

ظرفیت‌های فرهنگ سیاسی تشیع در برسازی تمدن نوین اسلامی

هادی شجاعی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم

Email: shojaeehadi@yahoo.com

چکیده

انقلاب اسلامی به عنوان یک فرهنگ پیشرو و تحول آفرین، همواره پایه ریزی تمدن نوین اسلامی را به عنوان یکی از اهداف بنیادین خود مطرح نموده است. فرهنگ‌های پیشرو با ارائه عناصر تمدن ساز، انگیزه بخش و غایت آفرین، نقش اساسی را در فرایند تمدن سازی بر عهده دارند. این پژوهش با طرح این سوال اساسی که فرهنگ سیاسی تشیع، به عنوان عامل زمینه ساز در پیروزی انقلاب اسلامی، از چه ظرفیت‌هایی در برسازی تمدن نوین اسلامی برخوردار است؟ تلاش می‌کند با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی مبانی و آموزه‌های بنیادین در فرهنگ سیاسی تشیع و در نتیجه بازشناسی ظرفیت‌های عظیم این فرهنگ غنی در زمینه تمدن سازی پرداخته و سپس با تطبیق یافته‌های خود بر جنبش‌های سیاسی - اجتماعی تشیع در طول تاریخ اسلام و بویژه دولت‌های شیعی قرون چهارم و پنجم هجری، به الگویی فراگیر و مدلل در این چارچوب دست یابد. این الگوی فراگیر، مبین این نکته اساسی است که فرهنگ سیاسی تشیع، با ارائه عناصر تمدن سازی چون؛ توان بسیج گری بالا، رهبری عالمانه، عقلانیت و شریعت محوری، در کنار پویایی بخشی به لایه‌های مختلف اجتماعی در سایه انگیزه‌های بی پایانی چون عدالت طلبی، تحقق جامعه آرمانی در قالب فرهنگ انتظار..... و همچنین طراحی الگوی نوین تمدن اسلامی، می‌تواند نقش بسزایی در فرایند تمدن سازی جامعه اسلامی ایفا کند.

کلید واژه ها: فرهنگ سیاسی، تشیع، تمدن اسلامی، دولت‌های شیعی

مقدمه

آموزه‌های اسلامی همواره تحقق دو هدف اساسی را در حیات انسانی دنبال می‌کنند؛ هدف اول ساختن انسان کامل و هدف دوم عبارت از تمدن سازی و ساختن مدینه فاضله اسلامی در ابعاد مادی و معنوی می‌باشد. انقلاب اسلامی ایران با دگرگون کردن معادلات حاکم بر زندگی فردی و جمعی، نقطه عطفی در تحقق اهداف کلان اسلامی بوجود آورده و رهبران انقلاب از همان ابتدا، بر آرمان تحقق تمدن نوین اسلامی تاکید کردند؛ «آرمان نظام جمهوری اسلامی را می‌شود در جمله کوتاه ایجاد تمدن اسلامی خلاصه کرد. تمدن اسلامی یعنی آن فضایی که انسان در آن فضا از لحاظ معنوی و از لحاظ مادی می‌تواند رشد کند و به غایات مطلوبی که خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده است برسد.» (۱) بر این اساس با استقرار نظام جمهوری اسلامی و عبور از مراحل نظام سازی، دولت سازی و جامعه سازی، فرایند تمدن سازی وارد مرحله جدیدی شده و در این جهت، لازم است با بهره برداری از همه عوامل تمدن ساز، ظرفیت لازم را در جهت ایجاد تمدن نوین اسلامی فراهم کرد.

فرهنگ تشیع به عنوان یکی از عوامل اصلی پیروزی و بالندگی انقلاب اسلامی در طول سه دهه گذشته، از قابلیت‌های بسیاری در فرایند تمدن سازی برخوردار بوده و به لحاظ ارائه عناصر تمدن ساز، انگیزه بخش و غایت آفرین، می‌تواند نقش راهگشایی در خلق تمدن نوین اسلامی ایفا کند. سیراب شدن نسبی جنبش‌های شیعی در طول تاریخ از آبشخور فرهنگ سیاسی شیعه، از عوامل اصلی موفقیت و بالندگی آنها بوده است؛ بطوریکه به اذعان بسیاری از مورخین غربی و اسلامی، عصر طلایی و اوج شکوهمندی تمدن اسلامی را می‌بایست در قرون چهارم و پنجم هجری؛ جائیکه دولت‌های شیعی ادریسیان در مغرب، علویان در طبرستان، آل بویه در عراق و ایران، فاطمیان در مصر و شمال آفریقا، حمدانیان و بنی مرادس و بنی عمار در شامات، تمدن باشکوهی را برای امت اسلامی به ارمغان آوردند، جستجو کرد.

با توجه به آنچه گفته شد، این پژوهش با طرح این سوال اساسی که فرهنگ سیاسی شیعه از چه ظرفیت‌هایی در فرایند تمدن سازی نوین اسلامی برخوردار است؟ ابتدا به بررسی چارچوب تحلیلی ایجاد تمدن در بستر فرهنگ‌های پیشرو پرداخته و سپس با بررسی عناصر تمدن ساز، انگیزه بخش و غایت آفرین در فرهنگ سیاسی شیعه و تطبیق آن با عملکرد جنبش‌های شیعی تاریخ اسلام و بخصوص دولت‌های شیعی قدرتمند قرون چهارم و پنجم هجری، کاربرد عملی این عناصر در فرایند تمدن سازی را تبیین نموده و از این طریق تلاش می‌کند گامی کوچک در ایجاد تمدن نوین اسلامی بردارد.

مفهوم شناسی

۱) تشیع

واژه شناسان در معناکاو اصطلاح شیعه، آن را به معنای حزب، گروه، پیروان، همراهان (۲) و به تعبیر ابن کثیر دمشقی؛ «گروه همدل و گروه یاران» (۳) تعریف کرده اند. واژه تشیع نیز در همین مقیاس معنایی، بر یاری کردن و پیروی کردن جماعتی از یک شخص خاص دلالت می‌کند. با این وصف، عنصر کانونی در معنای این دو واژه، پیروی کردن و یاری کردن است که شیخ مفید در اوائل المقالات، با تمسک به آیه «فَاسْتَعَاثَ الْاَذَى مِنَ شِيعَتِهِ عَلَي الْاَذَى مِنَ عَدُوِّهِ» (۴) قید خالصانه را نیز به آن

اضافه می‌کند. (۵) در حالی که در نقطه مقابل این رویکرد، ابن قیم جوزی متعصب، با استناد به کاربردهای ریشه لغوی شیعه در قرآن کریم، این واژه و مترادف‌های آن را دارای معانی ناپسندی می‌داند که عمدتاً در مورد گروه‌های گمراه کننده و تفرقه افکن بکار می‌روند. (۶)

به لحاظ تاریخی، اصطلاح شیعه در دوران صدر اسلام عمدتاً در معنای عام پیروان و طرفداران شخص خاص بکار می‌رفته است و اختصاصی به حضرت علی (ع) یا معاویه و... نداشته است و لذا به گفته ولهوزن؛ «در یک برهه تاریخی، شیعه علی (ع) در مقابل شیعه معاویه قرار گرفت، اما وقتی معاویه قدرت را بدست گرفت، واژه شیعه تنها بر پیروان امام علی (ع) اطلاق شد.» (۷) البته بنابر آنچه از نقل شیخ مفید استنباط می‌گردد، در همان دوران نیز مسلمانان واژه شیعه را با اضافه کردن الف و لام، بطور مشخص برای پیروان امیر المومنین علی (ع) بکار می‌بردند. (۸)، لکن بتدریج و به علت کثرت استعمال، این واژه مختص به پیروان مکتب اهل بیت (ع) گردید.

تعاریف اصطلاحی مفهوم شیعه را می‌توان به سه دسته کلی تقسیم کرد. گروهی از تعاریف بر تقدم حضرت علی (ع) بر دیگر صحابه و مشروعیت الهی ایشان در کسب منصب امامت تاکید می‌کنند. (۹) برخی دیگر از تعاریف در کنار اعتقاد به برتری امامت حضرت علی (ع)، بر منصوص بودن ولایت ایشان از طرف حضرت رسول (ص) نیز تصریح می‌کنند. (۱۰) دسته سوم از تعاریف علاوه بر ویژگی‌های مذکور، اعتقاد به امامت اولاد حضرت را نیز ذکر کرده اند. (۱۱) بر اساس این تعاریف، شیعه کسی است که اعتقاد دارد حضرت علی (ع) و اولاد معصوم ایشان از جانب خداوند بر جامعه اسلامی امامت و ولایت دارند.

اما علامه طباطبایی در تعریف خود از شیعه، عنصر دیگری را نیز در بازشناسی مفهوم تشیع دخیل می‌داند، که بسیار راهگشا می‌باشد. وی معتقد است که؛ «شیعه به کسانی گفته می‌شود که جانشینی پیامبر اکرم (ص) را حق اختصاصی خاندان رسالت دانسته و در اخذ معارف اسلام پیرو مکتب اهل بیت (ع) می‌باشند.» (۱۲) در این تعریف بر دو عنصر اساسی تاکید شده است؛

الف) اعتقاد به حق اختصاصی اهل بیت (ع) برای جانشینی پیامبر اکرم (ص)

ب) پیروی از مکتب اهل بیت (ع)

با توجه به این تعریف، پیروی از مکتب اهل بیت (ع) را می‌توان به عنوان عنصر انسجام بخش در پایه ریزی یک هویت پویا و مستقل اجتماعی تحت عنوان تشیع نام برد که در وسیع ترین معنای خود، به همه محصولات ذهنی و فکری و ذوقی شیعیان و پیروان واقعی اهل بیت عصمت و طهارت (ع) و پیشوایان معصوم آنان در تمام ادوار تاریخی اسلام اطلاق می‌شود، که روی هم رفته مکتب تشیع را شکل داده و مبین فرهنگی خاص و ذو ابعاد به نام فرهنگ شیعه می‌باشد.

۲) تمدن اسلامی

رویکردهای گوناگونی در باب تعریف تمدن وجود دارد که به لحاظ ماهوی یا بر حسب نقطه تمرکز خود، از یکدیگر متمایز می‌گردند. در یک دسته بندی کلی، تعاریف تمدن به دو دسته مصداقی و معیاری تقسیم می‌شوند. تعاریف مصداقی، تعاریفی هستند که یک نمونه عینی از تمدن را مدنظر قرار داده و با احصاء ویژگی‌ها و خصال آن، آنها را بر سایر نمونه‌های موجود تطبیق می‌دهند. تعاریف معیاری در نقطه مقابل تعاریف مصداقی، دارای خصلتی پیشینی هستند. در واقع در این دسته از تعاریف، محقق ابتدا الگوی مورد نظر خود از تمدن را طراحی کرده و سپس به تطبیق نمونه‌های عینی با الگوی خویش

می‌پردازد.

تعاریف معیاری خود به لحاظ نوع رویکرد به موضوع، به چند دسته تقسیم می‌شوند. برخی از این تعاریف ماهوی بوده و بر جنس و فصل مفهوم تمدن تمرکز داشته و تلاش می‌کنند تبیین دقیقی از این مفهوم ارائه دهند. برخی دیگر از این تعاریف معیاری، ناظر به بازشناسی تمدن از دیگر مفاهیم هم‌افز چون جامعه... بوده و بر جامعیت و مانعیت تاکید می‌کنند. دسته سوم به تبیین علل شکل‌گیری تمدن‌ها پرداخته و مصداق تام و اتم مفهوم تمدن را شامل بر علل چهارگانه می‌دانند. در نهایت برخی دیگر از تعاریف، بر تحلیل مفهومی مولفه‌های تمدن تمرکز می‌کنند. (۱۳)

با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد در میان مدل‌های چهارگانه مذکور، تحلیل مفهومی مولفه‌های تمدن، که نزد اندیشمندان مسلمان «شرح الاسم» خوانده می‌شود، درک دقیق‌تری از این مفهوم ارائه می‌دهد. محققین علوم اجتماعی در تعریف خود از تمدن، مولفه‌های مختلفی را برای آن برشمرده‌اند که دست کم، دو بعد سخت و نرم را شامل می‌شود. به عنوان مثال؛ ویل دورانت تمدن را شکلی از نظم اجتماعی تعریف می‌کند که در نتیجه وجود آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند. وی همچنین تمدن را دارای چهار رکن اساسی می‌داند که عبارتند از: پیش‌بینی و احتیاط در امور اقتصادی، سازمان سیاسی، سنن اخلاقی و کوشش در راه معرفت و بسط هنر (۱۴) داوری اردکانی در تعریف خود، بر زیربنابودن تفکر و فرهنگ در پایه ریزی تمدن‌ها تاکید کرده و تمدن را سیر و بسط یک نحو تفکر و ظهور آثار تفکر در مناسبات افراد و اقوام و در رفتار و کردار و علوم و فنون مردم می‌داند. به اعتقاد وی، این ظهورات آنچنان به هم پیوسته‌اند که نمی‌توان جزئی را از جزء دیگر جدا نمود و کل این اجزاء هم، اصل و ریشه‌ای دارد یا اصل و ریشه‌ای داشته است. (۱۵)

بر این اساس، دو نکته از مجموع تعاریف استنباط می‌گردد:

۱) تمدن‌ها در بستر فرهنگ‌ها شکل گرفته و سازمان می‌یابند. در حقیقت نوع نگاه افراد یک جامعه به هستی، پدیده حیات، انسان و... زمینه تقویم هویت‌های اجتماعی متکثر و در نتیجه پی ریزی تمدن‌های متمایزی را فراهم می‌آورد.

۲) تمدن‌ها دارای مجموعه‌ای از نظامات اجتماعی هستند که در یک چارچوب معنایی کلان، با یکدیگر پیوند خورده و در حقیقت، صورت عینی بنیادهای فکری و فرهنگی آن تمدن و منظومه‌ای منسجم را شکل می‌دهند.

وقتی به تمدن به مثابه یک نظام توجه می‌کنیم، نمی‌توانیم آن را منحصر در یک عامل بدانیم، بلکه مجموعه‌ای از اجزاء و عوامل وجود دارند که وقتی در یک چارچوب معنایی خاص، هماهنگ می‌شوند، هویت واحدی به نام تمدن را شکل می‌دهند. در باب خرده نظام‌های موجود در ساختار تمدن، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است؛ به عنوان مثال و لاهوس، ارکان تمدن را قانون، دولت، خط و الفبا، هنر، معتقدات دینی، علوم و دانش‌های گوناگون نام می‌برد (۱۶) و ویل دورانت، پیش‌بینی و احتیاط در امور اقتصادی، سازمان سیاسی، سنن اخلاقی، کوشش در راه معرفت و بسط هنر را از اجزاء اصلی یک تمدن بر می‌شمرد. (۱۷) بطور کلی نظامات موجود در ساختار تمدنی را می‌توان مجموعه‌ای از نظام‌های اعتقادی ارزشی، علمی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی دانست که در کنار جلوه‌های پیشرفته زندگی مادی، الگوی تمدنی متمایزی را شکل می‌دهند که تجلی فرهنگ و اندیشه آن جامعه، در قامت منظومه‌های پویا و منسجمی از نظام‌های اجتماعی هم سو می‌باشند.

با روشن شدن مفهوم تمدن، اصطلاح تمدن اسلامی نیز تا حدود زیادی تبیین می‌شود. با این وصف، مقصود از تمدن

اسلامی، تمدنی است که در بستر فرهنگ اسلامی رشد کرده و نظامات مختلف آن، ریشه در باورهای بنیادین اسلامی داشته و موجد توسعه و پیشرفت در جلوه‌های مادی زندگی امت اسلام می‌گردد. امام خمینی (ره) با رویکردی تاریخی، دورنمای تمدن اسلامی را بدینگونه شرح می‌دهند: «مسلمین آنها بودند که مجد آنها دنیا را گرفته بود، تمدن آنها فوق تمدنهای بود، معنویات آنها بالاترین معنویات بود، رجال آنها برجسته‌ترین رجال بود. توسعه مملکتشان از همه ممالک بیشتر بود. سیطره حکومت شان بر دنیا غالب شده بود.» (۱۸) مقام معظم رهبری نیز در تبیین شاخص‌های عمده تمدن اسلامی معتقدند: «شاخصه اصلی و عمومی این تمدن، بهره‌مندی انسانها از همه‌ی ظرفیت‌های مادی و معنوی‌ای است که خداوند برای تأمین سعادت و تعالی آنان، در عالم طبیعت و در وجود خود آنان تعبیه کرده است. آرایش ظاهری این تمدن را در حکومت مردمی، در قوانین برگرفته از قرآن، در اجتهاد و پاسخگویی به نیازهای نوبه‌نوی بشر، در پرهیز از تحجر و ارتجاع و نیز بدعت و التقاط، در ایجاد رفاه و ثروت عمومی، در استقرار عدالت، در خلاص شدن از اقتصاد مبتنی بر ویژه خواری و ربا و تکاثر، در گسترش اخلاق انسانی، در دفاع از مظلومان عالم، و در تلاش و کار و ابتکار، میتوان و باید مشاهده کرد.» (۱۹) بنابراین تمدن اسلامی در کامل‌ترین صورت خود، فضایی را در ابعاد سخت افزاری و نرم افزاری برای امت اسلامی ترسیم می‌کند که: «انسان در آن فضا از لحاظ معنوی و از لحاظ مادی می‌تواند رشد کند و به غایات مطلوبی که خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده است برسد.» (۲۰)

چارچوبی نظری؛ تمدن سازی در بستر فرهنگ‌های پیشرو

کیفیت حیات انسانی در ارتباط مسقیم با نوع نگاه به جهان پیرامونی و ماهیت پدیده حیات قرار دارد. این نوع نگاه که در یک تعریف موسع، می‌توان آن را فرهنگ نام نهاد، ارتباط انسان با خود، دیگران و بطور کلی دنیای پیرامونی را مدیریت نموده و رنگ و بوی خاصی به آن می‌بخشد و از آنجا که تمدن، وضعیتی است که بر حیات انسان حاکم می‌شود، بطور منطقی در پیوند با مساله فرهنگ قرار می‌گیرد.

درباره فرهنگ تعاریف مختلفی ارائه شده است. بر اساس تعریفی که مور از فرهنگ ارائه می‌دهد، فرهنگ عبارت است از: «مجموعه تام و تمام باورها و عقاید، ارزش‌ها و هنجارها، آداب و رسوم و نمادها که به مردم می‌گوید، در جامعه چگونه باید رفتار کنند.» (۲۱) از این منظر، فرهنگ میراث اجتماعی یک جامعه است که همه فراورده‌های مادی و ساخته‌های ذهنی و روحی گروهی و همه اشکال متمایز رفتار را در بر می‌گیرد و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. بنابراین چنانکه علامه جعفری تأکید می‌کند: «تا بشر بوده فرهنگ هم بوده، تا زندگی انسان را لطافت ببخشد و پاسخگوی آرمانهای عالی روحی او باشد.» (۲۲) با این وصف، فرهنگ همزاد زندگی اجتماعی انسان است. در بیشتر جوامع، فرهنگ‌ها در ذیل حیات اجتماعی انسان و در طول قرون متمادی بتدریج شکل گرفته اند. با ارسال رسل و نزول دین الهی که خود، مجموعه‌ای از عقاید و باورها، ارزش‌ها و هنجارها و حتی نمادها را در بر می‌گیرد، برخی جوامع بشری با پیروی از شرایع آسمانی، فرهنگ کلان حاکم بر زندگی فردی و اجتماعی خود را در چارچوب فرامین الهی تعریف کرده و به همان میزان نیز از نتایج آن بهره مند شده اند.

در باب رابطه تمدن و فرهنگ رویکردهای مختلفی مطرح شده است. برخی فرهنگ و تمدن را یکی دانسته و معتقدند تمدن همان فرهنگ می‌باشد. (۲۳) در میان متفکرین اسلامی، برخی چون امام موسی صدر در کتاب «اسلام و فرهنگ بیستم»، از همین زاویه به تجزیه و تحلیل فرهنگ اسلامی پرداخته اند. در رویکرد دوم، تمدن و فرهنگ، دو وادی کاملاً متفاوت قلمداد می‌شوند

که هیچگونه ارتباطی با یکدیگر ندارند، در این دیدگاه، فرهنگ در برگیرنده عقاید و آفرینش‌های انسانی شامل هنر، ادبیات و... گردیده و تمدن تنها به حوزه خلاقیت‌های انسانی مرتبط با علم و فناوری اشاره می‌کند. اما دسته سوم در عین حالی که فرهنگ و تمدن را دو چیز مجزا می‌دانند، رابطه‌ای تعاملی بین آنها برقرار می‌کنند. بر این اساس، فرهنگ و تمدن با یکدیگر رابطه متقابل دارند، لکن ملازمه‌ای حتمی نیز میان آنها وجود ندارد. (۲۴) و لذا چنانکه «تمدن بی فرهنگ داریم، با فرهنگ بی تمدن نیز بوده است.» (۲۵)

دیدگاه سوم در قیاس با رویکردهای دیگر، چشم انداز فراگیرتری نسبت به رابطه میان تمدن و فرهنگ ارائه می‌کند، لکن در نتیجه گیری پایانی دچار کاستی می‌باشد. به عبارت دیگر، اینکه گفته می‌شود تمدن بیشتر جنبه علمی و عینی داشته و فرهنگ بیشتر جنبه ذهنی و معنوی، فی الجمله حرف درستی است، ولی اینکه انسان بتواند تمدنی را پایه ریزی نماید بدون آنکه از فرهنگ قابل ملاحظه‌ای برخوردار باشد، استنتاج دقیقی به نظر نمی‌رسد؛ چرا که وقتی می‌گوییم تمدن از دل فرهنگ ریشه گرفته و بالنده می‌گردد، بطور طبیعی به این نکته اذعان می‌کنیم که فرهنگ مورد نظر، دارای قابلیت‌های بسیار مهمی در برخی جهات بوده است که توانسته تمدن عظیمی چون تمدن فراعنه مصر، اینکاها و... را بوجود بیاورد. هر چند که نافی این مطلب نیز نمی‌باشد، که فرهنگ‌های بشری به علت اینکه عمدتاً دارای قابلیت‌های یک دست در همه حوزه‌های فرهنگی نمی‌باشند، تمدنی را که خلق می‌کنند نیز در برخی وجوه، مانند معماری، فن آوری،... روزآمد بوده و در حوزه‌های دیگری چون اخلاق، معنویت، نظام سیاسی و... دچار انحطاط می‌باشد. بنابراین نمی‌توان منکر این حقیقت شد که تمدن‌ها، تنها در بستر فرهنگ‌های پیشرو شکل می‌گیرند که متناسب با قابلیت‌های خود، سازهای تمدنی را بنا می‌کنند. به تعبیر اینگلهارت؛ «فرهنگ نقشه‌های دنیا را پدید می‌آورد، نقشه‌ها خام هستند ولی ما از آنها استفاده می‌کنیم؛ زیرا ما را در رسیدن به مقصد و این درک که معنای زندگی چیست، کمک می‌کنند.» (۲۶)

مدل تمدن‌سازی در زمینه فرهنگی پیشرو

نوع عملکرد هر فرد، جامعه و ملت، در ارتباط با مجموعه باورها، ارزشها، هنجارها، آداب و رسوم و تاریخ و... -که ما آن را فرهنگ می‌نامیم- تعریف می‌گردد. بنابراین در اینکه تمدن در بستر فرهنگ متولد می‌شود شک و شبهه‌ای وجود ندارد، لکن یک سوال اساسی در اینجا مطرح می‌باشد. اگر فرهنگ‌ها تمدن ساز هستند، پس تاریخ چند هزار ساله بشر می‌بایست شاهد تمدن‌های بیشماری بوده باشد، که به تعداد ملت‌ها وجود آمده و مضمحل شده باشند؟ در حالیکه به اذعان بسیاری از صاحب‌نظران و مورخین، تمدن‌های مطرح و شناخته شده بشر، از تعداد انگشتان یک دست نیز متجاوز نمی‌باشد. علاوه بر اینکه همین تمدن‌های شناخته شده نیز، دارای تمایزات بسیاری می‌باشند. مانند اینکه یک تمدن خاص (مثلاً تمدن غرب معاصر)، از جهت برخورداری از جلوه‌های مادی زندگی، سرآمد دیگر تمدن‌ها می‌باشد، ولی به لحاظ نظام اعتقادی و اخلاقی حاکم، در ضعف مفرط بسر می‌برد و یا اینکه در برخورداری‌های مادی، در سطح پایین تری بوده باشد، لکن به لحاظ نظام سیاسی - اجتماعی در وضعیت مطلوب تری قرار گرفته باشد.

در پاسخ به این سوال باید گفت که به لحاظ منطقی، رابطه میان فرهنگ و تمدن عموم و خصوص مطلق می‌باشد، بنابراین،

قطعا همه تمدن‌ها ریشه در فرهنگی دارند، لکن همه فرهنگ‌ها تمدن ساز نمی باشند. چنانکه گفته شد، فرهنگ مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و... می‌باشد که به فکر و عمل انسان جهت داده و از این طریق، نوع خاصی از حیات فردی و اجتماعی را برای وی ترسیم می‌کند. پس تا یک فرهنگ از عناصر لازم در جهت تمدن سازی برخوردار نباشد، نمی تواند تمدن ساز باشد؛ فرهنگی که به لحاظ اعتقادی مشتمل بر باورهای غیر عقلانی، سطحی و مبتذل می‌باشد، چگونه می‌تواند موتور محرک یک ملت برای شکل دادن به تمدن قرار بگیرد؟

فرهنگ‌ها در یک تقسیم بندی، به دو دسته فرهنگ‌های پیرو و پیشرو تقسیم می‌شوند. (۲۷) فرهنگ‌های پیرو، فرهنگ‌های حاشیه‌ای هستند که فاقد عناصر لازم برای ایجاد پویایی و تحرک بالای اجتماعی بوده و بیشتر تخدیر کننده می‌باشند. در سوی مقابل، فرهنگ‌های پیشرو قرار دارند که به لحاظ برخورداری از عناصر تمدن ساز و انگیزه بخش، در وضعیت مطلوبی بسر برده و می‌توانند بر اساس بنیان‌های فکری خود، دنیای جدیدی را برای یک ملت ترسیم نمایند. علامه جعفری عامل محرک فرهنگ پیشرو را واقعیات مستمر و ابعاد اصیل انسانی می‌داند که: «هیچ تمدن انسانی اصیل در گذرگاه تاریخ بدون وجود چنین زمینه فرهنگی بوجود نمی‌آید. ما می‌توانیم با نظر به ماهیت و مختصات فرهنگ خلاق و هدفدار و پیشرو، علل سقوط و زوال فرهنگ‌هایی را در یابیم که چندی کم و بیش در جوامع انسانی بروز نموده و از بین رفته اند.» (۲۸) بنابراین پیشرو بودن یک فرهنگ، به میزان انطباق مولفه‌های بنیادین آن با ابعاد اصیل انسانی و به تعبیر علامه جعفری: «جاذبه هدف اعلائی حیات» (۲۹) بستگی دارد. بنابر آنچه گفته شد، تنها فرهنگ‌های پیشرو می‌توانند فرهنگ ساز باشند؛ چرا که می‌توانند بطور نسبی، عناصر تمدن ساز را در اختیار یک ملت قرار دهند، ضمن اینکه انگیزه لازم را برای تکاپو و تلاش در میان آحاد آن ملت بوجود آورده و طرح فردایی بهتر را به آنها ارائه کنند.

با این وصف، پاسخ سوال دوم در باب تمایز میان تمدن‌های بشری نیز روشن می‌شود. فرهنگ‌ها دارای عناصری هستند که در مسیر تمدن سازی نقش اساسی را ایفا می‌کنند، بدیهی است تفاوت در کمیت و کیفیت این عناصر، خروجی نهایی هر فرهنگ را از خروجی دیگر فرهنگ‌ها، متمایز می‌سازد. لذا ممکن است یک فرهنگ خاص، از حیث برخورداری از عناصر تمدن ساز در وضعیت متوسطی قرار داشته باشد، لکن به لحاظ ایجاد انگیزه و روحیه کار و تلاش، کارآمدی بسیار بالایی از خود نشان دهد و از همین رو نیز، تمدن ساز شود. لکن تمدنی که از چنین فرهنگی حاصل می‌شود، منطقی تمدنی تک بُعدی و کاریکاتوری خواهد بود.

اصطلاح تمدن کاریکاتوری مستلزم چند گزاره بنیادین می‌باشد:

(۱) علیرغم اینکه عمدتاً تمدن را با پیشرفت در جلوه‌های مادی زندگی می‌سنجند، تمدن دارای نظامات مختلفی است که بنیان‌های اساسی یک تمدن را شکل می‌دهند، بنابراین پیشرفت و توسعه در حیات مادی، تنها یکی از اجزاء تمدن می‌باشد نه همه آن.

(۲) کیفیت یک فرهنگ، تاثیر بسیاری در شکل نهایی یک تمدن دارد، پس چنانکه توانمندی‌های فرهنگی در حوزه‌های خاص، توانمندی تمدنی در آن بخش را موجب می‌شود، کاستی‌های فرهنگی نیز با همین مقیاس، می‌تواند موجب نقص در سازه یک تمدن و تکامل تک بعدی آن گردد.

۳) بر این اساس، ممکن است یک تمدن در بخشی از اجزای تمدنی، بسیار تکامل یافته باشد، لکن در دیگر بخش‌ها با مشکلات جدی روبرو باشد. مانند اینکه یک تمدن به لحاظ نظام سیاسی، گرفتار استبداد زدگی مفرط است، ولی از نظر جلوه‌های مادی زندگی در وضعیت قابل قبولی قرار دارد.

۴) در مقابل تمدن کاریکاتوری، که اکثر قریب به اتفاق تمدن‌های تاریخی شناخته شده را شامل می‌شود، نوع دیگری از تمدن تعریف می‌شود که می‌توان آن را تمدن کمال یافته نام نهاد. تمدن کمال یافته در همه حوزه‌های تمدنی، وضعیت مطلوبی را داراست و در فرهنگی ریشه دارد که به لحاظ عناصر تمدن ساز و انگیزه بخش، از توانمندی بسیار بالایی برخوردار است، در عین حالی که با اتکا مبانی عقلانی و وحیانی خود، ترسیم کننده حیاتی متکامل و ذو ابعاد برای جامعه انسانی می‌باشد.

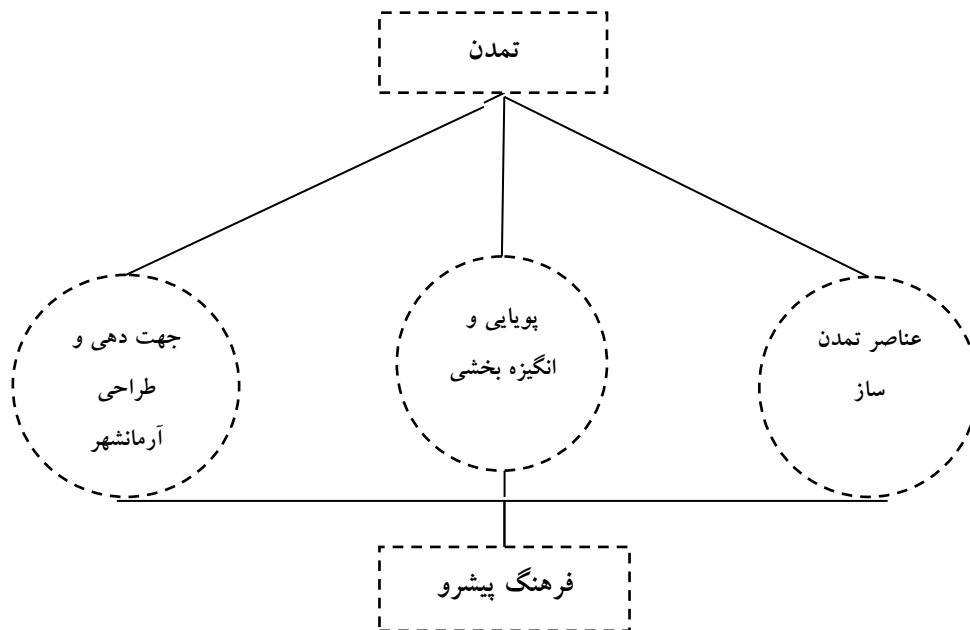
بر اساس آنچه گفته شد، فرهنگ‌ها در جهت تمدن سازی سه کار اساسی انجام می‌دهند:

۱) عناصر تمدن ساز ارائه می‌کنند.

۲) انگیزه و تحرک اجتماعی ایجاد می‌کنند.

۳) جهت دهی خاصی به تکاپوهای اجتماعی می‌بخشند.

پس فرهنگ در وهله اول، عناصر تمدن سازی چون عقلانیت، روحیه علمی و... را به یک ملت ارزانی می‌کند. و از آنجا که صرف برخورداری از منابع تمدن ساز در ایجاد تمدن کفایت نمی‌کند، انگیزه مناسب را برای تحرک اجتماعی و فراوری منابع موجود فراهم می‌آورد. در مرحله بعد نیز فرهنگ، آرمان شهر ادعایی خود را ترسیم کرده و ملت‌ها را بسوی آن هدایت می‌کند. با این وصف مدل تمدن سازی در زمینه فرهنگی پیشرو را می‌توان به این صورت طراحی نمود.



ظرفیت‌های فرهنگ سیاسی تشیع در مسیر تمدن‌سازی

منظومه ولایی تشیع، سازواره‌ای منسجم از نظامات فرهنگی، حقوقی، سیاسی و... و توابع هر یک از آنهاست که ارکان اصلی

نظام تمدنی را شکل داده و هر یک هماهنگ و همسو با سایر اجزاء نظام و البته با کارکردهای خاص به خود، زمینه را برای برپایی تمدنی کمال یافته که «بر دو اصل توحید و لوازم آن و عدالت و توابع آن استوار است.» (۳۰) فراهم می‌آورد. در این میان، اندیشه و فرهنگ سیاسی تشیع، از جایگاه ویژه‌ای در عرصه تمدن سازی برخوردار بوده و ظرفیت بسیار بالایی را در این جهت تولید می‌کند. بُعد سیاسی تشیع، چه به لحاظ ارائه عناصر تمدن ساز و چه از جهت تزریق انگیزه و ارائه غایت مطلوب، از عناصر اصلی پایه ریزی تمدن نوین اسلامی محسوب می‌گردد؛ چنانکه واقعیت‌های تاریخی گواه خوبی بر این مطلب می‌باشد.

شیعه در طول دوران حیات خود، بطور مداوم تحت فشار و اختناق و سرکوب بسر برده و لذا نتوانسته است از حداقل ظرفیت موجود نیز در جهت بازآفرینی الگوی تمدنی خویش استفاده نماید، با اینحال، شواهد تاریخی بیانگر این نکته می‌باشد که در اندک فترت‌های تاریخی، که شیعه به علل گوناگون مجال عرض اندام پیدا کرده و در امنیت و آزادی بسر برده است، کارهای بزرگی را در حوزه تمدن سازی انجام داده و منشا ظهور آثار تمدنی بیشماری شده است. قرن‌های چهارم و پنجم هجری که خلافت عباسی در دروان ضعف خود بسر می‌برده و فضا برای فعال شدن هسته‌های شیعی در جوامع اسلامی بطور نسبی مهیا شده بود، شاهد تاسیس دولت‌هایی می‌باشد که تحت تاثیر آموزه‌های سیاسی شیعی، تمدنی را پایه گذاری نمودند که آدام متز در کتاب تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، بدرستی آن را «رنسانس اسلامی» (۳۱) دانسته است و به عقیده جوئل کرمر، از بسیاری جهات دوره عظمت فرهنگ اسلامی در قرون اولیه هجری محسوب می‌شود. (۳۲)

دولت شیعی ادریسیان که در سال ۱۷۲-۳۵۷ق در مراکش و بخشی از الجزایر تاسیس شد، یکی از همین دولت‌های شیعی است که توانست در طول دوران حاکمیت خود، رونق اقتصادی و فرهنگی خوبی را برای جامعه اسلامی به ارمغان بیاورد. مغرب الاقصی تا اواخر قرن دو هجری، دائما با بی ثباتی سیاسی و اقتصادی مواجه بود و ادریسیان شیعی، اولین نظام سیاسی بودند که موفق شدند ثبات سیاسی را در منطقه برقرار نمایند. در باب رونق اقتصادی قلمرو ادریسیان همین بس که به گفته ابن رسته: «تنها در اطراف رود فاس، ۳۰۰۰ آسیاب مشغول به کار بود.» (۳۳) و در اندک زمانی، قلمرو ادریسیان مامن بسیاری از تجار، صنعتگران و اهل حرف مختلف شد. (۳۴)

در دوره فاطمیان شیعی مذهب مصر (۳۵۸-۵۶۷ق) که به مدت بیش از دو قرن بر بخش‌های بزرگی از شمال آفریقا، مصر و شام و حجاز حکومت کردند، به گفته طرابلسی؛ «مصر برای اولین بار در تاریخ، به مرکز حکم و قضاوت و هدایت و نیز پایتخت جهان اسلام تبدیل شد.» (۳۵) فاطمیان شیعی، تمدنی را در مصر پایه گذاری کردند که در طی بیش از دو قرن، شکوفایی انواع هنر و صنعت و معماری و رونق اقتصادی و فرهنگی و عصری طلایی را برای جهان اسلام به ارمغان آورد. در یک قلم، فاطمیان خزانه‌ای از کتب نفیس علمی را فراهم کرده بودند که رقمی بالغ بر یک میلیون ششصد هزار جلد کتاب را شامل می‌شد. (۳۶) عصر آل بویه نیز که از مقتدرترین حکومت‌های شیعی این عصر بشمار می‌رود، به تصریح کرمر، اوج دوران تمدن اسلامی شمرده می‌شود (۳۷)؛ بطوریکه حتی مخالفان متعصب این حکومت شیعی، چون مقدسی در احسن التقاسیم، بر اهمیت رواج فضل و دانش در این دوره صحه گذاشته اند. (۳۸)

به هر حال، با بررسی‌های تاریخی مبرهن می‌گردد که اوج دوران تمدن اسلامی که «به رشد جنبش فرهنگی ممتاز است.» (۳۹) بطور عمده در سایه دولت‌های شیعی بنی عمار، ادریسیان، فاطمیان، حمدانیان، ال بویه، علویان و... نضج یافته است.

بدیهی است که شیعی خواندن این حکومت ها، به معنای پایبندی مطلق آنها به معارف تشیع نبوده و نخواهد بود، تنها بر این حقیقت صحنه می گذارد که این دولت های شیعی مذهب، به همان میزان اندکی که از آشخور فرهنگ ناب شیعی سیراب می شدند، توانستند شکوفایی و رونق غیر قابل انکاری را برای جوامع اسلامی به ارمغان بیاورند و این خود حاکی از ظرفیت های عظیمی در اندیشه سیاسی تشیع است که می تواند زمینه را برای چنین حرکت هایی فراهم آورد.

در ادامه با تجزیه و تحلیل فرهنگ سیاسی تشیع، به برخی از مهمترین ظرفیت های آن در جهت تمدن سازی و در بخش عناصر تمدن ساز، انگیزه بخش و غایت آفرین اشاره شده و کاربست عملی آنها در تمدن آفرینی، در ضمن بررسی جنبش های شیعی و بخصوص دولت های شیعی قرون چهارم و پنجم هجری تبیین می گردد.

(۱) بسیج گری

تمدن ها بر دوش ملت ها ساخته و پرداخته می شوند. این گزاره یکی از واقعیات بنیادین ظهور تمدن ها در تاریخ حیات انسانی می باشد. به گواه مستندات تاریخی نقش توده های مردم، از اصناف، گروه ها و طبقات مختلف اجتماعی در پایه ریزی، تداوم و شکوفایی تمدن های شناخته شده بشری غیر قابل انکار است. در حقیقت، میزان حضور و بسیج مردم در عرصه های گوناگون کار و تلاش، از عناصر اصلی شکل گیری یک تمدن ها بشمار می رود. بنابراین یکی از ویژگی های بارز فرهنگ های مولد و تمدن ساز، توان بسیج توده های مردمی در جهت آرمان مشترک و بکارگیری آنها در ساختن نظم نوین اجتماعی است. فرهنگ های پیشرو به همان میزان که در بسیج مردم و کشاندن و هدایت آنها به صحنه تولید موفق عمل می کنند، در تمدن سازی نیز موفق خواهند بود و لذا ظهور یک تمدن نوپا، در ارتباط مستقیم با قدرت بسیج گری فرهنگ زیربنایی جامعه قرارداد.

منظور از بسیج در اینجا؛ «فرایندی است که بواسطه آن، گروهی از حالت مجموعه منفعلی از افراد، به مشارکت کننده فعال در زندگی عمومی تبدیل می شوند» (۴۰) بنابراین بسیج به معنای فعال شدن نیروهای اجتماعی و کاربرد مناسب و گسترده نیروی انسانی در جهت بهره وری مطلوب از عناصر تمدن ساز می باشد. از این نظر، بسیج و بسیج گری یعنی گردآوری منابع انسانی و مادی برای استفاده و عمل جمعی. با این وصف به هر میزان که بسیج در میان یک ملت بیشتر باشد، میزان کنش جمعی آن بیشتر، قدرت آن فزونتر و منابعی که هزینه می کند کمتر خواهد بود. تکاپوهای تمدنی، تجلی ویژه آگاهی یک ملت از توانمندی های خود می باشد که میزان موفقیت آن، بستگی به میزان سطح سازماندهی آن ملت دارد. هر قدر یک ملت از هویت مشترک و شبکه های داخلی وسیع تری برخوردار باشد سازمان یافته تر (۴۱) و در نتیجه موفق تر خواهد بود.

حال با توجه به اهمیت بسیج گری در فرایند ساخت یک تمدن، این سوال اساسی مطرح می شود که چرا یک ملت، به این نتیجه می رسد که می بایست بطور فعال در یک جنبش عظیم تمدن ساز مشارکت داشته باشد؟ انگیزه تعهدش چیست و چرا به هزینه هایی که این مشارکت بر او تحمیل می کند تن می دهد؟ در پاسخ به این سوال باید گفت: «یک فرد در یک جنبش بسیج می شود چون از وضعیت شخصی اش، از وضع جامعه ناخشنود است و فکر می کند با متعهد شدن در یک بسیج عمومی، می تواند وضعیت امور را تغییر دهد» (۴۲) در حقیقت فرهنگ کلان حاکم بر یک جامعه، سه کار اساسی را در جهت بسیج گری توده های مردمی انجام می دهد:

الف) نکوهش وضع موجود و یافتن ریشه های نابسامانی

ب) ترسیم وضعیت مطلوب و تعیین اهداف غایی حرکت پویای مردمی و همچنین وسائل دستیابی به آن.
ج) ارائه تبیینی تازه و نو از تاریخ یک ملت و ستایش از گذشته طلایی آن که به عقیده ما نهایتاً موجب می‌شود؛ « گروه‌های تحت سلطه با چنان قوتی علاقمند به نابود کردن و متحول ساختن وضع اجتماعی مستقر می‌شوند که بطور ناخاسته و ناآگاه، تنها عناصری از وضع موجود را می‌بینند که به نظر آنها منفی و مطرودند.» (۴۳)

با توجه به آنچه گفته شد، یکی از ظرفیت‌های اساسی اندیشه سیاسی تشیع در راستای تمدن‌سازی، در قدرت بسیج‌گری آن نهفته است که واقعیات غیرقابل انکار تاریخی نیز بر آن صحنه می‌گذارد. از منظر فرهنگ سیاسی شیعه، تمدن بر محور انسان بوجود آمده و معنا و هویت می‌یابد. بنابراین افراد انسانی از پایه‌های اساسی در فرایند تمدن‌سازی بشمار رفته و به تعبیر قرآن کریم: « إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ » (۴۴) تا قاطبه یک ملت از اصناف و طبقات مختلف اجتماعی، به پا نخواستند و پا به عرصه کار و تلاش هدفمند نگذارند، تحول بنیادینی در وضعیت فردی و اجتماعی آنان رخ نخواهد داد. علامه طباطبایی در ذیل این آیه، با اشاره به تاثیر تفکر، اندیشه و بطور کلی حالات روحی انسان در تحقق وضعیت خارجی حیات وی می‌نویسد: « میان تمامی حالات انسان و اوضاع خارجی یک نوع تلازم است، پس اگر مردمی دارای ایمان و اطاعت و شکر باشند خداوند هم نعمت‌های ظاهری و باطنی را به ایشان ارزانی بدارد.» (۴۵)

از سوی دیگر، اندیشه سیاسی تشیع، رابطه‌ای تکوینی بین دنیا و آخرت برقرار کرده و به تعبیر علامه طباطبایی؛ « بین عمل و جزاء، در آن سوی رابطه وضعی، که بنای اجتماع بر آن است و ظاهر سخن خداوند نیز همان است، رابطه حقیقی (غیر قراردادی) وجود دارد.» (۴۶) بنابراین تنفس در چارچوب فرهنگی تشیع، فضای ذهنی خاصی را برای مردم خلق می‌کند که در ذیل آن؛ « انسانها یاد می‌گیرند که هم به رفع نیازهای مادی خود بپردازند و فعالیت‌های اقتصادی و معیشتی خویش را تدبیر کنند، هم از تقویت جنبه انسانی و نزدیکی به پروردگارشان غافل نشوند.» (۴۷) مضافاً بر اینکه، یکی از بنیان‌های اصلی فرهنگ سیاسی تشیع، طرح الگویی آرمانی از جهان آینده است که در آن، همه آرزوهای فروخورده بشری تحقق می‌پذیرد؛ عدالت سراسر گیتی را فراگرفته و حیات دنیوی انسان در همه عرصه‌های علمی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و... شکوفا می‌گردد. فرهنگ انتظار شیعی مترادف با علم و عمل و عقیده و تلاش بوده و از عالی‌ترین عناصری است که می‌تواند یک ملت را در راه پیشرفت و تکامل بسیج نماید. مقام معظم رهبری درباره این بُعد فرهنگ انتظار و تاثیر آن بر بسیج توده‌ها می‌فرماید: « چند خصوصیت در این عقیده مهدویت هست، که این خصوصیات برای هر ملتی، در حکم خون در کالبد و در حکم روح در جسم است. یکی امید است. گاهی اوقات دست‌های قلدر و قدرتمند، ملت‌های ضعیف را به جایی می‌رسانند که امیدشان را از دست می‌دهند. وقتی امید را از دست دادند، دیگر هیچ اقدام نمی‌کنند؛ می‌گویند چه فایده ای دارد؟ ما که دیگر کار از کارمان گذشته است، با چه کسی در بیفتیم؟ چه اقدامی بکنیم؟ برای چه تلاشی بکنیم؟ ما که دیگر نمی‌توانیم! این روح ناامیدی است؛ استعمار این را می‌خواهد.» (۴۸)

بنابراین، اندیشه سیاسی شیعه با قدرت بسیج‌گری بی پایان خود می‌تواند سهم بسزایی در برپایی تمدن نوین اسلامی ایفا نماید. مروری گذرا بر کارنامه تکاپوهای سیاسی - اجتماعی شیعه در طول قرون گذشته، مهر تاییدی بر توان بسیج‌گری فرهنگ سیاسی شیعه در فرایند اعتلای تمدنی می‌باشد. اتکا به نیروهای خودجوش مردمی، یکی از ویژگی‌های بارز بسزایی از

حرکت‌های سیاسی - اجتماعی شیعیان در طول قرون متمادی بوده است.

در کتاب تاریخ طبرستان درباره زمینه‌های شکل‌گیری دولت علویان طبرستان آمده است که: « زمانی که گروهی از بزرگان دیلم نزد وی (محمد بن زید) رفتند از پذیرش حکومت خودداری ورزید و حسن بن زید معروف به «حالب الحجاره» را که در ری ساکن بود، معرفی کرد و نمایندگان مردم نزد وی در ری رفتند و حسن بن زید دعوت آنان را پذیرفت. ... سادات آن دیار و بزرگان شهر، مقدمش را گرامی داشتند و به استقبال وی شتافتند.» (۴۹) مورخین استقبال بی نظیر مردمی و بسیج گروه‌های مختلف مردم در حمایت از دولت شیعی علویان را تحت تاثیر دو عامل معرفی می‌کنند که در میان دیگر جنبش‌های شیعی نیز از عوامل اصلی بسیج مردم بشمار می‌رود؛ « اهالی طبرستان به دو جهت علاقه و محبت وافری به داعی کبیر نشان داده و از او استقبال و به وی دل بستند و او را بر خود حاکم نمودند:

(۱) رهایی آنان از ستم کاری‌ها، تعدیات و سختگیری‌های حاکمان و ایادی طاهریان، عباسیان، صفاریان و حاکمان محلی

(۲) بخاطر علوی بودن داعی کبیر و انتساب به اهل بیت(ع)» (۵۰)

دولت شیعی ادریسیان در شمال آفریقا در طول اندک زمانی، توانست بسیاری از مردم را با سیاست‌های خود همراه سازد؛ بطوریکه ابن خلدون چند قرن پس از انقراض آنان می‌گوید: « مردم هنوز از ادریسیان به نیکی یاد می‌کنند و بازماندگان آنها هنوز در فاس اقامت دارند.» (۵۱) قدرت بسیج‌گری شیعه در کنار خصلت ذاتی رهبران و آرمان‌های جذابش، با تدبیر، خردگرایی و مردم دوستی حاکمان شیعی نیز عجین می‌باشد. به گواه تاریخ، حضور بیشمار اصناف مختلف مردم در صحنه موجب شد که فخر الملک، حاکم شیعی دولت بنی‌عمار محاصر ده ساله صلیبی‌ها را که برای هر حکومتی کمرشکن بود، بخوبی مدیریت نماید. وی در این دوره « پیشاپیش حقوق شش ماهه تمامی سربازان را که در طول دوران محاصره صلیبی در خشکی و دریا از شهر دفاع می‌کردند به ایشان پرداخت کرد و همچنین ثروتمندان شهر با اموال خود در ایستادگی در برابر محاصره اقتصادی که صلیبی‌ها بر آنها تحمیل کرده بودند، مشارکت داشتند.» (۵۲) قدرت بسیج در دولت بنی‌عمار بعدی بود که به اذعان مورخین در این دوره؛ « شهر مالمال از حضور مشهورترین ادیبان، فقیهان شاعران و زبان‌شناسان شد که از هر نقطه‌ای به طرابلس گرویده بودند، مردم نیز از نژادها، ادیان و مذاهب مختلف، آهنگ این شهر را نموده بودند، همچنین تاجران، جهانگردان و طالبان علم و دانشمندان از سرزمین‌های گوناگون، پای در این منطقه نهاده بودند.» (۵۳)

آنچه گفته شد در مورد دیگر دولت‌های شیعی قرون چهارم و پنجم هجری نیز بخوبی مصداق دارد. رفتار عادلانه و محبت‌آمیز حاکمان شیعی با مردم بگونه‌ای بوده است که حتی معتقدین به دیگر مذاهب اسلامی را نیز به مشارکت فعال در جهت اهداف دولت‌های شیعی وا می‌داشته است. علی بن بویه مؤسس دولت شیعی آل بویه، اسرای جنگی را چنان شیفته نیکی و عدالت خود می‌کرد که چون آزاد می‌شدند؛ « همه اقامت در نزد او را اختیار کردند به آنان خلعت داد و نیکی نمود.» (۵۴) او معتقد بود بهترین کار اغماض در مورد دشمنان است و اینکه؛ «خدا را بر این نعمت سپاس گذاریم که این روش برای پیشبرد کار بهتر و از طغیان به دورتر است.» (۵۵) وی در شهرهای فتح شده عدالت برقرار کرده و از ستم بر مردم خودداری نمود و بدین ترتیب بر روح و جان مردم غلبه یافت.

ابن عذاری مراکشی درباره تاثیر رفتار عادلانه ابو عبدالله شیعی، یکی از موسسین حکومت شیعی فاطمیان مصر می‌نویسد که:

« وقتی مردم طنبه عملکرد ابو عبدالله را دیدند به وی ابزار تمایل کردند و به اطاعت او درآمدند، خبر عملکرد همراه با عدالت اجتماعی او در سرتاسر افریقا منتشر و موجب اظهار اطاعت نسبت به او شد.» (۵۶) در پیش گرفتن چنین سیاستی، موجب شد که فاطمیان در همان دهه‌های اول حکومتشان در مصر؛ « پشتیبانی مردم را هم در داخل و هم در خارج جلب کردند.» (۵۷) مورخان یکی از عوامل موفقیت فاطمیان را ناشی از نیروی انسانی عظیم و گسترده‌ای می‌دانند که در قیام فاطمیان حضور داشتند. توصیفی که مورخان از نیروی نظامی همراه ابو عبدالله شیعی می‌کنند، حکایت از نفرات بسیار و توانایی آنها در صحنه‌های مبارزه و جهاد دارد (۵۸)؛ بطوریکه در قرن سوم هجری، بربرها از جهت نیرو و قدرت عظیم‌ترین نیروی انسانی جهان اسلام به شمار می‌آمدند. (۵۹)

قدرت بسیج‌گری تفکر شیعی فاطمیان بحدی بوده است که برای برخی چون غزالی، عبدالقاهر بغدادی و ابن جوزی، این سوال اساسی را مطرح کرد که چرا جنبش فاطمیان با چنان شتابی گسترش یافت؟ هر چند پاسخ خود آنان به این سوال، نشان از عنادورزی آنها نسبت به این حرکت شیعی است؛ چنانکه غزالی معتقد بود، چون اسماعیلیان زمینه آزادی عمل در منکرات و محرمان را فراهم می‌کردند، گرایش به آنها افزایش یافت. (۶۰)

لکن چنانکه تاریخ‌گواهی می‌دهد، حقیقت را می‌بایست در ظرفیت بی‌پایان تفکر شیعی جستجو کرد؛ امری که در سیر حیات سیاسی - اجتماعی شیخ خلیفه مازندرانی، از بنیانگذاران دولت شیعی سربداران بخوبی هویدا می‌باشد. شیخ خلیفه استاد شیخ حسن جویری، سال‌های سال را در محضر اساتید و محافل علمی اهل سنت سپری کرد، ولی نتوانست گمشده خود و آنچه که روح عدالت خواه و ظلم ستیز وی را سیراب کند، در میان آنها بیابد (۶۱) و لذا سرانجام در سبزوار، که شهری با اکثریت شیعی بود اقامت نمود. (۶۲) و با تاکید بر آموزه‌هایی از مذهب تشیع، که ظرفیت لازم در جهت ایجاد هیجان و تحرک در جامعه را داشت، شروع به انتقاد از علمای عافیت طلب درباری و دولت ایلخانان مغول نمود. برخلاف دیدگاه غزالی، رفتار عادلانه حاکمان شیعه با مردم و برخورداری از اخلاق مرضیه، از عوامل اصلی بسیج مردم در حمایت از آنان بوده است که دفاع مردم نیشابور از حکومت سربداری در برابر حملات سهمگین ملک غیاث الدین پیر علی سنی مذهب، با آنکه اکثریت نیشابوری‌ها سنی مذهب بودند، دلیل خوبی بر تائید این گفته می‌باشد. (۶۳)

به هر حال، قدرت بسیج‌گری یکی از عناصر اصلی تمدن ساز در فرهنگ سیاسی تشیع است که در طول تاریخ، نمود آن بخوبی مشاهده شده و از عوامل اصلی موفقیت جنبش‌های شیعی بوده است و می‌تواند در فرایند تمدن سازی نیز نقش قابل توجهی را بر عهده داشته باشد. رابطه ناگسستنی مردم با رهبران دینی بحدی عمیق بوده است که با کوچکترین اشاره این رهبران، صفوف به هم پیوسته مردم بر حمایت از خواسته‌های رهبران دینی تشکیل می‌شده است. نیکی کدی در این باره می‌نویسد: «اگر یک مجتهد طراز اول نظر می‌داد که فلان سیاست دولت باید عوض شود و یا اینکه فلان حاکم بد عمل می‌کند، مقلدین آن مجتهد حرف وی را اطاعت می‌کردند و نه نظر حکومت مرکزی را.» (۶۴) مصداق بارز این گفته کدی را می‌توان در جریان تحریم تنباکو یا حوادث مشروطه بخوبی مشاهده نمود؛ بسیج مردم در جریان مبارزه با قرارداد تنباکو بقدری بوده است که امین الدوله در خاطرات سیاسی خود می‌نویسد: «حکم میرزا حتی در اندرون شاه تاثیر گذاشت. .. تنگی خلق شاه که در دربار و حرم خانه پادشاهی حکم میرزای شیرازی را به حکم خود مقدم می‌دید، موجب شد که نامه‌ای به میرزای آشتیانی

بنویسند و به وی ناسزا بگویند» (۶۵)

۲) رهبری عالمانه

بسیج توده‌های مختلف مردم، نقش بارزی در فرایند تمدن سازی بر عهده دارد. اما این حضور تنها در صورتی می‌تواند در بهروزی و بهزیستی اجتماعی یک ملت موثر واقع شود، که در مسیر مطلوب هدایت و مدیریت گردد. بدیهی است اگر این ظرفیت فوق العاده در مسیر خود قرار نگیرد، نه تنها مثمر ثمر نخواهد بود، بلکه آسیب‌های جدی نیز به همراه خواهد داشت. با این وصف، یکی دیگر از عناصر اصلی تمدن ساز، رهبری عالمانه در جنبش اجتماعی ملت است. اگر یک ملت در پیشاپیش خود شاهد رهبری عالمانه نخبگان خود بود، می‌تواند ظرفیت‌های خویش را در ساختن جامعه‌ای آباد بسیج نماید، در غیر اینصورت و با فقدان عنصر رهبری عالمانه، کارآمدی بسیج مردمی بطور قطع کمرنگ خواهد شد.

رهبری همواره با انسان عجین بوده است. از زمانی که انسان به صورت بدوی با گردآوری خوراک و شکار حیوانات، روزگار می‌گذرانید و دوام و بقای او در گرو توان وی در هدایت نیرو در شکارگاه یا نقل مکان برای دستیابی به منابع غذایی بود، تا دنیای پیچیده و درهم تنیده امروزی، همواره رهبری وجود داشته است. رهبری یکی از عناصر لاینفک زندگی گروهی است و پیش شرط هماهنگ سازی رفتار اعضای گروه، در جستجوی اهداف مشترکشان است. (۶۶) به عقیده فورسایت، رهبری یک فرایند دو جانبه، تبادلی و گاهی تحول ساز است که طی آن، ضمن تاثیرگذاری رهبر بر تابعان خود، به آنها انگیزه می‌دهد تا در مسیر تحقق اهداف فردی و گروهی گام بردارند. (۶۷)

نظریه اقتضایی فیدلر از جمله نظریات قابل توجهی است که روان شناسان اجتماعی در باب فرایند رهبری ارائه کرده اند. فیدلر رهبر را فردی تعریف می‌کند که تکلیف هدایت و هماهنگ کردن فعالیت‌های مربوط به وظائف گروه به او واگذار شده است. (۶۸) نظریه فیدلر، نظریه اقتضایی در رهبری خوانده می‌شود. زیرا به اثر بخش بودن رهبر در جنبه‌های مختلف موقعیت گروهی اشاره دارد؛ بخصوص این نظریه پیش بینی می‌کند که کمک رهبر به اثر بخشی گروه، هم به ویژگی‌های خود رهبر بستگی دارد و هم به مساعد بودن شرایط و موقعیت ها.

نظریه اقتضایی فیدلر حاوی چهار عنصر اساسی است:

الف) شخصیت رهبر

به نظر فیدلر، شخصیت رهبر در سبک و الگوی رهبری تجلی پیدا می‌کند و لذا شخصیت‌های مختلف رهبران، الگوهای متفاوتی از رهبری را ارائه می‌دهد.

ب) روابط رهبر - عضو

برخی از رهبران مورد علاقه و احترام گروه خود هستند، در حالی که برخی دیگر مورد طرد و عدم علاقه آنها می‌باشند. از دیدگاه فیدلر، این جو عمومی، عامل بسیار مهمی در کارآمدی رهبری می‌باشد.

ج) ساختار تکلیف

میزان سازمان یافتگی و روشنی هدف و تکلیفی که گروه در پی آن است، از عوامل اصلی اثر بخشی در فرایند رهبری محسوب می‌گردد.

د) قدرت مقام رهبری

عصر چهارم در نظریه اقتضایی فیدلر، قدرت و اقتدار نهفته در مقام رهبری است. رهبر به چه میزان می‌تواند در مدیریت اجتماعی موثر باشد؟ مردم به چه میزان از اقتدار رهبر پشتیبانی می‌کنند؟

فیدلر در نهایت این سوال اساسی را مطرح می‌کند که بهترین رهبر کیست؟ وی خود در پاسخ به این سوال معتقد است که: « بستگی به رابطه - رهبر عضو دارد. اگر رابطه رهبر- عضو خوب باشد، یک رهبر تکلیف محور، احتمالاً بهترین کارایی را خواهد داشت.» (۶۹) با توجه به تبیینی که از نظریه اقتضایی فیدلر ارائه شد، رهبری در فرهنگ شیعی در هر چهار حوزه پیش گفته، وضعیت متمیزی را دارا می‌باشد.

امامت و ولایت در تفکر شیعه از آغاز ظهور، نوعی از رهبری جانشینی را در میان شیعیان مطرح کرده و موجب گردید که عالمان شیعی در میان توده‌های مردم مرجعیت یافته، تا در هنگام عدم دسترسی به امام (ع)، مسائل فردی و همچنین مدیریت سیاسی - اجتماعی به آنان ارجاع داده شود. بدین ترتیب از زمان خود ائمه (ع)، بتدریج یک قشر خاص اجتماعی به نام عالمان دین در بین شیعه شکل گرفت و توانست در سایه مشروعیتی که امامان معصوم (ع) برایش فراهم آورده بود، نفوذ معنوی خود را در میان مردم تثبیت نماید. تاثیر بیانات ائمه (ع) درباره عالمان دینی، موجب شد که شیعه به عالمان به نگاه سرپرست و رهبر بنگرد. علما شیعه در طول تاریخ چونان حلقه‌های به هم پیوسته آهنین، شبکه وسیع فرهنگی و اجتماعی را بنیان گذاردند و همین امر ابزار مناسبی را در جهت مدیریت سیاسی - اجتماعی در اختیار آنان قرار داد که در میان هیچ گروه اجتماعی دیگری سابقه نداشته است و از همین رو نیز، عالمان دینی همواره در راس غالب جنبش‌های شیعی قرار داشته‌اند.

بنابراین اولین مساله‌ای که در بررسی جنبش‌های شیعی در طول تاریخ کاملاً برجسته به نظر می‌رسد، حضور عالمان دینی در راس این جنبش‌ها و بلکه دولت‌های شیعی است. به تصریح آقا بزرگ تهرانی در کتاب گرانسنگ الذریعه، داعی کبیر موسس دولت علویان طبرستان از علما دین و مبلغان مذهبی بوده و هجرتش از مدینه نیز بیشتر جنبه تبلیغی داشت. وی آثار و تالیفاتی نیز در فقه و کلام شیعی از خود به یادگار گذاشته است که نشان از بنیه علمی وی دارد. (۷۰) امین الدوله حسن بن عمار از حاکمان دولت شیعی بنی عمار، انسان بسیار عاقل، نیک اندیش، فقیه و نویسنده‌ای زبردست بود. (۷۱) مجموع این ویژگی‌ها را شاید نتوان در هیچ یک از حاکمان سیاسی دیگر دولت‌ها مشاهده نمود، که یک رهبر سیاسی در کنار عقل و درایت و مدیریت اجتماعی، فقیه و نویسنده‌ای چیره دست نیز بوده باشد. امیران آل بویه بخاطر اهمیتی که برای جایگاه عالمان دینی قائل بودند، منصب وزارت خود را به عالمان معروفی چون ابن عمید، صاحب بن عباد و ابن سینا سپردند (۷۲) و همین امر نیز از دلایل اعتلای کم نظیر فرهنگی - اجتماعی در این دوره بوده است.

مساله پیشتازی رهبران دینی در جنبش‌های شیعی در میان دیگر دولت‌های شیعی چون فاطمیان، سربداران و... نیز نمود چشمگیری داشته است. در دروان معاصر، علما از جنبش تحریم تنباکو تا جنگ‌های ایران و روس و مشروطه و انقلاب اسلامی در راس حرکت‌های مردمی و هدایت کننده و از عوامل اصلی موفقیت این جنبش‌ها بوده‌اند. این حقیقت آنقدر بدیهی است که حتی فردی مانند کسروی، که از مخالفان دخالت علما در سیاست می‌باشد، نقش عالمان دینی در پیروزی مشروطه را نادیده نگرفته است: «این نکته را نباید فراموش کرد که مشروطه را در ایران علما پدید آوردند. در آن روزها که در ایران غول استبداد

درفش افراشته، کسی را یارای دم زدن نبود، تنها علما بودند که دل به حال مردم سوزانیده گاهی سخنانی می‌گفتند. نمی‌گویم دیگران چیزی نمی‌فهمیدند؛ می‌گویم یارای دم زدن نداشتند. شماره‌های حبل‌المتین را بخوانید. در آن زمان که توده انبوه در بستر غفلت خوابیده و هرگز کاری به نیک و بد کشور نداشت، در بسیاری از شهرها علما پیشقدم گردیدند. بنیاد مشروطه را علما گذاردند.» (۷۳)

بنابراین پیشتازی علما در مدیریت جنبش‌های سیاسی - اجتماعی شیعی از عوامل اصلی موفقیت و شکوفایی آنان بشمار می‌رود. بر اساس نظریه فیدلر، یکی از عوامل اصلی موفقیت این رهبران در هدایت جنبش‌های اجتماعی به رابطه‌ای بر می‌گردد که آنان با توده‌های مردم برقرار می‌کنند. رهبری عالمانه در اندیشه شیعی بر پیوند ناگسستنی با توده‌های مردم بنا شده و نمود آن را می‌توان در تربیت نیروی انسانی کم نظیر در میان شیعیان بخوبی مشاهده نمود. در دوره حکومت سرداران و در برهه‌ای که مردن از ظلم و ستم و نابسامانی امور در دولت ایلخانان مغول به ستوه آمده بودند، افرادی چون شیخ خلیفه مازندرانی و شاگردش شیخ حسن جوری به مقابله با ظلم و ستم دستگاه پرداخته و با نفوذ معنوی که در میان مردم بدست آوردند در اندک زمانی «میردان بسیاری گرد او جمع شدند.» (۷۴)

بعدها نیز حاکمان سردار با برخی علما شیعه در خارج از ایران چون جبل عامل، باب مکاتبه را گشوده و از آنان دعوت کردند تا جهت هدایت و اجراء شعائر مذهبی تشیع به خراسان بیایند. بر اثر همین دعوت نیز، شهید اول کتاب لمعه دمشقیه را به نام خواجه علی موید سرداری تألیف کرد (۷۵) و به خراسان فرستاد تا شیعیان بر طبق فتوای او عمل کنند. این پیوند مراد و مریدی میان رهبران شیعی و توده‌های مردم، موجب تربیت افرادی گردید که این بطوطه سنی متعصب ضد سرداران درباره آنان می‌نویسد: «آئین عدالت چنان در قلمرو آنان رونق گرفت که سکه‌های طلا و نقره در اردوگاه ایشان روی خاک می‌ریخت و تا صاحب آن پیدا نمی‌شد، کسی دست بسوی آن دراز نمی‌کرد» (۷۶) سمرقندی نیز این حقیقت را بدینصورت تأیید می‌کند: «به غایت مردم پاکیزه روزگار و خلال خوار بودند و با حسن خلق با خلق معاشرت می‌کردند.» (۷۷)

حضور عالمان دینی و رهبری عالمانه آنها موجب تبیین منطقی و روشن اهداف جنبش و تکالیف مردم در فرایند تمدن سازی گردید. حسن بن زید اولین حاکم علویان طبرستان، پس از مواجه شدن با استقبال کم نظیر مردم آن دیار، از آنان براساس «کتاب خدا و سنت رسول الله و امر به معروف و نهی از منکر» (۷۸) بیعت گرفت. شیخ حسن جوری در دوره‌ای که ظلم ایلخانان و حاکمان وابسته به دستگاه ایلخانی بیداد می‌کرد، در جواب فرستاده طغای تیمور، بدینگونه ماهیت و هدف جنبش سرداری را تبیین می‌کند: «پادشاه و ما باید اطاعت خدا کنیم و به قرآن عمل نماییم و کسی که خلاف آن انجام دهد عاصی است و بر مردم است که مقابل او بایستند، اگر شاه به اطاعت خدا و رسول گردن نهاد ما پیرو او هستیم و الا شمشیر میان ما حکم خواهد بود.» (۷۹)

در دوره‌های بعدی نیز اقتدار حکومت‌های شیعی چون آل بویه، فاطمیان، حمدانیان و... ناشی از بهره مندی از پشتوانه اندیشه‌ای فراگیر بود که از آبشخور فرهنگ تشیع و از مجرای رهبری عالمان شیعی سیراب می‌گردید. در مورد اقتدار رهبری نیز وضعیت عالمان شیعی در میان علما دیگر مذاهب و فرق و ادیان، همانندی به خود ندیده است. علما شیعه که مشروعیت خود را از جانب اهل بیت (ع) تثبیت شده می‌یافتند، قدرت و نفوذ اجتماعی خود را بر مبنای پشتیبانی و حمایت توده‌های مردم پایه‌ریزی

کرده و همواره از این اقتدار در جهت اعتلای فرهنگی، سیاسی، اجتماعی جامعه تشیع بهره گرفتند.

اقتدار علما شیعه را می‌توان از احترام و تعظیم حاکمان نسبت به آنان بخوبی دریافت نمود. میرخواند در روضه الصفا درباره احترام فراوان خواجه علی موید سربداری به علما به نکات جالب توجهی اشاره می‌کند. (۸۰) این ارج گذاشتن به مقام علما از مرحله تعظیم و تکریم پا فراتر گذاشته (۸۱) و موجب گردید «سربداران برای جبران کمبود عالمان و متفکران دینی، برخی از عالمان بزرگ شیعه را که در خارج از ایران می‌زیستند به سبزوار فرا خواندند» (۸۲) که خود بر اهمیت جایگاه علما در رهبری جنبش دلالت دارد. وجیه الدین مسعود یکی دیگر از حاکمان سربدار، با هدف تقویت و استحکام دولت خود؛ شیخ حسن جویری را از زندان ارغون شاه آزاد کرد و وی را در اداره حکومت، مقتدای خویش قرار داد تا با نفوذ معنوی او، بتواند در برابر حکام محلی و اشراف مقاومت کند و با اینکار؛ «مردان شیخ در کنار سربداران قرار گرفتند و بر استحکام دولت سربداران افزوده شد.» (۸۳)

در دوره آل بویه، حاکمان شیعی مذهب آن از هیچگونه تجلیل و ابراز عنایت نسبت به علما شیعه دریغ نمی‌کردند تا حدی که عضد الدوله مقتدرترین حاکم بویهی، با وضع شکوهمندی سوار مرکب می‌شد و به زیارت و دیدار شیخ مفید می‌رفت (۸۴) این قدرت و اقتدار علما که حاکم قدرتمندی چون عضدالدوله را وادار به کرنش می‌کند، در میان دیگر دولت‌های شیعی نیز به وفور مشاهده می‌گردد که نقطه اوج آن را می‌توان در جایگاه محقق کرکی در حکومت صفویه مشاهده نمود که اقتدار وی و سرسپردگی شاه طهماسب به وی، در نزد مورخین کاملا روشن است. (۸۵) چنانکه شاه به همه اقطار کشور نامه نوشت که؛ «اطاعت و امتثال اوامر شیخ نمایند و بدانند که شیخ اصل در سلطنت است و اصل در اوامر و نواهی است...» (۸۶)

رهبران دینی در سایه این اقتدار بی‌مانند، رابطه مراد و مریدی با توده‌های مردم، تسلط به منابع دینی و تدبیر و شجاعت خود، اقدامات بسیاری را در جهت بالندگی جامعه تشیع انجام دادند. به عنوان مثال نهضت فرهنگی و اجتماعی شیعه در دوره صفویه به واسطه وجود همین بزرگان جهان تشیع ممکن گردید و عالمان دینی، ضمن اینکه به گفته راجر سیوری، توانستند اعتدال را بر شیوه حکومتی صفویان حاکم کنند (۸۷) از راه گسترش اندیشه‌های شیعی و عمق بخشیدن به آن، نقش اساسی در کنترل قدرت موجود و پیشگیری از انحرافات بیشتر ایفا کردند. (۸۸) و یا در نمونه دیگری در دوره قاجار، که فعالیت‌های مستمر استعمارگران غربی، صنعت بومی را به قهقرا برده و در نتیجه، استقلال اقتصادی کشور را با خطر مواجه کرده بود، همین علما شیعه در راس جنبش حمایت از تولید داخل قرار گرفته و افرادی چون سید حسن کاشانی ملقب به موید الاسلام، با حضور به موقع و روشنگرانه در برابر این خط فکری و عملی قد علم کردند (۸۹) و برخی چون سید جمال الدین اصفهانی در این باره نوشتند: «تکلیف شرعی و عقلی تمام افراد مسلمانان و هموطنان این است که به تمام مقدور کوشش کنند و همت بورزند و در صدد کار و رواج بازار مسلمانی برآیند و تدارک مافات نموده، این فرصت کمی که باقی مانده، از دست ندهند، شاید آب رفته به جوی بازاید و آفتاب دولت ایرانیان از مشرق سعادت و اقبال طلوع نمایند؛ اگرچه ترقی مسلمانان و ترویج بازار اسلامیان در واقع موقوف است به ترقی و رواج بازار علم و دانش؛ به این معنا که هر ملت و دولتی که در عالم ترقی نمود، به واسطه دانش و علم بود و هر دولت که در عالم سرفرازی و بزرگی و نام نیک تحصیل کرد، به واسطه علم بود.» (۹۰)

در جمع بندی آنچه در باب رهبری عالمانه در فرایند پیدایش و بالندگی نهضت‌های شیعی گفته شد، می‌توان به این تحلیل

حمید عنایت درباره ریشه یابی حضور پررنگ علما در جنبش‌های شیعی در ایران اشاره کرد که به خوبی حق مطلب را ادا کرده است. وی می‌نویسد: « هر روشنفکر حقیقت‌جویی که در پی شناخت ماهیت فکری انقلاب مشروطه است، اگر در جست و جویهایش فقط به ایران قناعت نکند، بلکه نظرش را به کشورهای دور و بر ایران بیاندازد، باید این سؤال برایش پیش بیاید که چگونه از میان آن همه جنبش‌هایی که کمابیش، همزمان در میان ملت‌های ترک و مصر و هند در راه برقراری حکومت ملی جریان داشت، فقط در ایران بود که علمای دینی، نه تنها با آزادی خواهان همراهی کردند، بلکه رهبری بخش اعظم جنبش ملی را به عهده گرفتند؟.... پاسخ این سؤال در ماهیت فکر سیاسی شیعه و نیز در نبوغ اجتماعی برخی علمای آن زمان و توانایی ایشان در استخراج اصول حکومت ملی، از منابع فقه و شریعت اسلامی، نهفته است.» (۹۱)

با توجه به آنچه گفته شد، یکی دیگر از عناصر اصلی تمدن ساز در فرهنگ سیاسی شیعه، رهبری عالمانه است که همواره در پیشاپیش جنبش‌های سیاسی - اجتماعی قرار گرفته و با ظرفیت‌های عظیم ناشی از مشروعیت، اقتدار مردمی، علم و فقاقت و تدبیر خود، نقش بسزایی در شکوفایی تمدن اسلامی در قرون گذشته ایفا کرده اند.

۳) خردگرایی

عقلانیت و خردگرایی به عنوان یکی از عوامل اصلی در فرایند تمدن سازی قلمداد می‌گردد. در حقیقت خردگرایی جزء لاینفک تحقق تمدن کمال یافته، در برابر تمدن کاریکاتوری می‌باشد. آنچه که غالب و بلکه همه تمدن‌های کاریکاتوری از آن رنج می‌برند، فقدان عنصر عقلانیت و خردگرایی در فرایند تولد، تثبیت و تداوم یک تمدن می‌باشد و همین امر نیز از دلایل اصلی اضمحلال تمدن‌ها بشمار می‌رود. شرکت فعال در عرصه‌های مختلف اجتماعی، تنها در صورت توانا فرض کردن تک تک افراد جامعه امکانپذیر است؛ و توانایی خودسامانی و خودفرمانی افراد نیز، در گروه اعتماد به ابزار فهم آنهاست.

یکی از ابزارهای فهم انسانی در گفتمان شیعه، عقل است. عقل یکی از استعدادهای انسان است که توسط آن می‌تواند حقایق را تشخیص داده، شناسایی کند و دسته بندی و نقد نماید. عقل چنانکه پل فولکیه تعریف می‌کند عبارت است از؛ « قوه تنظیم معلومات بر حسب روابط و مناسباتی معین، همچون روابط و مناسبات میان علت و معلول، اصل و فرع، نوع و جنس، هدف و وسیله و نظایر آنها.» (۹۲) و با این وصف، عقلانیت منشی است که انسانها یا گروه‌های انسانی در افکار و اعمال و نهادهای اجتماعی خود به نمایش می‌گذارند. (۹۳) عقل به دو حوزه نظری و عملی تقسیم می‌شود و لذا عقلانیت نیز در هر دو حوزه می‌تواند جریان داشته باشد. فهم نظری از جهان وقتی عقلانی است که اصول مند بوده و از معیارها و روش‌های معینی تبعیت کند. همچنین کنش انسانها که پیش فرض آن بایدها و نبایدهاست می‌تواند عقلانی با غیر عقلانی باشد.

در دوره مدرن، عقلانیت توسط جامعه شناسان برای توصیف حالت خاصی از روابط اجتماعی مورد استفاده قرار گرفت که در آن خصوصیتی از قبیل کارایی، دقت، ثبات، قابلیت اعتماد و سنجش پذیری از اهمیت خاصی برخوردار بودند از همین رو به اعتقاد وبر؛ « عقلانی شدن در متنوع ترین انواع خود، در بخش‌های متنوع زندگی و در تمامی صحنه‌های فرهنگ به چشم می‌خورد.» (۹۴) ماکس وبر عمل اجتماعی را به دو قسم عقلایی و غیر عقلایی تقسیم می‌کند. از دیدگاه وی، عمل عقلایی عبارت است از: « عملی که عامل آن برای رسیدن به هدفهای خود از وسائل منطقی استفاده می‌کند، در اینصورت ممکن است دو حالت پیش بیاید؛

الف) آنکه عامل، هدفهای خود را با توجه به مقتضیات و شرایط موجود اجتماعی تغییر دهد.
 ب) هدفها برای او به علت آرمانها و ارزشهای متعلقه، ثابت و تغییر ناپذیر باشند.
 وبر عمل غیر عقلانی را عملی می‌داند که در آن، وسیله و هدف با محاسبات غیر منطقی معین شود که خود شامل دو نمونه می‌باشد:

۱) عمل عاطفی که مبتنی بر احساسات و عواطف و هیجانات صورت می‌گیرد.
 ۲) عمل سنت‌گرا و آن عملی است که بسوی هدفهای معین و مسلم و تغییر ناپذیر سنتهای اجتماعی که قرن‌ها وجود داشته و اعمال گردیده‌اند، جهت یافته باشد که بر مبنای عادات مردم استوار است. (۹۵)
 با توجه به آنچه گفته شد، عمل اجتماعی انسان چه به لحاظ وسائل و روش‌های بکارگیری، منطق و فرایند عمل و همچنین هدف‌گذاری و جهت‌گیری، می‌تواند معجونی از عقلانیت، عواطف، تعصبات و خرافه پرستی را در بر بگیرد. نکته قابل توجه اینکه، پی‌ریزی تمدن در معنای عام آن، لزوماً مبتنی بر عقلانیت و خردگرایی در یکی از حوزه‌های پیش‌گفته می‌باشد. ممکن است عمل اجتماعی یک ملت در ساخت تمدن، در حوزه فرایند عمل و هدف‌گذاری از منطق عقلایی برخوردار نباشد، لکن در استخدام وسائل بهره‌ای از عقلانیت برده باشند که آنرا عقلانیت ابزاری می‌نامند. خروجی این سنخ عمل اجتماعی در بهترین حالت ممکن، شکل دادن به تمدن‌هایی است که به لحاظ جلوه‌های مادی زندگی در وضعیت مطلوبی قرار دارند، ولی به جهت نظامات اجتماعی، اخلاق و مانند آن، در انحطاط کامل بسر می‌برند. که نمونه آن در میان بسیاری از تمدن‌های پیشین قابل مشاهده است.

بنابراین تمدن کمال یافته تنها در صورتی قابل تحقق خواهد بود که خردگرایی و عقلانیت به عنوان یک عنصر ذاتی در همه مراحل استخدام ابزار و روش، فرایند عمل و جهت‌گیری و هدف‌گذاری، مبنای قرار داده شود. سومین عنصر تمدن‌سازی که ریشه در فرهنگ سیاسی شیعه داشته و می‌تواند در تحقق تمدن نوین اسلامی بسیار راهگشا باشد، عنصر عقلانیت و خردگرایی است. اصولیون شیعه عقل را یکی از منابع چهارگانه استنباط احکام شرعی در کنار کتاب، سنت و اجماع می‌دانند. علما شیعه بین عقل و شرع رابطه‌ای ناگسستنی برقرار می‌کنند که به آن قاعده ملازمه عقل و شرع می‌گویند و بر اساس آن، هر چه را که عقل به آن حکم کند، شرع نیز طبق آن حکم خواهد کرد و هر آنچه را شرع حکم کند، عقل نیز آن را تایید می‌نماید. از این روست که عقل در تفکر شیعی، به عنوان پیامبر درونی تلقی می‌شود. (۹۶)

از دیدگاه مقام معظم رهبری، عقلانیت و خردگرایی در منطق شیعه به معنای: «به کار گرفتن خرد و تدبیر و فکر و محاسبات» (۹۷) می‌باشد. ایشان خردگرایی را در نقطه مقابل محافظه‌کاری و زمینه‌ساز تحول بنیادین در جامعه معرفی می‌کنند: «عقلانیت و محاسبه که می‌گوییم، فوراً به ذهن نیاید که عقلانیت و محاسبه به معنای محافظه‌کاری، عقل‌گرایی و تابع عقل بودن است. عاقل بودن و خرد را به کار گرفتن با محافظه‌کاری فرق دارد. محافظه‌کار، طرفدار وضع موجود است، از هر تحولی بیمناک است، هرگونه تغییر و تحولی را برنمی‌تابد و از تحول و دگرگونی می‌ترسد، اما عقلانیت این‌طور نیست. محاسبه‌ی عقلانی گاهی اوقات خودش منشأ تحولات عظیمی می‌شود. انقلاب عظیم اسلامی ما ناشی از یک عقلانیت بود.» (۹۸)

اهتمام شیعه به مسأله عقل و اجتهاد ضمن اینکه با قرار گرفتن در بستری دینی و الهی، از آفات عقلانیت ابزاری دوران مدرن

مصون مانده است، بطور نسبی هویتی خردگرایانه و عقلانی به فعالیت‌های شیعه در طول دوران حیات خود بخشیده است. با این وصف، خردگرایی جزئی از عمل اجتماعی شیعیان در طول تاریخ بوده است که از یک طرف، توانسته است با وجود سرکوب‌های گسترده، بقا هویت شیعی را تضمین نماید و از سوی دیگر، موجب اعتلا و بالندگی روزافزون آن گردد. با بررسی جنبش‌های شیعی در طول ۱۴ قرن گذشته، تاثیر خردگرایی در موفقیت این جنبش‌ها کاملاً آشکار می‌گردد.

به اذعان مورخین منصف، آنچه که توانست جهان اسلام را در برابر یورش بنیان کن مغول سرپا نگه دارد، تدبیر و عقلانیت برخی عالمان تشیع بود که توانست سیل خروشان مغول را بخوبی مهار کرده و بتدریج در مسیر دلخواه قرار دهند. اگر هلاکوخان پس از قتل عام ۹۰۰ هزار نفر در بغداد و قبل از بازگشت، دستور می‌دهد که مسجد خلیفه و ضریح و مرقد امام کاظم (ع) را تجدید بنا کنند (۹۹) بخاطر درایت موید الدین ابن علقمه و خواجه نصیرالدین طوسی بود که توانستند با نفوذ خود در تشکیلات مغول، جان بسیاری از مسلمانان، بویژه طایفه شیعه را از خطر نجات داده و چندین شهر را نیز از نابودی برهانند. و جالب اینکه ابن علقمه، وزیر شیعی عباسی در زمانی که تمام منسوبین به خلافت عباسی توسط مغول‌ها قتل عام شدند، بر منصب خود ابقا شده و منشا آثار بیشماری گردید. (۱۰۰)

تدبیر و خردگرایی در سیاست داخلی و در تعامل با مردم، یکی دیگر از وجوه عقلانیت شیعی در راستای تمدن سازی در قرون ۴ و ۵ هجری و پس از آن می‌باشد. ابو عبدالله شیعی فاطمی در دوران دعوت، با در پیش گرفتن سیاست مدارا و تسامح که حاکی از درایت وی بود، زمینه گسترش دعوت شیعیان فاطمی را فراهم کرد. عقلانیت حاکم بر رفتار وی موجب گردید که در برخورد با مخالفان مذهبی، آنان را مجبور به پذیرش عقاید دینی خود نکند. (۱۰۱) بدیهی است اگر فاطمیان برای پیشبرد دعوت خود، سیاستی به جزء این در پیش می‌گرفتند، هرگز نمی‌توانستند دولتی با آن عظمت و شکوه را پایه گذاری کنند. تسامح و تساهل در رفتار با مردم چنان در دوران آل بویه آشکار است که جوئل کرم غربی نیز این تساهل و تسامح را ناشی از گرایش شیعی آنان می‌داند و می‌نویسد: «در کنار تساهل و تسامح حکومت شیعی، می‌توانیم از معنای وسیع تر شیوه تسامح و تساهل نهفته در خود اسلام یاد کنیم.» (۱۰۲)

عقلانیت و تدبیر و خردباوری یکی از وجوه بارز در سیاست داخلی دولت‌های شیعی می‌باشد که نقش اصلی را نیز در تداوم حاکمیت آنها ایفا کرد. امیران سربداری چون وجیه الدین مسعود، با آگاهی از وضعیت جامعه زمان خود که مجروح از ظلم و ستم حاکمان مغول بود، بدرستی رفتار بی تکلف و تشریفات را با مردم در پیش گرفتند، که نتیجه آن را نیز می‌توان در شیفتگی زائد الوصف پیروانش مشاهده کرد؛ بطوریکه در نثار جان خود در راه وی تردید نمی‌کردند (۱۰۳) بعد از وی نیز کلو استفندیار با در پیش گرفتن سیاست اعتدال و میانه روی، اختلافات درون گروهی در میان سربداران را به حداقل رسانده و بلکه با توجه خاص به مردم عادی، عنصر سومی را در کنار شیخیان و سربداران و با هدف حفظ تعادل و ایجاد موازنه وارد عرصه سیاست داخلی کرد. (۱۰۴) در پیش گرفتن این سیاست، بیانگر حاکمیت نوعی عقلانیت و خردگرایی در تصمیم گیری این حاکمان شیعی بود، که از اندیشه سیاسی تشیع منبعث می‌گردید.

همانطور که گفته شد، یکی از وجوه عقلانیت و خردگرایی در عمل اجتماعی، ناظر به بکارگیری ابزار و روش‌ها در تحقق اهداف می‌باشد. با اندکی جستجوی تاریخی، سرآمدی جنبش‌های شیعی در بکارگیری عقلانیت در این حوزه‌های عمل اجتماعی

نیز کاملاً آشکار می‌شود. طرابلسی درباره نظم سیاسی مبتکرانه فاطمیان، که مبتنی بر شناخت نیازها و واقعیات روز جامعه خود بود می‌نویسد: «از جمله ویژگی‌های دیگر دولت فاطمی، صبغه عمیق مذهبی و نیز خارق العاده بودن نظم سیاسی آن است.... دولت فاطمی بر برنامه‌های نظامی، دینی و مدنی معروف خود اکتفا نکرد، بلکه مبتکرانه و مطابق با نیازها و اهداف سیاسی و مذهبی به سازماندهی اصول و برنامه‌های قانونی دست زد.» (۱۰۵)

خردگرایی در بکارگیری ابزار مناسب، از اتلاف بی‌مورد سرمایه‌ها جلوگیری کرده و باعث می‌شود از هر ابزاری در جای مناسب خود استفاده شود. شیخ حسن جویری رهبر دینی سربرداران خراسان، با در پیش گرفتن راه استاد خود شیخ خلیفه در مبارزه با ظلم و ستم، توانست مریدان بسیاری را گرد خود جمع کند که بطور شورانگیزی آماده جانفشانی در راه اهداف جنبش بودند. لکن شیخ با آگاهی از نامناسب بودن زمان برای آغاز قیام، معتقد بود که: «الآن وقت اختفاست و در وقت کارزار منتظر اشاره او باشد و سلاح به دست گیرد.» (۱۰۶) روش شیخ در این کار از زیرکی و درایت وی حکایت دارد، که ضمن اهتمام به کادرسازی و جمع آوری نیرو، از اتلاف بی‌مورد آنها جلوگیری به عمل آورد.

خردگرایی در بکارگیری ابزار وقتی به عقلانیت در روش منضم می‌شود، تحقق اهداف سخت و پیچیده را تسهیل می‌سازد. در پیش گرفتن روش‌های خردگرایانه در حل مسائل داخلی و خارجی، از وجوه عقلانیت در کنش و منش جنبش‌های شیعی می‌باشد، که نتایج شگرفی را نیز برای آنها به دنبال داشته است. همین روش‌های عقلانی موجب گردید که دولت شیعی بنی‌عمار، بتواند محاصره ده ساله صلیبی‌ها را به بهترین وجه تحمل کرده و در زمانی که در محاصر زمینی و دریایی قرار داشت، با تدبیر فخرالملک حاکم بنی‌عمار، بهترین وضعیت اقتصادی را تجربه کند؛ بطوریکه وقتی فرمانده صلیبی گروهی را برای مذاکره با فخرالملک روانه شهر کرد؛ « هنگامی که این گروه از بازارهای طرابلس می‌گذشتند، گوناگونی کالاها، رونق تجارت، فراوانی ثروت و آسایش و آرامش حاکم بر شهر، آنها را شگفت زده کرد.» (۱۰۷)

عمده جنبش‌های مطرح شیعی چون ادریسیان، بنی‌عمار، فاطمیان و حمدانیان در مناطقی شکل گرفته و به پیروزی رسیدند، که دارای اکثریت سنی بوده و به لحاظ مذهبی در نقطه مقابل رهبران شیعی جنبش قرار داشتند. بدیهی است آنچه که باعث شد این حکومت‌ها، دهها سال در اوج عمران و شکوفایی به کار خود ادامه دهند، روش‌های عقلانه‌ای بود که در مدیریت اجتماعی بکار بستند. فاطمیان تا آنجا که ممکن بود ترجیح می‌دادند با مخالفان از در همکاری در آیند، تا اینکه بخواهند با آنها مقابله کنند (۱۰۸) حتی پا را از این فراتر گذاشته و در دوره‌ای که مرتب‌ترین با سازمان اسماعیلیان هیچگونه تجربه اداری و کار مدیریتی نداشتند، بدون هیچ تعصبی و به مقتضای شرایط موجود و بصورت مدیریت شده، هر صاحب استعدادی که در دست‌شان بود را به کار گمارده و بسیاری از منصب‌های پر مسئولیت، چون مقامات لشکری و کشوری را به آنان سپردند. این تدبیر و خردگرایی فاطمیان در زمان مناسب نتیجه خود را آشکار کرد و بسیاری از کسانی که به پشتیبانی آنان یا برای شرکت در حکومت جدید گام پیش نهادند، به معنای واقعی اسماعیلی شدند. (۱۰۹) به هر حال اهتمام این دولت‌های شیعی به در پیش گرفتن روش‌های عاقلانه، بحدی بوده است که عضدالدوله دیلمی با آنکه حاکمی مقتدر بود، از آنجا که می‌دانست اختلافات نه تنها مشکل جامعه را برطرف نکرده، بلکه امنیت آن را نیز به خطر می‌اندازد، بدون در نظر گرفتن گرایش‌های مذهبی، با کسانی که به امنیت عمومی آسیب می‌زدند، برخورد می‌کرد، در نتیجه برخی از علمای امامیه، زیدی و سنی را تبعید یا از مقام خود برکنار کرد. (۱۱۰)

خردگرایی شیعی در هدف گذاری فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی شیعیان نیز بخوبی آشکار است. فقهای شیعه در شرایطی که پس از غیبت امام زمان (عج) در اقلیت بسر می‌بردند، اگر فرصتی فراهم می‌شد که بتوانند با استفاده از قدرت سیاسی برای پیشبرد مقاصد شیعه گامی بردارند، بر خود واجب می‌دانستند که از این فرصت استفاده کنند (۱۱۱) همکاری علما شیعه با حکومت صفوی دقیقاً در همین راستا تحلیل می‌شود و لذا دخالت آنها در سیاست، با هدف مشروعیت دادن و تأیید حکام صفوی نبود و به همین خاطر نیز، علیرغم حضور گسترده علما در دولت صفویه، هیچگاه در ذیل حاکمیت صفوی قرار نگرفته و در عین حالی که توانستند از این فرصت بهره برده و خدمات بیشماری برای مردم انجام دهند، همواره حق انتقاد از اعمال شاهان صفوی را برای خود محفوظ داشته و هدف خود را گم نکردند. شاردن درباره این رویکرد علما شیعه و با نام بردن از شخصی به نام ملاکاظم می‌نویسد: «پس از آنکه از راه زهد و ورع، قبول عام یافت، شروع کرد از اخلاق و عادات شاه عباس ثانی مذمت کردن و کار را به جایی رسانید که می‌گفت: این پادشاه، دائم الخمر و در نتیجه، کافر شده، الطاف خداوندی شامل او نیست؛ بایستی او را کشت و به جایش یکی از پسران شیخ الاسلام را، که نوه شاه عباس کبیر است، برگزید. شاه او را تبعید کرده، در راه از کوهی وی را پرت کردند و کشتند.» (۱۱۲) شاردن تصریح می‌کند که: «من همچنین اهل منبر و اهل ادب و شخصیت‌های بسیار مبرز و ممتاز را دیده‌ام که همین اعتقاد را داشتند و آن را همچون یک عقیده امکان‌پذیر، منتشر و از آن دفاع می‌کردند.» (۱۱۳)

با توجه به مجموع آنچه گفته شد، یکی دیگر از عناصر بسیار مهمی که تفکر سیاسی شیعه در راستای تمدن سازی نوین اسلامی ارائه می‌کند، عنصر عقلانیت و خردگرایی است که نقش بسیار مهمی در فرایند تولد، تثبیت و تداوم تمدن‌ها برعهده داشته و آثار و نتایج خود را در شکوفایی دولت‌های شیعی بخوبی نشان داده است. چنانکه محققین، زوال تمدن اسلامی را همزمان با رشد جریان‌های علم گریز و عقل ستیزی می‌دانند که در سایه حکومت سلجوقیان سنی مذهب و سپس حمله مغول، بر جهان اسلام حاکم شده و به مرور، صوفی گری و عقل ستیزی را جایگزین خردگرایی و عقلانیت شیعی در طول قرون ۴ و ۵ هجری کرد.

۴) شریعت محوری

تا کنون سه عنصر اصلی در فرایند تمدن سازی مورد بررسی قرار گرفته است. ظرفیت بسیج گری ناظر به توان فرهنگ سیاسی تشیع، برای بسیج نیروها و امکانات در راستای شکل گیری تمدن نوین اسلامی بود. در مرحله بعد، از آنجا که بسیج نیرو نیازمند مدیریت و هدایت بهینه می‌باشد، عنصر رهبری عالمانه مطرح گردیده و عقلانیت و خردگرایی به عنوان روش مدیریت منابع و سرمایه‌های مادی و معنوی ارائه شد. در مرحله بعد، اندیشه سیاسی شیعه، بستر تعاملات تمدن ساز و عنصر چارچوب بخش به فعالیت‌های تمدنی را تحت عنوان شریعت محوری عرضه می‌کند. در حقیقت، فرایند تمدن سازی ضمن برخورداری از عناصر راهگشای حضور گسترده مردمی، رهبری عالمانه و عقلانیت، نیازمند یک برنامه و دستورالعمل است که نقطه عزیمت، مسیر حرکت و مقصد نهایی را مشخص کند.

اساساً از یک سو، تحقق تمدن کمال یافته و ذو ابعاد، بدون بهره گیری از یک برنامه ریزی جامع و مطلوب غیر ممکن است و از سوی دیگر، دین و شریعت هم به ایجاد تحول اجتماعی و هم به تداوم آن کمک می‌کند (۱۱۴) از این رو در اندیشه سیاسی

شیعه، اسلام ناب برگرفته از قرآن و سنت، محور همه تکاپوهای سیاسی - اجتماعی با هدف ایجاد جامعه آرمانی می‌باشد. بر اساس تبیینی که آیت الله جوادی آملی از رابطه دین و شریعت ارائه می‌دهد، دین مبتنی بر وحی از بخش‌های گوناگون تشکیل می‌شود؛ «بخشی شامل عقاید است... بخش دیگر دین، اخلاقیات است... و بخش دیگر دین، شریعت و مناسک و احکام و مقررات است که روابط فرد با خود و با خدای خود و با دیگران یعنی روابط اجتماعی، حقوقی، مدنی و سلوک اجتماعی و کیفیت روابط اقتصادی و سیاسی و نظامی در این بخش قرار می‌گیرد.» (۱۱۵)

علامه طباطبایی معتقد به تمایز مفهومی میان دین و شریعت می‌باشد؛ «زیرا شریعت عبارت است از راه و روشی خاص برای امتی یا پیامبری؛ در حالی که دین عبارت است از روش عام الهی نسبت به همه امتها؛ از این رو، شریعت قابل نسخ است؛ لیکن دین به این معنا نسخ پذیر نیست.» (۱۱۶) بنابراین سخن علامه در المیزان در مفهوم شریعت یک معنای حدیثی وجود دارد که عبارت است از؛ «تمهید طریق و نصب آن» (۱۱۷) بنابراین، منظور ما از شریعت، در واقع ناظر به بُعد برنامه‌ای دین است که؛ «برای همه شؤون فردی و اجتماعی انسان، قوانین و مقررات دارد.» (۱۱۸)

شاید مهمترین ویژگی تشیع در اعتقاد به جامعیت شریعت برای مدیریت حیات فردی و جمعی بشر خلاصه گردد. از نظر شیعه، اسلام، مبتنی بر فطرت و پاسخگو به همه نیازهای انسان بوده و قرآن کریم هر چیزی را که برای هدایت و سازندگی انسان لازم بوده است، ارزانی کرده است (۱۱۹) به عقیده فقها و اصولیون و بلکه قاطبه علما شیعه، دین جهت‌گیری‌های اساسی در مدیریت حیات ارائه کرده است؛ مضافاً بر اینکه بر اساس مبانی فقهی شیعه، علاوه بر کلیات، متعرض بسیاری از جزئیات و راهکارها برای ساماندهی مطلوب به نظام اجتماعی نیز شده است و بلکه فراتر از آن، مکانیسمی را به نام اجتهاد تعبیه کرده است که با بازبینی مجدد این راهکارها بر اساس اصول و در چارچوب مقتضیات زمان و مکان، برنامه لازم برای ساختن جامعه آرمانی را ارائه می‌دهد. (۱۲۰) علما شیعه همچنین با تاکید بر منطقه الفراغ، معتقدند که بخش وسیعی از راهکارها در این حوزه قرار دارد که از جانب شرع به عقل آدمی و بنای عقلا واگذار شده است، که این امر کارایی عقل، مصلحت و متخصصان را در تعیین تکلیف روند تمدن سازی افزایش می‌دهد. (۱۲۱)

با توجه به آنچه گفته شد، شریعت محوری چهارمین عنصر تمدن ساز و کامل‌کننده اجزاء تمدن ساز در فرهنگ سیاسی تشیع است. اهمیت شریعت محوری در فرایند تمدن سازی، در بررسی فرایند ایجاد و رشد و نمو جنبش‌های شیعی و تاثیر آن در شکوفایی علمی، فرهنگی، اقتصادی... دولت‌های شیعی نیز کاملاً برجسته می‌باشد.

جنبش‌های شیعی حتی المقدور از همان آغاز قیام و تشکیل حکومت، بر محوریت دین در مدیریت اجتماعی تاکید کرده و شریعت را به عنوان ملاک حکم و قضاوت در دیوان اداری و دیگر بخش‌های جامعه معرفی می‌کردند. داعی کبیر مؤسس علویان طبرستان از ابتدا، قیام خود را بر سه اصل اساسی استوار نمود: «اقامه کتاب الله، زنده کردن سیره و سنت نبوی و عمل به دو اصل امر به معروف و نهی از منکر.» (۱۲۲) پس از تشکیل حکومت نیز دستورالعملی برای کارگزاران خود صادر کرد که بر مبنای آن، می‌بایست در اداره حکومت؛ «به کتاب و سنت پیامبر (ص) و آنچه که بطور یقین از امیرمومنان علی (ع) در اصول و فروع رسیده» (۱۲۳) عمل می‌کردند.

دولت‌های شیعی در مرحله استقرار نیز هر چند بطور نسبی، تلاش نمودند که در طراحی تشکیلات اداری و قضایی به

شریعت نظر داشته باشند. یکی از مشکلات مذهب تشیع تا قرون ۴ و ۵ هجری آن بود که هیچگاه - و حتی در دوره‌هایی که مورد توجه و پذیرش حکومت‌ها بود- به عنوان ملاک و معیاری برای نظام‌های سیاسی و قضایی پذیرفته نشده بود. اما در این دوران، شاهد شکل‌گیری دولت‌های شیعی در مناطق مختلف جهان اسلام هستیم که همگی تلاش نمودند، کم و بیش معارف شیعی را در نظام سیاسی و قضایی خود نهادینه سازند. شیخ حسن جویری در ابتدای حرکت سربرداران و در نامه‌ای که به طغای تیمور نوشت، حاکمیت آموزه‌های قرآنی بر ابعاد مختلف حیات اجتماعی را در راستای اهداف جنبش می‌شمارد: «پادشاه و ما باید اطاعت خدا کنیم و به قرآن عمل نماییم.» (۱۲۴) دولت فاطمیان: «از همان آغاز خط مشی و سیاست عمومی مشخصی در پیش گرفت که مستلزم اجرای فقه و رسوم مذهبی شیعه بود.» (۱۲۵) و این ویژگی چنانکه طرابلسی می‌گوید: «تاثیر شایانی در پدید آمدن بسیاری از تشکیلات و آداب و رسوم با همان خصوصیات داشت.» (۱۲۶)

در عرصه عملی و مدیریت سیاسی - اجتماعی نیز دولت‌های شیعی تلاش کردند شریعت را در تعاملات اجتماعی لحاظ کرده و ارتباطات اجتماعی مردم را بر اساس دستورات دینی مدیریت نمایند. به عنوان یک نمونه، قلقلشندی در صبح الاعشی می‌نویسد: «خلفای فاطمی مقررات ویژه برای تردد زنان وضع می‌کردند. محتسب دولت مراقب بود تا زنان با نامحرمان مراوده نکنند، محل اجتماع زنان در مجالس وعظ و مساجد و نیز مسیر رفت و آمد ایشان از مردان متفاوت بود. زنان در مسیر مردان و مردان در مسیر زنان نمی‌نشستند.» (۱۲۷) اهتمام به حضور عملی شریعت در حیات اجتماعی توسط حاکمان شیعی، انحصاری در مسائل جزئی نداشته و در امور حکومتی نیز بعضاً با جدیت دنبال می‌شد. بنابر نقل ابن عذاری مراکشی، رعایت قانون شرع به حدی برای ابو عبدالله شیعی فاطمی اهمیت داشت که وی: «در مواردی که اموال گرفته شد (خراج) بر طبق شرع نبود، او فرمان می‌داد به صاحبان اصلی بازگردانده شود.» (۱۲۸) رهبران بویهی نیز هر کجا در اداره کشور با مشکلی مواجه می‌شدند، مسائل فقهی و حکومتی خود را از علمایی نظیر شیخ مفید و ابن جنید اسکافی و... می‌پرسیدند و کشور را بر اساس دیدگاه‌های فقهی ایشان اداره می‌کردند. (۱۲۹)

بعدها در دوره صفویه، با ایجاد نوعی تمرکز و وحدت مذهبی در ایران، اهتمام به مبانی فقهی شیعه در مسائل حکومتی بصورت تصاعدی افزایش یافت. در این برهه تاریخی، مذهب تشیع مجدداً از حالت یک مذهب ساده و صرفاً در بعد عبادی خارج و به صورت مذهبی پویا و فعال و صاحب نقش در مدیریت اجتماعی جلوه گر گردید؛ بطوریکه محقق کرکی با پشتوانه حاکمیتی، در جلوگیری از فحشا و منکرات و ریشه کن کردن اعمال نامشروع مانند شراب خواری، قمار بازی و ترویج فرایض دینی و محافظت اوقات نماز جمعه و جماعات، بیان احکام نماز و روزه، تفقد از علما و دانشمندان و رواج اذان در شهرهای ایران و قلع و قمع مفسدین و ستمگران، مساعی جمیله و مراقبت‌های سختی به عمل آورد. (۱۳۰) بعدها در دوران مشروطه نیز احیا معارف و آموزه‌های اسلامی در مناسبات اجتماعی، در راس اهداف رهبران مذهبی نهضت قرار داشت. بنابر نقل ناظم الاسلام کرمانی، علما در پی مشروطه‌ای بودند که: «قانون‌ها و آیین‌های اسلام را پاس دارد و از حدود قانون‌های گذارده شده برابر مذهب رسمی مملکت سرپیچی نکند و با ناروایی‌ها، مبارزه شود و حفظ اسلام و حوزه مسلمانان هدف اصلی باشد. در نظر علمای دین، قانون‌هایی که برخلاف مذهب جعفری تدوین شود و راه زندقه و بدعت پوید، برخلاف مشروطیت بوده و به استبداد منتهی خواهد شد.» (۱۳۱) تداوم این خط را می‌توان در فرایند انقلاب اسلامی ایران و تجربه سی ساله آن بخوبی مشاهده

نمود. اعتقاد به اسلام به عنوان مکتب نجات بخش انسان و اجتماع (۱۳۲) در راس خواسته‌های انقلابیون به رهبری امام (ره) بود که معتقد بودند: «این انقلاب برای اسلام بوده است نه برای کشور، نه برای ملت، نه برای به دست آوردن یک حکومت.» (۱۳۳) رهبران انقلاب اسلامی به جد معتقد بودند که: «هر نیازی که انسانها دارند - نیازهای معنوی، نیازهای مادی، فردی، اجتماعی، دنیوی، اخروی و همه و همه - در ظل حاکمیت دین خدا تامین می‌شود.» (۱۳۴) و همین امر را نیز عامل بالندگی نظام در طول سه دهه گذشته معرفی می‌کنند.

۵) پویایی

فرهنگ سیاسی تشیع، در بردارنده چهار عنصر تمدن ساز اساسی است که در صورت منضم شدن، ظرفیت تحرک بسیار بالایی را به جامعه اسلامی می‌بخشد. البته صرف برخورداری از منابع تمدن ساز، باعث ایجاد تمدن نمی‌شود، بلکه در عین ضرورت و اهمیت وجود عناصر تمدن ساز، جامعه نیازمند خصلت و وضعیتی است که بتواند بستر و زمینه مناسب را برای فرآوری این منابع فراهم کند، این وضعیت که جامعه شناسان آن را پویایی اجتماعی می‌نامند، مبین شور و نشاط، تحرک، حرکت رو به جلو... در لایه‌های مختلف اجتماعی و ملازم با نوآوری در اجتماع است (۱۳۵) که امکان لازم را برای بهره برداری از عناصر تمدن ساز فراهم می‌کند.

پویایی خصلت چیزی است که حرکت کرده و دارای استعداد یا توان دگرگونی در جهت برتری و پیشرفت است. (۱۳۶) در جامعه شناسی، میان ایستایی و پویایی پدیده‌ها تمایز قائل می‌شوند. این تمایز مربوط به مفهوم دو گانه پیشرفت و نظم است. مفهوم نظم دربرگیرنده هماهنگی پایدار میان شرایط موجود اجتماعی بوده و مفهوم پیشرفت نیز تحول اجتماعی را در نظر دارد. (۱۳۷) از منظر جامعه شناختی، جامعه ایستا به جامعه‌ای اطلاق می‌گردد که در آن، معمولاً به نوآوری نمی‌پردازند و تحرک اجتماعی در آن اندک بوده و اصولاً کارهای به نحوی ثابت انجام می‌گیرند. در مقابل جامعه پویا قرار دارد که پیوسته در مسیر تحول و پیشرفت قرار داشته و تحرک اجتماعی در آن بالا و به آسانی تحقق می‌یابد. در این جوامع، افکار نو و افراد جوان، محور فعالیت اجتماعی شمرده می‌شوند و زندگی پر تحول جامعه، همه کس را به تکاپو می‌اندازد. (۱۳۸)

پویایی در بستر فرهنگ سیاسی تشیع، به معنای تحرک در فرهنگ شیعه، رو به جلو بودن و توانمندی آن در مواجهه با دیگر فرهنگ‌ها و پیشرفت و تعالی مستمر در جهت تحقق اهداف و آرمانهاست. شیعه در طول تاریخ خود، همواره خصلتی پویا، زنده و فعال داشته است و علیرغم سرکوب‌های گسترده‌ای که در دوران حاکمیت اموی و عباسی با آن مواجه گردید، هیچگاه از حرکت و تلاش در جهت تحقق جامعه آرمانی خود بازنايستاد. طرابلسی با اشاره به اوج سرکوب شیعیان در دوره عباسیان می‌نویسد: «آیا جنبش شیعه از بین رفت یا در برابر حملات از حرکت باز ایستاد؟ خیر؛ حرکات و جنبش‌های علویان و پیروانش، نه قطع گشت و نه متوقف شد، بلکه آنها بر عقیده و رای خود پایبند ماندند.» (۱۳۹)

مشخصه پویایی جامعه تشیع، این امکان را برای شیعیان فراهم کرده است که بر اساس مقتضیات زمان و مکان، بخوبی از منابع خود بهره برده و نسبت به شرایط موجود واکنش نشان دهند. دولت شیعی بنی عمار که با ویژگی فرهنگ دوستی و هنر و ادب شناخته می‌شد، در طول دوران محاصر ده ساله صلیبی، شعار خود را که پیشتر کتاب بود، به شعار سیف تبدیل کردند (۱۴۰) و بدین ترتیب با بسیج مردمی، توانستند محاصره زمینی و دریایی را به مدت ده سال تحمل کنند.

پطروشفسکی در کتاب نهضت خراسان، با ارائه تحلیلی مارکسیستی از جنبش‌هایی شیعی در ایران، بر نقش آموزه‌های تشیع در به حرکت درآوردن توده‌های مردمی تاکید می‌کند: «جنبش‌های روستایی قرون وسطی در ایران، بارها زیر علم سبز تشیع توسعه یافت، زیرا که بعضی از افکار و عقاید شیعه با روحیه مخالفت آمیز روستائیان هماهنگ بود» (۱۴۱) و عناصری را در درون خود داشت که باعث ایجاد شور و تحرک در میان گروه‌های مختلف اجتماعی می‌شد. این عناصر که فوکو درباره آنها می‌نویسد: «این عناصر فی حد ذاته در مذهب تشیع در برابر قدرت‌های مستقر، پیروان خود را به نوعی بی‌قراری مدام مسلح می‌کند و به ایشان شوری می‌دهد که هم سیاسی و هم دینی است.» (۱۴۲) دارای وجوه گوناگونی است که در میان همه، عنصر عدالت طلبی و ظلم ستیزی در کنار فرهنگ پیشروی انتظار، از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و بار اصلی را در شکل‌گیری و موفقیت جنبش‌های شیعی بر دوش کشیده‌اند.

پس از حادثه خونبار کربلا، که قیامی در جهت عدالت طلبی و مبارزه با ظلم و ستم دستگاه حاکم بود: «میان شهادت و حقیقت و میان تحمل رنج و استقرار عدالت، ارتباطی جاودانی برقرار شد.» (۱۴۳) و بر اساس آن، نهضت‌های بسیاری در میان شیعیان شکل گرفت که گاهی شکست خورده و گاهی نیز به ثمر نشسته و دولت‌های انقلابی در گوشه و کنار جهان اسلام و در مراکز مهم و حیاتی آن بوجود آوردند.

پیام عدالت طلبی و مبارزه با ظلم، در برهه‌ای که مردم ایران از ستم حاکمان ایلخانی مغول به ستوه آمده بودند، از عوامل اصلی موفقیت جنبش سرداران در تاسیس یک دولت شیعی در منطقه خراسان بشمار می‌رود. درباره محتوا و مضامین مندرج در سخنان شیخ خلیفه مازندرانی از موسسین جنبش سرداران، بحث‌های مختلفی صورت گرفته است که حاکی از تفاوت و تمایز مشخص این سخنان با تبلیغات و مواظظ مرسوم و متداول آن دوره می‌باشد. می‌خواند به طور مبهم گفته است که «شیخ تبلیغ دنیاوی می‌کرده است.» اما پطروشفسکی محقق روس، تصریح می‌کند که: «طبق آنچه بعدها شاگردان و پیروان شیخ خلیفه تبلیغ می‌نمودند، مراد از کلمه دنیاوی همانا تبلیغ مساوات عمومی و پایداری در برابر ستم بوده است.» (۱۴۴) بعد از وی نیز شاگردش شیخ حسن جوری با زبانی صریحتر، ارزش‌ها و معارف مکتب تشیع چون شهادت طلبی، قیام ظلم ستیز و مهدویت و انتظار موعود را تبلیغ نموده و از این طریق جمعیت بسیاری را با خود همراه نمود. (۱۴۵)

دولت فاطمیان مصر نیز که یکی از شکوهمندترین دولت‌های تاریخ اسلام به لحاظ هنر، معماری، صنعت و... را بوجود آوردند، از همان آغاز، توجه خاصی به نارضایتی‌ها و نابرابری‌های اجتماعی نشان دادند (۱۴۶) و از این حیث، وجهه یک جنبش اجتماعی معترض به وضع موجود را به خود گرفتند. آنها از ابتدای حرکت، پایان بخشیدن به ظلم و ستم و فساد عباسیان را نصب العین خود قرار دادند. (۱۴۷) فاطمیان با توجه به اثرگذاری این پیامها در جامعه ستم کشیده شمال آفریقا، توانستند نیروی انسانی عظیمی را در مسیر قیام خود بکار گیرند که در دوره خود، عظیم‌ترین نیرو بشمار می‌رفته است. (۱۴۸)

دولت‌های علویان و مرعشیان در شمال ایران نیز قیام خود را در همین جهات آغاز کرده و مشخصه بارز آنها، مبارزه با ظلم و ستم و بسط عدل و عدالت در جامعه بود. (۱۴۹) به هر صورت، عنصر عدالت طلبی و ظلم ستیزی از جمله مولفه‌هایی است که فرهنگ سیاسی شیعه در جهت پویایی بخشیدن به جامعه از آن بخوبی بهره گرفته و می‌گیرد. اهمیت این مولفه در جهت ایجاد تحول بهینه در جامعه، بحدی است که رهبران شیعه معتقدند: «ما اگر سازندگی را باز هم پیش ببریم، اما در جهت

استقرار عدالت و از بین بردن تبعیض و ایجاد برابری، حقوق و احیای کرامت زن و مرد مسلمان فعالیتی نکنیم، موفقیتی بدست نیاورده‌ایم.» (۱۵۰)

یکی دیگر از عناصر پویایی بخش و تحول آفرین در منظومه سیاسی شیعه، پدیده فرهنگ انتظار است که از صدر اسلام تا کنون، منشا آثار فراوانی در میان جنبش‌های شیعی بوده است. در حقیقت سنت اعتقاد به عصر طلایی، ابزار مناسبی را در جهت ایجاد جنبش‌های اصلاح طلبانه در اختیار شیعیان قرار داده است. اندرو هی وود در این باره می‌نویسد: «شیعیان عقیده دارند که تاریخ اسلام، به سمت هدف یک جامعه آرمانی حرکت می‌کند، نه به دور از آن... چنین عقایدی، درباره احیاء یا رستگاری قریب الوقوع، یک کیفیت موعودباورانه عاطفی را به مذهب شیعه ارزانی داشته است... چشم انداز یک رستگاری معنوی، باعث ایجاد مشخصه قوت و توان مندی عاطفی، در این مذهب شده است. هنگامی که چنین حمیت دینی، در برابر یک هدف سیاسی، آماده به کار می‌شود، موجب یک تعهد و ایثارگری قوی خواهد شد...» (۱۵۱) این اعتقاد شیعه موجب شده است که آنها در طول تاریخ خود؛ «در برابر سلطه و اقتدار سیاسی بالفعل موجود، موضع رد و نفی داشته باشند.» (۱۵۲)

بنابراین انتظار در فرهنگ سیاسی شیعه دارای محتوای اصلاحگر، تحرک آفرین و تعهد آور است، که می‌تواند موتور محرک دنیای اسلام در خلق تمدن نوین اسلامی قرار بگیرد. فرانسوا توال با طرح این سوال که آیا قدرت اعتراض و توان ایستادگی شیعه در برابر قدرت‌های حاکم، از در اقلیت بودن آنان ناشی می‌شود؟ آیا آنان نیز در صدد سهم خواهی از قدرت سیاسی بودند؟ این نه گفتن به نظامهای موجود از کجا بر می‌خاست؟ پاسخ آنرا در انتظار شیعه برای تحقق عصر طلایی خود خلاصه می‌کند. (۱۵۳) گرانوسکی ریشه بسیاری از قیام‌های ایرانیان در سده‌های دوم و سوم هجری را در فرهنگ سیاسی تشیع می‌داند و معتقد است که: «شیعه گری در ایران به مقیاس گسترده‌ای در میان دهقانان رواج داشت و پایه ایدئولوژیک جنبش‌ها بشمار می‌رفت. انگیزه آن، پیگرد و آزار شیعیان از سوی خلیفه سنی بود، بنابراین بعدها شیعیان انتظار حضور مهدی موعود را می‌کشیدند، اینان عقیده داشتند که پس از حضور مهدی، با ایمان راستین و یاری خداوند خواهند توانست با عوامل زور و بیدادگری پیکار کنند و بر آنها پیروز شوند، ظلم و استبداد را نابود و به جای آن عدل و صلح را بر جهان چیره گردانند.» (۱۵۴)

فاطمیان شیعی مصر که حرکت خود را در قرن سوم هجری آغاز کردند، از میزان گسترش تفکر و اندیشه مهدویت در بین مردم شمال آفریقا و مغرب اطلاع داشتند؛ چرا که اندیشه انتظار مهدی موعود قبل از حضور داعیان فاطمی در میان قبائل آفریقایی وجود داشته است؛ بطوریکه ابن خلدون از وجود مسجدی در خارج از شهر ماسه در کنار دریای مدیترانه اطلاع می‌دهد، که مردم معتقد بودند مهدی منتظر که زمین را پر از عدل و داد می‌کند، از آن مسجد ظهور خواهد کرد. (۱۵۵) با توجه به این جو فرهنگی، داعیان فاطمی به مردم اطمینان می‌دادند که: «مهدی موعود یکی از اخلاف اسماعیل خواهد بود که اینک در خفا بسر می‌برد، امام بزودی زود با فتح و پیروزی در عالم ظاهر خواهد شد.» (۱۵۶)

در قرون بعدی نیز اندیشه انتظار موعود از عوامل اصلی آغاز جنبش‌های شیعی در ایران بوده است. مساله مهدویت و اعتقاد به ظهور امام زمان (عج) یکی از ارکان اندیشه رهبران شیعی دولت سربرداران بوده است. شیخ خلیفه مازندرانی پیش از آغاز قیام، با به میان کشیدن این بعد اعتقادی، مردم را به مبارزه با ظلم و جور حکام بسیج کرد (۱۵۷) این اهتمام سربرداران به نهادینه کردن فرهنگ انتظار در میان مردم، تا جایی پیش رفت که به نقل میرخواند: «در زمان حکومت خواجه علی موید، مردم سبزواری به

دستور خواجه علی، هر روز اسبی را به بیرون می‌کشیدند و به دروازه شهر می‌بردند و با این اعتقاد که ظهور امام مهدی (ع) نزدیک خواهد بود به استقبال آن حضرت می‌رفتند.» (۱۵۸) به هر حال این اعتقاد، که هم در جانب شیعیان و هم سربداران وجود داشت، عامل مهمی بود که رهبران سربدار از آن برای شوراندن مردم علیه مفسد حاکم بهره برداری کردند.

با توجه به آنچه گفته شد، انتظار یکی دیگر از مولفه‌های پویایی در فرهنگ تشیع است که همواره آنان را در مسیر تحقق جامعه آرمانی خود فعال نگه می‌دارد و موجب می‌شود که به تعبیر مقام معظم رهبری؛ «ملت‌ی که به خدا معتقد و مؤمن و متکی است و به آینده امیدوار است و با پرده نشینان غیب در ارتباط است؛ ملت‌ی که در دلش خورشید امید به آینده و زندگی و لطف و مدد الهی می‌درخشد، هرگز تسلیم و مرعوب نمی‌شود و با این حرفها، از میدان خارج نمی‌گردد.» (۱۵۹)

مجموع این عوامل، پویایی خاصی را به تشیع بخشیده؛ بطوریکه برخی محققین بقای آن را تا کنون از بزرگترین معجزات و پدیده‌های شگرف تاریخ بشر می‌خوانند؛ «زیرا تاریخ، امتی همچون شیعیان و دوستداران ایشان را به خود ندیده است که آنگونه دستخوش سختی‌ها، مشکلات، ظلم‌ها و قتل‌عام‌ها قرار گیرد و اگر لحظه‌ای کتاب‌های تاریخ را توروک نمایی بی تاب می‌گردی و از آنچه در آن آمده است رعب و وحشت وجودت را فرا می‌گیرد.» (۱۶۰) حال آنکه شیعه توانسته است فراتر از بحث بقا و در برهه‌هایی که مجال عرض اندام پیدا کرده است، دست به تاسیس دولت‌های پیشرفته‌ای بزند که خود حاکی از ظرفیت بسیار عظیمی در درون فرهنگ سیاسی شیعه است، که اگر در خدمت تمدن‌سازی نوین اسلامی قرار گیرد، امکان بهره‌برداری مناسب از عناصر تمدن‌ساز را فراهم می‌آورد.

۶) جهت دهی به سمت جامعه امن مطمئن پیشرفته ولایت محور

ارائه الگوی مطلوب از تمدن کمال یافته، در کنار ضرورت برخورداری از حجم مناسبی از عناصر تمدن‌ساز و انگیزه بخش، نیازمند طراحی هدف و غایت مشخص، در قالب شکلی ایده آل از حیات جمعی می‌باشد. در واقع، جهت دهی مطلوب یکی از کارویژه‌های اساسی فرهنگ پیشرو در جهت تمدن‌سازی است و لذا صرف برخورداری از منابع تمدن‌ساز و انگیزه بخش، بدون اینکه جهت حرکت جامعه به نحو مطلوب مشخص باشد، کفایت نمی‌کند. فرهنگ‌های پیشرو بر بنیان ارزش‌ها و باورهای بنیادین خود، تصویری از جهان آینده را فراروی کنش‌گران تمدن‌ساز قرا می‌دهند، تا آنها بتوانند با بهره‌گیری از انگیزه و منابع خود، بسوی تحقق آن وضعیت مطلوب حرکت کنند. بدیهی است ماهیت، کیفیت و گستره این غایت ترسیم شده، هم در فرایند انگیزه بخشی موثر واقع شده و هم مدیریت منابع را تسهیل می‌سازد.

اساساً جنبش‌های اعتراضی نسبت به وضع موجود، که نقطه عزیمت در فرایند تمدن‌سازی بشمار می‌روند، همواره در سایه تصویر و تصویری از وضع مطلوب متولد می‌شوند، از همین رو رهبران جنبش‌های اجتماعی اثرگذار، تلاش می‌کنند ترسیمی از وضعیت مطلوب مورد نظر خود ارائه کنند؛ چنانکه روبسپیر از رهبران انقلاب فرانسه در آغاز حرکت انقلابی مردم فرانسه گفت: «هنگام آن است که هدف انقلاب و پایان راه خود را روشن کنیم.» (۱۶۱) آیت الله مصباح یزدی در تحلیل کیفیت ارائه تصویر آرمانی از جامعه مطلوب، با اشاره به عقلانی بودن تعیین هدف می‌نویسد: «اگر بخواهیم که عاقلانه عمل کنیم، نخستین کاری که باید انجام دهیم انتخاب هدف است. پس، پیش از دست زدن به هرگونه اقدام عملی در راه اصلاح اوضاع و احوال جامعه، باید هدف اصلی و نهایی و نیز اهداف متوسط را، که در واقع فقط وسایل یا گام‌هایی در راه نیل به غایت نهایی‌اند، تعیین کنیم. فقط

هنگامی که حداقل خطوط کلی اهداف ما تعیین شده باشد و طرح جامعه‌ای که مطلوب ماست در دست باشد، می‌توانیم به سنجش بهترین راه‌ها و وسایل تحقق غایت نهایی پردازیم و نقشه‌ای برای اقدامات عملی تهیه کنیم.» (۱۶۲)

البته برخی متفکران چون کارل پوپر، از اساس با سخن گفتن درباره جامعه مطلوب و ترسیم شکل نهایی از جامعه آرمانی مخالف بوده؛ چرا که معتقدند اولاً؛ این تصاویر آنگونه که به تصور درآمده‌اند به حقیقت نخواهند پیوست. ثانیاً؛ از واقع بینی انسانهایی که به آنها باور دارند، می‌کاهند. (۱۶۳) در مقابل، عمده صاحب‌نظران، طرح جامعه هدف را اگر دارای سه ویژگی ذیل باشد، نه تنها مضر و بیهوده نمی‌دانند، بلکه دارای فوائد بسیاری فرض می‌کنند:

(۱) کاملاً واقع بینانه باشد.

(۲) همراه با ارائه طریق باشد.

(۳) اهدافی را اعم از هدف اصلی، نهایی و هدف‌های متوسط برای جامعه آرمانی تعیین کند، که دارای مراتب باشند، تا سهل الحصول تر بودن برخی مراتب آنها، مردم را برای تغییر اوضاع موجود راغب گرداند. (۱۶۴)

اهتمام صاحب‌نظران جهانی در حوزه‌های مختلف علمی، به ارائه تصویر از آینده مطلوب، متناسب با بضاعت معرفت شناختی، هستی شناختی و انسان شناختی خود، موجب شده است که آرمانشهر « صرفاً یک ایده نمانده، بلکه تبدیل به تصویر، نقشه، برنامه و تابلو گشته است.» (۱۶۵) با این وصف، امروزه می‌بایست توان فرهنگ‌های پیشرو در فرایند خلق تمدن‌ها را، با انسجام، تناسب و کمال الگوی مطلوبی که از تمدن مدنظر خود ارائه می‌کنند، سنجید.

ایده شیعه درباره دنیای آینده، موتور محرک بسیاری از جنبش‌ها و حرکت‌های اجتماعی ضد ظلم، ضد استعمار و... قرار گرفته و به تعبیر هانری کربن، یک غذای جدید روحی و مبدا نیرویی برای زندگی معنوی و اخلاقی و تکامل بشر ارائه کرده است. (۱۶۶) خداوند متعال در آیه ۱۱۲ سوره نحل می‌فرماید: « وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ؛ خدا قریه‌ای را مثل می‌زند که امن و آرام بود، روزی مردمش به فراوانی از هر جای می‌رسید.» (۱۶۷) مفاد این آیه می‌تواند به عنوان تصویری از تمدن مطلوب مورد نظر قرآن کریم تلقی گردد، که به تعبیر علامه طباطبایی در المیزان: «این قریه قریه‌ای است که نعمتهای مادی و معنوی آن تام و کامل بوده است.» (۱۶۸) خداوند در این آیه، قریه‌ای را مثال زده و سه صفت برای آن ذکر می‌کند که عبارتند از: امنیت بیرونی: (ءامنة)، امنیت درونی: (مطمئنة) و روزی فراوان: (یأتیها رزقها رغداً من کلِّ مکان) (۱۶۹) علامه طباطبایی، صفت اطمینان را به منزله رابط میان دو صفت دیگر فرض می‌کنند (۱۷۰) بر این مبنا، حاکمیت اطمینان، موجب می‌گردد که امنیت بیرونی منجر به توسعه و پیشرفت درونی گردد. با این وصف، علامه نتیجه می‌گیرد که: «امن و اطمینان و سرازیر شدن رزق بدانجا از هر طرف، تمامی نعمت‌های مادی و صوری را برای اهل آن جمع کرده است و بزودی خدای سبحان نعمتهای معنوی را در آیه بعدی که می‌فرماید: " وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ " بر آن نعمتها اضافه می‌فرماید، پس این قریه قریه‌ای است که نعمتهای مادی و معنوی آن تام و کامل بوده است.» (۱۷۱)

نکته‌ای که در اینجا لازم است به آن توجه شود این است که، اطمینان به معنای آرامش خاطر بعد از بی‌تابی و اضطراب است (۱۷۲) که هم می‌تواند مادی باشد و هم معنوی. (۱۷۳) بنابراین خداوند متعال در ضمن این آیه، تصویر جامعه‌ای را ارائه می‌کند که اهالی آن مومن بوده (۱۷۴) و ضمن اینکه از امنیت - که یکی از مهمترین و بلکه مهمترین ضرورت ایجاد و بقا جوامع

انسانی است - برخوردار می‌باشد، به لحاظ درونی نیز در حالت اطمینان و آرامش خاطر به سر می‌برد، که به لحاظ اطلاق آیه، می‌تواند گستره‌ای از اطمینان و آرامش مادی و معنوی را شامل گردد. در بعد اقتصادی و معیشتی نیز، این جامعه در حد اعلای تصور بشر بوده و رزق و روزی از همه جا: « یَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ » به آن سرازیر شده و مردم آن در رفاه کامل بسر می‌برند. در نهایت، خداوند متعال رسولی را از جانب خود برای آنان می‌فرستد: « وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ » (۱۷۵) و بدین طریق با برخورداری از عنصر ولایت، نعمت در آن جامعه تام و کامل می‌گردد. هر چند خداوند در ضمن این آیه، مومنان را پرهیز می‌دهد که چنین جامعه‌ای، با این حجم از نعمات مادی و معنوی نیز، اگر کفران نعمت کند، به سختی عقوبت می‌شود، لکن این امر منافاتی با این مسأله ندارد که بتوان از صدر آیه، شکل مطلوب تمدن اسلامی که به تعبیر علامه طباطبایی، نعمات مادی و معنوی در آن تام و کامل است را استنباط کرده و به عنوان الگوی مورد نظر فرهنگ سیاسی شیعه در فرایند تمدن‌سازی ارائه کرد.

از این منظر فرهنگ سیاسی شیعه به دنبال تحقق تمدنی است که مردم، در چارچوب آن تمدن، در امنیت و اطمینان کامل بسر برده، در عین آنکه به لحاظ معیشتی نیز در سطح بالایی از رفاه قرار داشته و در سایه ولایت، بخوبی در کنار هم زندگی می‌کنند. بررسی تاریخ جنبش‌های شیعی بیانگر موفقیت نسبی آنها در تحقق اشکال ابتدایی جامعه مطلوب، بنابر مقتضیات زمان و مکان و بویژه عالم سیاست می‌باشد. دولت‌های شیعی قدرتمندی که در قرون چهارم و پنجم هجری در جهان اسلام تاسیس شدند، در طول دوران حاکمیت خود، به لحاظ پیشرفت و توسعه و برخورداری مردم از رفاه و آسایش، وضعیتی را رقم زدند که آدام متز، آن را «رنسانس اسلامی» (۱۷۶) دانسته و کرم آن دوره را دوره عظمت فرهنگ اسلامی معرفی می‌کند. (۱۷۷) به لحاظ اقتدار نیز دولت‌های ادریسیان، فاطمیان، آل بویه و حمدانیان در دوران خود از مقتدرترین دولتهای آن روز بشمار رفته، که در کنار تساهل و تسامح مذهبی و مردم داری، در تحقق امنیت درونی و بیرونی نیز به توفیق‌های خوبی دست یافته بودند. فاطمیان در آغاز قیام خود، آرمانهای اجتماعی را مطرح کردند که دیدگاهها و تطورات جدیدی در بین قبائل بربر ایجاد کرد. در حقیقت، قیام فاطمیان در نظر داشت که تحولی را در صحنه اجتماعی افریقا و مغرب ایجاد کند، بنابراین، آنچه موجب جذب بربرهای کتامة به ابوعبدالله شیعی شد، بیشتر طرح آرمان‌هایی چون عدالت اجتماعی، مبارزه با ظلم و فساد و... بود که تصویر جدیدی از جامعه مطلوب را در اختیار آنها قرار می‌داد. (۱۷۸) از این منظر، می‌توان گفت جنبش فاطمیان بدنبال دگرگون ساختن وضع سیاسی و دینی (۱۷۹) در جهت ساختن جامعه مطلوب خود بود.

شیخ حسن جویری در دوران آغازین قیام سربداران، با اتخاذ نوعی ایدئولوژی که کانون اصلی آن، ظهور قریب الوقوع امام عصر (عج) بود و با تاکید بر اینکه تمام مسلمین باید خود را برای کمک به حضرت و کار عظیم او در ساختن دنیای جدید آماده سازند، تشکیلاتی مرکب از پیشه‌وران و تجار، که معتقد به این تفکر بودند، ایجاد کرد (۱۸۰) و از آنان در جهت ساختن نظام مطلوب خود، که ریشه در اندیشه‌های شیعی وی داشت، بهره برد. سید قوام الدین، مؤسس سلسله مرعشیان گیلان نیز، همواره از تحقق وضعیتی در درون حکومت خود سخن می‌گفت که در آن، نوعی قسط اسلامی، رسیدگی و حمایت از عجزه و مساکین، امر به معروف و نهی از منکر و عدل و انصاف و... نهادینه گردیده است. (۱۸۱)

این وضعیت در میان دیگر جنبش‌های شیعی نیز یافت می‌شود و همه آنها، به نوعی بدنبال تحقق الگویی از جامعه مطلوب

بودند که بطور نسبی و به میزان تنقید حاکمان شیعی به تفکرات ناب تشیع، در راستای الگوی ارائه شده قرار می‌گیرند. امنیتی که در قرون چهار و پنج هجری در دوران حاکمیت سلسله‌های شیعی در جهان اسلام بوجود آمد، بحدی بود که به گفته آدام متز: «فرد مسلمان می‌توانست در سایه پرچم اسلام در داخل حدود مذکور (از شرق به هند، از غرب به سرزمین سیاهان اقیانوس اطلس) مسافرت کند و همه جا هم کیشان خود را ببیند، که یک خدا را می‌پرستند...طبق یک قانون عملی، حق شهروندی برای هر مسلمان تضمین شده بود، بطوری که در تمام آن سرزمین وسیع، کسی نمی‌توانست به هیچ وجه متعرض آزادی شخصی او شود و یا او را به بردگی بگیرد.» (۱۸۲) میزان امنیت در دوره داعی صغیر از حاکمان علوی طبرستان بقدری بالا بوده است که این اسفندیار، مولف تاریخ طبرستان می‌نویسد: «مردم طبرستان به هیچ عهدی چندان امن و رفاهیت و عدل ندیدند که به ایام او.» (۱۸۳) این مساله در مورد حکومت شیعی آل بویه نیز بخوبی مصداق دارد که در آن، عضد الدوله دیلمی امنیتی کم نظیر را برقرار کرده؛ بطوریکه مردم تحت حکومت وی بویژه مردم بغداد، در آرامش و امنیت و رفاه بسر برده (۱۸۴) و به تعبیر میر خواند: «رعایا در امن و امان بودند.» (۱۸۵)

نکته جالب این است که اقبال مردم به الگوی ارائه شده توسط یکی از حکومت‌های شیعی، موجب تمایل مردم سرزمین‌های مجاور به جنبش‌های شیعی آن سامان می‌شد، به همین دلیل نیز در یک دوره دوست ساله، چندین حکومت شیعی مقتدر بطور همزمان در جهان اسلام حکمفرمایی می‌کردند. به عنوان مثال در دوره ادریسیان شیعی مغرب، رفاه اقتصادی و بویژه عدالت اجتماعی که آنان برای قبائل بربر به ارمغان آوردند، این قبائل را در برابر وضعیتی قرار داد که تا آن زمان برایشان ناشناخته بود؛ چرا که در دوره حاکمیت خلفا، از والیان خلیفه چیزی جز ظلم و بی‌عدالتی ندیده بودند؛ چنانکه ابن خلدون نقل می‌کند که والیان خلیفه؛ «گله‌ای میش آستن را ذبح می‌کردند تا بره‌های عسلی رنگ را بیابند و از شکمشان بیرون بکشند و با این همه، جز یک یا دو نمی‌یافتند.» (۱۸۶) الگویی که ادریسیان شیعی به مردم افریقا ارائه کردند، به اذعان مورخان، نقش غیرقابل انکاری در مهیا کردن زمینه برای پذیرش فاطمیان ایفا کرد. ابن عذاری مراکشی در این باره می‌نویسد: «نفوذ و محبوبیت و عملکرد ادریسیان، زمینه مساعدی را فراهم کرد که هر بذری که بوی تشیع و اهل بیت داشته باشد، بتواند در آنجا رشد کند.» (۱۸۷) که این امر از کارآمدی الگوی سیاسی - اجتماعی تشیع حکایت می‌کند.

با توجه به آنچه گفته شد، یکی دیگر از ظرفیت‌های فرهنگ سیاسی تشیع در جهت تمدن‌سازی نوین اسلامی، جهت‌دهی اندیشه سیاسی شیعه به سمت ایجاد تمدن امن مطمئن پیشرفته، در سایه ولایت است که به لحاظ ابعاد مادی و معنوی، در بهترین صورت ممکن قرار داشته و به لحاظ هماهنگی درون سیستمی، تناسب با فطرت و نیازهای اصیل انسانی و شفافیت و پویایی، از وضعیت مطلوبی برخوردار است. تجربه تاریخی جنبش‌های شیعی نیز نشان می‌دهد که به همان میزانی که این جنبش‌ها به سمت تحقق این الگوی مطلوب حرکت کرده‌اند، موفق بوده و تاثیرات بسیاری را در جهان اسلام بر جای گذاشته‌اند.

طراحی مدل تمدن‌سازی در چابوب فرهنگ سیاسی تشیع

همانطور که گفته شد، تمدن‌سازی تنها در بستر فرهنگ‌های پیشرو امکانپذیر است. فرهنگ‌های پیشرو، فرهنگ‌های هستند که

به لحاظ برخورداری از عناصر تمدن ساز، انگیزه بخش و غایت آفرین، بطور نسبی در وضعیت قابل قبولی قرار دارند. لکن کمال این فرهنگ‌ها در یک حوزه و نقض در حوزه‌های دیگر، موجب خلق تمدن‌های تک بعدی و یا به تعبیری کاریکاتوری می‌گردد و در مقابل، کمال همه جانبه آنها در زمینه‌های سه گانه فوق، ایجاد تمدن کمال یافته و ذوابعاد را ممکن می‌سازد. در این جهت گفته شد که فرهنگ‌های پیشرو سه کارویژه را در فرایند تمدن سازی بر عهده دارند:

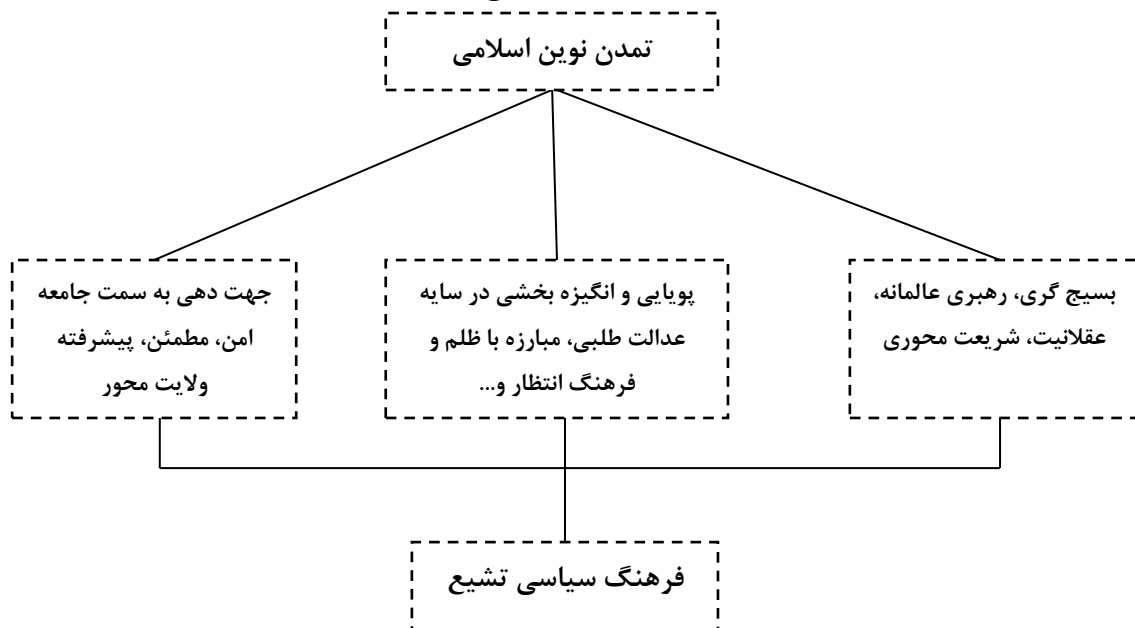
(۱) عناصر تمدن ساز را ارائه می‌کنند.

(۲) انگیزه لازم را برای فرآوری و بهره برداری از آن منابع فراهم می‌کنند.

(۳) جهت حرکت و غایت و شکل مطلوب تمدنی را ترسیم می‌کنند.

با توجه به این چارچوب نظری، فرهنگ سیاسی تشیع در هر سه زمینه، به بهترین صورت ممکن بستر لازم را برای تحقق تمدن نوین اسلامی فراهم می‌آورد. بعد سیاسی تشیع به لحاظ منابع تمدن ساز، چهار عنصر راهبردی توان بسیج گری بالا، رهبری عالمانه، عقلانیت و شریعت محوری را عرضه می‌کند که در کنار یکدیگر، اجزاء لازم را برای خلق تمدن مطلوب بخوبی فراهم می‌کنند. در مرحله بعد، پویایی ذاتی فرهنگ تشیع، با بهره گیری از عناصر انگیزه بخشی چون عدالت طلبی، فرهنگ انتظار و.... انگیزه‌های بی پایانی را در اختیار کنشگران تمدن ساز قرار می‌دهد و در نهایت، بر اساس آیات قرآن کریم، فعالیت‌های تمدن سازی را در جهت تحقق جامعه امن مطمئن پیشرفته ولایت محور هدایت می‌کند.

با این وصف مدل تمدن سازی در چارچوب فرهنگ سیاسی تشیع را می‌توان بدینصورت تصویر نمود:



نتیجه گیری

احیاء مجدد و عظمت و بازآفرینی مدل تمدن اسلامی، از اهداف اصلی انقلاب اسلامی ایران بشمار می‌رود. فرهنگ سیاسی تشیع که ریشه در ارزش‌ها، باورها، آموزه‌ها و شعائر این مکتب دارد، خود به عنوان عامل بسترساز در شکل گیری و شکوفایی

انقلاب اسلامی، در مرحله تمدن سازی نیز از ظرفیت‌های بسیار عظیمی برخوردار است.

اساساً تمدن‌ها تنها در بستر فرهنگ‌های پیشرو بوجود آمده و مراحل رشد و شکوفایی خود را طی می‌کنند. منظور از فرهنگ‌های پیشرو، فرهنگ‌هایی هستند که دارای قابلیت‌های تمدنی، حداقل در یکی از حوزه‌های عناصر تمدن ساز، انگیزه بخش یا غایت آفرین می‌باشند. تمدن‌ها نیز بسته به ماهیت و کیفیت فرهنگ زیربنایی خود، یا تک بعدی و کاریکاتوری و یا کمال یافته می‌باشند.

فرهنگ سیاسی تشیع در هر سه حوزه برخورداری از عناصر تمدن ساز، انگیزه بخش و غایت آفرین، از قابلیت‌های بسیاری در برسازی تمدن اسلامی بهره می‌برد. در حوزه عناصر تمدن ساز، فرهنگ سیاسی تشیع ارائه کننده چهار عنصر بنیادین در فرایند تمدن سازی است که در کنار یکدیگر، چارچوب تمدن نوین اسلامی را شکل داده و در حقیقت، بار اصلی را در فرایند تمدن سازی بر دوش می‌کشند. در این مرحله، فرهنگ سیاسی تشیع، عناصر توان بسیج گری بالا، رهبری عالمانه، عقلانیت و خردگرایی و شریعت محوری را به عنوان پایه‌های اصلی تمدن، در اختیار جامعه اسلامی قرار می‌دهند. لکن از آنجا که صرف برخورداری از عناصر تمدن ساز کفایت نکرده و بلکه امت نیازمند انگیزه‌های ذاتی و بی پایان در بکارگیری و فراوری این عناصر در عرصه تمدن سازی هستند، فرهنگ سیاسی تشیع، عنصر پویایی را عرضه می‌کند که خصلت ذاتی فرهنگ شیعه بوده و ریشه در تولید و باز تولید مستمر انگیزه‌هایی چون عدالت طلبی، ظلم ستیزی، تحقق جامعه آرمانی در قالب فرهنگ انتظار و... دارد.

در مرحله سوم، فرهنگ سیاسی شیعه، تصویر غایت و مقصد حرکت جامعه اسلامی را بصورت کاملاً شفاف و با جزئیات مشخص، در پیش روی امت اسلامی قرار می‌دهد و در این زمینه، با ترسیمی واقع بینانه، مدل جامعه امن مطمئن پیشرفته ولایت محور را به عنوان شکل نهایی تمدن نوین اسلامی معرفی می‌کند. قابلیت‌های غیر قابل انکار فرهنگ سیاسی تشیع در زمینه تمدن سازی نوین اسلامی را می‌توان با مروری اندک بر تاریخچه جنبش‌های سیاسی - اجتماعی شیعه در طول تاریخ و بویژه دولت‌های شیعی قرون چهارم و پنجم هجری، که عصر شکوهمند تمدن اسلامی را در جهان اسلام رقم زدند، بخوبی مشاهده نمود. هر چند که این دولت‌های شیعی با فرهنگ ناب اهل بیت (ع) فرسنگ‌ها فاصله دارند، لکن به همان اندازه که سعی کرده‌اند که در حوزه عناصر سه گانه، خود را به آموزه‌های ناب شیعی نزدیک کنند، موفقیت چشمگیری را در عرصه تمدن سازی تجربه کرده و به اذعان مورخین غربی و شرقی، عصر طلایی و رنسانس اسلامی را رقم زده اند.

با این وصف، بر اساس آنچه از تجزیه و تحلیل آموزه‌های سیاسی تشیع و بررسی‌های تاریخی در زمینه جنبش‌های شیعی تاریخ اسلام بر می‌آید، تشیع به عنوان پیشروترین فرهنگ تمدن ساز در جهان معاصر، می‌تواند به عنوان پایه اصلی در خلق تمدن نوین اسلامی تلقی گردد.

پی نوشت‌ها

۱. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۲/۶/۱۴، <http://farsi.khamenei.ir/newspart-index?tid=1712>
۲. محمد مرتضی حسینی زبیدی، تاج العروس، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۴۰۵

۳. عماد الدین اسماعیل بن کثیر دمشقی، البدايه و النهايه، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۴۶
۴. قصص / ۱۵
۵. محمد بن محمد بن نعمان مفید، اوائل المقالات، تهران؛ دانشگاه تهران، ۱۴۱۳ق، ص ۱
۶. ابی عبدالله محمد بن ابی بکر الدمشقی ابن القیم الجوزیه، بدائع الفوائد، مکه مکرمه؛ مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۵۵
۷. یولیوس ولهوزن، تاریخ سیاسی صدر اسلام: شیعه و خوارج، ترجمه محمود رضا افتخارزاده، تهران؛ دفتر نشر معارف اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹
۸. محمد بن محمد بن نعمان مفید، پیشین، ص ۲
۹. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ترجمه دکتر محسن مؤیدی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۶۵. احمد امین عاملی، فجر الاسلام، بیروت؛ دارالکتب العربی، ۱۹۶۹، ص ۲۷۷
۱۰. محمد بن حسن طوسی، تلخیص الشافی، قم؛ دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۶
۱۱. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، بیروت؛ دارالمعرفه، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۲
۱۲. محمدحسین طباطبائی، شیعه در اسلام، قم؛ دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۲۵-۲۶
۱۳. محمد تقی کرمی قهی، جستاری نظری در مفهوم تمدن، تهران؛ پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸، ص ۵۳-۵۷
۱۴. ویلیام جیمز دورانت، تاریخ تمدن، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۸۶
۱۵. رضا داوری اردکانی، تمدن و تفکر غربی، تهران، نشر ساقی، ۱۳۸۰، ص ۹۳
۱۶. اولیویا و لاهوس، درآمدی بر انسان‌شناسی، ترجمه سعید یوسف، تهران، مرکز نشر سپهر، ۱۳۵۷، ص ۲۵۵-۲۵۶
۱۷. ویل دورانت، پیشین، ج ۱، ص ۳-۷
۱۸. روح الله خمینی (ره)، صحیفه امام، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۷۴
۱۹. بیانات مقام معظم رهبری در اجلاس جهانی علما و بیداری اسلامی، ۱۳۹۲/۲/۹، <http://farsi.khamenei.ir/newspart-index?tid=1712>
۲۰. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۲/۶/۱۴، <http://farsi.khamenei.ir/newspart-index?tid=1712>
۲۱. Stephoen Moore, Sociology Alive (London, Stanley Thornes, publishers, L.T.P, 1987), p. 4
۲۲. محمد تقی جعفری، فرهنگ پیرو فرهنگ پیشرو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۷۹
۲۳. جولیس گولد، ویلیام کولب، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات مازیار، ۱۳۹۲، ص ۲۶۷
۲۴. محمد علی اسلامی ندوشن، فرهنگ و شبه فرهنگ، تهران، انتشارات یزدان، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۰۷
۲۵. همان
۲۶. رونالد اینگلهارت، تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی، ترجمه مریم وتر، تهران، کویر، ۱۳۷۳، ص ۴۸۷
۲۷. محمد تقی جعفری، پیشین، ص ۹۳
۲۸. همان

۲۹. همان
۳۰. عبدالله جوادی آملی، جامعه در قرآن، (تفسیر موضوعی قرآن ج ۱۷) قم، اسراء، ۱۳۸۸، ص ۱۸۸
۳۱. آدام متز، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۴۳
۳۲. جوئل. ال. کرمر، احیای فرهنگی در عهد ال بویه: انسان گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۵۷، ص ۳۴
۳۳. احمد بن عمر ابن رسته، الاعلاق النفیسه، بیروت؛ دارالصادر، ۱۴۱۲ق، ص ۳۵۸
۳۴. عبد الرحمن بن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران؛ انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۱
۳۵. علی ابراهیم طرابلسی، تشیع در طرابلس و شام، ترجمه زهره ناعمی، تهران، نشر کتاب توت، ۱۳۹۰، ص ۱۲۰-۱۲۱
۳۶. ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا قرن پنجم، تهران، موسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۴، ص ۱۵۶-۱۵۷
۳۷. جوئل. ال. کرمر، پیشین، ص ۳۴
۳۸. محمد بن احمد کرمی مقدسی، احسن التقاسیم، بیروت، دارالصادر، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۳۳۸
۳۹. فیصل سامر، دولت حمدانیان، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰، ص ۱۹۹ و ۳۵۴
۴۰. چارلز تیلی، از بسیج تا انقلاب، ترجمه علی مرشدی زاد، تهران، انتشارات پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۴
۴۱. همان، ص ۲۱
۴۲. ژان ایو دورماگن و دانیل موشار، مبانی جامعه شناسی سیاسی، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۹، ص ۲۵۶
۴۳. حسین بشریه، انقلاب و بسیج سیاسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴، ص ۸۲
۴۴. رعد/ ۱۱
۴۵. محمد حسین طباطبایی، ترجمه المیزان قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۴۲۳
۴۶. همان، ص ۳۷۸
۴۷. عبدالله جوادی آملی، اسلام و محیط زیست، قم؛ اسراء، ۱۳۸۶، صفحه ۲۴۷
۴۸. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اقشار مختلف مردم ۱۳۷۶/۹/۲۵، <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2865>
۴۹. بهالدین محمد بن حسن ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، تصحیح عباس اقبال، تهران: کلاله خاور، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۴۲
۵۰. تقی واردی، تاریخ علویان طبرستان، قم، دلیل ما، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱
۵۱. عبد الرحمن بن خلدون، پیشین، ج ۱، ۲۶
۵۲. علی ابراهیم طرابلسی، پیشین، ص ۱۵۸
۵۳. همان، ص ۱۶۰
۵۴. عز الدین أبو الحسن علی بن ابی الکریم المعروف بابن الأثیر، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۵ق، ج ۸، ص ۲۷۶
۵۵. احمد بن محمد ابن مسکویه، تجارب الامم، تهران، توس، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۳۸۰

۵۶. احمد بن محمد ابن عذارى المراكشى، البيان المغرب فى اخبار الاندلس و المغرب، بيروت، دارالتقافه، ۱۹۸۵م، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳۶
۵۷. پل. ای. واکر، پژوهشى در يکى از امپراتوريه‌هاى اسلامى: تاريخ فاطمیان و منابع آن، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، نشر فرزاد، ۱۳۸۳، ص ۶۱
۵۸. احمد بن محمد ابن عذارى المراكشى، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۲
۵۹. محمدعلی چلونگر، زمینه‌هاى پیدایش خلافت فاطمیان، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱
۶۰. ابوحامد غزالی، فضائح الباطنيه، تحقيق: عبدالرحمن بدوى، قاهره، دارالقوميہ للطباعه و النشر، ۱۹۶۴م، ص ۳۶
۶۱. حمدالله مستوفى قزوینى، نزهة القلوب، به كوشش محمد دبیرسیاقى، تهران، كتابخانه طهورى، ۱۳۳۶ ش، ص ۱۸۴
۶۲. محمد بن خاوندشاه میرخواند، روضه الصفا، تهران، نشر علمى، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۴۴۹۹
۶۳. معین الدین محمد زمچى اسفزاری، روضات الجنات فى اوصاف مدینه هرات، تهران؛ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ش، ج ۲، ص ۳۰
۶۴. نیکی آر کدی، ریشه‌هاى انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ۱۳۷۵، ص ۶۵
۶۵. امین الدوله، خاطرات سیاسى، به كوشش حافظ فرمانفرمائیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۳، ص ۱۴۷
۶۶. دانلسون. آر، فورسایت، پویایی گروه، ترجمه مهرداد فیروز بخت و منصور قنادان، تهران، رسا، ۱۳۹۰، ص ۲۴۸
۶۷. همان، ص ۲۵۲
۶۸. Fiedler ,F.E, and Garcia, J.E,(1987), Leadership: Cognitive resources and performance. New York: Wiley.p.43
۶۹. Fiedler ,F.E, and Garcia, J.E,(1987), Leadership: Cognitive resources and performance. New York: Wiley.p625
۷۰. آقا بزرگ تهرانى، الذریعه، بیروت، دارالاضواء، ۱۹۷۵م، ج ۶، ص ۲۵۵
۷۱. علی ابراهیم طرابلسی، پیشین، ص ۵۹
۷۲. پروین ترکمنی آذر، دیلمان در گستره تاریخ ایران، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۴، ص ۱۹۴
۷۳. احمد کسروی، تاریخ هجده ساله آذربایجان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳، ص ۱۰۶
۷۴. محمد بن خاوندشاه میرخواند، پیشین، ج ۵، ص ۶۰۵
۷۵. یعقوب آژند، قیام شیعی سربداران، تهران، نشر گستره، ۱۳۶۳، ص ۳۱
۷۶. محمد بن عبد الله ابن بطوطه، سفرنامه، ریاض، اکادیمیة المملكة المغربیة، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۳۴
۷۷. کمال الدین عبد الرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، تهران؛ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۴۶
۷۸. بهاء الدین محمد بن اسفندیار، پیشین، ص ۴۴۲
۷۹. محمد بن خاوندشاه میرخواند، پیشین، ج ۵، ص ۶۱۳
۸۰. همان، ج ۵، ص ۴۵۱۸

۸۱. غیاث الدین بن همام الدین خواند میر، حبیب السیر، تهران؛ خیام، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۶۴
۸۲. احمد رضا خضری، تاریخ تشیع، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴، ص ۳۵۶
۸۳. محمد بن خاوندشاه میرخواند، پیشین، ج ۵، ص ۶۰۹
۸۴. محمد حسین مظفر، تاریخ شیعه، ترجمه سید محمد باقر حجتی، تهران؛ دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸، ص ۲۹۵
۸۵. ماشاء الله آجودانی، مشروطه ایرانی، تهران، اختران، ۱۳۸۳، ص ۶۳
۸۶. میرزا محمد تنکابنی، قصص العلماء، تهران، کتاب فروشی علمیه اسلامی، ۱۳۶۴، ص ۳۴۷
۸۷. راجر سیوری، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران؛ انتشارات مرکز، ۱۳۷۹، ص ۹۰
۸۸. حمید پارسائیان، حدیث پیمان، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۸۸
۸۹. محمدحسن رجبی (دوانی)، مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه، تهران؛ نشر نی، ۱۳۹۰، ج ۲، صص ۶۷-۶۴
۹۰. سید جمال الدین اصفهانی، رسائل قاجاری، کتاب چهارم، به کوشش هما رضوانی، تهران؛ نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳، صص ۱۹-۱۴
۹۱. موسی نجفی، بنیاد فلسفه سیاسی در ایران (عصر مشروطیت)، تهران؛ مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵، ص ۸۵
۹۲. پل فولکیه، فلسفه عمومی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران؛ موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۶، ص ۸۰
۹۳. Adam & Jessica Kuper, eds, The Social Science Encyclopedia, Routledge, London, 1996, p.720
۹۴. ماکس وبر، اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران؛ انتشارات جامی، ۱۳۸۸، ص ۲۶
۹۵. امان الله قرائی مقدم، جامعه شناسی آموزش و پرورش، تهران؛ انتشارات کتابخانه فروردین، ۱۳۷۵، ص ۵۳-۵۴
۹۶. مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، قم؛ نشر صدرا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۵
۹۷. بیانات در بیست و دومین سالگرد امام خمینی، ۱۴ خرداد ۱۳۹۰
۹۸. بیانات در دیدار رئیس جمهور و اعضای هیئت دولت، ۸ شهریور ۱۳۸۴
۹۹. <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=12595>
۱۰۰. <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3304>
۹۹. عماد الدین اسماعیل بن کنیز دمشقی، پیشین، ج ۱۳، ص ۳۰۲
۱۰۰. محسن الویری، شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه، تهران؛ امام صادق (ع)، ص ۴۰۰
۱۰۱. ابو حنیفه قاضی نعمان، افتتاح الدعوه، تحقیق و داد القاضی، بیروت؛ دارالثقافه، ۱۹۷۰م، ص ۱۰۸
۱۰۲. جونل. ال. کرمر، پیشین، ص ۶۵
۱۰۳. اولیاء الله آملی، تاریخ رویان، تهران؛ بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸ش، ص ۱۸۲
۱۰۴. یعقوب آژند، پیشین، ص ۶۶
۱۰۵. علی ابراهیم طرابلسی، پیشین، ص ۱۴۶-۱۴۷
۱۰۶. غیاث الدین بن همام الدین خواند میر، پیشین، ج ۳، ص ۳۵۹
۱۰۷. علی ابراهیم طرابلسی، پیشین، ص ۱۵۸
۱۰۸. پل. ای. واکر، پیشین، ص ۳۶

۱۰۹. همان، ص ۳۰
۱۱۰. عز الدین أبو الحسن علی بن ابی الکریم المعروف بابن الأثیر، پیشین، ج ۷، ص ۳۹۱-۴۰۰
۱۱۱. رسول جعفریان، دین و سیاست در دوره صفوی قم، انصاریان، ۱۳۷۰، ص ۲۷
۱۱۲. ژان شاردن، سفرنامه شاردن؛ بخش اصفهان، ترجمه حسین عریضی، تهران، نگاه، ۱۳۶۲، ص ۸۲
۱۱۳. همان، ص ۸۳
۱۱۴. دیوید درسلر، ویلیام م ویلیس، جامعه شناسی، ترجمه مهرداد هوشمند، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۸، ص ۳۷۰
۱۱۵. عبدالله جوادی املی، دین شناسی، قم؛ اسراء، ۱۳۹۲، ص ۲۸
۱۱۶. محمد حسین طباطبایی، ترجمه المیزان، پیشین، ج ۵، ص ۳۵۰
۱۱۷. محمد حسین طباطبائی، سیری در قرآن، گرد آوری و تنظیم: سید مهدی آیت اللهی، تهران؛ جهان آرا، ۱۳۷۹، ص ۲۴
۱۱۸. محمد تقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، قم؛ انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۲، ص ۱۱۳
۱۱۹. محمد حسین طباطبایی، ترجمه المیزان، پیشین، ج ۱، صص ۱۸۲ و ۲۷۱
۱۲۰. عباسعلی عمید زنجانی، نقش زمان و مکان در اجتهاد (مجموعه مصاحبه‌ها)، تهران؛ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۴، صص ۲۳۸-۲۱۶.
۱۲۱. محمد باقر صدر، اقتصادنا، بیروت؛ انتشارات دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۱ ق ص ۷۲۵
۱۲۲. بهاء الدین محمد بن اسفندیار، پیشین، ج ۱، ص ۲۳۹
۱۲۳. ظهیر الدین بن سید نصیر الدین مرعشی، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، تهران؛ مؤسسه مطبوعاتی شرق، ۱۳۴۵ ش، ص ۱۳۰
۱۲۴. محمد بن خاوندشاه میرخواند، پیشین، ج ۵، ص ۶۱۳
۱۲۵. پل. ای. واکر، پیشین، ص ۳۳
۱۲۶. علی ابراهیم طرابلسی، پیشین، ص ۱۴۶
۱۲۷. ابوالعباس احمد قلقشندی، صبح الاعشی فی صناعه الانشاء، دمشق، دارالفکر، ۱۹۸۷م، ج ۱۰ ص ۱۴ و ۳۵۲
۱۲۸. احمد بن محمد ابن عذارى المراكشى، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۶
۱۲۹. قاضی نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، تهران؛ کتاب فروشی اسلامیة، ج ۱، ص ۴۳۹
۱۳۰. محمد علی حسینی زاده، اندیشه سیاسی محقق کرکی، قم؛ انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۸۰، ص ۷۲
۱۳۱. ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران؛ امیرکبیر، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۹۹
۱۳۲. جان. ال اسپوزیتو، انقلاب اسلامی و بازتاب جهانی آن، محسن مدیر شانه چی، تهران؛ انتشارات بارز، ۱۳۸۲، ص ۷
۱۳۳. روح الله خمینی، پیشین، ج ۲۰، ص ۲۰۲ - ۲۰۶
۱۳۴. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار جمعی از روحانیون، ۱/۲/۲۰

۱۳۵. آگ برن و نیم کوف؛ زمینه جامعه‌شناسی، امیرحسین آریان پور، تهران؛ شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۴، ص ۴۷۷
۱۳۶. حسن انوری و همکاران، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۴۵۹
۱۳۷. لویس کوزر، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، محسن ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۸۳، ص ۳۲
۱۳۸. آگ برن و نیم کوف، پیشین، ص ۴۷۸-۴۸۰
۱۳۹. علی ابراهیم طرابلسی، پیشین، ص ۶۵
۱۴۰. همان، ص ۱۷۰-۱۷۱
۱۴۱. ای.پ. پطروشفسکی، نهضت سرداران خراسان، ترجمه کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۱، ص ۱۴
۱۴۲. میشل فوکو، ایرانیان چه رویایی در سردارند؟، ترجمه حسین معصومی همدانی تهران، هرمس، ۱۳۷۷، ص ۲۹
۱۴۳. فرانسوا توال، ژئوپلیتیک شیعه، ترجمه کتابون باصر، تهران؛ ویستار، ۱۳۸۷، ص ۱۳
۱۴۴. ای.پ. پطروشفسکی، پیشین، ص ۱۱۹
۱۴۵. یعقوب آژند، پیشین، ص ۴۱
۱۴۶. شمس الدین محمد بن احمد عثمان الذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۸
۱۴۷. علی ابراهیم طرابلسی، پیشین، ص ۶۹
۱۴۸. احمد بن محمد ابن عذارى المراكشى، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۲
۱۴۹. یعقوب آژند، قیام مرعشیان، تهران، شکوفه، ۱۳۶۵، ص ۱۱۷-۱۱۸
۱۵۰. بیانات مقام معظم رهبری، روزنامه اطلاعات، شماره ۸۰۰۱۲، مورخ ۹۱/۲۱/۵۷
۱۵۱. اندرو هی وود، درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۹، ص ۵۲۴
۱۵۲. حامد الگار، انقلاب اسلامی در ایران، تهران؛ نشر قلم، ۱۳۶۰، ص ۲۱-۲۲
۱۵۳. فرانسوا توال، پیشین، ص ۸
۱۵۴. آ. گراتوسکی و دیگران، تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز، ترجمه: کیخسرو کشاورزی، تهران، انتشارات پویش، ۱۳۵۹، ص ۱۹۲-۱۹۳
۱۵۵. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر، تحقیق خلیل شحاده، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۳۶
۱۵۶. مرتضی راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۱۶۸
۱۵۷. یعقوب آژند، قیام سرداران، پیشین، ص ۳۸
۱۵۸. محمد بن خاوندشاه میرخواند، پیشین، ج ۵، ص ۴۵۲۴
۱۵۹. بیانات مقام معظم رهبری دیدار در روز میلاد پربرکت حضرت ولی عصر(عج)، ۱۳۷۴/۱۰/۱۷
- <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2780>

۱۶۰. علی ابراهیم طرابلسی، پیشین، ص ۸۴
۱۶۱. فردریک روویون، آرمانشهر در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۱
۱۶۲. محمد تقی مصباح یزدی، جامعه و تاریخ در قرآن، قم؛ انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰، ص ۴۵۵-۴۵۶
۱۶۳. کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۵۴-۳۷۵
۱۶۴. محمد تقی مصباح یزدی، پیشین، ص ۴۵۴-۴۵۵
۱۶۵. کریستیان گودن، آیا باید از اتوپیا اعاده حیثیت کرد؟، ترجمه سوسن شریعتی، تهران، انتشارات قصیده سرا، ۱۳۸۳، ص ۲۸
۱۶۶. محمد حسین طباطبایی، شیعه؛ مجموعه مذاکرات با هائری کربن، تدوین محمد امین شاهجویی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲، ص ۸۹-۹۰
۱۶۷. نحل/ ۱۱۲
۱۶۸. محمد حسین طباطبایی، ترجمه المیزان، پیشین، ج ۱۲، ص: ۵۲۳-۵۲۲
۱۶۹. عبدالله جوادی آملی، ادب فنای مقربان، قم؛ اسراء، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۲۷
۱۷۰. محمد حسین طباطبایی، ترجمه المیزان، پیشین، ج ۱۲، ص: ۵۲۳-۵۲۲
۱۷۱. همان، ج ۱۲، ص: ۵۲۳-۵۲۲
۱۷۲. حسین بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، بیروت؛ دارالعلم، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۲۴
۱۷۳. حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۱۲۳
۱۷۴. عبدالله جوادی آملی، ادب فنای مقربان، پیشین، ج ۱، ص ۲۲۷
۱۷۵. نحل/ ۱۱۳
۱۷۶. آدام متز، پیشین، ص ۴۳
۱۷۷. جوئل. ال. کرم، پیشین، ص ۳۴
۱۷۸. تقی الدین ابوالعباس احمد بن علی المقریزی، اتعاظ الحنفاء باخبار الائمة الفاطمیین الخلفاء، تحقیق جمال الدین الشیال، قاهره، وزاره الاوقاف المجلس الاعلی للثئون الاسلامیه، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۵۵-۵۹
۱۷۹. پل. ای. واکر، پیشین، ص ۲۵
۱۸۰. جان ماسون اسمیت، خروج و عروج سرداران، ترجمه یعقوب آژند، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱، ص ۱۳۱-۱۳۲
۱۸۱. ظهیرالدین مرعشی، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، پیشین، ص ۳۰۵
۱۸۲. آدام متز، پیشین، ج ۱، ص ۱۵
۱۸۳. بهاء الدین محمد بن اسفندیار، پیشین، ج ۱، ص ۲۷۶
۱۸۴. مفیزالله کبیر، ماهیگیران تاجدار، ترجمه مهدی افشار، تهران: زرین، ۱۳۶۲، ص ۱۰۸
۱۸۵. محمد بن خاوندشاه میرخواند، پیشین، ج ۴، ص ۱۵۷

۱۸۶. عبدالرحمن بن خلدون، تاریخ، پیشین، ج ۶، ص ۱۱۸-۱۱۹

۱۸۷. ابن عذاری مراکشی، پیشین، ج ۲، ص ۷۷

منابع

۱. ابن الأثیر، عز الدین أبو الحسن علی بن ابی الکرّم (۱۳۸۵ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر
۲. ابن اسفندیار، بهالدین محمد بن حسن (۱۳۶۶ش)، تاریخ طبرستان، تصحیح عباس اقبال، تهران: کلاله خاور
۳. ابن بطوطه، محمد بن عبد الله (۱۴۱۷ق)، سفرنامه، ریاض، اکادیمیة المملکة المغربیة
۴. ابن رسته، احمد بن عمر (۱۴۱۲ق)، الاعلاق النفیسه، بیروت؛ دارالصادر
۵. ابن خلدون، عبد الرحمن (۱۳۷۵ش)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
۶. _____ (۱۴۰۸ق)، دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر، تحقیق خلیل شحاده، بیروت، دار الفکر
۷. ابن عذاری المراكشی، احمد بن محمد (۱۹۸۵م)، البیان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب، بیروت، دارالثقافه
۸. ابن القيم الجوزیه، ابی عبدالله محمد بن ابی بکر الدمشقی (۱۴۱۶ق)، بدائع الفوائد، مکه مکرمه؛ مکتبه نزار مصطفی الباز
۹. ابن کثیر دمشقی، عماد الدین اسماعیل (۱۴۰۷ق)، البدايه و النهايه، بیروت؛ دارالفکر
۱۰. ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۷۶)، تجارب الامم، تهران، توس، ۱۳۷۶
۱۱. اسپوزیتو، جان، ال (۱۳۸۲)، انقلاب اسلامی و بازتاب جهانی آن، محسن مدیر شانه چی، تهران: انتشارات بارز
۱۲. اسلامی ندوشن، محمد علی (۱۳۷۱)، فرهنگ و شبه فرهنگ، تهران، انتشارات یزدان
۱۳. اسمیت، جان ماسون (۱۳۶۱ش)، خروج و عروج سرداران، ترجمه یعقوب آژند، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
۱۴. اشعری، ابوالحسن (۱۳۶۲ش)، مقالات الاسلامیین، ترجمه دکتر محسن مؤیدی، تهران، انتشارات امیرکبیر
۱۵. اصفهانی، سید جمال الدین (۱۳۶۳ش)، رسائل قاجاری، کتاب چهارم، به کوشش هما رضوانی، تهران؛ نشر تاریخ ایران
۱۶. الگار، حامد (۱۳۶۰ش)، انقلاب اسلامی در ایران، تهران؛ نشر قلم
۱۷. الویری، محسن (۱۳۸۸)، شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه، تهران؛ امام صادق (ع)
۱۸. امین الدوله (۱۳۵۳ش)، خاطرات سیاسی، به کوشش حافظ فرمانفرمایان، تهران، امیرکبیر
۱۹. انوری حسن و همکاران (۱۳۸۲ش)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن
۲۰. اینگلهارت، رونالد (۱۳۷۳)، تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی، ترجمه مریم وتر، تهران، کویر
۲۱. آجودانی، ماشاء الله (۱۳۸۳ش)، مشروطه ایرانی، تهران، اختران
۲۲. آژند، یعقوب (۱۳۶۳ش)، قیام شیعی سرداران، تهران، نشر گستره
۲۳. آگ برن و نیم کوف (۱۳۵۴ش)؛ زمینه جامعه‌شناسی، امیرحسین آریان‌پور، تهران؛ شرکت سهامی کتابهای جیبی
۲۴. آملی، اولیاء الله (۱۳۴۸ش)، تاریخ رویان، تهران؛ بنیاد فرهنگ ایران
۲۵. بشریه، حسین (۱۳۷۴)، انقلاب و بسیج سیاسی، تهران، دانشگاه تهران
۲۶. پارسانیا، حمید (۱۳۷۶ش)، حدیث پیمان، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی
۲۷. پطروشفسکی، ای. پ. (۱۳۵۱)، نهضت سرداران خراسان، ترجمه کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام

۲۸. پوپر، کارل (۱۳۶۵)، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران؛ خوارزمی
۲۹. ترکمنی آذر، پروین (۱۳۸۴ش)، دیلمان در گستره تاریخ ایران، تهران، انتشارات سمت
۳۰. تنکابنی، میرزا محمد (۱۳۶۴ش)، قصص العلماء، تهران، کتاب‌فروشی علمیه اسلامی
۳۱. توال، فرانسوا (۱۳۸۷)، ژئوپلیتیک شیعه، ترجمه کتابون باصر، تهران؛ ویستار
۳۲. تهرانی، آقا بزرگ (۱۹۷۵م)، الذریعه، بیروت، دارالاضواء
۳۳. تیلی، چارلز (۱۳۸۵ش)، از بسیج تا انقلاب، ترجمه علی مرشدی زاد، تهران، انتشارات پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی
۳۴. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۳)، فرهنگ پیرو فرهنگ پیشرو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
۳۵. جعفریان، رسول (۱۳۷۰)، دین و سیاست در دوره صفوی قم، انصاریان
۳۶. جوادی املی، عبدالله (۱۳۸۸)، جامعه در قرآن، (تفسیر موضوعی قرآن ج ۱۷) قم، اسراء
۳۷. _____ (۱۳۸۶ش)، اسلام و محیط زیست، قم؛ اسراء
۳۸. _____ (۱۳۹۲ش)، دین شناسی، قم؛ اسراء، ۱۳۹۲، ص ۲۸
۳۹. حسینی زاده، محمد علی (۱۳۸۰ش)، اندیشه سیاسی محقق کرکی، قم؛ انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم
۴۰. خضری، احمد رضا (۱۳۸۴)، تاریخ تشیع، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۴۱. خمینی (ره)، روح الله (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)
۴۲. خواند میر، غیاث الدین بن همام الدین (۱۳۸۰ش)، حبیب السیر، تهران؛ خیام
۴۳. چلونگر، محمد علی (۱۳۸۶ش)، زمینه‌های پیدایش خلافت فاطمیان، قم؛ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۴۴. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۰ش)، تمدن و تفکر غربی، تهران، نشر ساقی
۴۵. درسلر دیوید، ویلیس، ویلیام م (۱۳۸۸ش)، جامعه شناسی، ترجمه مهرداد هوشمند، تهران، انتشارات اطلاعات
۴۶. دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۸۲ش)، تاریخ تمدن، تهران، انتشارات علمی فرهنگی
۴۷. دورماگن، ژان ایو و دانیل موشار (۱۳۸۹ش)، مبانی جامعه شناسی سیاسی، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران، نشر آگه
۴۸. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد عثمان (۱۴۱۲ق)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی
۴۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت؛ دارالعلم، ۱۴۱۲ق
۵۰. راوندی، مرتضی (۱۳۸۲ش)، تاریخ اجتماعی ایران، تهران، انتشارات نگاه
۵۱. رجبی، محمد حسن (۱۳۹۰ش)، مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه، تهران؛ نشر نی
۵۲. روویون، فردریک (۱۳۸۵ش)، آرمانشهر در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر نی
۵۳. زبیدی، محمد مرتضی حسینی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، بیروت؛ دارالفکر
۵۴. زمچی اسفزاری، معین الدین محمد (۱۳۳۸ش)، روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، تهران؛ انتشارات دانشگاه تهران
۵۵. سامر، فیصل (۱۳۸۰ش)، دولت حمدانیان، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراکزلو، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه
۵۶. سمرقندی، کمال الدین عبد الرزاق (۱۳۸۳ش)، مطلع سعدین و مجمع بحرین، تهران؛ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۵۷. سیوری، راجر (۱۳۷۹ش)، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران؛ انتشارات مرکز
۵۸. شاردن، ژان (۱۳۶۲ش)، سفرنامه شاردن؛ بخش اصفهان، ترجمه حسین عریضی، تهران، نگاه

۵۹. شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۷۳ش)، مجالس المؤمنین، تهران؛ کتاب فروشی اسلامیة
۶۰. شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۰۰ق)، الملل و النحل، بیروت؛ دارالمعرفه
۶۱. صدر، محمد باقر (۱۴۰۱ق)، اقتصادنا، بیروت؛ انتشارات دارالتعارف للمطبوعات،
۶۲. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۴ش)، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا قرن پنجم، تهران، موسسه انتشارات امیر کبیر
۶۳. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۴ش)، نقش زمان و مکان در اجتهاد (مجموعه مصاحبه‌ها)، تهران؛ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام
۶۴. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۸ش)، شیعه در اسلام، قم؛ دفتر انتشارات اسلامی
۶۵. _____ (۱۳۷۴)، ترجمه المیزان قم، دفتر انتشارات اسلامی
۶۶. _____ (۱۳۷۹ش)، سیری در قرآن، گرد آوری و تنظیم: سید مهدی آیت‌اللهی، تهران؛ جهان آرا
۶۷. _____ محمد حسین طباطبائی، شیعه؛ مجموعه مذاکرات با هانری کربن، ص ۸۹-۹۰
۶۸. طرابلسی، علی ابراهیم (۱۳۹۰ش)، تشیع در طرابلس و شام، ترجمه زهره ناعمی، تهران، نشر کتاب توت
۶۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۳ش)، تلخیص الشافی، قم؛ دارالکتب الاسلامیه
۷۰. عاملی، احمد امین (۱۹۶۹م)، فجر الاسلام، بیروت؛ دارالکتاب العربی
۷۱. غزالی، ابوحامد (۱۹۶۴م)، فضائح الباطنیة، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، قاهره، دارالقومیة للطباعة و النشر
۷۲. فورسایت، دانلسون. آر (۱۳۹۰ش)، پویایی گروه، ترجمه مهرداد فیروز بخت و منصور قنادان، تهران، رسا
۷۳. فوکو، میشل (۱۳۷۷)، ایرانیان چه رویایی در سردارند؟، ترجمه حسین معصومی همدانی تهران، هرمس
۷۴. فولکیه، پل (۱۳۶۶ش)، فلسفه عمومی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران؛ موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران
۷۵. قاضی نعمان، ابو حنیفه (۱۹۷۰م)، افتتاح الدعوه، تحقیق و داد القاضی، بیروت؛ دارالثقافه
۷۶. قرائی مقدم، امان‌الله (۱۳۷۵ش)، جامعه شناسی آموزش و پرورش، تهران؛ انتشارات کتابخانه فروردین
۷۷. قلقشندی، ابوالعباس احمد (۱۹۸۷م)، صبح الاعشی فی صناعة الانشاء، دمشق، دارالفکر
۷۸. کبیر، مفیزالله (۱۳۶۲)، ماهیگیران تاجدار، ترجمه مهدی افشار، تهران؛ زرین
۷۹. کدی، نیکی آر (۱۳۷۵ش)، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۸۰. کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۸۴)، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران؛ امیرکبیر
۸۱. کرمر، جوئل. ال. (۱۳۷۵)، احیای فرهنگی در عهد ال بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
۸۲. کرمی قهی، محمد تقی (۱۳۸۸ش)، جستاری نظری در مفهوم تمدن، تهران؛ پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
۸۳. کرمی مقدسی، محمد بن احمد (۱۹۹۵م)، احسن التقاسیم، بیروت، دارالصادر
۸۴. کسروی، احمد (۱۳۸۳ش)، تاریخ هجده ساله آذربایجان، تهران، امیرکبیر
۸۵. کوزر، لویس (۱۳۸۳ش)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، محسن ثلاثی، تهران، علمی
۸۶. گراتوسکی، ا. آ. و دیگران (۱۳۵۹ش)، تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز، ترجمه: کیخسرو کشاورزی، تهران، انتشارات پویش
۸۷. گودن، کریستیان (۱۳۸۳ش)، آیا باید از اتوپیا اعاده حیثیت کرد؟، ترجمه سوسن شریعتی، تهران، انتشارات قصیده سرا
۸۸. گولد، جولیس، کولب، ویلیام (۱۳۹۲)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات مازیار
۸۹. متز، آدام (۱۳۶۲)، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، امیرکبیر

۹۰. مرعشی، ظهیر الدین بن سید نصیر الدین (۱۳۴۵ش)، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، تهران؛ مؤسسه مطبوعاتی شرق
۹۱. مستوفی قزوینی، حمدالله (۱۳۳۶ش)، نزهة القلوب، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران. کتابخانه طهوری
۹۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۲ش)، حقوق و سیاست در قرآن، قم؛ انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
۹۳. _____ (۱۳۹۰ش)، جامعه و تاریخ در قرآن، قم؛ انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
۹۴. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران؛ بنگاه ترجمه و نشر کتاب
۹۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، آشنایی با علوم اسلامی، قم؛ نشر صدرا
۹۶. مظفر، محمد حسین (۱۳۶۸)، تاریخ شیعه، ترجمه سید محمد باقر حجتی، تهران؛ دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۹۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، تهران؛ دانشگاه تهران
۹۸. مقریزی، تقی الدین ابوالعباس احمد بن علی (۱۴۱۶ق)، اتعاض الحنفاء باخبار الائمة الفاطمیین الخلفاء، تحقیق جمال الدین الشیال، قاهره، وزارة الاوقاف المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه
۹۹. میرخواند، محمد بن خاوندشاه (۱۳۷۳ش)، روضه الصفا، تهران، نشر علمی، ۱۳۷۳
۱۰۰. نجفی، موسی (۱۳۷۵ش)، بنیاد فلسفه سیاسی در ایران (عصر مشروطیت)، تهران؛ مرکز نشر دانشگاهی
۱۰۱. واردی، تقی (۱۳۸۹ش)، تاریخ علویان طبرستان، قم، دلیل ما
۱۰۲. واکر، پل. ای (۱۳۸۳ش)، پژوهشی در یکی از امپراتوریهای اسلامی: تاریخ فاطمیان و منابع آن، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، نشر فرزاد
۱۰۳. ویر، ماکس (۱۳۸۸ش)، اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران؛ انتشارات جامی
۱۰۵. ولاهوس، اولیویا (۱۳۵۷)، درآمدی بر انسان‌شناسی، ترجمه سعید یوسف، تهران، مرکز نشر سپهر
۱۰۶. ولهوزن، یولیوس (۱۳۷۵)، تاریخ سیاسی صدر اسلام: شیعه و خوارج، ترجمه محمود رضا افتخارزاده، تهران؛ دفتر نشر معارف اسلامی
۱۰۷. هی وود، اندرو (۱۳۷۹ش)، درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران؛ دفتر مطالعات سیاسی و

بین‌المللی

1. Adam & Jessica Kuper (1996), eds, The Social Science Encyclopedia, Routledge, London
2. Fiedler, F.E, and Garcia, J.E, (1987), Leadership: Cognitive resources and performance. New York: Wiley
3. Stephoen Moore (1987), Sociology Alive (London, Stanley Thornes, publisers, (L,T,P)

سایت دفتر مقام معظم رهبری <http://farsi.khamenei.ir>