

کتابشناسی مطالعه تحول اندیشه دینی در جهان اسلام در عصر مدرن: یک دسته بندی  
بنیادی

مصطفی مهرآیین

## ۲-۱) مقدمه:

تا همین اواخر بسیار بعید به نظر می رسید که مطالعه تحولات فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن بتواند خود را به عنوان یک حوزه در حال رشد و مهم در درون مجموعه علمی همچون جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، تاریخ تفکر، فلسفه و معرفت‌شناسی مطرح سازد. به هر حال، اکنون این اتفاق به وقوع پیوسته است. هم روش‌ها و رویکردهای به کار گرفته شده در مطالعات مربوط به تحولات فکر دینی در جهان اسلام و هم پژوهش‌های بنیادینی که در خصوص این موضوع صورت پذیرفته‌اند، توانسته‌اند توجه زیادی را به خود جلب کنند.

دلایل متفاوت و متعددی برای توضیح چرایی شکوفایی و رشد مطالعه تحولات فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن وجود دارد. در سطحی ترین و غیرآکادمیک ترین لایه، مقتضیات سیاسی - امنیتی نظام بین‌الملل و نیازهای کشورهای قدرتمند جهانی به شناخت مقتضیات مزبور و کنترل سیاست جهانی منجر به شکوفایی و رشد مطالعه تحولات فکر دینی در جهان اسلام شده است. به نظر می‌رسد از میان چهارسنت فرهنگی عمده جهانی - یعنی آئین کنفوسیوس، آئین هندو، اسلام و مسیحیت - ، سنت فرهنگی اسلام دارای نافذترین نقش در سیاست معاصر است. نقش نافذ و فراگیر سنت فرهنگی اسلام در سیاست معاصر و پیامدهای بعدی آن همچون احیاء جنبش‌های اسلامی مبارز، وقوع انقلاب اسلامی ایران، به وجود آمدن گروه‌های تندرو دینی در جهان اسلام و حتی وقوع حادثه ای همچون یازده سپتامبر که مضمون تمامی آن‌ها «نفی قدرت سیاسی مطلق» غرب می باشد، باعث افزایش توجه جوامع قدرتمند غربی به شناخت پدیده «اسلام» و هدایت منابع مالی، سیاسی و فکری به سمت مؤسسات تحقیقاتی، دانشگاه‌ها و محافل علمی جهت انجام این کار شده است. برنارد لوئیس، اسلام‌شناس برجسته، در جملاتی که حاکی از تعجب و حیرت وی می باشد، در اشاره به نقش سیاسی اسلام در جهان امروز می‌نویسد: «نقش سیاسی اسلام در جهان امروز از دیدگاه یک ناظر جدید غربی امری غیرعادی و نامتعارف است ..... در جهان جدید، اندیشه مذهبی پدیده‌ای پوچ و بی‌مورد است. اما در مورد اسلام پوچ و بی‌مورد نبوده است ..... این تفاوت از کجا ناشی می‌شود؟»<sup>[۱]</sup> چریل بنارد در توجیه لزوم شناخت جریان‌های ایدئولوژیک موجود در جهان اسلام و حمایت از اندیشه‌های اسلامی همسو با منافع جهان غرب می‌نویسد: « امروزه جهان اسلام بر سر ارزش‌ها، هویت و جایگاه خویش در جهان امروز به گونه‌ای درگیر کشمکش‌های درونی و بیرونی است. هر یک از طرف‌های رقیب در این

کشمکش با تفسیر و برداشت ستیزه‌جویانه خویش در تلاش برای سلطه سیاسی و فکری بر طرف دیگر است. این کشمکش‌ها برای جهان غرب هزینه‌های جدی و الزامات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و امنیتی در بردارد .... جهان اسلام برای شناساندن و روشن ساختن ارزش‌های خویش گرفتار کشمکشی است که حل آن نگاهی آینده‌نگرانه و جدی به این معضلات را می‌طلبد. اما جهان برون از اسلام نیز که گرفتار این کشمکش و در معرض تهدید آن است چه نقشی می‌تواند در ایجاد نتیجه‌ای مثبت و صلح آمیز ایفا کند؟ تدبیر برای پیشگیری رویکردی خردمندانه، هم‌مستلزم شناخت دقیق کشمکش‌های کنونی ایدئولوژیکی با اسلام و هم نیازمند شناخت همراهان مناسب و نیز گزینش اهداف و ابزارهای واقع‌گرایانه جهت ترغیب و توسعه این رویکرد به شیوه مثبت است ..... از اینرو، بررسی این که کدام بخش از جریان‌های ایدئولوژیک اسلامی کاملاً با ارزش‌های غربی در همسویی و سازگاری بوده و این که کدام بخش به نحو بنیادین با غرب دشمنی دارد، از اهمیت زیادی برخوردار است. .... از نظر ایالات متحده، خردمندانه آن است که آن مولفه‌هایی از اسلام دموکراتیک را تقویت نماید که با صلح جهانی و جامعه بین‌الملل سازگار بوده و نیز دوستدار دموکراسی و مدرنیته باشد.<sup>[۱۲]</sup> .... اسلام دینی بسیار مهم و با تأثیرگذاری زیاد سیاسی و اجتماعی است. از اینرو، خردمندانه آن است نیروهایی که در درون این دین در پی نظامی میانه‌رو، دموکراتیک، صلح‌جو و اهل تساهل‌اند، تقویت گردند.<sup>[۱۳]</sup> به همین‌نحو، آیرا ماروین لاپیدوس در مقدمه کتاب خود با عنوان «جنبش‌های اسلامی معاصر از چشم‌انداز تاریخی» می‌نویسد: «همچون یک باد بیابانی که به صورتی غیرمنتظره و ناگهانی شروع به وزیدن می‌کند و آرام می‌گیرد، جنبش احیا اسلامی به مدتی کوتاه اندیشه و آگاهی ما را به خود معطوف ساخت و سپس فراموش شد. اگرچه می‌دانیم جنبش احیا اسلامی پدیده‌ای بسیار مهم است، نمی‌توانیم بگوییم این پدیده چگونه پدیده‌ای است و چرا دارای اهمیت می‌باشد. نخستین واکنش ما در مقابل این جنبش ناشی از منافع و علائق استراتژیک ما بود. وقوع انقلاب ایران باعث بروز نگرانی‌های فراوان و گاه اغراق‌آمیز در خصوص به وجود آمدن یک آشوب جهانی شده بود، آشوبی که تنها می‌توانست به سود اتحاد جماهیر شوروی باشد و به منافع آمریکا و کشورهای هم‌پیمان‌ش ضرر برساند. در برخی محافل، نگرانی‌های اغراق‌آمیز اولیه جای خود را به امیدها و خوش‌بینی‌های اغراق‌آمیز بعدی در این خصوص داد که می‌توان از اسلام برای سست و متزلزل ساختن منافع شوروی در آسیای مرکزی و جاهای دیگر سود جست. برای یک لحظه کابوس به وجود آمدن یک قدرت ناشناخته جهان‌سومی خواب را از چشم همگان ربود. این ترس و امیدها با ارزیابی‌های واقع‌بینانه‌تری از وضعیت

جهان اسلام و خاورمیانه همراه گردید.<sup>[۴]</sup> حمید احمدی نیز انتشار صدها کتاب و هزاران مقاله پیرامون پدیده تجدید حیات طلبی اسلامی را تا حدودی ناشی از اهمیت سیاسی این پدیده می‌داند. او می‌نویسد: «به هر حال، موج جدید تجدید حیات طلبی اسلامی باعث شد تا محققان، مستشرقان و اسلام‌شناسان به این پدیده توجه بیشتری مبذول دارند، و در این رابطه نیاز دولت‌های غربی، و نیز بلوک سوسیالیست، به شناخت عوامل ظهور پدیده تجدید حیات طلبی اسلامی، به این امر کمک کرد و صدها کتاب و هزاران مقاله پیرامون پدیده فوق به رشته تحریر درآمد.»<sup>[۵]</sup> نارضایتی فزاینده مسلمانان از وضعیت خود در جهان مدرن و به وجود آمدن این اعتقاد در میان آن‌ها که یکی از شرایط اصلی گذار از این وضعیت، ارزیابی تجربه نسل‌های پیشین متفکران مسلمان از مدرنیته و بازان‌دیشی در دریافت آن‌ها از تجدد و نسبت آن با اسلام است، از جمله دلایل دیگر اقبال محققان جوامع اسلامی به بررسی جریان‌های فکری موثر در ایجاد وضعیت فعلی آن‌ها می‌باشد. به اعتقاد این گروه از محققان، وقوف بر آراء و اندیشه‌های متفکران گذشته و راستی‌ها و کاستی‌های آن‌ها، مسلمانان را بر وضعیت فعلی خود بصیرتر می‌گرداند و راه درازی را که پیش رو دارند کمی روشن‌تر می‌کند و احتمالاً آن‌ها را از خطاهای گذشته برحذر می‌دارد.<sup>[۶]</sup> اسحاق موسی‌الحسینی در مقدمه کتاب خود که عنوان تأمل برانگیز «اخوان المسلمین؛ بزرگترین جنبش اسلامی معاصر» را به همراه دارد، می‌نویسد: «جنبش‌های اسلامی، جدا از نقاط ضعف و قوتشان، تأثیر بسیاری بر تاریخ معاصر جوامع اسلامی گذاشته‌اند که نمی‌توان به آسانی از کنار آن‌ها گذشت. از اینرو، باید به مطالعه چنین جنبش‌هایی پرداخت.»<sup>[۷]</sup> ..... جنبش‌های اسلامی، بخشی از تاریخ معاصر ما می‌باشند. مطالعه درباره این برهه زمانی کمک خواهد کرد تا از رهگذر آموختن درس‌هایی بسیار نقاط ضعف و قوت خود و پیشینیان خود را بدانیم و نتیجتاً در آینده نقش صحیح‌تری به عهده داشته باشیم. تاریخ، سلسله حوادثی است که زمان حال آن در سایه گذشته‌اش قابل فهم است و آینده آن را نیز زمان حال روشن می‌سازد.»<sup>[۸]</sup> جمشید بهنام در مقدمه کتاب خود با عنوان «ایرانیان و اندیشه تجدد» که اکنون به یکی از آثار کلاسیک در این حوزه تبدیل شده است، هدف خود از نوشتن این اثر را چنین بیان می‌کند: «هدف این نوشته طرح مساله تجدد است در ایران و آشنایی با واقعیتی که از صد و پنجاه سال پیش تاکنون بر اندیشه‌ها و کوشش‌های جمعی سایه افکننده و «جستجوی» آن هنوز «ناتمام» مانده است.»<sup>[۹]</sup> هوشنگ ماهرویان در جملاتی که حاکی از نارضایتی وی از ادبیات موجود در خصوص چالش سنت و مدرنیته در جوامع انتقالی می‌باشند، دیدگاه خود درباره لزوم بازنگری در تجربه ایرانیان از مدرنیته را این‌گونه مطرح می‌سازد: «از زمان بحران رویارویی سنت و مدرنیته،

بحث این دو در مبانی و کلیات ماند و پیشرفتی نداشت و به جزئیات و موارد خاص کشیده نشد .... برای فرارفتن از مبانی و کلیات، بحث را نباید درز گرفت. باید بحران را دید و سال‌ها در جوانب مختلف آن به بررسی پرداخت. به مفاهیم و مقوله‌های مختلف مختص بحران رسید و به پرسش‌های درست فلسفی از آن دست یافت، و دست آخر راه برون از بحران را جست». <sup>[۱۰]</sup> تقی آزاد ارمکی در تشریح اهداف مطالعه خود با عنوان «مدرنیته ایرانی» می‌نویسد: «در ایران امری به نام «مدرنیته ایرانی» محقق شده است. از اینرو، لازم است تا به مبانی مدرنیته ایرانی و روشنفکران و مباحث مطرح در آن نیز پرداخته شود. به عبارت دیگر، مدعی ما در این کتاب وجود واقعیتهای خارجی و عینی به نام مدرنیته ایرانی است و در جهت نقد دیدگاهی هستیم که تلاش بیش از یکصد سال روشنفکران و متفکران ایرانی را امری بی‌اهمیت می‌دانند» <sup>[۱۱]</sup>..... برای روشن شدن این معنا، ضمن بیان مبانی و ویژگی‌های مدرنیته ایرانی، به تشریح جریان روشنفکری و روشنفکران در دوره معاصر پرداخته تا با تأکید بر «مثالواره‌ها» به تعبیر ریتزر، امکان شناسایی دقیق‌تر مدرنیته ایرانی ایجاد شود. در این‌جا، تحول مدرنیته ایرانی با تأکیدی که بر اندیشه روشنفکران شده، موردشناسایی قرار گرفته است». <sup>[۱۲]</sup> به شکلی مشابه، حسن قاضی‌مرادی در توضیح هدف پژوهش خود درباره «نوسازی سیاسی در عصر مشروطه ایران» می‌نویسد: «گذر از جامعه سنتی به جامعه متجدد، طولانی شدن این دوره گذار در ایران و نیز علل طولانی شدن گذار که هر چند از نخستین شرکت‌کنندگان آن بوده‌ایم اما دست کم در برخی زمینه‌ها در مراحل نخستین آن وامانده‌ایم را می‌باید از جنبه‌های مختلف بررسی کرد. در پاسخ به این الزام بود که تحلیل چگونگی مواجهه ایرانیان با موضوع گذار به جامعه متجدد و یا تجدد (مدرنیته) را در حوزه اندیشه سیاسی به عنوان هدف پژوهش برگزیدم». <sup>[۱۳]</sup> فرزین وحدت نیز هدف خود از نوشتن «رویارویی فکری ایران با مدرنیته» را «آشنا ساختن خوانندگان با جنبه‌های مختلف، چه مثبت و چه منفی، دنیای مدرن و مذاقه هرچه ژرف‌تر در اصول تشکیل‌دهنده پدیده مدرنیته و تجربه ایران در برخورد با این پدیده» <sup>[۱۴]</sup> می‌داند. برای لطف‌الله آجدانی شناخت و نقد و بررسی افکار و نقش روشنفکران ایران در عصر مشروطیت از آن رو از اهمیت برخوردار می‌باشد که «ماهیت و مبانی واکنش و مواضع مهم‌ترین نمایندگان تعقل جدید سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران در عصر قاجاریه و مشروطیت را در برابر سنت و تجدد، حکومت و جامعه، و حقوق و شهروندی منعکس می‌کند». <sup>[۱۵]</sup> آجدانی در توضیح اهداف مطالعه خود با عنوان «علما و انقلاب مشروطیت ایران» نیز می‌نویسد: «علمای دین که از جمله مهم‌ترین گروه‌های اجتماعی ایران بودند در رویارویی با مشروطیت و چالش میان سنت و تجدد، از خود

واکنش‌های مختلفی را نشان دادند. شناخت هرچه صحیح‌تر و نقد چگونگی و چرایی مواضع فکری و عملکرد علما در عصر مشروطیت ایران، از آن رو که مواضع مهم‌ترین رهبران سنتی جامعه ایران در برابر تفکر جدید و فعالیت‌های تجدیدطلبانه در عصر مشروطیت، و ماهیت و چگونگی تداوم اندیشه سیاسی سنتی در میان گروهی از علما و تحول اندیشه سیاسی سنتی در میان گروهی دیگر از علما را نشان می‌دهد، از اهمیت فراوانی برخوردار است.<sup>[۱۶]</sup> تقارن شکوفایی جامعه‌شناسی «تفسیری» در فضای علوم اجتماعی اروپا و آمریکا با وقوع انقلاب اسلامی ایران که اندیشه دینی - به عنوان یکی از مهم‌ترین ابعاد فرهنگ - از نقش عمده‌ای در بروز آن برخوردار بود و ذوق‌زدگی عالمان علوم اجتماعی حامی مطالعات «تفسیری» از یافتن نمونه‌ای که به تأیید دیدگاه‌های آن‌ها در خصوص نقش فرهنگ، اندیشه و معنا در شکل‌گیری پدیده‌های اجتماعی می‌پرداخت، را شاید بتوان دلیل دیگر رشد مطالعه تحولات فکری در جهان اسلام در عصر مدرن دانست. وقوع انقلاب اسلامی زمینه‌ساز تولید تحقیقات و مطالعات فرهنگی - جامعه‌شناختی بسیاری شد که سعی در نشان دادن «بنیان‌های ایدئولوژیک» این تحول سیاسی - اجتماعی مهم و اثبات نقش فرهنگ و ایده‌ها در حیات اجتماعی معاصر داشتند. علی‌میرسپاسی در خصوص اهداف مطالعه خود با عنوان «تأملی در مدرنیته ایرانی» می‌نویسد: «انواع گفتمان‌های به ظاهر علمی - همچون نظریه‌های توسعه، مارکسیسم علمی، مدرنیزاسیون - با اصرار به صحت «عینیت‌گرایی»، موجب نادیده‌انگاشتن نقش ایده‌ها و نهادهای مهمی در جامعه - همچون دین و روشنفکران - می‌شوند. من در مقدمه کتاب، به نقد روش معمول در علوم اجتماعی و پیش‌فرض‌های آن پرداخته‌ام. عینیت‌گرایی، مانعی جدی برای رسیدن به تصویری همه‌جانبه و روشن از تحولات اجتماعی است. واقعیات انقلاب ایران نشان داد که برای هیچ تحول اجتماعی‌ای، راهی از پیش تعیین‌شده و منطقی وجود ندارد<sup>[۱۷]</sup> ... اذعان به این که فرهنگ مهم است، یا این که ایده‌ها می‌توانند جامعه را تغییر دهند، کافی نیست. ایده‌ها، ایدئولوژی‌ها و تصورات فرهنگی واقعیت‌های اجتماعی را پدید می‌آورند و بر این اساس، باید که مورد توجه اهل نظر قرار بگیرند و در تحلیل‌های فرهنگی آن‌ها جای مهمی را به خود اختصاص دهند. این کتاب ثمره تلاش مشتاقانه من برای فرا رفتن از تفسیرهای صرفاً ساختاری در تحلیل امور اجتماعی و فرهنگی است؛ و نیز، جدی گرفتن ایده‌ها، گفتمان‌ها و تصورات فرهنگی<sup>[۱۸]</sup>.» به نحوی مشابه، مهرزاد بروجردی در توضیح مبانی معرفت‌شناختی پژوهش خود درباره رابطه «روشنفکران ایرانی و غرب» چنین می‌نویسد: «من، پس از یک دهه پژوهش درباره گرایش‌های نظری و کارکرد اجتماعی روشنفکران نوین ایران، به این نتیجه رسیده‌ام که هر دو مکتب فکری [ ۱ ] اقتصاد سیاسی و ۲)

مکتب فرهنگی] را ارج گذارم. با این همه اقتصاد سیاسی و نظرگاه فرهنگ گرایانه، به خودی خود، تنها توانایی درک بخش‌هایی از واقعیت پیچیده جامعه ایران را دارند. فهمی ژرف‌تر از چگونگی پیدایش و مسیر این انقلاب نیازمند یک معرفت‌شناسی دوسویه است که به پژوهشگر امکان دهد تا از هر دو مکتب وام فکری طلب کند. .... هدف عمده من ایجاد سازگاری بین این دو مکتب نیست، بلکه می‌خواهم با نشان دادن کاستی‌های هر یک از این دو رهیافت، فضایی برای گفتگو بین آن‌ها باز کنم. در این کتاب نشان خواهم داد که روشنفکران ایرانی چگونه در برابر دگرگونی‌های فرهنگی، اجتماعی - اقتصادی، و سیاسی درون جامعه‌شان بین دهه‌های ۱۳۳۰ تا ۱۳۷۰ واکنش نشان دادند.<sup>[۱۹]</sup> فرزین وحدت از جمله دیگر محققانی است که کوشیده مطالعه خود درباره «رویارویی فکری ایران با مدرنیت» را بر مبنای «رویکرد فرهنگی» به انجام رساند. او رویکرد اصلی پژوهش خود را چنین شرح می‌دهد: «رویکرد اصلی این کتاب، رویکردی فرهنگی است، زیرا بر اساس دیدگاهی که در این جا ارائه می‌شود، عامل فکری و فرهنگی پیش‌زمینه اساسی تغییرات لازم به سوی دنیای مدرن را تشکیل می‌دهد. این بدان معنا نیست که نقش عوامل دیگر، از جمله نقش عامل ساختاری و مادی، را می‌توان در فرآیند ورود به جهان جدید نادیده گرفت، اما به دلایل مختلف، که مهم‌ترین آن‌ها اهمیت و اولویت نسبی عامل فرهنگی است، در این کتاب بحث مفصلی درباره عوامل ساختاری و مادی به عمل نیامده است.»<sup>[۲۰]</sup> انجام برخی تحقیقات موثر فردی درباره تحولات فکری در جهان اسلام در عصر مدرن که در دهه‌ها و سال‌های اخیر صورت پذیرفته‌اند علت دیگر رشد مطالعات اندیشه‌شناسانه است که شاید به لحاظ عقلی کمتر قانع‌کننده به نظر برسد، اما علت مهمی است. برای مثال، می‌توان به این تحقیقات اشاره کرد: «اندیشه عرب در عصر آزادیخواهی ۱۹۳۹-۱۷۹۸» اثر آلبرت حورانی<sup>[۲۱]</sup>، «سیری در اندیشه سیاسی عرب» اثر حمید عنایت<sup>[۲۲]</sup>، «اندیشه سیاسی در اسلام معاصر» اثر حمید عنایت<sup>[۲۳]</sup>، «اسلام و مدرنیت: تحول یک سنت فکری» اثر فضل‌الرحمان<sup>[۲۴]</sup>، «مدرنیسم اسلامی: دامنه، روش و بدیل‌های آن» اثر فضل‌الرحمان<sup>[۲۵]</sup>، «نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب» اثر عبدالهادی حائری<sup>[۲۶]</sup>، «تشیع و مشروطیت در ایران» اثر عبدالهادی حائری<sup>[۲۸]</sup>، «اسلام و مدرنیسم؛ انقلاب ۱۹۰۶ ایران» اثر ونسا مارتین<sup>[۲۹]</sup>، «سید جمال الدین افغانی؛ یک بیوگرافی» اثر نیکی کدی<sup>[۳۰]</sup>، «لیبرالیسم اسلامی» اثر لئونارد بایندر<sup>[۳۱]</sup>، «الهیات اعتراض: بنیان‌های ایدئولوژیک انقلاب اسلامی در ایران» اثر حمید دباشی<sup>[۳۲]</sup>، «مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد؛ زندگینامه سیاسی علی شریعتی» اثر علی رهنما<sup>[۳۳]</sup>، «زندگینامه سیاسی مهندس مهدی بازرگان» اثر سعید برزین<sup>[۳۴]</sup>، «اقبال و شش

فیلسوف غربی» اثر نذیر قیصر<sup>[۳۵]</sup>، «مدرنیسم اسلامی در هند و پاکستان: ۱۹۶۴-۱۸۵۷» اثر عزیز احمد<sup>[۳۶]</sup>، «سیداحمد خان: بازتفسیر کلام اسلامی» اثر کریستیان ترول<sup>[۳۷]</sup>، «روشنفکران عرب و غرب: سال‌های تکوین ۱۹۱۴-۱۸۷۵» اثر هشام شرابی<sup>[۳۸]</sup>، «ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران» اثر فریدون آدمیت<sup>[۳۹]</sup>، «فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران» اثر فریدون آدمیت<sup>[۴۰]</sup>، «روشنفکران ایرانی و غرب» اثر مهرزاد بروجردی<sup>[۴۱]</sup>، و «تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ» اثر محمد توکلی طرقی<sup>[۴۲]</sup>. و بالاخره باید در هماهنگی با یکی از مهم‌ترین رویکردها به فرهنگ به تأثیر عوامل نهادی همچون نقش بنیادهای تحقیقاتی خصوصی و موسسات تحقیقاتی پیشرفته، برگزاری جلسات بحث و گفتگو و کارگاه‌های آموزشی در برخی از دانشگاه‌های مهم و تأسیس بخش «مطالعات اسلامی» در دانشگاه‌های برجسته جهان در دهه‌ها و سال‌های اخیر اشاره کرد. بدون شک، می‌توان عوامل و دلایل دیگری همچون «ساده‌سازی آثار دین‌شناسان معاصر برای افرادی که قادر به مطالعه آثار آنها نیستند»<sup>[۴۳]</sup>، «شناخت بهتر دنیای غرب از طریق بررسی آثار متفکران دیگر جوامع اسلامی، به ویژه متفکران عرب»<sup>[۴۴]</sup>، «معرفی متفکران مسلمان معاصر به جوانان»<sup>[۴۵]</sup>، «شناخت میراث گذشتگان»<sup>[۴۶]</sup>، «کمبود منابع درباره متفکران معاصر»<sup>[۴۷]</sup>، و ... را نیز به فهرست عوامل تأثیرگذار بر شکوفایی و رشد مطالعات مربوط به تحولات فکری در جهان اسلام در عصر مدرن اضافه کرد.

## ۲-۲) تصویری گذرا از حوزه مطالعات مربوط به تحول فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن

عنوان عام و کلی «حوزه مطالعات مربوط به تحول فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن» مجموعه نسبتاً وسیعی از ژانرها، رویکردها و موضوعات مهم را در درون خود جای داده است. باید به این مجموعه متنوع از علایق نظم بخشید و نشان داد که چه مناسبات و تفاوت‌هایی میان آنها دیده می‌شود. تلاش ما در اینجا معطوف به ارائه یک تیپولوژی منطقی-قیاسی نیست، برعکس ما می‌کوشیم با بررسی مطالعات و تحقیقات انجام شده آنها را در درون تقسیم‌بندی‌های متفاوت جای دهیم؛ از اینرو، هدف ما در اینجا ارائه یک تصویر اکتشافی یا استقرایی از حوزه مطالعه «تحولات فکری دینی در جهان اسلام در عصر مدرن» است.

### ۲-۲-۱) مبنای تقسیم بندی

تقسیم‌بندی پژوهش‌های صورت گرفته در خصوص تحولات فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن را می‌توان به دو شکل انجام داد: ۱) بر مبنای استراتژی پژوهشی-تحلیلی آنها و ۲) بر مبنای موضوع مورد مطالعه آنها (به عنوان مثال: مدرنیسم اسلامی، اسلام سیاسی، اصلاح‌طلبی اسلامی، ناسیونالیسم، بنیادگرایی اسلامی، اسلام انقلابی و غیره).



در مقام یک مطالعه علمی- دانشگاهی، بهتر است آن‌ها را بر اساس استراتژی پژوهشی- تحلیلی‌شان تقسیم‌بندی کنیم. در این حالت، به اندیشه دینی (اسلامی) به عنوان جنبه‌ای از واقعیت اجتماعی نگریسته می‌شود که رویکردهای تحلیلی متفاوتی آن را مورد توجه و تأکید قرار داده‌اند. نتیجه پژوهش استقرایی ما نشان می‌دهد که مطالعات صورت گرفته در خصوص تحولات فکر دینی در جهان اسلام را می‌توان بر مبنای «استراتژی پژوهشی- تحلیلی» آن‌ها در هفت دسته جای داد: (۱) مطالعات توصیفی - تأویلی، (۲) گلچین‌ها یا منتخب‌ها، (۳) تاریخ تحلیلی اندیشه، (۴) مطالعات تبیینی، (۵) مطالعات معرفت‌شناسانه، (۶) مطالعات مفهوم‌شناسانه و (۷) مطالعات انتقادی. بدون شک می‌توان بر مبنای ملاحظات متفاوت، به ویژه محدود ساختن حجم کار، به تقسیم‌بندی‌های فرعی هیچ یک از هفت دسته مطالعات بالا اشاره نکرد، اما این کار در مورد مطالعات دسته اول یعنی مطالعات «توصیفی- تأویلی» که بیشترین حجم از پژوهش‌های صورت گرفته در خصوص تحولات فکر دینی را در درون خود جای داده است و از عمده‌ترین رویکردها به «اندیشه» در میان اندیشه‌شناسان جهان اسلام می‌باشد، امکان‌پذیر نیست. باز هم نتیجه پژوهش استقرایی ما نشان می‌دهد که مطالعات «توصیفی-تأویلی» صورت گرفته در خصوص تحولات فکری دینی در جهان اسلام در عصر مدرن را می‌توان بر مبنای «استراتژی پژوهشی- تحلیلی» آن‌ها در سه دسته جای داد:

۱- آثار توصیفی- تأویلی که با تکیه بر شیوه «جریان‌شناسی»، «گفتمان‌شناسی»، «جنبش‌شناسی» یا «پارادایم‌شناسی» به بررسی تحولات فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن پرداخته‌اند؛

۲- آثار توصیفی- تأویلی که با تکیه بر رویکرد «متفکرشناسی» به بررسی تحولات فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن پرداخته‌اند؛ و

۳- آثار توصیفی- تأویلی که با تکیه بر رویکرد «موضوع‌شناسی» به بررسی تحولات فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن پرداخته‌اند.

## ۲-۲-۲) مطالعات توصیفی - تأویلی

در کتاب «دنیای کوچک» اثر دیوید لاج، فیلیپ سوآلو، یک دانشگاهی قدیمی مسلک، در کنفرانسی بین‌المللی مقاله‌ای ارائه می‌دهد که در آن آنچه را که می‌توان شیوه «خوانش و نقد سنتی» نامید، به خوبی خلاصه شده است:

فیلیپ سوآلو اولین سخنران بود. او گفت که وظیفه نقد یاری رساندن به وظیفه ای است که ادبیات بر عهده دارد، یعنی همان تعریف مشهور دکتر جانسن که ادبیات ما را قادر می‌سازد که از زندگی بیشتر لذت ببریم یا آن را بهتر تحمل کنیم. نویسندگان بزرگ مردان و زنانی بودند دارای خرد، بینش و فهم استثنایی. رمان‌ها، نمایشنامه‌ها و اشعار آنان منابع پایان‌ناپذیر از ارزش‌ها، عقاید و صور خیال بودند که با درک و ارزشیابی درست آن‌ها می‌توانستیم زندگی کامل‌تر، نیکوتر و جدی‌تر داشته باشیم. اما عرف ادبی تغییر کرد، زبان دگرگون شد، تاریخ تحول یافت و این گنجینه‌ها به سادگی در کتابخانه‌ها پنهان شدند و خاک خوردند و مورد غفلت و فراموشی قرار گرفتند. وظیفه منتقد این بود که ... این ذخایر را در پرتو روز آشکار کند. البته او برای انجام این امر به مهارت‌های تخصصی ویژه‌ای نیاز داشت: شناختی از تاریخ، شناختی از علم زبان، از عرف عمومی و ویرایش متن. اما آنچه بیشتر از همه نیاز داشت، شیفتگی و عشق نسبت به کتاب‌ها بود. با ابراز این شیفتگی در عمل، منتقد بین نویسندگان بزرگ و خواننده عادی پل می‌زد.<sup>[۴۸]</sup>

نقل قول بالا به خوبی استراتژی پژوهشی - تحلیلی مطالعات توصیفی - تأویلی در خصوص تحولات دینی در جهان اسلام را نشان می‌دهد. این گروه از محققان که خود عمدتاً به جهان اسلام تعلق دارند به متفکران مسلمان به عنوان مردان و زنانی دارای خرد، فهم و بینش تأثیرگذار؛ به آثار و متون آن‌ها به عنوان منابع پایان‌ناپذیری از ارزش‌ها، دردمندی و اندیشه؛ و به اندیشه‌های آن‌ها به عنوان جزئی جدایی‌ناپذیر از جوامع خود می‌نگرند که در نحوه تفکر آن‌ها درباره جهان اجتماعی و در شیوه‌ای که مباحث سیاسی را پیش می‌برند داخل شده‌اند و حتی جزء طبیعی خود آن مباحث گشته‌اند. این گروه از محققان به متفکران مسلمان به عنوان پیامبر و یا فالگیر نمی‌نگرند، اما معتقدند متفکران مزبور ما را به درک پدیده‌های اجتماعی و شیوه‌های راه یافتن به آن‌ها مجهز کرده‌اند و اکنون جزئی طبیعی از حیات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی ما گشته‌اند. از اینرو، آن‌ها دستورالعمل پژوهشی خود را حول محور «فهم، تفسیر، نقد و داوری»<sup>[۴۹]</sup> آراء و اندیشه‌های متفکران جهان اسلام تعریف می‌نمایند و می‌کوشند در قالب راهبردهای پژوهشی متفاوت از قبیل (۱) جریان‌شناسی، (۲) متفکرشناسی و (۳) موضوع‌شناسی این دستورالعمل را عملی سازند. همان‌گونه که پیش از این گفته شد، این شیوه اندیشه‌شناسی ذیل شیوه «خوانش و نقد سنتی» جای دارد. اطلاق صفت «سنتی» به این شیوه پژوهش به تفاوت‌های میان آن با شیوه‌های جدید خوانش و نقد متون

همچون فرمالیسم روسی، ساختگرایی، پساساختگرایی، نقد واکنش خواننده، فمینیستی و مارکسیستی که عنوان «نقد مدرن» و «پسامدرن» را به همراه دارند، باز می‌گردد. به اعتقاد میشل تاردیو، مهم‌ترین ویژگی که شیوه‌های مدرن و پسامدرن خوانش و نقد را از شیوه سنتی متمایز می‌سازد آنست که در نقد مدرن و پسامدرن دیگر توجه‌ای به تأویل آثار مستقل نمی‌شود، بلکه «قواعد بنیادینی که تولید و درک این آثار را میسر می‌سازد»، مورد توجه است.<sup>[۵۰]</sup>

## ۲-۲-۱) جریان شناسی

در ادبیات علوم اجتماعی، معرفت‌شناسی، اندیشه‌شناسی و تاریخ علم متداول سخن از مفاهیم پرنفوذی همچون «پارادایم»، «گفتمان»، «جریان فکری»، «جنبش فکری»، «ایدئولوژی»، «دیدگاه» و «نظام فکری» گفته می‌شود، که با وجود تمامی اختلافات موجود در میان آنها، همگی شان اشاره به «اندیشه» و ابعاد متفاوت آن دارند. شاید بتوان گفت که ریشه‌دارترین و تثبیت شده‌ترین رویکرد به اندیشه در میان محققان تحولات فکر دینی در جهان اسلام عبارتست از شرح و تفسیر افکار متفکران مسلمان معاصر در قالب این مفاهیم. در این گونه تحقیقات که بدون شک گونه‌ای نگاه ساده‌باورانه به امر اندیشه‌شناسی بر بسیاری از آنها حاکم می‌باشد، محقق پس از توضیح مختصر یکی از مفاهیم مزبور به عنوان مبنای مفهومی یا نظری پژوهش خود، به ارائه یک دسته‌بندی از اندیشه‌های اسلامی در قالب مفهوم به کار گرفته شده می‌پردازد و آن‌گاه می‌کوشد با مستندساختن دسته‌بندی خود به متون متفکرانی که ذیل دسته‌بندی‌های متفاوت جای داده شده‌اند، دسته‌بندی خود را معتبر جلوه دهد. در واقع، قوت و ضعف این گونه مطالعات به میزان مستند بودن آنها به آثار و متون متفکران دینی باز می‌گردد. هر چقدر میزان استناد این تحقیقات به متن آثار متفکران دینی بیشتر باشد، اعتبار دسته‌بندی‌های آنها نیز بیشتر خواهد بود. به هر حال، در بسیاری از این گونه مطالعات، محققان بدون توجه به متن آثار متفکران دینی، تنها به ارائه دریافته‌های ذهنی خود از آثار مزبور می‌پردازند.

جدول ۱-۲) عمده‌ترین آثار توصیفی-تأویلی که با تکیه بر شیوه «جریان‌شناسی»، «گفتمان‌شناسی»، «جنبش‌شناسی» یا «پارادایم‌شناسی» به بررسی تحولات فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن پرداخته‌اند.

ردیف	نویسنده	کتاب، مقاله، پایان‌نامه، رساله	جریان‌های فکری که مورد بررسی نویسنده قرار گرفته‌اند	متفکرانی که اندیشه‌های آنها ذیل جریان‌های فکری مزبور مورد بررسی قرار گرفته است
۱-	محمد جواد صاحبی	اندیشه اصلاحی در نهضت	جریان اصلاح دینی	سیدجمال الدین اسدآبادی، محمد عبده، عبدالرحمن

		های اسلامی <sup>[۵۱]</sup>		
کواکبی، اقبال لاهوری، محمدتقی شیرازی، آخوند ملامحمدکاظم خراسانی، شیخ عبدالله مازندرانی، سیدمحمد طباطبایی، سید عبدالله بهبهانی، و ....				
۲-	چریل بنارد	اسلام دموکراتیک مدنی <sup>[۵۲]</sup>	۱. بنیادگرایان (بنیادگران نص-گرا، بنیادگران رادیکال)، ۲. سنت گرایان (سنت‌گرایان محافظه‌کار، سنت‌گرایان اصلاح‌طلب)، ۳. مدرنیست‌ها و ۴. سکولارها	
۳-	تقی رحمانی	روشنفکران مذهبی و عقل مدرن <sup>[۵۳]</sup>	۱. دیدگاه انطباقی، ۲. دیدگاه تطبیقی، ۳. دیدگاه تمایزی یا عصری (گرایش سکولار متدین) و ۴. دیدگاه تاویلی	۱. بازرگان، ۲. شریعتی و اقبال، ۳. سروش و ۴. مجتهد شبستری و ابوزید
۵-	مجید خدوری	گرایش‌های سیاسی در جهان عرب <sup>[۵۵]</sup>	۱- ناسیونالیسم، ۲- مشروطه خواهی، ۳- احیا اسلامی، ۴- سوسیالیسم	
۶-	هشام شرابی	روشنفکران عرب و غرب <sup>[۵۶]</sup>	۱. اصلاح‌طلبی اسلامی، ۲. روشنفکری مسیحی و ۳. دنیاگرایی اسلامی	۱. رفاعه رافع‌الطهطاوی، جمال‌الدین افغانی، محمد عبده، محمد رشیدرضا، عبدالله ندیم، عبدالقادر مغربی، شیخ طاهر الجزایری، ۲. احمد فارس الشدیاقی، ادیب اسحاق، نصیف الیازجی، یعقوب صروف، شبلی شمیل، فرح انطون، ..... و ۳. قاسم امین، عبدالرحمن کواکبی، محمد کردعلی، شکیب ارسلان، احمد لطفی السید، ولی الدین یکن، .....
۷-	مسعود پدram	روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب <sup>[۵۷]</sup>	۱. اسلام سنتی، ۲. مدرنیسم اسلامی، ۳. اسلام انتقادی	۱. رضا داوری اردکانی، ۲. مهدی بازرگان و عبدالکریم سروش و ۳. علی شریعتی
۸-	عباس کاظمی	جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران <sup>[۵۸]</sup>	روشنفکری دینی	
۹-	سعید حجاریان	«گونه‌شناسی جریان‌های روشنفکری ایران معاصر» <sup>[۵۹]</sup>	گونه‌شناسی طولی: ۱. نسخ سنت، ۲. احیای سنت و ۳. تجدد سنت گونه‌شناسی عرضی: ۱. غرب‌گرایان، ۲. گزینشگران، و ۳. بومی‌گرایان	آخوندزاده، ملک‌خان، طالبوف، مارکسیست‌ها، مجاهدین خلق، فداییان اسلام، شایگان، آرامش دوستدار، سروش، فردید
۱۰-	سهراب رزاقی	«پارادایم‌های روشنفکری دینی در ایران معاصر» <sup>[۶۰]</sup>	۱. پارادایم احیا و اصلاح فکر دینی (از انقلاب مشروطه تا دهه ۱۳۲۰)، ۲. پارادایم انقلابی‌گری (از دهه ۱۳۲۰ تا ۱۳۶۸) و ۳. پارادایم عرفی‌گری (از ۱۳۶۸ تاکنون).	۱. علامه نائینی، ۲. علی شریعتی، ۳. عبدالکریم سروش، مجتهد شبستری و مهدی بازرگان پیر
۱۱-	مصطفی ملکیان	«سخنی در چند و چون ارتباط اسلام و لیبرالیسم» <sup>[۶۱]</sup>	۱. اسلام بنیادگرایانه، ۲. اسلام تجددگرایانه، ۳. اسلام سنت‌گرایانه	۱. وهابیت و سلفی‌گری، ۲. سرسید احمدخان هندی، محمد عبده، ضیاء گوکالپ و سیدجمال‌الدین اسدآبادی و ۳. رنه گنون، فریتیفو شووان، تیتوس بورکهارت، مارتین لینگز، سیدحسین نصر، گی ایتون

۱۲-	مرتضی مطهری	نهضت‌های اسلامی در صدسالهٔ اخیر <sup>[۶۲]</sup>	اصلاح‌طلبی اسلامی	سیدجمال‌الدین اسدآبادی، شیخ محمد عبده، کواکبی، اقبال لاهوری، نهضت اسلامی ایران
۱۳-	فرهاد شیخ فرشی	روشنفکری دینی و انقلاب اسلامی <sup>[۶۳]</sup>	روشنفکری دینی	مهدی بازرگان، علی شریعتی
۱۴-	ویلیام تامسون	رئسانس اسلام <sup>[۶۴]</sup>	مدرنیسم اسلامی، ناسیونالیسم عرب، بنیادگرایی، جنبش احیاء ادبیات عرب، وها بیت	محمد اقبال، محمد عبده، نجیب عازوری، نصیف الیازجی، شیخ حمزه فتح‌الله، محمدابن عبدالوهاب، سیدجمال‌الدین افغانی، پطرس البوستانی
۱۵-	رضا علیجانی	نوگرایی دینی؛ نگاهی از درون <sup>[۶۵]</sup>	نوگرایی دینی	سیدجمال، اقبال لاهوری، سیدمحمد طالقانی، بازرگان، شریعتی
۱۶-	حسن یوسفی اشکوری	نوگرایی دینی <sup>[۶۶]</sup>	نوگرایی دینی	-----
۱۷-	عمادالدین باقی	گفتمان‌های دینی عصر مشروطه <sup>[۶۷]</sup>	۱. مشروطه‌خواهان مدافع سکولاریسم، ۲. مشروطه‌طلبان و ۳. مشروطه مشروع یا اصلاح‌طلبی مذهبی	-----
۱۸-	عمادالدین باقی	سیر تحول فکر دینی در ایران <sup>[۶۸]</sup>	۱. گفتمان نهیلیسم، ۲. گفتمان علم‌گرایی یا ساینتیسم، ۳. گفتمان مارکسیسم، ۴. گفتمان اسلامی (شامل اسلام انفعالی و اسلام پویا و مهاجم).	-----
۱۹-	عمادالدین باقی	مقوله‌بندی گفتمان‌های دینی معاصر در ایران <sup>[۶۹]</sup>	الف) اسلام فرهنگ (ذیل این جریان کلی دو جریان فرعی دیگر یعنی ۱. اسلام فرهنگ معتقد به جدایی دین از سیاست و ۲. اسلام فرهنگ سیاسی جای می‌گیرند. دیدگاه‌های انجمن حجتیه ذیل دستهٔ نخست جای می‌گیرد، اما جریان فرعی دوم یعنی اسلام فرهنگ سیاسی خود به دو دسته فرعی دیگر یعنی ۱. اسلام فرهنگ سیاسی سنتی و ۲. اسلام فرهنگ سیاسی نوگرا تقسیم می‌شود. جریان شیخ قاسم اسلامی و ولایتی‌ها تا گروه‌هایی همچون جامعه مدرسین و مدافعان فقه سنتی ذیل دسته نخست جای می‌گیرند. مدافعان فقه پویا از زمان مشروطه تاکنون نیز ذیل دسته دوم جای می‌گیرند. ب) اسلام ایدئولوژی (ذیل این جریان کلی نیز دو جریان دیگر یعنی ۱. اسلام ایدئولوژی‌التقاطی و ۲. اسلام ایدئولوژی ناب‌گرا جای می‌گیرند. مجاهدین خلق و گروه فرقان نماینده جریان نخست می‌باشند. دیدگاه‌های دکتر شریعتی که به زعم نویسنده توأم با نقد مارکسیسم بوده	-----

	است نیز جریان دوم را نمایندگی می‌کنند).		
۲۰-	مقصود فراستخواه	سرآغاز نواندیشی معاصر: دینی و غیردینی <sup>[۷۰]</sup>	سرآغاز نواندیشی دینی و غیر دینی در ایران و دیگر بخش های جهان اسلام
۲۱-	لوآی. م. صفی	چالش مدرنیته؛ جهان عرب در جستجوی اصالت <sup>[۷۱]</sup>	۱. اصلاح‌طلبی اسلامی، ۲. عرب‌گرایی، ۳. ناسیونالیسم عربی، ۴. غرب‌گرایی، ۵. بازگشت اسلامی، ۶. اسلام مدرن، ۷. مارکسیسم اسلامی و ۸. لیبرالیسم اسلامی
۲۲-	محمد بهی	اندیشه نوین اسلامی در رویارویی با استعمار <sup>[۷۲]</sup>	۱. متفکرانی که به حمایت از استعمار و ایدئولوژی های غربی پرداختند و به عنوان یک گرایش انحرافی در اسلام مطرح می باشند ۲. متفکرانی که در مقابل استعمار ایستاده و به اصلاح اندیشه دینی پرداختند.
۲۳-	محمدعلی زکریایی	جامعه‌شناسی روشنفکری دینی <sup>[۷۳]</sup>	روشنفکری دینی
۲۴-	مجید محمدی	لیبرالیسم ایرانی <sup>[۷۴]</sup>	۱. آزادیخواهی ملی، ۲. آزادیخواهی مذهبی، ۳. آزادیخواهی سوسیالیستی و ۴. آزادیخواهی لاییک
۲۵-	مجید محمدی	«بازگشت، فردیت، امید» <sup>[۷۵]</sup>	۱. جریان‌ی که در پی بازگشت به گذشته و احیا گذشته باشکوه است، ۲. جریان موعودگرا که با آرمان‌هایی مبهم و تخیلی رو به آینده دارد و ۳. دینداری مدنی
۲۶-	جان فوران	مقاومت شکننده <sup>[۷۶]</sup>	۱. اسلام‌مبارز خمینی، ۲. اسلام رادیکال شریعتی، ۳. اسلام لیبرال بازرگان و نهضت آزادی، ۴. ملی‌گرایی دموکراتیک جبهه ملی، ۵. مارکسیسم متعارف حزب توده، ۶. مارکسیسم رادیکال فدائیان و ۷. سوسیالیسم اسلامی مجاهدین
۲۷-	تقی آزاد ارمکی	مدرنیته ایرانی؛ روشنفکران و پارادایم فکری عقب ماندگی در ایران <sup>[۷۷]</sup>	۱. روشنفکران نسل اول یا روشنفکر سیاح، ۲. روشنفکران نسل دوم و ۳. روشنفکران نسل سوم
۲۸-	پرویز هودبوی	«پاسخ سه‌گانه مسلمانان به توسعه نیافتگی» <sup>[۷۸]</sup>	۱. تفکر احیاگر، ۲. تفکر تجدد‌گرا و ۳. تفکر عملگرا

۲۹-	موسی‌الحسینی	اخوان المسلمین <sup>[۷۹]</sup>	اخوان المسلمین	حسن البنا و حسن اسماعیل الهضیبی
۳۰-	سیداحمد موثقی	جنبش‌های اسلامی معاصر <sup>[۸۰]</sup>	۱. جنبش وهابیت در عربستان، ۲. جنبش شاه‌ولی‌الله در هند، ۳. جنبش سنوسی در لیبی، ۴. جنبش مهدی سودانی، ۵. جنبش هندی خلافت و ۶. نهضت علمای دین و انجمن دینی محمدیه اندونزی	-----
۳۱-	سیدحسین نصر	«اسلام سنتی» <sup>[۸۱]</sup>	اسلام سنتی	-----
۳۲-	محمد توزی	«جماعت الاصلاح مراکش: اسلام‌گرایی در بوتۀ سیاست» <sup>[۸۲]</sup>	انجمن اصلاح و توحید (نماینده اسلام‌گرایی اصلاح طلب در مراکش)	-----
۳۳-	رضوان السید	اسلام سیاسی معاصر <sup>[۸۳]</sup>	۱. اسلام سیاسی معاصر ۲. نوگرایی دینی	سیدجمال، عبده، رشیدرضا، ابوالعلاء مودودی، سیدقطب، مالک بن نبی، عبدالله ندوی، .....
۳۴-	ایگناس گلدزیهر	تفسیر در پرتو تمدن اسلامی <sup>[۸۴]</sup>	نوگرایی دینی (هند و مصر)	امیرعلی، سیدجمال الدین افغانی، محمد عبده، رشیدرضا
۳۵-	حسین آبادیان	«تمدن غرب و گفتمان‌های روشنفکری عصر مشروطه» <sup>[۸۵]</sup>	۱. گفتمان تجددگرا، ۲. گفتمان سنت‌گرا، ۳. گفتمان اعتدال‌گرا و ۴. گفتمان احیاءگرا	۱. رسول‌زاده، ۲. لمالک شیبانی، حاجی آقای شیرازی، .... و ۴. نائینی، محلاتی، ملاعبدالرسول کاشانی و سید عبدالعظیم عمادالعلمای خلخالی
۳۶-	حسین مجیدی	«اسلام کلاسیک، اخوان‌المسلمین و چپ اسلامی» <sup>[۸۶]</sup>	۱. اسلام سنتی ۲. راست مذهبی ۳. گروه‌های مبارز مذهبی و ۴. چپ اسلامی	۱. عبدالجواد یاسین، ۲. حسن البناء، اخوان المسلمین، حزب رفاه ترکیه، جبهه نجات اسلامی الجزایر، ۳. سید قطب، عمر عبدالرحمان، دکتر صالح سیریه و محمد عبدالسلام و ۴. سیدجمال، اقبال لاهوری، مالک بن نبی و حسن حنفی
۳۷-	محمد مهدی خلجی	«تأملی در اندیشه معاصر عرب» <sup>[۸۷]</sup>	۱. جنبش انتقادی نو ۲. مارکسیسم	۱. عبدالله عروی، محمد آرکون، محمد عابد الجابری، حلیم‌برکات، حامد ابوزید، فاطمه مرنیسی، عبدالکبیر خطیبی، .... ۲. صادق جلال‌العظم و الیاس مرقص
۳۸-	حمید احمدی	«پیشینه، کارنامه و چشم انداز اسلام میانه رو» <sup>[۸۸]</sup>	اسلام میانه رو	اسماهیل هضیبی، علی عبدالرازق، محمدسعید عشماوی و .....
۳۹-	حمید عنایت	«تجدد فکر دینی نزد اهل سنت» <sup>[۸۹]</sup>	تجددخواهی دینی	اقبال لاهوری، سرسید احمدخان هندی
۴۰-	خسرو قبادی	«گسست پارادایمی بین نخبگان فکری ایران» <sup>[۹۰]</sup>	۱. پارادایم فکری سنت‌گرا، ۲. پارادایم فکری تجددگرا، ۳. پارادایم فکری روشنفکری دینی و ۴. پارادایم فکری پست مدرن	۱. آیت الله مطهری، مصباح یزدی، ۲. آخوندزاده، ملکم خان، سیدجواد طباطبایی، ۳. بازرگان، شریعتی، سروش، مجتهد شبستری

طهطاوی، خیرالدین تونسسی، عبدالقادر مغربی، طاهر الجزایری، نامق کمال، جمال الدین افغانی، محمد عبده، سید احمدخان، علی عبدالرازق، احمد دهلان، طالقانی، بازرگان	نوگرایی اسلامی	«مدخل نوگرایی» <sup>[۹۱]</sup>	دایره المعارف «جهان اسلام مدرن» دانشگاه آکسفورد	۴۱-
۱. سید قطب، ۲. شکرى مصطفی، ۳. شیخ کوشک و ۴. عبدالسلام فرج	جریان افراط‌گرایی اسلامی شامل: ۱. جنبش اخوان المسلمین، ۲. جماعت المسلمین، ۳. جماعات الاسلامیه و ۴. سازمان الجهاد	افراط‌گرایی اسلامی در مصر: پیامبر و فرعون <sup>[۹۲]</sup>	ژیل کپل	۴۲-
۱. آتاتورک، ۲. فضل الرحمان، عبدالرحمان اعظم، محمود محمدطاهّا و علی شریعتی، ۳. سید قطب، مودودی و آیت الله خمینی، ۴. علمای سنتی عربستان و افغانستان، ۵. سیدحسین نصر، آیت الله شریعتمدارى و مارتین لیکنز.	۱. سکولاریسم، ۲. مدرنیسم اسلامی، ۳. اسلام‌گرایی رادیکال، ۴. سنت‌گرایی، ۵. نئوسنت‌گرایی	«اسلام و ایدئولوژی: به سمت یک گونه شناسی» <sup>[۹۳]</sup>	ویلیام شپرد	۴۳-
	۱. شرق شناسی، ۲. سنت‌گرایی، ۳. مدرنیسم، ۴. احیاگرایی اسلامی	«جریان‌های فکری در اسلام معاصر» <sup>[۹۴]</sup>	عبدالوهاب صالح بابیر	۴۴-
۱. سیدجمال الدین افغانی، ۲. میشل عفلق، حزب بعث در سوریه و عراق	۱. ناسیونالیسم عرب، ۲. سوسیالیسم عرب، ۳. کمونیسم عرب	«اسلام و ایدئولوژی‌های مدرن اروپایی» <sup>[۹۵]</sup>	بسام تیبی	۴۵-
	احیا یا تجدید اسلامی در قرون هجده و نوزده	«احیا اسلامی و مدرنیته: جنبش‌های معاصر و پارادایم‌های تاریخی» <sup>[۹۶]</sup>	آیرا. ام لاپیدوس	۴۶-
شریعت سنگلجی، آیت الله سید محمود طالقانی، آیت الله مرتضی مطهری، امام موسی صدر، سید محمدباقر صدر، محمدجواد مغنیه، علی شریعتی، محمد عبده، سرسید احمدخان	مدرنیسم اسلامی	«مدرنیسم مذهبی در جهان عرب، هند و ایران: خطرات و چشم‌اندازهای یک گفتمان» <sup>[۹۷]</sup>	سید ولی رضا نصر	۴۷-
حزب دستور تونس، عبدالعزیز ثعالی، عبدالحمید بن بادیس	اصلاح طلبی اسلامی	«جنبش اصلاح‌طلبی اسلامی در آفریقای شمالی» <sup>[۹۸]</sup>	لئون کارل براون	۴۸-
شریعتی، آیت الله خمینی، مطهری، سروش، رضا داوری اردکانی	اصلاح طلبی اسلامی	«گفتمان‌های اسلامی پسا انقلابی درباره مدرنیته در ایران: قبض و بسط ذهنیت انسانی» <sup>[۹۹]</sup>	فزرین وحدت	۴۹-
۱. سید احمدخان، امیرعلی، ابوالکلام آزاد، محمد عبده، محمدآقبال لاهوری، ۲. اخوان المسلمین در مصر، ابوالعلاء مودودی و جماعت اسلامی در هند، آیت الله خمینی در ایران	۱. مدرنیسم اسلامی، ۲. احیا اسلامی	«پاسخ کلامی به تاثیر غرب» <sup>[۱۰۰]</sup>	مونتگمری وات	۵۰-



## ۲-۲-۲) متفکرشناسی

همان گونه که از عنوان بالا بر می آید، در این دسته از مطالعات، محققان با محور قرار دادن «متفکران» به بررسی تحولات فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن می پردازند. به عبارت دقیق تر، در این گونه پژوهش ها محققان آثار یک یا چند متفکر اسلامی را مورد توجه قرار می دهند، به فهم، تفسیر و نقد اندیشه های آن ها می پردازند، گاه اختلاف نظر خود را با آن ها بیان می کنند و گاه بصیرت های آن ها را ارج می گذارند. به عنوان مثال، مجید محمدی در مقدمه «دین شناسی معاصر» در توضیح شیوه کار خود می نویسد: «در بررسی آراء و عقاید دینی دوران معاصر دو شیوه قابل پیگیری است: پیگیری آراء از طریق اندیشمندان و پیگیری آن ها با واسطه موضوعات اندیشگی. ما در این تحقیق روش اول را برگزیده ایم و به پیگیری آراء و عقاید دینی دوران معاصر از طریق اندیشمندان می پردازیم. .... به عبارت دیگر واحد نهایی مطالعه ما «شخص» می باشد. اندیشه نیز مانند «نهضت» یا «جریان» فکری ساخته آدمی است و برخلاف تصور بسیاری از فیلسوفان چنین نیست که وقتی پخته شد، تفکر فرد را پدید آورد. اندیشه تا در قالب فرد «تاریخی» مطرح نشود، تعین نمی یابد. .... به همین لحاظ، مطالعه ما بر محور افراد دور خواهد زد ....»<sup>[۱۰۲]</sup> به نظر می رسد، علاقه این گروه از محققان به بررسی افکار و عقاید برخی متفکران اسلامی ریشه در اهمیت و ارزش متفکران مزبور و رهیافت های فکری آن ها در شکل بخشیدن به تاریخ و تفکر معاصر و آینده جوامع اسلامی دارد. مجید محمدی در ادامه مقدمه «دین شناسی معاصر» می نویسد: «افراد را نیز به واسطه اهمیت رهیافت و تأثیر آن ها برگزیده ام .... ویژگی همه افراد مطرح در این تحقیق آن است که همه در مرحله گذار از باور دینی به «معرفت دینی جهت دار» و نوعی «کلام جدید» به سر می برند. در این مرحله افراد مذکور می خواهند از دین در چارچوب فکری جدید «دفاع» کنند. همه این افراد عالمان سطح بالایی بوده و هر یک در یک یا چند رشته متخصص بوده اند، در مباحث خویش از یک طرح نظری پیروی می کرده اند، در مورد مسائل کلامی دینی تألیفات متعدد داشته اند، مورد توجه محافل دانشگاهی، علمی و حوزوی بوده اند و مباحث آن ها بحث برانگیز و مطرح بوده است».<sup>[۱۰۳]</sup> قانعی راد در جملاتی که سعی در القاء پیچیده و چندبعدی بودن اندیشه های علی شریعتی به مخاطب خود دارند، در توجیه ضرورت «شریعتی شناسی» می نویسد: «ارزیابی میراث فکری شریعتی به عنوان اندیشمندی با آراء پیچیده و چند

وجهی، بسیاری را با مشکل مواجه ساخته است. او از زمره اندیشمندانی است که اندیشه‌هایشان به راحتی در یک قالب فکری معین جای نمی‌گیرد و همیشه چیزی از افکار او متفاوت و دگرسان می‌نماید و از درک و تفسیر می‌گریزد. همین پیچیدگی و ابهام اندیشه‌های او یکی از محرک‌های تحول اندیشه روشنفکری در سال‌های اخیر بود و بسیاری از بحث‌ها و مبادلات فکری را ممکن ساخت و دامن زد.<sup>[۱۰۴]</sup> در مقدمه «مجموعه مقالات یادواره بیستمین سالگشت دکتر علی شریعتی» آمده است: «موافق و مخالف، برای فهم و درک برشی از تاریخ فکر و فرهنگ ایران و اسلام که شریعتی آن را نمایندگی می‌کرد و می‌کند، قطعاً به بررسی و تفحص آثار و افکار و شخصیت او نیازمندند. مساله این نیست که شریعتی در هر زمینه بهترین و استوارترین یا درست‌ترین نظر را ابراز کرده است، بلکه سخن این است که با توجه به شخصیت و آثار و افکار متنوع نوگرایانه وی .... «شریعتی‌شناسی» یک ضرورت است و هیچ متفکر و تحلیل‌گر تاریخ چهار دهه اخیر ایران را گریزی از آن نیست. چگونه ممکن است بدون توجه و اعتنا به شریعتی و آرای او نقش وی در دو نسل اخیر ایران، تاریخ تحولات فکری، سیاسی، انقلابی و دینی چهل سال اخیر ایران را به درستی شناخت و تحلیل کرد؟»<sup>[۱۰۵]</sup> عباس منوچهری نیز در جملاتی که حکایت از علاقه شدید وی به آثار و اندیشه‌های «شریعتی» دارند، می‌نویسد: «شریعتی صاحب جایگاه بسیار مهمی در سیر تفکر ایرانیان مدرن از زمان انقلاب مشروطه ۱۲۸۵ تا به حال است. تاریخ ایران از آن زمان به شدت تحت تأثیر مساعی علمی و نظری روشنفکرانش بوده است. آغاز قرن بیستم در ایران، به یک اعتبار، آغاز دیالکتیک جدیدی متشکل از ظلم وحشیانه، از یک سو، و نیز مبارزه‌ای برای شرافت و عدالت، از سوی دیگر، بوده است. روشنفکران ایرانی نقش مهمی در این مبارزه داشته‌اند و شریعتی به عنوان نمونه‌ای از متفکر مستقل اجتماعی، جایگاه بسیار ویژه‌ای در میان روشنفکران ایرانی دارد».<sup>[۱۰۶]</sup> به همین نحو، نذیر قیصر در توجیه ضرورت «اقبال‌شناسی» می‌نویسد: «اقبال‌متفکری منحصر به فرد است، به این معنا که از میراث فرهنگی اسلام، دانش جدید و فلسفه اطلاع دقیق دارد. اصول اندیشه‌اش را از اسلام اخذ نموده که سرچشمه معرفت است و بر همین اساس به نقد تفکرات نوین پرداخته است. قالب اصلی اندیشه وی اساساً اسلامی است که به وی مدد می‌رساند تا نقاط قوت و ضعف متفکران را مطرح سازد.»<sup>[۱۰۷]</sup> ... اکنون زمان آن رسیده تا فیلسوفی را که به درستی «مسح شده بال جبرئیل» خوانده‌اند و افکارش «جاذبه جهانی» دارد از منظری حقیقی بنگریم. بی‌گمان در پیامش نیرویی نهان است که فهم آن موجب خواهد شد تا بدل به ملتی بزرگ شویم. بنابراین لازم است تمامی تصورات نادرست را از پیرامون آراء و افکار وی بزدایم و او را به عنوان متفکری اصیل در

جایگاه واقعی اش بنشانیم».<sup>[۱۰۸]</sup> محمد معروف نیز معتقد است «مطالعه افکار اقبال می تواند برای آنان که می خواهند

فلسفه جدیدی درباره دین بنویسند، چشم انداز تازه ای بگشاید».<sup>[۱۰۹]</sup>

جدول ۲-۲) عمده ترین آثار توصیفی - تأویلی که با تکیه بر شیوه «متفکرشناسی» به بررسی تحولات فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن پرداخته اند.

ردیف	نویسنده، گردآورنده	کتاب، مقاله، پایان نامه، رساله	متفکرانی که اندیشه های آن ها مورد بررسی قرار گرفته است
۱-	سید غلام رضا سعیدی	سیدجمال الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری <sup>[۱۱۰]</sup>	سیدجمال الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری
۲-	محمدحیط طباطبایی	سیدجمال الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین <sup>[۱۱۱]</sup>	سیدجمال الدین اسدآبادی
۳-	حسن یوسفی اشکوری	ورای قافله <sup>[۱۱۲]</sup>	سیدجمال الدین اسدآبادی
۴-	حسین کاجی	کیستی ما از نگاه روشنفکران ایرانی <sup>[۱۱۳]</sup>	علی شریعتی، داریوش شایگان، رضا داوری اردکانی، سیدمحمد خاتمی، عبدالکریم سروش، سیدجواد طباطبایی، صادق زیباکلام
۵-	نذیر قیصر	اقبال لاهوری و شش فیلسوف غربی <sup>[۱۱۴]</sup>	اقبال لاهوری
۶-	حسین کاجی	اخلاق شناسی سروش <sup>[۱۱۵]</sup>	عبدالکریم سروش
۷-	عباس منوچهری	شریعتی، هرمنوتیک رهایی و عرفان مدنی <sup>[۱۱۶]</sup>	علی شریعتی
۸-	مرتضی کریمی نیا	آراء و اندیشه های دکتر نصر حامد ابوزید <sup>[۱۱۷]</sup>	نصر حامد ابوزید
۹-	سعید عدالت نژاد	نقد و بررسیهایی درباره اندیشه های نصر حامد ابوزید <sup>[۱۱۸]</sup>	نصر حامد ابوزید
۱۰-	جان کوپر و همکاران	اسلام و مدرنیته <sup>[۱۱۹]</sup>	سیداحمدخان، الطاف حسین هالی، عبدالکریم سروش، شیخ محمد سعید رمضان البوتی، حسین احمد امین، محمود محمد طاه، محمد طالبی، محمد عابد الجابری
۱۱-	مجید محمدی	دین شناسی معاصر <sup>[۱۲۰]</sup>	میرزای نائینی، شریعتی، مطهری، بازرگان، سیدحسین نصر، عبدالکریم سروش
۱۲-	جاوید اقبال	زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری <sup>[۱۲۱]</sup>	اقبال لاهوری
۱۵-	محمدامین قانع راد	تبارشناسی عقلانیت مدرن: قرائتی پست مدرن از اندیشه دکتر علی شریعتی <sup>[۱۲۲]</sup>	علی شریعتی
۱۶-	بنیاد فرهنگی شریعتی	دفترهای بنیاد <sup>[۱۲۳]</sup>	علی شریعتی
۱۷-	پوران شریعت رضوی	طرحی از یک زندگی <sup>[۱۲۴]</sup>	علی شریعتی

۱۸-	علی اصغر حقدار	داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی <sup>[۱۲۵]</sup>	داریوش شایگان
۱۹-	علی اصغر حقدار	پرسش از انحطاط ایران: بازخوانی اندیشه های دکتر سیدجواد طباطبایی <sup>[۱۲۶]</sup>	سیدجواد طباطبایی
۲۰-	سروش دباغ	آئین در آئینه: مروری بر آراء دین شناسانه عبدالکریم سروش <sup>[۱۲۷]</sup>	عبدالکریم سروش
۲۱-	حمید دباشی	الهیات اعتراض: بنیادهای ایدئولوژیک انقلاب اسلامی در ایران <sup>[۱۲۸]</sup>	جلال آل احمد، علی شریعتی، مرتضی مطهری، سید محمود طالقانی، علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، مهدی بازرگان، ابوالحسن بنی صدر و آیت الله خمینی
۲۲-	حسن یوسفی اشکوری	شریعتی، ایدئولوژی، استراتژی <sup>[۱۲۹]</sup>	علی شریعتی
۲۳-	کریم مجتهدی	سیدجمالالدین اسدآبادی و تفکر جدید <sup>[۱۳۰]</sup>	سید جمال الدین اسدآبادی
۲۴-	بیژن عبدالکریمی	مونیسیم یا پلورالیسم <sup>[۱۳۱]</sup>	داریوش شایگان
۲۵-	محمدمنصور هاشمی	دین اندیشان متجدد <sup>[۱۳۲]</sup>	علی شریعتی، عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان
۲۶-	بنیاد شریعتی	ققنوس عصیان <sup>[۱۳۳]</sup>	علی شریعتی
۲۷-	پرواند آبراهیمیان	مجاهدین ایرانی <sup>[۱۳۴]</sup>	علی شریعتی
۲۸-	علی رهنما (گردآورنده)	پیشگامان احیا اسلامی <sup>[۱۳۵]</sup>	سیدجمالالدین افغانی، محمدعبده، آیت الله خمینی، ابوالعلا مودودی، حسن البنا، سید قطب، موسی صدر، علی شریعتی
۲۹-	رضا علیچانی	شریعتی شناسی <sup>[۱۳۶]</sup>	علی شریعتی
۳۰-	غلامعباس توسلی	روشنفکری و اندیشه دینی <sup>[۱۳۷]</sup>	علی شریعتی
۳۱-	جعفر سعیدی	شخصیت و اندیشه دکتر علی شریعتی <sup>[۱۳۸]</sup>	علی شریعتی
۳۲-	حسن یوسفی اشکوری	«سیدجمال الدین اسدآبادی و ملکم خان» <sup>[۱۳۹]</sup>	سیدجمال الدین اسدآبادی
۳۳-	عبدالکریم سروش	«آن که به نام بازرگان بود نه به صفت» <sup>[۱۴۰]</sup>	مهدی بازرگان
۳۴-	عبدالکریم سروش	«علامه طباطبایی فیلسوفی در فرهنگ ما» <sup>[۱۴۱]</sup>	علامه طباطبایی
۳۵-	عبدالکریم سروش	«از خودبیگانگی و بازگشت به خویشتن» <sup>[۱۴۲]</sup>	علی شریعتی
۳۶-	حسن یوسفی اشکوری	«روایتی دیگر از دکتر شریعتی و اندیشه هایش» <sup>[۱۴۳]</sup>	علی شریعتی
۳۷-	فروغ جهانبخش	«عبدالکریم سروش و «احیاءالعلوم» ی دیگر» <sup>[۱۴۴]</sup>	عبدالکریم سروش

۳۸-	برهان غلیون	خودآگاهی؛ نقد درونی فرهنگ و جامعه عرب <sup>[۱۴۵]</sup>	محمد عبده
۳۹-	صدر وائقی	سیدجمال الدین حسینی پایه گذار نهضتهای اسلامی <sup>[۱۴۶]</sup>	سیدجمال الدین
۴۰-	عبدالله شهبازی	دین و دولت در اندیشه سیاسی؛ نقدی بر آراء و اندیشه‌های آرامش دوستدار (فیلسوف تجددگرا، ساکن آلمان)	آرامش دوستدار
۴۱-	ناصر اعتمادی	«جسارت اندیشیدن» <sup>[۱۴۸]</sup>	آرامش دوستدار
۴۲-	محمد مهدی خلجی	محمد آرکون <sup>[۱۴۹]</sup>	محمد آرکون
۴۳-	علی سروش کیا	شریعتی و دیالکتیک مبارزه <sup>[۱۵۰]</sup>	شریعتی
۴۴-	دفتر پژوهش‌های فرهنگی علی شریعتی	چرا شریعتی؟ <sup>[۱۵۱]</sup>	شریعتی
۴۵-	حبیب الله پیمان	«طالقانی؛ آزادی، تساهل، عدالت اجتماعی» <sup>[۱۵۲]</sup>	طالقانی
۴۶-	رضا علیجانی	«یک اصل طلایی و چهار نقش مذهب در پروژه شریعتی» <sup>[۱۵۳]</sup>	شریعتی
۴۷-	سوسن شریعتی	«شریعتی؛ جور دیگری دیدن، جور دیگری بودن» <sup>[۱۵۴]</sup>	شریعتی
۴۸-	علی مرشدی زاد	«بازسازی اسلام از مسیر شک دکارتی» <sup>[۱۵۵]</sup>	محمد آرکون
۴۹-	غلامعباس توسلی	«شریعتی و اعتقاد به انقلاب دائمی» <sup>[۱۵۶]</sup>	شریعتی
۵۰-	جلیل مسعودی	«شخصیت عرفانی شریعتی» <sup>[۱۵۷]</sup>	شریعتی
۵۱-	عبدالکریم سروش	«شریعتی حافظ زمان» <sup>[۱۵۸]</sup>	شریعتی
۵۲-	رضا علیجانی	«اصلاح انقلابی» <sup>[۱۵۹]</sup>	شریعتی
۵۳-	هاشم آقاجری	«شریعتی متفکر ماضی یا مستقبل» <sup>[۱۶۰]</sup>	شریعتی
۵۴-	نشریه پیام هاجر	«شریعتی و آزادی؛ ویژه نامه بزرگداشت دکتر علی شریعتی» <sup>[۱۶۱]</sup>	شریعتی
۵۵-	ابراهیم ابوریع	«به سوی عقلانیت انتقادی عربی» <sup>[۱۶۲]</sup>	محمد عابد الجابری
۵۶-	خلیفه عبدالحکیم	«رنسانس در هند و پاکستان؛ اقبال» <sup>[۱۶۳]</sup>	اقبال لاهوری
۵۷-	ب. ا. دار	«رنسانس در هند و پاکستان؛ سر سید احمدخان سیاستمدار، مورخ و اصلاح طلب» <sup>[۱۶۴]</sup>	سر سیداحمدخان هندی
۵۸-	ب. ا. دار	«رنسانس در هند و پاکستان؛ سر سید احمدخان، متفکر دینی و فلسفی» <sup>[۱۶۵]</sup>	سر سیداحمدخان هندی

۵۹-	محمد معروف	اقبال و اندیشه های دینی معاصر غرب <sup>[۱۶۶]</sup>	اقبال لاهوری
۶۰-	احمد امین	پیشگامان مسلمان تجددگرایی در عصر جدید <sup>[۱۶۷]</sup>	مدحت پاشا، سید جمال الدین حسینی اسدآبادی، سید احمدخان هندی، سید امیرعلی، خیرالدین پاشا تونسلی، علی پاشا مبارک، عبدالله ندیم پاشا، سید عبدالرحمن کواکبی، شیخ محمد عبده.
۶۱-	شاهرخ اخوی	«دیالکتیک در اندیشه اجتماعی معاصر مصر: گفتمان های قرآنی و مدرن سید قطب و حسن حنفی» <sup>[۱۶۸]</sup>	سید قطب و حسن حنفی
۶۲-	ویلیام شپرد	«دکترین «جاهلیت» سید قطب» <sup>[۱۶۹]</sup>	سید قطب

## ۲-۲-۳) موضوع شناسی

در این گونه پژوهش ها، محققان، بنا به ملاحظات متفاوت، به بررسی برخی موضوعات (از قبیل آزادی، عدالت، دموکراسی، سیاست، مدرنیته و ....) از منظر متفکران مسلمان می پردازند. به لحاظ شکلی، در این تحقیقات، محقق پژوهش خود را با بحث در خصوص دریافت های متفاوت از موضوع مورد نظر آغاز می کند و پس از روشن ساختن دریافت خود از موضوع، به بررسی دیدگاه های یک یا چند نمونه از متفکران مسلمان در خصوص موضوع یاد شده می پردازد. به عنوان مثال، فروغ جهان بخش در مقدمه پژوهش خود با عنوان «اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران»، که نمونه برجسته ای از این گونه آثار می باشد، در توضیح اهداف پژوهش خود می نویسد: «کتاب حاضر قصد دارد تا نقش ظهور مجدد دین را در رابطه با مساله پیچیده سازگاری اسلام و دموکراسی در طول دوره (۲۰۰۰-۱۹۵۳) بررسی کند. این امر با بررسی آراء هفت شخصیت برجسته که اندیشه و گفتمان سیاسی- مذهبی دوران پیش و پس از انقلاب را در ایران شکل داده اند، محقق خواهد شد. سه تن از ایشان یعنی مهدی بازرگان، علی شریعتی و عبدالکریم سروش را شاید بتوان در حکم روشنفکران و نوگرایان دینی غیر روحانی به حساب آورد ولی چهار نفر دیگر یعنی سید محمود طالقانی، مرتضی مطهری، محمدحسین طباطبایی و روح الله خمینی همه روحانی بودند. این کار تحقیقی در پی بررسی این امر است که آیا اندیشمندان مذهبی- سیاسی معاصر ایران در طول مبارزات ضد استبدادی خود برای سازگار نشان دادن اسلام و دموکراسی در سطح تئوریک از خود کوششی نشان داده اند یا نه... تصور آنان از دموکراسی چه بوده و چه تلاش هایی در راستای تبیین مفهوم دموکراسی انجام داده اند؟ مباحث خود را بر چه مبانی شناختی و هنجاری استوار کرده اند؟..... برای یافتن پاسخ این پرسش ها در گفتمان دینی- سیاسی این اندیشمندان باید بافت و محتوای کلام آنان شناخته شود».<sup>[۱۷۰]</sup>

جدول ۲-۳) عمده ترین آثار توصیفی - تأویلی که با تکیه بر شیوه «موضوع شناسی» به بررسی تحولات فکری در جهان اسلام در عصر مدرن پرداخته اند.

ردیف	نویسنده، گردآورنده	کتاب، مقاله، پایان نامه، رساله	موضوع مورد بررسی	متفکران یا جریان های فکری که موضوع مورد نظر از منظر که آن ها مورد بررسی قرار گرفته است
۱-	فروغ جهانبخش	اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران <sup>[۱۷۱]</sup>	دموکراسی	محمود طالقانی، مهدی بازرگان، علامه سید محمدحسین طباطبایی، علی شریعتی، آیت الله خمینی، آیت الله مطهری
۲-	معاونت اندیشه اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک	انتظار از دین از دیدگاه متفکران مسلمان (جلد اول) <sup>[۱۷۲]</sup>	انتظار از دین	علامه طباطبایی، شهید مطهری، شهید صدر، امام خمینی و مهندس بازرگان
۳-	معاونت اندیشه اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک	انتظار از دین از دیدگاه متفکران مسلمان (جلد دوم) <sup>[۱۷۳]</sup>	انتظار از دین	سیدجمال الدین اسدآبادی، محمد عبده، رشید رضا، علی عبدالرازق، حسن البنا و سید قطب
۴-	معاونت اندیشه اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک	انتظار از دین از دیدگاه متفکران مسلمان (جلد سوم) <sup>[۱۷۴]</sup>	انتظار از دین	عبدالرحمن کواکبی، علامه نایینی، محمدجواد مغنیه، شیخ فضل الله نوری، آیت الله طالقانی، شریعتی و ...
۵-	تقی رحمانی	هرمنوتیک غربی و تأویل شرقی <sup>[۱۷۵]</sup>	هرمنوتیک و تأویل	نوگرایان دینی به ویژه شریعتی و اقبال لاهوری
۶-	عبدالمجید شرفی	اسلام و مدرنیته <sup>[۱۷۶]</sup>	دانش کلام، تفسیر قرآن، حدیث پیامبر، اصول فقه، فقه، مساله حکومت، مساله زن	محمد اقبال لاهوری، شیخ محمد عبده، قاسم امین، رشید رضا، سید قطب، محمد احمد خلف الله، احمد امین، حسن حنفی، علی عبدالرازق، محمود طاهها، هشام جعیت، و ...
۷-	حمید عنایت	اندیشه سیاسی در اسلام معاصر <sup>[۱۷۷]</sup>	سیاست	۱. اصلاح طلبان دینی (رشید رضا، محمد عبده، علی عبدالرازق)، ۲. اصول گرایان (جنبش اخوان المسلمین، جنبش فداییان اسلام، جماعت اسلامی پاکستان)، ۳. ناسیونالیست ها، ۴. دموکراسی خواهان، و ۵. سوسیالیست ها
۸-	فرزین وحدت	«شریعتی: بحران هویت ایرانی و ذهن بنیادی» <sup>[۱۷۸]</sup>	هویت	شریعتی
۹-	محسن مینوی	«درآمدی بر بازشناسی هویت ایرانی در اندیشه شریعتی» <sup>[۱۷۹]</sup>	هویت	شریعتی
۱۰-	محمدعلی زکریایی	درآمدی بر جامعه شناسی هنر به روایت هنر	هنر	شریعتی

۱۱-	جلال درخشه	«بازسازی اندیشه دینی و تأثیر آن بر گفتمان های سیاسی شیعه در ایران معاصر» [۱۸۱]	بازسازی اندیشه دینی	مرتضی مطهری
۱۲-	علیرضا بختیاری	«شریعتی و غرب» [۱۸۲]	غرب	شریعتی
۱۳-	حسن یوسفی اشکوری	«شریعتی، پروتستانان‌تیزم و رنسانس اسلامی» [۱۸۳]	بازسازی اندیشه دینی	شریعتی
۱۴-	عباس منوچهری	«شریعتی و پرسش مدرنیته» [۱۸۴]	مدرنیته	شریعتی
۱۵-	علیرضا سلیمانی	«مدرنیته از دیدگاه سیدجمال الدین اسدآبادی» [۱۸۵]	مدرنیته	سیدجمال الدین
۱۶-	سیدعلی میر موسوی	«تجدد و نوگرایی از منظر استاد مطهری» [۱۸۶]	تجدد	مطهری
۱۷-	غلامرضا خواجه سروی	«غرب از نگاه مهندس بازرگان» [۱۸۷]	غرب	بازرگان
۱۸-	علی قاسمی	«استبداد از دیدگاه شریعتی» [۱۸۸]	استبداد	شریعتی
۱۹-	قدیر نصری	«هویت قدسی؛ تأملی در رهیافت هویت شناختی سیدحسین نصر» [۱۸۹]	هویت قدسی، هویت مدرن	سیدحسین نصر
۲۰-	قدرت الله قربانی	«هویت ملی از دیدگاه شهید مطهری» [۱۹۰]	هویت	مطهری
۲۱-	فرزاد پورسعید	«تأملی در نظریات هویت شناختی عبدالکریم سروش» [۱۹۱]	هویت	عبدالکریم سروش
۲۲-	فردین قریشی	«علی شریعتی و غرب اندیشی از موضع نوگرایی دینی» [۱۹۲]	غرب	علی شریعتی
۲۳-	عبدالله نصری	«مطهری و احیا فکر دینی» [۱۹۳]	بازسازی اندیشه دینی	مطهری، سیدجمال الدین اسدآبادی، محمد عبده، اقبال
۲۴-	منصور معدل	«مذهب و زنان: مدرنیسم اسلامی در مقابل بنیادگرایی» [۱۹۴]	زن	۱. مدرنیسم اسلامی (سیداحمدخان، چراغ علی، امیرعلی، ممتازعلی، شبلی نعمانی، سید جمال‌الدین، طه‌طاوی، قاسم امین) ۲.. بنیادگرایی اسلامی (مطهری، خمینی)
۲۵-	عبدالکریم سروش	شریعتی و شریعت [۱۹۵]	شریعت و جایگاه روحانیت در دین اسلام	شریعتی
۲۶-	عبدالکریم سروش	حریت و روحانیت [۱۹۶]	روحانیت، معیشت روحانیت	مطهری



۲۷-	عبدالکریم سروش	مطهری و مساله باید و است <sup>[۱۹۷]</sup>	رابطه ایدئولوژی و جهان بینی	مطهری
۲۸-	پرویز هودبوی	بوکاسی، نصر و سردار: طرفداران علم اسلامی <sup>[۱۹۸]</sup>	علم اسلامی	موریس بوکاس (جراح فرانسوی)، سیدحسین نصر و ضیاءالدین سردار (متولد پاکستان و مقیم انگلیس)
۲۹-	محمد اسفندیاری	اقبال و روحانیت <sup>[۱۹۹]</sup>	روحانیت	اقبال لاهوری
۳۰-	فرزین وحدت	« رویارویی اولیه روشنفکری ایران با مدرنیته: یک رویکرد دوگانه » <sup>[۲۰۰]</sup>	مدرنیته	ملکم خان، میرزا آقاخان کرمانی، آخوندزاده، طالبوف، سیدجمال الدین اسدآبادی
۳۱-	خیام عباسی	« روشنفکران ایران و غرب شناسی » <sup>[۲۰۱]</sup>	غرب	مرتضی مطهری، جلال آل احمد، علی شریعتی، سیدمحمد خاتمی، سروش
۳۲-	تقی رحمانی	« شریعتی و نقادی سنت » <sup>[۲۰۲]</sup>	سنت	شریعتی
۳۳-	اکبر گنجی	« مطهری و تحول معرفت دینی » <sup>[۲۰۳]</sup>	تحول معرفت دینی	مطهری
۳۴-	اکبر گنجی	« بازسازی معرفت دینی در پرتو علوم بشری » <sup>[۲۰۴]</sup>	تحول معرفت دینی	مطهری
۳۵-	علی رهنما	« شریعتی و نقش عقل، اجتهاد و اختلاف در نوسازی نگرش شیعی » <sup>[۲۰۵]</sup>	اجتهاد	شریعتی
۳۶-	مجید محمدی	« نوگرایی دینی و تابوی لیبرالیسم » <sup>[۲۰۶]</sup>	آزادی	مطهری، شریعتی، بازرگان و سروش
۳۷-	حسین کاجی	« رازدانی و روشنفکران؛ ابهام ها و ابهام ها » <sup>[۲۰۷]</sup>	روشنفکری	سروش
۳۸-	م. تیوا	« تقابل شرق و غرب و پندار روشنفکر ایرانی » <sup>[۲۰۸]</sup>	غرب	شایگان، آل احمد، رضا داوری اردکانی، شریعتی
۳۹-	مراد تقفی	« مردم و فرهنگ مردم در اندیشه سیاسی شریعتی و سروش » <sup>[۲۰۹]</sup>	نقش باورهای مردم در اندیشه سیاسی	شریعتی، سروش
۴۰-	محسن علینی	« فرهنگ و تمدن غرب از دیدگاه اقبال لاهوری » <sup>[۲۱۰]</sup>	غرب	اقبال لاهوری
۴۲-	شاهرخ اخوی	« نظریه های نوگرایی سنی درباره قرارداد اجتماعی در مصر معاصر » <sup>[۲۱۱]</sup>	قرارداد اجتماعی	محمد عبده، رشید رضا، محمداحمد خلف الله، طارق بشری، فهیمی هویدی

## ۲-۲-۳) گلچین ها یا منتخب ها

منظور از «گلچین» یا «منتخب»، کتبی هستند که می‌کوشند مجموعه‌ای از مؤثرترین نوشته‌های چهره‌های کلیدی جنبش‌های فکری در جهان اسلام را در اختیار افراد علاقمند به این مباحث قرار دهند. این کتب شامل اشکال

مختلفی از گفتمان متفکران اسلامی می‌باشند: مقالات ژورنالیستی، رساله‌های دانشگاهی، تفاسیر قرآنی، گفتگو، داستان، نمایشنامه و شعر. به نظر می‌رسد، تدوین‌کنندگان این مجموعه‌ها اهداف مختلفی را دنبال می‌نمایند: برخی از آن‌ها همچون چارلز کارزن می‌کوشند با گردآوری و ترجمه مجموعه متنوعی از متون متفکران مسلمان به زبان‌های مشترک جهانی، به آشنایی بیشتر محافل علمی غرب و حتی خود مسلمانان با اندیشه‌های این متفکران کمک نمایند. او در مقدمه «اسلام نوگرا ۱۹۴۰-۱۸۴۰: یک کتاب مرجع» می‌نویسد: «این کتاب منتخبی از تأثیرگذارترین نوشته‌های چهره‌های اصلی جنبش اسلامی نوگرا را در برمی‌گیرد، با این حال، جنبش اسلامی نوگرا محدود به این چهره‌های اصلی نمی‌باشند. از اینرو، می‌کوشیم نقش متفکران دیگر جهان اسلام که در بافت منطقه‌ای خود - از آفریقای جنوبی گرفته تا اروپای شرقی و آسیای جنوب شرقی - مؤثر بوده‌اند، اما برای دیگر مسلمانان یا محققان اسلام‌شناس چندان شناخته شده نیستند، نیز، برجسته و عمده نماییم .... خوانندگان باید به این نکته توجه کنند که تدوین‌کنندگان این مجموعه در پی ارائه یک «صورت اسامی» یا «فهرستی رسمی» از نوگرایان مسلمان نیستند، بلکه بیشتر در پی آن می‌باشند تا در این مجموعه تک‌جلدی نمونه معرفی از صداهای عمده مطرح در جنبش اسلامی نوگرا را به خوانندگان معرفی نمایند. از صداهای مزبور چه خواهیم آموخت؟...».<sup>[۲۱۲]</sup> برخی دیگر همچون منصور معدل و کامران طلعت‌اف با جای دادن مجموعه متنوعی از آثار متفکران مسلمان در درون یک مجموعه منتخب، سعی در اثبات ماهیت پویای دین اسلام دارند. آن‌ها در مقدمه خود بر «مباحثات نوگرایانه و بنیادگرایانه در اسلام: یک منتخب» می‌نویسند: «در این کتاب به ارائه مجموعه‌ای از مقالات، رساله‌ها و دیدگاه‌هایی خواهیم پرداخت که در فاصله زمانی ربع آخر قرن نوزدهم تا اواخر قرن بیستم توسط متکلمان، متفکران و دانشگاہیان برجسته مسلمان درباره مسائل و موضوعات مهم جهان اسلام نوشته شده است. آثار مزبور تنها نمونه کوچکی از مجموعه وسیع تولیدات فکری متفکران مسلمان در این دوره هستند. برخلاف آنچه در برخی رسانه‌ها درباره اسلام گفته می‌شود و آن را به عنوان نظام یکپارچه و راکدی از اندیشه‌ها تصویر می‌کنند، آثار مزبور به لحاظ محتوی و جهت‌گیری بسیار متنوع و گوناگون هستند؛ تنوع محتوی و جهت‌گیری این آثار ماهیت پویای دین اسلام را ثابت می‌کند. مسلماً ماهیت پویای دین اسلام تابعی از شرایط اجتماعی متغیر جهان اسلام است».<sup>[۲۱۳]</sup> محققانی همچون سید هادی خسروشاهی نیز سعی در تهیه مجموعه منقح و تصحیح شده‌ای از متون برخی متفکران مسلمان داشته‌اند که تاکنون نسخه معتبر و تصحیح شده‌ای از آثار آن‌ها در دسترس نبوده است. او در مقدمه خود بر «مجموعه رسائل و

مقالات» می‌نویسد: «مجموعه رسائل و مقالات کامل‌ترین متن از مقالات و رساله‌های سید جمال‌الدین حسینی (اسدآبادی) به زبان فارسی است که به تناسب اوضاع و نیاز خاص جوامع اسلامی، در زمان‌ها و مکان‌های مختلف - از جمله هند، افغانستان، ایران، ترکیه و فرانسه - آن‌ها را به رشته تحریر درآورده است.»<sup>[۲۱۴]</sup>

جدول ۲-۴) عمده ترین آثاری که به شیوه «گلچین» تدوین شده اند.

ردیف	گردآورنده	کتاب	متفکران یا جریان های فکری که نمونه ای از آثار متعلق به آن ها در اثر مورد نظر آورده شده است.
۱-	چارلز کارزمن	اسلام نوگرا، ۱۹۴۰-۱۸۴۰: یک کتاب مرجع <sup>[۲۱۵]</sup>	رفاعه رافع الطهطاوی (مصر)، محمد عبده (مصر)، قاسم امین (مصر)، محمد رشید رضا (لبنان - مصر)، خیرالدین تونسلی (تونس)، شیخ الامین بن علی المزروعی (کنیا)، عبدالله عبدالرحمان (آفریقای جنوبی)، عبدالحمید بن بادیس (الجزایر)، محمداحمد محبوب (سودان)، سیدجمال الدین افغانی (ایران)، محمدحسین نائینی (ایران)، میرزا ملکم خان (ایران)، محمود ترزی (افغانستان)، عبدالقادر الجزایری (الجزایر - سوریه)، عبدالرحمان کواکبی (سوریه)، عبدالقادر مغربی (لبنان)، جمال الدین قاسمی (سوریه)، علی سوآوی (ترکیه)، نامق کمال (ترکیه)، شمس الدین سامی فراشری (آلبانی - ترکیه)، عبدالله جودت (ترکیه)، موسی کاظم (ترکیه)، ضیاء گوکالپ (ترکیه)، خالد ادیب ادیور (ترکیه)، جمال الدین چاوسیویچ (بوسنی)، اسماعیل بای گاسپرینسکی (کریمه)، منور قاری (ترکستان - ازبکستان)، احمد آقایف (آذربایجان)، عبدالله بابی (تاتارستان)، رضی الدین بن فخرالدین (تاتارستان)، موسی جارالله بیگی (تاتارستان)، عبدالرئوف فطرت (بخارا - ازبکستان)، محمود خواجه بهبودی (ترکستان - ازبکستان)، عبدالحمید سلیمان چُلپان (ترکستان - ازبکستان)، خواجه الطاف حسین حالی (هند شمالی)، چراغ علی (هند شمالی)، سید احمدخان (هند شمالی)، محمد اقبال (هند شمالی)، محمد عبدالقادر مولوی (مالابار)، امیرعلی (بنگال)، عبدالکلام آزاد (بنگال - هند)، محمد اکرم خان (بنگال - پاکستان)، احمد دهلان (جاوه)، احمد سورکاتی (سودان - جاوه)، حاجی آقاسلیم (سوماترا - جاوه)، محمدحسین آسیاری (سوماترا - جاوه)، احمد حسن (سنگاپور - اندونزی)، یعقوب وانگ جینگ زهی (چین).
۲-	چارلز کارزمن	اسلام لیبرال <sup>[۲۱۶]</sup>	علی عبدالرازق (مصر)، محمد خلف الله (مصر)، محمود طالقانی (ایران)، محمد سعید العشماوی (مصر)، محمد نطسیر (اندونزی)، اس. ام. ظفر (پاکستان)، مهدی بازرگان (ایران)، دیماسنگسی پانداتو (فیلیپین)، رشیدالغنوشی (تونس)، صادق سلیمان (عمان)، نظیره زین الدین (لبنان)، بی نظیر بوتو (پاکستان)، فاطمه مرنیسی (مراکش)، آمنه ودود محسن (آمریکا)، محمد شهروور (سوریه)، همایون کبیر (هند)، چاندرا مظفر (مالزی)، محمد طالبی (تونس)، علی بولاچ (ترکیه)، علی شریعتی (ایران)، یوسف القرضاوی (مصر - قطر)، محمد آرکون (الجزایر - فرانسه)، عبدالحی احمد نعیم (سودان - آمریکا)، حاجی آجیولا (نیجریه)، عبدالکریم سروش (ایران)، محمد اقبال (هند)، محمود محمد طاهها (سودان)، نورخالص مجید (اندونزی)، فضل الرحمان (پاکستان - آمریکا)، شبیر اختر (پاکستان - انگلستان)، محمد دیا (سنگال).
۳-	منصور معدل و کامران طلعت اف	مباحثات نوگرایانه و بنیادگرایی در اسلام: یک منتخب <sup>[۲۱۷]</sup>	مدنیرسم اسلامی: سیدجمال الدین افغانی، مولوی چراغ علی، امیرعلی، محمد عبده، علامه شبلی نعمانی، علی عبدالرازق، سید احمدخان، محمد فرید وجدی، قاسم امین، رفاعه رافع الطهطاوی. بنیادگرایی اسلامی: سید قطب، سید ابوالاعلی مودودی، امام روح الله خمینی، جبهه نجات اسلامی الجزایر، جنبش اخوان المسلمین، اسحاق فرحان، علی شریعتی، عبداللطیف سلطانی، جلال آل احمد، مرتضی مطهری.

۴- مهراں کامروا صداهای تازه در اسلام: محسن کدیور، حامد ابوزید، محمد آرکون، حسن حنفی، عبدالکریم سروش، فاطمه مرنیسی، لیلا احمد، آمنه ودود محسن، طارق رمضان، چاندرا مظفر، فتح الله گولن، محمد شهرو، محمد طالبی. مدرنیته<sup>[۲۱۸]</sup> بازاندیشی در سیاست و

۵- سیدهادی خسروشاهی مجموعه رسائل و مقالات<sup>[۲۱۹]</sup> سید جمال الدین اسدآبادی

## ۲-۲-۴) تاریخ‌های تحلیلی اندیشه

در تعریف مطالعات توصیفی-تأویلی گفتیم که این آثار اندیشه‌های برخی از مهم‌ترین متفکران مذهبی را به گونه‌ای انتقادی شرح می‌کنند و افکار این متفکران را از خلال ذهن شرح‌کننده یا تفسیرگر منعکس می‌سازند. همچنین گفتیم که در برخی موارد کوشش شده‌است تا شرح به نسبت بی‌طرفانه‌ای از این افکار به دست داده شود، اما در موارد دیگر، نویسنده کتاب با متفکران مذهبی مورد بحث پیوسته در کشمکش است. نمونه‌های دیگر نیز وجود داشتند که در آن‌ها نویسنده کتاب در پی شرح آراء و اندیشه‌های متفکران مذهبی درباره برخی موضوعات خاص فکری یا اجتماعی بود (موضوع‌شناسی‌ها). اما در میان مطالعات توصیفی-تأویلی کمتر نمونه‌ای را می‌توان سراغ کرد که در آن کوشش شده باشد تا کار یک متفکر دینی در زمینه تاریخی-اجتماعی آن مورد بررسی قرار گیرد. ما کتاب‌های بسیاری داریم که همگی آن‌ها می‌خواهند برای خواننده روشن کنند که سرسید احمدخان یا اقبال یا سیدجمال یا علی شریعتی «به راستی» چه در نظر داشتند، اما کمتر نمونه‌ای را می‌توان یافت که در آن کوشش شده باشد تا برای بررسی نقش متفکران مذهبی مسلمان در چارچوب ساختارهای اجتماعی گوناگون آن‌ها، از «ابزارهای جامعه‌شناختی» استفاده شود. کمتر کسی بر آن شده است تا نشان دهد که چگونه خاستگاه اجتماعی، پایگاه اجتماعی، مخاطبان، و شرایط سیاسی-اجتماعی محیط فعالیت یک متفکر دینی، در پرسش‌هایی که او برای خودش مطرح می‌سازد و یا در جهت‌گیری کلی کارهای فکری‌اش، انعکاس می‌یابند. به زبان یکی از بزرگان جامعه‌شناسی «بیشتر تاریخ افکار... به گونه‌ای نوشته شده‌اند که گویی این افکار از اذهانی تراوش کرده‌اند که در قالب جسمی نبوده‌اند و فشارها و انگیزش‌های زمان، مکان، تاریخ، جامعه و فرهنگ، بر آن‌ها بی‌تأثیر بوده‌اند».<sup>[۲۲۰]</sup>

تاریخ‌های تحلیلی اندیشه‌آثاری هستند که محققان آن‌ها با ترکیب دو رویکرد (۱) متن‌محوری (رویکرد مطالعات توصیفی-تأویلی) و (۲) زمینه‌محوری (هم زمینه فکری-زبانی و هم زمینه سیاسی-اجتماعی)<sup>[۲۲۱]</sup>، می‌کوشند برای تحلیل و تفسیر تحول افکار، از چشم‌اندازهای ساخته و پرداخته رشته جامعه‌شناسی نیز استفاده کنند. مولفان این آثار

«کارهر متفکر را به تاریخ زندگی اش (از دو جنبه اجتماعی و روانشناسی آن)، فراز و نشیب کاری و جایگاهش در چارچوب ساختار اجتماعی و همچنین به سبک بسیار موثری، به مخاطبان مهم و گروه‌های مرجع آن متفکر مرتبط می‌سازند. آن‌ها با مرتبط ساختن افکار متفکران به زمینه‌های شاخص زندگی، تاریخ و ساختار اجتماعی‌شان، فهم ما را از اندیشه آن‌ها، گسترده‌تر و ژرف‌تر می‌سازند، ضمن آن که پنداشت‌های ناآشکار و پابندی‌های ارزشی‌شان را نیز به ما گوشزد می‌کنند.»<sup>[۲۲۲]</sup> محققان مزبور مبتنی بر این مفروضه که «اختیار متفکر در اندیشه‌ورزی محدود به حدودی اجتناب‌ناپذیر است»<sup>[۲۲۳]</sup>، می‌کوشند تأثیر سبک زندگی و اوضاع اجتماعی و فکری یا آنچه توماس اسپریگنز «بحران‌های زمانه مولف»<sup>[۲۲۴]</sup> می‌نامد را بر ماهیت و جوهر اندیشه یک متفکر (یا متفکران) نشان دهند.

این آثار، سازمانی کم‌وبیش یکسان دارند. در آغاز شرح کوتاهی از زندگی متفکر (یا متفکران) مورد بحث آورده می‌شود تا تلاش‌ها و موفقیت‌های او برای خواننده روشن گردد؛ تأثیرهای خانواده، هم‌گنان و متفکران موثر بر او و نیز درگیری یا عدم درگیری او در امور اجتماعش مورد بحث گذاشته می‌شود؛ آن‌گاه به بحث درباره ویژگی‌های محیط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی حیات او پرداخته می‌شود. خاستگاه‌های اجتماعی متفکر مورد بحث چه بودند؟ آیا جایگاه خاص والدین او در ساختار طبقاتی، بر تجارب اولیه و شکل‌دهنده ذهن او و دیدگاه‌های بعدی‌اش تأثیر گذاشته‌اند؟ آیا پیوندهای نسلی ویژه، او را به همسن‌وسالانش که بر اثر دیدن رویدادهای تاریخی یکسان دیدگاهی همسان با او داشتند، مرتبط ساخته بودند؟ آیا رویدادهای سترگی چون جنگ، رکود اقتصادی و یا انقلاب، او را به جهت‌گیری‌هایی مشابه یا مغایر با هم‌سالانش سوق داده بودند؟ در این بخش، تأثیر پایگاه اجتماعی بر سبک زندگی و جهت‌گیری فکری هر متفکر نیز بررسی می‌شود. آیا او توانسته بود در میان نخبگان فکری زمانه‌اش جایی برای خود باز کند و یا کارش را در یک جایگاه حاشیه‌ای در جامعه ادامه می‌دهد؟ آیا او در دانشگاه‌های عنوانی به دست آورده بود یا یک فرد خارج از محیط دانشگاه بود؟ مخاطبان او چه کسانی بودند؟ و .... بالاخره متفکران مورد بحث را در موقعیت زمانی ویژه‌اش در تاریخ عقلی قرار می‌دهند. روندهای فکری عمده در زمان ظاهر شدن هر متفکر بر چه منابعی استوار بودند؟ جریان‌های مخالف عمده‌ای که او علیه آن‌ها جهت گرفته بود، چه بودند؟ و مسائل عمده مطرح در فضای گفتگویی هر متفکر چه بودند؟<sup>[۲۲۵]</sup> موضوعات مزبور، موضوعات و مسائل جامعه‌شناختی هستند که در این گونه آثار راهنمای محققان اندیشه قرار می‌گیرند.

جدول ۲-۵) عمده‌ترین «تاریخ‌های تحلیلی اندیشه» که به بررسی تحولات فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن پرداخته‌اند.

ردیف	نویسنده	کتاب	دوره زمانی مورد بررسی	اندیشه‌هایی که به اشکال متفاوت جریان‌شناسی، گفتمان‌شناسی، متفکرشناسی و ... مورد بررسی قرار گرفته اند.	ابعاد تاریخی کلان مورد تأکید نویسنده
۱-	فرزین وحدت	روپارویی فکری ایران با مدرنیته <sup>[۲۲۶]</sup>	۱۸۰۰-۲۰۰۰	ملکم خان، میرزا آقاخان کرمانی، آخوندزاده، طالبوف، افغانی، نائینی، شیخ فضل الله، حسین کاظم زاده، احمد کسروی، محمدامین رسول زاده، تقی ارانی، احسان طبری، بیژن جزنی، مسعود احمدزاده، خلیل ملکی، جلال آل احمد، احسان نراقی، داریوش شایگان، علی شریعتی، روح الله خمینی، مطهری، صالحی نجف آبادی، عبدالکریم سروش، رضا داوری اردکانی، مجتهد شبستری.	دولت، اصلاحات فرهنگی، اصلاحات قضایی، رشد نهادهای فرهنگی، تاثیر توسعه سیاسی بر اصلاحات فرهنگی، ورود اندیشه های غربی، ظهور شبکه های روشنفکری، ظهور احزاب.
۲-	علی میرسپاسی	تأملی در مدرنیته <sup>[۲۲۷]</sup>	از مشروطه تا انقلاب اسلامی	ملک المتکلمین، سیدجمال الدین اسدآبادی، میرزا آقاخان کرمانی، جلال آل احمد، شریعتی.	مشروطه‌خواهی، مدرنیزاسیون، شکل‌گیری احزاب سیاسی و اتحادیه‌ها، کودتای ۲۸مرداد، شهرنشینی و مشکلات آن، سیاسی شدن تشیع، اصلاحات نهادهای دینی.
۳-	علی قیصری	روشنفکران ایران در قرن بیستم <sup>[۲۲۸]</sup>	از آغاز حکومت فتحعلی شاه تا انقلاب اسلامی	در این کتاب نویسنده به بررسی دقیق و تیزبینانه روندهای عام فکری در ایران از آغاز فرآیند اصلاحات در حکومت قاجار تا ظهور انقلاب ایران پرداخته است. روندهای فکری مذکور عبارتند از: تجددخواهی اولیه، مشروطه خواهی، ناسیونالیسم، ادبیات سوسیالیستی، لیبرالیسم و اسلام سیاسی. نویسنده ذیل این عنوانها به بررسی مختصر اما عمیق بسیاری از چهره های روشنفکری ایران معاصر پرداخته است.	ظهور دولت نیمه مدرن، مدرنیزاسیون، اصلاحات فرهنگی و آموزشی، ظهور نهادهای فرهنگی مدرن، ورود اندیشه‌های غربی.
۴-	حمید عنایت	سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب <sup>[۲۲۹]</sup>	۱۷۹۸-۱۹۵۰	۱. حامیان تمدن غرب (شامل طهطاوی، یعقوب صنوع، شبلی شمیل و طه حسین)، ۲. تجددخواهی دینی (شامل سیدجمال الدین اسدآبادی، شیخ محمد عبده، محمدرشید رضا، عبدالرحمن کواکبی و علی عبدالرازق) و ۳. وطن پرستی مصری (شامل مصطفی کامل، احمد لطفی السید، نجیب عازوری، عبدالرحمن البزاز، ساطع الحصری).	شکست های نظامی حکومت عثمانی، آغاز فرآیند مدرنیزاسیون، ورود صنعت چاپ، ورود نهادهای آموزشی مدرن، پیدایش مطبوعات، فعالیتهای مسیونرها در جهان اسلام، وقوع برخی جنبش های اجتماعی مثل جنبش عربی، ورود گفتمانهای فکری غربی مثل لیبرالیسم و ناسیونالیسم، فروپاشی امپراطوری عثمانی و ..
۵-	آلبرت حورانی	اندیشه عرب در عصرآزادخواهی <sup>[۲۳]</sup>	۱۷۹۸-۱۹۵۰	طهطاوی، خیرالدین تونسلی، بطرس البوستانی، جمال الدین افغانی، محمد عبده، رشیدرضا؛ عبدالله ندیم، مصطفی کامل، سعد زغلول (به عنوان نمایندگان ناسیونالیسم مصری)، شبلی شمیل و فرح انطون (به عنوان نمایندگان	شکست های نظامی حکومت عثمانی، آغاز فرآیند مدرنیزاسیون، ورود صنعت چاپ، ورود نهادهای آموزشی مدرن، پیدایش مطبوعات، فعالیتهای مسیونرها در جهان

<p>اسلام، وقوع برخی جنبش‌های اجتماعی مثل جنبش عربی، ورود گفت‌مان‌های فکری غربی مثل لیبرالیسم و ناسیونالیسم، فروپاشی امپراطوری عثمانی و ..</p>	<p>سکولاریستهای مسیحی)، نجیب عازوری، ابراهیم الیازجی و ادیب اسحاق (به عنوان نمایندگان ناسیونالیسم عرب) و طه حسین.</p>	<p>۱۹۴۰-۱۸۰۵</p>	<p>اندیشه‌ها و جنبش‌های نوین سیاسی - اجتماعی در جهان عرب<sup>[۲۳۱]</sup></p>	<p>۶- زالمان ایساکوویچ لوین</p>
<p>انحطاط امپراطوری عثمانی، آغاز فرآیند اروپایی شدن، گذار نظام اقتصادی فتودالی به سرمایه داری اولیه، ظهور طبقه سوداگر، فروپاشی حکومت ممالیک، آغاز فرآیند اصلاحات محمدعلی، ظهور نهادهای اجتماعی فرهنگی مدرن، شکل‌گیری جنبش ترجمه، ورود صنعت چاپ، ورود نظام آموزشی مدرن، پیدایش مطبوعات، ظهور انجمن‌های علمی، سیاسی و ادبی و ورود اندیشه‌های غربی.</p>	<p>خیرالدین تونسلی، شیخ محمد قبادو، فرانسیس فتح الله مرش، پطرس بستانی، ادیب اسحق، ابراهیم یازجی، سلیم بسطانی، جنبش مهدیگری در سودان، سیدجمال الدین افغانی، عبدالرحمن کواکبی، رفیق العظم، جمیل معلوف، نجیب حداد، محمد عبده، لطفی سید، عبدالله ندیم، مصطفی کامل، محمد فرید، قاسم امین، محمد کردعلی، امین ربیحانی، شبلی شمیل، فرح انظون.</p>	<p>۱۹۴۰-۱۸۰۵</p>	<p>اندیشه‌ها و جنبش‌های نوین سیاسی - اجتماعی در جهان عرب<sup>[۲۳۱]</sup></p>	<p>۶- زالمان ایساکوویچ لوین</p>
<p>شرایط اجتماعی - سیاسی دوره رضاخان، تحولات ۳۲-۱۳۲۰، کودتای ۲۸ مرداد، مدرنیزاسیون محمدرضا شاه، احزاب و جریان‌های فکری، انقلاب، دولت‌موقت</p>	<p>مهدی بازرگان از آغاز حکومت رضاخان تا سال‌های نخستین پس از انقلاب</p>	<p>۱۹۴۰-۱۸۰۵</p>	<p>زندگینامه سیاسی مهندس بازرگان<sup>[۲۳۲]</sup></p>	<p>۷- سعید برزین</p>
<p>تحولات سیاسی - اجتماعی دهه ۱۳۲۰، جریان‌های فکری دهه ۱۳۲۰، کودتای ۲۸ مرداد، مدرنیزاسیون محمدرضا شاه، احزاب و جریان‌های فکری.</p>	<p>علی شریعتی از پایان حکومت رضا شاه تا انقلاب ایران</p>	<p>۱۹۴۰-۱۸۰۵</p>	<p>مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد؛ زندگینامه سیاسی علی شریعتی<sup>[۲۳۳]</sup></p>	<p>۸- علی رهنما</p>
<p>تحولات سیاسی - اجتماعی دوره رضا شاه، مدرنیزاسیون رضا شاهی، شکل‌گیری حزب توده، جریان‌های اسلامی دهه ۱۳۲۰، کودتای ۲۸ مرداد، حوادث سیاسی دهه ۴۰، ظهور جنبش‌های مسلحانه، رشد نهادهای فرهنگی، تحولات سیاسی - اجتماعی دهه ۱۳۵۰، انقلاب، دولت موقت، اوضاع سیاسی - اجتماعی ایران در دهه نخستین پس از انقلاب.</p>	<p>مهدی بازرگان از آغاز حکومت رضاشاه تا سال ۱۳۷۳</p>	<p>۱۹۴۰-۱۸۰۵</p>	<p>در تکاپوی آزادی؛ سیری در زندگی، آثار و افکار مهندس بازرگان<sup>[۲۳۴]</sup></p>	<p>۹- حسن یوسفی اشکوری</p>
<p>شرایط سیاسی - اجتماعی کلی قاجار، جریان‌های فکری رقیب.</p>	<p>هادی نجم‌آبادی، سیدجمال الدین اسدآبادی، سید محمد طباطبایی، میرزای نائینی.</p>	<p>دوران قاجار</p>	<p>تشیع و مشروطیت در ایران<sup>[۲۳۵]</sup></p>	<p>۱۰- عبدالهادی حائری</p>
<p>آشنایی با غرب، اصلاحات عباس</p>	<p>آخوندزاده، طالبوف، ملک‌محمّد خان، یوسف خان</p>	<p>آغاز جنگ‌های</p>	<p>ایرانیان و اندیشه</p>	<p>۱۱- جمشید بهنام</p>

		تجدد <sup>[۲۳۶]</sup>	ایران و روس تا ۱۳۵۷	مستشارالدوله، میرزا آقاخان کرمانی، سیدجمال، تقی زاده کسروی، آل احمد، شریعتی.	میرزا، اصلاحات امیرکبیر، فرستادن دانشجویان به خارج از کشور، تأسیس دارالفنون، اصلاحات سپهسالار، پیدایش بورژوازی، انقلاب مشروطه، مدرنیزاسیون دوره پهلوی.
۱۲-	فرهنگ رجایی	اندیشه سیاسی معاصر در جهان عرب <sup>[۲۳۷]</sup>	از نیمه قرن نوزدهم تا سال های اخیر	دوره نخست از نیمه قرن نوزدهم تا دهه های نخستین قرن بیستم: ۱. غرب گرایی، ۲. عرب گرایی، ۳. اسلام گرایی؛ دوره دوم از شکست اعراب در جنگ شش روزه ۱۹۶۷ به بعد: ۴. دولت سازی و تمدن گرایی، ۵. عرب گرایی جدید.	تحولات امپراطوری عثمانی، اصلاحات حکومت عثمانی، اصلاحات محمدعلی پاشا در مصر، شکل گیری جنبش وهابیت و جنبش سنوسی، جنگ اعراب و اسرائیل، جنگ ایران و عراق، ظهور دولت های ملی گرا، تحولات جمعیتی، آموزشی و اقتصادی.
۱۳-	لطف الله آجدانی	علماء و انقلاب مشروطیت ایران <sup>[۲۳۸]</sup>	عصر قاجاریه	چهره های متفاوت روحانیت شامل شیخ فضل الله نوری، سید محمد طباطبایی، ثقه الاسلام تبریزی، میرزای نائینی، آقامیرزا یوسف شمس الافاضل خراسانی (معروف به ترشیزی)، سید عبدالهادی بهبهانی، محمد اسماعیل غروی محلاتی، شیخ هادی نجم آبادی، حاج شیخ اسدالله ممقانی، ملا عبدالرسول کاشانی.	تحولات سیاسی - اجتماعی عصر قاجار، جریان های متفاوت فکری، منازعات فکری، انقلاب مشروطه.
۱۴-	لطف الله آجدانی	روشنفکران ایران در عصر مشروطیت <sup>[۲۳۹]</sup>	عصر قاجاریه	آخوندزاده، میرزا یوسف خان، مستشارالدوله، طالبوف، ملکم خان.	تحولات سیاسی - اجتماعی عصر قاجار، اصلاحات اجتماعی عصر قاجار، جریان های فکری غرب، رشد نهادهای فرهنگی، انقلاب مشروطه.
۱۵-	حسن قاضی مرادی	نوسازی سیاسی در عصر مشروطه ایران <sup>[۲۴۰]</sup>	از دوران مشروطه تا سال های پس از انقلاب اسلامی	آخوندزاده، داریوش آشوری، موسی غنی نژاد، جواد طباطبایی، عبدالرحیم طالبوف، فخرالدین شادمان، سیدجمال الدین اسدآبادی، شریعتی، میرزا ملکم خان.	آشنایی با غرب، نوسازی از بالا در دوره قاجاریه (اصلاحات عباس میرزا، امیرکبیر و سپهسالار)، نوسازی آموزشی، نیروهای متفاوت اجتماعی (روحانیت، تجار، روشنفکران)، رشد نهادهای فرهنگی، رشد مطبوعات.
۱۶-	دانیل برامبرگ	بازخوانش [آیت الله] خمینی؛ تکاپو در راه اصلاحات ایران <sup>[۲۴۱]</sup>	از دوره محمدرضا شاه پهلوی تا دوره نخست ریاست جمهوری خاتمی	آیت الله خمینی، علی شریعتی، مهدی بازرگان، سیدمحمود طالقانی، جلال آل احمد، سیدمحمد خاتمی، عبدالکریم سروش.	مدرنیزاسیون محمدرضا شاه، ورود اندیشه های غربی، ظهور روشنفکران دارای ذهن دوپاره، انقلاب ایران، فرآیند تدوین قانون اساسی، نهادسازی در دوره پس از انقلاب، فوت آیت الله خمینی، رهبری آیت الله خامنه ای، نوسازی دوره هاشمی، اصلاح قانون اساسی،



تحولات آموزشی - فرهنگی، جنبش  
دوم خرداد.

- ۱۷- جهاندار امیری روشنفکری و سیاست؛ از عصر مشروطه بررسی تحولات روشنفکری در ایران معاصر<sup>[۲۴۳]</sup> تا انقلاب اسلامی ایران
۱. روشنفکران لیبرال (ملکم خان، طالبوف، آخوندزاده، زین العابدین مراغه ای، میرزا آقاخان کرمانی، روشنفکران غرب گرا طرفدار استبداد (فروغی، تقی زاده، علی اکبر خان داور، محمود افشار، مشفق کاظمی، علی دشتی)، ۳. روشنفکران چپ گرا (حزب توده)، ۴. روشنفکران ملی گرا و ناسیونالیست (جبهه ملی)، ۵. روشنفکران دینی (سازمان مجاهدین خلق، نهضت آزادی، جلال آل احمد، علی شریعتی، بازرگان)، و ۶. روحانیت نوگرا (سیدجمال، نائینی، مدرس، محمدتقی شریعتی، آیت الله کاشانی، علامه طباطبایی، آیت الله خمینی، آیت الله مطهری).
- ۱۸- مهرزاد بروجدی روشنفکران ایرانی و غرب<sup>[۲۴۳]</sup> از دهه ۱۳۴۰ تا دهه ۱۳۷۰
- مدرنیزاسیون محمدرضا پهلوی، رشد اقتصادی، ظهور طبقات جدید، رشد نهادهای فرهنگی، ورود اندیشه های غربی. سیدفخرالدین شادمان، احمد فردید، جلال آل احمد، علی شریعتی، مجاهدین خلق، سیدحسین نصر، احسان نراقی، حمید عنایت، داریوش شایگان، داوری اردکانی، سروش.

## ۲-۲-۵) مطالعات تبیینی

مطالعات تبیینی در خصوص تحولات فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن عمدتاً گفتمان «اسلام سیاسی» - از عناوین دیگری همچون احیا اسلامی، بازگشت اسلامی، بنیادگرایی اسلامی، اسلام انقلابی، رادیکالیسم اسلامی، اسلام گرایی رادیکال، اسلام مبارزه جو و اسلام خشونت گرا نیز برای توصیف این گفتمان فکری استفاده شده است - را موضوع بررسی خود قرار داده و به مطالعه تحولات فکر دینی از دهه ۱۹۵۰ به بعد می پردازند. به جز یک استثنا (منظور مطالعه منصور معدل با عنوان «مدرنیسم اسلامی، ناسیونالیسم، بنیادگرایی اسلامی: اپیزود و گفتمان»<sup>[۲۴۴]</sup> است که در فصل چارچوب نظری به بحث درباره آن خواهیم پرداخت)، در هیچ یک از این مطالعات به بحث در خصوص عوامل ظهور گفتمان مدرنیسم اسلامی (به عنوان موضوع پژوهش ما) پرداخته نشده است. به علاوه، در این مطالعات عموماً تلاش شده است مساله «تغییر فرهنگی» یا «نوآوری فرهنگی» در جهان اسلام در پیوند با مساله «تغییر سیاسی» مورد پژوهش قرار گیرد. به زبان روشن تر، این مطالعات اصولاً مطالعاتی مربوط به «تغییر سیاسی» یا «کنش انقلابی» مسلمانان - به ویژه انقلاب اسلامی ایران - در عصر مدرن هستند که، بنا به ضرورت، مساله «ایدئولوژی انقلابی» را نیز مورد توجه قرار می دهند.

به طور کلی، تاکنون پژوهش‌های جامعه‌شناختی درباره علل ظهور اسلام سیاسی بر اساس چهار مدل انجام گرفته است: مدل ذهن‌گرایانه که بر آنست ایدئولوژی به جهت‌دهی دوباره افراد ناراضی و سرگردان در وضعیت فشار اجتماعی می‌پردازد؛ مدل سازمانی که به تحلیل تغییر ایدئولوژیک در چارچوب منازعه سازمان‌یافته برای به دست آوردن قدرت می‌پردازد و بر بافت سازمانی که در آن تولیدکنندگان ایدئولوژی به چالش‌های سازمانی که در مقابل توانایی و اقتدار خود پاسخ می‌دهند، تاکید می‌کند؛ مدل مارکسی که در تحلیل خود از فعالیت‌ها و پویایی‌های ایدئولوژیک، تقدم علی را به نبرد طبقاتی نسبت می‌دهد؛ و مدل گفتمانی که به تحلیل نوآوری ایدئولوژیک در چارچوب منازعه میان گفتمان‌های رقیب در درون بافت گفتمانی جامعه می‌پردازد.<sup>[۲۴۵]</sup>

## ۲-۲-۱) مدل‌های ذهن‌گرایانه

رابطه میان روانشناسی فردی (وضعیت ذهنی افراد) با تغییر فرهنگی، بویژه ظهور ایدئولوژی‌های مذهبی انقلابی، به روشن‌ترین شکل در نظریه‌های ساختاری-کارکردی تغییر اجتماعی و انقلاب و نظریه محرومیت نسبی مدل‌سازی شده است. این نظریه‌ها با تغییر ایدئولوژیک به عنوان گونه‌ای پاسخ به نیازهای ذهنی افراد جامعه که در وضعیت فشار اجتماعی قرار دارند، برخورد می‌کنند. در مدل ذهن‌گرا، وضعیت روانی افراد زمینه رشد جنبش‌های مذهبی رادیکال را فراهم می‌آورد. بنابراین دیدگاه، تغییرات ایدئولوژیک زمانی به وقوع می‌پیوندد که تغییرات ساختاری باعث به وجود آمدن تنش‌های لاینحل و در نهایت ایجاد ناراضی و سرگردانی در میان افراد جامعه شود. تنش‌های مزبور به چند شیوه ایجاد می‌شوند: ۱) به وسیله یک نظام اجتماعی نامتوازن و بی‌تعادل که باعث به وجود آمدن افراد آشفته و سرگردانی می‌شود که پیوندهای اجتماعی آن‌ها گسسته شده است (نظریه جانسون)<sup>[۲۴۶]</sup>؛ ۲) با فروپاشی و از بین رفتن سازمان‌های سیاسی و اجتماعی واسط و شکل‌گیری جامعه توده‌وار (نظریه آرنست، نظریه کورنهورز)<sup>[۲۴۷]</sup>؛ ۳) از طریق شکاف ایجاد شده میان میزان بالارفتن انتظارات و میزان برآوردن نیازها (نظریه دیویس، نظریه گر)<sup>[۲۴۸]</sup>؛ و ۴) از طریق فرآیند مدرنیزاسیون شتابانی که از فرآیند نهادینه‌شدن پیشی گرفته است (نظریه هانتینگتون)<sup>[۲۴۹]</sup>. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های «وضعیت‌های بحرانی» مزبور آنست که زمینه روانشناختی لازم برای «تأثیرپذیری افراد»<sup>[۲۵۰]</sup> (نظریه کانتریل، نظریه تاج) و «سوق یافتن آن‌ها به سوی جنبش توده‌ای»<sup>[۲۵۱]</sup> (نظریه کورنهورز) را فراهم می‌آورند. در چنین وضعیت‌هایی افراد ناراضی و سرگردان جامعه نیازمند ایدئولوژی هستند که: ۱) یک ساختار ارزشی جایگزین را به آن‌ها عرضه دارد (نظریه جانسون)<sup>[۲۵۲]</sup>؛ ۲) به توضیح و تبیین زوال و

شکست جامعه پردازد و برخی از نیازهای بنیادین افراد جامعه از قبیل هویت، احساس تعلق، احساس شایستگی و احساس اثربخشی را سیاسی کند (نظریه شوارتز)<sup>[۲۵۳]</sup> و (۳) مجموعه‌ای از جاذبه‌هایی باشد که به نیازهای متنوع آن‌ها پاسخ گوید (نظریه تاچ)<sup>[۲۵۴]</sup>. پس از آن که افراد به درونی کردن نظام ارزشی پیشنهادی ایدئولوژی جدید پرداختند، ذهن آن‌ها سمت‌وسویی دیگر می‌یابد و نارضایتی تبدیل به کنش سیاسی رادیکال می‌شود. در این دیدگاه بر عنصرذهنی ایدئولوژی تاکید می‌شود. به ایدئولوژی به مثابه سلسله‌ای از ارزش‌ها و باورها نگرسته می‌شود که اثربخشی آن در هدایت کنش انسانی به این بستگی دارد که به چه میزان در وجود افراد درونی گردد. مفاهیمی چون «باورهای همگانی» (نظریه اسملسر)<sup>[۲۵۵]</sup>، «چارچوب آگاهی» (نظریه اپتر)<sup>[۲۵۶]</sup>، و «مجموعه فرهنگی - روانی» (نظریه دیون)<sup>[۲۵۷]</sup> برای تبیین چگونگی کارکرد ایدئولوژی در ایجاد یکپارچگی اجتماعی، تعیین هدف نهایی، و تضمین اجماع اجتماعی مطرح می‌شوند.

در مدل‌های ذهن گرایانه، رابطه میان ایدئولوژی و شرایط اجتماعی اساساً رابطه‌ای روانشناختی است. این موضوع آزمون اعتبار این دیدگاه را دشوار می‌سازد، زیرا عملیاتی ساختن یک رابطه ذهن گرایانه با استفاده از داده‌های تاریخی بسیار مشکل می‌باشد.<sup>[۲۵۸]</sup> پیروان این سنت نظری هرگز به طور مستقیم به اندازه‌گیری شرایط روانی افراد یا توضیح این مسأله که چگونه ایدئولوژی بدیل شرایط ذهنی افراد را شکل می‌دهد، نمی‌پردازند. روش‌شناسی آن‌ها، در کل، این است که نشان دهند برخی شاخص‌های قابل اندازه‌گیری متغیرهای مستقل (از قبیل عدم تعادل نظام اجتماعی، محرومیت نسبی، موقعیت‌های بحرانی، شرایط بن‌بست و تحمل‌ناپذیر اجتماعی، جدا افتادگی اجتماعی، یا بحران اقتصادی - اجتماعی) پیش از وقوع جنبش‌های اعتراض‌آمیز یا انقلاب‌ها وجود دارند (نظریه‌های کانتریل، دیویس، کورنهورز، تاچ)<sup>[۲۵۹]</sup>. به عنوان مثال، جانسون از نرخ رو به رشد خودکشی، افزایش میزان فعالیت ایدئولوژیک، افزایش میزان مشارکت نظامی، و بالارفتن نرخ جرائم، بویژه جرائم سیاسی، به عنوان معرف‌های آشفته‌گی هنجاری ناشی از تغییر اجتماعی یاد می‌کند.

کسانی که کوشیده‌اند بر مبنای این نظریه‌ها به تبیین ظهور جنبش‌های ایدئولوژیک رادیکال از قبیل بنیادگرایی اسلامی در جهان اسلام پردازند، مدعی‌اند که سرگردانی، نارضایتی و آشفته‌گی افراد که خود ناشی از فرایند تغییر اجتماعی می‌باشد، می‌تواند ظهور جنبش‌های ایدئولوژیک رادیکال را تبیین نماید. به عبارت دیگر، در این مطالعات به بنیادگرایی اسلامی به عنوان پاسخی برای اشکال مختلف بحران اقتصادی، سیاسی و فرهنگی نگرسته

می‌شود. به اعتقاد دکم‌جیان بحرانی که مصر، سوریه، عراق، عربستان سعودی و کشورهای حاشیه خلیج فارس را از دهه ۱۹۳۰ به بعد در خود فرو برده و به رشد اندیشه‌های رادیکال در این جوامع دامن زده است یک بحران اجتماعی عمیق و چندجانبه می‌باشد - بحرانی که بطور همزمان از ابعاد متفاوت بحران هویت، بحران مشروعیت، بحران حاکمیت، بحران توسعه، بحران اقتصادی و بحران اعتبار نظامی برخوردار می‌باشد.<sup>[۲۶۰]</sup> به همین نحو، دیب بر ماهیت چند وجهی بحرانی که منجر به ظهور بنیادگرایی اسلامی در الجزایر، تونس، لیبی، لبنان، نوار غزه و کرانه باختری رود اردن شده است، تاکید می‌کند: رکود سیاسی، رکود اقتصادی، شرایط وخیم امنیتی، قدرت اقناعی فرهنگ غرب و رواج این اندیشه که دولت‌های سکولار دشمن اسلام هستند.<sup>[۲۶۱]</sup> تاکید بر مشکلات عمیق اقتصادی و پیامدهای روانی آن همچنین بخش عمده‌ای از تبیین آندرسون درباره ظهور بنیادگرایی اسلامی در تونس، الجزایر و مراکش<sup>[۲۶۲]</sup> و تبیین واندروول از ظهور بنیادگرایی اسلامی در الجزایر<sup>[۲۶۳]</sup> را شکل می‌دهد. به هر حال، آندرسون تاکید بیشتری بر استبداد حکومتی و سیاستهای انحصاری دولت در ترغیب بنیادگرایان به دست زدن به خشونت می‌نهد، در حالی که واندروول بیشتر بر ماهیت رانتی دولت تاکید می‌کند. اسپوزیتو نیز مشکلات اقتصادی و منافع ژئوپلیتیک را از جمله عواملی اند که به ظهور بنیادگرایی اسلامی در منطقه خلیج فارس کمک کرده‌اند.<sup>[۲۶۴]</sup>

برخی از متفکران اجتماعی برای نشان دادن نقش مذهب در سیاست ایران بر تفاسیر ذهن‌گرایانه تکیه نموده‌اند. اگر به ایدئولوژی به عنوان سلسله‌ای از ارزش‌ها نگریسته شود، آن‌گاه این استدلال که مخالفت شیعه با حکومت ریشه در تئوری سیاسی آن دارد، در چارچوب مدل ذهن‌گرایانه جای می‌گیرد. به عنوان مثال، الگار<sup>[۲۶۵]</sup> به پیروی از وات، نقش مخالفت‌آمیز شیعه را از نظریه سیاسی و ارزش‌های سیاسی جاودانی آن استنتاج می‌کند. شیعه به «امامت» اعتقاد دارد. از آنجا که «امام» دوازدهم غائب است، هیچ قدرت مشروع دنیوی بر زمین به جای نمانده است. ساوری نیز این ادعا را مطرح می‌سازد که «در نظریه حکومت دوازده امامی هیچ مبنای کلامی برای سازش میان مجتهدها... و اشکال متفاوت حکومت وجود ندارد».<sup>[۲۶۶]</sup> به طور کلی، چنین ادعا می‌شود که مبنای نقش مخالفت‌آمیز تشیع در سیاست ایران همین سنت ایدئولوژیک است که تمامی حاکمان دنیوی را نامشروع می‌داند. به هر حال، واقعیت‌های تاریخی این تفسیر را تأیید نمی‌کنند. جنبش شیعی در ایران همواره متنوع بوده و عملکرد روحانیون در قلمرو سیاست ناهمگن و متفاوت بوده است. درباره بسیاری از مسائل مهم تاریخی مطرح در سیاست دو‌یست سال اخیر ایران، یک دسته از روحانیون به حمایت از نظام سیاسی حاکم پرداخته‌اند و دسته دیگر از گروه‌های مخالف

حکومت حمایت کرده‌اند. از اینرو، تبیین جنبش مزبور - که به لحاظ سیاسی بسیار متنوع است - بر مبنای نظریه سیاسی شیعه دشوار می‌باشد. یکپارچگی سیاسی روحانیون در مخالفت با حکومت پدیده‌ای است که در سال‌های پس از ۱۳۴۲ شکل گرفت.<sup>[۲۶۷]</sup> بعلاوه، یکپارچگی علما در مخالفت با محمدرضا شاه، آن طور که باید و شاید، توده‌ای و سیاسی شدن مذهب در سال‌های پس از کودتا را تبیین نمی‌کند. از سوی دیگر، روشنفکران غیرروحانی نیز نقش عمده‌ای در ارائه بدیل‌های اسلامی برای حکومت سلطنتی پهلوی ایفا کردند.

استدلال سعید امیرارجمند<sup>[۲۶۸]</sup> نمونه‌ای دیگر از استدلال‌هایی است که در دفاع از تفسیر ذهن‌گرایانه ارائه شده است. امیرارجمند معتقد است که تغییر اجتماعی سریع ایران باعث به وجود آمدن نابسامانی اجتماعی و بی‌نظمی هنجاری در این جامعه شد. ناتوانی دولت در ایجاد پیوند مجدد میان افراد و گروه‌های نابسامان با نظام سیاسی حاکم باعث شد اسلام شیعی بتواند خود را به عنوان یک نیروی انسجام‌بخش رقیب به جامعه معرفی نماید.<sup>[۲۶۹]</sup> متأسفانه امیرارجمند داده‌های تجربی چندانی در دفاع از نظریه خود مطرح نمی‌سازد؛ او به آوردن تنها یک مثال اکتفا نموده و فقط از یک گروه نابسامان اجتماعی - یعنی مهاجرین به شهرها - سخن می‌گوید که «بدلیل ناتوانی شاه در ادغام آن‌ها در نظام سیاسی‌اش به مذهب پناه بردند».<sup>[۲۷۰]</sup> با این حال، امیرارجمند، خود، تصدیق می‌کند که «میزان مشارکت تازه مهاجرین در جنبش انقلابی روشن نیست».<sup>[۲۷۱]</sup> بعلاوه، شواهد نشان می‌دهد که میزان مشارکت فقرای شهری ساکن حلبی‌نشین‌ها چندان معنادار نبوده است.<sup>[۲۷۲]</sup> در حقیقت، تحلیل پیشینه شغلی بیش از ۵۰۰ نفر از افرادی که در راهپیائی‌های اعتراض‌آمیز علیه شاه در سال ۱۳۴۲ کشته یا دستگیر شدند نشان می‌دهد که هسته اصلی حامیان آیت‌الله خمینی را کسانی شکل می‌دادند که دارای پیشینه خرده بورژوازی بودند.<sup>[۲۷۳]</sup> شواهد موجود به قوت نشان می‌دهند که افراد و گروه‌های حاشیه‌ای نقش چندانی در جنبش انقلابی نداشته‌اند. همچنین، برخی از ادعاهای تاریخی امیرارجمند در مقابل ادعای نظری او قرار می‌گیرند. به عنوان مثال، او بر ائتلاف روحانیون و بازاریان در مقابل دولت و نفوذ خارجی تأکید می‌کند<sup>[۲۷۴]</sup>، اما روحانیون و بازاریان جزء گروه‌های حاشیه‌ای نبودند که در نتیجه تغییر اجتماعی به وجود آمده باشند. این شیوه استدلال همچنین بخش عمده‌ای از تبیین محققانی همانند میثاق پارسا<sup>[۲۷۵]</sup>، مهران کامروا<sup>[۲۷۶]</sup>، محسن میلانی<sup>[۲۷۷]</sup>، مسعود کمالی<sup>[۲۷۸]</sup>، جان فوران<sup>[۲۷۹]</sup>، محمد امجد<sup>[۲۸۰]</sup> و تیم مک‌دانیل<sup>[۲۸۱]</sup> درباره چرایی ظهور اسلام انقلابی در روند انقلاب ایران را شکل می‌دهد. استدلال کلی محققان مزبور آنست که تغییرات اقتصادی - اجتماعی سریع دهه‌های ۴۰ و ۵۰ و ورود ارزش‌های غربی باعث به وجود آمدن بحران اقتصادی - سیاسی

و فرهنگی در جامعه گردید. بحران اقتصادی- سیاسی و فرهنگی جامعه بسیار عمیق و جدی بود و وضعیتی ذهنی را در مردم ایجاد کرد که آن‌ها را مستعد پذیرش کاریزمای بنیادگرایانه امام خمینی ساخت.

در وضعیت فعلی، مطالعات مزبور و مطالعات مشابه دیگر بخشی از تبیین های متعارفی می باشند که به ظهور اسلام سیاسی یا بنیادگرایی اسلامی همچون پاسخی به تهاجم فرهنگی غرب، نفوذ اقتصادی و سلطه سیاسی غرب بر منطقه و بحران های اقتصادی- اجتماعی و استبداد سیاسی متعاقب آن می نگرند. بدون شک، سیاست های انحصاری دولت و مشکلات اقتصادی از عوامل تاثیرگذار بر ظهور بنیادگرایی اسلامی می باشند. با این وجود، رابطه میان بحران اقتصادی و بنیادگرایی اسلامی همواره رابطه ای صحیح نمی باشد. به عنوان مثال، در هیچ یک از دوره های ظهور بنیادگرایی اسلامی - رشد انجمن اخوان المسلمین در مصر سال های آخر دهه ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، مخالفت علما با دولت و ظهور فعال گرایی اسلامی در ایران دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، و ظهور اسلام گرایی رادیکال در الجزایر، اردن، و سوریه در دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰- جوامع مزبور با یک بحران اقتصادی عمیق روبرو نبوده اند.<sup>[۲۸۲]</sup> برعکس، بسیاری از کشورهایی که جنبش های اسلامی انقلابی را تجربه کردند، به ویژه ایران، در حال تجربه توسعه اقتصادی قابل ملاحظه بودند. بدون تردید، رشد اقتصادی ایران در دوران پیش از انقلاب مشکلاتی را به همراه داشت، ولی مشکلات اقتصادی اواخر دهه ۵۰ را نمی توان دال بر وجود یک بحران دانست و آن را «بحران» نامید. برخی مشکلات اقتصادی از قبیل تنگناهای زیربنایی، تورم و کمبود کالاهای اساسی، و کسری بودجه ناشی از کاهش ناگهانی تقاضای بین المللی برای خرید نفت ایران وجود داشت، اما میزان تورم اقتصادی بنا بر استانداردهای جهان سوم چندان شدید و طاقت فرسا نبود.<sup>[۲۸۳]</sup> شاخص قیمت خرده فروشی در فاصله سال های ۵۵-۱۳۵۱ بین ۱۱ و ۲۵ درصد در نوسان بود. کاهش تقاضا برای خرید نفت ایران نیز در حدود ۱۱ درصد بود.<sup>[۲۸۴]</sup> وجود مشکلات اقتصادی بر شکل گیری نارضایتی عمومی در میان جامعه مؤثر بود، اما شدت مشکلات اقتصادی به گونه ای نبود که باعث به وجود آمدن یک شکاف تحمل ناپذیر میان انتظارات مردم و میزان برآورده شدن آن‌ها شود یا آشفتگی روانی افراد جامعه را به همراه داشته باشد. از اینرو، این شیوه استدلال نمی تواند تغییر دیدگاه مردم نسبت به رژیم که علت پیوستن آن‌ها به گروه های مذهبی مخالف بود را تبیین نماید.<sup>[۲۸۵]</sup> دوم این که، مطالعات مزبور نشان نمی دهند که چگونه ایدئولوژی بنیادگرایی اسلامی تولید شد. ارجاع به عوامل پراکنده ای همچون غربی سازی و مبارزه در راه هویت ملی- فرهنگی آن چنان مبهم و گنگ می باشند که نمی توانند یک تبیین مناسب درباره علل ظهور این جنبش

مطرح سازند. اگر واقعاً این عوامل در ظهور بنیادگرایی اسلامی نقش داشته‌اند، این پرسش طبیعی می‌باشد که چرا در هند و مصر قرن نوزدهم که تحت سلطه استعماری مستقیم قرار داشتند، به جای گفتمان مدرنیسم اسلامی، گفتمان بنیادگرایی اسلامی ظهور نیافت. بعلاوه، بر مبنای این مدل نظری نمی‌توان به تبیین این مساله پرداخت که چرا در ایران دهه‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۰ در کنار گفتمان اسلام سیاسی رادیکال امام خمینی، گفتمان مدرنیسم اسلامی افرادی همانند مهدی بازرگان، علی شریعتی، محمود طالقانی، ابوالحسن بنی‌صدر و مرتضی مطهری نیز رشد یافت یا چرا جنبش اخوان المسلمین اردن در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به همزیستی مسالمت‌آمیز با پادشاهی هاشمی و شرکت در انتخابات پارلمانی روی آورد. ترکیب اجتماعی رهبران و فعالان اجتماعی جنبش اسلامی نیز برخی وجوه نظری دیدگاه‌های مزبور را با مشکل روبرو می‌سازد. ترکیب اجتماعی رهبران و فعالان اجتماعی جنبش اسلامی در پاکستان، اردن، ترکیه و ایران عمدتاً مرکب از «طبقه متوسط جدید» بود.<sup>[۲۸۶]</sup> بعلاوه، تحقیقات درباره تعهد دینی مسلمانان در دهه‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۸۰ نشان از وجود همبستگی مثبت میان تعهد دینی با تحصیلات و منزلت شغلی دارد.<sup>[۲۸۷]</sup> حقایق مزبور این ادعا که بنیادگرایی اسلامی صرفاً واکنش اقشار فقیر جهان اسلام به مشکلات مدرنیزاسیون بود را زیر سؤال می‌برد. بالاخره این‌که، لیست متغیرهای تبیینی به کار گرفته شده در این مطالعات بسیار گسترده و نامحدود می‌باشد و تقریباً هرگونه عاملی که بتوان تصویری معقول از تاثیرگذاری آن بر ظهور اسلام‌گرایی رادیکال را ارائه کرد، در بر می‌گیرد: بحران اقتصادی، نابسامانی اجتماعی، استبداد سیاسی، غربی‌سازی و تهاجم فرهنگی، مبارزه در راه اصالت ملی، بحران مشروعیت، بحران سکولاریسم و وحدت مذهب و سیاست در اسلام. این مساله مانع از آن می‌شود که محققان بتوانند به ارائه یک مدل علی مناسب در خصوص رابطه میان متغیرهای تبیینی با ظهور بنیادگرایی اسلامی در بافت تاریخی هر یک از جوامع اسلامی پردازند.

## ۲-۲-۵) مدل‌های سازمانی

در مدل ذهن‌گرا، وضعیت روانی افراد زمینه رشد ایدئولوژی انقلابی را فراهم می‌آورد. در مدل سازمانی، دگرگونی ایدئولوژیک در چارچوب منازعه سازمان‌یافته برای به دست آوردن قدرت سیاسی تحلیل می‌شود.<sup>[۲۸۸]</sup> مدعیان سازمان‌یافته قدرت به منظور توجیه «ادعاهای خاص خود برای به دست گرفتن کنترل حکومت» به تولید ایدئولوژی می‌پردازند.<sup>[۲۸۹]</sup> گروه‌های سیاسی هنگامی به تدوین یک ایدئولوژی انقلابی یا به کارگیری آن می‌پردازند که «جایگاه‌شان در حکومت را از دست بدهند... و از دستیابی به قدرت بازداشته شوند».<sup>[۲۹۰]</sup> بنابراین، ایدئولوژی‌های

انقلابی «استدلال‌های سیاسی خودآگاهانه‌ای هستند که توسط کنشگران سیاسی مشخص خلق می‌شوند».<sup>[۲۹۱]</sup> در واقع، تولید ایدئولوژی جدید بخشی از استراتژی مدعیان قدرت در اقناع کردن جامعه به پذیرش لزوم واگذاری قدرت سیاسی به آن‌ها می‌باشد. ایدئولوژی‌ها، دستورالعمل انقلابی مدعیان قدرت را برای آنان فراهم می‌آورند؛ دستورالعملی که به توجیه حضور و رسالت آنان در جامعه می‌پردازد، طرح کلی مسئولیت‌ها و وظایف آن‌ها را مشخص می‌سازد، و کنش سیاسی لازم برای قبضه کردن قدرت را به آنان نشان می‌دهد. ازاینرو، مدعیان جدید قدرت با تولید ایدئولوژی جدید و اشاعه آن در جامعه به وقوع تغییر ایدئولوژیک در جامعه دامن می‌زنند. یکی از ابعاد مهم این نظریه‌ها، تاکید آن‌ها بر مکانیسم‌های تولید عینی اندیشه‌های جدید و انتقال آن‌ها به مخاطبان می‌باشد. به اعتقاد پیروان این دیدگاه، نخستین ضرورت برای تغییر ایدئولوژیک و به تبع آن تغییر سیاسی آنست که ایدئولوژی تولید و در دسترس مخاطبان ذی‌نفع قرار گیرد. کتاب‌ها و مقاله‌ها باید نوشته شوند، جزوه‌ها و روزنامه‌ها باید منتشر شوند، مخاطبان باید شناسایی و تدارک دیده شوند و سخنرانی‌ها باید آماده شوند و به طور مؤثری ایراد گردند. به طور خلاصه، ایده‌ها باید تولید و در جامعه توزیع شوند، نیازی که تحقق آن مشروط به وجود منابع و سازمان است. در پژوهش‌های متفاوتی که مبتنی بر این رویکرد در خصوص جنبش‌های مذهبی صورت گرفته‌اند، بر مجموعه متنوعی از تجارب سازمانی از قبیل نوع موانع بیرونی موجود در مقابل جنبش‌های مذهبی، مشکلات نهادهای مذهبی در عضوگیری و ساختار و سیاست‌های دولت - در مقام بافت سیاسی جنبش‌های مذهبی - به عنوان متغیرهای کلیدی که می‌توانند ظهور برخی از اندیشه‌های مذهبی و جهت‌گیری سیاسی آن‌ها و حتی پیامدهای ناشی از وقوع آن‌ها را تبیین نمایند، تاکید شده است.<sup>[۲۹۲]</sup> به عنوان مثال، فالبروک واکنش‌های سیاسی متفاوت پیوریتانیسم و پاپتیسم نسبت به حکومت مطلقه در انگلستان، ورتمبرگ و پروس را برحسب موانعی که جنبش‌های مزبور «در پی‌گیری اهداف مذهبی‌شان با آن‌ها مواجه شده بودند» تحلیل می‌کند.<sup>[۲۹۳]</sup> به نحوی مشابه، زارت ارزش و اهمیت عقیده پیوریتن‌ها به پیمان آسمانی در انگلستان قرون ۱۶ و ۱۷ را بر حسب «فشارهای سازمانی که روحانیون پیوریتن در ایفای نقش دوگانه خود به عنوان کشیش و به عنوان رهبر جنبش اجتماعی مردمی با آن‌ها روبرو بودند» تبیین می‌کند.<sup>[۲۹۴]</sup> در مطالعات مذکور و پژوهش‌های مشابه دیگر دگرگونی ایدئولوژیک بر مبنای کنش متقابل میان بافت سازمانی تولیدکنندگان ایدئولوژی و شرایط گسترده‌تر محیطی تبیین می‌شود.



برخی از متفکران علوم اجتماعی، با تأیید مدل سازمانی، کوشیده‌اند ظهور تشیع انقلابی در انقلاب ایران را برحسب کنش متقابل میان سازمان مذهب شیعه و شرایط اجتماعی ایران در دوره پیش از انقلاب تبیین کنند. این مطالعات (اخوی، سعید امیرارجمند، نیکی کدی) در تبیین ظهور اسلام انقلابی در ایران پس از دهه ۱۹۵۰، وجود دو ساختار موازی قدرت - دولت و تشکیلات سازمانی علمای شیعه - را مورد توجه قرار می‌دهند. اخوی<sup>[۲۹۵]</sup> به ارائه یک بحث مفصل درباره رابطه متغیر علما - دولت در قرن بیستم می‌پردازد. به اعتقاد وی، دخالت دولت در امتیازهای فرهنگی و اقتصادی - اجتماعی خاص علما منجر به ورود علما در فعالیت‌های اعتراضی و رادیکال شدن آنها شد که در نهایت انقلاب ۱۹۷۹-۱۹۷۷ را به همراه داشت. عده‌ای از محققان برای نشان دادن نقش سازمان شیعه در ظهور تشیع انقلابی در انقلاب ایران بر تحولات به وجود آمده در سازمان روحانیت شیعه که باعث استقلال آنها از حکومت شد، تأکید کرده‌اند. نیکی کدی<sup>[۲۹۶]</sup>، از حامیان اصلی این دیدگاه، دگرگونی در مکتب شیعه در اواخر قرن هجدهم - یعنی ظهور مکتب «اصولی» و زوال مکتب «اخباری» - را در ارتباط با افزایش قدرت روحانیون قرار داده و این تحول را عامل افزایش قدرت روحانیون دانسته است. مکتب اصولی وظیفه تفسیر شریعت را به روحانیون محول می‌کند و از تمامی پیروان مذهب تشیع می‌خواهد که از یک «مجتهد» زنده پیروی کنند و از احکام شرعی وی اطاعت نمایند. از سوی دیگر، مکتب اخباری این ایده را که عالمان دینی باید از خرد خویش در استنباط و وضع احکام شرعی استفاده کنند، رد می‌کند. کدی بر آنست که مکتب اصولی «به مجتهدین در قید حیات قدرتی فراتر از آنچه روحانیون اهل سنت ادعا می‌کردند، بخشید و به احکام شرعی آنها نیز ضمانت اجرایی فراتر از قوانینی که دولت آنها را مقرر کرده بود، اعطا کرد».<sup>[۲۹۷]</sup> از اینرو، مکتب اصولی اختلافاتی که در میان روحانیون در خصوص نقش آنها در جامعه وجود داشت را از میان برد و آنان را مجهز به یک ایدئولوژی سازمانی محکم کرد، ایدئولوژی که مشارکت آنان در سیاست را به خوبی توجیه می‌کرد. منابع مالی مستقل روحانیون که از ناحیه موقوفات و مالیات‌های مذهبی حاصل می‌آمد، استقلال نهادی و قدرت سیاسی روحانیون را افزایش داد، زیرا آنها مجبور نبودند برای دستیابی به امکانات و منابع مالی مورد نیاز خود به دولت متوسل شوند.

بنابراین، در این نظریه ظهور و رشد بدیل اسلامی حکومت پهلوی در چارچوب کنش متقابل میان روحانیون و دولت تبیین می‌شود. سیاست‌های نوسازی دولت در دهه‌های ۴۰ و ۵۰، روحانیون را از بسیاری از امتیازهای سیاسی و اقتصادی - اجتماعی سنتی‌شان محروم کرد. ظهور ایدئولوژی سیاسی امام خمینی پاسخ روحانیون به چالش‌هایی بود

که دولت در مقابل اقتدار آن‌ها ایجاد کرده بود. این مسأله، مشارکت روحانیون در انقلاب را نیز توجیه می‌کند. به طور خلاصه، رابطه متقابل میان استقلال نهادی روحانیون (زمینه سازمانی) و سیاست‌های نوسازی دولت (شرایط محیطی)، زمینه لازم برای تولید و رشد ایدئولوژی اسلامی بدیلی که در پی جایگزین شدن ایدئولوژی سلطنتی بود را فراهم آورد.

سعید امیرارجمند<sup>[۲۹۸]</sup> نیز با دنبال کردن این شیوه استدلال، البته با ظرافت تحلیلی بیشتر، به ردیابی تحول تاریخی نهاد علما - یا آنچه خود آن را هیروکراسی می‌نامد - از وضعیت دگرسالاری و وابستگی به دولت در دوره صفویه تا وضعیت تثبیت قدرت علما و استقلال نهادی آن‌ها در آغاز قرن نوزدهم می‌پردازد. به اعتقاد ارجمند، در قرن بیستم، نابسامانی اجتماعی و آشفتگی اخلاقی ناشی از مدرنیزاسیون دولتی، از یک سو، و دست‌اندازی دولت به امتیازهای اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی علما، از سوی دیگر، منجر به برخورد هیروکراسی و دولت شد. در این بافت بود که پدیده خاص «سنت‌گرایی انقلابی»، یا به عبارت دیگر «جنبش عمومی دفاع از اسلام در مقابل نفوذ غرب» ظهور یافت.<sup>[۲۹۹]</sup>

استدلال‌های بالا جذاب و پذیرفتنی به نظر می‌آیند، اما دارای مشکلات جدی هستند. نخست این که، سیاست‌های ضد روحانیت حکومت پهلوی از زمان رضا شاه (۱۳۱۹-۱۳۰۳) آغاز شد. نهاد روحانیت تقریباً از تمامی جهات اقتصادی، سیاسی و فرهنگی - مورد حمله شدید رضا شاه قرار گرفت. روحانیون، به تدریج، کنترل نهادهای آموزشی و قضایی و کرسی‌های نمایندگی مجلس را از دست دادند. همچنین با تجلیل و ستایشی که ایدئولوگ‌های شاه از پادشاهی ایران قبل از اسلام و فرهنگ آن دوران می‌کردند، حکومت می‌کوشید اهمیت اسلام را کم ارزش جلوه دهد. روحانیون با سیاست‌های بالا موافق نبودند، اما در اعلان مخالفت خود با این سیاست‌ها متحد و واحد نبودند. مدل سازمانی، همچنین، با این واقعیت که آیت‌الله العظمی بروجردی، مرجع بزرگ آن زمان، روابط دوستانه خود با حکومت پهلوی را در طول زندگی‌اش حفظ کرد، دچار مشکل است. حتی پس از کنار گذاشته شدن اجباری رضا شاه توسط متفقین (۱۳۲۰) و ظهور یک جنبش قوی ملی - دمکراتیک در کشور، جهت‌گیری روحانیون در برخورد با حکومت، جهت‌گیری مخالفت و تضاد نبود. برعکس، میان روحانیون و دولت ائتلافی به وجود آمد که تا سال ۱۳۳۷ ادامه داشت. آیت‌الله العظمی بروجردی در گردهم‌آیی بزرگی که در سال ۱۳۲۷ در قم برپا کرد، حتی روحانیون را از پیوستن به احزاب سیاسی و دخالت در سیاست منع نمود.<sup>[۳۰۰]</sup> مدافعان مسلمان این حرکت

معتقدند آیت‌الله بروجردی می‌کوشید با غیرسیاسی کردن نهادهای مذهبی از آن‌ها حفاظت و پشتیبانی کند. با این حال، عملکرد روحانیون در این دوره در مقابل ادعای نظری تیلی قرار دارد، زیرا عملکرد روحانیون در این دوره نشان می‌دهد که صاحبان قدرت هنگامی که جایگاه خود را در درون نظام سیاسی از دست می‌دهند لزوماً به گروه مخالفین نمی‌پیوندند. ساختار سازمانی و تغییر محیطی دارای اهمیت بودند، اما برای تبدیل کردن روحانیون شیعی به انقلابیون دو آتشه کافی نبودند. بعلاوه این مدل‌ها نمی‌توانند به شکل مناسب به تبیین چرایی رواج مخالفت مذهبی در میان طبقاتی به جز بخش‌های سنتی جمعیت یعنی طبقات متوسط تحصیل کرده و روشنفکران مدرن پردازند.

### ۲-۲-۳ مدل‌های مارکسی

در مدل مارکسی از تغییر ایدئولوژیک، تغییرات اقتصادی و به وجود آمدن پایگاه‌های طبقاتی جدید فرآیندهای تاریخی کلیدی هستند که باعث به وجود آمدن تغییر ایدئولوژیک می‌شوند. در وضعیت انقلابی، منازعه طبقاتی شدت می‌یابد، دستگاه سرکوب طبقه حاکمه فرو می‌پاشد، روساختار ایدئولوژیک حاکم اعتبار خود را از دست می‌دهد، و آگاهی طبقاتی و شیوه تولید جدید به نفعی نظام اجتماعی موجود می‌پردازند و تصویر بدیل دیگری از جامعه به دست می‌دهند. اگرچه ایدئولوژی انقلابی ادعا می‌کند که در پی بیان منافع کلی جامعه است، وجود آن «در یک دوره زمانی خاص مستلزم وجود یک طبقه انقلابی است»<sup>[۳۰۱]</sup>، زیرا «ایده»، همواره، به میزانی که خود را در تمایز از «منافع» تعریف می‌کند، خود را بدنام و بی‌اعتبار می‌سازد.<sup>[۳۰۲]</sup>

به نظر می‌رسد در تجربه جوامع اسلامی شواهد چندانی در دفاع از این استدلال که ایدئولوژی رادیکال اسلامی بازتاباننده منافع و آگاهی طبقاتی است، یافت نمی‌شود. این نکته را به خوبی می‌توان با توجه به تعداد اندک مطالعاتی که از این مدل در تبیین تحولات ایدئولوژیک در جهان اسلام استفاده کرده‌اند، موجه جلوه داد. با این وجود، برخی محققان کوشیده‌اند با تکیه بر دریافتهای تازه از مفهوم طبقه و در قالب مدل‌های نئومارکسیستی به تبیین ظهور بنیادگرایی اسلامی در جوامع اسلامی پردازند. به عنوان مثال، مارگولیس و ایلدزغلو<sup>[۳۰۳]</sup> در تبیین خود از ظهور بنیادگرایی در ترکیه بر تاثیر تحولات اقتصادی-اجتماعی بر سیاست طبقاتی و سازماندهی مجدد نیروهای طبقاتی تاکید می‌کنند. به اعتقاد این دو، صنعتی شدن سریع، مهاجرت روستائیان به شهرها، امواج فزاینده منازعات کارگری و مبارزه‌جویی رو به رشد دهقانان، بحران اقتصادی سال‌های آخر دهه ۱۹۶۰ را به همراه آورد. بحران اقتصادی، به نوبه خود، منجر به ایجاد تغییر در نیروهای طبقاتی موجود شد. منافع شرکت‌های عظیم که در پیوند

نزدیک با سرمایه خارجی قرار داشتند در چالش با منافع سرمایه کوچک و متوسط محلی قرار گرفت. این فرآیند منجر به تغییر در سیاست طبقاتی شد. حزب عدالت به تدریج به حزب شرکت‌های عظیم تبدیل شد و در نتیجه حمایت حوزه‌های انتخاباتی و رأی‌دهندگان دیگر را از دست داد. این مساله همچنین منجر به ظهور احزاب کوچکتر شد. یکی از این احزاب یعنی حزب نظم ملی (که بعداً به حزب نجات ملی تغییر نام داد)، نخستین حزبی بود که به حمایت از اسلام سیاسی و ترویج آن در جامعه پرداخت. پایگاه انتخاباتی حزب نجات ملی در میان پیشه‌وران، تجار خرده پا و گروه‌های دارای درآمد اندک مناطق روستایی قرار داشت.

تاکید بر اهمیت نقش سیاست طبقاتی در ظهور جنبش‌های مذهبی در جهان اسلام، بخش عمده‌ای از تبیین منصور معدل در خصوص علل ظهور تشیع انقلابی در جریان انقلاب ایران را نیز شکل می‌دهد، اگرچه او کوشیده است با افزودن مدل‌های سازمانی و گفتمانی به تبیین خود بر غنای آن بیفزاید. به اعتقاد معدل<sup>[۳۰۴]</sup>، در تاریخ ایران، پیوندی ماندگار و با ثبات میان سیاست طبقاتی و نقش اعتراضی اسلام شیعی دیده می‌شود که می‌تواند به تبیین مسأله چگونگی پیدایی اسلام انقلابی در انقلاب ایران کمک کند و چرایی تغییر در سیاست روحانیون را توضیح دهد. منظور وی از سیاست طبقاتی، سیاست طبقاتی چون بازاریان و زمینداران است. او معتقد است در تاریخ معاصر ایران بازار مهم‌ترین منبع حمایت از نهادهای مذهبی بوده و روحانیون و بازاریان اغلب از طریق پیوندهای خانوادگی در ارتباط با یکدیگر قرار داشته‌اند. به اعتقاد وی، در جریان تمامی حوادث بزرگ تاریخ معاصر ایران همچون جنبش تنباکو، انقلاب مشروطه، حکومت رضاخان، جنبش ملی شدن نفت و انقلاب ایران، میان سیاست طبقاتی طبقات بازار و زمیندار و ایدئولوژی روحانیون پیوند وجود دارد، باین حال، پیوند میان سیاست طبقاتی طبقات مزبور و ایدئولوژی روحانیون در جریان انقلاب اسلامی ایران با تمامی حوادث پیشین تفاوت دارد. به جز در مورد انقلاب ایران، در تمامی رویدادهای سیاسی مهم تاریخ معاصر ایران میان روحانیون در خصوص برخورد با مسائل مهمی چون جنبش تنباکو، مشروطه‌خواهی، سیاست‌های رضاخان و ملی شدن صنعت نفت اختلاف نظر وجود دارد - برخی از روحانیون نقش مهمی در بسیج عامه مردم در مخالفت با حکومت‌های حاکم در جریان هر یک از این رویدادها داشتند. در همین حال، برخی دیگر از آن‌ها از پیوستن به جنبش اعتراضی خودداری کردند و به دفاع از سیاست‌های رژیم‌های مستقر پرداختند. به اعتقاد معدل، روحانیون به دلیل تضاد منافعشان - که ناشی از روابط تاریخی آن‌ها با دولت، زمینداران و بازار بود - هرگز نتوانسته بودند در روند حوادث مزبور به یک مبنای واحد در خصوص کنش سیاسی

دست یابند. اما، در جریان انقلاب ایران، هنگامی که سیاست‌های اقتصادی محمدرضا شاه دشمنی بازاریان و زمینداران را برانگیخت، مبنایی محکم و قوی برای وحدت روحانیون - که اینک در نتیجه تحولات به وجود آمده در سازمان روحانیت شیعه از استقلال نهادی قابل ملاحظه برخوردار بودند - درمقابل شاه بوجود آمد. بنابراین، تولید ایدئولوژی بدیل اسلامی پاسخ روحانیون به چالش‌هایی بود که در نتیجه سیاست‌های مدرنیزاسیون شاه در مقابل آن‌ها ایجاد شده بود. رشد این ایدئولوژی نیز در نتیجه همگرایی سیاست طبقاتی طبقات مخالف شاه امکان‌پذیر شد.

بازهم، اشکالات اساسی تفسیر به جای خود باقی است. بدون تردید، سیاست‌های شاه دشمنی روحانیون، بازاریان و زمینداران را برانگیخته بود و آن‌ها از بدیل اسلامی حکومت وی حمایت می‌کردند. با این حال، شکل گرفتن فعالیت‌ها و اقدامات هماهنگ در میان اعضاء طبقات متفاوت و توافق خیره‌کننده آن‌ها در خصوص سرنگونی حکومت پادشاهی پهلوی و بنیان گذاشتن یک حکومت اسلامی را نمی‌توان به نحو شایسته بر مبنای تحلیل‌های طبقاتی و سازمانی تبیین کرد. طبقه کارگر به لحاظ تعداد و اندازه کوچک و به لحاظ سازمانی ضعیف بود. بازاریان نیز که تا حدودی از سازماندهی طبقاتی بهره می‌بردند با یک دولت متمرکز قوی و دارای قدرت سرکوب روبرو بودند. بازاریان در تمامی نقاط کشور دارای سازماندهی نبودند و بسیار بعید بود که آن‌ها بتوانند به دور از چشمان «ساواک» - شبکه امنیتی سری و گسترده حکومت پهلوی - به سازماندهی خود پردازند. به علاوه، مدل‌های مارکسی و سازمانی نمی‌توانند توضیح دهند که چرا شیعه به ایدئولوژی مسلط در انقلاب ایران تبدیل شد و ایدئولوژی‌های دیگر از قبیل مارکسیسم، ناسیونالیسم و لیبرالیسم در تهییج و تحریک طبقات و گروه‌های مختلف درگیر در انقلاب ایران با شکست روبرو شدند. البته، در منازعات سیاسی پیشین تمامی گروه‌ها و طبقات درگیر به طرفداری از اسلام نپرداخته بودند. مسأله‌سازترین موضوع این است که چرا بسیاری از روشنفکران سکولار در انتقاد از شرایط سیاسی و اقتصادی - اجتماعی سال‌های پس از کودتای ۲۸ مرداد به اسلام متوسل شدند. روشنفکران مزبور نقش عمده‌ای در رایج کردن اسلام در جامعه ایفا کردند. بدون تلاش این روشنفکران، نظریه سیاسی آیت‌الله خمینی قادر به جذب گروه‌های تحصیل کرده به اسلام - در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ - نبود. از سوی دیگر، برخلاف ادعای معدل، در جریان انقلاب ایران نیز تا آخرین لحظات سقوط نظام پهلوی در میان روحانیون درخصوص چگونگی برخورد با شاه اختلاف نظر وجود داشت. این نکته از این منظر دارای اهمیت می‌باشد که تمامی روحانیون - چه موافق و چه مخالف با شاه - دارای پیوند دیرینه با بازار و زمینداران بودند و بیشتر آن‌ها در زمره «اصولیون» قرار داشتند.

مدل‌هایی که در بالا از آن‌ها سخن گفتیم نگاهی تقلیل‌گرایانه به ایدئولوژی دارند - در این نظریه‌ها، ایدئولوژی به کارکرد روانشناختی‌اش در جهت‌دهی دوباره به افراد ناراضی و سرگردان، به منازعات سازمان یافته بر سر قدرت، یا تضاد طبقاتی تقلیل می‌یابد. بنابراین، این مدل‌ها نقش مستقل ایدئولوژی در فرآیند تغییرات فرهنگی را نادیده می‌گیرند. مدل‌های مزبور، همچنین، روشن نمی‌سازند که قلمرو گفتمانی (فرم) و محتوای ایدئولوژی‌ها تحت تاثیر چه عواملی شکل می‌گیرند. مدل‌های گفتمانی با مفهوم‌سازی ایدئولوژی به مثابه گفتمان - یعنی مجموعه نظام‌یافته‌ای از نشانه‌ها شامل مفاهیم، نمادها و شعائر - سعی در اثبات این مساله دارند که چگونه محتوای ایدئولوژی‌ها، یعنی آنچه به مخاطب منتقل می‌شود و همچنین ابزارهای مفهومی که در این فرآیند ارتباطی به کار گرفته می‌شوند، تولید می‌گردند.<sup>[۳۰۵]</sup> این بعد از فرآیند تولید ایدئولوژی مسائلی همچون تولید نشانه‌ها، ابداعات مفهومی، پردازش مضامین درونی ایدئولوژی، و شکل‌یابی جهت‌گیری سیاسی یا اجتماعی ایدئولوژی‌ها را شامل می‌شود.<sup>[۳۰۶]</sup> بنا به نظریه گفتمان، این بعد از فرآیند تولید ایدئولوژی در بافت مجادلات، مباحثات و بحث و گفتگوهای ایدئولوژیک میان طرفداران ایدئولوژی‌ها یا گفتمان‌های متفاوت تحقق بیرونی می‌یابد.<sup>[۳۰۷]</sup> در این فرآیند، هر سوی گفتگو، نوع استدلال‌هایی که دیگران در مقابل و مخالفت با آن مطرح خواهند کرد را شکل می‌دهد.<sup>[۳۰۸]</sup> آنچه در یک گفتمان اندیشیده می‌شود، نتیجه یا تاثیری است مرتبط با آنچه که در گفتمان مزبور اندیشیده نمی‌شود، بلکه در جایی دیگر و در گفتمانی دیگر درباره آن اندیشه می‌شود.<sup>[۳۰۹]</sup> گفتمان‌ها نه در انزوا، بلکه در گفت‌وگو یا دیالوگ، در ارتباط با، یا اغلب در تقابل و تعارض با مجموعه دیگری از پاره‌گفتارها حادث می‌شوند.<sup>[۳۱۰]</sup> گفتمان همیشه در حال گفت‌وگو و در تعارض با مواضع دیگر است.<sup>[۳۱۱]</sup> در فرآیند تولید ایدئولوژی، هر سوی گفتگو، «زمینه/آماج/یا نشانه‌گاه» تولید ایدئولوژی طرف مقابل را شکل می‌دهد. در درون این بافت پویا، مفاهیم و مضامین ایدئولوژی صورت‌بندی می‌شوند، شعائر و نشانه‌ها تولید و عمق می‌یابند، جهت‌گیری سیاسی یا اجتماعی یک جنبش ایدئولوژیک مشخص می‌شود.<sup>[۳۱۲]</sup> بنابراین، بافت گفتمانی که ایدئولوژی‌ها در آن تولید می‌شوند، بی‌واسطه‌ترین عاملی است که فرآیند تولید ایدئولوژی را شکل می‌دهد.<sup>[۳۱۳]</sup>

در وضعیت‌های انقلابی نیز گفتمان‌های مخالف در بافت مجادلات و مباحث ایدئولوژیک و جنگ تبلیغاتی میان نخبگان حاکم و مخالفان آن‌ها در جامعه مدنی تولید می‌شوند. ایدئولوژی دولت گفتمان مخالفان را تعیین می‌کند و

هویت آن‌ها را مشخص می‌سازد.<sup>[۳۱۴]</sup> شرایط انقلابی صرفاً وضعیت حاکمیت دوگانه نیست؛ بلکه حاکمیت دوگانه‌ای است که در نتیجه وجود دو دنیای ایدئولوژیک متضاد - ایدئولوژی دولت و ایدئولوژی مخالفان - به وجود می‌آید. گفتمان انقلابی به مخالفت با گفتمان دولت می‌پردازد و شیوه بدیلی از نگرستن به جامعه و حل کردن مشکلات زندگی اجتماعی را مطرح می‌سازد؛ جهان تازه‌ای که تحقق آن تنها از طریق کنش‌های انقلابی مستقیم و بی‌واسطه توده‌ها امکان‌پذیر است. گفتمان انقلابی در بافت تعامل دولت و مخالفانش و همچنین نبرد تبلیغاتی میان این دو به وجود می‌آید. گفتمان هر یک از دو سوی این منازعه گفتمان دیگری را شکل می‌دهد. بسیج ایدئولوژیک صرفاً با درونی کردن نظام ارزشی جایگزین توسط مردم یا از طریق کارآیی سازمانی جنبش انقلابی انجام نمی‌گیرد؛ بسیج ایدئولوژیک از طریق «قلمرو گفتمانی» یعنی «فضا یا ساختار نمادین درون خود ایدئولوژی» صورت می‌گیرد.<sup>[۳۱۵]</sup> اگر بخواهیم با زبان اصطلاحات مارکسیست-لنینیستی سخن بگوئیم، این «فضای تنفس» است که با تعیین نوع استدلال‌های معنادار، موضوعات مربوط و این که چه کسی می‌تواند سخن بگوید، گفتمان را ساخت می‌دهد. قلمرو گفتمانی انقلابی به طور نظام‌مند باعث انقباض و کوچک شدن قلمرو گفتمانی دولت می‌شود و فضای تنفس آن را تنگ و محدود می‌کند.<sup>[۳۱۶]</sup> در شرایط انقلابی، ایدئولوژی با مهار کنش انسانی در قلمرو منطق و پویایی درونی خاص خود بر وجود انقلابیون حاکم می‌شود. ایدئولوژی ذهنیت معتقدانش را دگرگون می‌سازد و درد و رنج و مرگ احتمالی آن‌ها را تابع دریافت خود از معنای زندگی قرار می‌دهد.<sup>[۳۱۷]</sup>

ملاحظات نظری بالا استراتژی برخی محققان برای تبیین ظهور اسلام انقلابی در جهان اسلام را مشخص می‌کنند. به عنوان مثال، منصور معدل<sup>[۳۱۸]</sup> به توصیف ظهور گفتمان اسلامی در انقلاب ایران در بافت تعامل میان دولت با مخالفانش می‌پردازد. این رویکرد مشابه رویکرد نظریه‌های دوگانگی فرهنگی است با این فرق اساسی که در آن دوگانگی میان دولت و مذهب مفروض گرفته نمی‌شود، بلکه اعتقاد بر آن است که این دوگانگی بیشتر هنگامی که گفتمان اسلامی در مخالفت با ایدئولوژی دولت و سیاست‌های فرهنگی آن شکل می‌گیرد، به وجود می‌آید.<sup>[۳۱۹]</sup> معدل معتقد است در جریان انقلاب ایران ایدئولوژی دولت پهلوی که ستایش از پادشاهی و تاریخ باستان ایران و نادیده گرفتن دوره اسلامی از محورهای اصلی آن بودند، به مشخص شدن هویت مخالفان و ظهور گفتمان اسلام انقلابی کمک کرد. نیروهای مخالفی که در پی تغییر دولت بودند، ایدئولوژی دولت را ایدئولوژی ناحق و نادرست می‌دانستند. ایدئولوژی رژیم پهلوی بر محور یک گفتمان ناسیونالیستی سلطنت‌محور می‌چرخید. متعاقب کودتای

۱۳۳۲، گفتمان دولت در عین دزدیدن ایده ناسیونالیسم از ایدئولوژی جبهه ملی و ایده انقلاب از ایدئولوژی کمونیسم، سعی در به حاشیه راندن ایدئولوژی‌های مخالفان داشت. اما گفتمان دولت به گفتمانی شدیداً ضد اسلامی تبدیل شد و به سوی توتالیتراریسم سمت و جهت یافت. شاه، در واکنش به ایدئولوژی «ناسیونالیسم منفی» مصدق، ناسیونالیسم وی را ناسیونالیسمی «مخرب» و «طرفدار کمونیسم» توصیف کرد و ناسیونالیسم خود را ناسیونالیسم «مثبت» و «سازنده» نام نهاد. با این وجود، با توجه به این واقعیت که شاه قدرت خود را با کمک نیروهای خارجی به دست آورده بود، «ناسیونالیسم مثبت» وی نتوانست در مقابل نقدهای رهبران جبهه ملی، کمونیست‌ها و روحانیون به دفاع قوی از سلطنت پردازد. به هر حال، انجام برنامه اصلاحات ارضی و دیگر سیاست‌های اجتماعی که شاه در سال‌های نخستین دهه ۱۹۶۰ آن‌ها را دنبال می‌کرد، باعث شد که روند منازعات ایدئولوژیک به نفع شاه تغییر یابد.<sup>[۳۲۰]</sup> ابتکار عمل‌های شاه، کمونیست‌ها و ناسیونالیست‌ها را در وضعیت دفاعی قرار داد و باعث واکنش شدید روحانیون شد. شاه خود را به عنوان پرچمدار و قهرمان تغییر انقلابی توصیف می‌کرد:

ایران نیازمند یک انقلاب عمیق و بنیادی است که بتواند در یک زمان به تمام نابرابری‌های اجتماعی پایان دهد و تمامی عوامل بی‌عدالتی، استبداد و استثمار و تمامی ابعاد ارتجاع که مانع از پیشرفت می‌شوند و جامعه را عقب مانده نگه می‌دارند، را از بین ببرد.<sup>[۳۲۱]</sup>

شاه با اشاره به ناآرامی‌هایی که در سال ۱۳۴۲/۱۹۶۳ به رهبری روحانیون در مخالفت با اصلاحات او انجام گرفته بود، روحانیون را «ارتجاع سیاه» و کمونیست‌ها را «نیروهای مخرب سرخ» نام نهاد. شاه معتقد بود که این دو گروه با یکدیگر متحد شده‌اند تا برنامه‌های او را فلج کنند. ایدئولوگ‌های شاه مدعی بودند که کشتی مملکت در مسیر مناسبی قرار دارد و به وسیله ناخدایی مجرب هدایت می‌شود که قادر است آن را در آب‌های توفانی و پرتلاطم تغییرات اجتماعی هدایت کند و به دروازه «تمدن بزرگ» برساند.<sup>[۳۲۲]</sup>

تلاش ایدئولوگ‌های رژیم پهلوی در تجلیل از پادشاهی ایران و نادیده گرفتن اسلام، نشان از جهت‌گیری استبدادی و تمامیت‌خواه ایدئولوژی رژیم داشت. تقویم اسلامی کشور نخست به یک تقویم غیرمذهبی و سپس به تقویم سلطنتی که با تاریخ نسبتاً مشخص تأسیس نخستین پادشاهی ایران آغاز می‌شد، تغییر یافت. در سال ۱۳۵۰/۱۹۷۱، شاه دو هزار و پانصدمین سال تأسیس سلطنت در ایران را جشن گرفت. جایگاه و اهمیت تعطیلی‌های مذهبی نادیده انگاشته شد و تعطیلی‌های تازه‌ای همچون روز تولد شاه و پسرش و تاریخ اجرایی شدن برنامه



اصلاحات ارضی به تقویم کشور اضافه شد. در سال ۱۳۵۴/۱۹۷۵، با انحلال ناگهانی کلیه احزاب سیاسی «رسمی» توسط شاه و اعلام نظام تک حزبی در کشور، گفتمان دولت به طور کامل در مسیر استبداد و خودکامگی قرار گرفت.<sup>[۳۲۳]</sup> به اعتقاد معدل، شاه طالب سرسپردگی و تعهد ایدئولوژیک مطلق به حکومت اش شده بود:

ایرانی‌ها در پذیرش یا رد سه اصل اساسی سلطنت، مشروطیت و انقلاب سفید مختار هستند. حامیان ما به منظور تثبیت این اهداف و حمایت از آن‌ها به حزب رستاخیز می‌پیوندند. مخالفین ما یا بی‌تفاوت و غیرفعال باقی می‌مانند، (در این صورت آن‌ها از دستاوردهای پیشرفت و ترقی ایران محروم می‌مانند)؛ یا اگر می‌خواهند فعالانه به مخالفت با این اهداف پردازند، اجازه دارند کشور را ترک کنند.<sup>[۳۲۴]</sup>

معدل معتقد است جنبه‌های تعیین‌کننده و حساس ایدئولوژی محمدرضا شاه شبیه به ایدئولوژی پدرش بود، اما یک تفاوت اساسی میان آن دو وجود داشت. در دوره رضا شاه، جریان فرهنگی مسلط در جامعه مدنی و سیاست‌های فرهنگی رضا شاه، در کل، به یک جهان ایدئولوژیک تعلق داشتند. رضا شاه در قدغن کردن استفاده از لباس‌های سنتی از قبیل چادر چاقچور که سرتاپای زنان را می‌پوشاند، در ملزم کردن مردم به پوشیدن لباس‌های غربی، در بیرون کردن علمای قدرتمند از بوروکراسی دولتی و در انجام بسیاری دیگر از اصلاحات سکولار موفق بود. موفقیت رضا شاه فقط ناشی از توان رهبری یا قدرت نظامی او نبود. بلکه، سلطه گفتمان سکولار بر فضای سیاسی - فرهنگی جامعه تحقق سیاست‌های مدرنیزاسیون او را تسهیل کرد. سلطه گفتمان سکولار بر جامعه، همچنین، عرصه را برای فعالیت گروه‌های محافظه کار و سنتی تنگ کرده بود. گروه‌های سنتی قادر به ارائه یک استدلال ایدئولوژیک قوی در مخالفت با سیاست‌های مدرنیزاسیون رضا شاه نبودند. گفتمان سکولار هم مورد حمایت سیاستمداران درون حکومت و هم مورد حمایت روشنفکران بیرون از حکومت قرار داشت. هم متملقان و چاپلوسان شاه و هم منتقدان او تحت تأثیر گفتمان سکولار قرار داشتند. منتقدان رضا شاه از اقدامات وی حمایت می‌کردند، اما نسبت به حکومت وی دودل و مردد بودند. به هر حال، در دوره محمدرضا شاه، ایدئولوژی مخالفان اندک اندک تغییر یافت. ایدئولوگ‌ها و منتقدان اجتماعی سال‌های پس از کودتا، در تحلیل خود از مسائل ایران، به تدریج به اسلام روی آوردند. هرچقدر شاه بیشتر بر ایدئولوژی سکولار و ضد مذهبی اش اصرار می‌ورزید، با تأیید کمتر منتقدانش روبرو می‌شد؛ و هر چقدر در گفتمان شاه بی‌اعتنایی به جامعه مدنی نمود بیشتری می‌یافت، سلطه رژیم وی بر جامعه آشکارتر می‌شد. بنابراین، می‌توان ظهور گفتمان اسلام انقلابی را حاصل جنگ تبلیغاتی و

منازعات ایدئولوژیک میان دولت و مخالفان در شرایط متغیر دوران پس از کودتا دانست. هنگامی که گفتمان ناسیونالیست- سکولار بر فضای فکری ایران حاکم بود، مشکلات اقتصادی کشور به نفوذ روحانیون، قبیله‌گرایی، فرقه‌گرایی و ماهیت غیردمکراتیک رژیم سلطنتی نسبت داده می‌شد و بر مسائلی همچون جدایی مذهب از سیاست، تقویت نهادهای دمکراتیک و همچنین تقویت همبستگی ملی به عنوان راه حل عقب‌ماندگی جامعه ایران تأکید می‌گردید. به علاوه، نگاه حسرت‌بار نخبگان جامعه در پی دمکراسی غربی و تقلید از آن بود. ایدئولوژی سکولار حتی توانست مذهب را نیز تحت تأثیر خود قرار دهد. به عنوان مثال، در انقلاب مشروطه گروهی از علما کوشیدند اسلام را با اندیشه مشروطه‌خواهی سازگار نمایند یا در سال‌های آخر دهه ۱۹۴۰ گروهی از روحانیون سعی در غیر سیاسی کردن مطلق اسلام داشتند. با تغییرات که در دوران پس از کودتا در فضای سیاسی و اقتصادی- اجتماعی جامعه به وجود آمد، گفتمان اسلام انقلابی به گفتمان مسلط مخالفان رژیم تبدیل شد و مضامین زیر از اهمیت خاصی برخوردار شدند: (۱) عقب‌ماندگی جامعه و نابرابری‌های اقتصاد موجود در آن ریشه در سلطه فرهنگی غرب دارد؛ (۲) مذهب و سیاست غیرقابل تفکیک هستند و اسلام یک ایدئولوژی انقلابی و ضد امپریالیستی است؛ (۳) سلطنت نهادی غیراسلامی است و (۴) هیچیک از دو نظام سیاسی شرق و غرب مورد قبول نمی‌باشند. به اعتقاد معدل، آیت‌الله خمینی، جلال آل احمد، علی شریعتی و مرتضی مطهری از مهم‌ترین ایدئولوگ‌هایی بودند که این گفتمان را بنیان نهادند.<sup>[۳۲۵]</sup>

منصور معدل در اثر دیگر خود با عنوان «استثناگرایی اردن: تحلیل تطبیقی روابط دولت - مذهب در مصر، ایران ، اردن و سوریه»<sup>[۳۲۶]</sup> نیز در قالب همین مدل به تحلیل رابطه مذهب و دولت در مصر، ایران، اردن و سوریه در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ پرداخته تا بتواند آنچه خود آن را «استثناگرایی اردن» می‌داند - همزیستی مسالمت‌آمیز پادشاهی هاشمی و اخوان‌المسلمین اردن - را تبیین کند. به اعتقاد وی، ایدئولوژی دولت کلیدی‌ترین متغیر تبیین‌کننده تفاوت‌های موجود در گفتمان و جهت‌گیری سیاسی- اجتماعی جنبش اسلامی در این کشورها می‌باشد. او مدعی است ظهور دولت ایدئولوژیک سکولار در مصر، ایران و سوریه فرآیند تولید فرهنگ در این کشورها را سیاسی کرد و زمینه مناسب برای ظهور بنیادگرایی اسلامی را فراهم آورد. جنبش اخوان‌المسلمین اردن به دلیل ماهیت غیر ایدئولوژیک رژیم این کشور، میانه‌رو باقی ماند. به علاوه، فرآیند دموکراتیزاسیون که پادشاهی هاشمی در سال ۱۹۸۹ آن را آغاز کرد زمینه مناسب برای سکولاریزاسیون جنبش اسلامی اردن را فراهم ساخت.

به همین نحو، رابرتز<sup>[۳۲۷]</sup> ظهور اسلام‌گرایی رادیکال در الجزایر را به تغییر در سیاست‌های اقتصادی و فرهنگی دولت از کمک‌رسانی به محافظه‌کاری اسلامی در سال‌های پس از کودتای بومدین (۱۹۷۰-۱۹۶۵) به آغاز اقدامات جدید تحت شعارهایی همچون «انقلاب فرهنگی» و «انقلاب سوسیالیستی» در سال‌های نخستین دهه ۱۹۷۰ نسبت می‌دهد. به اعتقاد رابرتز، چرخش به چپ دولت الجزایر که مستلزم انجام برنامه وسیعی از اصلاحات اجتماعی رادیکال بود، زمینه‌ساز ظهور مخالفان اسلام‌گرا شد. در حالی که دارایی عمومی کشور به دلیل بالا رفتن میزان سرمایه‌گذاری خارجی در فاصله سال‌های ۱۹۷۱-۱۹۶۵ افزایش یافته بود، با «انقلاب کشاورزی» نوامبر ۱۹۷۱ زمین‌های بزرگ زمینداران مسلمان ملی اعلام شد و دولت اقدام به تاسیس مزارع جمعی کرد. این اقدام موجب برگشتن افکار عمومی بخش عمده‌ای از الجزایری‌ها از رژیسم شد و مخالفان با استفاده از مفاهیم و اصطلاحات اسلامی به مبارزه با ایدئولوژی سوسیالیستی رژیسم پرداختند. چرخش به چپ رژیسم همچنین منجر به وابستگی بیشتر آن به رژیسم‌های سوسیالیستی و کمونیستی شد. این مساله آسیب‌پذیری رژیسم در مقابل تبلیغات اسلام‌گرایان که رژیسم حامی اندیشه‌های ضد اسلامی است را بیشتر کرد و باعث اقبال بیشتر مردم به اسلام‌گرایان شد. بالاخره این‌که، سیاست‌های جدید دولت مستلزم بسیج کردن نسل جوان‌تر برای دفاع از ملت در مقابل دشمنان خارجی و دشمنان داخلی انقلاب سوسیالیستی بود. از اینرو، رژیسم خود به بوجود آمدن یک نگرش انتقادی نسبت به پایه‌های اقتدارش در میان جوانان کمک کرد و به آن مشروعیت بخشید.

ژیل کیل<sup>[۳۲۸]</sup> نیز رادیکال شدن اخوان‌المسلمین مصر و ظهور اندیشه‌های تندروانه سید قطب را به استبداد سال‌های پس از کودتای ۱۹۵۲ و سکولاریسم رژیسم ناصر نسبت می‌دهد. به اعتقاد کیل، ترور حسن‌البناء، بنیانگذار اخوان‌المسلمین، در سال‌های پیش از کودتا، اعدام‌های ۱۹۵۴، شرایط مخوف و هولناک زندان «تورا» در قاهره - جایی که بیشتر رهبران اخوان‌المسلمین در آنجا زندانی بودند - و استفاده گسترده رژیسم از شکنجه‌های جسمی و روحی - روانی، همگی، تاثیر عمیقی بر اندیشه اخوان‌المسلمین، به ویژه سید قطب، ایدئولوگ برجسته جنبش در سال‌های پس از کودتا، نهاد. «سید قطب از وحشی‌گری نگهبانان اردوگاه که اجازه می‌دادند افراد زخمی جان دهند بسیار وحشت کرده بود. شاهدان بسیاری گفته‌اند که آن موقع بود که او آخرین توهمات خود درباره اسلامی بودن رژیسم ناصر را از دست داد».<sup>[۳۲۹]</sup> استبداد سیاسی و اصرار رژیسم در اشاعه ایدئولوژی‌های سکولار در جامعه مسلمان

مصر زمینه ساز فاصله گرفتن جنبش اخوان المسلمین از میانه‌روی سیاسی و تحریم انتخابات پارلمانی از سوی این جنبش شد.

در اثری متفاوت، قریشی<sup>[۳۳۰]</sup> در قالب همین مدل سعی در پاسخ گفتن به این پرسش دارد که «عامل اصلی تغییر در نوع بازسازی مسلط اندیشه دینی در دوره‌های مختلف تحولات ایران چیست؟ به بیان دیگر، چه عاملی موجب برکشیده شدن نوع خاصی از بازسازی در دوره‌ای خاص و تغییر آن در دوره‌ای دیگر می‌شود؟»<sup>[۳۳۱]</sup> او در پاسخ به پرسش کلیدی پژوهش خود این فرضیه را مطرح می‌سازد که «از دوره مشروطه به این سو تغییر در نوع بازسازی مسلط در ایران تابع دگرگونی در نوع اندیشه مسلط در جهان بوده است». از اینرو، فراز و فرود بازسازی‌های مختلف اندیشه دینی در ایران، از فراز و فرود اندیشه‌ها در بازار جهانی اندیشه تبعیت می‌کند. در دوران شکوفایی لیبرالیسم در جهان که همزمان با انقلاب مشروطه در ایران می‌باشد، تفسیر آزادی محور افرادی چون طالبوف و نائینی نوگرایی دینی در ایران را نمایندگی می‌کند. در فاصله زمانی سقوط رضاشاه در شهریور ۱۳۲۰ تا اواسط دهه ۱۳۴۰ که دوران اوج قدرت گفتمان ناسیونالیسم در بازار اندیشه جهانی است، گفتمان ملیت‌محور مهدی بازرگان نماینده نوگرایی در ایران می‌باشد. در فاصله سال‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۶۰ که گفتمان مارکسیسم گفتمان غالب در بازار جهانی اندیشه است، گفتمان عدالت‌محور علی شریعتی نمونه برجسته بازسازی اندیشه دینی در ایران می‌باشد. و بالاخره با شکوفایی دوباره لیبرالیسم در بازار جهانی اندیشه، گفتمان آزادی‌محور عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری به گفتمان غالب نوگرایی دینی در ایران پس از انقلاب تبدیل شده است.

هر یک از پژوهش‌های بالا از مشکلات خاص خود برخوردار است. به عنوان مثال، معدل روشن نمی‌سازد که چگونه می‌توان گفتمان مدرنیسم اسلامی متفکران مسلمانی چون مهدی بازرگان و سید محمد طالقانی که از گفتمان‌های موثر در بازار اندیشه ایران پیش از انقلاب بودند را نادیده گرفت با بر چه مبنایی می‌توان اندیشه‌های آیت‌الله خمینی، جلال آل‌احمد، علی شریعتی و مرتضی مطهری را از یک سنخ دانست و آن‌ها را ذیل یک گفتمان واحد به نام «بنیادگرایی اسلامی» جای داد. قریشی نیز نشان نمی‌دهد که چگونه می‌توان اندیشه‌های طالبوف و نائینی را نماینده نوگرایی آزادی‌محور در ایران عصر مشروطه دانست یا چگونه می‌توان اندیشه‌های مهدی بازرگان را نماینده نوگرایی ملیت‌محور دانست. به علاوه، ادعای قریشی در خصوص تاثیرپذیری بازار اندیشه ایران از تحولات بازار جهانی اندیشه در حد یک ادعای مبهم و گنگ باقی مانده است. قریشی هیچ اشاره‌ای به مکانیسم‌های واسط

میان بازار جهانی اندیشه و بازار اندیشه ایران نمی‌کند. با این حال، مشکل اصلی مدل‌های گفتمانی آن است که این مدل‌ها تنها می‌توانند چگونگی شکل‌گیری فرم و محتوای گفتمان‌های جدید را تبیین نمایند و قادر به توضیح چرایی تولید یا ظهور گفتمان‌ها نمی‌باشند. در واقع، مدل‌های گفتمانی تکمیل‌کننده مدل‌های جامعه‌شناختی هستند که قادر به تبیین چگونگی شکل‌گیری فرم و محتوای اندیشه‌ها نمی‌باشند. با ترکیب این دو مدل محققان می‌توانند به یک تبیین نسبتاً کامل از چرایی ظهور گفتمان‌های جدید و همچنین چگونگی شکل‌گیری فرم و محتوای آن‌ها دست یابند.

## ۲-۲-۶) آثار معرفت‌شناسانه

گاستون باشلار معتقد بود «در صورتی که دانشمندان درک نادرستی از روش کار خود داشته باشند، کاربرد آثارشان در اساس با مشکل روبرو می‌شود».<sup>[۳۳۲]</sup> مطالعات معرفت‌شناسانه درست همین کار را انجام می‌دهند: روشن ساختن شیوه کار متفکران مسلمان در فهم متون و سنت دینی و ایجاد رابطه میان تحولات جهان بیرون و متن دین. در واقع، در این گونه آثار محققان می‌کوشند با کمک گرفتن از نظریه‌های متفاوت معرفت‌شناسی نشان دهند که چگونه متفکران دینی - از جمله مدرنیست‌های اسلامی - «عمل» تفسیر و اجتهاد را انجام می‌دهند. این نکته را می‌توان به خوبی در توضیحاتی که این گونه معرفت‌شناسان در توجیه اهداف نظریه‌پردازی خود مطرح ساخته‌اند نیز مشاهده کرد. به عنوان مثال، محمد مجتهد شبستری، از حامیان جدی مطالعه هرمنوتیکی متون و سنت‌های دینی، در توضیح ضرورت پردازش نظریه‌های معرفت‌شناسانه درباره مکانیسم‌های تحول معرفت دینی می‌نویسد: «درباره آن بخش از نهضت‌های سیاسی جهان اسلام که با انگیزه دینی به وقوع پیوسته، دو نکته اساسی توجه انسان را به خود جلب می‌کند.

نکته اول این است که بخش اعظم این نهضت‌ها با نوسازی اساسی و کافی در مبانی عقیدتی مسلمین که شرط لازم موفقیت این نهضت‌ها بود، همراه نبود و نکته دوم این که بنیانگذاران این نهضت‌ها، ماهیت و روش کاری را که شروع کرده بودند، به درستی روشن نساختند. بدین ترتیب، مطلب اول به «علم کلام» مربوط می‌شود و مطلب دوم به «معرفت‌شناسی» ..... در جهان اسلام از انحطاط مسلمین در گذشته، لزوم پیشرفت و ترقی و توسعه آنان، مبارزه با دولت‌های استعمارگر، ضرورت تأسیس نظام‌های سیاسی و اقتصادی سالم و مانند آن‌ها گفتگوی فراوانی به عمل آمد. جنبش‌های متعددی با الهام گرفتن از این مسائل به وقوع پیوست؛ ولی درباره مطالبی از این قبیل که بر اساس کدام اصل عقیدتی، مسلمانان خود را موظف به رفع پریشانی‌های خود می‌دانند و اساساً بر طبق کدام اصل

اعتقادی، وضع موجود خود را «پریشانی و انحطاط» تلقی می‌کنند، بسیار کم سخن گفته شد؛ چنان که درباره این مطلب که عوامل اعتقادی این پریشانی و انحطاط گذشته چه بوده است نیز گفتگوهای کاملاً محدودی انجام گرفت. متفکران مسلمان پیش از آن که معنای انحطاط و یا ترقی، پیشرفت و توسعه را از دیدگاه اسلام روشن سازند، علیه آن به فعالیت پرداختند. بحث‌های معدود و محدودی درباره مسائلی چون «رابطه اسلام و علم»، «فقر از نظر اسلام»، «رابطه دنیا و آخرت»، معانی راستین «زهد»، «توکل»، «قضا و قدر» و رابطه آن با اراده آزاد انسان و مانند آن، توسط عده‌ای به عمل آمد ..... جدی تلقی نشدن مباحث فوق در میان بسیاری از متفکران مسلمان، پیامد دیگری را نیز به دنبال داشت. آن پیامد این بود که هویت و روش بازسازی مبانی اعتقادی و در نتیجه نظام‌های سیاسی و اقتصادی نیز به درستی در میان متفکران مسلمان مورد بحث قرار نگرفت. در میان مسلمین، کسانی چون محمد عبده و اقبال همت خود را بیشتر صرف احیای فکر دینی و بازسازی مفاهیم اعتقادی و سیاسی کردند؛ ولی هویت این بازسازی و ارزش علمی روشی که برای آن به کار می‌رفت به صورت یک مطلب جدی مورد بحث قرار نگرفت. بحث‌های پراکنده‌ای در این موارد به عمل آمد که آیا روش اجتهادی عبده در مسائل کلامی و یا فقهی مطابق با موازین اسلامی است یا خیر؟ آیا مسلمین نیاز به علم کلام جدید دارند؟ آیا نظریات محمد اقبال اسلامی است یا بیشتر تحمیل تفکر غربی بر اسلام است؟ و ..... ولی این بحث‌ها تعقیب نشد ..... در نتیجه به وضوح معلوم نشد که در عالم اسلام، معنای صحیح «بازسازی اصول اعتقادات و مفاهیم بنیادی اسلامی» چه می‌تواند باشد و «روش صحیح و مقبول» آن کدام است. هویت «بازگشت به اسلام راستین» چیست و «التقاط» که همه به مذمت آن پرداخته‌اند، کدام است و چگونه محقق می‌شود. این مباحث که همه به «معرفت‌شناسی» مربوط است، موشکافی نشد و هاله‌ای از ابهام چهره حرکت‌های فکری مسلمین را پوشیده نگاه داشت. این ابهام مانع از آن شد که بسیاری از متفکران مسلمان به هویت واقعی آنچه که تجدید حیات اسلام نامیده می‌شود با آگاهی و بصیرت وقوف یابند؛ ناحیه‌های مجاز و غیر مجاز آن را از یکدیگر بازشناسند و وحدت رویه و عمل به وجود آورد.<sup>[۳۳۳]</sup>

به همین نحو، عبدالکریم سروش در دیباچه اثر جنجال برانگیز خود با عنوان «قبض و بسط تئوریک شریعت؛ نظریه تکامل معرفت دینی» - عنوان فرعی این اثر به خوبی بیانگر محتوای آن است - در توجیه لزوم ارائه یک نظریه معرفت‌شناسانه در خصوص شیوه کار محییان دین می‌نویسد: «آشتی دادن میان ابدیت و تغییر، مقدس و نامقدس، تفکیک میان ثابت و متغیر و ظرف و مظروف، و زنده کردن اجتهاد، و یافتن فقیهان متهور، و تحول بخشیدن به فقه،

و حفظ روح و تغییر صورت، و آشنا کردن اسلام و عصر، و بنا کردن کلامی جدید، که خواسته عموم مصلحان دین بوده است، محتاج یک نظریه معرفت‌شناختی است که از آثار آنان غائب است و این همان است که «قبض و بسط تئوریک شریعت» فروتنانه در اختیار آنان می‌نهد. .... آنان همه جا با این سوال تشویش‌افکن روبرو بودند که بالاخره شما چه می‌گویید و چه می‌خواهید؟ .... مراد اصلی «قبض و بسط تئوریک شریعت نه حل نزاع فقه سنتی و پویاست، نه مدرنیزه کردن دین، نه تأویل یا تکمیل شریعت و نه نسبی کردن یا انکار حقیقت، بلکه تبیین این معناست که چگونه دین فهمیده می‌شود و چگونه این فهم هم تحول می‌پذیرد. و بر آن است که تا راز فهم دین و تحول فهم دینی به دست نیفتد، کار احیا نیم خام خواهد ماند».<sup>[۳۳۴]</sup>

نصر حامد ابوزید، طراح نظریه هرمنوتیکی - نشانه‌شناختی در دریافت معنای متن قرآنی، نیز بر همین مبنا به توجیه ضرورت تدوین یک نظریه «تأویل» برای فهم معنای قرآن می‌پردازد: «قرآن متنی زبانی است که می‌توان آن را در تاریخ فرهنگ عربی متنی محوری به شمار آورد. گزاف نیست اگر تمدن عربی - اسلامی را تمدن متن بنامیم، به این معنا که این تمدن پایه‌ها، علوم و فرهنگ خود را به گونه‌ای بنا کرده است که نمی‌توان محوریت متن قرآنی را در آن نادیده گرفت ..... اگر تکیه‌گاه یک تمدن، متنی باشد که اساس و محور آن تمدن به شمار آید، تردیدی نیست که «تأویل» - یعنی روی دیگر متن - از سازوکارهای مهم این فرهنگ و تمدن، در تولید شناخت است ..... حال که فرهنگ عربی چنین اولویتی به متن قرآنی بخشیده، و تأویل را راه و روش فهم آن ساخته است، می‌باید در این فرهنگ، دیدگاهی - هرچند ضمنی - درباره ماهیت متن قرآنی و روش‌های تأویل وجود داشته باشد».<sup>[۳۳۵]</sup>

نظریه‌های معرفت‌شناسانه در خصوص مکانیسم‌های فهم دین و تحول معرفت دینی، در کل، در سه دسته جای می‌گیرند: (۱) مدل‌های برگرفته از فلسفه تحلیلی و هرمنوتیک (نظریه عبدالکریم سروش)، (۲) مدل‌های برگرفته از هرمنوتیک مدرن (نظریه محمد مجتهد شبستری) و (۳) مدل‌های برگرفته از هرمنوتیک مدرن، نشانه‌شناسی و نقد ادبی (نظریه نصر حامد ابوزید).

جدول ۲-۶) عمده‌ترین آثاری که با تکیه بر رویکرد «معرفت‌شناسانه» به بررسی تحولات فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن پرداخته‌اند.

ردیف	نویسنده	کتاب، مقاله، پایان نامه، رساله	منظر «معرفت‌شناختی» نویسنده
۱-	عبدالکریم سروش	قبض و بسط تئوریک شریعت (نظریه تکامل معرفت دینی) <sup>[۳۳۶]</sup>	فلسفه تحلیلی و هرمنوتیک

هرمنوتیک مدرن	هرمنوتیک، کتاب و سنت <sup>[۳۳۷]</sup>	محمد مجتهد شبستری	۲-
هرمنوتیک مدرن، نشانه شناسی، نقد ادبی	معنای متن ( پژوهشی در علوم قرآن) <sup>[۳۳۸]</sup>	نصر حامد ابوزید	۳-
هرمنوتیک مدرن	هرمنوتیک غربی، تاویل شرقی <sup>[۳۳۹]</sup>	تقی رحمانی	۴-

## ۲-۲-۷) مطالعات مفهوم شناسانه

منظور از مطالعات مفهوم شناسانه، آثاری است که سعی در روشن ساختن معانی مفاهیم مختلفی همچون «احیا»، «اصلاح دین»، «روشنفکری دینی»، «نواندیشی دینی»، «بازسازی اندیشه دینی» ..... دارند. رفتن مباحث روشنفکری مربوط به رابطه اسلام و مدرنیته به درون فضاهاى آکادمیک که به طور طبیعی به روشن ساختن معنای مفاهیم حساس می‌باشند، رشد مباحث معرفت شناسانه و گسترش شاخه‌های متفاوت فلسفه در فضای فرهنگی جهان اسلام، به ویژه فلسفه تحلیلی، که یکی از وظایف خود را روشن ساختن معنای مفاهیم و دقت نظر در کاربرد آنها می‌داند، از جمله دلایل رشد این گونه مطالعات است.

جدول ۲-۷) عمده ترین آثاری که به شیوه «مفهوم شناسی» تدوین شده اند و به بررسی برخی مفاهیم همچون «احیا»، «اجتهاد»، «بازسازی اندیشه دینی»، «روشنفکری دینی»، «مدرنیسم اسلامی» و .... پرداخته اند.

ردیف	نویسنده	کتاب، مقاله، پایان نامه، رساله	مفهوم یا مفاهیم مورد بررسی
۱-	حبیب الله پیمان	«احیای و نوآوری در اندیشه دینی» <sup>[۳۴۰]</sup>	احیا
۲-	طه جابر العلوانی	اصلاح تفکر اسلامی: مدخلی به ساختار گفتمان اسلامی معاصر <sup>[۳۴۱]</sup>	اصلاح تفکر دینی
۳-	فضل الرحمان	«مدرنیسم اسلامی: حدود و گستره آن، روش آن و بدیل‌های اجتماعی آن» <sup>[۳۴۲]</sup>	مدرنیسم اسلامی
۴-	عبدالکریم سروش	سیدجمال و احیاء اسلام <sup>[۳۴۳]</sup>	احیا (بویژه از منظر سیدجمال)
۵-	عبدالکریم سروش	درک عزیزانه دین <sup>[۳۴۴]</sup>	اصلاح دین (با تأکید بر نهضت امام خمینی)
۶-	عبدالکریم سروش	مرتضی مطهری احیاکننده ای در عصر جدید <sup>[۳۴۵]</sup>	احیا دین
۷-	عبدالکریم سروش	شریعتی و جامعه شناسی دین <sup>[۳۴۶]</sup>	تفسیر جامعه شناختی از دین (با تأکید بر آنچه شریعتی در این خصوص انجام داده است)
۸-	عبدالکریم سروش	دکتر شریعتی و بازسازی فکر دینی <sup>[۳۴۷]</sup>	بازسازی فکر دینی (بویژه از دیدگاه اقبال، شریعتی و مطهری)
۹-	عبدالکریم سروش	رازدانی و روشنفکری و دینداری <sup>[۳۴۸]</sup>	روشنفکری و دینداری



۱۰-	محمد مجتهد شبستری	هرمنوتیک، کتاب و سنت <sup>[۳۴۹]</sup>	بازسازی اندیشه دینی
۱۱-	حبیب الله پیمان	«ثبات و تغییر در اندیشه دینی» <sup>[۳۵۰]</sup>	بازسازی اندیشه دینی
۱۲-	مصطفی ملکیان	عقلانیت، دین، نواندیشی <sup>[۳۵۱]</sup>	روشنفکری دینی، نواندیشی دینی
۱۳-	مصطفی ملکیان	سنت و تجدد <sup>[۳۵۲]</sup>	تجدد، متجددسازی، تجددگرایی، سنت، سنت گرایی، روشنفکری دینی
۱۴-	عبدالکریم سروش، ...	اندر باب اجتهاد <sup>[۳۵۳]</sup>	فقه و اجتهاد در دنیای امروز
۱۵-	فریدین قریشی	بازسازی اندیشه دینی در وضعیت جهانی شدن <sup>[۳۵۴]</sup>	بازسازی اندیشه دینی
۱۶-	رامین جهانگلگو	«از روشنفکر دینی تا روشنفکر غیردینی» <sup>[۳۵۵]</sup>	روشنفکری دینی، روشنفکری غیر دینی
۱۷-	محمدرضا اسدی	«حلقه مقفوده میان عالم دینی و روشنفکر دینی» <sup>[۳۵۶]</sup>	عالم دینی، روشنفکر دینی
۱۸-	محمد منصور هاشمی	«روشنفکر دینی، معلل یا مدلل؟» <sup>[۳۵۷]</sup>	روشنفکر دینی
۱۹-	مراد تقفی	«نواندیشی دینی یا بازاندیشی سیاسی» <sup>[۳۵۸]</sup>	نواندیشی دینی به منزله یک جمع سیاسی
۲۰-	آلن روسیون	«افول اسلام گرایی یا شکست ذهنیت شرق شناسی نو» <sup>[۳۵۹]</sup>	اسلام گرایی
۲۱-	محمدرضا اسدی	«مهندسی فکر دینی» <sup>[۳۶۰]</sup>	بازخوانی و بازسازی اندیشه دینی
۲۲-	عبدالله نصری	«مطهری و احیا فکر دینی» <sup>[۳۶۱]</sup>	احیا دین
۲۳-	ولی الله عباسی	«نواندیشی دینی معاصر و احیاگری» <sup>[۳۶۲]</sup>	احیا دین
۲۴-	عبدالحمید آکوچکیان	احیا فکر دینی به مثابه «زندگی چون روش» <sup>[۳۶۳]</sup>	احیا دین
۲۵-	حسن یوسفی اشکوری	«کدام بازگشت به قرآن؟ کدام بازگشت به خود؟» <sup>[۳۶۴]</sup>	احیا دین
۲۶-	حسن یوسفی اشکوری	دین و احیاگری دینی <sup>[۳۶۵]</sup>	احیا دین
۲۷-	مقصود فراستخواه	«تأملی در تقسیم بندی روشنفکری به دینی و سکولار» <sup>[۳۶۶]</sup>	روشنفکری دینی، روشنفکری سکولار
۲۸-	حمید دباشی	«ایدئولوژی اسلامی: خطرات و وعده های یک نوواژه» <sup>[۳۶۷]</sup>	ایدئولوژی اسلامی (به ویژه از دیدگاه مطهری و شریعتی و آل احمد)
۲۹-	بابی سعید	هراس بنیادین <sup>[۳۶۸]</sup>	اسلام گرایی
۳۰-	محمد آرکون	«اسلام امروز میان سنت و جهانی گری» <sup>[۳۶۹]</sup>	جهانی شدن، سنت، بازسازی اندیشه دینی
۳۱-	سوزان باک - مورس	اندیشیدن فراسوی ترور <sup>[۳۷۰]</sup>	اسلام گرایی
۳۲-	نصر حامد ابوزید	نقد گفتمان دینی <sup>[۳۷۱]</sup>	گفتمان اسلام سیاسی، گفتمان چپ اسلامی

مردم سالاری دینی	« مردم سالاری دینی چیست؟ » <sup>[۳۷۲]</sup>	مجتهد شبستری	۳۳-
روشنفکری دینی	« مفهوم روشنفکری دینی » <sup>[۳۷۳]</sup>	سعید رضوی فقیه	۳۴-
اسلام مدرن	« مدرن کردن اسلام یا اسلامی کردن مدرنیته » <sup>[۳۷۴]</sup>	نصر حامد ابوزید	۳۵-
روشنفکری، روشنفکری دینی	« مرده ریگ سنت روشنفکری » <sup>[۳۷۵]</sup>	مرتضی مردیها	۳۶-
روشنفکری	« روشنفکری ایرانی و اصلاح از درون » <sup>[۳۷۶]</sup>	حسین انصاری	۳۷-
روشنفکری، روشنفکری دینی	« روشنفکری؛ نقطه سرخط » <sup>[۳۷۷]</sup>	امیرهوشنگ افتخاری راد	۳۸-
نواندیشی دینی	« عقلا نیت دین؛ پویایی نواندیشی دینی » <sup>[۳۷۸]</sup>	محمدرفیع محمودیان	۳۹-
روشنفکری دینی	« روشنفکری دینی یک برنامه پیشرو » <sup>[۳۷۹]</sup>	علیرضا علوی تبار	۴۰-
روشنفکری دینی	« روشنفکر دینی؛ یک برنامه پژوهشی » <sup>[۳۸۰]</sup>	علیرضا علوی تبار	۴۱-
روشنفکری، روشنفکری سنتی	« روشنفکر سنتی و سنت روشنفکری » <sup>[۳۸۱]</sup>	مرتضی مردیها	۴۲-
روشنفکری دینی	« درباره روشنفکری دینی » <sup>[۳۸۲]</sup>	احمد نراقی	۴۳-
روشنفکری پس از انقلاب	« سنت روشنفکری جدید » <sup>[۳۸۳]</sup>	بیژن عبدالکریمی	۴۴-
احیا دین ( به ویژه از دیدگاه شریعتی)	« شریعتی و پروتستانیسیم » <sup>[۳۸۴]</sup>	عبدالکریم سروش	۴۵-
احیا دین	« شریعتی و پروتستانیسیم » <sup>[۳۸۵]</sup>	عبدالکریم سروش	۴۶-
دیانت پیشگی خردورزانه	« تدین متعقلانه » <sup>[۳۸۶]</sup>	مصطفی ملکیان	۴۷-

## ۲-۲-۸ آثار انتقادی

تاکنون، اندیشه نوگرایی دینی از شش منظر مورد انتقاد قرار گرفته است: (۱) تجددگرایی فلسفی، (۲) سنت‌گرایی فلسفی، (۳) سنت‌گرایی فلسفی - عرفانی، (۴) سنت‌گرایی سیاسی و فقه‌مدار، (۵) نوگرایی دینی و (۶) اندیشه‌شناسی. در این آثار می‌توان ارزیابی - گاه منصفانه و گاه غیر منصفانه - جریان‌های فکری رقیب در مورد گفتمان مدرنیسم اسلامی را مشاهده کرد. ایدئولوژیک بودن<sup>[۳۸۷]</sup>، نیندیشیدن در ماهیت مدرنیته<sup>[۳۸۸]</sup>، سطحی‌بودن<sup>[۳۸۹]</sup>، احساساتی‌بودن و اعراض جدی از طرح پرسش‌های نو<sup>[۳۹۰]</sup>، غرب‌ستیزی<sup>[۳۹۱]</sup>، غرب‌زده بودن - یعنی جاهل نسبت به ماهیت اندیشه جدید غربی<sup>[۳۹۲]</sup>، روزنامه‌ای بودن<sup>[۳۹۳]</sup>، هبوط از پرسش فلسفی به ادبیات<sup>[۳۹۴]</sup>، آشفستگی ذهن و زبان<sup>[۳۹۵]</sup>، رطب و یابس بافتن از پست‌ترین فرآورده‌های غربی<sup>[۳۹۶]</sup>، داشتن تلقی نادرست از سنت<sup>[۳۹۷]</sup>،

خیال‌اندیشی در حوزه اندیشه<sup>[۳۹۸]</sup>، انباشته از تناقض‌گویی بودن<sup>[۳۹۹]</sup>، التقاطی بودن<sup>[۴۰۰]</sup>، داشتن تصور بسیار سطحی از پروتستانیسیم مسیحی<sup>[۴۰۱]</sup>، نداشتن دریافت درست از تاریخ تمدن اسلامی<sup>[۴۰۲]</sup> عرفان‌بافی<sup>[۴۰۳]</sup>، ایجاد ابهام‌های مفهومی و گمراهی‌های نظری<sup>[۴۰۴]</sup>، سیاست‌زده بودن<sup>[۴۰۵]</sup>، حقیقت‌جویی محدود<sup>[۴۰۶]</sup>، بندزنی فکری<sup>[۴۰۷]</sup>، اوتوپایی و تلفیقی بودن<sup>[۴۰۸]</sup>، ذات باوری<sup>[۴۰۹]</sup> (از منظر تجدیدگرایی فلسفی)؛ در آمیختن امور قدسی و ناسوتی و ایجاد ملغمه‌ای التقاطی از آموزه‌های قدسی و افکار ناسوتی و ناپایدار<sup>[۴۱۰]</sup>، ترکیبی سطحی و بی‌مایه از تفکر شرقی و غربی<sup>[۴۱۱]</sup>، تدافعی بودن<sup>[۴۱۲]</sup>، غفلت از جوانب مختلف سنت قدسی اسلام<sup>[۴۱۳]</sup>، افساد در دین<sup>[۴۱۴]</sup>، تهی بودن از حقیقت شهودی و معنوی موجود در قلب و وحی اسلامی<sup>[۴۱۵]</sup>، نداشتن اعتماد به نفس<sup>[۴۱۶]</sup>، نداشتن آشنایی عمیق از سنت اسلامی<sup>[۴۱۷]</sup>، قربانی کردن سنت اسلامی در قربان‌گاه غرب<sup>[۴۱۸]</sup>، داشتن موضع حقارت‌بار در مقابل غرب<sup>[۴۱۹]</sup>، احیاء دروغین اسلام<sup>[۴۲۰]</sup>، نداشتن درک انتقادی و روحیه نکته‌سنجانه<sup>[۴۲۱]</sup>، شیدایی و شیفتگی به هر چیزی غربی و احساس حقارت نسبت به هر چیز اسلامی<sup>[۴۲۲]</sup>، داشتن موضعی مردد - هم نفرت و هم عشق - در مقابل سنت اسلامی<sup>[۴۲۳]</sup>، عدم آشنایی با فلسفه<sup>[۴۲۴]</sup>، نداشتن عمق فکری<sup>[۴۲۵]</sup> (از منظر سنت‌گرایی فلسفی - عرفانی)؛ نداشتن درک فلسفی و ادبیاتی بودن<sup>[۴۲۶]</sup>، تغییر اعتقادات دینی مردم و دست‌کاری در ذهنیت جامعه با هدف موجه جلوه دادن توسعه<sup>[۴۲۷]</sup>، داشتن تلقی مکانیکی از تاریخ<sup>[۴۲۸]</sup>، داشتن تلقی نادرست از غرب<sup>[۴۲۹]</sup> (از منظر سنت‌گرایی فلسفی)؛ بی‌خبری از معارف و فرهنگ اسلامی<sup>[۴۳۰]</sup>، داشتن لحن حماسی و تحریک‌آمیز<sup>[۴۳۱]</sup>، ضدیت با معارف اسلامی و روحانیون<sup>[۴۳۲]</sup>، نسبی‌اندیشی در دین<sup>[۴۳۳]</sup>، نفی تعارض میان علوم تجربی و دین<sup>[۴۳۴]</sup>، هیجان‌انگیز بودن و نداشتن دقت علمی<sup>[۴۳۵]</sup>، تفسیر به رأی کردن<sup>[۴۳۶]</sup>، اعتقاد به لغویت شریعت و مراجعه به کتاب و سنت<sup>[۴۳۷]</sup>، سست نمودن پایه‌های تقلید در احکام<sup>[۴۳۸]</sup>، سست کردن عقاید اسلامی<sup>[۴۳۹]</sup>، اصالت دادن به نظریه‌های علمی<sup>[۴۴۰]</sup>، ضعف نفس و غرب‌زدگی<sup>[۴۴۱]</sup>، عدم اعتقاد به حقانیت اسلام<sup>[۴۴۲]</sup>، ناتوانی در شناخت حقیقت<sup>[۴۴۳]</sup>، عمل نکردن به ظاهر قرآن و طرح این ادعا که تنها باید به باطن متن دست یافت<sup>[۴۴۴]</sup>، سوءاستفاده از مسأله اختلاف مذاهب اسلامی و دیدگاه‌های عالمان مسلمان در توجیه لزوم پذیرفتن دریافت‌های متفاوت از متن دین<sup>[۴۴۵]</sup>، انکار جاودانگی احکام اسلام<sup>[۴۴۶]</sup>، اعتقاد به نمادین بودن زبان دین و طرح تفاسیر سست از متن دین<sup>[۴۴۷]</sup>، فرورفتن در ورطه شکاکیت و انکار واقعیت و نادیده گرفتن عقل و منطق و بازی کردن با الفاظ<sup>[۴۴۸]</sup>، التقاطی بودن<sup>[۴۴۹]</sup>، فقه‌ستیزی<sup>[۴۵۰]</sup>، ناچیز شمردن روحانیت<sup>[۴۵۱]</sup> (از منظر سنت‌گرایی سیاسی و فقه‌مدار)؛ و فقدان استحکام منطقی و انسجام درونی<sup>[۴۵۲]</sup> (از منظر اندیشه‌شناسی)، از جمله مهم‌ترین انتقادهایی هستند

که در مقابل گفتمان مدرنیسم اسلامی مطرح شده‌اند. به‌علاوه، نوگرایان دینی خود نیز به انتقاد از یکدیگر پرداخته‌اند. جنبش مدرنیسم اسلامی به هیچ عنوان جنبشی یکدست و یکپارچه نیست و می‌توان گفت در این جنبش تقریباً درباره تمامی موضوعات تنوع و حتی اختلاف دیدگاه عمیق وجود داشته است. به عنوان مثال، ارزش‌های مدرن مورد توجه این جنبش شامل دوگانه‌هایی چون دولت‌سازی در مقابل اعمال محدودیت بر دولت؛ نخبه‌گرایی در مقابل مساوات‌طلبی؛ نظم در مقابل آزادی؛ اروپاگرایی در مقابل ضد استعمارگرایی؛ برابری زن و مرد در مقابل حفظ برخی اختلاف‌ها میان زن و مرد؛ عقل‌گرایی مطلق در مقابل عقل‌گرایی انتقادی و ... بوده است. مبانی اسلامی این جنبش نیز دوگانه‌هایی همچون اعتقاد به عرفان در مقابل بی‌زاری از عرفان؛ اعتقاد به فقه در مقابل رد کامل فقه؛ استفاده استراتژیک از دانش سنتی در مقابل رد و انکار دانش سنتی؛ ایدئولوژی دانستن اسلام در مقابل فریبه‌تر از ایدئولوژی دانستن آن؛ و بازگشت به اسلام ناب اولیه در مقابل به ررزو کردن و سازگار کردن اعمال و کردارهای اولیه اسلامی با تغییرات تاریخی را در درون خود جای داده است.

جدول ۲-۸) عمده ترین آثار «انتقادی» که به بررسی انتقادی اندیشه نوگرایان دینی و گفتمان مدرنیسم اسلامی پرداخته اند.

ردیف	نویسنده	کتاب، مقاله، گفتگو	منظر «انتقادی» نویسنده	اندیشه‌ها یا متفکرانی که مورد بررسی انتقادی قرار گرفته اند
۱-	سیدجواد طباطبایی	درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران <sup>[۴۵۳]</sup>	تجددگرایی - فلسفی	کل جریان صد ساله اندیشه از زمان مشروطه تاکنون، از جمله نوگرایان دینی
۲-	سیدجواد طباطبایی	زوال اندیشه سیاسی در ایران <sup>[۴۵۴]</sup>	تجددگرایی - فلسفی	کل جریان صد ساله اندیشه از زمان مشروطه تاکنون، از جمله اندیشه‌هایی همچون نوگرایی دینی که به زبان نویسنده کتاب در وضعیت دوگانه عشق همزمان به گذشته و مدرنیته گرفتارند.
۳-	سیدجواد طباطبایی	ابن خلدون و علوم اجتماعی <sup>[۴۵۵]</sup>	تجددگرایی - فلسفی	عمده نویسندگان معاصر ایران از جمله داریوش شایگان، جلال آل‌احمد، احسان نراقی، علی شریعتی، رضا داوری، غلامعباس توسلی، غلامعلی خوشرو، عبدالکریم سروش، ...

۴-	سیدجواد طباطبایی	جدال قدیم و جدال جدید <sup>[۴۵۶]</sup>	تجددگرایی - فلسفی	عمده نویسندگان معاصر از نویسنده تجددگرایی چون آرامش دوستدار گرفته تا شریعتی و سروش
۵-	سیدجواد طباطبایی	مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی <sup>[۴۵۷]</sup>	تجددگرایی - فلسفی	شریعتی، سروش، آل احمد، سیدحسین نصر
۶-	سیدجواد طباطبایی	«نقد روشنفکری دینی» <sup>[۴۵۸]</sup>	تجددگرایی - فلسفی	جریان روشنفکری دینی (سروش یا استاد جعل مفاهیم، اقبال لاهوری یا شاعر متوسط هندی، آل احمد دانشگاه ندیده، شریعتی بی اطلاع از تاریخ اندیشه و فرهنگ غربی)
۷-	سیدجواد طباطبایی	«تأملی درباره ایران» <sup>[۴۵۹]</sup>	تجددگرایی - فلسفی	روشنفکری دینی (شریعتی و سروش)
۸-	آرامش دوستدار	ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر <sup>[۴۶۰]</sup>	تجددگرایی - فلسفی	بینش دینی
۹-	آرامش دوستدار	امتناع تفکر در فرهنگ دینی <sup>[۴۶۱]</sup>	تجددگرایی - فلسفی	بینش دینی
۱۰-	رامین جهانپنگلو	«از روشنفکردینی تا روشنفکر غیر دینی» <sup>[۴۶۲]</sup>	تجددگرایی - فلسفی	روشنفکری دینی
۱۱-	محمدرضا نیکفر	ذات یک پندار؛ انتقاد از ذات باوری اصلاح طلبان دینی در نمونه سروش <sup>[۴۶۳]</sup>	تجددگرایی - فلسفی	اصلاح طلبی دینی (به ویژه عبدالکریم سروش)
۱۲-	محمدرضا نیکفر	هرمنوتیک و اصلاح گری دینی <sup>[۴۶۴]</sup>	تجددگرایی - فلسفی (هرمنوتیک مدرن)	اصلاح طلبی دینی (به ویژه آثار مجتهد شبستری)
۱۳-	سیدحسین نصر	اسلام و تنگناهای انسان متجدد <sup>[۴۶۵]</sup>	سنت‌گرایی - فلسفی و عرفانی	مدرنیست های اسلامی
۱۴-	غلامحسین دینانی	«فلسفه ایرانی - اسلامی و فلسفه غرب» <sup>[۴۶۶]</sup>	سنت‌گرایی - فلسفی و عرفانی	نوگرایان دینی (شریعتی، بازرگان، سیدجمال)
۱۵-	رضا داوری	شمه ای از تاریخ غربزدگی ما <sup>[۴۶۷]</sup>	سنت‌گرایی - فلسفی و عرفانی	عمده جریان های فکری ایران معاصر
۱۶-	رضا داوری	«صد سال سرگردانی در راه غربی شدن و تجددمآبی» <sup>[۴۶۸]</sup>	سنت‌گرایی - فلسفی و عرفانی	عمده جریان های فکری ایران معاصر از جمله نوگرایان دینی
۱۷-	مصباح یزدی	تعدد قرائت ها <sup>[۴۶۹]</sup>	سنت‌گرایی - سیاسی و فقه‌مدار	نوگرایی دینی (شریعتی و سروش)
۱۸-	عبدالله نصری	گفتمان مدرنیته <sup>[۴۷۰]</sup>	سنت‌گرایی - سیاسی و فقه‌مدار	سروش، شایگان، ملکیان، مجتهد شبستری، محسن کدیور
۱۹-	محمد محمدرضایی	خاستگاه نواندیشی دینی <sup>[۴۷۱]</sup>	سنت‌گرایی - سیاسی و فقه‌مدار	مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش
۲۰-	محمد دشتی	مذهب روشنفکری (نقدی بر تفکر ضرورت بازسازی دین) <sup>[۴۷۲]</sup>	سنت‌گرایی - سیاسی و فقه‌مدار	نواندیشی دینی (شریعتی، بازرگان، سروش)
۲۱-	محمدجواد لاریجانی	نقد دینداری و مدرنیسم <sup>[۴۷۳]</sup>	سنت‌گرایی - سیاسی و فقه‌مدار	روشنفکری دینی

۲۲-	صادق لاریجانی	معرفت دینی <sup>[۴۷۴]</sup>	سنت‌گرایی سیاسی و فقه‌مدار	روشنفکری دینی (سروش)
۲۳-	صادق لاریجانی	قبض و بسط در قبض و بسطی دیگر <sup>[۴۷۵]</sup>	سنت‌گرایی سیاسی و فقه‌مدار	روشنفکری دینی (سروش)
۲۴-	عبدالله جوادی‌آملی	شریعت در آینه معرفت <sup>[۴۷۶]</sup>	سنت‌گرایی سیاسی و فقه‌مدار	روشنفکری دینی (سروش)
۲۵-	حسین غفاری	نقد نظریه شریعت صامت <sup>[۴۷۷]</sup>	سنت‌گرایی سیاسی و فقه‌مدار	روشنفکری دینی (سروش)
۲۶-	عبدالکریم سروش	«فربه تر از ایدئولوژی» <sup>[۴۷۸]</sup>	نوگرایی دینی	شریعتی
۲۷-	نصر حامد ابوزید	نقد گفتمان دینی <sup>[۴۷۹]</sup>	نوگرایی دینی	گفتمان راست سنتی و چپ اسلامی (حسن حنفی)
۲۸-	رضا علیجانی	داستان ایدئولوژی و ایدئولوژی‌ستیزی در ایران <sup>[۴۸۰]</sup>	نوگرایی دینی	عبدالکریم سروش
۲۹-	حسن محدثی	زیر سقف اعتقاد <sup>[۴۸۱]</sup>	نوگرایی دینی	شریعتی
۳۰-	آرش نراقی	«پرسش از تجربه های وحیانی» <sup>[۴۸۲]</sup>	نوگرایی دینی	عبدالکریم سروش
۳۱-	جمشید کریمی	«ایدئولوژی در نگاه شریعتی» <sup>[۴۸۳]</sup>	نوگرایی دینی	عبدالکریم سروش
۳۲-	سید خدایار مرتضوی اصل	سنجش انسجام درونی آراء سیاسی نوگرایان دینی معاصر ایران (مطالعه موردی: سروش، شبستری) <sup>[۴۸۴]</sup>	اندیشه شناسی	سروش، مجتهد شبستری

## ۲-۳) میراث ادبیات موجود و آنچه باید انجام گیرد؟

مطالعاتی که در اینجا به شرح مختصر و ارزیابی آن‌ها پرداختیم نه تنها از منظر پیش فرض‌ها و ادعاها در خصوص ماهیت تحول اندیشه دینی در عصر مدرن و رابطه آن با وضعیت سیاسی، اجتماعی و فکری کنونی مسلمانان متفاوت بودند، بلکه از منظر متدولوژی و رویکرد پژوهشی که محققان آن‌ها در بررسی تحولات اندیشه اسلامی در دوره معاصر اتخاذ کرده بودند نیز متفاوت بودند. بدون شک، به مطالعات و تحقیقات بیشتری نیاز وجود دارد تا بتوان به رفع نواقص و تقویت وجوه مثبت این رویکردهای پژوهشی پرداخت و حتی کوشید بر شکاف میان این رویکردهای پژوهشی متفاوت فائق آمد و با نزدیک کردن آن‌ها به یکدیگر از دانش موجود فراتر رفت. با این هدف، چندین مساله روش شناختی و یک دستورالعمل پژوهشی را باید مطرح ساخت. اولاً، باید روشن ساخت مبانی نظری- مفهومی هر یک از رویکردهای پژوهشی به کار گرفته شده توسط محققان اندیشه در جهان اسلام چه می‌باشند و آیا محققان مزبور در مطالعات خود به این مبانی وفادار بوده‌اند یا این که آن‌ها را نادیده گرفته‌اند. به عنوان مثال، به هنگام برخورد با آثاری که نویسندگان آن‌ها کوشیده‌اند در قالب جریان‌شناسی، گفتمان‌شناسی، پارادایم‌شناسی و یا

ایدئولوژی‌شناسی به مطالعه تحولات اندیشه اسلامی در عصر مدرن پردازند، انتظار می‌رود محققان روشن ساخته باشند منظور آن‌ها از جریان، ایدئولوژی، گفتمان، پارادایم، برنامه پژوهشی و یا جنبش چیست؟ به طور دقیق‌تر، محققان باید روشن سازند در نگاه آن‌ها یک جنبش، جریان، ایدئولوژی، گفتمان، پارادایم یا برنامه پژوهشی دارای چه عناصر و مولفه‌هایی می‌باشد و آن‌ها در پژوهش خود در پی بررسی کدام‌یک از عناصر و مولفه‌های یاد شده می‌باشند؟ آیا آن‌ها به بررسی تمامی عنصر و مولفه‌های یک جریان، گفتمان یا ایدئولوژی می‌پردازند یا تنها بخشی از آن‌ها را مورد مطالعه قرار می‌دهند؟ تاکید بر این نکته از این منظر دارای اهمیت می‌باشد که هر یک از مفاهیم بالا دارای وجوه متعددی می‌باشند که نادیده گرفتن تمایزهای موجود در میان آن‌ها، پژوهش در خصوص اندیشه‌ها را گرفتار ابهام، کلی‌گویی و ساده‌سازی می‌سازد. به عنوان مثال، اگر محقق مفهوم «ایدئولوژی» را راهنمای خود در بررسی آثار و اندیشه‌های یک گروه از متفکران قرار می‌دهد، باید روشن سازد که او مفهوم ایدئولوژی را دارای چه عناصری می‌داند و در پی بررسی کدام یک از آن‌ها می‌باشد: ایدئولوژی‌ها دارای ایدئولوگ هستند، ایدئولوژی‌ها در قالب رسانه‌ها و ژانرهای گفتاری یا نوشتاری خاص مطرح می‌شوند، ایدئولوژی‌ها دارای اسلوب‌های خاص اقناع‌سازی، تحریک و تجویز می‌باشند، ایدئولوژی‌ها از الگوهای روایی متفاوتی برای طرح ایده‌های خود استفاده می‌کنند (نورتروپ فرای از چهار الگوی روایی رومانیتیک، کمیک، تراژیک و ایرونیك نام برده‌است)، ایدئولوژی‌ها از شیوه‌های متفاوت استدلال‌ورزی استفاده می‌کنند، ایدئولوژی‌ها درباره چیزی سخن می‌گویند، ایدئولوژی‌ها دارای مخاطب هستند و ایدئولوژی‌ها کنش‌های خاصی را تجویز می‌کنند. محقق باید روشن سازد که به هنگام ایدئولوژی‌شناسی در پی شناخت کدام یک از مولفه‌های یاد شده است. کنکاش ما در آثاری که در این فصل ذیل عنوان «جریان‌شناسی» جای داده شده بودند، نشان می‌دهد که درعوم این آثار مفاهیم جریان، ایدئولوژی، گفتمان، پارادایم و یا برنامه پژوهشی به صورتی مبهم و سهل‌انگارانه به کار گرفته شده و محققان این آثار از مفاهیم مزبور صرفاً به عنوان یک راهنمای عام استفاده نموده‌اند. از اینرو، مخاطب این آثار غالباً با نمونه‌های متنوعی از جریان‌شناسی، گفتمان‌شناسی یا ایدئولوژی‌شناسی روبروست که در آن‌ها مشخص نیست نویسنده در پی شناخت چه مسأله‌ای می‌باشد. مخاطب تنها با مجموعه‌ای پراکنده از اطلاعات و نقل قول‌ها روبروست که با عجله و به شکلی بی‌نظم در کنار یکدیگر جای داده شده‌اند. به همین نحو، در برخورد با مطالعاتی که با هدف «متفکرشناسی» انجام گرفته‌اند، انتظار می‌رود محققان روشن ساخته باشند که آن‌ها در پژوهش خود از کدام یک از

شیوه‌های «خوانش» متن استفاده نموده‌اند و چگونه آن را به کار می‌گیرند. امروزه، در ادبیات نظری مربوط به شیوه‌های تحلیل متون یا اندیشه‌ها سخن از نظریه‌های متفاوتی گفته می‌شود که تمامی آن‌ها ذیل عنوان کلی نظریه‌های «خوانش» جای می‌گیرند. در این ادبیات از نظریه‌های متفاوت خوانش همچون نظریه‌های خوانش فرمالیستی، خوانش مارکسیستی، خوانش فمینیستی، خوانش سیاسی، خوانش خواننده‌محور، خوانش ساختارگرایانه، خوانش پسا ساختارگرایانه، خوانش استعماری و خوانش پسااستعماری به عنوان شیوه‌های متفاوت برخورد با متون و اندیشه‌ها سخن گفته می‌شود. بر این مبنای می‌توان این سوال را در مقابل پژوهش‌هایی که با هدف خوانش آثار و اندیشه‌های متفکران مسلمان صورت گرفته‌اند، مطرح ساخت که آن‌ها مبتنی بر کدام یک از این شیوه‌های خوانش می‌باشند و شیوه‌ها و روش‌های کدام یک از این نظریه‌های خوانش را در پژوهش‌های خود به کار گرفته‌اند؟ به نظر می‌رسد عمده مطالعات «متفکرشناسی» موجود مطالعاتی هستند که نمی‌توان آن‌ها را چیزی بیش از کتابت دوباره جملات اصلی متفکران مسلمان یا شرح ابتدایی اندیشه‌های این متفکران دانست. گویی بیشتر این آثار توسط کسانی تهیه گردیده‌اند که از حداقل آشنایی با ادبیات نظری مربوط به شیوه‌های خوانش متون و اندیشه‌ها - که امروزه در فضای آکادمیک جهانی مطرح هستند - برخوردار نمی‌باشند. بدون شک، به کارگیری این شیوه‌ها می‌تواند به تقویت برخورد انتقادی با اندیشه‌های متفکران مسلمان بینجامد و باعث ایجاد یک تحرک فکری تازه در جوامع اسلامی شود. از اینرو، به نظر می‌رسد با وجود تمام انرژی و توانی که امروزه در جوامع اسلامی صرف مجادلات و مناقشات نوشتاری یا گفتاری بر سر میراث فکری متفکران و ایدئولوگ‌های مطرح این جوامع می‌شود، حاصل کار تکرار دوباره و دوباره سخنان و اندیشه‌هایی است که در یک قرن اخیر فضای فکری جوامع اسلامی را در کنترل خود گرفته‌اند. دوم باید روشن ساخت در این مطالعات رابطه میان محقق اندیشه‌شناس با متون اصلی متفکران مسلمان چگونه می‌باشد. آیا محققان مزبور به این اصل کلی مطالعات اندیشه‌شناسانه وفادار بوده‌اند که اعتبار یک پژوهش در خصوص اندیشه به میزان استناد آن به داده‌های متنی یا همان متون اصلی متفکران مورد پژوهش باز می‌گردد؟ سوم باید روشن ساخت آیا مطالعات اندیشه‌شناسانه صورت گرفته درباره اندیشه‌های متفکران مسلمان یا جنبش‌های فکری مهم جهان اسلام به پژوهش درباره برخی چهره‌ها یا جنبش‌های فکری خاص جهان اسلام محدود می‌باشند یا این که در این مطالعات عموم متفکران برجسته جهان اسلام مورد توجه قرار گرفته‌اند. سال‌ها پیش حمید عنایت در سخنانی هشدارگونه به محققان و متفکران ایرانی یادآور شده بود که «یکی از



کمبودهای اساسی محیط فکری ما در ظرف نیم قرن اخیر، بی‌خبری از جریان‌های فکری در کشورهای مسلمان است». به نظر می‌رسد اکنون می‌توان بار دیگر - پس از گذشت نزدیک به سی سال از زمانی که عنایت دغدغه خود در خصوص لزوم آشنایی جوامع مختلف اسلامی با متفکران برجسته یکدیگر را مطرح ساخته است - این پرسش را مطرح ساخت که آیا مطالعات صورت گرفته در خصوص تحول اندیشه اسلامی در دوران مدرن نشان از شناخت محققان اندیشه‌شناس جهان اسلام از متفکران دیگر کشورهای اسلامی دارد یا خیر؟ با توجه به حجم نسبتاً زیاد پژوهش‌هایی که با هدف معرفی و شرح اندیشه‌های متفکران بزرگ جهان اسلام در سال‌های اخیر صورت گرفته است، آیا میزان شناخت جامعه فکری ایران از متفکران مسلمان عرب، ترک، و یا آفریقایی افزایش یافته است یا خیر؟ آیا متفکران مسلمان ایرانی برای جوامع مسلمان عرب، ترک و یا آفریقایی شناخته شده هستند یا خیر؟ شاید بتوان با اندکی دقت در عنوان و محتوای آثاری که در این فصل ذیل عنوان «متفکرشناسی» مطرح شده‌اند، به یک پاسخ اولیه برای این پرسش دست یافت: از میان ۶۲ اثر (کتاب و مقاله) معرفی شده در این جا (بدون شک نمونه مورد توجه ما یک نمونه معرفی نمی‌باشد)، در ۲۷ مورد به اندیشه‌های علی شریعتی، ۸ مورد به اندیشه‌های سید جمال، ۷ مورد به اندیشه‌های عبدالکریم سروش، ۵ مورد به اندیشه‌های اقبال لاهوری، ۴ مورد به اندیشه‌های سر سید احمدخان، ۳ مورد به اندیشه‌های محمد عبده، مهدی بازرگان و سید قطب، ۲ مورد به اندیشه‌های آیت‌الله خمینی، مرتضی مطهری، محمود طالقانی، محمد عبدالجباری، نصر حامد ابوزید و محمد آرکون، و ۱ مورد به اندیشه‌های مدحت پاشا، خیرالدین تونسلی، امیرعلی، حسن البنا، الطاف حسین‌هالی، امام موسی صدر، حسن حنفی، محمود محمد طاهها، محمد طالبی، ابوالحسن بنی‌صدر، محمد مجتهد شبستری و مصطفی ملکیان پرداخته شده است. فارغ از این مساله که بسیاری از این آثار را نمی‌توان به معنای واقعی کلمه یک «اثر» علمی در حوزه اندیشه‌شناسی دانست، تحلیل عددی ما نشان داد که در فضای فکری یک جامعه بزرگ اسلامی همچون ایران هنوز حتی یک مقاله کوتاه در خصوص ماهیت اندیشه‌های بسیاری از متفکران برجسته گذشته و فعلی جهان اسلام از قبیل قاسم امین، چراغ‌علی، ممتازعلی، شبلی نعمانی، نامق کمال، علی سوآوی، عبدالله جودت، فتح الله گولن، آمنه ودوود، چاندرا مظفر، فواد زکریا، الیاس مرقص، صادق جلال العظم، عبدالکبیر خطیبی، عبدالله کنون، عبدالله ابراهیم، عباس الجرادى، حسن ترابی، رضوان السید، برهان غلیون، وجیه کوثرانی، و... وجود ندارد. احتمالاً، در دیگر کشورهای اسلامی نیز وضعیت به همین گونه می‌باشد. عطف به این نکته، یکی از مهم‌ترین وظایف گروه‌های علمی علوم

اجتماعی و علوم سیاسی در دانشگاه‌ها و همچنین محققان اندیشه‌شناس در هر یک از جوامع اسلامی را می‌توان آشنا ساختن فضای فکری جامعه خود با اندیشه‌های متفکران دیگر جوامع اسلامی دانست. چهارم، در برخورد با مطالعات تبیینی صورت گرفته در خصوص تحولات فکری جهان اسلام در دوره معاصر باید به روشن ساختن مفهوم‌سازی‌های متفاوتی پرداخت که از «فرهنگ» (در اینجا اسلام) و «تغییر فرهنگی» صورت گرفته و این که چگونه این اختلاف در مفهوم‌سازی باعث گردیده محققان مختلف به طرح نظریه‌های متفاوت در خصوص مکانیسم‌ها و شیوه‌های تاثیرگذاری ساختار اجتماعی بر فرهنگ اسلامی، به عنوان فرهنگ غالب در جوامع مسلمان، پردازند و به اشکال متفاوت تحولات فرهنگی - سیاسی در جوامع اسلامی در عصر مدرن را تبیین نمایند. پنجم، باید روشن ساخت رابطه میان نظریه و داده در هر یک از این مطالعات تبیینی چگونه است. آیا می‌توان با تحلیل متون اسلامی به اطلاعات مناسب برای شناخت گرایش‌ها و ایستارهای فرهنگی مسلمانان دست یافت؟ برای چه نوع تحلیلی اطلاعات متن محور مفید هستند؟ آیا داده‌های سیاسی و اقتصادی مختلفی که در خصوص وجود انواع بحران‌ها در جوامع اسلامی جمع‌آوری می‌شوند و عموماً متعلق به سطح کلان دولت - ملت می‌باشند، می‌توانند به کار تبیین چرایی گرایش مسلمانان به جنبش‌های سیاسی - فرهنگی همچون اصلاح‌طلبی اسلامی یا بنیادگرایی اسلامی آیند؟ بالاخره این که، باید به طور جدی انجام پیمایش‌های کلان اجتماعی برای شناخت جهت‌گیری ارزشی مسلمانان نسبت به مسائل مختلف سیاسی - اجتماعی مورد توجه قرار گیرد. چه عواملی گرایش‌های مذهبی در میان مسلمانان را تعیین می‌کنند؟ چه عواملی گرایش‌های ملی در میان مسلمانان را تعیین می‌کنند؟ چه عواملی گرایش مسلمانان نسبت به دموکراسی، حقوق زنان، جایگاه علم در حیات اجتماعی، نظامی‌گری، نقش دولت در اقتصاد، حکومت اسلامی و احزاب سیاسی را تعیین می‌کنند.

#### **اسلام: باورهای مشترک در مقابل گفتمان مشترک**

دو دریافت متفاوت از اسلام در تحلیل‌های مربوط به جنبش‌های فکری - سیاسی اسلامی دیده می‌شود. یک دریافت، دریافت ذهن‌گرایانه از اسلام است. در این جا گفته می‌شود اسلام مجموعه‌ای از باورها و ارزش‌ها درباره جامعه و حکومت است که توده‌های مسلمان و رهبران فکری‌شان به آن‌ها اعتقاد دارند. به عنوان مثال، احمد جنبش بنیادگرایی اسلامی را چنین توصیف می‌کند: جنبشی «ملهم از این اعتقاد که اسلام، به عنوان یک روش کامل زندگی که هم سیاست و هم مذهب را در بر می‌گیرد، قادر به ارائه یک بدیل پذیرفتنی برای ایدئولوژی‌های سکولار

رایج یعنی سوسیالیسم و کاپیتالیسم می‌باشد و تقدیر بر آن است که اسلام نقشی عمده در بازسازی جهان معاصر ایفا کند» (تیین لوئیس، ارجمند و الگار از ظهور بنیادگرایی اسلامی نیز چنین می‌باشد). محققان مزبور معتقدند این مجموعه باورها و ارزش‌ها همراه با احساس و عاطفه فعالان مسلمان نسبت به آرمان جنبش، یک نیروی بالقوه سیاسی- اجتماعی را بوجود می‌آورند. از اینرو، وحدت و انسجام جنبش اسلامی یک وحدت درونی است؛ بخشی از کارکرد روانشناختی اسلام در ایجاد وحدت قوی در میان مسلمانان. به هر حال، این دریافت از اسلام با توجه به مورد انقلاب ایران که در آن گروه‌های سیاسی مختلف با دریافت‌های متفاوت از اسلام مشارکت داشتند، دچار مشکل می‌شود.

در رویکرد دوم به اسلام به عنوان یک گفتمان یعنی یک مجموعه از چارچوب‌های مفهومی، شعائر و نمادهای مشترک نگریسته می‌شود. بنا به این دیدگاه، اسلام را می‌توان در زبان برگرفته از آموزه‌های عام اسلامی که در یک بافت سیاسی- اجتماعی خاص رایج می‌باشد، و در مجموعه‌ای از شعائر و رفتارهای نمادین که توسط جنبش‌های اسلامی به نمایش گذاشته می‌شوند، مشاهده کرد. در این جا، اعتقاد بر آن است که وحدت سیاسی اسلامی نتیجه یک عامل بیرونی، یعنی دولت سکولار و ایدئولوژی آن، می‌باشد (همان گونه که به هنگام شرح مطالعات تبیینی دیدیم، منصور معدل دارای چنین دیدگاهی بود).

هر دوی این دریافت‌ها می‌توانند در شناخت رفتار سیاسی مسلمانان به ما کمک کنند. دریافت نخست اشاره به احساسات و عواطف فردی دارد، در حالی که دریافت دوم به این نکته اشاره می‌کند که چگونه اسلام توانست یک زبان فراگیر برای مردمی با پیشینه مختلف فراهم آورد. به علاوه، بنا به این دو دریافت متفاوت از اسلام می‌توان فرضیه‌های بدیلی در خصوص رابطه میان اسلام و کنش سیاسی انقلابی مطرح کرد. به عنوان مثال، می‌توانیم به آزمون این مساله پردازیم که چگونه ساختار گفتمان اسلامی یا برعکس تعهد عاطفی فعالان مسلمان به آرمان‌های جنبش، کنش سیاسی انقلابی را امکان‌پذیر ساخت.

### جهت‌گیری ارزشی توده‌های مسلمان

تقریباً تمامی ادعاهای موجود در خصوص گرایش‌های فرهنگی- سیاسی مسلمانان مبتنی بر قیاس تحلیلی از متون اسلامی، آثار منتشر شده نخبگان فرهنگی مسلمان، اطلاعات مربوط به جنبش‌های اسلامی، یا تاریخ شفاهی هستند. به هر حال، استنباط‌های برگرفته از منابع مزبور در خصوص گرایش‌ها و جهت‌گیری ارزشی توده‌های مسلمان،

احتمالاً، از لحاظ اعتبار و قدرت تعمیم و گستردگی دچار مشکل می باشند. این مساله به طور خاص از این جهت مهم می باشد که عموماً در تحقیقات کلان اجتماعی در خصوص تغییر فرهنگی در جهان اسلام به همین اطلاعات و داده ها استناد می شود.

انجام پیمایش های اجتماعی یک روش کارآمد برای جمع آوری اطلاعات در کشورهای اسلامی است. در گذشته، انجام پیمایش های اجتماعی به دلیل محدودیت های اعمال شده از سوی دولت ها و کمبود منابع مالی امکان پذیر نبود. به هر حال، در سال های اخیر، ثبات سیاسی و بالا رفتن آگاهی نخبگان حاکم نسبت به مزایای عملی چنین پیمایش هایی منجر به برداشته شدن محدودیت های مزبور شده است. در بیشتر کشورهای اسلامی مراکزی برای انجام مطالعات استراتژیک تاسیس شده اند. اکنون این امکان وجود دارد که بتوان به انجام پژوهش های ملی در خصوص گرایش های فرهنگی - سیاسی مردم در تمام کشورهای اسلامی پرداخت.

## پی‌نوشت‌ها:

- ۱- ژیل کوپل، پیامبر و فرعون (جنبش‌های نوین اسلامی در مصر)، ترجمه حمید احمدی، چاپ اول، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۶، مقدمه برنارد لوئیس، صص ۱-۲.
- ۲- چریل بنارد، اسلام دموکراتیک مدنی، ترجمه عسگر قهرمانپور، چاپ اول، تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۴، صص ۱۳-۱۵.
- ۳- پیشین، ص ۲۱.
- 4- Ira M. LaPirus, Contemporary Islamic movements in Historical Perspective (institute of international studies, university of California, 1983), P.1.
- ۵- حمید احمدی (مترجم)، شریعتی در جهان، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۴، مقدمه مترجم، صص ۱۱-۱۲.
- ۶- علی قیصری، روشنفکران ایران در قرن بیستم، ترجمه محمد دهقانی، چاپ اول، تهران، هرمس، ۱۳۸۳، مقدمه مترجم، ص ۸.
- ۷- اسحاق موسی الحسینی، اخوان المسلمین؛ بزرگترین جنبش اسلامی معاصر، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، چاپ دوم، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۷، ص ۸.
- ۸- پیشین، ص ۹.
- ۹- جمشید بهنام، ایرانیان و اندیشه تجدد، چاپ دوم، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۳، ص ۱.
- ۱۰- هوشنگ ماهرویان، مدرنیته و بحران ما، چاپ اول، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۳، ص ۷.
- ۱۱- تقی آزاد ارمکی، مدرنیته ایرانی، چاپ اول، تهران؛ نشر اجتماع، ۱۳۸۰، ص ۱۱.
- ۱۲- پیشین، ص ۱۲.
- ۱۳- حسن قاضی مرادی، نوسازی سیاسی در عصر مشروطه ایران، چاپ اول، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۴، ص ۷.
- ۱۴- فرزین وحدت، رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت خواه، چاپ اول، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۳، ص ۷.
- ۱۵- لطف الله آجدانی، روشنفکران ایران در عصر مشروطیت، چاپ اول، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۶، ص ۷.
- ۱۶- لطف الله آجدانی، علما و انقلاب مشروطیت ایران، چاپ اول، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۳، ص ۷.
- ۱۷- علی میرسپاسی، تأملی در مدرنیته ایرانی، ترجمه جلال توکلیان، چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۴، ص ۱۵.
- ۱۸- پیشین، ص ۱۸.
- ۱۹- مهرزاد بروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، چاپ چهارم، تهران، نشر فرزانه روز، ۱۳۸۴، صص ۱-۲.
- ۲۰- فرزین وحدت، پیشین، ص ۹.
- 21- Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal age 1798-1939 (Cambridge: Cambridge university press, 1989).
- ۲۲- حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶.
- ۲۳- حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ چهارم، تهران، نشر خوارزمی، ۱۳۸۰.

- 24- Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982).
- 25- Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: its Scope, method and Alternatives," *International Journal of Middle East Studies*. I (1970). 317-333.
- ۲۶- عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، چاپ چهارم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۰.
- ۲۷- عبدالهادی حائری، امپراطوری عثمانی و دو رویه تمدن بورژوازی غربی، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره دوم، سال هجدهم، تابستان ۱۳۶۴.
- ۲۸- عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۱.
- 29- Vanessa Martin, *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906* (I.B. Tauris & Co Ltd, 1989).
- 30- Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography* (California: University of California Press, 1972).
- 31- Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988).
- 32- Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran* (New York: New York University Press, 1993).
- ۳۳- علی رهنما، مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد؛ زندگینامه سیاسی علی شریعتی، ترجمه کیومرث قرقلو، چاپ اول، تهران، گام نو، ۱۳۸۱.
- ۳۴- سعید برزین، زندگینامه سیاسی مهندس مهدی بازرگان، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
- ۳۵- نذیر قیصر، اقبال و شش فیلسوف غربی، ترجمه محمد بقائی ماکان، چاپ اول، تهران، شرکت نشر یادآور، ۱۳۸۴.
- 36- Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857-1964* (London: Oxford University Press, 1967).
- 37- Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology* (New Delhi: Vikas Publishing House, 1978).
- ۳۸- هشام شرابی، روشنفکران عرب و غرب: سال‌های تکوین ۱۹۱۴-۱۸۷۵، ترجمه عبدالرحمن عالم، چاپ دوم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۹.
- ۳۹- فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، پیام، تهران، ۱۳۵۵.
- ۴۰- فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، پیام، تهران، ۱۳۵۴.
- ۴۱- مهرزاد بروجردی، پیشین.
- ۴۲- محمد توکلی طرقی، تجدد بومی و بازانندیشی تاریخ، چاپ اول، نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۲.
- ۴۳- مجید محمدی در توضیح اهداف مطالعه خود با عنوان «دین‌شناسی معاصر» می‌نویسد: «افراد اندکی قادرند همه آثار دین‌شناسان معاصر را مطالعه کنند، و شاید مطالعه همه آثار آن‌ها ضرورتی هم نداشته باشد، به همین دلیل آثاری مانند این تحقیق کارکرد آموزشی و آگاهی‌دهنده دارند. این تحقیق به خوانندگان کمک می‌کند تا به طریقی گزارشی، توصیفی و نقادانه با دین‌شناسی‌های عمده معاصر آشنا شوند». نگاه کنید به: مجید محمدی، دین‌شناسی معاصر، چاپ اول، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۴، ص ۲۱.

۴۴- در توضیح معاونت پژوهشی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی درباره چرایی سفارش و انجام پروژه‌های تحقیقاتی درباره آثار و اندیشه‌های متفکران معاصر عرب آمده است: «امروز نیز دسترسی به پاره‌ای از مفاهیم فرهنگی دنیای جدید و فهم اوضاع و احوال زمانه از طریق دانشمندان معاصر عرب هم برای ما ممکن است و هم مطلوب ... با توجه به این مطالب، کار بررسی آراء و اندیشه‌های متفکران عرب در دستور کار معاونت پژوهشی سازمان فرهنگ و ارتباطات قرار گرفت و در مدیریت مطالعات اسلامی به انجام رسید». نگاه کنید به: مرتضی کریمی نیا، آرا و اندیشه‌های دکتر نصر حامد ابوزید، معاونت پژوهش سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۸. حمید عنایت نیز در مقدمه «سیری در اندیشه سیاسی عرب» می‌نویسد: «یکی از کمبودهای اساسی محیط فکری ما در ظرف نیم قرن اخیر، بی‌خبری از جریان‌های فکری در کشورهای مسلمان است ... چیزی که در پژوهش‌های نویسندگان ما اغلب ناگفته مانده، آزموده‌های ملت‌هایی بوده است که وضعی همانند ما در گذشته نزدیک داشته‌اند و زودتر از ما با فرهنگ غرب ارتباط پیدا کردند و در پاره‌ای موارد نیز مبانی آن را با دیدی انتقادی تر از ما دریافتند. آگاهی از داوری‌های نویسندگان این ملت‌ها در زمینه تمدن و فرهنگ غرب، هر اندازه اندیشه‌های آنان گاه خام و ساده‌دلانه بنماید، می‌تواند دست کم معیار واقع‌بینانه‌تری در بحث‌ها به دست ما دهد تا بازگویی سخنان شپنگلر و توین بی‌وهایدگر و مارکوزه و جز اینان». نگاه کنید به: حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص پانزده.

۴۵- حسن یوسفی اشکوری در توضیح اهداف پژوهش خود درباره زندگی، آثار و افکار مهندس مهدی بازرگان می‌نویسد: «هدف اساسی و اصلی این تحقیق و تألیف، یکی معرفی بی‌طرفانه و مبتنی بر روش‌های علمی و تحقیقی یکی از برجسته‌ترین و ماندگارترین و اثرگذارترین شخصیت‌های دینی و سیاسی ایران معاصر (به ویژه برای نسل جوان) است، و دیگر در اختیار نهادن منبعی معرفتی برای آگاهی و بیداری و خودآگاهی تاریخی ایرانیان و به طور خاص جوانان (به طور اخص نسل پس از انقلاب) است. نسل امروز باید بداند که پیشینه تاریخی و ملی او چیست، چه تحولاتی در گذشته نه چندان دور در این مرز و بوم روی داده است، چه کسانی در این دگرگونی‌های مثبت یا منفی نقش داشته‌اند، سهم هر شخصیت یا گروه و جمعیت دینی یا سیاسی و انقلابی در این تحولات چه اندازه بوده و بالاخره این نسل باید بتواند از «گذشته چراغ راه آینده» را بسازد. اگر جز این باشد، تاریخ و شرح بزرگان اندیشه و سیاست و اجتماع، ارزشی نخواهد داشت». نگاه کنید به: حسن یوسفی اشکوری، در تکاپوی آزادی: سیری در زندگی، آثار و افکار مهندس مهدی بازرگان (جلد اول)، چاپ اول، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۷۶، ص ۱۹.

۴۶- علی اصغر حلبی در مقدمه پژوهش خود درباره زندگی و اندیشه‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی، اهمیت پرداختن به میراث گذشتگان را چنین توضیح می‌دهد: «امروزه یکی از نیازهای عمده ما شناختن بزرگان و متفکران ایران است. انسان وقتی کارهایی را که پژوهشگران اروپا درباره یکی از نویسندگان یا متفکران یا آهنگسازان یا فیلسوفان درجه دوم و سوم خود انجام داده‌اند با کارهایی که ما درباره متفکران درجه اول و بزرگ ایران کرده‌ایم، به آسانی درمی‌یابد که ما چه اندازه از قافله علم و تحقیق دور مانده‌ایم، و اگر انصاف داشته باشد شرمگین می‌شود. ممکن است بگویند: «شناختن بزرگان گذشته برای نیازهای امروزین ما و برآوردن خواست‌های ضروری ما کافی نیست». در جواب می‌توان گفت: «این هم معقول نیست که ما گذشته خود را فراموش کنیم، چه حال و آینده، ادامه گذشته است و مجد و عظمت هر قومی مربوط به این است که میراث گذشتگان خود را به روش درست بررسی کنند و بر روی آن پایه، کاخ رفیعی برافرازند». نگاه کنید به: علی اصغر حلبی، زندگانی و سفرهای سیدجمال‌الدین اسدآبادی معروف به افغانی، چاپ اول، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۳، ص ۹.

۴۷- مرتضی کاظمیان فرآیند پژوهش خود درباره زندگی و اندیشه‌های محمد نخشب و خدایپرستان سوسیالیست را چنین شرح می‌دهد: «با کمال تأسف، منابع و مراجع علمی که بتوان با تمسک به آن‌ها، به نخشب و نقطه نظرات او نزدیک تر و از زندگی سیاسی اش آگاه شد، بسیار اندک و نزدیک به «هیچ» اند. دوستان و همفکران و شاگردان زنده یاد نخشب هم به ندرت دست به قلم شده اند و شرح آراء و افکار او و نیز تشریح زندگی اجتماعی او نیز بسیار اندک است، آن چنان که وقتی در نیمه سال ۱۳۸۲ برای ارائه مقاله ای در مورد اندیشه سیاسی نخشب به یک مرکز تحقیقاتی دانشگاهی، نام محمد نخشب را در دریای اینترنت کاوش کردم، نتیجه تأسف بار بود: دو مقاله از نگارنده - که در نشریات داخلی به چاپ رسیده بود - در کنار یکی دو مطلب از اندیشمندی به نام محمد نخشب بود و هست ...». نگاه کنید به: مرتضی کاظمیان، سوسیال دموکراسی دینی: محمد نخشب و خدایپرستان سوسیالیست، چاپ اول، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۳، ص ۱۰.

۴۸- به نقل از: رامان سلدن، نظریه ادبی و نقد عملی، ترجمه جلال سخنور و سیما زمانی، چاپ اول، تهران، انتشارات پویندگان نور، ۱۳۷۵، صص ۷-۸.

۴۹- اریک هرش میان تعامل‌هایی که با متن صورت می‌پذیرد، تمایز قائل می‌شود و بر آن است که خلط‌میان آن‌ها و عدم تفکیک آن‌ها از یکدیگر منشأ اشتباهات و مغالطات فراوانی است؛ زیرا اهداف و کارکردهای هر یک غیر از دیگری است. او چهار قسم تعامل با متن را از هم جدا می‌کند و آن‌ها را فهم، تفسیر، داوری یا نقد می‌نامد. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به: احمد واعظی، درآمدی به هرمنوتیک، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰، صص ۷۷-۴۷۱.

۵۰- رامان سلدن، پیشین، ص ۱۴.

۵۱- محمدجواد صاحبی، اندیشه اصلاحی در نهضت‌های اسلامی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۶.

۵۲- در این کتاب تا حدودی به موضوع شناسی نیز پرداخته شده است. به عنوان مثال، در این کتاب به دیدگاه این جریان‌ها در خصوص موضوعاتی همچون دموکراسی، حقوق بشر و آزادیهای فردی، تعدد زوجات، حجاب، دولت اسلامی، وضعیت اقلیت‌ها، ... نیز اشاره شده است. چریل بنارد، اسلام دموکراتیک مدنی؛ رویکرد آمریکایی، ترجمه عسگر قهرمانپور، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه مطالعات راهبردی، ۱۳۸۴.

۵۳- این کتاب اگرچه به دلیل نوشته شدن در شرایط نامطلوب زندان و فشار سیاسی دارای کاستی‌هایی می‌باشد، در آن می‌توان شرح انتقادی بسیار خوبی از دیدگاه متفکران مزبور را یافت. تقی رحمانی، روشنفکران مذهبی و عقل مدرن، چاپ اول، تهران، قلم، ۱۳۸۴.

۵۴- این کتاب گاه به تاریخ تحلیلی اندیشه نزدیک می‌شود. فرهنگ رجایی، اندیشه سیاسی معاصر در جهان عرب، چاپ اول، تهران، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه، ۱۳۸۱.

۵۵- مجید خدوری، گرایش‌های سیاسی در جهان عرب، چاپ اول، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی امور خارجه، ۱۳۶۹.

۵۶- هشام شرابی، پیشین.

۵۷- مسعود پدram، روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب، چاپ دوم، تهران، گام نو، ۱۳۸۳.

۵۸- این کتاب برخلاف نام آن چندان مبتنی بر رویکرد جامعه‌شناختی تدوین نشده است، اگرچه نویسنده در آغاز کوشیده است با طرح دیدگاه‌های برخی جامعه‌شناسان همچون گرامشی چنین القا نماید که سعی در ارائه یک بررسی جامعه‌شناختی از پدیده روشنفکری



دینی در ایران دارد. می‌توان این کتاب را همچنین در زمره آثار توصیفی قرار داد که به مفهوم‌شناسی پرداخته‌اند و کوشیده‌اند ابعاد مختلف پدیده روشنفکری دینی را روشن سازند. عباس کاظمی، جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۳.

۵۹- در این مقاله نویسنده پس از طرح دو گونه‌شناسی مزبور، کوشیده است آنها را در یکدیگر ادغام نماید. می‌توان تقسیم‌بندی ارائه شده در این مقاله را یکی از دقیق‌ترین و جامع‌ترین تقسیم‌بندی‌های ارائه شده در این حوزه دانست. سعید حجاریان، «گونه‌شناسی جریان‌های روشنفکری ایران معاصر»، نامه پژوهش، سال ۲، ش ۷، زمستان ۱۳۷۶، صص ۳۲-۲۳.

۶۰- سهراب رزاقی، «پارادایم‌های روشنفکری در ایران معاصر»، نامه پژوهش، سال ۲، ش ۷، زمستان ۱۳۷۶، صص ۹۶-۷۱.

۶۱- در این مقاله نویسنده به شکلی بسیار دقیق مبانی اندیشه‌ای گفتمان‌های مزبور را مطرح ساخته است. مصطفی ملکیان، «سخنی در چند و چون ارتباط اسلام و لیبرالیسم»، در مصطفی ملکیان، راهی به رهایی، چاپ اول، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱، صص ۱۰۶-۹۳.

۶۲- مرتضی مطهری، نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، چاپ نوزدهم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.

۶۳- نویسنده در این کتاب به بررسی ابعاد مختلف پدیده روشنفکری دینی، بویژه نقش آن در وقوع انقلاب اسلامی ایران پرداخته است. این کتاب را باید از جمله آثار مفید و قابل‌اعتنا در این حوزه دانست. فرهاد شیخ‌فرشی، روشنفکران دینی و انقلاب اسلامی، چاپ اول، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱.

64- William Thomson, "The Renaissance of Islam," The Harvard Theological Review, Vol. 30, No. 2 (Apr., 1973): pp. 51- 63.

۶۵- رضا علیجانی، نوگرایی دینی؛ نگاهی از درون، چاپ اول، تهران، موسسه نشر انسان، ۱۳۸۰.

۶۶- در این کتاب که شامل مجموعه مصاحبه‌های آقای اشکوری با افرادی چون بازرگان، یزدی، سروش، محمد مهدی جعفری، مجتهد شبستری، توسلی، ... می‌باشد، محقق کوشیده است با طرح سؤالاتی در خصوص زمینه ظهور نوگرایی دینی، اهداف آن، سیر تحول آن، نقش سیدجمال در آغاز و تداوم آن و ... به بررسی این جریان فکری بپردازد. حسن یوسفی اشکوری، نوگرایی دینی، چاپ دوم، تهران، قصیده سرا، ۱۳۷۸.

۶۷- عمادالدین باقی، «گفتمان‌های دینی عصر مشروطه»، در عمادالدین باقی، گفتمان‌های دینی معاصر، چاپ اول، تهران، نشر سرایی، ۱۳۸۲.

۶۸- عمادالدین باقی، «سیر تحول فکر دینی در ایران»، در عمادالدین باقی، پیشین.

۶۹- عمادالدین باقی، «مقوله بندی گفتمان‌های دینی معاصر در ایران»، در عمادالدین باقی، پیشین.

۷۰- این کتاب ترکیبی از مجموعه یادداشتهای پراکنده نویسنده طی سالهای مختلف است که به شیوه‌ای نامنسجم کنار یکدیگر جای داده شده‌اند. کتاب مزبور در واقع «کشکولی» است که همه چیز در آن یافت می‌شود. مقصود فراستخواه، سرآغاز نواندیشی معاصر؛ دینی و غیر دینی، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.

۷۱- این کتاب یکی از جذابترین و عمیق‌ترین آثار در این حوزه می‌باشد. لوآی. م. صفی، چالش مدرنیته؛ جهان عرب در جستجوی اصالت، چاپ اول، تهران، نشر دادگستر، ۱۳۸۰.

۷۲- این کتاب از آثار جنجال‌برانگیز مطرح در این حوزه می‌باشد که در آثار مختلف به آن ارجاع داده شده است. محمد بهی، اندیشه نوین اسلامی در رویارویی با استعمار غرب، ترجمه سید حسین سیدی، چاپ دوم، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۲.

۷۳- در این کتاب، برخلاف نام آن، هیچ نشانی از یک بررسی جامعه شناختی در خصوص پدیده روشنفکری دینی دیده نمی شود. کتاب مجموعه ای است بی نظم و آشفته از متن کامل و خلاصه شده تعدادی مقالات متفاوت و همچنین برخی قطعات برگرفته از آثار آیت الله خمینی، آل احمد و دکتر شریعتی در خصوص «روشنفکری دینی» که تنها در کنار یکدیگر جای داده شده اند. کتاب مزبور مرکب از فیش های متفاوتی است که محقق یاد شده از متون متفاوت استخراج کرده و با دادن عنوان به آنها در کنار یکدیگر جای داده است. محمدعلی زکریایی، جامعه شناسی روشنفکری دینی، تهران، نشر آذریون، ۱۳۷۸.

۷۴- مجید محمدی، لیبرالیسم ایرانی، چاپ اول، تهران، انتشارات جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹.

۷۵- نویسنده در برشمردن ویژگیهای این سه جریان بسیار موفق بوده است. مجید محمدی، «بازگشت، فردیت، امید»، در مجید محمدی، دین علیه ایمان، چاپ اول، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۸، صص ۲۱۹-۱۹۳.

۷۶- جان فوران، مقاومت شکننده، ترجمه احمد تدین، چاپ اول، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.

۷۷- در این کتاب نکته سنجی های خاصی دیده می شود که آن را از دیگر آثار مطرح در این حوزه متمایز می سازد. تقی آزاد ارمکی، مدرنیته ایرانی؛ روشنفکران و پارادایم فکری عقب ماندگی در ایران، چاپ اول، تهران، دفتر مطالعات انتشاراتی اجتماع، ۱۳۸۰.

۷۸- پرویز هودبوی، «پاسخ سه گانه مسلمانان به توسعه نیافتگی»، در پرویز هودبوی، اسلام و علم، چاپ اول، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴.

۷۹- اسحاق موسی الحسینی، اخوان المسلمین، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، چاپ دوم، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۷.

۸۰- نویسنده در این کتاب به ارائه یک جریان شناسی دیگر نیز پرداخته است: الف) جریان پیروی از تمدن غرب؛ از غربگرایی تا غریزدگی (تجدد) و ب) جریان احیا و بازسازی تفکر دینی از بنیادگرایی اسلامی (مانند جنبش وهابیت) تا رادیکالیسم اسلامی یا اصلاح طلبی دینی (مانند نهضت سید جمال). سید احمد موثقی، جنبش های اسلامی معاصر، چاپ سوم، تهران، سمت، ۱۳۷۴.

۸۱- سیدحسین نصر، «اسلام سنتی»، ترجمه نورالدین قیصری، پژوهشنامه متین، سال ۲، شماره ۸، پاییز ۱۳۷۹، صص ۱۷۰-۱۵۵.

۸۲- محمد توزی، «جماعت الاصلاح مراکش؛ اسلام گرایی در بوته سیاست»، گفتگو، شماره ۲۹، ۱۳۷۹، صص ۱۲۷-۱۱۷.

۸۳- این کتاب مجموعه ای از مقالات متفاوت نویسنده می باشد که در همگی آنها به بحث در خصوص وضعیت جنبش های اسلامی یاد شده پرداخته است. رضوان السید، اسلام سیاسی معاصر، ترجمه مجید مرادی، چاپ اول، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۳.

۸۴- متن مزبور در واقع بخش ششم کتاب گلدزیهر می باشد که نویسنده در آن به بررسی دیدگاه متفکران نوگرا مسلمان در خصوص سازگاری اسلام با دنیای جدید پرداخته است. ایگناس گلدزیهر، «تفسیر در پرتو تمدن اسلامی»، در ایگناس گلدزیهر، گرایش های تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه سید ناصر طباطبایی، چاپ اول، تهران، نشر ققنوس، ۱۳۸۳.

۸۵- حسین آبادیان، «تمدن غرب و گفتمان های روشنفکری عصر مشروطه»، مطالعات ملی، سال دوم، ش ۷، بهار ۱۳۸۰، صص ۲۴۶-۲۲۹.

۸۶- حسین مجیدی، «اسلام کلاسیک، اخوان المسلمین و چپ اسلامی»، نشریه کیان، شماره ۳۸، صص ۴۳-۳۶.

۸۷- محمدمهدی خلجی، «تاملی در اندیشه معاصر عرب»، نشریه کیان، شماره ۳۶، صص ۵۲-۴۳.

۸۸- حمید احمدی، «پیشینه، کارنامه و چشم انداز اسلام میانه رو»، اخبار دین، سال چهارم، شماره دو، خرداد و تیر ۱۳۸۵.

- ۸۹- حمید عنایت، «تجدد فکر دینی نزد اهل سنت»، در حمید عنایت، شش گفتار درباره دین و جامعه، تهران، موج، ۱۳۵۲.
- ۹۰- خسرو قبادی، «گسست پارادایمی بین نخبگان فکری ایران»، در علی اکبر علیخانی (گردآورنده)، نگاهی به پدیده گسست نسل‌ها، چاپ اول، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۲، صص ۷۱-۵۳.
- ۹۱- دایر المعارف «جهان اسلام مدرن» دانشگاه آکسفورد، «مدخل نوگرایی»، ترجمه فرزاد میرزایی، کیان، شماره ۳۶، صص ۴۲-۳۸.
- ۹۲- ژیل کوپل، پیشین.
- 93- William shepherd, "Islam and Ideology: Towards a Typology," International Journal of Middle East Studies, Vol. 19, No. 3. (Aug., 1987): pp. 307-335.
- 94- Abdul wahab Saleh Babear, "Intellectual Currents in Contemporary Islam," The Muslim World, Vol. LXXXI, Nos. 3-4, (1991): pp. 231-244.
- 95- Bassam Tibi, "Islam and Modern European Ideologies," International Journal of Middle East Studies, Vol. 188, No. 1. (Feb., 1986): pp. 15-29.
- 96- IRA M. Lapidus, "Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and The Historical Paradigms," Journal of the Economic and Social History of the Orient, Vol. 40, No. 4. (1997): pp. 444-460.
- 97- Seyyed Vali Reza Nasr, "Religious Modernism in the Arab World, India and Iran: The Perils and Prospects of a Discourse," The Muslim World, Vol. LXXXIII, No. 1, (Jan., 1993): pp. 20-47.
- 98- Leon Carl Brown, "The Islamic Reformist Movement in North Africa," The Journal of Modern African Studies, Vol. 2, No. 1. (Mar., 1964): pp. 55-63.
- 99- Farzin Vahdat, "Post-Revolutionary Islamic Discourse on Modernity in Iran: Expansion and Contraction of Human Subjectivity," International Journal of Middle East Studies, 35, (2003): pp. 599-631.
- 100- William Montgomery watt, "The Theological Response to the Impact of west," in William Montgomery watt (ed), Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey (Edinburgh university press, 1985), pp. 157-163.
- 101- Hrair Dekmejian, Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World (Syracuse, NY: Syracuse univ. press 1985).
- ۱۰۲- مجید محمدی، دین شناسی معاصر، چاپ اول، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۴، صص ۱۹-۱۸.
- ۱۰۳- پیشین، ص ۲۰.
- ۱۰۴- محمد امین قانع‌ی راد، تبارشناسی عقلانیت مدرن؛ قرائتی پست مدرن از اندیشه دکتر علی شریعتی، چاپ اول، تهران، نقد فرهنگ، ص ۷.
- ۱۰۵- یوسفی، درودی، بختیاری (گردآورندگان)، ما و غرب؛ مجموعه مقالات یادواره بیستمین سالگشت دکتر علی شریعتی، چاپ اول، تهران، انتشارات حسینیه ارشاد، ۱۳۷۶، مقدمه گردآورندگان، صص ۲-۱.
- ۱۰۶- عباس منوچهری، شریعتی، هرمنوتیک رهائی و عرفان مدنی، ترجمه حسین خندق آبادی، چاپ اول، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۳، ص ۱۸. این کتاب ترجمه بخشی از رساله دکتری عباس منوچهری و همچنین برخی مقالات دیگر ایشان درباره شریعتی است.
- ۱۰۷- نذیر قیصر، پیشین، ص ۲۸.
- ۱۰۸- پیشین، ص ۳۸.

- ۱۰۹- محمد معروف، اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر، چاپ اول، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۲، صص ۲۴-۲۵.
- ۱۱۰- بخش زیادی از این کتاب ترجمه مقاله‌ایست از احمدامین، نویسنده مصری، که درباره جنبش فکری سیدجمال‌الدین اسدآبادی می‌باشد. ترجمه دقیق‌تری از این مقاله رامی توان در کتاب «پیشگامان مسلمان تجددخواه» ترجمه حسن یوسفی اشکوری یافت. سید غلامرضا سعیدی (ترجمه و نگارش)، مفخر شرق سید جمال‌الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری، چاپ دوم، تهران، نشر سماط، ۱۳۸۰.
- ۱۱۱- محمد محیط طباطبایی، سیدجمال اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، چاپ دوم، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲.
- ۱۱۲- حسن یوسفی اشکوری، درای قافله، چاپ اول، تهران، انتشارات چاپخش، ۱۳۷۶.
- ۱۱۳- حسین کاجی، کیستی ما از نگاه روشنفکران ایرانی، چاپ اول، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۸.
- ۱۱۴- نذیر قیصر، پیشین.
- ۱۱۵- حسین کاجی، اخلاق‌شناسی سروش، چاپ اول، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۸۴.
- ۱۱۶- عباس منوچهری، پیشین.
- ۱۱۷- این کتاب به شکل محدود و درون سازمانی به چاپ رسیده است. مرتضی کریمی نیا، آراء و اندیشه‌های دکتر نصر حامد ابوزید، چاپ اول، تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۷۶.
- ۱۱۸- این کتاب مجموعه مقالاتی است درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید که توسط کسانی چون جابر عصفور، حسن حنفی، رفعت فوزی، سعید عدالت‌نژاد، مرتضی کریمی نژاد و شاکر لوابی به رشته تحریر درآمده است. سعید عدالت‌نژاد، نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید، چاپ اول، تهران، نشر مشق امروز، ۱۳۸۰.
- ۱۱۹- جان کوپر و همکاران، اسلام و مدرنیته، ترجمه سودابه کریمی، چاپ اول، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۰.
- ۱۲۰- مجید محمدی، پیشین.
- ۱۲۱- جاوید اقبال، زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری، ترجمه شهیندخت کامران مقدم، چاپ دوم، مشهد، آستان رضوی، ۱۳۷۲.
- ۱۲۲- محمد امین قانع‌راد، پیشین.
- ۱۲۳- در این دفتر مقالاتی از کسانی همچون احسان شریعتی، سارا شریعتی، سوسن شریعتی، حسین رهیاب و سیمین فصیحی به چاپ رسیده است. بنیاد فرهنگی شریعتی، دفترهای بنیاد (دفتر اول: در حاشیه متن)، چاپ اول، تهران، انتشارات شهر آفتاب، ۱۳۷۹.
- ۱۲۴- پوران شریعت رضوی، طرحی از یک زندگی، چاپ دهم، تهران، چاپخش، ۱۳۸۳.
- ۱۲۵- علی اصغر حقدار، داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی، چاپ دوم، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۵.
- ۱۲۶- علی اصغر حقدار، پرسش از انحطاط ایران: بازخوانی اندیشه‌های دکتر سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۳.
- ۱۲۷- سروش دباغ، آئین در آئینه: مروری بر آراء دین‌شناسانه عبدالکریم سروش، چاپ اول، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.
- ۱۲۸- در این کتاب یکی از جذاب‌ترین تأویل‌ها از اندیشه‌های متفکران مزبور ارائه شده است.

- ۱۲۹- حسن یوسفی اشکوری، شریعتی، ایدئولوژی، استراتژی، چاپ اول، تهران، چاپخس، ۱۳۷۷.
- ۱۳۰- کریم مجتهدی، سید جمال الدین اسدآبادی و تفکر جدید، چاپ دوم، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۴.
- ۱۳۱- بیژن عبدالکریمی (گردآورنده)، مونیسم یا پلورالیسم، چاپ اول، تهران، انتشارات یادآور، ۱۳۸۳.
- ۱۳۲- محمدمنصورهاشمی، دین اندیشان متجدد، چاپ اول، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۵.
- ۱۳۳- در این مجلد مقالاتی از علی رهنما، فرید مرجایی، علی قاسمی، سوسن شریعتی، رضا امینی، مجتبی مهدوی، یان ریشارد، علی نیک آیین، و یرواند آبراهیمیان به چاپ رسیده است. بنیاد شریعتی، ققنوس عصیان، چاپ اول، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۱.
- ۱۳۴- یرواند آبراهیمیان در فصل چهارم کتاب خود که عنوان «علی شریعتی» (صص ۱۰۵-۱۲۵) را به همراه دارد به بررسی موضوعاتی مانند زندگی شریعتی، ایدئولوژی او و شریعتی و مجاهدین پرداخته است.
- Yervand Abrahamian, *Radical Islam: The Iranian Mojahedin* (London: I.B.Tauris, 1989).
- ۱۳۵- نیکی کدی، باقر معین، سیدولی رضا نصر، دیوید کمینز، چارلز تریپ، آگوستین ریچارد نورتون، یوون حداد و علی رهنما از جمله نویسندگانی هستند که مقالات آنها در این مجموعه جای داده شده است.
- Ali Rahnama (editor), *Pioneers of Islamic Revival* (London and New Jersey: Zed Books, 1994).
- ۱۳۶- رضا علیجانی، شریعتی شناسی، چاپ اول، تهران، نشر یادآور، ۱۳۸۲.
- ۱۳۷- غلامعباس توسلی، روشنفکری و اندیشه دینی، چاپ اول، تهران، نشر قلم، ۱۳۷۹.
- ۱۳۸- در این مجموعه یادداشتهای کوتاهی از علی حجتی کرمانی، یوسفی اشکوری، ابراهیم یزدی، مهدی بازرگان، مهدی اخوان ثالث، کاظم سامی، .... به چاپ رسیده است. جعفر سعیدی (گردآورنده)، شخصیت و اندیشه دکتر علی شریعتی، چاپ اول، تهران، ایرانچاپ، ۱۳۶۶.
- ۱۳۹- حسن یوسفی اشکوری، «سیدجمال الدین اسدآبادی و ملکم خان»، کتاب احیا، دفتر چهارم، ۱۳۶۹، صص ۱۸۳-۱۴۴.
- ۱۴۰- عبدالکریم سروش، «آن که به نام بازرگان بود نه به صفت»، در عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، چاپ اول، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶، صص ۱۱۹-۱۴۴.
- ۱۴۱- عبدالکریم سروش، «علامه طباطبایی فیلسوفی در فرهنگ ما»، در عبدالکریم سروش، تفرج صنع، چاپ چهارم، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵، صص ۳۲۸-۳۴۲.
- ۱۴۲- عبدالکریم سروش، «از خود بیگانگی و بازگشت به خویشتن»، در عبدالکریم سروش، قصه ارباب معرفت، چاپ، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.
- ۱۴۳- این متن به شکل گفتگومی باشد. حسن یوسفی اشکوری، «روایتی دیگر از دکتر شریعتی و اندیشه هایش»، کتاب احیا، دفتر پنجم، ۱۳۷۰، صص ۱۶۶-۱۳۷.
- ۱۴۴- فروغ جهانبخش، «عبدالکریم سروش و «احیالعلوم»ی دیگر»، ناقد، سال اول، شماره دوم، ۱۳۸۳، صص ۱۹۴-۱۸۷.

- ۱۴۵- نویسنده در فصل دوم کتاب که عنوان «نوسازی نگرش: آغازگاه دینی» را به همراه دارد، به بررسی نسبتاً مبسوط اندیشه‌های اصلاحی محمد عبده پرداخته است. برهان غلیون، خودآگاهی؛ نقد درونی فرهنگ و جامعه عرب، چاپ اول، قم، کتاب نقدونظر، ۱۳۷۹.
- ۱۴۶- صدر واثقی، سیدجمال‌الدین حسینی پایه‌گذار نهضت‌های اسلامی، تهران، پیام، ۱۳۵۵.
- ۱۴۷- عبدالله شهبازی، دین و دولت در اندیشه سیاسی؛ نقدی بر آراء و اندیشه‌های آرامش دوستدار. این متن در برخی از سایت‌های اینترنتی موجود می‌باشد. [www.nilgoon.org](http://www.nilgoon.org)
- ۱۴۸- ناصر اعتمادی، «جسارت اندیشیدن». این مطلب را در وبلاگ «جستار» می‌توان دید.
- ۱۴۹- این کتاب که متأسفانه به طور گسترده چاپ و توزیع نشده است از آثار دقیق و جذاب در شرح اندیشه‌های آرکون می‌باشد. محمد مهدی خلجی، محمد آرکون، چاپ اول، قم، بی‌نا، بی‌تا.
- ۱۵۰- علی سروش کیا، شریعتی و دیالکتیک مبارزه، چاپ اول، تهران، نشر بزرگمهر، ۱۳۷۸.
- ۱۵۱- در این مجموعه، مقالات برخی دوستداران شریعتی از قبیل اشکوری، رضا علیجانی، محمود عمرانی، مسعود پدram و ... گنجانده شده است. دفتر پژوهش‌های فرهنگی علی شریعتی، چرا شریعتی؟، چاپ اول، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی علی شریعتی، بی‌تا.
- ۱۵۲- حبیب‌الله پیمان، «طالقانی؛ آزادی، تساهل، عدالت اجتماعی»، آفتاب، شماره ۱۸، شهریور ۸۱، صص ۶۷-۶۲.
- ۱۵۳- رضا علیجانی، «یک اصل طلایی و چهار نقش مذهب در پروژه شریعتی»، آفتاب، شماره ۱۶، خرداد ۸۱، صص ۷۱-۶۸.
- ۱۵۴- سوسن شریعتی، «شریعتی: جور دیگری دیدن، جور دیگری بودن»، جامعه نو، شماره ۵، تیر ۸۱، صص ۱۰-۶.
- ۱۵۵- علی مرشدی زاد، «بازسازی اسلام از مسیر شک‌دکاری»، اخبار ادیان، سال ۴، ش ۲، خرداد و تیر ۸۵، صص ۳۳-۳۱.
- ۱۵۶- غلامعباس توسلی، «شریعتی و اعتقاد به انقلاب دائمی»، توانا، سال ۲، شماره ۴۰، خرداد ۷۸، صص ۱۹-۱۴.
- ۱۵۷- جلیل مسعودی، «شخصیت عرفانی شریعتی»، توانا، سال ۲، شماره ۴۰، خرداد ۷۸، صص ۴۰-۳۳.
- ۱۵۸- عبدالکریم سروش، «شریعتی حافظ زمان»، طبرستان سبز، سال اول، خرداد ۸۰، ویژه‌نامه شریعتی، صص ۳۱-۲۴.
- ۱۵۹- رضا علیجانی، «اصلاح انقلابی»، طبرستان سبز، سال اول، خرداد ۸۰، ویژه‌نامه شریعتی، صص ۵۳-۴۴.
- ۱۶۰- هاشم آقاجری، «شریعتی متفکر ماضی یا مستقبل»، طبرستان سبز، سال ۱، خرداد ۸۰، ویژه‌نامه شریعتی، صص ۱۲-۴.
- ۱۶۱- نشریه پیام‌هاجر، «شریعتی و آزادی؛ ویژه‌نامه بزرگداشت دکتر علی شریعتی»، پیام‌هاجر، ش ۲۶۹، خرداد ۷۸.
- ۱۶۲- ابراهیم ابوریع، «به سوی عقلانیت انتقادی عربی»، ترجمه محسن حدادی، اخبار ادیان، سال دوم، شماره ۹، ۱۳۸۳، صص ۲۸-۲۴.
- ۱۶۳- خلیفه عبدالحکیم، «رنسانس در هند و پاکستان؛ اقبال»، درمیان محمدشریف (به کوشش)، تاریخ فلسفه در اسلام، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰، صص ۲۴۶-۲۲۳.
- ۱۶۴- ب. ا. دار، «رنسانس در هند و پاکستان؛ سرسید احمدخان سیاستمدار، مورخ و اصلاح طلب»، درمیان محمدشریف (به کوشش)، تاریخ فلسفه در اسلام، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰، صص ۲۰۰-۱۷۷.

- ۱۶۵- ب. ا. دار، «رنسانس در هند و پاکستان؛ سرسید احمدخان، متفکر دینی و فلسفی»، در میان محمدشریف (به کوشش)، تاریخ فلسفه در اسلام، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰، صص ۲۲۱-۲۰۱.
- ۱۶۶- محمد معروف، پیشین.
- ۱۶۷- احمد امین، پیشگامان مسلمان تجددگرایی در عصر جدید، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۶.
- 168- Shahrokh Akhavi, "The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi," *International Journal of Middle East Studies*. 29 (1997): pp.377-401.
- 169- William Sheperd, "Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya," *International Journal of Middle East Studies*. 35 (2003): pp.521-545.
- ۱۷۰- فروغ جهانبخش، اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران، چاپ اول، تهران، نشر گام نو، ۱۳۸۳.
- ۱۷۱- پیشین.
- ۱۷۲- معاونت اندیشه اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک، انتظار از دین از دیدگاه متفکران مسلمان (جلد اول)، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۴.
- ۱۷۳- معاونت اندیشه اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک، انتظار از دین از دیدگاه متفکران مسلمان (جلد دوم)، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۴.
- ۱۷۴- معاونت اندیشه اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک، انتظار از دین از دیدگاه متفکران مسلمان (جلد سوم)، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۴.
- ۱۷۵- تقی رحمانی، هرمنوتیک غربی و تاویل شرقی، چاپ اول، تهران، نشر سرایی، ۱۳۸۴.
- ۱۷۶- این کتاب را شاید بتوان یکی از خاص ترین نمونه‌ها در میان آثاری دانست که به بررسی تحولات فکری در جهان اسلام در عصر مدرن پرداخته اند. ما با توجه به اینکه نیمی از حجم کتاب به دو مساله حکومت و زن از نگاه اصلاح طلبان دینی اختصاص یافته است، این کتاب را در زمره آثاری قرار داده ایم که به «موضوع شناسی» پرداخته اند، اما شاید بهتر بود این کتاب را ذیل یک عنوان مستقل دیگر یعنی «حوزه شناسی» جای می دادیم. در واقع پرسش اصلی نویسنده کتاب آن است که آیا نوگرایان دینی توانسته اند در حوزه‌های کلام، فقه، اصول فقه، تفسیر قرآن و حدیث به نواندیشی پردازند یا خیر و اگر آنان موفق به انجام این کار شده اند، دیدگاه‌های نواندیشانه آنها تا چه حد با دیدگاه‌های سنتی در این حوزه‌ها فاصله دارد. عبدالحمید شرفی، اسلام و مدرنیته، ترجمه مهدی مهریزی، چاپ اول، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳.
- ۱۷۷- حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ چهارم، نشر خوارزمی، ۱۳۸۰.
- ۱۷۸- فرزین وحدت، «شریعتی: بحران هویت ایرانی و ذهن بنیادی»، ترجمه سیمین فصیحی، در بنیاد فرهنگی شریعتی (به کوشش)، خودکاوای ملی در عصر جهانی شدن، چاپ اول، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۱، صص ۲۳۵-۲۱۵.
- ۱۷۹- محسن مینوی، «درآمدی بر بازشناسی هویت ایرانی در اندیشه شریعتی»، در بنیاد فرهنگی شریعتی (به کوشش)، خودکاوای ملی در عصر جهانی شدن، چاپ اول، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۱، صص ۲۸۹-۲۵۱.

- ۱۸۰- این کتاب در واقع مجموعه ای از تکه‌های برگرفته شده از آثار دکتر علی شریعتی می باشد که در آنها شریعتی به بحث درباره هنر یا موضوعات مربوط به آن پرداخته است. محمد علی زکریایی، درآمدی بر جامعه شناسی هنر به روایت دکتر علی شریعتی، چاپ اول، تهران، نشر آذریون، ۱۳۷۸.
- ۱۸۱- جلال درخشه، «بازسازی اندیشه دینی و تاثیر آن بر گفت‌وگوهای سیاسی شیعه در ایران معاصر»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق، شماره ۱۹-۱۸، ۱۳۸۲، صص ۳۴-۹.
- ۱۸۲- علیرضا بختیاری، «شریعتی و غرب»، در یوسفی و دیگران (گردآورندگان)، ما و غرب؛ یادواره بیستمین سالگشت دکتر علی شریعتی، چاپ اول، تهران، انتشارات حسینیہ ارشاد، ۱۳۷۶، صص ۴۸-۵.
- ۱۸۳- حسن یوسفی اشکوری، «شریعتی، پروتستان‌تیزم و رنسانس اسلامی»، در یوسفی و دیگران (گردآورندگان)، ما و غرب؛ یادواره بیستمین سالگشت دکتر علی شریعتی، چاپ اول، تهران، انتشارات حسینیہ ارشاد، ۱۳۷۶، صص ۳۰۸-۲۶۵.
- ۱۸۴- عباس منوچهری، «شریعتی و پرسش مدرنیته»، نامه پژوهش، سال دوم، شماره ۷، ۱۳۷۶، صص ۳۷۵-۳۵۷.
- ۱۸۵- علیرضا سلیمانی، «مدرنیته از دیدگاه سید جمال‌الدین اسدآبادی»، نامه پژوهش، سال ۲، ش ۷، ۱۳۷۶، صص ۱۲۰-۹۷.
- ۱۸۶- سیدعلی میرموسوی، «تجدد و نوگرایی از منظر استاد مطهری»، نامه پژوهش، سال ۲، ش ۷، ۱۳۷۶، صص ۳۲۰-۲۸۷.
- ۱۸۷- غلامرضا خواجه سروی، «غرب از نگاه مهندس بازرگان»، نامه پژوهش، سال دوم، شماره ۷، ۱۳۷۶، صص ۳۴۲-۳۲۱.
- ۱۸۸- علی قاسمی، «استبداد از دیدگاه شریعتی»، کتاب توسعه، مجلد ۱۱، ۱۳۸۱، صص ۱۳۸-۱۳۲.
- ۱۸۹- قدیر نصری، «هویت قدسی؛ تأملی در رهیافت هویت‌شناختی سیدحسین نصر»، مطالعات ملی، سال ۵، شماره ۲، ۱۳۸۳، صص ۶۲-۴۳.
- ۱۹۰- قدرت الله قربانی، «هویت ملی از دیدگاه شهید مطهری»، مطالعات ملی سال پنجم، شماره ۲، ۱۳۸۳، صص ۸۶-۶۳.
- ۱۹۱- فرزاد پورسعید، «تأملی در نظریات هویت‌شناختی عبدالکریم سروش»، مطالعات ملی، سال ۵، شماره ۲، ۱۳۸۳، صص ۱۱۶-۸۷.
- ۱۹۲- فردین قریشی، «علی شریعتی و غرب‌اندیشی از موضع نوگرایی دینی»، نامه پژوهش، سال ۵، شماره ۱۸ و ۱۹، ۱۳۷۹، صص ۱۸۶-۱۶۷.
- ۱۹۳- عبدالله نصری، «مطهری و احیا فکر دینی»، سروش اندیشه، سال سوم، شماره ۱۰، ۱۳۸۳، صص ۹۱-۶۰.
- 194- Mansoor Moaddel, "Religion and Women: Islamic Modernism versus Fundamentalism," Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 37, No. 1. (Mar., 1998): pp. 108-130.
- ۱۹۵- عبدالکریم سروش، «شریعتی و شریعت»، در عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، چاپ اول، تهران، صراط، صص ۲۲-۱.
- ۱۹۶- عبدالکریم سروش، «حریت و روحانیت»، در عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، چاپ اول، تهران، صراط، صص ۴۶-۲۳.
- ۱۹۷- عبدالکریم سروش، «مطهری و مساله باید و است»، در عبدالکریم سروش، تفرج صنع، چاپ چهارم، تهران، صراط، ۱۳۷۵، صص ۳۹۵-۳۶۶.
- ۱۹۸- متن مزبور فصل پنجم کتاب جنجال برانگیز «اسلام و علم» می باشد. این کتاب از معدود کتاب‌های موجود در این حوزه است که توجه بسیاری را به خود جلب کرده است. انتشار این کتاب در برخی کشورهای اسلامی ممنوع شده است. پرویز هودبوی،



بوکای، نصر و سردار: طرفداران علم اسلامی، تهران، در پرویز هودبوی، اسلام و علم، چاپ اول، تهران، تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴.

۱۹۹- محمد اسفندیاری، اقبال و روحانیت، فرهنگ اندیشه، سال دوم، شماره ۸، زمستان ۱۳۸۲، صص ۲۶۵-۲۵۱.

۲۰۰- فرزین وحدت، «رویارویی اولیه روشنفکری ایران با مدرنیته: یک رویکرد دوگانه»، گفتگو، شماره ۳۰، ۱۳۷۹، صص ۱۶۵-۱۲۵.

۲۰۱- خیام عباسی، «روشنفکران ایران و غرب شناسی»، آفتاب، شماره ۲۷، تیر ۸۲، صص ۹۵-۹۰.

۲۰۲- تقی رحمانی، «شریعتی و نقادی سنت»، آفتاب، شماره ۱۸، شهریور ۸۱، صص ۸۵-۸۰.

۲۰۳- اکبر گنجی، «مطهری و تحول معرفت دینی»، کیان، شماره ۴، صص ۱۷-۱۲.

۲۰۴- اکبر گنجی، «بازسازی معرفت دینی در پرتو علوم بشری»، کیان، شماره ۶، صص ۱۹-۱۵.

۲۰۵- علی رهنما، «شریعتی و نقش عقل، اجتهاد و اختلاف در نوسازی نگرش شیعی»، کیان شماره ۵۲، خرداد و تیر ۷۹، صص ۹۵-۸۸.

۲۰۶- مجید محمدی، «نوگرایی دینی و تابوی لیبرالیسم»، کیان، شماره ۴۸، مرداد و شهریور ۷۸، صص ۲۱-۱۴.

۲۰۷- حسین کاجی، «رازدانی و روشنفکران؛ ابهام‌ها و ابهام‌ها»، دنیای سخن، صص ۱۰۱-۹۸.

۲۰۸- م. تیوا، «تقابل شرق و غرب و پندار روشنفکر ایرانی»، بی تا، صص ۴۷-۱۰.

۲۰۹- مراد ثقفی، «مردم و فرهنگ مردم در اندیشه سیاسی شریعتی و سروش»، گفتگو، صص ۳۹-۲۴.

۲۱۰- محسن علینی، «فرهنگ و تمدن غرب از دیدگاه اقبال لاهوری»، کتاب احیا، دفتر چهارم، ۱۳۶۹، صص ۲۲۲-۲۰۹.

211- Shahrough Akhavi, "Sunni Modernist Theories of Social Contract in Contemporary Egypt," Int.j.Middle East stud.35(2003):pp.23-49.

212- Charles Kurzman (Edited), Modernist Islam 1840-1940; a source book, (Oxford: Oxford University Press, 2002), p.5.

213- Mansoor Moaddel and Kamran Talattof (Edited), Modernist and Fundamentalist Debates in Islam; A Reader, (New York: Palgrave macmillan, 2002), p.1.

۲۱۴- سیدهادی خسروشاهی (به کوشش)، مجموعه رسائل و مقالات، قم، مرکز بررسی‌های اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۵.

215- Charles Kurzman, opcit.

216- Charles Kurzman (Edited), Liberal Islam: a source book, (Oxford: Oxford University Press, 1998).

217- Mansoor Moaddel and Kamran Talattof, opcit.

218- Mehran Kamrava (Edited), The New Voices of Islam: Rethinking Politics and Modernity-A Reader (California: University of California press, 2007).

۲۱۹- سیدهادی خسروشاهی، پیشین.

۲۲۰- لوئیس کوزر، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۲، ص ۳، پیشگفتار مرتون.

۲۲۱- احمد بستانی، «تاریخ نگاری فلسفه سیاسی اسلامی»، فصلنامه پژوهش و حوزه، شماره ۲۱-۲۲، ۱۳۸۴، ص ۲۷.

۲۲۲- لوئیس کوزر، پیشین، ص ۴.

- ۲۲۳- استیوارت هیوز، آگاهی و جامعه، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ دوم، تهران، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۲.
- ۲۲۴- توماس اسپریگنز، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگه، ۱۳۷۰.
- ۲۲۵- لوئیس کوزر، پیشین، صص ۱۹-۲۰.
- ۲۲۶- فرزین وحدت، رویارویی فکری ایران با مدرنیت، چاپ اول، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.
- ۲۲۷- علی میرسیاسی، تأملی در مدرنیت ایرانی، چاپ اول، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴.
- ۲۲۸- این کتاب یکی از مهمترین آثار در حوزه مطالعه تحولات فکری در ایران معاصر می باشد. علی قیصری، روشنفکران ایرانی در قرن بیستم، چاپ اول، تهران، هرمس، ۱۳۸۳.
- ۲۲۹- حمید عنایت و آلبرت حورانی رامی توان از پیشگامان استفاده از شیوه‌های مدرن در بررسی تحولات فکری و اندیشه ای در جهان اسلام دانست. حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶.
- ۲۳۰- این کتاب از منابع اصلی در زمینه بررسی تحولات فکری در جهان اسلام در فاصله سال‌های ۱۹۳۹-۱۷۹۸ می باشد.

Albert Hourani, opcit.

- ۲۳۱- این کتاب که با رویکرد مارکسیستی به رشته تحریر درآمده است، یکی از عمده‌ترین و فراگیرترین بررسی‌ها در خصوص تحولات فکری در جهان اسلام در دوره مزبور می باشد. مولف کتاب از پژوهشگران روسیه در عرصه خاورشناسی و عرب شناسی است. زالمان ایساکوویچ لوین، اندیشه‌ها و جنبش‌های نوین سیاسی - اجتماعی در جهان عرب، چاپ اول، تهران، فرهنگی، ۱۳۷۸.
- ۲۳۲- سعید برزین، زندگینامه سیاسی مهندس مهدی بازرگان، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
- ۲۳۳- علی رهنما، مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد، ترجمه کیومرث قرقلو، چاپ اول، تهران، گام نو، ۱۳۸۱.
- ۲۳۴- حسن یوسفی اشکوری، در تکاپوی آزادی؛ سیری در زندگی، آثار و افکار مهندس مهدی بازرگان (۲ جلد)، چاپ اول، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۷۶.
- ۲۳۵- عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، چاپ سوم، تهران، نشر امیرکبیر، ۱۳۸۱.
- ۲۳۶- جمشید بهنام، ایرانیان و اندیشه تجدد، چاپ دوم، تهران، نشر و پژوهش فرزانه، ۱۳۸۳.
- ۲۳۷- فرهنگ رجایی، اندیشه سیاسی معاصر در جهان عرب، چاپ اول، تهران، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه، ۱۳۸۱.
- ۲۳۸- لطف الله آجدانی، علما و انقلاب مشروطیت ایران، چاپ اول، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۳.
- ۲۳۹- لطف الله آجدانی، روشنفکران ایران در عصر مشروطیت، چاپ اول، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۶.
- ۲۴۰- حسن قاضی مرادی، نوسازی سیاسی در عصر مشروطه ایران، چاپ اول، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۴.

241- Daniel Brumberg, Reinventing Khomeini; The Struggle for Reform in Iran (Chicago: The university of Chicago press, 2001).

۲۴۲- جهاندار امیری، روشنفکری و سیاست (بررسی تحولات روشنفکری در ایران معاصر)، چاپ اول، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳.

۲۴۳- مهرزاد بروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، چاپ چهارم، تهران، نشر فرزانه روز، ۱۳۸۴.

244- Mansoor Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2006).

245- Mansoor Moaddel, "Ideology As Episodic Discourse: The Case of The Iranian Revolution," *American Sociological Review*, vol. 57, (1992): p. 353.

۲۴۶- چالمرز جانسون، تحول انقلابی، ترجمه حمید الیاسی، چاپ اول، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳.

247- Mansoor Moaddel, *opcit*, p. 354.

248- *opcit*.

۲۴۹- سموئل هانتینگتون، سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ اول، تهران، نشر علم، ۱۳۷۰.

250- Mansoor Moaddel, *opcit*.

251- *opcit*.

۲۵۲- چالمرز جانسون، پیشین.

253- Mansoor Moaddel, *opcit*.

254- *opcit*.

255- *opcit*.

256- *opcit*.

257- *opcit*.

258- Robert Wuthnow, "State structure and Ideological Outcomes," *American Sociological Review*, vol. 50, (1985): p. 816.

259- Mansoor Moaddel, *opcit*.

260- Hrair Dekmejian, *opcit*, pp. 27-32, 161.

261- Mary-Jane Deeb, "Militant Islam and Politics of redemption," *Ann. Am. Acad. Of Polit. Soc. Sci.* November (1992): Pp. 52-55.

262- Lisa Anderson, "Fulfilling Prophecies: State Policy and Islamic radicalism," in JL Esposito (ed), *Political Islam: Revolution, Radicalism, Reform* (London: Lynne Rienner, 1997), Pp. 17-31.

263- Dirk Vanderwalle, "Islam in Algeria: religion, culture, and opposition in a rentier state," in JL Esposito (ed), *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform* (London: Lynne Rienner, 1997), Pp. 33-52.

264- John Louis Esposito, *Political Islam and Gulf Security*, in JL Esposito (ed), *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform* (London: Lynne Rienner, 1997), Pp. 53-74.

265- Hamid Algar, *Religion and State in Modern Iran* (Berkeley: university of California Press, 1969), P. 2.

266- Mansoor Moaddel, *opcit*, p. 355.

267- *opcit*.

268- Said Amir Arjomand, *The Turban for the crown: The Islamic Revolution in Iran* (Oxford: Oxford university Press, 1988).

269- *opcit*, Pp. 4-5.

270- *opcit*. p. 107.

- 271- opcit, P. 236.
- 272- Farhad Kazemi, Poverty and Revolution in Iran (New York: New York university Press, 1980).
- 273- Mansoor Moaddel, "the shi'i ulama and the state in Iran," Theory and Society, 15 (1986): Pp: 519-56.
- 274- Said Amir Arjomand, opcit, pp. 15, 106.
- 275- Misagh Parsa, Social Origins of the Iranian Revolution (New Brunswick, Nj: Rutgers university press, 1989).
- 276- Mehran Kamrava, Revolution in Iran (London: Routledge, 1990).

۲۷۷- محسن میلانی، شکل‌گیری انقلاب اسلامی، ترجمه مجتبی عطارزاده، چاپ اول، تهران، گام نو، ۱۳۸۱.

۲۷۸- مسعود کمالی، جامعه مدنی، دولت و نوسازی در ایران معاصر، ترجمه کمال پولادی، چاپ اول، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱.

۲۷۹- جان فوران، پیشین.

۲۸۰- محمد امجد، ایران؛ از دیکتاتوری سلطنتی تا دین سالاری، ترجمه حسین مفتخری، چاپ اول، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰.

- 281- Tim MacDaniel, Autocracy, Modernization and Revolution in Russia and Iran (Princeton: Princeton university Press, 1991).
- 282- Mansoor Moaddel, "The Study of Islamic Culture and Politics: An Overview and assessment," Annual Review of Sociology, 28(2002): P.372.
- 283- Mansoor Moaddel, "Ideology as an Episodic discourse: The case of Iran," P.355.
- 284- opcit.
- 285- opcit.
- 286- Mansoor Moaddel, Jordanian Exceptionalism: An Analysis of State-Religion Relationship in Egypt, Iran, Jordan, and Syria (New York: Palgrave, 2002).

همچنین نگاه کنید به:

Kayhan Mutlu, "Examining religious beliefs among university students in Ankara," British Journal of Sociology, 47 (1996): pp.353-59.

- 287- Joseph Tamney, "Established religiosity in modern society: Islam in Indonesia," Sociol. Anal. 40 (1979): Pp.125-35.
- 288- Mansoor Moaddel, "Ideology as Episodic discourse: The case of Iran," P.356.
- 289- opcit.
- 290- opcit.
- 291- opcit.
- 292- opcit.
- 293- Mary Fulbrook, Piety and Politics: Religion and The Rise of Absolutism in England, Wurttemberg and Prussia (Cambridge: Cambridge university Press, 1983), P.16.
- 294- David Zaret, The Heavenly Contract: ideology and organization in Pre-Revolutionary Puritanism (Chicago: University of Chicagi Press, 1985), P.5.
- 295- Shahrogh Akhavi, Religion and Politics in contemporary Iran (Albany: New York Press, 1980).

- 296- Nikkie Keddie, "The Roots of Ulama Power in Modern Iran," in Nikkie Keddie (Edited), *Scholars, Saints and Sufis*(Los Angeles: Uni. Of California Press, 1972), Pp. 211-29.
- 297- opcit, P. 223.
- 298- Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and The Hidden Imam*(Chicago: Uni. Of Chicago Press, 1984).
- 299- Said Amir Arjomand, *From Nationalism to Revolutionary Islam* (Albany: New York Press, 1984), p.197.
- 300- Mansoor Moaddel, opcit, p.357.
- 301- opcit.
- 302- opcit.
- 303- Ronnie Margulies and Ergin Yildizoglu, "The resurgence of Islam and the Welfare party in Turkey," in Joel Bein and Joe Stork (ed), *Political Islam: Essays from Middle East Report*(Berkeley: Uni., Of California Pres,1997), pp. 144-53.
- ۳۰۴- منصور معدل، طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب ایران، ترجمه محمدسالار کسرای، چاپ اول، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۲.
- 305- Mansoor Moaddel, "The Social Bases and Discursive Context of the Rise of Islamic Fundamentalism: The Cases of Iran and Syria," *Sociological inquiry*, Vol.66, No.3, (1996): P. 333.
- 306- opcit.
- 307- opcit.
- 308- opcit.
- ۳۰۹- دایان مک دانل، مقدمه ای بر نظریه‌های گفتمان، ترجمه حسینعلی نودری، چاپ اول، تهران، فرهنگ گفتمان، ۱۳۸۰، ص ۱۱۶.
- ۳۱۰- سارامیلز، گفتمان، ترجمه فتاح محمدی، چاپ اول، زنجان، نشر هزاره سوم، ۱۳۸۲، ص ۱۹.
- ۳۱۱- پیشین، ص ۲۲.
- 312- Mansoor Moaddel, opcit.
- 313- opcit.
- 314- opcit.
- 315- Robert Wuthnow, *Communities of Discours:Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism*(Cambridge:Harvard Uni. Press, 1989), P.13.
- 316- Goran Therborn, *The Ideology of Power and The Power of Ideology*(London: Verso,1980), P.117.
- 317- opcit.
- 318- Mansoor Moaddel,"Ideology as an Episodic discourse: The case of Iran," Pp. 362-363.
- 319- Mansoor Moaddel, "The Study of Islamic Culture and Politics: An Overview and Assessment," P.373.
- 320- Mansoor Moaddel, "Ideology ..... .
- 321- opcit.
- 322- opcit.
- 323- opcit.
- 324- opcit.
- 325- opcit, PP. 363-64.
- 326- Mansoor Moaddel, *Jordanian Exceptionalism: An Analysis* ..... .

327- Hugh Roberts, "Radical Islamism and the Dilemma of Algerian Nationalism: The Embattled Arians of Algiers," Third world Quarterly 10, No.2 (Apr., 1988): Pp. 567-70.

- ۳۲۸- ژیل کوپل، پیامبر و فرعون، ترجمه حمید احمدی، چاپ اول، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۶.
- ۳۲۹- پیشین، ص ۳۴.
- ۳۳۰- فردین قریشی، بازسازی اندیشه دینی در ایران، چاپ اول، تهران، نشر قصیده سرا، ۱۳۸۴.
- ۳۳۱- پیشین، ص ۱۵.
- ۳۳۲- جان لچت، پنجاه متفکر بزرگ معاصر، ترجمه محسن حکیمی، چاپ سوم، تهران، نشر خجسته، ۱۳۸۳، ص ۲۴.
- ۳۳۳- مجید خدوری، گرایشهای سیاسی در جهان عرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، چاپ اول، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۶۶، مقدمه محمد مجتهد شبستری، صص نه تا دوازده.
- ۳۳۴- عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ پنجم، تهران، صراط، ۱۳۷۵، صص ۵۷-۵۱.
- ۳۳۵- نصر حامد ابوزید، معنای متن؛ پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، چاپ اول، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰، صص ۴۷-۴۶.
- ۳۳۶- عبدالکریم سروش، پیشین.
- ۳۳۷- محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، چاپ سوم، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷.
- ۳۳۸- نویسندگان دو اثر «هرمنوتیک، کتاب و سنت» و «معنای متن»، آثار خود را با هدف ارائه یک نظریه معرفت‌شناسی در خصوص تحولات فکری در جهان اسلام در عصر مدرن تنظیم و طراحی نموده‌اند. در واقع در این دو اثر نویسندگان بیشتر به شرح دیدگاه و نظریه خود در خصوص چگونگی تفسیر متون مقدس، به ویژه قرآن و احادیث اسلامی پرداخته‌اند. اما از آنجا که آنها در آثار خود گاه با هدف قوی تر نمودن استدلال‌هایشان به نحوه تفسیر متون دینی توسط اندیشمندان معاصر نیز اشاره کرده‌اند، می‌توان دیدگاه‌های آنها در خصوص چگونگی تفسیر متون را به طور غیرمستقیم نظریه‌ای در خصوص چگونگی متحول شدن اندیشه دینی متفکران مسلمان معاصر نیز دانست. نصر حامد ابوزید، پیشین.
- ۳۳۹- تقی رحمانی، هرمنوتیک غربی و تاویل شرقی، چاپ اول، تهران، نشر سرایی، ۱۳۸۴.
- ۳۴۰- در این مقاله نویسنده پس از واکاوی معانی لغوی و اصطلاحی مفهوم «احیا»، به بررسی نسبت این مفهوم با مفاهیم دیگری همچون، «نوآوری»، «گذشته»، «بقا» و «تکامل» پرداخته و در نهایت «نوگرایی در مذهب» و نسبت وحی و علم را مورد بررسی قرار داده است. حبیب‌الله پیمان، «احیاء و نوآوری در اندیشه دینی»، کتاب احیاء، دفتر چهارم، ۱۳۶۹، صص ۵۱-۱۲.
- ۳۴۱- در این کتاب نویسنده پس از بررسی عوامل معرفتی و غیرمعرفتی که باعث ایجاد بحران در گفتمان اسلام شده‌اند و اشاره به ضرورت تجدید گفتمان اندیشه اسلامی، سعی دارد با بازخوانی مختصر میراث نوگرایان پیشین، خطوط کلی برنامه اصلاحی خود که با هدف «توانا کردن تفکر اسلامی» تدوین شده است را مطرح سازد. در مجموع کتاب حاضر کتابی قابل اعتنا است، اگرچه اهداف بسیار بلندپروازانه و گاه امکان‌ناپذیری را دنبال می‌کند. طه جابرا العلوانی، اصلاح تفکر اسلامی: مدخلی به ساختار گفتمان اسلامی معاصر»، چاپ اول، تهران، قطره، ۱۳۷۷.
- ۳۴۲- امروزه این مقاله کوتاه به عنوان یکی از منابع کلیدی در این حوزه شناخته می‌شود.

Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative," International Journal of Middle East Studies, Vol. 1, NO. 4. (Oct., 1970): pp. 317-333.

- ۳۴۳- این متن حاصل گفتگوی حسن یوسفی اشکوری با دکتر سروش است. عبدالکریم سروش، «سیدجمال و احیا اسلام»، در عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، چاپ اول، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
- ۳۴۴- عبدالکریم سروش، «درک عزیزانه دین»، در عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، چاپ اول، تهران، صراط، ۱۳۷۶.
- ۳۴۵- نویسنده در این مقاله به شیوه ای دقیق و بسیار ظریف شیوه‌های متفاوت احیاء دین که توسط بزرگانی چون غزالی، ملامحسن فیض کاشانی، سیدجمال، اقبال، شریعتی، بازرگان و مطهری بکار گرفته شده اند را واکاوی نموده است. عبدالکریم سروش، «مرتضی مطهری احیاکننده‌ای در عصر جدید»، در عبدالکریم سروش، تفرج صنع، چاپ چهارم، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.
- ۳۴۶- عبدالکریم سروش، «شریعتی و جامعه‌شناسی دین»، در عبدالکریم سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، چاپ اول، تهران، موسسه صراط، ۱۳۷۵.
- ۳۴۷- عبدالکریم سروش، «دکتر شریعتی و بازسازی فکر دینی»، در عبدالکریم سروش، قصه ارباب معرفت، تهران، موسسه صراط، ۱۳۷۵.
- ۳۴۸- عبدالکریم سروش، «رازدانی و روشنفکری و دینداری»، تهران، موسسه صراط، ۱۳۷۵.
- ۳۴۹- نویسنده در بخش دوم کتاب خود با عنوان «نقد، اصلاح و بازسازی اندیشه دینی» به بررسی ابعاد مختلف مساله «بازسازی اندیشه دینی» پرداخته است. محمد مجتهد شبستری، پیشین.
- ۳۵۰- حبیب الله پیمان، «ثبات و تغییر در اندیشه دینی»، کیان، شماره ۵، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۱، صص ۳۰-۲۶.
- ۳۵۱- این متن به شکل گفتگو تنظیم شده است. مصطفی ملکیان، «عقلانیت، دین و نواندیشی»، در مصطفی ملکیان، مشتاقی و مهجوری، چاپ اول، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
- ۳۵۲- این متن به شکل گفتگو تنظیم شده است. مصطفی ملکیان، «سنت و تجدد»، در مصطفی ملکیان، راهی به رهایی، چاپ اول، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
- ۳۵۳- نیمی از حجم این کتاب کوچک به گفتگوی مکتوب میان عبدالکریم سروش و حسینعلی منتظری در خصوص فقه و اجتهاد فقهی در دنیای امروز اختصاص یافته است. مجتهد شبستری، جعفر سبحانی، سعید عدالت نژاد و احمد عابدینی از دیگر نویسندگانی هستند که هر یک به طریقی وارد این مباحثه شده و دیدگاه‌های خود را در این کتاب مطرح ساخته اند. سروش، حسینعلی منتظری، ... ، اندر باب اجتهاد، چاپ اول، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
- ۳۵۴- این مطلب در واقع فصل دوم کتاب نویسنده مزبور با عنوان «بازسازی اندیشه دینی در ایران» می باشد. فردین قریشی، «بازسازی اندیشه دینی در وضعیت جهانی»، در فردین قریشی، بازسازی اندیشه دینی در وضعیت جهانی، شماره ۳۳۰، چاپ اول، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۴.
- ۳۵۵- این متن به شکل گفتگو تنظیم شده است. رامین جهانگللو، «از روشنفکر دینی تا روشنفکر غیر دینی»، سروش اندیشه، سال اول، شماره ۳ و ۴، ۱۳۸۱، صص ۶۷-۳۷.

- ۳۵۶- محمدرضا اسدی، «حلقه مفقوده میان عالم دینی و روشنفکر دینی»، سروش اندیشه، سال اول، شماره ۴ و ۳، ۱۳۸۱، صص ۳۵-۱۰.
- ۳۵۷- محمدمنصور هاشمی، «روشنفکر دینی، معلل یا مدلل؟»، سروش اندیشه، سال ۱، شماره ۴ و ۳، ۱۳۸۱، صص ۱۹۱-۱۸۰.
- ۳۵۸- مراد ثقفی، «نواندیشی دینی یا بازاندیشی سیاسی»، گفتگو، شماره ۲۹، پاییز ۱۳۷۹، صص ۱۷-۷.
- ۳۵۹- آلن روسیون، «افول اسلام‌گرایی یا شکست ذهنیت شرق‌شناسی نو»، گفتگو، ش ۲۹، پاییز ۱۳۷۹، صص ۱۸۵-۱۶۳.
- ۳۶۰- محمدرضا اسدی، «مهندسی فکر دینی»، سروش اندیشه، سال سوم، شماره ۱۰، ۱۳۸۳، صص ۴۵-۲.
- ۳۶۱- عبدالله نصری، «مطهری و احیا فکر دینی»، سروش اندیشه، سال سوم، شماره ۱۰، ۱۳۸۳، صص ۹۱-۶۱.
- ۳۶۲- ولی الله عباسی، «نواندیشی دینی معاصر و احیاگری»، سروش اندیشه، سال سوم، شماره ۱۰، ۱۳۸۳، صص ۱۲۹-۱۰۶.
- ۳۶۳- عبدالحمید آکوچکیان، «احیا فکر دینی به مثابه زندگی چون روش»، سروش اندیشه، سال ۳، شماره ۱۰، ۱۳۸۳، صص ۱۹۳-۱۵۸.
- ۳۶۴- حسن یوسفی اشکوری، «کدام بازگشت به قرآن؟ کدام بازگشت به خود؟»، کتاب احیا، دفتر سوم، ۱۳۶۸، صص ۱۶۴-۱۳۸.
- ۳۶۵- حسن یوسفی اشکوری، دین و احیاگری دینی، در حسن یوسفی اشکوری، خرد در ضیافت دین، چاپ سوم، تهران، قصیده‌سرا، ۱۳۸۰.
- ۳۶۶- مقصود فراستخواه، «تاملی در تقسیم‌بندی روشنفکری به دینی و سکولار»، ناقد، سال ۱، شماره ۴، ۱۳۸۳، صص ۷۵-۶۱.
- ۳۶۷- حمید دباشی، «ایدئولوژی اسلامی: خطرات و وعده‌های یک نو‌واژه»، در هوشنگ امیراحمدی و منوچهر پروین، ایران پس از انقلاب، ترجمه علی مرشدی‌زاد، چاپ اول، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱، صص ۳۹-۲۴.
- ۳۶۸- در این کتاب نویسنده به ارائه یک بررسی مفهومی و نظری دقیق از پدیده «اسلام‌گرایی» و تحولات آن در عصر مدرن می‌پردازد. بابی سعید، هراس بنیادین، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- ۳۶۹- متن جذاب و قوی مقاله به دلیل ترجمه ضعیف به متنی نسبتاً سنگین و گنگ تبدیل شده است. محمد آرکون، «اسلام امروز میان سنت و جهانگیری»، در فرهاد دفتری، سنت‌های عقلانی در اسلام، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فروزان روز، ۱۳۸۰، صص ۲۵۰-۲۰۳.
- ۳۷۰- نویسنده در این کتاب کوچک از منظر نظریه انتقادی چپ به بازخوانی گفتمان اسلام‌گرایی پرداخته است و می‌کوشد با اثبات این مساله که این گفتمان از نوع «گفتمان‌های پسااستعماری مقاومت» می‌باشد، به دفاع از اسلام‌گرایی بپردازد.
- Suzan Back Mours, Thinking Past Terror (Verso, 2003).
- ۳۷۱- نصر حامد ابوزید، نقد گفتمان دینی، چاپ اول، تهران، نشر یادآور، ۱۳۸۳.
- ۳۷۲- محمد مجتهد شبستری، «مردم سالاری دینی چیست؟»، آفتاب، شماره ۷، شهریور ۱۳۸۰، صص ۹-۴.
- ۳۷۳- سعید رضوی فقیه، «مفهوم روشنفکر دینی»، آفتاب، شماره ۲۷، تیر ۱۳۸۲، صص ۷۹-۷۸.
- ۳۷۴- نصر حامد ابوزید، «مدرن کردن اسلام یا اسلامی کردن مدرنیته»، آفتاب، شماره ۲۸، مرداد و شهریور ۱۳۸۲، صص ۱۰۱-۹۸.
- ۳۷۵- مرتضی مردیها، «مرده ریگ سنت روشنفکری»، آفتاب، شماره ۲۷، تیر ۱۳۸۲، صص ۸۵-۸۰.
- ۳۷۶- حسین انصاری، «روشنفکر ایرانی و اصلاح از درون»، آفتاب، شماره ۲۷، تیر ۱۳۸۲، صص ۸۹-۸۶.



- ۳۷۷- امیر هوشنگ افتخاری راد، «روشنفکری؛ نقطه سر خط»، آفتاب، شماره ۲۷، تیر ۱۳۸۲، صص ۹۸-۱۰۵.
- ۳۷۸- محمدرفع محمودیان، «عقلانیت دین؛ پویایی نواندیشی دینی»، آفتاب، شماره ۱۲، بهمن ۱۳۸۰، صص ۵۴-۵۹.
- ۳۷۹- علیرضا علوی تبار، «روشنفکر دینی؛ یک برنامه پیشرو»، آفتاب، شماره ۱۰، آذر ۱۳۸۰، صص ۴-۷.
- ۳۸۰- علیرضا علوی تبار، «روشنفکر دینی؛ یک برنامه پژوهشی»، کیان، شماره ۴۳، صص ۴۳-۴۵.
- ۳۸۱- مرتضی مردیها، «روشنفکر سنتی و سنت روشنفکری»، کیان، شماره ۲۰، صص ۳۱-۲۴.
- ۳۸۲- احمد نراقی، «درباره روشنفکری دینی»، راه نو، سال اول، شماره ۹، صص ۱۳-۱۲.
- ۳۸۳- بیژن عبدالکریمی، «سنت روشنفکری جدید»، کیان، شماره ۸، صص ۱۷-۱۱.
- ۳۸۴- عبدالکریم سروش، «شریعتی و پروتستانیسم»، مدرسه، شماره ۱، بهار ۸۴، صص ۱۶-۱۱.
- ۳۸۵- عبدالکریم سروش، «شریعتی و پروتستانیسم»، توانا، سال ۲، شماره ۴۰، خرداد ۷۸، صص ۱۳-۴.
- ۳۸۶- مصطفی ملکیان، «تدین متعلقانه»، سخنرانی در کانون توحید، ۸۰/۹/۱۹.
- ۳۸۷- سیدجواد طباطبایی، ابن خلدون و علوم اجتماعی، چاپ دوم، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹، صص ۹ و ۳۶۷-۳۶۹.
- ۳۸۸- سیدجواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، چاپ پنجم، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۷، صص ۲۹-۲۶.
- ۳۸۹- سیدجواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، چاپ سوم، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۷، ص ۲۸۰.
- ۳۹۰- پیشین.
- ۳۹۱- سیدجواد طباطبایی، ابن خلدون و علوم اجتماعی، ص ۹.
- ۳۹۲- پیشین، ص ۱۰.
- ۳۹۳- پیشین، ص ۱۱.
- ۳۹۴- پیشین، ص ۱۲.
- ۳۹۵- پیشین، ص ۱۴.
- ۳۹۶- پیشین، ص ۱۸.
- ۳۹۷- پیشین، صص ۳۰ و ۳۶۷.
- ۳۹۸- پیشین، ص ۳۷.
- ۳۹۹- پیشین، ص ۱۵۸.
- ۴۰۰- پیشین، ص ۱۵۹.
- ۴۰۱- پیشین، ص ۳۵۱. همچنین نگاه کنید به: سیدجواد طباطبایی، جدال قدیم و جدال جدید، چاپ اول، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲، صص ۳۴-۳۵.
- ۴۰۲- سیدجواد طباطبایی، مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، چاپ اول، تهران، انتشارات ستوده، ۱۳۸۵، ص ۲۷.

- ۴۰۳- سیدجواد طباطبایی، مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، ص ۳۰. همچنین نگاه کنید به: سیدجواد طباطبایی، «نقد روشنفکری دینی»، متن کامل این گفتگو در برخی سایت‌های اینترنتی وجود دارد.
- ۴۰۴- سیدجواد طباطبایی، «نقد روشنفکری دینی»، ص ۷.
- ۴۰۵- پیشین، صص ۱۲-۱۳.
- ۴۰۶- رامین جهاننگلو، «از روشنفکر دینی تا روشنفکر غیر دینی»، ص ۴۲.
- ۴۰۷- پیشین، صص ۵۸-۵۹.
- ۴۰۸- پیشین، ص ۵۸.
- ۴۰۹- محمدرضا نیکفر، ذات یک پندار؛ انتقاد از ذات‌باوری اصلاح‌طلبان دینی در نمونه سروش، کیان، ۴۲، ۱۳۷۷.
- ۴۱۰- سید حسین نصر، پیشین.
- ۴۱۱- پیشین.
- ۴۱۲- پیشین، صص ۱۹۸-۱۹۹.
- ۴۱۳- پیشین، ص ۲۱۶.
- ۴۱۴- پیشین، ص ۲۱۸.
- ۴۱۵- پیشین، ص ۲۶۶.
- ۴۱۶- پیشین، ص ۲۶۷.
- ۴۱۷- پیشین، صص ۲۷۲-۲۷۳.
- ۴۱۸- پیشین، ص ۲۷۴.
- ۴۱۹- پیشین، ص ۲۷۵.
- ۴۲۰- پیشین، ص ۲۷۷.
- ۴۲۱- پیشین، ص ۲۸۷.
- ۴۲۲- پیشین، ص ۲۸۹.
- ۴۲۳- پیشین، ص ۳۰۱.
- ۴۲۴- غلامحسین دینانی، «فلسفه ایرانی- اسلامی و فلسفه غرب»، در یادواره بیستمین سالگشت دکتر شریعتی، ما و غرب، چاپ اول، تهران، حسینیه ارشاد، ۱۳۷۶، ص ۷۵.
- ۴۲۵- پیشین، ص ۷۶.
- ۴۲۶- رضا داوری اردکانی، شمه‌ای از تاریخ غرب زدگی ما، تهران، سروش، ۱۳۶۳، ص ۵۶.
- ۴۲۷- پیشین، ص ۵۷.
- ۴۲۸- پیشین.

- ۴۲۹- پیشین.
- ۴۳۰- حسین غفاری، نقد نظریه شریعت صامت، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۸، ص ۱۴.
- ۴۳۱- پیشین، ص ۱۶.
- ۴۳۲- پیشین.
- ۴۳۳- پیشین، صص ۲۳-۲۴.
- ۴۳۴- پیشین، صص ۱۳۳-۱۳۴.
- ۴۳۵- صادق لاریجانی، معرفت دینی، چاپ اول، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰، ص ۱.
- ۴۳۶- پیشین، ص ۲.
- ۴۳۷- پیشین، صص ۳-۵.
- ۴۳۸- پیشین، صص ۵-۶.
- ۴۳۹- مصباح یزدی، تعدد قرائت‌ها، چاپ دوم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۲۰.
- ۴۴۰- پیشین، ص ۲۱.
- ۴۴۱- پیشین.
- ۴۴۲- پیشین، ص ۲۹.
- ۴۴۳- پیشین، ص ۳۳.
- ۴۴۴- پیشین، صص ۳۷-۴۵.
- ۴۴۵- پیشین، ص ۴۷.
- ۴۴۶- پیشین، صص ۴۸-۴۹.
- ۴۴۷- پیشین، صص ۵۰-۵۳.
- ۴۴۸- پیشین، ص ۶۴.
- ۴۴۹- محمد دشتی، مذهب روشنفکری؛ نقدی بر تفکر ضرورت بازسازی دین، چاپ اول، موسسه تحقیقاتی امیرالمومنین، ۱۳۷۳، ص ۱۹.
- ۴۵۰- پیشین، ص ۴۵.
- ۴۵۱- پیشین، ص ۵۴.
- ۴۵۲- سیدخدایار مرتضوی اصل، سنجش انسجام درونی آراء سیاسی نوگرایان دینی معاصر ایران (مطالعه موردی: سروش، شبستری)، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، رساله دکتری رشته علوم سیاسی، ۱۳۸۳.
- ۴۵۳- به طور مشخص نویسنده تنها در برخی صفحات مقدمه کتاب خود به این مبحث پرداخته است. سیدجواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، چاپ پنجم، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۷.

- ۴۵۴- به طور مشخص نویسنده تنها در برخی صفحات فصل یازدهم کتاب خود به این بحث پرداخته است. سیدجواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، چاپ سوم، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۷.
- ۴۵۵- این کتاب البته کتابی نیست که با هدف نقد اندیشه‌های این افراد به رشته تحریر درآمده باشد، اما نویسنده آن، بنا به اهداف استراتژیک پروژه فکری اش، در هر فرصت ممکن به انتقاد از نویسندگان معاصر پرداخته است. سیدجواد طباطبایی، این خلدون و علوم اجتماعی، چاپ دوم، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- ۴۵۶- نویسنده در مقدمه نسبتاً طولانی کتاب خود کوشیده است با استفاده از ژانرهای متفاوت هجو، طنز و نقد به رد دیدگاه‌های این افراد پردازد. سیدجواد طباطبایی، جدال قدیم و جدال جدید، چاپ اول، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲.
- ۴۵۷- نویسنده در این کتاب به هجو و نقد گسترده افراد یاد شده پرداخته است، اگرچه انجام کامل این کار را به نوشتن کتابی دیگر در این زمینه واگذاشته است. سیدجواد طباطبایی، مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، چاپ اول، تهران، انتشارات ستوده، ۱۳۸۵.
- ۴۵۸- در این متن شفاف‌ترین قضاوت‌های نویسنده در خصوص متفکران یاد شده دیده می‌شود. سیدجواد طباطبایی، «نقد روشنفکری دینی»، متن کامل این گفتگو در برخی سایت‌های اینترنتی وجود دارد.
- ۴۵۹- سیدجواد طباطبایی، «تاملی درباره ایران»، ناقد، سال اول، شماره دوم، ۱۳۸۳، صص ۵۸-۳۱.
- ۴۶۰- این کتاب از جدی‌ترین و عمیق‌ترین آثار در نقد بینش دینی و نسبت بینش دینی با اندیشه ورزشی می‌باشد. آرامش دوستدار، ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر، چاپ اول، تهران، آگه، ۱۳۵۹.
- ۴۶۱- این کتاب نیز که به نوعی می‌توان آن را تکمله کتاب بالا دانست از آثار عمیق و جدی در نقد بینش دینی و نتیجه طبیعی آن «ناپرسی» یا «نیندیشیدن» (به زعم نویسنده) است. انتشار این کتاب به بحث و گفتگوهای بسیاری دامن زده است. به منظور دیدن مصاحبه‌هایی که پس از انتشار این کتاب با نویسنده صورت گرفته یا نقدهایی که بر آن نوشته شده است به سایت اینترنتی زیر مراجعه کنید: [www.nilgoon.com](http://www.nilgoon.com). آرامش دوستدار، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس، انتشارات خاوران، خرداد ۱۳۸۳.
- ۴۶۲- رامین جهاننگلو، پیشین.
- ۴۶۳- نویسنده می‌کوشد نشان دهد که مشکل اصلی روشنفکران دینی در این است که می‌خواهند هم دین‌گرا باشند و هم متجدد، و این نمی‌شود. محمدرضا نیکفر، پیشین.
- ۴۶۴- محمدرضا نیکفر، هرمنوتیک و اصلاح‌گری دینی، نگاه نو، شماره ۵۶، اردیبهشت ۱۳۸۲.
- ۴۶۵- نویسنده، به ویژه در فصل یازدهم کتاب خود، به انتقاد از نوگرایان دینی پرداخته است. سید حسین نصر، پیشین.
- ۴۶۶- غلامحسین دینانی، پیشین.
- ۴۶۷- رضا داوری اردکانی، پیشین.
- ۴۶۸- رضا داوری اردکانی، «صد سال سرگردانی در راه غربی شدن و تجددمآبی»، در یادواره بیستمین سالگشت دکتر شریعتی، ما و غرب، تهران، حسینیه ارشاد، ۱۳۷۶، صص ۶۰-۴۹.
- ۴۶۹- مصباح یزدی، پیشین.
- ۴۷۰- عبدالله نصری، گفتمان مدرنیته، چاپ اول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲.

- ۴۷۱- محمد محمدرضایی، خاستگاه نواندیشی دینی، چاپ اول، قم، زلال کوثر، ۱۳۸۱.
- ۴۷۲- محمد دشتی، پیشین.
- ۴۷۳- نقدهای ایشان بصورت پراکنده مطرح شده است. محمدجواد لاریجانی، نقد دینداری و مدرنیسم، چاپ سوم، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۳.
- ۴۷۴- صادق لاریجانی، معرفت دینی، چاپ اول، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰.
- ۴۷۵- صادق لاریجانی، قبض و بسط در قبض و بسطی دیگر، چاپ اول، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۲.
- ۴۷۶- عبدالله جوادی آملی، شریعت در آئینه معرفت، چاپ اول، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
- ۴۷۷- حسین غفاری، پیشین.
- ۴۷۸- عبدالکریم سروش، «فربه‌تر از ایدئولوژی»، در عبدالکریم سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، صراط، ۱۳۷۵.
- ۴۷۹- البته ابوزید در این کتاب مبانی و بنیادهای گفتمان اسلام سیاسی را نیز نقد کرده است. نصر حامد ابوزید، نقد گفتمان دینی، چاپ اول، تهران، نشر یادآور، ۱۳۸۳.
- ۴۸۰- این مقاله در واقع پاسخی است به انتقادات سروش بر علی شریعتی. علیجانی از یاران و طرفداران دکتر شریعتی است. رضا علیجانی، «داستان ایدئولوژی و ایدئولوژی‌ستیزی در ایران»، در رضا علیجانی (گردآورنده)، ایدئولوژی؛ ضرورت یا پرهیز و گریز، چاپ اول، تهران، چاپخش، ۱۳۸۰، صص ۳۱-۳.
- ۴۸۱- حسن محدثی، زیر سقف اعتقاد، چاپ اول، تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۳.
- ۴۸۲- آرش نراقی، «پرسش از تجربه‌های وحیانی»، مدرسه، شماره اول، تیر ۱۳۸۴، صص ۲۹-۲۳.
- ۴۸۳- جمشید کریمی، «ایدئولوژی در نگاه شریعتی»، در یادمان بیست و یکمین سالگرد عروج زنده یاد علی شریعتی، صص ۴۹-۴۳.
- ۴۸۴- سیدخدایار مرتضوی اصل، پیشین.