

The Position and Effectiveness of Spirituality and Rationality in the Doctrine of Mahdism

David Khoshbavar ¹

Hassan Yaqoubi ²

Abstract

In the doctrine of Mahdism, which is a religious doctrine and belief centered on the Mahdist culture, should the characteristics of spirituality be addressed with a rational perspective in discussions of Mahdism? Because spirituality should be formed on a scientific and reasonable basis, and the valuation of human behavior, as well as faith and belief, will only bring happiness and peace if its foundation is formed by certain rational and scientific principles. Therefore, this article, using a library method, seeks to explain spirituality based on reason in detail, as well as the relationship between spirituality and rationality and the characteristics of rational spirituality in the doctrine of Mahdism. And while referring to the perfection of reason as the most important achievement of the era of revelation, it ultimately comes to the explanation that rational spirituality, which is always in the light of the guidance of revelation; It is in accordance with human nature, in accordance with the Muhammadan law, in accordance with monotheistic ethics and moderation. As a result, rational spirituality based on the doctrine of Mahdism, with the connection of rationality and spirituality arising from the text of the law, will lead us to a humanistic, not a anthropocentric, life of goodness, with unique characteristics.

Keywords: Spirituality, Rationality, Mahdism, Rationalism, Moderation

1. Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran(Responsible Author)

2. Graduate of Qom University, lecturer at Islamic Azad University, Karaj, Iran

جایگاه و اثربخشی معنویت و عقلانیت در دکترین مهدویت*

داود خوش‌باور^۱

حسن یعقوبی^۲

چکیده

در دکترین مهدویت که آموزه و اعتقادی دینی بر محور فرهنگ مهدوی است، لذا باید به ویژگی‌های معنویت با نگاه عقلانی در مباحث مهدویت پرداخت؟ چرا که معنویت می‌بایست بر پایه علمی و معقول شکل بگیرد و اصلاً ارزش‌گذاری رفتار انسان‌ها و همین‌طور ایمان و باور تنها در صورتی باعث سعادت و موجب آرامش خواهد بود که شالوده آن را اصول مسلم عقلی و علمی تشکیل دهد. بنابراین این مقاله با روش کتابخانه‌ای درصدد است تا ضمن تبیین دقیق معنویت بر پایه عقل به رابطه معنویت و عقلانیت و ویژگی‌های معنویت عقلانی در دکترین مهدویت بپردازد و ضمن اشاره به کمال عقل به عنوان مهم‌ترین ره‌آورد عصر ظهور در نهایت به این تبیین می‌رسد که معنویت عقلانی که همواره در پرتو نور هدایت وحی قرار می‌گیرد؛ مطابق فطرت بشری، مطابق شریعت محمدی، مطابق اخلاق توحیدی و اعتدال است و در نتیجه معنویت عقلانی مبتنی بر دکترین مهدویت با پیوند عقلانیت و معنویت برخاسته از متن شریعت، ما را به انسان‌باوری، نه انسان‌محوری و به حیات طیبه، با ویژگی‌های منحصر به فرد خواهد رساند.

واژگان کلیدی

معنویت، عقلانیت، مهدویت، خردورزی، اعتدال.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۲۷

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۱۷

۱. استادیار گروه آموزشی معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (مسئول نویسنده) d.basirat@cfu.ac.ir

۲. فارغ التحصیل دانشگاه قم، مدرس دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران Hasan.yaghobi@yahoo.com

عقلانیت از یک سو دارای انحاء و شئون مختلف است و از دیگر سو مراتبی دارد که براساس شدت و ضعف تعریف می‌شوند، اشخاصی همانند عابد الجابری که عقلانیت مطرح شده در قرآن را به مثابه دعوت مردم به بازگشتن از ناعقلی به عقل می‌داند (عابد الجابری، ۱۳۹۳: ۲۰۶-۲۱۳) و ابراهیم فیاض که قائل است عقلانیت مطرح شده در قرآن جزء نگر و کل نگر است که باهم در تعاملند و نقطه اتصال این دو در ساحت فطرت است (فیاض، ۱۳۹۰: ۲). صدرالمتألهین معنای عقلانیت نظری، عملی و جوهری را در روایات به عقلانیت نسبت داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۲۵) غزالی در احیاء العلوم عقلانیت را به معنای عقلانیت عاقبت‌اندیش می‌داند (غزالی، ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۰۲). ولی با توجه به این که راه شناخت و فهم مفاهیم الفاظ قرآن، تبادر و تفاهم عرفی است و معنای عرف زمان نزول ملاک است، پس بدون شک نمی‌توان از عقل مستعمل در متون دینی، عقول اربعه و عقل نظری را استنباط کرد؛ زیرا عقلانیت به این معنا در عرف آن زمان رایج و شایع نبوده است. چراکه عقلانیت در قرآن هم ساحت مادی و تجربی بشر و هم ساحت معنوی و احساسی را مدنظر دارد (فیاض، ۱۳۸۴: ۲) و ملاک و مقصود ما از عقلانیت در متون دینی دارای ویژگی‌هایی است که در سه سطح؛ معرفت (رحیم پورازغدی، ۱۳۹۳: ۱۰۷-۱۱۹)، اخلاق (لاریجانی، ۱۳۸۴: ۱۰۲) و سطح عمل و ابزار را دربردارد (همان). لذا ترتیب عقلانیت منور به نور دین، با دامنه بیشتر، آگاهی بیشتر و اطمینان‌آورتر است. برخلاف عقلانیت مغبر به غبار حس که در اثر گرفتار آمدن به محدودیت‌های حواس ظاهری و غرائز حیوانی ضیق‌تر، کم‌بینا و التهاب‌آمیز است. علاوه بر این، دین اسلام دینی است که خودش به عقلانیت و استدلال دعوت می‌کند و مدعی است که تعالیم نظری آن برهان‌پذیر است و از این رو دعوت به تفکر و تعقل کرده و تعالیم عملی‌اش هم خالی از مصلحت نیست.

مفهوم معنویت

معنویت در لغت از ماده «عنی یعنی، معنی» است یعنی آنچه که از لفظ اراده شده است. معنویت یعنی شناخت و باور داشتن حقیقت بی‌انتهای هستی و هماهنگی و تنظیم همه حرکات و رفتارها براساس آن واقعیت اصیل. لغت‌نامه دهخدا ابتدا

کلمه «معنوی» را مبسوطاً توضیح می‌دهد و سپس معنای کلمه «معنویت» را به آن ارجاع می‌دهد. وی در ذیل کلمه معنوی چنین آورده: «منسوب به معنا مقابل مادی، صوری، ظاهری و لفظی» و از ناظم الاطباء نقل می‌کند که معنوی یعنی «حقیقی، اصلی، مطلق و روحانی» و همچنین از جرجانی که می‌گوید: «معنایی که فقط به وسیله قلب شناخته می‌شود و زبان را بهره‌ای در آن نیست» (دهخدا، ۱۳۸۸: ج ۱۳، ۱۸۷۱).

در اصطلاح، از آن جا که واژه معنویت در زمینه‌های گوناگونی به کار می‌رود، به دست آوردن یک اصطلاح جامع و فراگیر برای کاربردهای مختلف آن امر مشکلی است. لذا در یک بررسی دقیق می‌توان تعریف انتزاعی زیر را پیشنهاد نمود:

معنویت، حالتی نفسانی و دارای مراتب مختلف است که در ارتباط با خدا در روان خودآگاه و ناخودآگاه آدمی از طریق تعقل، جوشش درونی و عمل بیرونی آگاهانه و یا ناآگاهانه، پدید آمده و بر شیوه نظر و عمل او تأثیر می‌گذارد (ناصری، ۱۳۸۷).

در واقع معنویت، نوعی باور و رویکرد به جهان هستی است که براساس آن یک روح مطلق و با کرامت بر پهنه هستی حاکمیت دارد. انسان معنوی درصدد است تا تفسیری معنوی از جهان، انسان و رابطه انسان و جهان ارائه دهد (ر. ک: میرزاخانی).

لذا می‌توان بیان داشت، معنویت شیوه‌ای است که در آن، شخص بافت تاریخی خویش را در می‌یابد و در آن زندگی می‌کند. جست‌وجویی برای انسان شدن و آگاهی در زندگی می‌باشد معنویت تلاش در جهت ایجاد حساسیت نسبت به خویشتن، دیگران، نیروی برتر (خدا)، کندوکاو در جهت آنچه برای انسان شدن مورد نیاز است، و جست‌وجو برای رسیدن به انسانیت کامل است (عابدی جعفری، ۱۳۸۶: ۱۰۴). بنابراین معنویت، توحید محض است. عالم را محضر خدا دیدن، و در محضر او از معصیت پروا کردن است، تسلیم محض در برابر خدا بودن است. و در این صورت، معنویت صحیح، فقط در صورت اطاعت از دستورهای الهی و در سایه دینداری به دست می‌آید. یاد خدا، برترین حالت معنویت است که برای رشد همه جانبه آن در اسلام برنامه‌ریزی شده است.

معنویت اسلامی انسان را شایسته و سزاوار رسیدن به قرب الهی می‌داند و او را بی‌واسطه در رابطه با خداوند، دارای استعداد خلافت الهی و تجلی اسماء و صفات الهی معرفی می‌کند. البته از این نکته نباید غافل شد که معنویت انحاء و مرزهای متنوع و مختلفی دارد لذا به راحتی نمی‌توان معنای واحدی از آن ارائه داد ولی منظور ما در

این جا معنویت برخواسته از متن دین است.

مفهوم مهدویت

دکترین در زبان فارسی به اصطلاح «آموزه» ترجمه شده، هرچند در لغت نامه‌های عمومی به معنای اصول، عقیده، مجموعه عقاید پیروان یک مکتب و نیز پیش نهادها ترجمه شده است. فرهنگ لغت‌های غیرفارسی، مترادف‌هایی مانند دگم (نکات و اصول تردیدناپذیر)، تئوری، افکار، سیستم، تز، مذهب و فلسفه برای دکترین یاد کرده‌اند، اما شاید بتوان چند تعریف دیگر را برای بیان کاربرد دکترین به اجمال ارائه کرد:

۱. مجموعه‌ای از مفاهیم که با تأکید بر صدق خود، مدعی ارائه تفسیرهای لازم در عرصه‌های عملی و کنش‌های حیات بشری و الگوهای ضروری برای هدایت و اداره حیات مزبور در این قلمروند؛

۲. مجموعه آرا، عقاید، سازوکارها و راهکارها و آموزش‌ها که تفسیرهای راهبردی از حوزه‌های اساسی حیات بشر در عرصه‌های نظری و عملی را برای به زیستی و مدیریت بهینه حیات فردی و جمعی بشر ارائه می‌دهند؛

۳. مجموعه افکار و عقاید مکتبی ادبی یا فلسفی یا اصول تردیدناپذیر یک مذهب؛

۴. دکترین‌ها می‌توانند در عرصه‌های مختلف مذهبی، فلسفی، اخلاقی، هنری، ادبی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ارائه شوند (کاظمی، ۱۳۹۰: ۱۲).

به نظر دکترین به معنای آموزه‌های ویژه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است که تفسیری راهبردی از حوزه‌های اساسی حیات بشری هم چون انسان‌شناسی، سیاست، اقتصاد، جامعه، حکومت، روابط بین‌الملل و... ارائه می‌دهد و در حقیقت نوعی اندیشه و سازوکار آرمانی و تحقق‌پذیر و جهان‌شمول برای نجات و بهزیستی حیات بشر بر مبنای احیا و تجدید اسلام نبوی و علوی است.

تبیین مسئله

معنویت‌گرایی به عنوان یکی از نیازهای اصولی، ثابت و فطری انسان، تعالی روحی، سیر استکمال نفسانی وجودی انسان است معنویت شکل جامع و کامل آن، معنویتی اخلاق بنیاد، فطرت‌پذیر، توحیدمحور، معاداندیش، شریعتمدار، معقول، معتدل، زندگی‌ساز، شهوت‌گریز، ضد خرافه، ضد جهالت و غفلت، ضد انزوا و رخوت است و

معنویت مبتنی بر تفکر و تذکر، معرفت و محبت، تعقل و عشق، خلوص و اخلاص، عبادت و عبودیت، تهذیب و تزکیه نفس و عقل، اطاعت‌پذیری و الگوگیری از انسان کامل «معصوم» است. بی‌شک، این نوع معنویت را با بنیادهای اعتقادی و ارزشی و جلوه‌های رفتاری آن تنها در ادیان الهی به ویژه کامل‌ترین آنها یعنی اسلام می‌توان سراغ گرفت (رودگر، ۱۳۸۸: ش ۵۰-۵۱، ۴۱-۷۱).

علامه طباطبایی نیز در تحلیل معنویت مورد نظر اسلام و جایگاه و اهمیت آن می‌نویسد:

در آئین مقدس اسلام، روش زندگی طوری تنظیم شده که زندگی اجتماعی و مادی انسان به منزله گاهواره‌ای است که زندگی معنوی در آن پروریده می‌شود. نورانیت معنوی يك فرد مسلمان که دستورات اسلامی را اجرا می‌کند، و به هر سو که روی می‌آورد، جز روی خدای خود نمی‌بیند (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۱۰، ۳۹۰).

بنابراین اساسی‌ترین ویژگی دگرترین مهدویت، معنویت و خدامحوری و اعتقاد به وحدانیت خداوند و توحید در همه ابعاد ذاتی، صفاتی، ربوبی، عبادی، اطاعت، ولایت و حاکمیت، است نتیجه‌اش این است که حالت‌های نفسانی نامطلوبی مانند غم و اندوه، ناامیدی، دلهره و اضطراب، احساس سرگشتگی و سردرگمی، احساس بی‌معنایی و بی‌هدفی و... تا آن جا که امکان‌پذیر است در انسان پدید نمی‌آید و این معنویت در سایه امامت و ولایت رشد عقلانی پیدا خواهد کرد و الا معنویت بدون عقلانیت امامی همان عرفان‌های انحرافی می‌شود و این نوع از معنویت عقلانی دارای ویژگی‌هایی است که به بیان آن پرداخته می‌گردد.

ویژگی‌های معنویت عقلانی مهدوی

با توجه به تبیین جایگاه، مبانی و کارکردهای معنویت از منظر اسلام می‌توان ادعا نمود که از اهم اهداف انقلاب حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، احیاء معنویت در سطح جامعه جهانی خواهد بود. در واقع با روی کار آمدن حکومت مهدوی و پیاده‌سازی آموزه‌های مهدویت، جهان زیر نظر حضرت معنویت را در سطح بین‌الملل به نظاره خواهد نشست.

۱. خدامحوری و شریعت‌گرایی

چنانچه ظرفیت‌های انسانی باید به فعلیت برسد تا انسانیت در بهترین شرایط جلوه‌گری کند و باعث شود که انسان با پرهیزکاری و تقوی در صلح و آرامش، عشق به حقیقت را تجربه کند و از خشونت چه با خود و چه با محیط پیرامونش پرهیز کند، همان معنویت عقلانی اصیل متصل به وحی است:

﴿الذین ینفقون فی السراء و الضراء و الکاظمین الغیظ و العافین عن الناس و الله یحب المحسنین﴾ (آل عمران: ۳۴).

معنویت اصیل متصل به وحی، هنر زندگی متعالی را تحت تعلیمات خود آموزش می‌دهد. به طوری که بشر برای رسیدن به اکسیر جاودانه شدن و رسیدن به حیات طیبه باید از خودکذر کند و با تزکیه و تهذیب نفس، خود را از قیود «این جهانی» در عین این که در جهان زندگی می‌کند، برهاند که در این صورت، هماهنگی موجود بین حقیقت و فعل انسانی و تفکر فرد مسلمان آوازی خوش را در محیط زندگی او می‌پراکند. و این معنویت راهی است برای رسیدن به خدا و تقرب به او، که جز با عمل کردن به دستورات خداوند ممکن نخواهد بود:

﴿قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله و یغفر لکم ذنوبکم و الله غفور رحیم﴾ (آل عمران: ۳۱).

علامه طباطبایی در رساله‌الولایه می‌آورد:

هرچه انسان می‌بیند، اول خدا را می‌بیند، بعد آن شیء را، چون «هو الظاهر» جایی برای ظهور غیر نمی‌گذارد. خاصیت نور به ظهور رساندن و ظاهر شدن است و کسی که وارد حیات طیبه می‌گردد، علاوه بر این که خود نور می‌شود، دیگران نیز از روشنایی او بهره می‌برند، همه چیز را نیز روشن و ظاهر می‌کند. که البته این نوع شناخت و عرفان در سایه عقل حاصل خواهد شد. پس می‌توان آن را معنویت عقلانی نامید (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲).

در دکترین مهدویت، عقلانیت در مراحل گوناگون تطور و اعتلای خود نیازمند به ظواهر شریعت است و خردورز حکیم ناگزیر باید این ظواهر را به کار بندد و به عبارت دیگر: «تهذیب ظاهر که از راه عمل به نوامیس الهی، شرایع و احکام الهی چون نماز، روزه، زکات و غیر آنها حاصل می‌گردد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۷۵) از بایسته های

خردورزی است، زیرا ثمره عمل به این ظواهر، پاکی باطن از پستی‌ها و آلودگی‌های جسمانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۵۲) «پس هرکس که به خردورزی در علوم حقیقی و آرای عقلیه اقبال کند، ولی از اقامه سنن و ظواهر شرعیه غفلت ورزد و در انجام طاعات و عبادات و مناسبات و تکالیف دینییه مسامحه کند، مانند شخصی است دارای روح و نفسی که از جسد و کالبد او انتقال یافته و از لباس و پوششی که ساتر عورت اوست جدا گشته و در معرض این است که بالأخره قبايح او آشکار شود و در نظر خالق از درون پرده استتار هویدا گردد، در صورتی که بخواهد با همین صورت مجرد از کالبد شریعت، قبل از قوام یافتن آن از طریق شریعت و در غیر دقت و زمان لازمه بیرون رود و در میان مردم آشکار گردد و قبل از نضج و تکمیل آن و در غیر زمان آن، سخنان حکمت‌آمیز بگوید، بدون شک و تردید حق او از بین خواهد رفت و از قدر و ارزش او خواهد کاست و علم و دانش او بیهوده و بی‌ثمر خواهد ماند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۷۶).

هدف از معنویت عقلانی مهدوی و خدامحور دستیابی به نیروهای خارق‌العاده و تنها وضعیت‌های مطلوب روانی نیست، بلکه حقیقتی متعالی و فراتر از تمام نمودهای هستی را ارائه می‌دهد و به همه هستی معنایی خاص می‌بخشد. باور به وجود حقیقی که دارای خیر مطلق و کمال نامحدود و سرچشمه بی‌پایان رحمت و زیبایی و بی‌نیازی است، به هستی و حیات، شکوه و معنا می‌بخشد.

یکی از ویژگی معنویت عقلانی مهدوی انسان‌باوری است. این نوع از معنویت انسان را شایسته و سزاوار رسیدن به قرب الهی می‌داند و او را بی‌واسطه در رابطه با خداوند، دارای استعداد خلافت الهی و تجلی اسماء و صفات الهی معرفی می‌کند. به همین جهت، راه به سوی خدا برای او بسیار نزدیک است. «و ان الراحل الیک قریب المسافه» (دعای ابو حمزه ثمالی) و پیمودن آن برای کسی بسیار سهل است که اراده سیر الی‌الله دارد (مظاهری سیف، ۱۳۸۵: ۱۰۹).

۲. خردورزی توحیدی (متعل متدین)

مهم‌ترین ویژگی معنویت عقلانی مهدوی، خردورزی و عقلانیت توحیدی است و جمع میان معنویت و عقلانیت زندگی آرمانی (مدینه فاضله) را حاصل می‌آورد. در

دکترین مهدویت عقل، همان پیامبر همراه هر انسانی است که می‌تواند برخی از امور خوب را تشخیص بدهد و انسان را به سمت آن راهنمایی کند، انسان برای رسیدن به معنویت باید از عقل و خرد خود بهره بگیرد و آن را به وسیله سخنان قرآن کریم و اهل بیت عصمت و طهارت رشد و پرورش بدهد، لذا در آموزه‌های دینی عقل را راهی به سوی بهشت معرفی کرده‌اند و در روایتی حضرت علی علیه السلام می‌فرماید:

یا علی عقل چیزی است که با آن بهشت و خشنودی خداوند رحمان به دست می‌آید (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق: ج ۴، ۳۱۹).

البته عقل در صورتی انسان را به سمت بهشت می‌برد که در فضایی سالم رشد کرده باشد و معلوماتی که در اختیارش قرار گرفته است از دین خدا سرچشمه گرفته باشد، دین خدا مانند خورشیدی است که عقل را شارژ می‌کند و اندوخته‌های او را به سمت معنویت سالم رهنمون می‌سازد و آن را به کمال می‌رساند همان گونه که امام حسین علیه السلام می‌فرماید:

عقل جز با پیروی از حق کامل نمی‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۷۵، ۱۲۵).

امام صادق علیه السلام در حدیث گهربار محصول معنویت که در سایه عقل به دست آمده باشد را حق طلبی و پیروی از حق دانسته و می‌فرماید:

عاقل، عاقل نیست مگر آن که سه صفت را در خود به کمال رساند: حق را در هنگام خشنودی و خشم ادا کند، آنچه را برای خود می‌پسندد، برای دیگران هم پسندد و هنگام خطای دیگران، بردبار باشد (همان: ۲۳۲).

از این رو دین و عقلانیت، یا شریعت و حکمت که غرض و واضع و روش آنها یکی است، با هم هیچ‌گونه اختلاف ندارند. دین حقیقی مردم را فرا می‌خواند تا از روی دلیل عقلی به عالم ماورای طبیعت یقین و علم پیدا کند. عقل و نقل، در طول هم جای دارند. عقل حجت درونی انسان‌هاست که آنها را در مسیر کمال راهبری می‌کند، شریعت حجت بیرونی است برای نجات انسان‌ها از گرداب آلودگی‌ها و سوق دادن آنها به سوی کمال و سعادت انسانی. آن گونه که امام کاظم علیه السلام می‌فرماید:

خداوند برای مردم دو حجت قرار داده است: حجت ظاهری و حجت باطنی، اما حجت ظاهری، فرستادگان الهی و پیامبران و امامان هستند و اما حجت باطنی، عقل‌هایند (ری شهری، ۱۳۸۱: ۳۵۸).

البته باید توجه داشت که این دو حجت ظاهر و باطن دو طریق مستقل و بی نیاز از هم نیستند. وقتی انسان به هدف می رسد که نهایت همسویی و هماهنگی میان این دو راهنما برقرار باشد. زیرا که به فرموده امام حسین (علیه السلام): کمال عقل در پیروی از حق است (همان: ۳۵۹) و به فرموده قرآن کریم: خداوند حق است (لقمان: ۳۰) و حقیقت از ناحیه اوست (آل عمران: ۶۰) پس در پیروی از حق، عقل به کمال می رسد و از جمله دستورات پروردگار، تبعیت از حجت ظاهر است. قرآن کریم می فرماید: خدا و پیامبر خدا و اوصیای پیامبر را اطاعت کنید (نساء: ۵۹).

نکته مهم این است که حقایق بلند دینی گاه با عقل جزئی و حسابگر دکارتی^۱ یا با عقل در مکتب پراگماتیسم^۲ و یا با عقل نظری از دیدگاه کانت^۳ تعارض می نماید (قائمی، ۱۳۸۳). واضح است که ایشار و از خودگذشتگی و شهادت و انفاق و ایمان به غیب و هزاران واقعیت بنیادین اسلامی با عقل جزئی و حسابگر قابل تحلیل و تبیین نیست. از طرفی نیز می بایست بین عقل و وهم فرق نهاد، گاهی وهم به جای عقل می نشیند. از این رو چیزهای بدلی را به جای امور حقیقی می نشانند، چنان که در آیه شریفه آمده است: «... و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا» (کهف: ۱۰۴)؛ می پنداشتند کاری نیکو می کنند. اما در حقیقت پندار و اندیشه شان سرتاسر توهم و باطل بوده است.

نتیجه این که با تبیین هماهنگی و همسویی عقل و دین و بطلان فرض تضاد و تناقض میان اسلام و استدلال های عقلی، به خاطر یگانگی غرض و واضع و روش آنها، در صورت عدم تطبیق اصلی از اصول عقلی با حقایق دینی، یا مقدمات و ضوابط منطقی برهان و استدلال عقلی مراعات نشده و یا برداشت ما از گزاره دینی، ناروا و آغشته به وهم بوده است. البته باید توجه داشت که در دو حوزه عقائد (اصول) و احکام (فروع) اسلام، بعضی از احکام و مسائل، فوق عقل می باشند و عقل گرچه مخالفی با آنها ندارد اما به کنه آنها نیز نمی رسد و نمی تواند آنها را فهم کند مثل مناطات احکام و یا مباحث مربوط به جزئیات معاد. در نتیجه چون برهان عقلی حجت

۱. از نظر دکارت عقل کلی معنایی ندارد و به آن اشاره نمی کند. تمام توجه وی به عقل حسابگر و دوراندیش است.

۲. از دیدگاه مکتب پراگماتیسم آن عقلائیتی مثر مثر است که گره ای از مشکلات تجربی ما بگشاید.

۳. از منظر کانت عقل نظری در حل برخی مسائل ناتوان است و احکام عقلی در این زمینه فاقد ارزش عملی است.

خداست، هر کس با سرمایه‌های عقلی به سراغ متون رود علوم مقدس متراکم نصیب و بهره او می‌شود. اما اگر کسی با استقرای ناقص یا تمثیل منطقی یا انحای مغالطه به سراغ فهم متون مقدس رود. غبار بشریت چون هاله‌ای بر گرد محتوای مقدس دینی می‌نشیند و آن را غبارآلود می‌کند. همچنین عقل برای شناخت دین لازم است ولی کافی نیست. از این رو از جزئیات دین نمی‌توان با عقل حمایت کرد زیرا جزئیات در حیطه برهان عقلی قرار نمی‌گیرند، چه جزئیات طبیعت باشد و چه جزئیات شریعت. به بیان دیگر، جزئیات اعم از علمی، عینی، حقیقی و اعتباری در دسترس برهان عقلی نیستند و چیزی که در دسترس عقل نباشد تعلیل و توجیه عقلانی ندارد اما در کلیات و خطوط کلی طبیعت و شریعت، تعلیل عقلانی راه می‌یابد. بنابراین، عقل چون خود را در بسیاری از امور عاجز می‌داند، به وحی نیازمند است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۲۷-۱۷۴). و معنویت در صورتی علمی و مورد پسند عقلاست که امور غیبی، حقیقت و واقعیت داشته باشد و خیالی و وهمی نباشد. باور یک شخص در صورتی علم است که جنبه واقعی داشته و دارای ما به ازای خارجی باشد. دارنده قطع غیرواقعی، اگرچه به خیال خود تصور می‌کند که قطع و باورش واقعی است و با اعتقاد از باوری سخن می‌گوید، ولی قطعی است که حقیقتی در ورای اعتقاد او نهفته نیست. بنابراین میان معنویت برگرفته از اصول عقلی و علمی، با معنویت عاری از آن کاملاً تفاوت وجود دارد و این دواز یکدیگر جدا و متمایزند (همان).

در نتیجه معنویت نوری از انوار الهی است که از جانب خداوند متعال بر قلب هر یک از بندگان که بخواهد، افاضه می‌شود و قلب مؤمن با این نور که به واسطه مجاهدت و ریاضت‌ها قابلیت افاضه پیدا کرده، از تاریکی‌های تقلید خارج می‌شود و اشیاء را آن‌گونه که هستند، مشاهده می‌کند. بنابراین معنویت با تمام اقسام و مراتبی و ارکانش در کنار عقل سعادت‌مند خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۳۴۵).

رکن اصلی معنویت منطبق بر موازین علمی را وجود حقیقت تشکیل می‌دهد و در نقطه مقابل آن، معنویت است که امروزه از آن با نام معنویت نوین یاد می‌شود؛ در این نوع معنویت، حقیقت داشتن شرط نیست و به خاطر همین جهت، هر نوع رابطه‌ای که تحریک شدید احساسات را در پی داشته باشد، یک امر معنوی قلمداد می‌شود. اعم از این که این احساس و هیجان شدید در اثر یک رفتار هنری مانند موسیقی، نمایش و یا

یک قطعه شعر، به وجود آید یا هر رفتار دیگری؛ آنچه مهم است و رکن اصلی معنویت را در مکاتب مختلفی که در مقابل دیدگاه اسلام قرار دارند را تشکیل می‌دهد، عبارت است از این که آدمی به یک احساس اوج، عظمت و تعالی برسد و رسیدن به چنین احساسی یکی از نیازهای انسان را در مواقع مختلف تشکیل می‌دهد. بر خلاف فروید (Freud Sigmund) که معتقد بود که دین و معنویت پنداری باطل است و آدمی در مسیر تکامل عقلی خویش آن را رها خواهد کرد، یونگ (Gustav Carl LUNG) مدافع دین و معنویت بوده و باور داشته که تجارب مذهبی، به یک معنا واقعی بوده و دین برای جامعه ضرورت دارد (کارل گوستاو، ۱۳۹۰: ۶) وی دین را رابطه انسان با عالی‌ترین و تواناترین ارزش، خواه مثبت و خواه منفی قلمداد نموده (همان: ۷) و در پایان پیامد دینداری را التیام دردهای درونی آدمی و عامل پیشگیری از بیماری‌های روانی می‌داند و درمان این بیماری‌ها را در معنویت جستجو می‌نمود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۸۴). آبراهام مازلو (Maslow Harold Abraham) نیازهای انسان را به صورت سلسله مراتبی مشخص کرده و تعالی و معنویت را در بالاترین مرحله از نیازهای انسان به شمار می‌آورد (مروتی، ۱۳۹۲: ۱۲۹-۱۴۶) فرانکل (Frankl Emil Viktor) مؤسس مکتب معنا نیز دین را تکاپوی بشر برای یافتن معنایی غایی در زندگی معنا کرده است (فرانکل، ۱۳۷۵: ۱۸).

از آن جا که ضرورت گرایش به معنویت، ریشه در نیاز درونی انسان دارد، و از این رو خدا به عنوان مهم‌ترین مظهر معنویت، به گونه‌ای متفاوت با آنچه که در تعالیم دینی تحریف نشده، مطرح است، تعریف و شناخته می‌شود. به عنوان نمونه فرانکل، خدا را به گونه‌ای که ضرورت نیاز روانی انسان اقتضای باور به آن را دارد، معرفی می‌نماید. وی همچون ویلیام جیمز^۱ فیلسوف آمریکایی و بنیان‌گذار مکتب پراگماتیسم (جیمز، ۱۳۷۲: ۶۸) تعریفی که از خدا ارائه می‌دهد آن است که خداوند شریک صمیمی‌ترین و خودمانی‌ترین گفتگوهای تنهایی ماست، هرگاه که با خود در کمال صداقت و نهایت صمیمیت به تنهایی سخن می‌گوئیم، آن کس که خود را برای او بیان می‌کنیم شاید بتوان خدا نامید (فرانکل، ۱۳۹۴: ۱۲۵).

1. William James

در حکمت الهی، بالاترین مراحل عقلانیت و نیل به حکمت حقه، بیش از آن که عقلانیت برهانی بشری دانسته شود، ایمان و دل سپردن است، ملاصدرا می گوید: «بدان! معنای حقیقی ایمان، امری است که انسان پس از آن که انسان حیوانی است به واسطه آن انسان حقیقی عقلانی می گردد و به سبب آن از قوه به فعل در می آید» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۵۹). وی برای ایمان پنج معنا به این ترتیب ذکر کرده است: نور، فقه، علم به کتاب و سنت، توحید و عقل مستفاد (همان: ۲۶۰) و درباره رابطه ایمان و عقل مستفاد اظهار می کند «عقل مستفاد دانستن ایمان، اصطلاحی است از فلاسفه موحدین و حکمای الهیین، نه عالمان طبیعی و ریاضی و طب و نجوم که ایشان از این منزلت و مقام بی بهره اند» (همان) و در بیان کیفیت ایمانی بودن عقلانیت، به عبارتی از شیخ الرئيس در الهیات شفا پیرامون کمال عقلی اشاره می کند که می گوید: «من توان آن ندارم که جز تعبیری تقریبی از این معنا داشته باشم و گمان می برم توجه انسانی به سعادت عقلی، از این جا سرچشمه می گیرد که: چون نفس آدمی تصور حقیقی از مبادی مفارق نماید و به تصدیق یقینی وجود آنها را برهانی سازد، و علل غائی امور واقع در حرکات کلی را بشناسد... آن گاه به هر مقداری که به استبصار و روشنی و افزوده شود استعدادش برای سعادت فزونی می یابد، و گویی انسان از این عالم و علائق آن جدا نمی شود، مگر این که علاقه ای مؤکد به جهان دیگر داشته باشد و شوق و عشق به آنچه در آن جاست، حاصل نماید و این علاقه او را از التفاف و تمایل به همه آنچه در پشت سر نهاده، باز می دارد...» (همان: ۲۶۳).

در معنویت عقلانی متدینانی که معنویت متعلقانه دارند، دیانت خویش را به معنای «مالک حقیقت» بودن نمی دانند؛ بلکه آن را به معنای «طالب حقیقت» بودن می شناسند. به معنای شروع طلب و یک سیر و سلوک برای یافتن حقیقت می انگارند. متدین متعقل، صد درصد به «ضبط نفس» یا «انضباط شخصی» معتقد است و تسلیم خواسته های آنی نمی شود. این انضباط شخصی هم چیزی جز محاسبه ای کاملاً معقول نیست. و متدین متعقل در بی یقینی (بین خوف و رجا) زندگی می کند؛ متدین متعقل بی اطمینان، اما با طمانینه است. متدین متعقل، به رغم مخالفت هایی که در زندگی اجتماعی با قواعد و اصول خاص زندگی او می شود، این قواعد و اصول را حفظ می کند. متدین متعقل هرگز در انتظار نمی نشیند که جامعه به سامان شود تا

زندگی او نیز به سامان گردد، بلکه او بسان مصلح به سامان کردن جامعه خویش می‌اندیشد و بار بر زمین افتاده را با طیب خاطر از روی زمین برمی‌دارد و در یک کلام متدین متعقل، فقط تسلیم خداوند یا جان هستی است (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۲).

در نتیجه در دکتربین مهدوی و در زمان ظهور و برپایی دولت کریمه امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف سطح اندیشه و فکر مردم به نحو چشمگیری بالا می‌رود. امام باقر علیه السلام در این باره می‌فرماید:

اذا قام قائمنا وضع الله يده على رؤوس العباد فجمع بها عقولهم و كملت به
احلامهم (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۲۵)؛

وقتی که قائم ما قیام می‌کند، خدا دست لطفش را بر سر بندگان می‌نهد و بدین وسیله عقل‌های پراکنده آنها را جمع می‌کند و اندیشه آنان را به حد کمال می‌رساند.

۳. اخلاق‌گرایی

مهم‌ترین فعالیت تربیتی دکتربین مهدوی، فعالیت اخلاقی و هنجاری است؛ یعنی، انتقال و تثبیت ارزش‌ها و باورها و فضائل اخلاقی و ایمانی و نهادینه کردن معنویت‌گرایی و فضیلت‌محوری در جامعه زیربنای تعلیم و تربیت، پرورش ظرفیت‌ها و توانایی‌های روحی و معنوی انسان‌ها، جهت زندگی سالم و بهینه‌سازی فعالیت‌های طبیعی و عقلی است. این دو فعالیت و رویکرد، بدون داشتن رنگ و بوی الهی و معنوی، عموماً سر از بیراهه در می‌آورند و انسان را گرفتار رفتارهای زودگذر، خشک و بی‌روح، سودانگاران و... می‌کنند. گفتنی است، در تعلیم و تربیت مهدوی، نگاهی فراگیر و جامع به انسان‌ها می‌شود؛ اما شکوفایی بعد اخلاقی و معنوی او، حیاتی و اساسی است و همه فعالیت‌های تربیتی و فرهنگی، حول محور «کمال اخلاقی» و «زندگی اخلاقی» انسان دور می‌زند.

در نگاه دین‌مبته بر امامت و مهدویت ناپاکی جوهر و تاریکی ذات مانع عقلانیت است، زیرا تیرگی حاصل از شهوت‌ها و برهم‌آمدگی صورت نفس در اثر فراوانی گناهان و آشفته‌گی آن، در اثر نافرمانی، مانع صفای قلب و ذهن و طهارت و جلای نفس است. لذا نفس به همان میزان که آلوده و آمیخته به ناپاکی‌هاست، از تابش و جلوه‌گری حق محروم است. بی‌تردید مراد از ذاتی بودن ناپاکی برای ذات و نفس آدمی، نه پلیدی و خبث فطری، بلکه منظور تأثیرات شگرف شهوت و گناه بر پیکره نفس و کالبد روح و فاصله

انداختن میان ادراک و عقلانیت آن است. لذا یکی از جنبه‌های تکامل بشری در عصر موعود را می‌توان در وادی معنویت و اخلاق جست‌وجو کرد. امام حسن علیه السلام می‌فرماید: خداوند در آخرالزمان مهدی را برمی‌انگیزد و کسی از منحرفان و فاسدان نیست، مگر این که اصلاح شود (طبسی، ۱۳۸۰: ۲۰۶).

با توجه به بیان روایات در می‌یابیم آنچه خداوند به پیامبر داده به حضرت ولی عصر علیه السلام نیز داده است و با آگاهی از این نکته که حسن خلق و خوش رفتاری از ویژگی‌های پیامبران است درمی‌یابیم که اخلاق یکی از اصلی‌ترین زیرساخت‌های دکتترین مهدویت به حساب می‌آید.

پذیرش دکتترین اخلاقی مهدویت بستر فکری انقلاب و اعطای معنویت در جامعه می‌شود. مهم‌ترین سبب در تحقق این رخداد، اراده و خواست جمعی انسان‌هاست. این اندیشه آن‌چنان در جهان اسلام پذیرفته شده که نه تنها هیچ کس با اصل آن مقابله نکرده است، بلکه هر کسی با تکیه بر این اندیشه قیام کرد، شمار قابل توجهی از مردم مسلمان، به امید و آرمان‌رهایی از ستم و رسیدن به عدالت، پیرو او شده‌اند (فرمانیان، ۱۳۸۸: ج ۱، ۳۱۹)؛ این اندیشه بود که شیعه را همیشه به داشتن وضعیت موجود و معنویت اجتماعی حاضر قانع نکرده و همواره وظیفه خود می‌داند که برای ظهور و آمدن موعود باید با ظلم و ستم مبارزه کرد و به نفی طاغوت‌ها همت گماشت و معنویت را در سطح اجتماع و فرد افزایش داد. همچنین پذیرش دکتترین اخلاقی مهدویت عاملی برای جهت‌دهی به حرکت و معنویت است. این نوعی استراتژی برای زمینه‌سازی ظهور است که حرکت و پویایی می‌طلبد، اما نه هر حرکتی، بلکه حرکتی که او را در جبهه حق قرار دهد. انتظار در ماهیت خود، انسان منتظر را متوجه مبدأ عالم و خدای جهان و سرچشمه هستی‌ها می‌کند و منتظر به دنبال فرجی است که به قدرت مطلق الهی تحقق می‌یابد (محمدی منفرد، ۱۳۸۷: ۷۶). همواره با این اعتقاد به موعود است که شیعه برای کسب معنویت کوششی افزون داشته تا خود را در مسیر انتظار قرار دهد. البته نقش حضور و مشاهده موعود در اعطای معنویت فرد و اجتماع بی‌بدیل است. در برخی روایات از وجود نازنین امام مهدی علیه السلام رسیده که حضرت می‌فرماید:

ما بر اخبار و احوال شما آگاه‌ایم و هیچ چیز از اوضاع شما بر ما پوشیده و مخفی نمی‌ماند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۳، ۱۷۵).

این اعتقاد در کسب و تغذیه معنوی اجتماع نقش مهمی دارد چون شیعه حضرت را حی و ناظر بر اعمال و کردار خود می داند که از طرفی اهرمی قوی برای عدم ارتکاب معاصی است و از طرفی بایسته است که در کسب فضائل و معنویت کوششی فزاینده داشته باشد تا در منظر حقیقی حضرت قرار گیرد.

بنابراین در تعلیم و تربیت مهدوی، اصل بر ایجاد عزت نفس و منزلت اخلاقی در انسان ها با انجام اعمال صالح و ورع و پرهیزگاری است. در واقع ملاک افتخار و برتری در جامعه مهدوی، انجام اعمال صالحه و فضیلت گرایی است و البته نباید از این نکته غافل شد که این عقل است که احیاکننده ارزش های اخلاقی است و عقل مهم ترین عامل برای احیاء ارزش های اخلاقی و حاکمیت بخشی به آنها در زندگی بشر است، چرا که هر جا عقل باشد، ارزش های اخلاقی هم حضور خواهد داشت.

۴. اعتدال گرایی

نظام معنویت عقلانی مهدوی، مبتنی بر ایجاد تعادل بین عواطف، غرائز و احساسات انسان و دور کردن او از افراط و تفریط و ظلم است. بر این اساس جامعه اخلاقی، جامعه ای متعادل، عدالت گرا و ظلم ستیز است رسول خدا ﷺ می فرماید: میانه روی... جزئی از بیست و چند جزء نبوت است (ورام، ۱۳۷۶: ۱، ج ۱، ۱۶۸).

امام علی علیه السلام نیز در این باره می فرماید:

مؤمن شیوه اش میانه روی است و روشش پیمودن راه راست (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۵۴).

در این باب نقش عقل خصوصاً عقلانیت مهدوی بسیار ویژه است که به چند عملکرد اساسی و مهم آن اشاره می کنیم:

الف) اعتدال بخشی و هماهنگی بین اندیشه و انگیزه (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۲۱)؛

ب) کنترل نیروی حس و خیال؛

ج) تعدیل شهوت و غضب (همان: ۱۲۰).

نتیجه گیری

بنابراین در دکتترین مهدویت، معنویت توأم با عقلانیت است. البته عقلانیتی که از متن دین برخاسته و این نوع از عقلانیت مطابق شریعت و خدامحور است، مطابق

خردورزی توحیدی است که در آن عقل و شرع مؤید، مکمل و مؤکد یکدیگر است و تقابل با هم ندارند، مطابق اخلاقی است که انسان در آن نسبت به خالق و مخلوق تعهد دارد و از هر گونه افراط و تفریط دوری کرده و به دنبال سعادت دنیا و آخرت خویش می باشد. بر این اساس در این نوع معنویت انسان با محوریت خداوند نقش فعال و اساسی دارد برخلاف معنویت و عقلانیتی که در آنها انسان محوریت دارد و نقش خداوند بسیار کم رنگ و یا به طور کلی حذف شده است. بنابراین از ره آورد های شکوهمند دولت مهر و عدل مهدی، رشد و تعالی و تکامل جامعه از جهات اخلاقی، دینی و فرهنگی، گسترش فضائل و گرایش به خیرات و تحقق معنویت توأم با عقلانیت است. با ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف جهان غرق در نورانیت، قداست و طهارت گشته و آئین توحیدی و یکتاپرستی و اخلاق فراگیر می شود. در این روزگار انسان ها از تعالی روحی و تکامل عقلانی بهره مند شده و موانع و عوامل فساد و تباهی، ریشه کن می گردد.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۴ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: انتشارات جامعه مدرسین، دوم.
۲. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۹۰ش)، *نگرش هایی نوبه آموزه های مهدوی*، قم: مؤسسه آینده روشن.
۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶ش)، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، اول.
۴. جمیز، ویلیام (۱۳۷۲ش)، *دین و روان*، ترجمه: مهدی قائنی، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، دوم.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱ش)، *دین شناسی (سلسله بحث های فلسفه دین)*، قم: اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵ش)، *شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی*، قم: اسراء.
۷. دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۸ش)، *لغت نامه*، تهران: مؤسسه لغت نامه دهخدا.
۸. رحیم پور ازغدی، حسن (۱۳۸۱ش)، *عقلانیت*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

۹. رودگر، محمدجواد (۱۳۸۸ش)، «جریان‌ها و جنبش‌های معنویت‌گرا»، فصل‌نامه کتاب نقد، شماره ۵۰ و ۵۱.
۱۰. صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۵۴ش)، المبدأ المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶ش)، تفسیر القرآن، قم: بیدار.
۱۲. صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶ش)، شرح اصول کافی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۳. صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۱ش)، کسر اصنام الجاهلیه، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۴. صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲ش)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ویراست دوم، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۵. صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۶ش)، المشاعر، با شرح: محمدجعفر لاهیجی، مشهد: انتشارات زوار.
۱۶. صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۷ش)، بررسی‌های اسلامی، به کوشش: سیدهادی خسروشاهی، قم: دارالتبلیغ اسلامی.
۱۷. صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالی فیہ الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت: داراحیاء التراث، سوم.
۱۸. صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (بی‌تا)، الحاشیه الهیات اشفاء، قم: بیدار.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳ش)، تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. طبسی، نجم‌الدین (۱۳۸۰ش)، چشم‌اندازی از حکومت مهدی، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۱. عابد الجابری، محمد (۱۳۹۳ش)، نقد عقل عربی، تکوین عقل عربی، پژوهشی ساختارگرا در شکل‌گیری عقلانیت کلاسیک عرب، ترجمه: سید محمد آل مهدی، تهران: نسل آفتاب.
۲۲. عابدی جعفری، حسن؛ رستگار، عباسعلی (۱۳۸۶ش)، «ظهور معنویت در سازمان‌ها؛ مفاهیم، تعاریف، پیش‌فرض‌ها، مدل مفهومی»، فصل‌نامه علوم مدیریت ایران،

- سال دوم، شماره ۵.
۲۳. غزالی، ابوحامد (۱۳۶۴ش)، *احیاء العلوم الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۴. فرانکل، ویکتور امیل (۱۳۷۵ش)، *خدا در ناخداگاه*، ترجمه: ابراهیم یزدی، تهران: انتشارات رسا.
۲۵. فرانکل، ویکتور امیل (۱۳۹۴ش)، *فریاد ناشنیده برای معنی*، ترجمه: مصطفی تبریزی و علی علوی نیا، بی جا: انتشارات فرا روان، چهارم.
۲۶. فرومانیان، مهدی (۱۳۸۸ش)، *بازتاب مهدویت در تاریخ سیاسی اسلام*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۷. فیاض، ابراهیم (۱۳۸۴ش)، «عقل خاص و ناخالص»، *پگاه حوزه*، شماره ۱۶.
۲۸. فیاض، ابراهیم (۱۳۹۰ش)، «حکمت و عقل»، *پگاه حوزه*، شماره ۳۷.
۲۹. قائمی، علیرضا (۱۳۸۳ش)، «چیستی عقلانیت»، *مجله ذهن*، شماره ۱۷.
۳۰. کراچکی، ابوالفتح (بی تا)، *معدن الجواهر*، بی جا: انتشارات رضوی.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *اصول الکافی*، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چهارم.
۳۲. کارل گوستاو، یونگ (۱۳۸۰ش)، *انسان در جستجوی هویت خویش*، ترجمه: محمود بهفر روزی، تهران: انتشارات گلبان.
۳۳. کارل گوستاو، یونگ (۱۳۹۰ش)، *خاطرات رؤیاها و اندیشه‌ها*، ترجمه: پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۳۴. لاریجانی، محمد جواد (۱۳۸۴ش)، «عقلانیت جامعه دینی»، *اندیشه حوزه*، سال یازدهم، شماره ۵۴.
۳۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، دوم.
۳۶. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۳ش)، *منتخب میزان الحکمة*، قم: دارالحدیث، چهاردهم.
۳۷. محمدی منفرد، بهروز (۱۳۸۷ش)، «معنای زندگی، نیهیلیسم و اندیشه مهدویت»، *فصل نامه مشرق موعود*، شماره ۷.
۳۸. مروتی، سهراب و نویسندگان دیگر (۱۳۹۲ش)، «نقد و بررسی سلسله مراتبی بودن

- نیازهای انسان در نظریه مازلو با رویکردی بر آیات قرآن کریم»، فصل‌نامه علم و دین، سال چهارم، شماره دوم.
۳۹. مظاهری سیف، حمیدرضا (۱۳۸۵ش)، «تحلیل حیات طیبه از دیدگاه قرآن کریم»، ماه‌نامه معرفت، شماره ۱۰۹.
۴۰. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰ش)، «معنویت و عقلانیت نیاز امروز ما»، بازتاب اندیشه، شماره ۲۲.
۴۱. ورام، مسعود بن عیسی (۱۳۷۶ش)، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر المعروف بمجموعة ورام، تهران: چاپ علی اصغر حامد.
۴۲. الویری، محسن (۱۳۹۴ش)، «گونه‌شناسی رویکردهای آموزه مهدویت در چهارچوب ظرفیت تمدنی»، مجله افق حوزه، شماره ۳۴.