

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و دوم، شماره پیاپی ۸۴/۲،
بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ۷۸-۴۹

خاتمیت از منظر متفکران معاصر*

اعظم سادات پیش بین

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر عباس جوارشکیان

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email:javarehshkian@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

خاتمیت یکی از مؤلفه‌های اساسی دین اسلام است که به موجب آن، پیامبر اسلام (ص) آخرین پیامبر آسمانی و دین اسلام آخرین دین آسمانی است. اصل خاتمیت در بین مسلمانان از بدیهیات اسلام به‌شمار می‌رود. یکی از عوامل مؤثر در ختم نبوت، بلوغ فکری و اجتماعی بشر است که در این میان دیدگاه‌های متفکرانی همچون علامه اقبال و استاد مطهری و تبیین دکتر شریعتی و دکتر سروش قابل توجه است. در نوشته حاضر علاوه بر آن که به تبیین مبانی و محورهای هر نظریه و نقدهای وارد بر آن‌ها پرداخته می‌شود، اشاره مختصری نیز به جایگاه باور به امامت در هر نظریه و سازگاری یا عدم سازگاری آن با آراء صاحب‌نظران یاد شده در خصوص خاتمیت خواهد شد. در پایان بر این نکته تاکید می‌گردد که ملاک و مبنای خاتمیت هر چه که باشد به معنای بی‌نیازی کامل از رهبر و پیشوای آسمانی نیست. به تعبیر دیگر، خاتمیت در واقعیت امر به معنای ختم پیامبری و وحی جدید است نه به معنای ختم هر نوع رهبری و زعامت آسمانی، بنابراین بشر به هر درجه‌ای از بلوغ فکری و عقلی نایل شود هم‌چنان نیازمند به ولایت و زعامت از ناحیه معصوم (ع) است.

کلید واژه‌ها: خاتمیت، دین، ولایت، امامت، نبوت، عقل، وحی.

* . تاریخ وصول: ۱۳۸۸/۰۴/۲۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۹/۰۷/۰۱.

مقدمه

ختم نبوت و شریعت یکی از اصول جهان بینی اسلامی است که مذاهب اسلامی بر این اصل اتفاق نظر دارند. مستند این اصل نیز کتاب و سنت است. قرآن کریم در آیه ۴۰ سوره مبارکه احزاب به صراحت عنوان می‌کند که محمد (ص) خاتم پیامبران است. مبحث خاتمیت از بدیهیات دین اسلام به شمار می‌رود به گونه‌ای که انکار آن ملازم با انکار اسلام است و در واقع مستلزم پذیرش این است که دین دیگری خواهد آمد که کامل‌تر از دین اسلام است و بنابراین حقانیت و اعتبار و جاودانگی اسلام زیر سؤال می‌رود. از این رو شایسته است که مسلمانان هیچ گونه تردیدی نسبت به این آموزه نداشته باشند. به نظر می‌رسد مهم‌ترین بحث در باب خاتمیت، بررسی ملاک و مبنای خاتمیت است. اساساً ملاک و مناط خاتمیت چیست؟ چرا پیامبری پایان یافته و بعد از پیامبر خاتم، بشر به دیانت و شریعت جدیدی دعوت نخواهد شد؟ آیا انقطاع وحی و پایان پیامبری ملازم با انقطاع هر نوع رهبری آسمانی است؟ با توجه به اینکه برخی از متفکران اسلامی چون اقبال، شریعتی، و مطهری هر یک به نوعی بلوغ فکری بشر را از جمله علل و عوامل موثر در خاتمیت برشمرده‌اند این سؤال مطرح است که آیا بلوغ فکری و عقلی به معنای استقلال و بی‌نیازی از هر گونه ولایت و زعامتی از ناحیه پیشوایان معصوم (ع) است؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان گفت که با ختم نبوت، بشر به درجه‌ای از بلوغ فکری می‌رسد که بدون استمداد از هیچ مرجعی فراتر از علم و عقل خود می‌تواند کتاب آسمانی را حفظ کند و احکام و معارف موردنیاز را از کتاب و سنت استنباط کند؟

بنابراین کار عمده‌ای که در مورد خاتمیت باید انجام داد، تبیین مناط و علت خاتمیت و بررسی لوازم و نتایج آن است. در این نوشتار سعی شده که این تبیین و بررسی از دیدگاه چهار تن از متفکران معاصر که به این مقوله پرداخته‌اند، مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

اقبال و خاتمیت

اقبال از جمله متفکران معاصری است که به خاتمیت و فلسفه آن نگاه جدیدی داشته و دیدگاه جدید وی منشا طرح دیدگاه‌های موافق و مخالف شده که در بالندگی بحث خاتمیت بی‌تأثیر نبوده است. وی معتقد است که حیات با نیروی غریزه پیش می‌رفت تا جایی که عقل از او متولد شد. در اینجا حیات لازم دید که عقل جانشین غریزه شود و به عقلانیت اجازه بسط و گسترش داد و به این صورت دورانی جدید آغاز شد و به این ترتیب خاتمیت متعلق به دوران جدید و لازمه آن است. در ابتدای این مقاله به طرح و بررسی مبانی نظریه اقبال می‌پردازیم.

ماهیت «وحی» از نظر اقبال

وحی از نظر اقبال مفهوم گسترده‌ای دارد که شامل انواع هدایت‌های گیاه و حیوان تا هدایت انسان می‌شود. بنابراین وحی چیزی از جنس غریزه است که در مورد هر یک از موجودات زنده عالم جاری است و در هر یک به مقتضای مرحله تکاملی خویش به شکل خاصی ظهور می‌کند. سخنان اقبال در این باره از این قرار است:

این اتصال با ریشه وجود فقط مخصوص آدمی نیست، شکل استعمال کلمه وحی در قرآن نشان می‌دهد که قرآن آن را خاصیتی از زندگی می‌داند که خصوصیت و شکل آن بر حسب مراتب مختلف تکامل زندگی متفاوت است. (اقبال لاهوری، ص ۱۴۵).

نسبت میان عقل و وحی (علت پایان یافتن وحی)

اقبال، بشر را به منزله پیکره واحدی تلقی می‌کند که در درون خویش و در مرحله کودکی و ابتدایی خود دارای نیروی روانی خاصی به نام خودآگاهی پیامبرانه بوده است. این خود آگاهی که در افرادی از بشر به ظهور می‌رسیده است به بشر این امکان را می‌داده است که قضاوت‌ها، انتخاب‌ها و راه‌های عملی حاضر در زندگی را پیش بینی کند و بهترین بهره را از اندیشه و انتخاب خویش ببرد. پس در این دوران بشر تحت

تأثیر غریز است ولی با تولد عقل، نیروی حیات از شکل‌گیری و رشد حالات غیرعقلی و خودآگاهی به نفع خویش ممانعت می‌کند. به عبارت دیگر چون عقل تولد یافت بایستی از طریق جلوگیری کردن از شکل‌های دیگر معرفت، تقویت شود. (اقبال لاهوری، صص ۱۴۶-۱۴۵).

از نظر اقبال تمایز میان دنیای قدیم و دنیای جدید در این است که در دنیای قدیم بشر تحت فرمان و سیطرهٔ غریزه بوده است و عقل نقاد از اعتبار و ارزش خاصی برخوردار نبوده و لذا مردم به پیروی و اطاعت از پیامبر دوران خویش می‌پرداخته‌اند و چنانچه خود ذکر می‌کند از اعتقادهای دینی مبهم و سنت پا فراتر نمی‌گذاشتند. اما در دنیای جدید و کنونی بشر تحت فرمان عقل است که این عقل استقرایی ریشه در زندگی عینی و ملموس دارد. به طوری که حق دارد در امور زندگی دخل و تصرف کند و آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار دهد.

تبیین خاتمیت

وی در تبیین خاتمیت اذعان می‌کند که پیامبر مکرم اسلام (ص) در فاصلهٔ میان این دو جهان قرار دارد.

مبدأ وحی پیامبر خاتم (ص) متعلق به دنیای قدیم است و همان طور که گفته شد در این دنیا وحی و غریزه غالب است. اما محتوای وحی و پیام پیامبر (ص) است و وابسته به دنیای جدید و کنونی است که در این دنیا عقل و یا به تعبیر او «عقل استقرایی» غالب است و آدمیان از این پس باید به عقل استقرایی خویش تکیه کنند و براساس آن راه درست را تشخیص دهند و این دوران همان «دوران خاتمیت» است.

لازمهٔ تولد عقل استقرایی، ضرورت پایان یافتن خود رسالت اسلام و ختم رهبری شدن بشر از خارج است. با ظهور اسلام رسالت به حد کمال می‌رسد و خود رسالت و نبوت با اعلام برتری عقل و دعوت بشر به تعقل و تفکر، ضرورت پایان یافتن خود را اعلام می‌کند چرا که زندگی نمی‌توانسته پیوسته در دوران کودکی خود که تحت تعلیم

بوده باقی بماند و اسلام با این کار اعلام کرد که بشر از دوره کودکی به دوره بلوغ رسیده است.

پایان یافتن حجیت آسمانی

شایان ذکر است که از نظر اقبال پذیرش این نظریه به آن معنی نیست که تجربه عرفانی و باطنی که الحاظ کیفیت با تجربه پیغمبرانه تفاوتی ندارد، منقطع شده است و مقصود این نیست که سرنوشت نهایی زندگی، جانشین شدن کامل عقل به جای عاطفه است. از نظر او چنین چیزی ممکن و مطلوب نیست.

به تعبیر اقبال، ارزش عقلانی این نظریه در آن است که در برابر تجربه باطنی وضع مستقل نقادانه‌ای ایجاد می‌کند. این امر با تولد این اعتقاد حاصل می‌شود که در تاریخ بشر حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به واسطه اتصال با فوق طبیعت به پایان رسیده است. (اقبال لاهوری، صص ۱۴۶-۱۴۴).

به عبارتی از این پس سخن هیچ کس به اعتبار ارتباط او با عالم غیب، برای بشر حجیت نخواهد داشت و بنابراین از این پس هر تجربه باطنی و عارفانه‌ای حتی اگر غیرعادی و غیرمتعارف باشد باید مانند انواع دیگر تجربه‌های بشری مورد بحث و تحلیل نقادانه قرار گیرد.

دو تلقی متفاوت از نظریه اقبال

نظریه اقبال در باب خاتمیت به دلیل ابهام در برخی از مواضع مهم به گونه‌ای است که می‌توان دو گونه برداشت از آن استنباط کرد.

۱) استنباط نخست این است که در دوره خاتمیت عقل حاکم مطلق می‌باشد و آن چیزی از وحی معتبر خواهد بود که از صافی عقل گذشته و توسط عقل قابل فهم بوده باشد. بر این اساس وحی همچنان به عنوان یکی از منابع معرفت باقی و معتبر است.

منبع معرفتی که مانند سایر منابع معرفت، یعنی تاریخ و طبیعت، مورد نقادی عقلی قرار می‌گیرد و از مجرا و صافی عقل پذیرفته می‌شود.

۲) استنباط دوم این است که عقل به منزله وسیله‌ای برای درک بهتر وحی و استخراج احکام شرعی از آن است. از آنجا که وقتی ادامه تفکرات و نظریات اقبال را مطالعه کنیم در می‌یابیم که او قائل به اجتهاد می‌باشد، به این نتیجه می‌رسیم که قبول داشتن اجتهاد مستلزم این است که وی برای وحی حجیتی قائل است و در واقع وحی را به عنوان منبعی برای استخراج احکام شرعی فرعی قبول دارد که حتی بدون نیاز به تایید عقل از حجیت و اعتبار برخوردار است. بنابراین بهتر بود که اقبال نظریه اجتهاد را وارد ارکان خاتمیت کند تا فلسفه خاتمیت او بهتر تبیین شود. چرا که بدون وارد کردن نظریه اجتهاد خواننده در ابتدا به این مطلب پی می‌برد که او معتقد است اعتبار وحی فقط از حیث «منبع بودن» است و نه از حیث «حجیت داشتن» به معنی پذیرش بی‌چون و چرای عقلی. در حالی که به نظر می‌رسد دیدگاه اقبال چنین نبوده و مقصود او مفهوم دوم بوده است. در واقع ارکانی را که برای خاتمیت ذکر کرده ناخودآگاه آدمی را به استنباط نخست سوق می‌دهد.

«امامت» از منظر اقبال

اندیشه اقبال در باب خاتمیت به این امر منتهی می‌شود که عقل بشری بار رسالت و امامت را به دوش می‌گیرد. او ظاهراً معتقد است که خاتمیت پیامبر اسلام (ص) اعلام خاتمیت هر گونه اصلاح گر آسمانی است و دیگر شخصی همشان و هم رتبه پیامبر ظهور نخواهد کرد که سخنانش حجیت داشته باشد و از موضع مافوق طبیعت دست به اصلاح امور بگشاید. اگر چه پذیرفتن این مطلب در چارچوب تفکر شیعی مشکل است و با اندیشه ضرورت امامت سازگاری ندارد. اما اقبال سرانجام از بحث خاتمیت این نتیجه را می‌گیرد:

و چون به این فکر اساسی اسلام توجه کنیم که پس از این دیگر وحیی نخواهد

رسید که مانع محدودیت آدمی شود، بایستی که ما، از لحاظ روحی، آزادترین مردمان روی زمین باشیم... بسیار شایسته است که مسلمانان امروز وضع خود را باز شناسد، و زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بنا کند و از هدف اسلام که تاکنون به صورتی جزئی آشکار شده، آن دموکراسی روحی را که غرض نهایی اسلام است بیرون بیاورد و به کامل کردن و گسترده آن پردازد. (اقبال لاهوری، ص ۲۰۴).

نقد مطهری به نظریه اقبال

به عقیده استاد مطهری این ایرادها به اقبال وارد است:

- ۱- در صورتی که در دوره خاتمیت، عقل جانشین وحی و گزینه شود لازم می‌آید که به وحی و پیامبر و شریعت نیازی نداشته باشیم زیرا هدایت عقل تجربی جانشین هدایت وحی است. مطهری معتقد است که خود اقبال طرفدار نیاز به راهنمایی دین برای همیشه است و اصل اجتهاد را جایگزین شریعت و بی‌نیاز از آن نمی‌داند ولی فلسفه‌ای که برای ختم نبوت ذکر کرده این مطلب را نقض می‌کند.
- ۲- اگر این نظریه درست باشد باید با تولد عقل تجربی، تجربه درونی نیز پایان یابد. چون تجربه درونی هم از جنس گزینه است که با تولد عقل تجربی از بین می‌رود و در حالی که اقبال، خود تصریح می‌کند که تجربه باطنی برای همیشه لازم است و از نظر اسلام تجربه درونی یکی از منابع سه گانه معرفت است.
- ۳- اقبال وحی را تا حد غرایز نازل دانسته و از وحی تفسیری مادون عقل ارائه داده است. در حالی که مرتبه هستی‌شناسانه وحی بالاتر از گزینه، حس، خیال و عقل است و مواردی که از طریق وحی کشف می‌شود بیشتر از مواردی است که عقل تجربی قادر به اکتشاف آن است.
- ۴- اگر چه اقبال مخالف نظریه جانشینی عقل و علم به جای دین است ولی راهی که در فلسفه نبوت طی کرده منجر به این نتیجه می‌شود. اقبال وحی را نوعی گزینه می‌داند که با روی کار آمدن عقل و اندیشه دیگر وظیفه‌ای نخواهد داشت. این سخن در

صورتی درست است که دستگاه اندیشه همان راه غریزه را دنبال کند. اما اگر فرض کنیم غریزه وظیفه‌ای دارد و عقل و اندیشه وظیفه دیگری، دلیلی ندارد که با به کار افتادن عقل، غریزه از کار بیفتد. پس اگر وحی را از نوع غریزه بدانیم که کار آن عرضه نوعی جهان بینی است که از عقل و اندیشه ساخته نیست، دلیلی ندارد که با رشد عقل استقرایی کار غریزه پایان یابد. (مطهری، ۱۳۶۸، صص ۵۶-۴۸).

تحلیل و بررسی نقد مطهری به اقبال

در توضیح نقد اول باید گفت که در واقع امر مقصود اقبال این بوده که از این پس ما به وحی و پیام جدید نیازی نخواهیم داشت و چنین نیست که عقل تجربی جانشین تام و تمام وحی باشد و در دوره خاتمیت نیازی به وحی نداشته باشیم. بهتر بود که اقبال می‌گفت که دوره غلبه غرایز مستلزم ضرورت وجود پیامبر بود ولی در دوران خرد استقرایی وجود پیامبر ضرورتی ندارد. در این صورت لازمه ختم نبوت این نیست که به طور کلی نیاز بشر به وحی منتفی نشده است، چون در این صورت در عصر حاضر ضرورت وجود پیامبر انکار می‌شود و نه ضرورت وجود وحی، و لازمه این سخن ختم دیانت نخواهد بود.

نقد دوم به اقبال وارد است و آن در صورتی است که از بیان او چنین استنباط شود که قصدش در نهایت ذکر این نکته بوده است که تجربه‌های دینی و روحانی معصومانه نیستند و به عبارتی فاقد حجیت‌اند مگر اینکه مورد تأیید عقل قرار گیرند چون در دوره خاتمیت اعتبار و حجیت آنها به واسطه ارتباط با عالم غیب به پایان رسیده است. باید گفت اینکه تجربه‌های دینی معصومانه نیستند و باید در سایه تأیید عقل قرار گیرند مورد پذیرش نیست چرا که عقل استقرایی از چنان قوتی برخوردار نیست که در همه امور حتی در فهم دین، آدمیان را الی الابد از درک و تبیین معصومانه دین بی‌نیاز کند. نباید چنین پنداشت که هدایت آسمانی چه در عرصه تشریح و چه در حوزه تبیین معصومانه دین تحت نظارت عقل است در حالی که هدایت‌های معصومانه

دینی در هر دو عرصه مذکور هدایتگر عقل و خرد و تکمیل کننده نواقص آن است. در توضیح نقد سوم باید تصریح کرد که اقبال حداقل بعد از اینکه وحی را دارای مراتبی دانسته است بایستی به ذکر این نکته می‌پرداخت که مرتبه‌ای از وحی که بر پیامبر نازل می‌شود مافوق عقل است به گونه‌ای که عقل در دوران بعد از خاتمیت با تکیه بر این وحی راه درست را تشخیص می‌دهد.

در نقد چهارم چنان که مطهری اشاره می‌کند اقبال هم چنین قصدی نداشته که علم را جانشین ایمان کند چرا که او معتقد است قرآن و دو منبع دیگر یعنی تاریخ و طبیعت که در پرتو عقل تجربی حاصل می‌شوند برای درک اسلام لازم است. بنابراین دغدغه اصلی او درک بهتر اسلام بوده است و عاملدین و ایمان را حذف نکرده است. اما راهی که در فلسفه نبوت طی کرده منجر به این نتایج می‌شود.

به نظر نگارنده با توجه به مطالب مذکور لازم بود که اقبال در تبیین فلسفه خاتمیت خویش نکاتی را تصریح کند تا این نقدها وارد نشود. این نکات به طور مختصر به این شرح است:

(۱) تصریح به اینکه در دوره خاتمیت به «وحی جدید و پیام جدید» نیازی نداریم نه اینکه وجود وحی ضرورتی ندارد.

(۲) تبیین روشن‌تر از نظریه خود. وی از طرفی می‌گوید که ظهور عقل نقاد مانع ادامه فعالیت غریزه می‌شود و از سوی دیگر معتقد است که اندیشه خاتمیت به این معنی نیست که سرنوشت نهایی زندگی جانشین شدن عقل به جای عاطفه است. بنابراین در نهایت خواننده به منظور اصلی او پی نمی‌برد و برداشت‌های دوگانه‌ای از آن استنباط می‌کند.

(۳) عدم اکتفا به معنای لغوی و متعارف وحی و پرداختن به تبیین ماهیت و حقیقت وحی.

(۴) اقبال می‌بایست بین تجربه دینی و وحی نبوی تمایز قائل شود و وحی

پیامبر را تا حد تجربه دینی تنزل ندهد. چرا که در تجربه دینی برخلاف تجربه نبوی امکان خطا و اشتباه وجود دارد.

در پایان تصریح این نکته لازم است که بگوییم اقبال به خاتمیت حجیت الهی و قابل نقد بودن تجارب دینی و ادعای ارتباط با عالم غیب بعد از پیامبر قائل است که این تفکر با ضرورت امامت و عصمت امام منافات دارد و قابل جمع با یکدیگر نیست.

شریعتی و خاتمیت

شریعتی از جمله متفکرانی است که در تبیین فلسفه خاتمیت متأثر از اقبال است. وی بلوغ فکری بشر را یکی از عوامل مهم در ختم نبوت می‌داند. وی چنین می‌گوید که قسمتی از جواب این سوال را محمد اقبال، فیلسوف بزرگ معاصر، می‌دهد و مقداری هم خودم به آن اضافه می‌کنم.

معنای خاتمیت

از نظر وی خاتمیت به این معنا نیست که آنچه تاکنون انبیاء گفته‌اند، انسان را الی الابد بس است، بلکه به این معناست که هدایت انسان‌ها تاکنون از طریق وحی و ماورای تعقل صورت می‌گرفته ولی از این دوران به بعد انسان «براساس طرز تربیتش» قادر است که بدون وحی و بدون نبوت جدیدی، خود روی پای خودش به زندگی ادامه دهد و آن را کامل کند. (شریعتی، ۱۳۶۳، ص ۶۳).

وی در ادامه چنین می‌گوید: پیغمبر اسلام خطاب به بشر می‌گوید که از حالا به بعد تربیت شده‌ای و شعورت تا حدی که بتواند صلح و سازش و سعادت و تکامل و آسایش برقرار کند، رسیده است تو می‌توانی و می‌فهمی، یعنی اندیشه‌ات به مرحله‌ای از تکامل رسیده که احتیاج ندارد باز هم وحی دست تو را بگیرد و پا به پا ببرد. از این پس عقل جای وحی را می‌گیرد، البته عقلی که با وحی در طول قرون پیش تربیت یافته و بالغ شده است. (شریعتی، ۱۳۶۳، ص ۶۴).

اگر چه شریعتی همچون اقبال معتقد است که در دوره خاتمیت عقل جانشین وحی

می‌شود، ولی در عین حال بر این نکته هم تاکید دارد که عقل در تعارض با وحی نیست و عقلی که تربیت یافته وحی است می‌تواند در قلمرو اجتهاد به رفع نیازهای جدید همت گمارد.

خاتمیت و اجتهاد

به عقیده شریعتی خاتمیت به این معناست که در مکتبی به نام مکتب توحید و وحی، کلاس‌های مختلفی وجود دارد که شاگردی به نام انسان تربیت می‌کنند. هنگامی که انسان به بالاترین کلاس می‌رسد، به او درجه دکتری و اجتهاد می‌دهند البته نه به این معنا که همه علوم را می‌داند بلکه به این معناست که وی تحت تعلیم و آموزش این مکتب وحی و توحید می‌تواند بدون نیاز به وحی جدید به تحقیقات ادامه دهد و به علوم تکامل بخشد. شریعتی تصریح می‌کند که انسان از یک سو بی‌نیاز از وحی جدید و از سوی دیگر نیازمند به وحی قدیم و آیین مقدس اسلام است. به عقیده وی تکامل انسان کنونی در گرو آموزش از وحی خاتمیت و عمل به آن و اجتهاد است و همان طور که گفته شد این همان چیزی است که اقبال در نظریه خویش به آن تاکید نکرده است.

شریعتی در پایان نتیجه می‌گیرد که وظیفه انسان کنونی تعلم دوباره وحی خاتم نیست به این معنا که در دوران کنونی نباید صرفاً به خواندن مجدد آن چیزهایی که فرا گرفته شده پردازد، بلکه باید به فهم بهتر وحی خاتم و عمل به آن اقدام کند به گونه‌ای که مسئولیت خود را به بهترین وجه انجام دهد. (شریعتی، ۱۳۷۵، صص ۳۲۷، ۳۲۸).

«امامت» از منظر شریعتی

همان طور که ذکر شد اقبال تاریخ بشر را به دو دوره «وحی و غریزه» و «عقل و خرد» تقسیم کرده بود و بنابراینجایی برای امامت در نظریه او باقی نمی‌ماند. در حالی که شریعتی قائل به تقسیم سه مرحله‌ای است. وی معتقد است تاریخ بشر شامل سه دوره است.

الف. دوره اول که رهبری مردم - برای نجات و کمال و آزادی و قسط و عدالت - با نبوت است.

ب. دوره دوم که پایان نبوت و دوران خاتمیت و آغاز «امامت» است. در این دوره رهبری مردم به دست نظام امامت می‌افتد.

ج. دوره سوم که از غیبت امام آغاز می‌شود - یعنی دوران «غیبت بزرگ» - رهبری و هدایت خلق و استقرار عدالت و قسط یعنی آنچه که رسالت نبوت و امامت بود به عهده علم است اما نه به عنوان دانستن مجموعه‌ای از اطلاعات علمی که دیگران نمی‌دانند، بلکه به معنی آگاهی بی‌شبهه به آن آگاهی که پیامبران می‌بخشند. (شریعتی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۳).

چنانچه مشاهده می‌شود شریعتی برخلاف اقبال قائل به امامت است. وی معتقد است که بعد از نبوت پیامبر اسلام بلافاصله دوره استقلال و خودکفایی مردم آغاز نمی‌شود به گونه‌ای که با تکیه بر عقل و خرد خویش راه صحیح زندگی را در پیش گیرند، بلکه دوره‌ای به نام دوره امامت در این میان قرار می‌گیرد.

او معتقد است پیامبر دو رسالت داشته، رسالت نبوت که دریافت و ابلاغ پیام آسمانی و تحقق یک ایدئولوژی است که می‌تواند در مدت زندگی پیامبر به کمال برسد چنانچه قرآن به روشنی اعلام می‌کند که دین تکمیل شده است و خاتمیت به معنای ختم نبوت صورت می‌گیرد. ولی رسالت امامت که انجام یافتن و ساختن یک امت و یا به عبارتی تحقق اجتماعی یک ایدئولوژی است در طول یک نسل ممکن نیست بلکه باید در طول چند نسل صورت گیرد تا جامعه‌ای نمونه و با مردمی آماده و مسئول و دارای استقلال ساخته شود. به همین خاطر است که امامان یکی بعد از دیگری عهده دار این مسئولیت می‌شوند و آخرین امام، خاتم امامت یعنی ختم کننده جامعه سازی پیامبر می‌شود. لازم به ذکر است در این دوره تعیین امام و رهبر از جانب خدا و پیامبر است، تا اینکه مردم به مرحله رشد فکری و سیاسی و خودآگاهی می‌رسند و مسئولیت به فرد فرد آنها

واگذار می‌شود تا سرنوشت خود را تعیین کنند و از میان خود کسی را به عنوان رهبر و پیشوا انتخاب کنند و در این مرحله جامعه به آستانه دموکراسی می‌رسد. (شریعتی، ۱۳۵۷، ص ۲۱۶).

از نظر وی وصایت یک اصل استثنائی، و شوری و بیعت یک اصل عادی طبیعی است.

وصایت بدین خاطر است که امامان امتی را بسازند که سرانجام این شایستگی را پیدا کنند تا رهبر خویش را انتخاب کنند. بنابراین هر دو حق هستند اما در سقیفه اتفاقی افتاد که سرنوشت تاریخ اسلام را منحرف کرد و با تکیه بر یک حق، حق دیگری پایمال شد و چه بهتر بود که سقیفه به جای سال یازدهم در سال ۲۵۰ صورت می‌گرفت. (شریعتی، ۱۳۵۷، صص ۲۱۹-۲۱۷).

نقش روشنفکر در دوران خاتمیت و غیبت

از مطالب گذشته چنین برداشت می‌شود که شریعتی معتقد است در دوره خاتمیت عقل بشری نه تنها با رسالت و نبوت بلکه بار امامت را بر دوش می‌کشد. وی درباره نقش عالم در دوران غیبت چنین می‌گوید که در «عصر وحی» پیامبران نقش رهبری کردن مردم را به عهده داشتند و پس از خاتمیت که «عصر فکر» است روشنفکران این مسئولیت را به عهده دارند. (شریعتی، ۱۳۵۷، صص ۱۵۵-۱۵۴).

در دوره غیبت عالم اسلام و به تعبیر خود او «روشنفکر اسلام فهم مسئول» صلاحیت رهبری مردم را دارد و مهم این است که چنین شخصی نقشی فیلسوفانه و ادیبانه و عالمانه و... ندارد؛ بلکه نقش راهبرانه دارد که بدون اینکه ارتباطی با غیب داشته باشد بلکه از طریق خرد و آگاهی خویش بار رسالت پیامبر و امامان را به دوش می‌کشد. بنابراین چنین نیست که روشنفکر تنها آشنا با علوم شرعی و دینی باشد بلکه باید به مسائل روز دنیا آشنا باشد که بتواند نقش هدایت و رهبری را ایفا کند.

شریعتی در تعریف روشنفکر چنین می‌گوید:

آنچه مسلم است این است که روشنفکر متفکری است به «آگاهی» رسیده... خودآگاهی و جهان آگاهی و جامعه آگاهی. این آگاهی عالی‌ترین شاخصه نوع انسانی است که در افراد تکامل یافته‌تر متجلی‌تر است. این آگاهی فلسفه و علوم طبیعی و انسانی و هنر و صنعت و ادبیات و دیگر رشته‌های تخصصی نیست بلکه یک نوع آگاهی ایدئولوژیک و به تعبیر قدما یک استعداد هدایت و شعور نبوت و شمس راهبری است. همان است که از طریق خاصی پیامبران دارا بودند. (شریعتی، ۱۳۵۷، صص ۱۴۹).

نقد و بررسی

اگر چه نظریه شریعتی متأثر از اقبال می‌باشد اما با این حال وی به نکاتی توجه داشته است که اقبال از آن غفلت کرده است.

شریعتی بر این نکته تأکید دارد که در دوره خاتمیت، عقلی که تربیت یافته وحی است جانشین وحی می‌شود و دیگری نیازی به وحی جدید نخواهد بود و عقل در سایه وحی می‌تواند به اجتهاد پردازد. بنابراین برخلاف اینکه برخی فکر می‌کنند نظریه او مستلزم ختم دیانت است و عقل را جانشین دین می‌کند، دقت در گفتار او نشان می‌دهد که وی چنین تصویری نداشته است. بیان شریعتی در این مورد از این قرار است: نمی‌خواهم بگویم که انسان دیگر به دین احتیاج ندارد، می‌گویم دیگر به وحی جدید نیازمند نیست. یعنی براساس تعلیمات این مکتب و آشنایی هر چه بیشتر با آنچه انسان آموخته است، بی‌آنکه پیغمبر دیگری بیاید و دستش را بگیرد و پا به پایش ببرد و مشکلات یا مسائلی را که در ادیان قبل پیش نیامده، وحی جدید حل کند، می‌تواند خود پاسخ بیابد. (شریعتی، ۱۳۷۵، صص ۳۲۷).

او به جایگاه امامان در دوره خاتمیت توجه خاصی کرده است و همان طور که در ادامه این مقاله به آن اشاره خواهد شد متفکران دیگر همچون اقبال و سروش به آن توجهی نداشته و حتی منکر ضرورت امامت شده‌اند و معتقدند که باختامیت در تعارض است و یا اینکه متفکرانی همچون مطهری اگر چه به این امر مهم اعتقاد

داشته‌اند ولی در نظریه خود جایی برای امامت باز نکرده‌اند. اما با همه این‌ها این نقد به شریعتی وارد است که:

۱- اگر چه او دوره امامت را در تاریخ بشر ذکر کرده است و برای آنجایگاه خاصی قایل است اما در دوره عقل و علم به استمرار نقش امامت تأکید ندارد تا آنجا که گمان می‌رود که در این دوره از نظر او نقش امامت پایان یافته و بشر نیازمند به امام نیست. چنین نتیجه‌ای دقیقاً معارض با باور اصولی شیعه به استمرار نیاز بشر به امام معصوم (ع) است.

۲- وی تعریف خوبی از روشنفکر ارائه داده است و معتقد است که روشنفکر متفکری به آگاهی رسیده است که باید از همه امور آگاهی داشته باشد و در قسمتی از این تعریف تأکید می‌کند که روشنفکر باید خودآگاهی، جهان آگاهی، و جامعه آگاهی داشته باشد. با توجه به اینکه دکتر شریعتی نقش روشنفکر را راهبری دینی مردم می‌داند، مسلماً دین آگاهی نیز یکی از مهم‌ترین مولفه‌های روشنفکر خواهد بود که بهتر بود در کنار سه نوع آگاهی یاد شده به چنین آگاهی‌ای نیز تصریح می‌نمود.

سروش و خاتمیت

از دیگر کسانی که در راستای تفکر اقبال در مورد خاتمیت قدم برداشته‌اند، دکتر سروش می‌باشد. وی در کتاب بسط تجربه نبوی به تفسیر نظریه اقبال می‌پردازد و همچون اقبال معتقد است که بلوغ عقلی و فکری بشر مهم‌ترین عامل دخیل در خاتمیت پیامبر است، اما در کتاب فربه‌تر از ایدئولوژی راز خاتمیت را به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند و معتقد است که در دوران خاتمیت، انسان‌ها با یک وحی تفسیر نشده روبرو می‌باشند که هر کس با توجه به بلوغ فکری خویش می‌تواند تفسیر خاصی از وحی ارائه دهد. دکتر سروش معتقد است تفاوتی که میان او و اقبال وجود دارد این است که راز خاتمیت از نظر اقبال «بلوغ فکری بشر» و از نظر او «دوام یافتن وحی» می‌باشد. (سروش، ۱۳۷۶، صص ۷۸-۷۷).

با تأمل بیشتر می‌توان گفت که مبانی نظریهٔ سروش برگرفته از تفکر اقبال است، و در نظریهٔ او تقسیم حیات به دو دورهٔ وحی و عقل همچنان پا برجاست.

اگر چه در برخی از موارد از آن نتایجی می‌گیرد که به نظر می‌رسد منظور اقبال چنین نبوده است. مطالب دکتر سروش در چند محور قابل جمع بندی است:

۱- راز خاتمیت وحی تفسیر نشده است: پیامبران پیشین درک و تفسیر خود را از وحی و تجربهٔ باطنی خویش در اختیار مردم قرار می‌دادند در حالی که در دورهٔ پیامبر خاتم آدمیان به حدی از رشد و بلوغ فکری دست می‌یابند که وحی پیامبر بدون تفسیر در اختیار آن‌ها قرار می‌گیرد تا آن‌ها خود متناسب با درک عصری خویش به تفسیر آن پردازند. وی معتقد است فهم ما از وحی نو شونده است و فهم عصری دین مشکلات همان عصر را حل می‌کند و مهم این است که اسلام ظرفیت قبول این درک‌های نوین را دارد. وی در ادامه می‌گوید که متون دینی ادعای ذوب‌توان بودن دارند یعنی تفسیرهای کمال‌پذیر و طولانی دارند. (سروش، ۱۳۷۶، صص ۷۷-۷۸).

۲- خاتمیت متعلق به شخصیت حقوقی پیامبر است و نه شخصیت حقیقی: به تعبیر او عنصر مقوم شخصیت حقوقی پیامبر ولایت اوست. یعنی شخصیت شخص سخنگو «حجت» باشد و این همان چیزی است که با خاتمیت پیامبر به طور مطلق ختم شده، یعنی از این پس سخن کسی را به پشتوانهٔ شخصیت او نمی‌پذیریم مگر اینکه متکی به دلیل و قانون باشد. به عبارتی بعد از پیامبر تجربهٔ هیچ کس برای دیگری تکلیف آور و الزام آور نیست. (سروش، ۱۳۷۹، صص ۱۳۶-۱۳۵). این تحلیل بر پایه نگرش اقبالی است، یعنی مبتنی بر باور به رشد عقلانی بشر و ورود به دورهٔ عقلانیت می‌باشد. وی با طرح این بحث درصدد اثبات این مطلب است که انسان در دورهٔ خاتمیت بی‌نیاز از هرگونه پیشوا و رهبر آسمانی است و به نقد دیدگاه شیعیان در مورد باور به امامت و مهدویت می‌پردازد. به عقیدهٔ وی این آموزه‌ها در تعارض با خاتمیت می‌باشد، که البته نقد و بررسی این ادعا مجال دیگری را می‌طلبد.

۳- اکمال حداقلی دین: پیامبر دو تجربه درونی و بیرونی داشت و به مرور زمان که در هر دو تجربه مجرب‌تر می‌شد دین او هم کامل‌تر می‌شد. پس از پیامبر نیز در دوره خاتمیت تجارب عرفانی و درونی دیگران به غنا و فربهی دین می‌افزایند. او معتقد است که آیه الیوم اکملت لکم دینکم ناظر به اکمال حداقلی دین در زمان پیامبر اکرم (ص) است.

نقد و بررسی

به محور اول نظریه سروش - وحی تفسیر نشده - اشکالاتی وارد شده است. اول اینکه این سؤال مطرح می‌شود که این تفاسیر بر چه اصولی استوار است و مبنای صحت و سقم و ارزیابی این تفاسیر چیست؟ اگر مبنایی وجود دارد پس فهم حجت داریم و لذا قرآن به هر نحوی قابل تفسیر و قرائت پذیر نخواهد بود و از آنجا که این مبنا خود وحی نمی‌تواند باشد، پس باید تفسیر و فهم خاصی از قرآن مبنا باشد که همان فهم و تفسیر معصومانه پیامبر یا امام است، در این صورت فهم و تفسیر پیامبر فرا تاریخی می‌شود و مجموعه قرآن و سنت مبنا و چهارچوب همه فهم‌ها و تفسیرهای بعدی خواهد بود و این همان چیزی است که شما آن را انکار می‌کنید و اگر اساساً مبنایی برای تشخیص صحت و سقم تفاسیر و قرائت‌های مختلف نداریم بر چه اساس و مبنایی این تفاسیر را تفسیر وحی تلقی می‌کنیم و آن‌ها را به دین منتسب نموده و جزء معرفت دینی می‌دانیم؟! و بر چه اساسی حکم می‌کنیم که این تفسیرها بر «غنای» دین و «بسط تجربه» نبوی می‌افزایند؟! تشخیص غنا و فقر، بسط یا قبض، کمال یا نقض ملاک و مبنا می‌خواهد و این ملاک و مبنا باید بیرونی باشد.

دوم اینکه به عقیده دکتر سروش متون دینی ادعای ذوب‌توان بودن دارند یعنی تفسیرهای طولی و کمال پذیر بسیار بر می‌دارند. روشن است که این باور با اصل سخن او، که معتقد است تک تک آدمیان می‌توانند به وحی مراجعه کنند و تفسیر آن‌ها همچون تفسیر دیگران از ارزش و اعتبار برخوردار است، در تعارض است. پس باید

بگوید که در تفسیر وحی هم باید به افرادی مراجعه شود که تفسیر آن‌ها کامل‌تر باشد. به عبارتی قرائت‌ها در ردیف هم نیستند و «قرائت حجت» هم خواهیم داشت که نسبت به دیگر قرائت‌ها ارزش بیشتری دارد، ولو به طور نسبی.

(۲) محور دوم نظریهٔ سروش - ولایت تشریحی پیامبر و الزام بدون استدلال - نیز از چند جهت مخدوش است.

اول: وی از طرفی قایل به ولایت شخصی پیامبر است که بر این مبنا افعال و گفتار او برای ما حجت است اما در جایی دیگر می‌گوید که سخن پیامبر عین حجت نیست و صدق سخنان ایشان را نمی‌توان از روی ادعاهایش ثابت کرد بلکه باید به قوانین بیرونی تکیه کرد. (محمد رضایی، محمد، کتاب نقد، ش ۳۸، ص ۹۷ به نقل از مقاله «اسلام، وحی، و نبوت».)

بنابراین مطلب دوم قابل پذیرش است در صورتی که مراد ایشان از عوامل بیرونی همان معجزه باشد که دلیل صدق نبی است. با ارائهٔ معجزه صدق نبی ثابت می‌شود و بر این اساس مدعیات نبی پذیرفته می‌شود و براساس این مدعیات شخصیت نبی حجیت پیدا می‌کند.

باید به این نکته دقت کرد که حتی ولایت پیامبر هم مبتنی بر عقلانیت بوده است زیرا مردم بدون دلیل، پیامبری انبیا را نمی‌پذیرفتند و از آن‌ها تقاضای معجزه می‌کردند. بنابراین تجارب دینی پیامبر و حجت بودن افعال و گفتار آن‌ها براساس دلیل عقلی و معجزه است و خاتمیت پیامبر اسلام (ص) هم مبتنی بر معجزه او یعنی قرآن است. بنابراین حجیت داشتن و یقین آور بودن، ذاتی تجربه‌های پیامبر نبوده چون در این صورت هیچ کس نباید در حجیت آن‌ها شک می‌کرد در حالی که این طور نبوده است.

دوم: به عقیدهٔ سروش مقتضای خاتمیت ورود بشر به صحنهٔ اثبات و ادراک دین است و بشر در این دوره باید به عقل خویش تکیه کند و نیازی به ولایت غیر ندارد. ولی از طرف دیگر معتقد است که در این دوره فقط به شخصیت ولایتی پیامبر

تکیه می‌کنیم. و از او سخنی را می‌پذیریم که از کس دیگر نمی‌پذیریم مگر با تکیه بر دلیل و قانون (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۳۷) این تناقضی آشکار در سخنان اوست و می‌توان پرسید که اگر دوره کنونی دوره عقل است چرا ولایت پیامبر را پذیرفته‌اید.

سوم: این سؤال مطرح می‌شود که آیا متعلق خاتمیت تمامی شئون شخصیت پیامبر (ص) است؟! و آیا «خاتمیت» برابر با «ولایت» است که با ختم نبوت، ختم ولایت هم حاصل شود؟ و اگر چنین است برای ختم ولایت هم باید دلیل عرضه داشت.

به عبارت دیگر سروش باید به این نکته دقت کند که «ختم نبوت» تنها ختم نبوت است و نه چیزی فراتر از آن. ضمن اینکه ولایت تشریحی شئون و مراتبی دارد؛ از جمله ولایت در ابلاغ، ولایت در تبیین و ولایت در زعامت و رهبری؛ و آن چیزی که با خاتمیت در ختم نبوت پایان می‌پذیرد ولایت در ابلاغ است. به عبارت دیگر ختم نبوت چیزی جز ختم ولایت در ابلاغ نیست و مراتب دیگر ولایت همچنان پا برجاست و به دیگران از جمله امامان معصوم (ع) قابل تسری است.

۳) در محور سوم از اكمال حذاقلی این چنین استنباط می‌شود که پیامبر قسمتی از دین را کامل کرده و مردم ضمن اینکه از تجربه پیامبر کمک می‌گیرند به غنا و فرهیگی دین می‌افزایند.

در حالی که باید توجه داشت که شخصیت پیامبر یک شخصیت خاصی است که تمام مراتب را طی کرده است پس دین او هم کامل است و چنین نیست که افراد دیگر با تجربه‌های دینی خویش، که چیزی جدیدتر و کامل‌تر از تجربه دینی پیامبر نیست، به غنای دین بیفزایند. اما معرفت دینی همچنان توسعه پذیر است و تجربه‌های دینی به گونه‌های مختلفی در این باره نقش می‌آفرینند. در واقع اكمال حذاقلی دین با خاتمیت پیامبر در تعارض است.

ضمن اینکه ما براساس آیات و روایات معتقدیم که پیامبر (ص) کلیات احکام را در اختیار ائمه معصوم (ع) و مردم قرار داده است و در برخی از موارد که به دلیل

گرفتاری‌های آن دوره موفق نشدند که احکام را برای مردم بازگو کنند، آن‌ها را به ائمه منتقل کردند و امامان می‌راث علم پیامبر می‌باشند. بنابراین آنچه بعد از رحلت پیامبر بازگو می‌شود جزئیات و فروعی از آن احکام کلی است. پس اگر موارد جزئی از آن کلیات استنباط می‌شود به این معنا نیست که به «غناى دین» افزوده می‌شود و پوسته جدید در دین حاصل می‌شود بلکه به معنای «درک بهتر دین» است یعنی با این کار به «غنی بودن» دین پی می‌بریم نه اینکه به «غنی شدن» آن کمک کنیم در واقع احکام جدید تولید نمی‌شود بلکه کشف می‌شود.

۳-۶- «امامت» از منظر سروش

وی با بحث ولایت تشریحی پیامبر، ولایت را از دیگران و حتی امامان ساقط می‌کند و معتقد است که ولایت تشریحی پیامبر لوازمی را به همراه دارد، از جمله اینکه بعد از پیامبر به دلیل خاتمیت وی و به حکم «لانبی بعدی» پیامبران تبلیغی هم نخواهیم داشت و هیچ شخصیت حقوقی که آثار شخصیت حقوقی پیامبر را داشته باشد ظهور نخواهد کرد. وی در ادامه چنین می‌گوید:

این تأکیدات یک سوال را برجسته می‌کنند و آن نقش و منزلت امامان شیعه در حوزه تبلیغ و تشریح احکام و معارف اسلام است. اگر اعتبار و منزلت و حجیت تجربه و کلام آنان را نخواهیم در مرتبه‌ای بنشانیم که ناقض خاتمیت شود، در آن صورت چه جایگاه حقوقی (صرف نظر از شخصیت حقیقی و ولایت باطنیشان) باید به آن‌ها بدهیم؟ جایگاه یک مجتهد معصوم؟ یک متفکر عارف؟ یک زعیم؟ یک وارث نبی؟ (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۴۳-۱۴۲).

سروش در سخنرانیهای خویش معتقد است که خاتمیت با امامت و مهدویت قابل جمع نیست و دلایل خاص خویش را ارائه می‌دهد که سخنان او و نقد و بررسی آن مجال دیگری را می‌طلبد.

مطهری و خاتمیت

مطهری از جمله متفکران معاصری است که به اهمیت موضوع خاتمیت پی برده و این مسئله را از منظری دیگر مورد توجه قرار می‌دهد و علاوه بر بلوغ فکری و اجتماعی بشر عوامل دیگری را هم دخیل در این موضوع می‌داند.

علت های ختم نبوت

شهید مطهری خاتمیت را از ضروریات دینی می‌شمارد و بر این امر تاکید دارد که چه علت‌هایی در خاتمیت و ختم نبوت نقش داشته‌اند و به ذکر این علت‌ها می‌پردازد. شایان ذکر است که آنچه بیان خواهد شد، جمع بندی نگارنده از مجموع مطالب مطرح شده توسط ایشان پیرامون مبحث خاتمیت است و ایشان تقسیم بندی صریحی را در این مورد عنوان نکرده‌اند. این عوامل عبارتند از:

۱- بلوغ فکری و اجتماعی بشر

مطهری به نحو مبسوط‌تر و جامع‌تر از دیگر متفکران به تبیین و توضیح این عامل می‌پردازد. به نظر می‌رسد که از نظر وی این عامل از سه جنبه مورد بررسی است:

الف - بلوغ فکری و اجتماعی بشر در حفظ موارث دینی

به گفته وی ظهور پیاپی پیامبران تنها معلول تغییر و تکامل شرایط زندگی و نیازمندی بشر به پیام و راهنمایی نوین نیست بلکه بیشتر معلول تحریفات و تبدیل‌هایی است که در کتاب‌ها و تعلیمات آسمانی رخ می‌داده است. چنان که می‌دانیم در میان کتابهای آسمانی قرآن تنها کتابی است که به صورت کامل و دست نخورده باقی مانده و بلوغ اجتماعی بشر به حدی است که می‌تواند حافظ موارث علمی و دینی خود باشد و از تحریف آن جلوگیری کند و به تبلیغ و تعلیم و تفسیر قرآن بپردازد. (مطهری، ۱۳۷۴، صص ۱۵۶-۱۵۷).

ب - بلوغ فکری و اجتماعی بشر در دریافت برنامه جامع و کلی سیر تکاملی انسان

انسان سیر تکاملی را طی می‌کند. بشر در مسیر تکاملی خویش مانند قافله‌ای است که در مسیری حرکت می‌کند و راه را نمی‌داند و هر چند وقت یک بار به کسی برخورد می‌کند و نشانه‌ای از او می‌پرسد و مسیر معینی را طی می‌کند و دوباره با گرفتن نشانه‌ای دیگر بقیه مسیر را طی می‌کند تا اینکه به تدریج قابلیت بیشتری برای فراگیری پیدا می‌کند و به شخصی می‌رسد که «نقشه کلی» راه را از او می‌گیرد و با در دست داشتن این نقشه از راهنمای جدید بی‌نیاز می‌گردد و ختم نبوت نیز چنین است. (مطهری، ۱۳۷۴، صص ۱۶۱-۱۵۷).

ج - بلوغ فکری و اجتماعی بشر استنباط فروع دین از اصول آن

پیغمبران پیشین در دورانی بودند که عقل و علم بشر قادر نبود که مبلغ شریعت باشد و افراد قادر نبودند که در مورد مسائل مربوط به شریعت خویش فکر کنند و تجزیه و تحلیل و اجتهاد کنند ولی همین که انسان به مقامی رسید که مصداق «علم بالقلم، علم الانسان مالم يعلم» می‌شود، می‌تواند حافظ کتاب آسمانی و اصول احادیث پیغمبر خویش باشد. نبودن انبیای تبلیغی در این دوره دلیل بر تکامل بشر است یعنی عالم و فقیه و حکیم و فیلسوف جانشین انبیای تبلیغی می‌شوند و عقل و علم جانشین وحی می‌شود. (مطهری، ۱۳۶۶، صص ۳۶-۳۱).

۲- جاودانگی اسلام

از دیدگاه شهید مطهری یکی دیگر از علل خاتمیت، جاوید بودن دین اسلام است و رمز اصلی آن «روح منطقی اسلام و وابستگی آن با فطرت و طبیعت انسان و اجتماع و جهان» است. سر جاودانه بودن اسلام را می‌توان در عوامل زیر خلاصه کرد:

- پذیرش و وارد کردن عقل در حریم دین

- جامعیت و به تعبیر خود قرآن «وسطیت» دین اسلام.

اسلام هرگز به شکل و ظاهر زندگی نپرداخته است. تعلیمات اسلامی متوجه روح و معنی و راهی است که بشر را به آن هدف‌ها و معانی می‌رساند.

دین اسلام برای نیازهای ثابت و دایم بشر، قوانین ثابت در نظر گرفته و برای اوضاع متغیر وی وضع متغیری را پیش بینی کرده است.

- وجود رابطه‌ی علی و معلولی احکام اسلامی با مصالح و مفاسد واقعی و درجه بندی احکام.

- عامل دیگر جاوید بودن دین اسلام وجود یک سلسله قواعد کنترل کننده است.
- عامل دیگر اختیاراتی است که اسلام به حکومت اسلامی داده است و براساس آن حکومت اسلامی در شرایط جدید و با توجه به نیازمندی‌های جدید می‌تواند با توجه به اصول و مبانی اسلامی مقررات جدیدی وضع کند. (مطهری، ۱۳۷۴، صص ۱۹۵-۱۸۷).

۳- شخصیت خاص پیامبر خاتم (ص)

برخی از علمای اسلامی در تبیین حقیقت خاتمیت چنین می‌گویند که «الخاتم من ختم المراتب باسرها» یعنی پیغمبر خاتم پیغمبری است که جمیع مراتب کمال را طی کرده است.

در واقع وحی و مکاشفه تام محمدیه کامل‌ترین مکاشفه‌ای است که در امکان یک انسان است و بدیهی است که بعد از آن مکاشفه کامل تری وجود نخواهد داشت. بنابراین آنچه که بشر باید از طریق وحی و الهام درک کند - نه آنچه که وظیفه دارد از راه علم و عقل دریابد - وجود ندارد و سخن نگفته باقی نمانده، وقتی که تمام مراحل طی شده است خواه ناخواه نبوت ختم می‌شود. (مطهری، ۱۳۶۶، صص ۷۲-۷۰).

جمع بندی

مطهری با دیدگاهی وسیع و همه جانبه به بررسی علل خاتمیت پرداخته است و در نهایت می‌توان گفت که از نظر او خاتمیت مستلزم سه چیز است:

اول: خود پیامبر به حدی از کمال رسیده باشد به طوری که مکاشفه او و یا به تعبیر

دقیق‌تر وحی او کامل‌ترین وحی و مکاشفه باشد و همه مطالب گفتنی در این وحی ذکر شده باشد. در این صورت سزاوار است که ایشان به عنوان پیغمبر خاتم معرفی شوند و از این پس انسان‌ها باید پیرو شریعت او باشند.

دوم: دین او از ویژگی‌هایی برخوردار باشد که بتواند جاودانه باشد. در صورتی که دین اسلام دینی جاوید و ماندگار باشد نه تنها نیازی به دین جدید نیست بلکه فراتر از آن به نبوت جدید هم نیازمند نخواهیم بود.

سوم: در آدمیان تحولی ایجاد شود که بتوانند برنامه آسمانی خویش را یکجا تحویل گیرند و دین خود را تبلیغ و حفظ کنند. به عبارتی انسان‌ها به درجه‌ای از رشد و بلوغ فکری و اجتماعی رسیده باشند که بتوانند در سایه تعلیمات اسلامی و با یاری عقل و خرد خویش هم دست به اجتهاد بزنند و فروع دین را از اصول آن استخراج کنند و حافظ دین و موارث دینی خود باشند و هم جانشین پیامبران تبلیغی شوند و مروج و مبلغ دین باشند.

نقد و بررسی

نظریه مطهری نسبت به نظریات پیشین جامعیت بیشتری دارد. وی عوامل دیگری همچون قدرت بشر در حفظ موارث دینی، جاودانگی اسلام، اجتهادپذیر بودن اسلام و... را در خاتمیت دخیل می‌داند. ضعف نظریه وی در این است که هیچ‌گونه دلیل و شواهد تاریخی و تجربی برای اثبات به بلوغ فکری رسیدن بشر در مقطع تاریخی خاتمیت ارائه نکرده است و برای به بلوغ فکری رسیدن بشر، تنها بسنده کردن به این شاهد و دلیل که کتاب خود را توانسته است از تحریف حفظ کند با این انتقاد مواجه است که حفظ موارث و حیاتی تنها مبتنی بر رشد و بلوغ فکری بشر نیست. از سوی دیگر اراده حکیمانه خداوند متعال که فرموده است انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون (حجر/۹) به عنوان علت فاعلی در حفظ قرآن و جلوگیری از تحریف آن از اهمیت خاصی برخوردار است.

پس باید دقت کرد که این برجستگی نسبی - یعنی حفظ و صیانت قرآن - را نباید با رشد و بلوغ فکری و عقلی امت اسلامی در همه زمینه‌ها ملازم دانست. واقعیت‌های تاریخی به هیچ وجه چنین فرضیه‌ای را تأیید نمی‌کند و سرگذشت‌های تلخ تاریخ صدر اسلام و برخوردهایی که با خاندان رسالت با این فرضیه ناسازگار است. انتقادهای تند امام علی (ع) از رفتارهایی که بعد از رحلت پیامبر از سوی برخی از صحابه صورت می‌گرفت و گلایه‌های او از مسلمانان عصر خویش فرضیه بلوغ فکری و عقلی بشر را در آن روزگار تا حدی که دیگر به رهبری الهی نیازی نداشتند، به طور جدی مخدوش می‌کند. (گلبایگانی، علی، کتاب نقد، ش ۳۸، صص ۵۱-۵۰).

در نظریه مطهری اگر چه امامت کاملاً سازگاری با خاتمیت دارد ولی جایگاهی در نظریه خاتمیت او ندارد و با تحلیل ایشان از اجتهاد، یک نوع خودکفایی دیده می‌شود در حالی که باید در ضمن آن به نقش امامان هم تأکید شود تا این نظریه از قوت بیشتری برخوردار باشد.

امامت از منظر مطهری

ختم نبوت ملازم با انکار امامت و ولایت امامان نیست چرا که ختم نبوت به معنای ختم راهنمایی الهی است و نه ختم رهبری الهی. وی در فرق میان نبوت و امامت معتقد است که نبوت همان راهنمایی، و امامت همان رهبری است و همچنان که راهنما باید با امور غیبی و ماورای طبیعی در ارتباط باشد رهبری نیز چنین است. وظیفه نبی تبلیغ است: «و ما علی الرسول الا البلاغ» ولی وظیفه امام ولایت و سرپرستی و رهبری کردن مردم می‌باشد. رهبر کسی است که باعث می‌شود افراد گروه آسان‌تر به هدف خویش برسند. ولی راهنما دستگیر است، علاوه بر نشان دادن راه وسایل طی راه و رسیدن به هدف را نیز فراهم می‌آورد. (مطهری، ۱۳۷۴، صص ۲۹-۲۸).

نتیجه گیری

نظریه مطهری در مقایسه با نظرات اقبال و سروش از جامعیت بیشتری برخوردار

است و در تعیین خاتمیت علاوه بر بلوغ فکری و اجتماعی بشر به موارد دیگری همچون جاودانگی اسلام و شخصیت والای پیامبر اشاره می‌کند. در مقام مقایسه باید گفت که:

مطهری همچون اقبال به رشد و بلوغ عقل بها می‌دهد ولی از نگاه مطهری بلوغ عقل به معنای رشد و بلوغ عقل استقرایی و تجربی نیست بلکه به معنای عقل کاشف وحی است. وی معتقد است که عقل باید در حوزه وحی و شریعت و کشف و تطبیق جزئیات بر کلیات و مواردی از این قبیل به بلوغ رسیده باشد به طوری که بتواند حافظ کتاب آسمانی باشد. البته همان طور که ذکر شد اقبال به ظاهر نقش عقل را در دوران خاتمیت آنچنان پررنگ می‌کند که همین امر موجب می‌شود که نظریه خاتمیت او خدشه دار گردد و بهتر بود که او هم همچون مطهری مسئله اجتهاد را نیز، داخل در نظریه خاتمیت بکند تا مقصود اصلی او حاصل شود.

مطهری بر این عقیده است که عقل، تنها می‌تواند جانشین وحی تبلیغی شود و نه وحی تشریحی. (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۷۵). وحی تشریحی نسبت به وحی تبلیغی از درجه بالاتری برخوردار است بنابراین عقل جایز الخطا هرگز نمی‌تواند جانشین وحی تشریحی شود، در حالی که اقبال در جانشینی عقل به جای وحی، نوع وحی را ذکر نکرده است.

مطهری به مصونیت قرآن از تحریف توجه داشته است. ضمن اینکه مسئله کمال و جاودانگی دین را به طور مبسوط مطرح کرده و از عوامل دخیل در خاتمیت دانسته است. ولی اقبال نه در فلسفه خاتمیت بلکه در بحث اجتهاد مسئله جاودانگی و ابدیت را به اختصار مطرح می‌کند و ملاک و مبنایی برای مصونیت از تحریف ارائه نمی‌دهد.

اگر چه مطهری در نظریه خود به طور مستقیم از نقش امامان سخن نگفته است ولی نظریه ختم نبوت او منجر به انکار حجیت امامان نمی‌شود. در حالی که اقبال با اعتقاد به پایان یافتن حجیت تجربه‌های دینی در دوره خاتمیت و اعلام اتمام رهبری آسمانی،

منکر ضرورت امامت می‌شود و این دقیقاً همان چیزی است که سروش با اتکای به آن مدعی ناسازگاری میان باور به خاتمیت و امامت شده است.

لازم به ذکر است که به دلیل شباهت میان نظریه سروش و اقبال، مقایسه‌ای شبیه مقایسه فوق بین نظریه مطهری و سروش مطرح است که برای جلوگیری از تکرار از آن صرف نظر می‌نماییم. به نظر می‌رسد دغدغه اصلی سروش در مبحث خاتمیت و هدف اصلی او از طرح این موضوع بیان نوعی تعارض و ناسازگاری میان باور به خاتمیت و امامت و مهدویت است.

شریعتی نیز در تبیین نظریه خاتمیت خویش متأثر از اقبال، ملاک خاتمیت را رشد و بلوغ فکری و اجتماعی بشر می‌داند که البته به شیوه منطقی‌تر از اقبال این بحث را سامان داده است برخلاف اینکه برخی معتقدند نظریه خاتمیت شریعتی به ختم دیانت منتهی می‌شود ولی باید گفت که خود او چنین اعتقادی ندارد. چنانچه می‌گوید منظور من این نیست که انسان در دوره خاتمیت به دین احتیاج ندارد بلکه به وحی جدید نیازمند است.

نظریه نهایی و مختار

با توجه به آنچه که در مورد نقاط قوت و ضعف هر نظریه ارائه شده است، می‌توان با استفاده از نقاط قوت آراء استاد مطهری و دکتر شریعتی نظریه دیگری را مطرح کرد که هم مشتمل بر جهات مثبت دو دیدگاه استاد مطهری و دکتر شریعتی است و هم مبرا از نقاط ضعف آنهاست. به این ترتیب چنین به نظر می‌رسد که در میان آراء و دیدگاه‌های موجود به جامع‌ترین نظریه می‌توان دست یافت.

تحلیل جامعی که استاد مطهری از ارکان خاتمیت بیان داشته‌اند چنان که بیان شد به خوبی از عهده تبیین علت و مناط خاتمیت بر می‌آید که به نظر می‌رسد نسبت به نظریه شریعتی از جامعیت و عمق بیشتری برخوردار است. نقص این نظریه را که فقدان

جایگاه امامت بود، می‌توان با استمداد از دیدگاه دکتر شریعتی برطرف کرد. به این ترتیب که مطابق نظریه دکتر شریعتی بگوییم برای ورود بشر به دوره اجتهاد، رهبری و تربیت امامان معصوم لازم است و اساساً تحت این رهبری و تربیت، بشر قدم به قدم به بلوغ و رشد عقلی رسیده و توانایی او در اجتهاد و فهم و تعمق در دین افزایش می‌یابد. نکته‌ای که مکمل و متمم این دو دیدگاه است آن است که برخلاف نظر دکتر شریعتی، دوره امامت و رهبری و تربیت بشر در مکتب ائمه (ع) را مقطعی و پایان پذیر ندانسته و در نتیجه برای بلوغ و رشد عقلی بشر نیز نقطه پایانی فرض نکنیم، بلکه معتقد باشیم که بشر در هر درجه‌ای از رشد عقل و توانمندی اجتهادی که تحت رهبری ائمه برای او حاصل می‌شود، همواره نیازمند وجود امام است.

دلیل روشن و محکمی که برای این دیدگاه می‌توان ارائه داد آن است که بشر به هر درجه‌ای از علم و بلوغ عقلی نائل شود مبرای از خطا و انحراف در فهم دین نیست و به دلیل عدم مصونیت از اشتباه همواره در معرض لغزش و در نتیجه در معرض اختلاف و تکثر فهم و دریافت از نصوص دین است و لذا فلسفه نبوت و امامت مقتضی آن است که همواره حجت خدا و مرجع نهایی برای دین نیز وجود داشته باشد تا در مواضع اختلاف آراء، تفسیر معصومان کتاب الهی را در اختیار بشر قرار دهد.

منابع

قرآن کریم.

اقبال، لاهوری، محمد، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، انتشارات رسالت قلم.

سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، چاپ سوم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۹.

_____، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، چاپ پنجم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۶.

شریعتی، علی، *امت و امامت*، انتشارات قلم، تهران، ۱۳۵۷.

_____، *اسلام‌شناسی*، انتشارات چاپخش، تهران، ۱۳۶۳.

_____، *بازگشت*، انتشارات سعید محسن، تهران، ۱۳۵۷.

_____، *تاریخ و شناخت ادیان*، چاپ چهارم، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۷۵.

_____، *شیعه*، چاپ اول، انتشارات سحاب کتاب، تهران، ۱۳۸۵.

گلپایگانی، علی، «چالش‌های فکری در تفسیر خاتمیت»، *فصلنامه کتاب نقد*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر، ش ۳۸، صص ۶۱-۴۱، ۱۳۸۵.

محمد رضایی، محمد، «مبانی و ماهیت خاتمیت پیامبر گرامی اسلام»، *فصلنامه کتاب نقد*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر، ش ۳۸، صص ۱۰۴-۸۷، ۱۳۸۵.

مطهری، مرتضی، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی (وحی و نبوت)*، چاپ چهارم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۶۸.

_____، *امامت و رهبری*، چاپ بیست و ششم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۴.

- _____، خاتمیت، چاپ اول، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۶۶.
- _____، مجموعه آثار، چاپ چهارم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۴.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی