



خاتمیت، امامت و مهدویت

نام نویسنده: (مجموعه مباحثات درباره ی موضوع خاتمیت، امامت و مهدویت)

انتشارات: باشگاه اندیشه

تاریخ انتشار: ویراست اول - زمستان ۱۳۸۴

تنظیم: mohammad6347@gmail.com

دکتر عبدالکریم سروش در تابستان گذشته در دانشگاه سوربن در میان جمعی از ایرانیان و دانشجویان این دانشگاه، در سخنانی با عنوان " تشیع و چالش مردم سالاری " نظراتی را درباره ی بحث خاتمیت، امامت و مهدویت مطرح نمودند. ایشان در نظرات اخیر خود، تفکر و اندیشه ی امامی و مهدوی را عامل رقیق کننده مساله خاتمیت نامیدند. از آنجا که نظرات ایشان در محافل علمی، بخصوص مراکز دینی، بحث های فراوانی را به دنبال داشته، صاحب نظران مختلفی به بیان دیدگاه های خود و نقد نظر ایشان پرداخته اند که به تبع آن دکتر سروش نیز در مقام تبیین دیدگاه جدید خود، پاسخ برخی از این مقالات را نیز ارائه نموده است. کتاب حاضر مجموعه ای از مقالات نوشته شده، پیرامون مساله اخیر می باشد.

• تشیع و چالش مردم سالاری

۱۳۸۴/۵/۳

سخنرانی عبدالکریم سروش در جمع دانشجویان ایرانی در پاریس (دانشگاه سوربن) که آغاز کننده سرفصل جدید «خاتمیت، امامت و مهدویت» در فضای فکری بود

عبدالکریم سروش، روز دوشنبه بیست و پنج ژوئیه به دعوت انجمن اسلامی دانشجویان پاریس در محل آمفی تئاتر دانشگاه سوربن به ایراد سخن پرداخت. در این جلسه که جمعی از ایرانیان و دانشجویان حضور داشتند دکتر سروش در ادامه سخنرانی چند ماه پیش خود در خصوص رابطه اسلام و دموکراسی به بیان نسبت میان تشیع و مردم سالاری پرداخت.

دکتر سروش در ابتدا گفت: اکنون در ایران حکومتی برپا است که مبتنی بر تعلیمات شیعی حکومت می کند و فقیهان و شخص ولی فقیه و حاکم بالفعل تکیه بر نیابت امام زمان زده است و از جانب او حکومت را اداره می کند و از جانب او دستی از آستین قدرت بدر می آورد. قداستی برای حکومت و قدرت قائل است که برای سایر حکومت‌های غیر دینی قائل نیستند. سخن در سطح تئوریک رابطه میان تشیع و دموکراسی است. تشیع شاخه ای در مقابل اسلام نیست بلکه تشیع و تسنن دو تفسیر از اسلام هستند. بدون آنکه بخواهیم یکی را بر دیگری ترجیح بدهیم تعدادی از صحابی پیامبر برداشتی از ایشان داشتند که اقلیتی به نام تشیع را پایه گذاشتند و بخش دیگری از صحابی برداشت دیگری داشتند که اهل سنت نام گرفت. هشتاد و پنج تا نود درصد مسلمانان سنی مذهب هستند و شیعیان اقلیت هستند.

دکتر سروش آنگاه با اشاره به مباحث طرح شده در سخنرانی قبلی خود در پاریس افزود: دو دوران را پشت سر گذاشتیم، یک دوران آنکه سخن از اسلام انقلابی می گفتند و متفکران ما و شاید روشنفکران ما و در صدر آنها مرحوم شریعتی بدنبال آشتی دادن اسلام و انقلاب بودند که الحق توفیق عملی پیدا کردند. ما اکنون این دوران را پشت سر گذاشتیم و دوره مبارزات چپ و

ضد کاپیتالیستی انقلابها ظاهرا بسر آمده است و ارزش آکادمیک و مطالعاتی پیدا کرده و نقش پیشین خودش را در عرصه اجتماع ندارد.

یک دوره دیگری را نیز پشت سر گذاشتیم که در آن عده ای در کشورهای عموماً اسلامی عربی و کمتر در کشور ما بدنبال استخراج دموکراسی از اسلام بودند یعنی می خواستند بگویند همان چیزی که در مکاتب لیبرال دموکراسی هست می توان از تعالیم اسلامی بیرون آورد و استخراج کرد. تعالیم ابوالعلی موجودی و همچنین مرحوم بازرگان در میان ما بدنبال چنین مفهومی بودند بطور مثال آنگاه که قرآن از شورا سخن گفته ایشان از آن مجلس شورا و پارلمان برداشت می کردند و آنگاه که سخن از بیعت به میان می آمد حمل بر مفهوم انتخابات می کردند. می خواستند بگویند ما با داشتن مکتب اسلام به مکاتب دیگر نیازی نداریم. این همان نگاه ماکسیمالیستی به دین است که در صدر اسلام می گفتند حسبنا کتاب الله. امروز این دوران را نیز پشت سر گذاشته ایم و من به جرئت می توانم بگویم اقلیتی از روشنفکران مسلمان و متفکران جهان اسلام ایران و عرب و ترکیه و غیره اکنون در این فکر هستند که مبانی بنیادین دموکراسی را از اسلام استخراج بکنند. کم و بیش ما به اجماعی رسیده ایم که اجماع میمونی است که به ما می گوید آن کار ناشدنی است و محکوم به شکست است اقلاً در ایران چنین است و راه باطلی را که می رفتیم فرونهادیم. کوششها به جانب دیگری معطوف شده است. نسبت میان اسلام و مردم سالاری در سطوح بالاتری دنبال می شود، کار پیچیده تر شده است و بهتر می توانیم راه را ببینیم. اکنون باید به جاده اصلی برگردیم، جاده اصلی چیست؟ جاده اصلی تشخیص منفی است یعنی پاره از اندیشه ها را نباید دنبال کرد و اینکه برخی راهها بدنبال سراب است.

سروش در ادامه سخنرانی خود به تشریح ماهیت تمدن اسلامی پرداخت و افزود: تمدن اسلامی را باید تمدن فقه و حقوق بدانیم نه تمدن فلسفی. این فقیه پروری یک ذهنیت قانونگرا و قانون اندیش به تمام مسلمانان داده است که در واقع یک ذهن تکلیف اندیش به مسلمان داده شده است. مسلمانان در تمام زمینه ها باید به مقررات شریعت توجه نمایند، هنگام کار، استراحت، استحمام، خوردن و آشامیدن و سایر امور.

دکتر سروش در تبیین وجه فقه پروری تمدن اسلامی و اثرات آن گفت: فقه یک دانش تکلیف اندیش است اما سخنی از حقوق در آن به میان نیامده است. سن بلوغ، سن تکلیف هم گفته می شود اما هیچ سخن از سن حقوق به میان نمی آید. نمی گویم مفهوم حق از فقه غائب است اما کفه تکلیف بر حقوق در فقه می چربد. در حالیکه جهان جدید آدمی را موجودی محق تعریف می کند. در واقع مقررات فقهی ما مقررات به معنی تکلیف بوده و هست و نه مقررات به معنی حقوق پس باید اینجا یک موازنه ای بین حق و تکلیف ایجاد شود. ما باید این توازن را برقرار کنیم.

این روشنفکر مسلمان در ادامه سخنرانی خود به ذکر وجوه متمایز شیعه و سنی پرداخت و گفت: تشیع مشترکات زیادی با اهل تسنن دارم اما در اینجا باید به اختصاصات آن توجه نمود. دو مفهوم کلیدی خصوصیاتی به تشیع می دهد که با آن درجه از غلضت در جهان تسنن وجود ندارد. اول خصلت ولایت است یعنی آن خصوصیاتی که در پیامبر بود ادامه پیدا می کند و با مرگ پیامبر پایان نمی پذیرد آنهم در افراد معین نه در همه افراد. در میان شیعیان این اولیاء الهی نام برده شده اند همانها که امامان شیعه نامیده می شوند و نیز شخصیتی به این افراد داده شده تقریباً برابر با شخصیت پیامبر که می توانیم بگوئیم مفهوم خاتمیت پیامبر را دچار تزلزل کرده است. این نکته بسیار مهمی است که ما چه شیعه باشیم یا نباشیم باید تکلیفمان را با آن مشخص بکنیم. قرآن به وضوح می گوید که پیامبر اسلام خاتم النبیین است اما شیعیان مقام و منزلتی که به ائمه خودشان بخشیده اند تقریباً مقام و منزلتی است که پیامبر دارد و این نکته ای است که نمی توان به سهولت از آن گذشت، یعنی مفهوم خاتمیت در تشیع مفهوم رقیق شده و سستی است. زیرا امامان شیعه حق تشریع دارند حال آنکه این حق انحصاراً حق پیامبر است.

سروش آنگاه به بیان منابع فقه نزد شیعه و سنی پرداخت و گفت: ابوحنیفیه اعتقاد داشت که کل احادیث صحیح از پیامبر به بیست حدیث نمی رسد و یک دانش فقه به این عظمت بر اساس هفده حدیث از پیامبر و آیات قرآن که آنهم در زمینه های فقهی بسیار محدود هستند بنا نهادند در واقع منبع دیگری وجود نداشت قرآن به علاوه روایات موثق از پیامبر. به همین دلیل فقه اهمیت زیادی پیدا کرد.

اما وضع در شیعیان متفاوت بود و منابع نزد ایشان بسیار نامحدود و بی پایان بود یعنی وقتی از امام حسین، امام جعفر صادق و امام باقر روایتی را می شنیدند یعنی خود پیامبر گفته بود. از نظر شیعیان اما م صادق و سایر ائمه فقها نیستند و رأی فقهی نمی دهند کلماتی می گویند که عین حکم الهی است و همان رفتار با آن می کنند که با کلمات پیامبر و قرآن می کنند، هیچ فرقی از این جهت وجود ندارد. البته شیعیان نمی گفتند که امامان شیعه مورد و محل وحی قرار می گیرند ولی تعبیری دیگر بکار می برند و می گویند اینها محدث و مفهم هستند یعنی یک جوری حقایق را به ایشان می فهمانند آن شکلس را نمی گفتند اما اسم وحی هم نمی آوردند برای اینکه متمایز بشوند از پیامبر اما شأن و مرتبتی که برای امامان شیعه قائل بودند دقیقا همان شأن پیامبر بود یعنی مقام عصمت قائل هستند درست مثل پیامبر و سخن ایشان همردیف کلام پیامبر و قرآن می باشد. بدلیل آنکه ایشانرا حاملان ولایت الهی می دانند. اهل سنت هر حرمتی هم برای ابوحنیف قائل باشند وی را معصوم نمی دانند و ویرا حامل ولایت الهی نمی دانند و هرگز او را مصون از انتقاد و اعتراض نمی دانند. غزالی منتقد ابوحنیفه بود و سخن ماندگاری گفت که ما باید همیشه آنرا به یاد داشته باشیم. غزالی گفت: تا آنجائی که سخن قرآن و پیامبر است هرچه گفتند روی چشم بنده اما از پیامبر که پائین آمدید "هم رجال و نحن رجال" آنها برای خودشان کسی بودند و ما هم برای خودمان کسی هستیم آنها برای خودشان حرفی دارند و رأیی دارند و ما هم حرف و رأیی داریم آنها را به رخ ما نکشید که مثلا ابوحنیفه چنین گفته شما دهانت را ببند، چرا؟ او صاحب اجتهاد بود و ما هم به قدر خودمان فکر می کنیم و صاحب اجتهادیم وعقلا و منطقا از نظراتمان دفاع می کنیم.

این یک تفاوت اساسی بین شیعیان و اهل سنت است در مسئله ولایت و تعارض آن با مفهوم خاتمیت. این درکی که شیعیان خصوصا الان در این شیعه غلو آمیزی که در ایران هست این درکی که از ولایت دارند واقعا نفی کننده خاتمیت است. در ایران ما یک شیعه غالی یعنی اهل غلو داریم همان که مرحوم شریعتی می گفت شیعه صفوی و یک تفکر اخباری که اسم اجتهاد برده می شود اما چیزی جز تقلید در حوزه های علمیه به چشم نمی خورد.

تفاوت دیگر مفهوم مهدویت است که دنباله همان امامت و ولایت است. شیعیان اعتقاد دارند یکی از امامانشان همچنان زنده است و به نحوی در کارها حضور دارد. عوام اعتقاد دارند

مجتهدین زیر عنایت آن امام غائب هستند و توسط او هدایت می شوند و از خطا ننگه داری می شوند حتی اگر کسی به مسند مرجعیت رسید حتما نظر امام غائب با مرجعیت وی بوده است. الان در نزدیکی شهر قم روستایی است به نام جمکران که بر اساس یک خوابی که کسی دیده و امام زمان گفته که من در آنجا گاهی حضور دارم مسجدی بنا شده است. این مسجد سالها است که محل زیارت شیعیان است پس از انقلاب توجه بی سابقه ای به آن مسجد شد تا حدی که خود قم تحت الشعاع این مسجد قرار گرفته است. چاهی در این مسجد هست که مردم نامه ها و عریضه های خودشان را برای آنکه بدست امام زمان برسد در آن چاه می اندازند، اخیرا شنیدم این چاه پر شده است، این کار عوام شیعه است. البته وقتی می گویم عوام شیعه، علمای شیعه را هم جزو همین عوام می شمارم. زیرا اینها هم پیروی عوام می کنند و هم عوام این کارها را از ایشان یاد می گیرند. شما فکر نکنید هرکسی معمم است و روحانی است جزء خواص هست نه اینطور نیست. اینها جزو عوام هستند منتها عوامی که گاهی امر بر خودش مشتبه می شود و گمان می کند عوام نیست و در جهل مرکب است. مرحوم مطهری می گفت روحانیت ما عوامزده است، بنده معتقدم اینطور نیست، روحانیت ما عوامزده نیست عوام است. عوامزده یک لغت محترمی است یعنی کسی که خودش عوام نیست ولی گرفتار عوام است در حالیکه عوام گرفتار اینها هستند.

در هر حال نزد شیعه دوران طلایی تمدن اسلامی وقتی خواهد بود که آن امام غائب ظهور بکند و یک حکومت جهانی ایجاد بکند. البته همانطور که به یاد دارید یکی از شعارهای جمهوری اسلامی از ابتدا این بود که این نظام برپا شده است تا مقدمات ظهور آن امام غائب را برپا بکند و این پرچم را به صاحب اصلی او بسپارد. فقهای شیعه هر حکومتی فارغ از آنکه عادلانه باشد یا نباشد را غاصب می دانند.

دکتر سروش سپس برای تبیین بحث خود به یکی از آثار اقبال لاهوری اندیشمند مسلمان اشاره نمود و گفت: اقبال لاهوری کتابی دارد به نام "احیای فکر دینی در اسلام" فصل پنجم این کتاب در مورد نبوت است که پیامبر چه می کند و خلاصه حرفش این است که ختم نبوت به دلیل ظهور عقل استقرائی بشر است. تا قبل از ظهور عقل استقرائی پیامبران ظهورشان لازم بود. اما همینکه مردم عاقل و بالغ شدند از حضور پیامبران بی نیاز شدند. ختم نبوت یعنی اینکه دیگر

کسی حامل وحی از سوی خدا نیست و دیگر کسی اتوریته کلام پیامبر را ندارد. اقبال در شعر معروفش می گوید:

چراغ خویش برافروختم که دست کلیم
در این زمانه نهان اندر آستین کردند

اقبال می گوید که در زمانه ما چراغ کلیم در آستین مانده است و دیگر بیرون نمی آید و ما از چراغ کلیم الله نور نمی گیریم بلکه چراغ خودمان را باید روشن کنیم. اقبال در آن کتاب خودش می گوید: ختم نبوت یعنی آنکه ما رها هستیم از الهام آسمان، یعنی دیگر کسی نیست که بیاید و بگوید من از جانب خداوند با شما سخن می گویم فلذا روی حرف من حرف ننزید عقل نقاد و عقل استقرائی وقتی آمد در وحی بسته شد. در ادامه این بحث اقبال به مهدویت اشاره می کند که البته این بخش از کتاب اقبال به فارسی ترجمه نشده است. در همین بخش پایانی فصل پنجم اقبال به مهدویت اشاره می کند. اقبال در این بخش از کتاب خودش از ابن خلدون تقدیر می کند که وی تمامی روایات مربوط به امام غائب را نقل و سپس رد کرده است و می گوید چنین چیزی نداریم. اقبال، ابن خلدون را تحسین می کند و می افزاید: اگر قرار باشد یک مهدی بیاید که همان اتوریته پیامبر را داشته باشد ما از فوائد خاتمیت بی بهره می مانیم. زیرا فلسفه خاتمیت این است که با خاتمیت آدمیان به رهائی می رسند اما اگر شما بگوئید که یک پیامبر صفت دیگری در آخرالزمان خواهد آمد که همان اتوریته پیامبر را خواهد داشت آنگاه آن رهائی تحقق نخواهد یافت. فلذا این سؤال و پرابلم از شیعیان باقی است که مهدویت را چگونه با اندیشه رهائی و دموکراسی می توان جمع کرد؟

نزد شیعیان هر حکومتی حتی همین جمهوری اسلامی که خودش را حق می داند آب و جارو کننده آن حکومت جهانی است، مقدمه ای است برای آن ظهور نهائی و جنبه موقت دارد و بیش از آنکه رعایت مصلحت عامه را بکند زمینه ساز آن وعده نهائی است. خیلی شبیه آن چیزی که در اسرائیل می گذرد و از این جهت مشابهتهای زیادی دارد. اسرائیلی ها در واقع بنایشان را بر همین گذاشته اند که در آخرالزمان مسیح می آید و در آن موقع بیت المقدس باید آماده شده باشد برای آن دوران. و یهودی ها دارند زمینه سازی می کنند بازگشت مجدد مسیح را. حکومتها

دو نوع بیشتر نمی توانند باشد، یا حکومتی هستند که مال مردم هستند و مصالح کنونی مردم را تأمین می کنند یا حکومت‌هایی که نهایتاً برای تحقق یک موعودی در آخرالزمان عمل می کنند و رسالت اصلی شان را آن می دانند.

چنین است که بین اندیشه دموکراتیک با اندیشه مهدویت و رقیق کردن خاتمیت یک تعارضی آشکار می شود. من سرنوشت آقای بازرگان را مصداق این تعارض باطنی می دانم. بازرگان که اولین نخست وزیر ج ۱۱ بود کاملاً کسی بود که در غالب‌های سکولار به حکومت و قدرت می اندیشید، یعنی قدرت غیر مقدس و حکومتی که آمده تا کار مردم را راه بیاندازد راه بسازد، پل بسازد، سد بسازد، کارخانه بسازد و... ایشان در کانتکسی نخست وزیر شد که آنها کارشان و خودشان را مقدس می دانستند و خودشان را زمینه ساز یک موعود نهائی آخرالزمان می دانستند و شعارش این بود که "تا انقلاب مهدی خمینی را نگه دار". یک دیدی که به مصلحت عامه می اندیشید و یک دیدی که به زمینه سازی برای یک موعود تاریخی می اندیشد خیلی با هم تفاوت داشتند و جمع آندو ناممکن است.

دکتر سروش در پایان سخنرانی خود نتیجه گرفت که تکیه بر عنصر قانون سالاری در تمدن اسلامی راه ما را به دموکراسی بسیار نزدیک خواهد کرد و آنچه که کم داریم مفهوم حق است که آنرا هم از طریق جهاد فرهنگی باید وارد این بدنه عظیم تمدنی بکنیم.

سروش در ادامه به سؤالات حضار پاسخ گفت.

● تاسفی بر سخنان یک دوست

— ۱۳۸۴/۵/۲۵

نقد محمد سعید بهمن پور به سخنرانی «عبدالکریم سروش»
دوست دیرینه، جناب آقای دکتر سروش!
بعد از یاد خدا کلام را با بیتی از استادتان مولانا آغاز میکنم که فرمود:

خواجه پندارد که خدمت می کند
بی خبر از معصیت جان می کند

سخنرانی جنابعالی پیرامون "رابطه مردم سالاری و تشیع" که در آن کوشیده اید این دو را با هم غیر قابل جمع جلوه دهید موجب تاثر و درعین حال شگفتی گردید، چرا که نه خدمتی به مردم سالاری بود، نه حقیقتی در باره تشیع را بازگو نمود، و نه گره ای از کار سیاست در ایران گشود.

الحق غیرت و تعصب شما نسبت به دموکراسی در این سخنرانی قابل تقدیر است؛ اما هدف شما از حمله به عقاید ریشه ای تشیع در این رهگذر اصلا و ابدا مفهوم و قابل درک نیست. بالاخره و در آخر کلام بر شنونده سخنان شما معلوم نمی شود که جنابعالی میخواهید به مردم ایران خدمت کنید یا خیانت؟ می خواهید دموکراسی در ایران مستقر شود یا نشود؟ و می خواهید از کار این مملکت گره ای بگشایید یا در آن گره ای بیفکنید؟

بی تردید حضرتعالی که به خوبی به روند و قانون و قضایای تحولات فکری و دینی و اجتماعی واقفید انتظار ندارید که ملت ایران به خاطر سخنان شما یا برای استقرار دموکراسی و یا هر چیزی نظیر آن دست از تشیع بردارد؛ لاجرم می خواهید با این سخنان به آنان بگویید که چون شیعه هستید باید فکر مردم سالاری را از سر بیرون کنید که آن آرمان با این اعتقاد سامان نمی گیرد و آن متاع مغبوط اگر هم برای دیگر مسلمانان میسر شود، برای شیعیان دست نمی دهد؛ و اگر هم در جایی نوعی از مردم سالاری برای مسلمین دست داده است به یمن پیروی از ابوحنیفه و ابن خلدون و اقبال لاهوری بوده است! پس دست فرو کشید و بیهوده نکوشید که این متاع از آن دیگران است و نه برای شما.

نمی دانم باید بر این سخنان شما بخندیم یا گریه کنیم؟ و عجب است که گاه تعصبات و تمایلات سیاسی تا کجا می تواند بر ذهن یک اندیشمند، هر چند هم که بزرگ، سایه افکند که از لوازم کلام خویش غافل بماند و نداند که رشته سخن به کجا می راند.

در باب خاتمیت پیامبر و ولایت ائمه و تعارض آنان با یکدیگر سخنانی گفته اید که این مقال مختصر را گنجایش بحث از آن نیست و در کتب کلامی و حدیثی به تفصیل مورد سنجش و مذاقه گرفته است. از نظر این منابع ولایت ائمه هیچ تعارضی با خاتمیت پیامبر ندارد و امامان شیعه تشریع نمی کنند بلکه تفسیر و تبیین می کنند. اما عجیب آن است که جنابعالی که معتقد به "بسط تجربه نبوی" هستید چگونه اینقدر سنگ خاتمیت را به سینه می زنید و ولایتی را که حتی برای امثال مولای رومی قائلید اینک در پیامبر اکرم منحصر فرموده اید. لابد آیات سوره مائده هم از ذکر مبارک رفته است که "انما ولیکم الله ورسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلاه و یؤتون الزکاة و هم راکعون، و من یتول الله ورسوله والذین آمنوا فان حزب الله هم الغالبون."

دوست عزیز، آقای سروش! آیا برای کوبیدن اندیشه ولایت فقیه اینقدر معونه لازم است که آن را جز با نفی ولایت و معصومیت امامان شیعه نمیتوان محکوم کرد، و به راستی اگر ولایت فقیه تا این حد در عمق اعتقادات تشیع ریشه و دامنه دارد آیا می توان در ایران شیعه مذهب حکومتی دینی ورای آن را ترسیم نمود؟

اما از همه حیرت آورتر سخنان جنابعالی در باب اعتقاد به مهدویت و تعارض آن با مصلحت عامه و مردم سالاری است. البته حضرتعالی مستحضرید که اعتقاد به مهدویت منحصر به شیعیان نیست و اکثریت اهل سنت نیز به آن معتقدند و اشخاصی چون ابن خلدون که احادیث آن را مخدوش میدانند در اقلیت اند، هر چند در میان اهل سنت نیز کسی به قضاوتهای حدیثی ابن خلدون اعتنا نمی کند. به گمانم برای نشان دادن عمق بیزاری تان از نظام موجود در ایران تشبیه آن به حکومت اسرائیل به خوبی کفایت می کرد و دیگر لازم نبود برای این منظور ریشه ای ترین اعتقاد شیعیان را غیرقابل جمع با مردم سالاری بینگارید، و اعتقاد به وجود مهدی علیه السلام را که یک واقعیت است با یک حکم ارزشی که مطلوبیت دموکراسی است منافی بدانید. از شما که کتاب "دانش و ارزش" را نوشته اید در عجبم که چگونه چنین حکمی می کنید؛ شاید آن هم باز به دلیل گرایشات سیاسی است.

لاجرم بعد از چندین سال زندگی در آمریکا مستحضرید که ایالات متحده که مهد مردم سالاری است و تحفه های آن را نیز بی وقفه در جهان پخش می کند یکی از مذهبی ترین کشورهای

غربی است و اکثریت قریب به اتفاق مسیحیان آن کشور خود را زمینه ساز بازگشت مسیح و استقرار ملکوت الهی در زمین می دانند. و از قضا لابد می دانید که علی رغم فلسفه انتظار یهودی که به آن اشاره فرموده اید اسرائیل تنها کشوری است که در غرب به عنوان نمونه دموکراسی در خاور میانه از آن نام می برند. گذشته از این فرموده اید که حکومت ایران به جای آنکه به مصلحت عامه بیندیشد خود را "زمینه ساز برای یک موجود تاریخی" می داند. مایلم یکی از سیاستهای حکومت ایران را نام ببرید که برای زمینه سازی حکومت مهدی علیه السلام وضع و طرح شده باشد و نه برای مصلحت دینی یا دنیایی عامه.

البته نه آن سخنرانی جنابعالی و نه این مقال حقیر جای بحث و نظر و جدال و استدلال در باب اندیشه هایی هزار و چند صد ساله نظیر ولایت و مهدویت نیست. تنها می خواهم اشاره کنم که اگر این مفاهیم حقیقت و واقعیت داشته باشند، می بایست مردم سالاری را که حتی به اذعان خود شما تنها یک روش است و نه یک ارزش، با آن منطبق نمود و نه بر عکس؛ مگر آنکه این ها را هم از همان دروغ هایی بپنداریم که علمای شیعه که همگی از نظر شما عوام هستند ساخته و پرداخته اند و ما نیز بعضی از باب عوامزدگی و بعضی از باب عوامفریبی نام آنها را می بریم.

خداوند به همه ما حسن عاقبت عطا بفرماید.
والسلام.

● دیگر مزیند سنگ بر جام

— ۱۳۸۴/۶/۱

پاسخ سروش به نقد «محمد سعید بهمن پور»

بر من همه عیبها بگفتید

یا قوم الی متی و حتّام

ما خود زده‌ایم جام بر سنگ
دیگر مزیند سنگ بر جام

جناب آقای حجۃ الاسلام بهمن‌پور

نقد مشفقانه و غیرت‌ورزی دیندارانه‌تان را ارج می‌نهم و نکته‌های زیر را بر سبیل توضیح برای شما و آیندگان برنوشته‌تان می‌افزایم و امیدوارم که پایگاه "بازتاب"، از بازتاب دادن به آن سرباز نتابد.

یکم. گمان نمی‌کردم سخنان من خنده‌آور یا گریه‌آور باشد. بهتر بود آن را تأمل‌انگیز می‌خواندید.

آیا بهتر نبود که برای نقد آن سخنان به شنیدن سخنرانی نود دقیقه‌یی من در سوربون - پاریس - می‌پرداختید. و به آن خلاصه ناقص که دانشجویان فراهم آورده‌اند بسنده نمی‌کردید، تا سودبخشی و نیرومندی نقدتان افزون‌تر شود و از خطاهای محتمل پیراسته گردد؟

دوم. لبّ کلام من در باب دموکراسی و اسلام (که گزیده نارسای دانشجویان آن را به‌خوبی منعکس نمی‌کند) این بود که تمدن اسلامی تمدنی فقه‌محور است و از فقه سالاری تا دموکراسی که قلبش قانون سالاری (نوموکراسی) است، فاصله چندانی نیست. مسلمانان به رعایت قانون و مقررات در حیات فردی و جمعی خود خوی گرفته‌اند و لذا با قانون سالاری ناآشنا نیستند. نارسایی نظام فقهی البته در این است که تکلیف‌اندیش است نه حق‌اندیش. و لذا داروی شفا بخش حق را باید به این اندام نیم مرده تکلیف‌اندیش، تزریق کرد تا تندرستی و چالاکی دموکراتیک پیدا کند و جامعه عدالت‌امروزین (که بر مدار حقوق بشر می‌گردد) بر قامتش راست آید و توازنی مطبوع و مطلوب میان حق و تکلیف برقرار کند. و این بسی فاصله دارد با آرمان خیال‌اندیشانه کسانی که خواهان استخراج دموکراسی از متن تعلیمات اسلامی‌اند.

سوم. نوشته‌اید که "لاجرم می‌خواهید با این استدلال بگویید که ملت ایران برای استقرار دموکراسی یا هرچیزی نظیر آن باید دست از تشیع بردارد." قریباً خواهم گفت که من چه

می‌خواهم بگویم اما ای کاش شما شعله‌ای از آتش غیرت دینی خود را در خرقه متکلم رسمی حکومت ایران، محمدتقی مصباح یزدی، می‌زدید که پانزده سال است به صد زبان و صد بهان می‌کوشد تا اثبات کند که دموکراسی و اسلام در تضادند و به او می‌گفتید که " شما می‌گوئید ملت ایران برای استقرار دموکراسی باید دست از اسلام بردارند." و آنگاه بر او بانگ می‌زدید که " نمی‌دانم بر سخنان شما بخندیم یا بگیریم و شما می‌خواهید به مردم ایران خدمت کنید یا خیانت؟". آقای مصباح که تشیع را عین اسلام حقیقی و حقیقت اسلام می‌داند، مگر مفاد صریح سخنانش این نیست که تشیع و دموکراسی ناسازگارند و به قول شما "ریشه‌ای‌ترین اعتقاد شیعیان غیر قابل جمع با مردم سالاری" است؟ و مگر تشیع چیزی غیر از تئوری نبوت و امامت و مهدویت است؟ و مگر تضاد اسلام (بخوانید تشیع) با دموکراسی، منطقاً مدلولش این نیست که نبوت و امامت و مهدویت با دموکراسی ناسازگارند و پیامبر و علی و مهدی مخالف دموکراسی‌اند؟.

باری من و مصباح یزدی ظاهراً هم داستانیم که اسلام و تشیع موجود با دموکراسی ناسازگارند. وی می‌گوید برای دموکراتیک شدن دست از اسلام بردارید یا مسلمان بمانید و با دموکراسی وداع کنید، اما من می‌گویم لازمه اخذ دموکراسی ترک مسلمانی نیست، شما در کدام جبهه‌اید؟

چهارم. من در باب امامت و ولایت چیزی بیش از آنچه قبلاً در "بسط تجربه نبوی" و در "مسأله خاتمیت" آورده‌ام، نگفته‌ام. شایسته است آن را دوباره بخوانید. خاتمیت، چنانکه من در می‌یابم، مقتضایش این است که پس از پیامبر سخن هیچ کس در رتبه سخن وی نمی‌نشیند و حجیت گفتار او را ندارد. حال سخن در این است که امامت را شرط کمال دین شمردن و امامان را برخوردار از وحی باطنی و معصوم و مفترض الطاعه دانستن (چنان که شیعیان می‌دانند) چگونه باید فهمیده شود که با خاتمیت ناسازگار نیفتد و سخن‌شان در رتبه سخن پیامبر ننشیند و حجیت گفتار او را پیدا نکند؟ آنان را شارح و مبین معصوم قرآن و کلام پیامبر دانستن نیز گرهی از کار فرو بسته این سؤال نمی‌گشاید. آیا امامان، برای پاسخ به هر سؤالی، به کلمات پیامبر رجوع می‌کردند و آنها را می‌خواندند (در کجا؟) و می‌اندیشیدند و آنگاه جواب می‌گفتند یا جواب‌ها (چنانکه شیعیان می‌گویند) نزدشان حاضر بود و نیازی به اجتهاد و اِعمال رویت و پژوهش و تحلیل نداشتند. و لذا سخنی که می‌گفتند بی‌چون و چرا و بی احتمال خطا و بر اثر الهام الهی،

عین کلام پیامبر بود و جای اعتراض نداشت؟ اگر این دوّمی باشد، فرق پیامبر و امام در چیست؟ و آیا در این صورت، جز مفهومی ناقص و رقیق از خاتمیت چیزی بر جای خواهد ماند؟ شما طوری از نقش شارح بودن امامان شیعه سخن می‌گوئید که گویی "مجتهد معصوم" اند اما مگر مجتهد معصوم خود مفهومی تناقض‌آلود نیست؟ باری جواب این سؤالات هر چه باشد، آیا امامان را در رتبه پیامبر ندانستن و بنیان خاتمیت را استوار کردن و "سنگ خاتمیت را بر سینه زدن" (به قول شما) جفا بر اسلام و کاستن از منزلت ولایت است؟.

گفته‌اید که من ولایتی را که برای ملاّی رومی قائلم از امامان شیعه دریغ می‌کنم. دریغ که این جا (و هیچ جا) مقام طرح عقاید شخصی نیست، اما ناچار می‌گویم که من شیعه غالی نیستم و نه در مورد ملاّی روم و نه هیچ کس دیگر (پس از پیامبر(ص)) قائل به نبوت و شوّون و لوازم آن نیستم. از این که بگذریم، هر درجه‌ای از درجات قرب الهی را برای آدمیان ممکن و میسر می‌دانم و از دوام ولایت معنوی و "بسط تجربه نبوی" جز این مراد ندارم.

روایتی از امامان شیعه رسیده است که: "در مورد ما هر چه می‌خواهید بگوئید، فقط ما را به مرتبه الوهیت نرسانید" (نزلوانا عن الربوبیّة و قولوا فینا ما شئتم). شما عالم علم‌الحديث هستید و از اصالت این روایت با خبرترید. در این روایت چنانکه می‌بینید فقط اجتناب از ربوبیت خواسته شده است و از نبوت سخن نرفته است. اگر غلط نکنم این روایت با آنکه ظاهری ضد غلو دارد، باید پرداخته‌گالیان شیعه باشد. دقیق‌تر آن است که آنان را نه به مرتبه‌خدایی باید رساند نه به مرتبه پیامبری. هر منزلت دیگری برای آنان و دیگر سالکان متصور است. و "ما کان عطاء ربّک محظوراً" [۱]. می‌دانم که این سخنان سلیم در ایران امروز که تشیع غالی و تفقه اخباری بر آن سایه افکنده است، آبرو و امنیت و حیات گوینده را نشانه می‌رود اما "عشق است و داو اول بر نقدجان توان زد". اصلاح دینی و سیال کردن کلام اسلامی و شیعی راهی جز این ندارد.

پنجم. آورده‌اید که وجود امام مهدی "یک واقعیت است". از کجای گفتار من برمی‌آید که "غیر واقعیت" است؟ قلم من در این جا و در همه جا عمداً از داوری در باب عقاید خاص شیعیان و غیر شیعیان، تن می‌زند و تنها به ربط منطقی و نتایج تاریخی آنها دیده می‌دوزد. من نیک می‌دانم که اکثریت شیعیان و غیر شیعیان مقلدند نه محقق، و عقایدی دارند معلّل و غیر مدلّل، که

زاده جبر محیط و تلقین و تربیت است. و من ایمان تقلیدی آنان را بر نمی‌آشوبم. به‌علاوه نگاه درجه دوم و شیوه پلورالیستی من، اجازه نمی‌دهد که براحتی در باب ناجی و هالک بودن فرقه‌های گونه‌گون اسلامی حکمیت کنم و گروهی را به بهشت و گروهی را به دوزخ بفرستم. اما قصه مهدویت سیاسی، یعنی نقشی که این اندیشه در سیاست ایفا می‌کند البته منظور نظر و مطلوب خاطر من است. بگذارید نسبت این دو را در سیاست معاصر بکاویم:

انجمن مهدویّه حجتیه، نامبردارترین گروه قبل از انقلاب بود که با اندیشه مهدویت نرد عشق می‌باخت و اعضای آن سلوک فردی و سیاسی خود را بر آن استوار کرده بودند. اینان به گفته آیت‌الله خمینی، معتقد بودند که تباهی و ستم باید چندان فزونی گیرد که ظهور امام غائب را ایجاب و تسریع کند. پیداست که از این اندیشه، چه رویکردی به قدرت و سیاست برخواند خاست و باری هر چه از آن برآید، قطعاً سیاستی دموکراتیک نخواهد بود. ناگفته نگذاریم که اعضای انجمن حجتیه، به شدت و نفرت، از آن اتهام بیزاری می‌جویند و آن را دروغی برساخته دشمنان می‌شمارند. شاید صحیح‌تر آن باشد که مهدویت‌گرایان حجتیه را در امر سیاست، مردمی بی‌عمل و کناره‌گیر بشماریم که با همه حکومت‌ها می‌سازند و به معاش خود می‌پردازند تا پایان زمان در رسد و مهدی موعود نقاب از چهره براندازد. نیک روشن است که در شکم این بی‌عملی سیاسی هم طفل دموکراسی پرورده نخواهد شد.

در سوی مقابل، تئوری ولایت فقیه آیت‌الله خمینی بود که حکومت را حق فقیه‌ی می‌دانست که به نیابت از امام غائب و با برخورداری از امتیازات و اختیارات او، سقف سیاست را بر ستون شریعت بزند و دست قدرت از آستین مهدویت درآورد و با تصرف در نفوس و اعراض و اموال مسلمین، ناخداوار سفینه جامعه را با نسیم ولایت به ساحل هدایت برساند. این آشکارترین و ناب‌ترین شیوه بنای سیاست بر مهدویت بود و چنانکه همه می‌دانیم نه آقای خمینی نظریه خود را دموکراتیک می‌دانست و نه دیگران چنان صفتی را درخور آن می‌دیدند و نه بسط و تداوم عملی آن تئوری، سامانی دموکراتیک به کشور داد. و چنانکه گذشت متکلمان رسمی این حکومت هم به هیچ رو شرمنده نبوده و نیستند از اینکه ناسازگاری نظری و عملی دموکراسی را با ولایت فقیه به صد زبان و برهان، مدلل و مسلّم سازند.

اما در جانب روشنفکران دینی، دکتر علی شریعتی دلیر، در استخدام نظریه مهدویت برای اهداف سیاسی از همه دلیرتر بود. وی بی‌آنکه به مبانی کلامی مهدویت بپردازد از "انتظارفرج" سلاحی برای "اعتراض" ساخت و به‌دست پیکار جویان مسلمان داد تا با حکومت وقت درآویزند و آن را براندازند. این شیوهٔ ماهرانهٔ اسلحه‌سازی ایدئولوژیک، گرچه خاصیتی انقلابی داشت و به کار پیکار می‌آمد، اما دریغا که با مردم‌سالاری و استقرار نظم دموکراتیک مهربان نبود و جز ناراضی تراشی بهره‌ی و میوه‌ی نمی‌داد و البته خادم خالص نظریه "امت و امامت" بود که نظریه‌ی سخت ضددموکراتیک از کار درآمد.

از میان این بزرگان، شاید مهدی بازرگان یک استثنا بود که در عین اعتقاد، با "مهدی"، بازرگانی نکرد و از آن بهره سیاسی نجست و همین، انفصال او را از یک نظام مهدویت مدار رقم زد.

از هم روزگاران خود که بگذریم و به پشت سر نگاهی بیفکنیم و پیشگامان مهدویت سیاسی را در تاریخ گذشته جستجو کنیم البته با صفویان ملاقات خواهیم کرد که از ملاقات شاه اسماعیل با "صاحب الامر مهدی" داستان‌ها ساخته بودند و آوازه درانداخته بودند که وی تاج و شمشیر و خنجر و کمر و رخصت "خروج" را از مهدی گرفته است. و حتی شاهان صفوی را منصوبان امامان به سلطنت می‌انگاشتند و دولت‌شان را "مخلدو به ظهور قائم آل محمد متصل" باز می‌نمودند.^۲ اگر این آواها امروزه آواهای آشنایی است، برای آن است که سرچشمه‌ی یکسان دارند و از حلقومی واحد برمی‌خیزند و باری فصل مشترکشان این است که بر سیاست ورزی مهدی گرایانه‌ی استوارند که با نظم انسان نواز مردم سالار نسبتی و قرابتی ندارد.

آن "امام شهر که سجاده می‌کشید بدوش" و کارنامه مجلسیان را مقبول و مصوب امام زمان در شب قدر می‌دانست و روحانی دیگری که با توسل به رؤیایی، پیروزی دولت احمدی‌نژاد را محصول دعای امام غائب [۳] می‌شمرد (همچنانکه شاه اسماعیل و شاه تهماسب صفوی در رؤیا های خود امام علی و امام مهدی را یاور و پشتیبان خود می‌دیدند) جز کاسبکاری سیاسی و ارزان فروشی متاع مهدویت به سیاست حاکم و ترویج "تشیع صفوی" کاری نمی‌کردند. و اگر حجة الاسلام بهمن‌پور از تضعیف اعتقادات شیعیان و نسبت عوامیگری و عوامزدگی به روحانیان

رنجیده‌اند، نگاهی به "تعصبات سیاسی" و مهدویت فروشی و گفتار و رفتار و سکوت و رضای هم‌کسوتان و پیش‌کسوتان خود بیفکنند و آتش خشم و خروش خود را بر آنان ببارند. هم‌اکنون در جمکران، دوچاه نهاده‌اند یکی برای زنان و دیگری برای مردان، تا عریضه حاجات خود به امام غائب را، جداگانه در آنها بیندازند و برای هر عریضه دویست تومان پردازند. و اینها همه در زیر گوش و چشم نواب امام زمان و "ملولان از علم بی‌عمل" صورت می‌پذیرد که در قم نشسته‌اند و چشم بر این "شرک تقوا نام" بسته‌اند. اینها را ببینید و بگوئید که حال جای خندیدن است یا گرییدن.

باری نظریه مهدویت، حق باشد یا باطل، در عرصه سیاست یا به بی‌عملی سیاسی یا سفاکی و مردم‌فریبی صفوی صفتانه یا به ولایت مطلقه فقیه و یا اسلحه‌سازی ایدئولوژیک می‌انجامد که علی‌ای حال با دادگری دموکراتیک پاک بیگانه‌اند. "وقت آن شیرین قلندر خوش که..." گفت:

من آن نگین سلیمان به هیچ نستانم
که گاه‌گاه بر او دست اهرمن باشد

این‌ها همه بیان ربط منطقی اندیشه‌ها و پیشه‌ها بود، از این پس اختیار و گزینش باشماست که دموکراسی را بخواهید یا ولایت مطلقه فقیه را یا بی‌عملی سیاسی را یا...

ششم. دولت اسرائیل و سیاست نومحافظه‌کاران آمریکا (که حجة الاسلام بهمن‌پور چنگ تمسک به آنها زده است) نیز شاهد صادقی در آستین ماست. مگر صهیونیسم سیاسی تئودور هرتزل تشکیل دولت اسرائیل را "آغاز فدیة موعود و استخلاص بنی‌اسرائیل" نمی‌دانست و مگر یهودیان این "وعدۀ توراتی - الهی" را مستمسک بازگشت خود و اشغال فلسطین قرار ندادند و مگر نو محافظه‌کاران آمریکا که منتظر بازگشت ملکوت مسیح‌اند، بر همین پایه از دولت اسرائیل پشتیبانی نمی‌کنند؟ پس قیاس این "وعدۀ الهی" و "موعودهای منتظر" شیعیان و یهودیان و مسیحیان چه جای شگفتی دارد؟ و اگر اسرائیل در چشم آمریکانشینان، حکومتی دموکراتیک می‌نماید (به قول شما)، درست به سبب آن است که دیگر آن موعودگرایی را جدی نمی‌گیرد و برای آن تهیۀ و تدارک نمی‌بیند و از حفظ و حمایت یک حکومت سکولار قدمی کوتاه نمی‌آید.

در ایران هم کم و بیش چنین است. یعنی به اعتراف آقای جوادی آملی، "ما همه سکولار زندگی می‌کنیم". و این نیست مگر به یمن روشنگریهای روشنفکران. اگر کار به دست حزب‌الله می‌افتاد که به دنبال برپا کردن "جامعه مهدوی" است، آنگاه می‌دیدید که چه مصالحی فدای چه مواعیدی می‌شد.

هفتم. از سر طنز و طنازی نوشته‌اید که اگر هم در جایی دموکراسی برای مسلمانان به ارمغان آمده، لاجرم "به یمن پیروی از ابوحنیفه و ابن خلدون و اقبال لاهوری بوده است"! چنین سخن گفتن نه شایسته شما است و نه بیان وفادار مراد و مفاد سخن من. حساب اقبال لاهوری جد است ولی البته نسبت فقه حنفی و فقه جعفری با دموکراسی یکی است و هیچکدام برای طفل دموکراسی نه مادر خوبی هستند نه دایه مهربانی. سخن من همان است که در ابتدا آوردم: فقه سالاری تمدن اسلامی و فقه‌خویی مسلمانان، زمینه مطلوبی است برای استقرار قانون سالاری دموکراتیک. ولی این فقط شرط لازم است. آنچه این شرط لازم را به شرط کافی بدل می‌کند تزریق داروی شفای بخش "حَق" به فقه تکلیف‌اندیش اسلامی است. و این است معنا و نمونه تکیه بر سنت و فراتر رفتن از آن، با هم.

اما آراء اقبال لاهوری در باب خاتمیت شایسته توضیح بیشتر است:

وی در فصل پنجم و ششم کتاب پرمایه "بازسازی فکر دینی در اسلام"، روح اسلام را ضد یونانی می‌شمارد و افسوس می‌خورد که مسلمانان یونانی مآب شدند و عقل استقرایی را فرو نهادند. به اعتقاد وی، در آمدن عقل استقرایی _ تجربی، تکیه انحصاری بر غریزه (وحی) را متوقف کرد و خاک تاریخ از پروردن پیامبران عقیم شد و لذا ختم نبوت ایجاب و اعلام گردید و از این پس به انتظار ولیّ آسمانی دیگری نشستن که منبع تازه‌یی برای دانش باشد و اتوریتة نوینی را بنا نهد خطاست. اعلام ختمیت، آغاز رها سازی عقل انسانی بود تا آدمی با اندیشه خودگام بردارد و چراغ عقل خود را برافروزد چراکه دست کلیم را "درین زمانه نهان اندر آستین کردند". بشریت، اینک به سه چیز نیاز دارد: "تفسیری معنوی از جهان، رهایی معنوی خرد و اصول بنیادین عام برای جهت دادن به تکامل جامعه بر اساسی معنوی". نبودن و نیامدن پیامبران، به معنی آزادی خرد است که دیگر سقفی برای تفکر ندارد و بخود وانهاده است و دین

منبعی از منابع الهام اوست و لا غیر. وی در انتها "دموکراسی معنوی را هدف غایی اسلام" می‌شمارد و مهدویت را که رتبه نبوت یا بالاتر از آن داشته باشد مانع این دموکراسی معنوی می‌یابد.

سخنان اقبال را به گوش هوش باید شنید و قدر دان نعمت خاتمیت باید بود که آدمیان را بر مائده زمین نشاند و از انتظار فرساینده فتح ابواب آسمان رهایی بخشید. انتظاری که به اعتقاد شریعتی "مذهب اعتراض" بود در نگاه اقبال به "مذهب انقراض" بدل می‌شود: انقراض خرد و زوال دموکراسی معنوی. مسلمانان به حکم خاتمیت، به هیچ "ندای آسمانی" دیگر گوش نخواهند سپرد و بر سر راستین یا دروغین بودنش نزاع نخواهند کرد. سخن هیچ کس دیگر حجیت سخن پیامبر را ندارد و از آسمان فرو نمی‌ریزد که ازین پس، افلاکیان کار زمین را به خاکیان وانهاده‌اند. و البته اینها هیچکدام نافی ولایت باطنی نیست که حدیثی دیگرست.

هشتم. حافظ گفت:

نمی بینم نشاط عیش در کس
نه درمان دلی نه درد دینی
درون‌ها تیره شد باشد که از غیب
چراغی بر کند خلوت نشینی

من آن خلوت نشین غیب نیستم اما آنچه نوشته‌ام و می‌نویسم از سر درد دین و برای درمان دلها است، خاصه در این زمانه که نشاط عیش را از همگان گرفته‌اند. و دراین راه پر خطر، نه چشم به منصبی دوخته‌ام نه مکسبی، بل همه آنها را درباخته‌ام. عشق به حقیقت جایی برای معشوق دیگری نهاده است. و از کلام خشیت‌انگیز قرآن و خدای سبحان، این یکی را بهتر از همه به یاد دارم که: *تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض و لافساداً. والعاقبة للمتقين*^۴ و اگر مجال سخن فراخ‌تر بود و از منجنيق فلک سنگ فتنه نمی‌بارید و عقاب جور بال در همه شهر نگشوده بود و رهزان گره بر زبان نبسته بودند، و اگر نبود عوامی عوامیان و حرامی حرامیان، "غیر این منطق لبی بگشادمی".

لیک از چشمِ بدِ زهر آب دم
زخم‌های روح‌فرسا خورده‌ام

جناب آقای بهمن‌پور

من همواره شما را به نیکخواهی و پارسایی شناخته و ستوده‌ام و نقدتان را گرچه منطقی نمی‌پذیرم اخلاقاً ستایش می‌کنم و اگر خال عیبی بر جمال تقوای شما می‌بینم همانا همکاری شما با حکومتی است که ستمگریهایش دل عدالت را به درد آورده است و بر پیکر مشروعیتش زخم‌های عمیق زده است. مگر از ذکر مبارک رفته است که "ولا تر کنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار"؟^۵ از شما شنیده‌ام و می‌دانم که شما این حکومت را تنها حکومت شیعه جهان می‌دانید، و لذا حمایتش می‌کنید، اما به گمان من، تنها معیار مشروعیت، عدالت است نه شیعیّت و اسلامیت. و بهمین سبب امیدوارم در نقد دلیرانه و پالایش طیبانه سیاست‌های عدالت‌آزار این حکومت به مقتضای ورع و اخلاق عمل فرمائید و حال که صاحب این قلم را به داشتن "تعصبات سیاسی" مذموم منسوب می‌کنید، خود از داشتن تعصبات سیاسی عدالت‌ورزانه پرهیز نکنید.

والله ولیّ التوفیق

پی نوشت:

- ۱- قرآن: در بذل عطایای الهی، منع و بخلی نیست.
- ۲- رستم التواریخ و دیگر منابع تاریخ عصر صفوی
- ۳- "امام غائب" البته تعبیری تناقض‌آلود است. امام، بر حسب تعریف، همان است که ریاست ظاهره داشته باشد. لذا ولیّ غائب صحیح‌تر می‌نماید.
- ۴- قرآن: سعادت اخروی را برای کسانی نهاده‌ایم که در این جهان بدنبال جاه و فساد نمی‌روند. و عاقبت نیک از آن پارسایان است.
- ۵- قرآن: به سوی ستمگران نروید تا آتش دامتتان را نگیرد.

● جمع خاتمیت با امامت و مهدویت

— ۱۳۸۴/۶/۲۲

نقد حسین سوزنچی به سخنرانی «عبدالکریم سروش»

آقای دکتر سروش در سخنرانی اخیرشان در پاریس تحت عنوان «تشیع و چالش مردم سالاری» اشکالی در خصوص انطباق اندیشه امامت و مهدویت با ختم نبوت مطرح کرده اند که واکنش‌هایی برانگیخته است. این اشکال که مبتنی بر آراء اقبال در تفسیر مساله خاتمیت است، به طور خلاصه این است که: ختم نبوت به معنای پایان دوره عصمت و وحی و در واقع پایان دوره ولایت و مرجعیت شخص در تشریع است. علت خاتمیت، بلوغ عقل بشر است و از این دوره به بعد زمان مرجعیت اشخاص و حق تشریع برای افراد به سر می‌آید و تنها استدلال است که می‌تواند مرجع عمل واقع شود. اما شیعه با پذیرش نظریه امامت و تداوم آن در مهدویت، عملاً ختم نبوت را بی معنی کرده است زیرا معتقد است که امام، هم عصمت دارد که تداوم بخش ولایت و مرجعیت شخص است، و هم علم غیب دارد و محدث و مفهم است که این هم ماهیتا تفاوتی با وحی ندارد؛ پس پذیرفتن امامت در واقع مستلزم نفی ختم نبوت است و گویی فقط اسم مطلب عوض شده ولی ماهیتا نبوت ختم نشده است. ایشان به تبع اقبال لاهوری معتقدند که «با خاتمیت، قرار است آدمیان به رهایی برسند ولی اگر گفته شود که یک مهدی می‌آید که همان اتوریته پیامبر را دارد، ما از فواید خاتمیت بی بهره می‌مانیم، زیرا آن رهایی تحقق نخواهد یافت. فلذا این سوال از شیعیان باقی است که مهدویت را چگونه با اندیشه رهایی و دموکراسی می‌توان جمع کرد.»

چنانکه در جمع بندی نهایی سخن ایشان واضح است، ایشان بیشتر دغدغه دموکراسی و رهایی از وحی را دارند تا دغدغه جمع خاتمیت با امامت و مهدویت؛ که خود این اولویت فی حد نفسه قابل تامل و بررسی است. اما در اینجا قصد داریم نشان دهیم آیا این اشکال در خصوص ناسازگاری امامت با خاتمیت وارد است یا خیر.

به نظر می‌رسد حل این تعارض در گرو دقت بیشتر در فلسفه خود نبوت و نسبت میان عقل و وحی است. دو نوع نگرش در خصوص نسبت عقل و وحی وجود دارد. یک نگرش، که مبنای طرح اشکال فوق است، نسبت عقل و وحی را نسبت دو امر جانشین همدیگر می‌بیند، دو امری که فی حد نفسه با هم متعارضند؛ لذا یک دوره، دوره حکومت وحی است نه عقل؛ اما کم کم عقل رشد می‌کند و به حدی می‌رسد که به دوره حکومت وحی پایان می‌دهد. بر این مبنا، خاتمیت اعلام پایان وحی است و امامت چون نوعی تداوم حکومت وحی است، نمی‌تواند مورد پذیرش واقع شود. اما نگرش دوم، نسبت عقل و وحی را نسبت دو امر لازم و ملزوم می‌بیند، که نه تنها معارض همدیگر نیستند، بلکه موید و مکمل همدیگرند. در این نگاه - که عمده نصوص دینی با آن سازگارند - عقل حجت درونی است و وحی حجت بیرونی؛ و اساسا دینداری کار انسان عاقل و متفکر است؛ مخاطب اصلی وحی، عقل است (۱) و فقط کسانی که اهل تقلید و تبعیت کورکورانه از آباء و اجداد (۲) یا بزرگان (۳) یا ستمهای جاهلانه (۴) هستند، زیر بار پذیرش حقایقی که وحی بر گوش عقل آنان (۵) عرضه می‌کند، نمی‌روند.

در نگاه اول در دوره حکومت پیش از عقل، چون انسانها نمی‌فهمند نیازمند یک قیم و آقابالاسر به نام پیامبر هستند؛ اما چون عقلشان کامل شد و توانستند خودشان مطالب را بفهمند دیگر نیازی به قیم ندارند و ختم نبوت، دوره پایان ولایت اشخاص است. (۶) اما در نگاه دوم، در تمامی اعصار حتی در زمان پیامبران گذشته، عاقلان بودند که سخن پیامبران را می‌شنیدند و پیامبران هم خودشان برهان و استدلال ارائه می‌کردند (۷) و هم در مقابل مخالفینشان طلب برهان و استدلال می‌کردند (۸) و البته بر اساس این نگاه باید تبیینی از ختم نبوت ارائه داد.

در واقع، اشکالی که آقای دکتر سروش در خصوص ناهماهنگی ختم نبوت با امامت و مهدویت مطرح کرده اند، بر مبنای نگرش اول - که نگرش خود ایشان است - وارد است و به نظر می‌رسد آن نگرش مبنای عمده نظرات ایشان در حوزه دین شناسی باشد؛ نظراتی همانند دین حداقلی، سکولاریسم، پلورالیسم، بسط تجربه نبوی و مانند آن؛ تنها مساله مهمی که به نظر من در خصوص اندیشه‌های ایشان باقی مانده که تبیین نشده رها شده است، مساله چرایی دینداری در عصر خاتمیت است. آنچه من از مجموع نظرات ایشان تا کنون استنباط کرده ام، این است که ایشان دینداری را امری غیر عقلانی می‌دانند، و البته نه لزوماً ضد عقلانی، بهتر است بگوییم

دینداری را امری سلیقه‌ای (سلیقه کاملاً شخصی و درونی و غیر آبژکتیو) می‌دانند و لذا دینداری «ضرورت» ندارد هر چند احتمالاً ضرری هم ندارد و باز برای همین است که در همین سخنرانی نیز در نهایت بحث، نشان می‌دهند که مشکل اصلی ایشان جمع امامت با ختم نبوت نیست بلکه مشکل اصلی ایشان جمع امامت (به عنوان یکی از مولفه‌های این دینداری سلیقه‌ای) با دموکراسی است.

اما صرف اینکه آن نگرش غیر از این نگرش است، نمی‌تواند تعارض مطرح شده را حل کند. زمانی تعارض مذکور پاسخی منطقی می‌یابد که نشان دهیم نگرش دوم نگرشی قابل دفاع است که بر اساس آن، تعارض مذکور پاسخ منطقی مناسبی می‌یابد و این مطلبی است که قصد داریم در اینجا بدان پردازیم.

در منطقی که از متون دینی به سادگی قابل استخراج است، نبوت و دینداری ضرورت دارد و این ضرورت ناشی از نوع خداشناسی ماست و تنها کسانی که درک خداشناسی سطحی و نادرستی دارند، منکر نبوت هستند. (۹) طبق این منطق، اگر ما خداوند را به حکمت و رحمت بشناسیم، در می‌یابیم که خداوند کار عبث انجام نمی‌دهد و اینکه انسان را بیافریند و بعد از چند صبحی بمیراند و کار تمام شود، عبث است و خداوند قطعاً چنین کاری نمی‌کند؛ بلکه انسان زندگی جاودانه‌ای خواهد داشت و مقصد انسان خدا (رسیدن به همه کمالات، کمال مطلق) (۱۰) است. خدا بی‌نهایت است پس طبیعی است که مقصد بی‌نهایت است و باز واضح است که عقل انسان می‌داند که براساس محاسبات عادی، با عمر محدود نمی‌تواند راه نامحدود را طی کند. تنها حالت ممکن برای طی این مسیر، استفاده از راهکاری غیر متعارف است تا بتوان مسیر نامحدود را در زمان محدود طی کرد و برای همین خداوند وحی را می‌فرستد و این راهکار غیر متعارف از راهی غیر متعارف (یعنی راهی غیر از تجربه و استدلال عادی) در اختیار بشر قرار می‌دهد. بدین معناست که نبوت ضرورت می‌یابد. (۱۱)

در تعبیر فوق انسان باید راهکار را بیاموزد تا بتواند طی مسیر کند؛ پس پیامبر، معلم است نه تحکم کننده؛ و اگر اثبات عصمت نبی می‌شود و اگر پیامبر حق تشریع دارد اصلاً بدین معنا نیست که دوره نبوت، دوره تحکم کردن است بلکه باز عقل است که اصل عصمت را در

خصوص نبی اثبات می‌کند؛ چرا که این راهکار باید به صورت دقیق و بی‌کم‌وکاست در اختیار انسان قرار گیرد. از آنجا که نه فقط فرد بلکه جامعه انسانی نیز مراتب درک را به تدریج طی می‌کند، درس‌ها و بناچار معلم‌ها نیز به تدریج عوض می‌شوند (به تعبیر استاد مطهری مانند دانش آموزی که از کلاس اول دبستان شروع می‌کند و سال به سال بالا می‌رود). کم‌کم بلوغ عقل به مرحله‌ای می‌رسد که می‌تواند کل برنامه هدایتی خود را یک‌جا تحویل بگیرد؛ و این دوره، دوره ختم نبوت است؛ اما همین سخن ساده که اجمالا مورد قبول دکتر سروش و اقبال است نیاز به تعبیر دقیق دارد. یک‌بار تعبیر ما از بلوغ عقل بشر این است که به مرحله‌ای می‌رسد که برای طی مسیر کمال دیگر نیازمند هدایت نیست و همه چیز را خودش تشخیص می‌دهد. این همان معنایی است که دکتر سروش در باب ختم نبوت در آثار مختلف خود ارایه داده و همان نظریه اقبال است که به تعبیر شهید مطهری، نه ختم نبوت، بلکه ختم دیانت است (۱۲). طبق استدلال‌ات فوق، این سخن مردود است؛ زیرا هنوز مساله و معضل اول (راهی برای رسیدن به مقصد نامحدود در زمان محدود) بر جای خود باقی است و عقل عادی خود هیچگاه نمی‌تواند این مساله را حل می‌کند. بر اساس این دلیل وحی و برنامه خاص الهی تا ابد مورد نیاز است. (۱۳) و بلوغ عقل بشر این است که بشر می‌تواند برنامه هدایت را یک‌جا تحویل بگیرد و دیگر نیازمند وحی جدید نیست نه اینکه اصلا نیازمند محتوایی که از طریق وحی به او می‌رسد نیست. عدم نیاز به تجدید وحی غیر از عدم نیاز به اصل وحی است.

تا اینجا بحث تعارض ختم نبوت یا تجدید نبوت حل شده، بدون اینکه مستلزم ختم دیانت باشد. اما هنوز بحث تعارض ظاهری آن با امامت (که محل اصلی بحث است) حل نشده است؛ اما دقت در همین معنای بلوغ عقل بشر می‌تواند نشان دهد که این تعارض هم برقرار نیست. برای اینکه این قسمت از بحث بهتر فهمیده شود بگذارید اشکال دیگری مطرح کنم و آن اینکه آیا واقعا اعراب جاهلیت زمان پیامبر، عقلشان کاملتر و بالغ‌تر بود یا مثلا مردم در زمان فلاسفه یونان باستان در چند قرن قبل و اصلا چه معیاری برای بلوغ عقل بشر هست. آیا این یک سخن تحکمی نیست؟ واقعا همان سخن اقبال که «دوره خاتمیت، دوره عقل استقرایی بشر است» این دوره در آن زمان رخ داد یا مربوط به قرن هفدهم میلادی است؟ (۱۴)

اگر خوب دقت کنیم معیاری برای بلوغ عقل بشر هست که اگر آن معیار درست فهمیده شود معلوم می‌شود که امامت نه تنها مخالف بلوغ عقل بشر نیست بلکه اساسا لازمه آن است. برای اینکه این معیار معلوم شود بار دیگر به عصر تجدید نبوت برگردیم. در تاریخ دو گونه پیامبر داشته‌ایم. پیامبران تشریعی و پیامبران تبلیغی. گروه اول شریعت جدید می‌آوردند و عمده کارشان ناشی از تحول در مقتضیات زمان از طرفی، و عدم بلوغ بشر برای گرفتن برنامه کامل از طرف دیگر بود؛ و گروه دوم آن برنامه را تا زمانی که تاریخ مصرفش نگذشته بود با کمک وحی بر مسایل روز تطبیق می‌دادند و همچنین غلط بودن تحریقاتی که در اصل برنامه (متون مقدس) رخ می‌داد نشان داده و نسخه اصل را ارایه می‌کردند.

اگر خوب دقت کنیم می‌بینیم عدم بلوغ عقلی بشر در دو مورد بوده است و زمانی که هر دو مورد منتفی شود منطقا امکان ارایه برنامه کامل و قطع شدن وحی جدید معنی دار می‌شود. مورد اول تحریف در کتب آسمانی است که علت اصلی آن انحصار سواد متون مقدس (و بلکه انحصار سواد) در دست عده خاصی از جامعه (احبار و رهبان) است که آنها به مصالح خودشان در متون دست می‌بردند و عموم مردم هم بی‌خبر می‌ماندند. در دوره خاتمیت سواد آموزی و آموختن و حفظ کردن متن مقدس چنان گسترش می‌یابد که دیگر امکان هرگونه تحریف عملا منتفی می‌گردد.

مورد دوم توان انطباق کاملا صحیح برنامه کلی بر حوادث زمانی است که چون بشر به بلوغ عقلی نرسیده بود، نمی‌توانسته به طور دقیق خودش انطباق دهد و اختلاف می‌کردند. لذا نیازمند این بوده که خدا از طریق وحی به عده خاص انطباق درست را بفهماند که اینها همان انبیای تبلیغی‌اند. در واقع انبیای تبلیغی با کمک وحی جدید می‌توانستند مضامین کتاب مقدس شریعت زمان خود را بر مسایل روز منطبق کنند.

در دوره ختم نبوت وظیفه انطباق برنامه کلی بر حوادث زمانه بر دوش علما افتاد. اما وقتی علما اختلاف می‌کنند چه باید کرد؟ اگر قرار باشد باز کس دیگر (ولو به اسم امام) از طریق وحی انطباق‌های صحیح را بیاموزد که همان نبی تبلیغی است. نکته مهم که اساس معنای بلوغ عقل بشر است دقیقا در همین جا است که در دوره ختم نبوت انسان یا انسان‌هایی پیدا شدند که

بتوانند کل محتوای وحی را از پیامبر (نه هر بار از طریق فرشتگان) با عقل خود دریافت کنند و برای انطباق هر حادثه جدید بر برنامه کلی نیازمند وحی جدید نباشند و اینها همان امامان هستند. نکته فوق العاده مهم در خصوص امامان این است که علم آنها به قرآن، مقدم است بر علم غیب آنها، و نه بالعکس؛ در حالی که انبیای تبلیغی از طریق وحی (علم غیب جدید) به علم درست کتاب مقدس خود می‌رسیدند، امامان کسانی‌اند که عقل و درکشان بقدری تکامل پیدا کرده است (۱۵) که بتوانند تمام معارف وحی را از پیامبر زمان خود بگیرند و با علمی که به این کتاب پیدا کرده‌اند به علم غیب برسند. پیامبر تبلیغی سخن خود را به فرشته وحی مستند می‌کند اما امام سخن خود را به پیامبر و قرآن مستند می‌کند و البته در این استنادش معصوم است.

در اینجا شاید اشکال شود سخن از بلوغ عقل بشر بود، نه بلوغ عقل یکی دو نفر. در جواب، یک پاسخ جدلی می‌توان داد و یک پاسخ دقیق عقلی. پاسخ جدلی این است که هر جا یکی دو نفر از بشر هم کاری کنند مطلب را به کل بشر نسبت می‌دهیم. مثلاً وقتی می‌گوییم «امروز بشریت به جایی رسیده است که پا روی کره ماه گذاشته است»، مگر چند نفر از انسانها پا روی کره ماه گذاشته‌اند؟

اما پاسخ دقیق‌تر عقلی اینست که چون دوره، دوره بلوغ عقل بشر برای فهم معارف است، فهم معارف به ائمه (ع) منحصر نمی‌شود. در واقع یکی از کارهای اصلی ائمه (ع) از آن جهت که امامند کمک به مردم برای رسیدن به این بلوغ فکری و عقلی است، یعنی پرورش مجتهدین. چنانکه گفتیم طبیعی است که عده‌ای شروع به فهم معارف دین کنند (همان‌طور که در امتهای گذشته هم غیر از انبیای تبلیغی، احبار و رهبانان نیز بوده‌اند) و کار اصلی ائمه (ع) در دوره پس از نبوت این نیست که تک‌تک احکام دین را از دل متون مقدس استخراج کنند، بلکه کار اصلی‌شان اینست که روشهای فهم متون مقدس را آموزش دهند یا تصحیح کنند. (۱۶) یعنی باید دوره‌ای پیش آید که مجتهدین فراوانی پیدا شوند و شروع به فهم کنند و بقیه مردم همچون زمان انبیای گذشته با تعدد اقوال مواجه می‌شوند و البته باید سراغ معصومی روند و معصوم روشهای درست را از غلط تفکیک کند که مثلاً حسن و قبح شرعی غلط است، قیاس غلط است، استحسان غلط است ولی مثلاً تفسیر قرآن با قرآن درست است و بر این اساس مرز فهم درست از نادرست را نشان دهد.

برای همین احادیث متعددی به این مضمون روایت شده که «الامام کالکعبه یوتی ولایاتی» یعنی امام از آن جهت که امام است غیر از عالم دین است. علمای دین وظیفه تبلیغ و حتی رفتن به سراغ مردم را دارند، اما امام از حیث امام بودنش این وظیفه را ندارد. بلکه علما وظیفه دارند برای فهم درست دین مرتب به سراغ امام بروند و روشهای خود را تصحیح کنند. (۱۷)

با این بیان معلوم می‌شود دوره حضور امام در جامعه برای حل مشکلات فهم دین می‌تواند یک دوره محدود باشد، یعنی در حدی که روشهای صحیح فهم دین آموزش داده شود و اجمالا روشهای نادرست مورد نقد ائمه (ع) واقع گردد. خود ائمه (ع) هم بر همین موضع اصرار داشتند برای همین آنها شاگردانی پرورش می‌دادند و به آنها دستور می‌دادند که در مسجد بنشینند و فتوا بدهند. این سخن فقط در فقه نیست بلکه در عقاید و کلام نیز شاگردانی تربیت کردند و همین طور در بعد اخلاق و عرفان (یعنی در هر سه محور ابعاد اسلام: عقاید، اخلاق و احکام).

خلاصه کلام این که بلوغ عقلی بشر که عامل ختم نبوت بود، در گروی سه امر است:

۱- وجود انسان یا انسان‌هایی که بتوانند کل معارف برنامه وحی را یکجا از پیامبر (نه از طریق وحی به خودشان) دریافت کنند و این فهم را به دیگران آموزش دهند.

۲- وجود انسان یا انسان‌هایی که با آموزش تحت نظر این معلمان کم‌کم توان تفسیر و انطباق وحی بر مسایل جزئی را پیدا کند.

۳- بقای اصل کتاب آسمانی بدون تحریف.

با این بیان معلوم می‌شود که وجود امام نه تنها منافعی ختم نبوت نیست بلکه لازمه آن است و از باب حسن ختام اشاره می‌کنم که شاید علت اصرار پیامبر اکرم (ص) در حدیث معروف ثقلین که: قرآن و امامت دو ثقل جدایی ناپذیرند، این باشد که فهم این برنامه نیازمند معلمان است که این برنامه را به نحو کاملاً صحیح (= با عصمت) فهم کرده و به ما آموزش دهند و البته بعد از آموزش آنها، ما هم توان فهم برنامه را پیدا می‌کنیم. (۱۸)

پی نوشت:

۱. بقره ۴/۲۴۲: کذلک یبین الله لکم الایات لعلکم تعقلون ؛ یوسف ۱۲/۲: انا انزلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون. همچنین ر.ک: آل عمران ۳/۱۱۸؛ نور ۲۴/۶۳؛ حدید ۵۷/۱۷؛ عنکبوت ۲۹/۳۵؛ روم ۳۰/۲۸؛ زخرف ۴۳/۳.
۲. بقره ۲/۲۴۲. و اذا قیل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفینا علیه آبائنا اولو کان آبائهم لا یعقلون شیئا و لا یهتدون ؛ یونس ۱۰/۷۸: قالوا اجئتنا لتلفتنا عما وجدنا علیه آبائنا.
۳. احزاب ۳۳/۶۷. انا اطعنا سادتنا و کبرائنا فاضلونا السبیلا.
۴. زخرف ۴۳/۲۳. انا وجدنا آبائنا علی امه و انا علی آثارهم مقتدون ؛ مائده ۵/۱۰۴: و اذا قیل لهم تعالوا الی ما انزل الله و الی الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا علیه آبائنا اولو کان آبائهم لایعلمون شیئا و لا یهتدون.
۵. ملک ۶۷/۱۰. لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر ؛ یونس ۱۰/۴۲ افانت تسمع الصم ولو کانوا لایعقلون.
۶. جالب اینجاست که این نوع نگاه به نبوت نگاهی بوده که در میان امتهای پیشین هم مخالفان انبیا – به اصطلاح روشنفکران و سرشناسان آنها (الملا من قومه) – به طرفداران انبیا نسبت می داده اند و قرآن کریم سخن آنان را چنین نقل می کند: و لئن اطعتم بشرا مثلكم انکم اذا لخاصرون. مومنون ۲۳/۳۴.
۷. قصص ۲۸/۳۲. فذانک برهانان من ربک الی فرعون و ملائته.
۸. بقره ۲/۱۱۱: قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین ؛ همچنین ر.ک: نمل ۲۷/۶۴ ؛ انبیا ۲۱/۲۴ ؛ قصص ۲۸/۷۵.
۹. انعام ۹۱/۶: ما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله علی بشر من شیء
۱۰. مومنون ۲۳/۱۱۶-۱۱۵: افحسبتم انما خلقناکم عبثا و انکم الینا لا ترجعون. فتعالی الله الملک الحق
۱۱. البته بحث ولایت معنوی و هدایت باطنی غیر از بحث هدایت ظاهری است. تبیین فوق برای ضرورت هدایت ظاهری است.
۱۲. برای بحث عمیق و دقیقی درخصوص مقایسه آراء اقبال لاهوری، استاد مطهری، و دکتر سروش به کتاب وحی و افعال گفتاری نوشته علیرضا قائمی نیا مراجعه نمایید.

۱۳. توجه شود که ما همواره باید تعبیری از بلوغ عقل ارایه دهیم که نافی وحی نباشد و اصل بحث در همین جاست. خود وحی انسان را به تعقل فرا می‌خواند، و تعقل می‌کنیم تا دیندار شویم نه اینکه بی دین شویم؛ و این مساله مهمی است که مورد غفلت جدی دکتر سروش قرار گرفته است.

۱۴. در منطق سروش این سخن تحکمی است و لذا ایشان در برخی آثار خود تصریح کرده اند که بحث ما یک بحث پسینی است یعنی معما چو حل گشت آسان شود. چون ختم نبوت رخ داده می‌گوییم که عقل به بلوغ رسیده است و گرنه هیچ معیاری در کار نیست. هرچند این سخن تا حدودی درست است که ما بعد از وقوع ختم نبوت به تبیین آن پرداخته ایم اما آیا این سخن منطقاً مستلزم تحکمی و بی معیار بودن این مطلب نیست. آیا تحلیل پس از عمل همیشه به معنای تحکمی بودن و بی معیار بودن است. آیا تحلیل‌هایی که از تاریخ به عمل می‌آید همگی تحکمی است. آیا امروزه نمیتوان مثلاً گفت که ناپلئون در فلان اقدامش فلان اشتباه را کرد که شکست خورد و اگر آن اشتباه را نمی‌کرد شکست نمی‌خورد. البته قبول دارم که معما چو حل گشت آسان شود اما نه به این معنا که تبیین معمای حل شده و یا یک سخن تحکمی می‌باشد.

۱۵. توجه شود عقل در اینجا به معنای استدلال نیست بلکه مطلق فهم است. حضرت علی (ع)، از باب نمونه، به حدی از توان فهم رسیده بود که پیامبر بتواند در گوش او ظرف چند دقیقه هزار باب علم باز کند که از هر یک هزار باب دیگر باز شود. مخصوصاً به تعبیر باز شدن باب علم در این حدیث معروف باید توجه کرد. نگفت پیامبر یک سلسله اطلاعات (داده) به من داد، بلکه گفت باب علم باز کرد و برای همین است که حدیث «انا مدینه العلم و علی بابها» حدیث بسیار عمیقی در باب چگونگی جمع بین خاتمیت و امامت است.

۱۶. البته توجه شود که مقام بحث ما در خصوص فهم دین است و گرنه ائمه دو شان دیگر (شان ولایت معنوی و باطنی، و شان حکومت کردن) هم دارند که اینکه چرا آن‌ها این دو شان را دارند و رابطه این دو شان با شان فوق در چیست مجال دیگری را می‌طلبد.

۱۷. با این بیان این مذهب شیعه را مذهب جعفری نامیده‌اند سخن گزافی نبوده است زیرا عمده روشهای فهم در زمان امام صادق (ع) تثبیت شد.

۱۸. این استدلال را از بیان علامه در تفسیر المیزان استفاده کرده‌ام. ایشان در آنجا پس از مطرح کردن روش تفسیر قرآن با قرآن، این اشکال را مطرح کرده‌اند که آیا این کار به معنی نفی مراجعه به پیامبر نیست؟ آیا مگر برای فهم قرآن نباید به پیامبر مراجعه کرد؟ و پاسخی که ایشان

داده که مبنای راه حل ما قرار گرفته این است که « ما خود روش تفسیر قرآن با قرآن را از ائمه یاد گرفته‌ایم.»

● تشکیک در مبانی ولایت و مهدویت

— ۱۳۸۴/۶/۶

نقد مدیر پایگاه « رسانیوز » به سخنان عبدالکریم سروش

موضوع خاتمیت و مهدویت از مهم‌ترین مبانی کلامی تشیع است. پیامبران نیز به این دو امر بشارت داده‌اند؛ یعنی این که حضرت محمد(ص) واپسین پیامبر است، به گونه‌ای که قرآن کریم می‌فرماید: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ؛ همانان که از این فرستاده، پیامبر درس نخوانده که [نام] او را نزد خود، در تورات و انجیل نوشته می‌یابند پیروی می‌کنند». و دیگر اینکه در آخرالزمان سرنوشتی نیک برای بشر به دست یکی از فرزندان همین پیامبر رقم خورده است. همان کسی که مسیح نیز در فرود خود از آسمان به او اقتدا می‌کند که قرآن می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ؛ اهل کتاب، کسی نیست مگر آنکه پیش از مرگ خود حتماً به او ایمان می‌آورد».

عبدالکریم سروش طی سخنانی در پاریس به تجربه جمهوری اسلامی در تأسیس یک دولت شیعی بر پایه فقه شیعه و باور به جانشینی مرجع تقلید برای امام معصوم(ع) پرداخته و با اشاره به دو عقیده مهم شیعه «ولایت» و «مهدویت»، این دو باور را مانع نگاه عمل‌گرا و سکولار به دولت و دو مانع مهم در راه تحقق دموکراسی در جامعه ایران دانسته است.

سروش که اکنون با اندیشه‌های پلورالیستی نرد عشق می‌بازد، پس از یک دوره انفعال و روی‌گردانی عمومی حتی عقب‌گرد طیف دانشگاهی از دیدگاه‌های وی، قصد به چالش کشاندن مجدد بنیان‌های شیعی را دارد.

وی با ذکر این ادعا که دیدگاه شیعه، با خاتمیت پیامبر اکرم(ص) تعارضی آشکار دارد، مدعی شد: نخستین ویژگی شیعه ولایت است. آن ویژگی که در پیامبر اسلام(ص) بود ادامه پیدا می‌کند و با مرگ پیامبر اکرم(ص) پایان نمی‌پذیرد، آن هم در افرادی معین نه همه افراد در میان شیعیان. این اولیای الهی، همان‌ها که امامان شیعه نامیده می‌شوند و نیز شخصیتی که به این افراد داده شده، تقریباً برابر با شخصیت پیامبر است که می‌توانیم بگوییم مفهوم خاتمیت پیامبر را دچار تزلزل کرده است! از این رو این نکته بسیار مهم است که ما چه شیعه باشیم یا نباشیم، باید تکلیفمان را با آن مشخص کنیم. زیرا در مذهب شیعه برای امامان حق تشریع قائلند در صورتی که این حق ویژه پیامبر اکرم(ص) است.

سروش پس از پیامبر اکرم - ص - سخن هیچ کس را در رتبه سخن ایشان و دارای حجیت گفتار ایشان نمی‌داند. غافل از آن که شیعه، امامان را شارح کلام رسول خدا(ص) و مفسر وحی می‌دانند و پس از پیامبر اکرم(ص) وحی را از نوعی که بر پیامبران نازل می‌شد، منقطع می‌دانند.

سروش در ادامه گفت: ویژگی دوم شیعیان باور به مهدویت است. به باور شیعه مهدویت ادامه ولایت و امامت است. شیعیان باور دارند. یکی از امامانشان همچنان زنده است و به نحوی در کارها حضور دارد. به ادعای سروش، این نگاه شیعه مبنی بر باور داشت مهدویت، همه چیز را به آینده حواله می‌دهد و از پرداختن به مصالح عامه در شرایط کنونی فاصله می‌گیرد. این ادعای سروش در حالی مطرح می‌شود که به باور شیعه پویایی، تحرک و زمینه‌سازی حکومت جهانی حضرت مهدی(عج) چیزی جز پرداختن به مصالح عامه نیست و حتی تأسیس جمهوری اسلامی در راستای همین مصالح و مقدمه‌ای برای ظهور حضرت حجت(عج) می‌باشد و اگر حواله به آینده بود، شیعیان نمی‌باید حکومت تشکیل می‌دادند و بر ارزش‌های پویای آن تأکید می‌ورزیدند.

وی مهدویت را یک باور سیاسی می‌داند تا اعتقادی. به عبارتی ایفای نقش این باور را در سیاست بیش از دیگر ساحت‌های زندگی شیعیان می‌داند. وی در یک اظهار نظر نه چندان غیر منتظره مدعی ناسازگاری باور داشت مهدویت و نگاه واقع‌بینانه به سیاست و مصلحت، ضمن تشبیه عامیانه جمهوری اسلامی ایران به اسرائیل بدون توجه به تفاوت‌های ماهوی آنها، جمهوری اسلامی را موقتی و آب و جاروب کننده حکومت جهانی امام زمان(عج) و انتظار شیعه

برای ظهور امام غایب(عج) و انتظار نو محافظه کاران امریکا را برای بازگشت ملکوت حضرت مسیح(ع) شبیه هم دانسته است. انتظار می‌رفت وی کمی بیشتر به آیات قرآنی و تاریخ مراجعه می‌کرد و ویژگی شبیه‌سازی و بدل سازی یهودیان را برای تخریب جوامع منتظر، پند می‌گرفت. همان‌ها که در غیبت چهل روزه موسی(ع) سامری تراشیدند و به جای خدا نشاندد، امروزه در غیبت ولی خدا، از آرمان آخرالزمانی بشر، سامری‌ها تراشیده و تحت لوای دولت اسرائیل می‌پرستند. طرح نقشه خاورمیانه بزرگ بوش که برگرفته از آرمان ظهور مجدد مسیح می‌باشد، در همین راستا است.

● جشن ختم دین را گرفته‌اید، نه ختم نبوت

— ۱۳۸۴/۶/۱۲

پاسخ دوم محمد سعید بهمن پور به پاسخ اول «عبدالکریم سروش»

دوست ارجمند جناب آقای دکتر سروش

از توضیحات کریمانه جنابعالی متشکرم. در زیر نکاتی را به عنوان تبیین و تکمیل عرایض گذشته و حاشیه‌ای پیرامون فرمایشات حضرتعالی تقدیم می‌دارم.

۱- چه خوش که در مجال این گفت‌وگو سخن به آل محمد(ص) رسید که مظلومان همیشه تاریخند، ودوستان به جهل و غلو بر آنان ستم روا داشته‌اند و دشمنان به کینه و حسد. ام یحسدون الناس علی ما اتیهم الله من فضله. و البته عجیب نیست، چرا که اصحاب نار و اصحاب جنت چگونه توانند منزلت کسانی را بشناسند که بر بلندای اعراف نشسته‌اند و «یعرفون کلا بسیماهم» (اعراف/۴۶).

آنچه درباره غلو در جامعه امروز ایران فرموده‌اید زخمی است بر سینه همه ما و انحرافی که بی‌شک علمای خاموش ما از آن باز خواست خواهند شد. اخیرا چنانکه دیدیم و شنیدیم برخی از

بزرگان بر آن خروشدند و بیاناتی فرمودند که امیدواریم تداوم یابد و فراگیر شود و کار به اصلاح گراید. اما واضح است که این نقیصه نباید موجب عکس‌العملی فزون از حد گردد و ما را به جفا در حق و منزلت راستین اهل بیت پیامبر وا دارد.

بدانچه فرموده‌اید بی کم و کاست معتقدم که امامان آل محمد علیهم السلام را «نه به مرتبه خدایی باید رساند و نه به مرتبه پیامبری. هر منزلت دیگری برای آنان» متصور است. البته اینکه دیگر سالکان را نیز در منزلت آنان شریک گردانیدید به دورازاندیشه شیعه و شبیه به شریک کردن ائمه در پیامبری است که بعد از این در مورد آن سخن خواهم گفت. اما از قضا آنچه در منزلت ائمه از قلم مبارک جاری شده است عیناً مضمون حدیثی است از امام صادق علیه السلام که هم شیخ حر عاملی و هم قطب الدین راوندی آن را در کتب خود آورده‌اند که «اجعلونا عبیداً مربوبین و قولوا فینا ما شئتم الا النبوه»، «ما را بندگانی بدانید مربوب پروردگار و پس از آن هر چه می‌خواهید در فضیلت ما بگویید جز نبوت». و البته اوهام کوتاه مرام ما کجا تواند که منزلت واقعی مقربان را دریابد و زبان الکن دنیایان کجا رسد که فضلی را که پروردگار از رحمت خویش به قدسیان عطا کرده است توصیف نماید؟ به هر حال اگر در احادیثی نظیر آنچه جنابعالی نقل فرموده‌اید عبارت «الا النبوه» از قلم افتاده است چه بسا به جهت بداهت امر و وضوح مطلب بوده است.

امامان آل محمد علیهم السلام کراراً و با بیانهای مختلف توهم نسبت نبوت را از خویش دفع نموده‌اند و خود را معمولاً به کسانی در قرآن تشبیه فرموده‌اند که پیامبر نبوده‌اند اما علم عظیم الهی داشته‌اند. همانند صاحب موسی که قرآن در شان او فرمود «آتیناه رحمۃً من عندنا و علمناه من لدنا علماً»، «از جانب خود او را رحمتی عطا کرده بودیم و از نزد خویش به او علمی آموخته بودیم» (کهف/۶۵)، یا صاحب سلیمان که علمی از کتاب داشت، «عنده علم من الکتاب» و بواسطه آن معجزه‌ای عظیم پدید آورد (نمل/۴۰).

این که فرموده‌اید امامان شیعه یا باید پیامبر باشند و یا مجتهد، به شهادت موارد بالا حصری نا سنجیده است. چنانکه می‌دانید قرآن حکیم مؤمنان را به دو دسته مقربین و اصحاب یمین تقسیم می‌کند که در علم و ایمان و مراتب معنوی و فهم امور دینی با هم تفاوت بسیار دارند. از مقربان

نیز چهار گروه نبیین و صدیقین و شهدا و صالحین در سوره نساء نام برده شده‌اند (آیه ۶۹) که خداوند بر آنان نعمتی عظیم ارزانی داشته و آنان را علم و صفاتی ویژه عطا کرده است و ما هر روز و شب از خداوند می‌خواهیم که ما را به راه آنان هدایت کند، «صراط الذین انعمت علیهم». نبیین همواره از میان صدیقین برگزیده می‌شوند، اما تواند بود که صدیق پیامبر نباشد و همچنان امتیازات خاص خویش را داشته باشد. در قرآن از مریم به عنوان صدیقه نام برده شده است و با وجود آن که می‌دانیم ایشان پیامبر نبود، اما با ملائک سخن می‌گفت و با آسمان مرتبط بود. هر شأنی شما برای صدیقه بنی اسرائیل قائلید ما برای صدیقه اسلام، فاطمه اطهر، قائلیم و هر نامی بر ارتباط او با عالم غیب می‌گذارید ما بر ارتباط صدیق امت محمد (ص)، علی بن ابی طالب و امامان صدیق از فرزندان ایشان با جهان ماوراء می‌نهیم. صد البته همانگونه که نبیین در میان خود مراتب و درجاتی دارند، که «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» (بقره/۲۵۳)، صدیقین نیز اینچنین‌اند، اما هیبهات که اصحاب یمین را بر شناخت و فهم این مراتب راهی باشد یا آنکه بتوانند نبیی را از صدیقی، یا صدیقی را از شهیدی، یا شهیدی را از صالحی، باز شناسند، که این جزاز راه نص و تصریح الهی از هیچ راه دیگری معلوم کس نشود و آن سیمرغان لاهوتی هرگز شکار صیادان خام ناسوتی نگردند.

جناب دکتر! اساس اندیشه شیعه که بدون آن تشیع معنا و مفهوم خود را از دست می‌دهد، آن است که بعد از پیامبر اکرم امامانی منصوص از جانب پروردگار برای حفظ و صیانت از علم پیامبر در میان امت یکی پس از دیگری به حجیت قیام کردند. آن صدیقان حافظان علم پیامبر و مستحفظان شریعت بوده و هستند و بنا بر این عالم به تمام آنچه که بر پیامبر نازل شده بود می‌باشند. نه علمی مکتسب از اجتهاد، که به قول جنابعالی اجتهاد معصوم از خطا تناقض است، بلکه علمی به فضل و الهام خداوند و به وراثت از پیامبر، چنانکه امام صادق (ع) فرمودند که «علم به میراث میرسد و عالمی از دنیا نمی‌رود مگر آنکه کسی بعد از او می‌ماند که علم او را می‌داند» (اصول کافی/ج ۱). «لئلا تبطل حجج الله و بیناته»، مبدا که دلائل الهی و نشانه‌های روشن او باطل گردد. و صد البته کسی که پاسداری از علم پیامبر به اوسپرده شده است باید به تمام آن علم وارد و واقف باشد و الا چگونه می‌تواند آن را حفظ نماید؟ آن هم نه علمی از سر اجتهاد و تفسیر بلکه نشأت گرفته از حقیقت و یقین. و تنها از این طریق است که می‌توانند حافظ و حیی باشند که از قواعد عرش بر قلب محمد فرود آمد و کژی‌هایی را که به دست مفسران به

رأی و عالم نمایان بوالفضول پدید می‌آید راست کنند. «هم موضع سره و لجأ امره و عیبۀ علمه و موئل حکمه و کهوف کتبه و جبال دینه، بهم اقام انحناء ظهره و اذهب ارتعاد فرائضه»، «آنان جایگاه سر خدایند و ملجأ امر او، ظرف علم پروردگارند و مرجع حکم او، پناه کتب الهی‌اند و کوههای استوار دین او. به واسطه آنان خمیدگی پشت دین را راست نمود و لرزش‌های ارکان آن را آرام کرد» (نهج البلاغه/خطبه ۲).

این امر صد البته با خاتمیت پیامبر منافاتی ندارد، زیرا هر چه هست بواسطه پیامبر اکرم است، و ایشان حافظانند نه دریافت کنندگان و شارحانند نه شارعان. آنچه از علوم الهی نزد ائمه هدی موجود است همه از طریق پیامبر و آنچه‌ای است که بر حضرت ایشان نازل شده است و علم بیشتری پس از ایشان بر کسی نازل نخواهد شد. از این روی وقتی که آن عالم یهودی علم علی (ع) را بزرگ شمرد و سؤال کرد که آیا شما پیامبرید، فرمود: «ویلک انا عبد من عیید محمد»، «وای بر تو، من بنده ای از بندگان [علم] محمدم» (کافی/ج ۱).

و اما انکار نمی‌کنم که نیل به درجات قرب الهی برای همگان ممکن و میسر است، اما چنانکه امیرالمؤمنین فرمودند: «لا یقاس بآل محمد من هذه الامه احد و لا یسوی بهم من جرت نعمتهم علیه ابداء، هم اساس الدین و عماد الیقین، الیهم یفیء الغالی و بهم یلحق التالی، و لهم خصایص حق الولایه و فیهم الوصیة و الوراثه»، «کسی از این امت به آل محمد قیاس نشود و آنان که ریزه خوار نعمت ایشانند هرگز با آنان برابر نگردند. آنان اساس دینند و ستون یقین، زیاده روان باید به سوی آنان باز گردند و عقب افتادگان به ایشان ملحق شوند. و آنان را ویژگی حق ولایت است و وصیت و وراثت از آن ایشان (نهج البلاغه/خطبه ۲). «افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع ام من لا یهدی الا ان یهدی فما لکم کیف تحکمون» (یونس/۳۵).

تعریف امامت در شیعه چیزی جز آنچه در بالا عرض شد نیست، و اگر جنابعالی تعریف دیگری برای امامت یا تشیع سراغ دارید خوب است بیان بفرمایید. هیئات که این مقال مختصراً مجال بحث‌های دقیق کلامی و استشهادات عقلی و نقلی نیست و نمیدانم پشتمانه توهم جنابعالی در تعارض ولایت و مهدویت با خاتمیت چیست؛ اما پشتمانه عرایض این حقیر صدها حدیث معتبر

و هزاران کتاب کلامی و حدیثی و تفسیری و فقهی است که از قرن دوم هجری تا این زمان توسط علمای شیعه نگاشته شده است.

گمان نمی‌کنم که از آن کتب بی اطلاع بوده یا نظیر این سخنان را قبلاً نشنیده باشید، و یا این دلائل واضح در انبان ذهن وقاد شما ذخیره نشده باشد. اما نمی‌دانم بر سر سرورش ما چه آمده است که همه این معارف را به دست فراموشی سپرده است. نمیدانم مفسر خطبه متقین ما در کتب کلام جدید مسیحیان و فلسفه غربیان چه خوانده است که اینک در پی قطع کردن رابطه زمین و آسمان برآمده است. نمی‌دانم او که برای اولین بار حدیث «ان امرنا صعب مستصعب، لا یحمله الا عبد مؤمن امتحن الله قلبه للايمان و لا یعی حدیثنا الا صدور امینه واحلام رزینہ» (نهج البلاغه) را در گوش ما خواند، اینک پر و بال اندیشه اش به کدام جهت گشوده شده است که به نام اصلاح دینی عزم بر شکستن پر و بال دین و مذهب و ایمانیان کرده است. نمیدانم، جز آنکه بغض در گلو بشکنم و حسرتی بر آنچه از دست رفته بخورم و آنچه را می‌نویسم با قطرات اشک بدرقه نمایم... و دعایی از عمق جان برای دوستی عزیز و قدیمی.

۲- مطالب بالا وقتی در زمان حاضر موضوع پیدا میکند که معتقد به وجود امام و مستحفظی معاصر باشیم که «مهدی من عندالله» باشد، و اصل اصیل تشیع، یعنی امامت را تداوم بخشد. «و جعلها کلمه باقیه فی عقبه لعلهم يرجعون»، «و آن را کلامی باقی در نسل ابراهیم قرار داده باشد که [مردمان به سوی خدا] باز گردند» (زخرف/۲۸).

چنانکه خوانده‌اید راویان بزرگوار اهل سنت در صحاح خود از پیامبر اکرم روایت فرموده‌اند که «لا یزال الاسلام عزیزاً الی اثنی عشر خلیفه»، «اسلام تا دوازده خلیفه در آن است، پیوسته عزیز است»، یا «لا یزال الدین قائماً حتی تقوم الساعه و یكون علیهم اثنی عشر خلیفه کلهم من قریش»، «دین پیوسته تا قیامت بر پا خواهد بود و بر آنان دوازده خلیفه است که جملگی از قریش‌اند». و عبارات فراوان دیگری از این دست. هر چند در تفسیر این روایات بر طبق مذهب اهل سنت مشکلات فراوان وجود دارد، اما این کثیر در تفسیر خود «مهدی مبشر» را یکی از این دوازده خلیفه میدانند. اعتقاد به مهدی علیه السلام اعتقادی است شایع و راسخ در بین اکثر قریب به اتفاق مسلمین و اتفاقاً کسانی هم که احیاناً آن را انکار کرده‌اند نه به علت ضعف روایات و

کمبود دلائل و مدارک بوده است، چرا که از این حیث خللی بر آن وارد نمی‌توان کرد، بلکه معمولاً علل سیاسی و اجتماعی داشته است، و این دقیقاً همان رویکردی است که جنابعالی در این مسئله در پیش گرفته‌اید.

این که این حقیقت در طول تاریخ مورد سوء استفاده یا حسن استفاده سیاستمداران و اندیشمندان و نظریه پردازان قرار گرفته است، مسئله‌ای است تاریخی - اجتماعی و همانگونه که فرموده‌اید شایسته هر گونه تأمل و تحلیل. تا آنجا که معلومات تاریخی این حقیر یاری می‌کند، اولین جریانی که به استفاده سیاسی از این اعتقاد پرداخت، جریان کیسانیه در قرن اول هجری بود، و پس از آن بنی عباس و زیدیه و فاطمیه، تا برسد به کسانی که در قرون نوزدهم و بیستم در آفریقا و آسیا و حتی اروپا به استفاده از این نام پرداختند، و در اواخر قرن بیستم نیز کسانی مسجد الحرام را به این نام اشغال کردند و امام آن را به قتل رساندند. و البته جنابعالی نیز تحلیلی را از زمان صفویه تا به امروز، در محدوده جامعه ایران در این خصوص ارائه فرموده‌اید. اما آیا استفاده وسیع جریانات سیاسی و اجتماعی از این مفهوم، از صدر اسلام تا به امروز، خود شاهد صدقی بر ریشه دار بودن و اصیل بودن آن نیست؟ و آیا اینکه هر کس داعیه ای در اسلام داشته است سعی کرده آن را به نام مهدی به مردم بیاوراند خود دلیل بر آن نیست که این مفهوم یکی از اعتقادات اساسی و غیر قابل انکار در بین مسلمین بوده و هست؟

از سوی دیگر آیا یک اعتقاد دینی را می‌توان تنها بر اساس بازتاب‌های سیاسی و اجتماعی آن ارزش گذاری کرد؟ آن هم بازتاب‌هایی که بنا به علائق و سلائق مختلف الی ما شاء الله قابل تفسیر و تأویل است؟ چنانکه می‌دانیم و می‌دانید، کسانی پیش از این سعی کرده‌اند اصل دین را و حتی اصل اعتقاد به خدا را به همین شیوه که جنابعالی در مورد مهدی (ع) به کار برده‌اید، محکوم و منکوب کنند و از طریق «بیان ربط منطقی بین اندیشه‌ها و پیشه‌ها» حق‌ترین حقیقت عالم یعنی پروردگار متعال را انکار نمایند. مگر مارکس همین روش را به کار نبرد و مگر جمله معروف و مشهور «دین افیون توده‌هاست» از همین قاعده بیرون نیامد؟ بخوانید «مهدی افیون توده‌هاست» و نام گوینده را عوض کنید و خود قضاوت بفرمایید، «کفی بنفسک الیوم علیک حسبیا».

علاوه بر این اگر یک اعتقاد تا این حد ساکت و خاموش و بیطرف است که هم می‌توان از دل آن «بی عملی سیاسی» درآورد، هم «ولایت مطلقه فقیه»، هم می‌توان «مذهب اعتراض» از آن ساخت و هم «مذهب انقراض» آیا نمی‌توان از آن «دادگری دموکراتیک» بیرون آورد؟ آیا حضرتعالی ننوشته اید و تبلیغ نکرده اید و به همگان نیاموخته‌اید که بین «هست‌ها» و «بایدها» ربط منطقی وجود ندارد، و از یک حقیقت و واقعیت عینی ممکن است ده‌ها نتیجه ارزشی و اخلاقی و اجتماعی گرفت؟ آیا در این فکر خود تجدید نظر فرموده‌اید؟ اگر پاسخ منفی است آیا سزوار است بفرمایید که «نظریه مهدویت، حق باشد یا باطل، در عرصه سیاست یا به بی عملی سیاسی یا سفاکی و مردم فریبی صفوی صفتانه یا به ولایت مطلقه فقیه و یا اسلحه‌سازی ایدئولوژیک می‌انجامد؟» و بعد «آن نگین سلیمان» را که نه گاه‌گاه بلکه همیشه «بر او دست اهرمن باشد» به هیچ نستانید؟

۳- حضرتعالی چنان از تحلیل اقبال لاهوری از «نعمت خاتمیت» سخن می‌گویید که گویی جشن ختم دین را گرفته‌اید نه ختم نبوت را، و «اعلام ختمیت» را چنان به «آغاز رها سازی عقل انسانی» و «به خود وانهادگی» آن تفسیر فرموده‌اید که خواننده فرمایشات خود را بی اختیار به یاد جریان‌های روشنفکری قرن هیجدهم و نوزدهم اروپا می‌اندازید. هیهات که «راه طی شده» می‌روید و آزموده می‌آزمایید، آن هم در موضوعی مع الفارق.

از کی تاکنون انبیا، ضد عقل شده‌اند که ختم نبوت مساوی است با آزاد سازی عقل؟ آیا توصیه‌هایی را که در قرآن و تورات و انجیل و دیگر کتب آسمانی به تعقل و تدبر و تفکر شده است در هیچ کتاب اخلاقی دیگری سراغ دارید؟ و آیا دین برای خرد واندیشیدن و عقل استقرایی یا قیاسی سقفی معین کرده است؟ آیا «در آمدن عقل استقرایی - تجربی» مربوط به دوران بعد از اسلام است که از آن پس «تکیه انحصاری برغریزه (وحی) را متوقف کردند و خاک تاریخ از پروردن پیامبران عقیم شد»؟ پس آیا مصریان باستان که آن تمدن شگفت انگیز را بنا نهادند یا بابلیان قدیم که رصدهای نجومی‌شان مبنای علم ستاره شناسی گردید از عقل استقرایی بی خبر بودند.

عزیز محترم! با شناختی که از شما دارم باور دارم که آنچه می‌گویید «از سر درد دین و برای درمان دلها است»، اما شما نیز باور کنید که آنچه می‌گویید دل‌های مؤمنین را به شدت آزرده می‌کند و گروهی را مجذوب شما می‌کند که نه درد دین دارند و نه درد آخرت و تنها همشان هم دنیاست و تنها فکرشان یافتن دستاویزی است برای کوبیدن دین. در اصلاح دینی همواره کسانی موفق بوده‌اند که با پای فشاری بر اصول بنیادین دین سعی در از بین بردن خرافات و پیرایه‌ها و زشتی‌هایی که معمولاً با تمسک به دین توجیه می‌شود داشته‌اند، و سعی کرده‌اند روحی جدید در کالبد دین بدمند. به نمونه این افراد در جهان تسنن می‌توان به امام محمد غزالی و شاه ولی الله دهلوی و در مذهب اهل بیت به علامه حلی و امام خمینی اشاره کرد. البته به خوبی واقفم که به جهت مسائل سیاسی هنوز زود است در این باب در باره خمینی قضاوت نمود، اما از عمق جان معتقدم که هم در فضای سیاسی زده روشنفکری جامعه ما وهم در محافل تحجر گرای دینی ما جفایی به این مصلح پیرعارف پیشه می‌رود که می‌پرس.

جناب سروش! اگر قصد اصلاح دینی دارید، به عنوان برادری کوچک دستتان را به گرمی می‌فشارم و در حد غلام و خدمت‌گزاری ناچیز در این مسیر با شما همراهم. اما اگر غرض چیز دیگری است و منظور شما، آنچنانکه از محتوای سخنانتان می‌فهمم، ترویج معنویت منهای دین است، به همه دوستان ایمانی توصیه می‌کنم که به دنبال این شعار خوب صورت و خراب سیرت نروند، چرا که معنویت منهای دین خوابی واهی و خیالی باطل بیش نیست و آنان که در غرب آن را تجربه کردند، هم دین را ویران کردند و هم معنویت را. و آن شیئا هذا آخره لحقیق ان یزهد فی اوله.

۴- در باب مردم‌سالاری بنده معتقد به «استخراج دموکراسی از متن تعلیمات اسلامی» نیستم، اما معتقدم که می‌توان دموکراسی‌ای ساخت که با تعلیمات اسلامی وافق افتد و لذا در این ماجرا با شما هم داستانم که «لازمه اخذ دموکراسی ترک مسلمانی نیست». اما نمی‌دانم که آیا در «جبهه» شما هستم یا نه، چرا که واژه دموکراسی نظیر واژه آزادی تا حد زیادی کش دار و سیال است و از این رو نمی‌دانم شما از کدام نوع آن سخن می‌گویید.

بنده معتقد به دموکراسی روشی هستم نه دموکراسی ارزشی، و معتقدم که مردم‌سالاری را می‌توان به عنوان یک روش برتر برای اداره امور کشور در چارچوب آموزه‌های اسلام به کار گرفت. و این همان چیزی است که در مقابل مردم‌سالاری لیبرالی بر آن نام مردم‌سالاری دینی نهاده‌اند.

در مردم‌سالاری ارزشی به مجموعه ای از اصول و ارزشها تکیه می‌شود که عمیقاً از سنت تفکر لیبرالی تأثیر پذیرفته است و همگام با تحولات تاریخی لیبرالیسم صیقل یافته است. امروزه اموری نظیر پلورالیسم اخلاقی و مذهبی، سکولاریزم و عدم دخالت دادن مذهب در سیاست، احترام به آزادیهای فردی حتی در امور غیر متعارف، و در نظر گرفتن آزادی و استقلال فردی به عنوان برترین فضیلت اجتماعی، مجموعه ارزشهای دموکراتیک را تشکیل می‌دهد. مدافعین رویکرد ارزشی به دموکراسی فقط و فقط در صورتی که این ارزشها در جامعه محقق باشد، آن را مردم‌سالار می‌دانند.

در مقابل، دموکراسی روشی به علت فقدان بار فلسفی و ارزشی خاص توان آن را دارد که در قالب‌های متنوعی ظاهراً هر شود و با ایدئولوژی‌ها و فرهنگ‌های سیاسی گوناگون سازگار افتد. مردم‌سالاری دینی بر این اساس استوار است که دموکراسی به مثابه یک روش قابلیت آن را دارد که در چارچوب اصول و ارزش‌های اسلامی مهار و کنترل شود. به تعبیر دیگر همچنان که لیبرال‌ها دموکراسی را در چارچوب مکتب لیبرالیسم و ارزش‌های خاص آن مهار کرده‌اند، جامعه اسلامی نیز حق دارد که از این روش برای سامان امور سیاسی و اجتماعی خویش سود جوید.

بنده معتقدم که آموزه‌های اسلام نه تنها مانعی بر سر راه استفاده از این روش ایجاد نمی‌کند بلکه اگر فرهنگ سیاسی اسلام به درستی درک و بازخوانی شود، مشتمل بر عناصری است که استفاده از این روش را تأیید و تأکید می‌کند و بر مشارکت مردم در حیات اجتماعی و سیاسی و دخالت و نظارت آنان در امور کلان جامعه صحنه می‌گذارد.

اما کار دشوار و طاقت فرسا در اینجا تعریف دقیق آموزه‌های اسلام و نیز انتخاب روشی از دموکراسی است که با آن جفت و جور شود. و این البته پروسه ای است طولانی قرین با آزمون و

خطاهای دشوار و فرساینده که نیازمند صبر و حوصله و حلم و بردباری است، و با قهر و غضب و عتاب و خطاب این کار به سرانجام و این بار به منزل نمی‌رسد.

می‌فرمایید که «لبّ کلام» جنابعالی در باب دموکراسی و اسلام آن است که «تمدن اسلامی تمدنی فقه محور است و از فقه سالاری تا دموکراسی که قلبش قانون سالاری است، فاصله چندانی نیست»، و «نا رسایی نظام فقهی البته در این است که تکلیف‌اندیش است نه حق‌اندیش. و لذا داروی شفا بخش حق را باید به این‌اندام نیم مرده تکلیف‌اندیش تزریق کرد تا تندرستی و چالاکی دموکراتیک پیدا کند». اما جناب سروش! مگر این‌اندام نیم مرده به تعبیر جنابعالی، با مشّت و لگد و تحقیر زنده می‌شود؟ گیرم که سخنان شما بی‌کم و کاست درست باشد، در نهایت چه کسانی باید این مریض را درمان کنند و کدام گروه باید به داروهای شفابخش آنان را مدد رسانند؟ آیا غیر از آن است که فقها باید قانع شوند تا بتوانند اصول فقه جدید بنویسند و اندیشمندان آنان را با ایده‌ها و اندیشه‌های نو یاری دهند؟ مطمئن باشید با تندی به فقها عتاب کردن و با تحقیر و تحکم در باب فقه سخن راندن این کار را به سامان نمی‌رساند.

۵- و اما حدیث عدالت و حکومت و رکون به ظالمین.

قلم اینجا رسید، سر بشکست.

دوست نداشتم این گفت‌وگو به مسائل سیاسی آمیخته شود، نمی‌دانم چه باید بگویم و از کجا شروع کنم. چنانکه می‌دانید بنده سال‌هاست که در انگلستان مشغول تربیت طلاب علوم دینی انگلیسی زبان و تدریس در دانشکده علوم اسلامی هستم و اگر این امر اعانت به ظالمین است، پس لابد همه اساتید دانشگاه در ایران و همه مدرسین حوزه علمیه اعانت گر ظلمند. شاید اگر در یکی از دانشگاه‌های دولتی انگلیس تدریس می‌کردم و حقوق از دولت فخیمه می‌گرفتم، کارم نه تنها اعانت به ظلم نبود بلکه خدمت به علم و عدالت هم محسوب می‌شد.

بنده از اموری که در ایران بر شما گذشته است، بی اطلاع نیستم و از خشونت‌ها و سوء رفتارهای جاهلانه برخی گروه‌های افراطی با شما آگاهم و آن را به شدت محکوم کرده و می‌کنم، و

دوستان و دشمنان شما شاهدند که علی رغم مخالفت با برخی نظرات شما، در هر مجلس و محفلی از جنابعالی و حسن نظرتان دفاع کرده ام و انزجار خود را از آن اعمال زشت ابراز نموده‌ام. اما جناب دکتر! آیا تا این حد هم انتظار ندارید برای اصلاح طلبی‌های حاد و جراحی گونه خود، که آن را هم می‌خواهید بدون بی‌هوشی و با دردآورترین شیوه انجام دهید، هزینه پردازید و می‌خواهید همه چیز را به گردن نظامی‌نو پا و در گیر هزار مشکل عملی و نظری بیندازید که از هر طرف توسط دشمنان غدار و قسم خورده احاطه شده است؟ دیگر اصلاح طلبان بیش از این‌ها بی‌مهری دیدند و بیش از این‌ها برد باری کردند و مهر ورزیدند.

ما مردم ایران عادت کرده ایم و به حکم عرق شیعی خود آموخته ایم که نزاهت و تقوا را دردوری جستن از حکومت ببینیم و آن را برای خود افتخار بدانیم. اما جناب دکتر! این نظام علاوه بر آنکه تبلور آرمانی بزرگ و دیرینه برای اکثریت مردم ایران است، تا آنجا که تاریخ به یاد دارد، مردمی‌ترین نظام ایران نیز هست، و اگر عیب و ایرادی هم دارد و بیماری و مرضی بر آن عارض است، باید در مداوای آن کوشید، نه آنکه مداوا را در کشتن مریض دید. پس بیایید برای دستمالی قیصریه ای را به آتش نکشیم و برای چند فضله موش، انبار گندمی را ویران نکنیم، و به خاطر اینکه رنگ این بنا را دوست نداریم، بنیان آن را در نیاوریم. از این طفل نوپا نخواهیم که هنوز راه رفتن نیاموخته بدود، و هنوز پشتش قوی نشده بار گران بر دارد، آنگونه که غریبان می‌کنند و به محض آنکه حکومتی مستقل و معارض با منافعشان شکل گرفت، هنوز در جای خود مستقر نشده و بر پای خود نایستاده، بالاترین معیارهای حقوق بشر و سخت‌ترین استانداردهای دموکراسی و شدیدترین هنجارهای سیاسی و قضایی و اقتصادی و اجتماعی را به نام عدالت از آن طلب می‌کنند. از یاد نبریم که غریبان هر نعمت و فضیلتی هم که دارند برای خود دارند، و برای ما جز دندان‌های تیز و چنگال‌های خونین چیز دیگری ندارند.

با شما موافقم که عدالت بالاترین معیار است و همه چیز را باید با عدالت محک زد. لذا به نام عدالت از شما می‌خواهم که در باره این حکومت که خود در پدید آمدن آن همکاری مؤثر داشته اید و در استمرار آن مسئولیت‌های فرهنگی بزرگ بر عهده گرفته اید، عادلانه تر قضاوت نمایید. از ویران کردن این حکومت نه بهره ای نصیب مردم ایران می‌شود، نه عدالت سود می‌بیند و نه

معنویت ارتقاء می‌یابد. و آنان که از آن سود می‌برند نه شما را قبول دارند و نه ایران را و نه اسلام و عدالت را. بنگر که را به قتل که دلشاد می‌کنی.

وما أبرءُ نفسی انّ النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربی.

محمد سعید بهمن‌پور

• کجای این شب آویزم قبای ژنده ام را

— ۱۳۸۴/۷/۴

پاسخ دوم سروش به پاسخ دوم «محمد سعید بهمن‌پور»

بنام خدا

به کجای این شب آویزم قبای ژنده‌ام را
آفتابی، اختری، ماهی نمی‌پرسد نشانم؟
از نگاه شور دیوان تلخم‌ای شیرین وزین پس
جان خود را در پناه چشم‌هایت می‌نشانم

برادر مشفق جناب آقای بهمن‌پور

بیانات ناصحانه شما را ارج می‌نهم و باز از سردرمانگری و روشن‌گری و پرسشگری نکته‌های ذیل را بر سخنان پیشین خود می‌افزایم:

یکم. سخنان شما در خصوص پیشوایان مکرم شیعه، و مراتب قرب معنوی و درجات ولایت باطنی آنان و اخبار و مآثرات مربوط به آن (که البته نظائر آنها در همه ادیان و در باب همه پیشوایان به وفور یافت می‌شود و از همه غلیظ‌تر و شدیدتر در زیارت جامعه کبیره که مرام‌نامه تشیع غالی است) علاوه بر آنکه تکرار مدعا بود، پیوندی با پرسش بنیادین این مباحثه قلمی

نداشت. آن پرسش بنیادین این بود که: چگونه می‌شود که پس از پیامبر خاتم کسانی درآیند و به اتکاء وحی و شهود سخنانی بگویند که نشانی از آنها در قرآن و سنت نبوی نباشد و در عین حال تعلیم و تشریع و ایجاب و تحریمشان در رتبه وحی نبوی بنشیند و عصمت و حجّیت سخنان پیامبر را پیدا کند و باز هم در خاتمیت خللی نیفتد؟ پس خاتمیت چه چیزی را نفی و منع می‌کند و به حکم خاتمیت، وجود و وقوع چه امری ناممکن می‌شود؟ و چنان خاتمیت رقیقی که همه شؤون نبوت را برای دیگران میسور و ممکن می‌سازد، بود و نبودش چه تفاوتی دارد؟

شارح و مبین خواندن پیشوایان شیعه هم گرهی از این کار فرو بسته نمی‌گشاید چرا که کثیری از سخنان آن پیشوایان احکامی جدید و بی‌سابقه است و در آنها ارجاعی به قرآن یا سنت نبوی نرفته و نرفتنی است و نشانی از تعلیق و تبیین در آنها دیده نشده و دیده ناشدنی است، مگر اینکه در معنای "شرح و تبیین" چنان توسعه و تصرفی بعمل آوریم که عاقبت سر از وحی و نبوت درآورد و کار پیشوایان، نه شرح شریعت، بل تداوم نبوت گردد. این همان راهی است که شیعیان غالی رفته‌اند و امامتی ناسازگار با خاتمیت بنا کرده‌اند.

به بیان دیگر، آدمیان دانش خود را یا بی واسطه اکتساب و اجتهاد بدست می‌آورند یا به واسطه آن. و دانش پیامبران از قسم نخست است. و این دانش، یا مقرون به عصمت است یا نیست و دانش پیامبران از قسم نخست است و این دانش بی واسطه مقرون به عصمت، یا برای دیگران حجّت است یا نیست و دانش پیامبران از قسم نخست است. حال شیعیان غالی همه این مراتب سه‌گانه را برای امامان خود قائل‌اند و غافل‌اند از اینکه چنین اعتقادی گویی با خاتمیت نمی‌سازد. بر آن دانش بی‌واسطه اجتهاد و اکتساب، نام وراثت نهادن، و عمل پیشوایان را تبیین نامیدن و خودشان را شارحان نه شارحان خواندن، مطلقاً ماهیت امر را عوض نمی‌کند و از خاتمیت جز اسمی بی‌مسما باقی نمی‌گذارد. این هم پذیرفته نیست که بگویید "امامان هرچه دارند از پیامبر دارند"، چون پیامبر خاتم، نمی‌تواند منصبی را به دیگران اعطا و تفویض کند که ختمیت او را نقض نماید و نبوت او را تداوم بخشد. از این که بگذریم، هر درجه‌یی از درجات قرب الهی برای سالکان، علی‌قدر مراتبهم، میسور است.

پرسش بنیادینی که در انداختیم، چنانکه تاریخ کلام شیعه نشان می‌دهد، پرسشی امروزی نیست و متکلمان شیعی نیک می‌دانسته‌اند که راز آن را تنها با توسّل به الفاظی مبهم چون وراثت و "پاسداری از علم پیامبر" و شارح بودن امامان و... نمی‌توان، گشود و عادات فکری و ظنون متراکم و تعلّقات ایمانی غیر مدلّ و مأثورات فربه و نا منقّح را به حلّ آن نمی‌توان گماشت.

رضی خوانساری (متوفی به سال ۱۱۱۳ قمری و برادر جمال خوانساری و هر دو، فرزندان حسین خوانساری، "استاد الكل فی الكل"، و هر سه از فقیهان و متکلمان نامدار عصر صفوی) در کتاب "مائده سماویّه" که کتابی فقهی است، پس از ذکر احکامی چند (چون حکم خوردن تربت حسین (ع)) که نشانی از آنها در زمان پیامبر نبوده و بر زبان رسول خاتم جاری نشده، به طرح این پرسش می‌پردازد که "تا این جهان به نور وجود حضرت خیرالبشر منور بود، این احکام ظاهر نبود و از آن سرور به مردم نرسیده بود و بعد از رحلت نبی و انقطاع وحی الهی، حکم شرعی متجدّد نمی‌تواند شد، پس قرار این نوع احکام شرعی به چه نحو می‌تواند شد و علم به آنها از چه راه حاصل می‌شود" و آنگاه در جواب این "اشکال" وجوهی را ذکر می‌کند چون وراثت و تأویل قرآن و علم به جامعه و جفرو مصحف فاطمه و نیز بودن "روحی" با ایشان که با پیامبر هم بود و همه چیز را به او تعلیم می‌کرد و نزول ملائکه در شب قدر و اوقات دیگر بر ایشان، و... و نهایتاً به این جا می‌رسد که همان اختیاری را که خداوند به پیامبر داده بود تا احکامی را جعل و وضع کند به امامان هم داده است تا آنها هم چنین کنند: "و مکرّر حدیث وارد شده که تفویضی که خدای عز و جل به رسول فرموده بود و اختیاری که به او داده بود، بعد از او به ائمه فرمود و اختیار به ایشان داد و بنابراین ممکن است که بعضی از احکام که در زمان رسول الله معلوم نشده باشد، ائمه خود قرار آنها را بدهند و خدای عز و جل اجازه آن بفرماید. والله اعلم باحکامه" [۱]. و البته همه این وجوه را مستند به روایاتی از کتب "کافی" و "محاسن" و غیره می‌کند.

پیداست که رضی خوانساری نیک دریافته بود تا همان اختیارات و امتیازات پیامبر را نهایتاً برای امامان اثبات نکند، از بند آن اشکال رهایی نخواهد یافت. و حالا چنین اعتقادی با خاتمیت پیامبر چگونه قابل جمع است، پرسشی است که پیگیرانه از تشیع غالی باید پرسید و نومیدانه به انتظار پاسخ باید نشست.

در این پرسش پیگیر که از صمیم ایمان دینی و اعتقاد به ختمیت مرتبت نبوی برمی‌خیزد، نه ظلمی بر آل محمد می‌رود نه حسادتی بر فضایل آنان. و اگر جشنی برپا می‌شود جشن اعلای خاتمیت و برائت از غلو است و گرنه با "مفوضه" هم‌صدا شدن و مجلس سور و سرور بر پا کردن و اختیار ارزاق و آجال ساکنان کره زمین و وضع احکام دین را به پیشوایان شیعه دادن، و رشته خاتمیت را به مقرض امامت بریدن راهی است که غالیان شیعه قرن‌ها رفته‌اند و در آن فخری نیست. و چه فرق عظیمی است میان شیعه‌یی که علی را می‌گیرد تا محمد را نبازد و شیعه‌یی که از علی، محمد دیگری می‌سازد.

همین اعتقاد بود که به آیت‌الله خمینی جرأت می‌داد تا اختیارات و امتیازات پیامبر و ائمه را برای فقیهان هم ثابت و جاری بداند و دست نیابت از آستین امامت بدر آورد و نظریه ولایت مطلقه فقیه را با قدرت سیاسی درآمیزد و تکیه بر جای امامان بزند و حکومتی اتو کراتیک و غیردموکراتیک بنا کند و از جایگاهی قدسی و الهی، به تشریع و تقنین بپردازد و مردم را ملزم به اطاعت از خود و گماشتگان خود بداند.

دوم. در تعبیری هیجان‌آلود، بر من بانگ برداشته‌اید که "جشن ختم دین را گرفته‌اید نه ختم نبوت را". این نسبت که نسبش به مطهری می‌رسد، خطایی است که به شهادت خطابه شما، هنوز سایه سنگینش را از اذهان و عقول برنگرفته است. من در کتاب "بسط تجربه نبوی" خطای مطهری در فهم سخنان اقبال را به تفصیل باز نموده‌ام و اینک بر آن می‌افزایم که شیعیان با طرح نظریه غیبت، خاتمیت را دو قرن و نیم به تأخیر انداختند و گرنه همان آثاری که بر غیبت مترتب است بر خاتمیت هم متفرع است، با این تفاوت که برای خاتمیت ذاتی رسول، تبیین خردپسندتری می‌توان عرضه کرد تا برای غیبت عرضی و ناگهانی و نا منتظر امام منتظر.

"رها سازی عقل انسانی" و "به خود وانهادگی" آدمیان را که از برکات خاتمیت برشمرده بودم، مدلولش آن نیست (چنانکه شما پنداشته‌اید) که عقل در اسارت دیانت است و انبیاء دشمنان خرد ورزی‌اند و با پایان گرفتن دوره نبوت، ایام طربناک آزادی فرا می‌رسد. بلکه معنایش این است که پس از درگذشت خاتم رسولان، آدمیان در همه چیز حتی (و بالاخص) در فهم دین به خود وانهاده‌اند و دیگر هیچ دست آسمانی آنان را پابه‌پا 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. راه دینداری از آن پس، چون راه زندگی، از میان زد و خوردها می‌گذرد و تکامل خود را نه از دخالت‌های گاه و بیگاه ماورائی، بل از تنازع و تعاون خردهای وارسته زمینی می‌گیرد که در نقد و فهم و تحلیل، بی‌پروا و از تقلید رسته‌اند. این رهایی از دخالت مستقیم آسمان را شیعیان از دوران غیبت مهدی آغاز می‌کنند و دیگر مسلمانان، به گفته اقبال، از هنگام رحلت محمد(ص). پیداست که چنین سخنی نه آدمی را "بی اختیار به یاد جریان‌های روشنفکری قرون هجدهم و نوزدهم اروپایی می‌اندازد" و نه بهانه‌ی برای خلط ختم نبوت و ختم دیانت بدست می‌دهد و نه سبب بر پاکردن "جشن" موهومی به میمنت ختم دین می‌شود.

من نیک می‌دانم که ختم نبوت، مفهوم فاخر و فرهیخته است که کلام شیعی به دلیل موانع درونی، تاکنون به درستی و انصاف با آن روبرو نشده است و حق آن را چنانکه باید نگزارده است و بر حسنات و برکات آن آگاهی نیافته و گواهی نداده است و آن قدر در تحلیل و توجیه (ناکام) غیبت، تکلف و تفلسف ورزیده است که از تبیین کامیاب و کمیاب خاتمیت فرومانده است، و "سنگ خاتمیت به سینه زدن" را گویی سیئه‌ی می‌داند که باید از آن استغفار کرد.

خدا شریعتی را رحمت کند. وی نیک دریافته بود که کثیری از مسلمانان تنها چیزی که از توحید می‌فهمند این است که خدا یکی است و دو نیست. مو و ابرو را می‌بینند و اشارت‌های ابرو و هزار نکته باریک تر از مو را نمی‌بینند. حالا حکایت خاتمیت است، که گویی بیش ازین نمی‌گویند که محمد(ص) رفت و دین دیگری پس از اسلام نخواهد آمد. همین و بس.

سوم. این بحث بدون تکمله‌ی در باب عرضیات و ذاتیات دین تمام نیست. آن که کانونی و ذاتی دین است شخص پیامبر و تعلیمات گوهری اوست، و باقی هر چه صبغه تاریخی و غیر گوهری دارد، قشری و عرضی است، یعنی حکمی یا واقعیه‌ی است "ممکن" که می‌توانست به گونه دیگری باشد لذا در دائرة ایمانیات نمی‌گنجد. نزاع بر سر غیبتی که (به اعتقاد شیعیان) در شرایط تاریخی دیگر، می‌توانست رخ ندهد و پیشوایی که می‌توانست غیبت نکند و بماند و به اجل طبیعی درگذرد، و امام دیگری پس از او درآید، حاصل چندی برای دینداری ندارد و بر ضعف و قوت ایمان کسی نمی‌افزاید و مسلمان بودن یا نبودن کسی را رقم نمی‌زند. و چنانکه در "بسط

تجربه نبوی "آورده‌ام" از هیچ امر عرضی به هیچ امر ذاتی نمی‌توان رسید. اسلام عقیدتی عین ذاتیات و اسلام تاریخی عین عرضیات، و مسلمانی درگرو اعتقاد و التزام به ذاتیات، و دین‌شناسی نظری به معنی باز شناختن ذاتیات از عرضیات، و اجتهاد فقهی مستلزم ترجمه فرهنگی عرضیات است". (ص ۸۲).

آفتی که موجب مخافت است، پیشی گرفتن عرضیات از ذاتیات یا نشستن پوسته بجای هسته است که حکایت همهٔ دین‌ورزی‌های قشری است. و از همه بالاتر قربانی شدن عدالت در پای عرض پرستی‌های افراطی است.

"جرّ جرّار کلام" - به تعبیر مولانا - قلم را به طرح پرسشی دیگر می‌کشانند و آن سِمَت و صفت "پاسداران علم پیامبر و مستحفظان شریعت" است که شما به پیشوایان شیعه داده‌اید و امامت را بدین سبب واجب شمرده‌اید و امام غائب را نیز "مستحفظ معاصر" خوانده‌اید و همین را حجت حضور غائبانه او دانسته‌اید. در جلالت شأن آن بزرگواران سخنی و نزاعی نیست، اما نگاه جستجوگر تاریخی - تجربی - پسینی صادقانه می‌خواهد ببیند که جد و جهد این "حافظان" چه چیز را برای شیعیان محفوظ نگه داشته است که غیر شیعیان از آن محروم مانده‌اند؟

اگر بزرگترین مفسران و عارفان و متکلمان و مدافعان دیانت‌اند، از میان غیر شیعیان برخاسته‌اند، و حتی شیعیان در این حوزه‌ها و امدار آنان بوده‌اند (به آیت‌الله خمینی و خضوع او در مقابل محی‌الدین عربی بیندیشید، یا به حق عظیمی که تفسیر مفاتیح‌الغیب فخرالدین رازی بر المیزان طباطبائی دارد و صدها نمونه دیگر) و اگر هم اختلافی دارند (که دارند) به هیچ وجه چنان نیست که آراء شیعیان برتری بی‌چون و چرا بر دیگران یافته باشد. و اگر فقیهان‌اند، نه فقهی که غیر شیعیان بنا کرده‌اند فروتر از فقه شیعیان است و نه تفاوت آراء فقهی شیعیان و غیر شیعیان، از تفاوت آراء فقیهان شیعی (اصولیان و اخباریان)، بیشتر و عمیق‌تر است. و نه چنین تفاوت‌های خرد یا درشت فقهی و قشری (که فی‌المثل "در وضو" پا را بجای مسح کردن، بشویند، یا در رضاع، چند جلسه شیر بدهند...) مدخلیتی در گوهر ایمان که پارسایی است، دارد. عمده، عزم بر طاعت و عبودیت است، که با هر نظام فقهی قابل جمع است.

"کار، خدمت دارد و خلق حسن".

عینی‌ترین گواه این مدّعا، کتاب "المحجّه البيضاء فی احیاء الاحیاء" است، که تحریر مجدد کتاب احیاء العلوم ابوحامد غزالی است بدست یک متکلم محدّث فقیه شیعی عصر صفوی، بنام محسن فیض کاشانی. حادثه‌یی که حقّاً در تمام تاریخ اسلام، نظیر و نمونه دوم ندارد.

محسن فیض کاشانی، شیعه خالصی است که با اندیشه غیرشیعی سرآشتی و مدارا ندارد و در ویرایش کتاب ابوحامد، و افزایش و پیرایش آن، ابداً مجامله و تعارف نمی‌کند، با این همه به تقریب سه‌ربع کتاب ابوحامد بدست فیض کاشانی تطهیر شیعی می‌شود و دست‌نخورده برجای میماند و تنها در بخش فقهیات و کلامیات است که آراء ابوحامد سترده می‌شود و جای خود را به اجتهادات فقهی و اعتقادات کلامی فیض کاشانی می‌دهد. آن بخش فربه که فیض و ابوحامد را برادرانه بهم می‌رساند و ما درانه تغذیه و ترضیع می‌کند، همان اخلاقیات و عرفانیات است که به حقیقت گوهر دین، و مقصد واپسین حضرت سیدالمرسلین است. چنین است هم وزنی جواهر و کم وزنی اعراض و هم طرزی و هم ترازوی شیعیان و غیر شیعیان در امور گوهری دین، و این است سرّ آن معنا که مولانا فرمود:

اختلاف خلق از نام اوفتاد
چون به معنا رفت آرام اوفتاد

هم از این روست رأی صاحب این قلم که در شرعیات و فقهیات (یعنی همان قشریات و عرضیات، که مطلوب بالعرض شارع‌اند) پیروی از هر یک از فقیهان، خواه شیعی و خواه غیر شیعی، مجاز و مجزی است.

باری مقام "شرح و تبیین و حفاظت و صیانت" امامان اگر به ظاهر شریعت راجع شود، در میزان تاریخ و تجربه، وزن گرانی نمی‌یابد و اگر به ولایت باطنی راجع شود، آن حدیث دیگری است که جز بسط تجربه نبوی مفاد و معنایی ندارد. و سالکان طریق قرب را، به تفاریق و تفاوت، از آن رزقی و نصیبی هست، وان ربّک یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر.

چهارم. حدیث سوء استفاده از اندیشه‌ها هم شنیدنی است. شما می‌گوئید حساب اندیشه را از تاریخ اندیشه جدا کنید. اگر تردامنان اندیشه خدا، آزادی، مهدویت و... را به سوء استخدام می‌گیرند، سپاسگزار خود اندیشه باشید و بر آن دستان آلوده ناسپاس لعنت بفرستید که کفران نعمت می‌کنند و آب زلالی را گل‌آلود می‌خواهند و نیازمندان را تشنه کام می‌گذارند.

این البته آسان‌ترین راه برای رهایی جستن از عواقب نامطلوب یک تئوری است. لکن آسان‌ترین راه همواره درست‌ترین نیست.

من در "عقیده و آزمون" [۲] بر این شیوه تخلص از تنگنا، خرده گرفته‌ام و باز نموده‌ام که تاریخ هر اندیشه پاره‌یی از آن اندیشه و میدان آزمون آن است، و آسان نمی‌توان اندیشه‌یی را فراتر از تاریخ و برتر از آزمون نهاد و بیرون از امتحان، به آن نمره قبولی داد. اگر تمدنی، تمدن اسلامی است، آنگاه همه این تمدن، نمایشگاه آن اسلامی است که به آن جان و نام داده است. نمی‌توان پاره‌های خوب را از آن اسلام و پاره‌های بد را محصول توطئه دشمنان اسلام دانست. همین‌طور است مکتب مارکسیسم. همین‌طورست مکتب لیبرالیسم و همین‌طورند تئوری‌های اجتماعی و فلسفی. وبالاخص درباب دین آورده بودم که امروزه ادیان تنها با دفاع کلامی بر سر پا نمی‌ایستند. دفاع تاریخی هم لازم دارند. آخر غنچه ادیان قرن‌هاست که در گلستان تاریخ باز شده است و عطر و بوی خود را پراکنده است. دیگر نمی‌توان بر این بسط تاریخی چشم بست و به ادله پیشینی بسنده کرد و فارغ از آزمون پسینی - تاریخی - تجربی، همچنان دل خوش داشت که ما حرف راست زده‌ایم، گریبان کسانی را بگیرید که آن را کثر فهمیده‌اند. هم خدا مشمول این داوری می‌شود، هم نبوت، هم خاتمیت، هم مهدویت، هم ولایت فقیه و هم هر اندیشه دوران ساز دیگری که زندگی آدمیان را صورت و سیرت بخشیده است. کانت، متافیزیک را این چنین نقد کرد و پس از وی نوبت نقد تاریخی ادیان در رسید.

این که ادیان فرقه فرقه می‌شوند، این که کفر و ایمان زاده می‌شود و اینکه شیعه و سنی پدید می‌آید و... همه لازمه بسط تاریخی ادیان و عین فعلیت یافتن قوه آنهاست و گریزی از آن نیست. و نام سوء استفاده نهادن بر آنها، محض قلب حقیقت و مسخ طبیعت و آمیختن دانش به ارزش در تبیین یک پدیده طبیعی - تاریخی است. شیعیان تسنن را شاخه‌یی انحرافی بر تنه

درخت اسلام و محصول سوء فهم و سوءاستفاده از آن می‌دانند و اهل سنت نیز تشیع را به چنین طعنی مطعون می‌دارند. یعنی هر یک از رقیبان دیگری را به کژ فهمی و بدخوانی و بدخواهی متهم می‌کند ولی آن‌که از منظر تاریخی - پسینی نظر می‌کند، واژه‌های سوء استفاده یا حسن استفاده را با احتیاط بسیار به کار می‌برد مبادا در دام ارزشداوری بیفتد و از دامان بی‌طرفی بیرون غلتد. گرفتم که به گمان شما صفویّت و بابیت و بهائیت، همه قرائت‌های غلط از مهدویت باشند، آیا شما ولایت مطلقه فقیه را هم قرائت غلط و "سوء استفاده" از مهدویت می‌دانید؟ و اگر کسی دانست، درباره او چه می‌اندیشید؟ می‌بینید که مفرّ و مخلص آن نیست که با تیغ "سوء استفاده" هر چه را نمی‌پسندیم بتراشیم بلکه شرط صداقت آن است که تابع داوری تاریخ باشیم و اگر بسط تاریخی مارکسیسم را یا بسط تاریخی لیبرالیسم را بهترین آئینه برای نظر کردن در آن دو آئین می‌یابیم، این آئینه آئین نما را نشکنیم و برای دیدن چهره‌های (زشت یا زیبای) دیگر نگه داریم. مهدویت و تشیع و تسنن را هم در همین آینه بنگریم و جمال و کمالشان را از همین منظر نظر کنیم. و بالاخص تئوری ولایت فقیه را، که دیگر نمی‌توان آنرا به پشتوانه چند حدیث و روایت برپا داشت. باید تاریخچه سیاسی آن و بسط تاریخی آن و خیل خادمان نادم و خواستاران خروج از حاکمیت را هم به عین عبرت نظر کنیم و درس بگیریم.

پیشینی نگرستن، و نگاه پسینی را وانهادن از آفت‌های پر مخافت نگاه متافیزیکی - دینی است که جز با جهادی و اجتهادی اپیستمولوژیک نمیتوان بر آن چیرگی جست.

شما دموکراسی روشی را برگزیده‌اید و دموکراسی ارزشی را فرو نهاده‌اید. لاجرم پاسخ این پرسش را هم فراهم کرده‌اید که ولایت فقیه و دموکراسی روشی مقبول شما، چه نسبتی دارند و چه گونه باهم جمع می‌آیند. گمان ندارم چنین جمع و تلفیقی آسان باشد و بهر حال مسلمانان و بخصوص شیعیان و بالاخص حاکمان، سنتز بدیع شما را خوش آمد خواهند گفت.

می‌ماند دو نکته دیگر. اول اینکه چگونه از مهدویت، هم بی‌عملی و هم عملگرایی، هم اعتراض و هم انقراض برون می‌آید. بر نکته مهمی انگشت پرسش و کاوش نهاده‌اید. نخستین گواه امکان این امر، وقوع آن است. می‌بینید که چنین شده است و چرا باید به دنبال گواه دیگر گشت؟ روزگاری شیعیان، به‌دستور فقیهان خویش، و در انفعال کامل، خمس غنائم و معادن را در

زمین دفن می کردند به امید آنکه امام غایب سالها و بل قرنهای بعد، درآید و خود به علم امامت آنها را کشف کند و بردارد. و امروز آیت الله خمینی نه تنها دفن خمس را حرام میداند بلکه آن را بودجه حکومت اسلامی می شمارد، حکومتی که فعلاً نه می خواهد مقدمه‌یی برای ظهور مهدی باشد. تاریخ شیعه شاهد و واجد این انفعال و آن فعل است، ولذا حجتیه امروز به هیچ رو حادثه‌یی بدیع و بی سابقه نیست. اکابر فقیهان پیشگامان آن بوده‌اند.

اما گواه دوم تاریخ مارکسیسم است که آشکار می کند هر جا وقوع حادثه‌یی درآینده (چون وقوع انقلاب پرولتری یا استقرار جامعه بی طبقه کمونیستی...) بطور حتمی پیشگویی می شود: مؤمنان به آن پیشگویی در عمل دو شاخه می شوند: یا برای تحقق آن موعود همه کاری می کنند، یا دل آسوده از تحقق قطعی و نهائی آن، هیچ کاری نمی کنند. و نه تنها هیچ کاری نمی کنند، بل از ویرانی و فروپاشی و فساد و تباهی احوال اجتماع، خشنود می شوند و آنرا مقدمه‌یی لازم برای وقوع حادثه موعود می شمارند.

کارل پوپر در "جامعه باز و دشمنانش"، فصل نوزدهم، به نیکی باز می نماید که پاره‌یی از قائلان و مؤمنان به انقلاب پرولتری، چگونه منفعل و بی عمل نشستند و حتی به فاشیزم (که از نظر آنان قلّه فساد بورژوازی بود) خوشامد گفتند و با آن مبارزه نکردند چرا که آنها آخرین پله نردبان صعود بر بام کمونیزم می دیدید: "اعتقاد بر این بود که فاشیزم ماهیته آخرین سنگر بورژوازی است بنابراین وقتی فاشیست‌ها قدرت را به دست می گرفتند کمونیست‌ها نجات‌یافتند... کمونیست‌ها مطمئن بودند که انقلاب پرولتاریا دیر کرده است و این میان پرده فاشیستی بیش از چند ماه به درازا نخواهد کشید و برای سرعت بخشیدن به انقلاب ضروری است. مطمئن بودند که نباید دست به هیچ اقدامی بزنند و کاری به کار کسی داشته باشند. تسخیر قدرت بدست فاشیست‌ها هرگز با چیزی به اسم "خطر کمونیسم" مواجه نشد. چنانکه آینشتاین یکبار به تأکید گفت: از میان همه گروه‌های متشکل در جامعه، تنها کلیسا - یا به عبارت بهتر بخشی از کلیسا - مقاومت جدی نشان داد" [۳]

این را مقایسه کنید با منطق شیعیانی که به ازدیاد گناه و فساد می‌اندیشند تا در ظهور ولیّ عصر تعجیل شود. و نیز مقایسه کنید با فعال بودن یهودیان در قبال "وعده حتمی" تورات به بازگشت‌شان به سرزمین موعود.

این دوگانگی در عمل چنان منطق آشکاری دارد که تردید و تعجّبی در قوع آن پارادوکس تاریخی باقی نمی‌گذارد.

و اما نکته دوم یعنی استنتاج "باید" از "است". بر خیران پوشیده نیست که آنکه محال است استنتاج "باید"‌های هنجاری و اعتباری از "است"‌هاست. نه "باید"‌های غیر هنجاری. و این نکته‌یی است که در "دانش و ارزش" هم بر آن تنبیه و تصریح رفته است. و استخراج بی‌عملی از جبرگرایی، از نوع دوم است نه اوّل. فراست مخاطب مرا از اطاله مخاطبت معاف می‌دارد.

پنجم. گاهی بر حال بی‌سامان من خندیده‌اید که سخنان پریشان (از "غریبان و مسیحیان") می‌گویم و گاهی بر درد بی‌درمان من گرییده‌اید که "بنام اصلاح دین عزم بر شکستن پر و بال دین" کرده‌ام. بر قلّه رفیع هدایت نشسته‌اید و مرا در سیاه‌چاله‌ی گمراهی نظاره و با اشک و آه بدرقه می‌کنید. من البته هیچ‌گاه خود را واصل به حقیقت ندانسته‌ام، اما آن گونه سخن گفتن را هم (که لاجرم از سر شفقت است) شایسته شما و زبیده این بحث قلمی نمی‌دانم. آیا بهتر نیست چمن نورسته گفتگو را از جویبار حجت و محبت سبوسو آبیاری کنیم تا از آن سبد سبد گل حقیقت ببریم؟

باری بر احوال این "مفسّر خطبه متقین" دریغ خورده‌اید و رقت آورده‌اید که

که این کند که تو کردی به ضعف همّت و رای
ز گنج خانه شده خیمه بر خراب زده؟
پاسخ من همان است که خواجه شیراز گفت:
که گفت حافظ از اندیشه تو باز آمد؟
من این نگفته‌ام آن کس که گفت بهتان گفت

من از اندیشه آن گنج باز نیامده‌ام اما شما نیز رنج بیهوده می‌برید که این آشنای نهج‌البلاغه را
"با قطرات اشک بدرقه" می‌کنید. می‌پرسم چرا

این خون که موج می‌زند اندر جگر تو را
در کار رنگ و بوی نگاری نمی‌کنی؟

و این اشک را که از چشمه زلال جان می‌جوشد چرا بر پیکر نیم‌جان نهج‌البلاغه فرو نمی‌باری؟
نمی‌دانم چرا وقتی نوبت به مفسران و متکلمان حکومتی می‌رسد گل می‌افشانید و می‌در ساغر
می‌اندازید و "وجود نازک" آنان را آزرده‌گزند نمی‌خواهید، اما بر مظلومان و مستضعفان، که ما
باشیم، بانگ درشت می‌زنید و توسن تند می‌تازید و به سر تازیانه هم از هم‌رهان یاد نمی‌کنید.

زانجا که رسم و شیوه عاشق‌کشی توست
با دشمنان قدح‌کش و با ما عتاب‌کن

آیا براستی صاحب این قلم با نهج‌البلاغه جفا کرده است یا آنان که "باب سیاست" آن
حکمت‌نامه را پاک به آب انکار شسته‌اند و خوار بر تاق نسیان نهاده‌اند؟

امام علی مگر با رعایای خود نمی‌گفت "از گفتن مقوله حقی و دادن مشورت عدلی دریغ نورزید
که من برتر از خطا نیستم"؟ اما اینک به نام نامیرای نهج‌البلاغه حکومتی در ایران برپاست که
حکامش در بی‌اعتنایی مطلق به شیوه علی (ع)، برتر از سؤال و انتقاد نشسته‌اند و از رعایا جز
انقیاد و اطاعت نمی‌طلبند. امروز از نماز جمعه‌ها و از نشست خبره‌ها و از دستگاه قضا و از
مجلس شورا و از صدا و سیما، بانگی بر نمی‌خیزد مگر در تجلیل پیشوا. و در مطبوعات رسمی،
سطری و ستونی بهم نمی‌رسد مگر در مریدپروری و تأیید آموزه‌های رهبری. و دریغ از مقوله
حقی یا مشورت عدلی. اینجا جانی تاوان انتقادی است، که نظام جز مرید مطیع نمی‌پسندد.

جامعه‌یی که پیامبر در آن برخاست، عالمانش را، به گفته علی (ع)، لجام برده‌هان زده بودند و
جاهلان قدر میدیدند و بر صدر می‌نشستند (بارضِ عالمها ملجم و جاهلها مگرم). و رسالت

رسول آن بود که این نظم نامیمون را واژگون کند و حرمت را به علم و عالمان بازگرداند. من هرگاه نردبان شکسته علم و گلوی فشرده عالمان در جمهوری اسلامی ایران، و اسب رهوار مدّاحی و ریاکاری و خرافه‌گستری و جولان جاهلان و سر در گلیم کشیدن عاقلان را می‌بینم، هم بر ناکامی پیامبر رحمت اندوه می‌خورم و هم به رسالت پیامبرانه روشن‌فکران در بازگرداندن حرمت علم و عالمان، مؤمن‌تر می‌شوم.

مگر علی(ع) نگفت که بارها از پیامبر شنیده است که "پاکی جامعه در گرو آن است که ناتوانان حق خود را از قدرتمندان، بی‌لکنت زبان بگیرند"؟ اما امروز هنر حکام ما این است که مردم را به لکنت‌زبان دچار کنند مبدا مدّعی حقی شوند. کارخانه‌های مقدس‌تراشی و تابوسازی شبانه‌روز در کارند تا قفل قوی‌تری بر زبان‌ها بزنند و ترس تازه‌یی در جانها بیفکنند و بنگاه بانگ و رنگ و جریده‌های درنده و دریده با تطاول تمام مهیا و مجهّز شده‌اند تا آبروی آبرومندان این دیار را به آب فضااحت بشویند و آنان را "بی‌هویت" کنند و ناموس عشق و رونق عشاق را ببرند و اینها همه در سایه حکومتی است که از عدل علوی دم می‌زنند اما آن را ارزان به فقه صفوی می‌فروشد.

بلی من هنوز هم نهج‌البلاغه تدریس می‌کنم و با این جواهر حکمت گوهر جانها را فربه‌ی می‌بخشم اما عجب از شما (و کثیری از علما) که این همه بی‌رسمی و ناراستی را که عین اعراض از نهج‌البلاغه است نمی‌بینید یا می‌بینید و آنها را عرضی و عارضی این نظام میدانید. و گنهکاران را فرو می‌نهد و باژگونه بی‌گناهی را متهم می‌کنید. بر خلاف شما، من از روزی که این عیوب و آفات را ذاتی و نهادی این نظام دیدم، با آن که درها به روی من گشاده بود، از خانه قدرت بدرآمدم و پای در دامن عزلت کشیدم و چشم از مکسب و منصب دوختم و دل از وسوسه ریاست برداختم، و وضو از چشمه حقیقت ساختم و چارتکیبر بر مصلحت زدم و تن به رنج غربت دادم و گوش به ندای وجدان سپردم و دست به نشر معرفت بردم و زبان به انذار و نصیحت گشودم و نقد سنت و سیاست را پیشه گرفتم و

می‌شنیدم فحش و خر می‌راندم
ربّ یسّر زیر لب می‌خواندم
هر زمان می‌گفتم از سوز درون

اهد قومی انهم لایعلمون

"من و هم صحبتی اهل ریا؟ دورم باد". مروت و مردمی را بفروشم به "استخوان خوکی و عطسه بزی؟" [۴]

شما خود سالها در کانون قدرت ملازم خدمت بوده‌اید و رفت و آمد ارباب خشونت و انصار شرارت را بدانجا دیده‌اید و شنیده‌اید که چگونه اکرام می‌بینند و انعام می‌گیرند و بازهم تجاهل العارف می‌کنید و "خرقه‌یی بر سر صد عیب نهان می‌پوشید" و آن مرض‌های باقی را عَرَض‌های فانی می‌خوانید.

ازین شگفت‌تر، جامه‌فراخ ناباندami است که بر قامت نازک من پوشانده‌اید و مرا از «همکاران مؤثر در پدید آمدن این نظام "خوانده‌اید. ننگی ندارد اما مبالغت و مطایبت هم حدی دارد. کبرت کلمه تخرج من افواههم. "چراغ مرده کجا شمع آفتاب کجا؟" من یک سرباز پیاده فرهنگی‌ام با شناسنامه کوچک مقاومت و سابقه کوتاه مشاورت و آن افسر افتخار برای این سر سودایی سخت سنگین است.

باور کنید که نه من "سخت‌ترین استانداردهای دموکراسی" را برای داوری درباره این نظام به کار گرفته‌ام و نه شما با اشاره به "نظامی نوپا... که از هرطرف توسط دشمنان غدار و قسم خورده احاطه شده است" دفاعی ظفرمند برای نظام و دوایی شفابخش برای آلام عرضه می‌کنید. زخم‌ها و زهرها کشنده‌تر از آنند که به آن مرهم کاذب فروکش کنند. آن‌گونه مدافعات را برای خطبه‌های خشک و خمیازه خیز نمازهای جمعه بگذارید و دست کم شاقول شریعت را بدست گیرید. اگر نهی از منکر و امر به معروف تکلیف قطعی همه مسلمانان است و اگر شهروندان حق (و بلکه تکلیف) دارند که حاکمان را امر بمعروف و نهی از منکر کنند، مسؤول تعطیل این فرائض کیست؟ و چرا سروران، کلاه‌کج نهاده‌اند و تند نشسته‌اند و نهی و نقدی را تحمل نمی‌کنند؟ اگر هندسه "ناسازوبی اندام" این بنا، پنجره‌ها را به روی تنفس می‌بندد و سقف را برای زندگی کوتاه می‌کند و به آب صافی نقد، زنگارها را نمی‌شوید و به هوای تازه فرهنگ، ریه‌ها را نمی‌نوازد و اثاثه را در بیرون می‌نهد و زباله را در کانون می‌گذارد و اگر مارها و

عقرب‌ها، از هر سو آزادانه می‌خزند و می‌گزند، و لکه‌ها و چکه‌ها از در و بام می‌افتند و می‌ریزند. گله از که باید کرد؟ از رهگذران یا مهندسان؟ و عیب را در کجا باید دید، در أعراض یا در جوهر؟ در کانون یا در پیرامون؟ در برون یا در درون؟ باور کنید که برای این ملک و ملت دشمنی غدارتر و عقربی جراتر از شجره خبیثه استبداد و این ساختار جبار جبون پرور نیست. و حدیث غدر بیگانگان و تورم این توهّم، خود پرده دیگری است از نمایشنامه استبداد.

تو با دشمن نفس هم خانه‌یی
چه دربند پیکار بیگانه‌یی؟

میدانم و میدانید که درین گفتگو، چه نسبت نامتقارنی است میان زبان بسته من و دست گشاده شما. من هرچه به اشارت و احتیاط تمام در نقد دیانت و سیاست رایج می‌نویسم کیفر بیشتر می‌بینم و شما ناقدان من هر چه به صراحت و سخاوت تمام در دفاع از سنت و سیاست حاکم می‌نویسید پاداش بیشتر می‌گیرید. و چه نسبت است میان کیسه پاداش و کوره کیفر! آن یکی رئیس فرهنگستان شد و آن دیگری فقیه شورای نگهبان. دمیدن صبح دولت شما را نیز آرزو می‌کنم. اما آیا این خود گواه دیگری بر کژ نهادی این بنا و بنا نیست؟

آقای بهمن‌پور می‌دانم که "قحط جود است آبروی خود نمی‌باید فروخت" و در مشایخ شهر نشانی از کاسبی هست و از عاشقی نیست، و "چون نیک بنگری همه تزویر کنند" اما

جامه‌یی گر چاک شد درعالم رندی چه باک
دامنی در نیکنای می نیز می‌باید درید

اگر غرض از دین‌ورزی، جامه دریدن در عزای بزرگی یا مدیحه‌خواندن در ثنای خواجه‌یی یا وسواس ورزیدن بر سر حکمی یا نزاع کردن بر سر حادثه و شخصیت تاریخی ممکن یا چانه زدن بر سر ریاستی و خلافتی است، آن ارزانی ظاهرپرستان باد. اما کجاست غزالی که احیاء علوم دین کند و اخلاق را برتر از فقه بنشانند و کجاست حافظ دلیری که مجاملت و معاملت را به کناری نهد و بر مسند نقد جامعه دینی بنشیند و عزم ویرانی کند و رخنه در مسلمانی کند و کفر

نهان در زیر ظاهرپرستی را بر آفتاب افکند و پردهٔ تزویر را بدرد و مدرسه مدارا و مروت بنا کند و کجاست مولانایی که درس عشق و آزادگی بیاموزد و از جدائی‌ها شکایت کند و معنی واحد در زیر اختلاف صور را آشکار نماید و ملت عشق را برتر از هفتاد دو ملت بنشانند؟

بلی، قیصریه را نباید آتش زد، قیصریت را چطور؟ ناسپاسی است اگر فریادهای عافیت سوز استبداد ستیزان این دیار را همنوایی با "دشمنان غدار" بشماریم و سکوت عافیت جویانه و پرهیزکاری خموشانه و کناره‌نشینی ستم‌پذیرانه و تماشاگری مصلحت‌اندیشانه را شرط دیانت و پارسایی بدانیم و "گناهای" خرد چون حجاب و شراب را چندان درشت کنیم که از اعظم معاصی یعنی خودکامگی غافل بمانیم. امان ازین زمانه فرهادکُش و فریادکُش! نعمت وجود فریادگران را یعنی خسروان و شیرین‌دهنان را قدر بدانید. آنان چون رعد و برق بهاری، باران‌های شستشوگر فرو خواهند ریخت. از عبوسی خزان، از سردی استخوان سوز زمستان و از خفگی و کوتاهی سقف این شبستان نمی‌هراسید؟ به استقبال لطافت بهار و باران رحمت پروردگار بروید. فانظر الی آثار رحمه اله کیف یحیی الارض بعد موتها...

عبدالکریم سروش

۳ مهر ۸۴

پی نوشت:

۱. مائدهٔ سماویّه، صفحات ۲۰۲ - ۲۰۷
۲. در کتاب فربه‌تر از ایدئولوژی
۳. کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن. فصل نوزدهم. ص ۹۷۶. ترجمه عزت‌الله فولادوند.
۴. عراق خنزیر (استخوان خوک) و عطفهٔ عنز (عطسهٔ بز)، هر دو از تعبیرات تحقیرآمیز امام علی هستند در باب ریاست دنیوی.

نقد دوم حسین سوزنچی به سخنرانی « عبدالکریم سروش »

چندی پیش در مقاله‌ای با عنوان جمع خاتمیت با امامت و نبوت پاسخی به اشکال مطرح شده توسط دکتر سروش دادم که در برخی از سایتها منتشر شد (۱) که در سایت خود ایشان نیز ارجاعی (لینک) به آن داده شد اما به نظر می‌رسد خود ایشان موفق به مطالعه آن نشده یا تجاهل العارف نموده‌اند و دوباره در پاسخ دومی که به آقای بهمن‌پور داده‌اند، نه تنها آن اشکال را دوباره مطرح کرده، بلکه اشکال جدیدی نیز بر آن افزوده‌اند که به نظر می‌رسد با استفاده از مجموعه مطالبی که قبلاً گفتم می‌توان به این اشکال که در خصوص ناسازگاری امامت با غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف مطرح شده (۲) نیز پاسخ گفت. خلاصه این اشکال آن است که: با پذیرش غیبت عملاً امامت بی‌خاصیت می‌شود زیرا اگر امامت برای جلوگیری از خطای انسانها در فهم دین پس از پیامبر است، همه مشکلاتی را که اهل سنت پس از رحلت پیامبر مواجه می‌شوند، شیعه پس از غیبت آخرین امام مواجه می‌شود؛ پس اگر امامت برای فهم معصومانه دین پس از پیامبر ضرورت دارد، نمی‌تواند غیبتی پیش آید و و اگر غیبت پیش آمده معلوم است که اصلاً امامت لازم نبوده است. (۳)

با توجه به مباحثی که گذشت چنین پاسخ می‌گوییم که وظیفه اصلی امام از حیث فهم دین، معلمی کردن و آموزش روشهای فهم دین است، نه ضرورتاً آموزش تمامی محتوای دین تا ابد (۴)، و اگر چنین باشد، آنگاه دوره حضور ملموس و دست‌یافتنی امام در جامعه برای حل مشکلات فهم دین، می‌تواند یک دوره محدود باشد، (۵) یعنی در حدی که روشهای صحیح فهم دین آموزش داده شود و اجمالاً روشهای نادرست مورد نقد ائمه (ع) واقع گردد. و دیگر غیبت به معنای رها کردن آدمیان نیست، چرا که اولاً غیبت از زمانی می‌تواند رخ دهد که کلیات روشهای صحیح فهم، در جریان اصیل اسلام‌شناسی (که امامان را پذیرفته و بر اساس آموزشهای آنها به فهم دین پرداخته) تثبیت شده باشد، ثانیاً یکی دیگر از شئون امام که در این مجال فرصت

پرداختن تفصیلی بدان نیست شان ولایت معنوی است که مهمترین فلسفه وجودی امام در تمامی اعصار (حتی در عصر غیبت) است و موجب می‌شود مردم در عصر غیبت همچون خورشید پشت ابر از فواید وجود امام بهره‌مند شوند و البته این ولایت معنوی تنها ناظر به بهره‌رسانی فردی نمی‌شود، بلکه از ابعاد اجتماعی نیز امام مراقبت کلی از جریان اصیل دین و دینداری در جامعه را برای تحقق آیه شریفه «انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون» برعهده دارد (۶) و از این حیث نیز معلوم می‌شود که شیعیان به خود وانهاده شده نیستند و این همان مطلبی است که امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف در توقیعی صریحا بر آن تاکید کرده‌اند که: انا غیر مهملین لامرکم و لا ناسین لذکرکم (۷).

در پایان دوباره یادآوری می‌کنم که بحث ما فقط ناظر به ضرورت حضور ملموس امام برای تبیین دین پس از پیامبر خاتم - صلی الله علیه و آله و سلم - بود، نه تبیین تمامی اموری که ضرورت امامت را اثبات می‌کند، چرا که وجود امام لااقل از دو جنبه دیگر نیز ضرورت دارد: یکی از جنبه ولایت معنوی، که اشاره بسیار مختصری به برخی از فواید آن کردیم؛ و، دوم از جنبه حکومت و هدایت ظاهری جمعی انسانها، که البته مشروط به آماده شدن زمینه‌های مقبولیت مردمی است و ظاهرا مهمترین فلسفه ظهور پس از غیبت آن امام شریف است و تفصیل این دو شان مجال دیگری می‌طلبد.

والسلام علی من اتبع الهدی

۱۲ مهر ۱۳۸۴

پی نوشت:

۱. برای مطالعه آن می‌توانید به آدرس ذیل مراجعه کنید:

<http://www.bashgah.net/modules.php?name=News&file=article&sid=13190>

۲. عین عبارات ایشان در این زمینه چنین است: «و اینک بر آن می‌افزایم که شیعیان با طرح نظریه غیبت، خاتمیت را دو قرن و نیم به تأخیر انداختند و گرنه همان آثاری که بر غیبت مترتب است بر خاتمیت هم متفرع است، با این تفاوت که برای خاتمیت ذاتی رسول، تبیین

خردپسندتری می‌توان عرضه کرد تا برای غیبت عرضی و ناگهانی و نا منتظر امام منتظر. "رهاسازی عقل انسانی" و "به خود وانهادگی" آدمیان را که از برکات خاتمیت برشمرده بودم... معنایش این است که پس از درگذشت خاتم رسولان، آدمیان در همه چیز حتی (و بالاخص) در فهم دین به خود وانهاده‌اند و دیگر هیچ دست آسمانی آنان را پابه‌پا 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. راه دینداری از آن پس، چون راه زندگی، از میان زد و خوردها می‌گذرد و تکامل خود را نه از دخالت‌های گاه و بیگاه ماورائی، بل از تنازع و تعاون خردهای وارسته زمینی می‌گیرد که در نقد و فهم و تحلیل، بی‌پروا و از تقلید رسته‌اند. این رهایی از دخالت مستقیم آسمان را شیعیان از دوران غیبت مهدی آغاز می‌کنند و دیگر مسلمانان، به گفته اقبال، از هنگام رحلت محمد(ص).» (پاسخ دوم به آقای بهمن‌پور، چهارم مهر ۱۳۸۴)

۳. از نظر ایشان این اشکال بقدری مهم است که تاکنون شیعه از عهده حل آن برنیامده است و با متهم کردن تفکر شیعه، گفته‌اند: «ختم نبوت، مفهوم فاخر و فربه‌ی است که کلام شیعی به دلیل موانع درونی، تاکنون به درستی و انصاف با آن روبرو نشده است و حق آن را چنانکه باید نگزارده است و بر حسنات و برکات آن آگاهی نیافته و گواهی نداده است و آن قدر در تحلیل و توجیه (ناکام) غیبت، تکلف و تفلسف ورزیده است که از تبیین کامیاب و کمیاب خاتمیت فرومانده است، و "سنگ خاتمیت به سینه زدن" را گویی سیئه‌یی می‌داند که باید از آن استغفار کرد.»

۴. مهمترین شاهد ما بر این مدعا رفتار خود ائمه علیهم‌السلام در شاگرد پروراندن و ارجاع مردم به این شاگردان است، که توضیحش در همان مقاله گذشت.

۵. البته توجه شود که بحث بر سر ضرورت و عدم ضرورت است نه بر سر فایده‌رسانی‌های متعددی که بر حضور ملموس امام در جامعه مترتب است. تردیدی نیست که با غیبت امام دستان از بسیاری از معارف اسلامی کوتاه شده و راهی را که با حضور امام می‌توانستیم در مدت کوتاهی طی کنیم اکنون باید افتان و خیزان و در طی مدتی بس طولانی‌تر طی کنیم، اما سخن ما بر سر ضرورت حضور بود که وظیفه‌ای را بر دوش امام می‌گذارد، و اگر آن وظیفه در

حداقل خود انجام شود ضرورت منتفی می‌شود و از آن پس حضور امام از باب لطفی است که به جامعه می‌شود و دیگر، غیبتش به معنای بر زمین ماندن وظیفه‌ای که ضرورتاً بر عهده امام بوده، نیست.

۶. در این آیه تعبیر جمع به کار برده شده است و اگر در نظایر این گونه تعبیرات دقت شود مواقعی فعل خدا با تعبیر جمع به کار برده می‌شود که فعل او از طریق واسطه‌هایی نظیر فرشتگان یا اولیاءالله انجام شود؛ پس این محافظت از ذکر (= قرآن) قطعاً فعل مستقیم خدا نیست بلکه با توجه به جایگاه هدایتی ائمه علیهم السلام، کاری است که خداوند تعالی از طریق ائمه انجام می‌دهد.

۷. چنین نیست که ما به امور شما بی‌اعتنا باشیم و شما را از یاد برده باشیم که اگر چنین شود اثری از شما و دین حق باقی نمی‌ماند.

تماس با نویسنده:

hsouzanchi@yahoo.com

● کدام تشیع و مردم سالاری؟

– ۸۴/۷/۱۳

نقد عبدالعلی بازرگان به بخش‌هایی از سخنان «عبدالکریم سروش»
www.dr.soroush.com

بسمه تعالی

سخنان اندیشمند عالیقدر آقای دکتر عبدالکریم سروش در جمع دانشجویان ایرانی در پاریس، نقد دوستانه حجة الاسلام بهمن پور از حوزه علمیه قم، و مکاتبات متعاقب آن، موجی از نظریات

موافق و مخالف و بستری برای مباحث مربوط به رابطه دین و سیاست پدید آورد که میتواند در بالنده و بارور کردن نهضت نوگرایی دینی بس مبارک و میمون باشد.

سخنرانی سؤال آفرین و تأمل برانگیز دکتر سروش که همچون بسیاری از موارد با فرضیات سنتی فاصله داشت، این بار در تبیین "نسبت میان تشیع و مردم سالاری" بود. تعارض میان تشیع و رأی مردم، یا بطور کلی ناسازگاری دین و دموکراسی را بارها از تئوریسین های نظام ولایت مطلقه فقیه شنیده بودیم و به قول ایشان متکلمان رسمی حکومت آنرا به صد زبان و صد برهان در سالهای گذشته گفته بودند، اما این بار همان سخن را، هرچند با زبان واز زاویه دیگری، از ایشان می شنیدیم. اما بستر بحث و میدان نقد و نظر ایشان در زمینه قرائت فقهی از دین و دیدگاه سنتی تشیع تاریخی بود، اما گویا محدودیت زمان و مختصربودن خلاصه منتشرشده، اجازه نداده بود به دیدگاههای دیگر نیز بپردازند.

موضوع "کدام اسلام؟" را که مرحوم دکتر شریعتی با تفکیک میان "اسلام محمدی با اسلام اموی"، و به تعبیر خصوصی تر، "تشیع علوی و تشیع صفوی" مطرح کرده بود، دکتر سروش با تمایز قائل شدن میان "اسلام تاریخی و اسلام ذاتی" به زبان های مختلف در نوشته های سابق خود نشان داده بود، اما در سخنرانی اخیر بدلیل مبهم بودن این مرزبندی ها، هر کسی از ظن خود یار یا اغیار ایشان گشته و موافقان و مخالفان اسلام در طیف گسترده ای از دیندار سنتی تا مخالف اصل و اساس اسلام، برداشت هائی به زعم خویش کرده اند که چنین تفرقی ضرورت تبیین بیشتر سخن را ایجاب میکند.

ناکارائی فقه سنتی و جهان بینی حقوقی تکلیف اندیش فقیهان برای پذیرش و بالنده کردن مسائلی از قبیل دموکراسی و مردم سالاری، در نطق ها و نوشته های دکتر سروش بارها منعکس شده بود، اما آنچه در نوشته اخیر تازگی داشت، اعلام مطلق "ناشدنی و محکوم به شکست و باطل بودن تلاش روشنفکران دینی برای استخراج مبانی بنیادین دموکراسی از دین"، و "آرمان خیال اندیشانه" آنان برای استخراج این مبانی از "تعلیمات اسلامی" بود! و اشاره مبهم به آن "اجماع میمونی" که میان اقلیتی از روشنفکران و متفکران جهان اسلام در ناشدنی

بودن این کار حاصل شده و "جانب دیگر و جاده اصلی تری که کوشش ها به سوی آن معطوف گردیده" است !

شک نیست استخراج قالب و شکل اجرائی مفاهیمی همچون: دموکراسی، آزادی سیاسی، حقوق بشر و امثالهم از متون اصلی دین ناممکن است، همچنانکه تلاش برای دستیابی به شکل ایده آل حکومت اسلامی با تعیین سلسله مراتب اداری و مدت مسئولیت آنها و یا شکل اقتصاد اسلامی، انتظاری نامتناسب با ادعا و عملکرد دین است و اسلام همانطور که برای آموزش فیریک و شیمی نیامده، برای ارائه راهکارهای عملی تحقق حاکمیت ملی و استقرار آزادی و مردم سالاری هم نیامده است. اما میتوان چنین مفاهیمی را به اسلام عرضه کرد و چارچوبهای ارزشی آنرا با محک معیارهای اساسی دین، یعنی کتاب الهی ارزیابی کرد و تقارن یا تباین آنرا اعلام نمود. در اینصورت تلاش روشنفکران مسلمان در ایران و سایر کشورهای اسلامی برای تبیین آیات و احادیثی که نه تنها تأیید گر، بلکه تقویت کننده مردم سالاری و حاکمیت ملی است، با توجه به اصل آزادی و اختیار و کرامت و منزلتی که آفریدگار حکیم عنایت کرده، نمیتواند "باطل و محکوم به شکست" باشد. اگر روشنفکر مسلمانی در تدبر کتاب، آیات آشکار و ادله تعیین کننده ای را، به وضوح یا اشاره، به آزادیهای سیاسی، حاکمیت ملی و مردم سالاری دریافت و آنرا در مبارزه با جهل و استبداد بکار گرفت، چرا "گامی در سراب" نهاده است؟

دیدگاه فقهی، همانطور که در نظریات دکتر سروش آشکار است، ناظر به جنبه های حقوقی دین یعنی احکام و باید نبایدهای فردی و اجتماعی انسانهایی است که باورمند به دین هستند. با اینکه در ضرورت قانون و تدابیر حقوقی تردیدی نیست، اما دین در نظامات و مقررات رفتاری پیروان خود خلاصه نمیشود و پیک و پیامی دارد که جوهر و جان، مایه اصلی آن محسوب میشود. همه میدانیم که "آیات الاحکام" کمتر از یکدهم قرآن را اشغال کرده و نود درصد آن درباره مباحثی همچون توحید، آخرت، تاریخ انبیاء و امت ها و آیات خدا در طبیعت است، که اساساً در آموزش حوزه های علمیه فراموش شده اند. این بدیهی است که در چارچوب نظامات فقهی که برای اجرای احکام تنظیم شده اند، و در جهان بینی یک فقیه محصور در مرزهای حوزه، مفهوم "آزادی" و اختیار که مهمترین امتیاز انسان بر فرشتگان محسوب میشود، غریبه جلوه کند و آنکه خود را دل نگران معصیت مردم و مراقب اجرای احکام شرع می شناسد، تصور نماید آزادی

به بی بند و باری و گناه می انجامد و "مردم سالاری" موقعیت او را در کنترل کفر و بی دینی متزلزل می سازد و دموکراسی، قانون اکثریت مردم را جایگزین قانون الهی می نماید!! نه تنها انسان ها، فرشتگان نیز آنگاه که خداوند آنان را به سجده (در خدمت رشد و کمال آمدن) خلیفه ای که خون می ریزد و فساد میکند (یعنی آدم) فرمان داد، چنین ایراد و استفهامی را آشکار کردند و خداوند که میدانست راه کمال در گرو تجربه آزمون و خطاست، پس از آنکه آدم را از مسیر آزادی به آگاهی و آموزش اسماء ارتقاء داد پاسخشان فرمود که: "آیا به شما نگفتم که من چیزی میدانم که شما نمیدانید؟"

سناریوی آفرینش آدم در قرآن، جهان بینی و انسان شناسی عمیقی عرضه میدارد که تنگناهای فقه سنتی را برای فهم حقوق بشر، دموکراسی، آزادیهای سیاسی و جامعه مدنی جبران میکند و آنچه را خدا میدانست به ما می آموزد. به نظر این قلم، نه تنها مبانی اساسی مردم سالاری و حق اکثریت در اداره جامعه و تمشیت امور زندگی مادی قابل استخراج از متون مورد اعتماد دینی است، بلکه قرآن مسئله "آزادی" و میدان اختیار و "عقلانیت" را در افقی به مراتب بالاتر از مطالبه منادیان مدرنیته مطرح کرده است:

وقتی قرآن در فرازی بخشنامه وار، در مقام ابلاغ یکی از اصول آزادی بیان تصریح می نماید:

"در کتاب خدا این حکم بر شما نازل شده است که هرگاه (در مجلسی) شنیدید آیات خدا مورد انکار و استهزاء (گروهی) قرار می گیرد، با آنها منشینید تا به سخنی دیگر پردازند..." (۱) در می یابیم که برای سنگین ترین انحراف عقیدتی، یعنی کفر و الحاد، سبک ترین عکس العمل، که ترک موقت جلسه (نه قهر و جدائی) است، (تا هنگامیکه موضوع بحث عوض شود)، به عنوان عملی دفاعی، نه تعرضی و تنبیهی توصیه شده است.

هرچند در اسلام سنتی فقهی، کیفر دشنام به پیامبر و امام و... مرگ است و در قوانین اساسی و مقررات مدنی ایران توهین به مقامات و مسئولان عالیرتبه مملکتی قابل تعقیب جزائی است، اما انکار و استهزای آیات خدا در نظام قرآنی کیفر دنیائی ندارد و به کسی جواز جریمه کردن داده نشده است.

وقتی قرآن تأکید میکند: "به کسانی که معبودانی غیر خدا را می خوانند دشنام ندهید...." و اضافه می نماید "ما عمل هر گروهی را در نظرشان آراسته ایم"، می آموزیم که نه تنها به دگر اندیشان، که حتی به بت پرستان نیز از آنجائیکه عقاید و اعمال هر گروهی برای خودشان محترم و مقبول است، نمیتوان ناسزا گفت! (۲) هرچند در اسلام فقهائتی و براساس احادیث و روایاتی مجعول، نه تنها دشنام، بلکه تهمت و بهتان وارد کردن به مخالفین برای پراکندن مردم از پیرامونشان، توصیه و ترغیب میشود!

وقتی قرآن آزادی مخالفین پیامبر را، حتی در بحبوحه جنگ و نبرد سرنوشت ساز، برای تشکیل جلسه مخفیانه و منافقانه شبانه علیه نظریات رهبر الهی جامعه به رسمیت شناخته و به پیامبر توصیه میکند با آنان درگیرنشود و به خدا توکل کند، (۳) به افقی از آزادی مخالفین نظاره می کنیم که در کمتر نظامی از دنیای امروز قابل توجه است.

مگر غیر از این است که حتی در پیشرفته ترین کشورهای غربی، از نظر آزادی و دموکراسی، به هنگام جنگ، یا احساس خطر از توطئه و تجاوز و تروریسم، بسیاری از آزادی های اساسی فردی، توسط دولت یا رئیس جمهور، محدود یا ممنوع و منتفی می گردد؟

وقتی قرآن در تبیین اصل آزادی در جریان اعزام رسولان و انزال کتابهای دینی، آشکارا اعلام می نماید: "ما به این گونه (در نظام خود) برای هر پیامبری (امکان پیدایش) دشمنان شیطان صفت آشکار و نهان را قراردادیم که با گفتار به ظاهر آراسته، به منظور فریب، در نهان به یکدیگر افکاری را القاء میکنند. و اگر پروردگار تو می خواست چنین نمی کردند (جبراً مانع می شد ولی انسانها را مختار آفریده است). پس آنان را با آنچه (افکاری که) می بافند، آزاد به حال خود واگذار. (این آزادی و ابتلا برای این است) تا دلهای کسانی که به آخرت باور ندارند، آنها گرایش یابد و از آن راضی شوند و هرچه می خواهند بکنند" ! (۴)

آیا در اثبات آزادی دگر اندیشان غیر دیندار، در انتخاب عقیده و آرمان، تبلیغ و توسعه تمایلات غیر مذهبی و عمل به آنچه می اندیشند، (۵) فرازی آشکارتر از آیات فوق میتوان تصور کرد؟

اگر در ذهن و زبان و زیاده طلبی های مدعیان امروزی اسلام کمتر نشانه ای از این علائم و آیات می بینید، از جهل عمومی نسبت به کتاب هدایت الهی و مهجور و متروک بودن آن حکایت میکند که خود حدیثی است که در این مختصر نمی گنجد.

اشارات فوق، نمونه هائی از صدها آیه قرآن است که مفهوم و محتوای آزادی را به زبانهای مختلف بیان کرده است، (۶) اما در "تعارض میان تشیع و رأی مردم" نیز همچون "کدام اسلام؟" باید "کدام تشیع؟" را مطرح کرد. و در طرح عناوینی همچون: ولایت، معصومیت و مهدویت، ضروری است زاویه نگاه و زمینه بحث را قبلاً تعریف کنیم. گرچه برای اهل نظر این امر بدیهی و تفاوت آن از زمین تا آسمان است، با اینحال مقایسه آنها بی حاصل نیست.

۱- ولایت

در اندیشه سیاسی تشیع که از دیدگاه فقه سنتی و احکام حقوقی دین شکل گرفته است، حضرت علی (ع) منصوب مستقیم خداوند و جانشین بلافصل رسول او محسوب میشود و چنین حقی برای حکومت بر مسلمین به یازده فرزند آنحضرت داده شده است. در چنین تعریفی از "ولایت"، واضح است که "حق انتخاب" از مردم سلب میگردد و "اکثریت آراء"، آنچنان که متولیان هم بارها اعلام کرده اند، کاربردی جز تأیید سیاست های حاکم، آنهم در تشریفات و راه پیمائی ها، ندارد. اما خود حضرت علی (ع) به عنوان نخستین امام شیعه، حکومت را حق طبیعی توده های مردم میدانند که با رضایت و اختیار کامل هر که را خواستند بر می گزینند. کافی است نگاهی به نهج البلاغه، به عنوان مستندترین مدرک مربوط به زندگی سیاسی آنحضرت بکنید تا تفاوت عظیم میان تشیع علوی را با دیدگاه فقهی میراث برده از تشیع صفوی دریابید.

آیا این تفاوت شگفت میان دیدگاه تاریخی تشیع، که مسیر خلافت پس از رسول را ترسیم و تعیین شده توسط خدا میدانند، با دیدگاه حضرت علی که تأکید میکند "... همینکه در شورای صاحب نظران پیشگام جامعه فردی به عنوان "امام" برگزیده شد، رضایت خدا در همین (شیوه) است" (۷) وجود ندارد؟

در "ولایت" به معنای اسوه و الگوی محبوب، یعنی "امام" بودن علی (ع) در ابعاد مختلف انسانی که تردیدی نیست، اما چگونه ممکن است خدا و رسول "ولایت سیاسی" کسی را به عنوان حکمی شرعی امضاء و ابلاغ کرده باشند و آن شخص با تعارف و مماشات در پاسخ کسانیکه او را به پذیرش حکومت می خوانند، بگوید: "مرا رها کنید و دیگری را بر گزینید.... اگر مرا به حال خود گذارید همچون فردی (عادی) همانند خودتان خواهم بود و چه بسا شنواترین و مطیعترین شما (شهروندان) نسبت به کسی خواهم بود که او را برای اداره امورتان (رهبری سیاسی جامعه) برمی گزینید و من وزیر(مشاور و همکار) شما باشم بهتر از این است که امیرتان باشم" (۸)

در تشیع تاریخی ادعا میشود که پیامبر (ص) علی (ع) را بدون توجه به خواست و رضایت مردم واصل قرآنی شورا "نصب" کرده است. اما کسی که این چنین منصوب محسوب میشود، صریحاً اظهار میدارد:

"پیامبر به من فرمود: ای فرزند ابی طالب، ولایت امت من شایسته توست. پس اگر تو را در عافیت (نه اختلاف) برگزیدند و با رضایت بر تو وحدت نظر پیدا کردند، در اداره امورشان برخیز، ولی اگر درباره تو اختلاف کردند، آنها را و آنچه درآند (از رقابت در قدرت) رها کن...." (۹)

و چنین است که آن پیشوای پرهیزکار با ردّ تقاضای کسانیکه او را به قیام علیه خلفا می خواندند، با تأکید بر تصدیق سخن رسول می فرماید:

"من در کار خویش نظر کردم، پس دیدم که اطاعت کردم (از توصیه رسول) بر بیعت ام پیشی گرفته است و در این شرایط، عهد و میثاق برای (بیعت کردن با) دیگری به گردن من است. (۱۰)"

حضرت علی (ع) در پاسخ مخالفین تصریح میکند که: "به خدا قسم مرا نه رغبتی در خلافت و نه تمایلی به "ولایت" بود، ولیکن شما مرا بر اینکار فراخواندید و بر من (حکومت کردن را) تحمیل کردید. (۱۱)"

علی (ع) که همچون بسیاری از بزرگان تاریخ بشری، فاصله ای بس عظیم با قافله پیروان غلوکننده و متعصب خود داشت، سرانجام وقتی حکومت را با استقبال توده های مردم می پذیرد، بدون آنکه کوچکترین اشاره ای به ادعای اهل غلو نماید، تاکید میکند که " اگر حضور این اجتماع مردمی نبود و اگر حجت (قبول حکومت) با پیدایش یاوران بر من تمام نشده بود و اگر پیمانی که خداوند از آگاهان جامعه برای بی تفاوت و ساکت نبودن در برابر شکمبارگی ظالمان و درد گرسنگی مظلومان نبود، می دیدید که چگونه ریسمان شتر خلافت را رها میکردم..." (۱۲)

اینک آیا جا ندارد سؤال کنیم، کدام تشیع با مردم سالاری در تضاد و تعارض است؟

اگر علی (ع) میگفت اسلام در آینده همچون پوستین وارونه پوشیده خواهد شد، در مورد تشیع نیز صادق است.

به قول مولای رومی:

کیست "مولا"؟ آنکه آزادت کند. بند رقیّت ز پایت برکند
چون به " آزادی " نبوّت هادی است مؤمنان را ز انبیا آزادی است
ای گروه مؤمنان شادی کنید همچو سرو و سوسن آزادی کنید

۲ - معصومیت

در تشیع تاریخی، پیامبران و امامان معصوم محسوب میشوند. معصومیت در تلقی توده های مردم، که تحت تاثیر تبلیغات فقیهان قرار دارند، یک نوع حفاظت و حمایت الهی است که از بدو تولد همراه آنها بوده و مانع از ارتکاب خلاف میشود، گویی گل وجود آنها از خمیر دیگری سرشته شده است که گرد گناه نمیگردند.

هرچند معصومیت نسبی و اکتسابی، که در اثر خدا شناسی عمیق و پرهیزکاری خالص به تدریج و تمرین حاصل میشود، قابل درک و فهم مردم و آموزش پیروان است، اما وقتی "معصومیت ذاتی" مطرح میشود، یک جوان حق دارد در پاسخ پدر و مادرش که آنها را به پیروی از این الگوها فرا میخوانند، بگوید: "او امام بود! اگر من هم معصوم بودم گناه نمیکردم".

اما سیمائی که قرآن از پیامبران ارائه میدهد، به کلی تصویر دیگری است. زبان قرآن نسبت به این الگوهای انسانیت، بیش از آنکه لحن تمجید و تکریم داشته باشد، لحن تربیت و تذکر و در مواردی لحن تنبیه و تهدید دارد، به گونه ای که تلاوت کننده قرآن تعجب میکند و مفسرین نیز عمدتاً به دلیل ارادت قلبی به آن شخصیت های عظیم الشان، در تفسیر این گونه آیات انتقادی، ناگزیر به توجیه و گریز از بیان ظاهر آیات میشوند. قرآن حداقل در سیزده آیه بر اینکه انبیاء بشری مثل و مانند شما بوده اند تأکید کرده و امتیاز و تفاوت آنها را در شایستگی دریافت وحی شمرده است.

علاوه بر قرآن، آن بزرگواران نیز چنین ادعائی نداشتند. سهل است بیش از همه مدعیان استغفار و انابه میکردند. همینکه حضرت علی پس از قبول خلافت خطاب به مردم صریحاً اعلام میکند: "مبادا از گفتن حق (انتقاد به من) یا رأی زدن به عدل خود را کنار بکشید، زیرا من در نظر خود بالاتر از آن نیستم که مرتکب خطا نشوم و در اعمال خود از خطا ایمن نیستم، مگر آنکه خدا کفایت کند..." (۱۳) نشان میدهد خود را همچون بقیه مردم در معرض خطا و اشتباه می دید. و نمونه ای از این موارد را صریحاً و باشهامتی که ویژه آنحضرت بود، در گزینش نابجای یکی از کارگزاران حکومتی در دوران خلافت خود شمرده، آنگاه که در نامه ای خطاب به آن خیانتکار، که بیت المال را حیف و میل کرده بود، میفرماید: "درستکاری پدرت مرا در انتصاب تو دچار خطا کرد و پنداشتم تو از روش او پیروی می کنی و به راه او میروی". (۱۴)

"علم غیب" داشتن آن بزرگوار نیز ادعای دیگری است که از همان زمان به ذهن کسانی که از گستردگی علم و دانش ایشان حیرت میکردند خطور کرده بود تا جائیکه مجبور شد برای جلوگیری از این غلو و شخصیت پرستی، رسماً به کسی که چنین تصور و پرسشی کرده بود اعلام کند: "

اینها علم غیب نیست، فقط یادگرفتنی است از صاحب علم... علم غیب را جز خدا نمی داند،
سوای آن معلوماتی است که خداوند به پیامبر و او به من آموخته است...." (۱۵)

۳- مهدویت

در پاسخ به پرسش "مهدویت را چگونه با اندیشه رهائی و دموکراسی می توان جمع کرد؟"
نظریه جناب دکتر سروش را در خلال سخنرانی ایشان میتوان چنین دریافت.

"نظریه مهدویت، حق باشد یا باطل، در عرصه سیاست یا به بی عملی سیاسی یا سفاکی و
مردم فریبی صفوی صفتانه یا به ولایت مطلقه فقیه یا اسلحه سازی ایدئولوژیک می انجامد که
علی ای حال با دادگری دموکراتیک پاک بیگانه اند". البته دست روی دست گذاشتن و منتظر
ظهور یک نجات بخش بودن، بدون تدارک و تربیت و تغییر نفوس مردم تحولی در سرنوشت
جامعه ایجاد نمی کند. (۱۶) قرآن قیام برای برقراری عدالت را به دوش مردم گذاشته است نه
فردی مستقل از آنها. (۱۷) اما رهبر یک جنبش می تواند منبعث از مردم، مولود زمان، منادی
حاکمیت ملت و از سلاله پیامبر باشد. این وعده ای است که خداوند به مظلومان مایوس و
محکوم داده است تا چشم انتظار طلوع فجر و حاکم شدن بر سرنوشت و میراثهای ملی خود
باشند. (۱۸)

گرچه در همان سخنرانی ایشان استثناء کرده اند که: "مهدویت را که رتبه نبوت یا بالاتر از آن
داشته باشد مانع تحقق دموکراسی معنوی"، میدانند، باینحال از آنجائیکه محتوای سخنرانی و
مقاله جوابیه ایشان ناخواسته القای تعارض مطلق و همه جانبه این دو اندیشه را می کند،
ضروری است در این مورد نیز سؤال کدام تشیع و کدام مهدویت را بار دیگر مطرح کنیم.
تردیدی نیست جایگاهی برای مردم سالاری در مثالهای ارائه شده ایشان، ازجمله دیدگاه انجمن
حجتیه و ولایت مطلقه فقیه موجود نیست، اما نقش دکتر شریعتی در استفاده از اعتقاد شیعیان به
"انتظار فرج" برای ساختن اسلحه ایدئولوژیک "اعتراض" علیه استبداد سلطنتی، تعارضی با
دموکراسی و مردم سالاری ندارد، قرآن نیز از شاعرانی که از شعر خود اسلحه ای برای انتصار
ویاری مظلومان علیه ستمگران می سازند ستایش کرده است. (۱۹) اگر روشنفکری با بها دادن

به نقش مردم در تغییر سرنوشت سیاسی خویش، از زمینه های سنتی و فرهنگی ایشان برای بسیج عمومی بهره برداری کرده باشد، بنظر نمیرسد کاری خلاف دموکراسی کرده باشد.

درهرحال، اگر انقلاب پس از مرحله پیروزی اولیه، به دلیل تمامیت طلبی متولیان و زمینه تاریخی فرهنگ استبدادی، از اهداف اولیه خود به انحراف کشیده شد و خشم و خون و خرابی و خیانت و خسران ببار آورد، شریعتی قبل از انقلاب ازدنیارفته بود! و در آن دوران نیز مردم انقلابی جز گل به گلوله های گارد شاهنشاهی هدیه نمی کردند! و به شهادت جهانیان، آن انقلاب مظلوم، آرام ترین و مسالمت جویانه ترین انقلابات تاریخ بود.

اگر فصل گفتمان انقلابی در روزگار ما به سرآمده و ملت ها شیوه های کم هزینه تری را طلب می کنند، و اگر واژه های مقدس دیروز در روند رو به رشد بشری مطرود و منزوی گشته اند، تحولات هر دوره ای را در ترازوی مقتضیات منصفانه زمان خود شایسته تر است ارزیابی کنیم.

پی نوشت:

۱. سوره نساء آیه ۱۴۰ - لازم به تذکر است که این آیه در مدینه یعنی دوران اقتدار مسلمانان نازل شده است، نه در دوران ضعف مکه.
۲. سوره انعام آیه ۱۰۸ - در ضمن در مقدمه آیه فوق خطاب به پیامبر می خوانیم: "... از مشرکان اعراض کن (درگیر با آنان مشو) چرا که اگر خدا می خواست (مشیت جبر حاکم بود) آنها مشرک نمی شدند و تو نه نگهبان و نه وکیل آنان هستی.
۳. سوره نساء آیه ۸۱
۴. سوره انعام آیات ۱۱۲ و ۱۱۳
۵. بدیهی است این آزادی و اختیار هرگاه به تجاوز به حقوق دیگران، که آنها نیز آزاد هستند، منجر شود، به عنوان دفاع از حقوق عامه با آن برخورد میشود و آیات جهادی و امر به معروف و نهی از منکر و قتال در قرآن دقیقاً به همین منظور مقرر شده است.
۶. بخشی از این اشارات در کتاب "آزادی در قرآن" از انتشارات شرکت قلم، از همین قلم، آمده است.

۷. نهج البلاغه نامه ۶
۸. نهج البلاغه خطبه ۹۱
۹. مستدرک نهج البلاغه باب الثانی صفحه ۳۰
۱۰. نهج البلاغه - خطبه ۳۷
۱۱. همان - خطبه ۱۹۶
۱۲. (۱۲) همان - خطبه ۳
۱۳. نهج البلاغه - خطبه ۲۰۷
۱۴. همان - بخش رسائل نامه ۷۱
۱۵. همان - خطبه ۱۲۸
۱۶. نهج البلاغه خطبه ۲۰۷
۱۷. آیه ۲۵ سوره حدید تصریح میکند که هدف از ارسال رسولان و انزال کتابهای دینی قیام مردم برای عدالت بوده است.
۱۸. سوره قصص آیه ۵
۱۹. سوره شعراء آیه ۲۲۶

● مهدویت و دمکراسی ؛ محل نزاع کجاست؟

– ۸۴/۷/۲۴

نقد ابوالقاسم فنایی بر سخنان «عبدالکریم سروش»

<http://www.mellatnews.org/idea.asp?id=67>

درجه‌بندی مسائل از حیث اهمیت و اولویت و تشخیص مسائل اصلی و زیربنایی و تفکیک آنها از مسائل فرعی و روبنایی و اولویت بخشیدن به حل و فصل مسائلی که در دسته‌ی نخست جای می‌گیرند یکی از فرایض عقلانی ما آدمیان است. یعنی عقلانیت از ما می‌خواهد که در مقام تحقیق و بررسی مسائل آنها را به حسب اهمیت و اولویت دسته‌بندی کنیم و پیش از طرح یک مسئله یا پرداختن به آن اولویت و اهمیت آن را احراز کنیم و انتخاب آن مسئله را از رهگذر

نشان دادن اینکه در حال حاضر مسئله‌ای مهم‌تر و زیربنایی‌تر از آن وجود ندارد توجیه کنیم. مقصودم از مسائل اصلی و زیربنایی مسائلی است که با حل و فصل آنها مسائل فرعی و روبنایی به خودی خود حل می‌شوند و لذا پرداختن به این مسائل هم به لحاظ منطقی و هم به لحاظ عقلانی رجحان دارد.

به گمان من این نکته در باب طرح سؤال از نسبت مهدویت و دموکراسی مراعات نشده و لذا تلاش اصلی من در این نوشتار مصروف این خواهد شد که نشان دهم سؤال از نسبت مهدویت و دموکراسی سؤال فرعی و روبنایی است و لذا حل شایسته‌ی آن متوقف بر یافتن جواب برای سؤال اصلی‌ای است که این سؤال یکی از فروعات آن است. درحقیقت من بیش از آنکه بخواهم موضع خاصی در خصوص این مسئله اتخاذ کنم خواهم کوشید نشان دهم که اگر نزاعی در این مورد وجود دارد آن نزاع دقیقاً از کجا نشأت می‌گیرد و برای حل آن از کجا باید آغاز کرد.

با ذکر این مقدمه به بحث اصلی می‌پردازم. اولین نکته‌ای که باید به آن توجه کنیم این است که «مهدویت» در اینجا «موضوعیت» ندارد، بلکه مصداقی از یک مفهوم کلی‌تر است. و اگر میان «مهدویت» و «دموکراسی» ناسازگاری وجود داشته باشد، این ناسازگاری در حقیقت بین «امامت» و «دموکراسی» است، نه بین مهدویت و دموکراسی و لذا اگر کسی بر این باور است که مهدویت با دموکراسی ناسازگار است، در حقیقت مدعایش این است که امامت با دموکراسی ناسازگار است و کسانی هم که بر این باورند که مهدویت با دموکراسی سازگار است، در درجه‌ی اول باید نشان دهند که امامت با دموکراسی سازگار است. پس محل واقعی نزاع «نسبت امامت و دموکراسی» است، نه «نسبت مهدویت و دموکراسی».

نکته‌ی دوم این است که اگر میان امامت و دموکراسی ناسازگاری‌ای وجود داشته باشد، این ناسازگاری بین مقام علمی و معنوی امام و دموکراسی نیست. یعنی نه علم غیب امام و عصمت او و نه مقامات معنوی و ارتباط خاصی که با خداوند دارد هیچ‌یک با دموکراسی تنافی ندارند. اگر منافاتی وجود داشته باشد، آن منافات میان پیامدها و آثار «حقوقی» و «سیاسی» است که برخی از شیعیان بر مقام و منزلت معنوی امام مترتب می‌کنند. یعنی اگر تعارضی بین اندیشه‌ی امامت و دموکراسی وجود داشته باشد، این تعارض بین «ولایت سیاسی» امام و دموکراسی است، نه بین

«ولایت معنوی» امام و دموکراسی. به بیان دیگر اگر کسی بالاترین مقام علمی و معنوی ممکن را برای امامان قائل باشد و در عین حال بر این باور باشد که حقوق و اختیارات سیاسی و اجتماعی امامان با سایر مردم برابر است و امامان بخاطر برخورداری بودن از مقامات علمی و معنوی دارای حقوق و اختیارات ویژه‌ی سیاسی نیستند و نسبت به آراء دیگران حق و تو ندارند، در این صورت بین امامت و دموکراسی هیچ منافاتی وجود نخواهد داشت.

از توضیحات بالا چند نتیجه بدست می‌آید. نتیجه‌ی اول این است که اعتقاد به تفاوت مقام معنوی «پیامبر» و «امام» در سرنوشت بحث ما و نتیجه‌ی آن تغییری ایجاد نمی‌کند، چون اگر در این زمینه مشکلی وجود داشته باشد، آن مشکل از حقوق و اختیارات سیاسی ویژه‌ی امام و ولایت سیاسی او بر می‌خیزد و به اعتقاد بسیاری از شیعیان از این نظر فرقی بین پیامبر و امام نیست. یعنی امامان شیعه بدون کم و کاست وارث حقوق و اختیارات سیاسی او هستند، خواه مقامات معنوی او را هم به تمام و کمال به ارث برده باشند یا تنها بخشی از این مقامات معنوی به آنان منتقل شده باشد. به بیان دیگر، امامت سیاسی بین پیامبر و امام مشترک است و پیامبر در عین پیامبری واجد امامت سیاسی هم هست.

بنابراین، می‌توانیم نتیجه بگیریم که اگر بین «امامت» و دموکراسی منافاتی وجود داشته باشد، آن منافات بین «نبوت» و دموکراسی هم وجود خواهد داشت و لذا امامت هم در این میان «موضوعیت» ندارد. نزاع اصلی بر سر این است که آیا حقوق و اختیارات ویژه‌ی اولیاء الهی (= پیامبران و امامان) در قلمرو سیاست با دموکراسی سازگار است یا نه، و این سؤال که آیا به امامان شیعه وحی می‌شده یا نه تفاوتی در نتیجه‌ی بحث ایجاد نخواهد کرد. بگذریم از اینکه بعضی از علمای بزرگ شیعه، از جمله آیت الله خمینی، معتقد بوده‌اند که از این نظر هم فرقی بین پیامبر و امام وجود ندارد و به امامان شیعه نیز وحی می‌شده است، و اگرچه آنان پیامبر نبوده‌اند، ولی جبرئیل بر آنان نیز نازل می‌شده است.

اما در مورد حق تشریع چه می‌توان گفت؟ بر طبق دیدگاه سنتی و رایج، حق تشریع نیز به دو معنی است. به یک معنی حق تشریع مختص خداوند است و پیامبر هم حق تشریع ندارد و تنها تشریعات خداوند را به مردم «ابلاغ» می‌کند. پس از این نظر هم بین پیامبر و امام فرقی نیست.

اما از نظر پاره‌ای از شیعیان تشریع معنای دیگری هم دارد و به این معنی هم پیامبر و هم امام حق تشریع دارند. کسانی که به ولایت فقیه معتقدند به این معنی دوم برای ولی فقیه نیز قائل به حق تشریع هستند تا چه رسد به امام معصوم. حق تشریع به معنای دوم نیز دو مرتبه دارد: کمترین مرتبه‌ی آن حق تعطیل کردن احکام اولیه و ثانویه‌ای است که از طرف خداوند تشریع شده و دومین مرتبه‌ی آن حق صدور حکم حکومتی است. و چون در این دیدگاه احکام حکومتی پیشاپیش به امضای خداوند رسیده‌اند، از نظر آثار و خواص حقوقی‌ای که بر آنها مترتب می‌شود هیچ فرقی با احکام اولیه و ثانویه که تشریع خداوند است ندارند. به هر حال حق تشریع به معنای دوم آن نیز بخشی از حقوق و اختیارات سیاسی ویژه‌ی پیامبر و امام است و از این نظر هم بین پیامبر و امام فرقی نیست.

نتیجه‌ی دومی که از توضیحات بالا می‌توان گرفت این است که این مشکل به مهدویت، تشیع و اعتقادات شیعی اختصاص ندارد و گروهی از اهل سنت نیز با مشکل مشابهی مواجه هستند و ناگزیرند برای آن چاره‌اندیشی کنند. زیرا آنان نیز بر این باورند که حقوق و اختیارات سیاسی پیامبر پس از او به خلفا و جانشینان او منتقل می‌شود و از این نظر فرقی بین پیامبر و جانشینان او نیست. بنابراین ناسازگاری مهدویت با دموکراسی نظیر ناسازگاری خلافت با دموکراسی است و از این نظر بین شیعه و سنی فرقی نیست.

و نتیجه‌ی سوم این است که نزاع بر سر «سازگاری یا ناسازگاری مهدویت با خاتمیت» ربطی به نزاع بر سر «سازگاری یا ناسازگاری مهدویت با دموکراسی» ندارد. اگر اعتقاد به مهدویت با اعتقاد به خاتمیت ناسازگار باشد، این ناسازگاری یک ناسازگاری درون دینی است که میان دو باور دینی که هر دو عضوی از مجموعه‌ی باورهای دینی هستند برقرار است. اما ناسازگاری با دموکراسی در حقیقت یک ناسازگاری بیرون دینی است که میان پاره‌ای از اندیشه‌های دینی و اندیشه‌ای فرادینی برقرار است. و چنانکه دیدیم، اندیشه‌ی دینی‌ای که ظاهراً با دموکراسی ناسازگار است، خصوص مهدویت نیست، بلکه همان ناسازگاری که ظاهراً بین مهدویت و دموکراسی موجود است، بین امامت و دموکراسی و بین نبوت و دموکراسی هم وجود دارد. بنابراین، سازگار کردن اعتقاد به مهدویت با اعتقاد به خاتمیت هیچ کمکی به حل تعارض مهدویت و دموکراسی نخواهد کرد، مگر اینکه آن سازگاری از طریق انکار مهدویت صورت بگیرد که در این صورت نزاع بر سر

سازگاری مهدویت و دمکراسی سالبه‌ی به انتفاء موضوع خواهد شد. در عین حال کسانی که به مهدویت باور ندارند نیز ناگزیرند برای حل تعارض حقوق و اختیارات سیاسی ویژه‌ی پیامبر و خلفای او با دمکراسی چاره اندیشی کنند.

(نگارنده به هیچ وجه منکر ارزش و اهمیت پرسش از نسبت مهدویت و خاتمیت نیست و این موضوع را هم از نظر کلامی و هم از نظر آثار و پیامدهای فرهنگی و اجتماعی آن در خور بررسی می‌داند. و بدین ترتیب می‌توانیم ادعا کنیم که نزاع اصلی بر سر «نسبت نبوت با دمکراسی» است. (البته نبوت نیز همچون امامت دارای دو بعد معنوی و سیاسی است و اگر در این میان ناسازگاری‌ای وجود داشته باشد، آن ناسازگاری میان بعد سیاسی نبوت، یعنی حقوق و اختیارات ویژه‌ی پیامبر و دمکراسی است.)

ممکن است کسی بگوید این نزاع یک نزاع تئوریک محض است و ربطی به مشکلات فعلی جوامع اسلامی یا شیعی ندارد، چون ما در حال حاضر از یک طرف به ختم نبوت قائلیم و از طرف دیگر در عصر غیبت به سر می‌بریم. اما روشن است که چنین نیست، زیرا کسانی که پس از پیامبر قائل به تئوری خلافت هستند و نیز کسانی که در عصر غیبت مدعی جانشینی فقیهان و نیابت آنان از سوی امام زمان هستند بر این باورند که حقوق و اختیارات ویژه‌ی سیاسی که برای پیامبر ثابت است، پس از پیامبر برای امامان (یا خلفا) ثابت است و بعضی از این گروه نیز بر این باورند که در عصر غیبت همان حقوق و اختیارات برای فقیهان ثابت است. بنابراین اگر بین نبوت و امامت و دمکراسی ناسازگاری وجود داشته باشد، این ناسازگاری مستقیماً در سرنوشت کنونی ما تأثیر خواهد داشت. و لذا حل این ناسازگاری از نظر عملی نیز برای ما از اهمیت شایانی برخوردار است.

تا اینجا ما به نتایج زیر رسیدیم:

(۱) اگر بین مهدویت و دمکراسی منافاتی وجود داشته باشد، این منافات بین امامت و دمکراسی است.

(۲) اگر بین امامت و دموکراسی منافاتی وجود داشته باشد، این منافات بین خلافت و دموکراسی هم وجود دارد.

(۳) اگر بین امامت و دموکراسی منافاتی وجود داشته باشد، این منافات بین نبوت و دموکراسی هم وجود خواهد داشت. و

(۴) ناسازگاری مورد بحث بین مقام و ولایت معنوی شخص و دموکراسی نیست، بلکه بین ولایت سیاسی (= حقوق و اختیارات ویژه‌ی سیاسی‌ای که بر آن مقامات معنوی مترتب می‌شود) و دموکراسی است. و

(۵) ناسازگاری مهدویت با دموکراسی هیچ ربطی به ناسازگاری مهدویت با خاتمیت ندارد.

نکته‌ی بعدی که باید به آن توجه کنیم این است که اگر حقوق و اختیارات سیاسی پیامبر با دموکراسی ناسازگار باشد، این ناسازگاری هم امری روبنایی است و از یک ناسازگاری عمیق‌تر و ریشه‌ای‌تر سرچشمه می‌گیرد و آن عبارت است از ناسازگاری بین «حق اطاعت» خداوند و «دموکراسی». دلیل روشن این ادعا این است که کسانی که برای پیامبر، و به تبع او برای امام و خلیفه، و به تبع آنان برای ولی فقیه در عصر غیبت، حقوق و اختیارات ویژه‌ای قائل هستند، این حقوق و اختیارات را با استناد به حق اطاعت خداوند و اراده و حکم او توجیه می‌کنند. اینان نمی‌گویند پیامبر این حقوق و اختیارات را از پیش خود دارد، بلکه می‌گویند منشاء این حقوق و اختیارات اراده‌ی خداوند است و ما باید از پیامبر اطاعت کنیم چون خدا به چنین کاری دستور داده و چنین حقوق و اختیاراتی را به او تفویض کرده و او را به چنین منصبی «نصب» کرده است. اطاعت از دستور خداوند نیز به این دلیل واجب است که خداوند نسبت به آدمیان حق اطاعت دارد و آدمیان در برابر او مکلفند.

برخی از روحانیانی که مدعی ناسازگاری اسلام و دموکراسی هستند، چنین ادعایی را با تمسک به تعریفی از اسلام و دموکراسی توجیه می‌کنند. اینان می‌گویند: اسلام یعنی حکم خدا و دموکراسی

یعنی رأی مردم. و در تعارض حکم خدا و رأی مردم، دومی به هیچ وجه مشروعیت ندارد. پس دموکراسی با اسلام ناسازگار است.

بنابراین سرچشمه‌ی اصلی مشکل، قلمرو و محدوده‌ی حق اطاعت خداوند است. اگر حق اطاعت خداوند مطلق باشد، چنین حقی با دموکراسی منافات خواهد داشت و کسانی که مدعی سازگار بودن مهدویت با دموکراسی هستند باید نشان دهند که حق اطاعت خداوند با دموکراسی سازگار است.

در اینجا مناسب است به یک نکته‌ی ضمنی و در عین حال مهم اشاره کنم. یکی از شیوه‌های رایج برای سازگار کردن دموکراسی با حق اطاعت خداوند، مقید کردن دموکراسی به قلمرو مباحات شرعی است. در این دیدگاه، حق اطاعت خداوند مطلق فرض می‌شود، اما در عین حال ادعا می‌شود که در مواردی که خداوند حکم الزامی ندارد و چیزی را بر مردم واجب یا حرام نکرده، حق اطاعت او فعلیت نمی‌یابد و مردم آزادند که در این محدوده بر اساس اراده‌ی فردی و جمعی خود عمل کنند. چنین تفسیری از حق اطاعت خداوند تنها با دموکراسی مقید و مشروط به احکام شرع (= مشروطه‌ی مشروعه) سازگار است. اما مهم این است که در اثر انکار یا پذیرش حقوق سیاسی ویژه‌ی پیامبر و امام (و ولی فقیه یا حاکم شرع) قلمرو مباحات شرعی توسعه و تضییق پیدا می‌کند. اگر کسی حق وتوی پیامبر نسبت به آراء مردم را بپذیرد و مدعی شود که حکم پیامبر بر اراده‌ی مردم مقدم است، در این صورت محدوده‌ی مباحات شرعی و به تبع آن قلمرو مشروعیت دموکراسی به مواردی محدود می‌شود که خدا و پیامبر هیچیک حکم الزامی ندارند. به همین ترتیب، اگر کسی حقوق و اختیارات ویژه‌ی پیامبر را به امام و ولی فقیه توسعه دهد، از نظر او محدوده‌ی مباحات شرعی و به تبع آن قلمرو مشروعیت دموکراسی از این هم مضیق‌تر خواهد شد. قرائت رایج از دموکراسی دینی در دیار ما هم همین است.

طبق این دیدگاه دموکراسی دینی یعنی دموکراسی مقید به احکام فقهی و رأی و تصویب و تنفیذ ولی فقیه. به بیان دیگر، دموکراسی دینی عبارتست از دموکراسی در چارچوب احکام شرع، به شرطی که احکام شرع را اعم از حکم اولی و ثانوی و حکومتی بدانیم.

بسیاری از کسانی که ولایت مطلقه‌ی فقیه را قبول ندارند نیز تعریف مشابهی از دموکراسی دینی در ذهن خود دارند. تفاوت این دو گروه تنها در گستردگی محدوده‌ی مباحثات شرعی و قلمرو مشروعیت دموکراسی از نظر دین است. گروه اخیر صرفاً تقدم حکم حکومتی ولی فقیه بر آراء مردم را نمی‌پذیرند. از نظر اینان حکومت، خواه از باب ولایت باشد و خواه از باب وکالت، مقید به احکام اولیه و ثانویه الهی است و دولتمردان تنها در چارچوب احکام الهی حق حکومت دارند و حق نقض یا تغییر این چارچوب را ندارند و حکم حکومتی هم اگر اصل مشروعیت آن را بپذیریم تنها در صورتی لازم الاتباع است که با احکام اولیه و ثانویه الهی سازگار باشد.

تاکنون بحث ما معطوف به مفهوم «مهدویت» بود. ما تلاش کردیم نشان بدهیم که مهدویت، امامت و نبوت در این بحث موضوعیت ندارند و نزاعی اگر هست بر سر قلمرو حق اطاعت خداوند است و ناسازگاری‌ای اگر وجود داشته باشد اولاً و بالذات بین «حق خدا» و «دموکراسی» است و سایر نزاعها فرعی و روبنایی است. و لذا اگر بخواهیم به مسئله‌ی اصلی بپردازیم و درد را به نحو ریشه‌ای درمان کنیم، به جای پرداختن به نسبت مهدویت و دموکراسی، باید بکوشیم تعارض حق خدا با دموکراسی، یا به بیان دیگر، تعارض «تئوکراسی» با «دموکراسی»، را برطرف کنیم یا نشان دهیم که اصولاً بین این دو مقوله هیچ ناسازگاری‌ای وجود ندارد.

از اینجا به بعد به مفهوم دموکراسی می‌پردازیم. به نظر من در اینجا طرف دیگر نزاع نیز خود «دموکراسی» نیست، بلکه «مبنای» دموکراسی یعنی «حقوق بشر» است. دموکراسی از حق مردم در (۱) تعیین حاکمان و (۲) تصویب قوانین سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، ناسازگاری‌ای اگر وجود داشته باشد بین حق خدا و حقوق بشر است و اگر ما موضع روشن و صریحی در باب نسبت حق خداوند و حقوق بشر اتخاذ کنیم، سایر نزاعهای فرعی هم خود به خود حل خواهند شد.

اگر ما مبانی فلسفی دموکراسی را بکاویم به حقوق بشر می‌رسیم. یعنی قویترین و قانع‌کننده‌ترین توجیهی که برای دموکراسی وجود دارد این است که دموکراسی از لوازم و پیامدهای حقوق بشر است. دموکراسی از تطبیق حقوق بشر بر قلمرو سیاست به دست می‌آید و از حق تعیین سرنوشت، حق تصمیم‌گیری، حق انتخاب شدن و انتخاب کردن، حق قانونگذاری و آزادی و برابری و استقلال شهروندان و توزیع عادلانه قدرت سیاسی سرچشمه می‌گیرد و مبتنی بر این پیش‌فرض

است که عرصه‌ی عمومی ملک مشاع شهروندان است و باید بر اساس رأی و تصویب و رضایت آنان اداره شود. از این نظر کسانی که برای سازگار کردن دین و دموکراسی، دموکراسی را از حقوق بشر جدا می‌کنند، یا حقوق بشر را به احکام دینی مقید می‌کنند، در واقع چیزی از حقوق بشر و دموکراسی باقی نمی‌گذارند.

بنابراین نزاع اصلی بر سر این است که حق خداوند در زمینه‌ی (۱) قانونگذاری در باب چگونگی اداره‌ی جامعه و روش حکومت و (۲) تعیین یا نصب حاکمان، چگونه با حق مردم در این دو زمینه قابل جمع است. چنانکه می‌دانیم، دو سؤال اصلی فلسفه‌ی سیاست عبارت است از اینکه:

(۱) چگونه باید حکومت کرد؟ و

(۲) چه کسی باید حکومت کند؟

معتقدان به دموکراسی می‌گویند: پاسخ‌گویی به این دو سؤال حق مردم است، یعنی با مراجعه به آراء مردم باید شیوه‌ی حکومت و شخص حاکم را تعیین کرد و مشروعیت حکومت متوقف بر این است که آراء مردم (حدوثاً و بقائاً و نفیاً و اثباتاً) مبنای پاسخ‌گویی به دو سؤال بالا باشد. از سوی دیگر کسانی که به وجود خداوند و مطلق بودن حق اطاعت او باور دارند می‌گویند: پاسخ‌گویی به دو سؤال یاد شده حق خداوند است (= تئوکراسی) و برای کشف پاسخ او باید به متون دینی مراجعه کنیم نه به آراء مردم، و مشروعیت حکومت نیز متوقف بر نصب خداوند و اجرای احکام او توسط حاکم منصوب است. و رضایت مردم، اگر اهمیتی داشته باشد، تا آنجاست که با رضایت خداوند (و حاکم منصوب از سوی او) سازگار باشد، و در صورت تعارض حق خدا (و حاکم منصوب از طرف او) با حقوق بشر، یا اولی بر دومی مقدم است، یا دومی اصولاً وجود ندارد.

بنابراین، تعارض اصلی و زیربنایی بین «حق خدا» و «حقوق بشر» است و اگر ما بتوانیم راه حل درست و قانع‌کننده‌ای برای این تعارض پیدا کنیم سایر نزاعها و تعارضهای روبنایی هم به خودی خود و به نحوی مطلوب حل خواهند شد. و لذا به جای اینکه بپرسیم «آیا مهدویت با دموکراسی سازگار است؟» باید بپرسیم: «آیا حقوق بشر با حق خداوند سازگار است؟» به تعبیر دیگر سؤال اصلی ما این است که «آیا خدا حق دارد حقوق بشر را نقض کند؟»

(اگر چنین حقی برای خدا ثابت باشد، معنایش این است که در آن مورد خاص حقوق بشر وجود ندارد، نه اینکه وجود دارد ولی خدا آن را نقض می‌کند.)

اگر خدا حق نقض حقوق بشر را داشته باشد، می‌تواند چنین حقی را به پیامبر و امام معصوم و به تبع آنها به ولی فقیه تفویض کند. اما اگر خدا حق نقض حقوق بشر را نداشته باشد، به طریق اولی حق تفویض چنین حقی را به دیگران نخواهد داشت. به بیان دیگر سؤال این است که «آیا خدا حق دارد احکامی را جعل و تشریع کند که با حقوق بشر ناسازگارند؟» و «آیا خدا می‌تواند بین بندگان خود از نظر حقوق و اختیارات سیاسی تبعیض بگذارد و کسانی را از طریق نصب بر سرنوشت دیگران مسلط کند و جان و مال و ناموس آنان را در اختیار آن افراد خاص قرار دهد؟» و «آیا علم غیب و عصمت پیامبر و امام (یا فقاہت و عدالت فقیهان) از پارامترهای اخلاقاً مربوطند و از نظر اخلاق اجتماعی می‌توانند چنین تبعیضی را توجیه کنند؟» و «آیا خداوند در نصب یک فرد به عنوان امام یا ولی فقیه می‌تواند ضوابط اخلاق اجتماعی و مهم‌ترین آنها یعنی اصل عدالت را نادیده بگیرد؟»

نکته‌ی جالب توجه این است که این نزاع تاریخ بسیار بلندی دارد، اگرچه در دورانی‌های گذشته تحت عناوین دیگری صورت‌بندی می‌شده است. در حقیقت نزاع بر سر نسبت حقوق بشر با حق خداوند شکل تازه‌ای از نزاع بر سر «عقلی» یا «شرعی» بودن حسن و قبح است. اختلاف اشاعره و معتزله بر سر این بود که حسن و قبح فرادینی و عقلی است یا دینی و شرعی. و اختلافی که ما اینک درباره‌ی آن گفتگو می‌کنیم بر سر این است که حقوق بشر «طبیعی» و «عقلی» است یا «شرعی» و «نقلی». اگر حقوق بشر «شرعی» باشد نوع و حدود و ثغور آن را باید با رجوع به «نقل» یعنی متون دینی کشف کرد. اما اگر «طبیعی» (= فطری) باشد، راه کشف آن عقل است.

بنابراین، حقوق طبیعی بشر با مطلق بودن حق خداوند ناسازگار است و برای رفع این ناسازگاری تنها دو راه وجود دارد: اولی انکار حقوق طبیعی و فطری و دومی انکار مطلق بودن حق خداوند. هواداران استبداد دینی به راه اول می‌روند و نام آن را دمکراسی دینی یا مردمسالاری دینی می‌گذارند و هواداران دمکراسی به راه دوم می‌روند.

در تعیین نسبت حقوق بشر با حق خداوند دو جریان فکری وجود دارد: یکی جریان نقل‌گرا و دیگری جریان عقل‌گرا. نقل‌گرایان درواقع همان بنیادگرایان دینی هستند. یعنی نقل‌گرایی در اخلاق، فقه و معرفت‌شناسی منطقاً به بنیادگرایی در سیاست می‌انجامد. اینان به خاطر وجود دلایل نقلی‌ای که ظاهر آنها بر نقض یا تخصیص حقوق بشر از طرف خداوند دلالت می‌کند، بر این باورند که بشر اولاً و بالذات و با صرف‌نظر از حکم و اراده‌ی خداوند هیچ حقی ندارد. اینان می‌گویند حقوق بشر غربی با حقوق بشر اسلامی فرق دارد و ما حقوق بشر را تا آنجا قبول داریم که با احکام اسلام سازگار باشد. به نظر اینان بشر در وضعیت طبیعی و فطری، یعنی به صرف آفرینش و پیش از شرع، هیچ حقی ندارد و همه‌ی حقوق وضعی و قراردادی است. و ما وقتی به متون دینی رجوع می‌کنیم می‌بینیم که خداوند با احکامی که جعل کرده، بین پیامبر و مردم عادی، بین امام و مردم عادی، بین فقیه و غیر فقیه، بین مسلمان و کافر، بین شیعه و سنی، و بین زن و مرد از نظر حقوقی تفاوت قائل شده و آدمیان را به شهروندان درجه‌ی یک و درجه‌ی دو و سه و چهار تقسیم کرده است، ولی چون خدا عادل است، لاجرم باید نتیجه بگیریم که این تبعیضهای حقوقی هم با عدالت سازگار است.

هواداران معاصر این دیدگاه نیز می‌گویند خدا بشر را برای عبادت و اطاعت خود آفریده است و اطاعت از حکومت دینی عین اطاعت از خداست و همانگونه که ما در برابر خداوند هیچ حقی نداریم و فقط تکلیف داریم، در برابر حکومت اسلامی هم هیچ حقی نداریم و فقط تکلیف داریم. خلاصه اینکه مهم‌ترین مستند انکار حقوق بشر از طرف این گروه ناسازگاری این حقوق با دلایل نقلی‌ای است که بیانگر احکام شریعت‌اند.

اما عقل‌گرایان می‌گویند انسان به صرف انسان بودن از حقوقی برخوردار است و این حقوق «طبیعی» (= فطری) و «عقلی» و «فراذینی» است نه «قراردادی» و «شرعی» و آفرینش انسان از سوی خداوند عین به رسمیت شناختن این حقوق است و لذا حتی خدا هم حق نقض یا تخصیص این حقوق را ندارد، چون نقض این حقوق ظلم است و وصف عدالت خداوند مانع از این می‌شود که او در حق بندگان خود ظلم کند. بنابراین، ما اگر بخواهیم بین حق خداوند و حقوق بشر جمع کنیم باید بین حق خدا و عدالت خود او سازگاری ایجاد کنیم و حق خداوند را باید به گونه‌ای بفهمیم و تفسیر کنیم که با عدالت او سازگار باشد. انکار حقوق فطری و طبیعی

بشر وصف عدالت خداوند را پاک از محتوا تهی خواهد کرد. یعنی اگر حقوق فطری و طبیعی بشر را منکر شویم، هیچ فرقی بین عدل و ظلم باقی نخواهد ماند و ظلم و عدل در مورد خداوند سالبه‌ی به انتفاء موضوع خواهد شد.

البته خدا می‌تواند هیچ انسانی را نیافریند. اما نمی‌تواند انسانی را بیافریند و انسانیت او را از او سلب کند. حقوق بشر نیز جزء لوازم هویت انسانی و شرط ضروری انسان ماندن و انسانی زیستن آدمی است. محروم کردن آدمی از حقوق فطری و طبیعی تجاوز به حریم انسانیت و نادیده گرفتن کرامت انسانی او و برداشتن مرز میان انسان و حیوان است. و انسان فاقد حقوق بشر همچون شیر بی یال و دم و اشکم است و فرقی با سایر اشیاء و سایر حیوانات نخواهد داشت و دینداری انسان فاقد حقوق فطری و طبیعی نیز از منظر اخلاقی فاقد ارزش است.

علاوه براین، می‌توان پرسید که حق خداوند بر بندگان خود چگونه حقی است. بدون شک این حق نمی‌تواند یک حق وضعی و قراردادی و شرعی باشد، چون خدا نمی‌تواند از راه تشریع چنین حقی را برای خود وضع کند، در غیر این صورت می‌توانست چنین حقی را از خود سلب کند و شرعی بودن این حق موجب تسلسل در مقام امتثال و نفی همه‌ی حقوق و تکالیف شرعی می‌شود، همانگونه که به اعتقاد پاره‌ای از متکلمان شیعی، شرعی بودن حسن و قبح موجب نفی کامل حسن و قبح می‌شود.

بنابراین، حق اطاعت خداوند باید یک حق «طبیعی» باشد که بوسیله‌ی «عقل» قابل درک است. اما اگر چنین است می‌توان ادعا کرد که حقوق طبیعی در حق اطاعت خداوند منحصر نمی‌شوند و همان عقلی که حق طبیعی اطاعت از خدا را درک می‌کند صلاحیت درک حقوق طبیعی بشر را هم دارد. و همان عقلی که می‌گوید خدا چنین حقی بر بندگان خود دارد همان عقل می‌گوید که انسان از آن رو که انسان است از چنین حقوقی برخوردار است.

به بیان دیگر، کسانی که منکر وجود حقوق فطری و طبیعی بشر هستند و می‌گویند انسان هیچ حق فطری و طبیعی ندارد، بلکه فقط تکلیف دارد و حقوق او تماماً غیر طبیعی است و منحصراً از تکالیف شرعی انتزاع می‌شود، نمی‌توانند ادعا کنند که همه‌ی تکالیف وضعی و قراردادی است،

بلکه ناگزیرند ادعا کنند که دست کم یک تکلیف «فطری» و «طبیعی» وجود دارد و آن عبارتست از «وجوب اطاعت از فرامین خداوند». این تکلیف فطری و طبیعی دلیل توجیه کننده و دلیل برانگیزاننده‌ی لازم برای عمل به تکالیف «شرعی» را فراهم می‌کند. این تکلیف فطری و طبیعی متناظر با حق طبیعی خداوند و مبتنی بر آن است. اما سؤال این است که این حق و تکلیف طبیعی بر چه مبنایی «استوار» است و چگونه و از چه راهی «درک» می‌شوند. این حق و تکلیف چون طبیعی‌اند نمی‌توانند از اراده‌ی تشریعی خداوند و حکم او سرچشمه بگیرند و درک آنها از طریق نقل هم مبتلی به محذور است.

بنابراین، باید بپذیریم که این حق و تکلیف هر دو «طبیعی»، «اخلاقی» و «فرادینی» و «فراقه‌ی» هستند و از طریق «عقل» درک می‌شوند. اما سؤال این است که «این حق و تکلیف طبیعی چه فرق فارق با سایر حقوق و تکالیف طبیعی دارند؟» و اگر ما پیش از رجوع به شریعت و بررسی دلایل نقلی و پیش از پرداختن به کشف حقوق و تکالیف شرعی ناگزیریم و موظفیم عقل مستقل از شرع خود را به کار اندازیم تا بتوانیم حق طبیعی خداوند بر بندگان خود و تکلیف طبیعی آنان در برابر او را بشناسیم، چرا نتوانیم و چرا نباید از همین طریق برای کشف و شناخت حقوق طبیعی بشر اقدام کنیم؟ و چرا باید نتایج حاصل از تأملات و پژوهشهای عقلانی و فلسفی در باب حقوق بشر را به دلایل نقلی ضعیف‌تر مقید کنیم و تخصیص بزنیم؟

اصل کلی‌ای که ما به لحاظ عقلانی موظف به پذیرش آن هستیم این است که حقوق و تکالیف شرعی و قراردادی بر حقوق و تکالیف طبیعی و عقلی تکیه می‌کنند و اعتبار و مشروعیت و توجیه خود را وامدار حقوق و تکالیف طبیعی و عقلی هستند و لذا نمی‌توانند مبنا و چارچوب خود را نقض کنند. بنابراین، نظریه‌ی حقوق و تکالیف «فطری» و «طبیعی» یکی از پیش‌فرضها و مبانی فلسفی فقه است، نه یکی از مسائل آن. و نفی یا انکار حقوق فطری و طبیعی هم یک نظریه‌ی فلسفی است، نه یک نظریه‌ی فقهی و لذا با تمسک به دلایل نقلی‌ای که ظاهراً و به دلالت التزامی بر نقض یا تخصیص یا انکار حقوق بشر دلالت می‌کنند نمی‌توان چنین نظریه‌ای را از نظر فلسفی توجیه کرد. بلکه بر عکس باید به استناد دلایل عقلی‌ای که اعتقاد به حقوق فطری و طبیعی بشر را توجیه می‌کنند از آن ظواهر نقلی دست برداشت. درواقع می‌توان ادعا کرد که به خاطر وجود دلایل عقلی‌ای که به سود حقوق فطری و طبیعی بشر در دست است، دلایل

نقلی مخالف حجیت و اعتبار معرفت‌شناختی خود را از دست می‌دهند و فتاوای فقهی مستند به این دلایل نیز فاقد اعتبار لازم‌اند، زیرا مبتنی بر فحص و تحقیق ناقص‌اند.

این نکته را هم بیفزاییم که منکران حقوق فطری بشر درواقع منکر حقوق بشر نیستند بلکه منکر «تساوی» افراد در برخورداری از این حقوق‌اند، یعنی با توزیع «عادلانه‌ی» حقوق بشر، یا به بیان دیگر با «عدالت توزیعی»، مشکل دارند و برای خود سهمی بیش از دیگران طلب می‌کنند، اما عمداً یا سهواً تبعیض و زیاده‌خواهی خود را با تمسک به آموزه‌ها و احکام دینی توجیه می‌نمایند و چنین وانمود می‌کنند که خدا چنین تبعیضی را میان بندگان خود روا داشته است. مشکلی که ما در بسیاری از جوامع دینی با آن روبرو هستیم این است که در این جوامع نقض حقوق بشر با استناد به حق خداوند توجیه می‌شود. و این به گمان من بزرگترین ظلم در حق خداوند است که کسانی ظلم خود در حق سایر انسانها را با استناد به حق خداوند توجیه کنند.

در اینجا خوب است به برخی از نکاتی که ممکن است موجب سوء تفاهم شود اشاره کنیم. ما وقتی از حقوق فطری و طبیعی بشر سخن می‌گوییم، نمی‌خواهیم برای خداوند تعیین تکلیف کنیم. مدعا این است که خود خداوند با آفرینش بشر قلمرو قدرت و اختیار و حق قانونگذاری خود را محدود می‌کند، یعنی پس از آفرینش انسان از سوی خداوند، عدالت او اقتضا می‌کند که حقوق فطری و طبیعی بشر را مراعات کند. خدا نمی‌تواند موجودی را بیافریند و مقتضیات فطری و طبیعی او را نادیده بگیرد. خدا می‌تواند بین آفرینش انسانی که واجد حقوق فطری و طبیعی است و عدم آفرینش چنین انسانی انتخاب کند، اما نمی‌تواند بین آفرینش انسان واجد حقوق فطری و طبیعی و آفرینش انسان فاقد این حقوق انتخاب کند، زیرا انسان فاقد این حقوق در حقیقت انسان نیست. به تعبیر دینی، کرامت انسان ذاتی اوست و حقوق فطری و طبیعی بشر نیز که بیانگر مقام و منزلت ویژه‌ی اخلاقی آدمی است از کرامت او نشأت می‌گیرد.

علاوه بر این، تأکید بر حقوق فطری و طبیعی بشر به معنای نفی تکالیف دینی یا نادیده‌گرفتن اهمیت آنها نیست. همه‌ی سخن ما بر سر روش درست «فهم» شریعت و «شناخت» تکالیف دینی است. و فهم و شناخت تکالیف دینی صد در صد به تلقی ما از حق خداوند و نسبت آن با حقوق فطری و طبیعی بشر مرتبط است. یعنی دیدگاه فلسفی ما در باب قلمرو حق طبیعی

خداوند و نسبت آن با حقوق فطری و طبیعی بشر کاملاً در فهم و برداشت ما از احکام شرعی و در تفسیر متون بیانگر این احکام تأثیر خواهد داشت و این تأثیر تعیین کننده و سرنوشت ساز و در واقع نوعی انقلاب کوپرنیکی در فقه است.

و اتفاقاً این مسئله مسئله‌ای نیست که پاره‌ای از روشنفکران دینی در دوران ما طرح کرده باشند تا بتوان با زدن اتهام غرب زدگی به آنان صورت مسئله را پاک کرد. این سؤال در میان متکلمان سنتی هم مطرح بوده است. بسیاری از متکلمان قدیم ما بر این عقیده بوده‌اند که خداوند کار زشت و قبیح نمی‌کند. بسیاری از آنان قبول داشته‌اند که جعل تکلیف فوق طاقت قبیح است حتی از طرف خداوند. معنای این سخن این است که اگرچه خداوند به لحاظ تکوینی توان و قدرت انجام کار زشت و قبیح را دارد، اما فضایل اخلاقی او مانع صدور چنین اعمالی از او می‌شوند. یعنی اوصاف اخلاقی خداوند قدرت او و حق قانونگذاری او را محدود می‌کنند. قبح تکلیف فوق طاقت به این معنی است که احکام شرعی دارای چارچوب اخلاقی هستند و خداوند در مقام جعل احکام شرعی این چارچوب را نقض نمی‌کند و حق نقض آن را هم به کسی تفویض نمی‌کند. اما همه‌ی سخن بر سر این است که اخلاق تشریع و قانونگذاری در قبح تکلیف فوق طاقت خلاصه نمی‌شود و همه‌ی ارزشهای اخلاقی، از جمله حقوق فطری و طبیعی، مقدم بر تشریع و قانونگذاری‌اند.

یکی از کارهای زشت و قبیح ظلم به بندگان است و ظلم هم چیزی نیست مگر تضییع حقوق. بنابراین، اگر با دلایل موجه و قانع کننده ثابت شود که آدمیان از حقوقی فطری و طبیعی برخوردارند، نقض این حقوق از سوی خداوند زشت و قبیح خواهد بود و وصف عدالت خداوند مانع خواهد شد که او کاری بکند یا حکمی تشریع کند یا کسی را به منصبی نصب کند که در اثر آن حقی از حقوق بنده‌ای از بندگان او نقض شود. ادعا این است که شریعت دارای چارچوبی اخلاقی است و چارچوب احکام اجتماعی دین «حقوق بشر» است که مبنا و پایه‌ی اخلاق اجتماعی است. بنابراین، ما اگر بخواهیم احکام دینی را درست بفهمیم باید فهم خود از این احکام را با موازین حقوق بشر توزین کنیم. حق تشریع خداوند فراتر و گسترده‌تر از حق اطاعت او نیست. و حق اطاعت او مشروط به سازگاری احکام و دستورات خداوند با ارزشهای اخلاقی است. و چون چنین است ما نیز موظفیم فهم و برداشت خود از احکام و دستورات خداوند را با

ارزشهای اخلاقی بسنجیم و موزون کنیم. با استناد به حق خداوند نمی‌توان نقض حقوق بشر را توجیه کرد. چنین کاری بدترین نمونه‌ی استفاده‌ی ابزاری از دین و سوء استفاده از مقدسات دینی است.

به هر حال به نظر من مهم‌ترین مسئله‌ای که ما مسلمانان در حال حاضر در قلمرو حکمت عملی با آن مواجهیم و باید در مورد آن بیندیشیم و تحقیق کنیم مسئله‌ی آشتی دادن حق خداوند و حقوق فطری و طبیعی بشر است. ما در این زمینه به یک تئوری روشن و منقح نیاز مبرم داریم و این تئوری تنها از رهگذر تحقیق آزاد و مستقل عقلانی و با استفاده از روش فلسفی قابل کشف و توجیه است. البته تحقیق آزاد و مستقل عقلانی و تکیه کردن بر روش فلسفی هیچ منافاتی با رجوع به سنت دینی و غیر دینی و بهره گرفتن از نکات مثبت و قابل دفاع موجود در آثار پیشینیان ندارد، اما بازسازی عقلانی سنت غیر از پذیرش تعبدی و کورکورانه‌ی آن و غیر از ترجیح نقلیات بر عقلیات و غیر از تعطیل عقل در برابر نقل است.

سنت دینی ما تاکنون بر مطلق بودن حق خداوند و تکلیف آدمیان در برابر او تأکید می‌ورزیده و در این مورد سنگ تمام گذارده است. در این سنت انسان به عنوان «حیوان مُکَلَّف» تعریف می‌شود و موضوع علم فقه نیز فعل مُکَلَّفین است. خدایی که در این سنت به ما معرفی می‌شود خدایی «خودکامه» یا «مصلحت‌اندیش» است که حق مالکیت او مطلق است و حق دارد هر تصرفی را که بخواهد در بندگان خود بکند و «حقوق فطری و طبیعی بشر» در محاسبات او نقشی ندارند و اراده‌ی او یا گزافی است و یا تماماً تابع مصلحت نظام است. و حاکمانی هم که منصوبان و جانشینان چنین خدایی در سماوات و ارضین هستند و به نمایندگی از طرف چنین خدایی در سرنوشت مردم تصرف می‌کنند از چنین خصوصیتی برخوردارند، یعنی اراده و حکم آنان نیز یا گزافی است و یا تابع مصلحت نظام. و حقوق فطری و طبیعی بشر در تصمیم‌گیریهای آنان هیچ محلی از اعراب نخواهد داشت و نباید داشته باشد. و روشن است که از دل چنین تصویری از خداوند نظام سیاسی دمکراتیک بیرون نخواهد آمد و این خداشناسی به هیچوجه با دمکراسی سر آشتی نخواهد داشت و قابل جمع نیست، بلکه تنها با استبداد دینی سازگار و قابل جمع است.

اما اگر بپذیریم که حقوق فطری و طبیعی بشر از ارزشهای بنیادین اخلاقی سرچشمه می‌گیرد و قدرت و اراده‌ی خداوند تابع ارزشهای اخلاقی است، لاجرم باید بپذیریم که تکالیفی که خداوند بر دوش آدمیان می‌نهد با این حقوق سازگار خواهد بود و عدالت خداوند مانع نقض حقوق فطری و طبیعی بشر از سوی او خواهد شد و ما نیز در صورتی به فهم درست آن تکالیف نائل می‌شویم که فهم و برداشت خود از متون بیانگر احکام شرعی را با موازین حقوق فطری و طبیعی بشر بسنجیم. این حقوق وضعی و قراردادی و شرعی نیست تا کشف آنها متوقف بر رجوع به متون دینی و حجیت و مشروعیت آنها متوقف بر امضا و تصویب آنها از طرف شارع یا حاکم شرع باشد.

بنابراین، اگر دموکراسی از حقوق بشر سرچشمه می‌گیرد و اگر حقوق بشر حقوقی فطری و طبیعی است و اگر حقوق فطری و طبیعی بر حقوق و تکالیف شرعی مقدم‌اند، نمی‌توان برای سازگار کردن اسلام و دموکراسی، دموکراسی را از ارزشهای دموکراتیک جدا کرد و مشروعیت آن را به سازگاری با احکام فقهی مقید نمود. این همان شگردی است که از آن تحت عنوان «ذبح اسلامی دموکراسی» یاد می‌شود. بعضی از روحانیان برای سازگار کردن اسلام و دموکراسی ابتدا دموکراسی را به دو نوع دموکراسی روشی و دموکراسی ارزشی تقسیم می‌کنند و بعد مدعی می‌شوند که دموکراسی روشی با اسلام سازگار است، اما دموکراسی ارزشی با اسلام ناسازگار است. منظور اینان از دموکراسی روشی یک ظرف تو خالی است که از احکام فقهی پر می‌شود و با استبداد دینی هم قابل جمع است. پیش‌فرض این گروه این است که ارزشهای «اسلامی»، (بخوانید احکام فقهی)، با ارزشهای «لیبرالیستی» ناسازگار است و لذا نتیجه می‌گیرند که اسلام با لیبرال دموکراسی یا به قول آنان دموکراسی ارزشی قابل جمع نیست. اما اگر بتوان دموکراسی را از لیبرالیسم جدا کرد، در این صورت می‌توان آن را به اسلام پیوند زد.

اینان به این نکته توجه ندارند که دموکراسی را نمی‌توان از ارزشهای دموکراتیک، یعنی حقوق بشر، جدا کرد و دموکراسی منهای حقوق بشر با استبداد و دیکتاتوری و فاشیسم هم قابل جمع است و لذا دموکراسی نیست، بلکه شبه دموکراسی یا مسمی به دموکراسی است، یا دست‌کم فاقد هرگونه ارزش اخلاقی است و به هر حال یک کالای بدلی و تقلبی برای فریب دادن مردم و محروم کردن آنان از دموکراسی اصیل و واقعی است. دموکراسی با دین قابل جمع است، اما با

استبداد دینی و قرائت استبدادی از دین قابل جمع نیست و لذا با افزودن پسوند دینی یا اسلامی به دموکراسی و مردم‌سالاری نمی‌توان به استبداد دینی مشروعیت بخشید. اینان بیشتر از اینکه به فکر مهار قدرت باشند و دموکراسی را به عنوان ابزاری برای مهار قدرت و جلوگیری از فساد آن و به عنوان شیوه‌ای برای توزیع عادلانه‌ی قدرت ببینند، آن را به عنوان اندیشه‌ای بیگانه و مهاجم می‌بینند که باید توسط دین و احکام دینی مهار و کنترل شود. به نظر این افراد نقض سیستماتیک حقوق بشر همچون دستمالی است که به خاطر آن نباید قیصریه را به آتش کشید یا چون فضله‌ی موشی است که به خاطر آن نباید ارزش انبار گندم را نادیده گرفت.

علاوه بر این، اگر بتوان دموکراسی را به دو نوع ارزشی و روشی یا دینی و غیر دینی تقسیم کرد، استبداد را هم می‌توان به همین دو نوع تقسیم کرد. در این صورت آیا می‌توان ادعا کرد که استبداد ارزشی غیر از استبداد روشی است و استبداد روشی با اسلام سازگار است؟ آیا به نظر مدعیان، حکم استبداد دینی غیر از حکم استبداد غیر دینی است؟ و آیا اینان اصولاً تئوری روشن و منطقی درباره استبداد دینی و راههای جلوگیری از آن دارند، یا مفهوم استبداد دینی از نظر اینان مفهومی بلامصداق است؟ و آیا هیچگاه از خود پرسیده‌اند که حساسیت و مخالفتی که در برابر دموکراسی ارزشی و ارزشهای دموکراتیک ابراز می‌دارند، بیش از آنکه از غیرت و حمیت دینی سرچشمه بگیرد، از مفروض گرفتن مشروعیت و حقانیت استبداد دینی سرچشمه می‌گیرد و مبتنی بر فهم و برداشت نادرستی از قلمرو حق خداوند و نسبت آن با حقوق فطری و طبیعی بشر است؟

دموکراسی یک روش است، اما این روش مبتنی بر مفروضات ارزشی و اخلاقی خاصی است که آن را از سایر روشهای اداره‌ی جامعه جدا می‌کند. و لذا جدا کردن دموکراسی از مقوّمات و مؤلفه‌های ارزشی آن هیچ دردی را دوا نخواهد کرد. آشتی دادن دین و دموکراسی در گرو دست برداشتن از اخباریگری و نقل‌گرایی جزم‌اندیشانه و بنیادگرایانه و پذیرفتن اعتبار و حجیت ظنون عقلی و تجربی است. در غیر این صورت صداقت اقتضا می‌کند که از فریب دادن خود و دیگران دست برداریم و به صراحت بگوییم که اسلام با حقوق بشر و دموکراسی ناسازگار است. اما در واقع این خود اسلام نیست که با حقوق بشر و دموکراسی ناسازگار است، بلکه تفسیر و قرائتی از

اسلام که مبتنی بر حجیت انحصاری ظنون نقلی و تقدم آنها بر ظنون قوی تر عقلی و تجربی است با حقوق بشر و دموکراسی ناسازگار است.

این قرائت از دین مُعَلَّل است نه مُدَلَّل. یعنی هواداران این قرائت ابتدا به علل سیاسی و اقتصادی نظریه‌ی خاصی را در باب فلسفه‌ی حقوق برمی‌گزینند و سپس می‌کوشند فهم خود از متون دینی را با این نظریه سازگار کنند و این متون را به گونه‌ای تفسیر کنند که توجیهی دینی برای آن نظریه فراهم شود. به بیان دیگر، اینان به جای اینکه بحث و تحقیق خود را از بررسی قلمرو حق خداوند و نسبت آن با حقوق فطری و طبیعی بشر آغاز کنند و سپس متون دینی را در پرتو نتایج این بررسی تفسیر کنند، شیپور را از سر گشاد آن می‌نوازند، و ابتدا به سراغ متون دینی می‌روند و می‌کوشند از دل این متون نظریه‌ای در باب فلسفه‌ی حقوق استنباط کنند که بتواند ظواهر ناسازگار با حقوق بشر را پوشش دهد. اما به وضوح می‌توان ادعا کرد که فهم و تفسیر متون دینی بدون مفروض گرفتن نظریه‌ی خاصی در باب حق خداوند و نسبت آن با حقوق بشر امکان‌پذیر نیست. و نظریه‌ی نامنقح و نامدلی که در ذهن این افراد در این باب وجود دارد این است که حق خدا مطلق است و بشر فاقد حقوق فطری و طبیعی است و حقوق او تماماً قراردادی است و در همان چیزهایی که در متون دینی آمده خلاصه می‌شود، یعنی حقوق او را باید از روی تکالیف شرعی تشخیص داد. و چنانکه گفتم پذیرش این نظریه معلل است نه مدلل، و انتخاب آن مبتنی بر نقد و تحقیق آزاد عقلانی و مقایسه‌ی نظریه‌های رقیب و بررسی دلایل موجود به سود و زیان آن نظریه‌ها نیست.

● خاتمیت و ولایت

– ۱۳۸۴/۸/۹

سومین پاسخ محمد سعید بهمن پور به «عبدالکریم سروش»
اشاره:

متن حاضر سومین پاسخ محمد سعید بهمن پور به عبدالکریم سروش می‌باشد که در آن به انتقادات سروش پاسخ داده و اشکالات وی را وارد ندانسته است. توجه شما را به این پاسخ جلب می‌کنیم.

از توضیحات مبسوط جنابعالی پیرامون مسائل مطروحه سپاسگزارم و خداوند را شاکرم که در این گفتگوی دوستانه مجالی برای بحث و گفتگو پیرامون برخی مسائل دینی و کلامی فراهم آورد. البته در فرمایشاتتان سخن به مسائل گوناگون سیاسی و نیات و انگیزه های این کمترین در ایجاد این گفتگو کشانده اید که اولاً گمان نمی کنم ارتباط چندانی به بحث کلامی ما داشته باشد و ثانیاً معتقدم که آمیختن کلام و سیاست به یکدیگر و خلط مسائل روزمره سیاسی با اصول دیر پای اعتقادی مانع فهم درست در هر دو زمینه می شود. لذا عرایض خود را به بحث خاتمیت و ولایت منحصر می کنم و قضاوت در اخلاص عمل و نیات شخصی، و خوشایند و ناخوشایند کسان را به پرودگار ناقد بصیر می سپارم، انّه علیم بذات الصدور.

۱- در اینکه پیامبر اسلام خاتم النبیین است، بدین معنا که با خاتم وجود شریف ایشان بر سلسله جلیله انبیاء مهر نهادند، تردیدی نیست. معنای این امر آن است که دیگر از آسمان علم جدیدی بر آدمیان فرود نمی آید و ملک وحی بر کسی آشکار نمی شود؛ همانگونه که امیرالمؤمنین به هنگام غسل پیامبر اکرم به حسرت و تاسف فرمود: "همانا که با مرگ تو چیزی از ما بریده شد که با مرگ غیر تو بریده نمی شد و آن نبوت و انباء و اخبار آسمان بود." (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۵). معنای این امر آن است که دیگر دین جدید و کتاب جدید و شریعت جدیدی در میان نخواهد بود و پیامبر اکرم خاتم انبیاء و دین اسلام سرآمد ادیان است، و از نظر مسلمانان هر کس که منکر چنین امری باشد از دایره مسلمانی خارج است.

۲- انکار نمی فرمایید که چه در دوران انبیاء و چه پس از آنان گروهی از آدمیان بدون آنکه پیامبر باشند حائز علومی هستند که معمولاً از طرق عادی برای دیگران قابل تحصیل نیست. این علوم همگی از یک منشأ سرچشمه نمی گیرد و بر یک ممشی روان نمی شود. از بارزترین و عام ترین نوع این علوم می توان از تجارب عرفانی نام برد که معمولاً پس از تحمل مشقات و پذیرفتن ریاضات و اعراض دل از امور فانی و اقبال قلب به عالم باقی، و به عبارت دیگر در بهترین صورت، با جدی گرفتن پیام انبیاء و الهام از کلام آنان، حاصل می گردد؛ و جنابعالی در بسط تجربه نبوی به تفصیل از آن سخن گفته اید.

در قرآن کریم از کسانی به عنوان علم داران (اولوا العلم) و علم عطا شدگان (الذین اوتوا العلم) نام برده شده است که در دنیا و آخرت از سایر مؤمنین ممتاز و مجزایند. وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (۳۴/۶) "و آنان که علم عطا شده اند آنچه را از جانب پروردگارت بر تو نازل شده حق و راهنما به راه توانمند ستوده می بینند." بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ (۲۹/۴۹) "بلکه آن آیاتی است روشن در سینه های علم عطا شدگان".

این علم هر چند به غایت خطیر و منتهای رحمت پروردگار بر بندگان خاص خویش است، اما با مقام نبوت فاصله دارد و از آن متمایز است. به فرموده خود جنابعالی "نفس تجربه دینی، کسی را پیامبر نمی کند و صرف دیدن ملک یا پس پرده عالم شهادت، نبوت نمی آورد. فرشته الهی بر مریم ظاهر شد و عیسی را به او هدیت کرد، اما مریم پیامبر نشد". (۱)

۳- گاه این علوم به حدی در یک شخص متراکم می شود که بیننده غافل توهم می کند که او را با سلسله انبیاء نسبتی است و همانگونه که بر انبیاء وحی نازل می شد بر او نیز وحی فرو می آید که صد البته توهمی است نادرست و ناشی از جهل به موارد وحی و مصادر علوم آدمیان. مرحوم شریف رضی در نهج البلاغه داستانی را نقل می کند به این مضمون که در مجلسی امیر المؤمنین از بعضی حوادث آینده خبر دادند و یکی از حاضران به استنکار یا استفسار پرسید که مگر به شما علم غیب عطا شده است، و امیر المؤمنین با خنده پاسخ دادند که این آن علم غیبی نیست که کسی جز خدا از آن آگاه نیست، بلکه "این علمی است که خداوند به پیامبرش آموخت و ایشان به من تعلیم فرمودند و از خدا خواستند که سینه ام آن را بپذیرد و قلبم آن را فرا گیرد." (۲) و این البته مفهومی است که صدها حدیث معتبر از پیامبر و اهل بیت ایشان به تصریح و تلویح از آن سخن می گوید.

۴- از ماجرای فوق چنین دانسته میشود که همانگونه که علوم ظاهری انبیاء قابل تعلیم و تعلم بوده است، علوم باطنی ایشان نیز به آنان که قابلیت و طهارت لازم را داشته اند قابل تعلیم بوده است. و صد البته که نحوه این تعلیم و تعلم با تعلیم و تعلمی که عادتاً در بین مردمان جریان دارد متفاوت است و این همان چیزی است که در کامل ترین صورت بر آن نام "وصایت" یا

"وراثت" می نهند. محدثین شیعه و سنی از امیر المومنین روایت کرده اند که فرمود "علمی رسول الله ألف باب کل باب یفتح ألف باب" (۳)، "پیامبر خدا به من هزار باب علم آموخت که هر باب هزار باب دیگر را می گشود."

انتقال کامل این علوم که بنا بر احادیث معتبر اهل اسلام فقط در مورد علی بن ابی طالب صورت گرفته وایشان را بعد از پیامبر "باب علم نبی" ساخته است، قول و فعل دریافت کننده آن را، همچون قول و فعل پیامبرو آیات قرآن حجیت می بخشد. و هم از این روست که پیامبر اکرم صاحبان این علم را در کنار قرآن هدایتگران امت خویش دانست و فرمود "انی تارک فیکم الثقلین، کتاب الله و عترتی."

۵- ممکن است بفرمایید که من هیچ حدیثی را از این مسلک و هیچ ادعایی را از سوی امامان شیعه در این مطلب قبول ندارم. این امر البته به خود جنابعالی مربوط است و باز گشت به تلقی ما از حجیت قول پیامبر و روش های بر رسی اقوال منقول از ایشان دارد. اما این ادعا که چنین علم و ولایتی با خاتمیت پیامبر مناقض است بنا بر هیچ منطق عقلی و نقلی پذیرفته نیست و مبتنی بر تعریفی خود ساخته و بر ساخته از خاتمیت است. حضرتعالی در اثبات این تناقض فرموده اید که "آدمیان دانش خود را یا بی واسطه اکتساب و اجتهاد بدست می آورند یا به واسطه آن. و دانش پیامبران از قسم نخست است. و این دانش، یا مقرون به عصمت است یا نیست و دانش پیامبران از قسم نخست است و این دانش بی واسطه مقرون به عصمت، یا برای دیگران حجت است یا نیست و دانش پیامبران از قسم نخست است." بر این حقیر واقعا پوشیده است که جنابعالی این جملات را از باب برهان و محاجه فرموده اید یا از باب خطابه و نثر ادیبانه. البته بر این فهرست می توانید موارد فراوان دیگری هم بیفزایید. برای مثال انسان ها دانش خود را یا در راه خیر صرف می کنند یا در راه شر. و دانش پیامبران از قسم نخست است. و این دانش یا هدایت خیز است و یا ضلالت خیز. و دانش پیامبران از قسم نخست است. و هلم جرا.

آری در این که دانش پیامبران در هر سه گزاره ای که جنابعالی ذکر فرموده اید و در دو گزاره مثالی بنده از قسم نخست است حرفی نیست، اما چگونه از آن گزاره ها نتیجه می شود که دانش غیر پیامبران در هیچ شرایطی نمی تواند چنین باشد؟ مگر خداوند کریم در قرآن از چهار گروه

نبیین و صدیقین و شهدا و صالحین که به آنان علم و حکمت انعام کرده است نام نمی برد؟ و مگر ما هر روز حداقل ده بار در نماز خدا نمی خواهیم که ما را به راه آن انعام شدگان هدایت کند بدون آنکه بین نبی و صدیق و شهید و صالح تفاوتی قائل شویم؟ جنابعالی علوم کسانی نظیر ذو القرنین و آصف بن برخیا و مریم صدیقه را که در قرآن ذکر آنان رفته است اما پیامبر نبودند چگونه تفسیر می کنید جز آنکه بگویید محدث و مفهم بوده اند؟ و اصولا چه اشکال عقلی و نقلی و درون دینی و برون دینی وجود دارد اگر معتقد باشیم که گروهی از بندگان خاص خداوند به فضل و انعام او مستقیما یا از طریق پیامبر صاحب علمی میشوند که عادتاً و از طریق اکتساب و اجتهاد قابل تحصیل نیست؟ برید بن معاویه از امام باقر و امام صادق علیهما السلام سؤال کرد که "ما منزلتکم؟ و من تشبهون ممن مضی؟ قال: صاحب موسی و ذو القرنین، کانا عالمین ولم یكونا نبیین."، "منزلت شما چیست و به کدامیک از گذشتگان شبیه اید؟ فرمودند شبیه به همراه موسی و به ذی القرنین که عالم بودند اما پیامبر نبودند." (۴)

سنگ بنای تشیع مسئله امامت و حجیت قول و فعل امام است. حجیتی که از علم تام و منبعث از یقین به محتوای دین ناشی می شود. علمی که از راه اجتهاد کسب نمی شود و به شک و حدس و گمان آلوده نیست و لذا صاحب آن مرجع نهایی در هر چیزی است که به نام آن دین گفته می شود، یا به عبارتی حجت آن دین است. بر کسی پوشیده نیست که امامان شیعه چنین منزلتی را برای خود قائل بوده اند. اینک مستمعین شما مخیرند که جعفر بن محمد صادق را تکذیب کنند که بی تردید چنین مقامی را از سر علم برای خود ادعا کرده است، یا عبد الکریم سروش را که به ظن و گمان اینکه چنین منزلتی ناقض خاتمیت است، و حجیت را مساوی و مساوق نبوت فرض می کند، آن را انکار می نماید. "مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا"، "بر آن علمی ندارند و جز از گمان پیروی نمی کنند، و حال آنکه ظن و گمان در فهم حقیقت سودی نمی بخشد." (۵۳/۲۸).

۶- و اما بر حجیت قول پیامبر تأکید فراوان فرموده اید. نمی دانم این تأکید جنابعالی واقعا برای اثبات حجیت قول پیامبر است یا برای نفی حجیت قول امامان شیعه؟ شاید کنکاشی مختصر در آراء جنابعالی در کتاب "بسط تجربه نبوی"، که بنده را به باز خوانی آن توصیه فرموده اید، در این زمینه ما را به پاسخ این سؤال نزدیک کند.

اولا از نظر جنابعالی دین همواره دارای رویکردی حداقلی است. بدین معنا که در هر زمینه که سخن گفته تنها "حداقل لازم" را بیان نموده است و نه "حد اکثر ممکن" را. و این نه فقط در حوزه فقه صادق است، بلکه دین اساسا در حوزه علم، اخلاق و ارزشهای فردی و اجتماعی، و حتی اعتقادات شامل "خداشناسی، معاد، قیامت، رستاخیز، و سعادت و شقاوت اخروی هم به نحو اقلی سخن گفته است." (۵) بنا بر این حجیت قول پیامبر همواره محدود به همان حوزه حداقلی است و برای بیش از آن باید به مراجع دیگر مراجعه کرد.

ثانیا به فرموده جنابعالی همان حوزه حداقل هم ذات و جوهری دارد و عرضیاتی. ذات و جوهر دین چیزی نیست که به آسانی بتوان تعریف کرد و به کنه آن پی برد. لذا "دست بردن به کشف عرضی ها پر حاصل تر از جستجوی ذاتی هاست." اما عرضی ها تنها "اصالت محلی و دوره ای دارند، نه اصالت جهانی و تاریخی." (۶) لذا آنچه پیامبر در باب عرضیات فرموده است تنها برای زمان و مکان خود ایشان حجت است و نه برای کسانی که در زمان و مکانی دور از ایشان زندگی می کنند. ذاتی را نیز وقتی می خواهیم "از فرهنگی به فرهنگ دیگر ببریم، کاری ترجمه آسا باید انجام دهیم، یعنی باید جامه فرهنگ نوین را بر اندام آن ذات بپوشانیم و گرنه به نقض غرض و تضییع ذات خواهد انجامید." (۷)

ثالثا از نظر شما دین یک رشته معارف ثابت و قوانین راكد نیست که یکجا بر پیامبر نازل شده باشد، بلکه "یک دیالوگ تدریجی زمین و آسمان و عین یک تجربه پیامبرانه طولانی تاریخی" (۸) است. "غزالی کشف های دینی تازه داشته است. مولوی و محیی الدین و سهروردی و صدر الدین شیرازی و فخر رازی و دیگران همین طور... آنان کشف هم بودند و فقط شارح نبودند، و سرّ عظمتشان همین بود." (۹) به قول شما "اگر "حسبنا کتاب الله" درست نیست، "حسبنا معراج النبی و تجربه النبی" هم درست نیست" (۱۰). "کامل تر شدن دین لازمه اش کامل تر شدن شخص پیامبر(ص) است که دین خلاصه و عصاره تجربه های فردی و جمعی اوست. اینک در غیبت پیامبر(ص) هم باید تجربه های درونی و برونی پیامبرانه بسط یابند و بر غنا و فربهی دین بیفزایند." (۱۱)

صرفنظر از اینکه معنای دقیق تر این عبارات نفی خاتمیت است، بنا بر نظریات جنابعالی که شمه ای از آن را در بالا نقل کردم از آنجا که قول پیامبر همواره ناظر به حداقل لازم در هر چیز است، و در آن حداقل نیز ذات و جوهر پیام هرگز جدای از عرضیات نمی شود، و عرضیات نیز هرگز اصالت جهانی و تاریخی ندارند، و دین نیز با تجربه های تازه عارفان و دینداران همواره در حال نو شدن و فربه شدن است، جای سؤال است که در زمان ما کدام قول پیامبر در کدام زمینه برای شما حجت است. اگر قول پیامبر در زمینه خداشناسی با قول عارفی از عرفای زمان و فرهنگ و تاریخ ما در تعارض افتاد شما کدام را مقدم می دارید؟ اگر با قول متکلمین جدید غربی در زمینه قانون و اخلاق و سیاست و حقوق بشر معارض شد چگونه؟ درست است که فرموده اید "پس از پیامبر، قطع و یقین و تجربه و فهم دینی هیچکس، هم رتبه قطع و یقین و تجربه و فهم دینی او شناخته نخواهد شد و آثار آن را نخواهد داشت"، اما پس از جدا کردن عرضیات از قطع و یقین و تجربه و فهم دینی پیامبر، و با توجه به مقدمات بالا، این عبارت بیش از یک تعارفی خشک و خالی و احترامی صوری به ساحت پیامبر و جز دفع دخل مقدر چیز دیگری نیست. لذا آنچه را که به نام انحصار حجیت در قول پیامبر بر سر ولایت و امامت میکوبید خود قبلاً شکسته اید و هزار تکه کرده اید.

۷- فرموده اید که از برکات خاتمیت " این است که پس از درگذشت خاتم رسولان، آدمیان در همه چیز حتی (و بالاخص) در فهم دین به خود وانهاده‌اند و دیگر هیچ دست آسمانی آنان را پابه‌پا 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. " نمی دانم این "بد فهمی" چه برکتی است که شما چنین بر آن تأکید اکید می ورزید و آن را هدیه خاتمیت می دانید، و فهم درست چه آفتی است که تا این حد از آن استیحا ش دارید و آن را از نواقص زمان نبوت و گواه بطلان امامت می شمارید. تنها توجیهی که در این خاطر فاطر خلجان می کند آن است که جنابعالی در پی شکستن اقتدار گروهی خاص هستید که ممکن است خود را متولی دین و میزان صحیح و نا صحیح آن بدانند، و اینک آمده اید تا آب را از سرچشمه ببندید و به یکباره بر مسأله فهم صحیح از دین بعد از پیامبر مهر بطلان بزنید، غافل از آنکه برای درمان ابرو چشم را کور می کنید و آب را از سر چشمه گل آلود می نمایید. یا شاید به تبعیت از بعضی متکلمان نوظهور مسیحی می

خواهید همانگونه که معرفت دینی را بشری کردید خود دین را هم بشری کنید، امری که البته خودتان در بسط تجربه نبوی به آن تصریح کرده اید.

برای اثبات مدعای خود چنان تاریخ بشر را به دوران نبوت و خاتمیت تقسیم کرده اید که گویی در دوران چندین هزار ساله نبوت در هر کوی و برزن و بر سر هر عالم و عامی پیامبری ایستاده بود و مواظب بود که اگر در ایران یا توران، یا در چین و ماچین، یا در فرنگ و زنگبار، کسی دین را کج فهمید، به "ندای آسمانی" بر سر او نهیب زند و دستش بگیرد و "پا به پا ببرد" و تفسیر درست را به او بیاموزد. خود بهتر می دانید که چنین خبرهایی نبوده است. پیامبری هر از چند گاهی در گوشه ای پیامی در می انداخته و مردم پس از او به فرقه ها و شعبه هایی تقسیم می شده اند و حق و باطل را به هم می آمیخته اند. درست همانگونه که بعد از خاتم النبیین شد. از آن گذشته کدام پیامبر توانسته است اختلافات و کثری های پیروان پیامبران پیش از خود را حل و فصل کند و دست آنان را بگیرد و پا به پا ببرد؟ مگر مسیحا توانست فهم صحیح دین را به یهودیان بیاموزد و دستشان را بگیرد و پا به پا ببرد؟ مگر نهیب های پیامبرانه محمد (ص) مسیحیان و یهودیان را سود بخشید و آنان را به فهم صحیح دین هدایت کرد؟ تقسیمی که جنابعالی و اقبال از تاریخ بشر به دست داده اید و آن را به دوران نبوت و دوران خاتمیت تقسیم فرموده اید و برای هردوره خواصی قائل شده اید، به قطعه شعری خیالی بیشتر نمی ماند که الهام بخش آن نیز جز تحولات "عصر روشنگری" در غرب چیز دیگری نبوده است.

آنچه اصل قویم امامت در شیعه می گوید و بر آن از تاریخ و قرآن و حدیث شاهد می آورد آن است که همواره، چه در دوران نبوت و چه پس از آن، کسانی از صدیقین و شهداء بوده اند که خداوند فهم دین انبیاء را به آنان انعام فرموده و ایشان را حجت دین و میزان و شاقول پیام پیامبران قرار داده است. "لئلا تبطل حجج الله و بیناته"، "تا حجتها و آیات روشن خدا باطل نگردد." و تا جویندگان دین صحیح و فهم درست بتوانند به آنان تکیه کنند و از آنان الهام بگیرند.

۸- باز فرموده اید که "شیعیان با طرح نظریه غیبت، خاتمیت را دو قرن و نیم به تأخیر انداختند و گر نه همان آثاری که بر غیبت مترتب است بر خاتمیت هم متفرع است." اولاً آثاری که

جنابعالی و اقبال لاهوری بر خاتمیت متفرع کرده اید هرگز در علت و فلسفه غیبت ملحوظ نشده است. غیبت حجت نه "نعمتی" است که باید شکرگزار آن بود و نه "برکتی" که به یمن آن مؤمنان بتوانند "بد فهمی" در دین داشته باشند! اینکه چرا در دوران انبیاء "فترت" رخ می دهد یا در دوران حجج "غیبت" واقع می شود، امری است که سرّ آن بر ما پوشیده است، هر چند می توان به حدس و نظر در باره آن گمانه زنی کرد. آنچه می دانیم آن است که خاتم انبیاء پس از دورانی از فترت آمد، "عَلَى فِتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ" (۵/۱۹)، و خاتم حجج نیز پس از دورانی از غیبت خواهد آمد، و این شاید به دلیل رسالتی است که خاتم حجج در مقایسه با سایر صدیقین این امت دارد.

و اما آن دو قرن و نیمی که بدان اشارت فرموده اید، دورانی لازم و ضروری برای بسط و نشر علوم نبوی بود. پیامبر اکرم اقیانوسی از معرفت بود که بدون تردید در مهلت کوتاه نبوت خود جز به صورت اجمال از آن معارف سخن نگفت. توضیح و تفسیر و تبیین درست آن معارف بر عهده مستحفظان و پاسداران دین او بود که به انعام الهی بر لطائف و ظرائف آن آگاه بودند و در مدت دو قرن و نیم، هر چند با زبان بسته و دست شکسته اما با عزم و جهادی خستگی ناپذیر، اجمال آن را به سر انگشت تفصیل علم خویش گشودند. فرموده اید که "جَد و جهد این "حافظان" چه چیز را برای شیعیان محفوظ نگه داشته است که غیر شیعیان از آن محروم مانده اند؟" اولاً نقش ائمه در حفاظت و صیانت از دین چیزی نیست که بر شیعیان پوشیده باشد. تاثیر آموزشهای ائمه در اصول عقاید و در بحثهای ظریف و حساس توحیدی و اسما و صفات حضرت حق و نیز در بحث نبوت و دفاع از حریم انبیا علیهم السلام و نیز در آموزش و پاسداری از شریعت اصیل چیزی نیست که قابل انکار باشد، و دوست و دشمن بدان معترف اند. کافی است نگاهی بیندازید به آنچه که ائمه اطهار در باب توحید و صفات خدا گفته اند و آن را مقایسه کنید با آنچه که دیگران دارند تا به صدق این گفته پی ببرید. به علاوه سخن اینجا بر سر شیعه و سنی نیست، سخن بر سر تأثیر ماندگار و خلل ناپذیری است که در کل جهان اسلام از آن بزرگواران بر جای ماند و رنگ و بویی از آنان که معرفت دینی را به طراوت و رایحه خود منور و معطر نمود. بارز ترین نمونه آن درک عمقی و معرفت عرفانی از دین بود که حقیقت جویان شیعه و سنی را به یکسان از باران رحمت خود سیراب کرد. بی جهت نیست که عطار نیشابوری تذکرة الاولیاء خود را از باب تبرک و تیمن با ذکر امام جعفر صادق آغاز می کند و با نام و یاد

امام باقر علیهما السلام به پایان می‌رساند. و بی‌مورد نیست که سلسله‌های صوفیه همگی، الا نقشبندیه که آن هم داستانی جدا دارد، شجره نامه معنوی خود را از طریق امیر المؤمنین علی بن ابی طالب به پیامبر اکرم (ص) می‌رسانند. سلسله جنبانان عرفان اسلامی جملگی از دانش آموزان و معرفت جویان اهل بیت پیامبر بوده‌اند. ابراهیم ادهم متوفای ۱۶۲ هجری قمری که جنید بغدادی او را مفتاح علوم عرفانی می‌خواند معرفت از جعفر صادق جسته است. فضیل عیاض متوفای ۱۸۷ هجری قمری که از نادر عجایی است که هم کلینی و هم بخاری هر دو از او حدیث روایت می‌کنند از طالبان و راویان علوم امام صادق بوده است. شقیق بلخی متوفای ۱۷۴ هجری قمری مرسلات فراوان از اهل بیت علیهم السلام دارد که به جهت نامردمی روزگار و ضیق ایام نام راویان خود را پوشیده می‌داشته است. داستان او با امام کاظم علیه السلام معروف و مشهور است. می‌گویند جلّ مشایخ صوفیه نسب به معروف کرخی رسانده‌اند و طریقه معروفیه را مادر همه طرق خوانده‌اند، و معروف خود از اصحاب و ملازمان امام رضا علیه السلام بوده است. از طریق این معرفت جویان و ره‌پویان بود که عرفان در عالم تسنن رواج یافت و دل‌های مشتاق و حقیقت جویان به نور ولایت باطنی روشن شد. به قول آنماری شیمل "به‌طور قطع آموزه‌های جعفر صادق و دیگر عارفان مسلک او به صورت غیر محسوس در زوایای حیات عرفانی مسلمین گسترده شد تا این که در نظریه‌های عرفانی عارفانی چند نظیر ذو النون مصری (م. ۲۳۳) و با یزید بسطامی (م. ۲۵۶) و حارث محاسبی (م. ۲۳۹) بروز نمود." (۱۲) لازم به گفتن نیست که حارث محاسبی عارفی است که بیشترین تأثیر را بر محمد غزالی داشته است. شیمل نتیجه می‌گیرد که عرفان و تشیع در جهان اسلام از ابتداء به هم وابسته بوده‌اند. شاید سرّ نزدیکی نظریه‌های عرفانی با آموزه‌ها و احادیث شیعه مخصوصاً در مفاهیمی همچون اسماء و صفات خداوند، ولایت باطنی، عشق و ارشاد معنوی همین باشد. باز هم به گفته شیمل امام صادق علیه السلام اولین کسی بود که در اسلام قبل از رابعه عدویه از عشق سخن گفت. سخن معروف امام را در این رابطه به نقل از امیر المؤمنین به خاطر بیاورید: "حب الله نار لا یمر علی شیء الا احترقه." (۱۳) "عشق خدا آتشی است که بر هر چه بگذرد می‌سوزاند" و آن را با "آتش عشقی" که مولوی از آن سخن می‌گوید مقایسه بفرمایید. البته شیمل در این قضاوت خود بر ادبیاتی ناقص تکیه کرده است و چه بسا مناجات‌های عارفانه امام زین العابدین را ندیده باشد و بر نخورده باشد به فرازهایی از قبیل "اللهم اجعلنا ممن دأبهم الارتياح الیک و الحنین و

دهرهم الزفرة و الحنين"، "پروردگارا ما را از کسانی قرار ده که عادتشان آسایش در تو و شوق و مهر به توست و حیاتشان سراسر ناله و سوز عاشقانه به سوی تو."

شیمیل حتی آموزه امام صادق (ع) در فهم قرآن را نقل می کند که فرمود " کتاب الله عز و جل على أربعة اشیاء: على العبارة والاشارة و اللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام والاشارة للخواص و اللطائف للاولياء والحقائق للانبیاء"، "کتاب خدا بر چهار وجه حمل میشود؛ بر عبارت و اشارت و لطائف و حقائق. عبارت از آن عوام است و اشارت برای خواص؛ و لطائف برای اولیاست و حقایق برای انبیاء،" و معتقد است که این تعلیمات الهام بخش عارفان در تنظیم مراتب و منازل اولیاء و مقامات و احوال آنان بوده است.(۱۴) به هر حال سخن در این باب و ابواب دیگر علوم در این رابطه بسیار است و این مختصر را تنها از باب نمونه آوردم. تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل.

۹- باز بر شیعیان بانگ عتاب برآورده اید که نامداران شما کیانند و عالمانتان چه کسانی؟ "اگر بزرگترین مفسران و عارفان و متکلمان و مدافعان دیانتاند، از میان غیر شیعیان برخاسته‌اند، و حتی شیعیان در این حوزه‌ها وامدار آنان بوده‌اند." نمی دانم تعریف شما از "بزرگترین" چیست. اگر ملاک شما در این زمینه مقبولیت و شهرت است که البته علمای اهل سنت از آن بهره مندی بیشتری دارند چرا که برای بیش از هشتاد درصد مسلمین می نویسند؟ و اگر ملاک متن مؤلفات است، اصولاً دو متن را که مبانی و منابع متفاوت دارند از چه راه با هم مقایسه می کنید؟ برای مثال چگونه تبیان شیخ طوسی را با جامع البیان طبری یا مجمع البیان طبرسی را با تفسیرالقرآن ابن کثیر می سنجید و یکی را بر دیگری رجحان می نهید؟ پاسخ هر چه باشد دو نکته را نباید از نظر دور بدارید.

اول آنکه تا پیش از صفویه، شیعیان اقلیتی بوده اند که به جز دورانی محدود در زمان آل بویه هر چه را گفته اند و نوشته اند تحت شدید ترین فشارها و سخت ترین مضایقات و تحریم ها بوده است. بسیار فرق است بین کسی که در حلقه های درس و بحث و تدریس افاده می کرد و با خاطر آسوده می گفت و می نوشت و بین کسی که مجبور بود نوشته های خود را در سرداب ها و آب انبارها مخفی کند و در نهایت هم نظاره گر شسته شدن آن به آب باران باشد. با تمام این

احوال شیعیان به احصاء شیخ حر آملی در دو قرن اول حیات خود و در دوران ائمه اطهارتنها شش هزار و ششصد کتاب حدیثی تألیف کردند. (۱۵) آن هم در دورانی که در نیمی از آن نوشتن حدیث پیامبر مطلقاً ممنوع بود. کافی است به نام آوران علوم کلام و تفسیر و قرائت و فقه و حدیث و فلسفه و تاریخ نگاهی بیندازید تا جایگاه اقلیت شیعه را در میان آنان ببینید و بسنجید؛ و کافی است که متذکر شوید که قرآنی که امروز همه مسلمانان تلاوت می کنند و متقن ترین قرائت قرآن تلقی می شود، قرائت حفص بن سلیمان بزاز است از عاصم بن ابی النجود از ابی عبد الرحمن السلمی، که همگی از بزرگان شیعه بوده اند، از مولایمان امیر المؤمنین علی علیه السلام. جالب آن است که محدثین اهل سنت به دلیل مذهب حفص از او حدیث روایت نمی کنند و او را منکر الحدیث و متروک الروایه می نامند، با این حال قرآن او را می خوانند و وی را متقن ترین قراء می دانند. و البته خدمت شیعیان به قرآن به همین حد محدود نمی شود. اعراب گذاری و نقطه گذاری قرآن نیز توسط نامداران شیعه نظیر ابوالاسود دوئلی و خلیل بن احمد فراهیدی، واضح علم عروض و استاد بلا منازع علم نحو، صورت گرفته است.

دوم آنکه شما در مورد قومی قضاوت می کنید که میراث علمی و ادبیشان در طول تاریخ بارها و بارها سوخته و به تاراج رفته است. تنها پس از سقوط دولت آل بویه در بغداد سه کتابخانه معظم شیعه به آتش کشیده شد و میراثی علمی رابه کام حریق فرستاد که هرگز جایگزینی برای آن یافت نشد. یکی کتابخانه شاپور بن اردشیر وزیر بهاءالدوله که به "دار العلم" شهرت داشت. دوم کتابخانه ابو احمد النقیب الموسوی، والد ماجد شریف رضی، مؤلف نهج البلاغه، و شریف مرتضی، که حاوی بیش از هشتاد هزار جلد کتاب نفیس بود و تحت اشراف شریف مرتضی قرار داشت، و سوم کتابخانه بی نظیر شیخ طوسی که منبع تألیف کتاب فهرست او بود. در آتش این فتنه بود که نسخه های منحصر به فرد بسیاری از اصول چهارصدگانه شیعه برای همیشه نابود شد و از میان رفت.

- دیگر بار بر شیعیان نهیب بلند کرده اید که "زیارت جامعه" شما مرامنامه غلو است. جنابعالی خود در بحث "ولایت باطنی و ولایت سیاسی" (فروردین ۱۳۷۷) عرفان را "علم ولایت شناسی" نامیده اید و فرموده اید که "عارفان مسلمان معتقد بودند که پیامبر (ع) ولی اعظم خداوند و انسان کامل است. شیعیان معتقدند که این نوع از ولایت از طریق پیامبر علیه السلام

به امام علی (ع) و فرزندان ایشان انتقال پیدا کرده است. عرفای اهل سنت، گرچه اعتقادات شیعی ندارند، اما معتقدند که اقطاب و مشایخ صوفیه از ولایت الهی بهره مندند و حمله ولایت الهی در این جهان اند." (۱۶)

و فرموده اید که "انسان کامل بنا بر تئوری عارفان مظهر همه اسماء الهی است. به همین دلیل او را "مظهر اسم جامع الهی" می دانند یا "کون جامع" می نامند و برای او رفیع ترین منزلت را در هستی قائلند. "انسان کامل" آینه بزرگی است که باز تاباننده همه انوار الهی است. و همان کسی است که عارفان معتقدند قوام تمام این عالم به اوست... و او بزرگترین نمایاننده و نماینده و خلیفه بحق الهی در این عالم است... عارفان بدون آنکه لزوما در این باب تعیین مصداقی کنند و نام کسی را در میان آورند به لحاظ تئوریک وجود چنین موجودی را مسلم و محقق می گرفته اند. ولی خدا یا ولی اعظم خداوند چنین کسی است." (۱۷)

سپس در فرق بین "قرب نوافلی" و "قرب فرائضی" فرموده اید: "در یکی ما دست خدا می شویم و در دیگری خدا دست ما می شود. در یکی ما چشم خدا می شویم و در دیگری خدا چشم ما می شود. گویی در یکی خدا انسان می شود و در دیگری انسان خدا. بلی در ادبیات دینی-عرفانی ما چنین مفاهیم بلندی در باب نسبت بین خداوند و بنده وجود دارد که از نهایت قرب و یگانگی بنده و خداوند حکایت می کنند و درک حقیقت آن در نهایت صعوبت و لطافت است." (۱۸)... در نظر عارفان ولی خداوند چنین کسی است و به اعتقاد ایشان جهان هیچوقت از چنین اولیائی خالی نخواهد بود. و به قول امام علی در نهج البلاغه: "ما برح الله عزت آلاؤه فی البرهه بعد البرهه و فی ازمان الفترات عباد ناجاهم فی فکرهم و کلمهم فی ذات عقولهم"، "همواره خداوند در زمان های مختلف [و در دوران فترت انبیاء] بندگان دارد که در فکرشان و در عمق عقولشان با آنان سخن می گوید." و در سخنی با کمیل چنین گفتند: "اللهم بلی لا تخلو الارض من قائم لله بحجه اما ظاهرا مشهورا و اما خائفا مغمورا"، "زمین از حجت آشکار یا نهانی خالی نمی ماند." به قول مولانا:

پس به هر دوری ولیّ قائم است
تا قیامت آزمایش دائم است

مهدی و هادی وی است ای راه جو
هم نهان و هم نشسته پیش رو" (۱۹)

و فرموده اید که "خداوند در مکان و زمان نیست. حضور خداوند حضور اولیاء اوست. اولیاء خداوند همه کاره خداوندند. عین حضور خداوند در این عالم اند. دل آنها را به دست بیاورید تا دل خداوند را به دست آورده باشید. دل آنها را به درد بیاورید تا دل خداوند را به درد آورده باشید. اگر مقبول اولیاء خداوندید، مقبول خداوندید. اگر مردود اولیاء خداوندید، مردود خداوندید. آن روایت را به یاد آورید که: "بنده من چندان به من نزدیک می شود که من چشم او و گوش او و دست او می شوم." تا این معنا هضمش برای شما آسان شود." (۲۰)

این نقل قول طولانی را از آن جهت آوردم که یاد آور توصیفات است که در زیارت جامعه کبیره در مورد ائمه اطهار رفته است. به راستی نمی دانم در زیارت جامعه کبیره چه نسبتی بیش از آنچه جنابعالی در بالا برای عارفان بر شمرده اید آمده است که شما آن را "مرامنامه تشیع غالی" خوانده اید و بر شیعیان نهیب زده اید و اعتقاد به آن را در حد گناه کبیره دانسته اید. تنها تفاوت و یگانه گناه شیعیان آن است که از پیامبر اکرم برای آنان روایت شده است که گروهی از اهل بیت او حائز این مقاماتند و خداوند شریعت او را در آنان حفظ می کند؛ و علم آنان به این شریعت نه از راه اکتساب و اجتهاد، بلکه از طریق "نجوای در افکار" و "تکلم در عقول" و "نکت در قلوب" است. تنها تقصیر آنان این است که سخنان علی علیه السلام به کمیل، که قسمتی از آن را در بالا از قول شما نقل کردم، در عمق جان و خلوت دلشان نشسته است. باور کرده اند آنچه را که فرمود: "اللهم بلی! لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا و اما خائفا مغمورا، لئلا تبطل حجج الله و بیناته. و کم ذا و این اولئک؟ اولئک والله الاقلون عددا و الاعظمون عند الله قدرا. یحفظ الله بهم حججه و بیناته، حتی یودعها نظرائهم و یزرعوها فی قلوب اشباههم. هجم بهم العلم علی حقیقه البصیره و باشروا روح الیقین... و صحبوا الدنیا بآبدان ارواحها معلقة بالمحل الاعلی. اولئک خلفاء الله فی ارضه والدعاء الی دینه"، "آری، زمین هرگز از کسی که به حجت الهی قیام کند خالی نخواهد ماند، خواه ظاهر باشد و آشکار، و یا خائف باشد و پنهان. تا مبدا دلائل الهی و نشانه های روشن او باطل گردد. آنان چه تعدادند و کجایند؟ به خدا سوگند که تعداد آنان اندک، اما قدر و منزلتشان نزد پروردگار بسیار است. خداوند به واسطه ایشان حجتها

و براهینش را پاس می دارد تا آن را در نظائر خود به ودیعت گذارند و بذر آن را در قلوب همتایان خویش بیفشانند. علم و دانش به حقیقت بصیرت بر آنان هجوم برده و روح یقین را لمس کرده اند... و این دنیا را با بدن هایی زیسته اند که ارواحش به عالم بالا متصل است. آنان خلفای خدا در زمین اند و داعیان به سوی دین اند." (۲۱)

آری، تنها جرم شیعیان آن است که معتقدند خداوند در قرآن ولیشان را بعد از پیامبر برایشان مشخص کرده است و خطاب به همه مسلمانان فرموده است که "إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ" (۵۶-۵۵/۶). "همانا ولی شما خداست و پیامبر او و آنان که نماز را اقامه میکنند و در حال رکوع زکاة می دهند." و برای آنان روایت شده که این شخص کسی جز علی نبوده است. بزرگترین غلویشان این است که قول پیامبر را که فرمود "من كنت مولاه فهذا علي مولاه" را جدی گرفته اند و آن را بر خود حجت بالغه دانسته اند.

ایراد جنابعالی بر زیارت جامعه یادآور داستان آن عالمی است که بر امام صادق علیه السلام ایراد گرفت که از شما احادیثی منکر روایت می کنند به این مضمون که "ان الله يغضب لغضب فاطمه و يرضى لرضاها"، "خداوند به غضب فاطمه غضب می کند و به رضای او راضی می شود" امام صادق (ع) در پاسخ فرمودند مگر شما خود در روایاتتان از پیامبر نقل نمی کنید که "خداوند به غضب بنده مؤمنش غضب می کند و به رضای او راضی می شود؟" آیا فاطمه را در حد یک بانوی مؤمنه هم انکار می کنید؟ (۲۲)

۱۱- کلمه آخر آنکه باور نداشتن اصل امامت آنچنان که مورد قبول شیعیان است پدیده ای نو ظهور در عالم اسلام نیست، و شما نیز به فرض چنین باوری به خیل کثیر برادران اهل سنت می پیوندید که بیش از هزار و چهارصد سال است این اصل را انکار کرده اند. همچنین است انکار اصل مهدویت، با این تفاوت که در این فرض شما به اقلیت بسیار شاذ و محدودی از مسلمین می پیوندید که بدون دلیلی روشن و با فلسفه بافی های بسیار ظنی و با انکار حجیت قول پیامبر اکرم، اجماع علمای اسلام را در این مورد نادیده گرفته اند. نه آن حرفی جدید است و نه این سخنی بدیع. آنچه بدیع است انکار این اصول با تمسک به مفهومی جا به جا شده به نام "تشیع

غالی " است که امامان شیعه خود پرچمدار مخالفت با آن بوده اند و نظریه پردازان آن را به شدت محکوم کرده اند. شاید بهتر بود اگر برای روشن شدن اذهان و بر طرف کردن غبار ابهام توضیح می فرمودید که تشیع صحیح و غیر غالی از منظر شما کدام تشیع است. علما و پرچم داران آن کیانند، معتقدات آن چیست، و کتب و منابع آن کجاست؟ امامان آن چه کسانی اند و چه شأن و منزلتی دارند؟ و همه اینها مستند به کدام مدرک و دلیل است؟

بیش از این مصدع نمی شوم، والبته هر آنچه که عرض شد تنها از باب بردن زیره به کرمان بود.

والسلام

محمد سعید بهمن پور

ششم آبان یکهزار و سیصد و هشتاد و چهار

پی نوشت:

۱. عبد الکریم سروش، بسط تجربه نبوی، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۷۸، صفحه ۵.
۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۸.
۳. المتقی الهمدی، کنز العمال، حدیث شماره ۳۶۳۷۲، کلینی، اصول کافی، انتشارات آخوندی، ۱۳۸۸ ق. ج ۱ ص ۲۳۹ (با اندک تفاوت).
۴. اصول کافی، ج ۱، صفحه ۲۶۸.
۵. بسط تجربه نبوی، صفحه ۱۰۱.
۶. همان، صفحه ۳۱.
۷. همان.
۸. همان، صفحه ۲۶.
۹. همان، صفحه ۲۷.
۱۰. همان، صفحه ۲۵.
۱۱. همان.

۱۲. Annemarie Mystical Dimensions of Islam. Schimmel. the University of North Carolina. P. 42. 1975. Press

۱۳. امام صادق (ع)، مصباح الشریعه، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۰، صفحه ۱۹۳.
۱۴. شیمل، همان، صفحه ۴۱.
۱۵. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت، ۱۴۱۴، ج ۳۰، صفحه ۱۶۵.
۱۶. بسط تجربه نبوی، صفحه ۲۵۸.
۱۷. همان، صفحه ۲۵۱.
۱۸. همان، صفحه ۲۵۵.
۱۹. همان، صفحه ۲۵۷.
۲۰. همان صفحه ۲۶۶.
۲۱. نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۱۴۷.
۲۲. شیخ صدوق، امالی، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۷ ق، صفحه ۴۶۷.

● خاتمیت و مرجعیت علمی امامان معصوم

– ۱۳۸۴/۸/۲۲

نقد جعفر سبحانی بر سخنان «عبدالکریم سروش»

اخیراً جناب دکتر عبدالکریم سروش که سابقه دوستی با اینجانب دارد، در کشور فرانسه پیرامون مسائل مربوط به تشیع سخنرانی نموده و نسبتاً بازتاب گسترده ای داشته است. در این میان دانشمند محترم حجه الاسلام آقای بهمن پور نقدی بر آن سخنرانی نگاشته و ارسال نموده است، ولی گویا پاسخ وی در نظر ایشان مقبول نیفتاده و پاسخی مفصل در سایت شخصی اش به راه انداختند و آنچه فعلاً در اختیار اینجانب است پاسخ ایشان است. (۱)

ما فارغ از همه این گفتگوها، دیدگاه های تشیع را در باب «خاتمیت و انقطاع وحی» و «مرجعیت علمی پیشوایان معصوم» و «سرچشمه علوم و دانش آنان» بازگو می کنیم. و خاطر ایشان را مستحضر می سازیم که اینجانب در کتاب «اضواء علی عقائد شیعه الإمامیه و تاریخهم» که در سال ۱۴۲۱ ق منتشر گردیده است اکثر اشکالاتی را که ایشان مطرح نموده، پاسخ گفته ام،

زیرا این دیدگاه‌ها جدید و نو نیست و ایشان نیز طراح و پایه‌گذار آنها نمی‌باشد، بلکه ریشه در کلام پیشینیان دارد که فعلاً جای بحث آن نیست. همچنین در کتاب دیگری به نام «الاعتصام بالكتاب والسنة» که در سال ۱۴۱۴ ق منتشر گردیده است، دیدگاه‌های شیعه را در مورد مرجعیت علمی پیشوایان معصوم و سرچشمه دانش‌های آنها، به گونه‌ای که با خاتمیت کوچک‌ترین تعارضی ندارد، مطرح نموده‌ام.

ممکن است عذر ایشان این باشد که این گونه کتاب‌ها را در اختیار ندارد ولی می‌توانست به کتاب «منشور عقاید امامیه» که به زبانهای مختلف اعم از فارسی، عربی و انگلیسی و غیره چاپ شده است مراجعه فرمایند زیرا کلیه مطالبی که ایشان مطرح کرده‌اند به نوعی، مطرح و مورد بررسی قرار گرفته است.

اصولاً مشکل این نوع نویسندگان این است که پیوند خود را با حوزه‌های علمیه و اسلام شناسان واقعی قطع نموده، آن‌گاه به نقد و گفت و گو می‌پردازند. بنده از شخص ایشان و دیگر دوستانی که گاهی دیدگاه‌های نوی دارند درخواست می‌کنم این نوع مسائل را قبلاً در محافل علمی حوزوی مطرح کنند و آنگاه چکیده گفت و گوها را منتشر نمایند.

این دوستان عزیز هر چه هم متفکر و سخنور باشند در معارف و احکام الهی تخصص ندارند. به خاطر دارم که جناب سروش در یکی از سخنرانی‌های خود از حوزه علمیه قم انتقاد نموده و هر نوع تحقیق و نوآوری را در آن نفی کرده بود. من در همان زمان (سال ۱۳۷۰) بر آن شدم که خاطر شریف ایشان را از مراکز تحقیقی در قم آگاه سازم، زیرا احساس نمودم که ایشان از دور دستی بر آتش دارد، از این رو به واسطه یکی از دوستان از ایشان دعوت کردم تا وی از مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق علیه السلام دیدن فرمایند، او پس از آگاهی از وجود محققان عالیمقام و آثار ارزشمند آن در دفتر یادبود مؤسسه چنین نگاشت:

به نام خدا / دیدار از مؤسسه تعلیمی و تحقیقی استاد محترم جناب آقای سبحانی، برای بنده توفیق بود. چه می‌توانم بنویسم جز اظهار مسرت و جز آرزوی مزید توفیق همکاران محقق این

مؤسسه و رویش امثال این مؤسسات در قم و سایر نقاط این دیار، تا در معرفت دینی فرهی
مطلوب حاصل شود. / واللّٰه ولیّ التوفیق / عبدالکریم سروش / ۱۳۷۰/۱۱/۳

باری نگارنده شکوه های خود را از این اندیشمندان که سالیان دراز به عنوان مدافعان اسلام و
روشنفکران دینی انجام وظیفه می کردند، به مجال دیگر واگذار می کند:

شرح این هجران و این خون جگر
این زمان بگذار تا وقت دگر

خاتمیت یا انقطاع وحی تشریعی

همه مسلمانان یکدست و یکدل خاتمیت پیامبر گرامیصلی الله علیه و آله و سلم را از ضروریات
اسلام شمرده و آن را یک اصل استوار و خلل ناپذیر تلقی نموده اند و هر نوع تأویل و تحریف را
در آیه خاتمیت مردود شمرده و به آن ارجی ننهاده اند. قرآن در این باره می فرماید: (مَا كَانَ
مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا) (سوره
ص/۴۰) «محمد پدر هیچ یک از مردان شما نبوده و نیست ولی رسول خدا و ختم کننده و
آخرین پیامبران است و خداوند به همه چیز آگاه است».

علاوه بر این آیه، روایات فراوانی در مورد خاتمیت از رسول گرامی و امامان معصوم وارد شده
است که بهانه را از دست مدعیان نبوت و قائلان به ادامه وحی تشریعی و تجربه نبوی برگرفته
است، و عالمان اسلام از سنی و شیعه کتاب ها و رساله هایی در این مورد نگاشته اند بخصوص
مفسران اسلامی هرگاه به تفسیر این آیه رسیده اند داد سخن داده اند، فقط گروهک سیاسی
بهایی و فرقه قادیانی در هند مخالف خاتمیت بوده و با این اصل مسلم مخالفت کرده و مطرود
جامعه اسلامی می باشند.

معنای خاتمیت

مقصود از خاتمیت این است که پس از رسول گرامی، دیگر پیامبری نخواهد آمد و باب وحی تشریعی به روی بشر بسته شده است و همچنین بر هیچ انسانی، وحیی که حامل تشریع حکمی و تعیین تکلیفی و تحلیل حرامی یا تحریم حلالی باشد فرود نخواهد آمد. هر فردی که مدعی آن باشد که از جانب خدا در مورد احکام الهی به او وحی شده است و احکام جدید و بی سابقه ای را که در شریعت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نبوده است، بر او نازل گردیده، چنین فردی مشتبه یا مغرض است و از نظر مسلمانان منکر اصل ضروری می باشد. از طرف دیگر قرآن مجید از اکمال دین در قرآن خبر داده است آنجا که می فرماید: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا). (مائده/۳). «امروز دین شما را کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام نمودم و اسلام را به عنوان آیین جاودان پذیرا شدم».

کمال دین در این است که کلیه مسائل مربوط به دین اعم از اصول و فروع بر پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده و او نیز به گونه ای در اختیار امت قرار داده است.

این دو اصل از اصولی هستند که هیچ فرد مسلمانی نمی تواند از آنها شانه خالی کند ولی در کنار این اصول واقعی است که نمی توان در آن تردید کرد و آن این که مدت رسالت پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم از ۲۳ سال تجاوز ننمود. سیزده سال آن در مکه و ده سال آن در مدینه سپری شد. در مرحله نخست محیط زندگی و دعوت، آن چنان مساعد نبود که رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم به تبیین تمام مسائل مربوط به عقاید و احکام و وظایف اسلامی بپردازد. آن چنان خفقان بر محیط او حاکم بود که سرانجام به فرمان الهی زادگاه خود را رها نمود و «یثرب» را برای زندگی و تبلیغ برگزید. زندگی ده ساله پیامبر در مدینه با حوادث گوناگون روبرو بود که همگی وقت گیر و مشکل زا بود. از یک طرف خود پیامبر فرماندهی ۲۶ غزوه (۲) را برعهده داشت که برخی از آن غزوه ها، مدتی به طول می انجامید مانند فتح مکه و حنین و یا غزوه تبوک و از طرف دیگر ۳۶ گردان را آماده جهاد کرده و تعلیمات لازم را به آنها می داد و به میدان رزم اعزام می کرد که در اصطلاح سیره نویسان به این گردان ها «سریه» می گویند.

محیط مدینه و اطراف آن مرکز تجمع یهودیان بود و باب مناظرات و مجادلات با پیامبر باز شد و سرانجام پس از خیانت های بارز آنان، پیامبر اسلام ناگزیر، با قدرت نظامی به لجاج و عناد آنها پاسخ گفت و قبایل بنی قینقاع و بنی نضیر را جلای وطن داد. سپس سراغ بنی قریظه و خیبریان رفت که سرگذشت آن برای همگان معلوم است.

او در مدت اقامت خود با سران قبایل و رؤسای منطقه ها، قراردادهای سیاسی و نظامی می بست که متون آنها در کتاب های سیره و تاریخ و حدیث آمده است و کتاب «مکاتیب الرسول» — اثر ارزشمند دوست از دست رفته مرحوم آیه الله «احمدی میانجی» — جامع ترین کتابی است که در این مورد نوشته شده است.

نبی اسلام با این همه گرفتاری ها تا آنجا که توانست اصول و کلیات احکام الهی را برای مردم تبیین کرد و او در سخنان خود به حکم وحی الهی یادآور می شد که در سفره تشریع دو حکم بیشتر نیست: حکم الهی و حکم جاهلی و هر نوع حکمی که ریشه در اسلام نداشته باشد حکم جاهلی خواهد بود چنان که می فرماید: (ان احکم بینهم بما أنزل الله) (مائده/۴۹). در میان آنان، با آنچه خدا نازل کرده دآوری کن».

و هر نوع دآوری که ریشه در قوانین الهی نداشته باشد حکم جاهلی است: (أَفْحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ). (مائده/۵۰) «آیا حکم جاهلیت را از نو می خواهند و چه کسی بهتر از خدا برای قومی که اهل ایمان و یقین هستند حکم می کند».

با توجه به این بیان باید گفت، پیامبر اسلام خاتم پیامبران است و با رحلت او وحی تشریعی قطع شده است و او آیین الهی را تکمیل کرد و هر چه بشر به آن نیاز دارد در آیین او وجود داشت.

از طرف دیگر گرفتاری ها و کشمکش ها مانع از آن شد که پیامبر به تبیین برخی از اصول و احکام عملی موفق گردد، ولی برای جبران این بخش، گروهی به امر الهی مأموریت یافتند که به تبیین آنچه پیامبر به توضیح آن نائل نیامده است، بپردازند. این گروه همان عترت رسول گرامیصلی الله علیه و آله و سلم است که در حدیث متواتر، عدل قرآن و یکی از دو ثقل معرفی

شده است. آنجا که فرموده است: «انّی تارک فیکم الثقلین کتاب اللّٰه وعترتی». «من در میان شما دو گوهر گرانبها به عنوان امانت می گذارم که عبارتند از کتاب خدا و عترت من».

اکنون سؤال می شود سرچشمه علوم آنان و به اصطلاح مصادر دانش آنان چیست چگونه احکام و تکالیفی را بیان می کنند که در قرآن و سنت های باقیمانده از پیامبر نیست؟ و این همان شبهه ای است که آقای سروش بر آن تکیه می کند و ما مجموع دیدگاه های او را در این مورد در چند محور مطرح کرده و به تحلیل آنها می پردازیم:

محور نخست: ناسازگاری مرجعیت علمی با خاتمیت

این همان سؤالی است که جناب آقای سروش آن را به عنوان محور نخست مطرح می نماید.

«چگونه می شود که پس از پیامبر خاتم کسانی در آیند و به اتکاء وحی و شهود سخنانی بگویند که نشانی از آنها در قرآن و سنت نبوی نباشد و در عین حال تعلیم و تشریع و ایجاب و تحریمشان در رتبه وحی نبوی بنشینند و عصمت و حجیت سخنان پیامبر را پیدا کند و باز هم در خاتمیت خللی نیفتد؟ پس خاتمیت چه چیزی را نفی و منع می کند و به حکم خاتمیت وجود و وقوع چه امری ناممکن می شود؟ و چنان خاتمیت رقیقی که همه شئون نبوت را برای دیگران میسر و ممکن می سازد، بود و نبودش چه تفاوتی دارد. شیعیان با طرح نظریه غیبت، خاتمیت را دو قرن و نیم به تأخیر انداخته اند».

حاصل سخن ایشان این است که اعتقاد به پیشوایی امامان معصوم علیهم السّلام و مرجعیت علمی آنها با اصل خاتمیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم سازگار نمی باشد زیرا معنی خاتمیت این است که باب وحی با در گذشت نبی خاتم صلی الله علیه و آله و سلّم کاملاً مسدود گشت و دیگر به هیچ فردی وحی فرود نخواهد آمد. از طرف دیگر معنی مرجعیت امامان معصوم این است که احکامی از آنان دریافت می کنیم که ریشه در قرآن و سخنان پیامبر ندارد. و لازم آنها، این است که آنان بسان پیامبر نبی بوده و مورد خطاب وحی واقع شده اند و در نتیجه

احکامی را از عالم بالا دریافت کرده اند. در حقیقت این امامان نیز بسان پیامبر خاتم به لباس نبوت آراسته شده اند.

سرچشمه علوم امامان معصوم

تعارضی که نویسندگان میان ختم نبوت و مرجعیت علمی امامان معصوم تصور کرده حاکی از آن است که وی مصادر علوم آنان را در نظر نگرفته و یا از آنها آگاه نبوده است، اینک در این مورد به منابع علوم ایشان اشاره می نماییم. وبا بیان این قسمت خواهید دید که کوچک ترین، تعارضی میان «خاتمیت» و مرجعیت علمی امامان معصوم وجود ندارد.

الف - نقل از رسول خدا

پیشوایان معصوم علیهم السّلام احادیث را (بدون واسطه، یا از طریق پدران بزرگوارشان) از رسول خدا اخذ کرده و برای دیگران نقل می کنند. این نوع روایات، که هر امامی آن را از امام پیشین... تا برسد به رسول خدا نقل کرده است در احادیث شیعه امامیه فراوان است، و اگر این گونه احادیث اهل بیت علیهم السّلام که سنداً، متصل و منتهی به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می باشد یکجا جمع شود مُسند بزرگی را تشکیل می دهد که خود می تواند گنجینه عظیمی برای محدثان و فقیهان مسلمان باشد زیرا روایاتی با چنین سند استوار، در جهان حدیث نظیر ندارد. به یک نمونه از این نوع احادیث - که گفته می شود نسخه ای از آن، به عنوان حدیث سلسله الذهب، از باب تبرک و تیمن، در خزانه سلسله ادب دوست و فرهنگ پرور «سامانیان» نگهداری می شده است - اشاره می کنیم:

شیخ بزرگوار صدوق (۳۸۱-۳۰۶هـ) در کتاب توحید به واسطه دونفر از ابو الصلت هروی نقل می کند که می گوید: من با علی بن موسی الرضا علیهما السّلام همراه بودم که از نیشابور عبور می کرد. در این هنگام جمعی از محدثان نیشابور مانند محمد بن رافع، احمد بن حرب، یحیی بن یحیی، اسحاق بن راهویه و جمعی از دوستداران علم، زمام مرکب ایشان را گرفته و گفتند: تو را

به حق پدران پاک و مطهرت سوگند می دهیم که برای ما حدیثی نقل کنی که از پدرت شنیده ای. حضرت در این حال سر خود را از کجاوه بیرون آورد و چنین گفت:

«حدثنی أبی العبد الصالح موسی بن جعفر علیهما السّلام قال حدثنی أبی الصادق جعفر بن محمد علیهما السّلام قال حدثنی أبی أبو جعفر محمد بن علی باقر علم الأنبیاء علیهما السّلام قال حدثنی أبی علی بن الحسین سید العابدین علیهما السّلام قال حدثنی أبی سید شباب أهل الجنّة الحسین علیهما السّلام قال حدثنی أبی علی بن أبی طالب علیهما السّلام سمعت النبی صلی الله علیه و آله و سلّم يقول سمعت جبرئیل يقول سمعت الله جلّ جلاله يقول: لا إله إلاّ الله حصّنی فمن دَخَلَ حصّنی أَمِنَ مِنْ عَذابی». سپس زمانی که به راه افتاد، فریاد برآورد که: بشروطها و أنا من شروطها. (۳)

بنابراین بخشی از علوم و دانشهای آنان، سینه به سینه از پیامبر خاتم در اختیار آنان قرار گرفته است.

نکته قابل توجه این است که همین ایراد جناب آقای سروش، به نوعی در عصر امامان معصوم از طرف مخالفان مطرح بود و گاهی به عنوان پرسش و احیاناً به عنوان اعتراض، از مدرک احادیث آنان سؤال می کردند و آنها به این پرسش به این نحو پاسخ می دادند.

«حدیثی، حدیث أبی و حدیث أبی، حدیث جدّی و حدیث جدّی، حدیث علی بن أبی طالب و حدیث علی حدیث رسول الله و حدیث رسول الله قول الله عزّ وجلّ». (۴) حدیث من، حدیث پدرم است و حدیث پدرم، حدیث جدّم و حدیث جدّم، حدیث علی بن ابی طالب و حدیث او، حدیث رسول خدا و حدیث رسول خدا، کلام خدای عزّوجلّ است.

ب. نقل از کتاب علی علیه السّلام

امیر مؤمنان علیه السّلام در تمام دوران بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم با ایشان همراه بود، و بدین جهت توفیق یافت که احادیث بسیاری از رسول خدا را در کتابی گرد آورد(در

حقیقت، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم املا می کرد و علی علیه السلام می نوشت). خصوصیات این کتاب، که پس از شهادت امام در خانواده او باقی ماند، در احادیث ائمه اهل بیت بیان شده است. امام صادق علیه السلام می فرماید: طول این کتاب هفتاد ذراع بوده، و به املائی رسول خدا و خط علی بن ابی طالب نگارش یافته است و آنچه مردم به آن نیازمندند در آن بیان شده است. (۵)

گفتنی است که این کتاب پیوسته در خاندان علی علیه السلام دست به دست می گشت و امام باقر و امام صادق علیهما السلام کراراً از آن حدیث نقل کرده و خود کتاب را نیز به یاران خویش ارائه می فرمودند (۶) و هم اکنون نیز بخشی از احادیث آن کتاب در مجامع حدیثی شیعه بالأخص در «وسائل الشیعه» در ابواب مختلف موجود است.

ج. استنباط از کتاب و سنت

امامان معصوم قسمتی از احکام الهی را که بر پیامبر گرامی نازل شده از کتاب خدا و سنت های موجود استنباط می کردند. استنباطی که دیگران را یارای آن نبوده است. ما، در اینجا نمونه ای را یادآور می شویم تا روشن شود قسمتی از مصادر علوم آنان چنین استنباط هایی بوده است:

در دوران متوکل عباسی یک مرد مسیحی با زن مسلمانی مرتکب عمل خلافی شد، از آنجا که این شخص بر خلاف موازین ذمه عمل کرده بود خونس هدر و قتلش واجب بود. آنگاه که خواستند حکم را جاری کنند او اسلام آورد تا به حکم «الإسلام یجب ما قبله» جان به سلامت ببرد. در این شرایط فقیهان دربار عباسی به چند گروه تقسیم شدند: گروهی گفتند: او به حکم این که اسلام آورد، پیوند او از گذشته قطع گردید، و حد از او ساقط شد و گروهی دیگر گفتند: سه بار حد باید در مورد او جاری شود و گروه سوم فتوای دیگری دادند.

متوکل عباسی ناگزیر، پاسخ این مسأله را از امام هادی پرسید، امام هادی علیه السلام فرمود: این فرد محکوم به مرگ است و علت آن این است که چنین ایمانی در هنگام تنگنا و خوف و ترس فاقد ارزش است به گواه این آیه: (فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَّه وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ

*فلم یک ینفعهم ایمانهم لما رأوا بأسنا سنت الله التي قد خلت في عبادة وخسر هنالك الكافرون). (سوره غافر/ ۸۵-۸۴). (۷) «هنگامی که عذاب شدید ما را دیدند گفتند هم اکنون به خداوند یگانه ایمان آوردیم و به معبودهایی که همتای او می شمردیم کافر شدیم، اما هنگامی که عذاب ما را مشاهده کردند ایمان آنها برای آنها سود نداشت این سنت خداوند است که همواره در میان بندگان اجرا شده و آنجا که کافران زیان کار شدند».

در این آیه خداوند منان بی ثمر بودن ایمان حاصل از خوف عذاب را، از سنت های الهی شمرده است، سنت هایی که در آن تبدل و تغییری رخ نمی دهد.

همه فقیهان و مفسران، این آیه را خوانده و تفسیر کرده اند ولی موفق به چنین فهمی از آیه نبوده اند این برداشت های عمیقانه و واقع گرایانه یکی از مواهب الهی است که به ائمه اهل بیت داده شده و بخشی از علوم آنان را تشکیل می دهد. از این رو، امام باقر علیه السلام می فرماید: «خداوند منان چیزی را ترک نکرده که امت اسلامی به آن نیازمندند مگر این که آن را در کتاب خود فرو فرستاده و برای رسول خود بیان کرده است». (۸)

امام صادق علیه السلام می فرماید: «ما من شيء إلا وفيه كتاب وسنة». (۹) «هیچ رخدادی نیست مگر آن که قانون آن در کتاب و سنت پیامبر بیان شده است».

سماعه، فقیه عصر امام موسی بن جعفر علیه السلام از امام سؤال می کند: آیا همه چیز در کتاب خدا و سنت پیامبر او است یا چیزی را از پیش خود می گوئید؟ او در پاسخ می گوید: «بل كل شيء في كتاب الله و سنة نبيه». (۱۰)

امام باقر علیه السلام در سخنان خود، اغلب به آیات قرآن مجید استناد نموده از کلام خدا شاهد می آورد و می فرمود: هر مطلبی گفتم از من بپرسید که در کجای قرآن است تا آیه مربوط به آن موضوع را معرفی کنم. (۱۱)

بنابراین امامان معصوم در حوزه معارف و احکام، نوآورانی نبوده اند که ریشه در کتاب و سنت نداشته باشد، بلکه استخراج کنندگان احکام الهی از کتاب و سنت بوده اند که دیگران را یارای چنین فهم و دقتی نیست.

د. الهامات الهی

علوم ائمه اهل بیت علیهم السّلام سرچشمه دیگری دارد که می توان از آن با عنوان «الهام» یاد کرد. الهام اختصاص به پیامبران نداشته و در طول تاریخ گروهی از شخصیت های والای الهی از آن بهره مند بوده اند. قرآن از افرادی خبر می دهد که با اینکه پیامبر نبودند، اسراری از جهان غیب بر آنها الهام می شد و قرآن به برخی از آنها اشاره دارد. چنانکه درباره مصاحب موسی (خضر) که چند صبحی او را آموزش داد، چنین می فرماید: (آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا) (کهف/۶۵): «او مورد رحمت خاص ما قرار داشته و از خزانه علم خویش به وی دانشی ویژه عطا کرده بودیم».

نیز درباره یکی از کارگزاران سلیمان (آصف بن برخیا) یادآور می شود: (قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ) (نمل/۴۰): آن کس که دانشی از کتاب نزد او بود چنین گفت....

این افراد علم خود را از طریق عادی نیاموخته بلکه به تعبیر قرآن دارای «علم لدنی» بوده اند: (عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا). بنابر این، نبی نبودن، مانع از آن نیست که برخی از انسان های والا مورد خطاب الهام الهی قرار گیرند. در احادیث اسلامی که فریقین نقل کرده اند این گونه افراد را «محدث» می گویند، یعنی کسانی که بدون اینکه پیامبر باشند فرشتگان با آنها سخن می گویند.

بخاری در صحیح خود از پیامبر نقل می کند که فرمود: «لَقَدْ كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ يَكْغُمُونَ مَنْ غَيْرَ أَنْ يَكُونُوا أَنْبِيَاءَ...» (۱۲): قبل از شما در بنی اسرائیل کسانی بودند که (فرشتگان) با آنها سخن می گفتند، بدون اینکه پیامبر باشند.

بر این اساس، ائمه اهل بیت علیهم السّلام نیز که مرجع امت در تبیین معارف الهی و احکام دینی می باشند، برخی از سؤالات را که پاسخ آن در احادیث مرویّ از پیامبر صلیّ الله علیه و آله و سلّم یا کتاب علی علیه السّلام وجود نداشت از طریق الهام و آموزش غیبی پاسخ می دادند. (۱۳)

از این بیان می توان نتیجه گرفت که کسانی که چنین اشکالی را مطرح می نمایند بین وحی تشریعی و الهامات الهی فرقی نگذاشته و تصور می کنند که به هر فردی که به او الهام شد او نبی خواهد بود. حال آن که «مُحدث بودن» یکی از مقامات انسان های والا است که در عین حال که فرشتگان با او سخن می گویند ولی نبی نخواهد بود. چنان که یادآور شدیم مصاحب موسی به تعبیر قرآن علم لدنی (وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا) داشت ولی نبی نبود.

تضمین حجیت اقوال امامان در سنت پیامبر صلیّ الله علیه و آله و سلّم

اگر واقعاً کتاب خدا و سنت پیامبر مرجع است، ما در سنت متواتر پیامبر، عترت را در کنار قرآن می بینیم «انّی تارک فیکم الثقلین کتاب الله وعترتی». و پیامبر گرامی عترت خود را به سفینه نوح تشبیه می کند و می فرماید: «مثل أهل بیتی کمثل سفینه نوح من رکبها نجی ومن تخلف عنها غرق». (۱۴)

اکنون سؤال می شود که اگر محدوده دانش و بینش هر یک از اهل بیت پیامبر بسان یک فرد صحابی بود پس چرا پیامبر خاتم برای آنان چنین مزیتی قائل می شود. گاهی آنها را عدل قرآن و همتای او می شمرد و گاهی آنها را کشتی نجات می داند. این نوع امتیازها حاکی از آن است که آنان دارای علوم بود که دیگران از آن بی بهره بودند و در پرتو این آگاهی ها، بسیاری از احکام اسلام را که قبلاً تشریع شده بازگو می کردند، نه این که حکم جدیدی را انشاء می نمودند.

نتیجه اینک:

۱. پیشوایان معصوم از کتاب علی احکام فراوانی را در اختیار مردم می نهادند و آنچه می گفتند تبیین احکام تشریع شده بود نه تشریع احکام جدید.

۲. اگر از جانب خدا یک رشته احکامی به آنها الهام می شد، مقصود، تبیین احکامی بود که بر قلب پیامبر نازل شده ولی شرایط امکان بیان آنها را پیدا نکرده بود.

آنچه ما از نویسندگان گرامی و کسانی که دچار این سؤال هستند خواهش می کنیم بین انشاء احکام و اخبار از احکامی که بر رسول خدا نازل شده فرق بگذارند. انشاء احکام جدید ناقض خاتمیت است ولی اخبار از احکامی که بر قلب پیامبر فرود آمده است تأیید خاتمیت و نشانه آن است. شگفت این جاست که افرادی الهام به مادر موسی را یا سخن گفتن فرشتگان با مریم و یا همسر ابراهیم را که همگی در قرآن آمده است می پذیرند، اما سخن گفتن فرشتگان با امامان معصوم و در جریان گذاشتن آنها نسبت به احکامی که قبلاً تشریع شده است دچار تردید و اعتراض می شوند.

(وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ). (آل عمران/۴۲).

(وَ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ...). (قصص/۷).

تا اینجا سخن ما با فردی است که معتقد به ختم نبوت است و برای نجات بشر جز اسلام - منتها با قرائت خاص - راه دیگری نمی اندیشد. از این جهت روشن ساختیم که ختم نبوت با مرجعیت علمی اهل بیت کوچک ترین تعارضی ندارد و ائمه اهل بیت بازگو کنندگان احکامی هستند که قبلاً بر پیامبر اسلام وحی و تشریع گشته است.

تناقض در گفتارها

آری در اینجا ما گله خاصی از شخص آقای سروش داریم و آن این که اگر دیگران این پرسش را مطرح کنند تا حدی معذور هستند ولی جناب ایشان به یک رشته اصولی معتقدند که هرگز با ختم نبوت و انقطاع وحی سازگار نیست، این اصول عبارتند از:

الف) تداوم وحی نبوی

ب) اعتقاد به پلورالیسم دینی و صراط های مستقیم

ایشان درباره موضوع نخست چنین می نویسند:

«تجربه نبوی یا تجربه شبیه به تجربه پیامبران، کاملاً قطع نمی شود و همیشه وجود دارد».
(۱۵)

و درباره موضوع دوم ایشان به جای یک صراط به صراط های متعددی معتقد است و پلورالیسم را به معنای وسیعی پذیرفته و همه قرائت های از اسلام را حق و مایه نجات می داند.

در این صورت با این اعتقاد چگونه قرائت شیعه را درباب امامان تخطئه می کند و به قرائت مقابل آن معتقد می شود. و به اصطلاح خار را در چشم دیگران می بیند اما تیر را در چشم خود نمی بیند. ایشان در تعبیری می گوید:

۱. « این نکته را باید به گوش جان شنید و تصویر و منظر باید عوض کرد، و به جای آن که جهان را واجد یک خط راست و صدها خط کج و شکسته ببینیم، باید آن را مجموعه ای از خطوط راست دید که تقاطع ها و توازی ها و تطابق هایی با هم پیدا می کنند، بل حقیقت در حقیقت غرقه شد. » (۱۶)

اگر ایشان اعتقاد دارد که «همه اعتقادات صحیح است»، چگونه اعتقاد شیعه را در باب مرجعیت علمی ائمه، خط کج و شکسته می بیند. این سخنان متعارض نشانه چیست؟

۲. «اسلام سنی فهمی است از اسلام و اسلام شیعی فهمی دیگر. و اینها و توابع و اجزایشان، همه طبیعی اند و رسمیت دارند». (۱۷)

اگر بنا به گفته ایشان اسلام شیعی فهمی است از اسلام و طبیعی و رسمی است، چگونه ایشان اعتقاد شیعه به مرجعیت علمی ائمه را غیر طبیعی می داند و به رسمیت نمی شناسد؟!

نظریه قبض و بسط و لوازم غیر صحیح آن

هنگامی که ایشان در مجله کیهان فرهنگی، نظریه قبض و بسط را مطرح نمود و این که هر نوع تبدیل و دگرگونی در یکی از اندیشه های بشری تغییر و دگرگونی در کلیه اندیشه ها و فرضیه ها از جمله اندیشه های دینی را در پی دارد، اینجانب در مقاله ای در نقد این نظریه یادآور شدم:

۱. قبض و بسط در فهم شریعت، تعبیر محترمانه ای از «سوفیسم» و شکاکیت است که در یونان ظهور کرد سپس به وسیله حکیمان یونانی مانند ارسطو و غیره از صحنه خارج گردید. (توضیح این مطلب را در آن مقاله بخوانید)

۲. گزاره «قبض و بسط در فهم شریعت» انتحار خود را به وسیله خود فراهم ساخته است. زیرا این نظریه خود را نیز در برمی گیرد، چه بسا ممکن است همین نظریه در پرتو یک رشته فرضیه ها در علوم و دانش ها به گزاره عمیق تر و احیاناً متناقض تبدیل گردد.

۳. این نظریه با خاتمیت سازگار نیست و خاتمیت یکی از اصول مسلم اسلام است، هرگاه فرض کنیم که اندیشه ها و گزاره ها در حال تبدیل و دگرگونی است مسأله خاتمیت نیز یکی از گزاره ها است که باید در پرتو دگرگونی در گزاره ها همین اصل نیز دگرگون گردد.

این نقد به قدری روشن و شکننده بود که حتی یکی از طرفداران وی در کتابی که به عنوان نقد بر برخی از معترضان این نظریه نوشته بود، نقد اینجانب را بسیار موجه دانسته بود. اکنون که چه شده که با آن مبانی تجربه نبوی و استمرار وحی و اعتقاد به صراط های مستقیم و پلورالیسم دینی و تأیید قرائت های مختلف از دین به فکر انتقاد از فکر شیعی افتاده و آن را مطرح می کند؟! من در این مورد متحیرم باید خود ایشان پاسخگو باشد.

محور دوم: ویژگی های انبیا (۱۸)

ایشان می گوید:

انبیا دارای ویژگی های سه گانه هستند:

الف. دانش آنان بدون واسطه از جانب خداست.

ب. آنان در گفتار و رفتار معصوم از گناه و خطا می باشند.

ج. سخنان آنان برای دیگران حجت می باشد.

آنگاه نتیجه می گیرد هرگاه ما دانش امامان شیعه را بدون واسطه و اکتسابی ندانیم و از این طرف آنان را در گفتار و روش معصوم بشناسیم و سخنانشان برای دیگران حجت باشد در این صورت با انبیاء تفاوتی نداشته و مسأله خاتمیت کاملاً مخدوش می شود.

در تحلیل گفتار ایشان یادآور می شویم اولاً: درست است که پیامبران این سه ویژگی را دارند ولی آنان علاوه بر آن سه ویژگی، ویژگی چهارمی نیز دارند که در امامان نیست، آنها دارای منصب نبوت و صاحب شریعت اند و وحی الهی بدان جهت بر آنان نازل شده است که آنان آورنده شریعت و پایه گذار آن می باشند. ولی امامان فاقد این ویژگی چهارم اند یعنی نه منصب نبوت دارند و نه صاحب شریعت. آنها بر اثر عنايات الهی بازگو کنندگان شریعت می باشند.

وثانیاً: درست است که پیامبران از این سه ویژگی برخوردارند ولی آن چنان نیست که هر کس که دارای این سه ویژگی است، پیامبر است. و به قول معروف «هر گردویی گرد است ولی هر گردی گردو نیست». و به تعبیر منطقیان میان این ویژگی های سه گانه و نبوت، عموم و خصوص مطلق است یعنی هر نبی دارای این سه خصوصیت است ولی آن گونه نیست که دارندگان این سه ویژگی، نبی باشند.

درباره ویژگی اوّل یعنی علم لدنی می توان گفت: چه بسا بر قلب نورانی انسان های وارسته، حقایقی از عالم بالا الهام می شود و دریافت خود را اکتسابی نمی دانند ولی هرگز پیامبر نمی باشد. و نمونه های آن گذشت.

درباره ویژگی دوم که عصمت است یادآور می شویم که عصمت از ویژگی انحصاری نبوت نیست. مریم عذرا به حکم آیه قرآن (۱۹) پیراسته از گناه بود ولی هرگز نبیّه نبوده است.

درباره ویژگی سوم می توان گفت که حجیت سخن، ملازم با نبوت نیست به گواه آن که حکم خرد بر همگان حجت است ولی خرد نبی نیست و نیز فتوای فقیهان بر دیگران حجت می باشد ولی هیچ فقیهی نبی نیست.

خلاصه آن که این ویژگی ها چه تک تک و چه جمعی از علائم انحصاری پیامبران نیست. هر چند همه پیامبران دارای این ویژگی ها هستند ولی آنچه که مایه امتیاز پیامبران از دیگران است، این است که صاحب شریعت بوده و به عنوان پایه گذار شریعت می باشند. اما هرگز این ویژگی اخیر، در امامان نیست و کسی ادعای آن را ندارد.

ما از نویسنده سؤال می کنیم که چه اشکالی دارد که خدا گروهی را آموزش دهد تا آنچه را بر صاحب شریعت فرو فرستاده ولی زمان مهلت تبیین آن را نداده است، به مردم ابلاغ کنند و آنها را در زندگی پیراسته از گناه سازد و به مردم بگوید گزارش آنان از صاحب شریعت بر شما حجت است، آیا یک چنین موهبت الهی محال است؟!

به بهانه حفظ خاتمیت دیگر آموزه ها را انکار نکنیم

پیامبر خاتمصلی الله علیه و آله و سلم، آورنده آیین اسلام که دین خود را دین خاتم و احکام خود را ثابت و جاودانه معرفی کرده است، خود در تعبیری بسیار روشن از وجود این ویژگی درباره امامان شیعه خبر داده است:

۱. از جهتی آنان را عدل و همتای قرآن معرفی می کند و می فرماید: «کتاب الله وعترتی» ناگفته پیداست لنگه کتاب معصوم که همان عترت باشد باید مانند خود کتاب بر مردم حجت و از عصمت برخوردار باشد.

۲. پیامبر به مردم دستور می دهد که پیروی از عترت مایه هدایت و سرپیچی از گفته های آنان مایه گمراهی است چنان چه می فرماید: «ما إن تمسکتُم بهما لن تضلّوا أبداً».

باز درباره امیرمؤمنان می فرماید: «أنا مدینه العلم وعلیّ بابها».

آیا آگاهی امامان به مسایل عقیدتی و عملی، یک آگاهی عادی بوده، مانند شاگردی که در کلاس از آموزگار و استاد خود تعلیم می بیند یا این آموزه ها به صورت غیر عادی بوده همچنان که مصاحب موسی را چنین مقامی بود. (وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً).

اگر واقعاً امامان معصوم مانند انسان های عادی بودند این همه تأکید بر پیروی از آنان چه معنا داشت بنابراین نباید تنها به بهانه حفظ خاتمیت دیگر آموزه ها را نادیده بگیریم.

گذشته از این معارف و آموزه هایی که از امامان به دست ما رسیده است محال است که زائیده آموزش های عادی باشد بلکه کثرت و عظمت و عمق آنان حاکی از آن است که گفته های آنان میوه باغ دگر است.

محور سوم: نقش امامان در حفظ و پاسداری از شریعت

وی معتقد است امامان معصوم در حفظ و پاسداری شریعت نقشی ندارند زیرا شیعیان چیزی افزون بر آنچه دگران دارند، ندارند، بلکه پی افکن های علوم و عرفان در میان دیگران، بیش از آن است که در شیعه وجود دارد. او در این باره می نویسد:

«سمت و صفت پاسداران علم پیامبر و مستحفظان شریعت است که شما به پیشوایان شیعه داده اید و امامت را بدین سبب واجب شمرده اید و امام غائب را نیز مستحفظ معاصر

خوانده اید و همین را حجت حضور غائبانه او دانسته اند... جد و جهد این حافظان چه چیز را برای شیعیان محفوظ نگه داشته است که غیر شیعیان از آن محروم مانده اند».

ادعای نویسنده را به طور خلاصه در دو بخش مطرح می نماییم:

۱. پاسداری ائمه یازده گانه از شریعت.

۲. پاسداری حضرت مهدی در دوران غیبت.

درباره بخش نخست یادآور می شویم: مسلمانان جهان یعنی یک میلیارد و چهارصد میلیون نفر مسلمان در روی زمین دو مدال افتخاری دارند که پاسداری از آنها به عهده امامان بوده است:

۱. قرآن مجید که مسلماً به قرائت واحدی از جانب خدا فرو فرستاده شده ولی بعدها بر اثر تشتت صحابه و اختلاف لهجه های عرب به صورت قرائت های هفتگانه درآمد که مسلماً جز یک قرائت، بقیه، ارتباطی به وحی الهی ندارد. چنانکه امام باقرعلیه السلام می فرماید: «ان القرآن واحدٌ نزل من عند واحد ولكن الاختلاف یجیء من قبل الرواء» (۲۰) و همین قرائت رسمی از قرآن به روایت حفص از عاصم، از قرائت علی بن ابی طالبعلیه السلام برگرفته شده است.

۲. سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم (گفتار و رفتار او) به وسیله کتاب علی و احادیث وی و احادیث امامان که متصل به پیامبر است محفوظ مانده است زیرا بعد از درگذشت پیامبر نگارش حدیث و نقل و مذاکره آن - مگر در موارد خاصی - تا یک قرن ممنوع اعلام شد. حال علت آن چه بوده فعلاً مطرح نیست.

از طرفی حدیثی که یک قرن نوشته نشود و آموزش ها تعطیل شود، تکلیف آن روشن است و در این میان برخی از یهودیان و مسیحیان مسلمان نماها مانند کعب الاحبار و وهب بن منبه و تمیم داری - داستان سرای مدینه - و مانند آنان، اسرائیلیات و مسیحیات را وارد حوزه های حدیثی مسلمانان کردند که تاکنون دامنگیر محدثان اسلامی می باشد.

اگر افسانه غرائبق (که ریشه کتاب «آیات شیطانی» است) و روایات حاکی از تجسیم و تشبیه و جبر، دامنگیر صحاح گردیده است، همگی از این اصل سرچشمه می گیرد و ما در کتاب «الحديث النبوی بین الروایة والدراية» بر قسمتی از این احادیث انگشت نهاده ایم، و این مقاله جای بازگویی آنها نیست.

ولی ائمه شیعه به پیروی از علی علیه السلام به این نهی از مذاکره حدیث و نگارش آن اعتنا نکرده ، از همان زمان رحیل رسول خدا تا دوران غیبت به نشر احادیث و آموزه ها پرداختند که هیچ فردی نمی تواند ارزش آنان را که جنبه پاسداری از سنت پیامبر دارد، انکار کند. و پاسداری امامان از حدیث نبوی در صورتی روشن می شود که از بازار داغ جعل حدیث در عصر خلفای اموی آگاه شویم.

فرمان جعل حدیث

معاویه با صدور دو فرمان، محدثان را برای جعل حدیث درباره فضائل عثمان، سپس درباره دو خلیفه نخست ترغیب کرد و چیزی نگذشت که با دادن جوایز، روایات فراوانی در مورد فضیلت آنان در صحنه حدیث ظاهر گشت.

او نخست بخشنامه ای به شرح زیر نوشت و به تمام کارگزاران فرستاد:

«هرکس از دوستان عثمان و علاقمندان وی و کلیه کسانی که روایاتی در فضیلت وی نقل می کنند، و در سرزمین تحت فرمانروای شما زندگی می کنند، شناسایی کنید و به خود نزدیک سازید، و اکرامشان بنمایید و آنچه را که ایشان در فضیلت عثمان نقل می کنند، برای من بنویسید، و اسم گوینده و نام پدر و خاندانش را ثبت کنید».

بدین سبب هر کس روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در فضائل عثمان نقل می کرد، به صورت یک سند دولتی درمی آمد و به دربار خلافت اموی ارسال می شد. آنچنان این فرمان اجرا گشت، که فضائل عثمان و روایاتی که متضمن فضائل عثمان بود، فزونی یافت؛ زیرا معاویه پول و خلعت و جایزه و املاک و زمین و آنچه در دست داشت، بی دریغ، و با سخاوت تمام در این راه به کار می گرفت، و آن را میان اعراب و موالی پخش می نمود. بنابراین جعل روایت در هر شهر از شهرهای کشور اسلام بالا گرفت، و دنیاپرستان برای به دست آوردن آن به مسابقه با یکدیگر پرداختند!

پس از این بخشنامه بخشنامه دیگری از خلافت مرکزی صادر شد:

حدیث در مورد عثمان زیاد شده، و در تمام شهرها و نواحی بلاد اسلام نشر گردیده است. هنگامی که نامه من به دست شما رسید، مردم را دعوت کنید تا در فضائل صحابه و خلفای اولیه نقل حدیث نمایند، و هر روایتی را که مردم در مورد ابوتراب نقل کرده اند نگذارید نقل شود، مگر این که نقیض آن را در مورد صحابه برای من بیاورید؛ زیرا این کار بیشتر چشم مرا روشن می کند، و برای من محبوب تر می باشد، و دلایل ابوتراب و شیعیانش را بیشتر می شکند، و از مناقب عثمان و فضائل وی برای آن ها سخت تر است! (۲۱)

با توجه به این نوع از تحریف حقایق، می توان به عظمت پاسداری امامان از اسلام ناب محمدی پی برد.

تا این جا به نوعی بس فشرده به تلاش های فرهنگی امامان شیعه اشاره شد، اما در دیگر قلمروها، خلافت علی، یادآور دوران رسالت پیامبر شد و جامعه اسلامی را تا حدی توانست از افراط و تفریط باز دارد ولی اموی ها بعد از شهادت او چهره اسلام را دگرگون ساختند تا جایی که یزید به عنوان جانشین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم وحی را منکر شد و شعار او این بود: «فلا خبر جاء ولا وحی نزل». سکوت مرگباری بر جامعه آن روز حاکم بود، شهادت حسین بن علیعلیمها السّلام، جامعه را از سکوت مرگبار نجات داد و روح جدیدی از جهاد و تلاش در کالبد آنان دمید و پس از حسین بن علی انتفاضه ها و جنبش ها و خیزش های متعددی صورت گرفت تا شجره خبیثه از بیخ و بن کنده شد.

هر یک از امامان معصوم، در عصر خود به افراط ها، انحراف ها و عدم برداشت صحیح از اسلام و سنت پیامبر معترض بوده و به خاطر همین به حبس و مرگ محکوم گردیدند.

تاریخ گواه است که هر موقع برای امامان معصوم فرصتی دست می داد آنان در نشر شریعت و پاسداری از دین حداکثر کوشش را می نمودند. حسن بن علی و شاء می گوید: من در مسجد کوفه نهصد استاد حدیث دیدم که هر یک می گفتند: «حدثنی جعفر بن محمد». (۲۲) ابوحنیفه با آن گرایش های غیر صحیح، به کمال و درایت امام صادق علیه السّلام اذعان کرده و می گوید: من دو سال در محضر او بودم ؛ لولا السنتان لهلك نعمان. (۲۳)

متأسفانه مقاله ما گنجایش خدمات ائمه را نسبت به دین و شریعت ندارد ولی در این مورد به نوشته (۲۴) علامه سید مرتضی عسکری - دام ظلّه - مراجعه فرمایید تا میزان خدمات آنان و پاسداری از حریم شریعت روشن شود.

عقاید شیعه سراسر تنزیه خدا از تجسیم و وصف او به عدل و داد است، ولی در عقاید طرف مخالف اعتقاد به تجسیم و جهت و عدم پیراستگی خدا از عدل فراوان دیده می شود. به عنوان نمونه دو کتاب را که در یک قرن درباره توحید نگاشته شده در کنار هم بگذارید و داوری کنید:

۱. توحید ابن خزیمه (متوفای ۳۱۱) که احادیثی از پیامبر نقل می کند که در آن تجسیم و جهت داشتن خدا و دوری از عدل کاملاً پیداست و مسلماً او اسرائیلیات را به جای حدیث اسلامی پذیرفته است.

۲. توحید صدوق (متوفای ۳۸۱) که سراسر تنزیه و پیراستگی و وصف خدا به عدل و دیگر صفات کمال و جلال است.

نه تنها مسأله تجسیم و تشبیه است که دامنگیر کتاب اوّل شده است، بلکه احادیث فراوانی پیرامون مسأله جبر زینت بخش این کتاب است. نه تنها این کتاب بلکه دو کتاب صحیح(بخاری و مسلم) همان راهی را رفته است که بعدها ابن خزیمه آن را رفته است.

درباره حضرت مهدی مسأله به گونه ای دیگر است. انتظار از ولی غائب بسان ولی حاضر دور از انصاف است ولی او در عصر غیبت مانند مصاحب موسی کارهایی صورت می دهد که افراد عادی از آنان آگاه نیستند. مصاحب موسی کشتی را سوراخ کرد ولی نه صاحب کشتی از آن آگاه شد و نه مسافران ولی سرانجام به مصلحت کشتیان تمام شد. دیوار مشرف بر ویرانی را آباد کرد که کسی از گنج های مدفون در زیر آن آگاه نگردد. در مورد فوائد وجود امام زمان (عج) به کتاب هایی که در این باره نوشته شده مراجعه گردد. و ما در مقاله ای گسترده نقش اعتقاد به رهبر زنده را در حفظ اصالت ها و شکل ها ثابت نموده ایم.

محور چهارم: رهاسازی عقل انسانی پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

از گفتار ایشان استفاده می شود که وی معتقد است که «پس از ختم نبوت و با درگذشت خاتم رسولان، آدمیان در همه چیز بالاخص در فهم دین به خود وانهاده اند و دیگر هیچ دست آسمانی آنان را پا به پا نمی برد تا شیوه راه رفتن بیاموزند و هیچ ندای آسمانی تفسیر درست و نهایی دین را در گوش آنان نمی خواند تا از بدفهمی مصون بمانند».

... این رهایی از دخالت مستقیم آسمان را، شیعیان از دوران غیبت مهدی آغاز می کنند و دیگر مسلمانان به گفته اقبال از هنگام رحلت محمدصلی الله علیه و آله و سلم...».

در این جا یادآور می شویم: عقل یکی از ادله چهارگانه است که فقه شیعه بر آن تأکید می کند ولی آنچه مهم است تبیین قلمرو عقل است. عقل در مورد عقاید، حجت بلامنازع است و همگان به دیده احترام به آن می نگرند. اما در مورد احکام عملی و فرعی فقط در محدوده خاصی که به نام حسن و قبح عقلی معروف است می تواند حجت باشد و در غیر این دو مورد، عقل بشری باید تا روز رستاخیز از وحی الهی بهره بگیرد و هر نوع اندیشه و گزاره ای در غیر این دو مورد از حکم الهی سرچشمه نگیرد قرآن آن را حکم جاهلی می نامد.

این که نویسنده می گوید جامعه بشری بعد از رحلت پیامبر به امامان معصوم نیازی ندارد بلکه از پرتو عقل باید راه زندگی را بیمایند، پیامد بدی دارد زیرا:

وانهادن زندگی فردی و اجتماعی انسان برعهده عقل جمعی نتیجه ای جز یک «آنارشیسم معرفتی» چیزی ندارد. آیا بیان وظایف، برعهده کدام یک از عقول جمعی واگذار شده است؟ امروز نحله های مختلف اعم از مادی و معنوی سوسیالیسم و کمونیسم و لیبرالیسم و اگزیستانسیالیسم هر کدام مدعی رهبری جامعه و ترسیم راه و رسم زندگی می باشند. ولی این عقول جمعی تاکنون نتوانسته اند در الفبای اقتصاد به وحدت کلمه برسند تا چه رسد در هدایت بشر.

آیا واقعاً واگذاری بشر به رهنمود انسان های والا که تاریخ زندگی آنان بر تقوا و طهارت و علم و دانش آنان گواهی می دهد، بهتر است یا این که حیات بشری را در بستری بیابیم که با صدها «ایسم» مدعی رهبری می باشند و انسان را در صحنه های گوناگون با چالش های جدی مواجه می سازند. همگان می دانیم که لنین و استالین با عرضه مکتب سوسیالیسم منشأ چه خونریزی ها گردیدند و چه خفقانی به ارمغان آوردند که تاریخ کمتر به خود دیده است. آیا نازیسم با طرح این مکتب توانست ملت آلمان را سعادتمند سازد یا اینکه تخم عداوت در میان جامعه های بشری پاشید. و نژاد پرستی را بار دیگر زنده کرد.

... هنرش نیز بگو

۱. جناب سروش! سوابق شما در نظر دوستان بسیار درخشان است، شما از فارغ التحصیلان مدرسه علوی تهران می باشید که ایمان و اخلاق، عجین وجود آنها می باشد و مسئولیت اداره نظام اسلامی در گذشته و حالا بر دوش آنان سنگینی می کند. .

۲. در اوایل دهه شصت در معیت حضرتعالی و دوست عزیزمان آقای دکتر حداد عادل و چند نفر دیگر برای شرکت در سمینار «اسلام و ملی گرایی» به دعوت مرحوم «کلیم صدیقی»، رهسپار لندن شدیم من با چشم خود دیدم که حضرتعالی پس از ادای فریضه صبح، مشغول ادعیه بودید.

۳. در گردهمایی سالانه هیئت امنای «بنیاد دانشنامه جهان اسلام»، موقع ادای نماز ظهر و عصر، حضرتعالی، دیرتر از دیگران جایگاه نماز را ترک می کردید چون مقید به خواندن تعقیبات بودید.

۴. در مناظره ای که در معیت آیة الله مصباح یزدی دامت برکاته با آقای احسان طبری داشتید، خوب درخشیدید، موقعی که آقای طبری در تعریف ماده گفت: موجود ماده است، شما در پاسخ گفتید: تعریف از مقوله چیستیهاست، نه هستیها.

۵. در منزل جناب فاضل میبدی پس از مذاکره طولانی پیرامون قبض و بسط، یادآور شدم که حضرتعالی خلائی را که پس از شهادت مرحوم مطهری در دانشگاه پدید آمده با تدریس و سخنرانی خود پر کنید و در حوزه متدینان باقی بمانید نه در جمع دیگران ، زیرا آنها فقط چند صباحی بیش با تو همراه نیستند! حالا این سوابق کجا و این نوع سخنرانی و تشکیک در مبانی تشیع کجا؟!

نگارنده این نامه را با یادآوری فرا رسیدن سال روز تولد جنابعالی در آبان ماه سال جاری که حاکی از مرور شصت بهار (۱۳۲۴ - ۱۳۸۴) از فصول عمر شما است، به پایان می رسانم. و در مثل آمده: چون که شصت آمد نشست آمد... و بهتر است در راه و روش خود تجدید نظر فرمایید:

گفتگوی من و دلدار مرا پایان نیست
آنچه آغاز ندارد، نپذیرد انجام

پی نوشت:

- (۱) موضوع این مقاله، مرجعیت علمی امامان معصوم علیهم السّلام، است و به معنای نادیده گرفتن سایر مقامات ایشان مانند ولایت و حکومت نیست.
- (۲) توحید شیخ صدوق، باب ۱، احادیث ۲۱، ۲۲، ۲۳.
- (۳) توحید شیخ صدوق، باب ۱، احادیث ۲۱، ۲۲، ۲۳.
- (۴) وسائل، ج ۱۸، ص ۵۸، ح ۲۶، باب ۸ از ابواب صفات قاضی.
- (۵) بحارالأنوار: ۱۸/۲۶ - ۶۶.
- (۶) وسائل الشیعه، ۳، باب ۱۲ از ابواب لباس مصلی، حدیث ۱.
- (۷) وسائل الشیعه، ۱۸، باب ۲۶ از ابواب حد الزنا، ص ۴۰۸.
- (۸) اصول کافی، ج ۱، ص ۵۹، باب الرد إلى الكتاب والسنة.
- (۹) اصول کافی، ج ۱، ص ۵۹، باب الرد إلى الكتاب والسنة.
- (۱۰) همان.
- (۱۱) طبرسی، الإحتجاج، ص ۱۷۶.
- (۱۲) صحیح بخاری: ۱۴۹/۲.
- (۱۳) درباره محدث و حدود آن به کتاب ارشاد الساری فی شرح صحیح البخاری: ۹۹/۶ و غیره مراجعه شود.
- (۱۴) مستدرک حاکم، ج ۲، ص ۱۵۱ و غیره.
- (۱۵) سروش، اسلام، وحی و نبوت، نشریه آفتاب، تهران، ش ۱۵، ص ۶۹.
- (۱۶) عبدالکریم سروش، مجله کیان، شماره ۳۶، مقاله صراط‌های مستقیم، ص ۹.
- (۱۷) عبدالکریم سروش، صراط‌های مستقیم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷، ص ۶.
- (۱۸) مقصود پیامبران صاحب شریعت و به اصطلاح علما پیامبران اولی العزم است.
- (۱۹) سوره آل عمران، آیه ۴۲: (اصْطَفَاکَ وَ طَهَّرَکَ).
- (۲۰) کافی، ج ۲، کتاب نقل القرآن، حدیث ۱۲ و ۸۱۳.

(۲۱) نقش ائمه در احیاء دین، ج ۶، ص ۱۵-۱۶. به نقل از مدائنی متوفای ۲۲۵، به شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: ۱۵/۳-۱۶ مراجعه فرمایید.

(۲۲) رجال نجاشی، ش ۷۹.

(۲۳) این سخن از امام حنفیه به طور مستفیض نقل شده است.

(۲۴) علامه عسکری، نقش امامان در احیای دین، در دوازده جلد.

● امامت، تکمیل کننده ی نبوت

– ۱۳۸۴/۸/۲۳

نقد حسن رضایی مهر بر سخنان اخیر «عبدالکریم سروش»

اشاره:

مقاله حاضر که نقدی است بر سخنان اخیر عبدالکریم سروش درباره ی ختم نبوت و امامت، توسط آقای رضایی مهر برای سایت باشگاه ارسال شده است. سایت باشگاه آمادگی خود را برای نشر نظرات سایر عزیزان اعلام می دارد/ با تشکر از ایشان

عصر مدرن را عصر مدرنیته نامیده اند اما از مشخصه های غیر قابل انکار آن، عدم التزام به ارزشهای دینی در قالب دفاع از آزادی انسان و نقد آنچه که آزادی او را تحت الشعاع قرار دهد، می باشد.

هر چند از مشخصه های اصلی مدرنیته معاصر، تعارض با سنت و ارزشهای سنتی است؛ اما مدرنیته پا را از این مرحله هم فرا گذاشته و هر آنچه را که با مبانی او ناهم آوا افتد، با کوبیدن مهر سنت بر آن، موجبات نقد و تضعیف آن را فراهم آورده و انکار آن را تجویز می نماید.

متأسفانه دفاع بی حد و حصر از مدرنیته و تجددطلبی و گذار مُفرط از هنجارهایی که آدمی عمری را با آنها سپری کرده است و ترویج لجام گسیخته تفکر اومانیستی و رهایی انسان از هر آنچه موجب محدودیتی برای او گردد و نیز تجویز اعتبارزدایی و انکار هر آنچه در نظر انسان معاصر، غیر مدرن تلقی گردد، انسان امروزین و مدرن را در موقعیتی قرار داده است که نسبت به هر چیزی که ناخوشایند او باشد، با غمض عین از واقعیت امر، متهورانه به تخطئه و یا رد آن بنشیند.

علی ای حال این شالوده شکنی ها نه تنها غرب را در نوردیده است که ظرف فکری باصطلاح روشنفکران و نو ایده‌های شرقی را نیز در برگرفته است.

غرض از ذکر این مقدمه، پرداختن به سخنانی بود که چندی پیش از آقای دکتر سروش با عنوان «روحانیت ما عوام است نه عوام زده» منعکس گردیده بود.^[۱] هر چند محتوای سخنان منتشر شده از ایشان، چیزی نیست که دور از انتظار بوده باشد اما از آنجا که مطالب گفته شده، خالی از وجوه مختلف نقد و نظر نیست، به منظور تنویر افکار عمومی و دفاع از اعتقادات دینی و مذهبی مردم مسلمان و متدین با ذکر برخی از موارد قابل تأمل، به نقد و بررسی آنها می‌نشینیم.

نامبرده در خصوص فقه می‌گوید: «فقه یک دانش تکلیف اندیش است. اما سخنی از حقوق در آن به میان نیامده است سن بلوغ، سن تکلیف هم گفته می‌شود اما هیچ سخن از سخن حقوق به میان نمی‌آید نمی‌گوییم مفهوم حق از فقه غائب است اما کفه تکلیف بر حقوق در فقه می‌چربد در حالی که جهان جدید آدمی را موجودی محق تعریف می‌کند در واقع مقررات فقهی ما، مقررات به معنی تکلیف بوده و هست و نه مقررات به معنی حقوق پس باید اینها یک موازنه ای بین حق و تکلیف ایجاد شود ما باید این توازن را برقرار کنیم.»

نقد و بررسی

از آنجا که ادعای مطرح شده بر دو واژه حق و تکلیف می‌چرخد، قبلاً ز ورود به بررسی آن ذکر اموری چند لازم است.

۱. در باب لغت، حق را به «راست»، «درست» [۲] و «مقابل باطل» [۳] و تکلیف را به «مشقت» و «تعَب» [۴] معنا کرده اند اما آنچه در این مجال مورد نظر است معنای اصطلاحی آنهاست. در فقه اسلامی، عبارت است از اموری که در قانون شرع پیش بینی شده به گونه ای که افراد مجازند که با قصد خود آن را تغییر دهند و در حقوق مدنی حق، قدرتی است که از طرف قانون به شخص داده می شود که در فقه معادل همین معنا، کلمه سلطه نیز بکار رفته است. [۵] بنابراین می توان گفت برای حق دو معنا و به اعتباری دو کاربرد متصور است یک معنای عام که در مقابل باطل قرار می گیرد که حکم و تکلیف را نیز شامل می شود و یک معنای خاص دارد که سلطه ای است که برای شخصی و به جهتی، نسبت به عین یا منفعت یا انتفاع از آن اعتبار می شود و به دیگر عبارت: «حق عبارت است از مجموعه قوانین و مقررات اجتماعی که از سوی خدا انسان و جهان، برای برقراری نظم و قسط و عدل در جامعه بشری تدوین می شود تا سعادت جامعه را تأمین سازد. البته این تعریف از حق مربوط به حقی است که در مقابل باطل قرار می گیرد اما هرگاه حق در مقابل تکلیف و حکم قرار گیرد تعریف دیگری خواهد داشت و آن اینکه اگر امری از اختیارات بشمار آید و به انسان برگردد، حق نامیده می شود» [۶] البته روشن است که آنچه از اختیارات انسان به شمار می آید، از لوازم و مشخصه های حق در مقابل تکلیف است نه تعریف حق.

اما حکم و تکلیف در فقه عبارت است از:

«آنچه از مقررات شرعی که متضمن مصلحت اکید مردم است و اراده افراد بر خلاف جهت آنها نافذ نیست. در این صورت در مقابل اصطلاح حق بکار می رود و می گویند حق و حکم» [۷] بنابراین می توان گفت «اگر امری صرفاً جنبه قانونی داشته یا در حد وظیفه باشد و به اشیاء برگردد حکم نامیده می شود مثلاً حکم آب و آفتاب این است که پاک کننده هست، احکام و وظایف فقهی به همین اعتبار حکم نامیده شده اند.» [۸]

اکنون با توجه به تکات گفته شده؛ ادعای نامبرده معنی بر تکلیف گرا بودن فقه و نه حق گرا بودن آن واضح البطلان می گردد زیرا:

اولاً: هر آنچه از تکالیف در فقه آمده است برخاسته از حقوق مربوط به همان تکالیف است که در فقه، معین و به رسمیت شناخته شده است زیرا هر تکلیفی ناشی از حق موجودی است و انفکاک این دو، استحاله عقلی دارد بنابراین تکلیف بدون حق، در فقه و دین، تصور عقلی و منطقی نداشته و فاقد دلیل اثبات است ضمن آنکه ادعای حق گرا بودن جهان مدرن و نه تکلیف گرا بودن آن نیز به برهان تلازم عقلی بین حق و تکلیف مردود است پس انسان هم مکلف است و هم محق.

ثانیاً: در مقام ثبوت هم متون فقهی قبل از ا^۱ که مملو از تکالیف باشد، مشحون از حقوق است، حقوق خدا و انسان و تمامی ابواب فقه بر اساس حق الله و حق الناس تحقیق گردیده است.

ثالثاً: اینکه فقه در مقام بیان مسائل بشری، روی بیان تکلیف تکیه بیشتری دارد، به لحاظ مصالح انسان شناسانه‌ای است که دین نسبت به انسان تعقیب می کند و به عنوان هدف متعالی دین مطرح است از جمله رساندن انسان به کمال و سعادت ابدی توضیح آنکه شکی نیست که انسان ذاتاً حق طلب و تکلیف گریز است، حق خود را می شناسد و اگر هم نشناسد، چون طالب آن است، فرا می گیرد و چه بسا برای جلب مصالح خویش و اصطیاد حقی که گمان می کند مربوط به اوست و در واقع چنین نیست، راضی به ظلم به دیگران باشد و در عین حال از مکلف شدن اکراه دارد، در این میان دین که هدفش هدایت انسان به سوی خداست؛ وضع قوانین و تکالیف انسان ساز در کنار حقوق انسانی اعم از فردی و اجتماعی، انسان را متنبه کرده و کنترل می کند تا بدینوسیله از حق خود پا فراتر نگذارد و موجبات تعدی به حقوق دیگران را فراهم نیاورد. بنابراین چون حق برای انسان معهود است و آدمی ذاتاً به دنبال تحصیل آن است، ضرورت بیان آن، جهت تحصیل و لزوم وجود سبب خارجی جهت اصطیاد آن، هرگز به اندازه تکلیف نیست که از طرفی برای انسان ناشناخته است و تا بیان نشود، علم به آن حاصل نمی گردد و از سویی موجب تنبه آدمی نسبت به عدم تعدی به حقوق دیگران (حق الله یا حق الناس) می شود و لذا باید تذکر داده شود. و بدیهی است این رویه دینی هیچگاه به معنی تکلیف گرا بودن و نه محق بودن نیست بلکه از باب پرداختن به یک روی سکه است با توجه به اهداف متعالی دین، چنین امری قطعاً مستلزم نفی روی دیگر سکه نیست و این بر هر متفطنی روشن است چنانکه اگر در

مواردی به حقوق، بیشتر پرداخته شود (بنابه مصالحی) دلیل بر آن نیست که تکالیف مربوط به آن حقوق لحاظ نشده و یا منتفی تلقی شده است.

رابعاً: چنانکه اشاره شد جعل تکالیف در راستای احیای حقوق است بنابراین به حکم عقل لازم است انسان به مقررات شریعت و تکالیف شرعیه در همه موارد، هنگام کار، استراحت، استحمام خوردن و آشامیدن و سایر امور به منظور رعایت حقوق دیگران و خود، پای بند باشد و این کاشف از قوت دیانت و شدت عقلانیت شخص متدین است

ایشان در قسمتی دیگر از سخنان خود امامت و مهدویت را در تعارض با خاتمیت دانسته و معتقد است امامت و نیز مهدویت با تفسیری که شیعه از این رو مفهوم دارد، خاتمیت را دچار تزلزل کرده است گفته ایشان در خصوص تعارض امامت با خاتمیت این است:

«دو مفهوم کلیدی خصوصیتی به تشیع می دهد که با آن درجه از غلظت در جهان تسنن وجود ندارد اول خصلت ولایت است یعنی آن خصوصیتی که در پیامبر بود، ادامه پیدا می کند و با مرگ پیامبر پایان نمی پذیرد آن هم در افراد معین نه در همه افراد. در میان شیعیان این (افراد) اولیاء الهی نام برده شده اند همان ها که امامان شیعه نامیده می شوند و نیز شخصیتی به این افراد داده شده تقریباً برابر با شخصیت پیامبر که می توانیم بگوییم مفهوم خاتمیت پیامبر را دچار تزلزل کرده است... زیرا امامان شیعه حق تشریع دارند حال آنکه این حق، انحصاراً حق پیامبر است» و در ادامه می گوید: «البته شیعیان نمی گفتند که امامان شیعه مورد و محل وحی قرار می گیرند ولی تعبیری دیگر بکار می برند و می گویند اینها محدث و مفهوم هستند یعنی یک جوهری حقایق را به ایشان می فهمانند. آن شکلش را نمی گفتند اما اسم وحی هم نمی آوردند برای اینکه متمایز بشوند. از پیامبر شأن و منزلتی که برای امامان شیعه قایل بودند دقیقاً همان شأن پیامبر بود یعنی مقام عصمت قائل هستند درست مثل پیامبر».

ایشان در تبیین بحث خود به کلام اقبال لاهوری تمسک می کند و می گوید: ایشان در کتاب احیای فکر دینی در باب نبوت مطالبی دارد که خلاصه آن این است که «ختم نبوت به دلیل ظهور عقل استقرایی بشر است. تا قبل از ظهور عقل استقرایی، پیامبران ظهورشان لازم بود اما

همین که مردم عاقل و بالغ شدند از حضور پیامبران بی نیاز شدند ختم نبوت یعنی اینکه دیگر کسی حامل وحی از سوی خدا نیست و دیگر کسی اتوریته کلام پیامبر را ندارد... ختم نبوت یعنی آنکه ما رها هستیم از الهام آسمان یعنی دیگر کسی نیست که بیاید و بگوید من از جانب خداوند با شما سخن می گویم فلذا روی حرف من حرف ننزید عقل نقاد و عقل استقرایی وقتی آمد در وحی بسته شد.»

نقد و بررسی:

در خصوص این ادعا که از سوی شیعیان شخصیتی برابر با شخصیت پیغمبر - صلی الله علیه و آله - به امامان (ع) بخشیده شده است باید گفت بر اساس مبانی اسلامی، امامت و نیز شرایط و شخصیتی که امام باید داشته باشد، در حوزه قدرت و اختیار نه تنها شیعه بلکه هیچ شخص و فرقه ای نیست تا بخواهد به امامت (ع) ببخشد. چرا که به مقتضای آیه شریفه «الا له الحكم» [۹] و «ان الحكم الا لله» [۱۰] حکم و فرمانروایی مخصوص خداست و نه هیچ کس دیگر و اوست که می تواند حق خود را به هر کس و به هر میزان اعطا کند پس منطف امامت منشأ الهی دارد اولاً (و این بحث در جای خود مبسوط بحث شده است) و ثانیاً از آنجا که به حکم عقل سلیم بر لزوم تناسب بین ظرف و مظهر، کسی که می خواهد منصب امامت را عهده دار شود، باید واجد شرایط لازم باشد شرایطی که شخصیت او را برای پذیرش چنین مظلوفی محقق می کند و بدیهی است بر خودداری از چنین شرایطی جز از طریق تحصیل از سوی خدا و به اذن او؛ محقق نمی گردد بنابراین هر شخصیتی که برای ائمه (ع) در قاموس فرهنگ دینی و مذهبی لحاظ گردیده است. شخصیت اعطایی از سوی شیعیان نبوده و نیست بلکه برگرفته از متون دینی اعم از قر و احادیث نورانی پیامبر صلی الله علیه و آله است. نامبرده در این خصوص گرفتار مغالطه از طریق القای نکته انحرافی (the red herring) شده است و خواسته است؛ ارایه یک امر کاملاً متفاوت و غیر مربوط در باب شخصیت ائمه (ع) اینکه ادعا شده است (شخصیت امامان را شیعیان به آنها بخشیده اند) نتیجه بگیرد که امامت در تعارض با خاتمیت است. [۱۱]

در خصوص این ادعا که از نظر شیعه امامان حق تشریع دارند در حالی که حق تشریع در انحصار پیغمبر است باید گفت، چنین ادعایی در هیچ یک از متون معتبر شیعی نیامده است و معلوم نیست ایشان این مطلب را از کدام منبع معتبر شیعی اخذ کرده است. بزرگان شیعه از صدر تاکنون نه در کتب و تصانیفشان و نه در سیره و رفتار عملی شان به چنین امری تفوه نکرده اند و بلکه بر اساس فرهنگ اسلامی و شیعی، حق تشریع در انحصار خداوند است و پیغمبر - صلی الله علیه و آله - تشریع و تقنین قوانینی را از خدای تبارک و تعالی جهت ابلاغ به مردم اخذ می نماید. بنابراین نفس شریف و مقدس حضرت پیغمبر، هم حق تشریع ندارد (برخلاف ادعای ایشان که حق تشریع انحصاری پیغمبر صلی الله علیه و آله است) چه رسد به امامان و اوصیای او بنابراین در تفکر شیعی رسالت پیغمبر صلی الله علیه و آله ابلاغ شریعت و اجرایی کردن آن است و وظیفه اوصیاء طاهرینش تبیین تفسیر و حفظ آن.

اما در خصوص اختصاص اعتقاد به محدث و ملهم بودن حضرات ائمه علیهم السلام باید گفت که اعتقاد به محدث و ملهم بودن ائمه علیهم السلام اولاً، برخلاف مدعای ایشان از مختصات شیعه نیست و با مراجعه به متون اهل سنت می توان عدم اختصاص به شیعه را دریافت سوای آنکه اختصاص این عقیده به شیعه دلیلی بر قدح آن و یا عدم امکان آن نیست.

ثانیاً محدث بودن و ملهم بودن امامان شیعه (ع) منافاتی با خاتمیت ندارد زیرا ختم نبوت به معنی ختم تحدیث [۱۲] و یا الهام [۱۳] نیست. «ممکن است بشری از لحاظ صفا و کمال و معنویت برسد به مقامی که به قول عرفا یک سلسله مکاشفات بر این دو رخ می دهد و حقایقی از طریق علم الهامی به او ارایه داده می شود ولی او مأمور (مستقیم از ناحیه خدا) به دعوت مردم نیست» [۱۴] در تفکر اسلامی پس از پیغمبر صلی الله علیه و آله هیچ کس نخواهد آمد که از طریق وحی آورنده شریعتی جدید باشد و چنین معنایی از خاتمیت هیچ منافاتی با وجود کسی که محدث و ملهم باشد ندارد حتی غیر از امامان شیعه علیهم السلام هم می توانند به این نوع ارتباطات مفتخر گردند چنانکه واقع شده است ثالثاً اگر بنا باشد بودن ملهم ائمه (ع) خاتمیت را به چالش بکشد ملهم بودن غیر ائمه علیهم السلام نیز چنین خواهد بود.

رابعاً بر ایشان بود که با دقت بیشتری وارد بحث می شدند و به جای تخطئه و رد این عقاید و به دور از انتسابات غیر وجه در راستای تضعیف تشیع، روال منطقی و عقلانی را در چنین مباحثی طی می کردند و بجای بحث از اینکه این مطلب را شیعه گفته یا نگفته امکان عقلی چنین مسئله ای را بررسی می کردند.

در خصوص عصمت ائمه که مورد تردید و یا انکار قرار گرفته است باید گفت از افتخارات شیعه و بلندی تفکر علوی حاکم بر عمق جان شیعیان، این است که به فیض اعتقاد به عصمت ائمه علیهم السلام رسیده اند. پیغمبر صلی الله علیه و آله شوون مختلفی دارند برخی خاص وجود مقدس او هستند که قابل تسری و تحقق در موجودات دیگر نیست از قبیل نبوت و رسالت و صاحب شریعت و مرتبط با وحی بودن و برخی دیگر این خصوصیت را ندارند مثل عصمت که می تواند در موجودات مقدس شیعه ائمه (ع) نیز محقق گردد.

آنچه در تعارض با پیغمبری و نبوت است و نیز خاتمیت را به قول ایشان رقیق و سست می کند ادعای برخورداردی دیگران از شوون خاصه نبویه هست نه اتصاف به شوون عامه و صد البته اعتقاد شیعه به عصمت اهل بیت علیهم السلام پیغمبر صلی الله علیه و آله ؛ مبتنی بر براهین متقن عقلی است که جای هیچ تردیدی در آن نیست و در جای خود مفصل بحث شده است به هر حال به قول استاد مطهری «اگر امامت را به این شکل تعریف کنیم که امری است متمم نبوت از نظر بیان دین یعنی به آن دلیل وجودش لازم است که وظیفه پیامبر را در بیان احکام انجام دهد، به همان دلیل که پیغمبر باید معصوم از اشتباه و گناه باشد امام نیز باید چنین باشد.» [۱۵] اگر اهل سنت ابوحنیفه را معصوم نمی دانند، بدان جهت است که در او و امثال او شرایط عصمت را ندیدند.

با بررسی و نقد تفکر اقبال در این خصوص، نیازی به نقد ایشان باقی نمی ماند. ماحصل آنچه علامه اقبال لاهوری در باب فلسفه خاتم نبوت آورده است به شرح زیر است:

الف) وحی نوعی غریزه است بنابراین هدایت و حیانی از انواع هدایت های غریزی است و خصوصیت قدرت غریزی آن است که با شکوفا شدن نیروی حس و تخیل و احیاناً تفکر و تعقل

و عبور از مراحل ابتدایی و بدوی، غریزه ضعیف شده و جای خود را به آنها داده و آدمی به مرحله تعقل رسید، تعقل جای غریزه را می گیرد.

ب) از نظر ایشان چون هدایت و حیانی از نوع هدایت غریزی است پس هدایت و حیانی در مقابل هدایت عقلانی هرگاه برای بشر حاصل شود، کارآیی خود را از دست داده و هدایت عقلانی جانشین آن می گردد در واقع برای انسان دو جهان توصیف می کند جهان قدیم و جدید و حضرت پیغمبر را متعلق به دو جهان می داند با این بیان که از جهت منبع وحی مربوط به جهان قدیم و از جهت دعوت به مغالطه و تفکر در طبیعت متعلق به جهان جدید است و بر این اساس لزوم عقب نشینی هدایت های غریزی از جمله هدایت و حیانی (در نظر ایشان) که مربوط به جهان قدیم است با تحقق جهان جدید یعنی جهان عقلانیت بشر، امری واضح است [۱۶] البته خود علامه اقبال نیاز بشری از خاتمیت را به دین و هدایت های دینی ضروری می داند ولی به هر حال تفسیری که در فلسفه خاتمیت ارایه داده است در تعارض با آن است.

اما نقد و بررسی: اشکالاتی متعددی از سوی اندیشمندان اسلامی به چنین تفکری به شرح زیر وارد است.

۱. مخالفت با ضرورت دین: اگر فلسفه خاتمیت را جانشینی هدایت عقلانی و عقل استقرایی و تجربی نسبت به هدایت های و حیانی بدانیم بدین معنا که در وحی و هدایت و حیانی بسته شده است و بشر امروز نیازمند آموزه های و حیانی و تعلیمات آسمانی پیامبر صلی الله علیه و آله نیست، لازمه چنین امری، تعطیلی اصل دین و به تعبیر زیبایی استاد مطهری ختم دیانت است نه نبوت [۱۷].

۲. اینکه وحی از نوع غریزه داشته شده است مردود است زیرا این دو واژه از حیث محتوا و معنا نسبت تباین دارند نه تساوی و نه مطلق و یا من وجه، زیرا غرایز و رفتارهای غریزی با فرد متولد شده و غیر اکتسابی هستند سوای آنکه مبتنی بر شعور و ادراک نیستند از حیث منزلت و مرتبه نیز از حس و عقل پایین تر است در حالی که وحی مبتنی بر شعور و ادراک بوده و اکتساب در آنها راه دارد سوای آنکه از حیث مرتبه نیز از حس و عقل بالاتر است بر این اساس هر چند بشر

به ارتقای عقلانی برسد نهایتش آن است که به اعلی درجه عقلانیت رسیده است و وحی از تمام مراتب عقل بالاتر است پس نیاز به وحی حتی پس از نبوغ عقلانی انسان، امری ضروری و غیر قابل انکار است.

۳. تفارق کاربردها و وظایف غریزه و عقل: استخلاف و جانشینی امری از امر دیگر، زمانی متصور است که مستخلف و مستخلف عنه در موضوع استخلاف متحد باشند در غیر این صورت جانشینی متصور نیست.

بنابراین حتی در فرض که وحی را غریزه بدانیم با توجه به اختلاف وظایفی که هر یک از غریزه و عقل دارند ظهور عقل و اندیشه، دلیلی بر عدم کارآیی غریزه نسبت به وظایف خودش و جانشینی عقل به جای او نیست اموری از قبل زیبا دوستی، حب ذات، عشق مادر به فرزند که از امور غریزی بشمار می آیند و با انسان متولد می شوند، حتی با بلوغ عقلانی و فکری بشر، نه تنها از بین نمی روند بلکه در اعماق وجود همه انسان ها و در مسیر تکاملی انسان هر روز جلوه نمایی و کارکرد خاص خود را دارند.

۴. لازمه ادعای علامه اقبال آن است که تجربه درونی (مکاشفات اولیاء الله) نیز از امور غریزی محسوب شده و با ظهور عقل تجربی، غریزه از کارآیی بیفتد و این مخالف عقیده خود ایشان در باب تجربه باطنی و مکاشفات و الهامات است. [۱۸]

۵. اشکال دیگر آن است که بر فرض جایگزینی عقل محض استقرایی به جای وحی بدین بیان که بشر پس از خاتمیت یا ظهور متفکر عقلانی و نبوغ عقلی، از هدایت و حیانی بی نیاز شده است و با توجه به اینکه همه افراد به چنین عقلانیتی که بدون راهنمایی دین و آموزه های وحیانی بتوانند همهنیازمندی های خود را برطرف سازند دست پیدا نمی کنند. (حتی با فرض وجود یک شخص، با چنین موقعیتی)، پروژه هدایت آنها به کجا می انجامد آیا می توان ادعا کرد که همه انسان ها از خاتمیت به بعد به این نبوغ عقلی مورد نظر رسیده و یا خواهند رسید؟! البته اشکالات دیگری بر این تفسیر از خاتمیت وارد است که به جهت اختصار، به همین حد بسنده می گردد.

اما آیا اعتقاد به امامت در تعارض با خاتمیت است (چنانکه نامبرده قائل است) یا خیر، با نگاهی اجمالی به معنای خاتمیت و شؤون امامت، روشن می گردد که هیچ تعارضی در این رابطه متصور نیست زیرا اولاً خاتمیت یعنی ختم باب شرعیت یعنی پس از شریعت اسلام شریعتی نخواهد آمد. و ختم باب نبوت است بدین معنا که به کسی به عنوان نبی مبعوث از جانب خدا وحی نمی شود و ارباب لغت خاتم را معنا کرده اسلام به رسیدن به انتهای چیزی [۱۹] مهر زدن بر چیزی [۲۰] معنا کرده اند و بدیهی است تا چیزی به انتها نرسد مهر تأیید نمی خورد. بنابراین خاتمیت یعنی حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله شریعت را به اتمام رسانده و جمیع مراتب دین در شریعت ختمیه به آخر رسیده است و این البته منافات با شأن امام ع که تبیین شریعت و نیز حفظ آن است و نیز با مقامات او از باب ارتباط با خدا از طریق الهام یا تحدیث ندارد زیرا الهام یا نزول ملک بر آنها ملازم با نبوت نیست چنانکه در تنزیل شریف است که «و تمثل لها بشراً سوياً» [۲۱] و از اسماء حضرت فاطمه (س) محدثه هست زیرا ملک با او سخن می گفتند. نبوغ عقلانی بشر هر چند از علل خاتمیت بشمار می آید اما خود شریعت نیز به نهایت رسیده بود و عقلانیت بشر دوره خاتمیت به مرتبه ای رسید که انسان توانست کار تبلیغ دین را انجام دهد (همان کاری که پیغمبران تبلیغی می کردند) اما آیا برخورداری انسان از عقل استقرایی می توانست بدون راهنمایی کسانی که لب دین و روح وحی را از پیغمبر صلی الله علیه و آله اخذ کرده بودند درک کنند بهر حال عقل در اعلی مرتبه اش نیز حکم می کند که در احکام دین و بلکه در هر رشته ای رجوع به متخصصان لازم است حتی برای عقلا و این مطلب سوای اینکه لزوم وجود امامت معصوم را به اثبات می رساند که وجوب عقلی مراجعه انسان عقلانی را به او در فهم دین و وحی نیز تأکید می کند.

از دیگر حکمت های لزوم وجود امام (ع) حتی با ظهور رشد عقلانی بشر به عنوان فلسفه خاتمیت آن است که حتی عقلای اندیشمند و نیز عالمان دینی در فهم خود از آموزه های وحیانی و گزاره های دینی اختلاف پیدا می کنند در آن صورت وجود امام متصل به پیغمبر صلی الله علیه و آله که دین را مشافهه از او اخذ کرده است لازم است تا دین را از اختلافات نجات دهد و حفظ نماید.

دیگر آنکه از آنجا که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله به سبب عدم آمادگی مردم از پذیرش همه احکام و تعالیم آسمانی که به او وحی شده بود، فرصت بیان همه آنها برای ایشان پیدا نشد. بنابراین او بایستی کسی را که بتواند حامل آن تعالیم بشود، تعلیم داده تا در زمان ایجاد فرصت و پس از او صلی الله علیه و آله، برای مردم بازگوید و کسی جز امام ع نتوانست چنین مسئولیتی را به دوش بگیرد. پس امام مبین دین است چنانکه پیغمبر بود اما پیغمبر از وحی می گرفت ولی امام(ع) از پیغمبر صلی الله علیه و آله می گیرد.

خلاصه آن که امامت نه تنها در تعارض با خاتمیت نیست که لازمه آن و متمم نبوت پیغمبر خاتم صلی الله علیه و آله است و این مطلب برای هر متفطن و سلیم النفسی روشن است از آنچه گفته شده و هن سخنان نامبرده در خصوص تعارض اعتقاد به مهدویت یا خاتمیت نیز روشن می گردد البته مطالب دیگری در کلام ایشان هست از جمله اهانت به علمای دینی و نظام اسلامی ایران و... که ارزش نقد نداشت.

پی نوشت:

۱. سایت Gooya News مورخ ۸۴/۵/۱۳.
۲. معین، دهخدا، فرهنگ فارسی معین، چ یازدهم، ۱۳۷۶، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ج ۱، ص ۱۳۶۳.
۳. الفیومی، المصباح المنیر، چاپ اول، ۱۴۰۵ هـ قانون، قم: مؤسسه دارالهجره، ص ۱۴۳.
۴. خیل الجرّ، لاروس، افراد دخیل، خلیل الباشا، محمد و ابومصلح، هانی، مکتبه لاروس، ۱۷۳ جامعه، پاریس، ص ۱۰۰۷. المصباح المنیر، همان، ص ۵۳۷.
۵. ر. ک: جعفری، لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، چاپ یازدهم، ۱۳۸۰، کتابخانه گنج دانش، تهران، ص ۲۱۶ همان.
۶. جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، چ اول، ۱۳۷۵، قم، مرکز نظر اسراء، ص ۷۵.
۷. جعفری لنگرودی، مح جعفر، ترمینولوژی حقوق، همان، ص ۲۴، ۲.
۸. جوادی آملی، همان.
۹. سوره انعام، آیه ۶۲.

۱۰. سوره انعام، آیه ۵۷.

۱۱. ر. ک: خندان، علی اصغر، منالطات، چاپ اول، ۱۳۸۰، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۲۳۴.

۱۲. «تحدیث از حدیث به معنای سخن گفتن و صحبت کردن است و در مورد کسانی گفته می شود که با ملائکه سخن می گفتند بدون آنکه او را ببینند مانند ائمه معصومین - علیهم السلام - که یکی از افتخارات آنها این است که محدث بودند یعنی فرشته آنها نازل می شود و مطالبی را امضا می نمود و آنها می نوشتند یا حفظ می کردند اما خود فرشته را نمی دیدند چنانکه در روایت آمده که پیامبر - صلی الله علیه و آله - فرمود: «از خاندان من دوازده نفر محدث خواهند بود (ر. ک: طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ج ۲۶، ص ۶۸).

۱۳. به معنی آن است که تصمیم و آگاهی و علم از خبری، در دل آدمی بیفتد و این خود افاضه الهی است که خدای تعالی به دل هر کس که بخواهد می اندازد. (المیزان، ج ۲، ص ۲۹۷). و منجد الطلاب، ذیل واژه لهم.

۱۴. مطهری، مرتضی، خاتمیت، چاپ چهاردهم، آبان ۱۳۸۰، قم، انتشارات صدرا، ص ۳۳.

۱۵. مطهری، مرتضی، امامت و رهبری، چاپ ۲۷، مرداد ۱۳۸۱، قم، انتشارات صدرا، ص ۶۸.

۱۶. ر. ک: اقبال لاهوری، احیاء فکر دینی در اسلام، مترجم: آرام، احمد، ناشر: رسالت، قم، تهران، سال ۱۳۴۶، ص ۱۴۵ - ۱۴۶ و وحی و نبوت، مطهری، همان، بحث مربوط به ختم نبوت.

۱۷. مطهری، مرتضی، وحی و نبوت، چاپ دوم، اسفند ماه ۱۳۵۷، قم، انتشارات صدرا، ص ۵۷.

۱۸. ر. ک: مطهری، مرتضی، همان، ص ۶۰. در این بخش از بحث های استاد مطهری از وحی نبوت استفاده شده است.

۱۹. المنجد الطلاب، ماده ختم.

۲۰. الفیومی، المصباح المنیز، همان، ص ۱۶۳.

۲۱. سوره مریم، آیه ۱۷.