

عمومیت قانون علیت و قانونمندی جامعه، توجیه گر نقش موثر انسان بر زمینه سازی ظهور

حسین الهی نژاد^۱

چکیده

«ظهور» به عنوان یک پدیده اجتماعی، با رویکرد جامعه شناختی قابل تعریف است. رویکرد جامعه شناختی دارای اقتضائاتی است که در حوادث اجتماعی، از جمله حادثه ظهور ساری و جاری است. قانونمندی و علت مداری در واقع همان اقتضائاتی است که در حوادث اجتماعی به صورت فراگیر وجود دارد. ظهور که در فرجام تاریخ به وقوع می‌پیوندد، بر اساس همین اقتضائات اجتماعی قابل باز شناسی است؛ زیرا قانون علیت که دارای سه شاخصه عمومیت، سنخیت و حتمیت است؛ با شاخصه عمومیت، شمولیت خویش را بر همه حوادث مادی و معنوی، طبیعی و انسانی، فردی و اجتماعی جاری و با شاخصه سنخیت، تناسب و هماهنگی را میان همه علل و معالیل نهادینه می‌کند و با شاخصه ضرورت، تلازم وجودی و عدمی را میان علل تامه با معالیل، حتمیت می‌بخشد. با باز شناسی قانون علیت و شاخصه‌های سه‌گانه آن، قانونمندی جامعه و حوادث اجتماعی، از جمله حادثه ظهور توجیه پذیر می‌شوند؛ زیرا وقتی ظهور را از جمله حوادث اجتماعی و تاریخ را موطن رخداد آن تلقی کنیم، آن‌گاه ظهور، به عنوان یک حادثه اجتماعی، اجرای قوانین و قواعد اجتماعی را می‌طلبد و بر همین اساس، علت مداری و قانونمندی در ظهور، وقوع می‌یابد. آری؛ علت مداری و قانونمندی در ظهور، توجیه‌گر امکان زمینه سازی ظهور است و زمینه سازی ظهور نیز به نوعی توجیه‌کننده تأثیرگذاری بشر بر رخداد ظهور می‌باشد و در نهایت، از مجموع اثبات امکان زمینه سازی ظهور و اثبات تأثیر گذار بودن بشر بر آن، رویکردی چون متغیر بودن ظهور (از نظر زمانی) و تقدم و تأخر پذیر بودن آن (از نظر رخدادی) به دست می‌آید.

واژگان کلیدی: ظهور، قانون علیت، قانونمندی جامعه، علت تامه، شرط کافی، شرط لازم، شرایط ظهور.

۱. استادیار گروه آینده پژوهی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی hosainelahi1212@gmail.com

از جمله براهین مطرح شده در اثبات تأثیرگذاری انسان بر حوادث اجتماعی «عمومیت قانون علیت در جامعه» و «قانونمندی جامعه و حوادث آن و نیز توانمندی بشر در تغییرات و تحولات آن‌ها» می‌باشد. قانون علیت که قانونی عقلی و فلسفی و اصلی فطری و بدیهی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ج ۲، ص ۲۲۵ و جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص ۹۵)؛ دارای شاخصه‌هایی نظیر ضرورت، سنخیت و عمومیت می‌باشد (صدرای شیرازی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۵۴۵). «ضرورت»، وجوب رابطه میان علت و معلول و قطعیت رخداد معلول با علت تامه را تضمین می‌کند و «سنخیت»، وجوب تناسب و هماهنگی میان علت و معلول را بیان می‌کند و «عمومیت»، فراگیری قانون علت و معلول را در همه امور، فردی و اجتماعی مسجل می‌کند (مطهری، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۱۳۵).

قبل از ورود به بحث و قبل از بیانات تحلیلی و تبیینی آن، براهینی را جهت چشم‌انداز بحث در می‌افکنیم:

استدلال اول:

۱. داده‌های عقلی، قانون علیت را عمومی می‌داند؛
۲. عمومیت قانون علیت، حوادث اجتماعی را شامل می‌شود؛
نتیجه: حوادث اجتماعی دارای علت می‌باشند.

استدلال دوم:

۱. میان علت و معلول رابطه ضروری حاکم است؛
۲. رابطه ضروری، یعنی هر علت تامه‌ای دارای معلولی است و هر معلولی، علت تامه‌ای داراست؛
نتیجه: وجود علت تامه، وجود معلول و وجود معلول، وجود علت تامه را به همراه دارد.

استدلال سوم:

۱. حادثه ظهور، از جمله حوادث اجتماعی بشر است؛
۲. همه حوادث اجتماعی بشر دارای علت و ضرورت علی می‌باشند؛
نتیجه: حادثه ظهور به عنوان یک حادثه اجتماعی، دارای علت و ضرورت علی می‌باشد.

تحلیل و تبیین فراگیری قانون علیت

در جهان هر چه روی می‌دهد علت یا عللی دارد. پدیده‌ای بدون علت و یا علل در جهان صورت نمی‌بندد. این عقیده را «جبر علی» می‌گویند. جبر علی فراگیر است و عمومیت دارد و حتی اعمال و رفتار فردی و اجتماعی انسان را شامل می‌شود (کار، ۱۳۷۸: ص ۱۳۴). پوپر می‌گوید: اصلاً قاعده کلی که هر چیز علتی دارد، شرط لازم توانایی ما برای فهم چیزهایی است که دور و بر ما می‌گذرد و اگر رفتار انسان را تابع عللی اصولاً تشخیص ناپذیر بپنداریم، زندگی روزمره انسان ناممکن می‌شود (همان).

منتسکیو (montesquieu) عالم اجتماعی، مورخ، فیلسوف، و ادیب فرانسوی (۱۶۸۹م - ۱۷۵۵م) که از قرار معلوم، نخستین متفکر غربی‌ای است که کوشیده است ثابت کند هیچ حادثه تاریخی از تصادف و اتفاق ناشی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ص ۱۴۷)؛ می‌گوید: تصادف بر جهان حکم فرما نیست... در هر نظام سلطنتی، علت‌هایی، خواه اخلاقی و خواه جسمانی، در کار است که نظام مذکور را به اعتلا می‌رساند؛ برقرار می‌دارد یا به سوی پرتگاه نابودی سوق می‌دهد. همه پیشامدها تابع این علل اند و اگر تصادف یک نبرد، یعنی علتی خاص، دولتی را واژگون کرده باشد، یقیناً علتی کلی در کار بوده که موجب گردیده است دولت مذکور به دنبال یک نبرد از پا درآید. سخن کوتاه، روند اصلی است که موجب همه پیشامدهای جزئی می‌شود (آرون، ۱۳۸۴: ص ۲۶).

هانری پوانکره (henri poincare)، ریاضی‌دان و فیلسوف فرانسوی (۱۸۵۴م - ۱۹۱۲م) معتقد است هیچ پدیده‌ای از شمول نظام علی و معلولی بیرون نیست؛ ولی ما آدمیان وقتی علت‌های کوچک، معلول‌های بزرگ را به وجود می‌آورند، می‌پنداریم که تصادف و اتفاق روی داده است (زرین کوب، ۱۳۶۲: ص ۲۰۴).

بحث فراگیری و عدم فراگیری قانون علیت، از گذشته‌های دور با اختلافاتی در میان پیروان مذاهب و گروه‌های اسلامی مطرح بوده که خود، زمینه ساز بروز سه دیدگاه در میان باورمندان و اندیشمندان اسلامی شده است: دیدگاه اول به مذهب اشاعره و پیروان آن متعلق می‌باشد. بر اساس این مذهب، به‌طور کلی در عوالم انسانی و طبیعت، قانونی به نام علت و معلول وجود ندارد، بلکه همه چیز بر اساس قضا و قدر الاهی و عادت و سنت الاهی^۱ سامان

۱. «فمذهب الأشعری أنه بالعادة بناء علی أن جمیع الممكنات مستندة عنده إلى الله سبحانه ابتداءً بلا...»

گرفته، توجیه می‌شود و تنها «خدا»، علت همه افعال و اعمال شناخته می‌شود^۱ (غزالی، بی‌تا: ص ۲۳۷). دیدگاه دوم که به مذهب معتزله متعلق است، قانون علیت را به‌طور کلی در جهان هستی قبول دارد؛ اما میان عوامل انسانی با عوامل طبیعی تفاوت قائل شده است؛ یعنی در عوامل طبیعی، علت‌ها را به خدا انتساب داده و تأثیرگذاری آن‌ها بر اساس تدبیر الاهی توجیه می‌شود؛ ولی در عوامل انسانی، علت‌ها و تأثیرات آن‌ها به صورت استقلال به انسان انتساب داده می‌شود و هیچ نقشی برای خدا در نظر نمی‌گیرند^۲ (عبدالجبار، ۱۹۶۲: ج ۸، ص ۳). دیدگاه سوم به مذهب شیعه امامیه متعلق است. در این مذهب، قانون علیت، فراگیر و عمومیت دارد؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأَشْيَاءُ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا» (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۴۴۸) و در واقع، همه این سبب‌ها و مسبب‌ها، و علت‌ها و معلول‌ها و روابطی که بر اساس قانون سنخیت در میان آن‌ها حاکم است؛ به فرمان و قدرت الاهی توجیه می‌شود (طباطبائی، بی‌تا: ج ۲، ص ۱۰۰). قانون علیت بر اساس مذهب شیعه علاوه بر عوامل طبیعی عوامل انسانی را در بر می‌گیرد و در عوامل انسانی نیز علاوه بر افعال فردی، افعال اجتماعی را شامل می‌شود (مطهری، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۱۳۶). آری، اصل علیت، از جمله اصول مسلم و انکارناپذیر فلسفی است که حوزه امور انسانی را نیز شامل می‌شود؛ نهایت این که در امور انسانی، چه فردی و چه اجتماعی، اختیار آدمی، جزئی از اجزای علت تامه شناخته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ص ۱۴۷)؛ زیرا جهان، چیزی جز مجموعه‌ای از قوانین نیست و حیات حقیقی جز تلاقی مساعد و مثبت این قوانین نمی‌باشد؛ همان قوانینی که بر آمده از قانون علیت و همان فراگیری که بر آمده از عمومیت علیت است (مرتضوی، بی‌تا: ص ۲۱).

به بیان دیگر، در انتساب علت و معلول به خدا و انسان پنج نگرش قابل بیان می‌باشد:

۱. نظریه جبر: همه افعال و اعمال رخ داده در جهان، به خدا انتساب داده می‌شود؛ یعنی

.....
 واسطه» (ایچی، ۱۳۲۵: ج ۱، ص ۲۴۱).

۱. «الاقتران بین ما یعتقد فی العادة سببا و بین ما یعتقد مسببا لیس ضروریا عندنا.»

۲. «اتفق کل أهل العدل علی أن أفعال العباد من تصرفهم و قیامهم و قعودهم حادثة من جهتهم؛ و أن الله جل و عز أقدرهم علی ذلك، و لا فاعل لها و لا محدث سواهم.»

خدا علت انحصاری و بشر معلول آن است

۲. نظریه تفویض: فعل خدا به خدا و فعل بشر به بشر انتساب داده می‌شود؛ یعنی خدا در اصل آفرینش انسان علت انحصاری و بشر در امور زندگی خویش علت انحصاری می‌باشد.

۳. نظریه اختیار: فعل خدا به خدا و فعل بشر به خدا و بشر انتساب داده می‌شود که این انتساب، یعنی انتساب فعل بشر به خدا و بشر با سه رویکرد توجیه می‌شود: «خدا علت حقیقی و بشر علت اعدادی»، «خدا علت بعید و بشر علت قریب» و «خدا علت حقیقی و بشر مظهر علیت خدا».

گفتنی است، هر سه راه حلّی که در مقوله علت و معلول و انتساب آن به خدا و بشر، از جانب امامیه ارائه شده، صحیح است؛ هم راه حل فاعل قریب و بعید، هم راه حل فاعل حقیقی و فاعل اعدادی و هم راه حل مظهریت و تشّان. گرچه مراتب و دقت بعضی از بعض دیگر بیش‌تر است؛ جوهر اصلی هر سه بیان قبول عموم و اطلاق توحید افعالی و پذیرش نظام علت و معلول است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ص ۴۶۰).

نتیجه این که بر اساس دیدگاه اشاعره، نه تنها قانون علیت، فراگیر نیست، بلکه اصلاً غیر از علیت خدا، قانونی به نام علیت در جهان نداریم و پیوستگی و پیامدی اشیا، نظیر همراهی سوزاندگی با آتش و همراهی رطوبت با آب، در قالب سنت الاهی توجیه می‌شود. بر اساس دیدگاه معتزله، نه تنها قانون علیت، فراگیری دارد، بلکه وصف دیگری به نام وصف استقلالی نیز آن را همراهی می‌کند؛ یعنی علیت انسان نسبت به افعال اختیاری خویش با دو وصف فراگیری و استقلالی توجیه می‌شود؛ ولی بر اساس دیدگاه شیعه، قانون علیت فراگیر بوده، یعنی امور فردی و اجتماعی انسان را شامل می‌شود و در این فراگیری، علاوه بر علت بودن بشر، خدا دارای نقش علت بعید و حقیقی است.

چنان که بیان شد، بر اساس داده‌های عقلی، می‌توان به عمومیت قانون علیت پی برد و از عمومیت قانون علیت نیز می‌توان به قانونمندی جامعه دست یازید. بی‌تردید این فرایند، یعنی عمومیت قانون علیت و قانونمندی جامعه مورد تأیید و سفارش قرآن نیز می‌باشد؛ زیرا قرآن در آیات مختلفی به این مسئله به عنوان سنت الاهی توجه کرده که همیشه حوادث تاریخی و

۱. «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ» (یوسف: ۱۱۱)؛ «فَلْيَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ» (انعام: ۱۱)؛ «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ» (آل عمران: ۱۳).

پدیده‌های اجتماعی، بر اساس قوانین و قواعدی مشخص و همیشه بر اساس علل و عواملی معین به وقوع می‌پیوندند. از این رو، قرآن، آن‌ها را به انگیزه عبرت‌گیری و درس‌آموزی مطرح کرده و با بیان هشدار آمیز، مسلمانان را مورد خطاب قرار می‌دهد که چرا از حوادث و پدیده‌های تاریخی که در جوامع و اقوام و ملل گذشته رخ داده است، عبرت نمی‌گیرند و چرا به تحلیل و بررسی حوادث زندگی فردی و اجتماعی انسان‌های گذشته نمی‌پردازند تا با درس‌آموزی و عبرت‌گیری به معرفت و آگاهی لازم رسیده و از رفتن در مسیر اشتباه گذشتگان اجتناب کنند!

ضرورت و سنخیت در قانون علیت

از جمله شاخصه‌های مهم قانون علیت، شاخصه ضرورت و سنخیت است (مطهری، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۳۸۷) که با این دو شاخصه نسبت میان علت و معلول و رابطه آن دو توجیه منطقی می‌شوند؛ یعنی با شاخصه سنخیت تناسب و هماهنگی میان علت و معلول (یعنی معلول خاص برای علت خاص ضروری است) تأمین می‌شود و با شاخصه «ضرورت»، ایجاد معلول با وجود علت تامه قطعیت پیدا می‌کند (همان). بدین معنا که محال است علت تامه‌ای محقق شود و معلولش محقق نشود، یا علت تامه‌ای محقق نگردد و معلولش محقق گردد. خلاصه آن که اگر مجموع اجزای علت تامه تحقق یابد و مانعی نیز در کار نباشد (که عدم مانع هم شرطی عدمی است، و جزئی از علت تامه به شمار می‌آید)؛ تحقق یافتن معلول ضرورت خواهد داشت؛ خواه علت و معلول از امور مادی و جسمانی باشند، خواه از امور مجرد و نفسانی و خواه مرکب از امور جسمی و روحی (مانند علت‌ها و معلول‌های اجتماعی).

نهایت آن که در امور ارادی و اختیاری، چه در زمینه شئون فردی و چه در زمینه شئون اجتماعی، یک جزء از اجزای علت تامه، همان اراده و اختیار فاعل است؛ یعنی اگر اراده فاعلی نباشد، معلول اختیاری پدید نخواهد آمد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ص ۱۳۰). پس، بر اساس شاخصه‌های سنخیت و ضرورت، اولاً، میان علت و معلول تناسب و هماهنگی لزومی برقرار می‌شود؛ یعنی علت خاص معلول خاص را به همراه می‌آورد؛ ثانیاً، میان علت و معلول تلازم وجودی و عدمی حاکم می‌شود؛ یعنی با وجود علت تامه وجود معلول ضرورت پیدا می‌کند و با عدم علت تامه و علت ناقصه، نفی معلول ضروری می‌شود.

لذا به جهت عمومیت، سنخیت و ضرورت قانون علیت، این قانون در جامعه و در

پدیده‌های آن نیز به صورت فراگیر ساری و جاری است؛ یعنی میان عوامل و معالیل پدیده‌های اجتماعی، علاوه بر سنخیت، ضرورت علی و معلولی، همراه با تلازم وجودی و عدمی بر قرار است که بر این اساس، بروز هر پدیده‌ای در جامعه انسانی، متفرع بر علت تامه و نفی آن متفرع بر نفی علت تامه و ناقصه می‌باشد و بر مبنای مقوله سنخیت هر پدیده اجتماعی دارای علت خاصی می‌باشد؛ یعنی وجود پدیده‌های اجتماعی که هر کدام دارای شاخصه‌های خاص است؛ به علت‌های خاص خودشان وابسته می‌باشند.

علیت و قانون‌مندی در حوادث اجتماعی

بعد از بحث در زمینه عمومیت قانون علیت و بیان دلایل توجیهی آن و نیز بعد از گفت‌وگو در خصوص ضرورت و سنخیت قانون علیت و بیان تحلیلی آن، این نکته به دست می‌آید که حوادث اجتماعی، اولاً، قانونمند است؛ ثانیاً، قانونمندی حوادث اجتماعی بر اساس قانون علیت توجیه می‌شود؛ ثالثاً، دارای شاخصه‌های ضرورت و حتمیت است؛ رابعاً، دارای شاخصه‌های سنخیت و تناسب است؛ خامساً؛ اراده بشری جزء تشکیل دهنده علت تامه حوادث اجتماعی است.

پس، اجتماعات انسانی، پدیده‌هایی هستند در حد پدیده‌های طبیعی که بر آنها نیز قوانینی، نظیر قوانین طبیعی حکومت می‌کند و باید پذیرفت که پدیده‌های اجتماعی را نیز عیناً نظیر اشیا می‌توان سنجید، وزن کرد، اندازه گرفت و ابعاد و آمار آنها را بررسی کرد (مرتضوی، بی‌تا؛ ص ۵۹). بر اساس دیدگاه عده‌ای از محققان، شناخت قوانین و آشنایی با ضرورت‌ها، مقدمه رهایی انسان از اجبار و بی‌اختیاری است؛ زیرا اگر انسان قوانین حاکم بر افراد انسان و جوامع را بشناسد، همان‌گونه که با شناخت قوانین طبیعی از آنها به نفع زندگی خود استفاده کرد و آنها را به خدمت خویش در آورد؛ خواهد توانست از قوانین اجتماعی بنابر میل و اراده خود، سود بجوید و در واقع بر آنها حکومت کند (همان، ص ۲۱). در این مورد، اندیشمند غربی، فردریک انگلس (friedrich engls) می‌نویسد: تاریخ، پس از این، تحت کنترل انسان‌ها در می‌آید و از این تاریخ به بعد انسان‌ها تاریخ خود را از روی کمال شعور و دانستگی و فهمیدگی می‌سازند (همان).

آیت‌الله مصباح یزدی در زمینه عمومیت قانون علیت و شمولیت آن نسبت به قوانین اجتماعی می‌نویسد:

به عقیده ما این سخن که «تطورات تاریخی قانونمند نیست»، هرگونه تفسیر شود، یکسره باطل است. در توضیح این نکته یادآور می‌شویم که هرچند جامعه، خود، وجود و وحدت و شخصیت حقیقی ندارد و پدیده‌های اجتماعی نیز وجوداتی منحا از پدیده‌های شخصی و افراد انسانی ندارند؛ چون منشأ انتزاع مفهوم اعتباری «جامعه» وجود عینی خارجی دارد و پدیده‌های اجتماعی هم در امور تکوینی پایگاه و ریشه دارند؛ می‌توان و باید جامعه و پدیده‌های اجتماعی را دارای قانون‌های حقیقی و تابع نظام کلی و ضروری علی و معلولی دانست (همان، ص ۱۵۴).

پس از مطالب مذکور به این جمع بندی می‌توان رسید که حوادث اجتماعی بر اساس قانون علیت، دارای قوانین و حرکت‌های آن‌ها دارای سیر منطقی است و بر اساس همین حرکت‌های منظم و قانونمندی که در جامعه حکم فرماست، می‌توان با بررسی‌های فرایندی و سیر منطقی به فرایندی چون قابل پیش‌بینی بودن پدیده‌های اجتماعی و تغییر و تحول پذیر بودن آن‌ها دست یازید. برخی از اندیشمندان نسبت به این نتیجه (قابل پیش‌بینی بودن پدیده‌ای اجتماعی) استبعاد به خرج داده و با نفی آن، دلیل مخالفت خویش را چنین بیان کرده‌اند:

وقتی در پدیده‌های فیزیکی، تعیین علل تامه با مشکلات عظیم مواجه می‌شود، ناگفته پیداست که تمییز و تشخیص علل تامه رویدادهای اجتماعی، نزدیک به محال است؛ ولی نشناختن علل تامه به معنای نبودن آن‌ها نیست. ارتباطات علی و معلولی در میان علل و معلولات اجتماعی برقرار است، چه ما بدان‌ها راه ببریم و چه نبریم (همان، ص ۱۵۶).

پس ابعاد مباحث را با رویکرد جامعه شناختی چنین می‌توان گزارش کرد:

۱. جامعه بشری و پدیده‌های آن قانونمند است؛
۲. قانون علیت پایه و اساس قانونمندی جامعه و پدیده‌های آن است؛
۳. همه پدیده‌های قانونمند قابل شناسی و پیش‌بینی است؛
۴. پس، با فرایند شناسی پدیده‌های اجتماعی، می‌توان به برآیند شناسی و پیش‌بینی آن نایل آمد.

بی‌تردید در خصوص ابعاد چهارگانه مذکور، دیدگاه‌های مختلفی در میان فیلسوفان، جامعه شناسان و تاریخ‌شناسان بروز و ظهور پیدا کرده که بیان گوناگونی این دیدگاه‌ها در قالب موافق و مخالف در کتاب «جامعه و تاریخ» تألیف آیت الله مصباح یزدی به صورت تفصیلی

مطرح گردیده و چنان که بیان گردید، خود مولف به قانونمندی جامعه و ضرورت این قانونمندی اعتقاد داشته و تنها مخالفت ایشان به موضوع «پیش‌بینی پدیده‌های اجتماعی» است که به جهت وجود شاخصه‌هایی نظیر آزادی و اختیار در انسان که مستلزم اتخاذ تصمیم‌های جدید و لحظه‌ای است؛ پیش‌بینی و شناسایی نتایج حرکت‌های اجتماعی را غیر ممکن می‌داند. به بیان دیگر، اصل قانونمندی حوادث اجتماعی و امکان پیش‌بینی آن‌ها را قبول داشته؛ ولی به جهت پیچیدگی و مرموز بودن بشر در ابراز اراده و نیت و در اجرای اختیار و عملکرد، پیش‌بینی و برآورد کارهای بشر، ناممکن و ناشدنی جلوه می‌نماید. در این خصوص، یعنی در زمینه اصل قانونمندی و اصل پیش‌بینی پذیر بودن حوادث اجتماعی، علامه طباطبائی دیدگاه موافق داشته (طباطبائی، ۱۳۶۴: ج ۳، ص ۱۶۱ و ۱۸۹) و شهید مطهری نیز در پاسخ به پرسشی دیدگاه موافق خویش را چنین اعلام می‌کند:

اما مسئله دومی که ایشان گفتند که آیا وقایع جهان جبری است یا جبری نیست؛ این اندازه که نظامی در عالم هست و روی آن نظام قضایا قابل پیش‌بینی است، قابل تردید نیست که همین طور است و اگر غیر از این بود، احدی، حتی پیغمبران برایشان مقدور نبود که از آینده خبردار شوند؛ یعنی هر کسی هم که از آینده خبردار می‌شود، از طریق نشانه‌هایی است که از راه علت‌های قبلی [برای او حاصل می‌شود] اگر علم ما هم به تمام جریان‌های عالم احاطه پیدا کند، تمام اوضاع آینده را می‌توانیم پیش‌بینی کنیم (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۴، ص ۴۳۰).

شایان ذکر است؛ گر چه مقوله ظهور به عنوان یک حادثه اجتماعی، دارای قوانین و قواعد اجتماعی است و هر حادثه‌ای که دارای قوانین و قواعد باشد قابلیت پیش‌بینی و رصد کردن را دارد، در نتیجه چنین می‌توان ادعا کرد که مقوله ظهور نیز قابلیت پیش‌بینی و رصد پذیری را دارد. ولی نظریه مختار که بر مبنای دیدگاه آیت الله مصباح شکل گرفته و نیز معیار توجیهی آن روایات «کذب الوقتون» است، به‌طور کلی این ادعا (قابل پیش‌بینی بودن ظهور) را رد کرده و باز این ادعا را مطرح می‌کند که مردم در وقوع ظهور نقش اساسی و تأثیر گذار دارند که برای توجیه آن به طرح نکاتی چند پرداخته می‌شود: اولاً، مردم در ظهور به‌طور کلی نقش دارند، نه به‌طور دقیق و جزئی؛ ثانیاً، این نقش آفرینی مردم با آمادگی و مهیا بودنشان حاصل می‌شود؛ ثالثاً، آمادگی مردم که همان شرط ظهور است، تأثیر گذار بودن را ثابت می‌کند، نه تعیین زمان ظهور را؛ رابعاً، چنان که بیان شد، آمادگی مردم و نقش آفرینی آن‌ها

کلی است، یعنی همین قدر به صورت کلی دانسته می‌شود که اگر مردم آماده باشند، زمان ظهور تقدم پیدا می‌کند و عکس آن اگر مردم آماده نباشند، زمان ظهور به تأخیر می‌افتد؛ ولی چقدر و به چه میزان؛ یعنی به صورت تفصیلی و جزئی و دقیق دانسته نخواهد شد که در این صورت، نقش مردم و تأثیر گذاری آن‌ها ثابت شده، بدون این که زمان ظهور تعیین شود و بدون این که به روایات کذب الوقاتون آسیبی بزنند. پس برآیند نظریه مختار، این که آمادگی و عدم آمادگی مردم در تقدم و تأخر بخشی ظهور، نقش اساسی و تأثیر گذار دارد.

علت تامه و تحقق شرایط ظهور

«شرایط» یا «شروط»، جمع شرط، بر وزن فِلس به معنای الزام است (ابن منظور، ۱۴۱۶: ج ۷، ص ۳۰). شرط چیزی است که وجود چیزی بر آن بسته است و تحقق شرط به معنای تحقق مشروط است (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۵) و هر حکم معلومی که به کاری تعلق می‌گیرد و اجرای آن حتمی است، شرط گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ج ۲، ص ۳۱۴). اگر دو شیئی با هم رابطه ای داشته باشند که از نفی یکی، نفی دیگری لازم آید و یکی بر دیگری تقدم داشته باشد، بین آن‌ها رابطه شرط و مشروط برقرار است. مثلاً رابطه «حیات» و «علم» رابطه شرط و مشروط است؛ زیرا حیات شرط وجود علم است و شرط همان است که وجود مشروط از آن لازم می‌آید؛ زیرا وجود مشروط بدون شرط غیرمعقول است (غزالی، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۲۶۰).

اگر موجودی تنها در حالت و وضعیت خاصی بتواند مؤثر واقع شود، آن را مقتضی یا سبب، و حالت مزبور را شرط می‌خوانند. گاهی واژه شرط بر چیزی که موجب پیدایش وضعیت لازم می‌شود نیز اطلاق می‌گردد. همچنین نبودن مانع از تأثیر را شرط عدمی می‌نامند. اگر وضعیت لازم باید در فاعل به وجود بیاید، آن را شرط فاعلیت فاعل می‌گویند و اگر باید در ماده مورد تأثیر پدید آید آن را شرط قابلیت قابل می‌خوانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۲۲۰). آری، شرط در فلسفه غیر از شرط در فقه است. شرط در فلسفه این است که یا متمم فاعلیت فاعل است و یا مکمل قابلیت قابل. مثلاً محاذات آتش با پنبه، شرط فلسفی است که متمم فاعلیت فاعل است؛ یعنی آتش اگر بخواهد بسوزاند، باید مقابل پنبه باشد. همچنین پنبه هم باید

خشک باشد که این خشک بودن مکمل قابلیت قابل است.^۱

بعضا شرط به معنای علت نیز آورده می‌شود (همان، ص ۱۱) و مسئله علیت، به صورت‌های گوناگون طرح می‌شود. در فلسفه علت دو اصطلاح خاص و عام دارد. در اصطلاح عام، هر چیزی که بر چیز دیگری متوقف باشد آن متوقف علیه را علت می‌گویند و متوقف را معلول می‌گویند؛ خواه آن متوقف علیه فاعل باشد، سبب باشد، شرط باشد، معد باشد یا هر نوع توقف دیگری فرض شود و یک اصطلاح خاص دارد که تنها به معنای فاعل می‌باشد. بر این اساس، واژه علت در اصطلاح فلاسفه به دو صورت عام و خاص به‌کار می‌رود. مفهوم عام علت عبارت است از موجودی که تحقق موجود دیگری متوقف بر آن است؛ هر چند برای تحقق آن، کافی نباشد و مفهوم خاص آن عبارت است از موجودی که برای تحقق موجود دیگری کفایت می‌کند.

به عبارت دیگر: اصطلاح علت عام، عبارت است از موجودی که تحقق یافتن موجود دیگری بدون آن، محال است و اصطلاح خاص آن عبارت است از موجودی که با وجود آن، تحقق موجود دیگری ضرورت پیدا می‌کند.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، اصطلاح اول، اعم از اصطلاح دوم است؛ زیرا شروط و معدّات و سایر علل ناقصه می‌شود، به‌خلاف اصطلاح دوم (همان، ص ۱۴). قابل ذکر است که در این‌جا در میان انواع شروط، شرط عام مورد نظر است.

با رویکرد دیگر می‌توان علت را به معنای شرط گرفت و شرط را به شرط لازم و شرط کافی تقسیم کرد. در شرط لازم میان شرط و مشروط تنها تلازم عدمی بر قرار است؛ یعنی اگر شرط تحقق پیدا نکند، ضرورتاً مشروط نیز تحقق خارجی پیدا نخواهد کرد؛ اما این‌طور نیست که چنانچه شرط به وجود آمد، حتماً مشروط نیز موجود شود. در شرط کافی، میان شرط و مشروط تلازم عدمی و وجودی بر قرار است؛ یعنی با وجود شرط، مشروط نیز ضرورتاً تحقق پیدا خواهد کرد و با عدم آن مشروط نیز معدوم خواهد شد. شرط لازم و شرط کافی در این فرض همان علت ناقصه و علت تامه در فلسفه است زیرا در علت ناقصه میان علت و معلول تنها تلازم عدمی بر قرار است ولی در علت تامه میان علت و معلول تلازم عدمی و وجودی بر قرار است (همان، ص ۲۲۳). در این نوشتار مقصود از مفهوم شرط همان شرط

کافی است که با معلول خود تلازم مطلق یعنی تلازم وجودی و عدمی دارد. البته در فرایند بحث در قسمت «شرایط ظهور» خواهد آمد که آمادگی مردم در واقع همان شرط کافی است که آخرین شرط از شرایط ظهور تلقی می‌شود.

چیستی شرایط ظهور

«شرایط ظهور» با مقولاتی چون ارکان ظهور، علل ظهور، قواعد ظهور، عوامل ظهور، بنیان‌های ظهور و اساس ظهور مترادف است.

در تطورات و تحولات تاریخی مهدویت، بحث شرایط ظهور همیشه مورد گفت و گوی اندیشمندان و عالمان گذشته، نظیر سید مرتضی و شیخ طوسی و خواجه نصیر الدین طوسی بوده است و در دوران معاصر نیز بزرگانی چون سید محمد صدر به آن پرداخته‌اند.

شیخ طوسی رحمته‌الله در کتاب غیبت چنین آورده است:

آن چه در این‌جا بیان می‌کنیم، مواردی است که سید مرتضی رحمته‌الله آن را در کتاب الذخیره و ما در کتاب تلخیص الشافی به بیان آن پرداخته‌ایم که تصرف امام (ظهور امام) با وجود سه مولفه اساسی تحقق پیدا می‌کند:

اول: آن چه به خدا ارتباط دارد، ایجاد آفرینش امام است؛

دوم: آن چه به امام ارتباط دارد، مسؤلیت رهبری و امامت و به انجام رساندن آن است؛

سوم: آن چه به ما مردم ارتباط دارد، تصمیم به یاری و پشتیبانی امام و تسلیم بودن در برابر فرمان اوست (طوسی، ۱۴۱۷: ص ۴۱).

ایشان در ادامه تأکید دارند که شرط اول و دوم تحقق پیدا کرده و تنها یک شرط مانده است تا بستر ظهور فراهم شود که آن، همان وظیفه و رسالت مردم است؛ یعنی اگر یاری و آمادگی مردم (که شرط کافی) تحقق پیدا کند، ناگزیر ظهور نیز تحقق پیدا می‌کند. همین مطلب را خواجه نصیرالدین طوسی رحمته‌الله با بیان دیگر در کتاب تجرید الاعتقاد مطرح کرده است.

علامه حلی رحمته‌الله در کشف المراد در شرح سخن خواجه بحث لطف بودن امام را مطرح کرده و می‌گوید:

اصل وجود امام برای بشر لطف است و تصرفات امام (ظهور امام) در امور اجتماعی

مردم، لطف دیگری است و اگر می‌بینیم الان مردم از این لطف الهی محروم هستند؛ به‌خاطر کوتاهی و عدم آمادگی است که به مردم باز می‌گردد: «فکان منع اللطف الکامل منهم، لامن الله تعالی و لامن الامام» (حلی، ۱۴۱۳: ص ۲۸).

در طول تاریخ اسلام نمونه‌های بارزی در این خصوص وجود دارد؛ مثلاً این که چرا امامت و ولایت امیر مومنان علیه السلام در طول بیست و پنج سال در جامعه اجرایی نشد؛ و چرا ولایت و امامت ایشان به منصفه ظهور نرسید؛ و حال این که خداوند در واقعه غدیر ایشان را به امامت منصوب کرده بود؛ پس چرا حضرت امیر خانه نشین شد و سرپرستی جامعه را بر عهده نگرفت؟ در پاسخ می‌توان گفت همه این محرومیت‌ها دارای یک منشأ است و آن نیست جز عدم آمادگی مردم. پس آمادگی و اقبال عمومی مردم، از جمله شرط اساسی و شرط کافی در به ظهور رساندن امامت در جامعه و مهیا شدن زمینه‌های تصرف و سرپرستی امام در جامعه است. بر این اساس، آمادگی و اقبال مردم شرط ظهور است.

شیخ طوسی در جای دیگر از کتاب الغیبه تنها عاملی را که مانع ظهور امام زمان علیه السلام می‌شود، «خوف» می‌داند: «لاعلة تمنع من ظهوره الا خوفه علی نفسه من القتل» (طوسی، ۱۴۱۷: ص ۳۲۹) به تعبیری وقتی مردم آماده ظهور نباشند و با اقبال و اشتیاق با امام برخورد نکنند، در واقع نسبت به امام که آخرین حجت خدا بر روی زمین است، بی‌مهری کرده و جان او را به مخاطره می‌اندازند و به‌سان حجج گذشته یا او را مسموم می‌کنند و یا مقتول. از این روست که امام خوف عقلی دارد از این که قبل از آمادگی کامل مردم در میان شان حضور و ظهور عادی پیدا کند.

سید محمد صدر رحمته الله در کتاب غیبت کبرا، شرایط و ارکان ظهور را به اقسام چهارگانه تقسیم کرده و یکی را به خدا و دیگری را به امام و دوتای دیگر را به مردم مربوط دانسته است و اذعان می‌دارد چیزهایی که به خدا و امام مربوط است، تحقق پیدا کرده؛ ولی آنچه به مردم مربوط است، هنوز تحقق پیدا نکرده (صدر، ۱۳۸۳: ص ۴۰۰)؛ زیرا اگر تحقق پیدا کرده بود، یعنی مردم، به تمام معنا آماده ظهور امام بودند، حتماً غیبت و پنهان‌زیستی امام به ظهور تبدیل شده بود.

پس بسیاری از اندیشمندان و علمای گذشته و معاصر تحقق ظهور امام را به آمادگی مردم مشروط کرده‌اند که در صورت تحقق آن‌ها که تداعی‌گر شرط کافی است؛ ظهور

لحظه‌ای تأخیر نمی‌افتد؛ زیرا اصل فلسفه وجودی امام این است که ظهور کرده، در میان مردم باشد و از طرفی وقتی به مسئله غیبت و عوامل پیدایش آن نگاه می‌کنیم و نیز آنچه از روایات این باب و از داده‌های مفهومی و منطوقی آن‌ها برداشت می‌شود، برخی عوامل نقش مهمی بر پیدایش غیبت دارند، یعنی نقششان به‌سان نقش علت فاعلی است، نظیر قدر شناسی مردم نسبت به جایگاه امام و پیروی نکردن از فرامین امام و خوف قتل و آزار و عدم مصونیت امام در میان مردم که همه آن‌ها در قالب یک مقوله به نام «عدم آمادگی مردم» باز می‌گردد. پس وقتی مردم عوامل اساسی غیبت را که در واقع نقش خاستگاه و توجیه‌گر غیبت است، باز شناسی کنند و در صدد رفع آن‌ها بر آیند و آمادگی خود را به حد نصاب برسانند؛ چرا خداوند حکیم و دائم‌الفیض، فیض ظهور را از مردم دریغ دارد؟

پس آمادگی مردم جزء العله تکمیل‌کننده علل ظهور و تحقق بخش آن است. روایات مختلفی که در این خصوص از حضرات معصومین علیهم‌السلام صادر شده نیز به نحوی به این نکته اشاره دارند. مثلاً اگر می‌بینیم ظهور متفرع بر آمادگی یاران خاص شده (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۳۰۷) و یا امتحان و تمحیص شرط ظهور عنوان گردیده (صدوق، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۳۴۶) و یا معرفت و شناخت منتظران، شرط ظهور بر شمرده شده است؛ همه و همه به نحوی به آمادگی مردم مشعر است و در واقع آمادگی مردم آخرین شرط و علتی است که ظهور را به ارمغان می‌آورد. امیر مومنان علی علیه‌السلام در این زمینه می‌فرماید:

واعلموا أن الأرض لا تخلو من حجة لله عز و جل و لكن الله سيعمي خلقه عنها بظلمهم و جورهم و إسرافهم علی أنفسهم؛ بدانید که زمین از حجت خدا خالی نمی‌ماند؛ اما خداوند، بر اثر ظلم و ستم و اسراف بر نفس [= گناهان] مردم، آنان را از دیدن او کور و محروم خواهد ساخت؛ یعنی حجتش را از چشم‌های خلق پنهان می‌کند (نعمانی، ۱۳۷۹: ص ۱۴۶).

حقیقی بودن ظهور و شرایط آن

شرط و مشروط به دو قسم اعتباری و حقیقی تقسیم می‌شود. اعتباری و حقیقی بودن شرط و مشروط یک بار به ماهیت آن دو باز می‌گردد؛ نظیر شروطی که در مقولات اعتباری، مانند زوجیت و مالکیت بر قرار است و بار دیگر به روابط حاکمه میان شرط و مشروط باز می‌گردد؛ نظیر مواردی که خود شرط و مشروط از امور حقیقی هستند. ولی روابطی که میان

آن دو بر قرار است، روابط اعتباری می‌باشد؛ نظیر قانون راهنمایی و رانندگی که مثلاً هنگام چراغ قرمز لازم است ماشین توقف نماید. در این جا اصل چراغ قرمز که واقعیت خارجی است، به عنوان شرط، و توقف ماشین که واقعیت خارجی دیگر است، به عنوان مشروط، تلقی می‌گردد. پس میان دو واقعیت به نام چراغ قرمز و توقف ماشین که از امور واقعی هستند، روابط اعتباری بر قرار است که سند آن، به اعتبار معتبر (قانون گذار) باز می‌گردد.

هر کدام از شرط و مشروط حقیقی و اعتباری دارای شاخصه‌ها و مولفه‌هایی است که از یک دیگر متمایز می‌گردند؛ مثلاً در شرط و مشروط حقیقی، عقل و الزامات عقلی معیار سنجش است؛ ولی در شرط و مشروط اعتباری، اعتبار معتبر معیار سنجش می‌باشد. بر این اساس عدم رعایت الزامات عقلی در شرط و مشروط حقیقی، استحاله عقلی را به همراه دارد؛ ولی بر این اساس عدم رعایت اعتبار در شرط و مشروط اعتباری، به لغویت قول معتبر منتج می‌شود. آری، با نگرش تطبیقی و تحلیلی، موارد مذکور را می‌توان در خصوص ظهور و شرایط آن، به عنوان یک پدیده اجتماعی نیز ساری و جاری دانست و آن را در قالب پرسش‌های سه گانه مطرح کرد: ۱. ظهور و شرایط آن از قبیل امور اعتباری است یا امور حقیقی؟ ۲. روابط حاکمه میان ظهور و شرایط آن حقیقی است یا اعتباری؟ ۳. یا این که یکی از آن دو اعتباری باشد و دیگری حقیقی؟ مثلاً ظهور و شرایط آن حقیقی باشد؛ ولی رابطه میان آن دو اعتباری و بر عکس.

چنان که بیان شد، مقوله ظهور دارای شرایط و عواملی است که با تحقق آن‌ها ظهور ضروری و مسجل می‌شود. این شرایط و عوامل در قالب مقولات سه گانه فعل خدا، فعل امام و فعل مردم توجیه می‌شود. یعنی ظهور به سان مثلثی است که هر ضلع آن، به فعل و فاعل خاصی معطوف است که با تحقق آن‌ها ظهور محقق می‌شود. خدا با آفرینش امام و تعیین او برای منصب امامت، ضلع اول را اجرایی کرده است و امام نیز با پذیرش این منصب و قبول مسئولیت و اجرای آن، ضلع دوم را تحقق بخشیده است. این دو ضلع که یکی به خدا و دیگری به امام مربوط است؛ به منزله شرط لازم برای تحقق ظهور شناخته می‌شود. اما ضلع سوم که در واقع به انسان و جوامع انسانی معطوف بوده و به نوعی مسئولیت پذیری و وظیفه خطیر مردم را تداعی می‌کند؛ با «آمادگی» کامل، «آگاهی» کامل و «شایستگی» کامل مردم به حد نصاب رسیده و در واقع مردم با اجرای این مسئولیت و رسالت که به عنوان شرط کافی



تلقی می‌شود، به مقوله ظهور لباس قطعیت و ضرورت می‌پوشانند.

پس در این بیان، ظهور به عنوان مشروط و افعال سه گانه، یعنی فعل خدا، فعل امام و فعل مردم به عنوان شرایط و عوامل آن تلقی می‌شوند. بسی روشن است که ظهور افعال سه گانه که از امور وجودی و تکوینی بوده و ما به ازای خارجی دارند؛ امر واقعی و حقیقی تلقی می‌شوند؛ یعنی در جهان هستی موجودی به نام مهدی علیه السلام از طرف خدا آفریده شده و برای ایشان منصب به نام امامت در نظر گرفته شده است؛ گر چه امامت به عنوان یک امر تشریحی و اعتباری شناخته می‌شود؛ وجود امام مهدی علیه السلام امری حقیقی و خارجی به حساب می‌آید و در مرحله بعد، فعل امام مهدی قرار دارد که ایشان با مسئولیت پذیری معصومانه، بدون درنگ امامت و هدایت جامعه را به عهده گرفته و در انتظار فرمان الهی و رسیدن زمان موعود به سر می‌برد و این مورد، یعنی هدایت جامعه با نفوذ معنوی و ایصال الی المطلوب نیز امری حقیقی و واقعی تلقی می‌شود و در مرحله سوم، فعل مردم (که همان آگاهی کامل، آمادگی کامل و شایستگی کامل باشد) قرار دارد که این نیز امر واقعی و خارجی است. پس، شرایط و عوامل ظهور متشکل از سه امر واقعی، یعنی «فعل خدا»، «فعل امام» و «فعل مردم» است و برابند این افعال سه گانه، مقوله ظهور است که پدیده‌ای واقعی است و سرنوشت بشر و جوامع بشری را دگرگون می‌نماید. پس در این جا منظومه ظهور از فرایند تا برابند، متشکل از چهار امر واقعی و تکوینی است که سه امر به مقدمه مربوط است که از آن به «ظهور» یاد می‌شود. بعد از آن که به تکوینی و حقیقی بودن منظومه ظهور پی بردیم، از روابط حاکمه میان این فرایند و برابند پرسیده می‌شود که آیا آن، امری واقعی و حقیقی است یا امری اعتباری و قرار دادی؟ برای پاسخ به پرسش مورد نظر، توجه به مطلب ذیل ضروری می‌نماید.

برخی از اندیشمندان در خصوص ارتباط افعال انسان با نتایج آن، فرض سه گانه‌ای را مطرح کرده‌اند: «فرض اعتباری»، «فرض علیت» و «فرض عینیت». یعنی میان افعال انسان با نتایج آن‌ها، رابطه قرار دادی است، و یا رابطه علت و معلولی است، و یا رابطه تجسم اعمالی است. شهید مطهری در این جا رابطه سوم را که عالی‌ترین رابطه میان افعال انسان و نتیجه آن است، پذیرفته و برای آن دلیل و برهان ارائه کرده است (مطهری، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۲۳۰). فرض اول که همان رابطه قرار دادی و اعتباری است، چندان مورد قبول

اندیشمندان و بزرگان دین واقع نشده و دو نظریه دیگر که نظریه علیت و عینیت باشد و دارای طرفداران بسیاری در میان اندیشمندان اسلامی است و در اثبات اصل نظریه (که همان رابطه تکوینی میان فعل مردم و ظهور است) به کار گرفته می‌شود. پس چه نظریه رابطه علیت و چه نظریه رابطه عینیت را بپذیریم، به مقصود، که همان رابطه تکوینی و حقیقی میان ظهور و شرایط ظهور باشد، خواهیم رسید و در واقع، فعل مردم که همان آگاهی کامل، آمادگی کامل و شایستگی کامل باشد، با ظهور، رابطه وجودی و حقیقی بر قرار کرده و به عنوان شرط کافی، تحقق بخش ضرورت برای ظهور تلقی می‌گردد.

آگاه نبودن انسان به نصاب شرایط ظهور

بی‌تردید از آن جایی که زمینه‌سازی و بسترسازی ظهور جزو وظایف اصلی منتظران است و اجرای این وظیفه نیز بدون آگاهی و معرفت ممکن نیست؛ لازم است منتظران واقعی به شرایط و عوامل ظهور، ماهیت، چیستی، انواع و اقسام آن، علم و آگاهی کامل داشته باشند. پس منتظران باید با آگاهی کامل به سوی آمادگی کامل حرکت کنند تا به اوج آمادگی کامل، که شایستگی کامل است، برسند. اما این که چه زمانی به شایستگی کامل که نتیجه آن ظهور است، می‌رسند و چه زمانی حد نصاب شرایط ظهور فراهم شده و ظهور به وقوع می‌پیوندد؛ باید گفت درک این مسئله در توان فکری و معرفتی بشر نیست؛ چنان که برخی از اندیشمندان به ناتوانی بشر اذعان کرده و بر اساس همین پیش‌بینی حوادث اجتماعی را ناممکن می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ص ۱۵۶) و به بیان دیگر، آیا بشر با آن همه محدودیت‌های فکری و معرفتی، می‌تواند به این آمادگی و به این آگاهی توفیق کامل یابد؟ پاسخ منفی است؛ زیرا اگر ادعا شود که بشر توان علم پیدا کردن به این نقطه اوج را دارد؛ به نحوی برای ظهور تعیین زمان شده است؛ زیرا وقتی فرایند طولی شرایط و عوامل ظهور که در قالب آگاهی کامل، آمادگی کامل و شایستگی کامل تبلور یابد و نقطه اوج این شرایط که شایستگی کامل است و به عنوان شرط کافی و علت تامه برای ظهور تلقی می‌شود قابل شناسایی باشد در این صورت، به نحوی توان راه‌یابی بشر به زمان ظهور ثابت می‌شود و این کار با روایت «کذب الوقاتون» در تهاافت است؛ چنان که امام صادق علیه السلام در این مورد به محمد بن مسلم می‌فرماید:

مَنْ وَقَّتْ لَكَ مِنَ النَّاسِ شَيْئًا فَلَا تَهَابِنَ أَنْ تُكَذِّبَهُ فَلَسْنَا نُوقِتُ لِأَحَدٍ وَقْتًا؛ هر کس وقت ظهور را برای تو معین نمود، از تکذیب آن ملاحظه مکن؛ چه که ما [در این

خصوصاً] برای کسی وقت معین نمی‌کنیم (نعمانی، ۱۳۷۹: ص ۴۲۶).

در این زمینه از امام رضا علیه السلام نیز نقل شده که از رسول اکرم صلی الله علیه و آله در باره زمان ظهور پرسیده شد که:

متی يخرج القائم من ذریتک فقال صلی الله علیه و آله مثله مثل الساعة التي لا يجليها لوقتها إنا هو ثقلت في السماوات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة؛ چه زمانی فرزند شما، حضرت مهدی ظهور می‌کند؟ فرمود: مثل او مثل قیامت است که آشکار نکند وقتش را جز خداوند عز و جل و نیاید شما را جز ناگهانی (صدوق، ۱۳۷۷: ۲۶۰، ص ۳۷۳).

برایند این سخنان، این که تعیین وقت ظهور چه به صورت مستقیم و چه به صورت غیر مستقیم، امری مذموم و ناپسند است و حضرات معصومین علیهم السلام شدیداً از آن نهی کرده‌اند.

نتیجه گیری

برایند مباحث و مطالب پیش گفته، این که مقوله ظهور، به عنوان یک پدیده اجتماعی قابل تعریف بوده و رخ دادن هر پدیده اجتماعی به علل و عوامل ایجادی نیاز دارد. ظهور نیز از این قاعده و قانون مستثنا نیست و دارای علل و عوامل ایجادی است. قانون علیت، با شاخصه «عمومیت»، «سنخیت» و «حتمیت»، همه پدیده‌های جهان، اعم از مادی و معنوی، طبیعی و انسانی، فردی و اجتماعی را در نور دیده و الزامات تکوینی این قانون همه آن‌ها را شامل می‌شود. مقوله ظهور نیز به عنوان یک رخداد اجتماعی که دارای عوامل و اقتضائات تکوینی است، با این قانون تعریف و توجیه پذیر می‌شود. آری، عوامل ظهور که همان شرایط ظهور است، از سه مولفه اساسی، «فعل خدا»، «فعل امام» و «فعل مردم» شکل می‌گیرد که با شکل‌گیری این سه مولفه، زمینه اجرای قانون شرطیت و علیت مهیا شده و فوریت و ضرورت دامنگیر رخداد ظهور می‌شود. آنچه از روایات و اقوال اندیشمندان دین برداشت می‌شود، این که علل اول و دوم، یعنی فعل خدا و امام در زمان مقتضی به وقوع پیوسته است؛ زیرا امام آفریده شده و منصب امامت برای او در نظر گرفته شده و ایشان نیز این مسئولیت را پذیرفته است. اما علت سوم که همان مسئولیت و رسالت‌پذیری مردم می‌باشد، هنوز محقق نشده است؛ زیرا فعل مردم (آگاهی کامل، آمادگی کامل و شایستگی کامل) به عنوان شرط کافی و علت تامه برای ظهور تلقی شده و با تحقق آن، ظهور فوریت و ضرورت پیدا می‌کند؛ عدم تحقق ظهور، گویای عدم تحقق شرط سوم است.

منابع

قرآن کریم.

۱. آرون، ریمون (۱۳۸۴ق). *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲. ابن منظور، لسان العرب (۱۴۱۶ق). *داراحیاء التراث العربی*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۳. ایچی، میر سید شریف (۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*، بی جا، الشریف الرضی.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *انتظار بشر از دین*، تحقیق: محمد رضا مصطفی پور، قم، اسراء.
۵. _____ (۱۳۸۳). *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
۶. راغب الاصفهانی (۱۴۱۲ق). *المفردات القرآن*، دمشق، بیروت، دارالعلم الدارالشامیه.
۷. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). *تاریخ در ترازو*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۸. صدر، سید محمد (۱۳۸۲). *تاریخ غیبت کبری*، تهران، نیک معارف.
۹. صدرای شیرازی، محمد (۱۴۱۷ق). *الشواهد الربوبیه*، بیروت، موسسه التاریخ العربی.
۱۰. صدوق، محمد (۱۳۷۷). *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران، اسلامیة.
۱۱. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
۱۲. _____ (بی تا). *المیزان*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۱۳. طوسی، محمد (۱۴۱۷ق). *الغیبه*، قم، الموسسه المعارف الاسلامیه.
۱۴. عبدالجبار، قاضی (۱۹۶۲م). *المغنی*، قاهره، الدارالمصریه.
۱۵. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). *کشف المراد*، تحقیق: حسن زاده آملی، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۱۶. غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۷۵). *احیاء علوم الدین*، ترجمه: محمد خوارزمی، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۷. غزالی، محمد (بی تا). *تهافت الفلاسفه*، قاهره، دارالمعارف.
۱۸. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. کار، ئی. ایچ (۱۳۷۸). *تاریخ چیست؟*، ترجمه: حسن کامشاد، تهران، انتشارات خوارزمی.
۲۰. کلینی، محمد (۱۳۶۲). *کافی*، تهران، اسلامیة.
۲۱. مرتضوی، جمشید (بی تا). *ضرورت و فلسفه تاریخ*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳). *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.
۲۳. _____ (۱۳۹۰). *جامعه و تاریخ*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۴. _____ (۱۳۹۱). *شرح نهایه الحکمه*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۲۶. نعمانی، محمد (۱۳۹۷ق). *غیبت نعمانی*، تهران، نشر صدوق.

