

## درآمدی بر معرفت‌شناسی مهدویت

مجید ابوالقاسم‌زاده \*

### چکیده

«معرفت‌شناسی مهدویت» نوعی معرفت‌شناسی مقید یا مضاف است که با نگاهی عقلی به تحلیل معرفت‌های حاصل از مهدویت پرداخته و به سؤالاتی از این قبیل پاسخ می‌دهد: آیا معرفت یقینی به گزاره‌های مهدوی امکان دارد؟ راه‌ها و منابع معرفت به گزاره‌های مهدوی کدامند؟ آیا گزاره‌های مهدوی اساساً صدق و کذب پذیرند یا نه؟ در صورت صادق بودن، صدق آن‌ها به چه معناست و چگونه می‌توان صدق‌شان را اثبات کرد؟ نگارنده بر این باور است که با قوای ادراکی حس، عقل و قلب؛ علم حصولی و حضوری می‌توان به مسائل مهدویت معرفت یقینی پیدا کرد. معرفت یقینی یا باید بدیهی و در قالب اولیات و وجدانیات باشد و یا از راه برهان حاصل گردد. با توجه به نظریه مبنایگروی، اگر برخی گزاره‌های مهدوی از سنخ قضایای حقیقتاً بدیهی؛ یعنی اولیات و وجدانیات باشند، خود موجهند و به توجیه و اقامه دلیل نیازی ندارند؛ چرا که صدق آن‌ها ذاتی‌شان است. در غیر این صورت، توجیه گزاره‌های مهدوی بر اساس برهان و استدلال صورت می‌گیرد. حق آن است که در گزاره‌های مهدوی، وجدانیات که حقیقتاً بدیهی‌اند و نیز محسوسات و متواترات که قریب بدیهی‌اند؛ وجود دارد.

واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی مهدویت، امکان معرفت مهدوی، منابع معرفت مهدوی، گزاره مهدوی صادق، گزاره مهدوی موجه.

بدون شک، ایمان، برخاسته از معرفت و ایمان حقیقی برخاسته از معرفت درست و حقیقی است. در قرآن و روایات، شناخت امام و اعتقاد به امامت از اهمیتی ویژه برخوردار است؛ به گونه‌ای که در ردیف دیگر اصول اعتقادی؛ یعنی توحید، عدل، نبوت و معاد قرار گرفته است. در واقع اعتقاد به وجود امام، همچون اعتقاد به توحید و معاد در هر عصر و زمانی ضرورت دارد و چون طبق روایات، اعتقاد و ایمان حقیقی به امام بدون شناخت حقیقی و درست از او تحقق نمی‌پذیرد؛ در عصر حاضر و نیز هر عصری، باید نسبت به امام آن عصر شناخت و ایمان درستی پیدا کرد.

امام علی علیه السلام می‌فرمایند:

بر اعتقاد به امامت مهدی علیه السلام ثابت قدم نمی‌ماند، جز کسی که یقینش قوی و معرفتش درست باشد (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۳۷).

امام صادق علیه السلام نیز درباره ضرورت و اهمیت این شناخت فرمودند:

کسی که بمیرد در حالی که امام خود را شناخته باشد، جلو افتادن یا تأخیر امر [ظهور] به او زیان نمی‌رساند و کسی که بمیرد و حال آن که امام خود را شناخته است، مانند کسی است که در خیمه امام و همراه او بوده است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۷۱).

ابونصر که از خدمتگزاران امام حسن عسکری علیه السلام است، پیش از غیبت امام مهدی علیه السلام به حضور آن حضرت می‌رسد. امام مهدی علیه السلام از او می‌پرسد: «آیا مرا می‌شناسی؟» پاسخ می‌دهد: آری؛ شما سرور من و فرزند سرور من هستید! امام علیه السلام می‌فرماید: «مقصود من چنین شناختی نبود!» ابونصر می‌گوید: مقصود شما چیست؟ خودتان بفرمایید! امام علیه السلام می‌فرماید: «من آخرین جانشین پیامبر خدا هستم و خداوند به [برکت] من بلا را از خاندان و شیعیانم دور می‌کند» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۴۴۱).

با توجه به سه روایت مذکور و روایات معتبر دیگری که بر شناخت امام تأکید فراوان دارد؛ بی‌تردید بیمودن جاده انتظار در عصر غیبت بدون شناخت صحیح پیشوای موعود و امام

منتظر ممکن نیست. پیمودن این طریق، ایمان قوی و راسخ و نیز استقامت و پایداری می‌خواهد که البته این امور نیز به شناخت صحیح از امام منتظر وابسته است. قطعاً مراد از شناخت امام، صرف شناخت شخص امام و آگاهی از اسم و نسب او نیست، بلکه باید نسبت به شخصیت امام، جایگاه و ضرورت وجود او در نظام هستی نیز آگاهی کافی به دست آورد. اگر برای منتظر، معرفت لازم و کافی به امام حاصل شود، او از هم اکنون خود را در جبهه امام و در کنار او می‌بیند؛ یأس و ناامیدی به خود راه نمی‌دهد و لحظه‌ای در تلاش برای تقویت جبهه امام خویش کوتاهی نمی‌کند.

بدیهی است اگر این معرفت و شناخت حاصل نگردد و یا حیثاً درست و کامل نباشد، انسان را به شک و سردرگمی دچار می‌کند. این افراد مصداق بارز فرمایش امام صادق علیه السلام قرار می‌گیرند که فرمودند:

در زمان غیبت طولانی امام مهدی علیه السلام عده‌ای به باطل گرایش پیدا می‌کنند و در اعتقادات و دین خود به شک و تردید گرفتار می‌شوند (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۶۶).

از همین روست که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند:

اگر انسانی بمیرد، در حالی که امام زمان خود را نشناخته باشد، به مرگ جاهلی از دنیا رفته است» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۷۶؛ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۴۱۲).

پس حیات عاقلانه و حقیقی در سایه معرفت به امام حاصل می‌گردد و زندگی بدون شناخت امام جاهلانه و پوچ خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹-۳۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۷۵-۲۸۳، ۲۷۶).

### مهدویت

اعتقاد به «مهدویت» هر چند از جهتی بر اصل امامت مبتنی است؛ همانند دیگر اصول دینی و اعتقادی نظیر توحید، نبوت و معاد، به نحوی در تمام ادیان و مذاهب جهان مطرح است؛ زیرا اعتقادات دینی بشر و از جمله اعتقاد به مهدویت در فطرت او ریشه داشته و با خواسته‌ها و نیازهای هماهنگی کامل دارد. ادله نقلی متعددی (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۸۰). نیز بر ضرورت اعتقاد به مهدویت، امام‌شناسی و شناخت امام هر عصر تأکید ورزیده و آثار متعدد فردی و

اجتماعی برای اعتقاد به مهدویت بیان کرده‌اند. بدون تردید شناخت امام و شناخت سیره و صفات او در رفتار و خُلق و خوی انسان معتقد تأثیر عملی گسترده‌ای می‌گذارد و هر اندازه معرفت انسان به زوایای گوناگون زندگی امام و حجت‌الاهی بیش‌تر و عمیق‌تر باشد، آثار آن در بخش‌های گوناگون زندگی او بیش‌تر خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۴۰۰-۴۰۳).

مباحث متعدد و مهمی در زمینه مهدویت مطرح است که می‌توان آن‌ها را دست‌کم تحت دو موضوع محوری «مسائل» و «مبانی» قرار داد. در اهمیت مسائل مهدویت شکی نیست؛ اما پرداختن به مبانی مهدویت اهمیتی کم‌تر از مسائل آن ندارد؛ اگر نگوئیم اهمیتش بیش‌تر است. بدون پرداختن به مبانی مهدویت که در واقع به مبادی تصویری و تصدیقی مهدویت می‌پردازد، نمی‌توان از مهدویت و مسائل آن درک درستی داشت و نیز نمی‌توان بطلان دیدگاه‌های ادیان دیگر را در باب آخرالزمان و منجی‌گرایی ثابت و از آموزه‌های درست مهدویت به طور منطقی و معقول دفاع کرد. این امر جای هرگونه انحراف و اشتباه در شناخت امام زمان علیه السلام را از انسان حقیقت‌جو می‌گیرد و بر ادعاها و اهداف مدعیان دروغین مهدویت خط بطلان می‌کشد.

مراد از مبانی، همان اصول و مبادی نظری و عقلی است که ما را در فهم درست و دفاع منطقی از آموزه‌های مهدویت کمک می‌کند. مبانی هستی‌شناختی، مبانی معرفت‌شناختی و مبانی انسان‌شناختی برخی از این مبانی را تشکیل می‌دهند. آنچه ما در صدد بیان آن هستیم، صرفاً مبانی معرفت‌شناختی مهدویت است که از آن می‌توان با عنوان «معرفت‌شناسی مهدویت» نیز تعبیر کرد.

### معرفت‌شناسی

معرفت و شناخت انسان را می‌توان از جهات مختلف، به دسته‌های متفاوتی تقسیم کرد. یکی از این تقسیم‌ها، تقسیم معرفت به «درجه اول» و «درجه دوم» است. ملاک این تقسیم، موضوع و متعلق معرفت است. اگر امور واقعی، ارزشی و حتی اعتباری محض موضوع معرفت قرار گیرند، به معرفت‌های حاصل از این امور، معرفت درجه اول گویند. بر این اساس،

معرفت‌های حاصل از خداشناسی، جهان‌شناسی، اخلاق، حقوق، مهدویت و ... معرفت درجه اول محسوب می‌شوند؛ اما اگر خود معرفت و شناخت، موضوع مطالعه و پژوهش قرار گیرد، معرفت‌های حاصل از آن را معرفت درجه دوم گویند.

معرفت‌های درجه اول را به این دلیل درجه اول می‌گویند که ما را با خود واقعیات آشنا می‌کنند و برای شکل‌گیری آن‌ها نیازی نیست از پیش، معرفت‌هایی فراهم شده باشد. معرفت‌های درجه دوم، آن‌گاه به وجود می‌آیند که انسان از پیش معرفت‌هایی به دست آورده باشد؛ سپس با نگاهی بیرونی به مطالعه و بررسی این معرفت‌ها پردازد. معرفت‌های حاصل از این بررسی‌ها و مطالعات ثانویه که درباره مطالعات اولیه صورت گرفته، معرفت درجه دوم است. بنابراین، موضوع معرفت درجه دوم، معرفت درجه اول است.

با توجه به تقسیم مذکور، معلوم می‌گردد معرفت‌شناسی در زمره معرفت‌های درجه دوم قرار دارد. علم معرفت‌شناسی با نگاهی بیرونی و با استفاده از روش عقلی، به تحلیل و بررسی معرفت‌های انسان می‌پردازد (فیاضی، ۱۳۸۶: ۲۵-۲۶). تبیین امکان معرفت، اقسام معرفت و ویژگی‌های هر یک، منابع معرفت، رابطه معرفت‌ها با یکدیگر، معنای صدق و معیار اثباتی آن (=توجیه) برخی از مسائل معرفت‌شناسی را تشکیل می‌دهند. بنابراین، می‌توان معرفت‌شناسی را این گونه تعریف کرد: علمی که از منشأ، انواع، اعتبار و توجیه معرفت بحث می‌کند.

#### معرفت‌شناسی مهدویت

گفتیم که با توجه به موضوع و متعلق معرفت، می‌توان آن را به معرفت درجه اول و درجه دوم تقسیم کرد و نتیجه گرفتیم که معرفت‌شناسی، معرفتی درجه دوم است. حال می‌گوییم که این علم درجه دوم، به اعتبار قلمرو معرفتی که مورد بررسی قرار می‌گیرد، به دو قسم «معرفت‌شناسی مطلق» و «مقیّد» تقسیم می‌گردد. اگر قلمرو معرفت‌شناسی، مطلق شناخت باشد به طوری که همه شناخت‌های انسان را دربر بگیرد و به قلمرو خاص معرفتی اختصاص نداشته باشد؛ به آن «معرفت‌شناسی مطلق» می‌گویند؛ اما اگر مسائل و مباحث معرفت‌شناسی در ارتباط با حوزه خاصی باشد، مانند قلمرو دین، عرفان، اخلاق، مهدویت؛ به آن

«معرفت‌شناسی مقید یا مضاف» می‌گویند. به بیان دیگر، این قسم معرفت‌شناسی صرفاً معرفت‌های مربوط به یک حوزه خاصی از مجموعه معرفت‌های بشری را مورد بررسی قرار می‌دهد. معرفت‌شناسی اخلاق، معرفت‌شناسی عرفان و معرفت‌شناسی دین، نمونه‌هایی از این نوع معرفت‌شناسی است که به آن «مقید» گویند؛ چون به حوزه معرفتی خاص اختصاص دارد نه مطلق معرفت؛ همچنین مضاف می‌گویند؛ زیرا به معرفت خاصی اضافه می‌گردد و فقط در ارتباط با آن معرفت خاص بحث می‌کند.

بر این اساس، «معرفت‌شناسی مهدویت» نمونه‌ای از معرفت‌شناسی مقید یا مضاف است؛ چون صرفاً به معرفت‌های خاص مهدویت می‌پردازد. آیا معرفت یقینی و مطلق به آموزه‌های مهدویت امکان دارد؟ راه‌ها و منابع معرفت به آموزه‌های مهدویت کدامند؟ شرایط وثاقت و اعتبار این منابع چیست؟ آیا مسائل مرتبط با مهدویت صدق و کذب‌پذیرند یا نه؟ صدق آن‌ها به چه معناست؟ چگونه می‌توان این مسائل را توجیه و صدق‌شان را اثبات کرد؟ این‌ها از جمله سؤالاتی است که بررسی و پاسخ آن‌ها بر عهده معرفت‌شناسی مهدویت است. حاصل آنکه، معرفت‌شناسی مهدویت نوعی معرفت‌شناسی است که با نگاهی عقلی و از بیرون به تحلیل معرفت‌های حاصل از مهدویت می‌پردازد.

#### امکان معرفت یقینی و مطلق به گزاره‌های مهدوی

معرفت از منظر متفکران مسلمان به مطلق علم، ادراک، دانش و آگاهی تعریف شده است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۰۸؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳: ۲۷۸ و ۲۹۴). از این رو شامل علم حصولی و علم حضوری با تمام اقسام‌شان می‌شود (اگر چه بحث ما بیشتر در حوزه علم حصولی تصدیقی یا معرفت قضیه‌ای است). همچنین اندیشمندان اسلامی دو لحاظ و حیثیت را در معرفت قضیه‌ای از هم تفکیک کرده‌اند: یکی از حیث ارتباط قضیه با محکی آن؛ که اگر با محکی خود مطابق باشد، بدان صادق و گرنه کاذب می‌گویند. و دیگری، از حیث ارتباط قضیه با مدرک؛ که وقتی مدرک با قضیه‌ای مواجه می‌شود، در مجموع چهار حالت یقین، ظن، شک و وهم برای او متصور است.

صدق و کذب را که وصف قضیه است در مباحث بعدی اشاره خواهیم کرد؛ اما درباره چهار حالتی که وصف مدرک است، گوییم: معرفت بر گزاره‌هایی از شک فراتر اطلاق می‌شود. به بیان دیگر، گزاره مشکوک و موهوم که مدرک به آن‌ها وهم یا شک دارد، معرفت نیست.

ظن یا گمان، حالتی است که در آن مدرک احتمال قوی می‌دهد که ادراکش با واقع مطابق است؛ اگر چه احتمال ضعیفی هم می‌دهد که مطابق نباشد. ظن دو صورت دارد: یا اعتقادِ راجحِ صادق (ظن صادق) است و یا اعتقادِ راجحِ کاذب (ظن کاذب). معرفت تنها به ظن صادق که با واقع مطابق است، اطلاق می‌شود. به این ظن، ظن اطمینانی یا علم متعارف هم می‌گویند که مرتبه‌اعلای ظن و نزدیک به یقین است. از این رو، گرچه احتمال خلاف عقلاً در آن متصور است؛ عقلاً به این احتمال توجهی نمی‌کنند.

**برای یقین (قطع یا جزم) نیز سه معنا از هم قابل تفکیک است:**

**الف- یقین بالمعنی الاعم:** به مطلق تصدیق جزمی یا مطلق اعتقاد جازم گفته می‌شود؛ اعم از آن که با واقع مطابق باشد یا نه؛ ثابت و زوال‌ناپذیر باشد یا نه. به بیان دیگر، این معنا از یقین هم شامل جهل مرکب می‌شود که تصدیق جازم غیر مطابق با واقع است و هم شامل جزم تقلیدی که زوال‌پذیر و غیر ثابت است.

**ب- یقین بالمعنی الخاص:** به جزم یا یقینی گفته می‌شود که صادق و با واقع مطابق باشد؛ اعم از آن که ثابت باشد یا نه. از این رو، جزم صادقی را که از روی تقلید باشد نیز شامل می‌شود. اما جهل مرکب را شامل نمی‌شود؛ چون جهل مرکب به رغم جزمی بودن تصدیق در آن، با واقع مطابقت ندارد.

**ج- یقین بالمعنی الاخص:** به یقین منطقی که بالاترین مرتبه معرفت است، به تصدیق جازم صادق ثابت گفته می‌شود (با قید تصدیق، تصورات و شک و وهم خارج می‌شود. با قید جزم، ظن خارج می‌شود؛ با قید صادق، جهل مرکب خارج می‌شود و با قید ثابت، معرفت تقلیدی خارج می‌شود) برتری این معنا از یقین در ثبات و زوال‌ناپذیری آن است که هیچ

اشکال و شبهه‌ای توان زایل کردن آن را ندارد؛ چون جزم آن یا معلول بدهت است یا معلول برهان؛ و محال است علت (بدهت یا برهان) باشد؛ اما معلول (تصدیق جزمی) نباشد. بر خلاف جزم تقلیدی صادق که هر چند مطابق با واقع است؛ تحت تأثیر اشکال و شبهه، امکان زوال جزم در آن وجود دارد (مظفر، ۱۴۲۳، ۱۸ و ۳۶۷؛ فیاضی، ۱۳۸۶: ۵۶).

حال می‌گوییم: معرفت‌های حاصل از مسائل مهدویت، می‌تواند از همه اقسام مذکور باشد. مثلاً تصدیق به دو طرف سؤالاتی از قبیل «آیا امام زمان علیه السلام همسر و فرزند دارد، یا نه؟» و «آیا امام عصر علیه السلام زمان ظهورش را می‌داند، یا نه؟»؛ ظنی است. چون قائلان به هر دو طرف این سؤالات، اگر چه دلائلی را مطرح می‌کنند؛ احتمال خلاف را هم می‌دهند و به دیدگاه خود جزم و یقین ندارند.

آن‌ها که معتقدند امام زمان علیه السلام اکنون موجود نیست؛ بلکه در آخر الزمان متولد می‌شود؛ یا کسانی که منجی را غیر از امام مهدی (فرزند امام حسن عسکری و نهمین امام از نسل امام حسین علیه السلام) می‌دانند، اگر چه تصدیق و معرفت آن‌ها جزمی و یقینی است؛ یقین بالمعنی الاعم و صرفاً روان‌شناختی است که با جهل مرکب جمع می‌شود. البته پس از اثبات یقینی عقیده حق (که از سنخ یقین بالمعنی الاخص است) معلوم می‌گردد که معرفت آن‌ها با واقع مطابق نیست و آنان در جهل مرکب به سر می‌برند.

اگر معرفت‌های یقینی که عوام شیعه امامیه در مورد آموزه‌های مهدویت و به ویژه شخص امام زمان علیه السلام دارند، از روی تقلید باشد، نه حاصل استدلال و برهان؛ این یقین از قبیل یقین بالمعنی الخاص خواهد بود که هر چند صادق و با واقع مطابق است؛ یقین منطقی محسوب نمی‌شود. از همین رو، چون تقلید در اعتقادات جایز نیست، لازم است این دسته از شیعیان معرفت‌های مهدوی خود را مستدل و برهانی سازند و به یقین منطقی برسند تا هیچ وقت تردیدی به خود راه ندهند و خود بتوانند پاسخ‌گوی هر گونه شبهه‌ای باشند.

معرفت‌هایی که شیعه امامیه به ویژه علمای ایشان نسبت به آموزه‌های مهدویت دارند، نوعاً از سنخ یقین منطقی یا یقین بالمعنی الاخص است که همواره ثابت است و زایل نمی‌شود. این یقین همان یقین قوی و معرفت صحیحی است که حضرت علی علیه السلام به آن



اشاره فرمودند. ثبات و زوال ناپذیری این معرفت‌های یقینی یا به بداهت آن‌ها بر می‌گردد، یا به این منوط می‌شود که با براهین منطقی و یقینی به اثبات رسیده‌اند. در صورت بدیهی بودن، می‌تواند هم از سنخ محسوسات باشد (برای کسانی که امام زمان علیه السلام را ملاقات کرده‌اند) هم متواترات (برای کسانی که با ادله نقلی متواتر به یقین رسیده‌اند) و هم وجدانیات (برای کسانی که با علم حضوری به این معرفت‌ها دست پیدا کرده باشند).

در هر صورت، با مطالب مذکور واضح گشت که اساساً شکاکیت<sup>۱</sup> در مهدویت قابل قبول نیست. شکاکان، دستیابی به مطلق معرفت یقینی را غیر ممکن می‌دانند و معتقدند در همه معرفت‌ها احتمال کذب به همان اندازه احتمال صدق وجود دارد. لذا هیچ معرفت یقینی و صادقی وجود ندارد و حال آن‌که نه تنها معرفت یقینی به گزاره‌های مهدوی ممکن است؛ بلکه واقع هم شده است.

علاوه بر شکاکیت، نسبت<sup>۲</sup> هم با آموزه‌های مهدویت همخوانی ندارد. نسبی‌گرایان اگر چه معرفت یقینی را ممکن می‌دانند؛ آن را با افراد یا شرایط، متغیر و نسبی متناسب می‌دانند. به عبارت دیگر، بر این باورند که همه معرفت‌ها نسبی است و هیچ معرفت ثابت و مطلق وجود ندارد؛ در حالی که گزاره‌های مهدوی از اطلاق و ثبات برخوردارند و تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کنند. مانند قضیه «امام زمان علیه السلام معصوم است» که مطلق و غیر قابل تغییر است؛ چه آن‌که عصمت برای آن امام همواره ثابت است و تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کند و از بین نمی‌رود.

### اقسام علم به گزاره‌های مهدوی

علم به حصر عقلی به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۱۱، ۷۹، ۱۴۸ و ۱۶۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۸۷؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۶۱؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵: ۱۲۶ و ۱۵۷)؛ چون علم و معرفت یا با واسطه صور و مفاهیم ذهنی است که بدان علم حصولی

1. Scepticism
2. Relativism

گویند یا بدون واسطه آنها که آن را علم حضوری نامند. پس این تقسیم‌بندی دایر مدار وجود و عدم واسطه است و چون میان نقیضین واسطه‌ای نیست؛ قسم دیگری غیر از آن دو نمی‌توان برای علم در نظر گرفت (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۳۷).

علم حضوری و حصولی با هم تفاوت‌هایی دارند. علم حضوری ویژگی‌هایی دارد که علم حصولی فاقد آن است؛ نظیر فقدان واسطه، خطاناپذیری، صدق و کذب‌ناپذیری، عدم انقسام به تصور و تصدیق، عدم انقسام به بدیهی و نظری، عینیت وجود علمی و عینی، (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۹؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۸۹؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۹؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۵۶، ۱۶۰ و ۲۵۷) در این میان به دو تفاوت اشاره می‌کنیم:

۱- تفاوت در امکان یا امتناع خطا؛ در علم حضوری اساساً خطا راه ندارد؛ زیرا خطا یعنی مطابق نبودن وجود علمی با واقعیت، و این در جایی معنا دارد که میان وجود عینی و وجود علمی یا به تعبیری، معلوم بالعرض و معلوم بالذات دوگانگی باشد؛ در حالی که در علم حضوری، بین‌شان یگانگی هست؛ اما چون در علم حصولی (اعم از تصور و تصدیق) این دوگانگی وجود دارد، ممکن است وجود علمی با وجود عینی تطبیق نکند. از این رو امکان و شأنت خطا وجود دارد (لازمه این تفاوت، تفاوت در صدق و کذب‌پذیری نیز می‌باشد که خاص علم حصولی تصدیقی است) وقتی امکان خطا در علم حضوری نباشد، بالتبع قابلیت صدق و کذب هم در آن نخواهد بود.

۲- تفاوت در جزئیت و کلیت: علم حضوری همواره جزئی و شخصی است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۵۵-۱۵۹)؛ چون علم حضوری عبارت است از: حضور موجود از آن جهت که موجود است. پس، از سنخ وجود است و وجود عین تشخیص و جزئیت است؛ یعنی هر چیزی خودش خودش است و نه چیز دیگری غیر از خودش. از این رو، نمی‌توان آن را عیناً به دیگران منتقل کرد، مگر آن که به علم حصولی تبدیل گردد. بر خلاف علم حصولی که از سنخ مفهوم است و به خاطر ویژگی حکایت‌گری خود، کلی و قابل انطباق بر کثیرین است و قضایای حاصل از آن نیز قابل انتقال به دیگران می‌باشد.

علم به تمام گزاره‌های مهدوی از این دو قسم خارج نیست؛ یا علم حضوری است مانند

معرفت‌های برخاسته از مکاشفات ربّانی نسبت به امام زمان علیه السلام یا ملاقات حضوری با آن حضرت (البته از نظر کسانی که ایصار را علم حضوری می‌دانند) (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۸۶؛ ج ۲: ۱۳۴؛ ج ۳: ۱۲۵؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۷۳-۱۷۹) و یا علم حصولی که بیش‌تر معرفت‌های ما به مسائل مهدویت را تشکیل می‌دهد، مانند معرفت‌هایی که از طریق آیات و روایات و یا مطالعه کتاب‌های مهدوی حاصل می‌گردد.

به نظر می‌رسد همه مفاهیم مهدوی، جزو تصورات نظری و به تعریف نیازمند باشد؛ اما نمی‌توان گفت همه قضایای مهدوی، نظری و به استدلال نیازمند است؛ بلکه قضایای بدیهی هم در میان آن‌ها یافت می‌شود. چنانکه خواهیم گفت آن دسته از قضایای مهدوی که از قبیل محسوسات و متواترات هستند، جزو قضایای بدیهی محسوب می‌شوند.

حال اگر گزاره‌های مهدوی از سنخ علم حصولی باشد، شأنیت اتصاف به صدق یا کذب را پیدا کرده و می‌تواند صادق یا کاذب باشد. البته این بدان معنا نیست که ضرورتاً کاذب باشد یا نهایتاً به کذب بینجامد. امکان خطا غیر از وقوع خطا است. قضایای بدیهی از آن جهت که علم حصولی محسوب می‌شود، امکان خطا بودن را دارد؛ ولی از آن جهت که بدیهی است، خطا در آن واقع نمی‌شود. به بیان دیگر، خطا در بدیهیات ممتنع است؛ چنانکه در علم حضوری این گونه است؛ با این تفاوت که در علم حصولی بدیهی، ممتنع بالغیر و به دلیل اسباب بدهت است؛ ولی در علم حضوری ممتنع بالذات.

اما اگر گزاره‌های مهدوی وجدانی و به علم حضوری معلوم باشد، واضح است که بحث صدق و کذب در آن راه پیدا نمی‌کند. البته نباید تلقی کرد که چون صدق یا مطابقت با واقع در علم حضوری معنا ندارد، پس باید کاذب باشد. در حقیقت، علم حضوری شأنیت اتصاف به صدق و کذب را ندارد، نه آن که شأنیت آن را داشته باشد؛ اما مطابق نباشد. علم حضوری خود واقع یا عین واقع است، نه غیر واقع و مطابق با آن. به تعبیر عرفانی، علم حضوری عین الیقین است، نه علم الیقین.

همچنین اگر کسی به امور مهدوی علم حضوری پیدا کرد، فقط برای خودش اعتبار و حجیت دارد؛ ولی برای دیگران فاقد ارزش معرفت‌شناختی است؛ مگر آن که این علم در قالب

علم حصولی در آید که در این صورت به دلیل ویژگی‌های علم حصولی قابل انتقال به غیر خواهد بود.

### منابع و راه‌های معرفت به گزاره‌های مهدوی

با توجه به اقسام علم، می‌توان منابع و راه‌های شناخت گزاره‌های مهدوی را هم کشف کرد. به طور کلی، حس، عقل و قلب منابع و قوای ادراکی ما را تشکیل می‌دهند. مراد از منبع معرفت، قوه ادراک است؛ یعنی مبدأ قریب و بی‌واسطه همه معارف و ادراکات انسان یا جایگاه و محل ظهور و شکل‌گیری معارف انسان (این تعریف با معنای لغوی «منبع» هم سازگاری دارد (فراهیدی، [بی‌تا]، ج ۲: ۱۶۰؛ ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۴: ۲۲). مراد از قوه ادراک نیرویی نفسانی، نحوه وجودی نفس و حیثی از حیثیات نفس است. این قوه نسبت به اموری که توان درک و پذیرش آن‌ها را دارد و نیز نسبت به حالات و شرایط مختلف خود نفس، به شکل‌های گوناگونی در نفس بروز پیدا می‌کند که مجموع آن‌ها منابع معرفتی ما را تشکیل می‌دهند؛ یعنی حس، عقل و قلب.

به بیان دیگر، شوون و مراتب نفس انسان یا بی‌واسطه و مستقیماً به معلوم علم پیدا می‌کند، یا غیر مستقیم و با واسطه. منبع ادراکات نوع اول که از سنخ علم حضوری است، قلب یا خود نفس است و منبع ادراکات نوع دوم که علم حصولی ما را تشکیل می‌دهد؛ حس و عقل است.

آنچه گفتیم درباره منبع معرفت بود؛ اما مراد از طریق یا راه معرفت، همان طریقه و روش رسیدن به معرفت یا روند حصول معرفت است. طریق معرفت متناسب با منابع معرفت، متفاوت است. حس از طریق فرایند احساس، عقل از طریق برهان و استدلال و قلب از راه کشف و شهود به متعلقات خود معرفت پیدا می‌کنند.

بنابراین، تفاوت منابع معرفت با راه‌های معرفت این است که منبع معرفت به قوه ادراکی گویند؛ اما طریق و راه معرفت به روند حصول ادراکات اطلاق می‌گردد. منبع معرفت مبدأ یا محل تحقق معرفت است اما طریق معرفت مسیر و فرایند حصول معرفت را گویند. منبع

معرفت به مقام ثبوت اشاره دارد؛ اما طریق و مکانیزم معرفت به مقام اثبات معرفت.

از آن جا که معرفت مهدوی، بخشی از معارف انسان را تشکیل می‌دهد و نیز معرفت‌شناسی مهدویت به عنوان معرفت‌شناسی مقید و مضاف، با معرفت‌شناسی عام و مطلق بی‌ارتباط نیست؛ بحث از منابع معرفت مهدوی نیز بی‌ارتباط با منابع معرفت بشری نیست. از این رو، منابع معرفت مهدوی همان منابع معرفت عام؛ یعنی حس، عقل و قلب خواهد بود؛ هر چند نقش عقل از حس و قلب بسیار بیش‌تر است.

### حس - احساس

منظور ما از حس در این‌جا، فقط حواس ظاهری است، نه حواس باطنی و قضایای حاصل از آن‌ها که «وجدانیات» نام دارد. از این رو در تعریف ادراک حسی می‌گوییم: معرفتی است درباره جهان مادی و محسوس که از راه حواس ظاهری حاصل می‌شود. این نوع ادراک، سرآغاز معرفت‌های حصولی انسان است تا حدّی که فاقد حس را فاقد علم دانسته‌اند (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳: ۲۲۰).

ادراکات حسی در واقع مفاهیم و تصورات‌اند. حس، تنها در شکل‌گیری مفاهیم جزئی محسوس و نیز مفاهیم کلی ماهوی محسوس، مانند سیاهی و سفیدی نقش ایفا می‌کند. در تصورات جزئی حسی، نقش مستقیم و در مفاهیم ماهوی محسوس، نقش مقدماتی و غیر مستقیم دارد. به بیان دیگر، با ادراکات حسی و صورت‌های ذهنی که از طریق حواس در نفس حاصل می‌شود، می‌توان با عالم محسوس ارتباط برقرار کرد و برخی تصورات و مفاهیم را از این راه به دست آورد؛ اما حکم کردن در قالب قضایا کار عقل است. لذا گفته‌اند ادراکات حسی مفید تصورند نه تصدیق (خواجه طوسی، ۱۴۰۵: ۱۲ و ۲۲؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۱۸).

بر این اساس، حس نمی‌تواند در قضایا نقش مستقیمی ایفا کند؛ چون نمی‌تواند حکم صادر کند. البته، در مورد برخی قضایا؛ یعنی محسوسات، مجربات، متواترات و حدسیات می‌توان نقش اعدادی و مقدماتی برای حس قائل شد. پس حس صرفاً در این قضایا

نقش ضمنی و مقدماتی دارد؛ یعنی تنها شرط لازم است نه شرط کافی؛ چون حکم را عقل صادر می‌کند.

با توجه به مطالب مذکور، معرفت‌هایی که حاصل ملاقات و زیارت امام زمان یا شنیدن کلام آن حضرت - چه پیش از غیبت و چه پس از آن - باشد؛ از قبیل محسوسات خواهد بود. این دسته از قضایا محصول مشترک حس و عقل است و در یقینی بودن آنها هیچ تردیدی نیست.

معرفت‌هایی که از طریق روایات متواتر برای ما نقل شده نیز همین حکم را دارد؛ لکن تصدیق در متواترات علاوه بر حس، به قیاس خفی نیازمند است. کبرای قیاس در متواترات این است که تبانی و توافق مخبران بسیار بر اخبار کذب ممتنع است؛ مثلاً افراد زیادی در همه زمان‌ها بر وجود حضرت مهدی خبر داده‌اند. تبانی این تعداد افراد بر کذب بودن این خبر ممتنع است. پس کذب بودن وجود حضرت مهدی ممتنع است. به عبارت دیگر، یقین حاصل می‌گردد که حضرت مهدی وجود دارد.

حس در این‌جا نیز به عنوان شرط لازم و به صورت ضمنی و مقدماتی نقش ایفا می‌کند. چه آن‌بخش از گزاره‌های مهدوی که بر اساس روایات متواتر برای ما نقل شده است و چه آن‌بخش از گزاره‌های مهدوی که تواتر مقدمه استنباط آن‌ها بوده است. هم اولیای الهی به طور مکرر فرموده‌اند و هم نقل این روایات به حد تواتر رسیده است که «امام زمان موجود است»؛ «امام زمان معصوم است»، «مهدی منجی آخرالزمان است» و ... از طریق این روایات متواتر، هم به گزاره‌های مهدوی یقین حاصل می‌شود و هم می‌توان آن‌ها را مقدمه یقینی استنباط معرفت‌های مهدوی دیگر قرار داد که در هر دو صورت، حس، نقشی با واسطه، ضمنی و مقدماتی دارد.

#### عقل - استدلال

واژه عقل، هم در لغت و هم در اصطلاح به معانی متعددی آمده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۹۴ و ۳۴۴؛ ج ۳: ۴۱۸ و ۵۱۳؛ ج ۹: ۱۱۸) اما در این‌جا به معنای قوه عاقله مراد است که

یکی از منابع معرفت به شمار می‌رود.

بین حکما بحث و اختلاف است که آیا عقل عملی با عقل نظری اختلاف جوهری دارد، به نحوی که عقل نظری مدرک است و عقل عملی عامل؛ یا هر دو مدرکند؛ لکن عقل نظری مدرک کلیات (اعم از نظری و عملی) است و عقل عملی مدرک جزئیاتی که به عمل انسان مربوط می‌شود؛ قطع نظر از اختلافات جزئی، دست کم سه دیدگاه در این زمینه وجود دارد: دیدگاه اول به وحدت عقل و تعدد مدرکات قائل است. عقل را از آن جهت که مدرک امور کلی نظری و با امور عملی بی‌ارتباط باشد؛ «نظری» می‌گویند و از آن حیث که مدرکاتش مسائل مربوط به عمل باشد، «عقل عملی» می‌گویند. غالب حکما؛ از جمله حکمای معاصر به این دیدگاه قائل هستند (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۰، ۵۴ و ۹۵؛ مظفر، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۰۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۱۵ و ۱۴۸).

بنابر دیدگاه دوم، عقل نظری و عقل عملی دو قوه از نفس انسان‌اند که هر دو مدرک‌اند؛ با این تفاوت که عقل نظری به دنبال ادراک کلیات است؛ اعم از این که به مقام نظر مربوط باشد یا ناظر به مقام عمل؛ اما عقل عملی مدرک جزئیات ناظر به مقام عمل است؛ یعنی تأمل در مسائل جزئی تا آن‌ها را در مقام عمل به کار گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۵۳؛ فخر رازی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۵۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۹۹-۲۰۱) از معاصرین کسی به این قول قائل نیست. دیدگاه سوم عقل نظری را مدرک و عقل عملی را محرک می‌داند. بنابر این قول، انسان تنها از طریق عقل نظری به اشیا علم پیدا می‌کند؛ اعم از آن که با عمل در ارتباط باشد، یا غیر آن؛ اما عقل عملی، قوه محرکه نفس است که منشأ و مبدأ افعال واقع می‌شود. (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۷۸۹؛ غزالی، ۱۹۶۱: ۳۵۹؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۲۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۵۹). از معاصرین، آیت الله جوادی آملی به این دیدگاه گرایش دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱۵، ۳۵ و ۷۶؛ همان، ۱۳۸۷: ۱۳۲).

برای بررسی و ارزیابی سه دیدگاه مذکور باید گفت: شکی نیست که نفس، کارهای متعددی همچون ادراک و تحریک انجام می‌دهد که به لحاظ هر یک از این امور می‌توان قوه یا شأنی برای آن در نظر گرفت. همچنین نفس را به جهت حیثیت ادراکی‌اش می‌توان هم

مدرک کلیات دانست و هم مدرک جزئیات؛ و ادراک کلیات نیز می‌تواند اعم از کلیات مربوط به عمل و غیر آن باشد؛ لکن از آن‌جا که اولاً شأن عقل ادراک است نه تحریک (چنان‌که تحریک نیز شأن قوه عامله و محرکه است، نه عقل)؛ ثانیاً ادراک جزئیات به قوا یا شؤون حسی و خیالی نفس برمی‌گردد؛ از این رو باید عقل را صرفاً مدرک کلیات دانست، نه جزئیات؛ که اگر کلیات امور نظری را ادراک کند به آن «عقل نظری»، و اگر کلیات امور عملی را ادراک کند آن را «عقل عملی» می‌گویند. پس صرف تعدد ادراک نمی‌تواند دلیل بر تعدد عقل باشد؛ چه آن‌که عقل واحد می‌تواند دو نوع ادراک کلی داشته باشد.

بر این اساس، قبول دیدگاه دوم و ارائه دلیل متقن بر وجود قوه‌ای که مدرک جزئیات مربوط به عمل باشد، مشکل است؛ زیرا پس از اثبات و پذیرش قوای ادراکی مختلف مانند حاسه و عاقله که برخی جزئیات و برخی کلیات را درک می‌کنند، قائل شدن به قوه دیگری به نام عقل عملی که مدرک جزئیات مربوط به عمل باشد؛ توجیهی ندارد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳: ۷۲۸).

در ارزیابی دیدگاه سوم باید گفت عقل عملی طبق این دیدگاه با عقل عملی در دیدگاه اول کاملاً مغایر است. اگر در این دیدگاه به قوه عامله و محرکه «عقل» گفته‌اند، به آن دلیل است که امری مادی نیست؛ بلکه هیأتی است که در ذات نفس واقع است، و گرنه هیچ شأنیت ادراک ندارد و اگر در دیدگاه اول به قوه عالمه و مدرکه، «عملی» گفته‌اند، بدان دلیل است که امور مرتبط با عمل را درک می‌کند، و گرنه هیچ وجه تحریکی و تأثیری ندارد. یکی صرفاً عامل است و دارای شأن تحریکی و دیگری فقط عالم است و دارای شأن ادراکی. معلوم است که نمی‌توانند هیچ وجه اشتراکی داشته باشند؛ جز آن‌که از باب اشتراک در لفظ عنوان عقل عملی به هر دو اطلاق شده است.

اما از آن‌جا که عقل از جهت عقل بودنش، خواه نظری باشد خواه عملی، هرگز ممکن نیست عامل و مبدأ تحرکات واقع گردد، و تعدد ادراکات نیز نمی‌تواند موجب تعدد عقل باشد؛ از این رو به نظر می‌رسد دیدگاه اول از دیدگاه سوم دقیق‌تر و به واقع نزدیک‌تر باشد. با عنایت به ارزیابی مذکور و با توجه به این‌که اولاً مهدویت از امور نظری و یا از سنخ



باور و بینش است نه از امور عملی و از سنخ گرایش؛ آنچه در معرفت‌شناسی مهدویت، همچون مطلق معرفت‌شناسی مهم است، تعیین منابع و راه‌های معرفت است، نه تعیین قوای عامله و محرکه نفس که در علم النفس فلسفی بحث می‌شود؛ ثانیاً عقل مدرک کلیات است، نه امور جزئی. لذا می‌گوییم عقل مدرک تمام گزاره‌های کلی مهدویت است و چون این گزاره‌ها از سنخ امور نظری و علمی‌اند، عقل مدرک آن‌ها نیز عقل نظری است، نه عقل عملی. فرقی نمی‌کند که عقل عملی را مدرک بدانیم یا عامل و محرک (قول سوم) و در صورت مدرک بودن، مدرک امور جزئی مرتبط با عمل بدانیم (قول دوم) یا امور کلی مرتبط با عمل (قول اول).

راهی که عقل نظری برای ادراک گزاره‌های مهدوی در پیش می‌گیرد، «استدلال» است. برای این که عقل در این راه به معرفت یقینی برسد، باید تمام شرایط صوری و مادی استدلال که در علم منطق بیان شده است، رعایت گردد. کبرای این استدلال هم می‌تواند از ناحیه عقل باشد و هم از ناحیه نقل و صغرای آن می‌تواند هم از حس و تجربه باشد، هم از نقل و هم از خود عقل؛ همانند استدلال‌های ذیل:

صغرای حسّی و کبرای عقلی: این شخص امام است، هر امامی معصوم است، پس این شخص معصوم است.

صغرای حسّی و کبرای نقلی: این شخص برای ظهور وقت تعیین کرده است، هر کس برای ظهور وقت تعیین کند، دروغ می‌گوید (شیخ طوسی، ۱۴۲۵: ۴۲۵-۴۲۶)، پس این شخص دروغ می‌گوید.

صغرای نقلی و کبرای عقلی: زهد و پارسایی یاران مهدی علیهم‌السلام یکی از مقدمات (یا زمینه‌ها و شرایط) ظهور است (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۱۰). تحقق مقدمه برای تحقق ذی المقدمه ضروری است. پس زهد و پارسایی یاران مهدی علیهم‌السلام برای تحقق ظهور ضروری است. صغرا و کبرای عقلی: تعیین (نصب) امام از جانب خدا لطف است، لطف بر خدا واجب است، پس تعیین (نصب) امام بر خدا واجب است.

صغرا و کبرای نقلی: صیحه (ندای) آسمانی همان ندای جبرئیل است، صیحه (ندای)

آسمانی یکی از علائم حتمی ظهور است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۵۲ و ۲۹۰). پس ندای جبرئیل یکی از علائم حتمی ظهور است.<sup>۱</sup>

### قلب - شهود

قلب را از لحم صنوبری شکل تا جوهر مجرد نورانی تعریف کرده‌اند (تهانوی، ۱۹۶۶، ج ۲: ۱۳۳۴؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶: ۲۹۹). در قرآن نیز به معانی متعددی آمده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۲۳؛ ج ۹: ۴۶) و در اصطلاح عرفانی‌اش نیز به معنای نفس ناطقه، جامع همه قوای ادراکی، محل تجلیات، مرتبه‌ای از مراتب نفس و ... به کار رفته است (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱: ۵۷۳؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۳۲۰؛ قونوی، ۱۳۶۲: ۹۶)؛ لکن مراد ما از قلب، شأنی از شوون و حیثی از حیثیات ادراکی نفس است که در عرض حیثیات و شوون دیگر آن است. به بیان دیگر، قلب منبع مکاشفات و شهودات عرفانی و مدرک معارف غیبی و الاهی است. کشف، شهود، حدس، الهام، علم لدنی، وحی، در ضمن تفاوت‌هایی که در معنا و مرتبه دارند؛ محل تحقق و ظهور همه آن‌ها قلب است.

معرفت قلبی معرفتی حضوری، شهودی و بدون واسطه صورت‌ها و مفاهیم ذهنی است. در این نوع معرفت، واقعیت معلوم نزد عالم حاضر است و عالم با معلوم اتحاد دارد. این علم بسته به مرتبه وجودی عالم و نیز مرتبه وجود معلوم، شدت و ضعف می‌پذیرد و دارای مراتب و به اصطلاح تشکیک‌پذیر است. از معرفت حضوری همگانی علم به خود و حالات نفسانی خود را شامل می‌شود تا معرفت وحیانی را که از ناحیه خداوند متعال فقط به پیامبر تعلق می‌گیرد. الهام و مکاشفه از مراتب دیگر این نوع معرفت‌اند.

چنان‌که گفتیم، معرفت حضوری و شهودی در هر مرتبه‌ای که باشد خطاناپذیر است؛ زیرا خطا یعنی مطابق نبودن وجود علمی با واقعیت؛ در حالی که در علم حضوری، بین‌شان یگانگی برقرار است، نه دوگانگی.

۱. این استدلال، شکل سوم از اشکال قیاس اقترانی است که حدّوسط در هر دو مقدمه موضوع واقع شده است.

نیز گفتیم که با حس می‌توان به برخی گزاره‌های مهدوی دست یافت. محسوسات و متواترات را از این قبیل دانسته‌ایم. همچنین با عقل و استدلال‌های عقلی می‌توان به برخی دیگر از گزاره‌های مهدوی دست پیدا کرد. علم حاصل از این دو منبع معرفتی، حصولی است. حال می‌گوییم قلب منبعی دیگر برای شناخت برخی گزاره‌های مهدوی است که از راه کشف و شهود و با علم حضوری حاصل می‌گردد.

پیامبر از طریق وحی و امام از طریق الهام به معارفی دست پیدا می‌کند که از بالاترین مرتبه شهود برخوردار است و از هر گونه خطا و اشتباهی مصون و معصوم است. معارفی که از جانب خداوند بر امام زمان علیه السلام الهام شده، از همین قبیل است؛ لکن برای ما که در قالب روایات بیان می‌گردد، به صورت علم حصولی خواهد بود. حال، از آن‌جا که غیر از وحی و الهام، مکاشفات عرفانی و معرفت‌های شهودی نیز از سنخ علم حضوری است، از این رو معرفت‌هایی که انسان به این صورت به شخص یا شخصیت امام زمان پیدا می‌کند، از قبیل علم حضوری و از خطا مصون خواهد بود. علاوه بر مکاشفه و شهود شخص یا شخصیت امام زمان که از نظر همه حکمای اسلامی علم حضوری محسوب می‌شود، ملاقات با امام زمان و رؤیت چهره نورانی آن حضرت نیز بنابر نظر برخی فلاسفه همچون شیخ اشراق علم حضوری به شمار می‌رود.

مزیت علم حضوری به معارف مهدوی این است که عالم خود واقع را می‌یابد بدون این که واسطه‌ای در کار باشد. به بیان دیگر، معلوم همان واقع و واقع همان معلوم است و اساساً عالم، معلوم و علم یکی‌اند. بر خلاف علم حصولی که با واسطه صورت ذهنی حاصل می‌گردد و ممکن است این صورت ذهنی با واقع تطبیق نکند و خطا صورت گیرد. اما مزیت علم حصولی به گزاره‌های مهدوی این است که کلی و قابل انتقال به غیر است بر خلاف علم حضوری که جزئی، شخصی و غیر قابل انتقال به غیر است.

## صدق و توجیه گزاره‌های مهدوی

بیان دو نکته در این مبحث ضرورت دارد:

۱. صدق به معنای مطابقت با واقع است. بر این اساس، قضیه تنها زمانی صادق است که با واقع و نفس الامر مطابقت داشته باشد. در مقابل، کذب، یعنی عدم مطابقت با واقع (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۲۶۶؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱: ۸۸؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۹ و ۲۰). بر این اساس، گزاره مهدوی صادق گزاره‌ای است که مطابق با واقع باشد که اگر این گونه نباشد، کاذب و فاقد اعتبار معرفتی خواهد بود.

مراد از توجیه، ارائه دلیل بر معرفت صادق است. صرف مدّعی صادق چندان اهمیتی ندارد، بلکه باید به دنبال ادله کافی و وافی بود؛ و گرنه ادعای معرفت، حتی اگر صادق باشد، غیر مدلل، غیر موجّه و بی ارزش خواهد بود. معرفت مهدوی ارزشمند؛ یعنی معرفت مطابق با واقعی که وجه صدق و مطابقتش اثبات شده باشد. اگر واقعیتی در باب مهدویت آن گونه که هست شناخته شود، و موجّه و مدلل هم باشد، ارزشمند است؛ در غیر این صورت، فاقد ارزش معرفتی خواهد بود.

اندیشمندان اسلامی در مسئله صدق<sup>۱</sup> به نظریه مطابقت<sup>۲</sup> و در مسئله توجیه<sup>۳</sup> به میناگروی<sup>۴</sup> معتقدند. بنابر نظریه میناگروی بازگشت همه معرفت‌های نظری یقینی در نهایت به بدیهیات است؛ زیرا معلومات ما یا همه بدیهی‌اند یا همه نظری و یا برخی بدیهی و برخی نظری. اگر همه بدیهی بودند دیگر چیزی برای ما مجهول نمی‌بود؛ و اگر همه نظری بودند، به اکتساب حتی یک علم قادر نبودیم. پس نه همه معلومات بدیهی‌اند و نه همه نظری؛ بلکه برخی بدیهی‌اند و مابقی به واسطه این بدیهیات معلوم ما قرار می‌گیرند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۱۸؛ خواجه طوسی، ۱۴۰۵: ۱۲؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۸).

1. Truth
2. Correspondence Theory
3. Justification
4. Foundationalism

۲. حکما و منطق‌دانان، بدیهیات یا اصول یقینیات و یا مبادی برهان را شش قسم می‌دانند: اولیات، مشاهدات (که اگر با حس ظاهری باشد، به آن حسیات و اگر با حس باطنی باشد، به آن وجدانیات می‌گویند)، فطریات، حدسیات، متواترات و تجربیات. از نظر همه آن‌ها، اولیات و وجدانیات قطعاً بدیهی و از استدلال بی‌نیازند؛ ولی دربارهٔ بدهت بقیه قضایا اتفاق نظر وجود ندارد. از همین رو، حکما قضایای بدیهی را به اولی و ثانوی تقسیم و چنین تعریف کرده‌اند: بدیهی اولی به قضیه‌ای اطلاق می‌شود که تصدیق آن به هیچ چیز به جز تصور دقیق اجزای قضیه نیاز ندارد؛ که تنها مصداق آن اولیات است. بر خلاف بدیهی ثانوی که علاوه بر تصور اجزای قضیه به امور دیگری مانند حس (اعم از حس ظاهر و حس باطن) و قیاس خفی نیز نیاز دارد. اما از آن‌جا که تنها وجدانیات حقیقتاً و منطقاً بدیهی‌اند؛ بدیهی ثانوی نیز تنها همین یک مصداق را دارد.

اولیات قضایایی هستند که صرف تصور اجزای قضیه برای رسیدن به جزم و یقین کافی است؛ یعنی عقل برای تصدیق آن‌ها به چیزی خارج از قضایا نیاز ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۱۴). مانند «الکل اعظم من الجزء» و اصل تناقض. وجه صدق یا توجیه اولیات به خود این قضایا برمی‌گردد. اگر ما اجزای قضیه را درست تصور کنیم، خودبه‌خود به صدق یا کذب قضیه حکم می‌کنیم. این ویژگی خاص اولیات است و گرنه صدق هیچ قضیه دیگری به صرف نفس قضیه احراز نمی‌گردد. بنابراین، قضایای اولی ضروری‌الصدق بالذات‌اند و دستگاه ذهن ما برای تصدیق این قضایا فراتر از آن‌ها نمی‌رود و به امری جز خود این قضایا نیازمند نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۱۴).

وجدانیات به قضایای حاکی از علوم حضوری گفته می‌شود؛ یعنی حکایت مستقیم از مدرکات حضوری ما دارند. وجه صدق وجدانیات این است که طرفین صدق، یعنی وجود علمی و وجود عینی هر دو در اختیار ماست؛ یعنی این قضایا همان چیزی را می‌گویند که ما حقیقت آن را مستقیماً با علم حضوری در خود می‌یابیم. از این رو می‌توانیم مطابقت و صدق آن‌ها را بالوجدان بیابیم.

گفتیم که قلب یکی از منابع شناخت است که از راه‌های مختلف به ویژه وحی و الهام (یا آیات و روایات) برای ما معرفت ایجاد می‌کند. قضایای حاصل از آن‌ها قضایایی است که شیوه احراز صدق آن‌ها نقل دیگران است. از این رو آن‌ها را به ادله نقلی نیز تعبیر می‌کنند. این

قضایا به لحاظ منطقی یا جزو متواترات قرار می‌گیرند یا حسیات (برای کسانی که مستقیماً فعل معصوم را دیده باشند یا سخنش را شنیده باشند) و یا مقبولات (البته مقبولاتی که با تصدیق جزمی و قطعی همراه است).

معرفت‌شناسی وحی، معرفت‌شناسی الهام و یا به طور کلی، معرفت‌شناسی ادله نقلی موضوعاتی است که مباحث مفصل و مستقلاً را می‌طلبد و بحث از آن‌ها موجب تطویل رساله حاضر می‌گردد. به ویژه آن‌که برخی از این مسائل، مانند حجیت قرآن، حجیت خبر واحد و متواتر با دقت و ژرف‌نگری تمام در علم اصول فقه مطرح شده است. از آن‌جا که ادله نقلی متعدد و متفاوت است، میزان معرفت به آن‌ها نیز به یک اندازه نیست. به عنوان مثال، معرفتی که از خبر قطعی السند و الدلالة حاصل می‌شود فرق دارد با معرفت حاصل از خبری که هم سند و هم دلالتش ظنی است. اولی مفید یقین است؛ اما دومی، نه.

حاصل آن‌که همه اقسام بدیهیات واقعاً بدیهی نیستند. گرچه راه یقین به روی حسیات، فطریات، حدسیات، متواترات و تجربیات بسته نیست؛ نمی‌توان آن‌ها را همانند اولیات و وجدانیات، حقیقتاً و منطقاً بدیهی دانست. اختلاف حکما در این‌باره می‌تواند گواه بر عدم بداهت این چهار قسم باشد؛ چنان‌که برخی از آنان به عدم بداهت این قضایا یا قریب به بدیهی بودن آن‌ها تصریح کرده‌اند.

به بیان دیگر، قضایای یقینی ضروری الصدق هستند؛ یعنی قضایایی که ضرورتاً و منطقاً صادق و تشکیک‌ناپذیر هستند. این قضایا را می‌توان به بالذات و بالغیر تقسیم کرد. قضایای ضروری الصدق بالذات، قضایای بدیهی و صادقی هستند که اساساً به قیاس، ولو قیاس خفی و حاضر در ذهن مستند نیستند. فقط اولیات و وجدانیات از این دسته قضایا هستند که مبادی اولیه و حقیقی همه تصدیقات یقینی دیگر را تشکیل می‌دهند.

ضروری الصدق بالغیر، وصف قضایایی است که ضرورتاً صادق‌اند، ولی صدق آن‌ها به قیاس مستند است؛ اعم از قیاسی که در ذهن حاضر است و قیاسی که با تشکیل استدلال و برهان ارائه می‌گردد. قسم اول مانند فطریات که همواره با قیاسی آماده در ذهن همراه است. قسم دوم قضایای نظری صادق است که صدقش به پشتوانه قیاس و استدلال شکل گرفته،

اثبات می‌گردد (خواجه طوسی، ۱۳۶۱: ۳۴۵؛ حلی، ۱۳۷۱: ۲۰۱ و ۳۰۸).

اکنون، با توجه به دو نکته مذکور و نیز با توجه به این که حصول معرفت یقینی موجّه (یقین بالمعنی الاخص) دغدغه و هدف اصلی معرفت‌شناسان بوده است، می‌توان گفت معرفت یقینی در قلمرو علم حصولی تنها از طریق بداهت و برهان حاصل می‌شود. با بداهت آغاز می‌گردد و در مرحله بعد با برهان گسترش پیدا می‌کند. این مطلب عمومیت دارد؛ یعنی در هر حوزه معرفتی باید طبق روش مذکور عمل کرد تا به یقین نایل آمد.

بر این اساس، در مهدویت هم باید به دنبال معرفت یقینی بود و دستیابی به معرفت مهدوی یقینی یا از طریق بداهت است و یا برهان. به بیان دیگر، قضایای مهدوی یا تماماً نظری‌اند که در این صورت برای اثبات آن‌ها باید از بدیهیات خارج از حوزه مهدویت کمک بگیریم و یا برخی از آن‌ها بدیهی‌اند که در این صورت، این قضایای بدیهی، یا به تنهایی یا به همراه بدیهیاتی خارج از قلمرو مهدویت، برای اثبات قضایای نظری مهدویت مبنا محسوب می‌شوند. در هر صورت، بنابر نظریه مبنای مهدویت، برای اثبات قضایای نظری مهدوی به قضایای بدیهی وابسته است.

حال، اگر دست کم برخی گزاره‌های مهدوی از سنخ اولیات و وجدانیات باشند، خود موجّهند و به توجیه و اقامه دلیل نیازی ندارند؛ چرا که صدق آن‌ها ذاتی‌شان است. در این صورت، این قضایا (یا به تنهایی یا به همراه بدیهیات علوم دیگر) پایه و مبنای توجیه گزاره‌های نظری مهدوی می‌شوند. به عبارت دیگر، گزاره‌های مهدوی از نوع اولیات و وجدانیات، صادق بذاته و مصدّق لغیره هستند. اما اگر گزاره‌های مهدوی تماماً ضروری الصدق بالغیر باشند، بدیهی است توجیه آن‌ها بر اساس مبنای مهدوی توسط برهان و با ارجاع به قضایای پایه و ضروری الصدق بالذات علوم دیگر صورت می‌گیرد.

حق آن است که ما در مهدویت فقط وجدانیات داریم؛ یعنی قضایایی که حاکی از خود واقع هستند، نه اولیات تا صرف تصور اجزای آن باعث تصدیق گردد؛ لکن مشکل وجدانیات این است که شخصی و جزئی‌اند و قابل انتقال به غیر نیستند. از این رو صرفاً نفع معرفتی شخصی دارند و برای تعمیم و کلیت‌بخشی آن حتماً باید به استدلال روی آورد. در مجموع باید گفت توجیه گزاره‌های مهدوی به این است که اگر از سنخ وجدانیات باشد، خودموجّه

بوده و به توجیه و اثبات نیاز ندارد. در غیر این صورت، باید نهایتاً به بدیهیات علوم دیگر ارجاع داده شود. اگر چه گزاره‌های مهدوی از قبیل محسوسات و متواترات داریم؛ گفتیم که این گونه قضایا حقیقتاً و منطقیاً بدیهی نیستند، هر چند قریب به بدیهی محسوب می‌شوند.

### نتیجه‌گیری

«معرفت‌شناسی مهدویت» نمونه‌ای از معرفت‌شناسی مقید یا مضاف است که با نگاهی عقلی و از بیرون به تحلیل معرفت‌های حاصل از مهدویت می‌پردازد.

از آن‌جا که می‌توان معرفت‌های یقینی و مطلق به مسائل مهدویت پیدا کرد؛ به هیچ وجه نمی‌توان در مهدویت شکاکیت و نسبییت معرفتی را پذیرفت. حال این معرفت‌های یقینی یا به صورت علم حصولی است، یا علم حضوری. علم حصولی حاصل قوه ادراکی عقل (از طریق استدلال) است. اگر چه در برخی موارد، قوه ادراکی حس (از راه احساس) نقش مقدماتی برای حکم عقل ایفا می‌کند؛ علم حضوری در خود نفس (با کشف و شهود) به صورت مستقیم و بدون واسطه قوا تحقق می‌یابد.

در معرفت به مسائل مهدوی باید به دنبال معرفت یقینی موجه بود که یا به طور بدیهی و در قالب اولیات و وجدانیات حاصل است و یا از راه برهان حاصل می‌گردد. بنابر نظریه مبنای‌گروی اثبات قضایای نظری وابسته به قضایای بدیهی است. حال، اگر برخی گزاره‌های مهدوی از سنخ قضایای حقیقتاً بدیهی؛ یعنی اولیات و وجدانیات باشند، خود موجهند و به توجیه و اقامه دلیل نیازی ندارند؛ چرا که صدق آن‌ها ذاتی‌شان است. در این صورت، این قضایا (یا به تنهایی یا به همراه بدیهیات علوم دیگر) پایه و مبنای توجیه گزاره‌های نظری مهدوی می‌شوند. در غیر این صورت، توجیه گزاره‌های مهدوی بر اساس نظریه مبنای‌گروی توسط برهان و با ارجاع به قضایای پایه و ضروری الصدق بالذات علوم دیگر صورت می‌گیرد. حق آن است که ما در مهدویت فقط وجدانیات داریم. لذا اگر گزاره‌های مهدوی از سنخ وجدانیات باشد، خودموجه بوده و به توجیه و اثبات نیاز ندارد. در غیر این صورت، باید نهایتاً به بدیهیات علوم دیگر ارجاع داده شود؛ چون در مسائل مهدویت، قضیه اولی نداریم تا صرف تصور اجزای آن، تصدیق هم صورت گیرد؛ مگر آن‌که به گزاره‌های مهدوی از قبیل محسوسات و متواترات ارجاع دهیم که البته گفتیم این گونه قضایا حقیقتاً و منطقیاً بدیهی نیستند؛ هر چند قریب به بدیهی هستند.



## منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیة*، بیروت، دارصادر.
  ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۱ق). *التعلیقات*، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
  ۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). *الاشارات والتنبيهات*، قم، البلاغه.
  ۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). *دانش‌نامه علائی: منطق*، تصحیح: سیدمحمد مشکوة، تهران، دهخدا.
  ۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق). *الشفاه المنطق*، تحقیق: سعید زاید، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
  ۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق). *لسان العرب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
  ۷. تهنوی، محمدعلی (۱۹۶۶م). *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
  ۸. حلّی، جمال‌الدین حسن بن یوسف (۱۳۷۱). *الجواهر النضید*، قم، بیدار.
  ۹. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). *شرح المنظومه*، تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
  ۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح: هانری کربن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
  ۱۱. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۴۱۰ق). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
  ۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
  ۱۳. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳). *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
  ۱۴. صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۳۸۰). *منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر*، قم، مکتبه آیه‌الله صافی گلپایگانی.
  ۱۵. صدوق، ابوجعفر محمدبن بابویه (۱۳۹۵). *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*، تهران، اسلامیه.
  ۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
  ۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶ق). *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
  ۱۸. طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن (۱۴۲۵ق). *الغیبة*، تحقیق: عبدالله تهرانی و علی‌احمد ناصح، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
  ۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق). *تلخیص المحصل*، بیروت، دارالاضواء.
  ۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱). *اساس الاقتباس*، تصحیح: مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.

۲۱. عبدالله، جوادی آملی (۱۳۷۶). *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*، قم، اسراء.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *امام مهدی موجود موعود*، قم، اسراء.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *دین شناسی*، تحقیق: محمدرضا مصطفی پور، قم، اسراء.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تحقیق: احمد واعظی، قم، اسراء.
۲۵. غزالی، ابو حامد محمد (۱۹۶۱م). *مقاصد الفلاسفة*، تحقیق سلیمان دنیا، القاهرة، دارالمعارف.
۲۶. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق). *الجمع بین رأی الحکیمین*، تعلیق البیر نصری نادر، تهران، انتشارات الزهراء.
۲۷. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۰۴ق). *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (بی تا). *کتاب العین*، بی جا، دار و مکتبه الهلال.
۲۹. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الأئس*، تهران، مولی.
۳۰. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). *درآمدی بر معرفت شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۱. قونوی، صدرالدین محمد (۱۳۶۲). *رسالة النصوص*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳۲. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). *الکافی*، تهران، اسلامیه.
۳۴. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). *گوهر مراد*، تهران، سایه.
۳۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۶. مرزبان، بهمینار (۱۳۷۵). *التحصیل*، تعلیق: مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *آفتاب ولایت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). *تعدد قرائت‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۴۰. مظفر، محمدرضا (۱۳۶۸). *اصول الفقه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳ق). *المنطق*، تعلیق: غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۲. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبه*، تهران، صدوق.