

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## اسلامی سازی معرفت

تدوین و ترجمه  
مجید مرادی



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

تابستان ۱۳۸۵

مرادی، مجید

اسلامی سازی معرفت / تدوین و ترجمه مجید مرادی . - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه،  
۱۳۸۵.

شش، ۲۵۷ ص. - (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۱۱۲)

ISBN : 964-7788-55-X: بهاء ۱۸۰۰۰ ریال

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

نمایه.

۱. شناخت (فلسفه اسلامی). ۲. دین - فلسفه. الف. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ب. عنوان.

۱۸۹ / ۱

BBR ۵۵ / ع ۸۵ م ۴

۱۵۰۹۹ - ۸۵ م

کتابخانه ملی ایران



اسلامی سازی معرفت

تدوین و ترجمه: مجید مرادی

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (شماره انتشار؛ ۱۱۲. متفرقه؛ ۳)

سرپرستار: سعیدرضا علی عسکری

حروفچینی و صفحه‌آرایی: اداره نشر و ویرایش پژوهشگاه

چاپ: اول - تابستان ۱۳۸۵

تعداد: ۱۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: قم - زیتون

قیمت: ۱۸۰۰ تومان

کلیه حقوق اثر برای «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: ابتدای بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۲۹۰۶۰۳۰ و ۲۹۰۹۳۱۰

نمابر: ۲۹۳۶۰۴۲ ■ تهران: خیابان انقلاب، بین وصال و قدس، نیش کوی اُسکو، تلفن ۶-۹۳۵-۶۶۴۶۰

## فهرست مطالب

۱	سخن پژوهشگاه
۳	پیشگفتار
۷	<b>جغرافیای اسلامی سازی معرفت</b>
۱۲	تاریخچه نظریه اسلامی سازی معرفت
۱۳	علل و زمینه‌های ظهور اسلامی سازی معرفت
۱۶	اسلامی سازی معرفت در برابر هجوم منتقدان
۲۵	پرسشهای برهان غلیون
۲۸	نقد زکی نجیب محمود
۳۵	<b>گامی فراسوی روش شناسی اصولی مطالعات اجتماعی</b>
۳۶	مقدمات فراحسی معرفت حسی
۳۸	عقلانی بودن وحی
۴۰	همگونی روش شناختی میان معرفت فراحسی و معرفت حسی
۴۳	وحی و علوم اجتماعی
۴۵	منابع معرفت
۴۹	منبع بودن وحی و قواعد استدلال نص محور <sup>سه</sup>
۵۶	منشأ تاریخی و قواعد استدلال کنونی
۶۰	تطابق روش شناختی بین استدلال نص‌گرا و استدلال تاریخ‌گرا
۶۱	خلاصه و نتیجه‌گیری

۶۳	ایده و طرح اسلامی سازی معرفت در گفتگو با دکتر طه جابر العلوانی
۱۰۵	درآمدی به روش شناسی معرفتی قرآن
۱۰۷	اسلامی سازی و دستگاه روشی
۱۰۹	روش شناسی و معرفت شناسی همزادند
۱۱۱	بن بست جهانی همراه با مرحله سوم تطور عقل بشری
۱۱۳	بحران دوگانه روش شناختی و تمدنی
۱۱۵	اسلامی سازی معرفت و چشم اندازهای قطعیت انتخاب
۱۱۷	جهانی بودن قرآن و روش شناسی معرفتی بدیل آن
۱۲۰	جهانی بودن، از حوزه های خطاب گزینشی تا حوزه های خطاب جهانی
۱۲۰	اول: حوزه های خطاب گزینشی انحصاری
۱۲۸	دوم: حیطة های خطاب جهانی
۱۳۳	ویژگی های جهانی بودن و روش شناسی خطاب
۱۳۸	پی نوشت ها
۱۵۳	نشانه های عمده طرح اصلاح روش های اندیشه و اسلامی سازی معرفت
۱۵۳	در انداختن طرح اسلامی
۱۵۴	محور اول؛ طرح [اسلامی سازی معرفت] تداوم تلاش های پیشین
۱۵۸	مبنا و منبع پدیدآورنده طرح، کتاب خدا و منبع تعیین کننده آن، سنت
۱۶۲	طرح اسلامی سازی معرفت، نوسازی اندیشه حرکت و فعال سازی جریان اندیشه
۱۶۲	نشانه های عمده طرح
۱۶۵	الف) اصول کلی
۱۶۵	ب) هدف
۱۶۸	محور دوم، روش
۱۷۵	محور سوم، علم و معرفت
	چهار
۱۸۳	محور چهارم؛ فرهنگ و تمدن
۱۹۱	محور پنجم، میراث اسلامی و انسانی

روش‌شناسی اسلامی و رابطه میان روش‌های علوم اجتماعی و علوم دینی ..... ۱۹۷  
در گفتگو با دکتر جمال‌الدین عطیه

اسلامی‌سازی دانشگاه و کارآمدسازی آموزش عالی از نظریه تا اجرا ..... ۲۱۵  
(با تأکید بر تجربه دانشگاه اسلامی جهانی)

تعلیم و تربیت ..... ۲۱۷

نقطه آغاز ..... ۲۱۸

جایگاه آموزش عالی در دایره اصلاح‌گری تمدنی اسلامی ..... ۲۲۱

آفتهای آموزش عالی در جهان اسلام ..... ۲۲۲

اسلامی‌سازی معرفت، تجربه‌ای زنده در کارآمدسازی آموزش عالی ..... ۲۲۴

تجربه «اسلامی‌سازی معرفت» در دانشگاه بین‌المللی اسلامی مالزی ..... ۲۲۶

روح و کالبد ..... ۲۲۸

معارف وحی اسلامی و علوم انسانی ..... ۲۲۸

زبان‌ها و تعریب ..... ۲۳۳

آسان‌سازی زبان (دستور زبان و نگارش) ..... ۲۳۵

توسعه معرفت و پژوهش علمی ..... ۲۳۷

هماهنگی اقدامات علمی و تربیتی ..... ۲۴۰

درآمدها و آبخورهای مالی ..... ۲۴۲

**توضیحاتی ناگزیر ..... ۲۴۳**

۱. اسلام‌گرایی ..... ۲۴۳

۲. اسلامی‌سازی معرفت ..... ۲۴۴

۳. اولویتهای کاری امت اسلام در تحقق برنامه اسلامی‌سازی معرفت ..... ۲۴۷

مرحله نخست ..... ۲۴۸

مرحله دوم ..... ۲۴۹

۴. اولویتهای برنامه کاری مرکز جهانی اندیشه اسلامی ..... ۲۵۱  
پنج

فهرست اعلام ..... ۲۵۳



## سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی [به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و مهار پدیده‌های انسانی] در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی و فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع، شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارایی این‌گونه پژوهشها در هر جامعه است.

پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک سو و اسلام به عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسایل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی (ره) بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را در سال ۱۳۶۱ فراهم ساخت و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت اساتید حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به «مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جوامع علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار ده‌ها کتاب و نشریه علمی اشاره کرد.

از استادان و صاحب نظران ارجمند تقاضا می شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این پژوهشگاه را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی یاری دهند.

در پایان پژوهشگاه لازم می داند از تلاشهای پدیدآورنده اثر جناب آقای مجید مرادی سپاسگزاری نماید.



## پیشگفتار

پژوهش در مبانی فلسفی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی علم دینی و بررسی نسبت بین علم و دین، به منظور بررسی و تبیین امکان، ضرورت و ساختار علم دینی از ضرورت‌های پژوهشی در حوزه فلسفه علوم انسانی و اجتماعی به شمار می‌رود. از این رو، پرداختن به این نوع مباحث و تبیین و بررسی نسبت اسلام و علوم انسانی و دیدگاه و نظریات نظریه‌پردازان در این عرصه و نیز تبیین و تعیین بخشیدن به مباحث تطبیقی در باب علوم دینی خاص از مهم‌ترین دغدغه‌ها و وظایف پژوهشگاه حوزه و دانشگاه است.

در جهان اسلام بحث از ترابط بین علم و دین برای اولین بار در قالب نزاع میان فلسفه و عرفان و کلام، پیش آمد. روش تفکر فلسفی که در عصر ترجمه وارد جهان اسلام شد، مورد عنایت جدی قرار گرفت و استحکام پیدا کرد. در همین راستا نزاع میان دو جریان نص‌گرایی و عقل‌گرایی از ابتدای قرن دوم هجری شکل گرفت. نقطه اوج این نزاع را می‌توان در عصر غزالی و ابن‌رشد ملاحظه کرد.

به رغم دیرینه بودن بحث ارتباط میان کلام، فلسفه، عرفان و دین در جهان اسلام، بحث از تعارض میان علم و دین، نو پدید و تازه است و سابقه آن به ایجاد روابط جدید میان کشورهای اروپایی با جهان اسلام باز می‌گردد. در کشورهای اسلامی و از جمله در ایران تا قبل از شکل‌گیری و گسترش دارالفنون و تأسیس دانشگاه، و در کشور مصر تا پیش از شکل‌گیری سیستم آموزشی جدید، تنها حوزه‌های علوم دینی، علاوه بر عهده‌داری پژوهش در علوم دینی، متولی پرداختن به مسائل علمی هم بودند. ریاضیات،

نجوم، طب، شیمی، فیزیولوژی و... در حوزه‌های دینی و توسط اساتیدی تدریس می‌شد که در نظام آموزشی دینی تعلیم و پرورش یافته بودند و بالطبع ارتباط مسالمت‌آمیز و پویایی میان علم و دین از طریق عالمان دین برقرار می‌شد.

بطور کلی از حدود دو بیست سال پیش که علم غربی وارد جهان اسلام شد، واکنشهای متفاوتی در برابر پذیرش علم جدید در جهان اسلام رخ داده است. بعضی دیدگاه‌ها علم جدید را ناسازگار با اسلام تلقی کرده و آن را طرد کردند. از دید آنها تنها راه چاره برای جبران عقب‌افتادگی جهان اسلام، تبعیت از آموزه‌های اسلامی است. گروهی دیگر که قائل به امری فراتر از سازگاری بین علم جدید و دین بودند، با آغوش باز به استقبال علم جدید رفتند و برای پذیرش آن تلاش بسیار نمودند. از دیدگاه این افراد، تنها راه علاج عقب‌ماندگی جوامع اسلامی تسلط بر علم جدید است و جایگزین کردن جهان‌بینی دینی با جهان‌بینی علمی. این تفکر، علم جدید را تنها منبع روشنگری واقعی می‌داند. حتی بعضی از معتقدان به این نحله مدعی شدند که الهیات هم باید از روش‌های علوم غربی تبعیت کند و تنها راه شناخت خداوند، مطالعه طبیعت از طریق روش جدید علمی است. از منظر این تفکر، استدلال قرآن بر پدیده‌های طبیعی به عنوان دلیلی بر کفایت علم تجربی تلقی می‌شود. برخی حتی حکمت قرآنی را با فلسفه پوزیتیویسم تطبیق دادند.<sup>۱</sup>

بعضی دیدگاه‌ها نیز تنها به دنبال این بوده‌اند که صرفاً سازگاری اسلام با علم جدید را نشان دهند. این گروه را می‌توان به سه دسته عمده تقسیم کرد:

۱. گروهی درصدد توجیه لزوم فراگرفتن علم جدید در بستر دینی برآمدند. از نظر اینان علم جدید را باید فراگرفت تا نیازهای جامعه اسلامی برطرف شود یا از انتقاد خاورشناسان و روشنفکران در امان ماند.

۲. برخی دیگر کوشیده‌اند نشان دهند که تمام یافته‌های مهم علم جدید در قرآن و سنت یافت می‌شود و با توسل به این علوم می‌توان حکمت بعضی از دستورهای دینی را فهمید. بعضی از افراد متعلق به این گروه برآنند که علم تجربی به همان نتایجی رسیده است که قرن‌ها قبل پیامبران گفته بودند.

۳. بعضی دیگر نیز دنبال تعبیری جدید از اسلام بودند که در آن کلامی نوین حاکم باشد که بتواند بین علم جدید و اسلام پل بزند. برای مثال، سر احمدخان، عالم هندی، دنبال

۱. عبدالفتاح طباره، غفیف، روح‌الدین الاسلامی، ص ۲۷۰.

الهیات طبیعی بود که به کمک آن بتواند اصول اساسی اسلام را در پرتو یافته‌های علم جدید توضیح دهد.

برخی دانشمندان مسلمان برآنند که یافته‌های علم جدید را باید از ضمائم فلسفی آن جدا کرد. اینان در حالی که کوشش دانشمندان غربی را برای کشف اسرار طبیعت می‌ستایند، مسلمانان را از ملزومات ماده‌گرایانه علم جدید برحذر می‌دارند. از نظر این گروه، علم جدید تنها می‌تواند بعضی از ویژگی‌های جهان فیزیکی را توضیح دهد، اما نمی‌تواند مدعی همه دانش‌ها باشد. علم جدید را باید در متن جهان‌بینی اسلامی قرار داد. متنی که در آن سطوح بالاتر دانش به رسمیت شناخته می‌شوند و نقش علم در نزدیک کردن ما به خداوند تحقق می‌یابد.<sup>۱</sup>

در قرن گذشته واکنش‌های گسترده و گوناگونی در سطح جهان اسلام در برابر غرب و علم غربی صورت پذیرفته است. در اوایل دهه هفتاد برخی نخبگان در پاکستان و مالزی حرکت اسلامی کردن دانشگاه را دنبال کردند و هم اکنون نیز این تلاش‌ها توسط برخی مؤسسات پی‌گیری می‌شود. اقبال لاهوری از شخصیت‌های اثرگذار در این عرصه بوده است. مودودی در پاکستان از زمره اندیشمندانی است که از بی‌تفاوتی دانشگاه‌ها در قبال دین انتقاد و بر ضرورت تحول دانشگاه‌ها تأکید نموده است. در دهه هفتاد پروفیسور نقیب العطاس در مالزی کتابی با عنوان آموزش اسلامی نگاشت و در آن مسئله اسلامی شدن علم و دانشگاه را مطرح نمود. از دیگر کشورهای اسلامی که در این زمینه تلاش کرده است، مصر است. این کشور با سابقه آموزه‌های اندیشمندانی نظیر سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده، در جریان مبارزه‌ای که به رهبری دانشگاه الازهر و سایر محافل دینی بر ضد سکولاریسم می‌شد، شاهد قوی‌ترین صحنه‌های برخورد جدی در مقابل حرکت سکولار شدن دانشگاه‌ها بوده است.

مجموعه‌ای که در پیش رو دارید، در پی ارائه دیدگاه‌های برخی نظریه‌پردازان عرب زبان است که از باورمندان معاصر به علم دینی به شمار می‌آیند. این مجموعه شامل مقالاتی از دکتر لؤی صافی، محمد ابوالقاسم حاج حمد، طه جابر العلوانی، عبدالحمید ابوسلیمان و اسماعیل الفاروقی و نیز متن گفتگو با طه جابر العلوانی و جمال‌الدین عطیه است.

۱. ر.ک: گلشنی، مهدی، نامه علم و دین، سال ۶ و ۷، ش ۱۱-۱۴، پاییز ۱۳۸۱ - تابستان ۱۳۸۲.

گفتنی است که گرچه از منظر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، دیدگاه‌ها و نظریات مطرح شده در این مجموعه، نیازمند بررسی، سنجش و نقادی است، اما از باب تسریع در اطلاع‌رسانی و نیاز جامعه به طرح این مباحث، سنجش و بررسی نقادانه این نظریات در مجموعه دیگری عرضه خواهد شد.

امید داریم پژوهشگران گرانقدر حوزوی و دانشگاهی با همکاری، انتقادات و رهنمودهای ارزشمندشان در این زمینه، بر غنای این مباحث در عرصه علمی کشور بیفزایند.

## جغرافیای اسلامی سازی معرفت

هدف اصلی از تنظیم مجموعه فرارو، انتقال ایده‌ها و اندیشه‌های نظریه‌پردازان اسلامی سازی معرفت، به خواننده فارسی زبان است. متأسفانه این نظریه در ایران تاکنون با سوءفهم‌ها و سطحی‌نگری‌های فراوان مواجه شده است. به هیچ روی قصد ترویج یا تبلیغ این نظریه را ندارم. نظریه‌ها همواره در حال تحول، تبدیل، جایگزینی و نوسازی هستند و اگر هر نظریه را بهره‌مند از بخشی از حقیقت بدانیم، این نظریه هم دست کم، سهمی از آن خواهد داشت.

بارها دیده و شنیده‌ایم که مدافعان یا مخالفان نظریه اسلامی شدن علوم، دفاعیات یا اشکالاتی را برای این نظریه مطرح می‌کنند که نشان از برخوردی سطحی با این نظریه است. کسی در دفاع از این نظریه، تشویق اسلام به علم و دستور به تصرف در طبیعت را موجب اتصاف علوم به صفت اسلامی می‌شمارد و مخالفی از آن سو، بدون درک محتوا و با تقلیل این ایده در حد تصورات شخصی خود و تصویر اصطلاحاتی مانند فیزیک اسلامی و شیمی اسلامی و... اصل این ایده را به سخره می‌گیرد. اما حقیقت این است که نظریه اسلامی سازی معرفت آن‌گونه که اعضای حلقه المعهد العالمی للفکر الاسلامی مطرح کرده‌اند - و برای مثال، دکتر سید حسین نصر هم یکی از آنهاست - از مبانی فلسفی‌ای برخوردار است و آن قدر سست و بی‌پایه نیست که هر کسی از راه برسد و به حکم بداهت عقلی آن را نقض و نفی کند. بلکه نقض و نفی این نظریه نیازمند هزینه‌ای به نام تأمل، تفکر و ژرف‌نگری است و چنانکه در بخش دوم همین مقدمه مطالعه خواهید کرد، اشکالات و نقدهای بسیاری هم بر این نظریه وارد شده است و حکایت دو طرف، همچنان باقی است.

«اسلامی سازی معرفت، به معنای گسستن ارتباط میان دستاورد علمی تمدنی بشری و ارجاعات (منابع) فلسفی پوزیتیویستی - به اشکال مختلف آن - و کاریست دوباره این علوم در یک دستگاه روشی و معرفتی دینی غیر پوزیتیویستی است....»

اسلامی سازی معرفت، قصد اسلامی سازی علوم تطبیقی و قواعد علمی را دارد و این کار با درک همگونی قوانین این علوم و قوانین هستی - که ارزش دینی مبتنی بر آن است - میسر می شود.»

فقره‌ای که در آغاز از محمد ابوالقاسم حاج حمد نقل کردم مناسب‌ترین درآمد برای معرفی پروژه فکری اسلامی سازی معرفت است که حدود سه دهه از ظهور سازمان یافته آن می‌گذرد. جریان اثبات‌گرایی در علم که آگوست کنت با استفاده از اندیشه‌های برخی متفکران پیش از خود، مانند راجر بیکن و سن سیمون، آن را به عنوان یک مکتب سازماندهی کرد، حتی در غرب با انتقادهای جدی از سوی ابطال‌گرایان (مانند پوپر) و نظریه پردازان مکتب فرانکفورت (نظریه انتقادی) مواجه شد. مهم‌ترین عناصر نظریه اثبات‌گرایی، اعتقاد به وحدت روش شناختی علوم طبیعی و علوم انسانی و اجتماعی، رد هر گونه منبع خارجی برای حقیقت، رد فلسفه استعلائی، تعمیم اصل جزمی تغییرناپذیری قوانین فیزیکی به نظریه اجتماعی و آزاد سازی نظریه اجتماعی از قید خداشناسی و متافیزیک، تجربه‌گرایی با تکیه بر امور واقع قابل مشاهده، تفکیک ارزشها از علم و واقعیت و نادیده گرفتن خصلت اجتماعی و تاریخی دانش و اندیشه است.

اساس نظریه اثبات‌گرایی از سوی پوپر به چالش کشیده شد. پوپر با هر گونه جزمی مخالف بود و اساساً اثبات یا ابطال را ناممکن می‌دانست، زیرا معتقد بود نتایج آزمایش‌ها را همواره می‌توان مشکوک دانست. اما دیگر منتقدان اثبات‌گرایی، یعنی اصحاب مکتب فرانکفورت یا نظریه انتقادی، با زیر سؤال بردن تک تک عناصر و مؤلفه‌های اثبات‌گرایی، به ستیز جدی با آن برخاستند.

ظهور اثبات‌گرایی به معنای پایان معرفت‌شناسی و جایگزینی فلسفه علم به جای آن بود. اثبات‌گرایی با خصلتی علم‌پرستانه، به روش علمی تقلیل یافت و منطق و ریاضیات به علوم صوری مستقل و خود کفائی تبدیل شدند. بازاندیشی در مورد شرایط شناخت، نقش سازنده فاعل شناسایی و بنیادهای منطق و ریاضیات کنار گذاشته شد و دانش، عکس‌برگردان واقعیت تلقی شد: عینیت‌گرایی محض. این عینیت‌گرایی، واقعیت را از ارزش، دانش را از علائق و توصیف را از تجویز جدا کرد، حال آنکه هوسرل نشان داده است که دانش با علائق برخاسته از زیست جهان در هم آمیخته و همین زیست جهان است که موضوع شناسایی را می‌سازد. گو اینکه خود هوسرل به خطا فکر می‌کرد که پدیده‌شناسی از این گونه علائق مبراست.

هابرماس به بررسی نظریات پیرس و دیلتای و کانت و فیشه و فروید و نیچه می پردازد که هر یک به نحوی اقتدار اثبات‌گرایی را زیر سؤال بردند و پیوند دانش و علائق انسان را نشان دادند.<sup>۱</sup>

بر تجربه‌گرایی اثبات‌گرایان نیز انتقاد شد. محور انتقاد آن بود که نمی‌توان همه چیز را به محک تجربه سنجید؛ حتی مفروضات اثبات‌گرایان هم خصلتی متافیزیکی دارد و از تجربه به دست نمی‌آید. همچنین بر این امر تأکید شد که برخورد افراد با واقعیات از نظام مفهومی آنها متأثر است و برداشت و ادراک افراد تحت تأثیر جامعه و تاریخ قرار دارد. منتقدان درست بر خلاف اثبات‌گرایان، که همان روش حاکم بر علوم طبیعی را که تجربه و آزمایش بود به علوم انسانی تسری دادند و به وحدت روش در همه علوم قائل شدند، معتقدند که ذهنیت و علائق و نظام فکری افراد نه تنها در علوم انسانی که حتی در علوم طبیعی نیز بر شناخت آنها مؤثر است. «برای مثال، واضح است که روش آزمایش در این علوم با شرایط تکنولوژیک ارتباط دارد و این نیز به روشنی با فرایند مادی تولید مرتبط است. اصلاً خود نظام فیزیولوژیک حواس انسان نیز تا حد زیادی در تنظیم تجربه فیزیکی دخیل است. انسان در هنگام ثبت واقعیت، اجزاء واقعیت را تفکیک و تلفیق می‌کند، و در حالی که بر بعضی از آنها تکیه دارد، برخی دیگر را نادیده می‌گیرد. انسان به طور ناخودآگاه نه تنها عنصر ذهنی ادراک، که موضوع ادراک (ابژه) را نیز تعیین می‌کند.»<sup>۲</sup>

مدافعان نظریه اسلامی سازی معرفت در نقض الگوی رقیب خود یعنی اثبات‌گرایی و نیز در اثبات الگوی هنجارگرایی خود، بیشترین بهره را از ادبیات مکتب فرانکفورت برده‌اند. محمد امزبان در سال ۱۹۹۱ با چاپ کتاب روش پژوهش اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی<sup>۳</sup> گامی جدی و مهم در تبیین نظریه اسلامی سازی معرفت برداشت. وی در این کتاب می‌خواهد اثبات کند که امکان ندارد در حوزه علوم انسانی، یک روش بی‌طرف را تصور کنیم، که از فلسفه‌ای که از آن نشأت گرفته و طبق تصمیمات و راهنمایی‌ها و اهداف آن به راه افتاده، مستقل باشد. در پشت سر روش‌های علمی جدید هم فلسفه‌های پوزیتیویستی و مادی قرار دارد، که انگاره‌های مادی آنها را درباره جهان و انسان و زندگی، توجیه می‌کند. بنابراین نمی‌توان ادعای بی‌طرفی و واقع‌نمایی علوم را پذیرفت. امزبان

۱. بزرگی، وحید، دیدگاه‌های جدید در روابط بین الملل، ص ۲۰۳.

۲. همان، ص ۱۷۴-۱۷۵.

۳. المعهد العالمی للفکر الاسلامی، منهج البحث الاجتماعی بین الوضیة و المعیارية، ۱۹۹۱.

پیش از آنکه ویژگی علوم اجتماعی اسلامی را بیان کند، به نقد مفاهیم رایج درباره مفهوم علم‌گرایی می‌پردازد و معتقد است آنان که مقیاس کمی و مشاهده و تجربه را شرط تحقق علمی بودن علوم انسانی دانسته‌اند، از تفاوت‌های واقعی و روش‌شناختی‌ای که میان علوم طبیعی و علوم انسانی و اجتماعی جدایی می‌افکند غافل بوده‌اند. نویسندگان با استفاده از ادبیات نظریه انتقادی، وحدت روش علوم طبیعی و علوم انسانی را نادرست می‌شمارد و تصریح می‌کند که: نظریه اسلامی بر آن است که حقیقت علمی منحصر به تجربه و وجود واقعی منحصر به وجود مادی نیست و پایبندی به روش علمی در مطالعه پدیده‌های اجتماعی ضرورتاً به این اعتقاد نمی‌انجامد که علم تنها راه مشروع است و راه‌های دیگر مردودند.<sup>۱</sup> از اینجا، نویسندگان سه روش علمی را از یکدیگر متمایز می‌کند: روش استنباطی، روش تجربی و روش تاریخی؛ و روش چهارمی را به نام روش اسلامی، اضافه می‌کند و آن را به وحی، که یکی از منابع معرفت در حوزه علوم اجتماعی و دیگر حوزه‌هاست، مستند می‌داند. امتزاج معتقد است اضافه شدن روش اسلامی به روش‌های دیگر در نهایت اهمیت است. زیرا این روش از میزان بالایی از تعیین‌گرایی، صدق و واقع‌گرایی برخوردار است؛ حتی بالاتر از میزان واقع‌نمایی دیگر روش‌های سه‌گانه یاد شده. از این رو وی به ضرورت گنجاندن وحی در ضمن منابع معرفتی علوم اجتماعی توجه می‌دهد؛ زیرا وحی می‌تواند خطاهای علوم اجتماعی و انگاره‌های این علم از شکل‌گیری نهادها و نظام‌های اجتماعی و نیز انگاره‌های آن از انسان و حرکت تاریخی انسان و نیز پیشگویی‌های شکست خورده‌اش درباره آینده بشریت را تصحیح کند. تصحیح‌گری وحی نسبت به این خطاها و لغزش‌ها در سه سطح می‌تواند باشد: رشد و ارتقای منابع معرفتی علوم اجتماعی، تصحیح خطاهای متافیزیک علم الاجتماع و پی‌ریختن قوانین اجتماعی.

امتیاز می‌کوشد برای نشان دادن اهمیت وحی در همه این سطوح مثال‌های تطبیقی ذکر کند. وی یادآور می‌شود که پژوهشگر مسلمان نمی‌تواند این اندازه اهمیت وحی را درک کند مگر پس از آنکه توحید را به عنوان مبنایی نظری و روشی بدیل پذیرفته باشد و این پذیرش هم در سطح جهان‌بینی است و هم در سطح انگاره اعتقادی و هم در سطح تأسیس روش‌شناختی و سازندگی و تغییر تمدن. وی همچنین تأکید می‌کند که حضور



ارزشی به نام توحید در همه این سطوح تنها ضامن رهایی از گرایشهای فردی و رویکردهای ایدئولوژیک است و این مقدمات روش شناختی - به باور امزبان - علم را از دایره تنگی به نام بی طرفی اخلاقی که در آن زندانی شده و در آن دلالت و کارکردش را از دست داده است، خارج کند، زیرا پژوهشگر مسلمان بنا نیست در حد مطالعات پوزیتیویستی متوقف بماند، بلکه باید بر مبنای معیارهای اخلاقی اسلامی، موضعی پیشرو داشته باشد، به گونه‌ای که در پرتو تصویری که از الگوهای اجتماعی اسلامی دارد و در چارچوب آگاهی‌ای که میان عناصر ثابت و متغیر تمیز می‌دهد، به مطالعه و مقایسه پردازد. از نظر وی این نشانه‌ها می‌تواند پژوهشگر مسلمان را از گرفتاری به نقیصه‌ها و عوارض منفی اثبات‌گرایی رهایی بخشد. حال اگر پذیرفتیم که باید از روش اثبات‌گرایی در علوم انسانی و اجتماعی گذر کرد، روش اسلامی که نویسنده کتاب پیشنهاد می‌کند تا چه اندازه می‌تواند نقیصه‌های روش اثبات‌گرایی را جبران کند؟ امزبان در توضیح ویژگی این روش می‌گوید: توحید، مبنای فلسفی یا اعتقادی است که روش اسلامی بر آن مبتنی است و انگاره‌اش را بر آن پایه گذاری کرده و اهداف و شیوه‌هایش را متناسب با آن مشخص کرده است، زیرا علوم اجتماعی مبتنی بر عقاید اسلامی، ناگزیر باید اعتراف کند که انسان در ملکوت خدا به سر می‌برد و تابع نظام الهی و سنت‌های او در هستی و جامعه است. بنابراین وظیفه نخست علوم اجتماعی این است که الگوی الهی اخلاق و سیاست و اجتماع و تمام نظامهای دیگر را کشف کند.<sup>۱</sup> نویسنده، روش اسلامی را روش هنجاری می‌داند که در مقابل روش اثبات‌گرایی قرار می‌گیرد. دکتر جمال الدین عطیه نیز با تفکیک میان دو جنبه عینی و هنجاری علوم، جریان اسلامی سازی معرفت را متوجه بعد هنجاری آن می‌داند:

«جهان مادی و نفس انسانی و جوامع بشری و ستهایی که به قول قرآن به شکل خودکار بر جهان ماده و جهان انسان و پدیده‌های انسانی حکم می‌کند، بخش عینی علوم را تشکیل می‌دهند و بخش هنجاری علم، ناشی از فلسفه متفکر یا عالم یا جامعه است که علم، صبغه آن را می‌گیرد. روشن است که برخی قوانین اقتصاد، مانند عرضه و تقاضا و... همه جا یکی است اما محیطهای فکری‌ای که این قوانین در آن اجرا می‌شود، به نتایج مختلفی می‌رسند. بنابراین اجرای قانون اقتصادی در جامعه سرمایه‌داری یا غربی با

اجرای آن در جامعه اسلامی متفاوت است. بعد هنجاری در جامعه اسلامی، در شریعت اسلام نمود می‌یابد که می‌گوید این کار را انجام بده و آن را انجام نده و این حرام است و آن مکروه و آن واجب و دیگری مباح و... چنین ارشادهایی که جنبه هنجاری دارند، در کنار جنبه عینی و واقعی در علوم انسانی مطرح است. در اینجا ناگزیر باید اعتراف کرد که منبع این ارشادهای هنجاری، وحی است، زیرا ارزش‌ها و احکام تکلیفی‌ای که در وحی موجود است، معیار جنبه هنجاری علوم انسانی اسلامی است.»

### تاریخچه نظریه اسلامی‌سازی معرفت

دکتر سید محمد نقیب العطاس در سال ۱۹۹۲ در سخنرانی خود در دانشگاه بین‌المللی اسلامی کوآلامپور مالزی که به دعوت رئیس وقت این دانشگاه، دکتر عبدالحمید ابوسلیمان برگزار شد، گفت که اولین بار خود او اصطلاح «اسلامی‌سازی معرفت» را ابداع کرده و تمام کسانی که پس از او این اصطلاح را به کار برده‌اند، از او سرقت کرده‌اند و این کار، خیانت و تزویر است. انتظار می‌رفت تا دکتر ابوسلیمان نخستین رئیس المعهد العالمی للفکر الاسلامی یا دکتر طه جابر العلوانی رئیس وقت المعهد، پاسخ او را بدهند ولی چنین نشد. بعدها دکتر ابوسلیمان گفت: بهتر است به جای مشخص کردن اولین کسی که این اصطلاح را به کار برده است، به خود عملیات اسلامی‌سازی بپردازیم. وانگهی این اصطلاح پیش از زمان مورد اشاره دکتر العطاس در همایشها و نشستهای انجمن جامعه‌شناسان مسلمان و انجمن اسلامی دانشجویان در ایالات متحده رواج داشته است و شاگردان دکتر اسماعیل الفاروقی گواهی می‌دهند که دو اصطلاح (*ummatic* و *Islamization*) یعنی اسلامی‌سازی یا رویکرد اسلامی) فراوان از سوی وی به کار می‌رفته است. دکتر العطاس بعداً در کتابی هم که از او منتشر شد، اتهام یاد شده را با لحنی شدید تکرار کرده است.

دکتر سیدحسین نصر اشاره می‌کند که در پاره‌ای از نگاشته‌هایش در دهه ۱۹۶۰م به وظیفه اصلی اسلامی‌سازی معرفت که مسلمانان در جهان معاصر بدان می‌پردازند اشاراتی داشته و این دعوت، پس از مدتی از سوی نقیب العطاس مورد مناقشه قرار گرفته و در سال‌های اخیر به اهتمام اصلی مرحوم اسماعیل فاروقی و شماری از دیگر متفکران مسلمان بدل شده است.

## علل و زمینه‌های ظهور اسلامی سازی معرفت

دکتر صلاح اسماعیل علت ظهور این جریان را چنین توضیح می‌دهد:

«متخصصان علوم انسانی و اجتماعی و اسلامی با درک تیرگی اوضاع و پس ماندگی تمدنی که امت اسلامی اکنون از آن رنج می‌برد و گذشته از ناتوانی و فقدان تعادل و زوال هویت، بحران‌های اقتصادی سختی را شاهد است، به این نتیجه رسیده‌اند که این وضع تیره و تاریک از هر چیز ریشه در بحران فکری دارد و بحران‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی در ضمن این بحران می‌گنجد. این اندشمندان تلاش‌های فکری متنوعی را برای برون شدن از بحران یاد شده بذل کرده‌اند که شاید برجسته‌ترین و سازگارترین این تلاش‌ها با وضع کنونی امت و میراث و عقیده آن طرحی است که با نام «اسلامی سازی معرفت» شناخته شده است.»<sup>۱</sup> وی در ادامه انگیزه‌های دعوت به اسلامی سازی معرفت را چنین بیان می‌کند:

برخی مسلمانان به سرو صداهای زیادی که امروزه درباره امتناع واقع‌گرایی در غرب به راه افتاده، استدلال می‌کنند و می‌گویند حال که واقع‌گرایی علم ناممکن است، چه مانعی دارد که ما به رویکرد اسلامی به معرفت اعتقاد پیدا کنیم و دیگران به رویکرد مسیحی به آن و با هر چارچوبی که می‌خواهند معتقد شوند؟ اما این استدلال برای آنچه ما در پی آن هستیم ضعیف است؛ زیرا این استدلال اگر چه به ساکت کردن طرف نزاع، کمک می‌کند، اما مبتنی بر اعتراف به فقدان حقیقتی واقعی است، در حالی که ما سعی در ادراک حقایق جهان غیب، از راه وحی و در جهان شهادت، از راه وجود و هستی و حس داریم. بنابراین ما معتقدیم حقایقی واقعی وجود دارد که انسان سعی در ادراک آن دارد.

همچنین وقتی شما اعتراف می‌کنید که هر عالمی ناچار متأثر از چارچوب فلسفی‌ای است که به آن تکیه می‌کند، پس من نیز می‌خواهم متأثر از چارچوب اسلامی باشم، استدلال شما استدلال ضعیفی است. همچنین اگر استدلال شود که نسبت علوم، توجیه کننده اعتقاد به اسلامی سازی معرفت است و علوم حاکی از تمایلات شخصی و درونی است و ما نیز می‌خواهیم تمایل اسلامی خود را ابراز کنیم، باز استدلال نادرستی است، زیرا موضوع دعوت به اسلامی سازی معرفت به معنای مفروض گرفتن این نکته است که

۱. عارف، نصر محمد، قضا یا اشکالیة فی الفكر الاسلامی المعاصر، ۱۹۷۷، قاهره، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، مقاله اسلامیة المعرفة، صلاح اسماعیل، ص ۱۱.

واقع گرایی امکان دارد، ولی برخی چارچوب‌ها - چه فلسفی و چه ایدئولوژیک - به حکم قیاس عقلی از برخی چارچوب‌های دیگر بهتر است و چارچوب اسلامی بهترین و شایسته‌ترین آنهاست.<sup>۱</sup>

نویسنده در عین حال تأکید می‌کند که الگوها و چارچوب‌های معرفتی - فلسفی، دینی یا مذهبی - را به طور مطلق، مانع درک حقایق نمی‌داند، بلکه می‌خواهد بگوید الگوهای دیگر با اینکه امکان درک پاره‌ای از حقایق را فراهم می‌آورند اما مانع درک سایر حقایق می‌شوند و الگوی اسلامی، امکان درک آنها را فراهم می‌آورد. اما چگونه؟ نویسنده توضیح می‌دهد: خدای سبحان، دیگران (الگوهای دیگر) را چنین توصیف کرده است: *يَعْلَمُونَ ظَهْرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ*، آنان ظاهری از زندگی دنیا را درمی‌یابند و ایشان از آخرت، غافلند؛ (روم/۷) یعنی اینکه آنان تنها به یکی از منابع معرفت - که جهان هستی است - و تنها به یکی از ابزارها - که حس است - مقیدند و از این‌رو چیزی از حیات دنیوی خود می‌دانند و خود را در چارچوبی محبوس کرده‌اند که به وجود جهان آخرت اعتراف نمی‌کند. وانگهی این الگو حتی در حوزه محسوسات نیز عاجز از درک حقیقت برخی محسوسات است. قرآن کریم از کسانی یاد می‌کند که وارد روستایی شدند که عذاب خدا بر آن نازل شده بود، ولی آنان در عین دیدن آن مناظر، به سبب انکار آخرت، حقیقت آن را درک نکردند؛ زیرا از زندگی دنیا جز ظاهر آن را نمی‌دیدند، ولی آن روستای ویران شده، نشانه و عبرتی برای عاقلان بود و نیز منبعی برای معرفت. بنابراین تحلیل‌هایی که غیرمؤمنان برای حیات اخروی ارائه می‌دهند، فراگیر نیست. اما چارچوب و الگوی اسلامی به من، امکان نگرش فراگیر می‌دهد و اگر کامل هم نباشد، حداقل از دیگر الگوها کامل تر است.

وی با اعتراف به دستاوردهای بزرگی که الگوی الحادی (خداناپاور) در زمینه علوم داشته است، بر این نکته تأکید می‌کند که منظور وی از نقض الگوی الحادی این نبوده که این الگو عاجز از دریافت هر علمی است، بلکه این است که این الگو تنها به بعد مادی و دنیوی توجه دارد و از آخرت غافل است. بخش علوم دنیوی میان مؤمن و کافر و میان الگوی ایمانی و الگوی الحادی مشترک است و دعوت به رویکرد اسلامی داشتن به علوم (اسلامی سازی معرفت)، نه تنها به معنای ردّ واقع گرایی نیست، بلکه دعوت به تأکید بر آن

۱. همان، ص ۲۶. ترجمه آیات به کار رفته در این کتاب، برگرفته از ترجمه استاد محمد مهدی فولادوند است.

است؛ زیرا این الگو به مبتنی بودن خود الگوی فلسفی یا چارچوب علوم فلسفی بر حقایق واقعی - و نه تمایلات شخصی و باورهای ظنی - فرامی خواند.<sup>۱</sup> دکتر طه جابر العلوانی یکی از سخنگویان اصلی جریان اسلامی سازی معرفت، این جریان را بدیلی برای جریان های نواندیشی و اصلاح گری و عمیق تر از آنها می داند و وجه تفاوت این جریان را با جریان های دیگر، اتکا و ابتدای آن بر معرفتی روش مند می شمارد و لبّ کلام اینکه وجه بارز این جریان و اعتبار وحی و ادراکات دریافت شده از راه وحی به عنوان یکی از منابع شناخت می داند:

«جریان های نواندیش و اصلاح گر، افق گسترده و فراگیر نداشته اند تا اسباب مختلف بحران را درک و امت اسلام را بر خروج کامل از این بحران آماده نمایند. در نتیجه غالب حرکت های اصلاحی به معالجه مظاهر بحران و آثار و بازتاب های روزمره آن مشغول شدند. اما ریشه ها و سرچشمه های بحران، محل بحث و مطالعه و درمان قرار نگرفت. البته این ادعا به معنای نادیده گرفتن ارزش آن تلاش ها و خدمات آن به امت اسلام و از جمله حفظ هویت آن، نیست. از اینجا نیاز به تلاش معرفتی اصلاح گرایانه روش مندی که بتواند دیگر اسباب و سرچشمه های بحران را - علاوه بر آثار و بازتاب های آن - درک کند و بکوشد روشی درست برای بازسازی به امت اسلام عرضه کند که متکی بر همان پایه های اولیه تمدن اسلام در دوره نخست باشد، به روشنی احساس شد. آن پایه های اولیه: انگیختن انسان به عنوان انسان و به دور از هرگونه وصفی که به انسانیتش ملحق شود و در صدد مشارکت برآمدن با همه انسان ها در فراهم آوردن جامعه ای است که عناصر آن را ریسمان قرارداد اجتماعی باز، که همه انسان ها را صرف نظر از نژاد و طبقه و منطقه در خود می پذیرد، با یکدیگر پیوند برقرار می کنند تا راهی به سوی پیمان مشترک بر سر این دو امر بیابند که اولاً، هر انسانی با دیگر انسان ها برابر است و ثانیاً، همه احساس کنند که تمام حقایق - چه حقایق مربوط به ماده و چه حقایق فرامادی - در دسترس انسان است و انسان می تواند با قوای درک کننده درجه بندی شده اش، که هر کدام از آنها مستند به دیگری است و هیچ ناهمسازی نیز ندارند، آن حقایق را درک کند. بالاتر از ادراکات غریزی، ادراکات حسی قرار دارد و فراتر از آن، ادراکات عقلی قرار دارد که به مقدمات دریافت ادراکات غیبی فرارسیده از راه وحی و اذعان و تسلیم، به آن راه می برد.<sup>۲</sup>

۱. همان.

۲. اسلامیة المعرفة (فصلنامه)، شماره اول، ۱۴۱۶ ق، ص ۱۸ - ۱۹.

دکتر سیدحسین نصر نیز که از اعضا و مشاوران حلقه‌ی المعهد العالمی للفکر الاسلامی است در دفاع از ضرورت رویکرد اسلامی به علوم، آن را مکمل نقیصه علوم اجتماعی غربی می‌داند. وی تأکید کرده علم اجتماع غربی که ذاتاً انسان‌انگار است، وجود فردی انسان را به عنوان آفریننده واقعیت می‌پذیرد و وجود هر اصل برتری را نادیده می‌گیرد. به همین دلیل، علم اجتماع غربی، تقلیل‌گرا است، چون نه تنها عقل را از وحی جدا می‌انگارد، بلکه وحی را به عنوان طریقه‌ای برای دانش قبول ندارد.<sup>۱</sup>

### اسلامی‌سازی معرفت در برابر هجوم منتقدان

اسلامی‌سازی معرفت، هم از میان منتسبان به جریان اسلام‌گرایی و هم در میان منتسبان به جریان سکولار، منتقدانی داشته و دارد و از میان هر دو گروه، عده‌ای روزنامه‌نویس هستند که بدون اطلاع از ادبیات این طرح و بدون مطالعه نوشته‌های متولیان این جریان، چیزهایی نوشته‌اند که ارزش علمی ندارد و بسا چیزهایی را به این جریان نسبت داده‌اند که اساساً صحت ندارد. برخی منتقدان هم مطالعات و بررسی‌هایی را درباره این موضوع انجام داده، کوشیده‌اند تا به طور جدی، مبانی و مبادی فکری این طرح را نقد و بررسی کنند.

دکتر محمود امین العالم، متفکر چپ‌گرای مصری، بر آن است که تلاش‌هایی که برای تحقق آنچه «اسلامی‌سازی معرفت بر مبنای عقیدتی اسلام» می‌نامند صرف می‌شود، تلاشی است آگاهانه از سوی جنبش اسلام‌گرای سیاسی و با هدف سلطه بر جامعه مدنی، به مفهوم گرامشی آن؛ یعنی حاکمیت بخشیدن اجتماعی یک رویکرد فرهنگی معینی، که این خود، در شکل دهی به یک جریان تاریخی در جامعه مدنی، به عنوان پایگاهی برای سلطه بر قدرت سیاسی سهیم است؛ از این رو، زیاده‌روی در گفتگو با این جنبش، صرفاً بر مبنای زمینه دینی ناب آن، حتی اگر چالشی فکری و مبتنی بر اختلاف روش و نگرش باشد، ممکن است راهی برای کمک به سیطره فکری آن در جامعه مدنی و تقویت حرکت سیاسی آن باشد.

وی می‌افزاید این تلاش‌ها را می‌توان در رده پروژه اسلام سیاسی - هر چند در مسلک فکری تبلیغاتی آن - طبقه‌بندی کرد، هر چند این پروژه «هیچ برنامه واقع‌گرایانه‌ای برای

۱. علوم سیاسی (فصلنامه)، سال دوم شماره هشتم، بهار ۱۳۷۹، ص ۲۳۱.

اصلاح و تغییر و نوسازی ندارد و صرفاً واکنشی سرکشانه به اوضاع عقب مانده و منحط و فاسد جوامع عربی است.<sup>۱</sup>

نصر حامد ابوزید نیز معتقد است، اسلامی سازی علوم و ادبیات، به گفتمانی سلفی و توجیه دینی یک وضعیت اجتماعی راه می برد که در آن حاکم و طبقه حاکم، جایگاه مطلق و کلی و قدیم را اشغال کرده اند، و فراخوان به اسلامی سازی علوم ادبیات و هنرها، فراخوانی است که ظاهر آن رحمت، ولی باطن آن عذاب است که به حاکمیت بخشیدن اندیشه دینی می انجامد؛ در حالی که خود این اندیشه تابع شرایط زمان و مکان است... و نتیجه این فراخوان [بازگشایی] محکمه های تفتیش است که هر گونه اجتهاد بشری را در همه حوزه های معرفتی، محکوم و بلکه تحریم می کند و برچسب انحراف و گمراهی و الحاد بر آنها می زند و تنها گناهشان این است که مطابق و موافق با فهم و تفسیر رجال دین از متون دینی نیستند.<sup>۲</sup>

ابوزید نیز با امین العالم در این نکته هم نظر است که اسلام گرایان تندرو، متون دینی را سیاسی کرده و به توجیه دینی سلطه خود تمایل دارند، ولی ابوزید دایره اتهام را توسعه داده و به جریان رسمی دینی موجود در نظام های حاکم نیز متوجه کرده و این جریان را متشکل از اشخاصی دانسته که هیچ کس نمی تواند به سبب تلاششان برای رویارویی با جریان های سکولار و روشنفکر مآب و نیز تلاششان در تثبیت پایه های قدرت حاکم به نام دین، تهمت تندروی را متوجه آنان کند. در اینجا نصر حامد ابوزید، چهره های روشنگری مانند طهطاوی، محمد عبده، لطفی السید، طه حسین، علی عبدالرزاق، قاسم امین، سلامة موسی، عباس محمود العقاد، احمد امین، امین الخولی و بسیاری دیگر را سرزنش می کند، که آنان نتوانستند با تولید آگاهی تاریخی علمی به متون دینی، از سلفی گراهاگستت حاصل کنند و این کوتاهی جریان روشنگر مآب در کنار عوامل و اوضاع اجتماعی - اقتصادی، در قدرت یابی گفتمان دینی برای بازپس گیری اراضی از دست رفته سهیم بوده است. فراخوان اصلی ابوزید این است که در مقابله با تلاش های جریان اسلامی سازی معرفت و به طور کلی اندیشه دینی معاصر باید آگاهی تاریخی - علمی به متون دینی را

۱. العالم، محمود امین، «حتى لا يكون التفكير عطناً للتمجيد و التجهيل و الصراعات المجذبة»، مجلة القاهرة، شماره ۱۲۷، ۱۹۹۳، ص ۱۲-۱۶.

۲. ابوزید، نصر حامد، «اسلمة العلوم و الاداب تقود الی خطاب سلفی»، مجلة اليسار، شماره اول، ۱۹۹۰، ص ۸۲-۸۳.

تولید کرد و راه آن هم تکیه بر این مطلب است که قرآن، پدیده‌ای آفریده شده است که ایجاد و انزال آن با نیاز بشر و برآوردن مصلحت و منفعت بشر، مرتبط بوده است و این همان نگرش مخالفی است که حاصل آن در زمینه معرفت علمی، این همه دستاوردها و ابداعاتی است که اروپا از آن بهره‌مند بوده و حتی خود گفتمان دینی هم بدان افتخار می‌کند، هر چند مبانی و ریشه‌های فکری و جهان بینی را که این دستاوردها را پدید آورده، بر نمی‌تابد و با آن خصومت می‌ورزد.

در گذشته اساساً علمای مسلمان، اهتمامی به اسلامی‌سازی علوم روزگار خویش - از هر جا که برآمده باشد - نداشتند و اگر گذشتگان ما به دغدغه اسلامی‌سازی معرفت، که امروزه مشغله رجال دینی معاصر است، مشغول می‌شدند، همان برخوردهایی که در اروپا اتفاق افتاد، در اینجا هم رخ می‌داد.

دکتر عزیز العظمة به شدت، کاربرد اصطلاح «اسلامی‌سازی معرفت» را محکوم می‌کند و این اصطلاح را یکی از صور و وجوه غلبه ناعقلانیت سیاسی «اهل اسلامی‌سازی» می‌داند. او معتقد است اسلام‌گرایان که شهوت دستیابی قدرت مطلقه را دارند به اضافه کردن صفت اسلامی بر جامعه و علوم اجتماعی و اداری و اقتصاد و طب اکتفا نکردند و حتی بر معارف نیز به لحاظ تولید و محتوا و کاربرد آن و حتی بر مؤسسات صفت اسلامی را افزودند.<sup>۱</sup> عزیز العظمة، پروژه اسلامی‌سازی معرفت را نمونه‌ای از رادیکالیسم اسلامی سیاسی و ایدئولوژیک و اجتماعی و نوعی واپس‌گرایی ایدئولوژیک و اجتماعی به گذشته موهومی اتوپیا می‌شمارد که می‌کوشد تا در لحظات واپس‌گرایی منجر به دهشت‌افکنی جامعه و دولت، واقعیت را منجمد و متوقف کند. وی بر آن است که کارکرد اسلامی‌سازی معرفت بر دو گفتمان متناقض مبتنی است: گفتمان پرخاشگری و گفتمان مثبت. گفتمان نخست، به نقض روش‌های علمی و جهانی مطالعه جامعه و سیاست تحت عنوان خاص‌گرایی می‌پردازد و گفتمان دوم به حصر وقایع تاریخ و جامعه در بوته انگاره‌ای اسلامی اقدام می‌کند... اضافه کردن تسمیه اسلامی بر این وقایع در حقیقت اجابت پروژه سیاسی است که خواهان یکدستی اجباری از طریق دولتی سرکوب‌گر و یا ارباب همگانی است.

در پروژه اسلامی‌سازی معرفت، از دید عزیز العظمة، «اصول معرفت اسلامی» مانند

۱. العظمة، عزیز، اسلمة العلوم و جموح اللاعقلانية السياسية، الاصوليات الاسلامية في عصرنا الواهن، قاهره، سلسله کتاب‌های قضایا فکریة للنشر و التوزیع، ۱۹۹۳.



مبدأ وحدانیت و استخلاف (جانشینی) و توازن میان ماده و روح و تسخیر [هستی برای انسان] تبدیل به سخنانی در حوزه فرامعرفت می‌شود، که هیچ ربطی به موضوع معرفت ندارد. عزیز العظمة معتقد است اسلامی سازی معرفت، زیرساخت نهادی و مالی بسیار مهمی دارد و در شرایط تاریخی و سیاسی و ایدئولوژیک معینی ظهور یافته که فهم اسلامی سازی معرفت، بدون فهم این زیرساخت‌ها و شرایط تاریخی ممکن نیست و عنوان این شرایط، ابطال تاریخ و تاریخی‌نگری و غلبه بخشیدن اسطوره (میتولوژی) اصول بر آن، در نظریه کلاسیک ناعقلانیت در تاریخ است... این نظریه، هم یک نظریه غربی است که در اواخر قرن دوازدهم در آلمان سر برآورد و در چارچوب جریان راست ناسیونالیست و سپس فاشیسم راه یافت و الهام‌بخش بسیاری از ساختارهای ایدئولوژیک قومیت‌گرایان و از آن جمله، برخی روش‌های ناسیونالیسم عربی شد... اسلام سیاسی، این نگره ناعقلانیت در تاریخ و جامعه را در دو دهه اخیر به شدتی بیشتر از ناسیونالیسم عرب اخذ کرد و عهده‌دار وظیفه تبدیل تاریخ از تاریخی متحول و متغیر به شماری از نمادهای ثابت شد که به کار برانگیختن عصیت‌ها و تهییج نیازمندان بر ضد جامعه و طوایف دیگر و گنگ کردن فهم اسباب حقیقی بحران‌های اجتماعی و اقتصادی ما می‌آید. نویسنده همچنین معتقد است، نقدی که جریان اسلامی سازی معرفت متوجه جبرگرایی و یقین‌گرایی علمی نموده، نقدی مفصل و در حد و اندازه مفهومی عقب مانده از علم است و این نقد در حقیقت، از اکتشافات بیداری اسلامی نیست، بلکه نتیجه کاربست بهانه‌جویانه میراث لادری‌گری بر ضد علم در قرن نوزدهم از سوی کاتولیک‌هاست و نخست، حسین البحر از این مطلب آگاه شد و سپس همین ادبیات به نوشته‌های اصلاح‌گرایان مسلمان انتقال یافت و در نوشته‌های محمد حسین هیکل تثبیت شد و آنگاه راه خود را به سوی دیگر حوزه‌های اندیشه جدید عرب باز کرد.

اینکه چگونه عزیز العظمة با ذهنیتی توطئه‌اندیشانه، خاستگاه‌های فکری جریان اسلامی سازی معرفت را با خاستگاه‌های فکری جریان‌های ناسیونالیستی و فاشیسم، در اروپای قرن نوزدهم و بهانه‌جویی کاتولیسیم از میراث لادری‌گری علم ستیز در همان دوره تاریخی ربط داده است، چه بسا حیرت خواننده را برمی‌انگیزد و این پرسش را طرح می‌کند که اگر به صرف اندک تشابهی، میان دو جریان فکری ربط و پیوند برقرار شود، آیا هیچ دو جریان فکری را می‌توان سراغ داشت که بدین قیاس قابل انتساب و اتصال به یکدیگر نباشند؟

اما ربط میان جریان اسلامی‌سازی معرفت و آنچه که رادیکالیسم اسلامی یا تروریسم و... خوانده می‌شود، از موضعی اصولی ریشه می‌گیرد که نظریه پرداز قدرت‌های سیاسی حاکمی است که همه اسلام‌گرایان را یکدست می‌دانند و میان آنان، معتدل و تندرو نمی‌شناسند، چه این اسلام‌گرایان، گروهی از متخصصان و نخبگان دانشگاهی دور از دغدغه‌های سیاسی منطقه‌ای و فوری باشند و چه انجمن‌های صنفی و چه افراد و دانشجویان متدین هویت‌جویی برکنار از دلمشغولی‌های حزبی. و چه احزاب سیاسی که برای گرفتن حق خود از ساز و کارهای دموکراتیک بهره می‌جویند.

بسام طیبی، استاد سوری الاصل روابط بین الملل دانشگاه گوتنگن آلمان، که دستی در مطالعات اسلامی و مسائل خاورمیانه هم دارد، معتقد است: «بنیادگرایی اسلامی که از دهه ۱۹۷۰م سرمست شده است، بیش از یک حرکت سیاسی است که در صدد مقابله با سلطه سیاسی و اقتصادی غرب پدیدآمده باشد؛ زیرا این جریان دارای راهبردی فرهنگی است و اسلامی‌سازی معرفت معادله اساسی و اصلی این راهبرد است. طیبی، نظر آنان را که می‌گویند این جریان، پروژه اسلامی پست مدرنیستی است، رد می‌کند و می‌گوید آگاهی و اندیشه بنیادگرایان اسلامی بر این نقطه متمرکز است که هدف تلاش‌های غرب در تضعیف اسلام متوجه معرفت اسلامی است و از این رو آنان می‌خواهند با احیای معرفت اسلامی صحیح با این تهاجم فرهنگی مقابله کنند تا بتوانند راه حلی اسلامی را عینیت بخشند و استمرار جریان اسلام سیاسی نیز به راهبرد فرهنگی آن برمی‌گردد. راهبرد فرهنگی اسلام سیاسی به دنبال انتزاع صفت غربی از معرفت (*De Westernization Of Knowleg*) است. طیبی در تحلیل موضع بنیادگرایان اسلامی نسبت به مدرنیسم غربی، می‌گوید: آنان میان ابزارهای مدرنیسم - یعنی قدرت نظامی و تکنولوژیک - که غرب را قادر به استعمار ملت‌های دیگر کرد و میان مفاهیم مدرنیسم که در پروژه فرهنگی آن تجسم می‌یابد خلط کرده‌اند و توضیح می‌دهد که بحران بنیادگرایان این است که ابزارهای مدرنیسم را پذیرفته‌اند و می‌کوشند به آنها دست یابند، در حالی که مبانی و منطق فرهنگی آن را رد می‌کنند و در آنان احساسی رشد یافته که وی (طیبی) آن را آرزوی نوسازانه (البته نوسازی جزئی) اسلام‌گرایان می‌شمارد. در نتیجه، طیبی تلاش‌هایی را که به هدف جدا کردن دستاوردهای مدرنیسم از معرفت زمینه ساز و امکان بخش این دستاوردها مبذول شده، رد و محکوم می‌کند. وی ملامت‌گرانه این پرسش را مطرح می‌کند که چرا مسلمانان از پذیرش نگرشی که مدعی است خدا انسان را آفرید و انسان خود، قدرت آفرینش

معرفت را با شیوه‌های خاص خود دارد، ناتوان هستند؟ آیا ضروری است که ایمان به خدا و ایمان به قدرت انسان، با هم متناقض باشند؟

وی موضع بنیادگرایان را که ادعاهای دینی دارند به ناعقلانیت توصیف می‌کند و تفسیر برنارد لویس، از اندیشه بنیادگرایان را می‌پذیرد که خطر متوجه به اسلام معاصر، خطر معرفت جدید است و نه قدرت سیاسی و یا نظامی. وی در ادامه به نوشته‌های سید قطب، پدر فکری بنیادگرایی و نیز نوشته‌های نقیب العطاس پیرامون اهمیت اصل روش شناختی شک بر ایمان دینی و ضرورت رویارویی آن با استراتژی انتزاع صفت غربی از معرفت اشاره می‌کند و همچنین به توجه‌دهی ضیاءالدین سردار به خطرناکی امپریالیسم معرفتی و دعوت او به پدیدآوردن معرفت‌شناسی اسلامی به جای روش‌شناسی، اشاره می‌کند و به تحلیل مواضع یوسف قرضاوی و انور الحیری و عمادالدین خلیل و اسماعیل فاروقی می‌پردازد. اما در تحلیل ایده عادل حسین در باب رد و کنار نهادن علوم اجتماعی غربی و دعوت او به تأسیس علم الاجتماع اسلامی بیشتر درنگ می‌کند و در پایان نتیجه می‌گیرد که پروژه اسلامی سازی معرفت اثبات کرده است که معادله‌ای برای پنهان کردن پاسخ‌های ضعیف مسلمانان معاصر به چالش‌های مدرنیسم بوده است؛ زیرا برای مثال، تحلیل اجتماعی باید مردم را بر تعامل با تحولات اجتماعی یاری دهد، در حالی که علم الاجتماع - به اصطلاح - اسلامی مانعی سخت در برابر قدرت مسلمانان بر فهم تحولات اجتماعی و همزیستی با آن است.

طیبی در پایان مقاله‌اش، تقریباً می‌کوشد تا همه آنان را که دغدغه آینده اسلام و مسلمانان را - به ویژه در خاورمیانه - دارند، به رویارویی با خطر پروژه اسلامی سازی معرفت فرا خواند. وی می‌گوید: برنامه اسلامی سازی معرفت و انتزاع صفت غربی از آن و به تعبیر دیگر جدا سازی آن از معرفت سکولار معاصر در صورتی که سیاست‌های این برنامه، تعیین‌کننده رابطه میان فرهنگ معاصر و موضع علوم - به اعتبار اینکه علوم نماینده معرفت سکولار معاصر هستند - باشد، خاورمیانه را در آینده به سقوط در ویرانی و یکسان سازی با خاک (*Flat Earthism*) می‌کشاند؛ زیرا ما در پایان قرن بیستم، در دوره چالش جهانی میان مدرنیسم فرهنگی سکولار و فرهنگ دینی به سر می‌بریم و چالشی که بنیادگرایی اسلامی نماینده آن است، جایگاهی مهم‌تر در این رویارویی دارد!

طبیعی اقرار می‌کند که مبنای وی در نقد پروژه اسلامی‌سازی معرفت، فهم و باور خود او به پروژه مدرنیسم غربی و جهان بینی انقلابی‌ای است که این تمدن در رویارویی با اندیشه دینی و غیبی عرضه می‌کند. وی بر آن است که بیشتر مورخان علم، با ماکس وبر در این نکته متفق‌اند که علم جدید و معرفت سکولاری که این علم بدان راه برده است، بیشترین سهم را در پروردن این نگرش جدید به جهان داشته است و اینکه مفهوم وبر از عقلانیت و سعی مداوم این عقلانیت به سوی واقع‌گرایی علمی، مبنای بیشتر مکتب‌های علوم اجتماعی معاصر است و در نتیجه معرفتی که این علوم بدان راه می‌برند، معرفتی جهانی است که دین هم نمی‌شناسد.

با این حال طبیعی در مقاله‌ای دیگر از شدت و تندی نظر قبلی‌اش پیرامون جهانی بودن معرفت می‌کاهد و خود نیز تأکید می‌کند که «جهانی بودن حقوق بشر، یک فرضیه است و نه یک حقیقت و همچنین است مسئله معرفت.»

وی زمانی که به موضع خود در آن مقاله پیشین اشاره می‌کند، تأکید می‌کند که در بررسی پروژه اسلامی‌سازی معرفت به عنوان تلاشی برای برکندن صفت غربی از معرفت، هدفش فهم این پروژه بوده است و نه تقبیح آن، هر چند وی «موضع هنجاری آشکار و کاملاً مخالف خود را درباره چگونگی تعیین مؤلفه‌های معرفت اعلام می‌دارد. طبیعی، کاهش شدت مخالفتش را به این شکل، با رغبت و تمایل خویش به فهم این پروژه و دشواری‌هایی که بر سر راه درک متقابل میان مسلمانان و غیر مسلمانان ایجاد می‌کند» تفسیر می‌کند. بسام طبیعی در موضع خود نسبت به پروژه اسلامی‌سازی معرفت، همان راه دیگر آکادمیسین‌هایی را می‌پیماید که نسبت دادن معرفت را به منبعی دینی برنمی‌تابند و امکان وجود هرگونه خاص‌گرایی فرهنگی یا هرگونه تمایزی میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی را برنمی‌تابند و معتقد به حتمیت و جبر حاکمیت مدرنیسم، با تمام منطق سکولار و داده‌های اجتماعی‌اش هستند و به ایستادگی در برابر این جریان و یا تعطیل حرکت آن رضایت نمی‌دهند؛ زیرا برآنند که این جریان، سرنوشتی بی‌برگشت است.

با این حال تفاوت طبیعی در آن است که می‌کوشد بریدگی خود را از هرگونه پیش‌ذهنیت یا گرایش به غیر از اندیشه جدید غربی، آشکار کند و بلکه تلاش‌های پیشگامان پست مدرنیسم را در نقد پروژه مدرنیسم رد می‌کند و چندان در استناد به باورهای بنیان‌گذاران اندیشه مدرنیسم و پیروانشان غرق می‌شود که گویی نقضی بر باورهای آنان نمی‌توان وارد کرد.

علی حرب، متفکر لبنانی نیز در مقاله‌ای که روزنامه الحیاة از او منتشر کرد، اسلامی سازی معرفت را یکی از مقولات فکری حرکت‌های فراخواننده به اسلامی سازی زندگی و جامعه و فرهنگ و سرلوحه برنامه فرهنگی «المعهد العالمی للفکر الاسلامی» (مؤسسه جهانی اندیشه اسلامی) خوانده و آنگاه چنین پنداشته است که اعتقاد به اسلامی سازی معرفت موجب بستن راه به روی نوآوری و ایجاد مانع به روی فعالیت اندیشه خلاق و جلوگیری از بالیدن علوم و معارف و جلوگیری از شکوفایی مفاهیم و مناهج است و منشأ آن انگیزشی خودخواهانه یا دغدغه‌ای صوفیانه و بازگشت از نظریه جهان‌شمولی اندیشه اسلامی است.

حرب، پس از این حرب می‌کوشد تا با مبنای تحلیل ماهیت کنش معرفتی، که مبتنی بر اندیشه‌ورزی آزاد و انتقادی در ضمن سنت‌ها و ابزارهای حوزه معرفت است و اینکه نظریات و مفاهیم و مناهجی که پژوهشگر بدان دست می‌یابد، عام و غیر مختص به یک فرهنگ است، به نقض ایده اسلامی سازی معرفت پردازد.

علی حرب مدعی است که اسلامی سازی معرفت نه تنها بر سر راه پروژه‌های فکری مانع می‌آفریند، بلکه بر سر راه پروژه‌های مبارزاتی رهایی بخش مین‌گذاری می‌کند؛ یعنی کمکی به رهایی از وابستگی به غیر نمی‌کند... و فرصت را به غربی‌ها می‌سپارد تا برای ما و خودشان و همه انسان‌ها فکر کنند... و برای بیرون آمدن از این لاک فکری، نویسنده پیشنهاد می‌کند که تعامل پژوهشگر با خودش در درجه نخست به عنوان دانشجو و معرفت‌جویی باشد که اهتمامش در این کار تولید کالای معرفتی‌ای است که با آن به مقداری که جهان را می‌فهمد، جامعه‌اش را مورد مطالعه قرار می‌دهد و به مقداری که غنابخش معارف ارزشمند بشری می‌شود، آنچه را دیگران بدان نیاز دارند، نوآوری کند.

علی حرب معتقد است آن جهان بینی توحیدی که دعوت به اسلامی سازی معرفت، مستند به آن است، صرفاً مقوله‌ای ایدئولوژیک است که هیچ مصداقی در جهان واقعیت ندارد، این از آن روست که تاریخ اسلام، تاریخ انشعاب‌ها و فتنه‌ها میان فرق و مذاهب در قدیم و امروزه میان سازمانها و احزاب داخل هر فرقه است و گزافه نیست اگر گفته شود که مسلمانان هنری جز تفرقه در زیر کلمه جامع «الله» ندارند. نویسنده در پایان مقاله‌اش می‌گوید که مسئله اسلامی سازی معرفت، بازتاب رقابت بر سر قدرت میان مشروعیت جامعه مدنی (سکولار) و مشروعیت دینی فرهنگی است. وی خواهان تن دادن به اصل

تکثر مشروعیت‌های مختلف در عین حفظ استقلال هر کدام از این مشروعیت‌ها و برکندن نشان قداست از سیاست و فعالان حوزه سیاست می‌شود.<sup>۱</sup>

به درستی روشن نیست که دکتر علی حرب به چه دلیل پروژه اسلامی‌سازی معرفت را در مقابل پروژه نیروهای رهایی‌بخش و آزادی‌خواه و مبارزه‌جو می‌نماید و آن را تلاشی سیاسی از سوی اسلام‌گرایان برای رسیدن به قدرت می‌خواند. درست است که رهیافت فکری پروژه اسلامی‌سازی معرفت از رهیافت جریان‌های مبارزه‌جو متفاوت است، ولی این به معنای تقابل این دو با یکدیگر نیست. وانگهی اگر فرض کنیم هدف جریان اسلامی‌سازی معرفت، دست یافتن به قدرت سیاسی باشد، با نیروهای رهایی‌بخش و مبارز (اسلام‌گرایان سیاسی) در این هدف، مشترک خواهد بود و با فرض اشتراک در این هدف، آیا تقابل اسلامی‌سازی معرفت با اسلام‌گرایی سیاسی - که علی حرب گمان برده است - به شکل رقابت و پیشدستی کردن در رسیدن به قدرت است یا به شکلی دیگر؟ علی حرب توضیح کافی نمی‌دهد.

دیگر نکته قابل توجه در نقد علی حرب به پروژه اسلامی‌سازی معرفت، این است که وی بی‌طرف بودن و واقع‌نما بودن معرفت و اتصاف نداشتن معرفت به هویتی معین را مفروض گرفته است. نقد اساسی غالب منتقدان اسلامی‌سازی معرفت مانند زکی نجیب محمود و برهان غلیون بر این پروژه آن است که اساساً معرفت و دانش، صامت و بی‌طرف و واقع‌نما هستند و از این‌رو نمی‌توان هویتی اسلامی یا مسیحی و یهودی بدان بخشید. اصحاب مدرسه اسلامی‌سازی معرفت، از زاویه ابطال ادعای بی‌طرفی معرفت و دانش، به شدت بر اصحاب مکتب پوزیتیویسم تاخته‌اند و در این تاخت و تاز از ادبیات مکتب انتقادی (فرانکفورت) بیشترین بهره را برده‌اند. علی حرب خود نیز در پایان مقاله‌اش یادآور شده است که ضرورت ندارد پژوهشگر در حین پژوهش واقع‌گرایانه خویش، از خصوصیت فرهنگی خویش تنازل کند.

در پاسخ ادعای علی حرب، که تاریخ اسلام را مشحون از تفرق و انشعاب و اختلاف و فرقه‌سازی دانسته است، اصحاب اسلامی‌سازی معرفت معتقدند گذشته از اینکه در این حکم، وضع ادیان و مذاهب دیگر لحاظ نشده است، دعوت به اسلامی‌سازی معرفت، با

۱. حرب، علی، «اسلامیة المعرفة و تلغیم المشروع الحضاری»، روزنامه النهار، شماره ۱۳۹۹۷، شماره ۱۲، تموز ۲۰۰۱، ص ۱۰.