

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۳
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱/۲۰

فصل نامه علمی _ پژوهشی مشرق موعود
سال هشتم، شماره ۲۹، بهار ۱۳۹۳

معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی

حسین الهی نژاد*

چکیده

نوشتار پیش رو به یکی از مباحث مهم مهدویت‌پژوهی به نام «معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی» می‌پردازد. رویکرد معرفت‌شناسی در حوزه مهدویت‌پژوهی رویکرد بیرونی و درجه دو است و در این نگرش، ابتدا واژگانی چون معرفت، معرفت‌شناسی، مهدویت‌پژوهی و معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی، مفهوم‌شناسی شده و سپس به گونه‌های معرفت و چگونگی به‌کارگیری آن‌ها در حوزه مهدویت‌پژوهی پرداخته می‌شود. در فرایند بحث نیز به ساختار الگویی معرفت‌شناسی اشاره شده و الگوی میناگرایی را به عنوان الگوی معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی به خدمت خواهیم گرفت. در فرایند کار به قضایای بدیهی و نظری _ که محور ساختار میناگرایی است و نیز به ساز و کار تفریع قضایای نظری به بدیهی خواهیم پرداخت. در ادامه به قضایای بدیهی در حوزه مهدویت‌پژوهی همچون قضایای بدیهی عقلی، قضایای شهودی و قضایای برگرفته از نصوص دینی مانند آیات و روایات مبادرت می‌شود. در پایان نیز به گونه‌شناسی روایات مهدویت همچون روایات نمادین، سمبلیک، اخباری، ملاحمی، رمزی و... می‌پردازیم.

واژگان کلیدی

معرفت، معرفت‌شناسی، مهدویت‌پژوهی، معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی، میناگرایی، انسجام‌گرایی، نمادین، سمبلیک.

مقدمه

در مقام معرفی اجمالی «معرفت‌شناسی» به اختصار می‌توان گفت شاخه‌ای از دانش بشری است که اجمالاً با معرفت و شناخت سر و کار دارد و به بررسی پاره‌ای پرسش‌ها در این باب می‌پردازد معرفت و شناخت موضوع آن به شمار می‌آیند. معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی _ که از جمله معرفت‌شناسی مقید به شمار می‌آید _ یک بار به معنای به‌کارگیری رهیافت‌های معرفت‌شناسانه به معرفت‌های مهدویت‌پژوهی، برای تبیین و تشریح مسائل ویژه این‌گونه از معرفت است و بار دیگر به معنای شناخت مجموعه مباحث و مسائل خاص معرفتی است که در آموزه‌های مهدویت‌پژوهی وجود دارد. به طور خلاصه در تعاریف فوق، دو ساختار و دو هدف قابل مشاهده است؛ زیرا تعریف اول به اسلوب‌های معرفتی که منجر به شناخت مهدویت و آموزه‌های آن می‌شوند، می‌پردازد. تعریف دوم ناظر به آموزه‌های معرفتی نظیر تکامل عقول و تعالی علوم است که در منظومه مباحث مهدویت‌پژوهی وجود دارند. پس در این حوزه دو کار اساسی صورت می‌گیرد؛ یک‌بار به معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی به عنوان یک حوزه مستقل و کلی توجه شده و به منابع و ابزار معرفتی آن پرداخته می‌شود و بار دیگر به معرفت‌شناسی مسائل مهدویت‌پژوهی و راه‌های تصدیق و توجیه آن‌ها توجه می‌شود. بی‌تردید برای تبیین و توضیح بحث پرسش‌هایی را درمی‌افکنیم تا در این تحقیق به پاسخ‌های آن‌ها مبادرت ورزیم:

معرفت چیست؟ مهدویت پژوهی چیست؟ معرفت‌شناسی به چه معنایی است؟ مراد از معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی چیست؟ معرفت به معنای مطلق منظور است یا مقید؟ و نیز به معنای عام منظور است یا خاص؟ اساس بنای معرفت‌گزاره‌های مهدویت‌پژوهی انسجام‌گرایی است یا مبنای‌گرایی؟ معرفت‌تصوری و مفهومی مهدویت‌پژوهی چیست؟

مفهوم‌شناسی

۱. معرفت

معرفت، واژه‌ای مهم و محوری در متن تحقیق و دارای تنوعات مفهومی بسیاری است. «معرفت» که معادل کلمه «شناخت» در زبان فارسی است کاربردهای مختلفی دارد. عام‌ترین مفهوم آن، مساوی با مطلق «علم» و «آگاهی» و «اطلاع» است و گاهی به ادراکات جزئی، اختصاص داده می‌شود و زمانی به معنای بازشناسی به کار می‌رود، چنان که گاهی هم به معنای علم مطابق با واقع، استعمال می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۳۶). همچنین شناخت به معنای آگاهی به واقعیت یا راه پیدا کردن به واقعیت است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۸۷).

۲. معرفت‌شناسی

درباره معرفت‌شناسی به عنوان یک علم، دیدگاه‌های گوناگونی بروز کرده که در ذیل به مواردی از آن‌ها اشاره می‌شود: معرفت‌شناسی علمی است که درباره ماهیت شناخت و ارزش، حدود و ابزار آن بحث می‌کند (صلیبا، ۱۹۸۲: ج ۲، ۴۷۸) و علمی است که از شناخت‌های انسان و ارزشیابی انواع آن‌ها و تعیین ملاک صحت و خطای آن‌ها می‌گوید (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۳۷). همچنین شاخه‌ای از فلسفه است که به بررسی ماهیت و حدود معرفت، پیش‌فرض‌ها و مبانی آن می‌پردازد و اعتمادپذیری ادعاهای معرفتی را می‌سنجد (هاملین، ۱۳۷۴: ۱).

واژه معرفت‌شناسی معادل با واژه «اپیستمولوژی» به کار می‌رود. این واژه ریشه یونانی دارد و مرکب از «episteme» به معنای معرفت و «logos» به معنای نظریه، تبیین یا مبنای عقلانی است. این واژه در مجموع به معنای نظریه معرفت است. در زبان فارسی حدوداً تا یک دهه پیش دو عنوان شناخت‌شناسی و مسئله شناخت معمول بود، ولی در سال‌های اخیر، اصطلاح معرفت‌شناسی رواج بیشتری یافته است (شمس، ۱۳۸۴: ۲۸).

۳. مبنای‌گرایی

قدیمی‌ترین نظریه‌ای که در ساختمان معرفت‌شناسی به کار رفته، مبنای‌گرایی است. این نظریه در معرفت‌شناسی مورد پذیرش همه معرفت‌شناسان قدیم و بیشتر معرفت‌شناسان معاصر است. بر اساس این نظریه، در ساختمان معرفت، دو دسته از باورها یا معارف وجود دارند: پایه و غیرپایه. باورها یا معارف پایه، اساس و مبنای معارف را تشکیل می‌دهند. برای ساختن ساختمان معرفت باید تعدادی از این پایه‌ها انتخاب شوند و آن‌گاه بنای معرفت بشری را به ترتیب بر روی آن‌ها استوار کرده و به تدریج این ساختمان را گسترش داد. معرفت‌شناسان قدیم و جدید بحث‌های بسیار مفصلی درباره این باورها و معارف پایه داشته‌اند و بر سر این که آن‌ها چه تعداد و دارای چه ویژگی‌هایی هستند، اختلاف نظر دارند.

۴. انسجام‌گرایی

از جمله روش‌های به کار گرفته شده در توجیه معارف و باورها، روش انسجام‌گرایی یا «تلائم و توافق» است. در این روش به انسجام گزاره‌ها و ارتباط وثیق میان آن‌ها توجه می‌شود. هرچه انسجام و ارتباط وثیق‌تر باشد، توجیه واقع‌نمایی و صادق بودن قضایا راحت‌تر است. یعنی واقع‌نمایی یک گزاره مثلاً چیزی جز انسجام و هماهنگی آن با مجموعه گزاره‌هایی بسامان نیست. به تعبیر دیگر، وقتی می‌گوییم گزاره p صادق است، به این معناست که گزاره p عضوی از مجموعه‌ای هماهنگ از گزاره‌ها به نام S است. پیشنهاد انسجام، رهیافتی بسیار مهم در یافتن واقع به شمار می‌رود؛ زیرا تلاش می‌کند

بدون رفتن به فراسوی باور، با کشف وضعیتی در درون باورها ما را به صدق قضیه رهنمون شود.

۵. مهدویت پژوهی

مهدویت، اندیشه و باوری است که مورد پذیرش و اعتقاد همه مسلمانان بوده و به عنوان یک حقیقت دینی _ اسلامی قلمداد می شود. همچنین خاستگاه قرآنی و روایی داشته و بیش از دویست آیه و بیش از دو هزار روایات _ اعم از روایات شیعه و اهل سنت _ عهده دار تبیین و تثبیت آن هستند. در گذر تاریخ، به سبب اقبال عمومی باورمندان اسلامی و نیز به لحاظ نیاز جامعه اسلامی و مردم به مهدویت و آموزه های آن و همچنین به جهت کثرت و فراوانی مسائل و شبهات پیرامونی، اولاً پرگستره و پر دامنه شده است؛ ثانیاً از لحاظ قلمرو وسعت، به فربهی لازم رسیده است که در واقع با این احتساب دیگر نمی توان مهدویت را در قالب یک موضوع کم حجم و کم دامنه و نیز در قالب یک موضوع بسیط و محدود تصور نمود؛ بلکه می طلبد، مهدویت با این حجم مسائلی و با این وسعت قلمرو به صورت یک حوزه مستقل مطرح شده و با مبانی و قواعد خاص خودش به تبیین و توجیه مسائل و نیز به دفاع و تثبیت از حریم خویش اقدام نماید. با این نگاه اگر واژه مهدویت را با پسوندهایی همچون «پژوهی»، «شناسی» و «شناختی» همراه کنیم، حوزه معرفتی «مهدویت پژوهی»، «مهدویت شناسی» و «مهدویت شناختی» شکل می گیرد (الهی نژاد، ۱۳۹۱: ۲۸) که رسالت این حوزه پرداختن به مسائل درونی مهدویت با نگرش جزءنگرانه است؛ یعنی حوزه مهدویت پژوهی دارای این شاخصه هاست: اولاً یک حوزه معرفتی تلقی می شود؛ ثانیاً دارای موضوعی به نام مهدویت و غایتی به نام پژوهش های مهدوی است. ثالثاً به مسائل درونی و جزئی مهدویت می پردازد؛ یعنی رویکردی درونی و جزءنگرانه دارد.

۶. معرفت شناسی مهدویت پژوهی

معرفت شناسی مهدویت پژوهی از جمله معرفت شناسی های مقید و ناظر به حوزه های خاص _ مثل مهدویت پژوهی _ است؛ یعنی تنها به مسائل معرفتی یک حوزه خاص می پردازد. با توجه به ماهیت مهدویت پژوهی و نیز با توجه به رسالتی که بر دوش این حوزه است، می توان تعاریف متنوعی از معرفت شناسی مهدویت پژوهی ارائه داد:

۱. معرفت شناسی مهدویت پژوهی از به کارگیری رهیافت های معرفت شناسانه به معرفت های مهدویت پژوهی، برای تبیین و تشریح مسائل ویژه این گونه از معرفت به دست می آید.

۲. معرفت شناسی مهدویت پژوهی به معنای شناخت مجموعه مباحث و مسائل خاص معرفتی است که در آموزه های مهدویت پژوهی وجود دارد.

به طور خلاصه در دو تعریف فوق، دو هدف و کارکرد دنبال می شود؛ تعریف اول به اسلوب های معرفتی که به شناخت مهدویت و آموزه های آن می انجامد، می پردازد و تعریف دوم ناظر به آموزه های معرفتی همچون تکامل عقول و تعالی علمی است که در منظومه مباحث مهدویت پژوهی وجود دارند.

ضرورت بحث معرفت شناسی مهدویت پژوهی

شاید برای برخی از اندیشمندان مهدوی درباره «معرفت شناسی مهدویت پژوهی» پرسش هایی مطرح شود که با وجود «معرفت شناسی معرفت دینی» چه نیازی به بحث معرفت شناسی مهدویت پژوهی است؛ زیرا وقتی مباحث کلی (معرفت شناسی معرفت دینی) در دستور کار قرار گرفت، به طور قهری از بیان مباحث جزئی بی نیاز شده و دیگر جایی برای طرح آن نمی ماند و در واقع بحث و گفت و گو درباره آن ها کاری لغو و بیهوده است. برای توجیه ضرورت بحث و دفع اشکال وارده پاسخی را پیش می کشیم.

به طور کلی، مفاهیم و گزاره های مهدویت پژوهی دارای یک سری ویژگی ها و شاخصه هایی هستند که در واقع توجیه گر ضرورت بحث و استقلال آن است.

بی‌گمان، هر حادثه و خبری که به آینده تعلق دارد، یعنی هر رخدادی که مربوط به زندگی آیندگان است، وقتی بخواهد در زمان پیش از رخدادش بیان گردد، علاوه بر این که خود گوینده از لحاظ بیانی و کلامی به سختی افتاده و در تنگناگفتاری قرار می‌گیرد، شنونده و مخاطب نیز از لحاظ فهم و درک آن‌ها دچار مشکل می‌شود؛ زیرا چیزی که بشر هنوز با چشمانش ندیده و هنوز با گوش‌هایش نشنیده و نیز هنوز در ذهنش نقش نبسته و هیچ‌گونه تصویری، اعم از جزئی و کلی از آن ندارد، درک و فهمش برای او بسیار سخت است. از این‌رو روشن است که متکلم برای تفهیم آن‌ها و نیز برای بیان جزئیات آن، سه رویه را باید به کار گیرد: یا باید شنونده و مخاطب را به آینده تاریخ ببرد، یا این که فکر و ذهنش را هم‌افق و هم‌سطح آیندگان نماید، یا با به‌کارگیری واژگان تمثیلی، سمبلیک، نمادین، کنایه‌ای و رمزی برای آن‌ها تقریب ذهنی ایجاد نماید. اما رویه اول نه تنها ممکن و شدنی نیست، بلکه از محالات به شمار می‌آید و رویه دوم گرچه ممکن و شدنی است، ولی نمی‌تواند فراگیر و عمومی باشد؛ زیرا همه مردم دارای توان و قدرت فکری بالای نیستند تا بتوانند با آیندگان هم‌افق و هم‌سطح شوند. در نتیجه رویه سوم باقی می‌ماند که همان ایجاد تقریب ذهنی برای مخاطب از طریق به‌کارگیری واژگان تمثیلی، نمادین، سمبلیک، کنایه‌ای و رمزی است.

باز شاید برای برخی از اندیشمندان مهدوی پریشانی پیش آید که شاخصه‌های مطرح شده همچون نمادین بودن، تمثیلی بودن، رمزی بودن و ملاحم بودن آموزه‌ها و نصوص، تنها در عرصه مهدویت نیست که مطرح است؛ بلکه در عرصه‌های دیگر مثل عرصه کلام، فقه، قرآن، تاریخ و... نیز این شاخصه‌ها مطرح بوده و در این باره آیات و روایاتی را می‌بینیم که با این شاخصه‌ها تعریف و توجیه می‌شوند. با این احتساب، وقتی نصوص و آموزه‌های این‌چنینی در کل منظومه مباحث دینی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، دیگر نیازی نیست در عرصه خاصی مثل مهدویت مورد بحث قرار گیرد و همچنین دیگر نباید برای آن پرونده جدید و پروژه مستقلی باز گشایی شود.

در پاسخ به پرسش بالا خواهیم گفت آری، متون دین در حوزه‌های مختلف دینی همچون فقه، تفسیر، کلام، تاریخ و... دارای نصوص نمادین، تمثیلی و رمزی و گاه نصوص ملاحمی هستند و وضوح این مطلب به حدی است که نه می‌توان در آن شک و تردید روا داشت و نه می‌توان آن را مورد انگار قرار داد. اما آغاز بحث از این جاست که وقتی، متون دین را در عرصه‌های مختلف دینی مورد کنکاش و ارزیابی قرار می‌دهیم. به روشنی به این نتیجه می‌رسیم که درصد وجود نصوص نمادین و ملاحمی در عرصه مهدویت در مقایسه با عرصه‌های دیگر حوزه‌های دینی، قابل مقایسه نیست. یعنی اگر در همه متون دینی، تعداد آموزه‌های نمادین و ملاحمی را صد عدد در نظر بگیریم، هفتاد درصد آن‌ها در حوزه مهدویت وجود دارند؛ زیرا مثلاً با یک حساب سرانگشتی خواهیم دید که بیشتر احادیث ظهور اعم از نشانه‌ها، شرایط و رخداد ظهور، تشکیل حکومت جهانی، روش نظام داری حاکم جهانی و... به شاخصه ملاحم مزین هستند و نیز بیشتر روایات غیبت امام مهدی علیه السلام فلسفه غیبت و... با شاخصه‌های نمادین و ملاحمی و بعضاً رمزی همراه هستند. واقعاً اگر ادعا نماییم که غالب روایات و احادیث مهدویت با شاخصه‌های ملاحمی و رمزی و تمثیلی و نمادین نقل گردیده‌اند ادعای به‌گزارف و خالی از سند مطرح نکرده‌ایم. بنابر این وقتی می‌بینیم اولاً وجه غالب نصوص مهدویت با شاخصه‌های ملاحمی و رمزی و... نمایان است؛ ثانیاً در عرصه‌های غیرمهدویت، نصوص ملاحمی و رمزی نادر و بسیار کمتر از عرصه مهدویت است، نتیجه می‌گیریم که بهترین مکان برای تبیین و تشریح روایات رمزی، تمثیلی و نمادین حوزه مهدویت پژوهی است.

بنابراین باید گفت معرفت‌شناسی مهدویت پژوهی ضرورت دارد؛ زیرا اولاً برای بیان خبرها و قضایای آینده _ که خبرهای غیبی هستند _ نیازمند به روش خاص و ویژه است؛ دوم این که احادیث مهدویت پژوهی احادیث خاص و ویژه‌ای هستند و شاخصه‌های نمادین، سمبلیک، تمثیلی، رمزی، ملاحمی و اخباری دارند؛ سوم، در حوزه‌های دیگر دینی کمتر این ویژگی خاص یافت می‌شود؛ چهارم، همیشه قضایای خاص و روش خاص، معرفت‌شناسی خاصی را طلب می‌کند. بنابراین، مهدویت پژوهی _ که در میان حوزه‌های دینی دارای ویژگی‌های این‌چنینی است، یعنی وجه القالب نصوص و آموزه‌های آن

متعلق به آینده بشری است _ می‌طلبد درباره آن معرفت‌شناسی مستقل و مجزایی صورت گیرد.

چیستی معرفت در معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی

با توجه به مفهوم وسیع شناخت و معرفت که شامل هر نوع آگاهی و ادراکی می‌شود، معرفت‌های فراوانی را می‌توان در بخش شناخت‌شناسی مهدویت‌پژوهی مطرح کرد؛ همچون معرفت حضوری، معرفت حصولی، معرفت تصویری، معرفت تصدیقی و معرفت‌هایی که از طریق الهام و انواع مکاشفات و مشاهدات عرفانی به دست می‌آید که همه آن‌ها را می‌توان در قالب معرفت عام تعریف کرد. در صورتی که اگر یکی یا چندتا از انواع معرفت، موضوع معرفت‌شناسی قرار گیرند نه همه آن‌ها، در این صورت در قالب معرفت خاص تعریف می‌شود. پس در نگاه کلی می‌توان معرفت را به دو قسم عام و خاص تعریف کرد. حال در این‌جا پرسشی مطرح می‌شود که در معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی چه نوع معرفتی در دستور کار قرار می‌گیرد؟ یعنی ماهیت و گستره معرفت در معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی چیست؟ آیا معرفت عام منظور است که شامل معرفت حضوری، حصولی تصویری و تصدیقی می‌شود یا مقصود معرفت خاص است که تنها شامل حال معرفت تصدیقی می‌شود؟ بی‌تردید پیش از پاسخ دادن به پرسش بالا لازم است ابتدا به تبیین اقسام معرفت و تنوع آن اقدام شود و بعد بر اساس ساختار و ماهیت مهدویت‌پژوهی و نیز بر اساس اهداف و غایت مشخص شده، به تعیین نوع و گستره معرفت در مهدویت‌پژوهی مبادرت شود.

معرفت حضوری و کاربرد آن در معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی

علم به معنای آگاهی و اطلاع، به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود؛ زیرا علم یا بدون واسطه به معلوم تعلق می‌گیرد و وجود خارجی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک‌کننده آشکار می‌شود، یا این‌که شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم است که به اصطلاح صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می‌شود، از آن آگاه می‌شود. قسم نخست را علم حضوری و قسم دوم را علم حصولی می‌نامند. تقسیم علم به این دو قسم، یک تقسیم عقلی و بر اساس نفی و اثبات است و حالت سومی را نمی‌توان فرض کرد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۵۳).

بر همین اساس ملاصدرا علم و معرفت را دارای مراتب علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین می‌داند و مرتبه اول را علم برهانی و دوم را شهودی و سوم را اتصال وجودی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ج ۶، ۲۸۲).

در معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی آیا از معرفت حضوری و شهودی که در قالب قضایای وجدانی ظاهر می‌شوند بهره خواهیم برد؟ آیا آموزه‌های مهدویت‌پژوهی از طریق معرفت شهودی قابل شناخت هستند؟ در پاسخ به پرسش بالا به صورت اجمالی می‌گوییم: بلی، جواب مثبت است. آری، می‌توان از طریق علم حضوری و وجدانیات به شناخت آموزه‌های مهدویت رسید. به عنوان مثال، معرفت انسان به «منجی» حضوری است؛ زیرا معرفت به منجی از فطرت نجات‌بخشی انسان سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی گزاره «منجی خواهد آمد» وجدانی است؛ زیرا از علم حضوری حکایت می‌کند و به آن علم ارجاع داده می‌شود. از آن‌جا که گزاره‌های وجدانی (وجدانیات) بدیهی‌اند و به استدلال نیاز ندارند، گزاره «منجی خواهد آمد» نیز موجه و صادق خواهد بود. البته این نکته در این‌جا به صورت اجمال بیان گردد، ولی در ادامه نوشتار در جای خودش به صورت مفصل به بحث گذاشته می‌شود.

کاربرد معرفت تصدیقی و گزاره‌ای در معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی

قسم دیگری از معرفت حصولی «معرفت تصدیقی» است؛ یعنی معرفت حصولی که قسم معرفت حضوری است، مقسم برای معرفت تصویری و معرفت تصدیقی است و معرفت تصدیقی به نام‌های دیگری چون «گزاره‌ای» و «قضیه‌ای» نیز شهره است.

تصدیق در لغت به معنای «راست شمردن» و «اعتراف کردن» است و در اصطلاح منطق و فلسفه بر دو معنای نزدیک به هم اطلاق می‌شود: الف) به معنای قضیه منطقی که شکل ساده آن، مشتمل بر موضوع و محمول و حکم به اتحاد آن‌هاست؛ ب) به معنای خود حکم که امر بسیطی است و نشان دهنده اعتقاد شخص به اتحاد موضوع و محمول است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۶۴).

تصدیق یا قضیه که در میان اقسام معرفت، مهم‌ترین و فراگیرترین معرفت بشری است، اصطلاحات و کاربردهای متعددی دارد؛ از جمله:

۱. معرفت یقینی به معنای اخص؛

۲. معرفتی یقینی به معنای اعم یا یقین روان‌شناختی؛

۳. معرفت ظنی.

لازم است خاطر نشان کنیم که در میان کاربردهای سه‌گانه معرفت گزاره‌ای، کاربرد اول را «یقین منطقی _ ریاضی»، کاربرد دوم را به لحاظ این که شامل جهل مرکب نیز می‌شود «یقین روان‌شناختی» و کاربرد سوم را «مظنه» می‌نامند. از این جا به این نکته مهم رهنمون می‌شویم که بر گزاره‌های موهوم یا مشکوک، یعنی گزاره‌هایی که مدرک به آن‌ها وهم یا شک دارد، معرفت اطلاق نمی‌شود. معرفت بر گزاره‌ای صادق است که حالت مدرک، حالتی فراتر از شک، یعنی ظن یا قطع باشد (حسین‌زاده، ۱۳۸۷: ۳۰).

مقید بودن معرفت‌شناسی در حوزه مهدویت‌پژوهی

معرفت‌شناسی از نظر حوزه مسائل به دو قسم مطلق و مقید تقسیم می‌شوند. در معرفت‌شناسی مطلق، مسائل و مباحثی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد که به حوزه خاصی از علوم اختصاص ندارد، بلکه متعلق به اصل معرفت‌شناسی بوده و به نوعی شامل همه حوزه‌های معرفت‌شناسی می‌شود. در معرفت‌شناسی به معنای مطلق از احوال کلی معرفت _ یعنی معرفت از آن جهت که معرفت است _ بحث می‌شود. معرفت بماهو معرفت احکامی دارد که بررسی این احکام برعهده دانش معرفت‌شناسی به معنای مطلق است. بنابر این در معرفت‌شناسی به معنای مطلق از معرفت خاصی سخن نمی‌رود و ویژگی‌های عام معرفت و عوارض آن مورد توجه قرار می‌گیرد. از همین رو، قوانین این دانش به شکل کلی مطرح می‌شود؛ ولی معرفت‌شناسی مقید آن دسته از مسائل معرفت‌شناختی است که به قلمرو خاصی اختصاص دارد و شامل همه معرفت‌های بشری نمی‌شود. بر این اساس می‌توانیم معرفت‌شناسی مطلق را با سه رویکرد «معرفت‌شناسی قدما»، «معرفت‌شناسی مدرن» و «معرفت‌شناسی معاصر» توجیه نماییم و نیز در برابر آن معرفت‌شناسی مقید را به اقسامی نظیر «معرفت‌شناسی اخلاقی»، «معرفت‌شناسی دینی»، «معرفت‌شناسی ریاضی»، «معرفت‌شناسی علم»، «معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی» و... تقسیم کرد.

معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی یکی از انواع معرفت‌شناسی‌های مقید است که به ارزیابی‌های مسائل معرفت در حوزه مهدویت‌پژوهی می‌پردازد و تنها معرفت‌های مهدویت را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد. مهم‌ترین مسائلی که می‌توان در این نوع معرفت‌شناسی مطرح کرد به قرار ذیل است:

۱. با توجه به رمزی بودن برخی از آموزه‌های مهدویت، با چه ابزار و راهکاری می‌توان به استقبال شناخت مهدویت‌پژوهی رفت؟

۲. با عنایت به این که برخی از آموزه‌های مهدویت جزو آموزه‌های ملاحم بوده و رخداد آن‌ها در آینده توجیه می‌شود؛ مثل رخداد ظهور، رخداد قیام، تشکیل حکومت جهانی، سیره و ساز و کار حکومتی امام زمان عجل الله تعالی فرجه و... چگونه می‌توان مقولات این‌چنینی را که در آینده به وقوع می‌پیوندد باز‌شناسی نموده و چه ابزار و منابعی را باید در این مسیر به کار گرفت و همچنین معیار و ملاک تصدیق و توجیه آن‌ها چگونه است؟

۳. همچنین با توجه به این که بسیاری از نصوص مهدویت همچون «دجال»، «طلوع خورشید از مغرب» و «کسوف و خسوف در یک ماه» و موارد دیگر در قالب نصوص نمادین، تمثیلی و سمبلیک تعریف می‌شوند، چگونه و با چه ابزاری می‌توان آن‌ها را معرفت‌شناسی نمود و نیز چگونه آن‌ها پایه و مبنای گزاره‌های نظری مهدویت‌پژوهی قرار می‌گیرند؟

عام بودن معرفت در حوزه معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی

معرفتی که موضوع معرفت‌شناسی است، یک بار به معنای مطلق آگاهی و علم است که شامل همه انواع معرفت، همچون «معرفت تصویری و مفهومی» و شامل «معرفت تصدیقی و گزاره‌ای» و نیز شامل حال «معرفت حضوری و شهودی» است و بار دیگر به معنای خاص است که تنها شامل حال معرفت تصدیقی و گزاره‌ای می‌شود که یکی از اقسام معرفت عام به شمار می‌رود که از آن در نگرش جدید معرفت‌شناسی به باور صادق موجه تعبیر می‌کنند.

معرفت‌شناسان غربی موضوع معرفت‌شناسی را باور صادق موجه می‌دانند؛ یعنی اولاً معرفت‌شناسی را تنها در معرفت‌های حصولی خلاصه می‌کنند نه حضوری و ثانیاً □ □ آن را مقید به معرفت‌های حصولی تصدیقی می‌کنند نه مفهومی. این تعریف از معرفت مبتلا به اشکالات فراوانی است. از جمله اشکالات این است که قضیه مرکب از مفاهیم و تصورات است. در نتیجه استحکام و درجه قوت و ضعف قضیه تابع استحکام و قوت و ضعف مفاهیم به کار رفته در آن است. اگر خود تصورات از ویژگی علم و معرفت بودن و توانایی نمایش‌گری واقع برخوردار نباشند، محصول برآمده از آن‌ها _ یعنی قضیه _ نیز از این ویژگی عاری خواهد بود.

پرسش مطرح در این جا این است که در بحث مورد نظر، کدام معرفت مورد نظر است؛ معرفت عام یا معرفت خاص؟ بی‌تردید بر اساس مشی و روش اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی که همیشه در حوزه معرفت‌شناسی نگرش عام داشته و همه انواع معرفت را در دستور کار معرفت‌شناسی قرار داده‌اند و بر همین اساس همه اقسام معرفت را مورد بحث و بررسی قرار داده و همه آن‌ها را جزو مقولات معرفت‌شناسی می‌دانند. به بیان دیگر، همه معارف را نظیر معرفت بدون واسطه (علم حضوری) و معرفت با واسطه (علم حصولی) و نیز همه اقسام معرفت حصولی مثل مفهومی و قضیه‌ای، تصویری و تصدیقی را جزو مؤلفه‌های معرفت‌شناسی قرار داده‌اند. ما نیز همین روش و اسلوب که یک اسلوب و روش فراگیر است را برگزیده و در بیان معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی و نیز در مقام ارزیابی و تطبیق آن، همه اقسام معرفت را مورد بحث و گفت‌وگو قرار داده و مهدویت‌پژوهی را در قالب‌های معرفتی همچون علم تصویری، علم تصدیقی و علم حضوری، معرفت‌شناسی می‌نماییم.

استاد مصباح در این باره می‌گوید:

واژه شناخت که معادل کلمه معرفت در زبان عربی است کاربردهای مختلفی دارد و عام‌ترین مفهوم آن مساوی با مطلق آگاهی و اطلاع است و گاهی به ادراکات جزئی اختصاص داده می‌شود و زمانی به معنای بازشناسی به کار می‌رود؛ چنان که گاهی هم به معنای علم مطابق با واقع و یقینی استعمال می‌گردد. درباره معادل‌های خارجی آن نیز بحث‌هایی از نظر لغت‌شناسی و ریشه‌یابی لفظ شده که نیازی به ذکر آن‌ها نیست. اما شناخت به عنوان موضوع علم شناخت‌شناسی ممکن است به هر یک از معانی یادشده یا جز آن‌ها در نظر گرفته شود و در واقع تابع قرارداد است، ولی نظر به این که هدف از بررسی مسائل شناخت اختصاص به نوع خاصی از آن ندارد بهتر است همان معنای اعم که مساوی با مطلق علم است اراده شود. (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۳۶)

به نظر ما، موضوع معرفت‌شناسی، «علم به معنای عام آن» است و همان طور که در حوزه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، مطلق علم _ که مقسم علم حصولی و علم حضوری است _ به عنوان موضوع آن مورد بررسی واقع شده و احکام مختلف آن بیان می‌شود، اقتضای منطقی سیر بحث در معرفت‌شناسی به عنوان

علم مستقل _ که علم و معرفت را مورد کاوش قرار می‌دهد _ نیز عدم تقیید است. (همو، ۱۳۷۹: ۱۱)

ساختار نظام معرفتی مهدویت‌پژوهی

ساختار معرفت گزاره‌ای مهدویت‌پژوهی چه نوع ساختاری است؟ آیا ساختار آن، مبنامحور است یا انسجام‌محور؟ و آیا در شکل‌گیری بنای معرفت گزاره‌ای در مهدویت‌پژوهی پایه‌های خودبنیان نقش ایفا می‌کنند یا این که وجود شبکه منظم و منسجم عامل شکل‌گیری معرفت در مهدویت‌پژوهی است؟

امروزه در معرفت‌شناسی، در زمینه موجه‌سازی باورها، دست‌کم دو دیدگاه رقیب وجود دارد: یک دیدگاه، موجه‌سازی باورها را بر انسجام باورها قرار داده که از این نظریه، به «انسجام‌گروی»^۱ یاد می‌کنند. در این نظریه، قضیه P موجه است، اگر حذف P و جایگزین مقابل آن با سایر گزاره‌ها منسجم‌تر نباشد؛ و گرنه P موجه نیست. اما دیدگاه دیگر، باورها را بر دو نوع تقسیم می‌کند و موجه‌سازی باورها را بر یک سلسله باورهای پایه قرار می‌دهد؛ ولی باورهای پایه خودتوجیه‌اند. به عبارت دیگر، بیشتر باورها با استدلال موجه می‌شوند و برای توجیه آن‌ها استدلال به کار می‌رود، به ناچار به باورهای می‌رسیم که در موجه‌سازی‌شان نیازی به استدلال ندارند. از این‌رو، این نوع باورها پایه و خودتوجیه‌اند. این نظریه که به «نظریه میناگروی»^۲ معروف است، در درون خود، تقریرهای مختلفی دارد که در تقریر سنتی آن، باورهای حسی مینا و پایه‌اند. اما در فلسفه اسلامی، میناگروی، پایه را تنها حس قرار نمی‌دهد، بلکه علاوه بر حس، اولیات را نیز از باورهای پایه به شمار می‌آورد و عمده در میناگروی اسلامی همین اولیات است (سلیمانی امیری، ۱۳۷۹: ۴۳). حال باید پرسید که نظام معرفتی مهدویت‌پژوهی بر اساس چه سیستمی موجه‌سازی می‌شود؟ بر اساس سیستم میناگرایی یا بر اساس سیستم انسجام‌گرایی و در صورت توجیه با هر کدام از آن دو، باز باید مشخص شود با کدام تقریر از آن دو؟ زیرا میناگرایی و انسجام‌گرایی در درون خودشان دارای تقریرهای گوناگونی هستند.

آن‌چه در ساختار ساختمان معرفت دینی مطرح است، میناگرایی است. چنان‌که بیان شد، این تصویری است که عموم معرفت‌شناسان قدیم و هم متکلمان اسلامی از ساختمان معرفت دینی داشته‌اند. بنابر این دیدگاه، در ساختمان معرفت دو دسته از باورها یا معارف در کارند که عبارتند از پایه و غیرپایه، که در واقع باورها یا معارف پایه اساس و مبنای معارف را تشکیل می‌دهند. از این‌رو در این نوشتار نیز ساختار معرفتی مهدویت‌پژوهی را بر اساس نظریه میناگرایی پیش می‌بریم.

میناگرایی معیار شناخت قضایای مهدویت‌پژوهی

«میناگروی»، بر اساس نوع گزینش مینا و پایه به انواعی مانند «میناگرایی عقل‌گرا»، «میناگرایی تجربه‌گرا»، «میناگرایی نص‌گرا» و «میناگرایی تلفیقی» تقسیم می‌شود.

۱. میناگروی عقل‌گرا^۳: اصول و مبادی معرفت را قضایایی می‌داند که برگرفته از فهم عقلانی هستند، نه حس و دستاوردهای تجربی. البته این لزوماً به معنای آن نیست که میناگروی عقل‌گرا به تجربه بها ندهد، بلکه مراد این است که شالوده‌های توجیه در میناگروی عقل‌گرا به عقل و نیروی فراحسی منتهی می‌شود. میناگروی عقل‌گرا را «میناگروی کلاسیک»^۴ نیز می‌نامند (عارفی، ۱۳۸۱: ۱۱).

۲. میناگروی تجربه‌گرا و حس‌گرا^۵: از آن به میناگروی کلاسیک و سنتی تعبیر می‌نمایند و دستگاه معرفت را بر تجارب و داده‌های حسی^۶ بنا می‌کنند؛ چرا که آنان قضایایی را به عنوان مینا برمی‌گزینند که مستقیماً از داده‌های حسی برآمده باشند؛

۱. Coherentism

۲. Foundationalism

۳. rationalist foundationalism

۴. classical foundationalism

۵. empiricist foundationalism

۶. sense data

زیرا داده‌های حسی از منظر آن‌ها خطاناپذیر و دارای عصمت معرفتی است (فعالی، ۱۳۸۰: ۱۲۴).

۳. مبنای‌گرایی نص‌گرا: مبنای‌گرایی‌ای است که ساختار و نظام معرفت را تنها بر نصوص و متون دینی استوار می‌کند و توصیفات و گزارشات برخاسته از نصوص و متون دینی به عنوان پایه‌های معرفتی برای باورمندان دینی حجت است و بر اساس همین پایه معرفتی گزاره‌های نظری دینی توجیه می‌شوند.

۴. مبنای‌گرایی تلفیقی (شهود، نص و عقل): این مبنای‌گرایی اصول و نظام معرفت را بر سه منبع عقل، شهود و نصوص استوار می‌کند و داده‌های این سه منبع به عنوان پایه‌های معرفتی، ساختار معرفت را تنظیم می‌نماید؛ یعنی بر اساس الگوی مبنای‌گرایی تلفیقی، گزاره‌های نظری از سه طریق عقل، شهود و نصوص توجیه می‌شوند. مثلاً در عرصه مهدویت پژوهی گزاره‌های نظری مهدویت از طریق پایه‌های خودتوجیه و توجیه‌گر نظیر «نصوص» که متشکل از آیات و روایات است و «شهود» که در قالب قضایای وجدانی تبلور دارد و داده‌های عقلی توجیه می‌شوند.

از این نکته نباید غافل شد که الگوی مبنای‌گرایی تلفیقی در توجیه نصوص و شهود از عقل نیز استفاده می‌برد؛ یعنی در فرایند موجه‌سازی پیش از آن که «نصوص» به عنوان پایه و مبنای توجیه گزاره‌های نظری معرفی شود، با دست‌مایه عقل و داده‌های عقلی توجیه می‌شوند. مثلاً آیات قرآن، پیش از آن که پایه معرفتی گزاره‌های نظری مهدویت قرار گیرند از طریق داده‌های عقلی، معجزه بودن و وحیانی بودنشان ثابت می‌شود. همین رویه را درباره روایات نیز می‌توان به کار برد؛ زیرا علاوه بر این که روایات به عنوان نصوص دینی پایه‌های گزاره‌های نظری مهدویت پژوهی تلقی می‌شوند، حجیت و مورد اعتماد بودن آن‌ها به عنوان کلام معصوم علیه السلام از طریق عقل ثابت می‌شود. پس درباره اثبات پایه‌های معرفتی مهدویت پژوهی شهود، عقل و نقل توأمان به کار گرفته می‌شوند و همزمان ساختار و نظام معرفتی مهدویت را پی‌ریزی می‌کنند.

نصوص دینی

از جمله مواردی که پایه و مبنای بنای معرفت‌شناسی مهدویت پژوهی تلقی می‌شود، نصوص دینی است که در قالب آیات قرآن و روایات معصومین ظاهر می‌شود. در این باره بیش از دویست آیه و دو هزار روایات وجود دارد که مفسران و عالمان دینی آن‌ها را خاستگاه و پایه‌های باور و معارف مهدویت برشمرده‌اند و بر اساس همین آیات و روایات است که عالم دینی، توصیفات و گزارشاتی را برای ساختمان معرفت مهدویت پژوهی به دست آورده است. آن‌گاه بر پایه این توصیفات و گزارش‌ها، پی به معارف دیگر مهدویت پژوهی می‌برند و این فعل و انفعالات و این فرایند تکاملی، زمینه‌ساز تکون ساختمان رفیع معرفتی مهدویت پژوهی و گسترش وسیع آن می‌گردد. خلاصه این که خشت‌های اولیه یا سنگ‌های زیرین معرفت در مهدویت پژوهی همان گزارش‌هایی هستند که از نصوص دینی به دست می‌آید و معرفت مهدویت پژوهی بر روی آن‌ها استوار می‌شود.

آیات مهدوی

به عنوان نمونه به برخی از آیات که به مهدویت تفسیر شده و پایه و مبنای توجیه گزاره‌های نظری مهدویت پژوهی هستند، اشاره می‌شود:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَ

لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾؛ (نور: ۵۵)

خدا به کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، وعده داده است که حتماً آنان را در زمین جانشین [خود] قرار دهد همان گونه که کسانی را که پیش از آنان بودند جانشین [خود] قرار داد، و آن دینی را که برایشان پسندیده است به سودشان مستقر کند، و بیمشان را به ایمنی مبدل گرداند.

درباره آیه یادشده، امام زین العابدین علیه السلام می فرماید:

به خدا سوگند آن‌ها شیعیان ما هستند. خداوند این کار را برای آن‌ها به دست مردی از ما انجام می‌دهد که «مهدی» این امت است؛ زمین را پر از عدل و داد می‌کند، آن گونه که از ظلم و جور پر شده باشد و هم اوست که پیامبر صلی الله علیه و آله در حق وی فرموده: اگر از عمر دنیا جز یک روز باقی نماند خداوند آن روز را آن قدر طولانی می‌کند تا مردی از دودمان من که نامش نام من است حاکم بر زمین شود و صفحه زمین را پر از عدل و داد کند، آن گونه که از ظلم و جور پر شده باشد. (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۴، ۹۶)

امام صادق علیه السلام نیز درباره این آیه فرموده است:

مصدق آیه، امام مهدی علیه السلام و اصحاب او هستند. (نعمانی، ۱۳۷۹: ۱۲۶)

تطبیق و تحلیل

حال در این جا به تطبیق و تحلیل مسئله بپردازیم که اولاً چگونه آیات قرآن، خاستگاه، منشأ و منبع برای معرفت گزاره‌ای و معرفت قضیه‌ای مهدویت‌پژوهی است؛ ثانیاً چگونه تصدیق و توجیه گزاره‌های مهدویت‌پژوهی توسط آیات قرآن صورت می‌پذیرد.

بی‌تردید برخی از گزاره‌های مهدویت‌پژوهی، صدقشان را بر اساس آیه پیش گفته توجیه می‌نمایند. مثلاً گزاره‌هایی نظیر «ظهور منجی حتمی است»، «منجی و یاران او مؤمن و صالح هستند» و «توسط منجی حکومت جهانی تشکیل می‌شود» که در عرصه مهدویت‌پژوهی مطرح است و در قالب گزاره‌های نظری و غیر بدیهی جلوه می‌کنند در تصدیق و توجیه خودشان نیازمند گزاره‌های بدیهی _ که گزاره‌های پایه و مبنا به شمار می‌آیند _ هستند.

چنان که پیش از این بیان شد، بر اساس الگوی مبنای‌گرایی، گزاره‌ها به دو قسم گزاره‌های پایه و بدیهی و گزاره‌های نظری و غیربدیهی تقسیم می‌شوند (شمس، ۱۳۸۴: ۱۳۰) و گزاره‌های بدیهی و پایه، گزاره‌های خودبنیان و خودتوجیه هستند و در توجیه و تصدیق خود به واسطه نیاز ندارند. اما گزاره‌های نظری و غیربدیهی همیشه در تصدیق و توجیه خود نیاز به گزاره‌های پایه و بدیهی دارند؛ یعنی معرفت‌های گزاره‌ای نظری در صادق‌نمایی و حقیقت‌نمایی خود نیازمند گزاره‌های بدیهی و پایه هستند.

اما درباره بحث مورد نظر باید گفت در عرصه مهدویت‌پژوهی نیز دو نوع گزاره وجود دارد: نخست گزاره‌های پایه مانند آیات و روایات که در قالب نصوص دینی تعریف می‌شوند و قضایای فطری که در قالب گزاره‌های شهودی رخ می‌نمایند؛ دوم، گزاره‌های نظری و غیربدیهی که در تصدیق و توجیه‌شان نیازمند گزاره‌های پایه (آیات، روایات و فطرت) هستند. مثلاً آیه «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ» _ که در واقع برخی از معرفت‌های گزاره‌ای مهدویت از آن نشئت می‌گیرد _ نقش پایه و اساس معارف مهدوی را ایفا می‌کند. یعنی آیه مورد نظر به عنوان خاستگاه و پایه معرفت‌های گزاره‌ای نظری مهدویت، نظیر «منجی حتماً ظهور می‌کند»، «منجی و همه یاران او انسان‌های مؤمن و صالح هستند» و «منجی و یاران او بعد از ظهور حکومت جهانی تشکیل می‌دهند» به شمار می‌آید؛ یعنی اگر آیه مورد نظر را نداشته باشیم، نمی‌توانیم تصدیق و نیز توجیه گزاره‌های نظری پیش گفته را مدلل نماییم. بنابراین وقتی آیه فوق را مد نظر قرار می‌دهیم، خواهیم دید که اولاً تصدیق و توجیه «حتمیت ظهور منجی» به سبب «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ» تثبیت می‌شود؛ ثانیاً «مؤمن و صالح بودن منجی و یاران او» توسط «الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» توجیه می‌شود؛ ثالثاً «تشکیل حکومت جهانی از طرف منجی و یاران او» به واسطه «لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ» اثبات می‌گردد. از این رو سه گزاره فوق که در واقع گزاره‌های نظری مهدویت‌پژوهی بوده و در تصدیق و توجیه خود نیازمند استدلال خواهند بود، بر اساس الگوی

مبناگرایی، معرفت‌شناسی شده و آیه مورد نظر به عنوان گزاره پایه و بدیهی، توجیه گر و تصدیق ساز آن‌ها به شمار می‌آید. درباره توجیه و تصدیق معارف مهدوی، آیات بسیاری در قرآن وجود دارد که هر کدام از آن‌ها می‌توانند به عنوان پایه و اساس قضایا و گزاره‌های نظری مهدویت نقش ایفا نمایند و نیز هر کدام می‌توانند زمینه‌ساز انبوهی از معرفت‌های گزاره‌ای مهدویت پژوهی باشند که در این قسمت تنها به تطبیق و تحلیلی یک آیه پرداخته شد که البته همین رویه و فرایند را می‌تواند در بقیه آیات مهدوی و نیز در روایات پرشماری که در این عرصه مطرح است، اجرایی و عملیاتی کرد. گفتنی است بیان این مسئله به عنوان نمونه و مثال ذکر شد و حال آن‌که با این معیار و الگوی مبناگرایی می‌توان همه گزاره‌های نظری مهدویت پژوهی را با متفرع کردن بر گزاره‌های پایه و بدیهی همچون آیات، روایات و قضایای وجدانی، تصدیق و توجیه کرد.

روایات مهدوی

در میان آموزه‌های اسلامی، اندیشه مهدویت از جمله آموزه‌هایی است که روایات فراوانی از جانب حضرات معصومین علیهم‌السلام درباره آن نقل شده است. فراوانی و کثرت روایات مهدویت از طرفی به سبب جایگاه مهم مهدویت در میان آموزه‌های اسلامی و نقش خطیر و سرنوشت‌ساز آن در زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان است و از طرف دیگر اندیشه مهدویت به جهت آینده‌نگر بودن آموزه‌های آن _ که از آینده‌های دور و رخدادهای فراسو خبر می‌دهد _ برای مسلمانان صدر اسلام به نوعی نامأنوس و ناآشنا بوده است؛ یعنی مخاطبان عصر معصومین علیهم‌السلام نمی‌توانستند به درک فراگیر و همه‌جانبه مهدویت و آموزه‌های آن برسند. از این‌رو مهدویت برای آن‌ها به صورت موضوعی که دارای زوایای مختلف و پنهانی است جلوه می‌کرده که همین پیچیدگی‌ها و زوایای پنهان، زمینه ساز ابهامات و ایرادات فراوانی در اذهان آن‌ها شده است که به طور طبیعی برای رفع آن‌ها، به طرح پرسش‌های مختلف روی آورده و با بیان آن‌ها ضمن آشکار ساختن زوایای مختلف و پنهان مهدویت، زمینه‌ساز فراوانی و کثرت روایات مهدویت شده‌اند. بنابراین در واقع فراوانی و کثرت روایات مهدویت با این نگاه قابل توجیه است.

گونه‌های مختلف روایات مهدویت

احادیث مهدویت را نمی‌توان در یک گروه دسته‌بندی کرد؛ بلکه برخی در قالب روایات رمزی، اشاره‌ای و کلی تعریف می‌شوند و برخی دیگر در قالب روایات نمادین، سمبلیک و تمثیلی توجیه می‌گردند و بعضی‌ها در قالب روایات ملاحظمی و اخباری دسته‌بندی می‌شوند. برخی دیگر نیز به‌سان روایات حوزه‌های دیگر به صورت عادی و طبیعی جلوه‌گرند. این گوناگونی روایات و تنوع‌پذیری آن‌ها به سه عامل بازمی‌گردد:

۱. پایین بودن افق فکری انسان‌های معاصر با معصومین علیهم‌السلام که درک خبرهای آینده و رخدادهای آن برای آن‌ها مشکل بوده است.

۲. تفصیل خبرهای آینده و رخدادهای آن برای حضرات معصومین علیهم‌السلام با توجه به درک پایین مخاطبان سخت و مشکل بوده است.

۳. ماهیت و خاصیت روایات ملاحظمی و آینده‌نگر این ویژگی‌های خاص را طلب می‌کند.

بسی روشن است وقتی که حضرات معصومین علیهم‌السلام می‌خواستند مردم معاصر خود را به مسئله ظهور و مسائل پیرامونی آن همچون حوادث و رویدادهای اجتماعی، تمدنی، صنعتی و... _ که متعلق به آینده است _ آشنا کنند در تنگناهای کلامی و واژگانی قرار می‌گرفتند نگرش فکری پایین و افق فکری محدود مردم، اجازه هر گونه بیان تفصیلی از حوادث و رویدادهای آینده را از آن‌ها سلب می‌کرد. از این‌رو معصومین علیهم‌السلام برای رعایت حال مخاطبان و رعایت سطح فکری و

معرفتی آن‌ها، مطالب آخرالزمانی را در قالب جملات و واژگان نمادین، سمبلیک، تمثیل، رمزی، کنایه‌ای، کلی و سربسته بیان می‌کردند.

الف) روایات نمادین و تمثیلی^۱

در معنا و مفهوم نماد گفته می‌شود که زبان نماد، لفظ مشترکی است که برای فهم آن باید قصد گوینده را جست و هر امر نمادین به واقعیتی فراتر از معنای عادی‌اش اشارت دارد و باید توجه کرد که هر امر نمادین دارای دو معنای ظاهری و باطنی یا تحت‌اللفظی و ویرالفظی است و بی‌تردید، مهم‌ترین عنصر معنایی زبان نماد، فقدان حقیقت ظاهری است. به عبارت دیگر، زبان نماد، همواره از معبر مجاز می‌گذرد. البته، این بدان معنا نیست که این زبان موهوم است و با عالم خیالی ذهن‌گرایان سر و کار دارد؛ چنان‌که ادعا شده که بنیان‌گذاری نوین این مکتب برای گریز از واقعیت بوده است، بلکه مقصود این است که حقیقت را در متن این زبان نباید جست؛ بلکه در ورای آن باید به دنبالش گشت. بر این اساس نمادها همواره به معنای ورای خود رهنمون می‌شوند.

از جمله شاخصه‌های مهم درباره برخی از نصوص و آموزه‌های مهدویت، نمادین، سمبلیک و تمثیلی بودن آن‌هاست؛ زیرا روش معصومین علیهم‌السلام بر این بوده که برخی از مباحث مهدویت را به صورت نمادین بیان کنند. از این‌رو برای تبیین آن‌ها از جملات و کلمات کنایه‌ای استفاده کرده‌اند. برای مثال، درباره دجال _ که یکی از نشانه‌های ظهور است _ درباره شاخصه‌ها و قیامش، روایات گوناگونی به صورت سمبلیک از معصومین علیهم‌السلام نقل شده است؛ چنان‌که رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در وصف دجال می‌فرماید:

إِنَّهُ يَخْرُجُ عَلَى حِمَارٍ عَرَضُ مَا بَيْنَ أَدْنِيهِ مِيلٌ يَخْرُجُ وَمَعَهُ جَنَّةٌ وَ نَارٌ وَ جَبَلٌ مِّنْ خُبْزٍ وَ نَهْرٌ مِّنْ مَّاءٍ... ؛
(صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۵۲۹)

دجال بر حماری که فاصله بین دو گوشش یک میل^۲ است خروج کند. او به همراه بهشت و دوزخ و کوهی از نان و نهری از آب خروج می‌کند.

همچنین امیرمؤمنان علیه‌السلام در بیان شاخصه‌های دجال فرموده است:

عَيْنُهُ الْبُيُوتُ مَمْسُوحَةٌ وَ الْعَيْنُ الْأُخْرَى فِي جَهَنَّمَ تُصَيِّءُ كَأَنَّهَا كَوْكَبُ الصُّبْحِ فِيهَا عَلَقَةٌ كَأَنَّهَا مَمْرُوجَةٌ بِالْدَمِّ
بَيْنَ عَيْنَيْهِ مَكْتُوبٌ كَافِرٌ يَقْرُوهُ كُلُّ كَاتِبٍ وَ أُمِّيٌّ يَخْوِضُ الْبِحَارَ وَ تَسِيرُ مَعَهُ الشَّمْسُ بَيْنَ يَدَيْهِ جَبَلٌ مِّنْ دُخَانٍ وَ
خَلْفَهُ جَبَلٌ أَبْيَضٌ يَرَى النَّاسُ أَنَّهُ طَعَامٌ يَخْرُجُ حِينَ يَخْرُجُ فِي قَحْطٍ شَدِيدٍ تَحْتَهُ حِمَارٌ أَفَمَرُ خَطْوَةَ حِمَارِهِ مِيلٌ
تَطْوِي لَهُ الْأَرْضَ مِنْهُلًا لَا يَمُرُّ بِمَاءٍ إِلَّا غَارَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ يُنَادِي بِأَعْلَى صَوْتِهِ يَسْمَعُ مَا بَيْنَ الْخَافِقِينَ مِنْ
الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ وَ الشَّيَاطِينِ يَقُولُ إِلَى أَوْلِيَائِي أَنَا الَّذِي خَلَقَ فَسَوَى وَ قَدَّرَ فَهَدَى أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى... ؛ (همو: ۵۲۷)

۱. از زبان نمادین، در عربی به «تمثیل» و در انگلیسی، به «سمبولیک» یاد شده است (نصیری، ۱۳۷۹: ۱۲۵). سمبل (Sambol) را به معنای نشانه، علامت، مظهر، هر نشانه قراردادی اختصاصی، شیء یا موجودی که معرف موجودی مجرد و اسم معناست، تعریف کرده‌اند (فراست‌خواه، ۱۳۷۶: ۲۵۷). می‌توان «نماد» را معادل فارسی «سمبل» دانست؛ زیرا نماد نیز نقش علامت، نشانه و مظهر بودن را ایفا می‌کند. سمبلیک به معنای نمادگرایی است. بنابراین، اگر در افاده معنایی از زبان نماد استفاده شود به آن زبان سمبلیک یا نمادین گفته می‌شود، هرچند این تعریف بخشی از تعریف کامل این زبان است. برخی از مفسران در بیان تفسیر قرآن، «نمادین» را در قالب واژگانی چون «تمثیل» تعریف نموده‌اند و آن را دارای معنای متعدد دانسته‌اند که برخی از آن‌ها را به طور کلی درست و حق دانسته و برخی دیگر را به طور کلی باطل و نادرست و بعضی از آن‌ها را فی‌الجملة درست و حق می‌دانند. مثلاً اگر تمثیل یا نمادین بودن را به معنای افسانه‌های مجعول و خیالی _ که هیچ‌گونه مطابقت خارجی و واقعی ندارد _ برشمریم، نادرست و باطل بوده و وجود این‌گونه تعبیر در قرآن و آموزه‌های دینی به طور کلی منتفی است. اگر تمثیل یا نمادین را بدین معنا بدانیم که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی که وقوع عینی یافته است به صورت محسوس و مشهود بیان شود. نظیر آن چه درباره سجده فرشتگان و ابای ابلیس مطرح است این تعبیر با وجود قراین و شواهد، درست و حق است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۳، ۲۲۳). برخی به وجود تمثیل یا نمادین در آموزه‌های دینی اذعان کرده و آن را به معنای آشکارسازی امور معنوی و معارف عقلی در قالب صورت‌های محسوس دانسته‌اند تا امور معنوی و معارف عقلی بهتر قابل فهم و معرفت باشند (قلمونی، بی‌تا: ج ۱، ۲۵۲).

۲. «میل» واحد مسافت، و مقدارش ثلث فرسنگ است (دهخدا، بی‌تا: واژه میل).

چشم راست ندارد و چشم دیگرش در پیشانی اوست و مانند ستاره صبح می‌درخشد. چیزی در چشم اوست که گویی آغشته به خون است. در بین دو چشم او (پیشانی او) کلمه «کافر» نوشته شده که هر باسواد بی‌سوادی می‌تواند آن را بخواند. داخل دریاها می‌شود و آفتاب با او در گردش است. پیش روی او کوهی از دود است و پشت سرش کوه سفیدی است که مردم گمان می‌کنند طعام (گندم) است. او در زمان قحطی شدیدی خروج می‌کند، بر الاغی سفیدرنگ [مایل به سبز و کبود] سوار است که هر گامش به اندازه یک میل راه است و منزل به منزل زمین را طی می‌کند و از هیچ آبی نمی‌گذرد، مگر این که تا روز قیامت در زمین فرورفته و خشکیده می‌شود. با صدای بلند به طوری که جن و انس و شیاطین از مشرق تا مغرب صدای او را می‌شنوند ندا می‌دهد که: ای دوستان من! به سوی من آید، منم آن کسی که بشر را آفریدم و اندام آنان را معتدل و متناسب ساختم و هر کسی را قدر و اندازه‌ای داده و هدایت و راهنمایی می‌کنم! من آن خدای بزرگ شما هستم!

در روایات فوق مطالب گوناگونی در شرح حال دجال، زندگی، قدرت، برخورد و شرارت او در قالب واژگان سمبلیک و نمادین بیان گردیده است؛ یعنی بیانات معصومین علیهم‌السلام و روایات نقل شده از آن‌ها در قالب واژگان کنایه و سمبلیک تعریف می‌شوند. مثلاً:

۱. این که دجال مرکبی به نام حمار دارد، بعید است اصلاً این نوع حیوان وجود خارجی و واقعی داشته باشد، بلکه طرح این مطلب، نمادی است برای تحقیر دجال.

۲. این که دجال نان و آب و نیز بهشت و دوزخ را به همراه دارد، یعنی دارای توانمندی و قدرت سیاسی و اجتماعی و نیز مال، پول و ثروت فراگیر است.

۳. این که بر پیشانی دجال کلمه «کافر» نوشته شده و باسواد و بی‌سوادی می‌توانند آن را بخوانند، نشان از این دارد که دجال به طوری در کفر و الحاد غوطه‌ور است که به تندیس کفر و الحاد در آمده است و همه مردم _ اعم از باسواد بی‌سوادی _ او را با همین شاخصه می‌شناسند.

۴. این که خورشید با دجال همراه است و با او به گردش درمی‌آید، به معنای قلمروی نفوذ دجال و گستره حیطه استعماری اوست.

۵. این که حمار دجال، هر گامی که برمی‌دارد به اندازه یک میل راه طی می‌کند، نشان از حرکت سریع و برق‌آسای اوست.

۶. این که دجال با صدای بلندی بانگ می‌زند و شرق و غرب زمین این صدا را می‌شنوند، یعنی او دارای قدرت رسانه‌ای قوی و ابزار اطلاع‌رسانی پیچیده‌ای است.

در این باره برخی از اندیشمندان همین دیدگاه را مطرح کرده و نظر به نمادین و سمبلیک بودن دجال و شاخصه‌های او داده‌اند؛ زیرا آن‌ها دجال را فرد و یک شخص خاصی نمی‌دانند، بلکه آن را در قالب گروه توجیه می‌کنند و نیز مرکب الاغ را بهانه‌ای برای تحقیر دجال می‌دانند. همچنین یک چشم داشتن را نگرش مادی تمدن غرب تعبیر می‌کنند که همه امور را با معیار پول و ثروت مورد سنجش قرار می‌دهند و در آخر، نان و آبی که همراه دجال است و مردم را با آن تحریم می‌کند به ثروت‌اندوزی غرب و به دست گرفتن اقتصاد جهانی تعبیر می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷: ۱۹۲).

در این باره در کتاب تاریخ غیبت کبری آمده که دجال یک فرد نیست، بلکه سمبل، نماد، رمز و یک حرکت کفرآمیز و یک جریان انحرافی فکری، سیاسی و اقتصادی است که تاریخ بشر انحرافی بزرگ‌تر از انحراف آن ندیده است. در ادامه همین کتاب می‌خوانیم:

مؤید این برداشت، فرمایش رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است که می‌فرماید: بین خلقت آدم تا روز قیامت،

امری بزرگ‌تر از دجال نیست. (صدر، ۱۳۸۲: ۶۶۱)

نویسنده در ادامه، در مقام تطبیق، تمدن اروپایی و به عبارت دیگر، تمدن غربی را همان دجالی می‌داند که در روایات بدان اشاره شده است.

علاوه بر دجال _ که در روایات به صورت سمبلیک و نمادین بیان گردیده است _ موضوعات دیگری نظیر خروج سفیانی و طلوع خورشید از مغرب و... نیز موضوعاتی هستند که بیشتر در قالب سمبلیک و نمادین تعبیر می‌شوند. با توجه به سمبلیک و نمادین بودن برخی از آموزه‌های مهدویت که بی‌گمان در گستره حوزه‌های دیگر علوم دینی، مسائلی با این شاخصه و ممیزه کمتر دیده می‌شوند، چگونه باید به معرفت و شناخت این امور پرداخت؟ با چه ابزار و معیاری می‌توان به معرفت‌شناسی این نوع قضایا پرداخت؟ و دلایل و توجیه واقع‌نمایی و صدق آن‌ها بر اساس چه الگوی است؟ از این قبیل پرسش‌ها در این عرصه بسیار مطرح است که در واقع به نوعی ضرورت طرح بحث «معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی» را مسجل می‌کند. بنابراین می‌طلبد با باز گشایی حوزه مستقلی با نام معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی، ضمن توجه به تک‌تک پرسش‌های پیش‌گفته، آن‌ها را با نگرش عمیق معرفت‌شناسانه مورد پژوهش و تحقیق قرار دهیم و با پاسخ‌های دقیق عقلی و علمی، زمینه‌ساز توجه بیشتر مهدی‌باوران به عرصه مهدویت‌پژوهی باشیم.

ب) روایات اخباری و ملاحمی

روایاتی که ماهیت آن‌ها اخباری است، یعنی محتوایشان صدق‌پذیر و کذب‌پذیر است و خبرهای غیبی پیرامون مهدویت را مطرح می‌کنند. بسیاری از مسائل مهدویت‌پژوهی در قالب پیش‌گویی و خبرهای غیبی تفسیر می‌شوند و معصومین علیهم‌السلام آن‌ها را از طریق وحی و الهام برای مردم بیان کرده‌اند؛ مثل علایم و نشانه‌های ظهور مانند خروج دجال و خروج سفیانی و ندا آسمانی و... را می‌توان در این راستا توجیه کرد؛ چنان‌که رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید:

الْمَهْدِيُّ الَّذِي يَمْلُؤُهَا قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مَلِئْتُ جَوْرًا وَ ظُلْمًا وَ الَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ نَبِيًّا لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ وَاجِدُ لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَخْرُجَ فِيهِ وَكَلِدَى الْمَهْدِيُّ فَيَنْزِلُ رُوحُ اللَّهِ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ فَيَصَلِّيَ خَلْفَهُ وَ تُشْرِقُ الْأَرْضُ بِنُورِهِ وَ يَبْلُغُ سُلْطَانُهُ الْمَشْرِقَ وَ الْمَغْرِبَ؛ (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۲۸۰)

مهدی کسی است که زمین را پر از عدل و داد کند، چنان‌که پر از جور و ظلم شده است. قسم به آن‌که مرا به حق بشیر مبعوث کرده، اگر از دنیا نماند مگر یک روز، حتماً خداوند این یک روز را طولانی کند تا آن‌که فرزندم مهدی ظهور نماید و روح الله عیسی بن مریم فرود آید و پشت سرش نماز بخواند و زمین به نورش روشن گردد و حکومتش به مشرق و مغرب برسد.

همچنین آن حضرت فرموده است:

أَلَا أُبَشِّرُكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ بِالْمَهْدِيِّ؟ قَالُوا: بَلَى. قَالَ: فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَبْعَثُ فِي أُمَّتِي سُلْطَانًا عَادِلًا وَ إِمَامًا قَاسِطًا يَمَلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مَلِئْتُ جَوْرًا وَ ظُلْمًا، وَ هُوَ النَّاسِعُ مِنْ وُلْدِ الْحُسَيْنِ، اسْمُهُ اسْمِي وَ كُنْيَتُهُ كُنْيَتِي؛ (هالالی: ۱۴۰۵، ص ۹۵۸)

ای مردم، آیا شما را به «مهدی» بشارت ندهم؟ گفتند: آری. فرمود: بدانید که خداوند تعالی در امتم سلطانی عادل و امامی دادگر مبعوث می‌کند که زمین را از عدل و داد پر می‌کند، همان طور که از ظلم و جور پر شده باشد. او نهمین از فرزندان پسر حسین است. نام او نام من و کنیه او کنیه من است.

روایات فوق که در آن‌ها مطالب غیبی بسیاری آمده از جمله روایاتی است که می‌توان آن‌ها را جزو روایات غیبی و ملاحم به شمار آورد. البته شبیه این نوع روایات در عرصه مهدویت در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت فراوان یافت می‌شود. حال در این جا به عنوان نمونه و مثال خبرهای غیبی که در دو روایت بالا آمده را گزارش می‌کنیم:

ظهور و قطعیت رخداد آن، عدالت‌گستری امام مهدی علیه السلام، فراگیری ظلم و ستم پیش از ظهور، نزول حضرت عیسی علیه السلام بعد از ظهور، نماز خواندن حضرت عیسی علیه السلام پشت سر امام مهدی علیه السلام، هدایت‌گری فراگیر امام مهدی علیه السلام، تشکیل حکومت جهانی امام مهدی علیه السلام، امام مهدی علیه السلام نهمین فرزند از نسل امام حسین علیه السلام، هم‌نام و هم‌کنیه با رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم.

با توجه به این که در عرصه مهدویت‌پژوهی از این نوع روایات، فراوان یافت می‌شوند و این که بر اساس الگوی مبنایابی همین روایات در واقع پایه و مبنای گزاره‌های معرفتی مهدویت‌پژوهی هستند، پس اولاً تبیین و تحلیل این نوع روایات چگونه بوده و با چه اصول و ابزاری صورت می‌گیرد؟ ثانیاً آیا این نوع روایات جهت پایه و مبنای گزاره‌های نظری مهدویت‌پژوهی دارای استانداردهای لازم هستند؟ ثالثاً اصول و قواعد فرایند تبدیل قضایای نظری به قضایای بدیهی یا فرایند تصدیق‌سازی و توجیه‌گری گزاره‌های نظری مهدویت‌پژوهی در این نوع روایات چگونه حاصل می‌شود؟ این پرسش‌ها و مطالب در عرصه معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی مطرحند. بنابراین پرسش اصلی در این تحقیق، پرسش از کم و کیف معرفت‌شناسی در عرصه مهدویت‌پژوهی با توجه به روایات نمادین و رمزی و سمبلیک و ملاحظاتی است که باید بدان توجه شود.

از جمله روایات ملاحظاتی و غیبی، روایاتی است که درباره غیبت و علل و عوامل آن از معصومین علیهم السلام صادر شده است (راوندی، ۱۳۰۹: ج ۲، ۹۵۶؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۳۵۶؛ نعمانی، ۱۳۷۹: ۱۷۲) که به نوعی خبر از رخداد مهمی چون غیبت و اقسام آن داده و نسبت به لغزشگاه‌های آن به مردم هشدار می‌دهد.

بی‌تردید بیشتر روایات مهدویت در قالب روایات آینده‌نگر تعریف می‌شوند؛ یعنی روایاتی هستند که همیشه از آینده و حوادث و رخداد‌های آن _ که کمتر دست بشر به آن‌ها می‌رسد _ خبر می‌هند. از این رو می‌توان ادعا کرد که بیشتر روایات مهدوی، روایات اخباری هستند.

تطبیق و تحلیل

روایات فوق در واقع پایه و خاستگاه یک‌سری از گزاره‌های نظری مهدویت‌پژوهی هستند؛ یعنی برخی از گزاره‌های نظری، تصدیق و توجیه خود را از روایات پیش‌گفته دریافت می‌کنند. مثلاً در میان شیعیان گزاره‌ای با نام غیبت امام زمان علیه السلام وجود دارد که همه آن‌ها بدان باور دارند؛ چنان که تلقی و واکنش جامعه و مردم به طوری است که غیبت برای حجت‌الاهی را قطعی و حتمی می‌دانند. این باور و معرفت در میان مردم فراگیر بوده و همگان بدان اذعان دارند. بنابراین ما باور و گزاره‌ای تحت عنوان: «غیبت امام زمان قبل از ظهور حتمی است» داریم که برای تصدیق و توجیه آن، فرایند مبنایابی _ که همان فرایند رسیدن قضایای نظری به بدیهی است _ اجرا می‌شود؛ یعنی اصل قضیه «غیبت امام زمان علیه السلام رخ خواهد داد» قضیه‌ای نظری است و به طور طبیعی نمی‌توان بدان باور داشت و نمی‌توان به معرفت‌آوری آن نسبت به رخداد غیبت یقین کرد؛ زیرا یک قضیه نظری است و قضیه نظری همیشه خطاپذیر است. در صورتی این قضیه برطرف شده و اطمینان آور خواهد شد که به قضایای خطاناپذیر منتهی شود که بدان قضایای پایه یا بدیهی اطلاق می‌شود. بر این اساس وقتی می‌توانیم به معرفت یقینی و باور قطعی نسبت به این قضیه مورد نظر برسیم که بتوانیم آن را به قضیه پایه _ که همان نصوص دینی که در این جا روایات است _ برسانیم. در این صورت قضیه مورد نظر یک قضیه قابل اعتماد و معرفت‌آور تلقی می‌شود.

۱. گزاره «غیبت امام زمان علیه السلام قبل از ظهور حتمی است» یک گزاره نظری است؛

۲. هر گزاره نظری باید به گزاره پایه منتهی شود تا موجه و صادق جلوه نماید؛

۳. بی تردید توجیه و تصدیق گزاره فوق به سبب متفرع شدن آن بر روایات بالا به دست می‌آید.

از این رو می‌گوییم اعتقاد ما به قضیه حتمیت غیبت امام زمان عجل الله فرجه یقینی است؛ زیرا به نصوص دینی _ یعنی روایات این باب همچون «لَا بُدَّ لِلْغَلَامِ مِنْ غَيْبَةٍ» و «إِنَّهُ لَا بُدَّ لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ مِنْ غَيْبَةٍ» که نقش گزاره‌های پایه را ایفا می‌کند _ مستند و متفرع شده است.

(ج) روایات رمزی و اشاره‌ای

مهدویت و رخداد آن، در آینده تاریخ و آخر الزمان به منصفه ظهور می‌رسد؛ یعنی در آینده تاریخ، مهدویت از فضای تئوری و اندیشه به حیطه اجرا و عمل انتقال یافته و به صورت تمام‌عیار، همه آموزه‌های آن در جوامع بشری اجرایی و عملیاتی می‌شوند. مثلاً ظهور و تشکیل حکومت جهانی که اکنون بدان اعتقاد داشته و از آثار و برکات اعتقادی‌اش بهره‌مند هستیم در آینده تاریخ به منصفه عمل می‌رسد و با رخداد آن، برنامه‌های ظهور به صورت کامل و جامع در جامعه بشری اجرایی و عملیاتی می‌شود و مردم افزون بر بهره‌مندی از آثار اعتقادی‌اش، از آثار رخداد آن نیز بهره‌مند می‌گردند.

گفتنی است ظهور و تشکیل نظام جهانی مهدوی _ که در فرجام تاریخ بشر رخ می‌دهد _ بیشتر با آداب و رسوم و نیز با افق فکری و تمدنی عصر خود، همدم و همساز است. طبیعی است وقتی معصومین علیهم‌السلام بخواهند مفاهیم مهدویت و مسائل پیرامونی آن را با همان ویژگی‌های آخرالزمانی و با تمام جزئیات آن برای انسان‌های معاصر خودشان _ که نسبت به انسان‌های معاصر ظهور از لحاظ درک و فکر، تفاوت اساسی داشته و نسبت به مؤلفه‌ها و پدیده‌های آخرالزمانی آگاهی لازم را ندارند _ تبیین نمایند باید به ابزار غیرمتعارف کلامی و محاوره‌ای مانند اشاره، رمز و گزینه‌گویی روی آورند. از این رو آنان ناچار بودند برای رعایت حال مخاطبان که از رشد علوم و پیشرفت صنعت در عصر ظهور بی‌خبر بودند و با شنیدن بیان تفصیلی و جزئی پیرامون آن‌ها متحیر و سرگردان می‌شدند، به رویه ایما، اشاره، اجمال، رمز و گزینه‌گویی روی آورند و بیشتر مطالب آخرالزمانی را به صورت سر بسته و کلی بیان کنند؛ چنان که امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

إِنَّ قَائِمًا إِذَا قَامَ مَدَّ اللَّهُ لَشِيعَتِنَا فِي أَسْمَاعِهِمْ وَ أَبْصَارِهِمْ حَتَّى لَا يَكُونَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقَائِمِ بَرِيدٌ يُكَلِّمُهُمْ فَيَسْمَعُونَ وَ يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ وَ هُوَ فِي مَكَانِهِ؛ (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۸، ۲۴۱)

هنگامی که قائم ما قیام کند خدای عز و جل در گوش‌ها و دیدگان شیعیان ما چنان نیروی رسانایی بنهد که دیگر میان آنان و قائم پیکی نباشد و آن حضرت [از فاصله دور] با آنان سخن بگوید و آنان بشنوند و او را در همان جایی که هست ببینند.

إِنَّ الْمُؤْمِنَ فِي زَمَانِ الْقَائِمِ وَ هُوَ بِالْمَشْرِقِ لَيَرَى أَخَاهُ الَّذِي فِي الْمَغْرِبِ وَ كَذَلِكَ الَّذِي فِي الْمَغْرِبِ يَرَى أَخَاهُ الَّذِي فِي الْمَشْرِقِ؛ (مجلسی، بی‌تا: ج ۵۲، ۳۹۱)

در زمان دولت قائم اگر یک فرد با ایمان در مشرق باشد برادرش را در مغرب می‌بیند و آن کس که در مغرب است برادرش را که در مشرق حضور دارد می‌بیند.

إِذَا قَامَ الْقَائِمُ بَعَثَ فِي أَقَالِيمِ الْأَرْضِ فِي كُلِّ إِقْلِيمٍ رَجُلًا يَقُولُ عَهْدُكَ فِي كَفِّكَ فَإِذَا وَرَدَ عَلَيْكَ أَمْرٌ لَا تَفْهَمُهُ وَ لَا تَعْرِفُ الْقَضَاءَ فِيهِ فَانظُرْ إِلَى كَفِّكَ وَ اعْمَلْ بِمَا فِيهَا قَالَ وَ يَبْعَثُ جُنْدًا إِلَى الْقُسْطَنْطِينِيَّةِ فَإِذَا بَلَغُوا الْخَلِيجَ كَتَبُوا عَلَى أَقْدَامِهِمْ شَيْئًا وَ مَشَوْا عَلَى الْمَاءِ فَإِذَا نَظَرُوا إِلَيْهِمْ الرُّومُ يَمْشُونَ عَلَى الْمَاءِ قَالُوا هَؤُلَاءِ أَصْحَابُهُ يَمْشُونَ عَلَى الْمَاءِ فَكَيْفَ هُوَ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَفْتَحُونَ لَهُمْ أَبْوَابَ الْمَدِينَةِ فَيَدْخُلُونَهَا فَيَحْكُمُونَ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ؛ (نعمانی، ۱۳۷۹: ۳۲۰)

هنگامی که قائم قیام کند در کشورهای روی زمین کسانی را برمی‌انگیزد، در هر سرزمین یک نفر را و به او

می‌گوید: فرمان تو در کف دست توست؛ هر گاه کاری برای تو پیش آمد که آن را نفهمیدی و ندانستی چگونه در آن حکم کنی، به کف خود بنگر و به آن چه در آن است عمل کن، فرمود: و سپاهی به قسطنطنیه گسیل می‌دارد و چون آنان به کنار خلیج برسند بر قدم‌های خویش چیزی نویسند و بر روی آب روان شوند. پس چون رومیان ایشان را بنگرند که بر آب راه می‌روند گویند: اینان که اصحاب اویند این چنین بر آب گام برمی‌دارند پس او خود چگونه خواهد بود؟ در این هنگام دروازه‌های شهر را برای آنان می‌گشایند و آنان داخل آن شهر می‌شوند، و در آن جا آن چه بخواهند دستور می‌دهند.

در کتاب مهدی موعود آمده است:

فحوای روایت فوق، امروز تقریباً حل شده است؛ زیرا با تقویت امواج تلویزیونی و تلفن‌های تصویری _ که در آینده نزدیک عمومی خواهد شد و همه جا به کار می‌افتد _ مردم می‌توانند از مشرق، مخاطب خود را در مغرب ببینند و سخنان او را بشنوند. (دوانی، ۱۳۷۸: ۱۱۱۸)

وقتی به روایات پیش گفته می‌نگریم، می‌بینیم حضرت صادق علیه السلام دقیقاً به پیشرفت‌های صنعتی _ رسانه‌ای این زمان همچون تلفن صوتی و تصویری، ایمیل (در آن جا که می‌فرماید: نیاز به برید _ یعنی پست چی _ نیست)، ویدیو کنفرانس (آن جا که می‌فرماید: امام مهدی در مکان خودش با مردم صحبت می‌کند و مردم نیز در مکان دور او را می‌بینند و با او صحبت می‌کنند) و... اشاره کرده است؛ اما از آن جا که افق فکری و سطح تمدنی مردم معاصر امامان علیهم السلام پایین بوده و توان درک تفصیل و جزئیات این قضیه را نداشتند، امام علیه السلام مطالب را به صورت اجمال و کلی، به طوری که در ذهن مخاطب تحیر ایجاد نکند بیان فرموده است.

امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

أَصْحَابُ الْقَائِمِ ثَلَاثُمِائَةٌ وَ ثَلَاثَةٌ عَشَرَ رَجُلًا أَوْلَادُ الْعَجَمِ بَعْضُهُمْ يُحْمَلُ فِي السَّحَابِ نَهَارًا يُعْرَفُ بِاسْمِهِ وَ اسْمُ أَبِيهِ وَ نَسَبِهِ وَ جَلِيَّتِهِ وَ بَعْضُهُمْ نَائِمٌ عَلَى فِرَاشِهِ فَيُرَى فِي مَكَّةَ عَلَى غَيْرِ مِيعَادٍ؛ (نعمانی، ۱۳۷۹: ۳۱۵)

یاران قائم سیصد و سیزده مرد از فرزندان عجم خواهند بود که بعضی از آنان در روز در میان ابر حرکت می‌کنند و به نام خود و به نام پدرش و نسبش و ویژگی‌هایش معروف است و بعضی از آنان در شب بدون قرار قبلی در مکه دیده می‌شوند.

این که اصحاب حضرت مهدی علیه السلام در روز در میان ابرها حرکت می‌کنند یا به معنای کرامت و عظمت معنوی آنهاست که این توان را دارند تا در میان ابرها حرکت نمایند یا به معنای وسیله و ابزاری است که اصحاب حضرت مهدی علیه السلام در آن قرار گرفته و خودشان را به مکه می‌رسانند. شاید در گذشته تعبیر اول بیشتر کاربرد داشته و بیشتر مورد توجه قرار می‌گرفته است، ولی در دوران کنونی با اختراع هواپیما و ابزارهای دیگر هوایی بهتر می‌توان به گفتار امام باقر علیه السلام پی برد و بهتر می‌توان برای آن مصداق تعیین کرد.

چنان که بیان شد پایه‌های قضایای نظری مهدویت، نصوص و آموزه‌های مهدویت هستند. حال در این جا برای تحلیل بحث، پرسش‌هایی پیش می‌کشیم و آن این که روایات پیش گفته _ که نصوص مهدویت به شمار می‌روند _ اولاً چگونه باید آنها را مفهوم‌شناسی و ارزش‌شناسی کرد و با چه معیار و الگویی به این کار مبادرت ورزید؟ ثانیاً آیا نصوص این چنینی با شاخصه‌های نمادین، تمثیلی، ملاحمی و رمزآلودگی، می‌توانند پایه و مبنای گزاره‌های معرفتی مهدویت‌پژوهی قرار گیرند؟ ثالثاً آیا می‌توان نصوص نمادین، رمزی و ملاحمی را به سان نصوص دیگر که عادی و طبیعی هستند معرفت‌شناسی کرد، یا این که برای نصوص خاص، شیوه و اسلوب ویژه‌ای لازم است؟

بی‌تردید پرسش‌های فوق و امثال آن‌ها سبب شده است ادعای ضرورت بحث «معرفت‌شناسی» برای «مهدویت‌پژوهی»، منطقی و عقلانی جلوه کرده و توجیه‌گر زمینه‌های آغازی نو با بسترهای مجزا و مستقل، همراه با اصول و قواعد خاص در عرصه مهدویت‌پژوهی باشد که پاسخ به همه پرسش‌های فوق مجال و مکتوباتی دیگری را می‌طلبد که در یک مقاله نمی‌توان به همه آن‌ها پرداخت.

بیان مطلب

بی‌تردید برای روشن شدن قضایای وجدانی مهدویت‌پژوهی و کیفیت ارتباط آن‌ها با قضایای نظری مهدویت‌پژوهی و چگونگی تصدیق و توجیه قضایای نظری مهدویت‌پژوهی توسط قضایای وجدانی مهدویت‌پژوهی، نیاز به توضیح و تبیین بیشتری است.

به طور کلی علم حضوری و شهودی در سه مرحله به صورت سلسله مراتب تجلی و ظهور پیدا می‌کند: مرحله اول، «اصل علم حضوری» که امری شخصی است و برای شخص مدرک قابل فهم است و مدرک بدون واسطه بدان علم داشته و در این علم هیچ‌گونه خطایی قابل تصور نیست.

مرحله دوم، «بیان علم حضوری»؛ پس از آن که شخص مدرک به علم حضوری رسید، یافته‌های خویش را در قالب قضیه و گزاره بیان می‌کند که در این صورت علم حضوری از مرتبه شخصی به مرتبه عمومی تغییر وضعیت داده و برای همه قابل فهم است و این مرحله نیز مثل مرحله اول، مصون از خطا و اشتباه است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۲۱). مرحله سوم، «تفسیر علم حضوری»؛ در این مرحله مدرک علم حضوری، بعد از آن که معلوم حضوری را درک کرد دست به تفسیر آن‌ها می‌زند که البته این مرحله مصون از خطا و اشتباه نبوده و تفاوت اساسی آن با دو مرحله قبلی نیز در همین است.

اما تبیین سه مرحله فوق در قالب مثال چنین مطرح می‌شود که اگر شخصی گرسنه باشد خود حس گرسنگی _ که یک حس درونی است _ و مدرک به آن بینش شهودی دارد علم حضوری و شهودی نام دارد. وقتی مدرک می‌گوید: «من احساس گرسنگی می‌کنم» این گزاره را گزاره وجدانی می‌گویند که در واقع بیان‌کننده یافته‌های علم حضوری و شهودی است، در این جا نه در اصل علم حضوری خطا قابل تصور است و نه در بیان آن. اما اگر فرد گرسنه از گرسنگی _ که یافته درونی است _ تفسیری ارائه دهد، مثلاً بگوید «شکم من خالی از غذاست» این گزاره تفسیری از علم حضوری است و خطا و اشتباه در آن قابل تصور است. در این قسمت ما نه با علم حضوری سرو کار داریم و نه با گزاره وجدانی که حکایت بدون تفسیر آن است، بلکه با تفسیر علم حضوری به شکل یک گزاره مواجه هستیم که قسمی از علم حصولی بوده و خطا در آن متصور است. اما علم شهودی و حضوری که درباره معارف مهدویت‌پژوهی مطرح است و زمینه‌ساز توجیه و تصدیق گزاره‌های نظری مهدویت‌پژوهی به شمار می‌آید به این صورت قابل تبیین است: «صلح‌طلبی و نجات‌خواهی» در درون همه انسان در طول تاریخ بشر به عنوان خواسته‌ای فطری وجود داشته و دارد و اصل این احساس _ که یک حس درونی است _ علم شهودی و حضوری نام دارد و بیان نجات‌طلبی و صلح‌خواهی در قالب گزاره‌هایی همچون «من منجی طلب هستم» و «من مصلح‌خواه هستم» و... بیان آن یافته‌های درونی انسان است که به گزاره‌های وجدانی شهره هستند. اما گزاره‌هایی مانند «جهان دارای منجی است»، «منجی خواهد آمد»، «منجی حقیقت دارد» و... تفسیر آن یافته‌های دورنی انسان هستند که این نوع گزاره‌ها خطا و اشتباه در آن‌ها قابل تصور است، ولی با وجود گزاره‌های پایه مثل گزاره‌های وجدانی می‌توان آن‌ها را توجیه کرد.

نتیجه

از جمله مباحث مهم و اساسی که در عرصه مهدویت کمتر بدان توجه شده و کمتر در دستور کار پژوهشی مهدویت‌پژوهان قرار گرفته است، بحث معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی است. حوزه مهدویت‌پژوهی به‌سان حوزه‌های دیگر،

متشکل از مجموع قضایای نظری و بدیهی است. قضایای نظری مهدویت پژوهی قضایایی هستند که در توجیه و تثبیت خود نیازمند به قضایای دیگری هستند؛ ولی قضایای بدیهی بالعکس قضایای نظری در توجیه و تبیینشان نیازمند قضایای دیگری نبوده و به قضایای خود توجیه و خود بنیان شهره هستند. در حوزه معرفت شناسی مهدویت پژوهی _ که حوزه ای بدیع و نوپاست _ در میان ساختارهای گوناگون معرفتی که سازه ساز بناهای معرفت شناسی و شناخت شناسی هستند، مبنایابی به عنوان الگو و مدل ساختاری معرفتی مهدویت پژوهی تلقی به قبول شده است که بر اساس این مدل و الگو، قضایای بدیهی و خود بنیان مهدویت پژوهی از داده های عقل، شهود و نصوص نشئت گرفته و آن ها به عنوان پایه و اساس شکل گیری بنای رفیع معرفتی معرفت شناسی مهدویت پژوهی شناخته می شوند. بنابر این در معرفت شناسی مهدویت پژوهی قضایای خود توجیه همچون قضایای بدیهی عقلی، قضایای شهودی و وجدانی و قضایای برگرفته از نصوص دینی مانند آیات و روایات در فرایند توجیه و تثبیت قضایای نظری مهدویت پژوهی نقش اساسی داشته و معرفت شناسی مهدویت پژوهی با محوریت آن ها شکل می گیرد.

منابع

- الهی نژاد، حسین، *درآمدی بر فلسفه مهدویت پژوهی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱ ش.
- بحرانی، سید هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بی نا، ۱۴۱۶ ق.
- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، تحقیق: حسن واعظی محمدی، قم، اسراء، چاپ هشتم، ۱۳۸۹ ش.
- _____، *معرفت شناسی در قرآن*، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۸ ش.
- حسین زاده، محمد، *معرفت لازم و کافی در دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۷ ش.
- دوانی، علی، *مهدی موعود (ترجمه جلد سیزدهم بحار الانوار)*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ بیست و هشتم، ۱۳۷۸ ش.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران، بی تا.
- راوندی، قطب الدین سعید بن هبه الله، *الخرائج و الجرائح*، قم، مؤسسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
- سلیمانی امیری، عسکری، «مبناگری تصدیقات و توجیه باورها در فلسفه اسلامی»، *مجله ذهن*، تهران، ش ۳، تابستان ۱۳۷۹ ش.
- شمس، منصور، *آشنایی با معرفت شناسی*، تهران، انتشارات طرح نو، ویرایش دوم، ۱۳۸۴ ش.
- صدر، سید محمد، *تاریخ الغیبه الصغری*، بیروت، منشورات مکتبه الرسول الاعظم، چاپ دوم، ۱۴۰۰ ق.
- _____، *تاریخ الغیبه الکبری*، ترجمه: سید حسن افتخارزاده، تهران، نیک معارف، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ش.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران، انتشارات اسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۹۵ ق.
- صلیبیا، جمیل، *المعجم الفلسفی*، بیروت، دارالکتب البنانی، ۱۹۸۲ م.
- طوسی، محمد بن حسین، *الغیبه*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۱۷ ق.
- عارفی، عباس، «معرفت و گونه های توجیه»، *مجله ذهن*، تهران، ش ۹، بهار ۱۳۸۱ ش.
- فراست خواه، مقصود، *زبان دین*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
- فعالی، محمد تقی، «توجیه ترکیبی در حکمت سینوی و صدرایی»، *مجله ذهن*، تهران، ش ۵، بهار ۱۳۸۰ ش.
- قلمونی (رشیدرضا)، محمد رشید بن علی رضا بن محمد، *المنازل*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، اسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۲ ش.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تهران، اسلامیه، بی تا.
- مصباح یزدی، محمد تقی، «معرفت شناسی؛ پیشینه و تعاریف»، *مجله ذهن*، تهران، ش ۱، بهار ۱۳۷۹ ش.
- _____، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۶ ش.
- مکارم شیرازی، ناصر، *مهدی؛ انقلابی بزرگ*، قم، انتشارات هدف، ۱۳۶۷ ش.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکبیر*، تصحیح: محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۱ ش.
- نصیری، علی، «قرآن و زبان دین»، *مجله معرفت*، قم، مرداد و شهریور ۱۳۷۹ ش.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیبه*، تهران، نشر صدوق، ۱۳۷۹ ش.
- هاملین، دیوید و، *تاریخ معرفت شناسی*، ترجمه: شاپور اعتماد، تهران، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
- هلالی، سلیم بن قیس، *کتاب سلیم بن قیس هلالی*، قم، انتشارات هادی، ۱۴۰۵ ق.