تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۱۳
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۲۶

فصل‌نامه علمی ـ پژوهشی مشرق موعود
سال یازدهم، شماره ۴۱، بهار ۱۳۹۶

تحلیل و بررسی نمادانگاری نشانه‌های ظهور

ابوذر رجبی[۱]

چکیده

زبان دین، از مهم‌ترین مسائل فلسفه دین و مباحث الهیات جدید به شمار می‌رود. فیلسوفان دین در این مسئله، دو رویکرد متفاوت برگزیده‌اند؛ برخی بر این باورند که زبان دین، ناظر به گزاره‌های کلامی و الهیاتی به طور عام است و همه گزاره‌های موجود در متون و نصوص دینی را دربر می‌گیرد؛ و گروه دیگر بر آن‌اند که زبان دین، تنها ناظر به گزاره‌های کلامی و الهیاتی مربوط به خدا و آن هم اسماء و صفات انسان‌وارِ خداست. در هردو رویکرد، دیدگاه‌ها و ره‌یافت‌های مختلفی از گذشته تا به امروز در میان الهی‌دانان و متکلمان و فیلسوفان دین مطرح بوده و هست. نمادین دانستن گزاره‌های کلامی و الهیاتی، یکی از آن دیدگاه‌هاست. بنابر رویکرد نخست، مسئله مهدویت و آنچه در نصوص دینی مسلمانان درباره آموزه مهدویت و آخرالزمان، به خصوص علائم و نشانه‌های ظهور وارد شده است، در حیطه زبان دین وارد خواهد شد. در این نوشتار با رویکردی توصیفی تحلیلی، درپی پاسخ به این پرسش هستیم که با پذیرش دیدگاه اخیر، گزاره‌های ناظر به علائم و نشانه‌های ظهور، از چه سنخی است؟ نمادین است یا غیرنمادین؟ و اگر آنها را واقع‌نما و معرفت‌بخش بدانیم، آیا به هیچ‌وجه نمی‌توان آنها را نمادین و سمبلیک دانست؟ و اگر می‌توان، کدام سنخ از نماد مدنظر است؟ نمادی که امروزه در فلسفه دین و در بین متفکران غربی مطرح است، یا مدلی دیگر مراد است؟

واژگان کلیدی

زبان دین، نمادین، غیرنمادین، واقع‌نما، مهدویت، نشانه‌های ظهور.

---

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه معارف اسلامی قم (abuzar_rajabi@yahoo.com).

مقدمه

شناخت زبان هر متن، کلید فهم آن است. بنابراین لازم است پژوهشگر برای فهم و تفسیر نصوص دینی، زبان آن متن را بشناسد و ویژگی‌های آن را دریابد که بر مبنای این شناخت، تفسیری نیکو از آن ارائه کند. خداوند برای سخن گفتن با بشر، از همان زبان عرفی و طبیعی بین خود انسان‌ها بهره گرفته و محتوای مقاصد خود را از طریق متون مقدس در قالب زبان، به بشر انتقال داده است. نصوص دینی با ساختار زبان بشری هم‌راه‌اند و از قواعد و قالب‌های زبان‌شناسی پیروی می‌کنند؛ اما این‌گونه نیست که زبان یادشده، صرفاً عرفی باشد و از زبان فراعرفی بی‌بهره مانَد. از این‌رو، ارتباط زبان با دین و متون دینی درخور توجه است. توجه دین‌داران به زبان دین به دلایلی مختلف وابسته است؛ عواملی مانند اشتیاق درونی و انس معنوی دین‌ورزان به قرائت متون دینی در مراسم مذهبی، وجود معانی غیب و ماورای طبیعی در نصوص دینی، به‌کارگیری صفات انسان‌وار خدا در متون مقدس و... (سعیدی روشن «أ»، ۱۳۸۹: ۴۳-۴۴؛ یوسفیان، ۱۳۹۰: ۱۹۳-۱۹۶).

موضوع و محور اصلی زبان دین، گزاره‌های دینی است (ساجدی، ۱۳۸۵: ۲۷) که به سبب الفاظ و واژگان، به بیان آموزه‌ها و گزاره‌های دینی مندرج در نصوص دینی، به‌ویژه متون مقدس می‌پردازد. زبان دینی، درباره ماهیت گزاره‌های دینی از جهت اخبار، انشا، معناداری و بی‌معنایی، سمبلیک یا غیرسمبلیک و... به بحث می‌پردازد (علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ۲۴؛ سعیدی روشن«أ»، ۱۳۸۹: ۲۷-۳۲). اگرچه این امر امروزه در ادبیات فلسفه دین و کلام جدید به‌طور جدی دنبال می‌شود، از مباحثی به شمار می‌رود که در گذشته هم بین متفکران مسیحی و اسلامی مطرح بوده است؛ به‌ویژه در جهان اسلام با رویکردهایی چندگانه مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار گرفت.

دیدگاه‌های متعددی از سوی متفکران در زبان دین مطرح شده است؛ اما عمده متفکران مسلمان در باب زبان دین، حتی اگر دیدگاهی خاص داشته باشند، زبان عرفی را قبول دارند (سعیدی روشن «ب»، ۱۳۸۹: ۱۸۱). نتیجه این دیدگاه، قابل فهم بودن زبان دین برای مخاطبان است. این همان نظریه شناختاری است که در میان متفکران مغرب‌زمین نیز طرف‌دارانی دارد. نظریه شناختاری بودن زبان دین، به انواع گوناگونی تقسیم می‌شود؛ پاره‌ای به الهیات تشبیهی، برخی به الهیات سلبی و دسته‌ای به اشتراک معنوی وجود نظر دارند.

عرفی‌بودن زبان گزاره‌های دینی به این معنا نیست که همگی به حقایق مندرج در نصوص

دینی دست یابند و به فهم صاحب دین پی ببرند.[1]

حال باید دانست که در مواجهه با حقایق دینی در نصوص، چگونه باید از قالب الفاظ فراتر رفت و به حقیقت معنا دست یافت؟

یکی از این دیدگاه‌ها، به چند ساحتی بودن زبان دین معروف است. این دیدگاه را برخی متفکران جهان اسلام پذیرفته‌اند. آنان زبان نصوص دینی را دارنده معانی و حقایق گوناگون و در طول یک‌دیگر وصف می‌کنند که در اصطلاح، ظاهر و باطن گزاره‌های دینی نامیده می‌شود. آنان ظواهر نصوص را برای مردم عادی، قابل فهم و بواطن آن را برای عده‌ای محدود، قابل درک می‌دانند؛ اما هر طیف از عالمان، آگاهی از ساحت باطنی نصوص دینی را به خود نسبت می‌دهند. شواهدی از قرآن و روایت نیز این دیدگاه را تأیید می‌کند. با پذیرش این دیدگاه، علاوه بر قرآن کریم، روایات معصومین علیهم‌السلام ازجمله روایات ناظر به مسئله مهدویت، از ساحت ظاهری و باطنی برخوردار خواهند بود.

از سوی دیگر، زبان نصوص دینی افزون بر واقع‌نما و شناختاری بودن، از جنبه‌های دیگر نیز می‌تواند برخوردار باشد. برای مثال، زبان گزاره‌های دینی در عین واقع‌نما بودن، می‌تواند زبان تمثیلی یا رمزی و کنایی باشد؛ یا در پاره‌ای موارد، نصوص دینی از زبان سمبلیک نیز بهره جسته است. پرسش اساسی در نوشتار پیش رو آن است که آیا نمادین و سمبلیک بودن، با عرفی دانستن زبان دین جمع‌پذیر است؟ آیا آن‌گونه که برخی متفکران غربی، زبان نمادین را غیرشناختاری می‌دانند، ما نیز با پذیرش زبان نمادین باید آن را غیرمعرفت‌بخش بدانیم؟ در صورت پذیرش، زبان نمادین گزاره‌های دینی، با نگره اندیشه‌وران غربی چه تفاوتی خواهد داشت؟ پس از بررسی و پاسخ موارد یادشده، آیا گزاره‌های ناظر به نشانه‌های مهدویت، با زبان نمادین سازگار خواهد بود؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها، مقدماتی در تبیین مسئله بیان می‌شود.

مدعای زبان نمادین

زبان دین، زبان گزاره‌های دینی است که در نصوص دینی ـ اعم از متن مقدس یا هرگونه سخن گفتن از عقاید و آموزه‌های دینی ـ به کار می‌رود (ساجدی، ۱۳۸۵: ۲۱). بر این اساس، سؤال این است که آیا گزاره‌های دینی مندرج در نصوص دینی، معنادارند یا بی‌معنا؟ و آیا این

۱. به همین دلیل برخی ـ همچون جعفر نکونام در کتاب درآمدی بر معناشناسی قرآن (ص۶۱) ـ زبان قرآن را زبان فراعرفی می‌دانند؛ یعنی زبان قرآن لایه‌های متعدد معنایی دارد که لایه سطحی آن، متعلق به عرف عام و لایه‌های بالاتر آن، مربوط به عرف خاص است.

گزاره‌ها معرفتی به بشر ارائه می‌کنند یا خیر؟

تا پیش از قرن نوزدهم، در معرفت‌بخش بودن زبان گزاره‌های کلامی و الهیاتی، شبهه چالشی مطرح نبود و عموم متفکران در غرب و شرق به معناداری گزاره‌های دینی، به طور عام و ناظر به خداوند، به نحو خاص قائل بودند. پس از پیدایش پوزیتیویسم منطقی در غرب و طرح بی‌معنایی گزاره‌های دینی، مسئله معرفت‌بخشی و غیرمعرفت‌بخش بودن آن، محور بحث و چالش در فلسفه دین و الهیات جدید شد (علیزمانی، ۱۳۷۵: ۱۱۰؛ ساجدی، ۱۳۸۵: ۹۵-۱۲۱؛ سعیدی روشن «ب»، ۱۳۸۹: ۴۵). این دیدگاه، واکنش‌های مختلفی از سوی متفکران غربی درپی داشت. برخی از متألهان مسیحی سبب طرح بی‌معنایی گزاره‌های کلامی را معرفت‌بخش دانستن آن تلقی کردند و بیان داشتند که در صورت غیرمعرفت‌بخش دانستن آن، دیگر دچار معضل معناداری نخواهیم شد. در مسئله غیرمعرفت‌بخش بودن زبان دین، چهار رویکرد اساسی مطرح است که یکی از آنها از سوی پل تیلیش با عنوان زبان نمادین، در قرن بیستم مطرح گردید.

به باور تیلیش، معارف دینی تنها در قالب زبان نمادین مطرح می‌شوند. وی می‌گوید:

> هرچه درباب آن‌چه دل‌بستگی واپسین (غایت قصوای) ماست بگوییم، خواه آن را خدا بنامیم یا نه، دارای معنای نمادین است. این دل‌بستگی (غایت) به ورای خود اشاره می‌کند، درحالی‌که در آن‌چه به آن اشاره می‌کند، مشارکت می‌جوید. ایمان به هیچ طریق دیگری نمی‌تواند خود را به طور رسا و کافی بیان کند. زبان ایمان، زبان نمادهاست. (تیلیش، ۱۳۷۵: ۶۰-۶۱)

نمادها روح و حقیقتی دارند که با توجه به آن منظور خود را بیان می‌کنند (همو، ۱۳۷۶: ۶۱-۶۶؛ همو، ۱۳۸۸: ۴۰-۴۱؛ علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ۲۵۱-۲۵۵). در میان گزاره‌های کلامی، تنها یک گزاره واقعی و معرفت‌بخش وجود دارد و آن گزاره «خدا وجود دارد» است؛ چراکه درباره خود وجود خدا سخن می‌گوید؛ اما دیگر گزاره‌های کلامی و الهیاتی، جملگی نمادین خواهند بود. از نظر او خدا یک موجود نیست؛ او خود وجود است. خدا چون موجود نیست، نمی‌توان او را توصیف کرد؛ بلکه توصیفات ما از خداوند، نمادین و غیرحقیقی خواهد بود (علیزمانی، ۱۳۸۷: ۲۶۷-۲۶۸).

دیدگاه اندیشمندان غربی در یکی دو سده اخیر، در پی آشنایی متفکران جهان اسلام با مدرنیسم و اندیشه‌های غربیان، به این منطقه جغرافیایی راه یافت. دیدگاه پل تیلیش درباره نمادین دانستن زبان دین، از جمله آنها بود. تا پیش از این آشنایی، عمده مفسران و متألهان

مسلمان، زبان دین را ناظر به واقعیت و حقیقت می‌دانستند و آن را هم معنادار و هم معرفت‌بخش تلقی می‌کردند؛ اگرچه در این‌باره بین متفکران اسلامی، نگرشی یکسان وجود ندارد. برخی متفکران عرب ـ که نومعتزلی به شمار می‌آیند ـ با تأثیرپذیری از دیدگاه تیلیش، آیات قرآن را در برخی موارد ناظر به واقع ندانسته و به سمبلیک و نمادین بودن آن نظر داشته‌اند (خطیب، ۱۳۹۵: ۲۷۶-۲۸۰؛ خلف‌الله، ۱۳۹۹: ۵۹-۷۳؛ خولی، ۱۹۶۱). آنان با توجه به تفسیر ادبی، بیان می‌دارند که هدف قرآن هدایت بشر است، حتی اگر از مطالب غیرواقعی استفاده کرده باشد. خداوند با بیان داستان‌هایی خاص در قرآن کریم قصد داشته است مخاطبان خود را متوجه اهدافش کند. بنابراین، این قصه‌ها نه از روی حقیقت و ناظر به واقعیت خارجی، بلکه به عنوان واقعیاتی روحی و روانی بیان شده‌اند (معرفت، ۱۳۸۲: ۱۸۷-۱۸۸).

در برابر دیدگاه یادشده، بیشتر مفسران و متألهان اسلامی ـ اعم از شیعه و سنی ـ زبان قرآن را معنادار و ناظر به واقع دانسته‌اند؛ اما به گونه‌ای دیگر، به نمادین بودن زبان دین و قرآن نیز اشاره می‌کنند که متفاوت از نمادین بودن با رهیافت حاکم در غرب و میان متفکران نومعتزلی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج۱، ۱۳۲؛ ج۸، ۶۰؛ مطهری، ۱۳۷۲: ۱۰۴؛ همو، ۱۳۹۲: ۵۱۴ ـ ۵۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۸۸؛ اقبال لاهوری، بی‌تا: ۹۶؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ج۲۰، ۱۱۵؛ طالقانی، ۱۳۶۲: ج۲، ۱۷۲؛ جمعی از صاحب‌نظران، ۱۳۷۳: ۱۱۵).

مراد لغوی و اصطلاحی از زبان نمادین

در زبان انگلیسی از نماد به «symbol» و در عربی به «تمثیل» یاد می‌شود. سمبل در زبان انگلیسی از زبان لاتین و از دو جزء sym و ballein تشکیل شده که به معنای نشان، نماد، مظهر و نمود است (واحددوست، ۱۳۸۱: ۱۱۵؛ حکمت، ۱۳۸۷: ۲؛ احمدی، ۱۳۷۲: ج۲، ۱۴۲؛ دهخدا، ۱۳۷۳: ج۱۴، ۲۲۷۳۱). همچنین به معانی سخن گفتن، اشاره کردن، نکته، چیزی میان دو کس، معما، علامت اختصاری، علامت قراردادی و عقیده نیز آمده است (نجف‌پور، ۱۳۸۸: ۱۲). به این زبان می‌توان به عنوان زبانی نو نگاه کرد؛ هم از جهت این‌که تعریفی روشن برای آن ارائه نشده (نصیری، ۱۳۷۹: ۲۵) و هم به این دلیل که از لحاظ قدمت و مورد توجه قرار گرفتن، مدت آن به کمتر از دو سده می‌رسد.

شیوه نگارش آلفرد دووینی، به تأسیس مکتب سمبولیسم در ادبیات کمک بسیاری کرده است؛ اما مبشّر واقعی این مکتب، شارل بودلر و پایه‌گذار آن، استفان مالارمه و نماینده برجسته آن، پل ورلن است (رادفر، ۱۳۶۸: ج۱، ۶۴۸).

نماد در اصطلاح چنین است که برای بیان هدف و غرض گفتار خود، به یک شیء یا کار یا وضعیتی محسوس و ملموس از طریق نوعی تشبیه به صورت رمزگونه و تجسمی تمسک شود که بر مخاطب، تأثیرگذاری بیشتری داشته باشد یا سخن را برای او قابل فهم و درک کند (کبیری، ۱۳۹۱: ۱۳).

سمبل‌ها و نمادها همواره به حقایق ماورای خود اشاره دارند که این حقایق ممکن است واقعی یا اعتباری باشند؛ مانند پرچم یک کشور که نماد عظمت و اقتدار، یا چراغ قرمز که نماد خطر است. این زبان، گذشته از ادبیات، در مباحث دین‌شناسی نیز مطرح شده است. در این‌جا برخی مدعی هستند که دین برای بازگویی معارف خود از زبان نمادین بهره می‌برد. این نظریه از میان متفکران غربی به پل تیلیش نسبت داده شده است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۷۶ -۲۷۷؛ علیزمانی، ۱۳۷۵: ۱۱۵).

چنان‌که بیان شد، دیدگاه یادشده توسط پل تیلیش در مغرب‌زمین مطرح شده است. به باور تیلیش، درباره خدا باید به صورت سمبلیک و نمادین سخن بگوییم. تنها کلامی که به طرز غیرسمبلیک می‌توان درباره خدا گفت، این گزاره است که «خدا خود وجود است»؛ خدا یک وجود (موجود) نیست، بلکه آن قدرت وجودی است که در تمام موجودات قرار دارد و بدون آن، وجود آنها امکان ندارد؛ هر چیز دیگری غیر از گزاره فوق درباره او سمبلیک است (هوردرن، ۱۳۶۸: ۱۴۹-۱۵۰).

به تعبیر پترسون، نگاه تیلیش در نمادین دانستن زبان دین، برخلاف باورهای عموم مؤمنان به ادیان الهی است. همه دین‌داران، گزاره‌های دینی خود را که در قالب متون مقدس مشاهده می‌کنند، دارای معنا می‌دانند و بار معرفتی برای آن قائل هستند. مؤمنان، زبان نصوص دینی خود را حاکی از واقعیت می‌دانند و از آن، تلقی سمبلیک ندارند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۸۱).

عوامل و زمینه‌هایی سبب طرح این اندیشه در غرب شد که باید در تحقیقی مستقل بدان پرداخت (رک: باربور، ۱۳۷۴: ۱۴۴-۱۶۵؛ علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ۱۹۵؛ صادقی رشاد، ۱۳۸۳: ۱۰۳ و ۱۰۵).

مشکل پذیرش زبان نمادین دین با تفسیر پل تیلیش

مهم‌ترین اشکال رویکرد نمادین زبان دین با تقریر پل تیلیش، انکار شدن بُعد معرفت‌بخشی و اخباری زبان گزاره‌های دینی است؛ در حالی که متدینان به ادیان الهی و

توحیدی، به شناختاری بودن نصوص دینی باور دارند و متون و کتب مقدس الهی را دارای بار معرفتی و معنایی می‌دانند. براساس تفسیر پل تیلیش، در نمادین دانستن زبان دین، گزاره‌های دینی فاقد معناست و بیانگر رمز و سمبل از چیزی خواهد بود؛ دقیقاً به‌مانند پرچم یک کشور که نماد استقلال آن به شمار می‌رود (هیک، ۱۳۷۶: ۲۰۵؛ علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ۲۴۹).

اگرچه نمی‌توان به تیلیش و قرائت او از زبان دین نسبت الحاد داد، اما در خود غرب برخی مانند کرندال، با قرائت طبیعت‌گروانه از بیان تیلیش به انکار و الحاد خدا تمایل پیدا کردند. دلیل این قرائت، کشش نمادین دانستن زبان دین است. البته قرائت‌های عرفانی نیز از دیدگاه تیلیش در غرب ارائه شده است؛ با این حال، از لوازم اساسی دیدگاه یادشده، نص‌گریزی آن است. سمبلیک و نمادین دانستن زبان دین، در برابر نص‌گرایی قرار دارد. او خود به صراحت می‌گوید: گرایش نص‌گرایی حتی خداوند را از غایی بودن تنزل می‌دهد و از شکوه و جلالش می‌کاهد (علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ۲۴۷).

زبان نمادین بودن نصوص دینی

همان‌طور که اشاره شد، نمادین بودن به معنای غیرمعرفت‌بخش بودن و غیرشناختاری بودن گزاره‌های دینی، از سوی متفکران غربی به‌ویژه پل تیلش مطرح شد. این دیدگاه قطعاً نمی‌تواند مورد پذیرش متفکران اسلامی باشد و زبان نصوص دینی را بدین معنا نمادین دانست؛ اما می‌توان معنای دیگری از نمادین و سمبلیک بودن زبان گزاره‌های دینی مطرح کرد که با ساختار نصوص دینی و ازجمله قرآن کریم سازگار باشد (سعیدی روشن «ب»، ۱۳۸۹: فصل نهم؛ همو «ب»، ۱۳۸۹: ۲۸۳). در این مدل، نمادین بودن بدین معناست که زبان گزاره‌های دینی، واقعی و ناظر به حقیقت و معرفت‌بخش خواهد بود؛ اما این‌گونه نیست که همه گزاره‌های دینی به شکل ظاهری و در قالب نص و ظاهر بیان شود. مدلول معرفت دینی در سه دسته نصوص، ظواهر و تأویلات تقسیم‌پذیر است (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۱۱۷).

فهم نصوص دینی، لحظه‌ای و دفعی نیست؛ بلکه مقصدی والاست که رسیدن به آن، پیمودن مرحله به مرحله مسیری مشخص و نه‌چندان کوتاه را می‌طلبد. در فهم قرآن و روایات، برای دستیابی به مفهوم اولیه متن، باید از معانی الفاظ به‌کار رفته در متن اطلاع داشته باشیم (میناگر، ۱۳۹۲: ۱۲۳؛ مسعودی، ۱۳۸۴: ۵۸). دست‌یابی به این مفهوم اولیه، همان «ظهور اولیه» یا «مراد استعمالی» در دانش اصول فقه است. پی بردن به مقصود اصلی مؤلف و

گوینده در متن، منوط به دستیابی به اصولی[1] ازجمله قرینه‌های مقامی و لفظی سخن است (صدر، ۱۴۲۴: ج۱، ۱۹۵-۱۹۷؛ مظفر، ۱۳۷۵: ج۱، ۱۶۶؛ مسعودی، ۱۳۸۴: ۵۹).

پس از پذیرش این نکته که فهم نصوص دینی از مکانیسم و سازوکاری خاص پیروی می‌کند (علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۹۰: ۴۵) و نمی‌توان بدون به‌کارگیری آنها به فهمی درست نایل آمد (میناگر، ۱۳۹۲: ۱۲۳؛ مسعودی، ۱۳۸۴: ۵۸)، می‌توان گفت گزاره‌های دین گاهی به صورت رمز و کنایه و استعاره بیان می‌شوند. در این صورت، فهم این گونه از گزاره‌ها به راحتی امکان‌پذیر نخواهد بود. گزاره‌ها غیر از ظاهر، دارای باطن و سطوح معنایی خواهند بود که آنان نیز بیانگر معنایی در ورای حقیقت ظاهری خویش‌اند.

بنابر این عقیده، زبان دین، رمز و اشاره است و قرآن و روایات، درصدد آن‌اند که واقعیات را به فهم نزدیک کنند، اما در هر صورت، کنه مطلب و حقیقت روشن نمی‌شود. این نیز مدلی از نمادانگاری در حوزه زبان دین به شمار می‌آید، اما با رویکردی که فیلسوفان دین در غرب درباره نمادین بودن اتخاذ کرده‌اند، کاملاً متفاوت است؛ چراکه آنان نصوص دینی را ناظر به واقع و حقیقت نمی‌دانند، اما متفکران اسلامی ـ که به نماد و رمزی بودن زبان دین باور دارند ـ قائل به واقعیتی هستند و گزاره‌های دینی را معنادار و ناظر به واقعیت و حقیقت می‌دانند. ضمن این‌که در ورای معناداری و معرفت‌بخشی، به عنوان نماد و رمز نیز به کار رفته است. مفسران و بزرگانی همچون علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ج۱، ۱۳۲؛ همان: ج۸، ۶۰)، استاد شهید مطهری (۱۳۹۲: ج۱، ۵۱۴-۵۱۵)، آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۸۱: ج۳، ۲۸۸)، مرحوم آیت‌الله معرفت (جمعی از صاحب‌نظران، ۱۳۷۳: ۱۱۵) و جمعی دیگر (اقبال لاهوری، بی‌تا: ۹۶؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ج۲۰، ۱۱۵؛ طالقانی، ۱۳۶۲: ج۲، ۱۷۲) قائل به این نظریه‌اند.

به باور مفسران اسلامی، نمی‌توان تمام آیات را در قالب ظاهر آنها معنا کرد و از بیان کنایی و مجازی بی‌بهره دانست. با پذیرش معانی کنایی و مجازی، به‌گونه‌ای می‌توان معنای نمادین و سمبلیک را نیز به قرآن و آیات آن استناد داد. پاره‌ای از آیات الهی در

۱. در فهم نصوص دینی، باید از اصول و مبانی روش فهم متن پیروی کرد. یک‌سری از این اصول و قواعد و شرایط، عام هستند و باید از آنها به عنوان ابزارها و لوازم برون‌دینی در معرفت‌های دینی یاد کرد. برای مثال، اصول کلی شناخت در فهم هر امر ازجمله نصوص دینی کارایی دارند (سبحانی، ۱۳۷۹: ۲۶؛ شاکرین، ۱۳۹۰: ۵۰). از این اصول، با نام اصول معرفت‌شناختی فهم متن یاد می‌شود. دیگر اصول و شرایط فهم نصوص دینی عبارت‌اند از: اصل فهم‌پذیری نصوص دینی، اصل اعتبار فهم انسانی از نصوص دینی، اصل مؤلف‌محوری، اصل پذیرش حاکمیت قواعد عقلانی و عقلایی بر نصوص (قدردان قراملکی، ۱۳۸۳: ۲۲۷)، اصل توجه به قواعد عام زبانی (سعیدی روشن «أ»، ۱۳۸۹: ۴۲۱-۴۲۴)، اصل توجه به قواعد ادبی (قدران قراملکی، ۱۳۸۳: ۲۲۷؛ اسعدی، ۱۳۸۵: ۳۲-۳۵)، اصل توجه به انواع دلالت‌ها در فهم متن (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۲۶۳؛ همو، ۱۳۹۰: ۶۵-۶۶)، اصل پذیرش عقل.

قرآن به گونه‌ای است که مراد، چیزی جز معانی کنایی، مجازی و نمادین آن نیست. معانی ظاهری این دسته از آیات با مشکلاتی مواجه خواهند بود؛ اما پذیرش این معنا از نمادین بودن آیات، به معنای غیرمعرفت‌بخش بودن این دسته از آیات نیست؛ چراکه واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی، تنها در معنای ظاهری نهفته نیست؛ بلکه معانی باطنی و کنایی و مجازی نیز جزئی از معناداری به شمار می‌آیند. ضمن این‌که باید به این نکته توجه داشت که در فهم نصوص دینی، روش‌ها، معیارها، اصول و یافته‌های اساسی بشری جریان دارد و راه‌یابی به سطوح و لایه‌های درونی این نصوص، بدون کاربست ابزار اندیشه و فعالیت فکری ناممکن است. مراد از نمادانگاری به معنای یادشده، هم معرفت‌بخش بودن نصوص و هم سمبلیک و نمادین بودن آن را مدنظر دارد. این امر در راستای پیوند میان ظاهر و باطن، محقق خواهد شد؛ به این معنا که نویسنده متن با بیان خاص خود، واقعیت را در سطح ظاهر بیان می‌دارد که از خیالی و دروغی بودن آن فاصله گیرد؛ در عین حال که ناظر به واقعیت است، حقایقی را در عالم هستی مدنظر دارد که آنها را با اشارات و نمادین بودن بیان داشته است (مطهری، ۱۳۹۲: ج۱، ۵۱۴-۵۱۵).

نتیجه آن‌که نمادانگاری به هم‌راه واقع‌نما و معرفت‌بخش دانستن نصوص، مطلبی است که برخی متفکران اسلامی به درستی آن را بیان داشته و از آن دفاع کرده‌اند. دلیل به‌کارگیری خداوند از زبان سمبلیک به این معنا در قرآن، از آن‌روست که مفاهیم در سطح ظاهر، گنجایش ارائه معنای حقیقی در عالم معنا را ندارند. وجه استفاده قرآن از اموری مانند مجاز، استعاره، کنایه و اشاره نیز به همین دلیل است و با به‌کارگیری این مفاهیم، معنای مدنظر به مخاطب ارائه می‌شود. مخاطب با عبور از معنای ظاهری به سطوح معنای باطنی، درپی دستیابی به معنای حقیقی و اصلی است که نویسنده متن در قالب نمادین آن را بیان داشته است. بنابراین، این معنا از نمادین فراروی معناست، نه واقع‌گریزی. مخاطب برای دست‌یابی به حقیقت معنا، از رمز و نماد استفاده می‌کند؛ چنان‌که علامه طباطبایی در ذیل آیاتی مانند گفت‌وگوی خداوند با زمین و آسمان، همین دیدگاه را برمی‌گزیند و بیان می‌دارد آیات این‌چنینی در سطوح معنایی مختلف معنا می‌یابد. در سطح ظاهر برای عامه مخاطبان به معنای عرفی است؛ اما در سطوح معنایی عمیق‌تر ـ که مربوط به افرادی با فهم و درک معانی عمیق‌تر است ـ به معنای نمادین به کار رفته و ناظر به معنای باطنی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج۱۷، ۳۶۶).

نمادین بودن نشانه‌های ظهور

در مسئله مهدویت‌پژوهی، مباحث متعدد و مختلفی قابل طرح‌اند که یکی از آنها مسئله نشانه‌های ظهور است. براساس باورهای شیعی، نشانه‌های ظهور، قرینه‌هایی برای ظهور حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه به شمار می‌آیند که در آخرالزمان رخ خواهند داد. این نشانه‌ها، گزارش‌هایی هستند که ازسوی معصومان علیهم‌السلام در قالب پیش‌گویی از حوادث پیش از ظهور بیان شده‌اند. نشانه‌ها و شرایط ظهور نباید در هم آمیخته شوند؛ چراکه در نشانه‌های ظهور، اراده و اختیار انسان‌ها نقشی ندارد و علت و سبب ظهور نیز به شمار نمی‌روند؛ برخلاف شرایط که کاملاً با اراده منتظران در ارتباط است و از عوامل و اسباب ظهور محسوب می‌شوند (صدر «أ»، ۱۴۱۷: ۴۷۰-۴۷۲؛ آیتی، ۱۳۸۴: ۱۴-۱۵).

نشانه‌ها می‌توانند رخ دهند و می‌توانند به سبب بداء، اتفاق نیفتند و خداوند مانع از پیدایش آنها شود؛[1] اما شرایط ظهور، زمینه‌هایی برای ظهورند و شرط و سبب برای آن به شما می‌آیند (صدر«أ»، ۱۴۱۷ :۴۷۰؛ سلیمیان، ۱۳۸۵: ۲۲۳؛ رضوی، ۱۳۸۴: ۱۲۳؛ علی‌نوری، ۱۳۷۹: ۱۰۶). در آثار حدیثی و کلامی، از این نشانه‌ها با دسته‌بندی‌های گوناگونی یاد شده است. گاه از آنها به عنوان نشانه‌های حتمی و غیرحتمی یاد شده است (مفید، ۱۴۱۳: ج۲، ۳۷۰). در کنار نشانه‌های ظهور، گاه به واژه «اشراط الساعه» برمی‌خوریم؛ اما اشراط الساعه، غیر از علایم ظهور است (صادقی «أ»، ۱۳۸۵: ۹۱). همچنین ملاحم و فتن، با نشانه‌های ظهور تفاوت دارد. ممکن است در روایتی از فتنه‌های آخرالزمان یاد شده باشد، اما ملاحم و فتن تنها ناظر به مسئله مهدویت نیست (عمار عبودی، ۱۴۳۰: ۹۸-۱۰۵) و در مقابل، نشانه‌های ظهور، مربوط به حوادث آخرالزمان‌اند. در این نوشتار، مجال پرداختن به اصل مسئله نشانه‌های ظهور نیست و به دلیل بحثی خاص که پژوهش پیش رو در پی آن است، مسئله نمادین یا واقعی بودن این نشانه‌ها مورد بحث قرار خواهد گرفت و تنها به پاره‌ای از نشانه‌ها، اشاره‌ای اجمالی می‌شود.

پیش از اشاره به این علایم، اشاره به این نکته ضروری است که باید میان نشانه‌های حتمی و غیرحتمی، تمییز قائل شد. از میان روایات فراوانی که از معصومان علیهم‌السلام رسیده است،

۱. درباره رخ دادن بداء در علایم و نشانه‌های ظهور، حتی در نشانه‌های حتمی، روایاتی در منابع شیعی بیانگر امکان بداء در این‌گونه علایم‌اند. برای مثال، نعمانی در کتاب الغیبة، روایتی را از امام جواد علیه‌السلام درباره رخ دادن بداء در علامت حتمی مانند سفیانی مطرح می‌کند که آن حضرت در پاسخ سائل، می‌فرماید: «ممکن است در نشانه‌های حتمی نیز بداء رخ دهد، اما در اصل ظهور ـ چون از وعده‌های الهی است ـ خلافی صورت نمی‌گیرد و بداء در آن محال است» (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۰۲).

برخی به عنوان نشانه‌های حتمی یا قطعی به شمار می‌آیند، که عبارت‌اند از خروج سفیانی، خسف بیداء، صیحه آسمانی، قتل نفس زکیه، خروج و قیام یمانی و سید خراسانی[1] (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۶۴؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۴۶۲؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج۲، ۶۵۱-۶۵۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ج۵۲، باب ۲۵، علائم الظهور). مجموع روایاتی که ناظر به علائم و شرایط ظهورند در ***معجم احادیث الامام المهدی***ﷺ به تفصیل آمده است (کورانی، ۱۴۱۱: در صفحات متعدد).

نکته اساسی درباره این روایات آن است که اعتبارسنجی آنها ناظر به مسائل آخرالزمان و نشانه‌های آن، جزء مواردی است که درباره آنها تحقیقی مناسب صورت نگرفته است. بر فرض پذیرش این روایات و اعتبار و وثاقت آنها، بحث تحقیق پیش رو درباره نمادین یا واقعی بودن آنها مطرح می‌شود.

اصل کلی درباره نصوص دینی و ازجمله روایات مربوط به مسئله مهدویت و آخرالزمان، آن است که این نصوص دارای ظاهر و باطنی است. اصل ظهر و بطن داشتن آیات و روایات، نکته‌ای واضح و روشن به شمار می‌آید. آموزه مهدویت و روایات ناظر به آن نیز از این اصل کلی تبعیت می‌کند. ممکن است روایتی در ظاهر معنایی درست داشته باشد، اما بدون در نظر گرفتن معنای باطنی، به معانی حقیقی آن دست نیابیم. آگاهی از باطن و مکانیسم فهم آن، به مانند باطن آیات الهی از روش‌شناسی خاصی پیروی می‌کند که مخاطب باید از آن آگاه باشد، در غیر این صورت در دام تأویل‌گرایی افراطی و تفسیر به رأی خواهد افتاد.

نکته درخور توجه دیگر این است که باید درباره تک‌تک روایات ـ چه نشانه‌های حتمی و چه غیرحتمی ـ پژوهش‌هایی مستقل صورت گیرد و ابعاد گوناگون آنها درباره نمادین یا غیرنمادین، مورد کاوش و ارزیابی عالمانه قرار گیرد. هرچند درباره برخی از علایم، این کار انجام شده است، اما در این پژوهش، تنها به کلیت بحث درباره نمادین بودن آموزه‌های مهدویت در حوزه نشانه‌ها اشاره می‌شود.

راه‌کار فهم روایات ناظر به نشانه‌های ظهور

برای فهم و استنباط از روایات، به طور عموم و روایات ناظر به نشانه‌ها ظهور، به طور خاص، لازم است درباره گزاره‌های موجود در آن، از دو جهت سند و دلالت تحقیق شود. بر این

۱. برای مثال، تنها به روایتی از امام صادق علیه السلام اشاره می‌کنیم: «قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ علیه السلام خَمْسُ عَلَامَاتٍ مَحْتُومَاتٍ الْيَمَانِيُّ وَالسُّفْيَانِيُّ وَالصَّيْحَةُ وَقَتْلُ النَّفْسِ الزَّكِيَّةِ وَالْخَسْفُ بِالْبَيْدَاءِ؛ پیش از قیام قائم، پنج نشانه حتمی خواهد بود: یمانی و سفیانی و صیحه و قتل نفس زکیه و فرو رفتن در [سرزمین] بیداء» (صدوق، ۱۳۹۵: ج۲، ۶۵۱).

اساس، روش‌های عمده مطالعه در نصوص دینی نیز به دو شیوه مطالعات سندی و مطالعات دلالی تقسیم می‌شوند (ساجدی، ۱۳۸۵: ۲۳):

الف) مطالعات سندی در روایات (مبانی صدوری): در این شیوه، بحث صدور روایات به اثبات می‌رسد. از این شیوه به مبانی صدوری نصوص دینی نیز یاد می‌شود. مبانی صدوری، خود بر پیش‌فرض‌های فرعی دیگری استوار است (فتح‌اللهی، ۱۳۸۹: ۱۸۷)؛

ب) مطالعات دلالی در روایات (مبانی دلالی): این شیوه، مطالعه و بررسی در چگونگی دلالت الفاظ روایات است. این نوع مطالعات را می‌توان مبانی دلالی نصوص دینی نیز نامید (شاکر، ۱۳۸۱: ۱۴۱). مبانی یادشده را می‌توان از دانش‌هایی چون منطق، اصول فقه، زبان‌شناسی و... به‌دست آورد.

دلالت روایات بر معانی، سه نوع است:

۱. دلالت قطعی: یعنی دلالت مواد و هیئات افرادی و ترکیبی الفاظ روایت بر یک معنا با در نظر گرفتن قرائن متصل و منفصل، چنان صریح و روشن است که خلاف آن ـ یعنی حصول قطع به مراد معصوم ـ احتمال داده نمی‌شود؛

۲. دلالت ظنی: یعنی دلالت مواد و هیئات افرادی و ترکیبی الفاظ روایت بر یک معنا آشکار است، اما نه در حدی که خلاف آن احتمال داده نشود؛

۳. دلالت احتمالی: دلالت الفاظ روایت بر یک معنا احتمالی است؛ به گونه‌ای که احتمال خلاف آن، مساوی یا بیشتر است. این امر در واقع شک به مقصود است که در این صورت، باید به تأویل متن روایت اقدام کرد.[1]

به آیات و روایات قطعی الدلاله، «نص»، به موارد ظنی‌الدلاله، «ظاهر» و به قسم سوم، «مجمل و مؤول» گفته می‌شود (سیوطی، ۱۴۱۶: ج۲، ۶۸).

مواردی که قطعی الدلاله باشند، قابلیت تأویل ندارند و از نظر دلالت، قطعی و تام خواهند بود و جای اشکال و احتمال در آن وجود ندارد. در برابر، موارد متشابه، مجمل خواهند بود که معنای‌شان با تأویل مشخص می‌شود. دلالت برخی از روایات نیز که ظنی الدلاله باشند، براساس حجیت ظواهر، تام است.

درباره روایات ناظر به نشانه‌های ظهور نیز این امر باید صورت گیرد که هم به جهت صدور و هم به جهت دلالت، مشکلی نداشته باشند. با توجه به نکته یادشده، برخی از روایاتِ ناظر به

۱. این تقسیم‌بندی درباره آیات الهی نیز صادق است و براساس همان مبانی، به روایات سرایت داده می‌شود (بابایی و هم‌کاران، ۱۳۸۷: ۲۲۰).

نشانه‌های ظهور، اشکال سندی دارند؛ اما برخی از آنها یا از نظر سند مشکلی ندراند یا آن‌که اگرچه در پاره‌ای موارد از نظر سند دچار مشکل باشند، به جهت تواتر ظاهری و فراوانی نقل از سوی معصومان علیهم‌السلام، خودبه‌خود قابل اعتنا خواهند بود. اگرچه برخی مهدویت‌پژوهان درباره برخی از نشانه‌ها ازجمله نشانه‌های حتمی، به تواتر در نقل قائل‌اند (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۲: ج۳، ۸۸؛ صدر «أ»، ۱۴۲۷: ۵۱۹)، اما بحث نمادین بودن علایم، به تواتر در نقل یا اشکال سندی ارتباطی ندارد؛ یعنی پس از اثبات در حوزه صدور، مسئله نمادین بودن یا نبودن آنها مطرح می‌شود.

تحلیل نمادین بودن نشانه‌های ظهور

اصل کلی درباره زبان نشانه‌های ظهور، آن است که زبان دین، زبان عرفی است. به تعبیر علامه طباطبایی، دین ابعادی گوناگون دارد و متون دینی نیز از زبان‌های مختلف برای تفهیم مطالب خود بهره گرفته‌اند. گزاره‌های دینی، ترکیبی از انشا، اخبار، تمثیل، کنایه، استعاره، حقیقت و مجازند. از جمله این زبان‌ها، عرفی بودن است. مراد از عرف، شیوه عملی و قولی است که در بین توده مردم، متداول و متعارف است که براساس آن عمل می‌کنند. بنابراین، مقصود از زبان عرفی، زبان عمومی مورد استفاده در اجتماع است که با آن، مطالب و پیام خود را به دیگران منتقل می‌کنند؛ یعنی در زبان دین، همان شیوه مفاهمه عرف در ارائه و انتقال پیام به کار رفته است. روش عرف، چنین است که به ظاهر گفتار گوینده توجه می‌کنند و مقاصد و معانی کلام وی را از طریق قواعد ادبی، دلالت‌های لفظی و ظاهر قرائن موجود، به دست می‌آورند؛ به طوری که اگر قصد گوینده برخلاف روش عرفی بیان شده باشد، مخاطبان آن را نمی‌پذیرند.

اما نکته اشاره شده بدان معنا نیست که زبان دین، مشتمل بر حقایق فراحسی و فراعرفی نباشد؛ چراکه زبان عرفی نمی‌تواند همه حقایق مندرج در نصوص دینی را بیان کند. متفکرانی مانند ملاصدرا و علامه طباطبایی، ضمن پذیرش زبان عرفی، به این مطلب اذعان دارند که زبان دین از اذهان عمومی و فهم عرفی فراتر است؛ چون نصوص دینی مشتمل بر حقایق فرامادی است و این‌گونه معانی را نمی‌توان در قالب زبان و الفاظ، تبیین و گزارش کرد. نظریه چندساحتی و چندلایه بودن متون دینی نیز تأییدکننده این مطلب است. با توجه به این مهم، می‌توان زبان نمادین و تمثیل را در راستای زبان جامع و چندساحتی نصوص دینی دانست (قدردان قراملکی، ۱۳۸۳: ۳۲۰).

صدرالمتالهین شیرازی، به کارگیری زبان نمادین و سمبلیک را در پاره‌ای از آیات و روایات پذیرفته و آن را به جهت فهم مردم، گریزناپذیر می‌داند. به باور ایشان، از آن‌جا که عقول عموم مردم از درک حقایق هستی و جهان ناتوان است، در قرآن و روایات نبوی، برخی از امور در قالب زبان تمثیل و نمادین بیان شده‌اند (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱: ج۹، ۲۱۴ و ۳۵۶).

علامه طباطبایی نیز در تحلیل زبان نمادین بیان می‌دارد که سطح مخاطبان قرآن مختلف است؛ خداوند در سطحی از زبان نمادین و تمثیل و در سطحی از زبان حقیقی و واقعی بهره برده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج۱۷، ۳۶۶؛ همو، ۱۳۸۷: ۸۶).

ایشان در تفسیر المیزان، با پذیرش زبان نمادین، آن را به معنای نشانه و علامت در قرآن می‌داند؛ اما نه این‌که ناظر به واقع و حقیقت نباشد. برای نمونه، وی در تفسیر آیه یازدهم از سوره فصلت[1] همین مسئله را مطرح می‌کند و آیه را دارای سطوح معنایی و لایه‌های متعدد معنایی می‌داند. ضمن این‌که آیه، ظاهر و باطنی نیز دارد. خطاب ظاهری آیه برای عرف در قالب زبان نمادین است؛ زیرا عامه مردم به سبب فهم ساده و بسیط خود، از درک معانی حقیقی و اصلی به دورند. بنابراین، برای عرف معنا ندارد که خداوند، موجودات طبیعت غیرانسانی را مورد خطاب قرار دهد. از این‌رو، برای عرف از زبان نمادین استفاده شده است؛ اما برای انسان‌هایی که فهم عمیق و دقیق دارند و از لایه و بواطن و سطوح معنایی آیات مطلع‌اند، زبان به‌کار گرفته شده، زبان حقیقی و واقعی است (همو، ۱۴۱۷: ج۱۷، ۳۶۶).

چنان‌که اشاره شد، نماد به معنای علامت و نشانه و بیانگر و مظهر و آیتی از امر یا شیئی خاص است. اگر نماد صرفاً به این معنا به کار رود، می‌توان گفت نصوص دینی و ازجمله روایات ناظر به نشانه‌های ظهور، از زبان نمادین به این معنا بهره‌مندند؛ زیرا زبان نمادین به این معنا، یکی از سطوح معنایی به شمار می‌آید که زبان دین از آن برخوردار است؛ چراکه زبان جامع نصوص دینی، غیر از معنای ظاهری، به حقایقی فراتر از معانی ظاهری نیز نظر دارند. ضمن این‌که زبان دین باید بیانگر واقعیت و حقیقت باشد. حقیقت، دارای سطوح و لایه‌هایی است که در یک لایه، عالم ظاهر و در لایه‌هایی زیرین، به حقایق ماورایی نیز نظر دارد.

با تحلیل یادشده، می‌توان درباره برخی نشانه‌های ظهور چنین گفت که از ظاهر برخی آنها، به نمادین و سمبلیک بودن‌شان می‌توان پی برد. برای نمونه، به دو مورد از نشانه‌های ظهور، یعنی ظهور دجال ـ که از نشانه‌های غیرحتمی است ـ و ظهور سفیانی ـ که ازجمله نشانه‌های حتمی به شمار می‌آید ـ اشاره می‌کنیم.

۱. ﴿ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ وَهِيَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَلِلْأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعين﴾.

دجال؛ شخص معیّن یا نماد از امری خاص

درباره دجال و ظهور آن در آخرالزمان، از جهات مختلف می‌توان بحث کرد. دلالت این واژه بر شخصی معیّن یا نماد و سمبلی خاص در آخرالزمان، ازجمله آن مباحث است. پردامنه بودن این مباحث میان محققان عرصه مهدویت، به سبب کثرت روایاتی است که درباره آن از معصومان علیهم‌السلام صادر شده است. اگرچه روایت مأثوره فراوان است، اما به جهت سندی، باید به طور جدی به آنها پرداخت. درباره این کثرت، دو طیف مختلف از محققان بحث کرده‌اند؛ گروهی روایات مربوط به دجال را از جهت سندی متواتر دانسته‌اند و همین تواتر، اشکالات مربوط به ضعف سندی را جبران می‌کند. در سوی دیگر، گروهی از محققان، این‌گونه اخبار را جزء خبرهای واحد می‌دانند و برای‌شان حجیت و اعتباری قائل نمی‌شوند و سرانجام آنها را بیانگر نماد و سمبلی خاص در دوره آخرالزمان تلقی کرده‌اند. برخی از مهدویت‌پژوهان نیز به صراحت بر این نکته تأکید کرده‌اند و دجال را نماد دشمنی با خدا و اهل‌بیت علیهم‌السلام دانسته‌اند (صدر «ب»، ۱۴۲۷: ۵۳۶؛ همو، ۱۴۲۷: ۱۰۸؛ همو، ۱۴۱۲: ۱۷۳)؛ چنان‌که در پژوهشی مفصل درباره دجال، به‌رغم فراوان دانستن روایات مربوط به این مسئله، تطبیق آن نسبت به یک شخص، خدشه‌دار و دجال، نماد و رمزی ناظر به جریان‌های فرهنگی ـ اجتماعی ـ تاریخی به شمار آمده است (همو «ب»، ۱۴۲۷: ۵۳۷). یکی از محققان درباره مسئله دجال به عنوان یکی از نشانه‌های ظهور می‌نویسد:

> بعید نیست دجال با آن صفاتی که گفته شد، اشاره به فریب‌کاران و رهبران مادی ستمگر در دنیای ماشینی باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۷۹).

برخی نشانه‌ها از ویژگی یادشده برخوردارند و از آنها قابلیت نمادین بودن استفاده می‌شود. در حوزه مهدویت از این دست روایات فراوان است (همان: ۱۷۶) و محققان دیگری نیز بر نمادین دانستن دجال تأکید کرده‌اند (امینی، ۱۳۷۷: ۱۷۵؛ رضوانی، ۱۳۸۴: ۴۴۶؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۵: ۶۹؛ الحسنی، ۱۳۸۹: ۱۷۴؛ سلیمان، ۱۴۰۲: ۷۱۱).

در برابر دیدگاه یادشده، عده‌ای از پژوهشگران عرصه مهدویت، روایت ناظر به ظهور دجال را به لحاظ سندی و دلالی، تام دانسته‌اند و بر غیرنمادین بودن آن و تعیّن آن بر شخصی خاص و معیّن اصرار می‌ورزند (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۲: ج۳، ۸۸؛ روحی برندق ، ۱۳۹۳: ۱۵۵).

تحلیل و بررسی

انبوه روایات مأثوره از معصومان علیهم‌السلام درباره دجال، به گونه‌ای است که نمی‌توان به انکار آن

پرداخت. ضمن این‌که بر فرض اشکال سندی، پردامنه‌بودن و کثرت آن را می‌توان به عنوان جبران ضعف سند دانست. از این‌رو به نظر می‌رسد در اصل روایات درباره ظهور دجال در آخرالزمان، جای تردیدی نباشد؛ اما نمی‌توان به مانند برخی محققان، نمادین بودن آنها را به سادگی رد کرد (روحی برندق و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۵۵).

با توجه به مبانی ذکرشده در قسمت اول مقاله، می‌توان هم به معنای ظاهری روایات ـ یعنی ناظر به شخص معیّن بودن ـ تمسک جست و هم معانی باطنی، لایه‌ها و سطوح معنایی متعدد را درباره این دسته از روایات مطرح کرد و قائل به نمادین و رمزگونگی این دسته از روایات شد. به باور برخی محققان (طبسی، ۱۳۸۸: ج۲، ۳۷۲-۳۷۵)، می‌توان درباره این روایات قائل به وجه جمع بود و آنها را هم ناظر به شخصی معیّن به نام دجال در آخرالزمان دانست و هم از سمبلیک بودن آن سخن گفت. درباره آیات قرآنی ـ که شواهد آن در سطور پیشین گذشت ـ افزون بر معانی ظاهری، معانی باطنی نیز مطرح شده است. با توجه به این‌که معصومان علیهم‌السلام برای روایات نیز به مانند قرآن، ظهر و بطن قائل شده‌اند، آیا نمی‌توان همین امر را درباره روایت دجال نیز بیان داشت؟ برای این وجه جمع، چه محظور و مشکلی وجود دارد؟ با این تحلیل می‌توان گفت روایات درباره شخصی معیّن به نام دجال سخن گفته‌اند و در عین حال، در لایه‌های عمیق‌تر و سطوح معنایی باطنی آن، بیانگر نماد، رمز و سمبلی خاص از اموری معیّن‌اند.

سفیانی، شخصی معیّن یا بیانگر سمبل و نماد

بی‌تردید در آخرالزمان و در آستانه ظهور منجی موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه، رخدادهایی مانند خسف بیداء پدید خواهند آمد که به ظاهر، عجیب و معجزه‌گونه‌اند. با توجه به فراوانی روایات موجود در این حوزه و بر فرض نبودِ اشکال سندی در آنها، در رخ دادن این دسته از علایم، هیچ تردیدی نخواهد بود؛ اما درباره همین دسته از روایات نیز برخی از محققان قائل به نمادین بودن هستند[1] (صدر، ۱۴۱۲: ۱۷۳-۱۷۵). از جمله این نشانه‌ها که بیانگر حتمیت در آخرالزمان خواهد بود، ظهور سفیانی است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۶۴؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج۲، ۶۵۱-۶۵۲؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۴۶۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ج۵۲، باب ۲۵؛ صافی، ۱۴۲۲: ج۳، ۸۶). برخی محققان، وجود و ظهور سفیانی را با وجود پردامنه بودن روایات، موضوعی قابل تأمل

۱. ضمن این‌که برخی محققان حتی در نشانه‌ای مانند سفیانی ـ که جزء روایات متواتر در حوزه علائم حتمی است ـ آن را از موارد نمادین می‌دانند و برای آن، بیشتر جنبه توصیفی قائل‌اند تا جنبه شخصی؛ یعنی دقیقاً به مانند روایات ناظر به دجال با آن برخورد کرده‌اند (۱۳۸۵: ۲۰۲).

می‌دانند. ضمن این‌که می‌توان از نمادین بودن آن سخن گفت، ولی باید به نظر دیگران که ایـن روایـات را مجعـول عـده‌ای از امویـان بـرای بازگشـت آل‌ابی‌سـفیان در دوره بنی‌عبـاس دانسته‌اند، نیز توجه کرد (صادقی «ب»، ۱۳۸۵: ۹۴-۱۱۴).

جدای از نقض و ابرام‌هایی که درباره روایات ناظر به سفیانی وارد شده است، نمی‌توان در اصل وجود و خروج آن در آستانه ظهور انقلاب جهانی حضرت مهدی موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه تردید کرد؛ چراکه در مصادر روایی اولیه، خروج سفیانی از علایم حتمی به شمار آمده است. اگرچه در برخی از روایات، در نام، نسب و شخصیت او تعارضات جدی وجود دارد (صادقی «أ»، ۱۳۸۵: ۱۳۷)، اما تعدد و تکثر روایات، جبران‌کننده ضعف‌های یادشده است.

همان سخن و تحلیلی که درباره دجال و ظهور آن بیان شد، درباره سفیانی نیز قابل طرح است. ضمن این‌که اختلاف در حوزه روایات و نقدها و تناقض‌هایی که در پاره‌ای از آنها درباره دجال وجود دارد، به مراتب کمتر از ظهور سفیانی است (رک: صادقی «أ»، ۱۳۸۵: ۱۶۰). برخی محققان (آیتی، ۱۳۸۴: ۳۵) مسئله نمادین بودن سفیانی را نپذیرفته‌اند و برای بطلان آن به دلایلی تمسک می‌جویند؛ ازجمله این‌که بسیاری از روایات، نام و نسب سفیانی را ذکر کرده‌اند. ضمن این‌که در برخی روایات نیز وضعیت ظاهری سفیانی ترسیم شده است. در پاسخ به این نقدها باید گفت بیشتر روایاتِ ناظر به هویت شخصی سفیانی، با تعارضات جدی روبه‌روست (رک: فقهی‌زاده و صادقی، ۱۳۹۳، ۱۲۹-۱۵۶)؛ اما جدا از این اشکالات در حوزه سندی، در حوزه دلالت، برای جمع وجه ظاهری روایت در تعیّن شخصی سفیانی، با نمادین دانستن آن هیچ مشکلی وجود ندارد. براساس سازوکار فهم گزاره‌های دینی و اعمال اصول و مبانی فهم متن، این دسته از روایات، دارای ظاهر و باطن‌اند. با توجه به پذیرش سطوح معنایی در حوزه نصوص دینی، این روایات می‌توانند افزون بر ناظر بودن به واقع و حقیقت، خود ناظر به نماد و رمزی باشند که با تأویل و راه بردن به باطن آنها می‌توان به معنای حقیقی‌شان دست یافت.

نتیجه‌گیری

آموزه مهدویت به‌مانند بسیاری از آموزه‌های اسلامی، ازجمله گزاره‌های دینی به شمار می‌آیند که باید درباره زبان به‌کار گرفته شده در این دسته از روایات، به جست‌وجو و کاوش پرداخت. به باور کسانی که زبان دین را زبان مربوط به گزاره‌های کلامی و الهیاتی می‌دانند، آموزه مهدویت نیز در این حوزه، از رهیافت‌ها و رویکردهای رایج در حوزه زبان دین پیروی خواهد کرد. ازجمله این رهیافت‌ها در زبان دین، زبان نمادین است. زبان نمادین به معنایی که در غرب مطرح است و افرادی مانند پل تیلیش به آن باور دارند، در نصوص دینی جایی

ندارد و نمی‌توان با آن رهیافت، به نصوص دینی اسلامی نگریست؛ اما به معنایی دیگر، زبان نمادین در تمامی حوزه‌های گزاره‌های دینی و ازجمله آموزه‌های مهدویت، می‌تواند مطرح باشد. در این نگاه، زبان نمادین یا زبان تمثیل و سمبلیک ناظر به بُعد معناشناختی و معرفت‌بخشی گزاره‌ها مطرح است و نصوص دینی از دو بُعد ظاهر و باطن برخوردارند. ضمن این‌که از لایه‌های معنایی و سطوح معرفتی نیز بهره‌مندند.

روایات ناظر به نشانه‌های ظهور، پس از روشن شدن عدم اشکال سندی، به دو دسته علایم حتمی و غیرحتمی تقسیم می‌شوند. در حوزه نشانه‌های غیرحتمی، برخی از روایات به سهولت رویکرد نمادین دارند و می‌توانند ناظر به رمز و نمادی خاص باشند. ازجمله آنها روایات ناظر به دجال است. در حوزه علایم حتمی، این روایات به طور قطع هم در جنبه ظاهری و هم در جنبه باطنی، ناظر به واقعیت و حقیقتی هستند؛ اما این حقیقت دارای سطوح معنایی متعددی است و می‌توان در سطوح و لایه‌هایی خاص از معنا متوجه امر غیرنمادین، اما در سطحی ناظر به نماد و رمزی از امور دانست.

بنابراین، کارکرد زبان نمادین از دیدگاه برخی متفکران اسلامی در حوزه نصوص دینی نه‌تنها پذیرفتنی، بلکه گریزناپذیر است. به سبب فهم عرفی و عموم مردم و عدم درک برخی از حقایق و سطوح معنایی عمیق، خداوند در قرآن کریم و معصومان علیهم‌السلام در سخنان خود از این مدل زبان بهره برده‌اند. نمادین بودن زبان گزاره‌های دینی در این معنا، به معنای بیان رمزی و تمثیلی است که در عین واقع‌نما و معرفت‌بخش بودن، ناظر به معنای ظاهری است. در باطن و لایه‌های عمیق نیز از معنای حقیقی دیگری نیز برخوردار خواهد بود.

با توجه به این نکته، روایات ناظر به نشانه‌های ظهور می‌توانند نمادین و رمزوار باشند. البته به‌کاربردن زبان سمبلیک و رمزی درباره این دسته از روایات، خود ناظر به حقیقت و واقعیتی است و از معناداری و معرفت‌بخش بودن آن جدا نیست. زبان نمادین و رمزی، اگرچه ناظر به همه روایات در حوزه نشانه‌ها نیست؛ اما با توجه به مبانی که متفکرانی مانند ملاصدرا و فیض کاشانی و در ادامه، متألهانی همچون علامه طباطبایی در بحث متن‌شناختی نصوص دینی اتخاذ می‌کنند، زبان دین ناظر به حقایق متعددی است که بخشی از آن، ظاهر و بخشی دیگر، باطن است و این امر خود را در سطوح متعدد نشان می‌دهد. در مرحله‌ای نیز برای عموم انسان‌ها که به بطون نصوص دینی پی نبرده‌اند، آیات و روایات نقش نمادین و رمزی دارند. از این‌رو، گزاره‌های مربوط به نشانه‌های ظهور، به‌طور مطلق نمادین نیستند، بلکه به‌اجمال و در سطوحی از معانی این‌گونه‌اند.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۷۲ش)، ***ساختار و تأویل متن***، تهران، نشر مرکز.
- اسعدی، محمد (۱۳۸۵ش)، ***سایه ولایه‌های معنایی***، قم، بوستان کتاب.
- اسعدی، محمد و حسینی، سیدمحمد طیب (۱۳۹۰ش)، ***پژوهشی در محکم و متشابه***، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، سمت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
- اقبال لاهوری، محمد، (بی‌تا)، ***احیای فکر دینی در اسلام***، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر آفتاب، کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی.
- امینی، ابراهیم (۱۳۷۷ش)، ***دادگستر جهان***، قم، نشر شفق.
- آیتی، نصرالله (۱۳۸۴ش)، ***سفیانی از ظهور تا افول***، قم، ثانی عشر.
- بابایی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۸۷ش)، ***روش‌شناسی تفسیر قرآن***، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سمت.
- باربور، ایان، (۱۳۷۴ش)، ***علم و دین***، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، نشر دانشگاهی.
- بیات، عبدالرسول و دیگران (۱۳۸۱ش)، ***فرهنگ واژه‌ها***، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶ش)، ***عقل و اعتقاد دینی***، ترجمه احمد نراقی و دیگران، تهران، طرح نو.
- تیلیش، پل (۱۳۷۵ش)، ***پویایی ایمان***، ترجمه حسین نوروزی، تهران، انتشارات حکمت.
- ـــــــــــ (۱۳۷۶ش)، ***الهیات فرهنگ***، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران، انتشارات طرح نو.
- ـــــــــــ (۱۳۸۱ش)، ***الهیات سیستماتیک***، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت.
- ـــــــــــ (۱۳۸۸ش)، «***معنی و توجیه نمادهای دین***»، فصلنامه معرفت، مترجم امیرعباس علی‌زمانی، ش۱۹.
- حکمت، علی‌اصغر (۱۳۸۷ش)، ***امثال قرآن***، آبادان، انتشارات پرستش.
- جمعی از صاحب‌نظران، (پاییز ۱۳۷۳ش)، «***جغرافیای قصص قرآن در نگاه پژوهشگران***»، فصلنامه بینات، سال اول، ش۳.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۷۵ش)، ***چشم به راه مهدی*** عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱ش)، ***تسنیم***، قم، نشر اسرا.
- حسنی، سید نذیر یحیی (۱۳۸۹ش)، ***مصلح جهانی از نظریه تا تحقق***، مترجمان ابراهیم خاکپور و محمد صالحی، تهران، علمی و فرهنگی.

- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۸ش)، ***کلام جدید با رویکرد اسلامی***، قم، نشر معارف.
- خطیب، عبدالکریم (۱۳۹۵ق)، ***القصص القرآنی فی مفهومه و منطوقه***، بیروت، دراالمعرفه.
- خلف‌الله، محمد احمد (۱۴۰۴ق)، ***مفاهیم قرآنیه***، کویت، عالم المعرفه.
- ـــــــــــــــــ (۱۹۹۹م)، ***الفن القصصی فی القرآن الکریم مع شرح خلیل عبدالکریم***، بیروت، الانتشارات العربی.
- خولی، امین (۱۹۶۱م)، ***مناهج تجدید فی النحو و البلاغه و التفسیر و الادب***، بی‌جا، دارالمعرفه.
- ـــــــــــــ (بی‌تا)، ***مدخل «تفسیر»***، ***دایرة المعارف الاسلامیه***، احمد الشنتناوی و دیگران، بی‌جا، دارالمعرفه.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳ش)، ***لغت‌نامه***، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- رادفر، ابوالقاسم (۱۳۶۸ش)، ***فرهنگ بلاغی ادبی***، تهران، نشر تهران.
- رضوانی، علی‌اصغر (۱۳۸۴ش)، ***موعودشناسی و پاسخ به شبهات***، قم، مسجد جمکران.
- رضوی، رسول (۱۳۸۴ش)، ***امام مهدی*** عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- روحی برندق، کاووس، و نیل‌ساز، نصرت و صدری، سحر (۱۳۹۳ش)، «***دجال در نگاه احادیث فریقین؛ نماد و سمبل یا شخص معین***»، فصل‌نامه مشرق موعود، ش۳۲.
- ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۵ش)، ***زبان دین و قرآن***، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس‌سره.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۹ش)، «***هرمنوتیك***» ، کلام اسلامی، ش۳۶ .
- سعیدی‌روشن، محمدباقر «أ» (۱۳۸۹ش)، ***تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن***، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سعیدی‌روشن، محمدباقر «ب» (۱۳۸۹ش)، ***زبان قرآن و مسائل آن***، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، سمت.
- سلیمان، کامل (۱۴۰۲ق)، ***یوم الخلاص فی ظل القائم المهدی***، بیروت، دارالکتاب اللبنانی.
- سلیمیان، خدامراد (۱۳۸۵ش)، ***پرسمان مهدویت***، قم، شباب الجنه.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۴۱۶ق)، ***الاتقان فی علوم القرآن***، بیروت، دارالفکر.
- شاکر، محمدکاظم، (زمستان ۱۳۸۱ش)، «***ترمینولوژی مبانی و روش‌های تفسیر قرآن***»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر۷۲.
- شاکرین، حمیدرضا (۱۳۹۰ش)، ***مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین***، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- صادقی رشاد، علی اکبر (۱۳۸۳ش)، ***فلسفه دین***، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- صادقی، مصطفی «أ» (۱۳۸۵ش)، ***تحلیل تاریخی نشانه‌های ظهور***، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ـــــــــــــــ «ب» (۱۳۸۵ش)، «***سفیانی و مدعیان تاریخی***»، مشکوه، ش۹۱.
- صادقی، هادی (۱۳۸۲ش)، ***درآمدی بر کلام جدید***، قم، کتاب طه و نشر معارف.
- صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۴۲۲ق)، ***منتخب الاثر***، قم، مکتب المؤلف.
- صدر، سیدمحمد «أ» (۱۴۲۷ق)، ***تاریخ الغیبه الکبری***، قم، دارالکتاب الاسلامی.
- ـــــــــــــــ «ب» (۱۴۲۷ق)، ***موسوعه الامام المهدی***، قم، دارالکتاب الاسلامی.
- ـــــــــــــــ (۱۴۲۷ق)، ***متی یظهر الامام المهدی***، قم، دارالزهراء.
- ـــــــــــــــ (۱۴۱۲ق)، ***تاریخ ما بعد الظهور***، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- ـــــــــــــــ (۱۴۲۴ق)، ***دروس فی علم الاصول***، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، ***الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه***، با حاشیه علامه طباطبائی، بیروت، دار احیاء التراث العربی (نرم‌افزار ملاصدارا / مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی).
- صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (۱۳۹۵ق)، ***کمال الدین و تمام النعمه***، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- طالقانی، محمود (۱۳۶۲ش)، پرتوی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۸ش)، شیعه در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ـــــــــــــــ (۱۴۱۷ق)، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم (نرم‌افزار جامع التفاسر نور / مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی).
- ـــــــــــــــ (۱۳۷۴ش)، ***المیزان***، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم (نرم‌افزار جامع التفاسر نور / مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی).
- طبسی، نجم‌الدین (۱۳۸۸ش)، ***تا ظهور: پژوهشی جامع پیرامون آموزه و مباحث مهدویت***، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه وابسته به مرکز تخصصی امامت و مهدویت.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق)، ***کتاب الغیبه***، قم، مؤسسه معارف اسلامی (نرم‌افزار شیخ طوسی / مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی).
- علی‌تبار فیروزجایی، رمضان (۱۳۹۰ش)، ***فهم دین: مبانی کلامی، برایند و برونداد***، تهران، سازمان

انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۸۷ش)، ***سخن گفتن از خدا***، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ـــــــــــــــــ (۱۳۷۵ش)، ***زبان دین***، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- علی‌نوری، علیرضا (۱۳۷۹ش)، ***امامت حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه در اعتقاد ما***، تهران، اداره آموزش‌های عقیدتی سیاسی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.
- عمار عبودی، نصار (۱۴۳۰ق)، ***اخبار الملاحم والفتن واثرها فی العلقلیه العربیه والاسلامیه حتی نهایه العصر الامروی***، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فتح‌اللهی، ابراهیم (۱۳۸۹ش)، ***متدولوژی علوم قرآنی***، تهران، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
- فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق)، ***تفسیر من وحی القرآن***، بیروت، دار الملاک للطباعه والنشر.
- فقهی‌زاده، عبدالهادی و صادقی، سیدجعفر (۱۳۹۳ش)، «***تحلیل انتقادی دیدگاه‌های موجود درباره خروج سفیانی و روایات آن***»، فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث، ش۱۵.
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۹ش)، ***بیولوژی نص***، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ـــــــــــــــــ (۱۳۹۰ش)، ***معناشناسی شناختی قرآن***، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۳ش)، ***کلام فلسفی: تحلیل عقلانی از آموزه‌های دینی***، قم، وثوق.
- کبیری، علی (۱۳۹۱ش)، «***نظریه نمادین بودن زبان قرآن***»، فصلنامه علوم قرآن و حدیث، ش۳۹.
- کورانی، علی، ۱۴۱۱ق)، ***معجم احادیث المهدی***، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، ***بحارالانوار***، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم (۱۳۸۵ش)، ***معارف مهدوی***، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، دبیرخانه اجلاس حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه.
- مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۴ش)، ***روش فهم حدیث***، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی داتشگاه‌ها (سمت)، دانشکده علوم حدیث.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ش)، ***علل گرایش به مادیگری***، نشر صدرا.
- ـــــــــــــــــ (۱۳۹۲ش)، ***مجموعه آثار***، قم، صدرا (نرم‌افزار مطهری مرکز / مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی).

- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵ش)، ***اصول الفقه***، قم، انتشارات اسماعیلیه (نرم‌افزار مجموعه اصول فقه / مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی).
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۲ش)، «***زبان تاریخی قرآن نمادین یا واقع نمون***»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، ش۳۵-۳۶.
- مفید، محمد بن محمد بن النعمان (۱۴۱۳ق)، ***الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد***، قم، کنگره شیخ مفید (نرم‌افزار شیخ مفید / مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی).
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰ش)، ***حکومت جهانی مهدی***، قم، انتشارات نسل جوان.
- میناگر، غلامرضا (۱۳۹۲ش)، ***روش‌شناسی صدرالمتألهین: استنباط معارف عقلی از نصوص دینی***، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نجف‌پور، رضا (۱۳۸۸ش)، ***نماد در قرآن***، تهران، دانشگاه تهران.
- نصیری، علی (۱۳۷۹ش)، «***قرآن و زبان نمادین***»، معرفت، ش۲۵.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، ***الغیبه***، تهران، مکتبه الصدوق.
- نکونام، جعفر (۱۳۹۰ش)، ***درآمدی بر معناشناسی قرآن***، قم، دانشکده اصول الدین.
- هوردرن، ویلیام (۱۳۶۸ش)، ***راهنمای الهیات پروتستان***، ترجمه طاطه‌وس میکائلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- هیک، جان (۱۳۷۶ش)، ***فلسفه دین***، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی هدی.
- واحددوست، مهوش (۱۳۸۱ش)، ***رویکردهای علمی به اسطوره‌شناسی***، تهران، سروش.
- یوسفیان، حسن (۱۳۹۰ش)، ***کلام جدید***، تهران، سمت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.