

هم‌گرایی فطرت و فرهنگ؛ راز جهان شمولی 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 یک سو 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 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، سعادت و کمال رهبری کند؟

این فرهنگ واحد به پشتوانه فطرت بشری چیزی جز آموزه‌های گران قدر 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، همه‌زمانی و همه‌مکانی بودن، منشأ و ملاک اعتبار و صحت آن، همیشه، در همه جا 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 به‌شمار 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 چالش‌برانگیزترین 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 آن‌را 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 هرگونه 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:

- «أَفَى اللَّهِ شَكُّ 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 ابن اثیر^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 نکند)، «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 جذب 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 غریزه 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 مجرّد انسان مرتبط است و چون ابتدائاً به صورت بالقوه و ناخودآگاه است، چه بسا 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:

۱. دیدگاه کلی نگر^{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 عادات‌هایی است که به وسیله انسان به عنوان عضوی از جامعه کسب می‌شود.^{۱۲} به همین دلیل، فرهنگ به عنوان 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 سازمان دهی می‌کند. به نظر فرانک رابرت، توجه به فرهنگ به عنوان یک سازوکار سازگاری و به عنوان مجموعه‌ای از ابزارها، هنرها، افکار و نهادهایی که از طریق آن، مردم خود

را محافظت و نگه‌داری می‌کنند، مفیدترین دیدگاهی است که می‌توان دربارهٔ 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 معرّف فرهنگ حقیقی و به تمام معنا باشد؟ مگر در فرهنگ یک جامعه چه چیزی باید تحقق پیدا کند؟ هدف، رسیدن به چه جایگاهی است؟

۲. دیدگاه ذهنیت‌گرا^{۱۶}

دومین دیدگاه عمده برای مطالعهٔ 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 مشاهده‌شدهٔ 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 به‌کار می‌گیرند تا از طریق آن به قانون‌مند کردن و تنظیم رفتار خود بپردازند. به عبارت دیگر، مردم با مراجعه به این قراردادها و قانون‌مندی‌ها عمل می‌کنند. در این جا، فرهنگ، رفتار واقعی مردم نیست، بلکه معیار و راهنمایی برای رفتارهای آن‌هاست. فرهنگ، تصور و اندیشهٔ 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 شیوهٔ بایسته یا شایسته برای پدیده‌ها و فعالیت‌های حیات مادی و معنوی انسان‌هاست که مستند به طرز تعقل سلیم و احساسات تصعیدشدهٔ آنان در «حیات معقول» می‌باشد.^{۱۷}

به نظری، 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 بپردازیم.

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 علیه السلام در این باره می نویسد:

الفطرة الأصلية هي فطرة العشق بالكمال المطلق، و الفطرة التبعية هي الفطرة الانزجار عن النقص؛ لتكونا براق سيره و رفره معراجہ 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 رفره معراج خود سازد و با این دو بال به آشیانه اصلی اش 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 می کنند و در پی یافتن و عشق به آن «جمیل مطلق» برمی آیند. 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 می داند که البته در شرایط خاصی بالفعل و قوی می شود و تعلقات انسان به دنیا و امور مادی و جسم خودش، حجاب هایی هستند که مانع بالفعل شدن، شکوفایی و رشد فطرت خدایی انسان هستند.^{۱۹} وقتی کسی به اختیار یا اضطرار از این وابستگی ها جدا شود و به تصفیه درون بپردازد، حجاب ها از روی فطرت اصیل و خداشناس او کنار می روند و ارتباط وجودی اش با ذات مبدأ متعال آشکار می شود.

استاد شهید مطهری نیز معتقد است که «توحید، فطری است»؛ یعنی انسان نسبت به توحید، بی اقتضا و خنثی نیست. در سرشت انسان، تقاضایی وجود دارد که توحید و معارف دینی، پاسخ گوی آن است. پیامبران الهی چیزی را به انسان عرضه کرده اند که بشر به حسب طبیعت خود در جست و جوی آن است.^{۲۰}

آیت الله شاه آبادی در این باره به نکته ظریفی اشاره کرده است و می گوید از این که خداوند در بیان خود فرمود: «فَطَرَتِ اللهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ»^{۲۱} و نگفت: «مع خلق الله» می توان 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 وهذا 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 دین بعضی 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 «دین خواهی» 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 دستوره‌های 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 حیات‌بخش پیامبران 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 آن قدر 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. حالاتی 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 مصراست 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 (۱۸۶۹-۱۹۳۷) 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 نظری، 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 داده شده به نیاز انسان درباره سیستم جهت‌گیری و منظور و هدف دل‌بستگی در محتوا و شکل با هم متفاوتند. در سیستم‌های ابتدایی، آنیمیسیم^{۴۱} (پرستش ارواح) و توتیمیسیم^{۴۲} (پرستش حیوانات)، پاسخ‌گوی پرسش‌های انسان بودند. همچنین مکتب‌های دیگری مانند استوئیسیم^{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 جدایی ناپذیرند. به همین دلیل، برای 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 زیبونی 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^{۵۳} نیز دارد. ^{۵۳} فرانکل در نظریه خود معتقد است که مهم ترین سائق انسان این است که معنای وجودی خویش را درک کند. او این سائق را «میل به معنی دار بودن» می نامد. اگر این میل برآورده نشود، ناکامی به همراه خواهد آورد.^{۵۴} او این میل به معنی دار بودن را در مذهب می یابد و معتقد است که در اعماق ضمیر ناخودآگاه روحی (یا شعور باطن)، احساس قوی و ریشه دار 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 انسانی ترین پدیده انسانی یعنی «اراده برای کسب معنا» می دانم و ما می توانیم بگوییم که مذهب برای ارضای آن چه اکنون می توانیم آن را «اراده ای برای کسب معنای نهایی» بنامیم، ظهور کرده است.^{۵۶}

امکان شمول فرهنگ واحد جهانی

سؤال اساسی دیگر این است که آیا می توان همچون فطرت به شمول یک فرهنگ واحد جهانی نیز معتقد بود؟ آیا پدیده جهانی شدن در عرصه فرهنگ منجر به یک نواختی و همسانی فرهنگ ها می شود یا به تنوع جدید فرهنگی دامن می زند؟

در این باره دیدگاه ها و نظریه های مختلفی وجود دارد. برخی، یکپارچگی فرهنگی را امکان پذیر و نوعی امپریالیسم فرهنگی کهن می دانند که در شکل جدید ظاهر می شود. به پندار آنان، برنامه جهانی سازی در صدد ایجاد انحصارها و الیگارش های مالی است که جهان را زیر سلطه خود درمی آورد. در مقابل، برخی نیز معتقدند که این برنامه سبب افزایش تنوع فرهنگی می شود.

آنتونی گیدنز^{۵۷} از جمله کسانی است که می گوید 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 روبه روست تا اتحاد و یکپارچگی. به عبارت دیگر، فرآیند جهانی شدن، فرآیند همگون ساز نیست، بلکه فرآیندی تفکیک ساز است و همه چیز را به صورت یک دست توسعه نمی دهد و پیامدهای آن به هیچ وجه خطرناک نبوده و از آن ها هم گریزی نیست.^{۵۸} کلودی ستروس،^{۵۹} مردم شناس و فیلسوف فرانسوی نیز اندیشه تشکیل یک فرهنگ واحد جهانی را پنداری خام و باطل می داند.^{۶۰} به نظر این افراد، هر فرهنگی خصلت و جهان بینی خاص خود را دارد و دارای فلسفه اساسی مشخص نسبت به زندگی، هنر، علم و مذهب است، آن چنان که تفاهم متقابل میان دو فرهنگ متفاوت میسر نیست.

در پاسخ این گروه باید گفت روشن است که منظور از «فرهنگ جهانی» نمی‌تواند همسانی همه پدیده‌ها 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 هم‌نوعان خود است. مقصود از فرهنگ جهانی، حقایق کلی فرهنگ است، مانند اصول اخلاقی انسانی (نوع دوستی، گذشت و فداکاری در راه آرمان‌های اعلی‌انسانی)، قبول حیات شایسته برای همه افراد بشر، قبول حیثیت و کرامت ذاتی برای همه افراد بشر، قبول آزادی معقول (مسئولانه) برای همه 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 آزاده معطوف به همگون‌سازی فرهنگی جهان در جهت غربی شدن.^{۶۱} این همگون‌سازی با آن چه 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 آنا‌رشی* (۱۸۶۹)، 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 تشریحات مشترکی می‌شود که یک نظام ارزشی و شناختی را می‌سازد. این نظام به دلیل ثبات، همه‌زمانی 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 این‌جا پرسشی اساسی وجود دارد مبنی بر این‌که 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 این‌که 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 یگانه شدن، متحدالشکل گردیدن و در نهایت امر، در یک دیگر 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 این‌که 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 فلاکت بار موجود رهایی یابند

و از نابسامانی و ناامنی و تیره روزی خلاص شوند و سرانجام به کمال مطلوب و زندگی شرافتمندانه‌ای نایل آیند. یا این‌که 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 بپردازند. 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 برعهده گیرد.

از مناظره هشام^{۶۱} نیز درمی‌یابیم همان‌گونه 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 حجت در عرصه حیات بشری است. در باور مسلمانان، مصداق روشن و قطعی این حجت در آخرالزمان، حضرت مهدی علیه السلام است. امام مهدی علیه السلام 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 سروکار داشته و با آفرینش هرانسانی همراه است و زمان و مکان نمی‌شناسد و به هیچ قوم و ملتی اختصاص ندارد.

علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

به حکم ضرورت، آینده جهان، روزی را دربر 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 عطف 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 سیرانسان 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 آن چه بدان تمدن نام می دهند، ندارد؛ گسترده و همه جانبه است؛ همه شئون معنوی و فرهنگی انسان را دربر می گیرد و در جهت آزادی انسان از وابستگی های محیطی و اجتماعی است...^{۷۶}

در هر حال، حرکت و سیر تاریخ به سوی عبودیت و حاکمیت ارزش ها و متعالی شدن انسان است و اگر غیر این می بود، حرکت تاریخ امری لغو و پوچ می نمود؛ هرچند در این حرکت، فراز و فرودها، کاستی ها، موانع و چالش هایی وجود داشته است. برای این اساس، راهبری و راهنمایی بشر به سوی تکامل باید بر عهده انسان های کامل (پیامبران و اوصیای آنان) نهاده شود تا به بهترین و پسندیده ترین صورت، بشر را به مرحله کمال و تعالی سوق دهند. این کمال تنها در سایه حکومت عدل توحیدی تحقق می یابد؛ چراکه نوع انسان به حکم ضرورت، به نیرویی (نیروی وحی و نبوت) مجهز است که او را به سوی کمال انسانیت و سعادت راهنمایی می کند. بدیهی است اگر این کمال و سعادت برای انسان - که زندگی اش، 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 باشکوه ترین برهه تاریخی (ظهور منجی موعود) به دست خواهد آمد. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ...»^{۷۷}

عقل گرایی 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 پی آمدهای تعارض آمیز 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 رحمته الله علیه در کتاب *کمال الدین* از حضرت زین العابدین، امام سجاد رحمته الله علیه نقل می کند که آن حضرت درباره منتظران و پیروان حضرت مهدی رحمته الله علیه 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 وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَ هُ لَيْسَتْ أَدْوَاهُ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيُذَكِّرُهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ 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 امکان پذیر است.

إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَصَحَّ يَدُهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهِ عُقُولَهُمْ وَأَكْمَلَ بِهِ أَخْلَاقَهُمْ؛^{۸۰}
 هنگامی که قائم ما قیام کند، دست خود را بر سر بندگان می‌گذارد. بدین ترتیب، خردهای مردمان شکوفا (متمم‌کن) 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 بالارزش 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 وَقَدْ 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.

امنیت طلبی 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 گم‌شده‌ بشرو آرمان دیروز، امروز و هرروز آزادی خواهان جهان محقق می‌شود که بشر را از نابسامانی‌ها نجات می‌دهد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این باره می‌فرماید:

والله ليتمن الله هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت لا يخاف
إلا الله؛^{۸۲}

سرانجام امامت به حاکمیت خواهد رسید و در آن زمان، کسی که از صنعاء به سوی حضرموت 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 آن چه بیان شد، به هر میزان که اتصال معنوی و حلقه‌های پیوند باطنی فرهنگ‌ها با سرچشمه‌های متعالی، روحانی و الوهی تر 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 شورمندان 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

۱. *الاسفار الاربعه*، صدرالدین محمد شیرازی، تصحیح و تحقیق: مقصود وحودی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.
۲. *اصول کافی*، محمد بن یعقوب کلینی، ترجمه و شرح: محمدباقر کمره‌ای، تهران، انتشارات اسوه، ۱۳۸۱ ش.
۳. *افق‌های کمال*، سید محمدحیدر علوی نژاد، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۲ ش.
۴. *انسان برای خویشتن*، اریک فروم، ترجمه: اکبر تبریزی، تهران، انتشارات کتابخانه بهجت، چاپ اول، ۱۳۶۰ ش.
۵. *انسان در جست‌وجوی معنا*، ویکتور فرانکل، ترجمه: نهضت صالحیان و مهین میلانی، تهران، نشر درسا، چاپ هشتم، ۱۳۷۴ ش.
۶. *انسان‌شناسی فرهنگی*، فرانک رابرت، ترجمه: علی‌رضا قبادی، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
۷. *بحار الانوار*، محمدباقر مجلسی، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.
۸. *بحث حول المهدي* عليه السلام، محمدباقر صدر، تهران، معاونیه العلاقات الولیة فی منظمة الاعلام الاسلامی، چاپ اول، بی‌تا.
۹. *تاریخچه و مکاتب روان‌شناسی*، هنریک میزپاک و ویرجینیا استاوت سکستون، ترجمه: احمد رضوانی، مشهد، نشر آستان قدس، چاپ اول، ۱۳۷۱ ش.
۱۰. *جامعه سالم*، اریک فروم، ترجمه: اکبر تبریزی، تهران، انتشارات کتابخانه بهجت، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش.
۱۱. *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، محمدتقی مصباح یزدی، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۱۲. *جزم‌اندیشی مسیحی*، اریک فروم، ترجمه: منصور گودرزی، تهران، انتشارات مروارید، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. *جهان رهاشده*، آنتونی گیدنز، ترجمه: علی‌اصغر سعیدی، نشر علم و ادب، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.
۱۴. *جهانی شدن فرهنگ، هویت*، احمد گل محمدی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۳ ش.

۱۵. *خدا در ناخودآگاه*، ویکتور فرانکل، ترجمه: ابراهیم یزدی، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. *الخرائج والجرائج*، قطب‌الدین راوندی، قم، مؤسسه الامام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
۱۷. *داشتن یا بودن*، اریک فروم، ترجمه: اکبر تبریزی، تهران، نشر فیروزه، چاپ چهارم، ۱۳۷۸ ش.
۱۸. *دین و روان*، ویلیام جیمز، تهران، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۶ شاهنشاهی.
۱۹. *رشحات البحار*، محمدعلی شاه‌آبادی، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰ ش.
۲۰. *روان‌درمانی و معنویت*، ویلیام وست، ترجمه: شهریار شهیدی و سلطانعلی شیرافکن، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۸۳ ش.
۲۱. *روان‌شناسی، دین و معنویت*، دیوید فونتانا، ترجمه: الف ساوار، قم، نشر ادیان، چاپ اول، ۱۳۸۵ ش.
۲۲. *روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه*، کارل گوستاو یونگ، ترجمه: محمدعلی امیری، تهران، نشر اندیشه‌های عصر نو، چاپ اول، ۱۳۷۲ ش.
۲۳. *روان‌شناسی و دین*، کارل گوستاو یونگ، ترجمه: فؤاد روحانی، تهران، بی‌نا، ۱۳۵۲ ش.
۲۴. *روان‌کاوی و دین*، اریک فروم، ترجمه: آرسن نظریان، تهران، انتشارات چاپار، چاپ سوم، ۲۵۳۶.
۲۵. «روندپژوهی گفتمان‌های جهانی شدن»، علی اصغر سعیدی، *رشد آموزش علوم اجتماعی*، ش ۴، تابستان ۱۳۸۵ ش.
۲۶. *شرح اصول کافی*، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ترجمه و تعلیق: محمد خواجه‌وی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۷ ش.
۲۷. *شیعه در اسلام*، سید محمد حسین طباطبایی، قم، دارالتبلیغ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۴۸ ش.
۲۸. *الصحاح في اللغة والعلوم*، الجوهري، تجديد: صحاح العلامة الجوهري، بيروت، دارالخصارة العربية، بی‌تا.
۲۹. *صحیح بخاری*، محمد بن اسماعیل بخاری، استانبول، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۴۰۱ ق.
۳۰. *طلب و اراده*، روح‌الله خمینی، ترجمه و شرح: احمد فهری، تهران، انتشارات علمی و

- فرهنگی، ۱۳۶۲ش.
۳۱. فرهنگ پیرو فرهنگ پیشرو، محمد تقی جعفری، قم، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ سوم، ۱۳۸۶ش.
۳۲. فطرت، مرتضی مطهری، تهران، انجمن اسلامی دانشجویان دانشکده عمران، چاپ سوم، ۱۳۶۲ش.
۳۳. لسان العرب، ابن منظور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۱۶ق.
۳۴. کلمات مکنونه، ملامحسن فیض کاشانی، تصحیح و تعلیق: عزیز الله عطاردی قوچانی، تهران، انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰ش.
۳۵. 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، ۱۳۸۷ش.
۳۶. کمال الدین و تمام النعمه، محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، دار الحدیث، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.
۳۷. مبانی روان‌شناسی تحلیلی یونگ، اس. هال. کالوین و جی. نوردبای. ورنون، ترجمه: محمد حسین مقبل، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.
۳۸. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۸۴ش.
۳۹. معجم مقانیس اللغة، احمد ابن فارس، قم، مکتبه الإعلام الاسلامی، بی تا.
۴۰. معراج السعادة، ملا احمد نراقی، قم، انتشارات قائم آل محمد، چاپ چهارم، ۱۳۸۶ش.
۴۱. مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی، سیدرضا صالحی امیری، تهران، ققنوس، چاپ اول، ۱۳۸۶ش.
۴۲. مفهوم امر قدسی، رودلف اتو، ترجمه و توضیح: همایون همتی، تهران، انتشارات نقش جهان، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.
۴۳. مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ، فریدا فورد هام، ترجمه: حسین یعقوب پور، تهران، نشر اوجا، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.
۴۴. میزان الحکمة، محمد محمدی ری شهری، تهران، مکتبه الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۲ش.
۴۵. المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبایی، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۱ق.

۴۶. نژاد و تاریخ، کلود لوی استروس، ترجمه: ابوالحسن نجفی، تهران، پژوهشکده علوم ارتباطی و توسعه ایران، ۱۳۵۸ ش.
۴۷. نظریه‌های جهانی شدن و دین، حسین کچویان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵ ش.
۴۸. نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم، حسین بشیریه، تهران، مؤسسه فرهنگی آینده‌پویان، ۱۳۷۹ ش.
۴۹. النهایة فی غریب الحدیث والاثئر، مبارک ابن اثیر، تحقیق: طاهر أحمد الزاوی، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ ش.
۵۰. نهج البلاغة، محمد بن حسین موسوی (شریف رضی)، قم، انتشارات هجرت، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۵۱. هنر عشق و ورزیدن، اریک فروم، ترجمه: پوری سلطانی، تهران، انتشارات مروارید، چاپ بیستم، ۱۳۸۰ ش.
۵۲. یونگ، خدایان و انسان مدرن، آنتونیو مورنو، ترجمه: داریوش مهرجویی، تهران، نشر مرکز، چاپ سوم، ۱۳۸۴ 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.

پی نوشتها

- * دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام قم، طلبه سطح سه حوزه علمیه خواهران قم.
(Hashemi_philo@yahoo.com)
۱. لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۸۵: *الصاحح فی اللغة و العلوم*، ج ۲، ص ۲۴۸ - ۲۴۹. علامه طباطبائی نیز بر آن است که معنای دوم «الفطر»، «ایجاد از عدم محض» است. نک: *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰، ص ۲۹۹ «و الظاهر ان الفطر هو الأيجاد عن عدم بحت و الخصوصية المفهومة من مثل قوله: ﴿فَطَرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْنَهَا﴾، إنما نشأت من بناء النوع الذي تشتمل عليه الفطرة و هي فعلة».
 ۲. سورة ابراهيم، آیه ۱۰
 ۳. سورة انفطار، آیه ۱.
 ۴. سورة فاطر، آیه ۱.
 ۵. و منه حديث ابن عباس قال: ما كنت ادرى ما فاطر السموات و الارض حتى احتكم اليّ أعرابيان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، أي ابتدأت حفرها. (نک: *معجم مقائیس اللغة*، ج ۴، ص ۵۱۰: *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، ج ۳، ص ۴۵۷: *لسان العرب*، ج ۵، ص ۵۶)
 ۶. «... و کل مولود یولد علی الفطرة أی علی الجبلة القابلة لدين الحق»؛ هر نوزادی همراه با سرشتی دین پذیر، از مادر قدم به عرصه گیتی می نهد. (*اساس البلاغة*، ذیل کلمه فطر)
 ۷. «... و فَطَرَ أی رَكَزَ فی النَّاسِ مِنْ 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» می نویسد: مراد از فطرت آن است که انسان با سرشت و طبیعتی دین پذیر، قدم به عرصه وجود می نهد و اگر موانع رشد در برابر این حالت ربانی در کار نباشد انسان، جز به "دین" روی نیاورد. «الْفَطْر: الإبتداء و الأختراع و الفطرة الحالة منه كالجلسته و الركبة و المعنى أنه یولد علی نوع من الجبلة و الطبع المتهيئ لقبول الدين فلو ترك لأستمر علی لزومها و لم یفارقها الی غیرها 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 ۳، ص ۴۵۷)
 ۹. صاحب *مجمع البحرين*، در ذیل ماده «فطر» می نویسد: «... ثم جَعَلَتْ لِلخَلْقَةِ القابلة للدين ...»
 ۱۰. Frank Robert، انسان شناس فرهنگی و استاد گروه جامعه شناسی 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 ۱۳۳.

۱۸. طلب و اراده، ص ۱۵۲.

۱۹. اسفار، ج ۹، ص ۱۲۴.
۲۰. مجموعه آثار، ج ۳، ص ۶۰۲.
۲۱. سوره روم، آیه ۳۰.
۲۲. و علی هذا فلا بد أن يكون الإنسان معدناً للحنافه و هي الاعراض عن ما يخالف الحقيقة. (رشحات البحار، ص ۱۱۷)
۲۳. همان، ص ۱۱۷.
۲۴. همان، بخش الانسان و الفطرة، ص ۱۱۱.
۲۵. کلمات مکنونه، ص ۹۴.
۲۶. سوره اعراف، آیه ۱۷۲.
۲۷. بحار الانوار، ج ۲، ص ۸۸.
28. Carl Gustav Jung (1875-1961).
۲۹. مبانی روان شناسی تحلیلی یونگ، ص ۵۶.
30. Naturaliter Religose.
۳۱. یونگ، خدايان و انسان مدرن، ص ۹۲.
32. William James (1842-1910).
33. Hallucination.
۳۴. دین و روان، ص ۳۷.
۳۵. همان، ص ۱۱.
۳۶. مفهوم امر قدسی، ص ۱۷.
37. Erich Fromm (1900-1980).
۳۸. روان کاوی و دین، ص ۳۶.
۳۹. انسان برای خویشتن، ص ۲۱۸.
۴۰. داشتن یا بودن، ص ۱۸۳.
41. Animism.
42. Totemism.
43. Stoicism.
۴۴. جامعه سالم، ص ۸۸ و ۸۹.
۴۵. روان کاوی و دین، ص ۳۶ - ۳۹.
۴۶. داشتن یا بودن، ص ۱۸۸.
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 ۴۳.

۵۴. تاریخ‌چه و مکاتب روان‌شناسی، ص ۶۶۸.
۵۵. افق‌های کمال، ص ۷۵ - ۷۶.
۵۶. روان‌درمانی و معنویت، ص ۱۵۸.
57. Anthony Giddens.
۵۸. روند‌پژوهی گفتمان‌های جهانی شدن، ص ۱۴.
59. Levi-Strauss, Claude (1908).
۶۰. نژاد و تاریخ، ص ۶۳ - ۶۷.
۶۱. جهانی شدن فرهنگ، ص ۱۰۱ - ۱۰۲.
62. Globalization.
63. Americanization.
64. Westemization.
۶۵. Mattew 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 آثارش اشاره کرد.
۶۶. مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی، ص ۲۰۴.
۶۷. مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ج ۲، ص ۴۱ - ۵۰.
۶۸. جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۱۴۶ - ۱۴۹.
۶۹. افلاطون و فارابی: مدینه فاضله، آگوستین: شهر خدا، تامس مور: لامکان (ناکجا‌آباد یا هیچ‌کجا) آرمان شهر (یوتوپیا) توماسوکامپانلا: شهر آفتاب یا خورشهر.
۷۰. «نیاز به زمینه‌سازی ظهور موعود؛ فراگفتمان انسان مدرن»، ص ۲۲۷.
۷۱. شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۳۹۰.
۷۲. ولولا الحجة لساخت الارض باهلها. (بحارالانوار، ج ۵۷، ص ۲۱۳)
۷۳. شیعه در اسلام، ص ۳۰۸.
۷۴. بحث حول المهدی، ص ۷ - ۸.
۷۵. شیعه در اسلام، ص ۱۴۹.
۷۶. قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، ص ۳۶.
۷۷. سوره نور، آیه ۵۵.
۷۸. کمال‌الدین، ص ۳۲۰.
۷۹. نهج البلاغه، ص ۴۳، خ ۱.
۸۰. الخرائج والجرائح، ج ۲، ص ۱۴۰؛ بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۳۶، ح ۷۱.
۸۱. میزان الحکمة، ص ۳۵۱.
۸۲. صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۸۰.