

اندیشه مهدویت و تمدن نوین اسلامی

محسن الویری *

چکیده

اثرگذاری دین بر تمدن در دو ساحت قابل تصور است: ساحت خرد که به ظواهر تمدن مانند بناها، آثار علمی و آداب و رسوم مربوط است و ساحت کلان که به بنیان اندیشه‌های و روح حاکم بر تمدن مربوط می‌گردد. ساحت نخست، با مروری بر منابع مربوط، به آسانی قابل اثبات است و ساحت دوم در آثار نظریه‌پردازان تمدن، بیش و کم مورد توجه قرار گرفته است. در قلمرو اسلام نیز اثبات ساحت نخست به دلیل بدیهی بودن، از استدلال بی‌نیاز است. برای اثبات ساحت دوم می‌توان افزون بر تجربه تاریخی، به استدلال عقلی دست زد. اسلام، در دو مقیاس فردی و اجتماعی، برای بالابردن ضریب اثربخشی آموزه‌های خود و به عنوان گامی برای تکمیل این آموزه‌ها؛ آن‌ها را به الگوهای آرمانی پیوند زده است. بر این اساس، آموزه‌های مهدویت، می‌تواند از طریق ترسیم آینده‌ای دست‌یافتنی، در شکل دادن به روح حاکم بر تمدن جدید اسلامی نقش‌آفرین باشد. این ترسیم از آینده را می‌توان «چشم‌اندازی تجویزی» به شمار آورد که حلقه وصل مهدویت و تمدن جدید اسلامی است. نوشتار پیش رو، به واکاوی این نکته پرداخته و در پایان برای بهره‌گیری از این ظرفیت چند پیشنهاد ارائه داده است. واژگان کلیدی: مهدویت، جامعه موعود، جامعه آرمانی، تمدن اسلامی، چشم‌انداز تجویزی.

پیش‌فرض سخن گفتن از اثر و جایگاه اندیشه مهدویت در تمدن نوین اسلامی، باور به اثرگذاری آموزه‌های دینی در تمدن است. این اثرگذاری در دو ساحت قابل‌تصور است: ساحت خرد و ساحت کلان. در باره اثرگذاری خرد آموزه‌های دینی بر تمدن، تردیدی وجود ندارد. اثرپذیری مستقیم و غیرمستقیم مظاهر و ظواهر تمدنی، مانند بناها، آثار علمی، رفتارهای اجتماعی و آداب و رسوم و مناسک از آموزه‌های دینی در هر تمدنی به آسانی قابل مشاهده است و در آن چه به تمدن اسلامی ارتباط می‌یابد نیز، حجم قابل توجهی از مطالب نگاشته شده در باره این تمدن، به این ظواهر و مظاهر متأثر از اسلامی، اختصاص یافته است. ساحت دیگر اثرگذاری دین بر تمدن، ساحت مربوط به بنیان اندیشه‌ای تمدن است که بر اساس آن دین، بنیان‌ها و روح حاکم بر تمدن مورد نظر و جهت‌گیری‌های اصلی آن را پی می‌ریزد و به این ترتیب، همچون خون جاری در رگ‌های اندام زنده و روح هویت‌بخش موجود زنده در همه ابعاد و لایه‌ها و اجزا و اضلاع تمدن رخنه می‌کند و بر آن‌ها سایه می‌افکند.

شاید حق سبق توجه به هویت‌بخش بودن دین برای تمدن در بین اندیشمندان معاصر، از آن ماکس وبر^۱ (۱۹۲۰م) باشد. وی در کتاب پرآوازه اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری^۲ با نگاهی موشکافانه، نشان داد که چگونه نظام سرمایه‌داری که سرشت تمدن غرب است، از اخلاقیات دینی فرقه‌های مسیحی پروتستان، مانند کالوینیسم^۳، پیتیسم^۴، متدیسم^۵ و جنبش باپتیست^۶ متأثر بوده است.^۱ هر چند اندیشمندانی همچون حسین مؤنس هستند که در مباحث

1. Max weber
2. The protestant ethic and the spirit of capitalism
3. Calvinism
4. Pietatism
5. Methodism
6. Baptist movement

نظری خود، جایگاهی برجسته برای دین در پیدایش و تداوم تمدن در نظر نگرفته‌اند؛^۲ در مقابل، آرای نظریه‌پردازان و پژوهندگان تاریخ تمدن، مانند ویل دورانت و توین‌بی و حتی نظریه‌پردازان معاصر هم‌چون ساموئل پ. هانتینگتون که به صراحت ادیان را ویژگی اصلی و آشکار و پایه اصلی تمدن‌ها می‌شمرد؛^۳ ظرفیتی برای بازکاوی این موضوع فراهم ساخته است.

در باره تأثیر آموزه‌های اسلامی بر شالوده و روح تمدن اسلامی، تنی چند از اندیشمندان بررسی‌هایی مفید انجام داده‌اند که در این نوشتار، برای مرور آن‌ها مجال مناسب نیست؛^۴ ولی به نظر می‌رسد اگر قرار باشد در باره چرایی و چگونگی تأثیرات تمدنی آموزه‌های اسلامی سخن به میان آید، لاجرم باید مقدمه‌ای را بیان کرد. در فضای کنونی، بازنگری اندیشه‌های دینی؛

....

۱. ر.ک وبر، ماکس، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری؛ برای یک بررسی انتقادی از دیدگاه‌های وبر در باره پیامدهای تمدنی اندیشه اسلامی، ر.ک: ترنر، برایان Turner Bryan، وبر و اسلام با پانوشته‌های انتقادی و مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی ماکس وبر Weber and Islam With Critical Notes and The Introduction to Sociology of Max Weber.

۲. مؤنس، حسین، الحضاره؛ درسه فی اصول و عوامل قیام‌ها و تطورها.

۳. هانتینگتون، ساموئل پ.، تمدن‌ها و بازسازی نظام جهانی، فصل دوم.

۴. تنها به عنوان یک نمونه از آرای مستشرقان، ر.ک: میکل، آندره (با همکاری هانری لوران)، اسلام و تمدن اسلامی L'Islam et sa Civilisation، ج ۱: ص ۲۲: اسلام به تمدن اسلامی شالوده‌ای بخشید که لااقل تا عصر جدید لایتغیر باقی مانده است و به عنوان نمونه‌ای از آرای اندیشمندان معاصر جهان عرب می‌باشد. به عنوان نمونه، ر.ک: الخطیب در کتاب اساس مفهوم الحضارة فی الاسلام، الفصل الثانی با عنوان دور الفکرة الدینیة فی تکوین الحضارة و الفصل الثالث با عنوان عقیده الحضارة الاسلامیة؛ مهنا، ایناس صباح، منطق الحضارة عند عبدالعزیز الدوری، صص ۱۱۴ - ۱۱۷؛ و برای نمونه‌ای از آرای اندیشمندان ایرانی؛ به ویژه ر.ک: نصر، حسین، علم و تمدن در اسلام، صص ۱ - ۲۳. دریغ است در این جا این جمله مورخ فقید ایرانی را هم ذکر نکنیم: زرین کوب، عبدالحسین، کارنامه اسلامی، ص ۳۱: "...همه جا یک دین بود و یک فرهنگ: فرهنگ اسلامی که فی المثل زبانش عربی بود، فکرش ایرانی، خیالش هندی بود و بازویش ترکی، اما دل و جانش اسلامی بود و انسانی".

نقش و توانایی دین در زندگی این دنیایی انسان‌ها و حیطة دخالت دین در اداره زندگی آن‌ها، یکی از مباحثی است که در مطالعات فلسفه دین و جامعه‌شناسی دین و نیز کلام جدید مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. این پرسش بنیادین، چندی است دل‌مشغولی اصحاب اندیشه است که اصولاً دین تا کجا می‌تواند وارد زندگی انسان‌ها شود و کدام قلمرو را برای دامنه نفوذ خود برگزیده است. دیدگاه نظریه‌پردازان در این باره نیز متفاوت است. بر اساس دیدگاه کسانی که «کارکرد و نقشی حداقلی» برای دین قائل هستند، اصولاً نمی‌توان از نقش دین در تمدن‌سازی سخن گفت؛ زیرا (به اعتقاد آن‌ها) دین، از جمله دین اسلام، نقش و وظیفه‌ای دنیایی ندارد و دین، تنها متولی تعیین اعمال عبادی انسان و تأمین و تضمین‌کننده آخرت او است. در نگاه این افراد، تمدن پدیده و محصولی بشری است و در حیطة مطالعات دینی قرار نمی‌گیرد. از سوی دیگر، کسانی هستند که «نقش و وظیفه و کارکردی حداکثری» برای دین قائل هستند و در باره گستره حضور و دخالت دین تا آن‌جا پیش می‌روند که دین را متولی تبیین و تعیین قواعد و قوانین ریاضی و طبیعی نیز می‌دانند. این‌ها با این استدلال که «وَلَا رَطْبٌ وَ لَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام: ۵۹)؛ تمدن‌سازی را مانند همه پدیده‌های دیگر در زمره وظایف و کارکردهای دین به حساب می‌آورند و لذا برای شناخت قواعد تمدن‌سازی نیز به سراغ آموزه‌های دینی می‌روند. این نوشته، برای تبیین این دو دیدگاه و نقد و ارزیابی منابع، مبانی و نتایج آن‌ها مجال مناسبی نیست؛ ولی اگر خود را به پذیرش یکی از این دو نظریه مقید نکنیم، و به خود اجازه دهیم دیدگاه دیگری و به عبارت دقیق‌تر، استدلال دیگری برگزینیم؛ باید گفت در نگاهی کلی آموزه‌های دینی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

آموزه‌های ناظر به انسان به مثابه یک فرد - این دسته از معارف اسلامی (مجموعه گزاره‌های وصفی، شامل هست‌ها و نیست‌ها) و احکام (مجموعه گزاره‌های هنجاری، شامل بایدها و نبایدها)، انسان را به عنوان هویت فردی مستقل مورد نظر قرار می‌دهد و به حیطة - هایی، مثل رابطه انسان با خود و انسان با خدا نظر دارد؛ مثل این که انسان افزون بر جسم دارای روح است و یا انسان نسبت به سرنوشت خود دارای مسؤولیت است و یا پاره‌ای عبادات، مثل روزه و یا نماز مستحبی را باید انجام دهد و از رفتارهای ناپسند، مانند آسیب رساندن به

جسم خود باید دوری گزیند. این گزاره‌ها همگی به انسان به مثابه یک فرد معطوف است و به روابط اجتماعی انسان گره نخورده است.

آموزه‌های معطوف به فرد به مثابه یک عضو جامعه - دسته‌ای دیگر از آموزه‌های اسلامی، انسان را به عنوان عضوی از جامعه مورد نظر قرار داده و مجموعه‌ای از گزاره‌های وصفی و هنجاری را از این منظر ارائه کرده است؛ مثل این که انسان دارای مسؤولیت اجتماعی است و یا پاره‌ای از وظایف دینی، اعم از احکام تکلیفی و احکام وضعی متوجه اوست؛ مانند دروغ نگفتن، پرداخت زکات و رعایت قوانین ارث و قضا و شهادت. این گزاره‌ها همگی به انسان، به عنوان عضوی از جامعه معطوف است و اگر فرض کنیم انسانی مستقل از دیگران در گوشه‌ای به تنهایی زندگی کند، هیچ یک از این احکام امکان اجرا ندارد و مفهوم خود را از دست خواهد داد.

احکام و آموزه‌های معطوف به جامعه - دسته سوم از آموزه‌های اسلامی، به هویت جمعی انسان ناظر است و به کلیت جامعه انسانی، صرف نظر از وجود فردی انسان نظر دارد. آموزه‌های مرتبط با ساختارها و نهادهای اجتماعی را می‌توان در شمار این دسته قرار داد. روشن است که در مرحله تحقق بیرونی، این ساختارها و روابط جز با وجود افراد محقق نمی‌شود؛ ولی از طرف دیگر، این نکته نیز چندان ابهام ندارد که مفهوم حکومت و سازمان، با مفهوم انسان‌های تشکیل‌دهنده آن متفاوت است. همان طور که در یک ابزار، ترکیب کلی، چیزی است متفاوت از قطعات تشکیل‌دهنده آن و اگر این قطعات به گونه‌ای خاص کنار هم قرار نگیرند، آن ابزار شکل نخواهد گرفت؛ در جامعه بشری نیز اگر افرادی با توانایی‌های درخور در کنار هم باشند؛ مادام که ساختار کلی آن جامعه مناسب نباشد، جامعه‌ای خوب شکل نمی‌گیرد؛ حتی کنار هم قرار گرفتن انسان‌های فرهیخته، به خودی خود جامعه‌ای خوب را ایجاد نخواهد کرد و قوانین مربوط به ساختار اجتماعی صرف نظر از شهروندان در شکل‌گیری جامعه ایده‌آل، نقش آفرین است.^۱

۱ پیش فرض معرفتی این مسئله، پذیرش اصالت جامعه در کنار اصالت فرد است. در مقابل

با تأکید بر این که این سه نوع آموزه از هم جدا نیستند و پیوندهای طولی و عرضی متعددی آنها را به هم پیوند زده است؛ اکنون می‌توان گفت رسالت اصلی دین اسلام که از طریق این آموزه‌ها پی گرفته می‌شود، ساختن انسان و جامعه است؛ یعنی آموزه‌های دینی، به مسائل فردی یا مسائل اجتماعی انسان محدود نیست و دین، توأمان به هر دوی آنها نظر دارد. به عبارت دیگر، دین، هم درصدد ساختن انسان در جنبه فردی است و هم درصدد ساختن جامعه.



نمودار شماره ۱ - آموزه‌های اسلامی و روابط آنها با یکدیگر

قلمرو آموزه	هدف آموزه	الگوی برتر آموزه
فردی	کمال انسان	انسان کامل
روابط اجتماعی	کمال انسان - کمال جامعه	انسان کامل - جامعه موعود
معطوف به جامعه	کمال جامعه	جامعه موعود

جدول شماره ۱ - رابطه آموزه‌های اسلامی با کمال‌یافتگی انسان و جامعه

با این پیش‌فرض، می‌توان گفت نگاه اجتماعی اسلام و آموزه‌های معطوف به نظام اجتماعی و جامعه‌سازی در اسلام؛ جوهری تمدن‌ساز دارد. به این معنا که اگر این آموزه‌ها مورد نظر قرار گیرد و به ویژه اگر به آموزه‌های تجویزی و به مجموعه باید‌ها و نبایدهای

....>

کسانی هستند که برای جامعه اصالت قائل نیستند و با اعتباری شمردن جامعه، عملاً آموزه‌های دینی را به دو دسته اول محدود می‌دانند. برای بحث‌هایی در این زمینه، مقایسه کنید: مطهری، فلسفه تاریخ، ج ۱: جامعه و فرد: ۱۳۱ - ۱۶۰ و ج ۴: اصالت یا اعتباریت جامعه، وحدت جامعه انسانی، صص ۴۷ - ۶۹؛ مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، بخش دوم: اصالت فرد یا جامعه: ۲۷ - ۱۰۹. در باره تأثیر اعتقاد به اصالت فرد یا جامعه بر نظریه تمدن، از جمله، ر.ک: الشکعه، معالم الحضارة الاسلامیه، صص ۳۳ - ۳۸.

دینی عمل شود و ساختار و نظام اجتماعی بر پایه آن‌ها سامان یابد؛ جامعه اسلامی در مسیر پیشرفت دین‌محور قرار خواهد گرفت و ادامه حرکت در این مسیر، لاجرم به شکل‌گیری تمدن خواهد انجامید. تجربه تاریخی مسلمانان نیز مؤید این است که دیندارانه زیستن مسلمانان و عمل به آموزه‌های اسلامی، جامعه اسلامی را به سوی جامعه‌ای برخوردار از تمدن سوق داده است. در قرن‌های نخستین اسلامی، تمدن اسلامی بر اساس همین درک کلی مسلمانان از قواعد و قوانین جامعه‌ساز اسلامی شکل گرفت. در واقع، وقتی مسلمانان به طور نسبی به رهنمودهای دین برای چگونه زیستن و چگونه اداره کردن جامعه عمل کردند، به طور طبیعی جامعه در مسیر پیشرفت قرار گرفت و از انباشت و تراکم و دوام این پیشرفت، تمدنی بزرگ و بی‌بدیل زاده شد. بنابراین، اگر از منظر عقلی و از جنبه نظری به این موضوع بنگریم، معطوف بودن بخشی قابل ملاحظه از آموزه‌های اسلامی به مباحث مربوط به جامعه‌سازی، گواه دلالت‌ها و جهت‌گیری‌های تمدنی اسلام است؛ چه نقطه اوج جامعه‌ای کمال یافته و پیشرفته را می‌توان «جامعه متمدن» نامید و اگر از منظر تاریخی به موضوع نگریسته شود و این که دین اسلام در عمل، توانمندی خود را در بنا نهادن تمدن در عمل نشان داده است و مسلمانان در برهه‌ای از تاریخ پرچمدار بزرگ‌ترین تمدن بشری بودند؛ دلالت و جهت‌گیری تمدنی دین اسلام را به آسانی به اثبات می‌رساند.

انسان کامل و جامعه موعود، به مثابه انسان آرمانی و جامعه آرمانی

نگاه از منظری دیگر به این بحث و مروری بر آموزه‌های دینی، نشان‌دهنده آن است که اسلام که هدف خود را تربیت انسان و ساختن جامعه مطلوب قرار داده است؛ برای بالابردن ضریب اثربخشی آموزه‌های خود و به عنوان گامی برای تکمیل این آموزه‌ها، برای هر یک از آن‌ها، الگو و نمونه‌ای کامل و آرمانی معرفی کرده است. نمونه آرمانی انسان کمال یافته، حضرت محمد صلی الله علیه و آله و از نظر شیعیان، افزون بر ایشان، ائمه معصوم علیهم السلام هستند و مسلمانان می‌توانند به این بزرگواران به عنوان الگو تأسی کنند و در عصر غیبت نیز اعتقاد به یک انسان کامل حی و ناظر و شاهد امت، همچنان پیوند زنده انسان‌ها به این نمونه آرمانی است و این

انسان کامل راهنمای دیگر انسان‌ها و میزان قرب و بعد نسبت به او، معیار کمال‌یافتگی دیگر انسان‌هاست. ^۱ نمونه آرمانی جامعه مطلوب نیز، درخت مبارکی به نام حکومت کوتاه مدت پیامبر ﷺ در مدینه از آغاز هجرت تا اوایل سال یازدهم هجری و حکومت کوتاه مدت امیرالمؤمنین و امام حسن علیهما السلام برابر نشانند و درخت دیگری نیز در فرجام تاریخ بشر به دست مصلحی از خاندان پیامبر غرس خواهد شد.

آیات و روایات فراوانی به بیان ویژگی‌های جامعه موعود در فرجام تاریخ پرداخته‌اند. با توجه به این ویژگی‌ها، با هر تعریفی از تمدن می‌توان آن را «جامعه‌ای متمدن» نامید. توضیحات برخی از مفسران ذیل پاره‌ای از آیات قرآن، به گونه‌ای است که می‌توان مربوط بودن مفاد این آیات را با جامعه موعود برداشت کرد. از جمله در آیه «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ (قصص: ۵)؛ و اراده ما بر این است که بر کسانی که در زمین مستضعف شده‌اند، منت گزاریم و آنان را پیشوایان قرار دهیم و آنان را وارثان زمین قرار دهیم».

نیز: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (انبیاء: ۱۰۵)؛ و همانا در زبور پس از ذکر نوشتیم که زمین را بندگان صالح من به ارث می‌برند». در روایات نیز ویژگی‌هایی برای جامعه موعود ترسیم شده است. پاره‌ای از این ویژگی‌ها را می‌توان به شرح زیر برشمرد:

۱. احاطه کامل بر زمین: «الْقَائِمُ مِنَّا... تُطَوَّى لَهُ الْأَرْضُ» (عاملی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۱۵۰).
۲. گسترانده شدن سلطه او بر شرق و غرب جهان: «الْقَائِمُ مِنَّا... يَبْلُغُ سُلْطَانَهُ الْمَشْرِقَ وَالْمَغْرِبَ». (همان).
۳. واژگونی هر معبودی جز خدا: «فَإِذَا اجْتَمَعَ لَهُ الْعَقْدُ عَشْرَةَ آلَافٍ رَجُلٍ فَلَا يَبْقَى فِي الْأَرْضِ مَعْبُودٌ دُونَ اللَّهِ مِنْ صَنَمٍ وَلَا وَتَنٍ إِلَّا وَقَعَتْ» (همان: ۳۴۶).

۱ برای بحثی مستدل و مستوفی در این زمینه، ر.ک: جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، بر اساس دیدگاه مندرج در این کتاب، انسان کامل به مثابه آیه محکمه است و دیگر انسان‌ها به مثابه آیات متشابهات و متشابهات باید خود را بر آیه محکمه عرضه و بر اساس آن تفسیر کنند.

۴. پذیرش اسلام از سوی همگان: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ ... لَمْ يَبْقَ أَهْلُ دِينٍ حَتَّى يُظْهِرُوا الْإِسْلَامَ وَ يَعْتَرِفُوا بِالْإِيمَانِ أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۸۴؛ طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۹۰).
۵. بزرگی یافتن امت: «يَخْرُجُ فِي آخِرِ أُمَّتِي الْمَهْدِي ... تُعَظَّمُ الْأُمَّةُ» (فیروز آبادی، ۱۴۰۲، ج ۳: ۳۳۵).
۶. آکنده شدن زمین از عدل و داد: «يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي ... تَمَلُّأُ بِهِ الْأَرْضُ عَدْلًا كَمَا مَلِئَتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا» (عاملی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۲۲۵) و نیز: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ عَ حَكْمَ بِالْعَدْلِ وَ ارْتَفَعَ فِي أَيَّامِهِ الْجَوْرُ» (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۸۴؛ طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۹۰).
۷. عدالت ورزی نسبت به همه بندگان؛ چه نیکوکار و چه بدکردار: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُنَا ... يَعْدِلُ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ الْبَرِّ مِنْهُمْ وَ الْفَاجِرِ» (عاملی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۱۱۵).
۸. بازگرداندن همه حق‌ها به صاحبانش: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ ... رُدَّ كُلُّ حَقٍّ إِلَى أَهْلِهِ» (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۸۴؛ طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۹۰).
۹. توزیع ثروت‌ها به صورت عادلانه: «يَخْرُجُ فِي آخِرِ أُمَّتِي الْمَهْدِي ... يُعْطَى الْمَالَ صِحَاحًا» (فیروز آبادی، ۱۴۰۲، ج ۳: ۳۳۵).
۱۰. آشکار شدن همه گنج‌ها و ذخایر و برکات زمین: «القائم منا ... تَظْهَرُ لَهُ الْكُنُوزُ» (عاملی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۱۵۰) و نیز: «يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي ... تُخْرَجُ لَهُ الْأَرْضُ بِرِكَاتِهَا» (همان: ۲۲۵) و نیز: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ ... وَ أُخْرِجَتِ الْأَرْضُ بِرِكَاتِهَا ... تَظْهَرُ الْأَرْضُ كُنُوزَهَا وَ تُبْدِي بِرِكَاتِهَا» (طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۹۰) و نیز: «يَخْرُجُ فِي آخِرِ أُمَّتِي الْمَهْدِي ... تَخْرُجُ الْأَرْضُ نِبَاتِهَا» (فیروز آبادی، ۱۴۰۲، ج ۴: ۵۵۷) و نیز: «... لَا يَدَعُ الْأَرْضُ مِنْ نِبَاتِهَا شَيْئًا إِلَّا أَخْرَجَتْهُ» (ابن طاووس، ۱۴۰۰، ج ۱: ۱۷۸).
۱۱. فرو فرستاده شدن برکات از آسمان‌ها: «يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي ... يُنْزِلُ اللَّهُ لَهُ الْبَرَكَةَ مِنَ السَّمَاءِ» (عاملی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۲۲۵) و نیز: «يَخْرُجُ فِي آخِرِ أُمَّتِي الْمَهْدِي يَسْقِيهِ اللَّهُ الْغَيْثَ» (فیروز آبادی، ۱۴۰۲، ج ۳: ۳۳۵) و نیز: «لَا يَدَعُ السَّمَاءُ مِنْ قَطْرِهَا شَيْئًا إِلَّا صَبَّهُ مِدْرَارًا» (ابن طاووس، ۱۴۰۰، ج ۱: ۱۷۸).

۱۲. فراوان شدن دام و احشام: «یخرج فی آخر أمتی المهدی... تكثر الماشية» (فیروزآبادی، ۱۴۰۲، ج ۳: ۳۳۵).
۱۳. گرد آوردن همه دارایی‌های آشکار و نهان زمین نزد او: «إذا قام قائمنا... تُجمَعُ إِلَيْهِ أَمْوَالُ الدُّنْيَا مِنْ بَطْنِ الْأَرْضِ وَظَهْرَهَا» (عاملی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۱۱۵).
۱۴. تقسیم ثروت‌ها و درآمدهای عمومی به صورت یکسان: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا فَإِنَّهُ يُقْسِمُ بِالسَّوِيَّةِ» (همان).
۱۵. برخوردار ساختن مردم از دهش‌ها با وجود پیشینه بد آن‌ها: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا... فَيَقُولُ لِلنَّاسِ تَعَالَوْا إِلَى مَا قَطَعْتُمْ فِيهِ الْأَرْحَامَ وَ سَفَكْتُمْ فِيهِ الدِّمَاءَ وَ رَكِبْتُمْ فِيهِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَيُعْطِي شَيْئاً لَمْ يُعْطَهُ أَحَدٌ كَانَ قَبْلَهُ» (همان).
۱۶. یافت نشدن فرد محتاج صدقه: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ... فَلَا يَجِدُ الرَّجُلَ مِنْكُمْ يَوْمئِذٍ مَوْضِعاً لِمُصَدَّقَتِهِ وَ لَا لِرَبِّهِ لِشُمُولِ الْغِنَى جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ» (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۸۵-۳۸۴؛ طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۹۰).
۱۷. برپا داشتن همه سنت‌ها: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ... فَلَا يَتْرُكُ... وَ لَا سُنَّةً إِلَّا أَقَامَهَا» (عاملی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۱۸۰) و نیز: «يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يَعْمَلُ بِسُنَّتِي...» (همان: ۲۲۵).
۱۸. از میان بردن همه بدعت‌ها: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ... فَلَا يَتْرُكُ بَدْعَةً إِلَّا أزالَهَا» (همان: ۱۸۰).
۱۹. به صحنه آوردن همه کتاب‌های آسمانی: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا... يَهْدِي لِأَمْرِ خَفِيٍّ يَسْتَخْرِجُ التَّوْرَةَ وَ سَائِرَ كُتُبِ اللَّهِ مِنْ غَارٍ بَانْطَاكِيَّةٍ» (همان: ۱۱۵).
۲۰. حکم کردن بین همه مردم بر اساس کتاب آسمانی مورد پذیرش آن‌ها: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا... فَيَحْكُمُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرَةِ بِالتَّوْرَةِ وَ بَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِالْإِنْجِيلِ وَ بَيْنَ أَهْلِ الزَّبُورِ بِالزَّبُورِ وَ بَيْنَ أَهْلِ الْفُرْقَانِ بِالْفُرْقَانِ» (همان) و نیز با تفاوت‌هایی در نوع دلالت: «وَ حَكَمَ بَيْنَ النَّاسِ بِحُكْمِ دَاوُدَ وَ حُكْمِ مُحَمَّدٍ» (طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۹۰).
۲۱. فراهم آمدن امکان دیدن یکدیگر با وجود بعد مسافت: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ فِي زَمَانِ الْقَائِمِ وَ هُوَ بِالْمَشْرِقِ لَيَرَى أَخَاهُ الَّذِي فِي الْمَغْرِبِ وَ كَذَا الَّذِي فِي الْمَغْرِبِ يَرَى أَخَاهُ الَّذِي فِي الْمَشْرِقِ» (عاملی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۲۱۴).

۲۲. امنیت یافتن راه‌ها: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ... أَمِنَتْ بِهِ السُّبُلُ» (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۸۴؛ طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۹۰).

۲۳. از بین بردن دروغگویان شیعه: «لَوْ قَامَ قَائِمُنَا بَدَأَ بِكَذَابِ الشَّيْعَةِ فَكَتَلَهُمْ» (کشی، ۱۴۰۹: ۲۹۰).

نمونه‌های ذکر شده گویای ظرفیت و دلالت تمدنی آموزه‌های مهدوی است. حاصل سخن آن که آموزه مهدویت که بخشی مهم از اندیشه اسلامی است؛ دارای ظرفیتی است که می‌تواند در شکل دادن به تمدن و هویت‌بخشی به آن، نقش‌آفرین باشد.

تمدن جدید اسلامی و بهره‌های آموزه مهدویت برای آن

با توجه به آن چه گذشت، اگر بپذیریم که تمدنی نو در بین مسلمانان در حال شکل‌گیری است،^۱ به آسانی می‌توان در باره نقش آموزه مهدویت در تمدن جدید سخن گفت. پیدایش تمدنی جدید، یعنی جوامع اسلامی رو به سوی مقصدی دارند که در آن، متأثر از آموزه‌های اسلامی، تمدنی جایگزین تمدن غرب را تجربه خواهند کرد.^۲ این تمدن جدید، اگر الگویی مشخص پیش رو داشته باشد، می‌تواند با معیار قرار دادن آن، مسیر و گام‌های خود را به سوی آن، جهت دهد و همواره موقعیت خود را با آن بسنجد. آموزه‌های مهدویت به دلیل در بر داشتن مدلول‌های تمدنی که شرح آن به اجمال گذشت؛ از این قابلیت و ظرفیت برخوردار است که به مثابه چشم‌اندازی برای تمدن نوین اسلامی مورد توجه قرار گیرد؛ یعنی می‌تواند پاسخگوی این پرسش باشد که آینده این تمدن چگونه باید باشد.

در نگاهی کلی می‌توان گفت جایگاه آموزه‌های مهدوی در تمدن جدید اسلامی جایگاه



۱. اثبات این مدعا به مجال و مقالی دیگر نیازمند است. این ادعا را می‌توان با حداقل چهار دلیل: تحلیل روند کنونی، بروز نشانه‌های تمدنی، خودآگاهی و اراده مسلمانان برای تحقق بخشیدن تمدن جدید و سرانجام اعترافات دیگران، اثبات کرد.

۲. تأکید می‌کند: رابطه این تمدن مفروض با دیگر تمدن‌های رقیب و موقعیت آن در بین دیگر تمدن‌ها به بحث‌های مستقل دیگری نیازمند است.

ترسیم آینده است؛ ولی به این موضوع از دو زاویه متفاوت می‌توان نگریست: از منظر فلسفه تاریخ و دیگری از منظر ویژگی‌های تمدنی. یکی از رایج‌ترین نگاه‌ها به فلسفه تاریخ، گویای آن است که تاریخ به سوی غایت مشخصی حرکت می‌کند^۱ و آموزه مهدویت، گویای یکی از دیدگاه‌ها در باره فرجام تاریخ است (رشاد، ۱۳۸۳: ۱۳ - ۳۶). بنا براین، باور به مهدویت و تحقق جامعه موعود، از منظر فلسفه تاریخ «آینده‌پردازی اکتشافی»^۲ را فراروی ما می‌نهد؛ یعنی کشف می‌کند که چنین آینده‌ای در انتظار ماست؛^۳ ولی از یاد نباید برد که با توجه به پاره‌ای از رهنمودهای دینی، نمی‌توان این آینده اکتشافی را الزاماً به تمدن جدید در حال شکل‌گیری کنونی پیوند زد. آینده‌ای که از منظر آینده‌پردازی اکتشافی در مقابل ما قرار می‌گیرد، آینده مورد انتظار همه انسان‌هاست و نمی‌توان الزاماً حکم کرد که سرانجام تمدن جدید اسلامی رسیدن به جامعه موعود مهدوی است؛ زیرا اگر در مقیاس تمدن جدید اسلامی به جامعه موعود بنگریم و جامعه موعود را به مثابه آینده محتوم همین تمدن به حساب آوریم؛ حکم کردن به اکتشافی بودن این آینده‌پردازی ما را به نوعی «توقیت» و تعیین زمان نسبی

۱. برای گزارشی مقایسه‌ای از دیدگاه‌ها در باره فرجام تاریخ، به عنوان نمونه، ر.ک: رشیدی، بهروز، فرجام تاریخ در اندیشه معاصر، تهران: شهر دنیا، ۱۳۸۱ش،، واسعی، فرجام تاریخ؛ جستاری در باره غایت تاریخ در نگره شماری از متفکران، و نیز

<http://www.m-mahdi.info/farsi/books/165/002.htm>.

2. Explorative

۳. برای تفاوت‌های آینده‌پردازی اکتشافی و تجویزی؛ از جمله ر. ک: ملکی‌فر، پیش‌بینی و آینده‌نگاری تکنولوژی؛ سجادپور، "جایگاه ارزش‌ها و اصول اخلاقی در آینده‌نگاری فناوری": ۶۹ و برای گزارشی موجز از روش‌های آینده‌پژوهی به عنوان نمونه، ر. ک: کورنیش، آینده‌پژوهی پیشرفته؛ نگاهی ژرف به اصول، مبانی و روش‌های آینده‌پژوهی، فصل ششم: ۹۷ - ۱۱۶؛ اسلاتر، ریچارد و همکاران، نواندیشی برای هزاره نوین: مفاهیم، روش‌ها و ایده‌های آینده‌پژوهی؛ و نیز گفت‌وگو با دکتر خزائی با عنوان: "درآمدی بر معنای آینده-پژوهی و مهندسی هوشمندانه آینده"، در -09-2010/2010-09-04-04-17-47-31/1388-09-11-23-02-23/85-andishe/2367-1388-07-14-04-56-42.htm، شنبه، ۲۳/۱۰/۹۱.

برای برپا شدن جامعه موعود می‌کشاند. روشن است که این کار بر اساس آموزه‌های دینی روا نیست و دروغگویی شمرده می‌شود (صدوق، ج ۲: ۴۸۴؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۹۱). اما اگر از منظر ویژگی‌های تمدنی به آموزه مهدویت نگرسته شود و جامعه موعود به مثابه برترین و والاترین سطح پیشرفت و تعالی و توسعه‌یافتگی بشر در نظر گرفته شود و انتظار به معنی زمینه‌سازی برای ظهور؛ آن گاه این آموزه‌ها به مثابه منشأ «آینده‌پردازی تجویزی»^۱ می‌تواند به منزله چشم‌اندازی^۲ مورد نظر قرار گیرد که کلیه گام‌های تمدنی باید مطابق آن برداشته شود. بر این اساس، آموزه مهدویت با همه مدلول‌های تمدنی خود به مثابه چشم‌اندازی برای تمدن نوین اسلامی، می‌تواند پاسخگوی این پرسش باشد که آینده این تمدن چگونه باید باشد و با توجه به این که جامعه آرمانی، به سادگی و در افق زمانی مشخصی تحقق‌پذیر نیست و به ویژه تحقق بخشیدن به جامعه موعود مهدوی، به ظهور انسان کاملی نیازمند است که اختیار آن از دست انسان‌ها بیرون است؛ جامعه تمدن‌خواه، در عمل مجبور است نسخه نازل تری از آن را مبنای عمل قرار دهد و این نسخه نازل‌تر، «چشم‌انداز تجویزی» یا «هنجاری» نام دارد. آموزه مهدویت، به چنین آینده‌ای ناظر است. در این روش، می‌توان تصویری مطلوب و آرمانی دست‌یافتنی از مفاهیم تمدنی در افق زمانی معین بلندمدت که با ارزش‌های اساسی و اهداف بنیادی بر آمده از جامعه موعود در قلمرو امت اسلامی متناسب است؛ تعیین کرد و سپس مبتنی بر این چشم‌انداز تمدنی، چشم‌اندازهای ملی را متناسب با جوامع مختلف اسلامی تدوین کرد و سرانجام برنامه‌ریزی‌ای از آینده به حال سامان داد.^۳

1. Normative

۲. بیش‌تر منابع مربوط به مدیریت استراتژیک، دربردارنده مطالبی در باره ویژگی‌های چشم‌اندازی خوب هستند. در این زمینه به عنوان، نمونه، ر.ک: برایسون، برنامه‌ریزی استراتژیک برای سازمان‌های دولتی و غیرانتفاعی: ۲۴۳ - ۲۵۸؛ کاتر، رهبری تحول، فصل پنجم و ششم: ۷۳ - ۱۴۱ و شریعتمداری؛ ملکی‌فر، چشم‌انداز؛ چگونه رهبران آن را می‌سازند، انتقال می‌دهند و برقرار می‌دارند.

۳. بهروزی لک؛ علیپور گرجی، کاربرد روش چشم‌انداز در مطالعات سیاسی: ۶۳ و ۶۶؛ سجادپور، جایگاه ارزش‌ها و اصول اخلاقی در آینده‌نگاری فناوری: ۶۹ و برای بحثی در

این چشم‌انداز تمدنی، «چشم‌اندازی ارزشی» (در برابر وصفی)، «مثبت» (در برابر منفی)، «الهام‌بخش» (در برابر ترس‌انگیز)، «تهاجمی» (در برابر تدافعی) (شریعتمداری و ملکی‌فر: ۱۳۸۸: ۱۹ - ۲۰)، جهانی (در برابر ملی) (همان: ۴۳-۴۵؛ گودرزی، ۱۳۸۶: ۲۴۲-۲۴۸) و اثربخش (در برابر کم‌اثر)^۱ به حساب می‌آید و می‌تواند حلقه وصل آموزه مهدویت و چشم‌اندازهای ملی و حتی برنامه‌های توسعه باشد.^۲

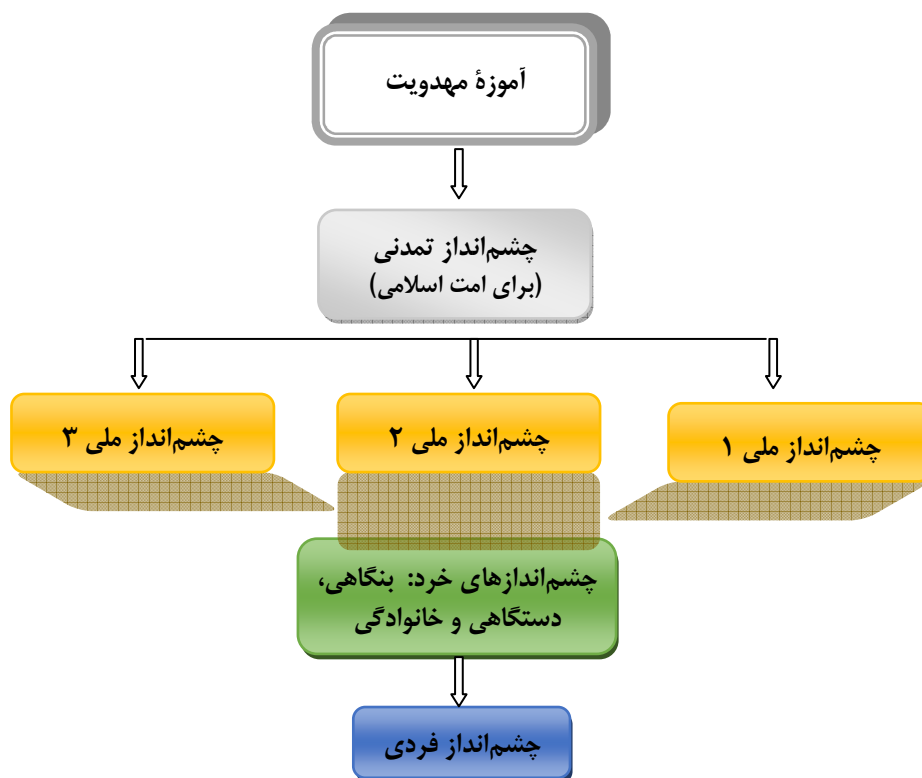
نتیجه

از آن چه گذشت، این نتیجه به دست آمد که وجه پیوند اندیشه مهدویت و تمدن نوین اسلامی که در حال شکل‌گیری است؛ چشم‌اندازی تجویزی برگرفته از ارزش‌ها و اهداف نهفته در اندیشه مهدویت است که با فرض مدیریت‌پذیری تمدن، می‌تواند نقطه آغاز برنامه‌ریزی برای دغدغه‌مندان این تمدن باشد و به سطوح مختلف برنامه‌های اجرایی نیز سمت و سو بدهد. اجرای این مهم، بایستگی‌هایی دارد که شاید بتوان مهم‌ترین آن‌ها را به شرح زیر برشمرد:

-
- بارۀ ویژگی‌های ترسیم‌آینده بر اساس چشم‌انداز، ر.ک: گوده، "از پیش‌بینی تا چشم‌انداز راهبردی: ۱۹.
۱. وی با استفاده از روش آزمون لیکرت، یک چک لیست با بیست مؤلفه برای تعیین اثربخشی، چشم‌اندازی طراحی کرده است و سپس میزان توانمندی تفکر مهدویت را برای چشم‌انداز بودن در مدل افق جهانی بر اساس آن سنجیده است و به این نتیجه رسیده است که تفکر مهدویت می‌تواند چشم‌اندازی مطلوب باشد. این مؤلفه‌های بیست‌گانه عبارتند از: تعامل با فرهنگ و ارزش‌های جامعه، پویا، انگیزاننده در شرایط ابهام، قابل استمرار، تحلیل‌گر و تحول‌زایی، فعال، پایدار در برابر سرعت تحولات محیطی، خلاق، امیدبخش و الهام‌دهنده، متمرکز، هوشمند و آینده‌نگر، تخصیص‌دهنده، جذاب و مقبول، انضباط‌بخش، منسجم، عمل‌گرا، اختصار، شفافیت، تجرد و چالشی‌بودن (گودرزی، تصمیم‌گیری استراتژیک؛ مطالعه موردی رویکرد موعودگرایی شیعه: ۲۴۸ - ۲۵۱).
 ۲. برای آگاهی از مدلی دیگر در زمینه رابطه جامعه قدسی با چشم‌انداز مدل، ر.ک: شریعتمداری، ملکی‌فر، چشم‌انداز؛ چگونه رهبران آن را می‌سازند، انتقال می‌دهند و برقرار می‌دارند، صص ۲۶ - ۲۷.

بهره‌گیری از ظرفیت نخبگانی جهان اسلام - تدوین چشم‌انداز تمدنی مبتنی بر آموزه مهدویت، اگر بخواهد عام و فراگیر باشد؛ نمی‌تواند تنها از سوی تعدادی اندک از اندیشوران تدوین شود؛ بلکه باید ساز و کاری مناسب اندیشیده شود تا بیش‌تر نخبگان جهان اسلام به معنای واقعی کلمه در آن سهیم باشند. پیمودن این مسیر از ناکامی‌ها و دشواری‌ها و درشتی-راه‌های سیاسی و اجرایی خالی نیست؛ ولی این مشکلات نباید نخبگان و اصحاب اندیشه را از حرکت باز دارد.

توجه ویژه به همگرایی مذهبی - آموزه مهدویت، ویژه هیچ یک از فرق و مذاهب اسلامی نیست و همگان در آن اشتراک دارند. هر چند به نظر می‌رسد داده‌های موجود در منابع پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام در این زمینه از تنوع بیش‌تری برخوردارند؛ مشترکات مذاهب بدان اندازه است که می‌توان این آموزه را یکی از زمینه‌های همگرایی مذهبی شمرد. بنا بر این، چشم‌انداز باید با نگاهی همگرایانه تدوین و از تنگ‌نظری‌های مذهبی در آن به شدت پرهیز شود.



نمودار شماره ۲ - رابطه آموزش مهدویت با چشم‌انداز تمدنی و دیگر چشم‌اندازهای خرد

آموزش فراگیر دست‌اندرکاران - تدوین چشم‌انداز تمدنی و چشم‌اندازهای خرد بر اساس آموزش مهدویت، به آگاهی‌هایی در خور در باره مهدویت و نیز مهارتی بایسته در زمینه چشم-اندازنویسی نیازمند است و این دو مهم، جز با برنامه‌های آموزشی ژرف و در عین حال کاربردی به دست نمی‌آید.

فرهنگ‌سازی برای همه ذی‌نفعان - تدوین چشم‌اندازی برآمده از آموزش مهدویت و به ویژه برنامه‌ریزی اجرایی و طراحی اقدامات متناسب با آن، به توجیه و اقناع و ایجاد همدلی در همه کسانی نیازمند است که به گونه‌ای در مراحل مختلف این فرایند دخالت دارند.

گسترش قلمرو چشم‌اندازنویسی تا سطح فردی - دست یافتن به آرمان‌های تجلی‌یافته آموزش مهدویت در چشم‌انداز تمدنی، در گرو همسو بودن چشم‌اندازهای ملی با چشم‌انداز تمدنی و در مرحله بعد، همسو بودن چشم‌اندازهای خرد دستگاہی و بنگاهی و خانوادگی با

چشم‌انداز ملی است و این مهم به نوبه خود (همان گونه که در نمودار شماره ۲ منعکس است) در گرو آن است که حتی یکایک افراد جایگاه خود را در لایه‌ها و سطوح مختلف این چشم‌اندازها تعیین کند. به عبارت دیگر، حتی چشم‌انداز فردی، متأثر از چشم‌انداز تمدنی مبتنی بر آموزه مهدویت تدوین شود.

بهره‌گیری از جنبه‌های مثبت دیگر روش‌های تدوین چشم‌انداز - تدوین چشم‌انداز
هنجاری مبتنی بر آموزه مهدویت، به مفهوم کنار نهادن دیگر روش‌های تدوین چشم‌انداز، مثل سناریونویسی و تحلیل روند و چشم پوشیدن از دستاورهای مثبت آنها نیست؛ بلکه باید از همه این روش‌ها برای تدوین چشم‌اندازی با همه ویژگی‌های چشم‌اندازی نیکو بهره جست.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*، ج ۲، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۰ق). *الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف*، ج ۲، قم، خیام.
۴. البحرانی، السیدهاشم (۱۴۱۶ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، تهران، بنیاد بعثت.
۵. اسلاتر، ریچارد و همکاران (۱۳۷۸ش). *نواندیشی برای هزاره نوین: مفاهیم، روش‌ها و ایده‌های آینده پژوهی*، ترجمه عقیل ملکی فر، وحید وحیدی مطلق و سید احمد ابراهیمی، تهران، مرکز مطالعات و برنامه ریزی استراتژیک، موسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی.
۶. برایسون، جان. ام (۱۳۸۱ش). *برنامه‌ریزی استراتژیک برای سازمان‌های دولتی و غیرانتفاعی*، مترجم: عباس منوریان، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.
۷. بهروزی لک، غلامرضا؛ علیپور گرجی، محمود (۱۳۹۰ش). *کاربرد روش چشم‌انداز در مطالعات سیاسی*، علوم سیاسی سال چهارم، شماره ۵۳، صص ۶۳ - ۸۹.
۸. ترنر، برایان (۱۳۸۰ش). *ویر و اسلام با پانوشتهای انتقادی و مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی ماکس وبر*، مترجمان: حسین بستان، علی سلیمی و عبدالرضا علیزاده، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ش). *تفسیر انسان به انسان*، تحقیق و تنظیم: محمدحسین الهی‌زاده، قم، اسراء.
۱۰. الحر العاملی، الشیخ محمد بن الحسن (۱۴۲۵ق). *اثبات الهداه بالنصوص والمعجزات*، بیروت، الاعلمی.
۱۱. الخطیب، سلیمان (۱۴۰۶ق؛ ۱۹۸۶م). *أسس مفهوم الحضارة فی الاسلام*، القاهرة، الزهراء للاعلام العربی.
۱۲. رشاد، علی‌اکبر (پاییز ۱۳۸۳ش). *فرجام قدسی تاریخ*، قیسات، شماره ۳۳، صص ۱۳ - ۳۶.
۱۳. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۲ش). *کارنامه اسلام*، تهران، امیرکبیر.
۱۴. سجادیپور، مهدی (۱۳۸۵ش). *"جایگاه ارزشها و اصول اخلاقی در آینده‌نگاری فناوری"*، فصلنامه اندیشه صادق، مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق علیه السلام، شماره ۲۴، صص ۶۱ - ۸۴.
۱۵. شریعتمداری، نادر؛ ملکی فر، عقیل (ترجمه و تألیف) (۱۳۸۸ش). *چشم‌انداز؛ چگونه رهبران آن را می‌سازند، انتقال می‌دهند و برقرار می‌دارند*، تهران، اندیشکده صنعت و فناوری (آصف).
۱۶. الشکعه، مصطفی (۱۹۸۷م). *معالم الحضارة الاسلامیة*. بیروت، دار العلم للملایین.

۱۷. الطباطبائي، السيد محمد حسين (۱۴۱۷ق). *الميزان في تفسير القرآن*، قم، انتشارات اسلامي جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۱۸. الطبرسي، الفضل بن الحسن (۱۴۱۷ق). *اعلام الوري باعلام الهدى*، ج ۲، قم، مؤسسه آل البيت.
۱۹. الطبرسي، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البيان في تفسير القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
۲۰. الطوسي، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق). *الغيبه، تصحيح: عباد الله تهراني*، علي محمد ناصح، قم، دار المعارف الاسلاميه.
۲۱. فضل الله، السيد محمد حسين (۱۴۱۹ق). *تفسير من وحى القرآن*، ج ۲۴، بيروت، دار الملاك.
۲۲. الفيروز آبادي، المرتضى الحسيني (۱۴۰۲ق). *فضائل الخمسه من الصحاح الستة*، بيروت، الاعلمي.
۲۳. كاتر، جان پي (۱۳۸۶ش). *رهبري تحول*، ترجمه: مهدي ايران نژاد پاريزي، مينو سلسله، كرج، مؤسسه تحقيقات و آموزش مديريت.
۲۴. الكشي، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق). *رجال الكشي (اختيار معرفه الرجال)*، تصحيح: سيد حسن مصطفوي، مشهد: دانشگاه مشهد.
۲۵. كورنيس، ادوارد (۱۳۸۸ش). *آينده پژوهي پيشرفته؛ نگاهی ژرف به اصول، مباني و روش های آينده پژوهي*، مترجم: سیاوش ملكي فر با همكاري فرخنده ملكي فر، تهران، انديشكده صنعت و فناوري (آصف): گروه آينده پژوهي و ديده باني.
۲۶. گودرزي، غلامرضا (۱۳۸۶ش). *تصميم گيري استراتژيك؛ مطالعه موردی رويکرد موعود گرايي شيعه*، تهران، دانشگاه امام صادق عليه السلام.
۲۷. گوده، ميشل (۱۳۷۵ش). *"از پيش بيني تا چشم انداز راهبردي"*، ترجمه: محمدرضا صالح پور، مجله برنامه و بودجه، ضميمه شماره ۱۱، صص ۹ - ۴۲.
۲۸. مؤنس، حسين (۱۴۱۹ق؛ ۱۹۹۸م). *الحضارة؛ دراسة في اصول و عوامل قيامها و تطورها*، الكويت، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب.
۲۹. مصباح يزدي، محمدتقي (۱۳۶۸ش). *جامعه و تاريخ از ديگاه قرآن*، تهران، سازمان تبليغات اسلامي.
۳۰. مطهري، مرتضى (۱۳۸۹ش). *فلسفه تاريخ*، قم، صدرا.
۳۱. المفيد، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *الارشاد في معرفة حجج الله على العباد*، ج ۲، تصحيح: مؤسسه آل البيت، قم، كنگره شيخ مفيد.
۳۲. ملكي فر، عقيل (۱۳۸۳ش). *پيش بيني و آينده نگاري تكنولوژي*، تهران، دانشگاه صنعتي شريف، مركز مطالعات تكنولوژي.
۳۳. مهدوي زادگان، داوود (۱۳۷۷ش). *اسلام و نقد سنت و بيري*، قم، مؤسسه فرهنگي طه.
۳۴. مهنا، ايناس صباح (۲۰۰۸م). *منطق الحضارة عند عبدالعزیز الدوری*، بيروت، مركز دراسات الوحده العربيه.

۳۵. میکل، آندره (با همکاری هانری لوران) (۱۳۸۱ش). *اسلام و تمدن اسلامی*، ج ۲، ترجمه: حسن فروغی، تهران، سمت.
۳۶. نصر، حسین (۱۳۸۴ش). *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه: احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۷. واسعی، سیدعلیرضا (پاییز ۱۳۹۰ش). *فرجام تاریخ؛ جستاری در باره غایت تاریخ در نگره شماری از متفکران*، فصلنامه تاریخ اسلام، سال دوازدهم، شماره سوم، شماره مسلسل ۴۷، صص ۷۹ - ۱۱۰.
۳۸. وبر، ماکس (۱۳۷۴ش). *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه (از ترجمه انگلیسی): عبدالمعبود انصاری، تهران، سمت.
۳۹. هانتینگتون، ساموئل پ (۱۳۸۰ش). *تمدن‌ها و بازسازی نظام جهانی*، ترجمه: مینو سرتیپ-احمدی، تهران، کتاب‌سرا.