

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۳

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱/۲۰

سال هشتم، شماره ۲۹، بهار ۱۳۹۳

معرفت شناسی مهدویت پژوهی

حسین الهی نژاد*

چکیده

نوشتار پیش رو به یکی از مباحث مهم مهدویت پژوهی به نام «معرفت شناسی مهدویت پژوهی» می پردازد. رویکرد معرفت شناسی در حوزه مهدویت پژوهی رویکرد بیرونی و درجه دو است و در این نگرش، ابتدا واژگانی چون معرفت، معرفت شناسی، مهدویت پژوهی و معرفت شناسی مهدویت پژوهی، مفهوم شناسی شده و سپس به گونه های معرفت و چگونگی به کارگیری آن ها در حوزه مهدویت پژوهی پرداخته می شود. در فرایند بحث نیز به ساختار الگویی معرفت شناسی اشاره شده و الگوی مبنایابی را به عنوان الگوی معرفت شناسی مهدویت پژوهی به خدمت خواهیم گرفت. در فرایند کار به قضایای بدیهی و نظری - که محور ساختار مبنایابی است و نیز به ساز و کار تفریع قضایای نظری به بدیهی خواهیم پرداخت. در ادامه به قضایای بدیهی در حوزه مهدویت پژوهی همچون قضایای بدیهی عقلی، قضایای شهودی و قضایای برگرفته از نصوص دینی مانند آیات و روایات مبادرت می شود. در پایان نیز به گونه شناسی روایات مهدویت همچون روایات نمادین، سمبلیک، اخباری، ملاحمی، رمزی و... می پردازیم.

واژگان کلیدی

معرفت، معرفت شناسی، مهدویت پژوهی، معرفت شناسی مهدویت پژوهی، مبنایابی، انسجام گرایی، نمادین، سمبلیک.

* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم. (alahik@isca.ac.ir)

در مقام معرفی اجمالی «معرفت‌شناسی» به اختصار می‌توان گفت شاخه‌ای از دانش بشری است که اجمالاً با معرفت و شناخت سروکار 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؛ یک بار 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؟ مهدویت‌پژوهی 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 معرفت گزاره‌های 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، چنان‌که 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. مبنایابی

قدیمی‌ترین نظریه‌ای که در ساختمان معرفت‌شناسی به کار رفته، مبنایابی است. این نظریه در معرفت‌شناسی مورد پذیرش همه معرفت‌شناسان قدیم و بیشتر معرفت‌شناسان معاصر است. براساس 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 دریافتن واقع به شمار می‌رود؛ زیرا تلاش می‌کند بدون رفتن به فراسوی باور، با کشف وضعیتی در درون باروها ما را به صدق قضیه رهنمون شود.

۵. مهدویت‌پژوهی

مهدویت، اندیشه و باوری است که مورد پذیرش و اعتقاد همه مسلمانان بوده و به عنوان یک حقیقت دینی - اسلامی قلمداد می‌شود. همچنین خاستگاه قرآنی و روایی داشته و بیش از دویست آیه و بیش از دو هزار روایات - اعم از روایات شیعه و اهل سنت - عهده‌دار 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 آموزه‌های آن و همچنین به جهت کثرت و فراوانی مسائل و شبهات پیرامونی، اولاً پرگستره و پردامنه شده است؛ ثانیاً از لحاظ قلمرو وسعت، به فربهی لازم رسیده است که در واقع با این احتساب دیگر نمی‌توان مهدویت را در قالب یک موضوع کم‌حجم و کم‌دامنه و نیز در قالب یک موضوع بسیط و محدود تصور نمود؛ بلکه می‌طلبد، 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 «مهدویت‌پژوهی»، «مهدویت‌شناسی» و «مهدویت‌شناختی» شکل می‌گیرد (الهی نژاد، ۱۳۹۱: ۲۸) که رسالت این حوزه پرداختن به مسائل درونی مهدویت با نگرش جزءنگرانه است؛ یعنی حوزه مهدویت‌پژوهی دارای این شاخصه‌هاست: اولاً یک حوزه معرفتی تلقی می‌شود؛ ثانیاً دارای موضوعی به نام مهدویت و غایتی به نام پژوهش‌های مهدوی است. ثالثاً به مسائل درونی و جزئی مهدویت می‌پردازد؛ یعنی رویکردی درونی و جزءنگرانه دارد.

۶. معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی

معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی از جمله معرفت‌شناسی‌های مقید و ناظر به حوزه‌ای خاص - مثل مهدویت‌پژوهی - است؛ یعنی تنها به مسائل معرفتی یک حوزه خاص می‌پردازد. با توجه به ماهیت مهدویت‌پژوهی و نیز با توجه به رسالتی که بر دوش این حوزه است، می‌توان تعاریف متنوعی از معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی ارائه داد:

۱. معرفت‌شناسی مهدویت پژوهی از به‌کارگیری رهیافت‌های معرفت‌شناسانه به معرفت‌های مهدویت پژوهی، برای تبیین و تشریح مسائل ویژه این گونه از معرفت به دست می‌آید.

۲. معرفت‌شناسی مهدویت پژوهی به معنای شناخت مجموعه مباحث و مسائل خاص معرفتی است که در آموزه‌های مهدویت پژوهی وجود دارد.

به طور خلاصه در دو تعریف فوق، دو هدف و کارکرد دنبال می‌شود؛ تعریف اول به اسلوب‌های معرفتی که به شناخت مهدویت و آموزه‌های آن می‌انجامد، می‌پردازد و تعریف دوم ناظر به آموزه‌های معرفتی همچون تکامل عقول و تعالی علومی است که در منظومه مباحث مهدویت پژوهی وجود دارند.

ضرورت بحث معرفت‌شناسی مهدویت پژوهی

شاید برای برخی از اندیشمندان مهدوی درباره «معرفت‌شناسی مهدویت پژوهی» پرسش‌هایی مطرح شود که با وجود «معرفت‌شناسی معرفت دینی» چه نیازی به بحث معرفت‌شناسی مهدویت پژوهی است؛ زیرا وقتی مباحث کلی (معرفت‌شناسی معرفت دینی) در دستور کار قرار گرفت، به طور قهری از بیان مباحث جزئی بی‌نیاز شده و دیگر جایی برای طرح آن نمی‌ماند و در واقع بحث و گفت‌وگو درباره آن‌ها کاری لغو و بیهوده است. برای توجیه ضرورت بحث و دفع اشکال وارده پاسخی را پیش می‌کشیم.

به طور کلی، مفاهیم و گزاره‌های مهدویت پژوهی دارای یک سری ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی هستند که در واقع توجیه‌گر 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 تنگنا گفتاری 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 این رو 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 پرسشی 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 نظام‌داری 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 به‌گزار و خالی از سند مطرح نکرده‌ایم. بنابراین 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 کمترین 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 القالب‌نصوص و آموزه‌های آن متعلق به آینده بشری است - می‌تواند درباره آن معرفت‌شناسی مستقل و مجزایی صورت گیرد.

چیستی معرفت در معرفت‌شناسی مهدویت پژوهی

با توجه به مفهوم وسیع شناخت و معرفت که شامل هر نوع آگاهی و ادراکی می‌شود، معرفت‌های فراوانی را می‌توان در بخش شناخت‌شناسی مهدویت پژوهی 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 این جا پرسشی مطرح می‌شود که در معرفت‌شناسی مهدویت پژوهی چه نوع معرفتی در دستور کار قرار می‌گیرد؟ یعنی ماهیت و گستره معرفت در معرفت‌شناسی مهدویت پژوهی 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 تنوعات آن اقدام شود و بعد بر اساس ساختار و ماهیت مهدویت پژوهی و نیز بر اساس اهداف و غایت مشخص شده، به تعیین نوع و گستره معرفت در مهدویت پژوهی مبادرت شود.

معرفت حضوری و کاربرد آن در معرفت‌شناسی مهدویت پژوهی

علم به معنای آگاهی و اطلاع، به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود؛ زیرا علم یا بدون واسطه به معلوم تعلّق می‌گیرد و وجود خارجی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک‌کننده

آشکار می‌شود، یا این که 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 براساس 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 مهدویت پژوهی آیا از معرفت حضوری و شهودی که در قالب قضایای وجدانی ظاهر می‌شوند بهره خواهیم برد؟ آیا آموزه‌های مهدویت پژوهی 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 نجات بخشی انسان سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی گزاره «منجی خواهد آمد» وجدانی است؛ زیرا از علم حضوری حکایت می‌کند و به آن علم ارجاع داده می‌شود. از آن جا که گزاره‌های وجدانی (وجدانیات) بدیهی‌اند و به استدلال نیاز ندارند، گزاره «منجی خواهد آمد» نیز موجه و صادق خواهد بود. البته این نکته در این جا 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 مهدویت پژوهی

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 خاطرنشان 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 برگزاره‌های موهوم یا مشکوک، یعنی گزاره‌هایی که مدرک به آن‌ها وهم یا شک دارد، معرفت اطلاق نمی‌شود. معرفت برگزاره‌ای صادق است که حالت مدرک، حالتی فراتر از شک، یعنی ظن یا قطع باشد (حسین‌زاده، ۱۳۸۷: ۳۰).

مقید بودن معرفت‌شناسی در حوزه مهدویت پژوهی

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. بنابراین 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. براین 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 مهدویت پژوهی» و... تقسیم کرد.

معرفت‌شناسی مهدویت پژوهی یکی از انواع معرفت‌شناسی‌های مقید است که به ارزیابی‌های مسائل معرفت در حوزه مهدویت پژوهی 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 مهدویت پژوهی رفت؟
۲. با عنایت به این که برخی از آموزه‌های مهدویت جزو آموزه‌های ملحم بوده و رخداد آن‌ها در آینده توجیه می‌شود؛ مثل رخداد ظهور، رخداد قیام، تشکیل حکومت جهانی، سیره و ساز و کار حکومتی امام زمان (عج) و... چگونه می‌توان مقولات این چنینی 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 مهدویت پژوهی قرار می‌گیرند؟

عام بودن معرفت در حوزه معرفت‌شناسی مهدویت پژوهی

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 مهدویت پژوهی و نیز در مقام ارزیابی و تطبیق آن، همه اقسام معرفت را مورد بحث و گفت‌وگو قرار داده و مهدویت پژوهی 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؛ چنان‌که 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 همان‌طور 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 تقييد است. (همو، ۱۳۷۹: ۱۱)

ساختار نظام معرفتی مهدویت پژوهی

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

در مهدویت پژوهی است؟

امروزه در معرفت شناسی، در زمینه موجه سازی باورها، دست کم دو دیدگاه رقیب وجود دارد: یک دیدگاه، موجه سازی باورها را بر انسجام باورها قرار داده که از این نظریه، به «انسجام گروهی»^۱ یاد می کنند. در این نظریه، قضیه P موجه است، اگر حذف P و جایگزین مقابل آن با سایر گزاره ها منسجم تر نباشد؛ وگرنه P موجه نیست. اما دیدگاه دیگر، باورها را بر دو نوع تقسیم می کند و موجه سازی باورها را بر یک سلسله باورهای پایه قرار می دهد؛ ولی باورهای پایه خود توجیه اند. به عبارت دیگر، بیشتر باورها با استدلال موجه می شوند و برای توجیه آن ها استدلال به کار می رود، به ناچار به باورهایی می رسیم که در موجه سازی شان نیازی به استدلال ندارند. از این رو، این نوع باورها پایه و خود توجیه اند. این نظریه که به «نظریه مبناگرایی»^۲ معروف است، در درون خود، تقریرهای مختلفی دارد که در تقریر سنتی آن، باورهای حسی مبنا و پایه اند. اما در فلسفه اسلامی، مبناگرایی، پایه را تنها حس قرار نمی دهد، بلکه علاوه بر حس، اولیات را نیز از باورهای پایه به شمار می آورد و عمده در مبناگرایی اسلامی همین اولیات است (سلیمانی امیری، ۱۳۷۹: ۴۳). حال باید پرسید که نظام معرفتی مهدویت پژوهی بر اساس چه سیستمی موجه سازی می شود؟ بر اساس سیستم مبناگرایی یا بر اساس سیستم انسجام گرایی و در صورت توجیه با هر کدام از آن دو، باز باید مشخص شود با کدام تقریر از آن دو؟ زیرا مبناگرایی و انسجام گرایی در درون خودشان دارای تقریرهای گوناگونی هستند.

آن چه در ساختار ساختمان معرفت دینی مطرح است، مبناگرایی است. چنان که بیان شد، این تصویری است که عموم معرفت شناسان قدیم و هم متکلمان اسلامی از ساختمان معرفت دینی داشته اند. بنابر این دیدگاه، در ساختمان معرفت دو دسته از باورها یا معارف درکارند که عبارتند از پایه و غیرپایه، که در واقع باورها یا معارف پایه اساس و مبنای معارف را تشکیل می دهند. از این رو در این نوشتار نیز ساختار معرفتی مهدویت پژوهی را بر اساس نظریه مبناگرایی پیش می بریم.

مبناگرایی معیار شناخت قضایای مهدویت پژوهی

«مبناگرایی»، بر اساس نوع گزینش مبنا و پایه به انواعی مانند «مبناگرایی عقل گرا»، «مبناگرایی تجربه گرا»، «مبناگرایی نص گرا» و «مبناگرایی تلفیقی» تقسیم می شود.

1. Coherentism
2. Foundationalism

۱. مبنای عقل‌گرا^۱: 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 مبنای عقل‌گرا به تجربه بها ندهد، بلکه مراد این است که شالوده‌های توجیه در مبنای عقل‌گرا به عقل و نیروی فراحسی منتهی می‌شود. مبنای عقل‌گرا را «مبنای کلاسیک»^۲ نیز می‌نامند (عارفی، ۱۳۸۱: ۱۱).

۲. مبنای تجربه‌گرا و حس‌گرا^۳: از آن به مبنای کلاسیک و سنتی تعبیر می‌نمایند و دستگاه معرفت را بر تجارب و داده‌های حسی^۴ بنا می‌کنند؛ چرا که آنان قضایایی را به عنوان مبنا برمی‌گزینند که مستقیماً از داده‌های حسی برآمده باشند؛ زیرا داده‌های حسی از منظر آن‌ها خطاناپذیر و دارای عصمت معرفتی است (فعالی، ۱۳۸۰: ۱۲۴).

۳. مبنای نص‌گرا: مبنای نص‌گرای ای 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. مبنای تلفیقی (شهود، نص و عقل): این مبنای 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 مبنای 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 مبنای 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

1. rationalist foundationalism
2. classical foundationalism
3. empiricist foundationalism
4. sense data

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 کارگرفته 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 براساس 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 تکوّن ساختمان رفیع معرفتی مهدویت پژوهی و گسترش وسیع آن می‌گردد. خلاصه این‌که 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 مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ 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 می‌فرماید:

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 پراز عدل و داد می‌کند، آن

گونه که از ظلم و جور پر شده باشد و هم اوست که پیامبر ﷺ 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 (ع) نیز درباره این آیه فرموده است:

مصدق آیه، امام مهدی (ع) 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 مهدویت پژوهی است؛ ثانیاً چگونه تصدیق و توجیه گزاره‌های مهدویت پژوهی توسط آیات قرآن صورت می‌پذیرد. بی‌تردید برخی از گزاره‌های مهدویت پژوهی، 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 مهدویت پژوهی 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. چنان‌که 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 مهدویت پژوهی 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 وَ عَمِلُوا 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 پیش‌گفته 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 مِنكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» توجیه «مؤمن و صالح بودن منجی و یاران او» توسط «الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَ عَمِلُوا 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 مبنایابی، معرفت‌شناسی شده و آیه مورد نظر به عنوان گزاره پایه و بدیهی، توجیه‌گر و تصدیق‌ساز 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 مهدویت‌پژوهی 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 آن که با این معیار و الگوی مبنایابی می‌توان همه گزاره‌های نظری مهدویت‌پژوهی 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

این رو 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، زمینه ساز 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 ملاحمی و اخباری دسته‌بندی می‌شوند. برخی دیگر نیز به سان 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 ملاحم و آینده‌نگر این ویژگی‌های خاص را طلبد 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 هرگونه بیان تفصیلی از حوادث و رویدادهای آینده را از آن‌ها سلب می‌کرد. از این رو 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

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

قصد گوینده را جست و هر امر نمادین به واقعیتی فراتر از معنای عادی اش اشارت دارد و باید توجه کرد که هر امر نمادین دارای دو معنای ظاهری و باطنی یا تحت اللفظی و ورا لفظی است و بی تردید، مهم ترین عنصر معنایی زبان نماد، فقدان حقیقت ظاهری است. به عبارت دیگر، زبان نماد، همواره از معبر مجاز می گذرد. البته، این بدان معنا نیست که این زبان موهوم است و با عالم خیالی ذهن گرایان سرو کار دارد؛ چنان که ادعا شده که بنیان گذاری 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 معانی ورای خود رهنمون می شوند.

از جمله شاخصه های مهم درباره برخی از نصوص و آموزه های مهدویت، نمادین، سمبلیک و تمثیلی بودن آن هاست؛ زیرا روش معصومین علیهم السلام بر این بوده که برخی از مباحث مهدویت را به صورت نمادین بیان کنند. از این رو برای تبیین آن ها از جملات و کلمات کنایه ای استفاده کرده اند. برای مثال، درباره دجال - که یکی از نشانه های ظهور است - درباره شاخصه ها و قیامش، روایات گوناگونی به صورت سمبلیک از معصومین علیهم السلام نقل شده است؛ چنان که رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در وصف دجال می فرماید:

إِنَّهُ يَخْرُجُ عَلَى حِمَارٍ عَرَضُ مَا بَيْنَ أُذُنَيْهِ مِثْلُ يَخْرُجُ وَمَعَهُ جَنَّةٌ وَنَارٌ وَجَبَلٌ مِنْ خُبْرٍ وَنَهْرٌ مِنْ مَاءٍ... (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۵۲۹)

دجال بر حماری که فاصله بین دو گوشش یک میل^۱ است خروج کند. او به همراه بهشت و دوزخ و کوهی از نان و نهري از آب خروج می کند.

و اسم معناست، تعریف کرده اند (فراست خواه، ۱۳۷۶: ۲۵۷). می توان «نماد» را معادل فارسی «سمبل» دانست؛ زیرا نماد نیز نقش علامت، نشانه و مظهر بودن را ایفا می کند. سمبلیک به معنای نمادگرایی است. بنابراین، اگر در افاده معانی از زبان نماد استفاده شود به آن زبان سمبلیک یا نمادین گفته می شود، هر چند این تعریف بخشی از تعریف کامل این زبان است. برخی از مفسران در بیان تفسیر قرآن، «نمادین» را در قالب واژگانی چون «تمثیل» تعریف نموده اند و آن را دارای معانی متعدد دانسته اند که برخی از آن ها را به طور کلی درست و حق دانسته و برخی دیگر را به طور کلی باطل و نادرست و بعضی از آن ها را فی الجمله درست و حق می دانند. مثلاً اگر تمثیل یا نمادین بودن را به معنای افسانه های مجعول و خیالی - که هیچ گونه مطابقت خارجی و واقعی ندارد - برشمريم، نادرست و باطل بوده و وجود این گونه تعبیر در قرآن و آموزه های 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 آموزه های دینی اذعان کرده و آن را به معنای آشکارسازی امور معنوی و معارف عقلی در قالب صورت های محسوس دانسته اند تا امور معنوی و معارف عقلی بهتر قابل فهم و معرفت باشند (قلمونی، بی تا: ج ۱، ۲۵۲). ۱. «میل» واحد مسافت، و مقدارش ثلث فرسنگ است (دهخدا، بی تا: واژه میل).

همچنین امیرمؤمنان علی علیه السلام در بیان شاخصه‌های دجال فرموده است:

عَيْنُهُ الْيُمْنَى مَسْوُوحَةٌ وَالْعَيْنُ الْأُخْرَى فِي جَبْهَتِهِ تُضِيءُ كَأَنَّهَا كَوْكَبُ الصُّبْحِ فِيهَا عِلْقَةٌ
كَأَنَّهَا مَمْزُوجَةٌ بِالْذَّمِّ بَيْنَ عَيْنَيْهِ مَكْتُوبٌ كَافِرٌ يَقْرَأُهُ كُلُّ كَاتِبٍ وَأُمِّيٌّ يَخْوُضُ الْبَحَارَ وَتَسِيرُ
مَعَهُ الشَّمْسُ بَيْنَ يَدَيْهِ جَبَلٌ مِنْ دُحَانٍ وَخَلْفَهُ جَبَلٌ أَبْيَضٌ يَرَى النَّاسُ أَنَّهُ طَعَامٌ يَخْرُجُ
حِينَ يَخْرُجُ فِي قَحْطٍ شَدِيدٍ تَحْتَهُ جِمَارٌ أَقْمَرُ خُطْوَةُ جَمَارِهِ مِثْلُ تَطْوَى لَهُ الْأَرْضُ مِنْهَا لَا
مَنْهَا لَا يَمُرُّ بِمَاءٍ إِلَّا غَارَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ يُنَادِي بِأَعْلَى صَوْتِهِ يَسْمَعُ مَا بَيْنَ الْحَافِقَيْنِ مِنَ
الْحِنِّ وَالْإِنْسِ وَالشَّيَاطِينِ يَقُولُ إِلَيَّ أُولِيَائِي أَنَا الَّذِي خَلَقْتُ فَسَوَى وَقَدَّرْتُ فَهَدَى أَنَا رَبُّكُمْ
الْأَعْلَى ... ؛ (همو: ۵۲۷)

چشم راست ندارد و چشم دیگرش در پیشانی اوست و مانند ستاره صبح می درخشد. چیزی در چشم اوست که گویی آغشته به خون است. در بین دو چشم او (پیشانی او) کلمه «کافر» نوشته شده که هر باسواد و بی سواد می تواند آن را بخواند. داخل دریاها می شود و آفتاب با او در گردش است. پیش روی او کوهی از دود است و پشت سرش کوه سفیدی است که مردم گمان می کنند طعام (گندم) است. او در زمان قحطی شدیدی خروج می کند، 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 می کند و از هیچ آبی نمی گذرد، مگر این که تا روز قیامت در زمین فرورفته و خشکیده می شود. با صدای بلند به طوری که جن و انس و شیاطین از مشرق تا مغرب صدای او را می شنوند ندا می دهد که: ای دوستان من! به سوی من آید، منم آن کسی که بشر را آفریدم و اندام آنان را معتدل و متناسب ساختم و هرکسی را قدر و اندازه ای داده و هدایت و راهنمایی می کنم! 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 علیهم السلام و روایات نقل شده از آن‌ها در قالب واژگان کنایه و سمبلیک تعریف می شوند. 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 بی سواد می توانند آن را بخوانند، نشان از این دارد که دجال به طوری در کفر و الحاد غوطه ور است که به تندیس کفر و الحاد درآمده است و همه مردم - اعم از باسواد بی سواد - او را با همین شاخصه می شناسند.

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

۵. این که حمار دجال، هرگامی که برمی دارد به اندازه یک میل راه طی می کند، نشان از حرکت سریع و برق آسای اوست.

۶. این که دجال با صدای بلندی بانگ می زند و شرق و غرب زمین این صدا را می شنوند، یعنی او دارای قدرت رسانه ای قوی و ابزار اطلاع رسانی پیچیده ای است.

در این باره برخی از اندیشمندان همین دیدگاه را مطرح کرده و نظر به نمادین و سمبلیک بودن دجال و شاخصه های او داده اند؛ زیرا آن ها دجال را فرد و یک شخص خاصی نمی دانند، بلکه آن را در قالب گروه توجیه می کنند و نیز مرکب الاغ را بهانه ای برای تحقیر دجال می دانند. همچنین یک چشم داشتن را نگرش مادی تمدن غرب تعبیر می کنند که همه امور را با معیار پول و ثروت مورد سنجش قرار می دهند و در آخر، نان و آبی که همراه دجال است و مردم را با آن تحریم می کند به ثروت اندوزی غرب و به دست گرفتن اقتصاد جهانی تعبیر می کنند (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 بزرگ تر از انحراف آن ندیده است. در ادامه همین کتاب می خوانیم:

مؤید این برداشت، فرمایش رسول گرامی اسلام ﷺ است که می فرماید: بین خلقت آدم تا روز قیامت، امری بزرگ تر از دجال نیست. (صدر، ۱۳۸۲: ۶۶۱)

نویسنده در ادامه، در مقام تطبیق، تمدن اروپایی و به عبارت دیگر، تمدن غربی را همان دجالی می داند 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 می شوند.

با توجه به سمبلیک و نمادین بودن برخی از آموزه های مهدویت که بی گمان در گستره حوزه های دیگر علوم دینی، مسائلی با این شاخصه و ممیزه کمتر دیده می شوند، چگونه باید به معرفت و شناخت این امور پرداخت؟ با چه ابزار و معیاری می توان به معرفت شناسی این نوع قضایا پرداخت؟ و دلایل و توجیه واقع نمایی و صدق آن ها بر اساس چه الگوی است؟ از این قبیل پرسش ها در این عرصه بسیار مطرح است که در واقع به نوعی ضرورت طرح

بحث «معرفت شناسی مهدویت پژوهی» را مسجل می‌کند. بنابراین می‌طلبد با بازگشایی حوزه مستقلى با نام معرفت شناسی مهدویت پژوهی، 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 مهدویت پژوهی 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 مهدویت پژوهی 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؛ چنان که رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید:

الْمُهْدِيُّ الَّذِي يَمْلُؤُهَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مِلَّتْ جَوْرًا وَظُلْمًا وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ نَبِيًّا لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ وَاحِدٌ لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَخْرُجَ فِيهِ وَلَدِي الْمُهْدِيُّ فَيَنْزِلَ رُوحُ اللَّهِ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ فَيُصَلِّيَ خَلْفَهُ وَتُشْرِقَ الْأَرْضُ بُنُورَهُ وَيَبْلُغَ سُلْطَانُهُ الْمَشْرِقَ وَالْمَغْرِبَ؛ (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۲۸۰)

مهدی کسی است که زمین را پراز عدل و داد کند، چنان که پراز 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 بِالْمُهْدِيِّ؟ قَالُوا: بَلَى. قَالَ: فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَبْعَثُ فِي أُمَّتِي سُلْطَانًا عَادِلًا وَإِمَامًا قَاسِطًا يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مِلَّتْ جَوْرًا وَظُلْمًا، وَهُوَ النَّاسِعُ مِنْ وَلَدِ وَلَدِي الْحُسَيْنِ، اسْمُهُ اسْمِي وَكُنْيَتُهُ كُنْيَتِي؛ (هلالی: ۱۴۰۵، ص ۹۵۸)

ای مردم، آیا شما را به «مهدی» بشارت ندهم؟ گفتند: آری. فرمود: بدانید که خداوند تعالی در ائمتّم سلطانی عادل و امامی دادگر مبعوث می‌کند که زمین را از عدل و داد پر می‌کند، همان‌طور که از ظلم و جور پر شده باشد. او نهمین از فرزندان پسر من 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 مهدویت پژوهی از این نوع روایات، فراوان یافت می‌شوند و این که بر اساس الگوی مبنای‌گرایی همین روایات در واقع پایه و مبنای گزاره‌های معرفتی مهدویت پژوهی 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 مبنا شدن برای گزاره‌های نظری مهدویت پژوهی دارای استانداردهای لازم هستند؟ ثالثاً اصول و قواعد فرایند تبدیل قضایای نظری به قضایای بدیهی یا فرایند تصدیق‌سازی و توجیه‌گری گزاره‌های نظری مهدویت پژوهی در این نوع روایات چگونه حاصل می‌شود؟ این پرسش‌ها و مطالب در عرصه معرفت‌شناسی مهدویت پژوهی مطرحند. بنابراین پرسش اصلی در این تحقیق، پرسش از کم و کیف معرفت‌شناسی در عرصه مهدویت پژوهی با توجه به روایات نمادین و رمزی و سمبلیک و ملاحمی است که باید بدان توجه شود.

از جمله روایات ملاحمی 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 یک سری از گزاره‌های نظری مهدویت پژوهی 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 حجت الهی 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 مبناگرایی - 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 نقصه برطرف شده و اطمینان آور خواهد شد که به قضایای خطاناپذیر منتهی شود که بدان قضایای پایه یا بدیهی اطلاق می‌شود. براین 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. بی‌تردید 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 علیه السلام 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 منصف ظهور می‌رسد؛ یعنی در آینده تاریخ، مهدویت از فضای تئوری و اندیشه به حیطه اجرا و عمل انتقال یافته و به صورت تمام عیار، 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 منصف 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 علیهم السلام بخواهند مفاهیم مهدویت و مسائل پیرامونی آن را با همان ویژگی‌های آخر زمانی 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 آخر زمانی 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 آخر زمانی را به صورت سربسته و کلی بیان کنند؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ مَدَّ اللَّهُ لِشِيعَتِنَا فِي أَسْمَاعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ حَتَّى لَا يَكُونَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقَائِمِ بَرِيدٌ يُكَلِّمُهُمْ فَيَسْمَعُونَ وَيَنْظُرُونَ إِلَيْهِ وَهُوَ 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 وَهُوَ بِالْمَشْرِقِ لَيَرَى أَخَاهُ الَّذِي فِي الْمَغْرِبِ وَكَذَا 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 وَلَا تَعْرِفُ الْقَضَاءَ فِيهِ فَانْظُرْ إِلَى كَفِّكَ وَاعْمَلْ بِمَا فِيهَا قَالَ وَبَيَّعْتُ جُنْدًا إِلَى الْقُسْطَنْطِينِيَّةِ فَإِذَا بَلَغُوا الْحَلِيجَ كَتَبُوا عَلَى أَقْدَامِهِمْ شَيْئًا وَمَشَوْا عَلَى الْمَاءِ فَإِذَا نَظَرُوا إِلَيْهِمُ الرُّومُ يَمْشُونَ عَلَى الْمَاءِ قَالُوا هَؤُلَاءِ أَصْحَابُهُ يَمْشُونَ عَلَى الْمَاءِ فَكَيْفَ هُوَ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَفْتَحُونَ لَهُمْ أَبْوَابَ الْمَدِينَةِ فَيَدْخُلُونَهَا فَيَحْكُمُونَ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ؛ (نعمانی، ۳۲۰: ۱۳۷۹)

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؛ هرگاه کاری برای تو پیش آمد که آن را نفهمیدی و ندانستی چگونه در آن حکم کنی، به کف خود بنگرو 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 برمی دارند 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 ثَلَاثُمِائَةٍ وَثَلَاثَةُ عَشَرَ رَجُلًا أَوْلَادُ الْعَجَمِ بَعْضُهُمْ يُحْمَلُ فِي السَّحَابِ نَهَاراً يُعْرِفُ بِأَسْمِهِ وَأَسْمِ آبِيهِ وَنَسَبِهِ وَحَلَّتِيَّتِهِ وَبَعْضُهُمْ نَائِمٌ عَلَى فِرَاشِهِ فَيُرى 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 آن هاست 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 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 این‌چنینی 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 سروکار 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: «صلح طلبی و نجات خواهی» 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 درونی 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 به سان حوزه‌های دیگر، متشکل از مجموع قضایای نظری و بدیهی است. قضایای نظری مهدویت‌پژوهی 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 معرفت‌شناسی مهدویت‌پژوهی - که حوزه‌ای بدیع و نوپاست - در میان ساختارهای گوناگون معرفتی که سازه‌ساز بناهای معرفت‌شناسی و شناخت‌شناسی هستند، مبنایابی به عنوان الگو و مدل ساختاری معرفتی مهدویت‌پژوهی 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. بنابراین در معرفت شناسی مهدویت پژوهی قضایای خودتوجیه 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، ۱۳۹۱ش.
- بحرانی، سید هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بی نا، ۱۴۱۶ق.
- جواد آملی، عبدالله، *تسنیم*، تحقیق: حسن واعظی محمدی، قم، اسراء، چاپ هشتم، ۱۳۸۹ش.
- _____، *معرفت شناسی در قرآن*، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۸ش.
- حسین زاده، محمد، *معرفت لازم و کافی در دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۷ش.
- دوانی، علی، *مهدی موعود (ترجمه جلد سیزدهم بحار الانوار)*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ بیست و هشتم، ۱۳۷۸ش.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران، بی تا.
- راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله، *الخراج والخراج*، قم، مؤسسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ق.
- سلیمانی امیری، عسکری، «مبناگروی تصدیقات و توجیه باورها در فلسفه اسلامی»، مجله ذهن، تهران، ش ۳، تابستان ۱۳۷۹ش.
- شمس، منصور، *آشنایی با معرفت شناسی*، تهران، انتشارات طرح نو، ویرایش دوم، ۱۳۸۴ش.
- صدر، سید محمد، *تاریخ الغیة الصغری*، بیروت، منشورات مکتبة الرسول الاعظم، چاپ دوم، ۱۴۰۰ق.
- _____، *تاریخ الغیة الکبری*، ترجمه: سید حسن افتخارزاده، تهران، نیک معارف، چاپ دوم، ۱۳۸۲ش.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق.
- صلیبا، جمیل، *المعجم الفلسفی*، بیروت، دارالکتاب البنانی، ۱۹۸۲م.
- طوسی، محمد بن حسین، *الغیة*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.
- عارفی، عباس، «معرفت و گونه های توجیه»، مجله ذهن، تهران، ش ۹، بهار ۱۳۸۱ش.
- فراست خواه، مقصود، *زبان دین*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ش.
- 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، المنار، بیروت، دارالفکر، بی تا.
 - کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، اسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۲ ش.
 - مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، تهران، اسلامیه، بی تا.
 - مصباح یزدی، محمدتقی، «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، تفسیرالقرآن الکبیر، تصحیح: محمد خواجهوی، 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.