

سیر تحول نظریه تمدن در اندیشه معاصر مسلمین^۱

شمس الله مریجی^۲

حمید فاضل قانع^۳

چکیده

دور شدن جامعه مسلمان از دوران رشد و شکوفایی تمدنی، پس از رویارویی مسلمانان با مدرنیته و تمدن غربی، آنان را به اندیشه‌ورزی ژرف و فراگیر درباره سازکار ورود دوباره جامعه مسلمان به چرخه تمدن واداشت. نظریه‌پردازی تمدنی اندیشمندان مسلمان در دو سده گذشته، فراز و فرود بسیاری داشته و رویکردهای کاملاً متفاوتی را فراروی جامعه مسلمان قرار داده است. چیستی، چگونگی و چرایی این تحولات نظری، مسئله‌ای است که در این پژوهش با روش تحلیل محتوای کیفی، بررسی شده است تا از رهگذر برجسته‌سازی ضعف‌ها و قوت‌های مهم‌ترین دیدگاه‌های تمدنی، زمینه مناسبی برای افزایش کارآمدی نظریه تمدن در اندیشه معاصر مسلمین فراهم آورد. تحولات نظریه تمدن در اندیشه معاصر مسلمین، با محوریت سه مسئله مشخص و متمایز، قابل بررسی است: مسئله عقب‌ماندگی، مسئله هویت دینی و مسئله پیشرفت. امروزه هیچ‌یک از دیدگاه‌های نظری اندیشمندان مسلمان درباره تمدن، نتوانسته است با کم‌رنگ کردن یا از میان برداشتن دیدگاه‌های همسان و متناظر، به گفتمان مسلط تبدیل شود؛ اما آشنایی با ضعف‌ها و قوت‌های هریک از آنها، می‌تواند نظریه تمدن را در جامعه مسلمان از غنا و کارآمدی بیشتری بهره‌مند کند.

واژگان کلیدی: تمدن، فرهنگ، جامعه مسلمان، اندیشه معاصر مسلمین، مدرنیته، مطالعات تمدنی.

۱. تاریخ دریافت: ۹۷/۱/۸ و تاریخ پذیرش: ۹۷/۵/۴

۲. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)

۳. دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین، دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)



۱. بیان مسئله

تمدن، چالش بزرگ جامعه مسلمان در این روزگار است. مسلمانان که در یک بازه زمانی گسترده، سرآمد جامعه بشری در پیشرفت اجتماعی و شکوفایی علمی و اقتصادی و فناوری بودند، اکنون دیرزمانی است که از آن فراز پرشکوه به زیر آمده‌اند. ورود جوامع اسلامی به دوران رکود یا افول تمدنی، تکاپوی بسیاری از اندیشمندان مسلمان را برای خروج از این وضعیت به دنبال داشته و مواجهه با مدرنیته و تمدن غربی، به این تلاش‌ها سرعت و شتاب بیشتری بخشیده است. در آغاز این فرایند، بخش مهمی از اندیشه معاصر مسلمین، تماشاگر حاشیه‌نشینی سنت علمی جهان اسلام و میدان‌داری دانش‌های مهمان از فرهنگ بیگانه بود. ناسازگاری فرهنگی این فرایند، بر جامعه مسلمان بسیار گران آمد و در پی دوره‌ای از بی‌اعتنایی به میراث علمی، که کژتابی در فهم و ناهمگونی در انگاره را برای جمعی از نخبگان مسلمان ایجاد کرد، کاستی‌های این علوم و مهجور ماندن رویکرد هنجاری و تجویزی، خیلی زود آشکار گردید و جامعه مسلمان در تراز نخبگانی خود، ناهمگونی تمدن غرب با فرهنگ دینی را دریافت و دانست که این جامعه، برازنده پیکر فرهنگ اسلامی نیست.

اکنون جامعه مسلمان، گرفتاری در وضعیت نابسامان تمدنی را دشواره‌ای یافته است که نیازمند مداخله فعال است. بخشی از روند این مداخله فعال، ترسیم چشم‌انداز و ارائه الگویی از مراحل شکل‌گیری تمدن در جامعه مسلمان است. بی‌گمان بدون الگویی روشن و کارآمد نمی‌توان انتظار داشت که جامعه برای قرار گرفتن در مسیر شکل‌گیری تمدن، تلاش آگاهانه و اقدامات در خور و شایسته انجام دهد. اما ارائه الگوی تمدنی، نیازمند سپری کردن دوره‌ای از نظریه‌پردازی است. پدیداری و دگرگونی واقعیت، مبتنی بر نظریه‌پردازی و پیوند ذهنی متغیرهای مرتبط و درهم‌تنیده است که امکان جامع‌نگری و دنبال کردن هدف، پیش‌بینی آینده، و قدرت سامان‌دهی و برنامه‌ریزی را فراهم می‌کند (پیروزمند، ۱۳۸۹: ۱۴۰-۱۴۱). نظریه‌پردازی درباره تمدن، حاصل ژرف‌اندیشی درباره روابط و مناسبات سه لایه درهم‌تنیده بینش، گرایش و کنش انسان‌ها در گستره اجتماع است، که اگر به‌شایستگی و درستی صورت گیرد، می‌تواند مسیر مناسبی را برای جهت‌دهی به خواسته‌ها و تمایلات انسان اجتماعی تعریف کند. با قرار گرفتن گرایش آدمیان در این مسیر، روش‌ها و ابزارهای برآوردن نیازها نیز متناسب با آن گرایش، به روزآمدی و کارآمدی لازم دست می‌یابد.

اندیشمندان مسلمان در دو سده گذشته به‌صورت جدی درباره سازکار ورود دوباره جامعه مسلمان به چرخه تمدن، اندیشه‌ورزی کرده‌اند. به نظر می‌رسد که این تلاش‌های نظری، فراز و فرود بسیار و تحولات گوناگونی را پشت سر گذاشته است. مسئله این پژوهش نیز ذیل مطالعات تمدنی، بررسی چرایی و چرایی



تحولات نظری اندیشه‌ورزی مسلمانان در حوزه تمدن است. اما بررسی روند تحولات اندیشه‌ورزی مسلمانان معاصر درباره تمدن، صرفاً یک رویکرد توصیفی نیست، بلکه تلاش می‌شود با آشکار ساختن ضعف‌ها و قوت‌های دیدگاه‌های تمدنی، سویه‌های مناسب آنها برای زمینه‌سازی یک نظریه کارآمد اجتماعی در حوزه تمدن، برجسته گردد.

۲. روش تحقیق

پژوهش در حوزه تمدن، پژوهشی چندبعدی است که دانش‌های گوناگونی را به کار می‌گیرد و ماهیتی میان‌رشته‌ای داشته، با دیدگاه‌های کلان‌نگر پیوندی ناگسستنی دارد (خالقی و پورعزت، ۱۳۹۰: ۸). بنیان شکل‌گیری یک پژوهش فرارشته‌ای آن است که به جای رشته‌ها و حوزه‌های مختلف دانش، خود نیازها و چالش‌های اجتماعی موضوعیت پیدا کند (خواججه‌سروی، ۱۳۸۹: ۶۱) و هرچه آن چالش پیچیده‌تر باشد، لازم است که از دانش‌های بیشتری به‌صورت یکپارچه و منسجم بهره گرفته شود (خالقی و پورعزت، ۱۳۹۰: ۹) و در پرتو تعامل و ارتباط دانش‌ها و مهارت‌های گوناگون، درک و فهم کاملی از موضوعات فراهم گردد (رژکوله، ۱۳۸۸: ۷-۱۱).

با توجه به ویژگی پیش‌گفته، روش تحقیق در این پژوهش، یک روش ترکیبی و دارای دو سویه تحلیلی و تطبیقی است؛ بدین معنا که مراحل شکل‌گیری تمدن از منظر هر اندیشمند یا جریان فکری، در قالب یک الگو تجزیه و تحلیل می‌شود و هم‌زمان، دیدگاه‌های برتر یا مهم‌تر درباره تمدن در اندیشه معاصر مسلمین، به‌صورت تطبیقی با یکدیگر مقایسه می‌شوند. برای این رویکرد تحلیلی، از روش تحلیل محتوای کیفی جهت‌دار^۱ استفاده می‌شود که از روش‌های مهم تحقیق برای تحلیل داده‌های متنی است و برای نظریه‌پردازی و تفسیر محتوایی، بسیار انعطاف‌پذیر است؛ زیرا تفسیرها از نظر ژرفا و لایه‌های انتزاع، متفاوت هستند و روش تحلیل محتوای کیفی از این قابلیت برخوردار است که هم بر محتوای پنهان، و هم بر محتوای آشکار داده‌ها متمرکز شود. در این راستا برای کشف معانی بنیادین، به صورت استقرایی و هدفمند، به گزینش موضوعاتی از متون و داده‌های خام پرداخته می‌شود که بازتاب دهنده پرسش‌های پژوهش باشد.

در این پژوهش ما با نظریه و دیدگاه‌ها یا پژوهش‌های پیشینی روبه‌رو هستیم که نیازمند اصلاح و تکمیل، یا بسط مفهومی است؛ و چنین رویکردی دقیقاً در روش تحلیل محتوای جهت‌دار، مورد توجه

1. Directed Content Analysis .



است؛ زیرا هدف اصلی این روش نیز معتبر ساختن و گسترش دادن مفهومی چارچوب نظریه یا خود نظریه است. نظریه از پیش موجود، می‌تواند به تمرکز بر پرسش‌های تحقیق کمک کند. این امر پیش بینی‌هایی را درباره مفاهیم مورد نظر یا درباره ارتباط بین مفاهیم فراهم می‌کند و پژوهشگر می‌تواند با بهره‌گیری از پژوهش‌های پیشین، کار خود را با شناسایی مفاهیم اصلی آغاز کند و در ادامه بر اساس یافته‌های ناشی از روش تحلیل محتوای جهت‌دار، پیشنهادهایی برای حمایت کردن یا نکردن از نظریه پیشینی داشته باشد. این فرایند اگر به دستاورد متفاوت یا متضادی منتهی نشود، می‌تواند بر اصلاح، گسترش یا تقویت نظریه پیشینی، اثرگذار باشد (ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰: ۲۴-۲۶).

۳. اندیشه تمدنی در پیشینه جامعه مسلمان

جامعه انسانی دربرگیرنده پویاها و مسائل گوناگون است. اندیشیدن درباره این پویاها اجتماعی، تفکر اجتماعی را به ارمان می‌آورد. اما تفکر اجتماعی زمانی راهگشا خواهد بود که دارای رویکرد کلان‌نگر و در چارچوب یک بینش تمدنی باشد. برخوردار از دانش اجتماعی به‌خودی‌خود، نشانه بهره‌مندی از بینش تمدنی نیست. بسا کسانی که آگاهی‌های تمدنی بسیاری دارند، اما بینش و درک تمدنی از جامعه‌ای که در آن زیست می‌کنند، ندارند؛ و بسا کسانی که تمدن‌پژوه نیستند، اما دارای تفکر اجتماعی و بینش تمدنی هستند و از این زاویه به مسائل و چالش‌های اجتماعی می‌نگرند. اندیشمندان مسلمان نیز در گستره تاریخی خود دارای آرا و اندیشه‌های اجتماعی راهگشا بوده‌اند و از همین رهگذر، زمینه‌ساز شکل‌گیری تمدنی پویا و بالنده در تاریخ جامعه مسلمان گردیده‌اند.

بخش زیادی از بینش تمدنی مسلمانان به اثرپذیری آنان از فرهنگ دینی و اسلامی بازمی‌گردد؛ زیرا آموزه‌های دین اسلام، از رویکرد اجتماعی بسیار پررنگی برخوردار است که نظیر آن را در هیچ آیین و ملت متمدن دیگری نمی‌توان یافت (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۰). پیروان این آیین نیز تا زمانی که به روح حاکم بر این آموزه‌ها وفادار باشند و در چارچوب نظام معنایی و معرفتی برآمده از اسلام بیندیشند، اجتماعی‌تر از پیروان ادیان دیگر می‌اندیشند و عمل می‌کنند. انسانی که فطرتاً اجتماعی است و بخش عمده رفتار، کنش و نیازهای او نیز اجتماعی است، با چنین آیینی احساس هم‌نوایی و سازگاری کامل خواهد داشت. بدین ترتیب انسان مسلمان نمی‌تواند بدون اندیشه اجتماعی باشد و اندیشمند مسلمان در هر حوزه‌ای از دانش، به ابعاد اجتماعی آن نیز نظر خواهد داشت. مسلمانان با تکیه بر این بن‌مایه‌های اجتماعی در چهارده سده گذشته، گنجینه ارزشمندی از اندیشه‌های اجتماعی را پدید آورده‌اند که می‌توان آن را دانش اجتماعی مسلمانان نامید و در برهه‌ای از تاریخ، با اشراپ آن در متن سایر دانش‌ها، بنیان‌گذار تمدنی پویا و بالنده بوده‌اند.



در پیشینه تمدن اسلامی، بررسی دانش‌واژه «حکمت» از اهمیت روش‌شناختی راهبردی برخوردار است. حکمت، کلیدواژه دانشوران مسلمان برای درک و فهم ویژه‌ای است که انسان از رهگذر آن، حق و حقیقت را درمی‌یابد. این مفهوم با تفکر و تذکر و خودآگاهی، و تعقل معناگرایانه پیوندی ناگسستی دارد. بر این اساس، «حکمت» و فرزاندگی، فراتر از فلسفه به معنای امروزی آن، وجودشناسی و شناخت‌شناسی را هم‌زمان پی می‌گیرد. همین فرزاندگی اقتضا می‌کند که انسان حکیم با نگاهی دوران‌اندیش، سامان زندگی و بهبود معاش را در راستای اصلاح معاد بررسی کند تا با فراهم ساختن لوازم یک زندگی آرام و دلنشین، هم خیر دنیا و هم سعادت آخرت خود را تضمین کند. این «حکمت» برای آنکه در جامعه «عملی» شود، از سوی حکیمان مسلمان در سه بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن پیگیری شده و ابعاد مختلف زندگی بشر، از فرد تا جامعه و حکومت را در بر گرفته است.

توجه دوباره به حکمت عملی در روزگاری که مسلمانان به دنبال احیای هویت خود هستند، می‌تواند عناصر و مؤلفه‌های تمدنی را در قالب یک کلیت به‌هم‌پیوسته جلوه‌گر سازد (نعیمیان، ۱۳۹۵: ۱۱). البته مسلمانان برای ورود دوباره و اثرگذار در چرخه تمدن، از نقطه صفر آغاز نمی‌کنند؛ زیرا در پرتو فرهنگ دینی خود، از میراثی گران‌بار بهره‌مند هستند (سیدقطب، ۲۰۰۵م: ۱۷۳)؛ اما برای اینکه بدانیم اکنون دقیقاً در کجا ایستاده‌ایم، باید با نگاهی پرسشگرانه و ژرفانگر به عقبه معرفتی خود توجه کنیم و آن تراث علمی را که فرزندان مسلمان در طول سده‌های گذشته، به‌ویژه در زمینه حکمت عملی و شاخه‌های متعدد آن تولید کرده‌اند، به‌دقت بازخوانی کنیم. گستره تاریخی این تراث ارزشمند، از دوران تأسیس تمدن اسلامی تا دوران فرود آن در سده هشتم هجری را در بر می‌گیرد.

۳-۱. فارابی (۲۵۹-۳۳۹ق)

فارابی به عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف مسلمان (ابن‌خلکان، ۱۹۷۷م، ج ۵: ۱۵۳)، و مؤسس فلسفه اسلامی (داوری اردکانی، ۱۳۸۴) از جایگاه والایی در تاریخ تمدن مسلمانان برخوردار است؛ زیرا برای فلسفه در تمدن اسلامی «علی‌الاطلاق، توانست مکتبی کامل تأسیس کند» (فاخوری و الجبر، ۱۳۸۶: ۴۴۷). همچنین اولین اثر مستقل و مدون درباره طبقه‌بندی علوم در فرهنگ اسلامی را با هدف معرفی تمام دانش‌ها، او پدید آورده است؛ روش‌های مختلف شناخت را او تعریف کرده است؛ و ارتباط علوم منتج از این روش‌ها با یکدیگر (فارابی، ۱۹۹۶م: ۱۵) را او کشف کرده است (نصر، ۱۳۹۰: ۱۲۵). از این‌رو هم دانشمندان پسینی، در تدوین آثار همسان، از او پیروی کرده‌اند (صفا، ۱۳۲۹، ج ۱: ۱۶۸-۱۸۷) و هم فراتر از پهنه جهان اسلام، بر اندیشمندان غیرمسلمان و مراکز علمی مغرب‌زمین اثرگذار بوده است (نصر، ۱۳۹۰: ۱۲۵).



فارابی را در پرتو اندیشه‌ورزی ژرف فلسفی‌اش می‌توان معلم علم و تمدن دانست. جریان فلسفی که فارابی بنیان نهاد، از رهگذر اثرگذاری بر اخلاق، سیاست و کلام، بر شکل‌گیری تمدن نیز اثرگذار بوده است (نصرتیان، ۱۳۹۲: ۱۰۱)؛ زیرا ساحت مسائل فلسفی اگرچه متفاوت با ساحت مسائل تمدنی است، هیچ نظریه اجتماعی یا دیدگاه تمدنی، بدون عقبه فلسفی و معرفت‌شناختی پدید نمی‌آید. مبانی مطرح در فلسفه می‌تواند از رهگذر معرفی انسان و منابع معرفتی او، راه را بر دانش‌ها و آگاهی‌هایی که لازمه شکل‌گیری تمدن است، بگشاید یا ببندد. اگر در معرفت‌شناسی، اعتبار وحی و ارزش نقل پذیرفته شود، آن‌گاه در حوزه مسائل تمدنی، نقل هم حضور فعال خواهد داشت. مثلاً عقل مستفادی که در دل فلسفه فارابی مطرح می‌شود، ظرفیت آدمی را برای تبدیل شدن به مخزن علم الهی تبیین می‌کند و حکمت مدنی یا علم مدنی او (فارابی، ۱۹۹۶م: ۳۸) با کمک عقل مستفاد می‌تواند به فقه به مثابه یک دانش تجویزی برآمده از منبع معرفت وحیانی، رسمیت ببخشد.

۲-۳. ابن خلدون (۸۰۸-۷۳۲ق)

ابن خلدون برجسته‌ترین اندیشمندی است که در پایان دوران فراز تمدن اسلامی، کوشید تا با نگرش تمدنی، به نوآوری در پژوهش‌های تاریخی بپردازد و نقل وقایع تاریخ را بر پایه عقل استوار سازد. او به دنبال فهم منطق دگرگونی در تمدن‌ها بود تا بر اساس آن، دانشی حقیقی را بنیان نهد. به همین دلیل تلاش می‌کرد به شیوه‌ای متفاوت با فیلسوفان، به جامعه، اقتصاد و سیاست بنگرد. اندیشه‌ورزی او درباره این مسئله، نهایتاً به یک مجموعه شناختی منسجم با عنوان علم العمران (ابن خلدون، ۱۳۸۵، ج ۱: ۶۹) انجامید. او تلاش کرد با زیربنا قرار دادن نظام اجتماعی، در تحلیل‌های خود به تعامل حکومت با جامعه، اقتصاد و فرهنگ، و پیامدهای آن بپردازد (نصار، ۱۳۶۴: ۱۶۴). اما ابن خلدون در زمانه‌ای می‌زیست که روند انحطاط تمدن جامعه مسلمان آغاز شده بود و به‌ویژه مغرب اسلامی را بحرانی عظیم فرا گرفته بود (مهدی، ۱۳۵۸: ۱۷-۳۰؛ لاکوست، ۱۳۶۳: ۶۹). این مسئله و همچنین خروج ابن خلدون از روش اسنادی مألوف در پژوهش تاریخ (أوملیل، ۱۹۹۰م: ۱۰) موجب شد که با وجود نوآوری وی در روش، و اتقان و پویایی اندیشه‌اش در چارچوب فرهنگ دینی و اسلامی، استقبال چندانی از او نشود و دستاورد فکری او، چندین سده فراموش گردد.

۴. تمدن، چالش معاصر جامعه مسلمان

احساس شکست از تمدن‌های رقیب، همواره خاستگاه آگاهی و انگیزش برای جبران ناکامی‌ها بوده است. همان‌گونه که پس از تسلط مسلمانان بر قسطنطنیه (استانبول) در پایان امپراتوری ۱۱۰۰ ساله



بیزانس (۱۴۵۳م)، تلاش‌های جدی اروپا برای اصلاح وضع موجود آغاز گردید، مسلمانان نیز پس از دست‌اندازی گسترده اروپاییان به سرزمین‌های اسلامی، مجموعه‌ای از تلاش‌های اساسی را برای اصلاح وضعیت تمدنی خویش آغاز کردند. پرسشی که پس از هر فراز تمدنی، فرا روی تمدن‌های رقیب قرار می‌گیرد و بنیان‌های معرفتی آنها را به چالش می‌کشد، در ذهن مسلمانان نیز نقش بست: چرا آنها از قافله تمدن عقب مانده‌اند و اروپاییان چگونه به این حد از پیشرفت دست یافته‌اند؟ (فیلالی، ۱۳۸۰: ۱۶؛ اوملیل، ۱۹۹۰م: ۱۰۰) سرعت و دامنه نفوذ مدرنیته، هم شگفتی جامعه مسلمان، و هم شتاب‌زدگی آنان را برای چاره‌جویی در پی داشت (خدوری، ۱۳۷۲: ۶۵؛ میراحمدی، ۱۳۸۷: ۱۹). فروپاشی خلافت عثمانی (۱۹۲۴م) نیز به فرایند نظریه‌پردازی تمدنی اندیشمندان مسلمان، شتابی فزاینده بخشید.

مواجهه با مظاهر تمدنی غرب، طیفی از واکنش‌ها را در جهان اسلام به دنبال داشته است. این واکنش‌ها ابتدا موجی از سردرگمی و شتاب‌زدگی را نشان می‌داد؛ تا جایی که سیداحمدخان (۱۸۱۷-۱۸۹۸م) در شرق جهان اسلام، و رفاعه طهطاوی (۱۸۰۱-۱۸۷۳م) در غرب جهان اسلام، گسست از سنت و تراث اسلامی را فریاد می‌زدند؛ پس از آن، برای مدتی واکنش‌ها رنگ دفاع توجیه‌گرایانه به خود گرفت تا سنت با دستاوردهای مدرنیته تطبیق داده شود؛ اما به تدریج و در دهه‌های نخستین قرن بیستم میلادی، واکنش‌ها رنگ بیداری اسلامی به خود گرفت. در این دوره، با نظام‌مند شدن دیدگاه‌ها در قالب یک گفتمان ویژه اجتماعی، ایده «بازگشت به اسلام» و التزام به آموزه‌های مترقی آن، رویکردی راهبردی شد و به‌عنوان راه‌حلی برای برون‌رفت از وضعیت موجود و بازگرداندن جامعه اسلامی به قله مجد و عظمت تمدنی، از اقبالی روزافزون برخوردار گردید. البته به‌صورت هم‌زمان، دیدگاه‌ها و رویکردهای سلبی درباره ظرفیت‌های معرفتی جامعه مسلمان نیز مطرح گردیده است.

مهم‌ترین پروژه‌های فکری مسلمانان در دوران معاصر را در سه جریان کلان فکری با سه مسئله مشخص و متمایز می‌توان بررسی کرد. نخست، مسئله عقب‌ماندگی جامعه مسلمان، اندیشمندان را به سوی جریان بازاندیشی در سنت و تراث اسلامی سوق داد. کاستی‌های آشکار شده در این روند، به تدریج هویت دینی را به مسئله اصلی مسلمانان تبدیل کرد و به همین دلیل، در مرحله دوم، بسیاری از اندیشمندان مسلمان به بنیادگرایی روی آوردند و جریان بازگشت را تقویت کردند. اما در نهایت، آسیب‌های جریان بازگشت نیز خیلی زود آشکار گردید و اهمیت پیشرفت مسلمانان، مسئله اجتماعی جدیدی شد که جریان بازخوانی نواندیشانه را پدید آورد.

۵. نگرش‌های مبتنی بر مسئله عقب‌ماندگی

در اندیشه معاصر مسلمانان می‌توان رویکردی را شناسایی کرد که از آغاز قرن نوزدهم تا دهه‌های آغازین



قرن بیستم میلادی، گونه‌ای سرگشتگی را نشان می‌دهد. در پاسخ به مسئله عقب‌ماندگی، عموم اندیشمندان مسلمان بر ضرورت آغاز روند اصلاحی در جامعه مسلمان اتفاق نظر داشته‌اند؛ اما به چالش کشیدن الگوهای موجود، برخی از اندیشمندان مسلمان را به سوی ناکارآمدی الگوی سنتی اندیشه اسلامی سوق داد. این گذار نظری، برآمده از نگاهی بود که دنیای معاصر را به مثابه جهانی جدید در برابر جهان قدیم قرار می‌داد (سروش، ۱۳۸۱: ۸-۹) و سازگار با آن، اهداف و ابزارهای تازه‌ای را بر آدمی تحمیل می‌کرد (همو، ۱۳۸۸: ۲۹۱-۲۹۲). این دسته از اندیشمندان با پذیرش مبانی معرفتی مدرنیته، آن را تنها شیوه قطعی برای خروج از بحران‌های اجتماعی و انحطاط تمدنی دانسته، سبک زندگی برآمده از آن را تنها راه دستیابی به پیشرفت و توسعه می‌انگاشتند (نصر، ۱۳۷۷: ۴۹-۵۰).

آنها پیوند دین و سنت را عامل نابسامانی اجتماعی و عقب‌ماندگی تمدنی می‌دانستند (ظاهر، ۱۹۹۸م: ۳۸-۳۹) و تلاش می‌کردند تا نگاهی استعلایی، بیرونی و پدیدارشناسانه به اسلام و مسلمانی داشته باشند. رویکردهای جدید، به دگرگونی ژرف نگرش‌های موجود در جامعه مسلمان درباره میراث فکری و تاریخی ایشان انجامید و با پیروی از دیدگاه‌های نخستین درباره عرفی شدن، چنین انگاشته می‌شد که میان نوسازی و عرفی شدن پیوندی ذاتی وجود دارد. با تشکیک در جامعیت و شمول این باور (یوسف‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۴۶-۱۴۷؛ شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۲۰-۲۱)، این دیدگاه چنین تعدیل شد که شیوه دین‌داری در دنیای مدرن، حتما متفاوت با دنیای گذشته خواهد بود. چنین نگاهی، نشان‌دهنده گسست ژرف آن از اندیشه و معرفت سنتی است. این گسست به شیوه‌های گوناگونی تقریر یا تبیین شده است که به باور نگارنده می‌توان آنها را به سه دسته یا رویکرد کلی تقسیم کرد.

۵-۱. تحدید قلمرو دین

برخی از اندیشمندان مسلمان در قالب خوانش‌های متفاوت و گوناگون، عامل عقب‌ماندگی جامعه مسلمان را حضور فراگیر دین در جامعه و سلطه آن بر تمام نهادهای اجتماعی می‌دیدند. این دسته با پذیرش اعتبار فلسفی و معرفتی سکولاریسم، مدرنیته را یک مدل آزموده‌شده برای شکل‌گیری تمدن به شمار آوردند که در جامعه مسلمان نیز می‌تواند به الگو و روشی کارآمد برای پیشرفت تبدیل شود. از این دیدگاه، محدود ساختن گستره و قلمرو دین، ضرورت پیدا می‌کند و دین‌داری نباید در زندگی اجتماعی انسان و رویکرد تمدنی او دخالت کند (بازرگان، ۱۳۷۷: ۹۸)؛ زیرا این عرصه‌ای است که عقلانیت انسان به صورت مستقل بر آن متمرکز می‌گردد و خرد انسانی بدون استمداد از معارف دینی، عهده‌دار اداره کردن زیست این جهانی او خواهد بود. خاستگاه این رویکرد، نگاه تقلیل‌گرایانه به دین به مثابه یک نهاد اجتماعی است و تنها بر حوزه کارکردها متمرکز می‌شود (حیدری، ۱۳۸۸: ۱۱۷-۱۲۴).



برجسته‌ترین نماینده اندیشه تحدید قلمرو دین، علی عبدالرازق (۱۸۸۸-۱۹۶۶م) است که بر نظریه جدایی دین از سیاست متمرکز گردیده است. او پس از فروپاشی ساختار خلافت اسلامی در ترکیه جدید (۱۹۲۴م) تلاش کرد با تکیه بر دانش دینی خود، از درون اسلام و از منظر احکام دینی، یک بنیان سکولار را پی‌ریزی کند. او هرگونه اشاره منابع اصیل اسلامی، شامل قرآن و سنت، به امامت عامه یا خلافت، و نیز توقف اقامه و اجرای شریعت بر گونه خاصی از حکومت را نفی کرده است (عبدالرازق، ۱۹۲۵م: ۱۴-۱۶). از نظر وی رسالت حضرت محمد ﷺ منحصر در دعوت دینی بوده و اسلام دخالتی در چگونگی اداره جامعه ندارد. از نگاه علی عبدالرازق، اسلام دست مسلمانان را در گزینش ساختار مناسب برای نظام مدیریت و ساختار حکومت، با توجه به اقتضانات زمانی و مکانی هر جامعه باز گذاشته است (همان: ۱۰۳)؛ پس دلیلی ندارد که ما مسلمانان، خود را به همان ساختاری محدود کنیم که مسلمانان صدر اسلام آن را مناسب جامعه خود یافتند.

۵-۲. گسست سنت از دین

گروهی دیگر از اندیشمندان مسلمان، خاستگاه چالش تمدنی مسلمانان را در سنت و روند تاریخی می‌دانند که پیشینیان بر اسلام تحمیل کرده‌اند. در این دیدگاه، دین دارای گوهر یا مغزی دانسته شده که باورها و ارزش‌های برآمده از آن، فرازمانی و فرامکانی است و مسلمانان در هر دوره‌ای برداشت‌های متناسب با نیازهای موقعیتی خود را از آن مطرح کرده‌اند (کرمی، ۱۳۷۷: ۲۲۰؛ حامد ابوزید، ۱۹۹۴: ۱۹۷؛ شرفی، ۱۳۸۲: ۲۰) و همین برداشت‌ها و تفسیرهاست که معرفت دینی مسلمانان یا «متن پسینی» (ارکون، ۱۳۷۶: ۱۰۵-۱۱۴) آنان را تشکیل می‌دهد. پس می‌توان آن را امری تاریخی قلمداد کرد که محکوم به احکام بشری بوده (سروش، ۱۳۹۲: ۱۱۱) و متأثر از پیش‌دانسته‌ها و گرایش‌های مفسران است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۵: ۲۳ و ۴۰؛ سروش، ۱۳۹۲: ۱۸۹؛ علمی، ۱۳۸۶: ۸۶-۸۵). این دیدگاه که از تمایز نهادن میان اسلام حقیقی و اسلام تاریخی پدید می‌آید، محدود گردیدن در منظومه فکری و میراث گذشتگان را بر نمی‌تابد و بر ضرورت نقد تاریخی و نیز لزوم تحول در اجتهاد و فهم از دین تأکید می‌کند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۵: ۱۶۹). نیازمندی این رویکرد به تدارک مبانی معرفت‌شناختی ویژه، طرفداران این دیدگاه را به سوی بهره‌گیری از نظریه‌ها و روش‌های جدید سوق داده است (عباسی، ۱۳۹۵: ۱۶۵-۱۶۶). این تلاش و رویکرد را به‌ویژه در گرایش فزاینده به رهیافت زمینه‌گرا یا بافت‌گرا^۱ در تفسیر قرآن می‌توان مشاهده کرد. از این منظر، قرآن منبعی از رهنمودهای

1. Contextualist.



کاربردی است که در شرایط متفاوت، به شیوه‌های متفاوت استفاده می‌شود و نباید آن را همچون مجموعه‌ای از قوانین جامد و ثابت تلقی کرد. با وجود این، این دسته از اندیشمندان تلاش‌های خود را خارج از هویت اسلامی تلقی نمی‌کنند و به توانمندی آموزه‌های اسلامی برای زایش تمدنی دوباره باور دارند (عابد الجابری، ۱۹۹۳م: ۲۱۱-۲۶۰).

۵-۳. رویکرد انتقادی

برخی اندیشمندان با تمرکز بر عقلانیت، به نقش آن در نقد فرهنگ حاکم و میراث فکری جامعه مسلمان توجه کرده، خواهان بازسازی فرهنگ بر پایه‌های جدید و اتکا به عقل و اصول آن هستند. باور به مرجعیت و حاکمیت عقل، مهم‌ترین ویژگی اندیشمندانی است که رویکرد انتقادی را پی گرفته‌اند (صلیبا، ۱۹۹۴م، ج ۲: ۹۰؛ حرب، ۱۹۹۸م: ۲۱۴) و توان آفرینش‌گری انسان در حوزه‌های گوناگون زندگی را برجسته می‌سازند (النوی، ۲۰۱۶م: ۴۴). آنان به روند تاریخی که جامعه مسلمان درباره عقلانیت طی کرده، با دیده انتقادی می‌نگرند؛ زیرا عقلانیت را عنصری غیرمستقل نزد مسلمانان یافته‌اند که همواره متکی به مرجعیت نقل، و مقید به تبعیت از وحی بوده است. حتی دانش‌های اسلامی نیز همسان و هم‌سنگ نصوص دینی، قداست یافته‌اند و اندیشمندان در تنگنای این سنت خودساخته، فرصت اجتهاد و عقلانیت را از دست داده‌اند. بنابراین گذار از این قداست تاریخی، امری ضروری است که ربطی به شکستن قداست نصوص دینی ندارد (نعیمیان، ۱۳۹۰: ۲۲۸-۲۲۹).

از نگاه آنان، جامعه مسلمان دوران بسیار کوتاهی از روی‌آوری به عقلانیت را تجربه کرد که این گشودگی در برابر عقلانیت، به دریافتی خردورزانه از آموزه‌های اسلامی انجامید (طباطبائی، ۱۳۸۱: ۲۸۱ و ۳۲۶) و دستاورد آن نیز تمدنی ژرف و بالنده در جامعه مسلمان بود. اما اکنون مدت‌هاست که جامعه مسلمان در شرایط امتناع از اندیشه به سر می‌برد و ظرفیت خردورزی و عقلانیت را از دست داده و تنها به آن دسته از منابع معرفتی تکیه می‌کند که از قلمرو فهم آدمی، برتر می‌نشینند (همان: ۲۸۵). پیوستار زوال و رکود فکری در جامعه مسلمان که عقلانیت را بی‌مایه و ناتوان ساخته است، هر تلاش و تکاپویی را برای سامان‌دهی آن به شکست می‌کشاند (طباطبائی، ۱۳۷۵: ۵۳)؛ اما در هر صورت، در این جامعه بی‌بهره از اندیشه روزآمد، تنها با رویکرد انتقادی می‌توان اندیشه دینی را نوسازی کرد (خلجی، ۱۳۷۷: ۹۵-۹۷) و زبانی مشترک و سازگار برای عرضه اسلام در عصر حاضر به دست آورد.

۶. نگرش‌های مبتنی بر مسئله هویت دینی

برخی از اندیشمندان مسلمان هرگونه نرمش در مواجهه با غرب، و اقتباس از دستاوردهای مدرنیته را



مخالفت با دین و آرمان‌ها و ارزش‌های اسلامی قلمداد می‌کنند. در این رویکرد، با تکیه بر بهره‌مندی دین از اصول ثابت و تغییرناپذیر، بر کارآمدی مطلق دین در تمام مسائل اجتماعی تأکید می‌شود و بازگشت به ریشه‌های دینی و آیینی در قالب رویکرد سلفی، تنها راه چاره برای جامعه مسلمان تلقی می‌گردد. دانش سیاسی معاصر، این رویکرد را بنیادگرایی نامیده (اکلشان و دیگران، ۱۳۸۵: ۴۹۵-۴۹۶) و آن را واکنش مدرن جامعه مسلمان برای دفع تهدیدها علیه یکپارچگی و هویت خود دانسته است. رویکرد سلفی در گذر زمان، گرایش‌ها و خوانش‌های گوناگونی داشته که امروزه از وهابیت تندرو تا اخوان المسلمین میانه‌رو در میان آنها حضور دارد. تمام این جریان‌ها خود را مکلف به پیروی از سلف صالح می‌دانند و می‌کوشند که در پندار و کردار خویش همواره از صحابه و تابعین الگوبرداری کنند (البوطی، ۱۳۸۹: ۲۳). از این‌رو به دنبال آن هستند که باورهای اسلامی را در همان فضای گفتگویی دریابند که صحابه و تابعان از کتاب و سنت فرا گرفته‌اند. لازمه چنین دیدگاهی آن است که غیر از آنچه قرآن در اختیار بشر نهاده، به سراغ ادله دیگر نباید رفت و اسلوب‌های عقلی و منطقی از جایگاه مستقلی بهره‌مند نیستند.

محمد رشید رضا در آغاز قرن بیستم میلادی و هم‌زمان با فروپاشی خلافت عثمانی، برای تئوریزه کردن خلافت اسلامی - عربی در ساختار مبتنی بر حکومت اسلامی، تلاشی را آغاز کرد که به دلیل سستی بنیان فلسفه سیاسی اهل سنت و نیز ناسازگاری آن با شرایط اجتماعی، به فرجام مطلوب نرسید (عنایت، ۱۳۸۵: ۱۵۸-۱۵۹؛ فراستخواه، ۱۳۷۷: ۱۹۵). رشید رضا که در آغاز و به دلیل همراهی با محمد عبده، ایده بازگشت به اسلام با رویکرد سیدجمال را برگزیده بود، پس از گسترش وهابیت، به نشر و ترویج اندیشه سلفی با خوانش وهابی پرداخت (محمود متولی، ۱۴۲۵ق: ۱۹۳). البته برخی از ویژگی‌های رویکرد او مانند تلاش برای تقریب مسلمانان، وی را به جرگه طرفداران اندیشه سلفی اعتدالی سوق می‌دهد (فرمانیان کاشانی، ۱۳۸۹: ۱۳۲ و ۱۴۳). این اندیشه اعتدالی، حلقه وصل او با رویکرد برگزیده حسن البنا بود که جماعت اخوان المسلمین را پایه‌گذاری کرد.

اخوان المسلمین مهم‌ترین هدف خود را احیای حاکمیت اسلام و تأسیس دولت اسلامی با الگوگیری از حاکمیت دینی در تاریخ صدر اسلام معرفی می‌کرد؛ زیرا آنها بر این باور بودند که حکومت غیردینی مانع تحقق آرمان‌های دینی در جامعه مسلمان است. یکی از مهم‌ترین رهبران فکری این جریان پس از دوره تأسیس، سیدقطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶م) بود. سیدقطب که تمدن را همان اسلام و التزام به آموزه‌های آن می‌دانست (سیدقطب، ۱۹۷۹م: ۱۰۵)، معتقد بود هر جامعه‌ای که گرفتار ضعف و سستی در باورهای دینی باشد، جامعه جاهلی است که باید از بنیان دگرگون شود. او برخلاف روندی که عالمان مسلمان اهل سنت در طول تاریخ پیموده بودند (مسجدجامعی، ۱۳۸۵: ۲۵)، زمامدار



جامعه اسلامی را خارج از چارچوب مسلمانی دانست و این اعلام، متضمن تکفیر زمامدار بود. تکفیر، سلاحی بسیار خطرناک است که کنترل آن، به آسانی از دست علما و روحانیان خارج می‌شود (کپل، ۱۳۷۱: ۵۸). بعد از اعدام سیدقطب (۱۹۶۶م) خوانش ویژه‌ای از اندیشه او شکل گرفت که در تقابل با استراتژی مسالمت‌جویانه اخوان المسلمین، بر ضرورت مبارزه با دولت تأکید می‌کرد. طرفداران این خوانش، الگوگیری از فرایند شکل‌گیری جامعه دینی در صدر اسلام را سرلوحه فعالیت‌های خود قرار دادند و از مفاهیم «تکفیر» و «هجرت» برای بیان مقاصد و اهداف خود بهره گرفتند.

در مجموع، سمت‌وسوی اندیشه سیدقطب، یک جهت‌گیری رو به گذشته بود و با روند تحولات اندیشه اسلامی در تقابلی آشکار قرار داشت. سیدقطب با وجود باور قلبی به توانایی اسلام برای پاسخ‌گویی به تمام نیازهای روزآمد بشر و جامعه بشری، در برابر سازگاری اسلام با دستاوردهای مادی و معنوی بشر، سرسختانه ایستادگی کرد و هرگز آن را نپذیرفت. این ظاهر بینی و تکلیف‌گرایی سطحی که شناخت وظایف دینی را فارغ از اهداف و مقاصد دینی دنبال می‌کرد، به شکل‌گیری یک جریان فکری افراطی و انعطاف‌ناپذیر انجامید که هم مناسبات درونی جامعه مسلمان را دچار مشکل کرد و هم امکان تفاهم و تعامل با جوامع دیگر را دشوار ساخت.

۷. نگرش‌های مبتنی بر مسئله پیشرفت

برخی از اندیشمندان مسلمان، در پی شناسایی تمدن و پیشرفت به عنوان چالش اصلی جامعه مسلمان، کوشش‌های اصلاحی خود را به خاستگاه تمدن، یعنی فرهنگ جامعه معطوف کرده‌اند. در این راستا، آنان رویکردی را برای اصلاح برگزیدند که از منطق تغییر تدریجی، سود می‌برد و شعار اصلی آن نیز تعدیل و تهذیب بود. برای اصلاح و تغییر وضع جامعه مسلمان، شیوه‌های گوناگونی تجربه و آزمون شد و جنبش‌ها و خیزش‌های اجتماعی و سیاسی پرشماری شکل گرفت که بی‌گمان، سررشته بسیاری از آنها به اقدامات و تلاش‌های گسترده سیدجمال در جهان اسلام بازمی‌گردد (عنایت، ۱۳۸۵: ۷۹).

سیدجمال‌الدین الحسینی در دوره‌ای می‌زیست که چالش‌های فکری و فرهنگی گوناگون در قالب دهری‌گری، علم‌زدگی و جبرگرایی و با ابزار استبداد و استعمار، جامعه مسلمان را در بر گرفته بود. به همین دلیل، سیدجمال‌الدین ماهیت حرکت‌ها و نهضت‌ها و شخصیت‌های مسلمان معاصر خود را به‌خوبی می‌شناخت و برای پیرایش جامعه مسلمان از انواع آسیب‌های اجتماعی، بسیار کوشا بود (مطهری، ۱۳۸۲: ۳۰-۳۷). او با نقد منطقی و مستدل جریان‌های فکری و سیاسی آن روزگار، رویارویی آشکار خود با استعمار فکری و فرهنگی را فریاد می‌زد، به دفاع از باورهای دینی پرداخت، و غرب‌زدگی مسلمانان را نکوهش می‌کرد (الحسینی، ۱۳۴۷ق: ۳-۴). ارزش اساسی و اصلی حرکت او پیشسازی در آشنا کردن



جامعه مسلمان با ایده اصلاح است (بن نبی، ۲۰۰۲م: ۵۱). اتحادیه اسلامی که سیدجمال به دنبال تحقق آن بود، توانمندی و ظرفیت جامعه مسلمان برای پی ریزی تمدنی پویا و بالنده را نوید می داد و همین باور درونی، رویکرد اصلاحی سیدجمال را در تقابل با غرب و فرهنگ آن قرار داده بود (فاضل قانع، ۱۳۹۶: ۱۸)؛ زیرا متضمن تشکیل صفی واحد در برابر دشمن غارتگر بود (مطهری، ۱۳۸۲: ۳۷).

از میان تلاش های نظری اندیشمندان مسلمان، فعالیت های اصلاحی، در گستره جهان اسلام ماندگارتر بوده و این ایده همچنان روشنفکران مسلمان را برمی انگیزاند. به ویژه حوزه اصلاح فرهنگی، ناظر به جهان اندیشه ها و شبکه انگاره های ذهنی است و ایده اصلاح در جامعه مسلمان را به گونه ای پیگیری می کند که همانند ایده روشنگری در اروپای پس از قرون وسطا، بتواند به فلسفه تبدیل شود و ابعاد معرفتی ژرف تری پیدا کند. حوزه اصلاح فرهنگی، قلمرو گسترده ای دارد و اندیشه ها و روش های نظری برای نوسازی و تحول معارف را در بر می گیرد. از این رو هرگاه کاستی های روش شناختی یک اندیشمند، کارآمدی رویکرد او را متزلزل کرده است، اندیشمندان پسینی کوشیده اند بر کارآمدی رویکردهای اصلاح فرهنگی بیفزایند (شرابی، ۱۳۶۸: ۴۳ و ۵۹).

۷-۱. مالک بن نبی (۱۹۰۵-۱۹۷۳م)

مهم ترین اندیشمند مسلمانی که بازسازی تمدن را بر بنیان اصلاح فرهنگی بررسی کرده است، مالک بن نبی است. او با انتقاد از ناکارآمدی روش های مورد توجه در گفتمان اصلاحی برای دوران جدید، دلیل این کاستی را در بی بهره بودن اندیشمندان پسینی از آگاهی و شناخت اجتماعی دانسته و بر این باور است که جامعه مسلمان برای دستیابی به تمدن، باید توجه خود را به عقلانیت و دگرگون ساختن فرهنگ بیمار خود معطوف کند. بن نبی با تأکید بر بعد اجتماعی انسان، تشکیل تمدن را زمانی ممکن می داند که انسان در پرتو اندیشه، از بعد فردی خود فراتر رود و در برابر سایر افراد بشر احساس مسئولیت کند (بن نبی، ۲۰۰۲م: ۳۱). مجموعه این پیوندهای انسانی، شبکه ای از روابط اجتماعی را پدید می آورد که در بستر آن، سه جهان «اشخاص»، «اندیشه ها» و «اشیا» در تعامل خواهند بود (همان: ۲۷). در این تعامل، اندیشه ها شکل خاص شبکه را ترسیم می کنند و اجرای آن با ابزاری از اشیا و پدیده ها صورت می گیرد و هدف آن را اشخاص اجتماعی معین می کنند (سحمرانی، ۱۳۶۹: ۲۰۰).

در این نگرش، تبیین انحطاط اساسا مبتنی بر فهمیدن معنا، انگیزه، و باورهایی است که افراد برای رفتارهای خود دارند و برای کشف آن، باید بر اصول و ارزش هایی متمرکز شد که رفتارها و کنش های افراد را هدایت می کند. بر این اساس، مالک بن نبی معتقد است که انحطاط جامعه اسلامی بیش و پیش



از آنکه معلول عوامل بیرونی باشد، به عوامل درونی و به ویژه عوامل فرهنگی بازمی‌گردد؛ عوامل بیرونی انحطاط، تنها زمانی مؤثر خواهند بود که افراد جامعه بر اثر ضعف بنیان‌های اعتقادی و اخلاقی، ناتوان شده باشند (بن‌نی، ۲۰۰۰م: ۱۵۶-۱۵۹). در پرتو این دریافت، او تلاش کرد جوامع مسلمان را متوجه عمق نابسامانی‌شان سازد. از نظر وی جوامع مسلمان در شرایط حاضر دچار یک بیماری درونی‌اند و تا زمانی که کاملاً به این بیماری واقف نشوند و از انگیزه کافی برای درمان آن برخوردار نگردند، هر اقدامی می‌تواند نوعی فرافکنی تلقی شود و به همین دلیل نمی‌تواند در جامعه تحول و دگرگونی مثبت اساسی ایجاد کند. اصلاح حقیقی از نگاه بن‌نی، زمانی محقق می‌شود که جهت‌گیری اساسی آن، به سوی تجدید ساختار حیات فکری و اخلاقی افراد جامعه باشد. اصلاح جامعه مسلمان منوط به نوزایی فرهنگی است؛ یعنی فرهنگ جامعه باید از ایده‌ها، آرا و ارزش‌هایی که اعضای جامعه را از پیشرفت تمدنی بازمی‌دارد، تصفیه و پالایش شود. بر این اساس، بن‌نی عامل مسلط در انحطاط تمدنی جوامع مسلمان را در زوال تاریخی فرهنگ آنان جسته، آن را روحیه استعمارپذیری می‌نامد (همان: ۳۳).

۷-۲. امام خمینی قدس سره

مهم‌ترین جریان فکری در جامعه مسلمان معاصر که از گسترشی روزافزون برخوردار است، جریان اسلام تمدنی (ظاهر، ۱۹۹۸م: ۱۰) است. این جریان فکری در چارچوب یک رویکرد سیاسی اجتماعی، اسلام را به مثابه یک کل، و دارای اجزای درهم‌تنیده می‌داند که نمی‌توان یک بعد از آن را از سایر ابعاد جدا کرد و به صورت مستقل مورد توجه قرار داد. در این رویکرد، اسلام با لحاظ بنیان‌های و حیاتی آن، برخوردار از رویکرد تمدنی دانسته می‌شود، نه آنکه تنها به عنوان یک پدیده تمدنی تحقق یافته در تاریخ (حنفی، ۱۹۹۲م: ۲۴) مورد توجه باشد. مهم‌ترین اندیشه در این جریان، مکتب فکری امام خمینی است. امام خمینی قدس سره از درون گفتمان سنت، به ارزیابی مدرنیته پرداخته و کوشیده است توانمندی آموزه‌های اسلام را در پرتو بازخوانی اصالت‌های دینی ثابت کند (فاضل قانع، ۱۳۹۴: ۴۹). امام خمینی قدس سره حول محور بازخوانی اسلام، به بازتولید مفاهیم روزآمد اجتماعی و سیاسی برای اداره جامعه پرداخت و بستر مناسبی برای شکل‌گیری ساختار اجتماعی و برپایی نظام سیاسی سازگار با بنیان‌های معرفت دینی در دوران معاصر فراهم ساخت.

دستاورد خوانش ویژه امام خمینی، مجموعه‌ای نظام‌مند و درهم‌تنیده از بینش، گرایش و کنش است که بر خلاف دیدگاه‌های مدرن که دگرگونی اجتماعی دامن‌گستر و فراگیر را محصول انقلاب از بیرون می‌دانند (لوفان بومر، ۱۳۸۵: ۳۲۴)، بیشترین نقش را به تحول بنیادین انسان‌ها و پدید آمدن انسان انقلابی در تراز آموزه‌های دینی، می‌دهد (نامخواه، ۱۳۹۴: ۱۵۲). این تحول درونی می‌تواند انسان را



به امکان‌های متمایزی برای انجام کنش‌های اجتماعی مجهز سازد و از او یک انسان انقلابی بسازد. با فراگیر شدن این تحول درونی در سطح جامعه، انسان انقلابی می‌تواند در یک کنش جمعی، انقلاب اسلامی را پدید آورد (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹: ۴۷۸).

این بنیان فکری با محوریت بازخوانی دین، از یک سو ضرورت «تحول روحی و فکری» جامعه مسلمان، و نقش زمینه‌سازی آن برای انقلاب اجتماعی را از منظر امام خمینی آشکار می‌کند و از سوی دیگر، دلیل به وقوع نپیوستن انقلاب اسلامی در زمینه تاریخی دو سده اخیر جامعه مسلمان را توضیح می‌دهد. از منظر امام خمینی، آنچه پس از گذشت قرن‌های متمادی به عنوان اسلام معرفی، و به جامعه عرضه می‌شود، یک اسلام تقلیل‌یافته و ناقص است که «از لحاظ جامعیت و اثری که در زندگانی اجتماعی می‌تواند داشته باشد، به کلی تفاوت دارد» (خمینی، ۱۳۸۸: ۱۰-۱۲). بدین ترتیب روشن می‌شود که امام خمینی انقلاب اسلامی را فراتر از زمان و مکان وقوع آن، مورد توجه قرار داده و آن را در افقی برتر و گسترده‌تر تبیین کرده تا امکان بازتولیدش در سراسر جامعه مسلمان فراهم گردد و از این رهگذر، زمینه‌ساز شکل‌گیری تمدن نوین باشد. او بر این باور بود که قوانین مترقی اسلام از توانمندی لازم و کافی برای اداره سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه برخوردار است و هر کشور و جامعه‌ای که به این قوانین پایبند باشد، رو به پیشرفت و تمدن خواهد رفت (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۶۹، ۲۰۴، ۴۲۹؛ ج ۲۱: ۲۸۹). ایشان در همین راستا با بنیان نهادن یک نظام و ساختار سیاسی مبتنی بر آموزه‌های برگرفته از دین، پیوند کارآمد دین و سیاست را در راستای هدایت و پیشرفت جامعه بشری نشان داد.

گسترش اندیشه و دیدگاه تمدنی امام خمینی، به‌ویژه پس از برپایی نظام اجتماعی و حاکمیت سیاسی برآمده از آن، این باور را در جامعه مسلمان و بسیاری از اندیشمندان نهادینه کرد که الگوی روزآمد و شاخص‌های کارآمد تمدن دینی را همچنان می‌توان با تکیه بر قرآن و سنت پیگیری کرد و نهاد های اجتماعی، نظام سیاسی، امت همبسته و یکپارچه، عقلانیت و خردورزی، امنیت، قانون‌گرایی و قانون‌مداری سازگار و هم‌نوا با آموزه‌های اسلامی را در جامعه پدید آورد.

۸. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بهره‌گیری از مفهوم تمدن و مناسبات آن با جایگاه اجتماعی دین، پارادایم تازه‌ای را برای اندیشمندان غربی فراهم کرد تا ملاحظات راهبردی خود را برای پروژه غیریت‌سازی در حوزه روابط بین‌الملل، به ویژه در نسبت با جامعه مسلمان، پیگیری کنند (پهلوان، ۱۳۸۸: ۴۵۹). آنها در قالب دیدگاه‌های تئوریک، نظام لیبرال دموکراسی را برترین سازکار برای خوش‌بختی جامعه انسانی جلوه دادند (فوکویاما، ۱۳۸۶: ۱۲-۱۳) تا فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر، و به‌ویژه تمدن اسلامی نیز به تدریج در دموکراسی



لیبرال حل شود (هانتینگتون، ۱۳۸۰: ۲۴۰-۲۴۸). اصرار بر یکتایی مقصد تمدن، حس بدبینی روزافزونی را درباره این تمدن، در جوامع دیگر به دنبال داشته است؛ تا جایی که برخی اندیشمندان، تمدن را ابزاری برای ایجاد یک هویت کلی و فراگیر برای غرب در برابر توابع استعماری دانسته‌اند (دباشی، ۱۳۹۵: ۱۹۶-۱۹۸؛ سردار، ۱۳۸۹: ۱۶). از این منظر، شرق‌شناسی نیز یک نظام بازنمایی تلقی می‌شود که به آفرینش «دیگری» می‌پردازد و همواره آن را در حاشیه قرار می‌دهد (مهدی‌زاده، ۱۳۸۷: ۵۶) تا به گسترش هژمونی تمدن غربی کمک کند.

در هر حال، تمدن غربی امروز یک واقعیت است؛ اما انسان تمدن غربی، سیر اندیشه خود را از آفاق هستی به طبیعت مادی تنزل داده و با وجوهی صرفاً طبیعی و مادی، جانشین خدا گردیده است. خوش‌بینی‌های نخستین درباره آبادانی جهان و سرنوشت انسان (دورانت، ۱۳۸۵: ۲۹۳-۲۹۴)، چندان به درازا نینجامید و از آغاز سده بیستم میلادی، زمزمه‌های فرود تمدن غربی و سر برآوردن تمدن جدید آسیایی به گوش رسید (اشپنگلر، ۱۳۶۹: ۱۲-۴۱). از این منظر، «انسان پس از مسیحیت» با پشت کردن به اخلاق و آموزه‌های دینی، زمینه فروپاشی جامعه خود را فراهم کرده است و اکنون تنها راه مقابله با این چالش تمدنی، یک رنسانس دینی است (رشیدی، ۱۳۹۲: ۵۱۸-۵۱۷).

گسترش چنین دیدگاه‌هایی که برآمده از خاستگاه تمدنی غرب بود، موجب شد مسلمانان زوال و انحطاط تمدنی غرب را دست‌مایه اندیشه‌ورزی خویش قرار دهند و بسیاری از آنان حول این محور گرد آیند که جامعه مسلمان می‌تواند جایگزین تمدن غربی را در قالب اسلامی، تأسیس و عرضه کند. روشن است که در این اراده و خواست عمومی، فارغ از زمینه‌های اجتماعی و شرایط سیاسی و جغرافیایی، و گذشته از شواهد جامعه‌شناختی که مستند و مستمسک بسیاری از اندیشمندان مسلمان قرار گرفته، باوری استوار به توانایی آموزه‌های اسلامی در پدیداری تمدن وجود دارد. در پرتو این نگاه، اکنون خود غرب در مطالعات تمدنی، غیریت هویتی مسلمانان به شمار می‌آید (حنفی، ۱۹۹۱م: ۱۰-۹؛ بروجردی، ۱۳۷۷: ۲۵-۲۶).

بسیاری از اندیشمندان مسلمان، چه در گسست از سنت و چه در پیوست با آن، روی‌آوری به آموزه‌های ناب و اصیل اسلامی را تنها راه برون‌رفت از وضعیت موجود و گام نهادن در مسیر پدیداری تمدن نوین اسلامی دانسته‌اند. از نیمه سده بیستم میلادی، اندیشمندان مسلمانی که در پیوست معرفتی با گذشته فرهنگی جامعه مسلمان اندیشه‌ورزی کرده‌اند، ابتکار عمل را در دست گرفته و ایده‌های گوناگونی را برای بازگشت به اسلام با رویکرد تمدنی پیشنهاد کرده‌اند. اما الگوهای مطرح‌شده برای این دگرگونی و اصلاح درونی مسلمانان، متفاوت است. تکرر دیدگاه‌ها و فراز و فرود اندیشه‌های تمدنی مسلمانان، نشان‌دهنده آن است که با وجود جدیت اندیشمندان، آنها هنوز به برنامه‌ای روشن، کارآمد و



سازگار با اقتضائات امروزی جامعه مسلمان نرسیده‌اند و نظریه‌پردازی‌های ایشان به بلوغ و کمال لازم نرسیده است. البته شفافیت و دقت بنیان‌های نظری و شکل‌گیری یک نگاه کلان تمدنی، امری زمان‌بر است. پس حق، آن است که این اندیشه‌ها و دیدگاه‌های تمدنی را در ظرف زمانی و مکانی ویژه آن نگریست و در همان اندازه نیز از آن انتظار داشت.

برنامه عملی سیدقطب، اولویت‌بخشی به تغییر حاکمیت توسط یک گروه نخبه و پیشتاز در جامعه، بر اساس اصل توحید و حاکمیت خداوند است تا در پرتو چنین حکومتی، جامعه اسلامی شکل بگیرد و سپس تمدن ایجاد گردد؛ اما دگرگونی اجتماعی مورد نظر مالک‌بن‌نبی نه بر تغییر حاکمیت، بلکه بر اصلاح فرهنگی جامعه مسلمان متمرکز گردیده و حتی وضعیت حکومت را نیز تابعی از شرایط اجتماعی در جامعه مسلمان، و دگرگونی حاکمیت را متأخر از اصلاح فرهنگ در جامعه اسلامی می‌داند. اندیشه اجتماعی مالک‌بن‌نبی و سیدقطب درباره تمدن اسلامی، همچنین الگوی تمدن‌سازی برآمده از اندیشه هریک از آنان، بر اساس پذیرش و پیامدهای اجتماعی مشهودی که در نیم‌قرن گذشته در جامعه مسلمان داشته است، نقاط ضعف و قوتی را نشان می‌دهد که بر بی‌کفایتی و جامعیت دیدگاه‌ها و نظریه‌های پدیدآمده از سوی آنان در زمینه تمدن‌سازی مسلمانان، دلالت می‌کند؛ به‌ویژه آنکه هم‌زمان با اثرگذاری این اندیشه‌ها در گستره وسیعی از جهان اسلام، انقلاب اسلامی ایران نیز خود را به عنوان موفق‌ترین تلاش علمی و عملی در ساحت تمدنی، تثبیت کرد.

اکنون هیچ‌یک از دیدگاه‌های نظری اندیشمندان مسلمان درباره تمدن، نتوانسته است با کم‌رنگ کردن یا از میان برداشتن دیدگاه‌های همسان و متناظر، به گفتمان مسلط تبدیل شود؛ اما از آنجا که این دیدگاه‌ها و نظریه‌ها دستاورد چندین سده تلاش نظری و عملی جریان دینی در تاریخ جامعه مسلمان است، نمی‌توان برای حرکت به سوی آینده تمدنی جامعه مسلمان، به آنها بی‌توجهی کرد. غفلت از نظریه‌پردازی‌های تمدنی که در اندیشه معاصر مسلمین شکل گرفته است، غافل شدن از اندوخته فکری و فرهنگی جامعه مسلمان به شمار می‌رود.



فهرست منابع

الف) کتاب‌ها

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۳۸۵، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی.
۲. ابن خلكان، ۱۹۷۷م، *وفیات الأعيان و أنباء أبناء الزمان*، بیروت، دار صادر.
۳. البوطی، محمد سعید رمضان، ۱۳۸۹، *سلفیه بدعت یا مذهب*، نقدی بر مبانی وهابیت، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۴. اشننگلر، اوسوالد، ۱۳۶۹، *فلسفه سیاست (قسمتی از کتاب انحطاط غرب)*، ترجمه هدایت‌الله فروهر، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. اکلشان، رابرت، و دیگران، ۱۳۸۵، *مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی*، ترجمه محمد قاند، تهران، مرکز.
۶. اوملیل، علی، ۱۹۹۰م، *فی التراث والتجاوز*، بیروت، المركز الثقافي العربی.
۷. بازرگان، مهدی، ۱۳۷۷، *آخرت و خدا: هدف بعثت انبیاء*، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۸. بروجردی، مهرزاد، ۱۳۷۷، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فروزان روز.
۹. بن‌نبی، مالک، ۲۰۰۰م، *شروط النهضة*، دمشق، دار الفکر.
۱۰. _____، ۲۰۰۲م، *میلاذ مجتمع*، دمشق، دار الفکر.
۱۱. _____، ۲۰۰۲م، *وجهة العالم الاسلامی*، دمشق، دارالفکر.
۱۲. پهلوان، چنگیز، ۱۳۸۸، *فرهنگ و تمدن*، تهران، نی.
۱۳. پیروزمند، علیرضا، ۱۳۸۹، *مبانی و الگوی مهندسی فرهنگی*، قم، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۴. حامد ابوزید، نصر، ۱۹۹۴، *نقد الخطاب الدینی*، قاهره، سینا للنشرم.
۱۵. حرب، علی، ۱۹۹۸م، *الماهیة والعلاقة: نحو منطق تحویلی*، دارالبیضاء، المركز الثقافي العربی.
۱۶. الحسینی، سیدجمال‌الدین، ۱۳۴۷ق، *حقیقت مذهب نیچریه و بیان حال نیچریان*، نجف اشرف، مطبعة حیدریة.
۱۷. حنفی، حسن، ۱۹۹۲م، *التراث و التجدید: موقفنا من التراث القديم*، بیروت، المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع.
۱۸. _____، ۱۹۹۱م، *مقدمة فی علم الإستغراب*، قاهره، الدار الفنیة.
۱۹. خدوری، مجید، ۱۳۷۲، *گرانش‌های سیاسی در جهان عرب*، ترجمه عبدالرحمان عالم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۲۰. خلجی، محمدمهدی، ۱۳۷۷، *آرا و اندیشه‌های دکتر محمد ارکون*، تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.



۲۱. خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۹، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۲. _____، ۱۳۸۸، *ولایت فقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۳. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۴، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۴. دباشی، حمید، «برای آخرین بار، تمدن»، ترجمه محمد ملاحباسی، در: راه ناهموار تمدن (مجموعه مقالات)، جمعی از نویسندگان، تهران، ترجمان، ۱۳۹۵.
۲۵. دورانت، ویل، ۱۳۸۵، *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، تهران، علمی و فرهنگی.
۲۶. رحیم‌لو، یوسف، ۱۳۸۶، «ابن خلدون»، در: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۷. رزکوله، نیکول، ۱۳۸۸، *آموزش دانشگاهی و مطالعات میان‌رشته‌ای: چارچوبی برای تحلیل، اقدام و ارزیابی*، ترجمه محمدرضا دهشیری، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۸. رشیدی، بهروز، ۱۳۹۲، *امام خمینی و نهضت احیای تمدنی اسلامی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۹. سحرمانی، اسعد، ۱۳۶۹، *مالک‌بن‌نبی اندیشمند مصلح*، ترجمه صادق آینه‌وند، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
۳۰. سردار، ضیاء‌الدین، ۱۳۸۹، *شرق‌شناسی*، ترجمه محمدعلی قاسمی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۳۱. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۸، *تفریح صنع: گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی*، تهران، صراط.
۳۲. _____، ۱۳۹۲، *قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی*، تهران، صراط.
۳۳. _____ و دیگران، ۱۳۸۱، *سنت و سکولاریسم*، تهران، صراط.
۳۴. سیدقطب، ۲۰۰۵م، *الاسلام و مشکلات الحضاره*، قاهره، دار الشروق.
۳۵. _____، *معالم فی الطریق*، قاهره: دار الشروق، ۱۹۷۹م.
۳۶. شرایب، هشام، ۱۳۶۸، *روشنفکران عرب و غرب*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۳۷. شرفی، عبدالمجید، ۱۳۸۲، *عصری سازی اندیشه دینی*، ترجمه محمد امجد، تهران، ناقد.
۳۸. صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۲۹، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۹. صلیبا، جمیل، ۱۹۹۴م، *المعجم الفلسفی*، بیروت، الشركة العالمية للكتاب.
۴۰. طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۷۵، *خواجه نظام‌الملک*، تهران، طرح نو.
۴۱. _____، ۱۳۸۱، *دیپاچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران، نگاه معاصر.
۴۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، *روابط اجتماعی در اسلام*، ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی،



- قم، بوستان کتاب.
۴۳. ظاهر، عادل، ۱۹۹۸م، *الأسس الفلسفية للعلمانية*، بیروت، دار الساقی.
۴۴. عابد الجابری، محمد، ۱۹۹۳م، *نحن و التراث: قراءات معاصرة فی تراثنا الفلسفی*، بیروت، المركز الثقافی العربی.
۴۵. عبدالرازق، علی، ۱۹۲۵م، *الإسلام و اصول الحکم*، قاهره، مطبعة مصر.
۴۶. عنایت، حمید، ۱۳۸۵، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران، امیرکبیر.
۴۷. فاخوری، حنا، و خلیل الجبر، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
۴۸. فارابی، ابونصر محمدبن محمد، ۱۹۹۶م، *إحصاء العلوم*، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
۴۹. فاضل قانع، حمید، ۱۳۹۶، *بازسازی تمدن اسلامی از نگاه مالک بن نبی*، قم، ترجمه و نشر المصطفی ص ع ع لله.
۵۰. فراستخواه، مقصود، ۱۳۷۷، *سرآغاز نواندیشی معاصر (دینی و غیردینی)*، تهران، انتشار.
۵۱. فوکویاما، فرانسیس، ۱۳۸۶، *آمریکا بر سرتقاطع*، ترجمه مجتبی امیری وحید، تهران، نی.
۵۲. فیلالی انصاری، عبدو، ۱۳۸۰، *اسلام و لایبسیته*، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده.
۵۳. کیل، ژیل، ۱۳۷۱، *پیامبر و فرعون*، ترجمه حمید احمدی، تهران، کیهان.
۵۴. کرمی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *بررسی آراء و اندیشه های محمد عابد الجابری*، تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات.
۵۵. لاکوست، ایو، ۱۳۶۳، *جهان بینی ابن خلدون*، ترجمه مهدی مظفری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۵۶. لوفان بومر، فرانکلین، ۱۳۸۵، *جریان های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۵۷. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۸۵، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران، طرح نو.
۵۸. محمود متولی، محمد، ۱۴۲۵ق، *منهج الشيخ محمد رشید رضا فی العقیده*، جده، دار ماجد عسیری.
۵۹. مسجدجامعی، محمد، ۱۳۸۵، *زمینه های تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن*، قم، ادیان.
۶۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، *بررسی اجمالی نهضت های اسلامی در صدساله اخیر*، تهران، صدرا.
۶۱. مهدی، محسن، ۱۳۵۸، *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، ترجمه مجید مسعودی، تهران، ترجمه و نشر کتاب.
۶۲. مهدی زاده، سیدمحمد، ۱۳۸۷، *رسانه ها و بازنمایی*، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه ها.
۶۳. میراحمدی، منصور، ۱۳۸۷، *سکولاریسم اسلامی: تقلدی بر دیدگاه روشنفکران مسلمان*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.



۶۴. نصار، ناصف، *اندیشه واقع‌گرای ابن‌خلدون*، ترجمه یوسف رحیم‌لو، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.
۶۵. _____، ۱۳۹۰، *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه سعید دهقانی، تهران، قصیده‌سرا.
۶۶. نعیمیان، ذبیح‌الله، ۱۳۹۰، «*تفکر انتقادی در اندیشه معاصر عرب*»، *دز تمدن و تجدد در اندیشه معاصر عرب*، به کوشش حبیب‌الله بابایی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶۷. النوی، محمد، ۲۰۱۶، *محمد الطالبی وقضایا تجدیدالفکر الاسلامی*، تونس، علاء‌الدین.
۶۸. هانتینگتون، ساموئل، ۱۳۸۰، *تمدن‌ها و بازسازی نظام جهانی*، ترجمه مینو احمدسرتیپ، تهران، کتاب‌سرا.

ب) مقالات

۱. ارکون، محمد، «متن نخستین، متن دوم»، ترجمه محمد مهدی خلجی، *فصلنامه دانشگاه انقلاب*، ش ۱۱۰، تابستان و پاییز ۱۳۷۶، ص ۱۰۵-۱۱۴.
۲. ایمان، محمدتقی، و محمودرضا نوشادی، «تحلیل محتوای کیفی»، *فصلنامه پژوهش*، سال سوم، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۱۵-۴۴.
۳. حیدری، داوود، «نقد رویکرد کارکردگرایانه در تعریف دین»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، ش ۱۷، تابستان ۱۳۸۸، ص ۱۱۵-۱۳۸.
۴. خالقی، امیرحسین، و علی اصغر پورعزت، پاییز ۱۳۹۰، «بررسی امکان رویکرد چندپارادایمی و فراپارادایمی در مطالعات میان‌رشته‌ای»، *فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، ش ۴، ص ۱-۲۰.
۵. خواجه‌سروی، غلامرضا، زمستان ۱۳۸۹، «تجربه ایرانی رشته‌های میان‌رشته‌ای: سه دهه بومی‌سازی دانش سیاست»، *فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، دوره سوم، ش ۱، ص ۴۷-۸۱.
۶. شجاعی‌زند، علیرضا، خرداد ۱۳۸۰، «عرفی شدن در مصاف با عرف‌گرایی»، *کتاب ماه علوم اجتماعی*، ش ۴۳-۴۴، ص ۲۰-۲۱.
۷. عباسی، مهرداد، بهار و تابستان ۱۳۹۵، «رویکرد تاریخی فضل‌الرحمان به قرآن - بررسی توصیفی تحلیلی»، *فصلنامه تاریخ و تمدن اسلامی*، ش ۲۳، ص ۱۵۱-۱۸۳.
۸. علمی، محمدجعفر، بهار ۱۳۸۶، «بررسی و نقد نظریه فضل‌الرحمان در بازسازی اجتهاد در دین»، *فصلنامه علوم سیاسی*، ش ۳۷، ص ۷۱-۱۴۸.
۹. فاضل قانع، حمید، پاییز ۱۳۹۴، «گفتمان اسلام سیاسی بر اساس خوانش امام خمینی، سیدقطب و مالک‌بن‌نبی»، *فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام*، ش ۵، ص ۳۵-۵۶.
۱۰. فرمانیان کاشانی، مهدی، پاییز ۱۳۸۹، «سلفیه و تقریب»، *فصلنامه هفت آسمان*، ش ۴۷، ص ۱۳۱-۱۵۰.
۱۱. نامخواه، مجتبی، پاییز ۱۳۹۴، «نظریه انقلاب امام خمینی ره»، *فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام*، ش ۵، ص ۱۴۷-۱۷۷.
۱۲. نصر، سیدحسین، تابستان ۱۳۷۷، «جهان‌بینی اسلامی و علم جدید»، ترجمه ضیاء تاج‌الدین،



- فصلنامه نامه فرهنگ، ش ۳۰، ص ۴۸-۵۹.
۱۳. نصرتیان، مهدی، بهار و تابستان ۱۳۹۲، «نقش فلسفه در تمدن اسلامی»، دوفصلنامه تاریخ درآینه پژوهش، ش ۳۴، ص ۸۵-۱۰۳.
۱۴. نعیمیان، ذبیح‌الله، بهار و تابستان ۱۳۹۵، «فلسفه عقلانیت تمدنی (تمدن‌سازی؛ فرایند و بنیاد الگوپردازی نظری آن)»، دوفصلنامه اندیشه تمدنی اسلام، سال اول، شماره دوم، ص ۷-۳۷.
۱۵. یوسف‌زاده، حسن، زمستان ۱۳۸۸، «نگاهی به تحول آرای پیتر برگر درباره سکولاریسم»، فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۱، ص ۱۴۵-۱۷۸.