
مهدویت و زبان دین

حجت الاسلام والمسلمین حسین الہی نژاد *

*. پژوهشگر مباحث مهدویت.

چکیده

مباحث آینده‌نگر - به ویژه مباحث مهدویت - در تحرک و پویایی بشر و جوامع بشری، نقش مهم و بی‌بدیلی دارند. عملی‌شدن نقش مهدویت و ایفای رسالت آن، میان باورمندان مهدوی به دو امر بستگی دارد: اعتقاد و باور قوی به مهدویت؛ اعتقاد به واقع‌نمابودن و شناختاری‌بودن مهدویت و گزاره‌های آن.

تحقیق دو امر فوق، مهدویت را در انجام رسالت خویش که همانا پویایی و بالندگی انسان‌ها و جوامع انسانی است، کمک می‌کند. موضوع این نوشتار امر دوم؛ یعنی شناختاری‌بودن مهدویت است که نخست، با مطرح کردن عوامل زبان دین در غرب و نفی آن از ساحت مهدویت و نیز طرح رویکردهای مختلف درباره زبان دین، مقاله را پی می‌گیریم.

در مرحله دوم با استمداد از براهین نقلی و عقلی، به شناختاری‌بودن گزاره‌های دینی می‌پردازیم؛ که ابتدا به شناختاری‌بودن منابع مهدویت؛ یعنی قرآن و روایات پرداخته و سپس به شناختاری و واقع‌نمایی مهدویت و گزاره‌های مهدویت خواهیم پرداخت. کلید واژه‌ها: موعودگرایی، مهدویت، فلسفه دین، زبان دین، مکتب پوزیتیویسم، تحقیق‌پذیری و ابطال‌پذیری، نمادین و سمبلیک، تمثیل‌گرایی.

مقدمه

درآمدی بر سخن

برخی مکاتب و نحله‌های فلسفی، با دست‌مایه قرارداد دادن تجارب حسی، سودای از بین‌بردن امور متافیزیک - به ویژه الهیات به معنای اخص - را در سر می‌پرورانند؛ یکی با طرح اصالت تجربه، در صدد به حاشیه‌راندن ما بعد الطبیعة و دین، برآمده و دیگری با ابزار حس‌نگری به بی‌معنایی و بی‌مفهومی دین و گزاره‌های دینی فرمان می‌دهد. برخی با تشدید نزاع میان علم و دین، دین را به حاشیه رانده و اضمحلال آن را انتظار می‌کشند و گروه دیگر تنازع عقل و دین را مطرح کرده و ناکارآمدی و غیرشناختاری بودن دین را به رخ دینداران می‌کشند.

خلاصه اگر به همه آن مکاتب و نحله و نیز به ابزار و حیل‌های آن‌ها توجه کنیم، روشن می‌شود دست‌مایه همه آن‌ها اصالت تجربه و بها دادن به امور حسی می‌باشد.

الف. تبیین موضوع

در اتهام بی‌معنایی و غیرشناختاری گزاره‌های دینی، مهدویت و مفاهیم همسو با آن نیز از انگ بی‌مفهومی و غیر شناختاری مبرا نبوده، و گزاره‌ها و قضایای کلامی که ناظر به آینده‌نگری مهدویت هستند نیز غیرواقعی و غیرشناختاری پنداشته شده‌اند. در این نوشتار، با کنکاش در موضوع فوق و نیز تبیین دو طرف آن (زبان دین و مهدویت) به ارزیابی و سنجش مطلب می‌نشینیم.

ب. ضرورت بحث

مباحث آینده‌نگری - از جمله موضوع مهدویت - برای انسان‌ها و جوامع انسانی فواید فراوانی دارند، مهدویت و مباحث فرجام‌نگر، عهده‌دار ترویج امید به آینده بهتر به شمار می‌آیند؛ امیدی که در اعماق و درون همه انسان‌ها وجود دارد. و به نوعی خاستگاه فطری داشته و گرایش فطری زیربنای آن محسوب می‌شود. البته در

صورتی می‌توان از مهدویت و مفاهیم همسوی آن چنین انتظاری داشت که واقع‌نمابودن و نیز شناختاری‌بودن آن‌ها از پیش ثابت شود؛ از این رو لازم است ابتدا زبان دین مورد تحقیق و پژوهش قرار گیرد، تا معناداری و شناختاری‌بودن گزاره‌های دینی - به ویژه گزاره‌های کلامی مهدوی - ثابت شود، تا مهدویت نقش اساسی و مهم خود را که همانا ایجاد تحرک و پویایی و بالندگی در انسان‌ها و جوامع انسانی است، ایفا کند.

ج. اهداف تحقیق

اهدافی که در این نوشتار، دنبال آن هستیم، به قرار ذیل است:

۱. اثبات شناختاری‌بودن قرآن و روایات در جایگاه منابع مهدویت؛
۲. اثبات شناختاری‌بودن قضایای مهدویت با دلایل خاص؛
۳. بیان عوامل شکل‌گیری زبان دین در غرب و نفی آن از ساحت اسلام و مهدویت.

بخش اول: کلیات

اول: مفهوم شناسی

۱. موعودگرایی

موعودگرایی اندیشه و باوری است فراگیر که غالب ادیان و مذاهب و مکاتب بشری به نوعی بدان باور دارند؛ یعنی روزی از روزها که همان روز موعود است، منجی و موعود برای نجات و رستگاری بشریت ظهور کرده و انسان‌ها را به آرزوی دیرینه خود می‌رساند؛ همچنین خوب و متعالی‌زیستن را از فضای ذهن و تئوری به منصفه عمل آورده و آن را به تجربه بشری می‌رساند. این مهم در اسلام و باورهای دینی مسلمان‌ها در قالب مهدویت تبلور یافته است:

السلام علی المهدی الذی وعد الله عز و جل به الامم ان یجمع به الکلم و یلم به الشعث^۱؛

۱. مفاتیح الجنان، زیارت صاحب الامر.

درود بر آن مهدی که خداوند عز و جل وعده ظهور او را به امت‌ها داده است که به وسیله او وحدت و یکپارچگی را جایگزین پراکندگی و تفرقه کند.

۲. مهدویت

مهدویت مصدر جعلی «مهدی» است که در اصطلاح مسلمان‌ها به آمدن فردی به نام مهدی (عج) که در آخر زمان ظهور می‌کند اطلاق می‌شود. این موضوع، از جمله باورهای اصیل اسلامی و مورد اتفاق همه فرقه‌های اسلامی می‌باشد. آینده‌نگری و نگرش به آینده مثبت در اسلام در قالب واژه مهدویت تبلور یافته است. میان ادیان و مکاتب آینده‌نگر، تنها اسلام با ارائه مباحث کلی و جزئی درباره سیر تاریخی و فرجام بشریت تابلوی روشنی فراسوی بشر قرار داده است. حساسیت و توجه ویژه اسلام به مباحث مهدویت و مفاهیم همسو، از اهمیت آن در میان باورهای اسلامی حکایت دارد؛ که به همین سبب بیش از یکصد آیه و نیز بیش از دو هزار روایت درباره مباحث مهدویت در متون مقدس اسلامی آمده است.

۳. فلسفه دین

فلسفه دین، دانش نوپایی است که مقسم مسائل مختلفی است؛ نظیر زبان دین، انتظار از دین، نقش دین و.... این اصطلاح، دارای تعاریف گوناگونی است^۱:
الف. هر نوع دفاع عقلی و فلسفی از مسائل دینی، فلسفه دین است.^۲
ب. کوشش برای تحلیل و بررسی انتقادی اعتقادات دینی، فلسفه دین نام دارد.^۳
ج. پژوهش‌های فیلسوفانه درباره آموزه‌ها و احکام و مناسک و آداب دینی را فلسفه دین می‌گویند.^۴

۱. آیت‌الله سبحانی، جعفر، مجله «کلام اسلامی»، شماره مسلسل ۲۳، ص ۴؛ هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، ص ۱۴.

۲. هاسپرز، جان، فلسفه دین، ص ۲۱ و ۲۲.

۳. پترسون، مایکل، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی، ص ۲۷؛ باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۱۲.

۴. هب برن، و رونالد، فلسفه دین، ترجمه دکتر همایون همتی، ص ۲۲۱؛ مجله قیاسات، ش ۲، ص ۳۶.

د. طبق دیدگاه برخی نویسندگان، فلسفه دین عبارت است از ژرف کاوی فلسفی دین و کارهای جدید در این زمینه که به دو نوع تقسیم می‌شود: ۱. بررسی و ارزیابی عقلانیت یا معقولیت عقاید دینی با توجه به انسجام آن‌ها و اعتبار براهین مربوط به توجیه آن‌ها ۲. تحلیل توصیفی و روشن‌سازی زبان و عقیده اعمال دینی با توجه خاص به قوانین حاکم بر آن‌ها و زمینه‌های آن‌ها در حیات دینی.^۱

۴. زبان دین و زبان دینی

زبان دین از مسائل فلسفه دین است. و در دو حوزه معناداری و معناشناختی گزاره‌های دین بحث می‌کند.^۲

تفاوت میان «زبان دین» و «زبان دینی» این است که «زبان دین» تنها به این معنا است که دین با چه زبانی سخن گفته و چگونه پیام خدا را به مردم رسانده است، در حالی که «زبان دینی» چیزی فراتر از آن می‌باشد و هر زبانی که درباره دین و مفاهیم آن، یا تجربه‌های معنوی سخن می‌گوید و نیز سخن گفتن با مردم، با خدا و کیفیت عبادت و مناجات با خدا را شامل می‌شود.^۳ به تعبیر دیگر، میان «زبان دینی» و «زبان دین» نسبت عام و خاص برقرار است و زبان دینی در مقایسه با زبان دین از گستره وسیع‌تری برخوردار است.

در برخی کتاب‌ها و مقالات که درباره موضوع فوق به رشته تحریر در آمده است، تمایز خاصی میان «زبان دین» و «زبان دینی» قائل نشده‌اند؛ بلکه آن دو را به معنای واحدی به کار گرفته‌اند. البته نوشتاری که در پیش رو داریم «زبان دین» در آن به معنای عام به کار گرفته شده است؛ یعنی حوزه سه گانه سخن گفتن خدا با مردم و مردم با خدا و نقل و انتقال باورها میان مردم به کار رفته است.

۱. میرچاد الیاده، **دین پژوهی**، دفتر دوم، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ص ۲۷۱.

۲. علی زمانی، امیرعباس، خدا، **زبان و معنا**، ۱۳۸۱، ص ۲۴ و ۶۵.

۳. هادوی تهرانی، مهدی، **مبانی کلامی اجتهاد**، ص ۳۱۰.

۵. مکتب پوزیتیویسم

نهضت پوزیتیویسم منطقی که از سال ۱۹۲۰م آغاز شد، تا اندازه‌ای تداوم و تکامل سنت تجربه‌گرایانه‌ای بود که سرشته آن به دیوید هیوم باز می‌گشت. در دهه دوم قرن بیستم و در شهر وین، گروهی از دانشمندان و فلاسفه برگرد «موریتس شلیک» گرد آمدند که بعدها به اعضای «حلقه وین» معروف شدند.

در نوشته‌های اصحاب حلقه وین، منطق مفاوضه علمی و زبان علم، قاعده اصلی همه زبان‌ها و مفاوضه‌های دیگر پذیرفته شد. اعضای این حلقه، سعی کردند با ارائه معیاری دقیق و روشن، مرز گزاره‌های معنادار را از گزاره‌های بی‌معنا معین کنند و معیارهای مناسب را برای معناداری معرفی کنند.^۱

پس پوزیتیویست‌های منطقی، زبان علم را نمونه شاخص یک زبان دقیق و آزمون‌پذیر می‌دانستند. بر این مبنا معیار یا ضابطه‌ای برای تمیز گزاره‌های معرفت‌بخش معنادار از گزاره‌هایی که چنین نیستند عرضه کردند.^۲

۶. نماد و سمبلیک

دیر زمانی است که تفاسیر سمبلیک از آموزه‌های دینی امری مرسوم شده است. بسیاری از متفکران مسیحی، داستان توفان نوح را نه یک گزارش از اتفاقات واقعی تاریخ، بلکه طریقه‌ای سمبلیک برای ارائه نکاتی که به لحاظ دینی مهم هستند، تلقی کرده‌اند؛ مثل این که خداوند، افراد شرور را تنبیه خواهد کرد؛ ولی تحت شرایطی از خود، لطف و رحمت هم نشان خواهد داد.^۳ یا مثلاً در بحث آینده تاریخ بشر که در آن موضوع مهدویت و موعود مطرح است، مسأله اساسی این نیست که واقعاً

۱. علی زمانی، امیرعباس، *خدا، زبان و معنا*، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷؛ خرمشاهی بهاءالدین، *پوزیتیویسم منطقی*، ۱۳۷۸، ص ۳؛ پروان، کالین، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاطه وس، میکائیلیان، ص ۱۷۱.
۲. پترسون، مایکل، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، ص ۲۶۱.
۳. لگنهاوزن، محمد، *دین و چشم اندازه‌های نو*، ص ۵۳.

در آینده منجی و مصلحی ظهور کرده و جهان و جهانیان را سعادتمند می‌کند؛ بلکه مهدویت و موعود، نماد و سمبلی است برای تبیین این مطلب که آینده و فرجام تاریخ، به افراد خوب تعلق داشته و عملکرد آن‌ها همیشه در صفحات تاریخ ماندگار خواهد بود؛ پس در واژگان نمادین و سمبلیک - بر خلاف معنا و مفهوم ظاهر الفاظ - به معنای دور و خارج از معنای تحت اللفظی اشاره می‌شود.

۷. تحقیق‌پذیری و ابطال‌پذیری

اثبات یا ابطال‌پذیری، دو اصل از اصول بنیادین مکتب پوزیتیویسم است و براساس همین دو اصل است که گزاره‌های معرفت‌بخش و معنادار را از گزاره‌های مهممل و بی‌معنا جدا می‌کنند. آنچه اصل تحقیق‌پذیری خوانده شده است را می‌توان با اندکی جرح و تعدیل چنین بیان کرد:

حکمی که یک گزاره درباره امر واقع صادر می‌کند، تنها در صورتی یک حکم واقعی و اصیل است که با استناد به پاره‌ای وضعیت‌های اموری که به تجربه قابل مشاهده‌اند، بتوان صدق یا کذب آن را نشان داد.^۱

«فلو»، فیلسوف تحلیلی مشرب، تقریر خاصی از اصل تحقیق‌پذیری ارائه داد و آن را در قالب اصل ابطال‌پذیری بیان کرد. براساس این مبنا، ملاک معناداری یک گزاره آن است که آن گزاره قابل ابطال باشد؛ یعنی بتوان شرایطی را تصور کرد که در آن شرایط، این گزاره صادق نباشد.^۲

۸. تمثیل‌گرایی

تمثیل‌گرایی، نظریه‌ای است که از طرف توماس آکویناس ارائه شده است. این نظریه، حد وسط دو دیدگاه اشتراک معنوی و اشتراک لفظی درباره الفاظ به کار

۱. پترسون، مایکل، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، ص ۲۶۱.

۲. استرول، آروم، *متافیزیک و فلسفه معاصر*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، ص ۲۷۶.

رفته در متون دینی و نیز در کلام انسان‌ها در توصیف خدا است. «آکوییناس» معتقد بود لفظی مانند «عادل» وقتی هم بر مخلوق اطلاق می‌شود و هم بر خالق، مشترک معنوی نیست (یعنی معنای آن، در هر دو مورد، دقیقاً یکسان نیست)؛ اما مشترک لفظی هم نیست (یعنی چنین نیست که دو معنای کاملاً متفاوت داشته باشند؛ مثل وقتی که واژه «داغ» را هم برای توصیف غذا به کار می‌بریم هم برای مسابقه اتومبیل‌رانی). میان عدالت الهی و عدالت انسانی ارتباطی وجود دارد؛ یعنی میان یکی از صفات خداوند و یکی از صفات انسان‌ها شباهتی وجود دارد. به دلیل همین شباهت است که محمول عادل، مشترک لفظی نیست. البته به دلیل تفاوت‌هایی که میان خدا و انسان‌های متناهی وجود دارد، این محمول، مشترک معنوی هم نیست؛ بلکه چنان‌که آکوییناس نشان می‌دهد، به نحو تمثیلی مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ یعنی شباهت در عین تفاوت و تفاوت در عین شباهت.^۱

مهم‌بودن نظریات توماس آکوییناس، به این دلیل است که در واقع پاسخی است به ایرادهای متداول فلاسفه لارادی که می‌گفتند چون بیانات دینی غالباً دارای مفهومی غیر از مفهوم معمولی‌اند، پس این بیانات دینی، یا بی‌معنا هستند یا خیالی و وهمی.^۲

دوم: طرح مسأله

در متون مقدس ما، با گزاره‌های مختلفی نظیر گزاره تاریخی، حکایت‌های اعجاب‌آور، بیانیه‌های حقوقی، پیشگویی‌ها، ارزشیابی‌ها، تأملات کیهان‌شناسی و گفته‌های کلامی مواجهیم.

در نوشته‌های مذهبی، قوانین رفتار، حکایت‌ها، شرح حال و توصیفات

۱. پترسون، مایکل، *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۲۵۵.

۲. براون، کالین، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، ص ۲۰.

درون‌نگرانه از شهود و تجربه دینی وجود دارد.^۱

همه این گزاره‌ها و اظهارها - برخلاف برخورداری از تنوع و تکثر - روح یگانه ای دارند که مانند رشته اتصالی همه آن‌ها را به هم پیوند می‌زند. به همه آن‌ها یک جهت واحد داده است. همه این بیانات در تعقیب اهداف دینی و برای بیان مقاصد دینی به کار می‌روند.^۲

از جمله آن‌ها، گزاره‌های آینده‌نگر و مهدویت است که در متون دینی در قالب گزاره‌های تاریخی، کلامی و نیز در قالب پیش‌گویی‌ها رخ نموده است.

تحلیل و تبیین گزاره‌های فوق از لحاظ معناداری و معناشناختی در حیطه مسئولیت زبان دین است. گزاره‌های معنادار از گزاره‌های بی‌معنا و نیز شناخت بیانات دینی از لحاظ سبک سخن با معیار و الگوی زبان دین تبیین می‌شوند.

البته هر گونه بحث درباره مسائل علمی از جمله زبان دین، به درک درست از صورت مسئله و شناخت صحیح به مسئله، تقسیم و شقوق آن به مسائل ریزتر و سؤالات جزئی مشروط است. در این نوشتار که زبان دین با موضوع مهدویت مورد ارزیابی و کنکاش قرار خواهد گرفت، لازم است ابتدا درباره ارتباط آن دو، طرح مسئله شود تا با ایجاد زمینه، به جوانب بحث، بهتر پرداخته و زودتر به نتیجه مطلوب رهنمون شویم.

۱. زبان منابع گزاره‌های مهدویت نظیر قرآن و روایات، شناختاری است یا غیرشناختاری؟

۲. مقوله مهدویت که بیش از یکصد آیه در قرآن و بیش از دوهزار روایت عهده‌دار تبیین آن هستند، نمادین و سمبلیک است یا شناختاری و معرفت‌بخش؟

۱. لگنهاوزن، محمد، *دین و چشم‌اندازهای نو*، ص ۴۱.

۲. علی زمانی، امیرعباس، *خدا، زبان و معنا*، ص ۱۴.

۳. خداوند، در قرآن به انسان‌های مؤمن وعده داده است که آینده تاریخ به آن‌ها تعلق دارد؛ و اگر این وعده را غیر حقیقی و غیر شناختاری بپنداریم، چگونه حکمت و عدالت الهی توجیه می‌شود؟

بخش دوم: زبان دین و شناختاری بودن گزاره‌های مهدویت

هر نویسنده یا گوینده‌ای برای بیان مطالب خود، شیوه‌ای برمی‌گزیند و ویژگی‌های خاص را به کار می‌گیرد که در اصطلاح، «سبک سخن» نامیده می‌شود. در هر سبکی برای رساندن یک پیام گونه‌ای خاص از توضیح، تبیین و ارائه وجود دارد. این سبک، گاه رازدار، رمز آلود و مبهم و زمانی آشکار و واضح می‌باشد. سخن، گاهی به زبان عادی و محاوره‌عرفی و همه‌فهم، ادا می‌شود و از شیوه‌های رمزی و تمثیلی به دور است و زمانی به عکس، زبانی خاص، فنی و پیچیده دارد؛ به طوری که پاره‌ای اوقات، معانی مورد نظر در قالب مفاهیم دیگری که منظور نیست، طرح می‌شود؛ از این رو کسی که برای کشف معنای یک متن تلاش می‌کند، باید نخست، شیوه بیانی و سبک خاص متن را کشف کند، سپس با این دست‌مایه به کشف معنا پردازد؛ چرا که در غیر این صورت نخواهد توانست قصد واقعی گوینده یا نویسنده را تشخیص دهد.^۱ پس برای کشف معنای گزاره‌های مهدویت و تشخیص معرفت‌بخش بودن یا نبودن آن، نخست لازم است زبان دین، ماهیت و چیستی آن و نیز اقوال و دیدگاه‌های پیرامون آن تبیین شود و نیز قلمرو نفوذ آن بررسی شود؛ در مرحله دوم شیوه و سبک سخن در متون مقدس اسلامی که حاوی گزاره‌های مهدویت است، مشخص شود تا بتوان بهتر به شناختاری و غیرشناختاری بودن گزاره‌های مهدویت پی بُرد.

۱. هادوی تهرانی، مهدی، *مبانی کلامی اجتهاد*، ص ۲۹۸.

اول: حوزه زبان دین

حوزه زبان دین، گستره نفوذ کاربری زبان دین است؛ یعنی وقتی سخن از زبان دین و مباحث پیرامون آن مطرح می‌شود، چه قلمرویی تحت پوشش آن قرار می‌گیرد؟ زیرا در زبان دین، سه حوزه مطرح است: سخن گفتن خدا با انسان، سخن گفتن انسان با خدا و نیز سخن گفتن انسان با انسان دیگر درباره باورهای دینی. به تعبیر دیگر، اگر بخواهیم حوزه سه گانه فوق را با تفصیل مطرح کنیم، چنین می‌گوییم:

۱. زبانی که دین برای رساندن پیام خود به مردم از آن، استفاده کرده است؛
۲. زبانی که آدمیان، در مناجات با خدا و عبادت او از آن بهره‌برداری می‌کنند؛
۳. زبانی که آدمیان، برای بیان تجربه‌های دینی، یافته‌های معنوی یا اعتقادات خویش به کار می‌گیرند.^۱

چنان‌که در مفهوم‌شناسی گذشت، طبق برخی دیدگاه‌ها، میان زبان دین و زبان دینی تفاوت است؛ آن‌جا که تنها شیوه و سبک سخن گفتن دین با مردم، ارزیابی و کنکاش می‌شود، زبان دین اطلاق می‌شود و اگر به بیان و تحلیل سبک سخن درباره هر سه حوزه پردازیم، زبان دینی اطلاق می‌شود.

در این نوشتار که به دنبال تحلیل گزاره‌های مهدویت در قرآن و روایات بوده و نیز در ارزیابی شناختاری و غیرشناختاری بودن آن‌ها هستیم، بیشتر با حوزه اول سر و کار داریم؛ اما در استعمال الفاظ «زبان دین» یا «زبان دینی» تفاوتی در به کارگیری آن‌ها لحاظ نکرده و آن دو را در قالب واژگان مترادف تلقی کرده‌ایم.

دوم: عوامل شکل‌گیری زبان دین در غرب و نفی آن‌ها از ساحت اسلام و مهدویت
 فرایند اصطلاح زبان دین دارای فراز و نشیبی بوده است. از نظریه سلبی «ابن میمون»^۲

۱. همان، ص ۳۱۰.

۲. دیویس، براین، *فلسفه دین*، ترجمه ملیحه صابری، ص ۱۷.

گرفته تا نظریه تمثیلی «توماس آکویناس»^۱ که به شناختاری بودن زبان دین منجر شده. در قرن بیستم زبان دین از مقوله معناشناختی به مقوله معناداری منتقل شد. این امر، سبب بروز دیدگاه اصالت تجربه شد که در قالب پوزیتیویسم^۲ رخ نمود و نیز ظهور دیدگاه نمادگرایی^۳ «پل تیلش» و نظریه کارکردگرایی^۴ که به غیرشناختاری زبان دین رأی داده‌اند. این‌ها همه از فراز و فرود زبان دین در جوامع غربی حکایت دارد. این فراز و فرود، بی‌علت نبوده است؛ بلکه به سبب بروز برخی دیدگاه‌های معرفتی و برخی تفسیرهای نابجا از وحی و نیز تعارضهایی که میان دین مسیحیت و باورهای آن و علم و عقل رخ نموده است. در ذیل به بیان برخی از آنها می‌پردازیم و در آخر با دلیل و برهان، عوامل فوق را از ساحت مقدس اسلام و مهدویت دور خواهیم کرد.

۱. تعارض علم و دین

از عواملی که زبان دین (به معنای خاصی که در غرب مطرح است) را به سوی غیرشناختاری بودن سوق داده و سبب بروز دیدگاه‌هایی نظیر مکتب پوزیتیویسم و نمادگرایی شد، تعارض میان نظریه‌های علوم تجربی و معارف دینی بود. در تحول اخیر علمی غرب، بسیاری از قضایای مسلم، قطعیت خود را از دست داد و چه بسا خلاف آن، قطعی شد؛ در حالی که برخی قضایای دگرگون‌شده، از باورهای مسلم آیین کلیسا و محتوای کتاب مقدس بود.

مثلاً داروینیسم ثبات انواع را انکار کرد و انسان را تحول‌یافته از موجود پست‌تر دانست و بدین وسیله خلقت انسان از آدم و حوا دستخوش ناباوری شد. همچنین

۱. پترسون، مایکل، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمدنراقی، ابراهیم سلطانی، ص ۲۵۵.

۲. پیلین، دیوید، *مبانی فلسفه دین*، ص ۳۹۷.

۳. لگنهاوزن، محمد، *دین و چشم‌اندازهای نو*، ترجمه غلامحسین توکل، ص ۵۳.

۴. علی زمانی، امیرعباس، *خدا، زبان و معنا*، ص ۲۱۷.

سکون زمین که مدت‌ها محور جهان معرفی شده بود، باطل اعلام گردید و ثابت شد که زمین، بسان دیگر سیاره‌ها، به گرد خورشید می‌گردد.

متکلمان مسیحی، در برخورد با این تعارض‌ها راهی جز این ندیدند که زبان دین را مطرح کنند و آیات وارده در کتاب مقدس را ناظر به بیان واقع ندانند؛ آن عبارات را از حالت خبری بیرون آورند و برای آن‌ها یک رشته معانی انشایی، تخیلی و تمثیلی بیندیشند.^۱

۲. تعارض عقل و دین

دین مسیحیت دارای عقاید و باورهایی است (نظیر تجسد، گناه جلی و فدیّه) که با اصول عقلی در تعارض و تهافت است. این تعارض به حدی است که دین مسیحیت و اصول اعتقادی آن به چالش کشیده شده است. متکلمان و فیلسوفان مسیحیت، در دفاع از باورهای مسیحیت و رفع تعارض دست به دامن زبان دین زده‌اند و آنان به نحوی معارف دینی را از معارف عقلی جدا دانسته و آن‌ها را در دو حوزه جدا از هم تعریف کرده‌اند. در نتیجه، عقل و وحی، دو منبع مستقل هستند و هنگام تعارض میان آن دو، جانب عقل تقویت می‌شود. این نگرش، به روشنفکران قرن هیجدهم و پیروان آن‌ها اختصاص دارد.^۲

۳. دوگانگی در مفهوم محمول‌ها

عامل دیگری برای طرح مسأله زبان دین (به اصطلاح خاصی که در غرب مطرح است) مسأله اختلاف کاربردی محمول‌های گزاره‌ها، درباره انسان و خدا است؛ برای مثال می‌گویید: انسان سخن گفت، سپس می‌گویید: خدا سخن گفت؛ مسلماً «سخن گفتن» درباره هر دو، نمی‌تواند یک معنا داشته باشد.^۳

۱. آیت الله سبحانی، جعفر، مجله **کلام اسلامی**، ش ۲۳، ص ۱۸.

۲. نقد و نظر، **دین و عقلانیت**، س ۷، ش ۱ و ۲، (زمستان ۱۳۷۹ و بهار ۱۳۸۰)، ص ۳.

۳. آیت الله سبحانی، جعفر، مجله **کلام اسلامی**، ش ۲۳، ص ۱۹.

تحلیل معناشناختی این اوصاف و تبیین چگونگی اطلاق این اوصاف بر خدا، یکی از اصلی‌ترین مشکلات و ابهام‌های زبان دینی را تشکیل می‌دهد.

به طور مثال در همین «تکلم»، نمی‌توان ملتزم شد وقتی می‌گوییم «خدا سخن می‌گوید» این سخن گفتن دقیقاً به همان معنایی باشد که درباره خودمان یا انسان‌های دیگر هم‌نوع خودمان به کار می‌رود (سخن گفتن با زبان و با مرتعش شدن تارهای حنجره و انفجار هوا در فضای دهان).

پس سخن گفتن، درباره خدا معنای دیگری دارد؛ ولی ما چگونه می‌توانیم به آن معنای دیگر دست پیدا کنیم؟ چاره‌ای نداریم جز آن که در معنای روزمره و رایج این الفاظ که مشتمل بر لوازم امکانی و مادی است تصریف کرده و پس از این دخل و تصرف و دستیابی به معنای جدید ثانوی، آن را بر خدا حمل نماییم.^۱

فیلسوفان و متکلمان غربی برای اثبات دوگانگی اوصاف مشترک میان خدا و انسان و برای توجیه مفهوم دوگانگی، به نظریه‌هایی نظیر تمثیل‌گرایی و غیره در قالب زبان دین روی آورده‌اند.

اگر امروزه می‌بینیم اندیشه معاصر مسیحی به بحث «زبان دینی» پرداخته و آن را یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه دین قرار داده است، ناشی از همین تنگناهای عقیدتی است؛ بنابراین آنچه دانشمندان مسیحی در باب زبان دینی مطرح می‌کنند اولاً مربوط به آیین مسیحیت و نگاه خاص آن به دین است و ثانیاً در راستای حل مشکلات عقیدتی‌شان پی‌ریزی شده است؛ از این رو، چنین بحث‌هایی در حوزه معارف اسلامی باید با دقت فراوان و براساس باورهای اسلامی طرح شود.^۲

۱. محمدرضایی، محمد، *جستارهایی در کلام جدید*، ص ۲۴۹؛ آیت الله سبحانی، جعفر، *مجله کلام اسلامی*، ش ۲۳، ص ۲۵.

۲. هادوی تهرانی، مهدی، *مبانی کلامی اجتهاد*، ص ۳۱۵.

نفی عوامل زبان دین، از ساحت مهدویت

در دوران بعد از ظهور، با تشکیل حکومت جهانی، اسلام با همه آموزه‌ها و تعالیمش، در جامعه پیاده می‌شود و انسان‌ها با قبول جهان‌بینی و ایدئولوژی اسلامی و عملی کردن آن‌ها، به تکامل و رشد غیرقابل وصفی نایل می‌آیند. رشد علوم و تکامل عقول در دوران حکومت جهانی به حدی است که تصور آن برای انسان‌های قبل از ظهور غیرممکن است. عامل اصلی برای رشد و تعالی پایه‌های معرفتی مردم، خود حکومت جهانی و ساختار و برنامه‌ریزی‌هایی است که از ناحیه آن پی‌ریزی می‌شود. پایه‌ها و مبانی معرفتی در حکومت مهدوی براساس مبانی اسلام شکل می‌گیرد؛ از این رو نه تنها با اصول و نظریه‌های علمی در تعارض نیست، بلکه در جهت تکامل و تعالی آن‌ها، حرکت کرده و با استمداد از معارف وحی و قرآن، استعدادهای عقلی و علمی بشر را هر چه بیشتر شکوفا می‌کند.

از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

علم، از ۲۷ حرف تشکیل می‌شود؛ همه آنچه پیامبران آورده‌اند، دو حرف است و انسان‌ها تاکنون بیش از این دو حرف نشناخته‌اند. هنگامی که قائم علیه السلام ما قیام کند، ۲۵ حرف دیگر را آشکار سازد و میان مردم گسترش دهد و آن دو حرف را به آن‌ها ضمیمه کند، تا ۲۷ حرف را گسترش داده باشد.^۱

همچنین درباره تکامل عقول از امام باقر علیه السلام نقل شده است:

هنگامی که قائم علیه السلام ما قیام کند، دستش را بر سر بندگان می‌گذارد؛ پس نیروهای عقلانی مردم را تمرکز دهد و خرد و اندیشه‌های بشر را به کمال رساند.^۲

۱. العلم سبعة و عشرون حرفاً فجميع ما جاءت به الرسل حرفان فلم يعرف الناس حتى اليوم غير الحرفين فاذا قام قائمنا اخرج الخمسة و العشرين حرفاً فبها في الناس و ضم اليها الحرفين حتى يثبتا سبعة و عشرين حرفاً (مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۳۶).

۲. اذا قام قائمنا وضع يده على رؤوس العباد، فجمع به عقولهم و اكمل به احلامهم (همان، ص ۳۳۶).

از روایات فوق، فهمیده می‌شود که پایه‌های معرفتی مردم در دوران حکومت مهدوی، رشد فزاینده‌ای می‌یابد و شناخت مردم از طبیعت و ماورای آن کامل می‌شود. تعارض و تهافتی که در دوران معاصر میان معارف علمی و عقلی با معارف دینی بروز کرده است - و باعث شکل‌گیری زبان دین شده تا غیرشناختاری و غیرمعرفتی بودن گزاره‌های دینی را توجیه کند - رخت برمی‌بندد؛ زیرا وقتی مبانی معرفتی مردم، بر اصول صحیح پی‌ریزی شده و ابزارها و زمینه‌های لازم، برای شکوفایی استعدادهای علمی و عقلی مهیا شود و حکومت مهدوی و ساختار آن نیز - با اصول صحیح اسلامی و برگرفته از مبانی و حیانی - به ترغیب و تحریم مردم بپردازد، بی‌شک، علوم و عقول مردم رشد صحیحی یافته، بدون تعرض با مبانی دینی، بلکه در راستای داده‌های و حیانی، به رشد روزافزون خود ادامه خواهد داد. درباره‌ی عامل سوّم که دوگانگی در مفهوم اوصاف مشترک میان انسان و خدا است، در قسمت طرح دیدگاه‌های متفکران اسلامی درباره‌ی زبان دین، سخن خواهیم گفت.

سوّم: رویکردهای مختلف درباره‌ی زبان دین

۱. نظریه تمثیلی بودن زبان دین

میان دیدگاه‌ها و نظریات مختلف درباره‌ی زبان دین، توماس آکویناس نظریه زبان تمثیلی را مطرح کرده است؛ یعنی معنای کلماتی که درباره‌ی خداوند به کار می‌رود، عین معنای به کار رفته درباره‌ی انسان نیست و نیز تفاوت آن‌ها، تفاوت تمام عیار هم نیست، بلکه در عین اشتراک با هم افتراق دارند. به تعبیر دیگر کلماتی نظیر عالم، قادر، دانا و... که وصف خدا و انسان قرار می‌گیرد، از سه حال خارج نیست: یا معنای آن کلمات برای خدا و انسان به صورت اشتراک لفظی است یا اشتراک معنوی یا به صورت تمثیل که توماس آکویناس نظریه تمثیل را مطرح کرده است.

یکی از ایرادهای متداول فلاسفه لادری این بوده است که چون بیانات دینی غالباً دارای مفهومی غیر از مفهوم معمولی اند، پنداشته‌اند این بیانات دینی، یا بی معنا هستند یا خیالی و واهی. آکویناس به این مسأله توجه کرده و می‌گوید: وقتی درباره خدا اظهاراتی می‌کنیم، زبان را تقریباً به طرز مخصوصی به کار می‌بریم، کلمات ما دارای معنای یگانه (اشتراک معنوی) یا دوگانه (اشتراک لفظی) نیستند؛ زیرا اگر بیانات دینی را دارای معنای واحد بدانیم، خدا را در حد موجودی که در محدوده زمان و مکان وجود دارد، تنزل داده‌ایم و اگر بیانات دینی را دارای معنای دوگانه بدانیم، زبان دینی فاقد مفهوم خواهد بود؛ زیرا مفهوم آنچه بیان می‌کنیم با کلمات بیان شده تفاوت کامل خواهد داشت. آکویناس می‌گوید: بیانات معتبر درباره خدا تمثیلی هستند. به عبارت دیگر، وقتی خدا را پدر خود می‌خوانیم، او نه کاملاً شبیه پدر انسانی است، نه فاقد هیچ نوع شباهتی با وی. با این حال، شباهتهایی اصیل هم وجود دارد.^۱

پس نظریه آکویناس از دو مرحله سلبی (نفی اشتراک معنوی و اشتراک لفظی) می‌گذرد و به مرحله ایجابی (اثبات اشتراک تمثیلی) می‌رسد.

تطبیق رویکرد فوق با گزاره‌های مهدویت

در هر جمله و گزاره، «محمول» صفتی یا نسبتی یا فعالیتی را به «موضوع» نسبت می‌دهد؛ لذا محمول‌ها به نحوی خاص، موضوع را تعریف یا توصیف می‌کنند، برای مثال میان گزاره‌های کلامی قرآنی ناظر به مهدویت، نظیر:

ما اراده کرده‌ایم بر آنان که در روی زمین مستضعف شده‌اند، منت نهاده،
 آن‌ها را پیشوایان و وارثان زمین قرار دهیم.^۲

۱. براون، کالین، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طایفه وس میکائیلیان، ص ۲۱-۲۰.
 ۲. «وَتَرِيدُ أَنْ تَمَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَظَعُوا فِي الْأَرْضِ وَتَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَتَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص (۲۸): ۵).

الفاظ و افعالی که به خداوند نسبت داده می‌شود، با موضوع، تناسب داشته و معنا و تعریف مخصوص آن (خدا) را افاده می‌کند؛ زیرا الفاظی مانند «منت نهادن»، «پیشوا قرار دادن» و «وارث قرار دادن» که به خدا نسبت داده شده است، قطعاً عین همان معنایی نیست که بر انسان‌ها حمل می‌شود. طبق دیدگاه‌های توماس آکویناس، حمل آن‌ها بر خداوند و انسان‌ها به صورت تمثیلی است؛ زیرا همچنان که می‌گوییم خداوند بر مستضعفان منت گذاشته و آن‌ها را وارثان و پیشوایان زمین قرار می‌دهد، درباره‌ی انسان هم برای مثال می‌شود گفت «حسین بر علی منت نهاد» و او را وارث و پیشوای خود قرار داد؛ پس افعالی نظیر منت نهادن و وارث و پیشوا قرار دادن، مشترک میان خدا و انسان است.

توماس آکویناس اعتقاد دارد معنای آن‌ها در حمل به خدا و انسان یکسان نیستند و نیز افتراقشان افتراق تمام عیار نیست؛ پس گزاره‌ی کلامی مورد نظر (و نرید ان نمَن...) عین همان معنایی نیست که از محاورات روزمره استفاده می‌شود؛ پس «وارث شدن» و «پیشوا قرار گرفتن» در آیه فوق، عین همان مفاهیمی نیست که عرف در محاورات خود به کار می‌گیرد. البته افتراق آن‌ها نیز افتراق همه‌جانبه و تمام‌عیار نیست؛ بلکه اشتراک آن‌ها اشتراک تمثیلی؛ یعنی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است.

البته در آینده، در بخش طرح دیدگاه متفکران اسلامی که نظریات ملاصدرا و برخی اندیشمندان اسلامی مطرح می‌شود، دیدگاه توماس آکویناس نقد خواهد شد و نظریه برگزیده که همان نظریه اشتراک معنوی با رعایت اصل تشکیک است، مطرح خواهد شد.

۲. نظریه نمادگرایی یا زبان غیرمستقیم

برخی دیدگاه‌ها، برای اثبات غیرشناختاری بودن گزاره‌های دینی، به نمادین و

سمبلیک بودن گزاره‌های دینی رأی داده‌اند. مایکل پترسون در کتاب *عقل و اعتقاد* دینی چنین گفته است:

در حال حاضر، غالب فیلسوفان معاصر، زبان دینی را واجد معنای معرفت‌بخش موجهی می‌دانند؛ اما عده‌ای از آن‌ها معتقدند این معنا نمی‌تواند حقیقی (غیرنمادین) باشد. اگر درباره‌ی خداوند به همان نحو سخن بگوییم که درباره‌ی مخلوقات سخن می‌گوییم، به ورطه تشبیه فرو خواهیم رفت و این فیلسوفان بحق مایلند از این امر پرهیز کنند. تفاسیر متعددی مطرح شده است که زبان دین را واجد معنای غیرحقیقی می‌دانند: عده‌ای از مؤلفان، «مدل‌های دینی» عده‌ای دیگر «حکایات»، کسان دیگر، «استعاره‌ها» و دیگران «تمثیل‌ها» را گوهر اصلی گفتار دینی می‌دانند. در واقع همه این دیدگاه‌های گوناگون، سخنان ناظر به خداوند را نمادین تفسیر می‌کنند.^۱

«پل تیلیش» در کتاب *پویایی ایمان* می‌نویسد:

هر چه درباره‌ی امری که غایت قصوای (دلبستگی نهایی) ما است سخن بگوییم... معنای نمادین دارد؛ خواه آن غایت را خدا بنامیم یا خدا نخوانیم. دین از هیچ راه دیگری نمی‌تواند خودش را نشان دهد، زبان دینی، زبان نمادها است.

او جای دیگر می‌نویسد:

اگر معنای نمادهای دینی به درستی درک شود، به توجیه نیازی ندارد؛ زیرا معنای نماد این است که آن‌ها زبان دین و تنها طریقی هستند که دین می‌تواند خودش را به طور مستقیم بیان کند.^۲ اعتقاد به این که زبان ناظر به خداوند، باید تماماً نمادین یا استعاره‌ای باشد، به یک مسأله وجودشناسی

۱. پترسون، مایکل، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، ص ۲۷۴.

۲. علی زمانی، امیرعباس، *خدا، زبان و معنا*، ص ۱۰۳.

مهم منجر می‌شود. این مسأله از این طرز تلقی نشأت می‌گیرد که خداوند، موجودی «متعالی» یا «به کلی دیگر» است. یک نحوه استدلال این است: زبان انسان، برای سخن از اعیان و وقایع عادی زندگی مناسب است. چگونه می‌توان چنین زبانی را برای سخن گفتن از خداوندی به کار گرفت که با هر آنچه می‌شناسیم، یکسره متفاوت است.^۱

بسیاری از متفکران مسیحی، داستان توفان نوح را نه یک گزارش از اتفاقات واقعی تاریخ، بلکه طریقه‌ای سمبلیک برای ارائه نکاتی که به لحاظ دینی مهم هستند، تلقی کرده‌اند، مثل این که خداوند افراد شرور را تنبیه خواهد کرد، ولی تحت شرایطی از خود لطف و رحمت هم نشان خواهد داد.

مرسوم‌ترین تقریر از چنین دیدگاهی این است که بیانات کلامی، گزارش‌های سمبلیک از آرمان‌های اخلاقی یا نگرش‌ها یا ارزش‌هایند. این موضع را جورج سانتایانا به نحو کامل و متقاعدکننده‌ای پیش نهاده و آقای وایت آن را بیشتر، امروزی کرده است. طبق رأی سانتایانا هر آموزه دینی، مشتمل بر دو جزء است: یک هسته که بینش ارزشی یا اخلاقی تشکیل شده و یک پوسته شاعرانه یا تصویری از آن. داستان‌های مسیحیت درباره تجسد، مرگ ایثارگرانه و تجدید حیات عیسی مسیح شیوه‌ای است برای برجسته نشان دادن این امر که از خودگذشتگی برای دیگران دارای ارزش اخلاقی والا است.^۲

به تعبیر دیگر، در هر نمادی باید دو امر را از هم جدا کنیم: الف) معنای عادی نماد که معنای ظاهری است و با عبارت «ماده نمادین» از آن یاد می‌شود.

ب) معنای ثانوی نماد که در واقع، همان معنای باطنی و اصلی نماد است.

۱. پترسون، مایکل، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، ص ۲۷۶.

۲. لگنهاوزن، محمد، *دین و چشم‌اندازهای نو*، ترجمه غلامحسین توکلی، ص ۵۴.

ماده نمادین ممکن است معنای عادی یک واژه، واقعیت تجربی یک حادثه تاریخی یا یک چهره تاریخی، یک اثر هنری خاص و مانند آن باشد. ما می‌توانیم ماده نمادین را واسطه قرار دهیم و از طریق آن، به واقعیتی فراتر از معنای عادی اشاره کنیم.^۱ در قرآن کریم، آیات فراوانی ناظر به موضوع آینده‌نگری و مهدویت هستند که از جمله آن‌ها آیه ذیل است:

خداوند متعال، به کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام می‌دهند، وعده داده است آنان را جانشینان در زمین قرار دهد.^۲

در این آیه و امثال آن، خداوند به صالحان و مستضعفان وعده داده است آینده زمین و نیز حاکمیت و اختیارات آن به آن‌ها تعلق دارد. طبق دیدگاه نمادگرایی، آیات مهدویت؛ بلکه همه آیات قرآن، معنای نمادین و غیرشناختاری هستند؛ زیرا خداوند، در حالی به صالحان وعده می‌دهد که در آینده وضعشان خوب می‌شود که خود او موجودی غیرزمانی و بی‌نهایت است و زمان کنونی و گذشته و آینده برای او تفاوت ندارد؛ پس زمان آینده در کلام خداوند بی‌معنا و غیرشناختاری است. یعنی آیه مورد نظر، معنای نمادین و غیر معرفت‌بخش دارد و واقعاً معنا این نیست که آینده مصطلح و تاریخی در زمان آینده رخ دهد و نیز این نیست که مستضعفان و صالحان به حاکمیت زمین برسند، بلکه آیات مهدویت نمادین هستند. این آیات، یک معنای ظاهر و اولیه دارند که همین معنایی است که همه می‌فهمند و از ظاهر آیات برداشت می‌شود و یک معنای باطنی و ثانوی که نقش اصلی زبان نمادین، اشارت کردن به آن است. این جا معنای نمادین آیات، این است که خداوند، صالحان و مستضعفان را دوست دارد و قدرت و توانایی این را دارد که به کسانی که در زمین بی‌قدرت و

۱. علی زمانی، امیرعباس، **خدا، زبان و معنا**، ص ۱۰۶.

۲. وعده الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض (نور (۲۴): ۵۵).

مستضعف هستند، قدر و حکومت بدهد، نه این که واقعاً در فرجام تاریخ، قدرت و حکومت ظاهری به مؤمنان و مستضعفان واگذار شود. (البته دیدگاه نمادگرایی در آخر مقاله مورد نقد قرار گرفته و رد می‌شود).

۳. نظریه تجربه‌گرایی پوزیتیویسم

مکتب پوزیتیویسم که به نام‌های دیگری نظیر اصالت تجربه همساز، اصالت تجربه منطقی، اصالت تجربه علمی، مشهود است^۱، در تاریخ علوم بشری عمر طولانی ندارد و در سال ۱۹۲۰م در غرب متولد شده^۲ و در زمان کوتاهی به حیات خود ادامه داده است.

مکتب پوزیتیویسم با معیارهای تجربه‌گرایی، هرگونه امور ما بعدالطبیعه و متافیزیک را که دارای قابلیت تجربه حسی نیستند، بی‌معنا و مهمل دانسته و از زمره امور واقع‌نما و حکایت‌گر خارج می‌داند. نتیجه آن، رد همه انواع متافیزیک (الهیات، اخلاق، فلسفه، هنر، تاریخ و...) می‌باشد. در واقع افراط‌گری مکتب پوزیتیویسم و توجه بی‌اندازه به امور تجربی سبب شده است مکتب پوزیتیویسم عمر طولانی نداشته و به تاریخ سپرده شود. اما برخی ریشه‌ها و آثار آن، در برخی مکاتب وجود دارند.

۱- ۳. مسأله معناداری زبان دین

معناداری و عدم معناداری گزاره‌های ناظر به متافیزیک - به ویژه گزاره‌های الهیات - در دستور کار مکتب پوزیتیویسم بوده است. در واقع مکتب پوزیتیویسم براساس معیار تجربی که با داده‌های حسی مورد سنجش قرار می‌گیرد، به بی‌معنایی و غیرشناختاری بودن همه گزاره‌های ناظر به متافیزیک رأی مثبت داده است. قبل از آن که مباحث معناداری را پی بگیریم، به دو نکته مهم اشاره می‌کنیم:

۱. خرمنشاهی، بهاء‌الدین، *پوزیتیویسم منطقی*، ص ۴.
۲. براون، کالین، *فلسفه ایمان مسیحی*، ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، ص ۱۷۱.

۱. گزاره‌های متافیزیک، دارای انواع و اقسامی است. در این نوشتار، به دنبال گزاره‌های دینی ای که در متون مقدس آمده است خواهیم بود. آن‌ها نیز دارای اقسامی هستند: الف) گزاره‌های سلبی و تنزیهی ب) گزاره‌های ایجابی ناظر به اوصاف الهی ج) گزاره‌های ایجابی ناظر به افعال خدا.

میان گزاره‌های دینی، بیشترین توجه مقاله به قسم سوم است؛ زیرا هدف مقاله، بررسی و ارزیابی گزاره‌های کلامی آینده‌نگر است که مضامین و مفاهیم آن‌ها بیشتر در راستای افعال الهی توجیه می‌شوند (نظیر این که خداوند مستضعفان را وارثان زمین می‌کند؛ خداوند صالحان را پیشوایان و حاکمان زمین قرار می‌دهد، خداوند به دست منجی، عدالت را در سراسر جهان می‌گستراند و...).

پس جهت و سمت و سوی مباحث این نوشتار، ارزیابی گزاره‌های کلامی مهدویت و اثبات شناختاری و معرفت‌بخشی بودن آن‌ها است.

۲. منظور از معناداری در این جا یک اصطلاح منطقی است، نه یک اصطلاح روان‌شناختی؛ یعنی سخن گفتن از این که یک گزاره معنادار است - یا دقیق‌تر این که گزاره معنای واقعی یا شناختاری دارد - در اصل به به این معنا است که آن قضیه برابر تجربه انسان، قابل تحقیق یا حداقل ابطال‌پذیر است یا نه؛ در نتیجه، این قول، متضمن این معنا است که درستی یا نادرستی یک گزاره را تجربه تعیین می‌کند.^۱ این تعبیر را در اصطلاح منطقی معناداری می‌گویند.

بعد از بیان این دو نکته باید گفت معناداری و عدم معناداری که در جنبش فلسفی پوزیتیویسم بوده است، به معنای واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی است؛ یعنی اگر گزاره‌ای اعم از دینی، فلسفی، اخلاقی و... به جهان و واقعیت جهان اشاره داشت و محکی

۱. هیک، جان، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، ص ۲۳۶.

آن، قابل مشاهده و تجربه بود، آن گزاره، معنادار و خلاف آن، بی معنا و غیر معرفت بخش می باشد.

لودویک وینکشتاین، در کتاب خود دربارهٔ تعریف معناداری گزاره می گوید:
معنای زبان چیزی است که زبان، از آن حکایت دارد یا در یک کلمه، محکی زبان، یک نام به معنای یک شیء است؛ آن معنای آن نام است.^۱
وینکشتاین در این سخن، معنای یک نام را شیء قرار داد که این نام از آن شیء حکایت می کند. معنا را می توان از طریق لفظ یا به مدد اشاره فهماند؛ مثلاً اگر کسی پرسد: «ماشین تحریر به چه معنا است؟» می توان به این پرسش، به دو گونه پاسخ داد: راه اول این که بگوییم: ماشین تحریر دستگاهی برای ایجاد حروف چاپی بر روی کاغذ است. راه دوم این است که یک ماشین تحریر به او نشان دهیم.
حال باید پرسید: با این فرض که معنا همان محکی است، چه وضعی باید برقرار باشد تا اصلاً معنایی در کار باشد؟

وینکشتاین در رسالهٔ خود به این نکته اشاره می کند که معنا، برای معنابودن، نباید فقط عبارت از یک یا چند محکی باشد؛ بلکه باید «معین» هم باشد. به عبارت بهتر، معنا عبارت است از «محکی معین».^۲
از نظر جان هیک شناختاری و غیرشناختاری گزاره چنین تعریف شده است: گزاره ای که بتوان آن را به صواب و خطا تعریف کرد، آن گزاره شناختاری است و در مقابل، گزاره ای که نتوان آن را به صدق و کذب تعریف کرد، غیرشناختاری می باشد.^۳

۱. رسالهٔ فلسفی، منطقی، ر.ک: علی زمانی، امیرعباس، خدای زبان و معنا، ص ۱۵۲.

۲. علی زمانی، امیرعباس، خدای زبان و معنا، ص ۱۵۲.

۳. هیک، جان، فلسفهٔ دین، ترجمه بهروز سالکی، ص ۲۱۱.

۲-۳. معیار معناداری

در مکتب پوزیتیویسم، دو اصل برای معناداری و عدم معناداری گزاره‌ها مطرح است: نخست، اصل تحقیق‌پذیری یا اثبات‌پذیری و دوم، اصل ابطال‌پذیری که آن دو را می‌توان در یک اصل کلی، به نام آزمون‌پذیری تجربی، خلاصه کرد. مکتب پوزیتیویسم با توجه به دو اصل یاده شده تنها زبان عرفی و زبان علمی که آزمون‌پذیر تجربی هستند معنادار و بقیه زبان‌ها را نظیر زبان دین، زبان اخلاق، زبان فلسفه، زبان هنر، زبان تاریخ و... که قابل آزمون‌پذیری تجربی نیستند، از گردونه معناداری خارج دانسته است.

«جی ایر» نظریه‌پرداز مکتب پوزیتیویسم درباره معیار معناداری می‌گوید:

معیار ما برای تعیین اصالت گزاره‌هایی که ظاهراً راجع به امر واقع هستند، معیار تحقیق‌پذیری است. به اعتقاد ما، یک جمله تنها در صورتی برای یک شخص خاص معنای واقعی دارد که آن شخص بداند قضیه ادعا شده در آن جمله را چگونه مورد تحقیق قرار دهد؛ یعنی بداند چه مشاهداتی و تحت چه شرایطی باعث می‌شوند ما آن قضیه را در جایگاه یک قضیه صادق بپذیریم یا در جایگاه یک قضیه کاذب کنار بگذاریم.^۱

پوزیتیویست‌ها و پیروان فکری آن‌ها معتقد بودند اصل تحقیق‌پذیری به همان اندازه که بر بخش اعظم زبان عرفی قابل اطلاق است، بر زبان علمی نیز قابل اطلاق است، اما به نظر آن‌ها زبان الهیات، تن به ضابطه تحقیق‌پذیری نمی‌دهد و لذا کاملاً بی‌معنا است. اگر این رأی درست باشد، تلاش برای دفاع از اعتقاد به خدا و در واقع دفاع از هر گونه مدعای دینی متعارف کاملاً عبث است؛ زیرا زبانی که محمل این قبیل مدعیان است، اساساً بی‌معنا است.^۲

دومین اصلی که پوزیتیویست‌ها در معناداری گزاره‌ها شرط دانسته‌اند، اصل

۱. پترسون، مایکل، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی، ص ۲۶۱.

۲. همان، ص ۲۶۲.

ابطال‌پذیری است. یکی از مبانی وینکنشتاین اول، در دفاع از بی‌معنا نامیدن گزاره‌های ما بعدالطبیعه این اصل بود که برای صادق انگاشتن یک گزاره، باید بتوان آن را کاذب نیز انگاشت. به دیگر سخن، گزاره‌ای معنادار است که نقیض یا تکذیب آن نیز معنادار باشد.^۱

۴. نظریه کارکردی زبان دین

در روش کارکردگرایی، گزاره‌ها و بیانات دینی از زاویه علمی بررسی می‌شوند؛ یعنی با نگاه معرفت‌شناسانه و حکایت‌گری از واقع، مورد ارزیابی قرار نمی‌گیرد. عده‌ای از متفکران معتقد بودند بحث درباره معنای ناظر به واقع زبان دینی، بحثی کم‌اهمیت یا نامربوط است؛ لذا اگر چارچوب پوزیتیویست‌ها را برای بحث درباره زبان دینی بپذیریم، خطا کرده‌ایم. به نظر آن‌ها سخن ناظر به خداوند (غیر از اخبار از واقع) جنبه‌های مهم‌تری نیز دارد. این فیلسوفان از ورود به بحث اثبات و ابطال امتناع کردند و به آنچه فردریک فره، «تحلیل کارکردی» می‌خواند، روی می‌آوردند. آن‌ها به جای بیان شروط معناداری که زبان را با واقعیتی بیرونی مرتبط می‌کند، کوشیدند کارکردهای زبان دینی را دریابند. آن‌ها می‌خواستند بدانند این زبان چه وظایفی انجام می‌دهد.^۲ برخی وظایف که درباره زبان دین مطرح شده چنین است:

۱- ۴. ابراز احساسات

بیانات کلامی را به ابراز احساساتی تفسیر کرده‌اند که اعتقاد و فعالیت دینی، آن را دامن می‌زند؛ از این رو ممکن است جمله «خداوند مراقب امور انسانی است» را ابراز حس آرامش و امنیت و آسایش در جهان به شمار آوریم.^۳

۱. علی زمانی، امیرعباس، *خدا، زبان و معنا*، ص ۱۷۶.

۲. پترسون، مایکل، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی، ص ۲۶۹ و ۲۷۰.

۳. لگنهاوزن، محمد، *دین و چشم‌اندازهای نو*، ص ۵۲.

۲- ۴. کارکرد اخلاقی

یکی از نخستین پیشوایان این رویکرد یعنی «بریث ویت» معتقد بود کارکرد مدعیات دینی اساساً شبیه کارکرد گزاره‌های اخلاقی است. یکی از وجوه ممیز زبان دینی این است که مشتمل بر حکایاتی است که تصویری از زندگی اخلاقی به دست می‌دهند و انسان‌ها را به آن نوع زندگی ترغیب می‌کنند نظیر داستان سامری نیکوکار یا داستان‌هایی که حاکی از همدلی عیسی با مردم هستند. به نظر بریث ویت، برای آن که این حکایات به هدف اصلی خود برسند، لازم نیست صادق باشند یا حتی دیگران آن‌ها را صادق به شمار آورند.^۱

فیلسوفان و صاحبان نظریه تحلیل کارکردی زبان دین، همه گزاره‌های کتاب مقدس نظیر قرآن، تورات و انجیل را گزاره‌های کارکردگرای تعبیر کرده و نقش معرفت‌شناسانه و واقع‌گرایانه زبان دین میان آن‌ها مورد غفلت واقع شده است. تعبیر «غفلت» نیز به این دلیل است که کارکردی بودن یک گزاره با معرفت‌بخش بودن آن، قابل جمع است؛ از این رو برخی از آن‌ها به طور کلی شناختاری بودن گزاره‌های دینی را نفی کرده‌اند و برخی دیگر گفته‌اند با توجه به نقش کارکردی گزاره‌های دینی، لازم نیست اصلاً به نقش معرفت‌بخش بودن آن‌ها توجه کنیم.

کارکردهای باورداشت مهدویت

سازگاری و هماهنگی میان نقش کارکردی و معرفت‌بخش زبان دین در گزاره‌های آینده‌نگر مهدویت به خوبی قابل ترسیم است. معرفت‌بخش بودن گزاره‌های مهدویت در مباحث آینده در قسمت «زبان قرآن» بیان خواهد شد؛ اما نقش کارکردگرای مهدویت نقش مهم و تأثیرگذاری میان باورمندان آن دارد که در

۱. پترسون، مایکل، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی، ص ۲۷۰.

ذیل، به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. امید و امیدواری

اصل زندگی انسان و تداوم آن، به امید وابسته است. امید، عامل حرکت و پویایی در انسان‌ها است. با امید است که انسان‌ها زمان آینده و فراسوی خود را شکل می‌دهند و برای آینده خود برنامه‌ریزی می‌کنند. اصلاً پویایی و بالندگی، در سایه امید جوانه زده و رشد می‌کند. اگر امید و امیدواری را از انسان بگیرند، انسان به یک موجود خمود و خموش تبدیل می‌شود. اسلام، به این مهم توجه کرده و با عوامل گوناگونی درصدد شکوفایی آن در انسان‌ها برآمده است. از جمله آن‌ها «انتظار» است که یکی از مسائل مهدویت به شمار می‌آید. «انتظار» به معنای ناراضی بودن از وضع موجود و حرکت به سوی وضع مطلوب است؛ پس در خود تعریف «انتظار» نوعی حرکت و پویایی و امید نهفته است.

رویکرد کارکردی اندیشه مهدویت در پژوهش‌ها و تحقیقات اسلام‌پژوهان غربی نیز مطرح است؛ مثلاً «ماربین» محقق آلمانی در این باره می‌گوید:

از مسائل بسیار مهمی که همیشه می‌تواند موجب امیدواری و رستگاری شیعه باشد، اعتقاد به وجود حجت عصر و انتظار ظهور او است؛ زیرا عقیده شیعه این است هنگامی که انسان در بستر خواب رود، باید به این امید بخوابد که چون صبح از خواب برخیزد، حجت عصر ظهور کرده و برای تأییدش آماده باشد... بر دانشمندان اجتماعی روشن است اگر چنین عقیده ای میان فرد فرد ملتی گسترش یافته و رسوخ کند، ناچار روزی اسباب طبیعی بر آنان فراهم خواهد آمد. یأس و حرمان، عامل هرگونه نکبت و ذلت است؛ ولی ضد آن که پشت گرمی و امیدواری و قوت قلب از روی اعتقاد است، مایه فلاح و نجات می‌باشد.^۱

۱. ماربین، سیاست اسلامی، ص ۴۹.

هانری کربن، اسلام شناس و شیعه پژوه فرانسوی، درباره مهدویت و انتظار چنین می گوید:

به نظر من، می توانیم کوشش کنیم تا در تفکر شیعه یک مشاهده ی واضح و روشن معنوی جست و جو کنیم؛ مشاهده ای که بر ناامیدی امروز بشر تفوق می یابد و آن را از میان بر می دارد... .

اندیشه شیعی، ناظر به انتظاری است، نه انتظار وحی تشریعی جدید؛ بلکه ظهور کامل همه مبانی پنهان یا معانی معنوی وحی الهی. نمونه ی اعلای این انتظار ظهور، همانا ظهور امام غایب خواهد بود. به دنبال دایره ی نبوت که اینک بسته شده است، دایره جدید، دایره ی ولایت خواهد آمد که در پایان آن، امام، ظاهر خواهد شد.^۱

۲. اصلاح و اصلاح گری

با توجه به آیاتی که درباره مسائل آینده نگری و مهدویت در قرآن آمده است، در موضوع اصلاح و اصلاح گری به خوبی قابل برداشت است، مثلاً آیه:

ما در کتاب زبور علاوه بر قرآن نوشتیم که زمین را بندگان صالح و شایسته من در اختیار خواهند گرفت.^۲

از صفاتی که در آیه فوق مورد تأکید قرار گرفته واژه «صالح» است. صالح به معنای شایسته و صلاحیت دار می باشد و هنگامی که به طور مطلق به کار رود، صلاحیت و شایستگی مطلق مورد نظر است؛ یعنی شایستگی علمی، اخلاقی، فرهنگی، سیاسی، دینی و... .

خداوند، در آیه مورد نظر به افراد صالح و نیکوکار نوید آینده مطلوب و خوب داده است که در واقع، با این کار، انسان ها را به سوی به دست آوردن صلاحیت و شایستگی، ترغیب و تحریص کرده است.

۱. کربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، ص ۴۲؛ نیز، رک: علامه طباطبایی، سید محمد حسین، *رسالت تشیع در دنیای امروز*، ص ۴۵.

۲. «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیا (۲۱): ۱۰۵).

۵. دیدگاه‌های متفکران اسلامی

چنان‌که گذشت دربارهٔ زبان دین دو بحث مطرح است: معناشناختی گزاره‌های دینی و معناداری آن‌ها. از لحاظ سیر منطقی، معناداری گزاره‌ها بر معناشناختی آن، تقدم دارد؛ ولی از لحاظ سیر تاریخی، معناشناختی میان متفکران و متکلمان زودتر مطرح شده است. معناشناختی میان متفکران اسلامی نیز قدمت طولانی داشته و سابقهٔ آن به قرن اول هجری قمری باز می‌گردد و بدون هیچ بر گرفتگی از متفکران و صاحب‌نظران مکاتب و ادیان دیگر، میان خود متفکران اسلامی مطرح بوده است.

اما معناداری گزاره‌های دینی، سابقهٔ طولانی ندارد؛ بلکه در قرن بیستم با مطرح شدن مکتب پوزیتیویسم غرب در میان جوامع اسلامی نیز مطرح شده است.

از آن‌جا که معناشناختی، متفرع بر معناداری گزاره‌ها است، از منظر متفکران اسلامی که به معناشناختی گزاره‌ها پرداخته‌اند، معناداری به منزله یک اصل موضوعی و پیش‌فرض، مورد قبول بوده است.

پس، از نظر آن‌ها تمام گزاره‌های دینی دارای معنا بوده و از حقایق خارج از ذهن گزارش می‌کنند؛ خواه دربارهٔ صفات ثبوتی و خواه دربارهٔ صفات خبری و یا دربارهٔ آیات متشابه و همگی با همان مفاهیم عرفی تفسیر می‌شوند.^۱

متفکران اسلامی نظیر ملاصدرا^۲، ملاهادی سبزواری^۳، علامه طباطبایی^۴ و شهید مطهری^۵ که به معناشناختی گزاره‌های دینی پرداخته‌اند، با فرض سه اصل بنیادی مسأله را پی گرفته‌اند.

۱. اصالت وجود، ۲. اشتراک معنوی در وجود، ۳. تشکیک در حقیقت وجود.

با استفاده از دیدگاه‌های ملاصدرا، مؤسس حکمت متعالیه، ابتدا در بحث وجود

۱. آیت الله سبحانی، جعفر، مجله کلام اسلامی، ش ۲۳، ص ۱۶.

و ماهیت، وجود امری اصیل است که در عالم واقع، عینیت دارد، و نیز در مفهوم وجود، همه موجودات به وصف وجود توصیف می‌شوند و وجود ما بالاشتراک همه آنها به حساب می‌آید. همچنین نیز درباره حقیقت وجود، موجودات خارجی از لحاظ شدت و ضعف دارای مراتب هستند؛ واجب الوجود، عالی‌ترین وجود علت العلل است و ممکن الوجود، وجود ضعیف و معلول می‌باشند.^۱

پس بنابر سه اصل صدرایی، سه نکته قابل برداشت است:

۱. عینیت خارجی با وجود است؛ ۲. هر چه غیر از وجود باشد، عدم است؛ ۳.

هیچ‌گونه اثری از امور عدمی بر نمی‌خیزد.

با این اصل، دیدگاه‌های افرادی نظیر افلاطون، ابن میمون و دیگران^۲ که خدا را با اوصاف سلبی توصیف می‌کنند و گزاره‌های دینی را کلاً گزاره‌های سلبی می‌دانند، مردود دانسته می‌شود.

«اشتراک معنوی» مفهوم وجود و نیز سایر مفاهیم کمالی از قبیل علم، قدرت و حیات، به معنای واحد و یکسان بر خالق و مخلوق حمل و اطلاق می‌شود^۳ (برخی اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی در کتاب‌های خود به اثبات اشتراک معنوی وجود پرداخته‌اند؛ ولی در این نوشتار، برای رعایت اختصار از آنها صرف نظر می‌کنیم).^۴ با این اصل دیدگاه کسانی که به دوگانگی در مفهوم اوصاف برای خدا و انسان قائل هستند - نظیر توماس آکویناس که نظریه تمثیل (که قبلاً بیان شد) را مطرح کرده است - باطل می‌شود.

۱. ر.ک: ابراهیم دینانی، غلامحسین، *اسماء و صفات حق*، ص ۸۷ - ۷۵.

۲. گیلسر، نرمن، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، ص ۳۸۵ و ۳۷۶.

۳. علی زمانی، امیرعباس، *خدا، زبان و معنا*، ص ۹۳.

۴. سبزواری، هادی، *رسائل*، ص ۶۰۵، مطهری، مرتضی، *شرح منظومه*، ص ۲۷؛ طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، ج ۲، ص ۱۰۴.

تشکیک در حقیقت وجود؛ یعنی موجودات در بهره‌مندی از وصف وجود دارای مراتب و درجات هستند؛ مرتبه‌ای از آن غنی و واجب است و مراتب دیگر فقیر و ممکن. خود ممکن و فقیر نیز از لحاظ شدت و ضعف، دارای مراتب هستند.^۱

توجه به دو نکته، فهم معنای تشکیک را آسان می‌کند:

الف. در عالم واقع، هیچ امر اصیل و منشأ اثری غیر از وجود، واقعیت ندارد (یعنی وجود، اصالت دارد؛ چنان که قبلاً بیان شد).

ب. موجودات واقعی، در عالم خارج متکثر بوده، با یکدیگر تفاوت واقعی دارند.

حال پرسش این است که منشأ این تکرر و تفاوت چیست؟

از آن جا که تنها امر اصیل و منشأ اثر «وجود» است، به ناچار این تمایز و تفاوت نیز به خود وجود بر می‌گردد همان‌گونه که گذشت تمام موجودات به یک معنا وجود دارند و حمل وجود بر آن‌ها یکسان و به معنای واحد است؛ با این وجود، آن‌ها با یکدیگر نیز اختلاف دارند؛ این اختلافات نیز به خود وجود باز می‌گردد.^۲ با این اصل، دیدگاه کسانی که به تباین مطلق میان موجودات قائل هستند و به تعبیر دیگر، قائل به کثرت محض می‌باشند، رد می‌شود.

پس بنابر دیدگاه ملاصدرا و دیدگاه‌های همسو با آن که مبتی بر سه اصل وجود شناختی است، اولاً، مفهوم و مصداق از هم جدا هستند؛ ثانیاً، تفاوت در مصادیق است نه در مفاهیم؛ ثالثاً، مفاهیم، بیانگر همه خصوصیات مصادیق نیستند، بلکه به ویژگی خاصی از ویژگی‌های مصداق دلالت می‌کنند.

پس در مباحث معناشناختی که بحث از چگونگی حمل اوصاف مشترک میان خدا و انسان است، به این نتیجه می‌رسیم که مفهوم وجود و اوصاف کمالی نظیر

۱. مطهری، مرتضی، شرح منظومه، ص ۴۸.

۲. علی زمانی، امیرعباس، خدا، زبان و معنا، ص ۹۵.

علم، قدرت، حیات و... به طور یکسان به خدا و انسان حمل می‌شوند و هیچ‌گونه دوگانگی‌ای در آن‌ها نیست. همچنین حمل و اطلاق مساوی مفاهیم، سبب نمی‌شود مصادیق در یک مقام و رتبه قرار بگیرند.

پس اوصاف و کلماتی را مانند خشنودی، خشم، سخن گفتن، بخشیدن و مهربانی درباره خدا و بشر، یکسان به کار می‌بریم؛ ولی آن گاه که برهان، ما را به پیراستگی او از ملاسبات مادی رهبری می‌کند، ناچاریم از خصوصیات موردی و از حالات انفعالی که درباره انسان است صرف نظر کرده و عصاره و حاصل معنا را در نظر بگیریم. و به اصطلاح با گرایش به مشترک معنوی که جامع میان تمام مصادیق است، خود را از این مشکل برهانیم، بدون این که برای لفظ، دو کاربرد متباین تصور کنیم.^۱

چهارم: شناختاری بودن گزاره‌های مهدویت

گزاره‌های مهدویت، در قالب آیات و برخی دیگر در قالب روایات عرضه شده است. به بیان دقیق‌تر بیش از یکصد آیه^۲ و نیز بیش از دو هزار روایت عهده‌دار تبیین مسائل مهدویت هستند. برای اثبات معرفت‌بخش بودن و واقع‌نمابودن گزاره‌های مهدویت، ابتدا لازم است معرفت‌بخش بودن و واقع‌نمابودن منابع مهدویت نظیر قرآن و روایات به اثبات برسد که با اثبات معرفت‌بخشی آن‌ها، معرفت‌بخشی گزاره‌های مهدویت به آسانی قابل اثبات خواهد بود.

البته از آن جا که مشکل اصلی در زبان دین، قضایایی هستند که به نحوی به خدا منسوب بوده و دارای وصف اطلاق و نامحدود می‌باشند و نیز اثبات شناختاری بودن این نوع قضایا، رسالت اصلی زبان دین به حساب می‌آید، بعد از طرح برهان

۱. آیت الله سبحانی، جعفر، مجله **مجله کلام اسلامی**، ش ۲۳، ص ۲۰.

۲. حسینی بحرانی، سید هاشم، **سیمای حضرت مهدی (عج) در قرآن**، ترجمه سیدمهدی حائری قزوینی.

حکمت، برای اثبات شناختاری بودن گزاره‌های دینی، به شناختاری بودن آن‌ها از نگاه آیات خواهیم پرداخت.

۱. حکمت الهی و شناختاری بودن گزاره‌های مهدویت

از صفاتی که برای خدا ثابت است و از اعتقادات باورمندان به خدا به شمار می‌آید، صفت حکمت می‌باشد. به واسطه همین صفت است که خداوند را از کارهای قبیح و ناپسند میرا می‌دانیم. از جمله کارهای قبیح، عمل نکردن به وعده‌ها است؛ یعنی اگر خدای حکیم به بندگانش وعده‌ای داد و در پی آن، در صدد عملی کردن آن برنیاید، کار قبیح و زشتی مرتکب شده است و این کار، با حکمت الهی ناسازگار است؛ از همین رو قرآن صریحاً می‌فرماید:

قطعاً خدا در وعده‌ها تخلف نمی‌کند.^۱

وقتی خداوند، به انسان‌های مؤمن و نیکوکار وعده می‌دهد آینده تاریخ مال آن‌ها است، تخلف از آن وعده و عملی نشدن آن، به نوعی با حکیم بودن خداوند ناسازگار است.

خداوند، به کسانی از شما که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند وعده فرموده است (در ظهور امام مهدی علیه السلام) آنان را در زمین خلافت دهد؛ چنان که امت‌های گذشته را جانشین ساخت.^۲

بی‌شک اگر زبان قرآن در آیه فوق به صورت نمادین، سمبلیک، اسطوره‌ای و به طور کلی غیرشناختاری تصور شود یا تنها به کارکردهای آن اعم از اخلاقی یا ارائه شیوه معیشتی، توجه شود، از متبادر زبان عرفی که میان مردم مکالمه می‌شود به دور است و قطعاً متعلق وعده الهی در خارج تحقق پیدا نکرده و این با حکمت الهی در تهاافت می‌باشد.

۱. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْلِفُ الْمِيعَادَ» (آل عمران (۳): ۹).

۲. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (نور (۲۴): ۵۵).

۲. قرآن و شناختاری بودن مهدویت

برای برداشت از قرآن، باید دانست شیوه بیانی این کتاب آسمانی و سبک پیام‌رسانی آن چگونه است. آیا قرآن در همه موارد برای خود زبان مخصوصی دارد که با زبان روزمره مردم متفاوت می‌باشد یا بر عکس تمام قرآن از زبانی ساده و عرفی برخوردار است یا در آن، شاهد آمیزه‌ای از سبک‌ها و بیان‌ها هستیم که همگی برای رسیدن به هدفی خاص مورد استفاده قرار گرفته‌اند؟ بی‌شک، قرآن کریم در مجموع، زبان خاص خود را دارد؛ ولی با روشی سخن می‌گوید که همگان از آن بهره می‌برند. مباحث عمیق فلسفی، عرفانی، اخلاقی، تربیتی، فقهی، تاریخی و... در سراسر قرآن موج می‌زند و هر صنفی خوشه‌ای از آن برمی‌چیند.

متکلمان و مفسران اسلامی اتفاق نظر دارند تمام آنچه با آن خدا را وصف می‌کنند، جمله‌های معنادار و حکایت‌کننده از واقع و خارج از ذهن می‌باشد. زبان دینی، همان زبان عرفی است و این جمله‌ها نه لغز و معما هستند و نه جنبه شاعرانه و اسطوره‌ای دارند.^۱

برای اثبات عرفی بودن و معناداری زبان قرآن، به ادله‌ای چند خواهیم پرداخت.

الف. دلیل عقلی

عقل می‌گوید: دین، موهبتی است که خداوند از طریق رسولانش در اختیار بشر قرار داده، تا او بتواند راه نجات بیابد و هدایت شود؛ پس خداوند با زبانی سخن می‌گوید که گسترده‌ترین مخاطبان را در برگیرد و اسباب هدایت همه مردم فراهم شود. اگر سخن خداوند به گونه‌ای بیان شود که عموم مردم توان فهم آن را نداشته باشند، هدایت همگانی مردم که هدف از ارسال رسل و انزال کتب است، حاصل

۱. آیت الله سبحانی، جعفر، مجله کلام اسلامی، ش ۲۳، ص ۹.

نخواهد شد؛ از این رو، حکمت حدوث دین اقتضا می کند زبان هدایت، زبانی فراگیر، آشکار و قابل فهم برای عموم باشد.^۱

بی شک می توان با دلیل فوق، عرفی بودن زبان قرآن را ثابت کرد و وقتی عرفی بودن زبان قرآن به اثبات رسید، به طور قهری معناداری و حکایتگری از واقع نیز قابل اثبات است؛ زیرا همچنان که میان انسان ها زبان عرفی، معنادار و واقع نما است و قصد و هدف مکالمات روزمره انسان ها، افاده معنا و حکایت از واقع می باشد، زبان قرآن نیز به دلیل فهم انسان ها عرفی بوده و شبیه زبان روزمره انسان ها برای افاده معنا و واقع نمایی کاربرد دارد. البته نکته ای که این جا به ذهن می آید، این است که در برخی آیات قرآن، از بیان تمثیلی و استعاری نیز استفاده شده است و این، با بیان عرفی بودن زبان قرآن، چطور قابل جمع است؟

قرآن در پاره ای موارد از زبان صریح عرفی به زبان تمثیلی و استعاری روی آورده است. بسیاری از اوقات در حوزه معارف و مفاهیم عمیق، به دلیل پیچیدگی مطلب و اوج معنا، بیان صریح برای عرف قابل فهم نیست. همین نکته سبب شده است که در این گونه موارد، از شیوه محاوره عرفی عدول و به تمثیل و استعاره یا تعبیه آیات محکم و متشابه و مانند آن روی آورده شود. این شیوه نیز در راستای همان هدف کلی، یعنی هدایت عمومی و گسترده مخاطبان می باشد.^۲

البته شاید بتوان گفت میان انسان ها نیز برای افاده معنا، در برخی موارد از زبان تمثیل و استعاره استفاده می شود؛ پس به کارگیری تمثیل و استعاره در قرآن، زبان قرآن را از زبان عرفی خارج نمی کند.

۱. هادوی تهرانی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد، ص ۲۹۹.

۲. همان، ص ۳۱۰.

ب. ادله نقلی

۱. حجیت قرآن

دو اصل اساسی و بنیادی درباره قرآن مطرح است که باید قبل از استنباط مطالب از قرآن به اثبات برسد:

۱-۱. حجیت صدوری قرآن

یعنی قرآن، سند الهی و حجت خدا بر انسان است و هم اکنون آنچه به نام قرآن در دسترس همگان است، همان قرآنی است که از سوی خداوند نازل شده و هیچ عنصر غیر خدایی در آن، راه نیافته است.

۱-۲. حجیت دلالتی قرآن

یعنی پیام قرآن قابل دسترسی است و برای دستیابی به رأی دین، می‌توان به آن مراجعه کرد.^۱ به تعبیر دیگر، خداوند، از کلمات و آیات قرآن معنای خاصی اراده کرده است و دلالتی که میان آیات و معنا وجود دارد برای انسان‌ها قابل فهم بوده و حجت است. وقتی ثابت شد دلالت پیام قرآن بر انسان‌ها حجت است، باید بپذیریم معنا و مفاد قرآن قابل دسترسی و در فهم انسان‌ها است. از طرفی قابل دسترسی بودن پیام قرآن بر انسان‌ها، متفرع است بر این که شیوه و سبک سخن قرآن، شیوه و سبک عرفی باشد.

در نتیجه چنان که قبلاً گذشت، سبک سخن عرفی، که میان انسان‌ها رواج دارد، دارای ویژگی‌های معرفت‌بخشی و شناختاری است؛ پس زبان قرآن نیز زبان معرفت‌آور و شناختاری می‌باشد.

۲. آیات قرآن

علاوه بر براهین عقلی و نقلی که برای اثبات شناختاری بودن زبان قرآن اقامه شد، برخی آیات قرآن نیز بر شناختاری بودن زبان قرآن دلالت می‌کنند.

۱. همان، ص ۳۳.

و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم، تا [حقایق را] برای آنان بیان کند...^۱

روح الامین، آن [قرآن] را بر دلت نازل کرد، تا از هشدار دهندگان باشی؛ به زبان عربی روشن.^۲

در آیات فوق، سه نکته وجود دارد که ما را به سوی مقصود هدایت می‌کند:
۱. هر پیامبری به زبان قوم خود ارسال شده و با همان زبان به هدایت آن‌ها پرداخته است.

۲. پیامبران، وظیفه داشته‌اند پیام الهی را برای مردم تبیین کنند.

۳. در آیه دوم به خصوص قرآن تصریح شده است که پیامبر اسلام ﷺ وحی را به زبان عربی آشکار، دریافت و بیان کرده است.

از نکات سه گانه فوق برمی‌آید زبان هدایتی دین، زبان عرفی و شیوه ارائه معانی و چگونگی رساندن پیام الهی نیز به شیوه عرفی صورت گرفته است؛ زیرا واژه «مبین» به آشکاربودن پیام الهی بر مردم تصریح دارد و واژه «لِیَبینَ لَهُم» نیز متفرع بر این است که پیام الهی باید در راستای مفاهمه عرفی باشد، تا تبیین صورت بگیرد. پس همچنان که زبان عرفی و روزمره مردم، به شیوه عادی و دارای ویژگی حکایتگری و شناختاری است، زبان دین (زبان قرآن) نیز از همین شیوه پیروی کرده و پیام خود را در قالب زبان عرفی و دارای ویژگی حکایتگری و شناختاری عرضه کرده است.

علاوه بر بیان مطالب فوق که شناختاری بودن قرآن به اثبات رسید، قرآن در برخی موارد، به صورت انحصاری معرفت‌بخش است و اگر وحی و قرآن نباشد، انسان به آن معرفت، راه پیدا نمی‌کند.

۲. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيَبِينَ لَهُمْ...» (ابراهیم (۱۴): ۴).

۲. «نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرين بلسان عربی مبین» (شعراء (۲۶): ۱۹۵).

... و به شما کتاب و حکمت بیاموزد و آنچه را نمی‌دانستید، به شما یاد دهد.^۱

پیامبران، علوم و اموری را برای جوامع انسانی می‌آوردند که تحصیل آن، جز از راه وحی مقدور بشر نیست؛ زیرا خدای سبحان فرمود: پیامبر آنچه را نمی‌دانید به شما می‌آموزد (یعلمکم ما لا تعلمون). بلکه فرمود: چیزی به شما می‌آموزد که شما هرگز در فهم آن، خود کفا نبوده و نخواهید بود؛ زیرا فعل مضارع (تعلمون) همراه فعل منفی «کان» (لم تکنوا تعلمون) به عجز و ناتوانی بشر در ادراک معارف و مطالب اشعار دارد.^۲

پس حصول برخی معارف، تنها از کانال وحی قابل دسترسی است؛ یعنی در این موارد، قطعاً قرآن، شناختاری و معرفت‌بخش است.

بی‌شک وقتی قرآن که یکی از منابع اصلی مهدویت است، شناختاری و معرفت‌بخش بود، گزاره‌های مهدویت در قرآن نیز شناختاری و معرفت‌بخش خواهد بود:

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هر کس از شما از آیین خود بازگردد، [به خدا زبانی نمی‌رسد] خداوند در آینده جمعیتی را می‌آورد که آن‌ها را دوست دارد و آن‌ها [نیز] خدا را دوست دارند؟ در برابر مؤمنان، متواضع و در برابر کافران، نیرومندند.^۳

ما در زبور، بعد از ذکر [تورات] نوشتیم که بندگان صالح من، وارث [حاکم] زمین خواهند شد.^۴

۱. «وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره (۲): ۱۵۱).

۲. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، جلد ۷، ص ۵۰۵.

۳. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ حَبِيبُهُمْ وَيُحْيِيَنَّهُ أَذْلَةً عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ» (مائده (۵): ۵۴).

۴. «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء (۲۱): ۱۰۵).

آیات فوق آیات ناظر به مباحث آینده‌نگری و مهدویت هستند. شناختاری بودن آن‌ها بدین معنا است که آن‌ها دارای معانی و مصادیق خارجی بوده و الفاظ و عبارات آیات، به نوعی حکایت از آن‌ها خواهند کرد؛ پس با اثبات شناختاری بودن آیات قرآن، نظریه‌های دیگر که مقابل نظریه شناختاری مطرح هستند، باطل شمرده می‌شوند؛ پس نظریه نمادگرایی که گزاره‌های دینی را در خدمت نمادها (خدا، فرشته، جهنم، بهشت، موعود، مهدویت و...) دانسته و آن‌ها را گزاره‌های نمادین و غیر واقعی توجیه و تفسیر می‌کند، مردود دانسته می‌شود. و نیز نظریه پوزیتیویسم که با دست‌مایه قراردادن اصالت تجربه و تعیین دو معیار اثبات‌پذیری و ابطال‌پذیری همه گزاره‌های دین را بی‌معنا و مهمل می‌پندارند، باطل شمرده می‌شود. نیز نظریه کارکردگرایی که تنها کارکرد و فایده‌رسانی گزاره‌های دینی بدون توجه به معنا و مفهوم آن‌ها نظر دارد رد می‌شود.

بنابراین با شناختاری دانستن آیات قرآن، آیات مهدویت نیز دارای مصادیق و معانی هستند که رسالت آن‌ها حکایت و دلالت از آن مصادیق و معانی می‌باشد. در نتیجه بشارت‌هایی که در آیات مورد نظر به مؤمنان داده شده و آینده و فرجام تاریخ را متعلق به آن‌ها دانسته و آن‌ها را وارثان زمین فرض کرده است، حقیقتاً در آینده به وقوع خواهد پیوست؛ زیرا اگر با توجه به صراحت آیات به مطالب فوق، باز آن‌ها را در قالب نمادین یا بدون معنا یا تنها در حیطه کارکردی توجیه کنیم، با ادله عقلی و نقلی که بیان‌ش گذشت، سازگار نبوده، خصوصاً با حکمت و عدالت الهی در تهافت و تعارض خواهد بود.

ب. روایات و شناختاری بودن مهدویت

شناختاری بودن مهدویت از نگاه روایات، به خوبی قابل اثبات است؛ زیرا با توجه به تنوع و گوناگونی روایات و نیز با عنایت به مفاهیم و مضامین برخی از آن‌ها که در

قالب نصوص ارائه شده است و همچنین با توجه به نشانه‌ها و علائمی که در روایات به حتمیت ظهور در فرجام تاریخ اشاره شده است، به راحتی می‌توان معرفت‌بخش‌بودن مهدویت و گزاره‌های آن را از روایات برداشت کرد که در ذیل به تفصیل مطلب خواهیم پرداخت.

الف. روایات نص

در میان روایات مهدویت، برخی از آن‌ها در دلالت بر معنا و مصداق خود صریح هستند که در اصطلاح علم حدیث به آن‌ها نصوص گفته می‌شود. در نصوص رابطه میان الفاظ و معانی، قطعی و تخلف‌ناپذیر است. مانند برخی روایات که از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است:

قیامت برپا نمی‌شود، تا آن که قائمی از ما به حق قیام کند و این، هنگامی است که خداوند اذن ظهورش دهد.^۱

در روایت دیگر، آن حضرت فرموده است:

اگر از دنیا جز یک روز باقی نباشد، خداوند، آن روز را به قدری طولانی می‌سازد که مردی از اهل بیت من جهان را مالک می‌شود....^۲

ب. مهدویت شخصی

از عواملی که شناختاری‌بودن گزاره‌های مهدویت را ثابت می‌کند، مشخص‌شدن منجی و تعیین اصل و نسب وی و نیز بیان ویژگی‌های او در روایات مختلف است. چنانکه از پیامبر اکرم (ص) منقول است:

مهدی قائم از اولاد من است؛ نام او نام من، کنیه‌اش کنیه من و از نظر

۱. لا تقوم الساعة حتى يقوم قائم (ص) للحق منا، و ذلك حين ياذن الله عز و جل (صدوق، *عیون الاخبار الرضا*، ج ۲، ص ۵۹، انتشارات جهان).
 ۲. لو لم یبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك الیوم حتی یخرج رجل من اهل بیتی... (طوسی، حسن، *کتاب غیبت*، ص ۱۸۰).

سیرت و صورت، شبیه‌ترین مردمان به من است.^۱

وقتی در روایات منجی، یک فرد مشخص با ویژگی‌های معین وصف شود. و اصل و نسب او نیز با تعیین به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت او منتهی شود، توجیه کردن آن در قالب نماد و سمبل، غیر معقول و خارج از رویه عقلا است.

د. نشانه‌ها و علایم ظهور

در روایات مختلف، برای ظهور امام مهدی علیه السلام علائم و نشانه‌های فراوانی تعیین شده که وقوع برخی از آن‌ها در زمان آینده و در هنگام ظهور، قطعی و حتمی دانسته شده است.

از امام باقر علیه السلام نقل شده است:

از نشانه‌هایی که بدون تردید و به طور حتم، پیش از قائم واقع خواهد شد، قیام سفیانی، خسف سرزمین بیدا و قتل نفس زکیه، ندای آسمانی و قیام یمانی است.^۲

از طریق علایم و نشانه‌های ظهور نیز می‌توان به واقعیت خارجی و شناختاری بودن ظهور پی برد؛ زیرا اولاً، خود نشانه و علامت، همیشه وصف‌الحال قضایایی است که در خارج مورد اشاره قرار می‌گیرد. ثانیاً، حتمیت و قطعیت علایم و نشانه‌ها، حتمیت و قطعیت صاحب نشانه و علایم را همراه دارد؛ زیرا معنا ندارد چیزی نشانه و علامت برای چیز دیگری باشد که با حفظ شأنت علامت‌بودن، وقوع آن در خارج قطعی باشد؛ اما وقوع صاحب نشانه قطعی نباشد.

۱. القائم المهدی من ولدی اسمہ اسمی و کنیتہ کنیتی اشبه الناس بی خلقاً و خلقاً (مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۵۱ ص ۷۳؛ اربلی، علی، کشف الغمہ، ج ۳، ص ۲۶۱).
 ۲. من المحتوم الذی لا بد منه ان یكون قبل القائم: خروج السفیانی، و خسف بالبیداء و قتل النفس الزکیه و المنادی من السماء و خروج الیمانی (مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۲۰۶).

نتیجه

از آنجایی که مهدویت برای باورمندان به آن مهم بوده و نیز در هدایت و پویایی جامعه نقش مهم و تأثیرگذار دارد، لازم است اعتقاد مردم به آن بیشتر شده تا نقش آن در جامعه ملموس تر و کاربردی تر شود از این رو در این نوشتار تلاش های فراوانی صورت گرفت تا موضوع مهدویت و شناختاری بودن آن به اثبات برسد که برای رسیدن به هدف، فرایند بحث را چنین پی گرفتیم: ابتدا تبیین مفاهیم و پرسش ها شد و سپس عوامل شکل گیری زبان دین در غرب و نفی آن ها از ساحت مهدویت، مطرح گردید و بعد به رویکردهای مختلف درباره زبان دین پرداختیم و در مرحله دوم به شناختاری بودن زبان دین و منابع مهدویت؛ یعنی قرآن و روایات از منظر عقل و نقل پرداخته و در آخر به شناختاری و معرفت بخش بودن مهدویت گزاره های آن هدایت شدیم.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم، ترجمه محمدمهدی فولادوند.
۲. آملی کفعمی، محمد، *بلدالامین*، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان.
۳. باربور، ایان، *علم و دین*، بهاءالدین خرمشاهی، سوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹ش.
۴. گیلسر، نرمن، *فلسفه دین*، حمیدرضا آیت‌اللهی، حکمت، اول، ۱۳۸۴ش.
۵. شیرازی، صدرالدین محمد، *اسفار*، ج ۱، ص ۶، بیروت.
۶. طباطبائی، سیدمحمدحسن، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۷. هیک، جان، *فلسفه دین*، بهزاد سالکی، اول، تهران، الهدی، ۱۳۷۶ش.
۸. هادوی تهرانی، مهدی، *مبانی کلامی اجتهاد*، اول، قم، خانه خرد، ۱۳۷۷ش.
۹. محمدرضایی، محمد، *جستارهایی در کلام جدید*، اول، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، ۱۳۸۱ش.
۱۰. مجله تخصصی کلام اسلامی، ش ۳۱ و ۳۲، پاییز سال ۱۳۷۸.
۱۱. لگنهاوزن، محمد، *دین و چشم‌اندازهای نو*، اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۱۲. پترسون مایکل، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ۱۳۷۷ش.
۱۳. پیلین، دیوید، *مبانی فلسفه دین*، گروه مترجمان، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ش.
۱۴. براون، کالین، *فلسفه و ایمان مسیحی*، طاطه‌وس میکاییلیان، اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۱۵. علی زمانی، امیرعباس، *خدا، زبان و معنا*، اول، آیت عشق، ۱۳۸۱ش.
۱۶. خرمشاهی بهاءالدین، *پوزیتیویسم منطقی*، دوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ش.
۱۷. کتاب نقد و نظر، *دین و عقلانیت*، دفتر تبلیغات اسلامی، ش اول و دوم، زمستان ۱۳۷۹ش و بهار ۱۳۸۰ش.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، مؤسسة الوفاء بیروت، ج ۵۲ و ۵۳.

۱۹. علامه طباطبائی، سید محمد حسین، رسالت تشیع در دنیای امروز.
۲۰. مهدی پور، علی اکبر، او خواهد آمد، نهم، رسالت، ۱۴۱۸ق.
۲۱. هاسپرز، جان، فلسفه دین، ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی قم.
۲۲. گرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، جواد طباطبائی، کویر، ۱۳۴۹ش.
۲۳. جواد آملی، عبدالله، تفسیر تنسیم، اول، اسراء، ج ۷، ۱۳۸۴ش.
۲۴. صدوق، علی، عیون اخبار الرضا (ع)، قم، جان، ۱۳۷۸ق.
۲۵. نعمانی ابواسحاق، کتاب الغیبه، جواد غفاری، اول، کتابخانه صدوق، ۱۳۶۳ش.
۲۶. طوسی، حسن، کتاب الغیبه، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۷. سبزواری، هادی، رسائل، با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی.
۲۸. مطهری، مرتضی، شرح منظومه، اول، تهران، حکمت، ۱۳۶۰ش.
۲۹. دیویس، براین، فلسفه دین، ملیحه صابری، اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸ش.
۳۰. مجله اندیشه حوزه، دین پژوهشی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره اول و دوم، ۱۳۸۱ش.
۳۱. صافی، لطفاً...، منتخب الاثر، معصومیه، ۱۴۲۱ق.
۳۲. خسرو پناه، عبدالحسین، کلام جدید، اول، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۹ش.