

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۳/۰۵
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۷/۰۱

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال نهم، شماره ۳۶، زمستان ۱۳۹۴

روش شناسی مهدویت پژوهی (روش فطری در توجیه مهدویت)

حسین الهی نژاد*
مهدی شریفی**

چکیده

روش شناسی مهدویت پژوهی - که از جمله مسائل مهم فلسفه مهدویت پژوهی است - با رویکرد اکتشافی و هنجاری به شناسایی و کاربست روش ها در حوزه مهدویت پژوهی می پردازد. از آن جا که مهدویت پژوهی موضوعی پیچیده و دارای ابعاد گوناگون و گسترده است، ضروری است برای کاوش با روش هایی متناسب و درخور در همه ابعاد و اضلاع این حوزه، حوزه های مختلف علوم با روش های گوناگون در خدمت مهدویت پژوهی و مسائل فراوان آن قرار گیرند؛ ولی بی گمان به سبب گستردگی بحث و پیچیدگی موضوع، نمی توان همه روش ها و اسلوب مطروحه در حوزه پژوهش را در یک تحقیق، مورد بحث و گفت و گو قرار داد. از این رو در این نوشتار، تنها به یک روش، یعنی روش شهودی و فطری که روشی درخور اعتنا در این عرصه بوده و مسائلی چون انتظار و اثبات منجی و ظهور منجی را توجیه پذیر می کند، پرداخته می شود.

واژگان کلیدی

مهدویت پژوهی، روش شناسی، روش فطری و شهودی، امورات فطری، شاخصه های فطری.

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم (نویسنده مسئول) (hosainelahi1212@gmail.com).
** دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم شناسی، دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه قم.

بی‌گمان هر علم به تناسب موضوع و مسائل خاص، با هدفمندی و غایت مشخص نیازمند روش خاصی است که زمینه توجیه موضوع و مسائل علم و نیز ارتباط میان مسائل با موضوع، و موضوع با مسائل جهت نیل به هدف و غایت مهیا شود. امروزه یکی از کلیدی‌ترین مباحث در پژوهش و تکاپو برای رسیدن به خلاقیت و تولید علم، بحث روش‌شناسی به شمار می‌رود. بحث بنیادین روش‌شناسی، می‌تواند ما را به معیاری عمیق و دقیق که راه‌گشای مشکلات در عرصه‌های علوم اسلامی - انسانی است، راهبری کرده و برای رسیدن به معرفت ژرف‌کاوانه و تکاپویی روشمند یاری نماید.

از جمله مهم‌ترین مسائل در علوم انسانی عموماً و در حوزه علوم و معارف اسلامی خصوصاً، تفحص در مباحث روش‌شناسانه و کاربردی کردن آن است. اهمیت روش‌شناسی علوم از آن روست که اختلاف روش‌ها در گذر تاریخ، سبب پیدایی بسیاری از عقاید و نحله‌های گوناگون و گاه انحرافی شده است؛ مثلاً یکی از مهم‌ترین علل پیدایش نخستین فرقه سیاسی و مذهبی در جهان اسلامی، یعنی خوارج، تعصب و ورزیدن بر ظواهر و نصوص دین بوده (ابن مسکویه: ۱۳۷۹: ج ۱، ۵۵۶) یعنی بر اساس ظاهرگرایی و جموداندیشی به این نگرش رسیده‌اند. پس در امر اهتمام ورزی و اهمیت دادن به روش‌شناسی نباید هیچ‌گونه تردیدی به خود راه داد.

بی‌تردید گذشتگان ما در زمینه‌های مختلف علوم و معارف اسلامی، پژوهش‌هایی وسیع و دامنه‌دار انجام داده‌اند و همواره این پژوهش‌های روش‌شناسانه در حال رشد و افزایش بوده است. استفاده از روش‌های علمی به شکلی کاربردی در علوم اسلامی، به توسعه این علوم کمکی شایان کرده است. بنابراین باید محتوای غنی و اطلاعات جاذب معارف اسلامی را به شیوه‌ای علمی دسته‌بندی کنیم و روش‌های تحقیق هر کدام از آن علوم را ارائه دهیم؛ چرا که مطالعات روشمند تأثیر فراوان در پژوهش‌های جدید و ابداعات و نوآوری‌ها داشته و سبب تسهیل امر پژوهش می‌شود.

روش‌های تحقیق در علوم مختلف از جمله علوم اسلامی به‌ویژه حوزه مهدویت پژوهی مستقل از خود علوم نیستند. از این رو باید گفت روش‌های تحقیق در این عرصه هم‌زاد با علوم اسلامی است؛ چرا که اساساً روش تحقیق به معنای روش تولید علم است. بر این اساس تاریخ علوم و روش‌های تحقیق در علوم اسلامی هم‌سان با تاریخ علوم و روش‌های تحقیق در کل علوم بشری در قالب شیوه‌هایی نظیر شیوه نقلی و روایی، شیوه عقلی و استدلالی، شیوه حسی و

تجربی، شیوه‌شهودی و کشفی تقسیم می‌شوند (جوادی آملی: ۱۳۸۹: ۷۷ و ۸۶). در مباحث روش‌شناسی مهدویت پژوهی و هر حوزه دیگر به طور کلی این سؤال مطرح است که آیا در تبیین روش‌شناسی علم باید به ارکانیسم و ساز و کار درونی علم توجه شود یا به سیر تاریخی و مسیر رشد آن؟ در پاسخ گفته می‌شود اگر هدف یک نوشتار بازشناسی خود علم باشد، لازم است علاوه به سیر تاریخی و مسیر رشد علم، به ارکانیسم و ساز و کار درونی علم نیز توجه شود؛ ولی اگر هدف و غایت نوشتاری، شناخت روش علم یعنی روش‌شناسی علم باشد تنها لازم است ارکانیسم و ساز و کار دورنی علم مورد توجه قرار گیرد.

نکته دیگر این که روش‌شناسی با دو رویکرد «توصیفی - گزارشی» و «هنجاری - تجویزی» قابل توجیه است؛ زیرا در هر حوزه علمی و دانشی دو کار مهم وجود دارد که باید صورت گیرد: ۱. جمع‌آوری اطلاعات؛ ۲. تحلیل و داوری پیرامون آنها که هر کدام از اینها، شیوه و اسلوب خاص خودش را طلب می‌کند تا علم به نظام‌مندی و ساختارمندی برسد. بی‌تردید روش‌شناسی در هر دو مقام جاری است. بر این اساس یک بار روش‌شناسی در قالب جمع‌آوری اطلاعات و گزارش و توصیف آنها مطرح است؛ یعنی روش‌شناسی به کیفیت راه‌های جمع‌آوری اطلاعات و کم و کیف آنها می‌پردازد و بار دیگر با رویکرد معرفت‌شناسانه به شیوه‌های داوری و ارزیابی اطلاعات و مسائل جمع‌آوری شده و توصیه و تجویز آنها روی می‌آورد. به نظر می‌آید رسالت اصلی روش‌شناسی همان کارکرد دوم که یک کارکرد معرفت‌شناسانه با رویکرد توصیه‌ای است که در این نوشتار نیز با همین نگاه و نگرش به روش‌شناسی مهدویت پژوهی می‌پردازیم.

چیستی مهدویت پژوهی

مهدویت پژوهی به عنوان یک حوزه دانشی مستقل با دو رویکرد پسینی (شمس، ۱۳۸۴: ۱۸۰) و پیشینی (فطورچی، ۱۳۸۱: ۱) قابل توجیه است. در رویکرد پسینی - که رویکردی تاریخ‌مند و تجربه‌پذیر بوده - حوزه رشتگی مهدویت پژوهی به منصفه ظهور می‌رسد که بر اساس این نگرش، علم کلام خاستگاه مهدویت پژوهی به شمار آمده و روش مقبول در مهدویت همان روش پذیرفته شده در علم کلام است. اما رویکرد پیشینی - که رویکردی نفس‌الامری و مطلوب است - هنوز به مشاهده و تجربه بشر نرسیده و بشر با آماده‌سازی و بسترسازی به سوی آن گام برمی‌دارد. بر اساس این رویکرد، مهدویت پژوهی به سوی حوزه میان‌رشتگی حرکت کرده^۱ و

۱. میان‌رشته‌ای یعنی فعالیت چند رشته در کنار هم برای حل یک مشکل مشترک (بیات، ۱۳۸۷: ۱۴).
مطالعات میان‌رشته‌ای را می‌توان فرایندی از پاسخ‌گویی به یک پرسش، حل یک مسئله یا ارجاع به یک موضوع

شاخصه‌های میان‌رشته‌ای را همچون ترابط با حوزه‌های مختلف علوم و نیز تعامل با روش‌های مختلف علوم، تجربه می‌نماید. بنابراین مهدویت‌پژوهی در حرکتی تاریخی، ابتدا به عنوان یک اندیشه و باور اسلامی در میان مسلمانان مطرح شده است و در ادامه با فزونی مسائل و کثرت مباحث و نیز با تجربه کردن فریبگی لازم به عنوان یک حوزه رشتگی جایگاه خویش را در میان رشته‌های علمی پیدا کرده است و این فرایند فریبه‌گی با وسعت قلمرو و گستردگی موضوع و با تنوعات مسائل و کثرت روش‌ها، به نوعی نویدگر حوزه میان‌رشته‌ای مهدویت‌پژوهی با رویکرد پیشینی است.

چیستی روش‌شناسی

روش‌شناسی دانشی است که می‌کوشد مفاهیم اساسی و ابزارهای عقلانی را که یک روش، برای وصول به هدف، بدان‌ها نیازمند است فراهم کند. روش‌شناسی علمی ابزاری و دستوری است که برای فکر قواعدی را مقرر می‌دارد و تعیین می‌کند که انسان چگونه باید حقایق را در علوم جست‌وجو کند. روش‌شناسی به معنای شناخت ابزار، فنون و طرق تحصیل معرفت در حوزه‌ای معین به شمار می‌رود و علمی است که در آن روش دستیابی به معرفت بررسی می‌شود. روش‌شناسی در اصطلاح به معنای قواعد راهبرد درست فکر کردن است (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۱۵).

وظیفه دانش روش‌شناسی عبارت است از مطالعه در روش‌های مختلفی که پژوهندگان باید آنها را در پژوهش‌های علمی خود به کار گیرند. فرانسیس بیکن معتقد است بخش اساسی

معرفی کرد که آن قدر وسیع و پیچیده است که پرداختن یک رشته یا یک حرفه به آن ناکافی خواهد بود (خورسندی، ۱۳۸۷: ۳۱).

میان‌رشته‌ای گردهمایی رشته‌های مختلف بر یک میز و در یک مجمع به منظور تبادلات و تعاملات میان رشته‌های مختلف دانش است. بنابراین میان‌رشته‌ای یک نوع همکاری علمی و آکادمیک بین متخصصان و استادان دو یا چند رشته علمی و آموزشی است که برای تعقیب و تأمین هدف‌های معین در ابعاد اجتماعی، انسانی، علمی و فناوری با یکدیگر کار می‌کنند. اکثر نظریه‌پردازان میان‌رشته‌ای، اهمیت و ضرورت نظریه و تفکر میان‌رشته‌ای را به نسبت پیچیدگی مسائل توجیه می‌کنند و معتقدند مشکلات، مسائل و موضوعات مختلف علمی و اجتماعی آن قدر پیچیده و چند وجهی‌اند که با دانش‌ها و روش‌های تک‌رشته‌ای نمی‌توان به سراغ آنها رفت (همو: ۳۲ - ۳۴).

موضوع مهدویت‌پژوهی موضوعی ذو ابعاد و چندلایه و دارای اضلاع گوناگونی است و از طرفی پرسش‌های مختلف با رویکردهای گوناگونی متوجه عرصه مهدویت‌پژوهی است. از سوی دیگر می‌بینیم علوم مختلف نظیر علم کلام، علم سیاست، علم اقتصاد، علم روان‌شناسی، علم جامعه‌شناسی، علم مردم‌شناسی، علم آینده‌پژوهی، علم تفسیر، علم حدیث و... همه به گونه‌ای به مباحث مهدویت‌پژوهی نظر دارند و تبیین و توضیح آن را در قلمرو خویش قرار داده‌اند؛ اینها همه حکایت از بروز و ظهور افق جدیدی فراسوی مهدویت‌پژوهی به نام حوزه میان‌رشته‌ای دارد.

منطق شامل روش پژوهشی علمی می‌شود و این روش، طرق کشف حقایق تازه را به پژوهش‌گران آموزش می‌دهد.

منطق را دو نوع دانسته‌اند: منطق صوری یا نظری که عبارت از همان منطق ارسطویی است و روش صحیح فکر کردن را معرفی می‌کند و منطق عملی یا روش‌شناسی که روش درست تحقیق کردن را متناسب با علوم مختلف بیان می‌کند (مجتبوی، ۱۳۶۹: ۳۵).

روش «فکر» در منطق نظری عبارت است از گردآوری اطلاعات ذهنی و کشف ربط و ملازمه میان آنها به منظور معلوم ساختن یک مجهول (مظفر، ۱۴۰۰: ۲۳). روش‌شناسی نیز عبارت از گردآوری اطلاعاتی است در هر یک از علوم که از رهگذر ربط و ملازمه برقرار کردن میان آنها مجهولی معلوم می‌شود. به این ترتیب می‌توان گفت روش‌شناسی عبارت است از روش تفکر منطقی در علوم.

برخی روش‌شناسی را به عنوان روش کلی و عام که به روش‌ها و نقد آن می‌پردازد می‌دانند و در برابر آن روش تحقیق است که از دل روش‌شناسی بیرون آمده و به عنوان روش خاص برای علم خاص مطرح است. روش تحقیق در اصل، شاخه‌ای از منطق به شمار می‌رود. در منطق، روش صحیح فکر کردن به طور نظری و فارغ از کاربرد آن در علوم بیان می‌شود، ولی در روش تحقیق، روش صحیح فکر کردن به طور عملی و تطبیقی، یعنی متناسب با هر یک از علوم بیان می‌گردد (عسکری، ۲۰۰۵: ۲). روش‌شناسی به طور عام جزو حوزه فلسفه و به طور خاص جزو حوزه منطق است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶).

روش‌شناسی سه اصطلاح دارد:

۱. معنای مشهور آن، سنجش و نقد (Critic) روش‌ها و ارزیابی محدودیت‌ها و کارایی‌های آنهاست

۲. گاهی روش‌شناسی به معنای خود روش (Method) اراده می‌شود.

۳. زمانی روش‌شناسی به «مجموعه روش‌ها» اطلاق می‌گردد. پسوندی «Logy» گاهی به معنای «شناسی» است (مثل فیزیولوژی) و گاهی به معنای «مجموعه» مثلاً Symbology یعنی «مجموعه نمادها» (ملکیان، ۱۳۸۰).

جمع‌بندی اقوال فوق در راستای قول نگارنده چنین گزارش می‌شود:

روش‌شناسی یا متدولوژی دانشی است که موضوع آن روش است و کارکرد آن شناخت و شناسایی روش‌ها و انواع، ابزار و فنون آنهاست و همچنین به تناسب الزامات ماهیتی و ساختاری علوم، روش‌های متناسب و در خور را پیشنهاد می‌دهد.

چیستی فطرت

«فطرت» کلمه‌ای عربی از ماده «ف.ط.ر» است که به دو معنای «شکافتن» و «آفریدن و ایجاد اولیه» و بدون سابقه (خلق از عدم) است (ابن منظور، ۱۴۱۶: ج ۱۰، ۲۸۵). مشتقات این ماده به هر دو معنا در قرآن آمده‌اند: «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰) به معنای آفریدن و «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ» (انفطار: ۱) 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.

روش‌های توجیهی در مهدویت

مقوله مهدویت به عنوان موضوع مهدویت‌پژوهی از نظر ماهیت و کارکرد دارای جهات و ابعاد مختلفی است که به دلیل همین دوجهاتی و ذوابعادی برای توجیه و استنباط آن نیاز به روش‌های گوناگون و متنوع است؛ یعنی مهدویت در عرصه روش‌شناسی التزام به چندروشی است نه تک‌روشی. به بیان دیگر، مقوله مهدویت در فرایند توجیهی خویش روش‌های مختلفی را با الزامات و قواعد گوناگون به استخدام می‌گیرد که فرایند تثبیت و تبیین مهدویت به طور صحیح انجام شود. بر این اساس، مقوله مهدویت - که به عنوان یک گرایش وجدانی و عمومی مطرح است - فطرت و امور فطری عهده‌دار اثبات آن هستند و نیز به سبب کلیت و ضرورت آن در عالم هستی، عقل و قواعد عقلی عهده‌دار توجیه آن‌اند. همچنین به دلیل اعتقادی و اسلامی بودن آن - که در واقع جزو آموزه‌های مهم اسلامی است - نقل و روش‌های نقلی نظیر آیات و روایات به تثبیت آن مبادرت می‌ورزند که در این مقال تنها به روش‌های فطری - شهودی در توجیه مهدویت تمسک می‌شود (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۳: ۱۸۲).

روش‌های وجدانی در توجیه مهدویت

معرفت‌هایی که خاستگاه درونی دارند؛ یعنی از تجربیات درونی انسان برمی‌خیزند، در قالب واژگانی چون معرفت حضوری، معرفت شهودی و معرفت فطری خودنمایی می‌کنند و این گوناگونی واژگان به این دلیل است که در فلسفه، به معارف و علوم که خاستگاه درونی دارند، بیشتر «معرفت حضوری» تعبیر می‌کنند و در عرفان، این‌گونه معارف و علوم را غالباً «معرفت شهودی» می‌نامند و همین معارف و علوم با رویکرد دینی بیشتر در قالب «معرفت فطری»

تعریف می‌شوند. البته به این معنا نیست که در فلسفه تعبیر به علوم شهودی نشود و در عرفان نیز به علوم حضوری اشاره نگردد. همچنین در کلام به جای معرفت‌های فطری تعبیر چون معرفت حضوری و شهودی به کار گرفته نشود؛ بلکه هر کدام از فلسفه، عرفان و کلام بر اساس ساختار و اسلوب خاص خودشان به‌گزینش واژگانی روی آورده‌اند.

البته این نکته گفته‌ی است که فطرتی که با رویکرد دینی مطرح است غیر از فطریات و امور فطری است که در منطق و فلسفه از آن بحث می‌شود و نیز فطرتی که سرشتی ویژه و آفرینشی خاص است. غیر از طبیعت است که در همه موجودهای جامد یا نامی و بدون روح حیوانی یافت می‌شود و نیز غیر از غریزه است که در حیوانات و در انسان در بعد حیوانیش موجود است. این ویژگی فطرت از آن جهت است که با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۴).

بنابراین مباحثی که در این نوشتار به دنبال آن خواهیم بود که به توجیه مهدویت دست یابیم، بیشتر با نگاه فطری، البته آن هم با رویکرد دینی است.

روش فطری

پیش از ورود به بحث لازم است به عنوان مقدمه و وضوح بحث، به بیان شاخصه‌های فطرت و امور فطرتی که دارای شاخصه‌های پنج‌گانه است پرداخته شود.

۱. تحمیلی، تحصیلی و اکتسابی نیست، بلکه در نهاد انسان تعبیه شده و به علم حضوری و شهودی معلوم است.

۲. با فشار و تحمیل نمی‌توان آن را زایل کرد. از این‌رو تغییرپذیر، تبدیل‌پذیر و زوال‌پذیر نیست (لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ) و به عبارت دیگر، ثابت و پایدار است؛ گرچه ممکن است تضعیف و کم‌رنگ شود؛ یعنی انسان از آغاز تولد با فطرت الهی زاده می‌شود و با همان فطرت از دنیا می‌رود.

۳. فراگیر و عمومی و همگانی است؛ کافر، مسلمان و مؤمن و فاسق و جاهل و ... همه دارای فطرت الهی‌اند؛ چون حقیقت هر انسانی با این واقعیت، سرشته است (همو: ۲۶).

۴. انسان به آن‌ها درک روشن و معرفتی ویژه دارد. همان‌طور که ممکن است درباره ذات خود آگاهی، علم حضوری داشته بدون این که از لحاظ حصولی تصویری از آن داشته باشد، فطرت نیز ممکن است از نظر علم حصولی مورد غفلت و بی‌توجهی قرار گیرد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ۷۳).

۵. انسان بدون خطا و اشتباه آن را درک می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۷۶).
به طور کلی علم حضوری با واژگان همسو، در سه مرحله به صورت سلسله مراتب تجلی و ظهور پیدا می‌کند.

مرحله اول «اصل علم حضوری» که یک امر شخصی است و برای شخص مدرک قابل فهم است و مدرک بدون واسطه بدان علم داشته و در این علم هیچ گونه خطایی قابل تصور نیست (مطهری، ۱۳۶۴: ج ۶، ۲۳۴).

مرحله دوم «بیان علم حضوری»؛ پس از آن که شخص مدرک به علم حضوری رسید، یافته‌های خویش را در قالب قضیه و گزاره بیان می‌کند که در این صورت علم حضوری از مرتبه شخصی به مرتبه عمومی تغییر وضعیت داده و برای همه قابل فهم است و این مرحله نیز مثل مرحله اول، مصون از خطا و اشتباه‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۲۱).

مرحله سوم «تفسیر علم حضوری»؛ در این مرحله مدرک علم حضوری، پس از آن که معلوم حضوری را درک کرد دست به تفسیر آنها می‌زند که البته این مرحله مصون از خطا و اشتباه نبوده و تفاوت اساسی آن با دو مرحله پیشین نیز در همین است.

اما تبیین سه مرحله یادشده در قالب مثال؛ مثلاً اگر شخصی گرسنه باشد خود حس گرسنگی که یک حس درونی است و مدرک به آن بینش شهودی دارد؛ علم حضوری و شهودی و فطری نام دارد. و وقتی که مدرک می‌گوید: «من احساس گرسنگی می‌کنم»، این گزاره را گزاره وجدانی می‌گویند که در واقع بیان کننده یافته‌های علم حضوری و شهودی است. در این جا نه در اصل علم حضوری خطا قابل تصور است و نه در بیان آن؛ اما اگر فرد گرسنه از گرسنگی - که یافته درونی است - تفسیری ارائه دهد، مثلاً بگوید: «شکم من خالی از غذاست»، این گزاره تفسیری از علم حضوری است و خطا و اشتباه در آن قابل تصور است. در این قسمت ما نه با علم حضوری سر و کار داریم و نه با گزاره وجدانی که حکایت بدون تفسیر آن است، بلکه با تفسیر علم حضوری به شکل یک گزاره مواجه هستیم که قسمی از علم حصولی بوده و خطا در آن متصور است. اما علم شهودی و حضوری که در باره معارف مهدویت پژوهی مطرح است و زمینه‌ساز توجیه و تصدیق گزاره‌های نظری مهدویت پژوهی است، به این صورت قابل تبیین است؛ صلح طلبی و نجات خواهی در درون همه انسان‌ها در طول تاریخ بشر به عنوان یک خواسته فطری وجود داشته و دارد و اصل این احساس که یک حس درونی است علم شهودی و حضوری نام دارد و بیان نجات طلبی و صلح خواهی در قالب گزاره‌هایی نظیر من «منجی طلب هستم» و «من مصلح خواه هستم» و... بیان آن یافته‌های درونی انسان است که به گزاره‌های

وجدانی شهره هستند. اما گزاره‌هایی نظیر «جهان دارای منجی است»، «منجی خواهد آمد»، «منجی حقیقت دارد» و... تفسیر آن یافته‌های دورنی انسان هستند که این نوع گزاره‌ها خطا و اشتباه در آن‌ها قابل تصور است، ولی با وجود گزاره‌های پایه مثل گزاره‌های وجدانی می‌توان آنها را توجیه کرد.

تقسیمات امور فطری

امور فطری یک بار در قالب مفاهیم خودنمایی می‌کنند و به دو قسم مفهوم تصویری و مفهوم تصدیقی تقسیم می‌شود و بار دیگر در قالب حقایق جلوه می‌کند. به تعبیر دیگر، امور فطری یک بار در قالب عقل نظری توجیه می‌شود که خودش به حکمت نظری و حکمت عملی انقسام می‌پذیرد و بار دیگر در قالب عقل عملی خودنمایی می‌کند.

حکمت نظری که از مقولات عقل نظری است. کارکرد آن ادراک و شناخت هست‌ها و نیست‌هاست و حکمت عملی که باز از مقولات عقل نظری است، کارکرد آن ادراک و شناخت باید‌ها و نبایدهاست. عقل عملی که از مقوله عمل و کردار است، کارکرد آن در قالب گرایش‌ها و تحریکات درونی تبلور دارد؛ چنان‌که عقل به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. امور فطری نیز دو دسته است؛ بخشی به مسائل علمی مربوط می‌شود و بخشی هم به امور عملی ارتباط پیدا می‌کند (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 توجیه می‌شود یا عقل عملی؟

اما پاسخ به پرسش اول؛ «ملاک در فطری بودن ادراک «بود و نبوده‌ها و هست‌ها و نیست‌ها» به بدیهی یا اولی بودن حکمت نظری مربوط می‌شود و ملاک در فطری بودن ادراک باید‌ها و نبایدها به بدیهیات حکمت عملی، یعنی حسن عدل و قبح ظلم است. به عبارت دیگر، در حکمت نظری اصلی بدیهی داریم که امتناع تناقض است و در حکمت عملی نیز اصلی بدیهی داریم که حسن عدل و قبح ظلم است (همو)؛ ولی ملاک فطری بودن در عقل عملی به 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 است (همو: ۳۱).

اما پاسخ به پرسش دوم؛ مقوله منجی‌گرایی که در اسلام در قالب مهدویت تبلور دارد، به عنوان 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 نابرابری‌های یابند. بنابراین، مقوله منجی‌گرایی از اموری است که نهاد همه انسان‌ها به طرف آن گرایش دارد؛ زیرا هم با ساختار درونی انسان هماهنگ است و هم با هدف بیرونی انسان سازگار. 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 به نحوی ظهور داشته باشد. با تحلیل تاریخی نه با وقایع نگاری می‌یابیم که آنها فطری هستند؛ زیرا اگر آنها تحمیلی بر انسان بودند، هرگز با این گستردگی محقق نمی‌شدند. (همو: ۳۵)

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

فطرت و مهدویت

چنان که بیان شد، مهدویت به عنوان منجی‌گرایی اسلامی از مقولات فطری است و به معنای گرایش 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. یعنی یک بار «مهدویت» به صورت مستقل، جزو مقولات فطری به شمار آمده و از این طریق، فطری بودن آن توجیه می‌شود. بار دیگر به عنوان این که جزو آموزه‌های دینی است می‌توان به فطری بودن آن رأی داد؛ زیرا دین و آموزه‌های دینی بر اساس داده‌های قرآنی و روایی و نیز بر اساس نگرش‌های تفسیری، فطری هستند و انتظار نیز جزو آموزه‌های دینی است. بنابراین انتظار نیز فطری است

۱. مهدویت به عنوان یک ارزش فطری

بی‌تردید «مهدویت» یکی از مقولات فطری بوده و تحت مقوله کمال‌خواهی انسان توجیه می‌شود که برای تبیین بیشتر آن نیاز به مقدماتی است که مشخص شود در میان تنوعات

گونگون امور فطری، مهدویت چه جایگایی دارد و جزو کدام یک از گونه‌های مختلف امور فطری است.

اندیشمندان و فلاسفه، فطرت و امور فطری را به اقسام متنوعی تقسیم می‌نمایند؛ یک بار فطرت را به فطرت شناختی و فطرت گرایشی تقسیم می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۳: ج ۳، ۴۷۴؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۵: ش ۶، ۷۷) و بار دیگر فطرت را به فطرت مادی و فطرت روحانی تقسیم می‌نمایند و بار دیگر آن را به فطرت بالمعنی الاخص و بالمعنی الاعم تعریف می‌نمایند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۷). دیگر بار نیز فطرت را به فطرت انسانی (سرشت خاص) و فطرت حیوانی (غریزه) و فطرت جمادی (طبیعت) تقسیم می‌کنند (همو: ۲۴) و از سوی دیگر فطرت را سه گونه فطرت پست و فطرت برتر و فطرت عالی می‌دانند و با نگاه دیگر فطرت را به فطرت مخموره و فطرت محجوبه تقسیم می‌کنند (خمینی، ۱۳۷۷: ۷۸). همچنین فطرت را به فطرت اصلی و فطرت ظلی و تبعی منقسم می‌نمایند (همو).

بی‌تردید بیان کردن گونه‌های مختلف امور فطری در این جا به دلیل این است که بتوانیم ماهیت مقوله مهدویت را که جزو مقولات فطری است مشخص کنیم که از لحاظ ماهیت جزو کدام نوع از تنوعات امور فطری است؛ آیا فطرت شناختی است یا گرایشی؟ فطرت مادی است یا روحانی؟ فطرت برتر است یا عالی؟ فطرت مخموره یا محجوبه؟ و بالأخره جزو فطریات اصلی است یا تبعی و فرعی؟

برای پاسخ به پرسش‌های بالا گزاره‌های چندی را پیش می‌کشیم:

الف) مهدویت، فطرت گرایشی و شناختی

انسان‌ها همیشه به امور گرایشی-خویش، بینش شهودی دارند؛ یعنی همه گرایش‌های فطری آنها به گونه‌ای به بینش‌های فطری‌شان منتهی می‌شوند؛^۱ چنان که خداوند در قرآن می‌فرماید: «فَأَلَّهَمَّهَا فَجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۸)؛ یعنی انسان‌ها می‌فهمند کدام کارها خوب و کدام کارها بد است و این فهم و شناخت به وسیله الهام در فطرت همه انسان‌ها قرار داده شده است. پس مقوله «مهدویت» که در واقع ابتدا جزو گرایش‌های فطری به شمار می‌آید و از آن جایی که همیشه گرایش‌های درونی به بینش‌های فطری منتهی می‌شوند، مهدویت نیز جزو بینش‌های شهودی انسان به شمار می‌رود، در نتیجه مهدویت علاوه بر این که از مقولات فطرت گرایشی است از مقولات فطرت شناختی نیز هست؛ چون که همه انسان‌ها به فطرت

۱. شبیه همین مطلب در کتاب *فطرت در قرآن*، تألیف آیت‌الله جوادی آملی نیز آمده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۴).

نجات خواهی خویش که در درون آنهاست آگاه هستند و بی تردید اگر این موضوع (یعنی گرایش نجات خواهی) را با هر فردی از بشر در نژادها و قومیت های مختلف و در مناطق و جغرافیای گوناگون و در فرهنگ ها و ادیان متنوع، در میان گذاشته شود و از آنها درباره حس نجات خواهی پرسیده شود، فوراً به وجود آن در درون و فطرت خویش اذعان کرده و نسبت به آن اظهار آگاهی می کنند. از این رو یکی از شاخصه های مهم در شناسایی امور فطری که غالب اندیشمندان دینی بدان اذعان می کنند فراگیر و همه جانبه بودن یک امر است. بنابراین از جمله شاخصه های مهم فطریات همه جانبه و فراگیر بودن آن است و وقتی امور فطری با شاخصه همه جانبه و فراگیری و شاخصه های دیگر ثابت شد، ادعای دوم که استاد جوادی می فرماید: همه گرایش های فطری به بینش شهودی منتهی می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۴) تحقق پیدا می کند. پس نتیجه می گیریم که گرایش نجات خواهی به بینش شهودی منتج می شود.

ب) مهدویت، فطرت عالی و روحانی

فطرت روحانی را می توان به سه مقوله «پست»، «برتر» و «عالی» تقسیم کرد. «فطرت روحانی پست» در قالب «تمایلات شخصی» قابل طرح است. نظیر برتری طلبی، تفوق طلبی، قدرت طلبی و... «فطرت روحانی برتر» در قالب «تمایلات غیر شخصی» مطرح است و از آن می توان به «نوع دوستی» نام برد. «فطرت روحانی عالی» بیشتر در قالب معنویات توجیه می شود و مخصوص انسان است.

از جمله فطرت روحانی عالی، مهدویت است که خواسته متعالی انسان است؛ زیرا مهدویت به معنای چشم داشتن و منتظر بودن برای روزی است که موعود با آمدنش زمینه های تعالی و رشد انسان ها را فراهم می کند. آری، خواسته ای که یک فرد منتظر در این جا از خود بروز می دهد، یک خواسته متعالی است؛ یعنی خواسته ای که مربوط به تاریخ بشریت است و خواسته ای که مربوط به معنویات و دین است. این خواسته ها که در واقع خاستگاه فطری داشته و مربوط به جنبه های روحانی انسان است، یک خواسته متعالی به شمار می آید.

ج) مهدویت، فطرت مخموره

برخی از صاحب نظران فطرت را با دو رویکرد مخموره و محجوبه تعریف کرده اند (خمینی، ۱۳۷۷: ۷۸). فطرت مخموره را که فطرت متعالی و روحانی است در مقابل فطرت محجوبه که پست و محجوب از روحانیت بوده و نگاه به طبیعت و امور مادی دارد، قرار داده اند. بی تردید مقوله مهدویت بر اساس چیستی و تعریفی که دارد جزو فطرت مخموره به شمار می آید؛ زیرا

اولاً، رویکرد مقوله مهدویت رویکرد متعالی و روحانی است. ثانیاً، براساس فطرت «کمال خواهی» انسان توجیه می‌شود.

د) مهدویت، فطرت تبعی

مهدویت از امورات اصلی فطری به شمار نمی‌آید، بلکه جزو فطرت فرعی، ظلی و تبعی است؛ زیرا فطرت انسان که خواهان مهدویت بوده و مهدویت را در دامن خود می‌پروراند، به دلیل نقش و کارکرد مهم مهدویت است که یک نقش تعالی‌آفرین و تکامل‌ساز است؛ یعنی مقوله فطرت، مهدویت را برای مهدویت نمی‌خواهد، بلکه مهدویت را به دلیل کمال و تعالی می‌خواهد. به تعبیر دیگر گرایش به مهدویت برای فطرت، موضوعیت ندارد، بلکه طریقت دارد که طریق برای رسیدن انسان به کمال است. از این رو مهدویت به سبب این که به یکی از امور اصلی فطرت به نام کمال خواهی مربوط می‌شود، جزو فطرت فرعی و تبعی است.

آری، در امورات فطری بسیاری از آنها نظیر حس حقیقت‌جویی، حس نوآوری، حس زیبایی، حس نیکوخواهی و... به فطرت کمال‌خواهی بازمی‌گردند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۶۰).

بنابراین مقوله مهدویت و مسائل مربوط به آن جزو مقولات فطری به شمار می‌آیند و البته آن هم از نوع فطرت عالی، روحانی، مخموره و تبعی که با بینش شهودی و حضوری همراه است.

نکته مهم: در صورتی که مقوله مهدویت را به عنوان یک انگیزه و کشش فطری، مطرح کنیم و از آن جایی که انگیزه و کشش همیشه مربوط به فعل و عمل هستند، لازم است با عقل عملی به تبیین و توجیه آنها مبادرت شود و در صورتی که مقوله مهدویت را به عنوان بینش شهودی و علم حضوری مطرح کنیم و بینش شهودی و علم حضوری نیز از مقولات شناخت و معرفت هستند، بنابراین باید برای توجیه و تبیین آن با ابزار عقل نظری وارد شد.

۲. مهدویت به عنوان یک آموزه دینی

چنان که 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. دوم از طریق دین که در ذیل به اثبات آن خواهیم پرداخت.

برای اثبات فطری بودن مهدویت از طریق دین به برهان ذیل می‌توان تمسک جست: مهدویت یک آموزه مهم دینی است.

همه آموزه‌های بنیادی و مهم دینی فطری هستند.

پس مهدویت یک آموزه فطری است.

در این جا لازم است در راستای تبیین مقدمه اول، دو نکته بیان گردد:

۱. منظور از «دین» در این برهان «دین» آسمانی است که خداوند آن را در راستای فطرت انسان نازل کرده است.

۲. ادعای این مطلب که مهدویت یک آموزه مهم دینی است ادعای بدون دلیل نیست؛ بلکه اولین دلیل، دلیل وجدان است که آن را همراهی می‌کند؛ زیرا به روشنی می‌بینیم که در همه دین آسمانی آموزه منجی‌گرایی مطرح است و جزو آموزه‌های اصلی آن به شمار می‌آید. در اسلام نیز مقوله منجی‌گرایی تحت عنوان مهدویت، از جمله آموزه‌های مهم و اساسی دین قلمداد شده و همه مسلمانان به این موضوع باور راسخ دارند و بر همین اساس، آنان در انتظار روزی به سر می‌برند که منجی بشریت، امام زمان علیه السلام ظهور کرده و بشریت را به خواسته‌های مادی و معنوی‌شان برساند.

چنان که امام صادق علیه السلام بعد از ذکر ائمه علیهم السلام می‌فرماید:

دِينُهُمُ الْوَرَعُ وَالْعِفَّةُ وَالصَّدَقُ وَالصَّلَاحُ وَالْإِحْتِهَادُ وَأَدَاءُ الْأَمَانَةِ إِلَى الْبَرِّ وَالْفَاجِرِ طَوْلُ
السُّجُودِ وَقِيَامُ اللَّيْلِ وَاجْتِنَابُ الْمُحَارِمِ وَانْتِظَارُ الْفَرَجِ بِالصَّبْرِ وَحُسْنُ الصُّحْبَةِ وَحُسْنُ
الْحَوَارِ (مجلسی، بی تا: ج ۶۶، ۳۸۷)

دین آنها ورع، عفت، راست‌گویی، پاکدامنی، عبادت، ادای امانت به نیکوکار و بدکار، طول سجد و قیام در شب و دوری از محرمات و انتظار فرج با صبر، و حسن صحبت با دوستان و همسایگان.

اما کبرای برهان که مقدمه دوم باشد به این ادعا اشاره دارد که «آموزه‌های اساسی و مهم دینی فطری هستند»، بی‌تردید برای اثبات این مسئله که همه آموزه‌های اصلی و بنیادی دین، به تعبیر دیگر «خطوط کلی دین جزو مقولات فطری محسوب می‌گردند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۳، ۴۵) می‌توان به قرآن تمسک جست.

قرآن و فطری بودن دین

قرآن در آیات مختلفی به صورت تصریح و گاه به صورت تلویح به فطری بودن دین و آموزه‌های دینی اشاره شده است؛ چنان که قرآن می‌فرماید:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ
الدِّينُ الْقَيِّمُ...﴾؛ (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...

مباحثی در ذیل این آیه، میان مفسران و اندیشمندان اسلامی در گرفته، که منظور قرآن از دین برخاسته از فطرت، چیست؟ آیا منظور سه اصل بنیادی یعنی مبدأشناسی، مقصدشناسی و راهنماشناسی است یا علاوه بر آنها شامل فروع کلی دین نیز می‌شود؛ یعنی آیا علاوه بر فطری بودن توحید، معاد، نبوت و امامت، آموزه‌های همسو با امامت نظیر مهدویت، انتظار و... نیز جزو امورات فطری قلمداد می‌شوند؟

در این باره اندیشمندانی چون علامه طباطبایی، شهید مطهری، آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۷۳)، آیت‌الله مکارم، صاحب کتاب *مجمع البیان* (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۶، ۵۸)، صاحب کتاب *قاموس قرآن* (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۵، ۱۹۶) و... 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. چنان که در *المیزان* می‌خوانیم:

این آیه دلالت دارد بر این که تمامی احکام اسلام مطابق نظام جاری در تکوین، تشریح شده است، با بودن چنین آیاتی چگونه تصور می‌شود که در شریعت اسلام احکامی الزامی و فرایضی غیر متغیر تشریح شود که در تکوین حتی فی الجمله ریشه‌ای نداشته باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۷: ج ۴، ۳۳۳)

همو در جای دیگر در *المیزان* می‌نویسد:

اسلام در تجویز خوردن گوشت حیوانات و همچنین در جزئیات و قید و شرط‌هایی که در این تجویز رعایت نموده امر فطرت را حکایت کرده، فطرتی که خدای تعالی بشر را بر آن فطرت خلق کرده است. (همو: ج ۵، ۳۰۰)

از منظر آیت‌الله جوادی آملی، دین، مجموع اصول دین و احکام و اخلاق، و دین فطری خطوط کلی دین مثل اصول دین و کلیات اخلاق و احکام است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۲، ۴۵۲).

همچنین دین فطری از دیدگاه علامه طباطبایی چنین تعریف می‌شود:

دین فطری عبارت است از مجموع اعتقادات و اعمالی که فطرت آدمی آن را اقتضا می‌کند و جهازاتی که خلقتش بدان مجهز است و به سوی آن دعوت می‌نماید، و

معلوم است که سعادت هر چیزی رسیدن به همان اهدافی است که خلقت و جهازات خلقتش تقاضای آن را دارد و به غیر آن، سعادت دیگر ندارد. (طباطبایی، ۱۳۷۷: ج ۱۴، ۳۱۳)

باز در این باره شهید مطهری همه تعلیمات اسلامی را هماهنگ و برگرفته از فطرت می‌داند:

بدون شک تعلیمات اسلامی بر اساس قبول یک سلسله فطریات است، یعنی همه آن چیزهایی که امروز مسائل انسانی و ماوراء حیوانی نامیده می‌شوند و اسم آنها را «ارزش‌های انسانی» می‌گذاریم، از نظر معارف اسلامی ریشه‌ای در نهاد و سرشت انسان دارد، و اصالت انسان و انسانیت واقعی انسان در گرو قبول فطریات است. (مطهری، ۱۳۷۳: ج ۳، ۴۸۶)

در تفسیر نمونه درباره فطری بودن دین و نیز فطری بودن همه آموزه‌های دینی آمده است:

نه تنها خداشناسی، بلکه دین و آیین به طور کلی، و در تمام ابعاد، یک امر فطری است و باید هم چنین باشد؛ زیرا مطالعات توحیدی به ما می‌گوید میان دستگاه تکوین و تشریح هماهنگی لازم است، آن چه در شرع وارد شده حتماً ریشه‌ای در فطرت دارد و آن چه در تکوین و نهاد آدمی است مکملی برای قوانین شرع خواهد بود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۶، ۴۱۸)

در آخر به صورت خلاصه گفته می‌شود:

۱. برهانی که در مطلع بحث جهت فطری بودن انتظار بیان گردید دارای دو مقدمه بود که برای هر اثبات هر کدام از آنها دلیل و مستندات ذکر شد؛ به این معنا که مقدمه اول را - که به دینی بودن انتظار نظر داشت - با استناد به وجدان و روایت متقن نمودیم و مقدمه دوم را - که اشاره به فطری بودن دین و آموزه‌های دینی داشت - به وسیله قرآن و حس مذهبی مستند کردیم.
۲. 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 بینش شهودی و گرایش فطری انسان به دین و آموزه‌های دینی است؛ چنان که از آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» گرایش فطری و کشش وجدانی انسان به سوی دین و آموزه‌های دینی برداشت می‌شود و از آیه «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» بینش شهودی و شناخت حضوری انسان نسبت به دین و آموزه‌های دینی برداشت می‌شود.

نتیجه‌گیری

در حوزه علوم انسانی بالعموم و در حوزه علوم اسلامی به ویژه و در حوزه مهدویت پژوهی بالأخص روش‌شناسی جایگاه مهم و خطیری داشته و راه‌گشای بسیاری از مشکلات و

چالش‌های معرفتی و دانشی است. روش‌شناسی به عنوان دانش آلی از جمله مؤلفه‌های اساسی فلسفه هر علم بوده و عهده‌دار تبیین روش‌های مختلف با رویکرد توصیفی و تجویز روش‌های متناسب برای هر علمی با رویکرد هنجاری نقش ایفا می‌کند. این دانش در حوزه مهدویت‌پژوهی در دو عرصه موضوع و مسائل مهدویت‌پژوهی ورود پیدا کرده و راه‌های اثباتی و توجیهی متناسب برای مهدویت‌پژوهی را اعلان و تجویز می‌کند. مطلب پیش‌نویس نوشته تنها عهده‌دار تبیین یکی از دو عرصه مهدویت‌پژوهی - یعنی توجیه موضوع مهدویت‌پژوهی - و در میان روش‌های گوناگون توجیهی، تنها به یک روش که همان روش فطری و روش‌های همسو نظیر روش شهودی و حضوری باشد مبادرت ورزیده است. آری، با روش‌های فطری - شهودی - حضوری که در واقع در قالب معارف درونی و وجدانی شناخته می‌شوند مهدویت توجیه‌پذیر می‌شود و هر کدام از گونه‌های مختلف فطرت نظیر 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 مهدویت‌پژوهی ارتباط برقرار کرده و براساس قانون سنخیت برخی از آنها به توجیه و تثبیت موضوع مهدویت‌پژوهی یعنی مهدویت همت می‌گمارند.

منابع

- ابن مسکویه، احمد بن محمد بن یعقوب (۱۳۷۹ش)، *تجارب الامم*، تهران، دار سروش، چاپ دوم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۶ق)، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، مؤسسه التاریخ العربی.
- بیات، سید محسن (۱۳۸۷ش)، *مبانی نظری و روش‌شناسی مطالعات میان‌رشته‌ای*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ش)، *فطرت در قرآن*، قم، اسراء، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۹ش - الف)، *امام مهدی علیه السلام موجود موعود*، تحقیق: سید محمدحسن مخبر، قم، اسراء، چاپ ششم.
- _____ (۱۳۸۹ش - ب)، *تسنیم*، تحقیق: حسن واعظی محمدی، قم اسراء، چاپ هشتم.
- _____ (۱۳۸۹ش - ج)، *تفسیر انسان به انسان*، تحقیق: محمد حسین الهی‌زاده، قم، اسراء، چاپ پنجم.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۷ش)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر

- آثار امام خمینی علیه السلام.
- خورسندی طاسکوه، علی (۱۳۸۷ش)، *گفتمان میان رشته‌ای دانش*، تهران، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹ش)، *درباره علم*، تهران، انتشارات هرمس.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۰ش)، *فطرت و دین*، تهران، کانون اندیشه جوان، چاپ اول.
- _____ (تابستان ۱۳۷۵ش)، «فطرت در قلمرو اندیشه و رفتار»، *مجله نامه مفید*، ش ۶، قم، دانشگاه مفید.
- شمس، منصور (۱۳۸۴ش)، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، ویرایش دوم، تهران، انتشارات طرح نو.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۷ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: سید محمدباقر موسوی، قم، جامعه مدرسین، چاپ دهم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان*، تحقیق: محمدجواد بلاغی، تهران، ناصرخسرو، چاپ سوم.
- عسکری، عبود عبدالله (۲۰۰۵م)، *منهجية البحث العلمی فی العلوم الانسانية*، دمشق، دار النمیر.
- فطورچی، پیروز (۱۳۸۱ش)، «پاسخ‌های محقق طوسی به شک‌گرایی»، *مجله ذهن*، ش ۱۱ و ۱۲.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ش)، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
- مجتبوی، سید جلال الدین (۱۳۶۹ش)، *منطق عملی فلسفه در ایران*، تهران، انتشارات حکمت.
- مجلسی، محمدباقر (بی تا)، *بحار الانوار*، تهران، اسلامیه.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۳ش)، *دانش نامه امام مهدی علیه السلام*، قم، دارالحدیث.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۶ش)، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- _____ (بهار ۱۳۸۶ش)، «روش‌شناسی در حوزه فلسفه سیاسی اسلام»، *فصل نامه معرفت فلسفی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۳ش)، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوم.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۰۰ق)، *المنطق*، بیروت، دار التعارف.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ملکیان، مصطفی (تابستان ۱۳۸۰ش)، «روش‌شناسی در علوم سیاسی»، *فصل نامه علوم سیاسی*، قم، دانشگاه باقر العلوم علیه السلام.