



گوهر تشیع و دموکراسی

نقدی بر سخنرانی دکتر سروش پیرامون
«رابطه اسلام و دموکراسی» و «تشیع و چالش مردم سالاری»

عبدالحسین خسروپناه*

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمه

دموکراسی و مردم سالاری یکی از مفاهیم مهم انسانی است که از قدیم الایام، ذهن و جامعه آدمی را به خود درگیر کرده است. تفسیرها و تحلیل‌های تئوریک‌ها نیز برای این مطلب دلالت دارد که دموکراسی و مشارکت سیاسی مردم، جایگاه ویژه‌ای در فلسفه سیاسی دارد. یکی از پرسشهای جدیدی که ذهن متفکران اسلامی را به خود مشغول کرده، مقایسه اسلام و بویژه تشیع با دموکراسی است. دکتر سروش در سخنرانی خود در جمع دانشجویان ایرانی در فرانسه تلاش می‌کند تا اولاً، فقها و فقه‌ها را با هرگونه دموکراسی بیگانه معرفی کند و برای اثبات این مدعا به بیان دیدگاه مرحوم نایینی می‌پردازد؛ ثانیاً، سازگاری میان اسلام و دموکراسی را تبیین

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

نماید. و ثالثاً، بر چالش میان تشیع و دموکراسی اصرار می ورزد. ما در این مقاله، قصد داریم تا صدر و ذیل این دو گفتگورا به چالش بکشیم و تحلیل نماییم؛ امیدوارم برای خوانندگان مفید واقع گردد. به نظر نگارنده آغاز اوج گیری این پرسش از ترابط اسلام و تشیع با دموکراسی به دوران مشروطیت برمی گردد؛ به گونه ای که مرحوم شیخ فضل الله نوری و علامه نایینی را وادار کرد تا در این خصوص، رساله هایی مانند: «مشروطیت» و «تنبيه الامه و تنزيه المله» را بنگارند. مرحوم نایینی با پذیرش جایگاه مشروع مردم، مشروطیت را به حکم ثانوی و قدر مقدور می پذیرد. وی در این باب می گوید:

حال که دست امت از دامن عصمت کوتاه و مقام ولایت نواب عام مفسوب گردیده و جلوگیری از غضب مقدور نمی باشد، آیا ارجاع از حکومت استبدادی که ظلم زاید و غضب اندر غضب است، به حکومت مشروطه که در صدد تحدید استیلای جور به قدر ممکن است، واجب و لازم است یا آن که مفصویت موجب سقوط این تکلیف است؟^۱

پاسخ مرحوم نایینی به این پرسش فقهی - سیاسی این است:

اینک که استبداد، حاکم است و حکومت معصوم (علیه السلام) و نائبان عام ممکن نیست، مهار ستم و استبداد به قدر مقدور از ضروریات دین اسلام است. حکومت استبدادی، هم ظلم به ساحت اقدس احدیت و هم غضب مقام ولایت و هم ظلم به عباد و غضب رقباب و بلاد است و تبدیل حکومت استبدادی به حکومت مشروطه از باب نهی از منکر و احکام ابواب ولایات جهت حذف ظلم بر عباد است.^۲

پس نباید گمان کرد که نپذیرفتن مشروطیت به عنوان حکم اولی از سوی مرحوم نایینی به معنای انکار جایگاه سیاسی مردم است. آزادی سیاسی مردم با نظام مشروطیت نسبتی عام دارد؛ به همین دلیل نظام ولایی با آزادی سیاسی مشروع قابل جمع است؛ اما با مشروطیت به حکم اولی سازگاری ندارد. شیخ فضل الله نوری نیز با احترام به آزادی های مشروع بر این باور است که حکومت استبدادی باید توسط عدالتخانه مهار گردد و مردم از ظلم و ستم نجات یابند و اگر شیخ فضل الله در جریان استبداد صغیر از محمد علی شاه حمایت کرد، نه از باب حمایت از استبداد، بلکه شیخ در آن موقعیت، دوران امر را در حاکمیت استعمار انگلیس و روس یا حاکمیت محمد علی شاه می دید و راه سوم وجود خارجی نداشت و چون شیخ خطر استعمار انگلیس و روس را بیشتر از استبداد شاه می دید، برای دفع افسد به فاسد در مشروطیت

صغیرازشاه حمایت کرد البته بااین شرط که توسط فقها کنترل شود؛^۲ پس اصل و حکم اولی درنگاه شیخ این بود که در زمان غیبت امام(علیه السلام) مرجع در حوادث، فقه‌های شیعه هستند و مجاری امور به دست آن‌ها است و بعد از تحقق موازین، احقاق حقوق و اجرای حدود می‌نمایند و هیچ‌گاه منوط به تصویب احدی نخواهد بود.^۳ همچنان که گفته شد، به اعتقاد وی، وکالت در امور عامه صحیح نیست و مساله حکومت از باب ولایت شرعیه است؛ یعنی تکلم در امور عامه و مصالح عمومی مردم، مخصوص به امام(علیه السلام) یا نواب عام او است و ربطی به دیگران ندارد و دخالت غیرآن‌ها در این امور، حرام و غصب‌کردن مسند پیغمبر و امام(علیه السلام) است.^۴ پس شیخ خواهان حاکمیت احکام و ارزش‌های اسلامی بود که به حکم و تنفیذ فقیهان تحقق می‌یابد.

دیدگاه دکتر سروش پیرامون اسلام و دموکراسی

همانگونه که گذشت، رابطه دموکراسی و اسلام یکی از پرسشهای مهم انسان معاصر است. دکتر سروش در اولین سخنرانی خود با تبیین و دگرگونی ذیل به هماهنگی و سازگاری این دو مقوله پرداخته است.

۱. فیلسوفان علوم اجتماعی براین باورند که امور و اشیا بدو نوعند: نخست اموری که به آدمی قوام ندارد؛ مثل احتراق آتش؛ وجود خارجی این گونه امور به انسان‌ها وابسته نیست. دوم اموری که به آدمی قوام دارد و ذهن و عین آن‌ها یکی است که آزادی و عدالت از این سنخ است. هرچقدر ایضاح تئوریکی و مفهوم سازی بیشتر گردد، تحقق عملی آن‌ها توفیق بیشتری می‌یابد و درک ناقص آن‌ها به تحقق ناقصشان در خارج می‌انجامد. به عبارت دیگر، گزاره‌ها یا خبرند یا فعل‌اند. آزادی و دموکراسی همانند توهین و نفرین از سنخ خبر نیستند، بلکه عین فعل‌اند. و وضوح مفهومی و زبانی آن‌ها در نحوه تحقق خارجی‌شان مؤثر است.

۲. دموکراسی در سه قوه مجریه، قضائیه و مقننه تجلی می‌یابد. دموکراسی در اجرا، دارای سه مرحله نصب حاکمان، نقد حاکمان و عزل حاکمان است که هر سه مرحله آن با اندیشه دینی سازگار است. البته این حق، هم حق بیرون دینی و هم بیرون حکومتی است و با این که حکومت یا دین، چنین حقی به انسان عطا نمی‌کند، این حق با آموزه‌های دینی تأیید می‌گردد و اصولاً شرط تحقق نظام عادلانه، تحقق حق نقد است و به تعبیر امام علی(ع)، جامعه‌ای پاکیزه

می‌شود که ضعیف، بدون لکنت زبان حق خود را از قوی بگیرد. دموکراسی در قوه قضائیه وقتی تحقق می‌یابد که مستقل و غیرسیاسی باشد و قوه قضائیه مستقل و غیرسیاسی نیز با دیدگاه اسلام هماهنگ است. دکتر سروش تا این‌جا از دو راه، اسلام و دموکراسی را در عرصه اجرا و قضا این‌گونه با یکدیگر جمع می‌کند: نخست این‌که دموکراسی، امری عقلانی است و عقل، نعمت‌الاهی و مورد تأیید شارع است، پس دموکراسی، مقبول شارع است. دوم این‌که، دموکراسی با باورهای دینی سازگار است و به لحاظ درون دینی، دموکراسی پذیرفته می‌گردد. البته نقد حاکمان در هر زمانی اشکال گوناگون دارد و امروزه، نقد حاکمان به صورت آزادی بیان و آزادی مطبوعات ظاهر می‌گردد؛ پس باید ابزار نقد در دوره معاصر محترم شمرده شود.

۳. مطلب مهم، ارتباط دموکراسی با قوه مقننه و قانونگذاری است که پرسش و چالش را جدی‌تر می‌کند. راه‌حل آقای سروش برای سازگاری دموکراسی با قانونگذاری اسلام با منحل کردن قوانین الاهی توأم است؛ با این بیان که احکام اسلام، وسایل حقوقی‌اند و مانند وسایل زندگی، روش‌هایی برای رسیدن به مقاصد به‌شمار می‌روند و همان‌گونه که وسایل فیزیکی مانند پیل و کلنگ و شمشیر کارکرد و تاریخ مصرف معینی دارند و چهره مدرنیته، آن وسایل را مدرن ساخته است، دوران مدرنیته نیز چهره وسایل مفهومی و حقوقی را تغییر می‌دهد و احکام جدید و متناسب با مقاصد را وضع می‌کند. پذیرش بسیاری از احکام دوران جاهلیت، طریقت و روشی بودن آن‌ها را ثابت می‌کند. حاصل سخن آن‌که نباید با ابزار، معامله غیرابزاری کرد؛ پس وسایل حقوقی، ماهیتی ابزاری دارند و باید به وسیله خرد آدمی تحول یابند؛ گرچه پیامبر فرموده باشد. آری آموزه‌هایی مانند "خدا وجود دارد" غیرابزاری است و کهنه و نو شدن ندارد؛ برخلاف احکام حقوقی اسلام که ابزاری و تابع مقاصدند و کاملاً جنبه شکلی پیدا می‌کنند. بنابراین، گفتمان فقه در این صورت، گفتمانی عرفی - نه شرعی - خواهد شد و با دموکراسی هماهنگی می‌یابد. پس وقتی احکام در حکم شکل اسلام تلقی گردید، می‌توان با تفکیک شکل و محتوا به سازگاری اسلام و دموکراسی دست یافت.^۶

تحلیل و بررسی دیدگاه سروش

همانگونه که گفته شد ما در این مقاله درصدد تحلیل و ارزیابی محتوایی مطالب پیش گفته هستیم که به ترتیب منطقی به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. گرچه اموروآشیا به دو دسته تقسیم می‌شوند: برخی به آدمیان قوام دارند و پاره‌ای دیگر ارتباطی با انسان ندارند. اما نکته مهم این‌جا است که همه اموری که به انسان‌ها مرتبط است، ذهن و عین آن‌ها یکسان نیست و نباید نسبت به همه آن‌ها همچون هگل اندیشید. شاید اعتباریات محض این‌گونه باشند، اما اعتباریاتی که منشأ واقعی دارند، این حکم بر آن‌ها صادق نیست؛ به عبارت دیگر گزاره‌ها، مطابق تحقیق زبان‌شناسان به دو دسته اخباری و انشایی تقسیم می‌گردند. گزاره‌های اخباری ازواقع و نفس‌الامر گزارش می‌دهند؛ اما گزاره‌های انشایی یا ازسنگ افعال گفتاری محض‌اند که عین عمل‌اند مانند توهین و نفرین یا ازسنگ اعتباراتی هستند که با دلالت مطابقی، فعل گفتاری و با دلالت التزامی حکایتگر واقع‌اند. آزادی و عدالت، دو مفهوم زبانی‌اند که هم به صورت اخباری ظاهر می‌شوند و ازواقع گزارش می‌دهند و هم به صورت انشایی مطرح می‌گردند. اما این‌گونه مفاهیم اجتماعی، اعتباری و فعل گفتاری محض نیستند، بلکه فعل گفتاری هستند که به دلالت التزامی ازواقع و نفس‌الامری حکایت دارند و با واقعیت‌هایی مانند توحید درخالقیت و ربوبیت و پیوند دین و دنیا ارتباط محکمی دارند. اگر آقای سروش، آزادی و عدالت را فعل گفتاری محض می‌شمارد و نفس‌الامری برای آن‌ها قابل نیست، باید حق آزادی و حق عدالت را دادنی و عطا کردنی بداند؛ زیرا واقعیتی برای آن‌ها علاوه بر فعل گفتاری قائل نیست و این ادعا با سخنان بعدی او هماهنگی ندارد؛ پس بهتر است جناب سروش، همانند شیعه و معتزله برای عدالت و سایر حقوق و احکام اجتماعی، نفس‌الامر و واقعیتی را بپذیرد تا مدعیات بعدی خود را برآن استوار سازد.

۳. راه حل دکتر سروش برای چالش فقه و قوانین اسلام با دموکراسی لیبرال چیزی جز پاک کردن صورت مسئله نیست. توضیح مطلب آن است که اسلام با فرهنگ زمانه خود به گونه یکسانی برخورد نکرده است. تاریخ وحی و نزول قرآن، سه گونه برخورد امضایی و انکاری و اصلاحی اسلام با فرهنگ‌های مختلف را نشان می‌دهد. فرهنگ‌های عربی که با هنجارهای آدمی و ارزش‌های الهی هماهنگ‌اند یا حداقل ناسازگاری ندارند، از ناحیه اسلام، امضا و تأیید می‌گردند و سر مطلب آن است که این‌گونه آموزه‌ها و رفتارها برگرفته ازادیان ابراهیمی‌اند و مبتلا به تحریف نشده‌اند؛ مانند اعتقاد به آفریدگاریگانه (عنکبوت، ۶۳، ۸۴-۸۹) و پذیرش ماه‌های حرام (توبه، ۳۶) و اما فرهنگ‌هایی که با هدایت و سعادت و کمال آدمیان ناسازگار و ناهماهنگ است، وحی الهی به انکار و مبارزه با آن‌ها پرداخته است؛ مانند اعتقاد

باطل به شفاعت بت‌ها^۷ (یونس، ۱۸)، مادی‌گرایی (جاثیه، ۲۴)، پرستش شیطان (یس، ۶۰) و خورشید پرستی (نمل، ۲۴). اسلام نه تنها با عقاید باطل اعراب جاهلی مقابله کرد، بلکه با آداب انحرافی مانند نداشتن حق انتخاب همسر برای دختران، اختصاص مهریه زن برای پدر و بزرگان قبیله، دوری از زنان دردوران قاعدگی، ازدواج دسته‌جمعی، زناشویی نامشروع برای بارداری، زناشویی تعویضی، ازدواج با نامادری، ازدواج شغارو... مخالفت ورزید.^۸

حاصل سخن آن‌که اولاً: نمی‌توان احکام و آموزه‌های اسلام را به احکام امضایی منحصر کرد، بلکه احکام تأسیسی و اصلاحی نیز در اسلام وجود دارد؛ ثانیاً: احکام امضایی در واقع امضا و تأیید احکام و آموزه‌های به‌جامانده از پیامبران گذشته مانند دین ابراهیم و یهود و نصارا و زردشت و صابئین و... است، نه امضای دوران جاهلیت؛ زیرا در غیر این صورت، باید اسلام به امضای تمام آداب و مناسک جاهلیت اقدام کند و به هیچ وجه به انکار و اصلاح عرفیات و فرهنگ زمانه نپردازد. این ادیان، دارای کتاب آسمانی و شریعت الهی بودند که به مرور زمان گرفتار تحریف به زیادت و نقیصه شدند و پاره‌ای از آموزه‌های آن‌ها به سلامت باقی ماند و اسلام آن‌ها را مجدداً تأیید کرد. البته نباید از فطری بودن احکام الهی غفلت کرد. پس حیثیت تعلیلیه تأیید احکام امضایی، هماهنگی آن‌ها با فطرت و سرشت انسانی و سازگاری با شرایع گذشته می باشد.

ثالثاً: امضای پیامبر بادستور خدای سبحان - که عالم به مصالح و مفاسد واقعی است - انجام می‌گرفت. حال دکتر سروش باچه قیاسی می‌خواهد بدون اطلاع از مصالح و مفاسد واقعی به حذف احکام الهی دست زند و به امضای قوانین دوران مدرن اقدام کند. آیا این گونه تصرفات، کار پیامبرانه و نوعی پذیرفتن غلو برای بشر دوران مدرن نیست؟

رابعاً: احکام و وسایل حقوقی، حقایق اصیلی هستند که برای رسیدن به اهداف و مقاصد شارع مقدس وضع شده‌اند؛ اما باید توجه داشت که مقاصد شریعت، نه مقاصد نظام‌های سکولار. بنابراین اگر هم وسایل حقوقی ماهیت ابزاری داشته باشند، دوران مدرن به دلیل جهل از مقاصد شریعت نمی‌تواند به تحوّل آن‌ها بپردازد و قیاس وسایل حقوقی با وسایل فیزیکی، قیاس مع الفارق است؛ زیرا شارع مقدس، کشف و تعیین وسایل فیزیکی را به خرد آدمی واگذار کرده است؛ اما چنین تفویضی پیرامون وسایل حقوقی به خرد آدمی واگذار نشده است؛ زیرا احکام و وسایل حقوقی، پیوند محکمی با سعادت اخروی دارد، سعادت‌ی که درک آن از توان

آدمیان خارج است. ادعای جناب سروش مبتنی بر سه پیش فرض اثبات نشده است: نخست، طریقتی و ابزاری محض دانستن احکام حقوقی شارع مقدس؛ دوم، توان درک مقاصد کوتاه و بلند مدت شارع توسط خرد آدمی و عصر مدرن و سوم، یکسان دانستن وسایل حقوقی با وسایل فیزیکی.

شایان ذکر است که احکام اسلام به دو گروه احکام اولی و احکام ثانوی و نیز فتوا و احکام حکومتی تقسیم می شود. احکام اولی و ثانوی و حکومتی برای رساندن انسان به سعادت اخروی وضع شده اند؛ اما ویژگی خاصی که این گونه احکام سه گانه دارند، تأمین آبادانی دنیوی نیز می باشد، آبادانی ای که سعادت اخروی را تضمین کند. به همین دلیل اگر حرجی یا ضرورتی یا مرضی یا تراحم احکامی یا ... اتفاق بیفتد و به آبادانی دنیا آسیبی برساند، شارع مقدس احکام ثانوی و حکومتی را در اختیار بشر قرار داده است. البته این گونه احکام نیز همانند احکام اولی از سوی شارع مقدس صادر شده است؛ هر چند تشخیص مصلحت، ضرورت، اضطرار و ... به عهده بشر کارشناس و متعهد واگذار شده است.

پس تا این جا روشن شد که جامعه دینی، جامعه ایمانی است؛ اما ایمان به ما جاء به النبی؛ یعنی ایمان به عقاید، اخلاق و احکام شرعی و نیز معلوم گشت که فقه یک گفتار شرعی و دینی است نه عرفی؛ گرچه عرف در تشخیص مصالح و موضوعات احکام، نقش بسزایی دارد و تفکیک شکل و محتوا را نباید جابجا فرض کرد و احکام محتوایی اسلام را فرم و شکل تلقی کرد.^۱ پس اجتهاد باید در گفتار شرعی صورت پذیرد و از اصول مسلم فقه، احکام فرعی استنباط گردد؛ نه این که به حذف احکام الهی اقدام شود و به مقتضای دوران مدرن از قوانین مدرن استفاده کرد و نام آن را اجتهاد نامید.

دیدگاه دکتر سروش پیرامون تشیع و چالش مردم سالاری

دکتر سروش در دو مین سخنرانی خود به ناسازگاری میان تشیع و دموکراسی فتوا می دهد، و در صدد است تا با تبیین های ذیل، مدعای خود را مدلل سازد.

۱. بارویکرد تاریخی - بدون موضع کلامی - به این نتیجه می رسیم که تسنن و تشیع دو تفسیر از اسلام اند. اقلیتی از صحابه با تفسیری از سنت پیامبر، تشیع را و اکثریتی با تفسیر دیگری، تسنن را پایه گذاشتند.

۲. ما دو دوران اسلام انقلابی و اسلام دموکراسی را پشت سر گذاشتیم. دکتر شریعتی در آشتی دادن اسلام و انقلاب توفیقی عملی - سخن در موفقیت نظری نیست - داشت و باو بالا علی مودودی و بزرگان نیز با نگاه حداکثری به دین، به استخراج دموکراسی از منابع دینی پرداختند و با یکی دانستن شورا با پارلمان و بیعت با انتخابات، میان دموکراسی و اسلام رابطه فرزند و مادری برقرار ساختند. ولی اجماع بر این است که این گونه کوشش‌ها بی حاصل و محکوم به شکست است و باید میان اسلام و مردم سالاری در سطوح بالاتری سخن گفت.

۳. تمدن اسلامی، تمدن فقه و قانون محور است؛ برخلاف تمدن یونان باستان که متافیزیک و فلسفه محور و تمدن غرب که تکنولوژی محورند و فقه، یک دانش تکلیف اندیش است و سخنی از حقوق به میان نمی آورد. بلوغ دانستن سن تکلیف نیز موید این مطلب است؛ البته مفهوم حق از فقه غایب نیست، اما کفه تکلیف بر حقوق در فقه می چربد. ما باید میان حق و تکلیف موازنه برقرار کنیم و مفهوم حق را بر تمدن اسلامی تزریق کنیم؛ تا تناسب برقرار گردد، همان گونه که باید تناسب حق و تکلیف در تمدن غرب با تزریق تکلیف برقرار گردد. تا انسان غربی از حالت طلبکاری و غرور بیرون آید. حاصل سخن اینکه، تفاوت انسان مدرن با انسان مسلمان در محقق محوری و مکلف مداری است؛ بنابراین انسان غربی، طلبکار و مغرور شده است.

۴. دموکراسی تعاریف گوناگونی مانند توزیع قدرت و کم کردن خطا در مقام تصمیم گیری دارد؛ ولی گوهر دموکراسی، قانون است. پس با توجه به مطلب پیش گفته، مبنی بر قانون محوری تمدن اسلامی به راحتی می توان اسلام را با دموکراسی هماهنگ ساخت؛ اما با تزریق مفهوم حق بر تمدن اسلامی، سازگاری اکثری صورت می پذیرد. این تبیین، علاوه بر راه کار جمع اسلام و دموکراسی در سخنرانی قبلی، رویکرد دیگری جهت هماهنگی این دو مقوله خواهد بود.

۵. تشیع با وجود مشترکات زیادی که با تسنن دارد، در دو مفهوم کلیدی از آن ممتاز می گردد. اولین مفهوم، خصلت ولایت است؛ یعنی همان خصوصیتی که در پیامبری بوده، ادامه می یابد و با مرگ او به افراد معینی منتقل می شود. البته مفهوم ولایت در علم عرفان که علم ولایت شناسی است، در اهل سنت نیز به قوت تشیع تحقق دارد؛ با این تفاوت که در میان شیعیان، اولیای الهی به عنوان افراد معینی، امامان شیعه نامیده می شوند؛ در حالی که در عرفان

اهل سنت، چنین تعینی صورت نمی‌پذیرد. حال، این مفهوم ولایت شیعی، مفهوم خاتمیت رامتزلز می‌کند. درحالی‌که مفهوم خاتمیت جزء مسلمات مسلمانان است و قرآن علاوه بر توصیف خاتم النبیین بودن پیامبر، توصیه می‌کند که به کسی اجازه دعوی نبوت ندهید. درحالی‌که مقام و منزلت امامان، منزلت پیامبری است، کلمات آن‌ها عین حکم الاهی و کلمات پیامبر و قرآن است. البته شیعیان، تعبیر وحی را برای ائمه به کار نمی‌برند و آن‌ها را محدث و مفهم می‌نامند. اما همان شأن پیامبر را دارند؛ یعنی برای آن‌ها مقام عصمت قائل هستند و سخن آن‌ها در ردیف کلام قرآن و پیامبر است و حاملان وحی‌اند.

اما اهل سنت چنین حرمت و عصمتی برای ائمه خود چون ابوحنیفه قائل نیستند. و حتی، غزالی در مقام دفاع از خود که به نقد ابوحنیفه پرداخته بود؛ پاسخ می‌داد: "هم رجال و نحن رجال" و این نوع برخورد دلالت بر نفی عصمت امامان اهل سنت دارد. اما درک شیعیان، خصوصاً شیعیان غالی از خصلت ولایت با توضیح پیشگفته، واقعاً نفی کننده خاتمیت است.

دومین مفهوم در شیعه، خصلت مهدویت است که دنباله‌رو مسأله امامت و ولایت است. شیعیان معتقدند که آخرین امام زنده است و زمانی ظهور می‌کند و عوام بر این باورند که مجتهدان با عنایت امام زمان (ع) مرجعیت و هدایت مردم را به عهده می‌گیرند. مسجد جمکران که امام زمان (ع) در خواب به فردی دستور می‌دهد تا آن را بنا کند و مردم عریضه‌ها و نامه‌های خود را در چاه مسجد می‌اندازند تا به دست امام زمان (ع) برسد، یکی از کارهای عوام و علمای شیعه - که از عوامند - است. مطلب قابل توجه اینکه، دونکته مهم از مفهوم مهدویت بیرون می‌آید: یکی این‌که با اعتقاد به اندیشه مهدویت، تاریخ و زمان، مقدس می‌نماید و جهان، سامان یافته و هدایت می‌شود. نکته دوم، مفهوم غضب حکومت است. همه فقهای شیعه معتقدند که هر حاکمی در دوران غیبت امام زمان غاصب است؛ گرچه عادل باشد. پس فقه شیعه، نسبت به غضب بیشتر از عدالت حساس است.

۶. اقبال لاهوری در فصل پنجم کتاب "احیای فکری دینی در اسلام" با تحلیل مسأله نبوت و خاتمیت به چالش پیش گفته امامت و خاتمیت اشاره می‌کند. خلاصه سخنش این است که ختم نبوت، به دلیل ظهور عقل استقرایی بشر است. مردم با عقل و بلوغ از حضور پیامبران بی‌نیاز شده‌اند و دیگر کسی حامل وحی از سوی خدا نیست و تئوریت کلام پیامبر را ندارد. عقل نقاد و عقل استقرایی در این دوره در وحی را می‌پسندد و اقبال به همین دلیل، ابن خلدون را

به خاطر قتل و رد روایات مهدویت تحسین می‌کند. شیعیان، مانند اسرائیلی‌ها هر حکومتی را زمینه‌ساز حکومت جهانی می‌دانند. اسرائیلی‌ها بنایشان بر این است که در آخر الزمان مسیح می‌آید و در آن موقع باید بیت المقدس آماده باشد. به طور کلی، حکومت‌ها دوتنوع بیشتر نیستند: یا مصالح کنونی مردم را تأمین می‌کنند یا برای تحقق موعودی در آخر الزمان عمل می‌کنند. حاصل سخن آن‌که بین اندیشه دموکراتیک با اندیشه مهدویت تعارضی آشکار وجود دارد؛ همچنان‌که میان اندیشه امامت و خاتمیت ناسازگاری برقرار است.

۷. جناب سروش در پاسخ به پرسش‌های حاضران پیرامون اعتقادات شیعه چند نکته می‌گوید: نخست آن‌که ما در این بحث، موضع گیری کلامی و اعتقادی پیرامون اعتقادات درست و نادرست شیعه و اهل سنت نداریم؛ دوم این‌که تشیع و تسنن دو تفسیر از اسلام است و محصول توطئه و غرض کسی نبوده است و اصولاً شاخه شاخه شدن درونی ادیان جزء ذاتیات ادیان است؛ سوم، بحث از عصمت امامان شیعه خیلی به دموکراسی مرتبط نمی‌باشد. زیرا آن‌ها یا از دنیا رفته‌اند و یا غایبند و به هر حال الان نیستند؛ چهارم، این‌گونه بحث‌ها، جزء امور عرضی دین به شمار می‌آیند و بحث از آن‌ها لازمه اعتقادات نیست و شیعه بودن لازمه مسلمان بودن نیست. کسانی که در زمان پیامبر زندگی می‌کردند، نه شیعه بودند و نه سنی.

۸. اگر بتوانیم سه مفهوم حق و شکاکیت و پلورالیسم معرفتی را در جامعه جا بیندازیم، روشنایی حاصل می‌شود؛ زیرا شکاکیت بهداشتی و دکارتی ما را از جزم‌گرایی - که موجب قفل کردن ذهن می‌شود - نجات می‌دهد و پلورالیسم معرفتی و تعدد قرائات، به رسمیت شناختن دیدگاه‌های مختلف را فراهم می‌آورد.^{۱۰}

تحلیل و بررسی دیدگاه سروش

همان‌گونه که خوانندگان عزیز توجه فرمودند، مباحث دکتر سروش بسیار متنوع و آمیخته‌ای از مطالب فلسفه سیاسی و فلسفه دین و مباحث کلامی بود. ما نیز درخور فرصت به پاره‌ای از نقدها و پرسش‌های مربوط اشاره می‌کنیم.

۱. این‌که فرمودند تشیع و تسنن دو تفسیر از اسلام‌اند محل تأمل است؛ زیرا حقیقت تشیع، عبارت است از قرآن و سنت پیامبر و اهل بیت و نباید قول و فعل و تقریر معصوم را تفسیر اسلام دانست و شأن مجتهدان را برای ائمه قائل شد. کلام آن‌ها عین اسلام است.

به عبارت دیگر، جناب سروش اگر می‌خواهد بارویکرد تاریخی به فرقه‌های اسلامی بپردازد، باید در گزارش تاریخی مدعیات آنها امانت‌دار باشد و اعتقادات فرقه‌ها را آن‌گونه که خود می‌پندارد، حکایت نکند. وبدون شک، شیعه کلام معصوم را تفسیر اسلام نمی‌شمارند و آن راعین اسلام می‌داند. خوانندگان عزیز توجه دارند که نقد بنده در اینجا کلامی نیست و در مقام حقانیت شیعه یا سنی سخن نمی‌گویم و تأکید می‌کنم که با همان رویکرد تاریخی باید گزارش‌های فرقه‌ها واقعی و عینی باشند.

و اما اگر ادعای سروش با رویکرد معرفتی و فلسفی بخواند طرح شود و هر دو تفسیر تشیع و تسنن را حقیقت اسلام معرفی نماید. داوریش را مستلزم اجتماع نقیضین کرده است؛ زیرا بسیاری از مدعیات این دو مذهب، دَوَران بین نفی و اثبات است. یکی صفات خدا را عین ذات می‌داند و دیگری چنین عقیده‌ای ندارد. یکی به عصمت امامان فتوا می‌دهد و دیگری آن را نفی می‌کند. پس جناب سروش چگونه می‌تواند با اصل امتناع تناقض، شیعه و سنی را حقیقت اسلام بداند یا این‌که بگوید "وقتی به پیامبر اسلام می‌رسید، نه شیعه وجود دارد و نه سنی" در حالی که ارتفاع نقیضین مانند اجتماع نقیضین محال است؛ یعنی نمی‌توان عقاید شیعه و سنی را به حقانیت معرفت‌شناختی یعنی مطابقت تمام عقاید با واقع، متصف کرد. مثلاً، صفات خدا را نه عین ذات الهی دانست و نه غیر آن پس اگر جناب سروش تنها به اسلام تاریخی نظر داشته باشد، باید به تمام اختلافات شیعه و سنی حرمت بنهد و همه آن‌ها را جزء ذاتیات اسلام بداند در حالی که با صراحت، اموری مانند عصمت امامان را جزء امور عرضی دین می‌شمارد. و عرضی دانستن این مسائل با رویکرد تاریخی به اسلام قابل جمع نیست.

نکته دیگر این است که وقتی با رویکرد تاریخی به اسلام توجه می‌کنیم، باید همانند این خلدون به تمام عوامل پیدایش فرقه‌ها و جریان‌ها مانند عوامل سیاسی و نظامی و فرهنگی و... اشاره کرد؛ پس چگونه آقای سروش با صراحت، به نفی توطئه و غرض ورزی حکم می‌راند. آیا شاخه شاخه شدن تمام ادیان، دلیل بر نفی هرگونه توطئه است. و ذاتی دانستن اختلاف فرقه‌های ادیان، پرسش از عوامل مختلف فرقه‌سازی را پاسخ نمی‌دهد. علاوه بر این که آقای سروش، مبحث ذاتی و عرضی بودن ادیان را که در کتاب بسط تجربه نبوی پرداخته بدون استناد از هگل دریافت نموده است و هگل در برابر آسیب‌های مسیحی این نظریه را داده و حال

آنکه، مؤلف محترم، معللانه، شبیه سازی می‌کند و بسیاری مدعیات اسلام را که جاودانند عرضی و موقتی می‌پندارد و خاتمیت پیامبری را نیز متزلزل می‌سازد.

۲. استخراج مفاهیم جدیدی مانند دموکراسی از منابع دینی، کوششی بی‌حاصل و جهدی ضایع معرفی شد؛ درحالی که پیام و برابند اصلی قبض و بسط تئوریک شریعت این است که معارف عصری بشر بر متون دینی تأثیر می‌گذارد و معارفی هماهنگ با فلسفه و علوم معاصر به دست می‌آید؛ بنابراین طبق این مبنا، باید نوعی هماهنگی میان بیعت و انتخابات یا شورا و پارلمان اتفاق می‌افتد. به عبارت دیگر، اگر مرحوم بازرگان و دکتر شریعتی با رویکرد حداکثری به استخراج پاره‌ای از نیازهای بشر از دین اقدام کردند و پاره‌ای از علوم طبیعی و انسانی را بر آیات قرآن تطبیق کردند، قبض و بسط تئوریک شریعت با صامت خواندن متون دینی، همه آموزه‌های علمی را بر آیات قرآن تحمیل می‌کند و انتظارات بسیار حداکثری از دین به دست می‌آورد. دیدگاه نگارنده به تفصیل در کتاب «انتظارات بشر از دین» بیان گردید و روشن شد که قرآن به عنوان کتاب هدایت و تبیین حقایق نمی‌تواند صامت باشد؛ بلکه ناطق و گویا است. اما این کتاب آسمانی نازل نشده است تا عقل و تجربه را تعطیل و تمام نیازهای غیردینی را تأمین کند.^{۱۱}

۳. اینکه گفته شد، تمدن اسلامی، تمدنی فقه محور است. باید عرض کنم که تمدن اسلامی، تمدنی دین و متون دینی محور است و تاریخ جهان اسلام نشان می‌دهد که نمی‌توان به یکسان و عجولانه پیرامون نوع اندیشه دینی در فرایند تاریخ اسلام داوری کرد. مقاطعی از تاریخ اسلام، فقه محوری و درمقاطعی دیگر، عرفان و تصوف محوری و درمقاطعی، فلسفه و کلام محوری حاکم بوده است. چگونه می‌توان وجود حکیمانی چون فارابی، ابن سینا، ابن رشد، ابن باجه، ابن طفیل، سهروردی، ملاصدرا و صدها فیلسوف دیگر را نادیده گرفت. حاکمیت تصوف در پاره‌ای از تاریخ اسلام مانند عصر ابو حامد و احمد غزالی و حاشیه راندن فقیهان در مقابله با صوفیه در زمان شاه عباس دوم، را باید نمونه‌ای از تنوع اندیشه‌ای در دوران مختلف دانست. و اما کثرت منابع و مدارس فقهی، اقتضای ذاتی دانش فقه است زیرا فقه، عهده دار تکالیف و وظایف شرعی مکلفان است و مرتب با مسایل مستحدثه برخورد می‌کند. و باید فقه‌ها، پاسخ آنها را بدست آورد. و چنین وضعیتی در فلسفه و کلام - که بیانگر واقع‌اند و کمتر با مسایل مستحدثه مواجه‌اند - ظاهر نمی‌گردد. و به همین دلیل، روایات فقهی پیشوایان شیعه

بیشتر از روایات کلامی است. جایگاه فلسفه و کلام در عصر کنونی آنقدر عظمت دارد که هر ساله برای شخصیتی چون ملاصدرا و علامه طباطبائی، همایش برگزار می‌کنند و یادنامه های فراوانی به چاپ می‌رسانند. و این عنایت‌ها به معنای بی‌مهری به فقه و فقه‌ها نیست.

۴. مطلب دیگر، پیرامون مسأله حق و تکلیف است؛ مطلبی که به وفور در محفل‌های روشن فکری مطرح می‌گردد و اسلام را متهّم می‌سازند که دینی، تکلیف‌مدار - نه حق‌مدار - است. دکتر سروش تفاوت و تقابل حق و تکلیف را در بسیاری از نوشته های خود، مبنای اندیشه‌هایش قرار می‌دهد و ریشه این تقابل را در تقابل جهان قدیم و جهان جدید یا انسان مدرن و انسان سنتی می‌داند و تصریح می‌کند:

در جهان جدید سخن گفتن از «حقوق بشر» دل‌پسند و مطلوب می‌افتد؛ چراکه ما در دورانی زندگی می‌کنیم که انسان‌ها پیش از آن که طالب فهم و تشخیص تکالیف خود باشند، طالب درک و کشف حقوق خود هستند ... انسان گذشته یا ماقبل مدرن را می‌توان «انسان مکلف» نامید و در مقابل، انسان جدید را «انسان مُحِق».^{۱۱}

پاسخ ما به این مطلب مبنایی این است که اولاً: حق و تکلیف دو مفهوم متضایف و مرتبط‌اند، نه متضاد. با توجه به این که احکام فقهی به احکام عبادی و احکام اجتماعی منشعب می‌شود، احکام عبادی بیانگر رابطه انسان با خداوند و دربردارنده تکالیف انسان و حقوق الهی است و این مطلب از پیش‌فرض‌های کلامی، فلسفی و عقلی به دست می‌آید. بنابراین انسان در برابر خداوند مکلف است و خداوند به اعتبار این که خالق انسان‌ها است، بر آن‌ها حقی دارد؛ چنان‌که کمال الهی، ثبوت حق الناس بر خداوند را اقتضا می‌کند تا آن‌ها را هدایت کند که به بیراهه نروند. خداوند سبحان در قرآن می‌فرماید:

«حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ»^{۱۲} و

«مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا»^{۱۳}

و اما احکام اجتماعی نیز که بیانگر رابطه انسان با انسان است، دربردارنده تکالیفی است که متضمن ثبوت حقوقی برای طرف مقابل است؛ برای نمونه آیه (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) در معاملات، برای طرفین معامله علاوه بر تکلیف، حقوقی را نیز تثبیت می‌کند.

بنابراین، نگرش دین نسبت به انسان نگرشی چند بُعدی است: هم دنیوی و هم اخروی، هم تکلیفی و هم حقوقی، هم با احکام وضعیه فقهی، انسان محق را و هم با احکام تکلیفیه فقهی،

انسان مکلف را مخاطب قرار می دهد؛ به عبارت دیگر، تکلیف در اسلام دو جایگاه دارد یکی آنجا که بیانگر رابطه انسان با خداست و اگر فقه را دانشی تکالیف می نامند به این معنا منظور است. و دوم، رابطه انسان ها با یکدیگر است که حتماً آن تکلیف متضمن حق نیز است و فقه اسلامی به هر دو پرداخته است. حاصل سخن آنکه، در هر حقی سه چیز متصور است: من له الحق (صاحب حق)، من علیه الحق (مکلف) و متعلق حق.

ثانیاً حقوق، مجموع قواعد و مقررات حاکم بر اشخاص در یک یا چند جامعه است که ضرورت تنظیم روابط افراد یا جوامع با یکدیگر، آن را اقتضا کرده است و در باب منشأ حقوق، که آیا اراده مردم و احتیاج آنان به عدالت بوده است یا سعادت خواهی یا قدرت عمومی دولت یا مقوله دیگر، مکاتب فراوانی از جمله: مکتب حقوق فطری، مکتب تاریخی، مکتب تحقیقی اجتماعی و مکتب تحقیقی حقوقی تکوین یافته است. مهم ترین ویژگی های قواعد حقوقی عبارتند از: کلی بودن، اجتماعی بودن، توجه به رفتار و اعمال فرد در جامعه - نه نیت های او - و الزامی بودن.^{۱۵} از این ویژگی ها به دست می آید که تکلیف مداری و الزامی بودن، از لوازم علم حقوق شمرده می شود؛ پس این که دکتر سروش در مقاله "فقه در ترازو" علم حقوق را فاقد تکالیف می شمارد، ناتمام است. و غفلتی است که تمام نظام های حقوقی دنیا را در بر می گیرد. تفاوت اساسی فقه و حقوق اسلامی با حقوق سکولار در منشأ حقوق و تکالیف است، نه در آنچه غرب گرایان مسلمان مطرح می سازند.

ثالثاً در فقه امامیه، برای حقوق، یکی از سه اثر قابلیت اسقاط، نقل و انتقال مطرح شده است. در فقه اسلامی حقوق در ابواب گوناگون فقه مطرح گردیده است؛ برای نمونه:

الف. حقوق اشخاص نسبت به اموال (مانند: حق مالکیت، حق انتفاع)

ب. حقوق اشخاص نسبت به عقود و تعهدات (مانند: حق عقد و حق فسخ)

ج. حقوق مربوط به مسئولیت مدنی (مانند: حق ضرر و حق ضمان که با اسبابی مانند

غصب، اتلاف، تسبیب و استیفا تحقق می یابد)

د. حقوق اساسی (مانند: حق آزادی های مشروع، حق مساوات در حقوق و تکالیف، حق

حیات، حق امنیت و مصونیت، حق اشتغال، حق مالکیت، حق تعیین سرنوشت، حق شورا و

انتخاب، حق دادخواهی، حق نظارت، حق برخورداری از تأمین اجتماعی)

به طور کلی، در فقه شیعه حقوق یا به اشخاص حقیقی و حقوقی تعلق می‌گیرد یا به عناوین فعلیه بار می‌شود. حقوق اشخاص مانند: حق امام و مأموم،^{۱۶} حق فقرا،^{۱۷} حق الانمه،^{۱۸} حق النساء،^{۱۹} حق المسلم علی المسلم،^{۲۰} حق الطفل،^{۲۱} حق المجنی علیه،^{۲۲} حق المرتها،^{۲۳} حق المستمع،^{۲۴} حق الجوار،^{۲۵} حق المالك،^{۲۶} حق المساكین،^{۲۷} حق الزوج،^{۲۸} حق الوارث،^{۲۹} حق المدعی،^{۳۰} حق المستأجر،^{۳۱} حق الغانمین،^{۳۲} حق البایع،^{۳۳} حق المشتري،^{۳۴} حق المتعاقدين،^{۳۵} حق الشریک،^{۳۶} حق الراهب،^{۳۷} حق الغراماء،^{۳۸} حق المتخاصمین،^{۳۹} حق المحتال،^{۴۰} حق السلطان،^{۴۱} حق الزارع،^{۴۲} حق العامل،^{۴۳} حق المستعیر،^{۴۴} حق الموجر،^{۴۵} حق الموقوف علیه،^{۴۶}.

و اما حقوق عناوین فعلیه مانند: حق المحاكمة،^{۴۷} حق الخمس،^{۴۸} حق النفقه،^{۴۹} حق العمل،^{۵۰} حق الجوار،^{۵۱} حق الخيار،^{۵۲} حق الرجوع،^{۵۳} حق الاستمتاع،^{۵۴} حق الاسكان،^{۵۵} حق القصاص،^{۵۶} حق التصرف،^{۵۷} حق المارة،^{۵۸} حق الرهانة،^{۵۹} حق الديانة،^{۶۰} حق الوراثة،^{۶۱} حق الدين،^{۶۲} حق المطالبة،^{۶۳} حق الكفالة،^{۶۴} حق الیهمین،^{۶۵} حق الابقاء،^{۶۶} حق الزكاة،^{۶۷} حق الخراج،^{۶۸} حق الرهن،^{۶۹} حق الوقف،^{۷۰} حق الشرطیة،^{۷۱} حق المعاوضة،^{۷۲}.

تمام حقوق اشخاص و افعال، که در ابواب گوناگون فقه جواهری مطرح شده است، برای صاحب حق، اختیار و رخصت و جواز را فراهم می‌کند و ذی حق را صاحب طلب و مدعی حقوق می‌سازد و طرف مقابل را مکلف و مسئول می‌گرداند.

رابعاً در باب ماهیت حقوقی حق، سه احتمال وجود دارد:

الف. حق از مقولات عرضی است.

ب. حق از امور انتزاعی است.

ج. حق از امور اعتباری است.

شیخ محمدحسین اصفهانی در «رساله فی تحقیق الحق و الحكم» این سه احتمال را مورد تحقیق قرار داده است.^{۷۳} علاوه بر این، احتمال دوم نیز منشأ انتزاع گوناگونی دارد: نخست آن که منشأ انتزاع، عقد است؛ دوم این که منشأ انتزاع، احکام تکلیفی است؛ سوم این که منشأ انتزاع، قدرت خارجی ذوالحق است.

پس از مباحث گذشته روشن گشت که اگر گفته می‌شود فقه، دانشی تکلیف‌مدار است، به احکام مکلفان می‌پردازد؛ به اعتبار رابطه انسان با خدا است؛ یعنی انسان در برابر خداوند متعالی مکلف است؛ هر چند انسان‌ها در برابر یکدیگر دارای حق و تکلیف اند.

البته یک آسیب‌شناسی جامعه دینی لازم است تا به پاره‌ای از مسلمانان تذکر داده شود که در مقام رفتار و عمل به حقوق یکدیگر تجاوز نکنند و با تهمت و غیبت و ردائیل دیگر از اسلام فاصله نگیرند. رسانه‌ها به ویژه صداوسیما و عملکرد مسئولان و کارگزاران و فرهنگ و مطالبات قانونی مردم نقش مهمی در ایفای حقوق مشروع و قانونی می‌توانند داشته باشند. ولی این آسیب‌ها به شکل‌های دیگری در جوامع غیر اسلامی و غربی وجود دارد و ارتباطی با معارف اسلامی ندارد.

۵- ادعای اصلی سخنرانی سروش این است که مهدویت و امامت با دموکراسی جمع نمی‌شوند؛ زیرا امامان همانند پیامبری، همه شئون ولایت و اختیارات سیاسی و اجتماعی را دار هستند و در این صورت، جایگاهی برای دموکراسی نمی‌ماند و لازمه این سخن، ناسازگاری امامت با مسأله ختم نبوت است. حال یکی از نقدهای ما این است که اگر حیثیت تعلیلیه و علت ناسازگاری امامت و دموکراسی، مسأله ولایت و اختیارات اجتماعی است، همین اختیارات در پیامبر اکرم نیز وجود دارد؛ پس بهتر بود به جای ناسازگاری میان امامت و دموکراسی، ادعای ناسازگاری میان نبوت و دموکراسی مطرح می‌گردید. حال چرا دکتر سروش، علت را رها کرده و به معلول چسبیده و این پرسشی است که ایشان باید پاسخ دهد. شاید انگیزه سیاسی ایشان در مخالفت با دولت دکتر احمدی نژاد و شعارهای مهدی‌گرایی وی، او را به بیان ناسازگاری امامت و مهدویت با دموکراسی مجبور ساخته است. نکته مهم‌تر این که ریشه اصلی ناسازگاری پیشگفته، توحید در ربوبیت تشریعی است؛ یعنی سروش باید موضع خود را در این‌جا روشن کند یا دموکراسی لیبرال و حق تشریع غیرالاهی را بپذیرد یا از ربوبیت تشریعی الاهی دفاع کند. و چون ایشان مدافع دموکراسی لیبرال است، پس بی‌شک باید به انکار توحید در ربوبیت بپردازد. اما بعید می‌دانم هیچ عالم و مسلمان متعهدی که باورهای قلبی به اسلام دارد؛ اسلام را فدای لیبرالیسم نکند بلکه تلاش می‌کند مانند هر مسأله جدید دیگری با بهره‌گیری از عقل و قرآن و سنت نبوی و ولوی، مدلی از دموکراسی یعنی مردم‌سالاری دینی ارائه دهد که بار ربوبیت تشریعی تعارضی پیدا نکند و حقوق و مزایای مردم نیز حفظ گردد. و با حفظ حقوق مردم، حق عبودیت

الاهی محفوظ بماند. حاصل سخن آنکه دموکراسی لیبرال با اسلام ناسازگار و غیرقابل جمع است و از این جهت با نبوت و امامت و مهدویت بلکه هر دین الهی و آسمانی کنار نمی‌آید.

۶. نقد روش شناختی این سخنرانی همانند سایر مقالات روشنفکران، کوتاهی در تبیین مفاهیم کلیدی است؛ مفاهیمی مانند: دموکراسی، امامت، نبوت، خاتمیت و مانند این‌ها که بدون روشنگری و ازگانی، صدور حکم آن‌ها مخاطب را گرفتار مغالطه می‌سازد. دکتر سروش برای ناسازگاری دموکراسی با امامت و مهدویت، توضیح نمی‌دهد که مؤلفه اصلی و مقوم دموکراسی چیست؟ آیا صرف دخالت مردم در مقابله با استبداد و آزادی از سلطه برای تحقق دموکراسی کفایت می‌کند؟ که سخن حقی است و انقلاب اسلامی ایران، ثمره این حق است. یا مقوم دموکراسی، دخالت مردم در سعادت و شقاوت و قلمرو دین می‌باشد که در این صورت، مردم حق خواهند داشت که در وضع قوانین و تعیین حاکم دینی دخالت کنند؛ در حالی که بر اساس آیه لاحکم الله و توحید در تقنین و تشریع و حاکمیت نبی اکرم و امامان معصوم به نص خاص و فقهای جامع الشرایط به نص عام، چنین دموکراسی‌ای - همان‌گونه که گفته شد - با اسلام ناسازگار است. به نظر ما دموکراسی به معنای دخالت مردم در کشف حاکم اسلامی و حق نظارت و نقد بر کارگزاران حکومتی و مشارکت سیاسی در برپایی حکومت دینی و انتخاب نمایندگان مجلس شورا و خبرگان و ریاست جمهوری و فرایند تشخیص مصالح جامعه که با تنفیذ رهبری مشروعیت می‌یابند، با اسلام و تشیع هماهنگ است و مردم‌سالاری دینی به همین معنا و در برابر حاکم سالاری دینی به کار می‌رود. برخی از موافقان و مخالفان دموکراسی توجه نکرده‌اند که مردم‌سالاری دینی در برابر دین‌سالاری نیست تا مفهومی پارادوکسیکال و تناقض نما تلقی شود؛ بلکه مردم‌سالاری دینی در برابر حاکم سالاری است یعنی آموزه های اسلام، حاکمان را خادمان مردم در تحقق حقوق مشروع آنها معین کرده و مردم در دریافت آن حقوق بر حاکمان سالارند و این سالاری را دین اسلام برای مردم به ارمغان آورده است.

۷- ادعای دیگر سخنرانی "تشیع و چالش مردم سالاری"، بیان مختصات شیعه است؛ در حالی که تفاوت شیعه و سنی تنها در دو خصلت ولایت و مهدویت خلاصه نمی‌شود. توصیه ما به آقای سروش این است که ملاحظه ای به کتاب «اوایل المقالات» شیخ مفید و سایر کتاب‌های کلامی شیعه و اهل سنت داشته باشند تا تفاوت‌های اعتقادی میان این دو فرقه در عرصه های توحید و نبوت و امامت و معاد آشکار گردد. اما برای خارج نشدن از بحث، ما تنها

براین دویژگی متمرکزی شویم تا به دغدغه اصلی یعنی ناسازگاری امامت و خاتمیت منتهی شویم. وحل تعارض را تبیین نماییم.

۷-۱: ابتدا باید پیرامون چیستی ولایت و امامت سخن برانیم. متکلمان برای تعریف امامت دو شاخصه ذکر کرده‌اند. عده‌ای مانند شیخ مفید و لاهیجی از علمای شیعه و ابن خلدون و ایجی و تفتازانی از اهل سنت، ویژگی خلافت و جانشینی پیامبر را در تعریف امامت لحاظ کرده‌اند و دسته دیگری مانند خواجه طوسی و ابن میثم بحرانی از علمای شیعه و تفتازانی از اهل سنت، ویژگی ولایت و زعامت امت در امور دنیا و دین را منظور کرده‌اند. پس باید پیرامون مفهوم ولایت و خلافت به اختصار سخن گفته شود تا معنای امامت روشن گردد.^{۷۲}

۷-۱-۱: ولایت به فتح و به کسروا و آزماده (ول ی) مشتق شده و باتمام مشتقاتش مانند ولی، متولی، والی، مولی علیه، متولی، اولیاء و... به معنای نزدیکی، دوستی و رهبری به کار می‌رود. این واژه، در سه دانش اسلامی (عرفان، کلام، فقه) به صورت مشترک لفظی استعمال می‌شود. ولایت عرفانی، باطن نبوت است. ظاهر نبوت، تصرف در خلق از طریق اجرای احکام شرعیه و ارشاد مردم با بیان حقایق الهی و معارف ربانی است. ولی در این مرتبه به مقامی می‌رسد که خداوند سبحان متولی امر او شده و او را از معصیت مصون می‌دارد. ولی، گاه محبوب و گاه محب است. ولایت محبوبی، کسبی نباشد و ازلی و ذاتی و موهوبی و الهی است. ولایت عرفانی به لحاظ‌های گوناگون به ولایت عامه یا مطلقه و مقیده و نیز ولایت الهیه و ملکیه و بشریه تقسیم می‌شود. عرفا، ولایت عرفانی را به دلیل باطنی بودنش از ظاهر نبوت بزرگ‌تر می‌دانند.^{۷۳} و از خطاهای بارز و مکرر سروش این است که ولایت عرفانی عارفان را با ولایت امامان مترادف تلقی می‌کند و تنها تفاوت را در تعداد معین امامان و نامعین بودن کمی عارفان فرض می‌کند. در حالی که، اولاً، ولایت امامان، اعم از ولایت عرفانی است و ولایت تشریعی و اجتماعی را نیز شامل می‌شود. و ثانیاً، ولایت عرفانی امامان جزئی از ولایت تکوینی آنها است که عارفان از آن مرتبه والای ولایت تکوینی محرومند. و ثالثاً، ولایت عرفانی عارفان ممکن است زائیده کشف شیطانی و الهی باشد یعنی، تضمینی در صحت آن وجود ندارد مگر اینکه آنرا به عقل و قرآن و سنت عرضه نمایند تا با کشف و شهود معصومانه امامان معصوم به حقانیت آن دست یافت. و این مطلب در منابع عرفانی از جمله تمهید القواعد به خوبی تبیین شده است. پس

تفاوت ولایت عرفانی با ولایت امامان، کمی و کیفی است و تفاوت هستی شناسانه میان آنها وجود دارد.

ولایت فقهی، دومین معنای ولایت است که حداقل به دو معنای قیّم بودن و زمامداری (ولایت سیاسی و اجتماعی) در قفه به کار می رود. قیّمیت در مواردی کاربرد دارد که مولی علیه، محجور و ممنوع از تصرف باشد؛ مانند مجنون، سفیه، میّت و...؛ فقیه در این گونه موارد، ولایت به معنای قیّمیت دارد و ولایت سیاسی - اجتماعی فقیه، مربوط به اجرای احکام و قوانین اسلام است. فقها، مطابق روایات مقبوله عمر بن حفطه و مشهوره ابی خدیجه و سایر ادله عقلی و نقلی، از این گونه ولایت و زمامداری برخوردارند. و این، همان مطلبی است که امام خمینی در کتاب «ولایت فقیه» تعبیر می کند: تصور ولایت فقیه، مستلزم تصدیق آن است؛ زیرا، احکام و قوانین اجتماعی اسلام باید تحقق یابد و بدون کارشناس و فقیه جامع الشرایط، تحقق آنها امکان پذیر نیست. جناب سروش با توجه به این نکته در صدد است تا از طریق عرضی دانستن احکام اجتماعی اسلام به نفی ولایت اجتماعی فقها بپردازد.^{۷۶}

ولایت کلامی، به معنای عام تری به کار می رود و علاوه بر ولایت عرفانی و فقهی، دارای ساحت های دیگر ولایت مانند ولایت تکوینی و ولایت تشریعی است.

استاد مطهری، «ولاء» از نظر اسلام را به دو نوع منفی و مثبت تقسیم می کند: قرآن در ولاء منفی بر مسلمانان تأکید می کند که تحت سرپرستی غیر مسلمانان قرار نگیرند: «یا ایها الذین آمنوا لاتتخذوا عدوی وعدوکم اولیاء تلقون الیهم بالمودة وقد کفروا بما جائکم من الحق»^{۷۷}

ولاء مثبت نیز به ولاء اثباتی عام و خاص منشعب می شود. ولاء اثباتی عام، دوستی و محبت مؤمنان نسبت به یکدیگر جهت ایجاد وحدت کلمه است: «ولاتنازعوا فتفشلوا وتذهب ریحکم»^{۷۸}

ولاء اثباتی خاص به پیامبر و اهل بیت او اختصاص دارد و شیعه و سنی بر آن اتفاق نظر دارند؛ البته با این تفاوت که اهل سنت آن را به ولاء محبت و قرابت منحصر می کنند؛ لیکن شیعیان، مطابق ادله کلامی، ولاء خاص را اعم از ولاء قرابت و مرجعیت دینی و زعامت سیاسی و اجتماعی و ولایت معنوی معنا می کنند.^{۷۹}

۷-۱-۲: کلمه امام به معنای پیشوا و پیرو به کار می‌رود؛ اعم از این‌که شخص پیشوا، عادل یا فاسق باشد. اما معنای دقیق امامت، رهبری است؛ رهبری و مدیریت که مستلزم نوعی رشد و بسیج کردن نیروهای انسانی و بهره‌برداری صحیح از آن‌ها است و رهبری انسان‌ها و بسیج کردن آن‌ها در مسیر کمال از نظر اجتماعی و این جهانی و بُعد روحانی و معنوی تنها از عهده انسان کامل برمی‌آید. بنابراین وقتی حضرت ابراهیم برای ذریه خود تقاضای امامت می‌کند، خطاب به او می‌رسد: "لا ینال عهدی الظالمین" و ظالم کسی است که فاقد رشد انسانی و اخلاقی است؛ پس نمی‌تواند رهبری خلق را به عهده گیرد.^{۸۰} مطلب مهم در بحث امامت به تمایز چیستی امامت نزد اهل سنت و تشیع برمی‌گردد. امامت نزد اهل سنت تنها ریاست و خلافت پیامبری در امور دین و دنیا و به مثابه تئوری حکومت است.^{۸۱} شأن امام در این تئوری، اجرای احکام اسلام جهت تأمین عدالت اجتماعی، امنیت عمومی، حفاظت از کیان اسلام و مرزهای جامعه اسلامی و توسعه و ترویج و تبلیغ اسلام و جهاد در راه خدا است. اهل سنت برای تحقق چنین اهدافی به شروطی مانند: آگاهی امام در حد قضاوت، توانایی و قدرت در وظایف امامت، عدالت و پارسایی، شجاعت، اجتهاد در اصول و فروع، دارای رأی مستقل و آگاهی از تدابیر جنگ اشاره می‌کنند.^{۸۲}

اما امامت نزد شیعه، تداوم نبوت و جانشین پیامبری در تبیین شریعت و از اصول مهم اعتقادی شیعه و یک منصب الهی و آخرین مقام و منزل کمال انسانی به شمار می‌آید. شیخ مفید در «اوائل المقالات» می‌فرماید:

«امامان، جانشینان پیامبر اسلام در تبلیغ احکام، بیاداشتن حدود الهی، پاسداری از دین الهی و تربیت نفوس انسانی است».^{۸۳}

یعنی امام هم هدایت به معنای ارائه طریق و هم هدایت به معنای ایصال به مطلوب، هم هدایت تکوینی در امور معنوی و هم هدایت تشریعی جهت تبیین و تحقق احکام دینی و حدود الهی را به عهده دارد؛ پس تفاوت امامت نزد تشیع و تسنن تنها در چگونگی تعیین مصداق یا مصادیق امام نیست، بلکه تفاوت ماهوی و معنایی در این مقوله میان این دو فرقه وجود دارد.

۷-۲: مطلب دیگر، تفاوت مقام نبوت با مقام امامت است. مقام پیامبری و نبوت دارای چهار ساحت تلقی و ابلاغ وحی، تبیین و تشریح وحی (مرجعیت دینی یا ولایت تشریعی)، ولایت باطنی و معنوی یا ولایت تکوینی، ریاست و زعامت بر امور دنیایی مردم یا ولایت

اجتماعی است؛ ولی مقام امامت تنها از سه ساحت مرجعیت دینی و ولایت باطنی و ریاست دنیوی برخوردار است و درواقع، جانشینی و نیابت از پیامبر تمایز امامت و نبوت را نشان می دهد. شیخ طوسی در «الرسائل العشر»، تفاوت امامت و نبوت را چنین توضیح می دهد:

"الفرق بین النبی والإمام و بیان فائده کل واحدة من اللفظتين ، وهل يصح انفكاك النبوة من الإمامة على ما يذهب إليه كثير من أصحابنا الإمامية أم لا ؟ والإمامة داخلية في النبوة ولا يجوز أن يكون نبيا ولا يكون إماما على ما يذهب إليه آخرون ، وأي المذهبين أصح ؟ وأنا مجيب إلى ما سأله مستعينا بالله . أعلم أن معنى قولنا : نبی ، هو أنه مؤد عن الله تعالى بلا واسطة من البشر ولا يدخل - على ذلك - الإمام ولا الأمة ولا الناقلون عن النبي صلى الله عليه وآله وإن كانوا بأجمعهم مؤدين عن الله بواسطة من البشر وهو النبي . وإنما شرطنا بقولنا من البشر لأن النبي صلى الله عليه وآله أيضا يروى عن الله تعالى بواسطة لكن هو ملك وليس من البشر ولا يشركه في هذا المعنى إلا من هو نبی . وقولنا : إمام يستفاد منه أمران : أحدهما أنه مقتدى به في أفعاله وأقواله من حيث قال وفعل ، لأن حقيقة الإمام في اللغة هو المقتدى به ، ومنه قيل لمن يصلى بالناس : إمام الصلاة . والثاني أنه يقوم بتدبير الأمة وسياستها وتأديب جناتها والقيام بالدفاع عنها وحرب من يعادها وتولية ولاية من الأمراء والقضاة وغير ذلك وإقامة الحدود على مستحقها . فمن الوجه الأول يشارك الإمام النبي في هذا المعنى ، لأنه لا يكون نبی إلا وهو مقتدى به ويجب القبول منه من حيث قال وفعل ، فعلى هذا لا يكون إلا وهو إمام . وأما من الوجه الثاني فلا يجب في كل نبی أن يكون القيم بتدبير الخلق و محاربة الأعداء والدفاع عن أمر الله بالدفاع عنه من المؤمنين لأنه لا يمتنع أن تقتضى المصلحة بعثة نبی وتكليفه إبلاغ الخلق ما فيه مصلحتهم ولطفهم في الواجبات . العقلية وإن لم يكلف تأديب أحد ولا محاربة أحد ولا تولية غيره ، ومن أوجب هذا في النبي من حيث كان نبيا فقد أهد وقال ما لا حجة له عليه .^{۸۴}"

یعنی امام ونبی هر دو پیام رسان الهی اند. اما با این تفاوت که نبی، بدون واسطه بشری پیام الاهی را به مردم می رساند، ولی امام این وظیفه را با واسطه بشری انجام می دهد. امام، اقامه حدود و سیاست امت را به عهده دارد؛ ولی این وظایف، لزوماً بر عهده پیامبران نیست. نبوت و حکومت در داوود و سلیمان مطابق آیه ۲۴۷ سوره بقره جمع شدند؛ اما این اجتماع در همه پیامبران حاصل نشده است. پس امام در لغت به معنای کسی که مورد اقتدا قرار می گیرد بکار

می‌رود و نبی در این معنا با امام شریک است. لیکن جهت دیگر امام، تدبیر و سیاست و تأدیب امت و قیام جهت دفاع از امت اسلامی و مبارزه با دشمنان است یعنی مدیریت و رهبری که تنها برخی از پیامبران عهده‌دار آن هستند.

استاد مطهری در بیان تفاوت این دو منصب می‌فرماید:

نبوت، راهنمایی و امامت، رهبری است. وظیفه راهنما، فقط نشان دادن راه است؛ در حالی که بشر، علاوه بر راهنما به شخص یا گروه یا دستگاهی نیاز دارد که قوا و نیروهای وی را بسیج کند و حرکت دهد و این، وظیفه رهبری است. لذا پیامبران اوئوالعزم هم نبی و هم امام بودند؛ اما پیامبران کوچک فقط نبی بودند؛ یعنی راهنما نه رهبر.^{۸۵}

روایت «اتخذ الله ابراهيم نبياً قبل ان يتخذ رسولا واتخذ رسولا قبل ان يتخذ خلیلاً واتخذ خلیلاً قبل ان يتخذ اماماً»^{۸۶} شاهد بر این مطلب است. با این توضیحات روشن می‌شود که چرا شیعه بر این باور است که رهبری دینی مانند راهنمایی دینی باید از سوی خداوند متعالی انجام پذیرد.

۸. خاتمیت پیامبری، بی‌شک یکی از باورهای قطعی میان مسلمانان است که از طریق آیات و روایات^{۸۷} فراوانی اثبات می‌گردد؛ مانند آیه:

"ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين"^{۸۸}

و معنایش این است که پس از پیامبر گرامی اسلام، شخص دیگری ادعای پیامبری نخواهد کرد و مدعی پیامبری، دروغ‌گویی است که باید او را انکار کرد. و این حکم، با روش عقلی و فلسفی به دست نمی‌آید و تنها از طریق آیات و روایات قطعی حاصل می‌شود. البته دلایل علم و حکمت الهی ثابت می‌کند که چنین حکمی، حکیمانه بوده است؛ پس سخن در اصل خاتمیت نیست، بلکه بحث در فلسفه و تحلیل ختم نبوت است. متفکران معاصر، بحثی با عنوان علل تجدید شرایع مطرح کرده‌اند و آن را با ختم نبوت مرتبط ساختند. این متفکران، به عوامل مهم تجدید شرایع اشاره می‌کنند^{۸۹} که عبارتند از: تحریف شرایع و کتاب‌های آسمانی گذشته و نداشتن نقشه کلی برای راهنمایی بر اثر عدم رشد و بلوغ فکری و پاسخ‌گونی نبودن شرایع انبیای گذشته بر اثر تحولات اجتماعی و چون تحریفی در قرآن به دلیل انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون صورت نمی‌پذیرد و مردم از بلوغ عقلی و الاهی جهت دریافت شریعت جاوید و نقشه کلی و رستگاری ابدی برخوردارند، بنابراین نیازی به نزول شریعت جدید نمی‌ماند و ختم نبوت

اسلام معنا می‌یابد و نبوت تشریعی پایان می‌پذیرد. رشد و بلوغ عقلانی بشر به همراه امامان معصوم و مجتهدان عادل باعث بی‌نیازی بشر از نبوت تبلیغی می‌گردد.^{۹۰} حاصل سخن آن‌که کمال و جامعیت اسلام و ذوب‌طون بودن قرآن و قدرت انعطاف‌پذیری آن با مقتضیات زمان و صیانت وحی از تحریف و رشد عقلانی آدمیان و توانایی آن‌ها در امر اجتهاد و وجود امامان معصوم جهت انجام وظایف پیامبری بدون احتیاج به وحی جدید، راز ختم نبوت تشریعی و نبوت تبلیغی را تبیین می‌کند.

اقبال لاهوری در کتاب «احیای تفکر دینی در اسلام»، تحلیلی پیرامون ختم نبوت ارائه می‌کند که به ختم دیانت شباهت بیشتری دارد. وی تاریخ بشر را به دو دوره غریزه و دوره خرد استقرایی تقسیم می‌کند. راز بعثت پیامبران به وجود دوره حاکمیت غریزه برمی‌گردد؛ اما با ظهور دوره خرد استقرایی و بلوغ عقلی بشر، حاجتی به ارسال پیامبران نیست و پیامبر اسلام میان دوره قدیم و جدید قرار گرفته است. منبع الهام وی یعنی وحی به دوره قدیم و غریزه مربوط است؛ اما روح الهام وی که دعوت به عقلانیت و تأمل در تاریخ و طبیعت است، به دوره جدید و بلوغ بشر و خرد استقرایی ارتباط دارد. پس خاتمیت پیامبری به معنای بی‌نیازی انسان معاصر از وحی و نفی حجیت مدعیان ارتباط با جهان غیب و بسنده بودن منابع عادی و زمینی معرفت است.^{۹۱}

دکتر شریعتی با تأثیرپذیری از اقبال لاهوری، پیرامون فلسفه ختم نبوت، ادوات تاریخی بشر را به سه دوره وحی، امامت و علم تقسیم می‌کند. دوره وحی، دوران رهبری امت به وسیله نبوت است و دوره امامت، دوران رهبری امت به وسیله امامت در مدت دویست و پنجاه سال بوده است و دوران غیبت امام زمان، دوران رهبری و هدایت مردم به عهده علم قرارداد شده است.^{۹۲} پس ختم نبوت به معنای بی‌نیازی بشر از دین و هدایت‌های آسمانی و جایگزینی عقل به جای وحی و عالمان و روشنفکران به جای پیامبران است.^{۹۳}

این تحلیل، علاوه بر ناسازگاری با اصل جاودانگی و جهانی بودن اسلام، به نفی نیاز به دین و وحی می‌انجامد و معنای خاتمیت پیامبری، نافی پیامبری می‌گردد؛ زیرا طبق نظر اقبال، خاتمیت، جایگزینی خرد استقرایی به جای وحی است. وحی مربوط به دوره غریز و دوره جدید، دوره حاکمیت عقل است.^{۹۴} تازه مگر حاکمیت غرایز در دوران مدرنیته تمام شده است؛ در حالی که انسان معاصر نسبت به انسان گذشته بیشتر گرفتار شهوت و غضب و غرایز گشته و بیش

از گذشته محتاج هدایت‌های پیامبری و وحی آسمانی است. خطای اساسی اقبال در این است که ماهیت وحی را تا حد غرایز نازل دانسته و تفسیری ما دون عقل دانسته است؛ در حالی که مرتبه هستی شناسانه وحی بالاتر از غریزه، حس، خیال و عقل است. پس اقبال و شریعتی و هر روشنفکر دیگری که در صدد تفسیر و تحلیل یکی از آموزه‌های درون دینی مانند خاتمیت برمی آیند، باید نظام واربه تمام آموزه‌های اسلام توجه داشته باشند تا بایک تحلیل به نفی آموزه دیگری منجر نشوند.

دکتر سروش نیز از تفسیر اقبال که نافی نبوت و دینداری در دوران جدید است، دفاع می‌کند و به گونه دیگری، کلام اقبال را به نفع نظریه تجربه دینی تفسیر می‌کند. معنای این جمله اقبال که می‌گفت: "باورود عقلانیت، دوران نبوت خاتمه یافته"، ضدیت عقل با نبوت نبود، بلکه مقصودش این بود که دوران ولایت شخصی به پایان رسیده است و از این پس عقل جمعی به صفت جمعی، حاکم و ولی و متکای آدمیان است.^{۱۵} سروش بر این باور است که پس از پیامبر، سخن کسی برای مردم، تکلیف ساز نیست. به گفته وی، معنای ختم پیامبری این است که پس از پیامبر اسلام دیگر هیچ کس ظهور نخواهد کرد که شخصیتش به لحاظ دینی ضامن صحت سخن و حسن رفتارش باشد و برای دیگران تکلیف دینی بیاورد. ولی البته امکان تجربه‌های دینی یا رازدانی هرگز ختم نشده و جهان همواره میزبان اولیاء الهی است.^{۱۶} پس به طور خلاصه خاتمیت پیامبر چند معنا یافت:

معنای اول این که پس از پیامبر اسلام (ص) پیامبر دیگری نخواهد آمد.

معنای دوم این که پس از شریعت اسلام، شریعت تازه‌ای نخواهد آمد.

معنای سوم این که سرزمین تاریخ، دیگر پیامبر پرور نیست.

و معنای چهارم این که دیگر کار پیامبرانه نباید کرد ...

هیچ کلام و متن دینی را هم نمی‌توان چنان تفسیر کرد که حق ولایت بدین معنا را به کسی بدهد. این عین تناقض است که رسول خاتم به کسی یا کسانی حقوقی را ببخشد که ناقض خاتمیت باشد.^{۱۷} وی، زبان دین را زبان ولایت نه زبان استدلال معرفی می‌کند و معنای دیگر خاتمیت را ختم زبان ولایت تفسیر می‌نماید. دوره بعد از خاتمیت، گشودن دست اجتهاد در دین و توسل جستن به عقل و منطق و استدلال و عقلانی کردن دین است. پس از خاتمیت، همه آدمیان بایکدیگر مساوی‌اند. و ولایت شخصی به پایان رسیده و عقل جمعی حاکم و ولی آدمیان شده

است.^۸ به گمان ما، اقبال در فلسفه ختم نبوت سخن دیگری دارد که گذشت و استاد مطهری به خوبی آن را تحلیل فرمودند و تحلیل سروش، تفسیر دیگری و مبتنی بر تجربه پیامبرانه است. ولی به هر حال، این تفسیر و تحلیل از خاتمیت ناصواب است؛ زیرا مردم بدون دلیل، پیامبری انبیا را نمی پذیرفتند و مطالبه معجزات از آن ها شاهد بر مطلب ما است؛ این که ولایت شخصی پیامبری به پایان رسیده، سخن سخیفی است. ولایت پیامبری هم مبتنی بر عقلانیت است؛ به همین جهت، متنبیان و پیامبران دروغین فراوانی در طول تاریخ بوده اند و به دلیل ناتوانی از ارائه معجزات، اقبالی از سوی مردم نداشتند. پس تجارب دینی پیامبر و حجیت و اعتبارش بر اساس دلیل عقلی یعنی معجزه است؛ حتی خاتمیت پیامبر (ص) مبتنی بر معجزه ختمیت او یعنی قرآن است.

مهم ترین مطلبی که سروش به طور مشترک در سخنرانی دانشگاه سوربن و کتاب «بسط تجربه نبوی» مطرح می کند، این است که «خاتمیت پیامبری یعنی نفی هر گونه اتوریت و در واقع نفی حجیت امامت». ادعای اصلی سروش این است که امامت با خاتمیت پیامبر جمع نمی شود. در پاسخ به این پرسش، اولاً باید به اشکال روش شناختی توجه کرد و آن این است که اگر کسی می خواهد بین خاتمیت و امامت نزد شیعه فتوا دهد، باید به تفسیر و تحلیل عالمان شیعه پیرامون این دو مقوله نظر کند، نه این که تفسیر اقبال از خاتمیت را با امامت شیعی مقایسه کند و از ناسازگاری آن ها دم زند؛ ثانیاً باید تفاوت نبوت با امامت ظاهر گردد که در بند قبل و بعد به تفصیل بیان شد و می شود و روشن شد که ختم نبوت، ختم راهنمایی است نه ختم رهبری و رهبر حق دارد جهت هدایت مردم به تبیین برنامه از پیش تعیین شده بپردازد.

۹. دکتر سروش میان مرجعیت دینی امامان و خاتمیت پیامبری ناسازگاری قائل است و می گوید:

چگونه می شود که پس از پیامبر خاتم کسانی در آیند و به اتکاء وحی و شهود سخنانی بگویند که نشانی آنها در قرآن و سنت نبوی نباشد و در عین حال تعلیم و تشریع و ایجاب و تحریمشان در رتبه وحی بنشینند و عصمت و حجیت سخنان پیامبر را پیدا کنند و باز هم در خاتمیت خللی نیفتد؟^۹

همین مضمون نیز در «بسط تجربه نبوی» آمده است وی می نویسد:

هیچ کلام و متن دینی را هم نمی توان چنان تفسیر کرد که حق ولایت بدین معنا را به کسی بدهد. این عین تناقض است که رسول خاتم به کسی یا کسانی حقوقی را ببخشد که ناقض خاتمیت باشد.^{۱۰}

همچنین در عبارت دیگری می نویسد:

پیامبر خاتم نمی‌تواند منصبی را به دیگران اعطا و تفویض کند که ختمیت او را تقض نماید و نبوت او را تداوم بخشد.

پس دغدغه سروش این است که مرجعیت دینی امامان با ختم نبوت جمع نمی‌شود؛ البته این ادعا را با دو تعبیر مختلف و متهافت مطرح می‌کند؛ یعنی گاه این دو مقوله را مانعة الجمع معرفی می‌کند و گاه می‌گوید: امامت، خاتمیت را رقیق می‌کند. به هر حال صرف نظر از این گونه تهافت‌های کلامی که معمولاً در عبارت‌های آقای سروش وجود دارد، پرسش اصلی این است که اصولاً چه تفاوت اساسی‌ای میان نبوت و امامت وجود دارد و آیا در دین واحدی چون اسلام دو منصب امامت و خاتمیت جمع می‌شود؟

ابتدا باید عرض کنم که آقای سروش مرتب به معتقدان به امامت و عصمت امامان و حجیت و مرجعیت دانستن کلام آن‌ها، شیعه غالی می‌راند. خوب بود ایشان، شیعه غیرغالی را هم معنا می‌کردند تا تفاوت این دو مقوله به خوبی روشن گردد؛ هر چند از ادبیات ایشان به دست می‌آید که اعتقاد اهل سنت یا شیعیان زیدی را با شیعیان غیرغالی مترادف می‌شمارد. در حالی که غلو به کسانی اطلاق می‌شود که مقام ربوبیت والوہیت برای غیر خداوند سبحان معتقد باشند؛ به عبارت دیگر، غلو با استفاده از آیه «یا اهل الکتاب لا تغلوا فی دینکم» (نسا/ ۱۷۱ و مائده/ ۷۷) مربوط به شخصیت‌های دینی است که دیگران، مقامی فراتر از حد تعیین شده در دین به آن‌ها عطا می‌کنند؛ مانند غلو در مسیح و عذیر.^{۱۰۱} پس ابتدا باید ادله درون دینی را بررسی کنیم تا معلوم گردد که آیا مقام علم و عصمت و مرجعیت دینی برای ائمه از نصوص دینی به دست می‌آید یا نه؟ آن‌گاه درباره غلو یا عدم غلوسخن راند. دکتر سروش با یک روش برون دینی می‌خواهد یک حکم درون دینی بدهد، آن‌گاه تمام ادله روایی - مبنی بر عصمت و مرجعیت دینی ائمه - را طرد نماید که این رویکرد، گرفتار مغالطه روش شناختی است.

اما پاسخ اشکال اصلی شبهه این است که خاتمیت پیامبری ملازم با کمال دین اسلام است و کمال اسلام با مسأله غدیر و تعیین امامت همراه است و سه مقوله کمال دین و خاتمیت و امامت سه ضلع یک مثلث را تشکیل می‌دهند. پیامبر اسلام، گرچه همه حقایق دینی را از طریق وحی دریافت کرد و تمام قرآن را برای مردم قرائت نمود، اما تفسیر و تبیین تمام عقاید و احکام و اخلاق و سایر آموزه‌های دینی در آن فرصت کوتاه به دلیل ناتوانی و عدم قابلیت قابل، میسر نبود. به همین دلیل، همه حقایق را به امامان معصوم منتقل کردند تا آن‌ها در فرصت‌های مناسب به مردم

عرضه کنند. نگاه کارشناسی به روایات و توجه به اسناد و سلسله روایات ائمه تا نبی اکرم (ص)، این مطلب را تأیید می‌کند؛ البته چگونگی انتقال مطالب از پیامبر به امام علی (ع) با انتقال به روایان تفاوت ماهوی دارد. پیامبر، هزار باب از علم بر امیرالمؤمنین گشود که از هر یک، هزار باب دیگر گشوده شد^{۱۰۱} و با این طریق، همه حقایق دینی به اهل بیت منتقل می‌شود. سایر منابع معرفتی ائمه،^{۱۰۲} علاوه بر علوم نبوی مانند الهامات الاهی و استنباط از کتاب و سنت نیز برای اهل بیت حاصل است؛ اما وحی و اخبار آسمانی به عنوان برنامه دینی با مرگ پیامبر قطع شد، همان‌گونه که امام علی در نهج البلاغه می‌فرماید:

بایی انت وامی یارسول الله، لقد انقطع بموتک سالم ينقطع بموت غیرک من النبوة والاتباء
واخبار السماء (خطبه ۲۲۵)

پدر و مادرم فدای توای رسول خدا، با مرگ تو رشته‌ای پاره شد که در مرگ دیگران این‌گونه قطع نشد. با مرگ تو رشته پیامبری و فرود آمدن پیام و اخبار آسمانی گسست.

۲۹

البته این مطلب را نیز در نهج البلاغه فرمود:

"لَقَدْ سَمِعْتُ رُتَّةَ الشَّيْطَانِ حِينَ نَزَلَ الْوَحْيُ عَلَيْهِ ص فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا هَذِهِ الرُّتَّةُ فَقَالَ هَذَا الشَّيْطَانُ قَدْ آيَسَ مِنْ عِبَادَتِهِ إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَتَرَى مَا أَرَى إِلَّا أَنَّكَ لَسْتِ بِنَبِيٍّ وَ لَكِنَّكَ لَوْزِيرٌ وَإِنَّكَ لَعَلَى خَيْرٍ"^{۱۰۳}

یعنی امام علی (ع) وقتی به همراه پیامبر ناله شیطان را شنید، واز او پرسید. رسول اکرم به وی فرمود: این ناله مایوسانه شیطان بود و آنچه من می‌شنوم تو هم می‌شنوی و آنچه من می‌بینم تو هم می‌بینی مگر این‌که تو نبی نیستی ولیکن وزیر هستی. معنای این روایت این است که علی (ع) گرچه مقامش آن‌قدر والا بود که ناله شیطان را می‌شنید و مسموعات و مبصرات نبوی را دریافت می‌کرد اما پیامبر نبود یعنی، مخاطب مسموعات و مبصرات نبوی نبود و برنامه دینی برای نبی اعظم نازل می‌شد و مأمور اصلی و مستقیم حقایق دینی او بود. البته پیامبر، حقایق دینی را که عبارت بودند از: قرآن و تبیین آن؛ به طور کامل در اختیار امام علی قرار می‌داد. پس اولاً، پیامبر اسلام همه حقایق دینی را به امام علی و او نیز به ائمه دیگر منتقل کرد و بخش عمده حقایق دینی ناگفته از این طریق به مردم بازگو می‌شود؛ گرچه ائمه اطهار جهت مدلل ساختن سنت خود برای مردم، به استنباط از قرآن و سنت پیامبر تکیه می‌کردند. استناد ائمه به قرآن و روایات پیامبر (ص) در روایات امامان معصوم شاهد بر این مدعا است. بنابراین برخی

آموزه‌های اهل بیت، بیان نتایجی است که از کبریات قرآن و سنت پیامبر به دست آمده است. منبع دیگر اهل بیت، الهام و محدث بودن آن‌ها است؛ همانند: آصف بن برخیا (نمل/۴۰)؛ اما با این تفاوت که آصف با روش الهام، معارف جدیدی دریافت می‌کند، اما ائمه از طریق ارتباط با ملائکه، اخبار جدیدی - خارج از حقایق دینی - دریافت می‌کردند. پس باید توجه داشت که اولیای الهی با این‌که پیغمبر نبودند، فرشتگان بر آن‌ها نازل می‌شدند و مورد خطاب الهی قرار می‌گرفتند؛ ولی وحی یا برنامه جدید، توسط ملائکه بر آن‌ها نازل نمی‌شد، زیرا این حقیقت از مختصات پیامبری است و این مطلب، مورد تأیید اهل سنت نیز می‌باشد. پس حقیقت وحی با حقیقت الهام تفاوت ماهوی دارد. وحی، حقیقتی است که برنامه دینی را ملائکه به صورت تأسیسی به صاحبش عطا می‌کند؛ مانند نبوت تشریعی یا بخش‌هایی از برنامه را به صورت تکمیلی و تبیینی نازل می‌کند؛ مانند نبوت تبلیغی؛ ولی الهام و نزول ملائکه بر امامان برای ارائه وحی و برنامه دینی نیست، بلکه جهت ابلاغ اخبار غیر دینی مانند حوادث آینده انجام می‌گرفت. پس اولاً، وحی تشریعی و تبلیغی، مربوط به قلمرو دین است که به طور مستقیم، ملائکه به پیامبران نازل می‌کنند؛ در حالی که الهامات ائمه، در قلمرو دین نمی‌گنجد. جالب این‌که آقای سروش، این مرتبه و مقام را نسبت به ائمه می‌پذیرد و می‌گوید:

مفهوم امامت، در حقیقت فتوا به بسط و تداوم تجربه‌های پیامبرانه است.^{۱۰۵}

البته ما با این سخن موافق نیستیم و تجربه پیامبری را با الهامات امامان معصوم یکی نمی‌دانیم؛ زیرا تجربه دینی توسط تجربه‌گر تفسیر می‌شود اما بیانات امامان همان تبیین دینی است که به صورت وحی بر پیامبر نازل می‌شد و ائمه همان الفاظ وحیانی را از پیامبر گرامی دریافت کرده و به مردم ابلاغ می‌کردند و حاصل سخن آن‌که مفهوم امامت و ولایت نه تنها مفهوم خاتمیت را متزلزل نمی‌سازد، بلکه آن را مبین و مدلل می‌کند. امامت، تکمیل‌کننده خاتمیت است. امامت، ناگفته‌های پیامبر را برای مردم بیان می‌کند. این ناگفته‌ها ممکن است در ظاهر تفسیر و تبیین قرآن باشد و گاهی نیز جنبه‌های نوآوری در کلمات امامان دیده می‌شود ولی باید توجه کرد همه فرمایشات ائمه، همان بیانات پیامبری است که در واقع تفسیر و تبیین قرآن هستند هر چند توان اینگونه تفسیرها از مردم عادی خارج باشد.^{۱۰۶} خطای دیگر آقای سروش این است که برای نفی امامت به لوازم اعم پیامبران تمسک می‌کند و گمان می‌کند اگر هر پیامبری معصوم است، پس هر معصومی هم پیامبر است؛ در حالی که چنین نیست. برای

مثال، اگر پزشکی عالم است و مهندسی نیز عالم است نمی‌توان نتیجه گرفت که پس آن پزشک، مهندس است. مرحوم صاحب جواهر پیرامون منزلت امام و تفاوت او با نبی، مطالب پیشگفته را به شرح ذیل تأیید می‌کند:

أن ما فيه أيضا - من أن الإمام عليه السلام لو شرط لهم أن يقرهم ما أقرهم الله لم يجز، لا تقطاع الوحي بعد النبي صلى الله عليه وآله - واضح المنع، ضرورة تظافر النصوص بل لعله من قطعيات المذهب في إمكان معرفة ذلك لهم عليهم السلام بطرق متعددة، كما أنها تظافرت في أنه ينكت في قلوبهم وأن لهم ملكا يقال له الروح أعظم من جبرئيل يأتي لهم، و انقطاع الوحي بعد النبي صلى الله عليه وآله إنما يراد منه ما يتعلق بالنبوة لا مطلقا، كما هو مفروغ منه في محله، أن ما فيه أيضا - من أن الإمام عليه السلام لو شرط لهم أن يقرهم ما أقرهم الله لم يجز، لا تقطاع الوحي بعد النبي صلى الله عليه وآله - واضح المنع، ضرورة تظافر النصوص بل لعله من قطعيات المذهب في إمكان معرفة ذلك لهم عليهم السلام بطرق متعددة، كما أنها تظافرت في أنه ينكت في قلوبهم وأن لهم ملكا يقال له الروح أعظم من جبرئيل يأتي لهم، و انقطاع الوحي بعد النبي صلى الله عليه وآله إنما يراد منه ما يتعلق بالنبوة لا مطلقا، كما هو مفروغ منه في محله^{١٠٧}

مصحف فاطمه (س)، طبق گزارش روایات در بحار الانوار، مجموعه ای از اخبار غیبی نسبت به آینده است و ارتباطی به قلمرو دین و حقایق و حیاتی ندارد^{١٠٨}. اما کتاب علی (ع) دربردارنده حقایق دینی است؛ اما این حقایق با املائی پیامبر (ص) و کتابت علی (ع) انجام می‌گرفت و ائمه (ع) برخی حقایق دینی را از این کتاب دریافت می‌کردند. علامه مجلسی بابی در بحار با عنوان "انهم (ع) محدثون مفهمون وانهم بمن يشبهون ممن مضى والفرق بينهم وبين الانبياء (ع)"^{١٠٩} گشوده است و محتوای این عنوان نشان می‌دهد که ائمه با این که محدث و ملهم هستند، اما پیامبر نبوده و وحی به آن‌ها نازل نمی‌شود. خطای اصلی سرورش در این است که گمان کرده امامان یا باید پیامبر باشند یا مجتهد و چون پیامبر نیستند پس مجتهدند؛ علاوه بر این که عنوان مجتهد معصوم، مفهومی تناقض آلود است. پاسخ ایشان این است که حصر امامان به پیامبری و اجتهاد، حصر عقلی نیست. امام، امام است نه نبی و نه مجتهد. امام، رهبری است که بدون این که وحی به او برسد، از طریق آموزش نبوی، تبیین و تشریح دین را به عهده دارد. آن‌ها با مقام عصمت و علم نبوی به امر مرجعیت دینی و هدایت مردم می‌پردازند و تناقض به همراه ندارند و این حقیقت بارها توسط ائمه بیان شده و بر نفی الوهیت و نبوت تأکید ورزیده‌اند.

۱۰. نکته دیگر این است که وقتی مسأله امامت حل شد و با ادله عقلی و نقلی مانند قاعده لطف و حدیث ثقلین و منزلت... جانشینی و مرجعیت دینی امامان ثابت شد، مسأله مجتهدان و مراجع تقلید نیز روشن می‌گردد. زیرا روایات حوادث واقعه و مقبوله عمر بن حنظله و ده‌ها روایت دیگر، حجیت فهم کارشناسانه مجتهدان را ثابت می‌کند. مشکل روان‌شناختی آقای سروش، مرجعیت سیاسی و حاکمیت فقیه است. ایشان مدتی با نقد ولایت فقیه، عمر خود را سپری کرد، اما متوجه شد که باید آب را از سرچشمه ببندد؛ بنابراین وارد مسأله امامت شد؛ البته این بار با پوستین دفاع از خاتمیت. هرچند بارها گفته‌اند که مقوله‌هایی مانند خاتمیت نیز از عرضیات دین است و با گوهردین ارتباطی ندارد، ولی برخوانندگان روشن است که گوهرو صدف دین، مسأله ای انحرافی است که اولین بارتوسط «هگل» نسبت به دین مسیحیت مطرح شد و با دلایل عقلی و نقلی ابطال می‌گردد. زیرا، گرچه برخی آموزه‌های اسلام، مقدمه‌اند اما مقدمه حدود و بقای کمال آدمیان‌اند و تغییر آن‌ها از سوی انسانی که مصالح واقعی خود را نمی‌داند، کاری عبث و نامعقول است. مطلب دیگر این است که دغدغه اسلام و هدف بعثت پیامبران، عدالت است؛ زیرا به تعبیر قرآن:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْعَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ^{۱۱۰}

فقه‌ها نیز به تبع اسلام و قرآن، دغدغه عدالت را دارند و اگر مسأله غضب خلافت و حکومت را مطرح می‌کنند، از آن جهت است که عدالت در پرتو حکومت دینی تحقق‌پذیر است؛ پس طرح مسأله غضب حکومت توسط فقیهان، نافی مسأله عدالت نیست. مثل جمله سروش، مثل کسی است که به ایشان بگوید: تأکید شما بر مسأله خاتمیت یا دموکراسی، نشانه بی‌توجهی شما به مسأله عدالت است.

۱۱. اعتقاد به منجی جهانی تنها عقیده شیعیان غالی یا اسرائیلی‌ها نیست. بازگشت مجدد عَزِیز، مسیح، بهرام شاه، فیثونا و بودا، به عنوان منجی جهانی از اعتقادات مسلم یهودیان، مسیحیان، زردشتیان، هندوها و بودائی‌ان است.^{۱۱۱} بسیاری از علمای اهل سنت مانند ترمذی، حاکم نیشابوری، بیهقی، ابن اثیر، ابن تیمیه، ابن کثیر، شافعی، ابن حجر عسقلانی، تفتازانی، سیوطی و... تواتر احادیث مهدی را پذیرفته‌اند؛ حتی برخی از آن‌ها، منکران مهدی را کافر دانسته‌اند.^{۱۱۲} البته به صورت نادر برخی از اهل سنت در روایات مهدی تردید کرده‌اند. معاویه،

اولین شخصی است که به انکار این مطلب پرداخته و پادشاهی مهدی رادر آخرالزمان، عقیده باطلی تلقی کرده است؛ البته وی نیز مهدی را عیسی مسیح خوانده است. نه این که اصل مهدویت را انکار نماید.^{۱۱۳} ابن عباس نیز در برابر معاویه ایستاد و عقیده اورا پاسخ گفت.^{۱۱۴} ظاهراً جناب سروش آن قدر با مسأله ولایت فقیه و نسبت به حکومت دینی نگران است که برای مخالفت ورزیدن با آن دست به هر سخنی می زند؛ یعنی هم ملت ایران را به اسرائیلیان تشبیه می کند و هم به مردم سفارش می کند که برای رسیدن به دموکراسی دست از تشیع و امامت و مهدویت بردارند.

۱۲. و اما درباره جمکران نکته هایی را توضیح می دهیم؛ ولی قبل از آن، نصیحتی خیرخواهانه به جناب سروش دارم و آن این است که عجولانه پیرامون مسائل علمی سخن نرانند و با تأمل و دقت علمی داوری کنند. یکی از آن نکته ها این است که مسجد جمکران توسط خواب و رؤیا و یا مکتشفه ای ساخته نشده است. بلکه جریان از این قرار است که «شیخ حسن بن مثله جمکرانی» می گوید:

من شب سه شنبه، ۱۷ ماه مبارک رمضان سال ۳۹۳ (ق.) در خانه خود خوابیده بودم که ناگاه جماعتی از مردم به در خانه من آمدند و مرا از خواب بیدار کردند و گفتند: برخیز و مولای خود حضرت مهدی را اجابت کن که تورا طلب نموده است. آن ها مرا به محلی که اکنون مسجد جمکران است آوردند؛ چون نیک نگاه کردم، تختی دیدم که فرش نیکو بر آن گسترده شده و جوانی سی ساله بر آن تخت، تکیه بر بالش کرده و پیرمردی هم نزد او نشسته است. آن پیر، حضرت خضر (ع) بود که مرا امر به نشستن نمود. حضرت مهدی (ع) مرا به نام خود خواند و فرمود: برو به حسن مسلم (که در آن زمین کشاورزی می کند) بگو: این زمین شریفی است و حق تعالی آن را از زمین های دیگر برگزیده است و دیگر نباید در آن کشاورزی کند. عرض کردم: یاسیدی و مولای، لازم است که من دلیل و نشانه ای داشته باشم، وگرنه مردم حرف مرا قبول نمی کنند. آقا فرمود: تو پرو و آن رسالت را انجام بده، ما نشانه هایی برای آن قرار می دهیم؛ همچنین نزد سید ابوالحسن (یکی از علمای قم) پرو تا در این زمین، مسجدی بنا نماید.^{۱۱۵}

حضرت در این دیدار نماز مستحبی مسجد جمکران و ذبح حیوانات در شب چهارشنبه و توزیع آن به فقرا در روز چهارشنبه را سفارش فرمودند.

و اما درباره عریضه نویسی باید توجه داشت که یکی از راه های توسل به امام زمان (ع) نوشتن عریضه برای آن حضرت است و چگونگی عریضه نویسی در کتاب های ادعیه و زیارات

ذکر شده است؛ مانند: "کتب یامولای صلوات الله علیک مستغنیاً وشکوت مازل بی مستجیراً بالله عزوجل" سپس حاجت رانوشته و آن را در چاه آب یا آب جاری می اندازید.^{۱۱۶}

پس اولاً ساختن مسجد جمکران و عریضه نویسی مستند است و معللانه پدید نیامده اند. ثانیاً اگر هم کسی درسند آن ها تردید کند، می تواند به روایات تسامح در ادله سنن - که مورد پذیرش تمام فقها است - مراجعه کند و رفتن به جمکران و خواندن نماز امام زمان و عریضه نویسی را رجائاً انجام دهد. ثالثاً آقای سروش که اعتقاد به بسط تجربه نبوی و تجربه های عارفانه و معنوی دارد، نباید چنین خرده هایی بگیرد وقتی می گوید:

"فراموش نکنیم عارفان ما بر غنای تجربه دینی و متفکران ما بر درک کشف دینی چیزی افزودند. نباید فکر کرد این بزرگان فقط شارحان آن سخنان پیشین و تکرارکننده تجربه های نخستین بوده اند. غزالی کشف های دینی تازه داشته است و مولوی و محی الدین و سهروردی و صدرالدین شیرازی و فخر رازی و دیگران همین طور."^{۱۱۷}

وی بعد از تفسیر و تحلیل خاتمیت می نویسد: البته امکان تجربه های دینی یا رازدانی هرگز ختم نشده و جهان همواره میزبان اولیای الهی است.^{۱۱۸} حال سخن ما این است که چه مانعی دارد شخص یا اشخاصی با رفتن به مسجد جمکران و عریضه نویسی به تجربه عارفانه ای دست یابند و آن را تکرار کنند.

۱۳. اگر ادعای خاتمیت رقیق شده شیعیان و اعتقاد به امامت و مهدویت آن ها، دموکراسی را بر نمی تابد، پس اولاً باید جوامع اهل سنت، دموکراتیک تر از جوامع شیعی باشند؛ زیرا اهل سنت به تعبیر سروش، خاتمیت غلیظ را معتقدند و امامت و مهدویت شیعی را نمی پذیرند و حال آن که، تاریخ گذشته و معاصر، خلاف این مطلب را گزارش می دهد. ثانیاً شیعه با همین عقاید امامت و مهدویت توانسته است فعالیت های خداستبدادی و دفاع از مشروطیت را در تاریخ معاصر انجام دهد و انقلاب اسلامی را فراهم سازد. پس معلوم می گردد که عقاید شیعه با مردم سالاری دینی در عمل و حیات اجتماعی، هماهنگی دارد.

۱۴. شکاکیت و کثرت گرایی معرفتی، که جناب سروش بر آن تأکید ورزیدند؛ دو آسیب مهم معرفت شناختی است که ذهن را نسبت به درک حقایق قفل می کند و انسان را از تصمیم گیری و کشف حقیقت باز می دارد.

آری، پرسش و چالش فکری دربانندگی اندیشه مؤثر است؛ اما نباید شکاکیت را با پرسش فکری یکسان انگاشت یا رسمیت بخشیدن به طرح آرای مخالفان را با قرائت‌های مختلف یا پلورالیسم معرفتی یکی شمرد.

۱۵- در پایان به دکترسروش و تابعان ایشان که اخیراً به نقد امامت و ویژگی‌های آن پرداخته‌اند، توصیه می‌شود به منابع تاریخی و رجالی وحتا آثاری مانند الفهرست ابن ندیم مراجعه نمایند تا بر آنها معلوم گردد که بحث امامت و مرجعیت دینی و عصمت و علم لدنی آنها، مسأله‌ای نیست که علمای معاصر یا علمای قرن سوم بدان پرداخته باشند. بلکه تدوین کتابهایی در نقد یا دفاع از امامت از قرن اول و دوم نیز وجود داشته وحتا فرمایشات امام علی (ع) و سایر امامان، نشان بر قدمت آن دارد. مراجعه به خطبه دوم و سوم نهج البلاغه و حدیث غدیر که به تواتر در ذیل آیه الیوم اکملت لکم دینکم وروایت امام حسین به نقل از شیخ مفید و طبری^{۱۱۱} و روایات تفویض و علم لدنی در بحار الانوار و دهها منبع دیگر شاهد بر این مدعا است.

پی‌نوشت‌ها

۱. تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۶۵.
۲. همان، ص ۷۴.
۳. رسائل، اعلامیه‌ها و... ص ۷۴.
۴. همان، ص ۱۱۳.
۵. همان، ص ۶۷.
۶. این مطالب، چکیده سخنرانی دکترسروش با عنوان "اسلام و دموکراسی" در جمع دانشجویان ایرانی در دانشگاه سورین فرانسه در سال ۱۳۸۴ می باشد.
۷. گروهی از اقوام مختلف بر اثر علاقه به کعبه مهاجرت کردند و سنگی از اطراف کعبه برای یادگاری همراه خود بردند. تقدیس این سنگ‌ها در نسل‌های بعدی به بت پرستی بدل شد. عمرو فرزند ربیع - جد بزرگ قبیله خزاعه - وقتی متولی کعبه گشت، برای شفای بیماری‌اش راهی آب‌های معدنی شامات شد. وی پس از بهبودی، تعدادی بت در اطراف کعبه نصب کرد و پرستش آن‌ها را رواج داد. این گونه قضا یا سبب شد که توحید ابراهیمی به بت پرستی بدل گردد و مشرکان به رغم پذیرش آفریدگار عالم، پاره‌ای از تدابیر عالم را به بت‌ها واگذار کنند. (رک: یحیی نوری: «اسلام و جاهلیت» تهران، مجمع معارف اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۹ - ۲۵۰ و سید محمد حسین طباطبائی، المیزان، ترجمه نوری همدانی، قم انتشارات رجا

- ۱۳۶۶، ج ۱۲، ص ۸۳) خداوند سبحان در این دوره انحطاط اعتقادی، پیامبر را برانگیخت تا پندگانش را از بت پرستی به پرستش حق و از اطاعت شیطان به اطاعت حق بازگرداند. (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷)
۸. رک: حسن رضا رضایی: «قرآن و فرهنگ زمانه» مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، ۱۳۸۳، صص ۳۱-۳۵.
۹. رک: عبدالحسین خسروپناه: «گفتن مصلحت» کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۳.
۱۰. چکیده سخنرانی دکتر سروش در جمع دانشجویان ایرانی دانشگاه سوربن پاریس با عنوان «تشیع و چالش مردم سالاری»، مورخ ۸۴/۶/۳.
۱۱. رک به: نگارنده، کلام جدید، گفتار معرفت شناسی دینی.
۱۲. رک: مقاله «فقه در ترازو»، کیان.
۱۳. روم (۳۰): ۴۷.
۱۴. هود (۱۱): ۸.
۱۵. کاتوزیان، ناصر: «مقدمه علم حقوق»، ص ۵۲.
۱۶. محقق تراقی: «مستند الشیعه» ج ۸، ص ۱۷۳.
۱۷. همان، ج ۹، ص ۳۱ و جواهر، ج ۱۵، ص ۵۴.
۱۸. همان، ج ۱۰، ص ۹.
۱۹. همان، ج ۱۳، ص ۸۳ و جواهر، ج ۱۱، ص ۸۳.
۲۰. همان، ج ۱۰، ص ۱۳۳.
۲۱. جواهر الکلام، ج ۴، ص ۸۶.
۲۲. همان، ص ۲۵۹ و ج ۱۵، ص ۵۴ و ج ۲۵، ص ۱۴۴.
۲۳. همان، ص ۲۵۹ و ج ۱۵، ص ۵۴ و ج ۲۵.
۲۴. همان، ج ۱۰، ص ۲۲۳.
۲۵. همان، ج ۱۲، ص ۹۳.
۲۶. همان، ج ۱۵، ص ۱۲۲.
۲۷. همان، ص ۱۴۴.
۲۸. همان، ج ۱۷، ص. همان، ص ۱۵۹ و ج ۲۶، ص ۷۸.
۲۹. همان، ج ۱۷، ص ۳۱۶.
۳۰. همان، ج ۱۸، ص ۳۱۱.



۳۱. همان، ص ۴۴۲.
۳۲. همان، ج ۲۱، ص ۱۲۸.
۳۳. همان، ج ۲۳، ص ۷۱.
۳۴. همان، ج ۲۳، ص ۷۱.
۳۵. همان، ج ۲۴، ص ۱۵۹.
۳۶. همان، ج ۲۵، ص ۵۷ و ج ۲۶، ص ۲۳۶.
۳۷. همان، ج ۲۵، ص ۱۰۵.
۳۸. همان، ص ۱۵۹ و ج ۲۶، ص ۷۸.
۳۹. همان، ج ۲۶، ص ۱۴۳.
۴۰. همان، ج ۲۶، ص ۱۷۵.
۴۱. همان، ج ۲۷، ص ۵.
۴۲. همان، ص ۱۶.
۴۳. همان، ص ۹۲.
۴۴. همان، ص ۱۷۶.
۴۵. همان، ص ۳۱۲.
۴۶. همان، ج ۲۸، ص ۷۶.
۴۷. مستند الشیعه، ج ۹، ص ۳۲۹.
۴۸. همان، ج ۱۰، ص ۷۸.
۴۹. جواهر، ج ۸، ص ۱۴۲.
۵۰. همان، ج ۱۱، ص ۴۶۴.
۵۱. همان، ج ۱۲، ص ۹۳.
۵۲. همان، ج ۱۶، ص ۵۷ و ج ۲۳، ص ۴۸.
۵۳. همان، ج ۱۶، ص ۵۷.
۵۴. همان، ج ۱۷، ص ۳۳۲.
۵۵. همان، ج ۱۷، ص ۳۳۳.
۵۶. همان، ج ۲۱، ص ۲۱۴ و ج ۲۳، ص ۷۷.
۵۷. همان، ج ۲۳، ص ۴۵.

۵۸. همان، ج ۲۴، ص ۱۳۵.

۵۹. همان، ج ۲۵، ص ۱۰۵.

۶۰. همان، ص ۱۰۸.

۶۱. همان، ص ۱۰۸ و ج ۲۸، ص ۲۰.

۶۲. همان، ص ۱۳۵.

۶۳. همان، ج ۲۶، ص ۱۸۱.

۶۴. همان، ص ۲۰۴.

۶۵. همان، ص ۲۱۴.

۶۶. همان، ج ۲۷، ص ۴۰.

۶۷. همان، ص ۴۶.

۶۸. همان، ص ۴۶.

۶۹. همان، ج ۲۸، ص ۲۰.

۷۰. همان، ص ۷۶.

۷۱. همان، ج ۳۱، ص ۳۰.

۷۲. همان، ج ۳۳، ص ۲۱.

۷۳. اصفهانی، محمدحسین: «حاشیه کتاب المکاشبه»، ج ۱، ص ۲۶.

۷۴. رک به: جزوه درسی نگارنده پیرامون امامت درمؤسسه امام خمینی

۷۵. آملی، سید حیدر: «نص النصوص»، صص ۱۶۸-۱۶۹؛ ابن عربی: «الفتوحات المکیه» الباب الثالث

والخمسون مأه، ج ۱۴، صص ۵۰۸-۵۲۶.

۷۶. رک: عبدالحسین خسرویناه، جامعه مدنی و حاکمیت دینی صص ۲۵-۲۶.

۷۷. ممتحنه (۶۰): ۱.

۷۸. انقال (۸): ۴۶.

۷۹. رک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار ج ۳، صص ۲۵۵-۲۷۰.

۸۰. رک: مرتضی مطهری، همان، ج ۳، صص ۳۱۵-۳۱۸ و ج ۴، ص ۸۴۲ به بعد.

۸۱. الامامه رئاسه عامه فی امور الدین والدنیا لشخص من الاشخاص (شرح المواقف، ج ۸ ص ۳۴۵) والامامه

رئاسه عامه فی امر الدین والدنیا خلافه عن النبی (شرح المقاصد، ج ۵ ص ۲۳۴)

۸۲. رک: قاضی عبدالجبار معتزلی: «شرح الاصول الخمسه» صص ۷۵۰-۷۵۱ و قاضی عضدالدین ایچی: «شرح المواقف»، ج ۸ ص ۳۴۹.
۸۳. شیخ مفید: «اوائل المقالات»، ص ۴۴.
۸۴. شیخ طوسی: «الرسائل العشر»، صص ۱۱۱-۱۱۲.
۸۵. مطهری، مرتضی: «مجموعه آثار»، ج ۳، صص ۳۱۸-۳۲۱.
۸۶. اصول کافی، ج ۱، کتاب الحجه، ص ۱۷۵.
۸۷. بحارالانوار، ج ۲۲، ج ۳۳ ومن لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۶۴.
۸۸. احزاب (۳۳): ۴۰.
۸۹. رک: مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، وحی و نبوت، صص ۱۶۷-۱۶۹ و ختم نبوت، صص ۳۶-۴۰ و خاتمیت، صص ۱۶۰-۱۶۴ و راهنماشناسی، صص ۱۸۴-۱۸۹ و معارف اسلامی در آثار شهید مطهری، صص ۳۴۹-۳۹۰.
۹۰. مرحوم مطهری در مجموعه آثار، ج ۳، ص ۱۷۳ پیرامون نبوت تشریفاتی و تبلیغی توضیحات ارزنده‌ای ارائه کرده‌اند.
۹۱. اقبال لاهوری، محمد: «احیای تفکر دینی در اسلام»، صص ۱۴۴-۱۴۷.
۹۲. شریعتی، علی: «شیعه»، ص ۲۴۸.
۹۳. همان: «اسلام شناسی»، ص ۶۳.
۹۴. وحی و نبوت، صص ۵۰-۵۱.
۹۵. سروش، عبدالکریم: «بسط تجربه نبوی»، ص ۱۳۸.
۹۶. همان، ص ۱۳۳.
۹۷. همان، صص ۱۳۴-۱۳۵.
۹۸. همان، صص ۱۳۷-۱۳۸.
۹۹. پاسخ دوم آقای سروش به آقای بهمن پور در چهارم مهر ۱۳۸۴.
۱۰۰. بسط تجربه نبوی، ص ۱۳۵.
۱۰۱. رک: دانشنامه امام علی، ج ۳، مدخل غلو.
۱۰۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۳۸.

۱۰۳. استاد علامه سبحانی در پاسخ به دکتر سروش به خوبی پیرامون سرچشمه های علوم امامان معصوم سخن گفتند و رسول الله و کتاب امام علی و استنباط از کتاب و سنت و الهامات الاهی را منابع معرفتی اهل بیت دانسته اند.

۱۰۴. نهج البلاغه ، خطبة ۳۰۰ .

۱۰۵. بسط تجربه نبوی ، ص ۲۵ .

۱۰۶. وقتی سخن از کلمات ائمه به میان می آید با رعایت تمام شرایط رجالی و فقه الحدیثی منظور می باشد و نباید مخالفت تناقضی با قرآن داشته باشند.

۱۰۷. نجفی ، محمد حسن: «جواهر الکلام»، ج ۲۱، ص ۳۰۰ .

۱۰۸. همان، ج ۲۶، ص ۴۴ .

۱۰۹. همان، ج ۲۶، صص ۶۶-۸۵ .

۱۱۰. حدید (۵۷): ۲۵ .

۱۱۱. رک: مالهلهند، ص ۳۲۱ و بشارة المهدین، ص ۲۴۴ و کتاب مقدس، عهد قدیم، مزامیر، زمور ۷۲ و کمال الدین، ص ۳۵۷ و کتاب مقدس، عهد جدید، انجیل متی، رقم ۶ و انجیل یوحنا، رقم ۵۰ .

۱۱۲. رک: علی اصغر رضوانی: «موعود شناسی»، صص ۱۴۵-۱۵۰ .

۱۱۳. بحار الانوار، ج ۳۳، ص ۲۵۶ .

۱۱۴. همان، ص ۲۵۷ .

۱۱۵. بحار الانوار، ج ۵۳، ۲۳۰ و مرحوم حاجی نوری در نجم الثاقب و لجنة المأوی و الكلمة الطيبة و میرزا محمد تقی ارباب قمی در تاریخ دارالایمان و حسن بن محمد بن حسن قمی در تاریخ قم به نقل از شیخ صدوق یا قتال نیشابوری در کتاب مونس الحزین، این قضیه را نقل کرده اند.

۱۱۶. رک: «بحار الانوار»، ج ۹۱، ص ۲۹ .

۱۱۷. بسط تجربه نبوی ، صص ۲۶-۲۷ .

۱۱۸. همان، ص ۱۳۳ .

۱۱۹. رک: «تاریخ طبری»، ج ۶، صص ۱۹۵-۱۹۶ و شیخ مفید، الارشاد، صص ۲۰۳-۲۰۴ .