

هم‌گرایی فطرت و فرهنگ؛ راز جهان‌شمولی مهدویت

خدیجه هاشمی*

چکیده

در اندیشه دینی، فطرت، نظریه‌ای است مبتنی بر این بیان که نوع انسان‌ها ماهیت واحدی دارند و دارای یک سلسله حالات ثابت و مشترکند که می‌تواند خاستگاه نظام ارزشی، شناختی و رفتاری معین و واحد نیز باشد. همچنین تنها نظامی معتبر و صحیح است که در حقایق و واقعیت‌ها ریشه داشته باشد و تنها از آن‌ها تغذیه کند. مقاله با بیان دیدگاه و نگرش دینی و فرادینی اندیشمندان از یک‌سو به تبیین فطرت به معنای اصل مشترک انسان‌ها می‌پردازد و از سوی دیگر با بیان فرهنگ به معنای نظامی از رفتارهای بایسته و شایسته به این نتیجه می‌رسد که وقتی واقعیات و تکویناتی هست که همه انسان‌ها در آن مشترکند، چرا نتوان نظام ارزشی، شناختی و تشریحی معتبر، صحیح و معینی داشت که بتواند همه آدمیان را به خیر، سعادت و کمال رهبری کند؟

این فرهنگ واحد به پشتوانه فطرت بشری چیزی جز آموزه‌های گران‌قدر مهدویت نیست. فرهنگ مهدویت، دکترینی جهان‌شمول است که هرچند نیازی برخاسته از درون همه انسان‌ها و موافق فطرت آن‌هاست، جهت‌دهنده نیازهای متعالی آنان در جهان بیرون نیز هست که به دلیل ثبات، هم‌زمانی و همه‌مکانی بودن، منشأ و ملاک اعتبار و صحت آن، همیشه، در همه‌جا و برای همه جامعه‌ها مطلوب است و دیگر نظام‌ها و فرهنگ‌ها بسته به میزان اختلافی که با آن دارند، ارزش‌یابی خواهند شد.

واژگان کلیدی

فطرت، فرهنگ، مهدویت، هم‌گرایی، جهان‌شمولی.

مقدمه

امروزه جهانی شدن، یکی از مهم‌ترین مباحث حوزه علوم انسانی به‌ویژه علوم سیاسی و جامعه‌شناسی به شمار می‌رود، به‌گونه‌ای که به‌عنوان یک پدیده رو به رشد و فراگیر بر تمامی جنبه‌های مختلف زندگی و عرصه‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی اثر می‌گذارد. یکی از

چالش برانگیزترین جنبه‌های آن نیز جنبه فرهنگی جوامع است. غالباً نتایج یکی شدن فرهنگ ملت‌ها را پیشرفت‌های عظیم در فن‌آوری ارتباطات و تبادل اطلاعات و نفوذ و گسترش شبکه‌های رایانه‌ای و ماهواره‌ای می‌دانند و آن را یکی از جنبه‌های مثبت پدیده جهانی شدن تلقی می‌کنند. با این حال، مقاله حاضر به گوشه دیگری از زوایای پنهان فرهنگ جهانی انسانی اشاره می‌کند و در پی تبیین معنای دقیق‌تری از فرهنگ جهانی است. انسان از فطرت کمال‌خواهی برخوردار است و یکی از استعدادهای روحی‌اش، تشخیص کمال و نیز خواستن آن است. در زندگی اجتماعی نیز به کمال و ترقی می‌اندیشد و از هرج و مرج، نابرابری، فساد، فقر و هر گونه کاستی و ناراستی، گریزان است و لازمه رسیدن به این آرمان‌ها را وجود نظم بهینه و حکومتی دادگر می‌داند. حکومتی آرمان‌خواه و صددرصد عادل که انتظار فرا رسیدن دورانش، امری فطری و عقلی است.

میان انسان عالم جدید و آن سرچشمه‌های گوهرین و بنیادین وجود، چنان فاصله و فراق افتاده است که وقتی از جنبه‌های اصیل، ریشه‌ای و وجودی انتظار یا عشق یا ایمان سخن می‌گوییم، گویی افسانه‌هایی را باستان‌شناسانه می‌کاویم که تنها از نظر باستان‌شناختی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و اسطوره‌شناختی، ارزش بحث و نقد و تحلیل و شناخت را دارند، نه آن‌که به خودی خود، محمل و متضمن حقیقت باشند. با این حال، حقیقت این است که انسان از منظر دین و میدان فراخ تجربه‌های عرفانی و نگاه اشراقی به هستی، وجودی است اصالتاً منتظر و امیدوار و مقاله حاضر درصدد نشان دادن این چهره انسانیت است.

مفهوم 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.^۱ مشتقات این ماده به هر دو معنا در قرآن آمده‌اند:

— «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۲ به معنای آفریدن.

— «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ»^۳ به معنای شکافتن.

ابن عباس می‌گوید:

در معنای آیه شریفه «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۴ نادان بودم و معنای «فاطر» را نمی‌فهمیدم تا این‌که دو نفر که بر سر چاهی نزاع داشتند، نزد من آمدند. یکی از آن دو گفت: «أنا فطرْتُها» یعنی من قبل از همه و برای نخستین بار، حفر چاه را آغاز کردم...^۵

کتاب معروف قاموس اللغة در ذیل ماده «فطر» می‌نویسد:

الفطرة الخلقة التي خلق عليها المولود في رحم أمه؛
فطرت، آن خلقت ویژه‌ای را گویند که ذات نوزاد در رحم مادر با آن تکون می‌یابد.

کتاب معروف *اقرب الموارد* نیز در ذیل کلمه فطر می‌نویسد:

الفطرة، هي الصفة التي يتصف بها كل مولود في أول زمان خلقته؛
فطرت، عبارت است از صفتی که نوزاد، بدان متصف است (صفات و حالات ظاهری و باطنی انسان).

زمخشری،^۶ راغب اصفهانی،^۷ ابن‌اثیر^۸ و طریحی،^۹ «فطرت» را حالت و صفتی طبیعی برای بشر می‌دانند که همراه با آن از مادر، قدم به عرصه گیتی می‌نهد (اعم از صفات ظاهری و باطنی) که مشخصه دین‌پذیر بودن انسان نیز از ذات وی سرچشمه می‌گیرد و در زندگی او (اگر به موانع، برخورد نکنند)، «فعلیت» لازم خویش را باز می‌یابد.

با دقت در اصل فطرت و کلمات بزرگان می‌توان دریافت که فطرت، بر دو گونه است؛ فطرت آگاهی و فطرت عشق و پرستش (آگاهی فطری و تمایل فطری) که اولی از مقوله دانش و دریافت و دومی از مقوله جذبه و گرایش است. انسان به‌گونه‌ای فطری و حضوری، هم خداشناس و خداآشناست و هم دارای عشق و تمایل (جذب) به او. در سرشت انسان هم آگاهی فطری و هم عشق و گرایش فطری نسبت به کمال مطلق و ذات لایزال الهی وجود دارد.

وقتی سخن از گرایش‌های انسانی به میان آید، روان‌شناسی جایگاهی ویژه در بحث پیدا خواهد کرد. بیش‌تر روان‌شناسان غربی، فطرت را مفهومی اعم از گزینه و شامل امور تکوینی انسان می‌دانند و انتظار پذیرش آگاهانه و کامل فطرت از سوی آنان نیز انتظار به‌جایی نیست. تحقیقات روان‌شناسی نیز عموماً مبتنی بر داده‌های حسی و آزمایش‌های تجربی است، در حالی که فطرت، بیش‌تر به روح و بعد مجرد انسان مرتبط است و چون ابتدائاً به‌صورت بالقوه و ناخودآگاه است، چه‌بسا در موارد زیادی به فعلیت نرسد و از دید روان‌شناسان پنهان بماند. با وجود این، در آثار برخی از آن‌ها، رویکردها و نظریه‌هایی نزدیک به فطرت و فطریات می‌توان یافت. شاید بتوان گفت که در نظر آنان، نظریه فطرت، برآیندی از یک نگاه دقیق به رابطه انسان و جهان است که حدّ متعالی آن در رسیدن به سعادت، خودشکوفایی و کمال، نمود کامل می‌یابد.

تعریف فرهنگ

فرانک رابرت^{۱۰} از جمله کسانی است که تعاریف مختلف فرهنگ را دسته‌بندی کرده‌اند که این تعاریف را در دو مقوله عمده زیر قرار می‌دهد:

1. دیدگاه کلی‌نگر^{۱۱}

در این دیدگاه، فرهنگ به کلیت روش‌های زندگی مردم دلالت دارد. به استناد تعاریف کلاسیک، این نوع از فرهنگ، آن کل پیچیده‌ای است که شامل دانش، اعتقادات، هنر، اخلاق و روحیات، حقوق، آداب و رسوم و هرگونه توانایی، قابلیت و عادت‌هایی است که به وسیله انسان به عنوان عضوی از جامعه کسب می‌شود.^{۱۲} به همین دلیل، فرهنگ به‌عنوان واژه‌ای برای تمامی پدیده‌های غیرتکوینی و فرازیستی^{۱۳} انسانی معرفی می‌شود. چنان‌که لوین^{۱۴} می‌گوید:

فرهنگ از نظام‌های فعالیت یک جمعیت و روش‌های بهره‌برداری آن‌ها از سازمان اجتماعی، سیاسی، ارتباطات اقتصادی، زبان، آداب و رسوم، اعتقادات، قواعد، هنرها یا هر چیز دیگری که از افراد دیگر یا از طریق اعمال آن‌ها آموخته می‌شود، ترکیب شده است.^{۱۵}

ظاهراً این دیدگاه بر این موضوع مهم تأکید دارد که فرهنگ، سازوکاری برای سازگاری واژه‌ای عمومی برای شناخت مجموعه راه‌هایی است که به وسیله آن، یک جامعه، روابط خود را با محیطش تنظیم می‌کند. همچنین مجموعه‌ای از راه‌هایی است که جامعه، روابط خود را از درون سازمان‌دهی می‌کند. به نظر فرانک رابرت، توجه به فرهنگ به‌عنوان یک سازوکار سازگاری و به‌عنوان مجموعه‌ای از ابزارها، هنرها، افکار و نهادهایی که از طریق آن، مردم خود را محافظت و نگه‌داری می‌کنند، مفیدترین دیدگاهی است که می‌توان درباره فرهنگ داشت. برای مثال، یکی از فواید این نظر آن است که به جای این‌که توجه ما به ابعاد عجیب و غریب و ماهیت مرموز آداب و رسوم مردم معطوف باشد، به سازمان و کارکرد راه‌های زندگی در بین افراد یک جامعه جلب خواهد شد.

در مقابل این دیدگاه، باید به این مهم نیز توجه داشت که آیا سازوکار سازگاری با هرگونه وضعیت و موقعیتی می‌تواند معرف فرهنگ حقیقی و به تمام معنا باشد؟ مگر در فرهنگ یک جامعه چه چیزی باید تحقق پیدا کند؟ هدف، رسیدن به چه جایگاهی است؟

2. دیدگاه ذهنیت‌گرا^{۱۶}

دومین دیدگاه عمده برای مطالعه فرهنگ، سیستمی مفهومی و خیالی است که فرهنگ را به‌عنوان مجموعه‌ای از دانش و اعتقادات قلمداد می‌کند که مردم از طریق آن، به ادراکات و تجربه‌های خود

نظم می‌بخشند و تصمیم‌گیری می‌کنند. رابرت معتقد است این دیدگاه نسبت به دیدگاه قبلی، جامعیت کم‌تری دارد. در این دیدگاه، فرهنگ، بیش‌تر، نظامی از قواعد مقررات یا الگوهای رفتاری است تا الگوهای مشاهده‌شده رفتار. به همین دلیل، فرهنگ شامل ابزارها، اعمال یا نهادها نمی‌شود، بلکه تنها شامل افکار انسان‌هاست. فرهنگ، نظامی مشترک از عقاید و نوعی از رمزهای ادراکی است که مردم آن‌ها را برای درک و تفسیر خود و جهان به کار می‌گیرند تا از طریق آن به قانون‌مند کردن و تنظیم رفتار خود بپردازند. به عبارت دیگر، مردم با مراجعه به این قراردادهای و قانون‌مندی‌ها عمل می‌کنند. در این‌جا، فرهنگ، رفتار واقعی مردم نیست، بلکه معیار و راهنمایی برای رفتارهای آن‌هاست. فرهنگ، تصور و اندیشه مردم برای رفتارهای مناسب است.

حال سؤال این است که کدام دیدگاه بر دیگری ترجیح دارد؟ کدام دیدگاه، تصور درستی از فرهنگ ترسیم می‌کند؟ آیا فرهنگ، توجه به سازوکار رفتاری انسان‌هاست یا توجه به آرمان‌هایی که باید بدان دست یافت؟ از میان اندیشمندان مسلمان نیز علامه محمدتقی جعفری تعریفی از فرهنگ ارائه می‌دهد که به هر دو حیطة توجه دارد:

ماهیت فرهنگ، کیفیت و شیوه بایسته یا شایسته برای پدیده‌ها و فعالیت‌های حیات مادی و معنوی انسان‌هاست که مستند به طرز تعقل سلیم و احساسات تصعیدشده آنان در «حیات معقول» می‌باشد.^{۱۷}

به نظر وی، متهم ساختن بشر به این‌که او تنها امور ضروری زندگی را فرهنگ می‌شمارد و از عظمت‌ها و آرمان‌های اعلای انسانی چشم‌پوشی می‌کند، انکار بدیهیات است که خود بر خلاف عقل و وجدان خواهد بود. علاوه بر این، نفی عظمت‌ها و آرمان‌های اعلای انسانی و تنزل دادن انسان تا حد زنبوران عسل، حکم دادن به نابودی انسان و انسانیت است. همچنین سلب مفهوم فرهنگی از حقایق ضروری زندگی، مانند علم و معرفت و دیگر فعالیت‌های مغزی برای تنظیم حیات سبب جدا کردن حس کمال‌یابی از متن حیات طبیعی می‌شود که این جدایی موجب دوگانگی در وضع روانی انسانی در ارتباط با حیات طبیعی و معنوی تکاملی است.

با این توضیح، به نظر می‌رسد وجه صحیح و متناسب با عقلانیت انسانی در تعریف فرهنگ، توجه به هر دو حیطة رفتاری انسان‌هاست. هم رفتارهای موجود و ادراکات و تجربه‌های سازمانی و هم توجه به مرجع این احساسات و مبنای عمل انسان‌ها، چنان‌که باید باشد. با این نگرش، زندگی از رکود و «آن‌چه آید، خوش آید» می‌رهد و سمت و سوی مطلوب و معناداری پیدا خواهد کرد.

امکان هم‌گرایی فطرت و فرهنگ

بعد از آن‌چه در مورد فطرت و فرهنگ بیان شد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا امکان هم‌گرایی میان این دو مقوله وجود دارد؟ دلیل تحقق این هم‌گرایی چیست؟ آیا می‌توان ادعا کرد که با تحقق این هم‌سوئی، جامعه ایده‌آل نیز تحقق می‌یابد؟

با توجه به مؤلفه‌هایی که در تعریف فرهنگ آمد، می‌توان به جرئت ادعا کرد که استعداد فرهنگ‌پذیری در نوع بشر، مستند به اشتیاق شدید او به کمال‌جویی است و این اشتیاق در درون بشر به قدری جدی و واضح است که جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد. پیشرفت‌های فردی و اجتماعی در قلمروهای مختلف مانند علوم و صنایع، بهترین دلیل برای اثبات این ادعاست. پیش از پرداختن به این نکته باید به این سؤال پاسخ داد که آیا می‌توان به شمول دو مقوله فطرت و فرهنگ در نوع انسانی معتقد شد تا پس از آن به امکان هم‌گرایی آن‌ها پردازیم.

شمول فطرت در نوع انسان از دیدگاه متفکران مسلمان

از دید متفکران مسلمان، در سرشت انسان به‌طور عموم، هم آگاهی فطری و هم عشق و گرایش فطری نسبت به کمال مطلق و ذات لایزال الهی وجود دارد.

حکیم، فیلسوف و فقیه برجسته اسلامی، امام خمینی ره در این باره می‌نویسد:

الفطرة الأصلية هي فطرة العشق بالكمال المطلق، و الفطرة التبعية هي الفطرة الانزجار عن النقص؛ لتكونا براق سيرة و رفرع معراجة إلى الله تعالى، و هما جناحان بهما يطير إلى وكره و هو فناء الله و جنابه؛^{۱۸}

فطرت اصلی عبارت است از عشق به کمال مطلق و فطرت تبعی عبارت است از فطرت انزجار و تنفر از نقص که آدمی این دو فطرت را براق سیر و رفرع معراج خود سازد و با این دو بال به آشیانه اصلی‌اش که آستان حضرت دوست و درگاه اوست، پرواز کند.

به عبارت دیگر، خداوند متعال در طینت و فطرت تمام موجودات، «حب ذاتی» و «عشق جبلی» را منظور داشته است. پس جمیع موجودات به دلیل داشتن این جذبه الهی و آتش عشق ربانی در نهاد خود، به سوی «کمال مطلق» توجه می‌کنند و در پی یافتن و عشق به آن «جمیل مطلق» برمی‌آیند. خداوند متعال در آفرینش هر یک از موجودات، «نور فطری الهی» قرار داده و بر اثر وجود همین «نور» است که انسان از راه وصول به مقصد و مقصود اصلی آگاه است.

صدرالمتألهین، فیلسوف معروف مسلمان، فطرت را ارتباط وجودی با خداوند می‌داند که البته در شرایط خاصی بالفعل و قوی می‌شود و تعلقات انسان به دنیا و امور مادی و جسم خودش، حجاب‌هایی هستند که مانع بالفعل شدن، شکوفایی و رشد فطرت خدایی انسان هستند.^{۱۹} وقتی کسی به اختیار یا اضطرار از این وابستگی‌ها جدا شود و به تصفیه درون بپردازد، حجاب‌ها از روی فطرت اصیل و خداشناس او کنار می‌روند و ارتباط وجودی‌اش با ذات مبدأ متعال آشکار می‌شود.

استاد شهید مطهری نیز معتقد است که «توحید، فطری است»؛ یعنی انسان نسبت به توحید، بی‌اقتضا و خنثی نیست. در سرشت انسان، تقاضایی وجود دارد که توحید و معارف دینی، پاسخ‌گوی آن است. پیامبران الهی چیزی را به انسان عرضه کرده‌اند که بشر به حسب طبیعت خود در جست‌وجوی آن است.^{۲۰}

آیت‌الله شاه‌آبادی در این باره به نکته ظریفی اشاره کرده است و می‌گوید از این که خداوند در بیان خود فرمود: «فَطَرَتِ اللَّهُ الْإِنْسَانَ عَلَىٰ نَاسٍ عَلِيَّهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»^{۲۱} و نگفت: «مع خلق الله» می‌توان استفاده کرد که فطرت، در انسان، از لوازم وجود است و لوازم وجود «جعل تألیفی» ندارد. وی معتقد است که انسان کانون «حنافت» است^{۲۲} به این معنا که آدمی، خود به خود و بدون آموزش (فطرتاً) از آن چه بر خلاف حقیقت باشد، بیزار است.

فحقیقة الحنافة الإعراض عن الطبيعة استقلالاً و هذا هو الإعراض عن الدنيا المقصود
للأنبياء.^{۲۳}

پس حقیقت حنافت، همان بیزاری و إعراض از زندگی گذران مادی (دنیوی) است و آدمی فطرتاً می‌داند که این زندگی، استقلال ندارد، بلکه پلی است برای دستیابی به زندگی برتر و مقصود انبیا از پرورش جامعه، رشد و تعالی همین روحیه و بیداری این حقیقت در بشر بوده است.^{۲۴} حکیم متأله و عارف بزرگ، فیض کاشانی نیز درباره فطرت می‌نویسد:^{۲۵}

ارواح به حسب «فطرت اصلیه»، قابل توحید و طالب راه راست بودند، چنان‌که در اول «ملوث» به الواث و محتجب به «حُجُب» نگشته بودند؛ چون خطاب رسید که «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»^{۲۶} جمله از سر صفای اصلی «بلی» گفتند و این، خود، مختص به بعضی دین‌ها نبود به دلیل حدیث «کل مولود یولد علی الفطرة»^{۲۷}.

از مجموع نظر صاحب‌نظران اسلامی در تفسیر فطرت و تبیین حقیقتش این نکته به دست می‌آید که در سرشت انسان، طبیعت و قابلیت ویژه‌ای در زمینه «دین‌خواهی» و «خداآشنایی» وجود دارد که رشد آن موجب کمال و سرکوبی و بی‌توجهی به آن، مایه خسران و نادیده گرفتن برخی ابعاد مهم

سرشت انسان است. به عبارت دیگر، در سرشت عموم انسان‌ها، «نوعی آمادگی و استعداد خاص و زمینه‌ای ویژه، در جهت خداشناسی و گرایش و قبول و تسلیم در برابر «دین» و دستورهای آسمانی» وجود دارد که اگر موانع رشد و شکوفایی بر سر راه آن نباشد و عوامل رشد و تکامل آن فراهم باشد، انسان به «دین» و تعالیم حیات‌بخشش پیمبران رو می‌آورد.

شمول فطرت در نوع انسان از دیدگاه روان‌شناسان غرب

چنان‌که بیان شد، با تأمل در آثار متفکران غربی به‌ویژه روان‌شناسانی که به بررسی نوع تعامل انسان و جهان پرداخته‌اند، می‌توان به رویکردهایی نزدیک به معنای فطرت در اسلام دست یافت. برای مثال، کارل گوستاو یونگ،^{۲۸} روان‌شناسی است که برای نخستین بار به این نکته پی برد که دین و افکار و عقاید مذهبی، مظاهر بینش‌ها و اندیشه‌هایی ژرف در انسان هستند. وی معتقد است هر انسانی در هر نقطه‌ای از جهان، در هر مقطعی از زمان و با پس‌زمینه هر نژاد و فرهنگی در ناخودآگاه جمعی خویش، کهن‌الگوی خداوند را در ذهنیت خویش داراست. اگر افرادی وجود دارند که آگاهانه یا ناآگاهانه، ملحد هستند یا به الحاد، انکار و شکاکیت تظاهر می‌کنند، باید دلیل الحاد و شرک و شکاکیت آن‌ها را در تجربه‌ها و زندگی گذشته و در شیوهٔ پرورش و فرهنگ و آموزششان جست‌وجو کرد. سپس با دریافتن دلیل این نگرش، راه علاج آن را که البته در مورد هر فرد، روش ویژه‌ای می‌طلبد، کشف کرد و به کار بست؛ زیرا ایمان اولیه در وجود همه هست.^{۲۹}

یونگ آن‌قدر بر این نکته که روح یا جان آدمی فطرتاً دارای کارکرد دینی است، تأکید دارد که خودش اقرار می‌کند اگر این واقعیت تجربی وجود نداشت که در روح آدمی، ارزش‌های والایی نهفته است، کوچک‌ترین علاقه‌ای به روان‌شناسی نمی‌داشتم؛ چراکه در آن حال، روح و جان آدمی جز بخاری ناچیز و بی‌اهمیت نمی‌بود. وی در ادامه بیان می‌کند که این من نیستم که به روح، کارکرد دینی داده‌ام، بلکه فقط واقعیت‌هایی را برشمرده‌ام که ثابت می‌کند روح دارای طبیعت دینی^{۳۰} است و کارکرد دینی دارد.^{۳۱}

ویلیام جیمز^{۳۲} نیز معتقد بود در باطن آدمی، نوعی حس درک واقعیت‌ها و وجدان حقایق وجود دارد که در عین حال، هم عمیق‌تر و هم کلی‌تر از حس‌های دیگر ماست. به نظر وی، بهترین نشانه برای ما که یقین کنیم چنین حسی در بشر موجود است، همانا وجود بعضی حالت‌های خلسه^{۳۳} است که در برخی افراد رخ می‌دهد. حالتی که ناگهان می‌آیند و ناگهان می‌روند و در عین حال، نه با چشم دیده می‌شود و نه با گوش شنیده می‌شود و نه لمس می‌گردد... یعنی تجربه دینی.^{۳۴} جیمز این حالت‌های

تجربه درونی و درک پرستش خدا را در وجود تمامی آدمیان، مشترک می‌داند. حتی به نظر وی، کسانی که آن را انکار می‌کنند ناآگاهانه از آن برخوردارند. وی می‌گوید:

یکی از دوستان من وقتی از دانشجویی صحبت می‌کرد، می‌گفت: این دانشجو معتقد است که خدایی وجود ندارد و به قدری در این گفته خود مصر است که این اعتقاد خود را می‌پرستد. غالباً مخالفین دین مسیح یا به‌طور کلی، بی‌دین‌ها یک خصوصیات اخلاقی دارند که از لحاظ روان‌شناسی با حرارت و شوق‌های مذهبی هیچ فرقی ندارد.^{۳۵}

از جمله اندیشمندان دیگری که با نگاهی پدیده‌شناسانه به تفسیر «تجربه دینی» پرداخته‌اند رادولف اتو (1869-1937) است. وی در فصل پانزدهم کتاب خود به نام *مفهوم امر قدسی* در پی اثبات فطری بودن دین‌گرایی و خداجویی بشر است. او در آغاز این فصل تصریح می‌کند که دین را نباید با اخلاق یا فلسفه یکی انگاشت و آن را بر اصول موضوعه مفهومی خاصی مبتنی ساخت، بلکه محتوای عقلانی و نیز فراعقلانی دین، هر دو به‌طور یکسان در ژرفای نهفته روح آدمی ریشه دارند.^{۳۶} اریک فروم،^{۳۷} فیلسوف و روان‌کاو آلمانی نیز نیاز دینی و ریشه آن را در نیاز به یک الگوی جهت‌گیری و مرجعی برای سرسپردگی می‌داند و معتقد است هیچ کس را نمی‌توان یافت که از این نیاز بی‌بهره باشد.^{۳۸}

در حقیقت، انسان بدون ایمان، بی‌یار، بی‌امید، و تا ژرفای هستی خود در ترس و هراس [غرق] است. ایمان نشانه حیات است؛ زیرا در آدمک کوکی، علامتی از ایمان نیست.^{۳۹}

به نظر وی، بدون داشتن نقشه و الگوی جهت‌گیری، بشر نخواهد توانست با اراده خود و با هماهنگی و بدون تناقض رفتار کند؛ زیرا در این صورت، برای جهت‌گیری و نقطه ثابتی که امکان دهد تا همه تأثیرات در آن سازمان یابد، راهی ندارد.^{۴۰} البته به نظر فروم، پاسخ‌های داده‌شده به نیاز انسان درباره سیستم جهت‌گیری و منظور و هدف دل‌بستگی در محتوا و شکل با هم متفاوتند. در سیستم‌های ابتدایی، آنیمیسم^{۴۱} (پرستش ارواح) و توتیمیسم^{۴۲} (پرستش حیوانات)، پاسخ‌گوی پرسش‌های انسان بودند. همچنین مکتب‌های دیگری مانند استوئیسیسم^{۴۳} مطلقاً فلسفی هستند. در ادیان توحیدی نیز وجود خداوند، پاسخ‌گوی نیاز بشری است. به نظر فروم، محتوای این سیستم‌ها هر چه باشد، بشر را ملزم می‌کند که نه تنها باید صاحب اندیشه باشد، بلکه باید دارای یک هدف برای دل‌بستگی باشد که به هستی و موقعیت او در جهان معنی و مفهوم می‌دهد. البته تجزیه و تحلیل ادیان مختلف می‌تواند نشان دهد پاسخ کدام یک به این نیاز بشری، بهتر و کدام یک، بدتر است.^{۴۴}

فروم معتقد است اگر شخص، موفق به سامان دادن نیروهای خود در جهت «من عالی‌تر» خویش نشود، آن‌ها را به سوی هدف‌های پایین‌تر و پست‌تر سوق خواهد داد. اگر هیچ‌گونه تصویر مقرون به حقیقتی از جهان نداشته باشد، تصویری توهم‌انگیز از آن خلق می‌کند و می‌پرستد.^{۴۵} او معتقد است شالوده اجتماعی _ اقتصادی و شالوده منش و شالوده دین از یک‌دیگر جدایی‌ناپذیرند. به همین دلیل، بر این باور است که اگر شالوده دین با منش اجتماعی متداول مطابقت نداشته باشد و اگر با تجربه اجتماعی زندگی متعارض باشد، دین فقط یک ایدئولوژی خواهد بود و دین حقیقی را باید در ورای آن جست‌وجو کرد.^{۴۶}

آدلر،^{۴۷} روان‌شناس دیگری است که معتقد است اعتقاد به خدا و دین، عامل محرکی است که می‌تواند احساس زبونی را در انسان جبران کند.^{۴۸} او معتقد است که ما با شناخت خدا، عیوب و احساس‌هایی مثل حقارت و ناامنی را در خود اصلاح می‌کنیم.^{۴۹}

به نظر ویکتور ای. فرانکل،^{۵۰} انسان نه تنها دارای یک ناخودآگاه غریزی^{۵۱} است، بلکه یک ناخودآگاه روحی یا روحانی^{۵۲} نیز دارد.^{۵۳} فرانکل در نظریه خود معتقد است که مهم‌ترین سائق انسان این است که معنای وجودی خویش را درک کند. او این سائق را «میل به معنی‌دار بودن» می‌نامد. اگر این میل برآورده نشود، ناکامی به همراه خواهد آورد.^{۵۴} او این میل به معنی‌دار بودن را در مذهب می‌یابد و معتقد است که در اعماق ضمیر ناخودآگاه روحی (یا شعور باطن)، احساس قوی و ریشه‌دار مذهبی وجود دارد و مذهب در معنای صحیح خود، تکاپوی بشر برای یافتن معنای نهایی و غایی زندگی است.^{۵۵}

مذهب نتیجه چیزی است که من آن را انسانی‌ترین پدیده انسانی یعنی «اراده برای کسب معنا» می‌دانم و ما می‌توانیم بگوییم که مذهب برای ارضای آن‌چه اکنون می‌توانیم آن را «اراده‌ای برای کسب معانی نهایی» بنامیم، ظهور کرده است.^{۵۶}

امکان شمول فرهنگ واحد جهانی

سؤال اساسی دیگر این است که آیا می‌توان همچون فطرت به شمول یک فرهنگ واحد جهانی نیز معتقد بود؟ آیا پدیده جهانی شدن در عرصه فرهنگ منجر به یک‌نواختی و همسانی فرهنگ‌ها می‌شود یا به تنوع جدید فرهنگی دامن می‌زند؟

در این باره دیدگاه‌ها و نظریات مختلفی وجود دارد. برخی، یکپارچگی فرهنگی را امکان‌پذیر و نوعی امپریالیسم فرهنگی کهن می‌دانند که در شکل جدید ظاهر می‌شود. به پندار آنان، برنامه

جهانی‌سازی درصدد ایجاد انحصارها و الیگارش‌های مالی است که جهان را زیر سلطه خود درمی‌آورد. در مقابل، برخی نیز معتقدند که این برنامه سبب افزایش تنوع فرهنگی می‌شود.

آنتونی گیدنز^{۵۷} از جمله کسانی است که می‌گوید معنای جهانی شدن این نیست که جامعه جهانی در حال «یکپارچه شدن» است، بلکه برعکس، این پدیده در برخی ابعاد با پراکندگی و تجزیه شدن روبه‌روست تا اتحاد و یکپارچگی. به عبارت دیگر، فرآیند جهانی شدن، فرآیند همگون‌ساز نیست، بلکه فرآیندی تفکیک‌ساز است و همه چیز را به‌صورت یک‌دست توسعه نمی‌دهد و پیامدهای آن به هیچ وجه خطرناک نبوده و از آن‌ها هم‌گیزی نیست.^{۵۸} کلودی ستروس،^{۵۹} مردم‌شناس و فیلسوف فرانسوی نیز اندیشه‌ی تشکیل یک فرهنگ واحد جهانی را پنداری خام و باطل می‌داند.^{۶۰} به نظر این افراد، هر فرهنگی خصلت و جهان‌بینی خاص خود را دارد و دارای فلسفه اساسی مشخص نسبت به زندگی، هنر، علم و مذهب است، آن‌چنان که تفاهم متقابل میان دو فرهنگ متفاوت میسر نیست.

در پاسخ این گروه باید گفت روشن است که منظور از «فرهنگ جهانی» نمی‌تواند همسانی همه‌پدیده‌ها و عناصر و فعالیت‌های فرهنگی مردم جوامع دنیا باشد؛ چراکه در بطن هر جامعه‌ای، مصادیق معینی برای حقایق فرهنگی وجود دارد که مخصوص آن جامعه و محصول سرگذشت تاریخی و محیطی و ارتباطات متنوع مردم آن جامعه با خویشتن، مذهب، جهان هستی و ممنوعان خود است. مقصود از فرهنگ جهانی، حقایق کلی فرهنگ است، مانند اصول اخلاقی انسانی (نوع‌دوستی، گذشت و فداکاری در راه آرمان‌های اعلای انسانی)، قبول حیات شایسته برای همه‌ی افراد بشر، قبول حیثیت و کرامت ذاتی برای همه‌ی افراد بشر، قبول آزادی معقول (مسئولانه) برای همه‌ی افراد بشر، قبول تلاش جدی برای پیشبرد مقاصد عالی بشر. پی‌ریزی اصول بااهمیت و بنیادین یک فرهنگ جهانی واحد نمی‌تواند امری دور از ذهن باشد.

حال برمی‌گردیم به همان سؤال نخست که آیا امکان هم‌گرایی میان فطرت و این فرهنگ واحد وجود دارد یا خیر؟ چنان‌که گفتیم، در میان کسانی که به امکان جهانی شدن فرهنگ معتقد هستند، برداشت رایج و آشنا همان «امپریالیسم فرهنگی» یا غربی شدن جهان است. در این دیدگاه، جهانی شدن عبارت است از اراده‌ی معطوف به همگون‌سازی فرهنگی جهان در جهت غربی شدن.^{۶۱} این همگون‌سازی با آن‌چه در مورد فطرت و بسیاری از کمال‌خواهی‌های معنوی فطرت انسان گفتیم، در تناقض است.

به این گروه نیز باید گفت که ظاهراً در تفاوت میان جهانی شدن، جهانی کردن و جهانی‌سازی خلط کرده‌اند؛ زیرا جهانی شدن (پدیده‌ای هم‌گام با فطرت انسان)^{۶۲} با جهانی‌سازی (آمریکایی شدن)^{۶۳}

و جهانی کردن^{۶۴} (موفقیت و پیروزی سرمایه‌داری جهان غرب) که ابزاری برای سوء استفاده غرب و آمریکا شده، متفاوت است. جهانی شدن مطابق با فطرت انسانی است، در حالی که آمریکایی شدن حتی در بعضی موارد، مغایر با فطرت انسانی و مساوی با نابودی بشریت است. علاوه بر این، کسانی همچون آلن دوبنوا معتقدند در جهان آینده، ملت‌هایی که به دنبال ارزش‌ها و هویت‌های نوین هستند، در مقابل این جهان‌گرایی مدل آمریکایی خواهند ایستاد. وی می‌نویسد:

سده بیست و یکم، سده افول آمریکا و قدرت‌یابی کشورهای نو خواهد بود. ... و هیچ‌کس را از رویارویی جهانی که به فروکاستگی ادعای «جهان‌شمولی» ارزش‌های غربی خواهد انجامید، گریزی نیست.

ماتیو آرنولد^{۶۵} نیز در کتاب *فرهنگ و آناشرشی* (1869)، فرهنگ را مجموعه معارف یا بهترین اندیشه‌ها و کردارهای آدمیان تعریف می‌کند که موجب غلبه عقل و اراده الهی در جهان می‌شود. وی به این نتیجه می‌رسد که فرهنگ «جست‌وجو و بررسی کمال» است و به این معنا، خصلتی درونی دارد؛ یعنی درون‌مایه تمدن است. او فرهنگ را معرفت نسبت به فضیلت یا وضع آرمانی می‌داند که مرهمی برای «روح بیمار و مجروح عصر مدرن» است.^{۶۶}

حال با انضمام دو مقدمه به یک‌دیگر که عبارتند از: «انسان فطرتاً اجتماعی است» و «انسان، نوع واحد است.» این نتیجه گرفته می‌شود که جامعه‌های انسانی نیز ذات، طبیعت و ماهیت یگانه دارند. به عبارت دیگر، از آن‌جا که روح جمعی متکی بر فطرت انسانی انسان است و این فطرت دارای ذات، طبیعت و ماهیت یگانه است؛ جامعه‌های انسانی می‌توانند ذات، طبیعت و ماهیت یگانه‌ای داشته باشند. وقتی تصور چنین جامعه‌ای _ که با فطرت همه انسان‌های روی زمین سازگار است و تمام جوامع بشری را زیر پوشش خود قرار می‌دهد _ تصویری معقول و مدلل است، برای چنین جامعه‌ای می‌توان فرهنگی تصور کرد که با ترسیم نظام‌هایی در ساحت باور، گرایش و کردار، جواب‌گو و هدایت‌گر آن جامعه عالی و یگانه باشد و به دلیل یگانگی و وحدت آن جامعه، خود نیز یگانه و بر همه جوامع بشری قابل تطبیق باشد.^{۶۷} همین که انسان‌ها دارای ماهیت واحد و یک سلسله حالات ثابت و مشترکند، این اشتراک را می‌توان منشأ یک رشته نظام‌های تکوینی و قوانین تشریحی و خاستگاه یک نظام ارزشی و شناختی و رفتاری معین و واحد قرار داد. همانا تنها نظامی معتبر و صحیح است که در حقایق و واقعیت‌ها ریشه داشته باشد و تنها از آن‌ها تغذیه کند. به عبارت دیگر، وقتی واقعیات و تکوینیاتی هست که همه انسان‌ها در آن مشترکند، چرا نتوان نظام ارزشی، شناختی و تشریحی معتبر، صحیح و معینی داشت که بتواند همه آدمیان را به خیر و سعادت و کمال رهبری کند؟

بنابراین، حق این است که تکوینیات مشترک، منشأ ارزش‌ها و تشریعیات مشترکی می‌شود که یک نظام ارزشی و شناختی را می‌سازد. این نظام به دلیل ثبات، هم‌زمانی و همه‌مکانی بودن، منشأ و ملاک اعتبار و صحت آن، همیشه، در همه جا و برای همه جامعه‌ها خوب است و دیگر نظام‌ها و فرهنگ‌ها بسته به میزان اختلافی که با این فرهنگ دارند، بد و منفی خواهند بود.^{۶۸}

در این جا پرسشی اساسی وجود دارد مبنی بر این که اگر وحدت و یگانگی فرهنگ، امر معقول، موجه و مدّلی است، چرا ما در تاریخ، از گذشته تا کنون، شاهد تکثر فرهنگ‌ها هستیم و سراغ نداریم که این امر یعنی یگانگی فرهنگ در جهان رخ داده باشد؟ آیا این امر به جهت امتناع ذاتی آن نیست؟ پاسخ این پرسش ظریف آن است که اگر هنوز جامعه‌ها آن نظام واحد و فرهنگ یگانه را نپذیرفته‌اند، به این معنا نیست که آن فرهنگ یگانه اساساً امکان فراگیری و جهان‌شمول شدنش را ندارد، بلکه خود انسان‌ها کوشش نکرده‌اند که در اصول و کلیات آن فرهنگ یگانه اشتراک یابند. با توجه به معقول بودن آن، می‌توان توقع داشت که با کوشش انسان‌ها به‌ویژه اندیشمندان و نخبگان جامعه به آن فرهنگ واحد دست یافت.

بنا بر نظریه اصالت فطرت و این که وجود اجتماعی انسان و زندگی اجتماعی او (روح جمعی جامعه)، وسیله‌ای است که فطرت نوعی انسان برای وصول به کمال نهایی خود انتخاب کرده است، باید گفت جامعه‌ها، تمدن‌ها و فرهنگ‌ها به سوی یگانگی شدن، متحدالشکل گردیدن و در نهایت امر، در یک‌دیگر ادغام شدن سیر می‌کنند و آینده جوامع انسانی، جامعه جهانی واحد تکامل یافته است. علاوه بر این، به نظر می‌رسد تصور ایجاد «جامعه آرمانی» که همیشه تعدادی از دانشمندان و متفکران جهان را مجذوب و شیفته کرده است و هر کدام، طرحی را برای آن داده و با نام‌های گوناگون از آن یاد کرده‌اند،^{۶۹} شاهد دیگری بر معقول و موجه بودن تصور رسیدن به یک فرهنگ یگانه‌ای است که بر همه جوامع قابل تطبیق است. با تحلیل و تبیین ارکان آن می‌توان نسبت به نزدیکی یا دوری فرهنگ‌های موجود به آن، فرهنگ‌ها را ارزیابی و ارزش‌گذاری کرد که ما تحقق کامل آن را در فرهنگ جهانی مهدوی ممکن می‌دانیم.^{۷۰}

هم‌گرایی فطرت و فرهنگ و جهان‌شمولی دکترین مهدویت

حال که شمول یک فطرت واحد و امکان تحقق یک فرهنگ جهانی به اثبات رسید، می‌خواهیم به این نتیجه دست یابیم که هم‌گرایی میان این دو مقوله، بهترین دلیل در ثبوت جامعه ایده‌آل مهدوی

است. بنابراین، برای این که به چگونگی این قانون همگانی و ویژگی‌های آن پی ببریم، کافی است به خواسته‌های فطری انسان توجه کنیم. برای مثال، همه افراد طبق فطرت ذاتی خود مایلند روزی فرا رسد که جهان بشریت، از ظلم ستمگران نجات یابد، آشوب و بلوا در جهان پایان پذیرد و انسان‌ها از وضع فلاکت‌بار موجود رهایی یابند و از نابسامانی و ناامنی و تیره روزی خلاص شوند و سرانجام به کم_____ال_____مطل_____وب و زندگی شرافتمندانه‌ای نایل آیند. یا این که انسان‌ها به دلیل داشتن فطرت و سرشت واحد و دارا بودن مبدأ و منشأ یگانه، نمی‌توانند همواره جدا از هم و دشمن یک‌دیگر باشند و به جنگ و ستیزه‌جویی علیه هم پردازند. پس در انتظار رسیدن روزی هستند که صلح، امنیت و آرامش فراگیر شود. در این صورت، حکومت واحد جهانی باید پاسخ‌گوی این نیاز درونی انسان‌ها باشد.

صاحب اصلی این حکومت نیز باید رهبری الهی و آسمانی باشد که با تأیید و عنایت پروردگار و به درستی و بدون سودجویی شخصی بتواند انسان‌ها را به هم نزدیک سازد و آن‌ها را از اختلاف، تفرقه و جدال نجات دهد. این مصلح بزرگ باید متکی به قانون آسمانی و الهی و به عبارت دیگر، امام باشد؛ چراکه قانون انسان _ که خود منشأ اختلاف است _ نمی‌تواند تفرقه را برطرف کند. از طرفی، تکثر، فهم‌های بشری _ که ناشی از محدودیت آن است _ نمی‌تواند با اعتماد کامل به خود و مصون ماندنش از خطا بدون یک فهم ممتاز و یک ملاک برای تشخیص صحت و سقم خود، هدایت جامعه را بر عهده گیرد.

از مناظره هشام^{۶۱} نیز درمی‌یابیم همان گونه که خدای متعال، حواس و فهم‌های مختلف در وجود انسان نهاده و برای جلوگیری از خطای حواس، «قلب» را خلق کرده است تا کنترل‌کننده حواس و میزان برای خطاسنجی آن باشد؛ وجود امام نیز برای تصحیح افکار انسان‌ها و هدایتشان، در مواقعی که خودشان از شناسایی مسیر عاجزند، ضرورت دارد. از سوی دیگر، حیات جمعی بشر و فعلیت یافتن کمال انسان _ که ضرورت هستی و مقتضای عنایت باری تعالی است _ نیز مقتضی وجود حجّت در عرصه حیات بشری است. در باور مسلمانان، مصداق روشن و قطعی این حجت در آخرالزمان، حضرت مهدی^ع است. امام مهدی^ع عامل استقرار و ثبات زمین و عالم کون است که اگر در میان خلق نباشد، زمین، مردم را به کام خود می‌کشد و همواره در تزلزل و عدم استقرار خواهد بود.^{۶۲} این مصلح، امید به آینده و استقرار صلح و عدل جاویدان را که امری فطری و طبیعی است، به ارمغان می‌آورد. این امر با ذات و وجود آدمی سر و کار داشته و با آفرینش هر انسانی همراه است و زمان و مکان نمی‌شناسد و به هیچ قوم و ملّتی اختصاص ندارد.

علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

به حکم ضرورت، آینده جهان، روزی را در بر خواهد داشت که در آن روز، جامعه بشری پر از عدل و داد شده و با صلح و صفا، هم‌زیستی نماید و افراد انسانی غرق فضیلت و کمال شوند. البته استقرار چنین وضعی به دست خود انسان خواهد بود و رهبر چنین جامعه‌ای، منجی جهان بشری و به لسان روایات، مهدی علیه السلام خواهد بود...^{۷۳}

شهید صدر نیز می‌نویسد:

اعتقاد به مهدی علیه السلام تنها نشانه یک باور اسلامی با رنگ خاص دینی نیست، بلکه افزون بر آن، پاسخی است به خواسته‌ها و آرزوهای همه انسان‌ها با کیش‌ها و مذاهب گوناگون و نیز بازده الهام فطری مردم است که با همه اختلاف‌هایشان در عقیده و مذهب دریافته‌اند که برای انسانیت در روی زمین، روز موعودی خواهد بود که با فرارسیدن آن، هدف نهایی و مقصد بزرگ رسالت‌های آسمانی تحقق می‌یابد...^{۷۴}

سویه‌های فطرت در فرهنگ جهانی مهدوی

حقیقت مهدویت، منتهی شدن سیر جوامع بشری به سوی جامعه واحد، سعادت عمومی، امنیت و صلح همگانی است که مطلوب هر فطرت پاک و خواست طبیعی هر انسان سالم و وجدان بیدار است. در حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام، عطا و مهربانی حضرت، قلوب مؤمنین را پر می‌کند و شمشیر انتقام حضرت، دستان ظلم را از پیکره وجود انسانی دور خواهد ساخت. آن‌گاه فرهنگی منطبق بر فطرت آدمیان گسترش می‌یابد که به برخی جهات فطری این فرهنگ جهانی اشاره می‌کنیم:

کمال‌خواهی فطری و فرهنگ مهدوی

مهم‌ترین تصور درباره «تاریخ آینده»، حرکت و سیر انسان و جامعه بشری _ با پشت سر گذاشتن فراز و نشیب‌هایی _ به سوی کمال و اوج گرفتن است. سرنوشت به معنای باور به فرجامی متکامل و متعالی عبارت است از کمال عقلی، خلقی و اجتماعی. این امر علاوه بر یک قانون عمومی، خواست و نیاز خود انسان نیز قلمداد می‌شود. به بیان دیگر، بشر از روزی که در زمین، سکنا گزیده، پیوسته در آرزوی یک زندگی اجتماعی مقرون به سعادت (به تمام معنا) است و به امید رسیدن چنین روزی قدم برمی‌دارد. اگر این خواسته، تحقق خارجی نداشت، هرگز چنین آرزو و امیدی در نهاد وی نقش نمی‌بست؛ چنان‌که اگر غذایی نبود، گرسنگی (هم) نبود و اگر آبی نبود، تشنگی (هم) تحقق نمی‌یافت.^{۷۵}

شهید مطهری نیز از دیدگاه دیگری به این مهم می‌نگرد و به باور او، در فطرت و گوهر تاریخ، حرکت تکاملی وجود دارد:

بر حسب بینش انسانی تاریخ، تاریخ مانند خود طبیعت به حکم سرشت خود، متحول و متکامل است؛ حرکت به سوی کمال، لازمه ذات اجزای طبیعت و از آن جمله تاریخ است. طبیعت تاریخ، نه یک طبیعت مادی محض، بلکه مانند طبیعت فرد انسان، طبیعتی مزدوج است از ماده و معنی... تحول و تکامل تاریخ، تنها جنبه فنی و تکنیکی و ابزاری و آنچه بدان تمدن نام می‌دهند، ندارد؛ گسترده و همه‌جانبه است؛ همه شئون معنوی و فرهنگی انسان را دربر می‌گیرد و در جهت آزادی انسان از وابستگی‌های محیطی و اجتماعی است...^{۷۶}

در هر حال، حرکت و سیر تاریخ به سوی عبودیت و حاکمیت ارزش‌ها و متعالی شدن انسان است و اگر غیر این می‌بود، حرکت تاریخ امری لغو و پوچ می‌نمود؛ هرچند در این حرکت، فراز و فرودها، کاستی‌ها، موانع و چالش‌هایی وجود داشته است. بر این اساس، راهبری و راهنمایی بشر به سوی تکامل باید بر عهده انسان‌های کامل (پیامبران و اوصیای آنان) نهاده شود تا به بهترین و پسندیده‌ترین صورت، بشر را به مرحله کمال و تعالی سوق دهند. این کمال تنها در سایه حکومت عدل توحیدی تحقق می‌یابد؛ چراکه نوع انسان به حکم ضرورت، به نیرویی (نیروی وحی و نبوت) مجهز است که او را به سوی کمال انسانیت و سعادت راهنمایی می‌کند. بدیهی است اگر این کمال و سعادت برای انسان _ که زندگی‌اش، زندگی اجتماعی است _ امکان و وقوع نداشته باشد، اصل تجهیز، لغو و باطل خواهد بود و لغو در آفرینش وجود ندارد. به گواهی وحی، فعلیت این کمال مطلوب و نهایی انسان در باشکوه‌ترین برهه تاریخی (ظهور منجی موعود) به دست خواهد آمد. ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ...﴾^{۷۷}

عقل‌گرایی فطری و فرهنگ مهدوی

اعتقاد به مهدویت ضمن دارا بودن دلایل مستحکم نقلی و وحیانی که مقتضی اثبات مسئله است، نه تنها هیچ موانع عقلی و پی‌آمدهای تعارض‌آمیز عقلایی ندارد، بلکه بر مبانی معقول و منطقی نیز استوار است که در قالب قاعده لطف و لزوم واسطه فیض قابل طرح است.

در اعتقاد به مهدویت، بنای توسعه بر اساس عقل و علم استوار است. بر اساس این نظریه، عقل باید بر همه شئون زندگی اشراف داشته باشد. شیخ صدوق^{ره} در کتاب *کمال الدین* از حضرت زین العابدین، امام سجاد^{ره} نقل می‌کند که آن حضرت درباره منتظران و پیروان حضرت مهدی^{عج} چنین فرموده است:

همانا مردم زمان غیبت آن حضرت، که به امامت او، معتقد و منتظر ظهور اویند، از مردم تمام زمان‌ها برترند؛ زیرا خداوند متعال، عقل و اندیشه‌ای به آنان داده است که غیبت در نظر آن‌ها همچون مشاهده و ظهور است و آنان را در چنین شرایطی همچون مجاهدان پیکارگر در حضور رسول خدا ﷺ قرار داده است. آنان مخلصانی راستینند و همان‌ها هستند که در پنهانی و آشکار، مردم را به دین خدا دعوت می‌کنند.^{۷۸}

انبیا و اوصیای الهی نیز در این راه همواره انسان را به این مهم توجه داده‌اند، چنان‌که حضرت علی علیه السلام در **نهج البلاغه** می‌فرماید:

فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذَكِّرُوهُمْ مَنْسِي نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَ يَثِيرُوا لَهُمْ دَفَاتِنَ الْعُقُولِ؛^{۷۹}

پس خدای متعال، پیامبران خود را پی در پی برای آن‌ها فرستاد تا عهد و پیمان خدا را که فطری آنان بود، مطالبه کنند و نعمت‌های فراموش شده را تذکر دهند و از راه تبلیغ با آن‌ها احتجاج کنند و خزینه‌های عقول را برایشان آشکار سازند.

اگر انسان‌ها در انتظار ظهور مصلح بزرگ جهانی و ایجاد صلح و امنیت همگانی به سر می‌برند، دلیل بر آن است که چنان نقطه اوجی در تکامل جامعه انسانی امکان‌پذیر است.

إِذَا قَامَ قَائِمًا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهِ عُقُولَهُمْ وَ أَكْمَلَ بِهِ أَخْلَاقَهُمْ؛^{۸۰}
 هنگامی که قائم ما قیام کند، دست خود را بر سر بندگان می‌گذارد. بدین ترتیب، خرده‌های مردمان شکوفا (متمركز) و اخلاقشان کامل می‌شود.

آزادی خواهی فطری و فرهنگ مهدوی

در تفکر اسلامی و فرهنگ مهدوی، انسان به‌گونه‌ای آفریده شده است که بدون آزادی نمی‌تواند به کمال برسد از آن‌جا که هدف خلقت، کمال انسان است و کمال، مطلوب نهایی است، آزادی انسان نیز امری باارزش و مطلوب خواهد بود. آزادی در بینش مهدوی، ریشه الهی دارد. به این معنا که انسان به دلیل وجودی، آزاد است و باید از این آزادی تکوینی خود استفاده کند و زندگی و سرنوشت خویش را به دیگران واگذار نکند، بلکه خودگردان باشد و با آگاهی، حیات خویش را بسازد. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا؛^{۸۱}

بنده دیگری مباش در حالی که خداوند، تو را آزاد قرار داده است.

در این تفکر، آزادی تنها آن نیست که از خارج به انسان اعطا شود، بلکه آزادی واقعی آن است که از درون سرچشمه گیرد و رشد کند. این بدان جهت است که قیود و تضادهای درونی به مراتب از قیود و گرفتاری‌های بیرونی، زیان‌بارتر و ناراحت‌کننده‌تر است و آزادی کامل و واقعی تحقق نمی‌یابد مگر آن‌که انسان از آن قیود و گرفتاری‌ها نیز برهد. پس در قیام مهدی علیه السلام هدف، نجات انسان از خود و مانند خود و پرواز او به سوی الله است؛ یعنی آزادی محض از قید و بند غیر خدا.

امنیت‌طلبی فطری و فرهنگ مهدوی

در حکومت حضرت مهدی علیه السلام امنیت فردی و اجتماعی به‌گونه‌ای فراگیر برقرار خواهد شد و رفاه و امنیت، سراسر جهان را فرا می‌گیرد. فقر، محرومیت، ناامنی و ناعدالتی برچیده می‌شود و گم‌شده‌ها بشر و آرمان‌دیرروز، امروز و هر روز آزادی‌خواهان جهان محقق می‌شود که بشر را از نابسامانی‌ها نجات می‌دهد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این باره می‌فرماید:

والله لیتمن الله هذا الأمر حتی یسیر الرّاکب من صنعاء إلی حضر موت لا یخاف
إلّا الله؛^{۸۲}

سرانجام امامت به حاکمیت خواهد رسید و در آن زمان، کسی که از صنعاء به سوی حضموت سفر می‌کند، جز از خدای متعال از هیچ چیز دیگری، هراسی به خود راه نخواهد داد.

نتیجه

می‌توان گفت هم مقوله فطرت و هم فرهنگ، برآیندی از یک نگاه دقیق به رابطه انسان و جهان است که با هماهنگی میان این دو، حدّ متعالی کمال که رسیدن به سعادت است، تحقق می‌یابد. با توجه به آن‌چه بیان شد، به هر میزان که اتصال معنوی و حلقه‌های پیوند باطنی فرهنگ‌ها با سرچشمه‌های متعالی، روحانی و الوهی‌تر وجود مستحکم‌تر شود و هر اندازه، جامعه‌ها و جمعیت‌ها از منظری منطبق با فطرت انسانی، هستی را تجربه کنند، به همان میزان نیز منتظرتر می‌مانند و وجدان امید ورزیدن در آن‌ها بیدارتر می‌شود و شعله‌های انتظار را شورمندانه و شوقناک‌تر تجربه خواهند کرد. در نهایت نیز مشتاقانه برای زمینه‌سازی تحقق برترین فرهنگ کمال‌آفرین با برترین بعد خردورزی و برترین نمود امنیت و آرامش تلاش خواهند کرد. در میان چنین انسان‌هایی، تجربه انتظار به عنوان یک حرکت، نسبت، رابطه، حالت و کنش خلاق و فعال وجود با مسئله سعادت، کمال و رستگاری، در هم می‌آمیزد. انتظار بدین مفهوم، با اشراق بیداری و پایداری روح و شعله‌های فروزان توکل و صبر،

ربط وثیق می‌یابد و مانع فروغلتیدن انسان در ظلمات نسیان و گسستن از حقیقت وجودی و سرچشمه‌های راستین و گوهرین خویش خواهد بود.

منابع

1. *الاسفار الاربعة*، صدرالدین محمد شیرازی، تصحیح و تحقیق: مقصود وحودی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، 1383 ش.
2. *اصول کافی*، محمد بن یعقوب کلینی، ترجمه و شرح: محمدباقر کمره‌ای، تهران، انتشارات اسوه، 1381 ش.
3. *افق‌های کمال*، سیدمحمدحیدر علوی‌نژاد، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، 1382 ش.
4. *انسان برای خویشتن*، اریک فروم، ترجمه: اکبر تبریزی، تهران، انتشارات کتابخانه بهجت، چاپ اول، 1360 ش.
5. *انسان در جست‌وجوی معنا*، ویکتور فرانکل، ترجمه: نهضت صالحیان و مهین میلانی، تهران، نشر درس، چاپ هشتم، 1374 ش.
6. *انسان‌شناسی فرهنگی*، فرانک رابرت، ترجمه: علی‌رضا قبادی، همدان، دانشگاه بوعلی‌سینا، چاپ اول، 1378 ش.
7. *بحار الانوار*، محمدباقر مجلسی، بیروت، مؤسسه‌الوفاء، چاپ سوم، 1403 ق.
8. *بحث حول المهدی* علیه‌السلام، محمدباقر صدر، تهران، معاونیه‌العلاقات الولیة فی منظمه‌الاعلام الاسلامی، چاپ اول، بی‌تا.
9. *تاریخچه و مکاتب روان‌شناسی*، هنریک میزپاک و ویرجینیا استاوت سکستون، ترجمه: احمد رضوانی، مشهد، نشر آستان قدس، چاپ اول، 1371 ش.
10. *جامعه سالم*، اریک فروم، ترجمه: اکبر تبریزی، تهران، انتشارات کتابخانه بهجت، چاپ دوم، 1360 ش.
11. *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، محمدتقی مصباح یزدی، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، 1368 ش.
12. *جزم‌اندیشی مسیحی*، اریک فروم، ترجمه: منصور گودرزی، تهران، انتشارات مروارید، چاپ اول، 1378 ش.
13. *جهان رهاشده*، آنتونی گیدنز، ترجمه: علی‌اصغر سعیدی، نشر علم و ادب، چاپ اول، 1379 ش.

14. *جهانی شدن فرهنگ، هویت، احمد گل محمدی، تهران، نشر نی، 1383 ش.*
15. *خدا در ناخودآگاه، ویکتور فرانکل، ترجمه: ابراهیم یزدی، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ اول، 1375 ش.*
16. *الخرائج و الجرائح، قطب‌الدین راوندی، قم، مؤسسه الامام مهدی علیه السلام، 1409 ق.*
17. *داشتن یا بودن، اریک فروم، ترجمه: اکبر تبریزی، تهران، نشر فیروزه، چاپ چهارم، 1378 ش.*
18. *دین و روان، ویلیام جیمز، تهران، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 2536 شاهنشاهی.*
19. *رشحات البحار، محمدعلی شاه‌آبادی، تهران، نهضت زنان مسلمان، 1360 ش.*
20. *روان‌درمانی و معنویت، ویلیام وست، ترجمه: شهریار شهیدی و سلطانعلی شیر افکن، تهران، انتشارات رشد، 1383 ش.*
21. *روان‌شناسی، دین و معنویت، دیوید فوتناتا، ترجمه: الف ساوار، قم، نشر ادیان، چاپ اول، 1385 ش.*
22. *روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه، کارل گوستاو یونگ، ترجمه: محمدعلی امیری، تهران، نشر اندیشه‌های عصر نو، چاپ اول، 1372 ش.*
23. *روان‌شناسی و دین، کارل گوستاو یونگ، ترجمه: فؤاد روحانی، تهران، بی‌نا، 1352 ش.*
24. *روان‌کاوی و دین، اریک فروم، ترجمه: آرسن نظریان، تهران، انتشارات چاپار، چاپ سوم، 2536.*
25. *«روندپژوهی گفتمان‌های جهانی شدن»، علی‌اصغر سعیدی، رشد آموزش علوم اجتماعی، ش 4، تابستان 1385 ش.*
26. *شرح اصول کافی، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ترجمه و تعلیق: محمد خواجه‌وی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، 1367 ش.*
27. *شیعه در اسلام، سیدمحمدحسین طباطبایی، قم، دارالتبلیغ اسلامی، چاپ اول، 1348 ش.*
28. *الصحاح فی اللغة و العلوم، الجوهری، تجدید: صحاح العلامة الجوهری، بیروت، دارالخصارۃ العربیة، بی‌تا.*

29. صحیح بخاری، محمد بن اسماعیل بخاری، استانبول، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، 1401ق.
30. طلب و اراده، روح الله خمینی، ترجمه و شرح: احمد فهری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1362ش.
31. فرهنگ پیرو فرهنگ پیشرو، محمدتقی جعفری، قم، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ سوم، 1386ش.
32. فطرت، مرتضی مطهری، تهران، انجمن اسلامی دانشجویان دانشکده عمران، چاپ سوم، 1362ش.
33. لسان العرب، ابن منظور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، مؤسسه التاریخ العربی، 1416 ق.
34. کلمات مکنونه، ملامحسن فیض کاشانی، تصحیح و تعلیق: عزیز الله عطاردی قوچانی، تهران، انتشارات فراهانی، 1360 ش.
35. کمال الدین و تمام النعمه، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، ترجمه: منصور پهلوان، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات مسجد جمکران، 1387ش.
36. کمال الدین و تمام النعمه، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، دار الحدیث، چاپ اول، 1380ش.
37. مبانی روان شناسی تحلیلی یونگ، اس. هال. کالوین و جی. نوردبای. ورنون، ترجمه: محمدحسین مقبل، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی، چاپ اول، 1375ش.
38. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوم، 1384ش.
39. معجم مقائیس اللغة، احمد ابن فارس، قم، مکتبه الإعلام الاسلامی، بی تا.
40. معراج السعادة، ملا احمد نراقی، قم، انتشارات قائم آل محمد، چاپ چهارم، 1386ش.
41. مفاهیم و نظریه های فرهنگی، سیدرضا صالحی امیری، تهران، ققنوس، چاپ اول، 1386ش.
42. مفهوم امر قدسی، رودلف اتو، ترجمه و توضیح: همایون همتی، تهران، انتشارات نقش جهان، چاپ اول، 1380ش.
43. مقدمه ای بر روان شناسی یونگ، فریدا فوردهام، ترجمه: حسین یعقوب پور، تهران، نشر اوجا،

- چاپ اول، 1374 ش.
44. *میزان الحکمة*، محمد محمدی ری شهری، تهران، مکتبه الاعلام الاسلامی، چاپ اول، 1362 ش.
45. *المیزان فی تفسیر القرآن*، سید محمد حسین طباطبائی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، 1391 ق.
46. *نژاد و تاریخ*، کلود لوی استروس، ترجمه: ابوالحسن نجفی، تهران، پژوهشکده علوم ارتباطی و توسعه ایران، 1358 ش.
47. *نظریه های جهانی شدن و دین*، حسین کچویان، تهران، نشر نی، 1385 ش.
48. *نظریه های فرهنگ در قرن بیستم*، حسین بشیریه، تهران، مؤسسه فرهنگی آینده پویان، 1379 ش.
49. *النهاية فی غریب الحدیث والاثر*، مبارک ابن اثیر، تحقیق: طاهر أحمد الزاوی، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، 1367 ش.
50. *نهج البلاغه*، محمد بن حسین موسوی (شریف رضی)، قم، انتشارات هجرت، چاپ اول، 1414 ق.
51. *هنر عشق و رزیدن*، اریک فروم، ترجمه: پوری سلطانی، تهران، انتشارات مروارید، چاپ بیستم، 1380 ش.
52. *یونگ، خدایان و انسان مدرن*، آنتونیو مورنو، ترجمه: داریوش مهرجویی، تهران، نشر مرکز، چاپ سوم، 1384 ش.
53. Jung and Monotheisms, Edited by: Joel Ryce- Menuhin First published in London and New york. Routledge, 1994.
54. Human Ecology Levine, N.D, et al., North Scituate, Mass, Duxbury press, 1975 .
55. Notable people in psychology of Religion, By Micheael E, Nielsen, PhD.
56. primitive culture, Tylor, E, B, London: John Murray, 1871.
57. Psychology. An introduction. Arno f. Wittig, Gurney Williams. Hill Company. 1984.

پی‌نوشت‌ها

- * دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم، طلبه سطح سه حوزه علمیه خواهران قم.
(Hashemi_philo@yahoo.com)
۱. لسان العرب، ج 10، ص 285؛ الصحاح فی اللغة و العلوم، ج 2، ص 248 - 249. علامه طباطبائی نیز بر آن است که معنای دوم «الفطر»، «ایجاد از عدم محض» است. نک: المیزان فی تفسیر القرآن، ج 10، ص 299 «و الظاهر ان الفطر هو الأيجاد عن عدم بحث و الخصوصیة المفهومة من مثل قوله: ﴿فَطْرَةَ إِلَهٍ أَلْتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيَّهَا﴾، إنما نشأت من بناء النوع الذي تشتمل عليه الفطرة و هي فعلة».
 ۲. سورة ابراهيم، آیه 10
 ۳. سورة انفطار، آیه 1.
 ۴. سورة فاطر، آیه 1.
 ۵. و منه حدیث ابن عباس قال: ما كنت ادرى ما فاطر السموات و الارض حتى احتكم الى أعرابیان فی بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتهأ، أی ابتدأت حفرها. (نک: معجم مقانيس اللغة، ج 4، ص 510؛ النهاية فی غریب الحديث و الاثر، ج 3، ص 457؛ لسان العرب، ج 5، ص 56)
 ۶. «... و کل مولود یولد علی الفطرة أی علی الجبلّة القابلة لدين الحق»؛ هر نوزادی همراه با سرشتی دین‌پذیر، از مادر قدم به عرصه گیتی می‌نهد. (اساس البلاغة، ذیل کلمه فطر)
 ۷. «... و فَطَرَ أی رَكَزَ فی النَّاسِ مِن مَعْرِفَتِهِ تَعَالَى»؛ فطرت آن است که در سرشت و نهاد انسان خداشناسی قرار داده شده است. (مفردات، کلمه فطر)
 ۸. در النهاية در شرح و ترجمه حدیث معروف نبوی «کل مولود یولد علی الفطرة» می‌نویسد: مراد از فطرت آن است که انسان با سرشت و طبیعتی دین‌پذیر، قدم به عرصه وجود می‌نهد و اگر موانع رشد در برابر این حالت ربانی در کار نباشد انسان، جز به "دین" روی نیابد. «الفطر: الإبتداء و الأختراع و الفطرة الحالة منه كالجلسته و الركبة و المعنى أنه یولد علی نوع من الجبلّة و الطبع المتهيئ لقبول الدين فلو ترك لأستمر علی لزومها و لم یفارقها الى غيرها و إنما یعدل عنه من یعدل لآفة من آفات البشر و التقليد ثم تمثل باولاد اليهود و النصارى فی اتباعهم لأبائهم و الميل إلى أديانهم عن مقتضى الفطرة السليمة.» (النهاية، ج 3، ص 457)
 ۹. صاحب مجمع البحرین، در ذیل ماده «فطر» می‌نویسد: «... ثم جعلت للخلقة القابلة للدين ...»
 ۱۰. Frank Robert، انسان‌شناس فرهنگی و استاد گروه جامعه‌شناسی دانشگاه میسوری.

11. Totalist View.
12. Tylor, E, B, primitive culture.p1.
13. Metabiological.
14. Levine,N,D.
15. Levine,N,D, Human Ecology.p213.
16. Mentalist View.

۱۷. فرهنگ پیرو فرهنگ پیشرو، ص 133.

۱۸. طلب و اراده، ص 152.

۱۹. اسفار، ج 9، ص 124.
۲۰. مجموعه آثار، ج 3، ص 602.
۲۱. سورة روم، آیه 30.
۲۲. و علی هذا فلا بد أن يكون الإنسان معدناً للحنافه و هي الاعراض عن ما يخالف الحقیقه. (رشحات البحار، ص 117)
۲۳. همان، ص 117.
۲۴. همان، بخش انسان و الفطره، ص 111.
۲۵. کلمات مکنونه، ص 94.
۲۶. سورة اعراف، آیه 172.
۲۷. بحارالانوار، ج 2، ص 88.
28. Carl Gustav Jung (1875-1961).
۲۹. میانی روان شناسی تحلیلی یونگ، ص 56.
30. Naturaliter Religiose.
۳۱. یونگ، خدایان و انسان مدرن، ص 92.
32. William James (1842-1910).
33. Hallucination.
۳۴. دین و روان، ص 37.
۳۵. همان، ص 11.
۳۶. مفهوم امر قدسی، ص 17.
37. Erich Fromm (1900-1980).
۳۸. روان کاوی و دین، ص 36.
۳۹. انسان برای خویشتن، ص 218.
۴۰. داشتن یا بودن، ص 183.
41. Animism.
42. Totemism.
43. Stoicism.
۴۴. جامعه سالم، ص 88 و 89.
۴۵. روان کاوی و دین، ص 36 - 39.
۴۶. داشتن یا بودن، ص 188.
47. Alfred Adler (1870-1937).
48. Psychology. An introduction. Arno f. Wittig, Gurney Williams. p 432.
49. Notable people in psychology of Religion. By Micheael E. Nielsen. PhD.
50. Viktor E. Frankl (1905).
51. Instinctual unconscious.
52. Spiritual unconscious.
۵۳. خدا در ناخودآگاه، ص 43.

۵۴. تاریخ چه و مکاتب روان‌شناسی، ص 668.
۵۵. افق‌های کمال، ص 75 - 76.
۵۶. روان‌درمانی و معنویت، ص 158.
57. Anthony Giddens.
۵۸. روند پژوهی گفتمان‌های جهانی شدن، ص 14.
59. Levi-Strauss, Claude (1908).
۶۰. نژاد و تاریخ، ص 63 - 67.
۶۱. جهانی شدن فرهنگ، ص 101 - 102.
62. Globalization.
63. Americanization.
64. Westemization.
۶۵. Matthew Arnold، شاعر انگلیسی، منتقد ادبی و فرهنگی، نویسنده و بنیان‌گذار سنت اومانیستی لیبرال مدرن در مطالعات ادبی، انگلیسی و امریکایی است. از جمله آثار او می‌توان به خوش‌گذران آواره، ادبیات و جزئیات، مقاله‌هایی در آیین انتقاد و فرهنگ و آناش‌ی اشاره کرد.
۶۶. مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی، ص 204.
۶۷. مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ج 2، ص 41 - 50.
۶۸. جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص 146 - 149.
۶۹. افلاطون و فارابی: مدینه فاضله، آگوستین: شهر خدا، تامس مور: لامکان (ناکجا‌آباد یا هیچ کجا) آرمان شهر (یوتوپیا) توماس کامپانلا: شهر آفتاب یا خورشهر.
۷۰. «نیاز به زمینه‌سازی ظهور موعود؛ فراگفتمان انسان مدرن»، ص 227.
۷۱. شرح اصول کافی، ج 2، ص 390.
۷۲. ولولا الحجة لساخت الارض یا هلهما. (بحارالانوار، ج 57، ص 213)
۷۳. شیعه در اسلام، ص 308.
۷۴. بحث حول المهدی، ص 7 - 8.
۷۵. شیعه در اسلام، ص 149.
۷۶. قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، ص 36.
۷۷. سوره نور، آیه 55.
۷۸. کمال‌الدین، ص 320.
۷۹. نهج البلاغه، ص 43، خ 1.
۸۰. الخرائج و الجرائح، ج 2، ص 140؛ بحارالانوار، ج 52، ص 336، ح 71.

٨١. ميزان الحكمة، ص 351.
٨٢. صحيح بخارى، ج 4، ص 180.