



حسین الهی نژاد^۱ تحلیل روش‌شناسی فطری مهدویت پژوهی *

چکیده

مهدویت پژوهی به‌عنوان یک حوزه مطالعاتی، موضوع، مبانی، اهداف و مسائل خاص خود را دارد. مسائل مهدویت پژوهی، مقولاتی است که از عوارض ذاتی موضوع (مهدویت) بحث می‌کند؛ مانند انتظار، غیبت، ظهور و غیره. حوزه مطالعاتی مهدویت پژوهی به جهت بهره‌مندی از وسعت موضوعی و کثرت و تنوع مباحث، به روش‌های مختلف برای اثبات و توجیه مسائل نیاز دارد. مسائل مهدویت پژوهی مبتنی بر نوع نگرشی که برای تبیین و تفسیر آنها به کار گرفته می‌شود، با استفاده از روش‌های مختلفی توجیه می‌گردند. مسائل مبتنی بر نگرش هستی‌شناختی با روش عقلی توجیه می‌شوند؛ برای اثبات مسائل مبتنی بر دین‌شناختی از روش نقلی - روائی بهره گرفته می‌شود؛ توجیه مسائل مبتنی بر نگرش تاریخی به روش نقلی - تاریخی نیاز دارد و مسائل مبتنی بر نگرش وجدانی نیز با بهره‌گیری از روش فطری اثبات می‌شوند. به‌طور کلی حوزه مهدویت پژوهی به جهت تنوع و تکثر مسائل و چند تباری بودن آنها با روش‌های گوناگونی سامان می‌یابد که چنان‌که گفتیم یکی از آنها، روش فطری است. فطری بودن مهدویت با دو رویکرد انسانی و دینی توجیه می‌شود؛ رویکرد انسانی که از گرایش‌ها و خواسته‌های درونی و قلبی بشر بر می‌خیزد و رویکرد دینی، همان گزارش‌هایی است که از آیات و روایات استنباط می‌شود.

واژگان کلیدی: روش، روش‌شناسی، فطرت، علم شهودی، علم حضوری.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۶

h.elahinejad@sca.ac.ir

۱. استاد یار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی



مقوله مهدویت به‌عنوان موضوع مهدویت‌پژوهی از نظر ماهیت و کارکرد، جهات و ابعاد مختلفی دارد که به همین دلیل، برای توجیه و استنباط مسائل آن به روش‌های گوناگون نیاز است؛ بنابراین مهدویت و مسائل آن در عرصه روش‌شناسی ملتمز به چندروشی است نه تک روشی. به بیان دیگر، مقوله مهدویت در فرایند توجیه مسائل خود، روش‌های مختلفی را با الزامات و قواعد گوناگونی به کار می‌گیرد تا فرایند تثبیت و تبیین مهدویت و مسائل آن به‌طور صحیح انجام شود. بر این اساس، فطرت و امور فطری عهده دار اثبات مقوله مهدویت به‌عنوان یک گرایش وجدانی و عمومی هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸) و همچنین به‌سبب کلیت و ضرورت آن در عالم هستی، عقل و قواعد عقلی عهده دار توجیه آن می‌باشند. از سوی دیگر، به دلیل اعتقادی و اسلامی بودن آن - که در واقع جزء آموزه‌های مهم اسلامی تلقی می‌شود - نقل و روش‌های نقلی نظیر آیات و روایات نیز در توجیه آن دخیل هستند. بنابراین برای توجیه مهدویت و مسائل آن منابع و روش‌های مختلف مطرح است. در این مقاله با طرح پرسش از کیفیت روش‌شناسی فطری مهدویت‌پژوهی، ابتدا به منبع فطرت و مفاهیم همسو با آن، نظیر معرفت‌شهودی و حضوری توجه کرده و سپس به روش‌شناسی فطری، شهودی و حضوری و نیز چگونگی کاربست آنها با مهدویت و مسائل آن می‌پردازیم.

۱. مفهوم‌شناسی فطرت، شهود و حضور

«فطرت» واژه‌ای عربی بر وزن فعله از ماده «فطر» است و مصدر نوعی به معانی «شکافتن» و «آفریدن» و «ایجاد اولیه و بدون سابقه» (خلق از عدم) می‌باشد. (ابن‌منظور، ۱۴۱۶، ۱۰: ۲۸۵) مشتقات مختلف این ماده به معانی مختلف در آیات مختلف قرآن به کار رفته است: «أَفِي اللّٰهِ شَك فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» به معنای آفریدن؛ «وَإِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ» به معنای شکافتن. «فطرت» که بر وزن «فعله» به معنای کیفیت خاص خلقت است؛ یعنی ویژگی‌هایی که خداوند در خلقت انسان لحاظ کرد و بینش‌ها و گرایش‌های خدادادی و غیراکتسابی که در انسان قرار داده شده‌اند. (مطهری، ۱۳۶۳، ۳: ۴۵۵) بنابراین فطرت، نوعی خاص از خلقت است که انسان در آغاز آفرینش خود و پیش از قرار گرفتن در شعاع تأثیر تربیتی، تاریخی، محیط اجتماعی و جغرافیایی از آن برخوردار می‌باشد و بر این اساس، نسبت به حقایق و واقعیت‌های جهان هستی بی‌طرف نیست، بلکه به‌نحو جهت‌دار آفریده شده است.

«شهود» از ماده «شهد» بر وزن فِعُول به معنای حاضر و مشاهده (ابن‌منظور، ۱۴۱۶، ۳: ۲۳۹) و حضور همراه با مشاهده آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۱: ۴۶۵) و در قالب واژگان دیگر نظیر وجدان، حدس، کشف، اشراق،



ادراک، الهام و غیره نیز به کار رفته است. (فروغی، ۱۳۸۱، ۱۷۱) واژه شهود در اصطلاح، در بسیاری از موارد با واژه «حضور»، هم‌پوشانی دارد و گاه به جای یکدیگر و به معنای مشاهده و دیدن حق و گواه به کار می‌روند. (جرجانی، ۱۳۷۰، ۱: ۱۲۹) بنابراین شهود به معنای حضور، یعنی وقتی که فردی در حال مشاهده و رعایت حق است. چنین شخصی در حال حضور است و آن‌گاه که از حالت مشاهده و رعایت خارج شد، به این معناست که دیگر حضور ندارد و غایب است. بنابراین شهود از ریشه «شهد» به معنای حضور و حضور از ریشه «حضر» در مقابل غیبت به معنای شهود است. (سعاد، ۱۳۷۰: ۳۲۳) هرگاه شهود و حضور به یک معنا گرفته شوند، معنای مقابل این دو، غیبت است. اگر شیء از شیء دیگر غایب بود (غیبت فیزیکی یا معنوی)، حضور یا شهودی صورت نمی‌گیرد و اگر غیبت برطرف شد و دو شیء بدون مانع کنار یکدیگر قرار گرفتند، آن دو شیء برای یکدیگر حضور دارند. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۵۰)

معرفت و علم به دو قسم حضوری و حصولی تقسیم می‌شود و علم حضوری و حصولی نیز به دو قسم «بدیهی و ضروری» و «نظری و کسبی» منقسم می‌گردد. در واقع تمام علوم ما بدیهی نیستند، بلکه بسیاری از معلومات، برای ما مجهول است که نیاز به فکر کردن دارد و از سوی دیگر همه علوم ما نظری نیست؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید که علوم به صورت تسلسل وار و دوری بر یکدیگر متوقف باشد. (رازی، بی تا: ۱۶) علم حضوری یعنی معرفت بدون واسطه و علم حصولی یعنی معرفت با واسطه. بدیهی یعنی مفاهیم یا قضایایی که روشن بوده و به فکر کردن و توجیه نیاز ندارد و نظری یعنی مفاهیم و قضایایی که به فکر کردن و توجیه کردن نیاز دارد. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۵۰؛ رازی، بی تا: ۱۲)

بدون تردید برای صحت تقسیم معرفت به بدیهی و نظری به طرح دانش حصولی نیاز جدی نیست؛ زیرا اگر معرفت در دانش حضوری هم منحصر می‌گشت، انقسام علم به بدیهی و نظری روا بود، به این دلیل که چنین انقسامی هرگز مختص به معرفت حصولی نیست. آنچه به طور اختصاصی در مدار علم حصولی دور می‌زند، مسئله تصور و تصدیق است که در معرفت حضوری (چه بدیهی و چه نظری) راه ندارد؛ زیرا بدیهی یعنی چیز روشنی که هیچ اختلافی در آن نیست و نظری یعنی امری نیمه تاریک و نیمه روشن که مورد اختلاف است. چنین تقسیمی در معرفت شهودی کاملاً مشهود است؛ از این رو برخی از معارف نزد صاحبان شهود، روشن و قطعی و بدون اختلاف است و بعضی از آنها نیمه‌روشن و ظنی و مورد اختلاف می‌باشد. در بررسی مشاهده ذات، شئون ذات، اصل تجرد، بساطت، وحدت، ثبات نفس و مانند آن برای ذات انسان مطرح است؛ زیرا همه آنها از لحاظ وضوح و خفای معرفت یکسان نیستند، چنان‌که همگی در آنها اتفاق ندارند.



به بیان دیگر، بدیهی یعنی معرفت مطابق با واقع که در انطباق و صواب آن کمترین تردیدی راه ندارد و منظور از نظری یعنی معرفتی که انطباق آن با واقع و صواب و خطا بودن آن مورد تردید باشد. این تفسیر از بدیهی و نظری که در واقع بیان لازم این دو قسم نه لازم ذاتی آنهاست، در کشف حضوری نیز مطرح می‌باشد؛ زیرا شهود انبیاء و اولیاء معصوم الهی از گزند هر گونه احتمال خلاف، مصون و از آسیب هر پندار باطل، محفوظ است، چنان‌که دانش‌های حصولی آنان نیز که برخاسته از شهود حضوری ایشان می‌باشد، معصوم است. (جوادی آملی: ۱۳۸۴: ۲۷)

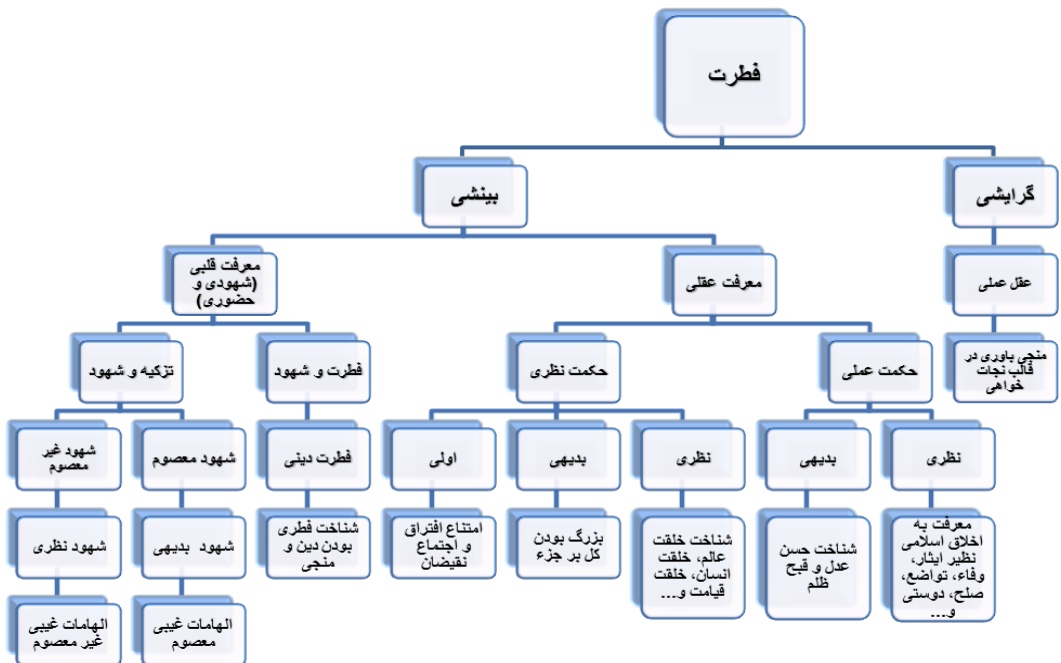
معرفت‌هایی که خاستگاه درونی دارند، یعنی از تجربیات درونی انسان برمی‌خیزند، در قالب واژگانی چون معرفت حضوری، معرفت شهودی و معرفت فطری خودنمایی می‌کنند. گوناگونی این واژگان به این دلیل است که در فلسفه، معارف و علوم که خاستگاه درونی دارند، بیشتر به «معرفت حضوری» تعبیر می‌شوند و در عرفان، این‌گونه معارف و علوم را بیشتر، «معرفت شهودی» می‌نامند و همین معارف و علوم با رویکرد دینی بیشتر در قالب «معرفت فطری» تعریف می‌شوند. بنابراین معرفت وجدانی و درونی انسان در فلسفه، معرفت حضوری و در عرفان، معرفت شهودی و در کلام، معرفت فطری نامیده شده است. البته این تقسیمات و نامگذاری‌ها به این معنا نیست که اصلاً در فلسفه تعبیر علوم شهودی و در عرفان نیز تعبیر علوم حضوری وجود ندارد و در کلام به جای معرفت‌های فطری تعبیر چون معرفت حضوری و شهودی به کار گرفته نشده است، بلکه هر یک از فلسفه، عرفان و کلام بر اساس ساختار و اسلوب خاص خود به‌گزینه‌ش واژگانی خاص روی آورده‌اند.

۲. فطرت، خاستگاه معارف وجدانی

شاخصه فطرت که در اصل آفرینش، همراه انسان بوده و این همراهی در صورت دوام انسانیت، ادامه می‌یابد، خاستگاه بسیاری از معارف وجدانی نظیر معرفت فطری، معرفت شهودی، معرفت حضوری، بدیهیات عقلی و اولیات عقلی می‌باشد. کارکرد مقوله فطرت در دو عرصه قلبی و عقلی خود را نشان می‌دهد که یکی در قالب معارف قلبی و دیگری در قالب معارف عقلی ظاهر می‌شود. بروز معارف قلبی، بیشتر در قالب عناوینی چون معرفت فطری، معرفت شهودی و معرفت حضوری خودنمایی می‌کند. «این نوع عناوین از نظر مفهومی متفاوت بوده ولی از نظر مصداقی، همسانی دارند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۵) بنابراین معرفت فطری از نظر مصداقی همان معرفت شهودی و حضوری و معرفت شهودی و حضوری نیز همان معرفت فطری هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴) اما کارکرد فطرت در حوزه معارف عقلی، همیشه خود را در قلمرو عقل نظری نشان می‌دهد. عقلی نظری با نگاه کلی به حکمت نظری و

حکمت عملی تقسیم می‌شود که یکی به شناخت «هست‌ها» و «نیست‌ها» و دیگری به شناخت «بایدها» و «نبایدها» مربوط است. در حوزه حکمت نظری، بدیهیات فطری در قالب قضایایی نظیر «کل، بزرگ‌تر از جزء است»، «دو شیء مساوی نسبت به شیء سوم مساوی هستند» و اولیات در قالب قضایایی نظیر «امتناع اجتماع نقیضین» و «امتناع ارتفاع نقیضین» و «بدهات ضرورت ثبوت شیء برای نفس شیء» و «امتناع سلب شیء از نفس شیء» مطرح می‌باشند. در حکمت عملی نیز قضیه بدیهی در قالب «حُسن عدل و قُبْح ظلم» مطرح است. شایان توجه است که با نگرش مبنایابی در حکمت نظری بازگشت مسائل نظری به بدیهی و مسائل بدیهی به اولی است و در حکمت عملی مسائل نظری به بدیهی یعنی حُسن عدل و قُبْح ظلم بازمی‌گردد. به بیان دیگر، در بحث روش‌شناسی فطری و چیدمان روش، همیشه فطرت و بدیهیات فطری، پایه و اساس قضایای نظری تلقی می‌شوند.

نمودار معارف فطری





باید به این نکته توجه داشت که فطرتی که با رویکرد دینی مطرح است، غیر از فطریات و امور فطری مورد بحث در منطق و فلسفه است و همچنین با فطرتی که سرشتی ویژه و آفرینشی خاص دارد، متفاوت می‌باشد. این فطرت، غیر از طبیعت است که در همه موجودهای جامد یا نامی و بدون روح حیوانی یافت می‌شود و همچنین غیر از غریزه است که در حیوانات و در بُعد حیوانی انسان موجود است. این ویژگی فطرت از آن جهت است که با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۴: ۱۳۷) بنابراین مباحثی که در این نوشتار به دنبال آن خواهیم بود تا بر پایه آنها به توجیه روشی مهدویت دست یابیم، معرفت فطری با رویکرد دینی و معرفت شهودی با رویکرد عرفانی و معرفت حضوری با رویکرد فلسفی خواهد بود.

چنان‌که گفتیم مؤلفه‌های فطری و شهودی یک‌بار در قالب مفاهیم خودنمایی می‌کنند که به دو قسم مفهوم تصویری و مفهوم تصدیقی تقسیم می‌شود و بار دیگر در قالب حقایق جلوه می‌کند. به بیان دیگر، امور فطری گاه در قالب عقل نظری توجیه می‌شود که خود، به حکمت نظری و حکمت عملی انقسام می‌یابد و بار دیگر در قالب عقل عملی خودنمایی می‌کند. کارکرد حکمت نظری که از مقولات عقل نظری است، ادراک و شناخت هست‌ها و نیست‌ها می‌باشد و کارکرد حکمت عملی که باز از مقولات عقل نظری به‌شمار می‌رود، ادراک و شناخت بایدها و نبایدهاست. کارکرد عقل عملی که از مقوله عمل و کردار است، در قالب گرایش‌ها و تحریکات درونی خود را نشان می‌دهد و به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. بر همین اساس، امور فطری نیز دو دسته است؛ بخشی به مسائل علمی مربوط می‌شود و بخشی هم به امور عملی ارتباط می‌یابد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۰) حال باید پرسید اولاً ملاک فطری بودن فطریات عقل نظری و فطریات عقل عملی چیست؟ ثانیاً، مقوله مهدویت (منجی‌گرایی) که به عنوان یک مقوله فطری شناخته می‌شود، تحت عنوان عقل نظری یا عقل عملی توجیه می‌شود؟

در پاسخ به پرسش اول می‌گوییم ملاک فطری بودن ادراک «بود و نبودها و هست‌ها و نیست‌ها» به بدیهی یا اولی بودن حکمت نظری مربوط می‌شود و ملاک فطری بودن ادراک «بایدها و نبایدها» به بدیهیات حکمت عملی، یعنی حُسن عدل و قُبْح ظلم باز می‌گردد. به بیان دیگر، در حکمت نظری، اصلی بدیهی به نام امتناع تناقض داریم و در حکمت عملی نیز اصلی بدیهی با عنوان حُسن عدل و قُبْح ظلم وجود دارد. (همان) ولی ملاک فطری بودن در عقل عملی آن است که انسان بالطبع به طرف آن کارها گرایش دارد؛ کارهایی که اولاً با ساختار درونی انسان هماهنگ است



و ثانیاً با هدفی که در پیش دارد، مناسب و سازگار می‌باشد. (همان: ۳۱)

اما در پاسخ به پرسش دوم باید گفت مقوله منجی‌گرایی که در اسلام در قالب مهدویت تبلور دارد، به‌عنوان یک گرایش در وجود همه انسان‌ها دیده می‌شود؛ یعنی همه انسان‌ها در انتظار روزی به سر می‌برند که «بهتر» زیستن را تجربه کرده و از ظلم، تعدی و نابرابری، رهایی یابند. بنابراین، مقوله منجی‌گرایی از اموری است که نهاد همه انسان‌ها به سوی آن گرایش دارد؛ زیرا هم با ساختار درونی انسان و هم با هدف بیرونی انسان سازگار هماهنگ است. بنابراین، مقوله منجی‌گرایی از مقولات عقل عملی است. آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه که یکی از شاخصه‌های امور فطری، همگانی و فراگیر بودن است، می‌گوید:

اگر با مراجعه به تاریخ زندگی انسان و جوامع بشری، امور و عناصری را یافتیم که همه انسان‌ها در هر زمان و هر مکان به آن توجه داشته و در همه افراد به‌نحوی ظهور داشته باشد. با تحلیل تاریخی نه با وقایع‌نگاری درمی‌یابیم که آنها فطری هستند؛ زیرا اگر تحمیلی بر انسان بودند، هرگز با این گستردگی محقق نمی‌شدند. (همان: ۳۵)

بنابراین همه انسان‌ها در هر زمان و مکان به‌گونه‌ای به مقوله منجی‌گرایی گرایش داشته و در انتظار روزی به‌سر می‌برند که دست غیبی از پس پرده غیبت بیرون آمده و بشر و جوامع بشری را به آرزوی دیرینه خود برساند. از این عبارت می‌توان استنباط کرد که مقوله منجی‌گرایی، فطری است و نیز از آن‌جا که مقوله منجی‌گرایی به‌صورت یک گرایش در نهاد همه انسان‌ها وجود دارد، در قالب عقل عملی توجیه پذیر خواهد بود.

پیش از ورود به بحث، لازم است به عنوان مقدمه و برای وضوح بیشتر، شاخصه‌های فطرت و امور فطرتی را در دسته‌بندی شش‌گانه ذیل بیان کنیم:

۱. آمیختگی با ذات انسان دارد؛ یعنی انسان بدون فطرت و فطرت بدون انسان معنا ندارد و فطرت از انسان جداشدنی نیست و در صورت انفکاک، انسانیت انسان به مخاطره می‌افتد؛

۲. انسان به آنها درکی روشن و معرفتی ویژه دارد. همان‌طور که ممکن است انسان درباره ذات خود آگاهی، علم حضوری داشته باشد، بدون این که از لحاظ حصولی تصویری از آن در ذهنش موجود بوده و یا اینکه ممکن است از نظر علم حصولی مورد غفلت و بی‌توجهی قرار گیرد. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ۷۳)

۳. انسان بدون خطا و اشتباه آن را درک می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ۲: ۱۷۶)



۴. تحمیلی، تحصیلی و اکتسابی نیست، بلکه در نهاد همه انسان‌ها قرار داده شده و به وسیله علم حضوری و شهودی خودنمایی می‌کند.

۵. با فشار و تحمیل نمی‌توان آن را زایل کرد؛ از این رو تغییرپذیر، تبدیل‌پذیر و زوال‌پذیر نیست: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»، و به بیان دیگر، ثابت و پایدار است، اگر چه ممکن است تضعیف و کم رنگ شود. یعنی انسان از آغاز تولد با فطرت الهی زاده می‌شود و با همان فطرت از دنیا می‌رود.

۶- فراگیر و عمومی و همگانی است. کافر، مسلمان و مؤمن و فاسق و جاهل، همه در دارا بودن فطرت یکسان هستند، چون حقیقت هر انسانی با این واقعیت، سرشته شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۶)

۳. فطرت و مهدویت

چنان‌که گفتیم، مهدویت به‌عنوان منجی‌گرایی اسلامی از مقولات فطری است و به معنای گرایش و میل درونی در قالب بینش شهودی و حضوری انسان نسبت به منتظر و نحو خاصی از کشش و کوششی مستمر و درونی او جهت رسیدن به موعود است. فطری بودن مهدویت از دو راه ثابت می‌شود. گاه «مهدویت» با نگرش استقلالی و بر اساس رویکرد نجات‌خواهی جزء مقولات فطری به شمار می‌آید و گاه چون جزء آموزه‌های دینی بوده و آموزه‌های دینی فطری است، فطری به حساب می‌آید. در واقع، بر اساس داده‌های قرآنی و روایی و نیز بر اساس نگرش‌های تفسیری، دین و آموزه‌های دینی، فطری هستند، بنابراین مهدویت نیز به‌عنوان جزئی از آموزه‌های، فطری می‌باشد.

۳-۱. مهدویت، ارزشی انسانی - فطری با رویکرد کمال‌خواهی

بدون تردید «مهدویت» یکی از مقولات فطری بوده و تحت مقوله نجات‌خواهی و کمال‌خواهی انسان توجیه می‌شود. تبیین بیشتر مهدویت به مقدماتی نیاز دارد تا مشخص شود میان تنوعات گوناگون امور فطری، چه جایگاهی دارد و جزء کدام یک از گونه‌های مختلف امور فطری قرار می‌گیرد. اندیشمندان و فلاسفه، فطرت و امور فطری را به اقسام متنوعی تقسیم می‌نمایند: گاه فطرت را به فطرت شناختی و فطرت گرایشی تقسیم می‌کنند (مطهری، ۱۳۶۳، ۳: ۴۷۴) و گاه آن را در دو نوع فطرت مادی و فطرت روحانی جای می‌دهند. گاهی از فطرت بالمعنی الاخص و بالمعنی الاعم سخن می‌گویند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۷) و بار دیگر فطرت را به فطرت انسانی (سرشت خاص) و فطرت حیوانی (غریزه)، فطرت جمادی (طبیعت) منقسم می‌نمایند. (همان: ۲۴) برخی نیز فطرت را به سه گونه فطرت



پست و فطرت برتر و فطرت عالی منقسم می‌کنند و با نگاه دیگر فطرت را در دو دسته فطرت مخموره و فطرت محجوبه قرار می‌دهند. (خمینی، ۱۳۷۷: ۷۸) همچنین تقسیم فطرت به فطرت اصلی و فطرت ظلی و تبعی از دیگر تقسیم‌بندی‌های موجود است. (همان: ۷۹) چنان‌که در ابتدای این نوشتار گفتیم اندیشه مهدویت در زمرة فطرت‌گرایی، فطرت‌بینشی، فطرت‌عالی، فطرت‌مخموره و فطرت‌تبعی قابل توجیه می‌باشد.

بنابراین مقوله مهدویت و مسائل مربوط به آن جزء مقولات فطری، آن هم از نوع فطرت عالی، روحانی، مخموره و تبعی که با بینش شهودی و حضوری همراه است، قرار می‌گیرند. در صورتی که مقوله مهدویت به عنوان یک انگیزه و کشش فطری، مطرح شود و از آن‌جا که انگیزه و کشش فطری همیشه به فعل و عمل مربوط هستند، لازم است با عقل عملی به تبیین و توجیه آنها پرداخت. بر این اساس، مقوله انتظار، به‌عنوان یک گرایش در وجود همه انسان‌ها دیده می‌شود، یعنی همه انسان‌ها در انتظار روزی به سر می‌برند که «به» زیستن را تجربه کرده و از ظلم، تعدی و نابرابری رهایی یابند. در نتیجه می‌توان گفت مقوله انتظار از اموری است که نهاد همه انسان‌ها به سوی آن گرایش دارد؛ زیرا هم با ساختار درونی و هم با هدف بیرونی انسان هماهنگ است. بنابراین، مقوله انتظار جزء مقولات عقل عملی می‌باشد.

استاد جوادی آملی در این باره که یکی از شاخصه‌های امور فطری، همگانی و فراگیر بودن است، می‌گوید:

اگر با مراجعه به تاریخ زندگی انسان و جوامع بشری، امور و عناصری را یافتیم که همه انسان‌ها در هر زمان و هر مکان به آن توجه داشته و در همه افراد به نحوی ظهور داشته باشد، با تحلیل تاریخی نه با وقایع‌نگاری درمی‌یابیم که آنها فطری هستند؛ زیرا اگر تحمیلی بر انسان بودند، هرگز با این گستردگی محقق نمی‌شدند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۴۵)

بنابراین از این مطلب که همه انسان‌ها در هر زمان و مکان به گونه‌ای به مقوله انتظار گرایش داشته و در انتظار روزی هستند که دست غیبی از پس پرده غیبت بیرون آمده و بشر و جوامع بشری را به آرزوی دیرینه خود برساند، چنین می‌توان استنباط کرد که مقوله انتظار، فطری است. همچنین از آنجا که مقوله انتظار به صورت یک گرایش در نهاد همه انسان‌ها وجود دارد، در قالب عقل عملی توجیه‌پذیر است.

مقوله انتظار ذیل کمال‌خواهی انسان توجیه می‌شود، یعنی انتظار به صورت مستقل جزء امور فطری نمی‌باشد، بلکه فطری بودن آن به صورت تبعی و ظلی، ذیل کمال‌خواهی، ثابت می‌شود. چنان‌که استاد جوادی درباره «حس حقیقت‌جویی»، «حس ابتکار و نوآوری»، «حس زیابطلبی»، «حس نیکوخواهی» و غیره همین نظر را دارند و همه



این موارد را ذیل مقوله کمال‌خواهی انسان، توجیه می‌نمایند. (همان: ۶۰) بنابراین بر اساس حس کمال‌خواهی، «حس انتظار» در وجود انسان توجیه می‌شود و بر همین مبنا، انسان در انتظار روزی است که با آمدن منجی، به همه آرزوهای مادی و معنوی خویش رسیده و زمینه‌ها و بسترهای ترقی و تکامل برای او فراهم شود.

۳-۲. مهدویت، ارزشی دینی - فطری با رویکرد قرآنی

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، فطری بودن مهدویت از دو طریق قابل اثبات است: اول از طریق شاخصه‌های انسانی؛ زیرا همه انسان‌ها با وصف انسانی به این امر مزین هستند و دوم از طریق دین که با رویکرد قرآن توجیه می‌شود. قرآن در آیاتی مختلف به صراحت و گاه به تلویح به فطری بودن دین و آموزه‌های دینی اشاره می‌کند، چنان‌که می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیِّمُ» (روم/۳۰) «پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدا تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار.» مفسران و اندیشمندان اسلامی مباحثی ذیل این آیه مطرح کرده‌اند که منظور قرآن از دین برخاسته از فطرت، چیست؟ آیا منظور، سه اصل بنیادی یعنی مبدأشناسی، مقصدشناسی و راهنماشناسی است یا افزون بر آنها فروع کلی دین را نیز دربرمی‌گیرد؛ یعنی آیا افزون بر فطری بودن توحید، معاد، نبوت و امامت، آموزه‌های همسو با امامت نظیر مهدویت، انتظار و غیره نیز جزء امور فطری شمرده می‌شوند؟ در این باره اندیشمندانی چون علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۷۷، ۴: ۳۳۳)، شهید مطهری (مطهری، ۳، ۱۳۶۳: ۴۸۶)، آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۷۳) و آیت‌الله مکارم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۶: ۴۱۸)، صاحب کتاب مجمع‌البیان (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۵۸)، صاحب کتاب قاموس قرآن (قرشی، ۱۳۷۱، ۱۹۶: ۵) و غیره نظریه دوم را پذیرفتند و قائل به شمول این آیه نسبت به همه آموزه‌های مهم دینی شده‌اند؛ یعنی دین و همه آموزه‌های بنیادی آن، هماهنگ و برگرفته از فطرت هستند.

بدون شک فطری بودن دین و آموزه‌های دینی که از طریق قرآن ثابت می‌شود، ناظر به دو بُعد فطرت (فطرت شناختی و فطرت گرایشی) است؛ یعنی قرآن توجیه‌گر بیش‌شهودی و گرایش فطری انسان به دین و آموزه‌های دینی است؛ چنان‌که از آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» گرایش فطری و کشش وجدانی انسان به سوی دین و آموزه‌های دینی برداشت می‌شود و از آیه «فَاللَّهُمَّ اجْزُورْهَا وَتَقْوَاهَا» بیش‌شهودی و شناخت



حضور انسان نسبت به دین و آموزه‌های دینی برداشت می‌شود.

۴. مسائل فطری مهدویت‌پژوهی

طرح مباحث فطرت در حوزه مهدویت در دو مقوله کاربرد دارد؛ «اصل مهدویت» و «مسائل مهدویت» یعنی افزون بر اصل مهدویت و منجی‌گرایی، مسائل مهدویت و منجی‌گرایی نیز با ابزار فطرت قابل توجیه هستند؛ زیرا گاهی بحث، اصل مهدویت و منجی‌گرایی است که با مقولاتی چون کمال‌خواهی و نجات‌طلبی تبیین و تثبیت می‌شوند و گاه مسائل مهدویت نظیر انتظار مطرح است که برخاسته از روح و روان همه انسان‌ها در طول تاریخ، در همه جغرافیای زمین می‌باشد و میان همه نژادها و ملیت‌ها معنا و مفهوم دارد. وقتی انسان در انتظار برآورده شدن خواسته‌های فطری، نظیر رفاه جهانی، عدالت جهانی، صلح جهانی و غیره باشد و انتظار فطری نیز فعل خدا و از مقولات اضافی به‌شمار آید، اگر این انتظار بدون متعلق‌رها شود؛ اولاً اضافی بودن انتظار بی‌معنا خواهد بود و ثانیاً اتهام «لغو بودن» به فعل خدا نسبت داده می‌شود. بنابراین انتظار فطری باید منتظر و منجی را به همراه داشته باشد تا لغویت به فعل خدا داده نسبت نشود. در نتیجه بر اساس فطری بودن دو مقوله اصل مهدویت و مسائل مهدویت، می‌توان مسائلی را با رویکرد فطری تعریف نمود که با روش فطری قابل توجیه باشند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. توجیه‌پذیری انتظار با فطرت؛
۲. تثبیت منجی‌گرایی با فطرت؛
۳. توجیه‌پذیری مهدویت با نجات‌خواهی؛
۴. کمال‌خواهی فطری خاستگاه مهدویت؛
۵. نجات‌خواهی خاستگاه منجی‌گرایی؛
۶. توجیه مهدویت با کارکردی فطری نظیر رفاه جهانی، اتحاد جهانی، آسایش جهانی و غیره.

۵. روش‌شناسی فطری مهدویت

مقوله مهدویت به‌عنوان مقوله‌ای فطری و وجدانی که درون همه انسان‌ها قرار داده شده، به صورت سلسله‌مراتبی، ابتدا در قالب شاخصه نجات‌خواهی و بعد کمال‌خواهی خودنمایی می‌کند. فرایند سیر شکوفایی مقوله نجات‌خواهی به این



صورت است که ابتدا به صورت یک گرایش، میل و احساس در فطرت بشر بارگذاری می‌شود و در مرحله بعد با بینش و آگاهی فطری، بازشناسی شده و به مرحله فطرت‌شناختی می‌رسد و این مقوله یعنی مقوله نجات‌خواهی با رویکرد فطرت‌شناختی، به مرحله بعدی سوق می‌یابد و با بینش شهودی و حضوری مرحله خودآگاهی را تکمیل می‌کند. همه این موارد؛ یعنی نجات‌خواهی گرایشی، بینشی، شهودی و حضوری، به طور کلی در قالب خودآگاهی شخصی توجیه شده که قابلیت انتقال به غیر را ندارد. در صورتی می‌توان ادعای شکوفایی فطرت را نجات‌خواهی مطرح کرد که آن را از مرتبه شخصی به مرتبه عمومی انتقال دهیم و این ممکن نیست مگر این که فطرت نجات‌خواهی از مقوله علم شهودی و حضوری به مقوله علم حصولی سوق داده شود که این امر نیز خود، مستلزم آن است که علم حصولی فطرت نجات‌خواهی را به روش و روش‌شناسی مجهز نماییم تا قابلیت انتظام ساختاری و انسجام شکلی بیابد. در ادامه این فرایند را در قالب عناوین چهارگانه ذیل تبیین و تحلیل می‌کنیم:

۱. متفرع بودن مهدویت بینشی بر مهدویت گرایشی؛
۲. متفرع بودن مهدویت بینشی بر علم شهودی و حضوری؛
۳. بروز علم شهودی و حضوری مهدویت توسط علم حصولی؛
۴. شکوفایی علم حصولی مهدویت توسط روش‌شناسی.





۱-۵. ابتناء مهدویت بینشی بر مهدویت گرایشی

چنان‌که گفتیم فطرت به دو مقوله «گرایشی، احساسی، میلی» و «شناختی، بینشی، معرفتی» تقسیم می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۳۶) مقوله مهدویت در مرحله اول در قالب فطرت گرایشی توجیه‌پذیر است، یعنی عموم مردم با همه اختلافات نژادی، فرهنگی، دینی، قومی، تاریخی، جغرافیایی، در اصل گرایش به منجی اتفاق نظر دارند و این نگرش به صورت سلسله مراتبی، ابتدا از خاستگاهی چون فطرت نجات‌خواهی و در مرحله بالاتر از فطرت کمال‌خواهی بشر برمی‌خیزد. از آنجا که همه انسان‌ها نسبت به گرایش‌ها و احساسات درونی و فطری خویش آگاهی و بینش دارند، (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۸) بنابراین به مقوله منجی‌گرایی و مهدویت که یک گرایش فطری است نیز آگاهی و بینش دارند. بر این اساس می‌توان ادعا کرد که مهدویت بینشی، متفرع بر مهدویت گرایشی و احساسی است.

۲-۵. ابتناء مهدویت بینشی بر علم شهودی

مهدویت بینشی که بر پایه مهدویت گرایشی شکل می‌گیرد، یک بینش فطری و درونی تلقی می‌شود و بشر همیشه نسبت به این نوع بینش‌ها، خودآگاهی مبهم و کلی دارد که لازم است جهت بهره‌برداری بهتر و بازشناسی کامل‌تر، زمینه تعالی و شکوفایی را برای آن فراهم نماید. علم شهودی و حضوری که بعد از مرحله معرفت فطری شکل می‌گیرد، همان مرحله کمال‌یافته و روشن‌تر شده بینش فطری است، مقوله مهدویت مانند همه مقولات فطری دیگر ابتدا در قالب معرفت فطری به صورت کلی و مبهم برای بشر نمایان می‌شود و در ادامه بشر این معرفت فطری را که در قالب شاخصه نجات‌خواهی و نجات‌شناسی بروز می‌کند، به نحو درونی مشاهده کرده و حضور آن را درک می‌کند که این مرحله، یعنی مشاهده و درک درونی، همان مرحله شکوفا شده معرفت فطری است که علم شهودی و حضوری نامیده می‌شود.

۳-۵. ظهور علم شهودی مهدویت توسط علم حصولی

بدون تردید جهت روشن‌تر شدن قضایای وجدانی مهدویت و کیفیت ارتباط آنها با قضایای حصولی مهدویت و نحوه تصدیق و توجیه قضایای حصولی مهدویت توسط قضایای وجدانی مهدویت، به تبیین و تحلیل بیشتری نیاز است. بر این اساس، به طور کلی علم حضوری و شهودی در سه مرحله به صورت سلسله مراتب، تجلی و ظهور



می‌یابد. مرحله اول «اصل علم حضوری و شهودی» است که امر شخصی بوده و برای شخص مدرک، قابل فهم می‌باشد و مدرک، بدون واسطه به آن علم دارد. در این علم هیچ‌گونه خطایی قابل تصور نیست. مرحله دوم «بیان علم حضوری و شهودی» است که در آن، شخص مدرک پس از رسیدن به علم حضوری و شهودی، یافته‌های خویش را در قالب قضیه و گزاره بیان می‌کند، در این صورت، وضعیت علم حضوری و شهودی از مرتبه شخصی به مرتبه عمومی تغییر یافته و برای همه قابل فهم می‌باشد. این مرحله نیز مانند مرحله اول، مصون از خطا و اشتباه است. مرحله سوم «تفسیر علم حضوری و شهودی» است که در این مرحله، مدرک علم حضوری و شهودی، پس از درک معلوم حضوری و شهودی، آنها را تفسیر می‌کند. البته این مرحله از خطا و اشتباه مصون نبوده و تفاوت اساسی آن با دو مرحله قبلی نیز در همین نکته است.

این سه مرحله را می‌توان در قالب مثالی تبیین کرد: اگر شخصی گرسنه باشد، خود حس گرسنگی که حسی درونی است و مدرک به آن بینش شهودی دارد، علم حضوری و شهودی نامیده می‌شود. وقتی مدرک می‌گوید: «من احساس گرسنگی می‌کنم» و یا «من گرسنگی خویش را مشاهده می‌کنم»، این گزاره‌ها را گزاره‌های وجدانی می‌نامند که در واقع، بیان‌کننده یافته‌های علم حضوری و شهودی است. در اینجا در اصل علم حضوری و بیان آن خطا قابل تصور نیست. اما اگر فرد گرسنه از گرسنگی - که یافته درونی است - تفسیری ارائه دهد و مثلاً بگوید «شکم من خالی از غذا است»، این گزاره، تفسیری از علم حضوری و شهودی بوده و خطا و اشتباه در آن قابل تصور می‌باشد. در این قسمت ما با علم حضوری و با گزاره وجدانی - که حکایت بدون تفسیر آن است - سرو کار نداریم، بلکه با تفسیر علم حضوری و شهودی به شکل یک گزاره، مواجه هستیم که قسمی از علم حصولی بوده و خطا در آن متصور است. اما علم شهودی و حضوری‌ای که درباره معارف مهدویت‌پژوهی مطرح است و زمینه‌ساز توجیه و تصدیق گزاره‌های نظری مهدویت‌پژوهی می‌باشد به این صورت قابل تبیین است: صلح‌طلبی و نجات‌خواهی در طول تاریخ درون همه انسان‌ها با همه اختلافات پیرامونی به‌عنوان یک خواسته فطری وجود داشته و دارد و همه انسان‌ها به این حس درونی بینش و آگاهی کلی دارند که این بینش و آگاهی کلی در قالب علم شهودی و حضوری کامل‌تر و روشن‌تر می‌شود. بنابراین در اینجا ابتدا با یک احساس درونی به نام «منجی خواهی» و «مصلح‌طلبی» که یک امر شخصی و بدون خطاست روبرو خواهیم بود و در مرحله بعد به بیان این احساس درونی پرداخته و آن را در قالب گزاره‌های وجدانی نظیر «من منجی خواه هستم»، «من شاهد حس منجی خواهی هستم»، بیان می‌کنیم. این مرحله از نظر بدون خطا بودن به مرحله



اول شباهت داشته و از نظر عمومی بودن با آن تفاوت دارد. در مرحله سوم فطرت منجی خواهی و منجی شناسی را در قالب گزاره‌هایی مانند: «جهان دارای منجی است»، «منجی خواهد آمد»، «منجی حقیقت دارد» و غیره تفسیر می‌نماییم که این نوع گزاره‌ها با اصل معارف فطری و قضایای وجدانی که بیانگر معارف فطری هستند، تفاوت‌هایی مانند فراشخصی بودن و خطاپذیری دارند. البته خطاپذیری این نوع قضایا با وجود قضایای پایه و بدیهی - بر اساس رویکرد مبنایگرای - قابل جبران است.

بنابراین معرفت فطرت ابتدا توسط علم شهودی از درون حاصل می‌شود، آنگاه به وسیله علم حصولی ترجمه شده و به دیگران منتقل می‌گردد. شناخت فطرت از بیرون، ممکن است از راه شهود حاصل گردد، چنان که ممکن است از طریق علم حصولی به دست آید، لیکن آنگاه که از راه علم حصولی درباره فطرت سخن گفته می‌شود، درباره هر دو قسم بحث خواهد شد. (جوادی آملی: ۱۳۸۴: ۵۳)

۴-۵. روش شناسی گزاره‌های حصولی مهدویت با ابتناء بر معرفت فطری

در فطرت بشر مفاهیمی وجود دارد که به نوعی خاستگاه مقوله مهدویت و زمینه‌ساز فرایند توجیهی مسائل مهدویت می‌باشند؛ نظیر منجی طلبی، مصلح طلبی، عدالت خواهی، کمال طلبی و نجات خواهی که همه این موارد از فطرت و درون بشر برخاسته و در قالب گرایش‌های فطرتی توجیه می‌شوند. از آنجا که همه گرایش‌های فطری به نوعی به بینش‌های فطری منتهی می‌شوند. بنابراین همه این موارد در قالب بینش‌های فطری نیز قابل توجیه خواهند بود. بدون شک فرایند سیر شکوفایی مقولات و مفاهیم مذکور به این است که اولاً از مرحله اول که همان مرحله معرفت فطری است عبور کرده و به مرحله علم شهودی و حضوری برسد؛ ثانیاً از مرحله معرفت درونی که شخصی است به مرحله معرفت بیرونی که عمومی است و در قالب گزاره‌های وجدانی و حصولی نمایان می‌شود، منتقل گردد تا بعد از این دو مرحله، زمینه‌های ساختاری و روش شناسی گزاره‌های مهدویت فراهم آید. بر این اساس لازم است در اینجا بعد از بیان اصل معرفت فطری که همان منجی طلبی، مصلح طلبی، عدالت خواهی، کمال طلبی و منتظر خواهی است، این مقولات فطری تبیین و تفسیر شده و به چگونگی چیدمان روش توجیهی آنها با رویکرد مبنایگرای می‌پردازیم. در نمودار ذیل به برخی از مسائل مهدویت که بر اساس مبنا فطری سامان یافته، اشاره می‌شود.

نمودار فرایند سیر فطرت نجات خواهی به معرفت شهودی و حصولی



در نمودار بالا، فرایند نجات خواهی به عنوان یک مقوله فطری به صورت سلسله مراتبی از مقوله گرایشی (نجات خواهی) به مقوله بینشی (نجات شناسی) و از مقوله بینش کلی و مبهم فطری به مرتبه بینش جزئی و روشن تر فطری (علم شهودی و حضوری) انتقال می‌یابد و در ادامه از فرایند حوزه معرفت شخصی فطری نظیر علم شهودی و علم حضوری به حوزه معرفت عمومی یعنی علم حصولی حرکت می‌کند. بدون شک وقتی که فرایند نجات خواهی به مرحله عمومی و حصولی بارگذاری شد، در اینجا مباحث روش و روش شناسی مطرح می‌شود. در ادامه به نمونه‌ای از روش فطری خواهیم پرداخت.

روش توجیهی گزاره‌هایی نظیر «جهان، دارای منجی است»، «منجی جهانی خواهد آمد»، به شرح ذیل است:

روش اول:

۱. نجات خواهی و منجی باوری، فطری است؛ (گزاره پایه و فطری)
۲. مقولات فطری، حقیقت نما است؛ (گزاره عقلی)
۳. پس وجود منجی برای بشر حقیقت دارد. (گزاره نظری که تفسیری از گزاره‌های فطری است)



روش دوم:

۱. عشق به نجات‌خواهی و منجی، فطری است؛
۲. عشق از مقولات اضافه‌ای است که بدون متعلق نیست؛
۳. پس عشق به نجات‌خواهی و منجی بدون حقیقت خارجی نخواهد بود.

روش سوم:

۱. بر اساس فطرت خدادی همه انسان‌ها، منجی خواه و منجی طلب هستند؛
۲. فطرت و خواسته‌های فطری با اراده خدا، بدون اراده بشر در وجود انسان حک شده است؛ (یعنی فعل الهی است.)
۳. افعال الهی هدفمند بوده و از لغو و بیهودگی مبرا است؛
۴. اگر خواسته‌های درونی انسان به منصه ظهور نرسد پس افعال الهی به لغو و بیهودگی متهم می‌شوند؛
۵. پس گزاره‌هایی چون جهان دارای منجی است، منجی خواهد آمد، منجی حقیقت دارد، صادق و موجه است.

نمودار فرایند سیر فطرت صلح طلبی به معرفت شهودی و حصولی





در نمودار فوق فرایند سیر صلح‌طلبی به‌عنوان فطرت‌گرایی به تصویر کشیده شده است، چنانکه در فرایند سیر نجات‌خواهی بیان شد، برای شکوفاسازی معرفت فطری که در ابتدا به صورت یک معرفت مبهم و کلی شناخته می‌شود، به طی مراحل سلسله‌مراتبی نیاز است. به‌عنوان مثال فطرت صلح‌طلبی ابتدا از مرحله‌گرایی به مرحله‌بینشی منتقل می‌شود و از مرحله‌بینش مبهم و کلی فطری به مرحله‌کامل‌تر و روشن‌تری مانند علم شهودی و حضوری راه می‌یابد و از مرحله علم شهودی و حضوری - که با رویکرد شخص توجیه می‌شود - به مرتبه علم گزارشی و حصولی - که با رویکرد عمومی بازشناسی شده - انتقال می‌یابد. در اینجا وقتی سخنی از علم حصولی و گزارشی به میان می‌آید، بحث روش، چیدمان روش و روش‌شناسی مطرح خواهد شد.

به‌عنوان مثال گزاره «معرفت به مصلح را در وجود خود درک می‌کنم» و «یا وجود مصلح در جهان حقیقت دارد» که گزاره اولی، گزاره وجدانی است و بیانگر مصلح‌شناسی فطری می‌باشد و گزاره دوم، گزاره حصولی است که بیانگر تفسیر مصلح‌شناسی فطری می‌باشد. اما توجیهاات روشی گزاره‌های فوق به شرح ذیل است:

۱. صلح‌طلبی و مصلح‌خواهی از مقولات فطری می‌باشند؛ (گزاره فطری و پایه)

۲. همه مقولات فطری، فعل خدا محسوب می‌شوند؛ (گزاره عقلی)

۳. فعل خدا همیشه تحقق خارجی پیدا می‌کند؛ (گزاره عقلی)

۴. پس صلح‌طلبی و وجود مصلح در خارج به‌وقوع می‌پیوندد. (نتیجه)

بنابراین مهدویت‌پژوهی به جهت کثرت مسائل و گوناگونی آنها از نظر ماهیت، از تک‌روشی فاصله گرفته و به سوی چندروشی حرکت می‌کند. در مبحث اول و دوم به بحث روش عقلی و نقلی و نیز تلفیقی از این دو پرداختم و نشان دادیم مسائل مهدویت‌پژوهی از نگاه افراطی به نقل یعنی نقل محوری فاصله گرفته و با نگاه اعتدالی به دامان عقل و نقل پناه برده است، یعنی افزون بر اینکه نقل به‌عنوان خاستگاه مهدویت توجیه‌بخش مسائل مهدوی می‌باشد، عقل نیز به‌عنوان خاستگاه مهدویت، مسائل آن را با روش عقلی توجیه‌پذیر می‌کند. در کنار نقش‌آفرینی عقل و نقل، مقوله فطرت خودنمایی کرده و به‌عنوان خاستگاه سوم به عرصه مهدویت پژوهی ورود می‌یابد و با رویکرد کارکردگرایانه، افزون بر توجیه اصل مهدویت، به مسائل و مباحث آن نیز توجه کرده و به توجیه و تبیین آنها اقدام می‌نماید. معارف فطری که با روش‌های فطرتی - شهودی - حضوری که در واقع در قالب معارف درونی و وجدانی شناخته می‌شوند،



سال ششم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰

توجه‌بخش مهدویت و مسائل آن بوده و هر یک از گونه‌های مختلف فطرت مانند فطرت بینشی و گرایشی، فطرت مادی و روحانی، فطرت دانی و برتر و عالی، فطرت مخموره و محجوبه، فطرت اصلی و فرعی به صورت تعامل روشی با مهدویت پژوهی ارتباط برقرار کرده و براساس قانون سنخیت برخی از آنها به توجیه و تثبیت موضوع مهدویت پژوهی یعنی مهدویت همت می‌گمارند.



نتیجه‌گیری

مهدویت‌پژوهی به‌عنوان حوزه‌ی دانشی، ظرفیت‌های عظیم معرفتی با دورویکرد پسینی و پیشینی قابل طرح است. در رویکرد پسینی، ظرفیت‌های دانشی نظیر گرایش و رشته بودن مهدویت‌پژوهی توجیه می‌شود و در رویکرد پیشینی، ظرفیت‌های میان‌رشته‌گی و چندرشته‌گی مهدویت‌پژوهی نمایان می‌گردد. وجود این ظرفیت عظیم حوزه‌ی مهدویت‌پژوهی، یک بار به جهت معرفتی و دانشی بودن مهدویت‌پژوهی قابل پی‌گیری است و بار دیگر به جهت مبانی و پیش‌فرض‌هایی است که خاستگاه و پیدایش مهدویت‌پژوهی با آنها تضمین و قلمرو و گستره‌ی آن تبیین می‌شود. نظیر جایگاه مهم مهدویت در اسلام، جایگاه مهم عقل در اندیشه‌ی مهدویت، جایگاه مهم فطرت در اندیشه‌ی مهدویت، کاربست فلسفه‌ی مهدویت‌پژوهی به‌عنوان فلسفه‌ی مضاف به علوم در حوزه‌ی مهدویت‌پژوهی، و توجیه ناکارآمدی نقل‌محوری در اندیشه‌ی مهدویت که هر یک از این موارد به نوعی توجیه‌گر حوزه‌ی مهدویت‌پژوهی به‌عنوان یک حوزه‌ی معرفتی و دانشی با کثرت مسائل و وسعت قلمرو است. مهدویت‌پژوهی جهت تثبیت این ظرفیت‌های عظیم دانشی نیازمند استانداردهای علمی و انتظامات ساختاری می‌باشد که روش‌شناسی مهدویت‌پژوهی از جمله مؤلفه‌های ساختارگراست که انتظام‌بخشی و انسجام‌گرایی حوزه‌ی مهدویت‌پژوهی را توجیه می‌کند. بر این اساس، بحث روش و روش‌شناسی از جمله مباحث مهم و ضروری مهدویت‌پژوهی بوده و شکل‌گیری و ساختارمندی و استانداردسازی این حوزه، فرع بر آن می‌باشد. چنان‌که به تفصیل بحث کردیم، حوزه‌ی مهدویت‌پژوهی به جهت بهره‌مندی از موضوع وسیع و ذوابعاد و بهره‌مندی از مسائل متنوع با ماهیت‌های گوناگون و چندتباری، جهت توجیه و تبیین مسائل خویش به روش‌های گوناگونی نیاز دارد. بر این اساس، در این نوشتار، روش‌های مختلفی نظیر نقلی صرف، عقلی صرف، شهودی صرف و یا تلفیقی نظیر نقلی - عقلی، شهودی - عقلی و غیره مطرح شده و هر یک به‌صورت تحلیل مفهومی و مصداقی با بیان تمثیل، تبیین و توجیه شده است.



منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین (۱۳۶۴)، النجاة، تهران: نشر محمدتقی دانش‌پژوه.
۲. ابن منظور، محمدبن مکرم، (۱۴۱۶)، لسان العرب، ج ۱۰ و ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. جرجانی، میرسید شریف (۱۳۷۰)، التعریفات، ج ۱، تهران: ناصر خسرو.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، توحید در قرآن، قم: مؤسسه اسراء.
۵. _____، (۱۳۸۴)، فطرت در قرآن، چاپ دوم، قم: مؤسسه اسراء.
۶. _____، (۱۳۸۴)، معرفت‌شناسی در قرآن، چاپ سوم، قم: مؤسسه اسراء.
۷. _____، (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، چاپ پنجم، قم: اسراء.
۸. _____، (۱۳۸۹)، امام مهدی علیه السلام موجود موعود، چاپ ششم، قم: اسراء.
۹. خمینی، روح الله موسوی (۱۳۷۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲)، مفردات قرآن، ج ۱، بیروت: دارالقلم.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۰)، فطرت و دین، تهران: کانون اندیشه جوان.
۱۲. سعادت، الحکیم (۱۳۷۰)، المعجم‌الصوفی، تهران: ناصر خسرو.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، چاپ دهم، قم: جامعه مدرسین.
۱۴. طبرسی، فضل (۱۳۷۲)، مجمع البیان، ج ۶، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
۱۵. فروغی، محمدعلی (۱۳۸۱)، سیر حکمت در اروپا، ج ۱، تهران: انتشارات زوار.
۱۶. قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، ج ۵، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. قطب‌الدین رازی، محمد، [بی تا]، تحریر القواعد المنطقیه، بیروت: بی نا.
۱۸. مصباح یزدی محمدتقی (۱۳۹۱)، معارف قرآن، ج ۱-۳، چاپ چهارم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳)، آموزش فلسفه، ج ۲، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۳)، مجموعه آثار، ج ۳، ۲، تهران: انتشارات صدرا.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، ج ۱۶، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

