مهدويت و زبان دين

 حجت‌الاسلام والمسلمين حسين الهي نژاد

چكيده

مباحث آينده‌نگر ـ به ويژه مباحث مهدويت ـ در تحرك و پويايي بشر و جوامع بشري، نقش مهم و بي‌بديلي دارند. عملي‌شدن نقش مهدويت و ايفاي رسالتِ آن، ميان باورمندان مهدوي به دو امر بستگي دارد: اعتقاد و باور قوي به مهدويت؛ اعتقاد به واقع‌نمابودن و شناختاري‌بودن مهدويت و گزاره‌هاي آن.

تحقيق دو امر فوق، مهدويت را در انجام رسالت خويش كه همانا پويايي و بالندگي انسان‌ها و جوامع انساني است، كمك مي‌كند.

موضوع اين نوشتار امر دوّم؛ يعني شناختاري‌بودن مهدويت است كه نخست، با مطرح‌كردن عوامل زبان دين در غرب و نفي آن از ساحت مهدويت و نيز طرح رويكردهاي مختلف دربارة زبانِ دين، مقاله را پي مي‌گيريم.

در مرحله دوّم با استمداد از براهين نقلي و عقلي، به شناختاري‌بودن گزاره‌هاي ديني مي‌پردازيم؛ كه ابتدا به شناختاري‌بودن منابعِ مهدويت؛ يعني قرآن و روايات پرداخته و سپس به شناختاري و واقع‌نمايي مهدويت و گزاره‌هاي مهدويت خواهيم پرداخت.

كليد واژه‌ها: موعودگرايي، مهدويّت، فلسفه دين، زبان دين، مكتب پوزيتيويسم، تحقيق‌پذيري و ابطال‌پذيري، نمادين و سمبليك، تمثيل‌گرايي.

مقدمه

درآمدي بر سخن

برخي مكاتب و نحله‌هاي فلسفي، با دست‌مايه قراردادن تجارب حسي، سوداي از بين‌بُردن امور متافيزيك ـ به ويژه الهيات به معناي اخص ـ را در سرمي‌پرورانند؛ يكي با طرح اصالت تجربه، در صدد به حاشيه‌راندن ما بعد الطبيعة و دين، برآمده و ديگري با ابزار حس‌نگري به بي‌معنايي و بي‌مفهومي دين و گزاره‌هاي ديني فرمان مي‌دهد. برخي با تشديد نزاع ميان علم و دين، دين را به حاشيه رانده و اضمحلال آن را انتظار مي‌كشند و گروه ديگر تنازع عقل و دين را مطرح كرده و ناكارآمدي و غيرشناختاري‌بودن دين را به رخ دينداران مي‌كشند.

خلاصه اگر به همه آن مكاتب و نحله و نيز به ابزار و حيله‌هاي آن‌ها توجه کنيم، روشن مي‌شود دست‌ماية همة آن‌ها اصالت تجربه و بها دادن به امور حسي مي‌باشد.

الف. تبيين موضوع

در اتهام بي‌معنايي و غيرشناختاري گزاره‌هاي ديني، مهدويت و مفاهيم همسو با آن نيز از انگ بي‌مفهومي و غير شناختاري مبرا نبوده، و گزاره‌ها و قضاياي كلامي كه ناظر به آينده‌نگري مهدويت هستند نيز غيرواقعي و غيرشناختاري پنداشته شده‌اند. در اين نوشتار، با كنكاش در موضوع فوق و نيز تبيين دو طرف آن (زبان دين و مهدويت) به ارزيابي و سنجش مطلب مي‌نشينيم.

ب. ضرورت بحث

مباحث آينده‌نگري ـ از جمله موضوع مهدويت ـ براي انسان‌ها و جوامع انساني فوايد فراواني دارند، مهدويت و مباحث فرجام نگر، عهده‌دار ترويج اميد به آيندة بهتر به شمار مي‌آيند؛ اميدي كه در اعماق و درون همة انسان‌ها وجود دارد. و به نوعي خاستگاه فطري داشته و گرايش فطري زيربناي آن محسوب مي‌شود. البته در صورتي مي‌توان از مهدويت و مفاهيم همسوي آن چنين انتظاري داشت كه واقع‌نما‌بودن و نيز شناختاري‌بودن آن‌ها از پيش ثابت شود؛ از اين رو لازم است ابتدا زبان دين مورد تحقيق و پژوهش قرار گيرد، تا معناداري و شناختاري‌بودن گزاره‌هاي ديني ـ به ويژه گزاره‌هاي كلامي مهدوي ـ ثابت شود، تا مهدويت نقش اساسي و مهم خود را كه همانا ايجاد تحرك و پويايي و بالندگي در انسان‌ها و جوامع انساني است، ايفا كند.

ج. اهداف تحقيق

اهدافي كه در اين نوشتار، دنبال آن هستيم، به قرار ذيل است:

1. اثبات شناختاري‌بودن قرآن و روايات در جايگاه منابع مهدويت؛

2. اثبات شناختاري‌بودن قضاياي مهدويت با دلايل خاص؛

3. بيان عوامل شكل‌گيري زبان دين در غرب و نفي آن از ساحتِ اسلام و مهدويت .

بخش اول: كليات

اول: مفهوم شناسي

1. موعودگرايي

موعودگرايي انديشه و باوري است فراگيركه غالب اديان و مذاهب و مكاتب بشري به نوعي بدان باور دارند؛ يعني روزي از روزها كه همان روز موعود است، منجي و موعود براي نجات و رستگاري بشريت ظهور كرده و انسان‌ها را به آرزوي ديرينه خود مي‌رساند؛ همچنين خوب و متعالي‌زيستن را از فضاي ذهن و تئوري به منصه عمل آورده و آن را به تجربه بشري مي‌رساند. اين مهم در اسلام و باورهاي ديني مسلمان‌ها در قالبِ مهدويت تبلور يافته است:

السلام علي المهدي الذي و عدالله عز و جل به الامم ان يجمع به الكلم و يلم به الشعث[1]؛

درود بر آن مهدي كه خداوند عز و جل وعده ظهور او را به امت‌ها داده است كه به وسيله او وحدت و يكپارچگي را جايگزين پراكندگي و تفرقه کند.

2. مهدويت

مهدويت مصدر جعلي «مهدي» است که در اصطلاح مسلمان‌ها به آمدن فردي به نام مهدي عجل الله تعالي فرجه الشريف که در آخر زمان ظهور مي‌کند اطلاق مي‌شود. اين موضوع، از جمله باورهاي اصيل اسلامي و مورد اتفاق همه فرقه‌هاي اسلامي مي‌باشد. آينده‌نگري و نگرش به آيندة مثبت در اسلام در قالب واژه مهدويت تبلور يافته است. ميان اديان و مكاتبِ آينده‌نگر، تنها اسلام با ارائه مباحث كلي و جزيي دربارة سير تاريخي و فرجام بشريت تابلوي روشني فراسوي بشر قرار داده است. حساسيت و توجه ويژه اسلام به مباحث مهدويت و مفاهيم همسو، از اهميت آن در ميان باورهاي اسلامي حكايت دارد؛ كه به همين سبب بيش از يكصد آيه و نيز بيش از دو هزار روايت دربارة مباحث مهدويت در متون مقدس اسلامي آمده است.

3. فلسفة دين

فلسفه دين، دانش نوپايي است كه مقسم مسائل مختلفي است؛ نظير زبان دين، انتظار از دين، نقش دين و.... اين اصطلاح، داراي تعاريف گوناگوني است[2] :

الف. هر نوع دفاع عقلي و فلسفي از مسائل ديني، فلسفة دين است[3].

ب. كوشش براي تحليل و بررسي انتقادي اعتقادات ديني، فلسفة دين نام دارد[4].

ج. پژوهش‌هاي فيلسوفانه دربارة آموزه‌ها و احكام و مناسك و آداب ديني را فلسفة دين مي‌گويند[5].

د. طبق ديدگاه برخي نويسندگان، فلسفة دين عبارت است از ژرف كاوي فلسفي دين و كارهاي جديد در اين زمينه كه به دو نوع تقسيم مي‌شود: 1. بررسي و ارزيابي عقلانيت يا معقوليت عقايد ديني با توجه به انسجام آن‌ها و اعتبار براهين مربوط به توجيه آن‌ها 2. تحليل توصيفي و روشن‌سازي زبان و عقيده اعمال ديني با توجه خاص به قوانين حاكم بر آن‌ها و زمينه‌هاي آن‌ها در حيات ديني[6].

4. زبان دين و زبان ديني

زبان دين از مسائل فلسفة دين است. و در دو حوزة معناداري و معناشناختي گزاره‌هاي دين بحث مي‌كند[7].

تفاوت ميان «زبان دين» و «زبان ديني» اين است كه «زبان دين» تنها به اين معنا است كه دين با چه زباني سخن گفته و چگونه پيام خدا را به مردم رسانده است، در حالي كه «زبان ديني» چيزي فراتر از آن مي‌باشد و هر زباني كه دربارة دين و مفاهيم آن، يا تجربه‌هاي معنوي سخن مي‌گويد و نيز سخن‌گفتن با مردم، با خدا و كيفيت عبادت و مناجات با خدا را شامل مي‌شود[8]. به تعبير ديگر، ميان «زبان ديني» و «زبان دين» نسبت عام و خاص برقرار است و زبان ديني در مقايسه با زبان دين از گستره وسيع‌تري برخوردار است.

در برخي کتاب‌ها و مقالات که دربارة موضوع فوق به رشته تحرير در آمده است، تمايز خاصي ميان «زبان دين» و «زبان ديني» قائل نشده اند؛ بلکه آن دو را به معناي واحدي به کارگرفته‌اند. البته نوشتاري كه در پيش رو داريم «زبان دين» در آن به معناي عام به كار گرفته شده است؛ يعني حوزه سه‌گانة سخن گفتنِ خدا با مردم و مردم با خدا و نقل و انتقال باورها ميان مردم به کار رفته است.

5. مكتب پوزيتيويسم

 نهضت پوزيتيويسم منطقي كه از سال 1920م آغاز شد، تا اندازه‌اي تداوم و تكامل سنت تجربه‌گرايانه‌اي بود كه سررشتة آن به ديويد هيوم باز مي‌گشت. در دهة دوم قرن بيستم و در شهر وين، گروهي از دانشمندان و فلاسفه برگرد «موريتس شليك» گرد آمدند كه بعدها به اعضاي «حلقة وين» معروف شدند.

در نوشته‌هاي اصحاب حلقة وين، منطق مفاوضة علمي و زبان علم، قاعدة اصلي همة زبان‌ها و مفاوضه‌هاي ديگر پذيرفته شد. اعضاي اين حلقه، سعي كردند با ارائه معياري دقيق و روشن، مرز گزاره‌هاي معنادار را از گزاره‌هاي بي‌معنا معين كنند و معيارهاي مناسب را براي معناداري معرفي كنند[9].

پس پوزيتيويست‌هاي منطقي، زبان علم را نمونة شاخص يك زبان دقيق و آزمون‌پذير مي‌دانستند. بر اين مبنا معيار يا ضابطه‌اي براي تميز گزاره‌هاي معرفت‌بخشِ معنادار ازگزاره‌هايي كه چنين نيستند عرضه كردند[10].

6. نماد و سبمليك

دير زماني است که تفاسير سمبليک از آموزه‌هاي ديني امري مرسوم شده است. بسياري از متفکران مسيحي، داستان توفان نوح را نه يک گزارش از اتفاقات واقعي تاريخ، بلکه طريقه اي سمبليک براي ارائه نکاتي که به لحاظ ديني مهم هستند، تلقي کرده اند؛ مثل اين که خداوند، افراد شرور را تنبيه خواهد کرد؛ ولي تحت شرايطي از خود، لطف و رحمت هم نشان خواهد داد.[11] يا مثلاً در بحث آينده تاريخ بشر که در آن موضوع مهدويت و موعود مطرح است، مسأله اساسي اين نيست که واقعاً درآينده منجي و مصلحي ظهور کرده و جهان و جهانيان را سعادتمند مي‌کند؛ بلکه مهدويت و موعود، نماد و سمبلي است براي تبيين اين مطلب که آينده و فرجام تاريخ، به افراد خوب تعلق داشته و عملکرد آن‌ها هميشه در صفحات تاريخ ماندگار خواهد بود؛ پس در واژگان نمادين و سمبليک ـ بر خلاف معنا و مفهوم ظاهر الفاظ ـ به معناي دور و خارج از معناي تحت اللفظي اشاره مي‌شود.

7. تحقيق پذيري و ابطال پذيري

اثبات يا ابطال‌پذيري، دو اصل از اصول بنيادين مكتب پوزيتيويسم است و براساس همين دو اصل است كه گزاره‌هاي معرفت‌بخش و معنادار را از گزاره‌هاي مهمل و بي‌معنا جدا مي‌كنند. آنچه اصل تحقيق‌پذيري خوانده شده است را مي‌توان با اندكي جرح و تعديل چنين بيان كرد:

حكمي كه يك گزاره دربارة امر واقع صادر مي‌كند، تنها در صورتي يك حكم واقعي و اصيل است كه با استناد به پاره‌اي وضعيت‌هاي اموري که به تجربه قابل مشاهده‌اند، بتوان صدق يا كذب آن را نشان داد[12].

«فلو»، فيلسوف تحليلي‌مشرب، تقرير خاصي از اصل تحقيق‌پذيري ارائه داد و آن را در قالب اصل ابطال‌پذيري بيان كرد. براساس اين مبنا، ملاك معناداري يك گزاره آن است كه آن گزاره قابل ابطال باشد؛ يعني بتوان شرايطي را تصور كرد كه در آن شرايط، اين گزاره صادق نباشد[13].

8. تمثيل گرايي

تمثيل‌گرايي، نظريه‌اي است كه از طرف توماس آكوييناس ارائه شده است. اين نظريه، حد وسط دو ديدگاه اشتراك معنوي و اشتراك لفظي دربارة الفاظ به كار رفته در متون ديني و نيز در کلام انسان‌ها در توصيف خدا است. «آكوييناس» معتقد بود لفظي مانند «عادل» وقتي هم بر مخلوق اطلاق مي‌شود و هم بر خالق، مشترك معنوي نيست (يعني معناي آن، در هر دو مورد، دقيقاً يكسان نيست)؛ امّا مشترك لفظي هم نيست (يعني چنين نيست كه دو معناي كاملاً متفاوت داشته باشند؛ مثل وقتي كه واژه «داغ» را هم براي توصيف غذا به كار مي‌بريم هم براي مسابقة اتومبيل‌راني). ميان عدالت الهي و عدالت انساني ارتباطي وجود دارد؛ يعني ميان يكي از صفات خداوند و يكي از صفات انسان‌ها شباهتي وجود دارد. به دليل همين شباهت است كه محمول عادل، مشترك لفظي نيست. البته به دليل تفاوت‌هايي كه ميان خدا و انسان‌هاي متناهي وجود دارد، اين محمول، مشترك معنوي هم نيست؛ بلكه چنان‌كه آكوييناس نشان مي‌دهد، به نحو تمثيلي مورد استفاده قرار مي‌گيرد؛ يعني شباهت در عين تفاوت و تفاوت در عين شباهت[14].

مهم‌بودن نظريات توماس آکوييناس، به اين دليل است كه در واقع پاسخي است به ايرادهاي متداول فلاسفه لااردي كه مي‌گفتند چون بيانات ديني غالباً داراي مفهومي غير از مفهوم معمولي‌اند، پس اين بياناتِ ديني، يا بي‌معنا هستند يا خيالي و وهمي[15].

دوم: طرح مسأله

در متون مقدس ما، با گزاره‌هاي مختلفي نظير گزاره تاريخي، حكايت‌هاي اعجاب‌آور، بيانيه‌هاي حقوقي، پيشگويي‌ها، ارزشيابي‌ها، تأملات كيهان‌شناسي و گفته‌هاي كلامي مواجهيم.

در نوشته‌هاي مذهبي، قوانين رفتار، حكايت‌ها، شرح حال و توصيفاتي درون‌نگرانه از شهود و تجربه ديني وجود دارد[16].

همة اين گزاره‌ها و اظهارها ـ برخلاف برخورداري از تنوع و تكثّر ـ روح يگانه اي دارند كه مانند رشته اتصالي همه آن‌ها را به هم پيوند مي‌زند. به همة آن‌ها يك جهت واحد داده است. همة اين بيانات در تعقيب اهداف ديني و براي بيان مقاصد ديني به كار مي‌روند[17].

از جملة آن ها، گزاره‌هاي آينده‌نگر و مهدويت است كه در متون ديني در قالب گزاره‌هاي تاريخي، كلامي و نيز در قالب پيش‌گويي‌ها رخ نموده است.

تحليل و تبيين گزاره‌هاي فوق از لحاظ معناداري و معنا‌شناختي در حيطه مسئوليت زبان دين است. گزاره‌هاي معنادار از گزاره‌هاي بي‌معنا و نيز شناخت بيانات ديني از لحاظ سبك سخن با معيار و الگوي زبان دين تبيين مي‌شوند.

البته هر گونه بحث دربارة مسائل علمي از جمله زبان دين، به درك درست از صورت مسأله و شناخت صحيح به مسأله، تقسيم و شقوق آن به مسائل ريزتر و سؤالات جزيي مشروط است. در اين نوشتار كه زبان دين با موضوع مهدويت مورد ارزيابي و كنكاش قرار خواهد گرفت، لازم است ابتدا دربارة ارتباط آن دو، طرح مسأله شود تا با ايجاد زمينه، به جوانب بحث، بهتر پرداخته و زودتر به نتيجة مطلوب رهنمون شويم.

1. زبان منابع گزاره‌هاي مهدويت نظير قرآن و روايات، شناختاري است يا غيرشناختاري؟

2. مقوله مهدويت كه بيش از يكصد آيه در قرآن و بيش از دوهزار روايت عهده‌دار تبيين آن هستند، نمادين و سمبليك است يا شناختاري و معرفت‌بخش؟

3. خداوند، در قرآن به انسان‌هاي مؤمن وعده داده است كه آيندة تاريخ به آن‌ها تعلق دارد؛ و اگر اين وعده را غيرحقيقي و غيرشناختاري بپنداريم، چگونه حكمت و عدالت الهي توجيه مي‌شود؟

بخش دوم: زبان دين و شناختاري‌بودن گزاره‌هاي مهدويت

هر نويسنده يا گوينده‌اي براي بيان مطالب خود، شيوه‌اي برمي‌گزيند و ويژگي‌هاي خاص را به كار مي‌گيرد كه در اصطلاح، «سبك سخن» ناميده مي‌شود. در هر سبكي براي رساندن يک پيام گونه‌اي خاص از توضيح، تبيين و ارائه وجود دارد. اين سبك، گاه رازدار، رمز‌آلود و مبهم و زماني آشكار و واضح مي‌باشد. سخن، گاهي به زبان عادي و محاورة عرفي و همه‌فهم، ادا مي‌شود و از شيوه‌هاي رمزي و تمثيلي به دور است و زماني به عكس، زباني خاص، فني و پيچيده دارد؛ به طوري كه پاره‌اي اوقات، معاني مورد نظر در قالب مفاهيم ديگري كه منظور نيست، طرح مي‌شود؛ از اين رو كسي كه براي كشف معناي يك متن تلاش مي‌كند، بايد نخست، شيوة بياني و سبك خاص متن را كشف كند، سپس با اين دست‌مايه به کشف معنا بپردازد؛ چرا كه در غير اين صورت نخواهد توانست قصد واقعي گوينده يا نويسنده را تشخيص دهد[18]. پس براي كشف معناي گزاره‌هاي مهدويت و تشخيص معرفت‌بخش بودن يا نبودن آن، نخست لازم است زبان دين، ماهيت و چيستي آن و نيز اقوال و ديدگاه‌هاي پيرامون آن تبيين شود و نيز قلمرو نفوذ آن بررسي شود؛ در مرحله دوم شيوه و سبك سخن در متون مقدس اسلامي كه حاوي گزاره‌هاي مهدويت است، مشخص شود تا بتوان بهتر به شناختاري و غيرشناختاري‌بودن گزاره‌هاي مهدويت پي بُرد.

اول: حوزة زبان دين

حوزه زبان دين، گسترة نفوذ كاربري زبان دين است؛ يعني وقتي سخن از زبان دين و مباحث پيرامون آن مطرح مي‌شود، چه قلمرويي تحت پوشش آن قرار مي‌گيرد؟ زيرا در زبان دين، سه حوزه مطرح است: سخن گفتن خدا با انسان، سخن گفتن انسان با خدا و نيز سخن گفتن انسان با انسان ديگر دربارة باورهاي ديني. به تعبير ديگر، اگر بخواهيم حوزة سه‌گانة فوق را با تفصيل مطرح كنيم، چنين مي‌گوييم:

1. زباني كه دين براي رساندن پيام خود به مردم از آن، استفاده کرده است؛

2. زباني كه آدميان، در مناجات با خدا و عبادت او از آن بهره‌برداري مي‌كنند؛

3. زباني كه آدميان، براي بيان تجربه‌هاي ديني، يافته‌هاي معنوي يا اعتقادات خويش به كار مي‌گيرند.[19]

چنان‌كه در مفهوم‌شناسي گذشت، طبق برخي ديدگاه ها، ميان زبان دين و زبان ديني تفاوت است؛ آن جا كه تنها شيوه و سبك سخن‌گفتن دين با مردم، ارزيابي و كنكاش مي‌شود، زبان دين اطلاق مي‌شود و اگر به بيان و تحليل سبك سخن دربارة هر سه حوزه بپردازيم، زبان ديني اطلاق مي‌شود.

در اين نوشتار كه به دنبال تحليل گزاره‌هاي مهدويت در قرآن و روايات بوده و نيز در ارزيابي شناختاري و غيرشناختاري ‌بودن آن‌ها هستيم، بيشتر با حوزه اول سر و كار داريم؛ اما در استعمال الفاظ «زبان دين» يا «زبان ديني» تفاوتي در به کار گيري آن‌ها لحاظ نکرده و آن دو را در قالب واژگان مترادف تلقي کرده‌ايم.

دوم: عوامل شكل‌گيري زبانِ دين در غرب و نفي آن‌ها از ساحتِ اسلام و مهدويت

فرايند اصطلاح زبانِ دين داراي فراز و نشيبي بوده است. از نظريه سلبي «ابن ميمون»[20] گرفته تا نظرية تمثيلي «توماس آكوييناس»[21] كه به شناختاري‌بودن زبان دين منجر شده. در قرن بيستم زبان دين از مقوله معنا‌شناختي به مقوله معناداري منتقل شد. اين امر، سبب بروز ديدگاه اصالت تجربه شد كه در قالب پوزيتيويسم[22] رخ نمود و نيز ظهور ديدگاه نمادگرايي[23] «پل تبلش» و نظرية كاركردگرايي[24] كه به غيرشناختاري زبان دين رأي داده‌اند. اين‌ها همه از فراز و فرود زبان دين در جوامع غربي حکايت دارد. اين فراز و فرود، بي‌علت نبوده است؛ بلكه به سبب بروز برخي ديدگاه‌هاي معرفتي و برخي تفسيرهاي نابجا از وحي و نيز تعارضهايي که ميان دين مسيحيت و باورهاي آن و علم و عقل رخ نموده است. در ذيل به بيان برخي از آنها مي‌پردازيم و در آخر با دليل و برهان، عوامل فوق را از ساحت مقدس اسلام و مهدويت دور خواهيم كرد.

1. تعارض علم و دين

از عواملي كه زبان دين (به معناي خاصي که در غرب مطرح است) را به سوي غيرشناختاري‌بودن سوق داده و سبب بروز ديدگاه‌هايي نظير مكتب پوزيتيويسم و نمادگرايي شد، تعارض ميان نظريه‌هاي علوم تجربي و معارف ديني بود. در تحول اخيرعلمي غرب، بسياري از قضاياي مسلم، قطعيت خود را از دست داد و چه بسا خلاف آن، قطعي شد؛ در حالي كه برخي قضاياي دگرگون‌شده، از باورهاي مسلم آيين كليسا و محتواي كتاب مقدس بود.

مثلاً داروينيسم ثبات انواع را انكار كرد و انسان را تحول‌يافته از موجود پست‌تر دانست و بدين وسيله خلقت انسان از آدم و حوا دستخوش ناباوري شد. همچنين سكونِ زمين كه مدت‌ها محور جهان معرفي شده بود، باطل اعلام گرديد و ثابت شد كه زمين، بسان ديگر سياره‌ها، به گرد خورشيد مي‌گردد.

متكلمان مسيحي، در برخورد با اين تعارض‌ها راهي جز اين نديدند كه زبان دين را مطرح كنند و آيات وارده در كتاب مقدس را ناظر به بيان واقع ندانند؛ آن عبارات را از حالت خبري بيرون آورند و براي آن‌ها يك رشته معاني انشايي، تخيلي و تمثيلي بينديشند.[25]

2. تعارض عقل و دين

دين مسيحيت داراي عقايد و باورهايي است (نظير تجسد، گناه جبلي و فديه) كه با اصول عقلي در تعارض و تهافت است. اين تعارض به حدي است كه دين مسيحيت و اصول اعتقادي آن به چالش کشيده شده است. متكلمان و فيلسوفان مسيحيت، در دفاع از باورهاي مسيحيت و رفع تعارض دست به دامن زبان دين زده‌اند و آنان به نحوي معارف ديني را از معارف عقلي جدا دانسته و آن‌ها را در دو حوزة جدا از هم تعريف كرده‌اند. در نتيجه، عقل و وحي، دو منبع مستقل هستند و هنگام تعارض ميان آن دو، جانب عقل تقويت مي‌شود. اين نگرش، به روشنفكران قرن هيجدهم و پيروان آن‌ها اختصاص دارد[26].

3. دوگانگي در مفهوم محمول‌ها

عامل ديگري براي طرح مسأله زبان دين (به اصطلاح خاصي که در غرب مطرح است) مسأله اختلاف كاربردي محمول‌هاي گزاره‌ها، دربارة انسان و خدا است؛ براي مثال مي‌گويد: انسان سخن گفت، سپس مي‌گويد: خدا سخن گفت؛ مسلّماً «سخن‌گفتن» دربارة هر دو، نمي‌تواند يك معنا داشته باشد[27].

تحليل معنا‌شناختي اين اوصاف و تبيين چگونگي اطلاق اين اوصاف بر خدا، يكي از اصلي‌ترين مشكلات و ابهام‌هاي زبان ديني را تشكيل مي‌دهد.

به طور مثال در همين «تكلّم»، نمي‌توان ملتزم شد وقتي مي‌گوييم «خدا سخن مي‌گويد» اين سخن‌گفتن دقيقاً به همان معنايي باشد كه دربارة خودمان يا انسان‌هاي ديگر همنوع خودمان به كار مي‌رود (سخن گفتن با زبان و با مرتعش‌شدن تارهاي حنجره و انفجار هوا در فضاي دهان).

پس سخن‌گفتن، دربارة خدا معناي ديگري دارد؛ ولي ما چگونه مي‌توانيم به آن معناي ديگر دست پيدا كنيم؟ چاره‌اي نداريم جز آن كه در معناي روزمره و رايج اين الفاظ كه مشتمل بر لوازم امكاني و مادي است تصريف کرده و پس از اين دخل و تصرف‌ و دستيابي به معناي جديد ثانوي، آن را بر خدا حمل نماييم[28].

فيلسوفان و متكلمان غربي براي اثبات دوگانگي اوصاف مشترك ميان خدا و انسان و براي توجيه مفهوم دوگانگي، به نظريه‌هايي نظير تمثيل‌گرايي و غيره در قالب زبان دين روي آوردند.

اگر امروزه مي‌بينيم انديشة معاصر مسيحي به بحث «زبان ديني» پرداخته و آن را يكي از مهم‌ترين مباحث فلسفة دين قرار داده است، ناشي از همين تنگناهاي عقيدتي است؛ بنابراين آنچه دانشمندان مسيحي در باب زبان ديني مطرح مي‌كنند اولاً مربوط به آيين مسيحيت و نگاه خاص آن به دين است و ثانياً در راستاي حل مشكلات عقيدتي‌شان پي‌ريزي شده است؛ از اين رو، چنين بحث‌هايي در حوزة معارف اسلامي بايد با دقت فراوان و براساس باورهاي اسلامي طرح شود.[29]

نفي عوامل زبان دين، از ساحت مهدويت

در دوران بعد از ظهور، با تشكيل حكومت جهاني، اسلام با همة آموزه‌ها و تعاليمش، در جامعه پياده مي‌شود و انسان‌ها با قبول جهان‌بيني و ايدئولوژي اسلامي و عملي‌كردن آن ها، به تكامل و رشد غيرقابل وصفي نايل مي‌آيند. رشد علوم و تكامل عقول در دوران حكومت جهاني به حدي است كه تصور آن براي انسان‌هاي قبل از ظهور غيرممكن است. عامل اصلي براي رشد و تعالي پايه‌هاي معرفتي مردم، خود حكومت جهاني و ساختار و برنامه‌ريزي‌هايي است كه از ناحية آن پي‌ريزي مي‌شود. پايه‌ها و مباني معرفتي در حكومت مهدوي براساس مباني اسلام شكل مي‌گيرد؛ از اين رو نه تنها با اصول و نظريه‌هاي علمي در تعارض نيست، بلكه در جهت تكامل و تعالي آن ها، حركت كرده و با استمداد از معارف وحي و قرآن، استعدادهاي عقلي و علمي بشر را هر چه بيشتر شكوفا مي‌كند.

از امام صادق عليه السلام نقل شده است:

علم، از 27 حرف تشكيل مي‌شود؛ همه آنچه پيامبران آورده‌اند، دو حرف است و انسان‌ها تاکنون بيش از اين دو حرف نشناخته‌اند. هنگامي كه قائم عجل الله تعالي فرجه الشريف ما قيام كند، 25 حرف ديگر را آشكار سازد و ميان مردم گسترش دهد و آن دو حرف را به آن‌ها ضميمه كند، تا 27 حرف را گسترش داده باشد. [30]

همچنين دربارة تكامل عقول از امام باقر عليه السلام نقل شده است:

هنگامي كه قائم عجل الله تعالي فرجه الشريف ما قيام كند، دستش را بر سر بندگان مي‌گذارد؛ پس نيروهاي عقلاني مردم راتمركز دهد و خرد و انديشه‌هاي بشر را به كمال رساند. [31]

از روايات فوق، فهميده مي‌شود كه پايه‌هاي معرفتي مردم در دوران حكومت مهدوي، رشد فزاينده‌اي مي‌يابد و شناخت مردم از طبيعت و ماوراي آن كامل مي‌شود. تعارض و تهافتي كه در دوران معاصر ميان معارف علمي و عقلي با معارف ديني بروز كرده است ـ و باعث شكل‌گيري زبان دين شده تا غيرشناختاري و غيرمعرفتي‌بودن گزاره‌هاي ديني را توجيه كند ـ رخت برمي‌بندد؛ زيرا وقتي مباني معرفتي مردم، بر اصول صحيح پي‌ريزي شده و ابزارها و زمينه‌هاي لازم، براي شكوفايي استعدادهاي علمي و عقلي مهيا شود و حكومت مهدوي و ساختار آن نيز ـ با اصول صحيح اسلامي و برگرفته از مباني وحياني ـ به ترغيب و تحريص مردم بپردازد، بي‌شك، علوم و عقول مردم رشد صحيحي يافته، بدون تعرض با مباني ديني، بلكه در راستاي داده‌هاي وحياني، به رشد روزافزون خود ادامه خواهد داد.

دربارة عامل سوّم كه دوگانگي در مفهوم اوصاف مشترك ميان انسان و خدا است، در قسمت طرح ديدگاه‌هاي متفكران اسلامي دربارة زبان دين، سخن خواهيم گفت.

سوم: رويكردهاي مختلف دربارة زبان دين

ا. نظريه تمثيلي‌بودن زبان دين

ميان ديدگاه‌ها و نظريات مختلف دربارة زبان دين، توماس آكوييناس نظريه زبان تمثيلي را مطرح كرده است؛ يعني معناي كلماتي كه دربارة خداوند به كار مي‌رود، عين معناي به‌كار رفته دربارة انسان نيست و نيز تفاوت آن ها، تفاوت تمام عيار هم نيست، بلكه در عين اشتراك با هم افتراق دارند. به تعبير ديگر كلماتي نظير عالم، قادر، دانا و... كه وصف خدا و انسان قرار مي‌گيرد، از سه حال خارج نيست: يا معناي آن كلمات براي خدا و انسان به صورت اشتراك لفظي است يا اشتراك معنوي يا به صورت تمثيل كه توماس آكوييناس نظريه تمثيل را مطرح كرده است.

يكي از ايرادهاي متداول فلاسفه لاادري اين بوده است كه چون بيانات ديني غالباً داراي مفهومي غير از مفهوم معمولي‌اند، پنداشته‌اند اين بيانات ديني، يا بي‌معنا هستند يا خيالي و واهي. آكوييناس به اين مسأله توجه كرده و مي‌گويد: وقتي دربارةخدا اظهاراتي مي‌کنيم، زبان را تقريبا ً به طرز مخصوصي به كار مي‌بريم، كلمات ما داراي معناي يگانه (اشتراك معنوي) يا دوگانه (اشتراك لفظي) نيستند؛ زيرا اگر بيانات ديني را داراي معناي واحد بدانيم، خدا را در حد موجودي كه در محدودة زمان و مكان وجود دارد، تنزل داده‌ايم و اگر بيانات ديني را داراي معناي دوگانه بدانيم، زبان ديني فاقد مفهوم خواهد بود؛ زيرا مفهوم آنچه بيان مي‌كنيم با كلمات بيان‌شده تفاوت كامل خواهد داشت. آكوييناس مي‌گويد: بيانات معتبر دربارة خدا تمثيلي هستند. به عبارت ديگر، وقتي خدا را پدر خود مي‌خوانيم، او نه كاملاً شبيه پدر انساني است، نه فاقد هيچ نوع شباهتي با وي. با اين حال، شباهت‌هايي اصيل هم وجود دارد[32].

پس نظرية آكوييناس از دو مرحله سلبي (نفي اشتراك معنوي و اشتراك لفظي) مي‌گذرد و به مرحله ايجابي (اثبات اشتراك تمثيلي) مي‌رسد.

تطبيق رويکرد فوق با گزاره‌هاي مهدويت

در هر جمله و گزاره، «محمول» صفتي يا نسبتي يا فعاليتي را به «موضوع» نسبت مي‌دهد؛ لذا محمول‌ها به نحوي خاص، موضوع را تعريف يا توصيف مي‌كنند، براي مثال ميان گزاره‌هاي كلامي قرآني ناظر به مهدويت، نظير:

ما اراده كرده‌ايم بر آنان كه در روي زمين مستضف شده‌اند، منت نهاده، آن‌ها را پيشوايان و وارثان زمين قرار دهيم. [33]

 الفاظ و افعالي كه به خداوند نسبت داده مي‌شود، با موضوع، تناسب داشته و معنا و تعريف مخصوص آن (خدا) را افاده مي‌كند؛ زيرا الفاظي مانند «منت نهادن»، «پيشوا‌ قرار‌دادن» و «وارث قرار‌دادن» كه به خدا نسبت داده شده است، قطعاً عين همان معنايي نيست كه بر انسان‌ها حمل مي‌شود. طبق ديدگاه‌هاي توماس آكوييناس، حمل آن‌ها بر خداوند و انسان‌ها به صورت تمثيلي است؛ زيرا همچنان كه مي‌گوييم خداوند بر مستضعفان منت گذاشته و آن‌ها را وارثان و پيشوايان زمين قرار مي‌دهد، دربارة انسان هم براي مثال مي‌شود گفت «حسين بر علي منت نهاد» و او را وارث و پيشواي خود قرار داد؛ پس افعالي نظير منت‌نهادن و وارث و پيشوا قرار دادن، مشترك ميان خدا و انسان است.

توماس آكوييناس اعتقاد دارد معناي آن‌ها در حمل به خدا و انسان يكسان نيستند و نيز افتراقشان افتراق تمام عيار نيست؛ پس گزارة كلامي مورد نظر (و نريد ان نمن...) عين همان معنايي نيست كه از محاورات روزمره استفاده مي‌شود؛ پس «وارث‌شدن» و «پيشوا قرار‌گرفتن» در آيه فوق، عين همان مفاهيمي نيست كه عرف در محاورات خود به كار مي‌گيرد. البته افتراق آن‌ها نيز افتراق همه‌جانبه و تمام‌عيار نيست؛ بلكه اشتراك آن‌ها اشتراك تمثيلي؛ يعني وحدت در عين كثرت و كثرت در عين وحدت است.

البته در آينده، در بخش طرح ديدگاه متفكران اسلامي كه نظريات ملاصدرا و برخي انديشمندان اسلامي مطرح مي‌شود، ديدگاه توماس آكوييناس نقد خواهد شد و نظريه برگزيده كه همان نظريه اشتراك معنوي با رعايت اصل تشكيك است، مطرح خواهد شد.

2. نظريه نمادگرايي يا زبان غيرمستقيم

برخي ديدگاه‌ها، براي اثبات غيرشناختاري‌بودن گزاره‌هاي ديني، به نمادين و سمبليك بودن گزاره‌هاي ديني رأي داده‌اند. مايکل پترسون در کتاب عقل و اعتقاد ديني چنين گفتنه است:

در حال حاضر، غالب فيلسوفان معاصر، زبان ديني را واجد معناي معرفت‌بخش موجهي مي‌دانند؛ اما عده‌اي از آن‌ها معتقدند اين معنا نمي‌تواند حقيقي (غيرنمادين) باشد. اگر دربارة خداوند به همان نحو سخن بگوييم كه دربارة مخلوقات سخن مي‌گوييم، به ورطه تشبيه فرو خواهيم رفت و اين فيلسوفان بحق مايلند از اين امر پرهيز كنند. تفاسير متعددي مطرح شده است كه زبان دين را واجد معناي غيرحقيقي مي‌دانند: عده‌اي از مؤلفان، «مدل‌هاي ديني» عده‌اي ديگر «حكايات»، كسان ديگر، «استعاره‌ها» و ديگران «تمثيل‌ها» را گوهر اصلي گفتار ديني مي‌دانند. در واقع همة اين ديدگاه‌هاي گوناگون، سخنان ناظر به خداوند را نمادين تفسير مي‌كنند[34].

«پل تيليش» در كتاب پويايي ايمان مي‌نويسد:

هر چه دربارة امري كه غايت قصواي (دلبستگي نهايي) ما است سخن بگوييم... معناي نمادين دارد؛ خواه آن غايت را خدا بناميم يا خدا نخوانيم. دين از هيچ راه ديگري نمي‌تواند خودش را نشان دهد، زبان ديني، زبان نمادها است.

او جاي ديگر مي‌نويسد:

اگر معناي نمادهاي ديني به درستي درك شود، به توجيه نيازي ندارد؛ زيرا معناي نماد اين است كه آن‌ها زبان دين و تنها طريقي هستند كه دين مي‌تواند خودش را به طور مستقيم بيان كند[35]. اعتقاد به اين كه زبان ناظر به خداوند، بايد تماماً نمادين يا استعاره‌اي باشد، به يك مسأله وجود‌شناسي مهم منجر مي‌شود. اين مسأله از اين طرز تلقّي نشأت مي‌گيرد كه خداوند، موجودي «متعالي» يا «به كلي ديگر» است. يك نحوة استدلال اين است: زبان انسان، براي سخن از اعيان و وقايع عادي زندگي مناسب است. چگونه مي‌توان چنين زباني را براي سخن گفتن از خداوندي به كار گرفت كه با هر آنچه مي‌شناسيم، يكسره متفاوت است[36].

بسياري از متفكران مسيحي، داستان توفان نوح را نه يك گزارش از اتفاقات واقعي تاريخ، بلكه طريقه‌اي سمبليك براي ارائه نكاتي كه به لحاظ ديني مهم هستند، تلقي کرده‌اند، مثل اين كه خداوند افراد شرور را تنبيه خواهد كرد، ولي تحت شرايطي از خود لطف و رحمت هم نشان خواهد داد.

مرسوم‌ترين تقرير از چنين ديدگاهي اين است كه بيانات كلامي، گزارش‌هاي سمبليك از آرمان‌هاي اخلاقي يا نگرش‌ها يا ارزش‌هايند. اين موضع را جورج سانتايانا به نحو كامل و متقاعدكننده‌اي پيش نهاده و آقاي برايث وايت آن را بيشتر، امروزي كرده است. طبق رأي سانتايانا هر آموزة ديني، مشتمل بر دو جزء است: يك هسته كه بينش ارزشي يا اخلاقي تشكيل شده و يك پوسته شاعرانه يا تصويري از آن. داستان‌هاي مسيحيت دربارة تجسد، مرگ ايثارگرانه و تجديد حيات عيساي مسيح شيوه‌اي است براي برجسته نشان دادن اين امر كه از خودگذشتگي براي ديگران داراي ارزش اخلاقي والا است[37].

به تعبير ديگر، در هر نمادي بايد دو امر را از هم جدا كنيم:

الف) معناي عادي نماد كه معناي ظاهري است و با عبارت «مادة نمادين» از آن ياد مي‌شود.

ب) معناي ثانوي نماد كه در واقع، همان معناي باطني و اصلي نماد است.

مادة نمادين ممكن است معناي عادي يك واژه، واقعيت تجربي يك حادثه تاريخي يا يك چهرة تاريخي، يك اثر هنري خاص و مانند آن باشد. ما مي‌توانيم ماده نمادين را واسطه قرار دهيم و از طريق آن، به واقعيتي فراتر از معناي عادي اشاره كنيم[38]. در قرآن كريم، آيات فراواني ناظر به موضوع آينده‌نگري و مهدويت هستندكه از جمله آن‌ها آية ذيل است:

خداوند متعال، به كساني كه ايمان آورده و عمل صالح انجام مي‌دهند، وعده داده است آنان را جانشينان در زمين قرار دهد. [39]

در اين آيه و امثال آن، خداوند به صالحان و مستضعفان وعده داده است آيندة زمين و نيز حاكميت و اختيارات آن به آن‌ها تعلق دارد. طبق ديدگاه نمادگرايي، آيات مهدويت؛ بلكه همة آيات قرآن، معناي نمادين و غيرشناختاري هستند؛ زيرا خداوند، در حالي به صالحان وعده مي‌دهد كه در آينده وضعشان خوب مي‌شود كه خود او موجودي غيرزماني و بي‌نهايت است و زمان كنوني و گذشته و آينده براي او تفاوت ندارد؛ پس زمان آينده در كلام خداوند بي‌معنا و غيرشناختاري است. يعني آية مورد نظر، معناي نمادين و غيرمعرفت‌بخش دارد و واقعاً معنا اين نيست كه آيندة مصطلح و تاريخي در زمان آينده رخ دهد و نيز اين نيست كه مستضعفان و صالحان به حاكميت زمين برسند، بلكه آيات مهدويت نمادين هستند. اين آيات، يك معناي ظاهر و اوليه دارند که همين معنايي است كه همه مي‌فهمند و از ظاهر آيات برداشت مي‌‌شود و يك معناي باطني و ثانوي که نقش اصلي زبان نمادين، اشارت كردن به آن است. اين جا معناي نمادين آيات، اين است که خداوند، صالحان و مستضعفان را دوست دارد و قدرت و توانايي اين را دارد كه به كساني كه در زمين بي‌قدرت و مستضعف هستند، قدر و حكومت بدهد، نه اين كه واقعاً در فرجام تاريخ، قدرت و حكومت ظاهري به مؤمنان و مستضعفان واگذار شود. (البته ديدگاه نمادگرايي در آخر مقاله مورد نقد قرار گرفته و رد مي‌شود.)

3. نظرية تجربه‌گرايي پوزيتيويسم

مكتب پوزيتيويسم كه به نام‌هاي ديگري نظير اصالت تجربة همساز، اصالت تجربة منطقي، اصالت تجربة علمي، مشهود است[40]، در تاريخ علوم بشري عمر طولاني ندارد و در سال 1920م در غرب متولد شده[41] و در زمان كوتاهي به حيات خود ادامه داده است.

مكتب پوزيتيويسم با معيارهاي تجربه‌گرايي، هرگونه امور ما بعدالطبيعة و متافيزيك را كه داراي قابليت تجربة حسي نيستند، بي‌معنا و مهمل دانسته و از زمرة امور واقع‌نما و حكايت‌گر خارج مي‌داند. نتيجه آن، رد همة انواع متافيزيك (الهيات، اخلاق، فلسفه، هنر، تاريخ و...) مي‌باشد. در واقع افراط‌گري مکتب پوزيتيويسم و توجه بي‌اندازه به امور تجربي سبب شده است مکتب پوزيتيويسم عمر طولاني نداشته و به تاريخ سپرده شود. اما برخي ريشه‌ها و آثار آن، در برخي مکاتب وجود دارند.

1 ـ 3. مسأله معناداري زبانِ دين

معناداري و عدم معناداري گزاره‌هاي ناظر به متافيزيك ـ به ويژه گزاره‌هاي الهيات ـ در دستور كار مكتب پوزيتيويسم بوده است. در واقع مكتب پوزيتيويسم براساس معيار تجربي كه با داده‌هاي حسي مورد سنجش قرار مي‌گيرد، به بي‌معنايي و غيرشناختاري‌بودن همة گزاره‌هاي ناظر به متافيزيك رأي مثبت داده است. قبل از آن‌كه مباحث معناداري را پي بگيريم، به دو نكته مهم اشاره مي‌كنيم:

1. گزاره‌هاي متافيزيك، داراي انواع و اقسامي است. در اين نوشتار، به دنبال گزاره‌هاي ديني اي كه در متون مقدس آمده است خواهيم بود. آن‌ها نيز داراي اقسامي هستند: الف) گزاره‌هاي سلبي و تنزيهي ب) گزاره‌هاي ايجابي ناظر به اوصاف الهي ج) گزاره‌هاي ايجابي ناظر به افعال خدا.

ميان گزاره‌هاي ديني، بيشترين توجه مقاله به قسم سوم است؛ زيرا هدف مقاله، بررسي و ارزيابي گزاره‌هاي كلامي آينده‌نگر است كه مضامين و مفاهيم آن‌ها بيشتر در راستاي افعال الهي توجيه مي‌شوند (نظير اين که خداوند مستضعفان را وارثان زمين مي‌كند؛ خداوند صالحان را پيشوايان و حاكمان زمين قرار مي‌دهد، خداوند به دست منجي، عدالت را در سراسر جهان مي‌گستراند و...).

پس جهت و سمت و سوي مباحث اين نوشتار، ارزيابي گزاره‌هاي كلامي مهدويت و اثبات شناختاري و معرفت‌بخشي بودن آن‌ها است.

2. منظور از معناداري در اين جا يك اصطلاح منطقي است، نه يك اصطلاح روان‌شناختي؛ يعني سخن گفتن از اين كه يك گزاره معنادار است ـ يا دقيق‌تر اين كه گزاره ‌معناي واقعي يا شناختاري دارد ـ در اصل به به اين معنا است كه آن قضيه برابر تجربة انسان، قابل تحقيق يا حداقل ابطال‌پذير است يا نه؛ در نتيجه، اين قول، متضمن اين معنا است كه درستي يا نادرستي يك گزاره را تجربه تعيين مي‌كند[42]. اين تعبير را در اصطلاح منطقي معناداري مي‌گويند.

بعد از بيان اين دو نكته بايد گفت معناداري و عدم معناداري كه در جنبش فلسفي پوزيتيويسم بوده است، به معناي واقع‌نمايي و معرفت‌بخشي است؛ يعني اگر گزاره‌اي اعم از ديني، فلسفي، اخلاقي و... به جهان و واقعيت جهان اشاره داشت و محكي آن، قابل مشاهده و تجربه بود، آن گزاره، معنادار و خلاف آن، بي‌معنا و غيرمعرفت‌بخش مي‌باشد.

لودويك وينكنشتاين، در كتاب خود دربارة تعريف معناداري گزاره مي‌گويد:

معناي زبان چيزي است كه زبان، از آن حكايت دارد يا در يك كلمه، محكي زبان، يك نام به معناي يك شئ است؛ آن معناي آن نام است[43].

وينكنشتاين در اين سخن، معناي يك نام را شئ قرار داد كه اين نام از آن شئ حكايت مي‌كند. معنا را مي‌توان از طريق لفظ يا به مدد اشاره فهماند؛ مثلاً اگر كسي بپرسد:«ماشين تحرير به چه معنا است؟» مي‌توان به اين پرسش، به دوگونه پاسخ داد: راه اوّل اين كه بگوييم: ماشين تحرير دستگاهي براي ايجاد حروف چاپي بر روي كاغذ است. راه دوم اين است كه يك ماشين تحرير به او نشان دهيم.

حال بايد پرسيد: با اين فرض كه معنا همان محكي است، چه وضعي بايد برقرار باشد تا اصلاً معنايي در كار باشد؟

وينكنشتاين در رسالة خود به اين نكته اشاره مي‌كند كه معنا، براي معنابودن، نبايد فقط عبارت از يك يا چند محكي باشد؛ بلكه بايد «معين» هم باشد. به عبارت بهتر، معنا عبارت است از «محكي معين»[44].

از نظر جان هيك شناختاري و غيرشناختاري گزاره چنين تعريف شده است:

گزاره‌اي كه بتوان آن را به صواب و خطا تعريف کرد، آن گزاره شناختاري است و در مقابل، گزاره‌اي كه نتوان آن را به صدق و كذب تعريف كرد، غيرشناختاري مي‌باشد[45].

2 ـ 3. معيار معناداري

در مكتب پوزيتيويسم، دو اصل براي معناداري و عدم معناداري گزاره‌ها مطرح است: نخست، اصل تحقيق‌پذيري يا اثبات‌‌پذيري و دوّم، اصل ابطال‌پذيري كه آن دو را مي‌توان در يك اصل كلي، به نام آزمون‌پذيري تجربي، خلاصه كرد.

مكتب پوزيتيويسم با توجه به دو اصل ياده شده تنها زبان عرفي و زبان علمي كه آزمون‌پذير تجربي هستند معنادار و بقيه زبان‌ها را نظير زبان دين، زبان اخلاق، زبان فلسفه، زبان هنر، زبان تاريخ و... كه قابل آزمون‌پذيري تجربي نيستند، از گردونه معناداري خارج دانسته است.

«جي اير» نظريه‌پرداز مكتب پوزيتيويسم دربارة معيار معناداري مي‌گويد:

معيار ما براي تعيين اصالت گزاره‌هايي كه ظاهراً راجع به امر واقع هستند، معيار تحقيق‌پذيري است. به اعتقاد ما، يك جمله تنها در صورتي براي يك شخص خاص معناي واقعي دارد كه آن شخص بداند قضيه ادعا شده در آن جمله را چگونه مورد تحقيق قرار دهد؛ يعني بداند چه مشاهداتي و تحت چه شرايطي باعث مي‌شوند ما آن قضيه را در جايگاه يك قضية صادق بپذيريم يا در جايگاه يك قضية كاذب كنار بگذاريم[46].

پوزيتيويست‌ها و پيروان فكري آن‌ها معتقد بودند اصل تحقيق‌پذيري به همان اندازه كه بر بخش اعظم زبان عرفي قابل اطلاق است، بر زبان علمي نيز قابل اطلاق است، اما به نظر آن‌ها زبان الهيات، تن به ضابطة تحقيق‌پذيري نمي‌دهد و لذا كاملاً بي‌معنا است. اگر اين رأي درست باشد، تلاش براي دفاع از اعتقاد به خدا و در واقع دفاع از هر گونه مدعاي ديني متعارف كاملاً عبث است؛ زيرا زباني كه محمل اين قبيل مدعيان است، اساساً بي‌معنا است[47].

دومين اصلي كه پوزيتيويستها در معناداري گزاره‌ها شرط دانسته‌اند، اصل ابطال‌پذيري است. يكي از مباني وينكنشتاين اوّل، در دفاع از بي‌معنا ناميدن گزاره‌هاي ما بعدالطبيعه اين اصل بودكه براي صادق انگاشتن يك گزاره، بايد بتوان آن را كاذب نيز انگاشت. به ديگر سخن، گزاره‌اي معنادار است که نقيض يا تكذيب آن نيز معنادار باشد[48].

4. نظريه كاركردي زبان دين

در روش كاركردگرايي، گزاره‌ها و بيانات ديني از زاوية علمي بررسي مي‌شوند؛ يعني با نگاه معرفت‌شناسانه و حكايت‌گري از واقع، مورد ارزيابي قرار نمي‌گيرد.

عده‌اي از متفكران معتقد بودند بحث دربارة معناي ناظر به واقع زبان ديني، بحثي كم‌اهميت يا نامربوط است؛ لذا اگر چارچوب پوزيتيويست‌ها را براي بحث دربارة زبان ديني بپذيريم، خطا كرده‌ايم. به نظر آن‌ها سخن ناظر به خداوند (غير از اخبار از واقع) جنبه‌هاي مهم‌تري نيز دارد. اين فيلسوفان از ورود به بحثِ اثبات و ابطال امتناع كردند و به آنچه فردريك فره، «تحليل كاركردي» مي‌خواند، روي مي‌آوردند. آن‌ها به جاي بيان شروط معناداري كه زبان را با واقعيتي بيروني مرتبط مي‌كند، كوشيدند كاركردهاي زبان ديني را دريابند. آن‌ها مي‌خواستند بدانند اين زبان چه وظايفي انجام مي‌دهد[49].

برخي وظايف كه دربارة زبان دين مطرح شده چنين است:

1 ـ 4. ابراز احساسات

بيانات كلامي را به ابراز احساساتي تفسير کرده‌اند كه اعتقاد و فعاليت ديني، آن را دامن مي‌زند؛ از اين رو ممكن است جملة «خداوند مراقب امور انساني است» را ابراز حس آرامش و امنيت و آسايش در جهان به شمار آوريم.[50]

2 ـ 4. كاركرد اخلاقي

يكي از نخستين پيشوايان اين رويكرد يعني «بريث ويت» معتقد بود كاركرد مدعيات ديني اساساً شبيه كاركرد گزاره‌هاي اخلاقي است. يكي از وجوه مميز زبان ديني اين است كه مشتمل بر حكاياتي است كه تصويري از زندگي اخلاقي به دست مي‌دهند و انسان‌ها را به آن نوع زندگي ترغيب مي‌كنند نظير داستان سامري نيكوكار يا داستان هايي كه حاكي از همدلي عيسي با مردم هستند. به نظر بريث ويت، براي آن‌كه اين حكايات به هدف اصلي خود برسند، لازم نيست صادق باشند يا حتي ديگران آن‌ها را صادق به شمار آورند.[51]

فيلسوفان و صاحبان نظرية تحليل كاركردي زبان دين، همة گزاره‌هاي كتاب مقدس نظير قرآن، تورات و انجيل را گزاره‌هاي كاركرد‌گرايي تعبير كرده و نقش معرفت‌شناسانه و واقع‌گرايانة زبان دين ميان آن‌ها مورد غفلت واقع شده است. تعبير «غفلت» نيز به اين دليل است كه كاركردي‌بودن يك گزاره با معرفت‌بخش بودن آن، قابل جمع است؛ از اين رو برخي از آن‌ها به طور كلي شناختاري‌بودن گزاره‌هاي ديني را نفي كرده‌اند و برخي ديگر گفته‌اند با توجه به نقش كاركردي گزاره‌هاي ديني، لازم نيست اصلاً به نقش معرفت‌بخش‌بودن آن‌ها توجه کنيم.

كاركردهاي باورداشت مهدويت

سازگاري و هماهنگي ميان نقش كاركردي و معرفت‌بخش زبان دين در گزاره‌هاي آينده‌نگر مهدويت به خوبي قابل ترسيم است. معرفت‌بخش‌بودن گزاره‌هاي مهدويت در مباحث آينده در قسمت «زبان قرآن» بيان خواهد شد؛ اما نقش كاركردگرايي مهدويت نقش مهم و تأثيرگذاري ميان باورمندان آن دارد كه در ذيل، به برخي از آن‌ها اشاره مي‌شود.

1. اميد و اميدواري

اصل زندگي انسان و تداوم آن، به اميد وابسته است. اميد، عامل حركت و پويايي در انسان‌ها است. با اميد است كه انسان‌ها زمانِ آينده و فراسوي خود را شكل مي‌دهند و براي آينده خود برنامه‌ريزي مي‌كنند. اصلاً پويايي و بالندگي، در سايه اميد جوانه زده و رشد مي‌كند. اگر اميد و اميدواري را از انسان بگيرند، انسان به يک موجود خمود و خموش تبديل مي‌شود. اسلام، به اين مهم توجه کرده و با عوامل گوناگوني درصدد شكوفايي آن در انسان‌ها برآمده است. از جملة آن‌ها «انتظار» است كه يكي از مسائل مهدويت به شمار مي‌آيد. «انتظار» به معناي ناراضي بودن از وضع موجود و حركت به سوي وضع مطلوب است؛ پس در خود تعريف «انتظار» نوعي حركت و پويايي و اميد نهفته است.

رويکرد کارکردي انديشه مهدويت در پژوهش‌ها و تحقيقات اسلام‌پژوهان غربي نيز مطرح است؛ مثلاً «ماربين» محقق آلماني در اين باره مي‌گويد:

از مسائل بسيار مهمي که هميشه مي‌تواند موجب اميدواري و رستگاري شيعه باشد، اعتقاد به وجود حجت عصر و انتظار ظهور او است؛ زيرا عقيده شيعه اين است هنگامي که انسان در بستر خواب رود، بايد به اين اميد بخوابد که چون صبح از خواب برخيزد، حجت عصر ظهور کرده و براي تأييدش آماده باشد... بر دانشمندان اجتماعي روشن است اگر چنين عقيده اي ميان فرد فرد ملتي گسترش يافته و رسوخ کند، ناچار روزي اسباب طبيعي بر آنان فراهم خواهد آمد. يأس و حرمان، عامل هرگونه نکبت و ذلت است؛ ولي ضد آن که پشت گرمي و اميدواري و قوت قلب از روي اعتقاد است، مايه فلاح و نجات مي‌باشد.[52]

هانري کربن، اسلام شناس و شيعه‌پژوه فرانسوي، دربارة مهدويت و انتظار چنين مي‌گويد:

به نظر من، مي‌توانيم کوشش کنيم تا در تفکر شيعه يک مشاهده ي واضح و روشن معنوي جست و جو کنيم؛ مشاهده اي که بر نااميدي امروز بشر تفوق مي‌يابد و آن را از ميان بر مي‌دارد... .

انديشه شيعي، ناظر به انتظاري است، نه انتظار وحي تشريعي جديد؛ بلکه ظهور کامل همه مباني پنهان يا معاني معنوي وحي الهي. نمونه ي اعلاي اين انتظار ظهور، همانا ظهور امام غايب خواهد بود. به دنبال دايره ي نبوت که اينک بسته شده است، دايره جديد، دايره ي ولايت خواهد آمد که در پايان آن، امام، ظاهر خواهد شد.[53]

2. اصلاح و اصلاح‌گري

با توجه به آياتي كه دربارة مسائل آينده‌نگري و مهدويت در قرآن آمده است، در موضوع اصلاح و اصلاح‌گري به خوبي قابل برداشت است، مثلاً آيه:

ما در كتاب زبور علاوه بر قرآن نوشتيم كه زمين را بندگان صالح و شايسته من در اختيار خواهند گرفت. [54]

از صفاتي كه در آيه فوق مورد تأكيد قرار گرفته واژه «صالح» است. صالح به معناي شايسته و صلاحيت‌دار مي‌باشد و هنگامي كه به طور مطلق به‌كار ‌رود، صلاحيت و شايستگي مطلق مورد نظر است؛ يعني شايستگي علمي، اخلاقي، فرهنگي، سياسي، ديني و... .

خداوند، در آيه مورد نظر به افراد صالح و نيكوكار نويد آيندة مطلوب و خوب داده است كه در واقع، با اين كار، انسان‌ها را به سوي به دست آوردن صلاحيت و شايستگي، ترغيب و تحريص کرده است.

5. ديدگاه‌هاي متفكران اسلامي

چنان‌كه گذشت دربارة زبان دين دو بحث مطرح است: معناشناختي گزاره‌هاي ديني و معناداري آن ها. از لحاظ سير منطقي، معناداري گزاره‌ها بر معناشناختي آن، تقدم دارد؛ ولي از لحاظ سيرتاريخي، معناشناختي ميان متفكران و متكلمان زودتر مطرح شده است. معناشناختي ميان متفكران اسلامي نيز قدمت طولاني داشته و سابقة آن به قرن اوّل هجري قمري باز مي‌گردد و بدون هيچ برگرفتگي از متفكران و صاحب‌نظران مكاتب و اديان ديگر، ميان خود متفكران اسلامي مطرح بوده است.

امّا معناداري گزاره‌هاي ديني، سابقة طولاني ندارد؛ بلكه در قرن بيستم با مطرح شدن مكتب پوزيتيويسم غرب در ميان جوامع اسلامي نيز مطرح شده است.

از آن جا كه معناشناختي، متفرع بر معناداري گزاره‌ها است، از منظر متفكران اسلامي كه به معناشناختي گزاره‌ها پرداخته‌اند، معناداري به منزله يك اصل موضوعي و پيش‌فرض، مورد قبول بوده است.

پس، از نظر آن‌ها تمام گزاره‌هاي ديني داراي معنا بوده و از حقايق خارج از ذهن گزارش مي‌كنند؛ خواه دربارة صفات ثبوتي و خواه دربارة صفات خبري و يا دربارة آيات متشابه و همگي با همان مفاهيم عرفي تفسير مي‌شوند[55].

متفكران اسلامي نظير ملاصدرا;، ملاهادي سبزواري;، علامه طباطبايي; و شهيد مطهري; كه به معناشناختي گزاره‌هاي ديني پرداخته‌اند، با فرض سه اصل بنيادي مسأله را پي گرفته‌اند.

1. اصالت وجود، 2. اشتراك معنوي در وجود، 3. تشكيك در حقيقت وجود.

با استفاده از ديدگاه‌هاي ملاصدرا، مؤسس حكمت متعاليه، ابتدا در بحث وجود و ماهيت، وجود امري اصيل است كه در عالم واقع، عينيت دارد، و نيز در مفهوم وجود، همه موجودات به وصف وجود توصيف مي‌شوند و وجود ما بالاشتراك همة آن‌ها به حساب مي‌آيد. همچنين نيز دربارة حقيقت وجود، موجودات خارجي از لحاظ شدت و ضعف داراي مراتب هستند؛ واجب الوجود، عالي‌ترين وجود علت العلل است و ممكن الوجود، وجود ضعيف و معلول مي‌باشند[56].

پس بنابر سه اصل صدرايي، سه نكته قابل برداشت است:

1. عينيت خارجي با وجود است؛ 2. هر چه غير از وجود باشد، عدم است؛ 3. هيچ‌گونه اثري از امور عدمي بر نمي‌خيزد.

با اين اصل، ديدگاه‌هاي افرادي نظير افلاطون، ابن ميمون و ديگران[57] كه خدا را با اوصاف سلبي توصيف مي‌كنند و گزاره‌هاي ديني را كلاً گزاره‌هاي سلبي مي‌دانند، مردود دانسته مي‌شود.

«اشتراك معنوي» مفهوم وجود و نيز ساير مفاهيم كمالي از قبيل علم، قدرت و حيات، به معناي واحد و يكسان بر خالق و مخلوق حمل و اطلاق مي‌شود[58] (برخي انديشمندان و فيلسوفان اسلامي در كتاب‌هاي خود به اثبات اشتراك معنوي وجود پرداخته‌اند؛ ولي در اين نوشتار، براي رعايت اختصار از آن‌ها صرف نظر مي‌کنيم)[59].

با اين اصل ديدگاه كساني كه به دوگانگي در مفهومِ اوصاف براي خدا و انسان قائل هستند ـ نظير توماس آكوييناس كه نظرية تمثيل (كه قبلاً بيان شد) را مطرح كرده است ـ باطل مي‌شود.

تشكيك در حقيقت وجود؛ يعني موجودات در بهره‌مندي از وصف وجود داراي مراتب و درجات هستند؛ مرتبه‌اي از آن غني و واجب است و مراتب ديگر فقير و ممكن. خود ممكن و فقير نيز از لحاظ شدت و ضعف، داراي مراتب هستند[60].

توجه به دو نكته، فهم معناي تشكيك را آسان مي‌كند:

الف. در عالم واقع، هيچ امر اصيل و منشأ اثري غير از وجود، واقعيت ندارد (يعني وجود، اصالت دارد؛ چنان كه قبلاً بيان شد).

ب. موجودات واقعي، در عالم خارج متكثر بوده، با يكديگر تفاوت واقعي دارند.

حال پرسش اين است كه منشأ اين تكثر و تفاوت چيست؟

از آن جا كه تنها امر اصيل و منشأ اثر «وجود» است، به ناچار اين تمايز و تفاوت نيز به خود وجود بر مي‌گردد همان‌گونه كه گذشت تمام موجودات به يك معنا وجود دارند و حمل وجود بر آن‌ها يكسان و به معناي واحد است؛ با اين وجود، آن‌ها با يكديگر نيز اختلاف دارند؛ اين اختلافات نيز به خود وجود باز مي‌گردد.[61]

با اين اصل، ديدگاه كساني كه به تباين مطلق ميان موجودات قائل هستند و به تعبير ديگر، قائل به كثرت محض مي‌باشند، رد مي‌شود.

پس بنابر ديدگاه ملاصدرا و ديدگاه‌هاي همسو با آن كه مبتي بر سه اصل وجود شناختي است، اولاً، مفهوم و مصداق از هم جدا هستند؛ ثانياً، تفاوت در مصاديق است نه در مفاهيم؛ ثالثاً، مفاهيم، بيانگر همة خصوصيات مصاديق نيستند، بلكه به ويژگي خاصي از ويژگي‌هاي مصداق دلالت مي‌كنند.

پس در مباحث معناشناختي كه بحث از چگونگي حمل اوصاف مشترك ميان خدا و انسان است، به اين نتيجه مي‌رسيم كه مفهوم وجود و اوصاف كمالي نظير علم، قدرت، حيات و... به طور يكسان به خدا و انسان حمل مي‌شوند و هيچ‌گونه دوگانگي اي در آن‌ها نيست. همچنين حمل و اطلاق مساوي مفاهيم، سبب نمي‌شود مصاديق در يك مقام و رتبه قرار بگيرند.

پس اوصاف و كلماتي را مانند خشنودي، خشم، سخن‌گفتن، بخشيدن و مهرباني دربارة خدا و بشر، يكسان به كار مي‌بريم؛ ولي آن گاه كه برهان، ما را به پيراستگي او از ملابسات مادي رهبري مي‌کند، ناچاريم از خصوصيات موردي و از حالات انفعالي كه دربارة انسان است صرف نظر كرده و عصاره و حاصل معنا را در نظر بگيريم. و به اصطلاح با گرايش به مشترك معنوي كه جامع ميان تمام مصاديق است، خود را از اين مشكل برهانيم، بدون اين كه براي لفظ، دو كاربرد متباين تصور كنيم.[62]

چهارم: شناختاري‌بودن گزاره‌هاي مهدويت

گزاره‌هاي مهدويت، در قالب آيات و برخي ديگر در قالب روايات عرضه شده است. به بيان دقيق‌تر بيش از يكصد آيه[63] و نيز بيش از دو هزار روايت عهده‌دار تبيين مسائل مهدويت هستند. براي اثبات معرفت‌بخش‌بودن و واقع‌نما‌بودن گزاره‌هاي مهدويت، ابتدا لازم است معرفت‌بخش‌بودن و واقع‌نما‌بودن منابع مهدويت نظير قرآن و روايات به اثبات برسد كه با اثبات معرفت‌بخشي آن ها، معرفت بخشي گزاره‌هاي مهدويت به آساني قابل اثبات خواهد بود.

البته از آن جا كه مشكل اصلي در زبان دين، قضايايي هستند كه به نحوي به خدا منسوب بوده و داراي وصف اطلاق و نامحدود مي‌باشند و نيز اثبات شناختاري‌بودن اين نوع قضايا، رسالت اصلي زبان دين به حساب مي‌آيد، بعد از طرح برهان حكمت، براي اثبات شناختاري‌بودن گزاره‌هاي ديني، به شناختاري‌بودن آن‌ها از نگاه آيات خواهيم پرداخت.

1. حكمت الهي و شناختاري‌بودن گزاره‌هاي مهدويت

از صفاتي كه براي خدا ثابت است و از اعتقادات باورمندان به خدا به شمار مي‌آيد، صفت حكمت مي‌باشد. به واسطة همين صفت است كه خداوند را از كارهاي قبيح و ناپسند مبرّا مي‌دانيم. از جمله كارهاي قبيح، عمل نكردن به وعده‌ها است؛ يعني اگر خداي حكيم به بندگانش وعده‌اي داد و در پي آن، در صدد عملي كردن آن برنيايد، كار قبيح و زشتي مرتكب شده است و اين كار، با حكمت الهي ناسازگار است؛ از همين رو قرآن صريحاً مي‌فرمايد:

قطعاً خدا در وعده‌ها تخلف نمي‌كند. [64]

وقتي خداوند، به انسان‌هاي مؤمن و نيكوكار وعده مي‌دهد آيندة تاريخ مال آن‌ها است، تخلف از آن وعده و عملي‌نشدن آن، به نوعي با حكيم‌بودن خداوند ناسازگار است.

خداوند، به كساني از شما كه ايمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند وعده فرموده است (در ظهور امام مهدي عجل الله تعالي فرجه الشريف) آنان را در زمين خلافت دهد؛ چنان كه امت‌هاي گذشته را جانشين ساخت. [65]

بي‌شك اگر زبان قرآن در آيه فوق به صورت نمادين، سمبليك، اسطوره‌اي و به طور كلي غيرشناختاري تصور شود يا تنها به كاركردهاي آن اعم از اخلاقي يا ارائة شيوة معيشتي، توجه شود، از متبادر زبان عرفي كه ميان مردم مكالمه مي‌شود به دور است و قطعاً متعلق وعده الهي در خارج تحقق پيدا نكرده و اين با حكمت الهي در تهافت مي‌باشد.

2. قرآن و شناختاري‌بودن مهدويت

براي برداشت از قرآن، بايد دانست شيوة بياني اين كتاب آسماني و سبك پيام‌رساني آن چگونه است. آيا قرآن در همه موارد براي خود زبان مخصوصي دارد كه با زبان روزمرّة مردم متفاوت مي‌باشد يا بر عكس تمام قرآن از زباني ساده و عرفي برخوردار است يا در آن، شاهد آميزه‌اي از سبك‌ها و بيان‌ها هستيم كه همگي براي رسيدن به هدفي خاص مورد استفاده قرار گرفته‌اند؟ بي‌شك، قرآن كريم در مجموع، زبان خاص خود را دارد؛ ولي با روشي سخن مي‌گويد كه همگان از آن بهره مي‌برند. مباحث عميق فلسفي، عرفاني، اخلاقي، تربيتي، فقهي، تاريخي و... در سراسر قرآن موج مي‌زند و هر صنفي خوشه‌اي از آن برمي‌چيند.

متكلمان و مفسران اسلامي اتفاق نظر دارند تمام آنچه با آن خدا را وصف مي‌كنند، جمله‌هاي معنا‌دار و حكايت‌كننده از واقع و خارج از ذهن مي‌باشد. زبان ديني، همان زبان عرفي است و اين جمله‌ها نه لغز و معما هستند و نه جنبه شاعرانه و اسطوره‌اي دارند[66].

براي اثبات عرفي بودن و معناداري زبان قرآن، به ادلّه‌اي چند خواهيم پرداخت.

الف. دليل عقلي

عقل مي‌گويد: دين، موهبتي است كه خداوند از طريق رسولانش در اختيار بشر قرار داده، تا او بتواند راه نجات بيابد و هدايت شود؛ پس خداوند با زباني سخن مي‌گويد كه گسترده‌ترين مخاطبان را در برگيرد و اسباب هدايت همه مردم فراهم شود.

اگر سخن خداوند به گونه‌اي بيان شود كه عموم مردم توان فهم آن را نداشته باشند، هدايت همگاني مردم كه هدف از ارسال رسل و انزال كتب است، حاصل نخواهد شد؛ از اين رو، حكمت حدوث دين اقتضا مي‌كند زبان هدايت، زباني فراگير، آشكار و قابل فهم براي عموم باشد.[67]

بي‌شك مي‌توان با دليل فوق، عرفي بودنِ زبان قرآن را ثابت كرد و وقتي عرفي‌بودن زبان قرآن به اثبات رسيد، به طور قهري معناداري و حكايتگري از واقع نيز قابل اثبات است؛ زيرا همچنان كه ميان انسان‌ها زبان عرفي، معنادار و واقع‌نما است و قصد و هدف مكالمات روزمرة انسان ها، افاده معنا و حكايت از واقع مي‌باشد، زبان قرآن نيز به دليل فهمِ انسان‌ها عرفي بوده و شبيه زبان روزمرّة انسان‌ها براي افادة معنا و واقع‌نمايي كاربرد دارد. البته نكته‌اي كه اين جا به ذهن مي‌آيد، اين است که در برخي آيات قرآن، از بيان تمثيلي و استعاري نيز استفاده شده است و اين، با بيان عرفي‌بودن زبان قرآن، چطور قابل جمع است؟

قرآن در پاره‌اي موارد از زبان صريح عرفي به زبان تمثيلي و استعاري روي آورده است. بسياري از اوقات در حوزة معارف و مفاهيم عميق، به دليل پيچيدگي مطلب و اوج معنا، بيان صريح براي عرف قابل فهم نيست. همين نكته سبب شده است كه در اين‌گونه موارد، از شيوة محاورة عرفي عدول و به تمثيل و استعاره يا تعبيه آيات محكم و متشابه و مانند آن روي آورده شود. اين شيوه نيز در راستاي همان هدف كلي، يعني هدايت عمومي و گستردة مخاطبان مي‌باشد.[68]

البته شايد بتوان گفت ميان انسان‌ها نيز براي افاده معنا، در برخي موارد از زبان تمثيل و استعاره استفاده مي‌شود؛ پس به كارگيري تمثيل و استعاره در قرآن، زبان قرآن را از زبان عرفي خارج نمي‌كند.

ب. ادلّه نقلي

1. حجيت قرآن

دو اصل اساسي و بنيادي دربارة قرآن مطرح است كه بايد قبل از استنباط مطالب از قرآن به اثبات برسد:

1 ـ 1. حجيت صدوري قرآن

يعني قرآن، سند الهي و حجت خدا بر انسان است و هم اكنون آنچه به نام قرآن در دسترس همگان است، همان قرآني است كه از سوي خداوند نازل شده و هيچ عنصر غير خدايي در آن، راه نيافته است.

2 ـ 1. حجيت دلالي قرآن

يعني پيام قرآن قابل دسترسي است و براي دستيابي به رأي دين، مي‌توان به آن مراجعه كرد[69]. به تعبير ديگر، خداوند، از كلمات و آيات قرآن معناي خاصي اراده كرده است و دلالتي كه ميان آيات و معنا وجود دارد براي انسان‌ها قابل فهم بوده و حجت است. وقتي ثابت شد دلالتِ پيام قرآن بر انسان‌ها حجت است، بايد بپذيريم معنا و مفاد قرآن قابل دسترسي و در فهم انسان‌ها است. از طرفي قابل دسترسي بودن پيام قرآن بر انسان ها، متفرع است بر اين كه شيوه و سبك سخن قرآن، شيوه و سبك عرفي باشد.

در نتيجه چنان كه قبلاً گذشت، سبك سخن عرفي، كه ميان انسان‌ها رواج دارد، داراي ويژگي‌هاي معرفت‌بخشي و شناختاري است؛ پس زبان قرآن نيز زبان معرفت‌آور و شناختاري مي‌باشد.

2. آيات قرآن

علاوه بر براهين عقلي و نقلي كه براي اثبات شناختاري‌بودن زبان قرآن اقامه شد، برخي آيات قرآن نيز بر شناختاري‌بودن زبان قرآن دلالت مي‌كنند.

و ما هيچ پيامبري را جز به زبان قومش نفرستاديم، تا [حقايق را] براي آنان بيان كند... [70]

روح الامين، آن [قرآن] را بر دلت نازل كرد، تا از هشدار دهندگان باشي؛ به زبان عربي‌روشن. [71]

در آيات فوق، سه نكته وجود دارد كه ما را به سوي مقصود هدايت مي‌كند:

1. هر پيامبري به زبان قوم خود ارسال شده و با همان زبان به هدايت آن‌ها پرداخته است.

2. پيامبران، وظيفه داشته‌اند پيام الهي را براي مردم تبيين كنند.

3. در آيه دوّم به خصوص قرآن تصريح شده است كه پيامبر اسلام صل الله عليه و آله و سلم وحي را به زبان عربي آشكار، دريافت و بيان كرده است.

از نكات سه‌گانة فوق برمي‌آيد زبان هدايتي دين، زبان عرفي و شيوة ارائة معاني و چگونگي رساندن پيام الهي نيز به شيوة عرفي صورت گرفته است؛ زيرا واژة «مبين» به آشكاربودن پيام الهي بر مردم تصريح دارد و واژة «ليبين لهم» نيز متفرع بر اين است كه پيام الهي بايد در راستاي مفاهمه عرفي باشد، تا تبيين صورت بگيرد.

پس همچنان كه زبان عرفي و روزمرّه مردم، به شيوة عادي و داراي ويژگي حكايتگري و شناختاري است، زبان دين (زبان قرآن) نيز از همين شيوه پيروي كرده و پيام خود را در قالب زبان عرفي و داراي ويژگي حكايتگري و شناختاري عرضه كرده است.

علاوه بر بيان مطالب فوق كه شناختاري‌بودن قرآن به اثبات رسيد، قرآن در برخي موارد، به صورت انحصاري معرفت‌بخش است و اگر وحي و قرآن نباشد، انسان به آن معرفت، راه پيدا نمي‌كند.

... و به شما كتاب و حكمت بياموزد و آنچه را نمي‌دانستيد، به شما ياد دهد. [72]

پيامبران، علوم و اموري را براي جوامع انساني مي‌آوردندكه تحصيل آن، جز از راه وحي مقدور بشر نيست؛ زيرا خداي سبحان نفرمود: پيامبر آنچه را نمي‌دانيد به شما مي‌آموزد (يعلمكم ما لا‌تعلمون). بلكه فرمود: چيزي به شما مي‌آموزد كه شما هرگز در فهم آن، خودكفا نبوده و نخواهيد بود؛ زيرا فعل مضارع (تعلمون) همراه فعل منفي «كان» (لم‌تكونوا تعلمون) به عجز و ناتواني بشر در ادراك معارف و مطالب اشعار دارد[73].

پس حصول برخي معارف، تنها از کانال وحي قابل دسترسي است؛ يعني در اين موارد، قطعاً قرآن، شناختاري و معرفت‌بخش است.

بي‌شك وقتي قرآن كه يكي از منابع اصلي مهدويت است، شناختاري و معرفت‌بخش بود، گزاره‌هاي مهدويت در قرآن نيز شناختاري و معرفت‌بخش خواهد بود:

اي كساني كه ايمان آورده‌ايد! هر كس از شما از آيين خود بازگردد، [به خدا زياني نمي‌رسد] خداوند در آينده جمعيتي را مي‌آورد كه آن‌ها را دوست دارد و آن‌ها [نيز] خدا را دوست دارند؟ در برابر مؤمنان، متواضع و در برابر كافران، نيرومندند. [74]

ما در زبور، بعد از ذكر [تورات] نوشتيم كه بندگان صالح من، وارث [حاكم] زمين خواهند شد. [75]

آيات فوق آيات ناظر به مباحث آينده‌نگري و مهدويت هستند. شناختاري‌بودن آن‌ها بدين معنا است كه آن‌ها داراي معاني و مصاديق خارجي بوده و الفاظ و عبارات آيات، به نوعي حكايت از آن‌ها خواهند كرد؛ پس با اثبات شناختاري‌بودن آيات قرآن، نظريه‌هاي ديگر كه مقابل نظرية شناختاري مطرح هستند، باطل شمرده مي‌شوند؛ پس نظرية نمادگرايي كه گزاره‌هاي ديني را در خدمت نمادها (خدا، فرشته، جهنم، بهشت، موعود، مهدويت و...) دانسته و آن‌ها را گزاره‌هاي نمادين و غير واقعي توجيه و تفسير مي‌كند، مردود دانسته مي‌شود. و نيز نظرية پوزيتيويسم كه با دست‌مايه قراردادن اصالت تجربه و تعيين دو معيار اثبات‌پذيري و ابطال‌پذيري همه گزاره‌هاي دين را بي‌معنا و مهمل مي‌پندارند، باطل شمرده مي‌شود. نيز نظرية كاركردگرايي كه تنها كاركرد و فايده‌رساني گزاره‌هاي ديني بدون توجه به معنا و مفهوم آن‌ها نظر دارد رد مي‌شود.

بنابراين با شناختاري دانستن آيات قرآن، آيات مهدويت نيز داراي مصاديق و معاني هستند كه رسالت آن‌ها حكايت و دلالت از آن مصاديق و معاني مي‌باشد. در نتيجه بشارت‌هايي كه در آيات مورد نظر به مؤمنان داده شده و آينده و فرجام تاريخ را متعلق به آن‌ها دانسته و آن‌ها را وارثان زمين فرض كرده است، حقيقتاً در آينده به وقوع خواهد پيوست؛ زيرا اگر با توجه به صراحت آيات به مطالب فوق، باز آن‌ها را در قالب نمادين يا بدون‌معنا يا تنها در حيطة كاركردي توجيه كنيم، با ادلّه عقلي و نقلي كه بيانش گذشت، سازگار نبوده، خصوصاً با حكمت و عدالت الهي در تهافت و تعارض خواهد بود.

ب. روايات و شناختاري‌بودن مهدويت

شناختاري‌بودن مهدويت از نگاه روايات، به خوبي قابل اثبات است؛ زيرا با توجه به تنوع و گوناگوني روايات و نيز با عنايت به مفاهيم و مضامين برخي از آن‌ها كه در قالب نصوص ارائه شده است و همچنين با توجه به نشانه‌ها و علائمي كه در روايات به حتميت ظهور در فرجام تاريخ اشاره شده است، به راحتي مي‌توان معرفت‌بخش‌بودن مهدويت و گزاره‌هاي آن را از روايات برداشت كرد كه در ذيل به تفصيل مطلب خواهيم پرداخت.

الف. روايات نص

در ميان روايات مهدويت، برخي از آن‌ها در دلالت بر معنا و مصداق خود صريح هستند كه در اصطلاح علم حديث به آن‌ها نصوص گفته مي‌شود. در نصوص رابطه ميان الفاظ و معاني، قطعي و تخلف‌ناپذير است. مانند برخي روايات كه از پيامبر اكرم صل الله عليه و آله و سلم نقل شده است:

قيامت برپا نمي‌شود، تا آن كه قائمي از ما به حق قيام كند و اين، هنگامي است كه خداوند اذن ظهورش دهد. [76]

در روايت ديگر، آن حضرت فرموده است:

اگر از دنيا جز يك روز باقي نباشد، خداوند، آن روز را به قدري طولاني مي‌سازد كه مردي از اهل‌بيت من جهان را مالك مي‌شود... . [77]

ب. مهدويت شخصي

از عواملي كه شناختاري‌بودن گزاره‌هاي مهدويت را ثابت مي‌كند، مشخص‌شدن منجي و تعيين اصل و نسب وي و نيز بيان ويژگي‌هاي او در روايات مختلف است.

چنانكه از پيامبر اكرم صل الله عليه و آله و سلم منقول است:

مهدي قائم از اولاد من است؛ نام او نام من، كنيه‌اش كنيه من و از نظر سيرت و صورت، شبيه‌ترين مردمان به من است. [78]

وقتي در روايات منجي، يك فرد مشخص با ويژگي‌هاي معين وصف شود. و اصل و نسب او نيز با تعيين به پيامبر اكرم صل الله عليه و آله و سلم و اهل‌بيت او منتهي شود، توجيه‌كردن آن در قالب نماد و سمبل، غيرمعقول و خارج از رويه عقلا است.

د. نشانه‌ها و علايم ظهور

در روايات مختلف، براي ظهور امام مهدي عجل الله تعالي فرجه الشريف علائم و نشانه‌هاي فراواني تعيين شده كه وقوع برخي از آن‌ها در زمان آينده و در هنگام ظهور، قطعي و حتمي دانسته شده است.

از امام باقر عليه السلام نقل شده است:

از نشانه‌هايي كه بدون ترديد و به طور حتم، پيش از قائم واقع خواهد شد، قيام سفياني، خسف سرزمين بيدا و قتل نفس زكيه، نداي آسماني وقيام يماني است. [79]

از طريق علايم و نشانه‌هاي ظهور نيز مي‌توان به واقعيت خارجي و شناختاري‌بودن ظهور پي‌برد؛ زيرا اولاً، خود نشانه و علامت، هميشه وصف‌الحال قضايايي است كه در خارج مورد اشاره قرار مي‌گيرد. ثانياً، حتميت و قطعيت علايم و نشانه‌ها، حتميت و قطعيت صاحب نشانه و علايم را همراه دارد؛ زيرا معنا ندارد چيزي نشانه و علامت براي چيز ديگري باشد كه با حفظ شأنيت علامت‌بودن، وقوع آن در خارج قطعي باشد؛ امّا وقوع صاحب نشانه قطعي نباشد.

نتيجه

از آنجايي كه مهدويت براي باورمندان به آن مهم بوده و نيز در هدايت و پويايي جامعه نقش مهم و تأثيرگذار دارد، لازم است اعتقاد مردم به آن بيشتر شده تا نقش آن در جامعه ملموس‌تر و كاربردي‌تر شود از اين رو در اين نوشتار تلاش‌هاي فراواني صورت گرفت تا موضوع مهدويت و شناختاري‌بودن آن به اثبات برسد كه براي رسيدن به هدف، فرايند بحث را چنين پي گرفتيم: ابتدا تبيين مفاهيم و پرسش‌ها شد و سپس عوامل شكل‌گيري زبان دين در غرب و نفي آن‌ها از ساحت مهدويت، مطرح گرديد و بعد به رويكردهاي مختلف دربارة زبان دين پرداختيم و در مرحله دوّم به شناختاري‌بودن زبان دين و منابع مهدويت؛ يعني قرآن و روايات از منظر عقل و نقل پرداخته و در آخر به شناختاري و معرفت‌بخش بودن مهدويت گزاره‌هاي آن هدايت شديم.

منابع و مآخذ

1. قرآن كريم، ترجمه محمدمهدي فولادوند.

2. آملي كفعمي، محمد، بلدالامين، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.

3. باربور، ايان، علم و دين، بهاءالدين خرمشاهي، سوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهي، 1379ش.

4. گيلسر، نرمن، فلسفه دين، حميدرضا آيت‌اللهي، حكمت، اوّل، 1384ش.

5. شيرازي، صدرالدين محمد، اسفار، ج1، ص 6، بيروت.

6. طباطبايي، سيدمحمدحسن، الميزان في تفسيرالقرآن، موسسة الَاعلمي للمطبوعات، بيروت.

7. هيك، جان، فلسفة دين، بهزاد سالكي، اول، تهران، الهدي، 1376ش.

8. هادوي تهراني، مهدي، مباني كلامي اجتهاد، اول، قم، خانه خرد، 1377ش.

9. محمدرضايي، محمد، جستارهايي در كلام جديد، اول، سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انساني دانشگاه‌ها، 1381ش.

10. مجلة تخصصي كلام اسلامي، ش 31 و 32، پاييز سال 1378.

11. لگنهاوزن، محمد، دين و چشم‌اندازهاي نو، اول، قم، دفتر تبليغات اسلامي، 1376ش.

12. پترسون مايكل، عقل و اعتقاد ديني، ترجمة احمد نراقي و ابراهيم سلطاني، طرح نو، 1377ش.

13. پيلين، ديويد، مباني فلسفه دين، گروه مترجمان، بوستان كتاب، 1383ش.

14. براون، كالين، فلسفه و ايمان مسيحي، طاطه‌وس ميكاييليان، اول، تهران، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، 1375ش.

15. علي زماني، اميرعباس، خدا، زبان و معنا، اول، آيت عشق، 1381ش.

16. خرمشاهي بهاءالدين، پوزيتيويسم منطقي، دوم، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، 1378ش.

17. كتاب نقد و نظر، دين و عقلانيت، دفتر تبليغات اسلامي، ش اول و دوم، زمستان 1379ش و بهار 1380ش.

18. مجلسي، محمدباقر، بحارالانوار، مؤسسة الوفاء بيروت، ج52 و 53.

19. علامه طباطبايي، سيدمحمدحسين، رسالت تشيع در دنياي امروز.

20. مهدي‌پور، علي‌اكبر، او خواهد آمد، نهم، رسالت، 1418ق.

21. هاسپرز، جان، فلسفة دين، ترجمة مركز مطالعات و تحقيقات اسلامي قم.

22. كُربَن، هانري، تاريخ فلسفة اسلامي، جواد طباطبايي، كوير، 1349ش.

23. جوادي آملي، عبدالله، تفسير تنسيم، اول، اسراء، ج7، 1384ش.

24. صدوق، علي، عيون اخبارالرضا عليه السلام، قم، جان، 1378ق.

25. نعماني ابواسحاق، كتاب الغيبه، جواد غفاري، اول، كتابخانه صدوق، 1363ش.

26. طوسي، حسن، كتاب الغيبه، قم، مؤسسه معارف اسلامي، 1411ق.

27. سبزواري، هادي، رسائل، با مقدمه سيدجلال‌الدين آشتياني.

28. مطهري، مرتضي، شرح منظومه، اول، تهران، حكمت، 1360ش.

29. ديويس، براين، فلسفة دين، مليحه صابري، اول، تهران، مركز نشر دانشگاهي، 1378ش.

30. مجله انديشه حوزه، دين پژوهشي، دانشگاه علوم اسلامي رضوي، شماره اول و دوم، 1381ش.

31. صافي، لطف‌ا...، منتخب‌الاثر، معصوميه، 1421ق.

خسرو پناه، عبدالحسين، كلام جديد، اول، دفتر تبليغات، 1379ش.

[1]. مفاتيح الجنان، زيارت صاحب الامر.

[2]. آيت‌الله سبحاني، جعفر، مجله «كلام اسلامي»، شماره مسلسل 23، ص 4؛ هيك، جان، فلسفة دين، ترجمه بهزاد سالكي، ص 14.

[3]. هاسپرز، جان، فلسفة دين، ص 21 و 22.

[4]. پترسون، مايكل، عقل و اعتقاد ديني، ترجمه احمد نراقي، ص 27؛ باربور، ايان، علم و دين، ترجمه بهاءالدين خرمشاهي، ص12.

[5]. هب برن، و رونالد، فلسفة دين، ترجمه دكتر همايون همتي، ص 221؛ مجلة قبسات، ش2، ص 36.

[6]. ميرچاد الياده، دين پژوهي، دفتر دوم، ترجمه بهاءالدين خرمشاهي، ص 271.

[7]. علي زماني، اميرعباس، خدا، زبان و معنا، 1381، ص 24 و 65.

[8]. هادوي تهراني، مهدي، مباني كلامي اجتهاد، ص 310.

[9]. علي زماني،اميرعباس، خدا، زبان و معنا، 1381، ص 167؛ خرمشاهي بهاءالدين، پوزيتيويسم منطقي، 1378، ص 3؛ بروان، كالين، فلسفه و ايمان مسيحي، ترجمة طاطه وس، ميكائيليان، ص 171.

[10]. پترسون، مايكل، عقل و اعتقاد ديني، ترجمه احمد نراقي، ابراهيم سلطاني، ص 261.

[11] . لگنهاوزن، محمد، دين و چشم اندازهاي نو، ص 53.

[12]. پترسون، مايكل، عقل و اعتقاد ديني، ترجمه احمد نراقي، ابراهيم سلطاني، ص261.

[13]. استرول، آوروم، متافيزيك و فلسفه معاصر، ترجمه سيدجلال‌الدين مجتبوي، ص 276.

[14]. پترسون، مايكل، عقل و اعتقاد ديني، ص255.

[15]. براون، كالين، فلسفه و ايمان مسيحي، ترجمه طاطه‌وس ميكائيليان، ص 20.

[16]. لگنهاوزن، محمد، دين و چشم‌اندازهاي نو، ص41.

[17]. علي زماني، اميرعباس، خدا زبان و معنا، ص 14.

[18]. هادوي تهراني، مهدي، مباني كلامي اجتهاد، ص 298.

[19] . همان، ص 310.

[20]. ديويس، براين، فلسفة دين، ترجمه مليحه صابري، ص17.

[21]. پترسون، مايكل، عقل و اعتقاد ديني، ترجمه احمدنراقي، ابراهيم سلطاني، ص 255.

[22]. پيلين، ديويد، مباني فلسفه دين، ص397.

[23]. لگنهاوزن، محمد، دين و چشم‌اندازهاي نو، ترجمة غلامحسين توكل، ص53.

[24]. علي زماني، اميرعباس، خدا، زبان و معنا، ص 217.

[25]. آيت الله سبحاني، جعفر، مجله کلام اسلامي، ش 23، ص 18.

[26]. نقد و نظر، دين و عقلانيت، س 7، ش1 و 2، (زمستان 1379 و بهار 1380)، ص 3.

[27]. آيت الله سبحاني، جعفر، مجله کلام اسلامي، ش 23، ص 19.

[28]. محمدرضايي، محمد، جستارهايي در كلام جديد، ص 249 ؛ آيت الله سبحاني، جعفر، مجله كلام اسلامي، ش23، ص25.

[29]. هادوي تهراني، مهدي، مباني كلامي اجتهاد، ص315.

[30]. العلم سبعة و عشرون حرفاً فجميع ما جاءت به الرسل حرفان فلم يعرف الناس حتي اليوم غير الحرفين فاذا قام قائمنا اخرج الخمسة و العشرين حرفاً فبثها في الناس و ضم اليها الحرفين حتي يبثها سبعة و عشرين حرفاً (مجلسي، محمدباقر، بحارالانوار، ج 52، ص 336).

[31]. اذا قام قائمنا وضع يده علي رؤوس العباد، فجمع به عقولهم و اكمل به احلامهم (همان، ص 336).

[32]. براون، كالين، فلسفه و ايمان مسيحي، ترجمه طاطه وس ميكائيليان، ص 21-20.

[33]. )وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَي الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ( (قصص (28): 5).

[34]. پترسون، مايكل، عقل و اعتقاد ديني، ترجمه احمد نراقي، ابراهيم سلطاني، ص 274.

[35]. علي زماني، اميرعباس، خدا، زبان و معنا، ص 103.

[36]. پترسون، مايكل، عقل و اعتقاد ديني، ترجمه احمد نراقي، ابراهيم سلطاني، ص 276.

[37]. لگنهاوزن، محمد، دين و چشم‌اندازهاي نو، ترجمه غلامحسين توكلي، ص 54.

[38]. علي زماني، اميرعباس، خدا، زبان و معنا، ص 106.

[39] . وعدالله الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض (نور (24): 55).

[40]. خرمشاهي، بهاءالدين، پوزيتيويسم منطقي، ص 4.

[41]. براون، كالين، فلسفه ايمان مسيحي، ترجمه طاطه‌وس ميكائيليان، ص 171.

[42]. هيك، جان، فلسفة دين، ترجمه بهزاد سالكي، ص 236.

[43]. رسالة فلسفي، منطقي، ر.ك: علي زماني، اميرعباس، خدا، زبان و معنا، ص 152.

[44]. علي زماني، اميرعباس، خدا، زبان و معنا، ص 152.

[45]. هيك، جان، فلسفة دين، ترجمه بهروز سالكي، ص 211.

[46]. پترسون، مايكل، عقل و اعتقاد ديني، ترجمه احمد نراقي، ص 261.

[47]. همان، ص 262.

[48]. علي زماني، اميرعباس، خدا، زبان و معنا، ص 176.

[49]. پترسون، مايكل، عقل و اعتقاد ديني، ترجمه احمد نراقي، ص 269 و 270.

[50] . لگنهاوزن، محمد، دين و چشم‌اندازهاي نو، ص 52.

[51] . پترسون، مايكل، عقل و اعتقاد ديني، ترجمه احمد نراقي، ص 270.

[52] . ماربين، سياست اسلامي، ص 49.

[53]. کربن، هانري، تاريخ فلسفه اسلامي، ترجمه جواد طباطبايي، ص 42؛ نيز، رک: علامه طباطبايي، سيد محمد حسين، رسالت تشيع در دنياي امروز، ص 45.

[54] . Gوَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يرِثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَF (انبيا (21): 105).

[55]. آيت الله سبحاني، جعفر، مجله كلام اسلامي، ش 23، ص 16.

[56]. ر.ك: ابراهيم ديناني، غلامحسين، اسماء و صفات حق، ص 87 ـ 75.

[57]. گيلسر، نرمن، فلسفة دين، ترجمه حميدرضا آيت‌اللهي، ص 385 و 376.

[58]. علي زماني، اميرعباس، خدا، زبان و معنا، ص 93.

[59]. سبزواري، هادي، رسائل، ص 605، مطهري، مرتضي، شرح منظومه، ص 27؛ طباطبائي، سيدمحمدحسين، الميزان، ج2، ص 104.