

تبیین و سنجش فرایند تحقق علوم اسلامی از دیدگاه نقیب العطاس

سید حمیدرضا حسنی*

محمد درگاه‌زاده**

چکیده

«محمدنقیب العطاس» یکی از موافقان و نظریه پردازان اسلامی سازی معرفت است. وی در تبیین فرایند تحقق علوم اسلامی، آن را تنها شامل تهذیب و تکمیل علوم موجود نمی‌داند؛ بلکه مرحله تولید علوم جدید براساس مبانی اسلامی را نیز بر آن می‌افزاید. این مقاله با تبیین فرایند تحقق علوم اسلامی از دیدگاه عطاس، برخی از اشکالات مطرح شده بر دیدگاه وی، همچون عدم تبیین واقع‌نمایی گزاره‌های دینی، برنافتن علوم اسلامی شده از سوی جامعه علمی، ناهمسازی معارف تولیدشده و دوگانگی دانش را بررسی کرده است. همچنین به نظر نگارندگان، ضعف روش‌شناختی، گام برداشتن درون روش‌شناسی پارادایم رقیب و ناکارآمدی، برخی از کاستی‌های این نظریه است.

واژگان کلیدی

نقیب عطاس، اسلامی سازی دانش، علوم دینی، جامعه علمی، آموزش و پرورش، دانشگاه اسلامی.

طرح مسئله

جریان اسلامی سازی دانش از جمله جریان‌های اصلاحی در جهان اسلام است که به‌طور جدی از سال‌های ۱۹۷۰ شروع شد. اندیشمندان مسلمان در این پروژه به دنبال نوعی تحول علمی، سیاسی، اجتماعی و

hrhasani@rihu.ac.ir

dr.darghahi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۵

*. استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

**. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۲۳

فرهنگی در عرصه‌های مختلف حیات بشری بوده‌اند. یکی از شخصیت‌های قابل توجه در این عرصه، سید محمد نقیب العطاس (متولد ۱۹۳۱) است. نگرش جدید وی درباره ایجاد علم اسلامی، فعالیت‌های گسترده فکری، احاطه به علوم اسلامی و آشنایی قابل قبول او با مباحث فلسفی غربی موجب شده تا دیدگاه وی در میان دیدگاه‌های مختلف صاحب‌نظران درباره علم دینی، جایگاه ممتازی بیابد.^۱

پژوهش حاضر درصدد است با نگاهی نسبتاً جامع به دیدگاه عطاس و ابعاد مختلف آن، فرایند تحقق دانش اسلامی را از منظر وی ارزیابی کند.

فرایند تحقق دانش اسلامی از دیدگاه عطاس

عطاس با توجه به مباحث فیلسوفان علم معاصر درباره دخالت متافیزیک بر علم، (چالمرز، ۱۳۸۷: ۱۰۳) شناخت را امری خنثا نمی‌داند. (عطاس، ۱۳۷۴ ب: ۱۲۵) وی با اشاره به تأثیر تمدن و فلسفه غربی در علوم مدرن، این علوم را سرشار از مرام‌های دنیوی و خردگرایی فلسفی و اندیشه‌های غیر دینی برشمرده است. (همان: ۱۲۹) در اندیشه عطاس، هماهنگی با نظام فکری قرآنی و اسلامی، تأثیر مستقیمی در صدق و اعتبار یک گزاره معرفتی و به تبع آن یک رشته علمی^۲ دارد و بدین وسیله، تحقق علم دینی و نیل به آن امکان‌پذیر خواهد شد. از این رو عطاس، علم را عبارت از شناخت موقعیت‌های واقعی و شایسته اشیا در نظم آفرینش می‌داند، به گونه‌ای که به شناخت جایگاه واقعی خداوند در نظم هستی و وجود بینجامد. (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۳۹) مراد از جایگاه شایسته اشیا و پدیده‌ها نیز همان است که در نظام فکری قرآن تصویر شده است. (همان: ۸۸) در ادامه به فرایند و چگونگی تحقق دانش اسلامی از دیدگاه عطاس می‌پردازیم:

وی برای تحقق دانش اسلامی دو مرحله پیشنهاد کرده است: مرحله نخست به اسلامی‌سازی علوم موجود می‌پردازد که برگرفته از مبانی فکری و فلسفی غربی هستند؛ مرحله دوم نیز به تولید علوم اسلامی

۱. معرفی دیدگاه عطاس در کشور ما، با ترجمه دو کتاب مهم وی با نام‌های *درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی و اسلام و دنیوی‌گری* در سال ۱۳۷۴ آغاز شد. در این دهه، تصویری ساده و ابتدایی از دیدگاه عطاس ارائه شد که طی آن اسلامی‌سازی علوم به صورت حذف برخی گزاره‌های علمی ناسازگار با مبانی اسلامی و جایگزینی گزاره‌هایی از دین معرفی و نقد شد. (ملکیان، ۱۳۷۸: ۲۲۰) به دنبال این قرائت از عطاس بود که برخی از صاحب‌نظران در باب علم دینی از دیدگاه وی با عنوان «رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود» یاد کرده، اشکالات متعددی بر آن وارد دانستند. (باقری، ۱۳۸۲: ۲۳۴) مقالات دیگری نیز تاکنون درباره دیدگاه عطاس از سوی برخی نویسندگان (زاهد و کاراله ساداتی، ۱۳۹۱؛ امیرخانی و شیرازی: ۱۳۹۱؛ موحد ابیطحی، ۱۳۹۱؛ خسروپناه، ۱۳۹۲) منتشر شده است که ضمن تبیین دیدگاه وی و مبانی آن، به دفاع از وی و نیز بررسی برخی آسیب‌های آن پرداخته‌اند. اخیراً دیدگاه عطاس به عنوان یکی از پیشگامان اسلامی‌سازی علوم و به ویژه با تأکید بر ابعاد روش‌شناختی آن در کتاب *روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان* (ایمان، ۱۳۹۲: ۱۶۰) بررسی شده است.

2. Discipline.

براساس مبانی و اصول اساسی اسلامی اختصاص دارد. عطاس همچنین مدلی برای نهاد آموزش و پرورش و دانشگاه اسلامی ارائه کرده است که در واقع، الگوی عملی تحقق دانش اسلامی، مبتنی بر اصلاح و اسلامی شدن این دو نهاد مهم است.

اسلامی سازی علوم موجود

شکل گیری دانش اسلامی در حوزه های گوناگون، منوط به تحقق پارادایم اسلامی می باشد که امری زمان بر است. از این رو نیاز فوری جوامع اسلامی به علوم گوناگون، نظریه استفاده از علوم غربی موجود را در قالب تهذیب یافته و تکمیل شده همراه با رفع ناسازگاری های آنها با معارف اسلامی مطرح ساخته است. از فرایند رفع ناسازگاری علوم موجود با آموزه های اسلامی، عمدتاً با تعبیر اسلامی سازی^۱ علوم یاد می شود؛ برخی تصویری ساده و خام از اسلامی سازی دانش ارائه داده اند که براساس آن، پاره ای از گزاره های ناسازگار با متون دینی از بدنه علوم جدا گشته، به جای آنها گزاره های مناسبی از متون دینی افزوده می شود. (ملکیان، ۱۳۷۸: ۲۲۰)

طرحی که عطاس برای اسلامی سازی علوم ارائه کرده، بسیار فراتر از یک حذف و جایگزینی ساده است؛ وی بازنگری کامل و عمیقی برای اسلامی سازی دانش های موجود پیشنهاد می دهد. همان گونه که بیان شد، از دیدگاه وی اولین گام برای نیل به دانش اسلامی، شناسایی مبانی و مفاهیم کلیدی اندیشه غربی است که در بدنه علوم معاصر رسوخ کرده اند. وی بدین منظور، عناصر اساسی اندیشه غربی تأثیرگذار بر علوم معاصر را برمی شمرد. عناصر بیگانه و مفاهیم اساسی رسوخ یافته در علم رایج عبارتند از:

۱. مفهوم دوگانگی (ثنویت) که برداشت آنها را از واقعیت و حقیقت دربر می گیرد.
 ۲. دوگانگی فکر و جسم در نگاه آنان، جدایی عقل و نطق آنها و تأکیدشان بر ارزش عقل؛ شکافت مربوط به خردگرایی و تجربه گرایی آنها.
 ۳. مکتب انسان گرایی آنان؛ مرام دنیوی.
 ۴. مفهوم غم نامه (تراژدی) در نزد آنان؛ عمدتاً در ادبیات. (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۶۳)
- این عناصر به طور عمده در شاخه های مختلف علوم انسانی جریان دارند؛ هرچند در علوم طبیعی و کاربردی مخصوصاً آنجا که به تفسیر مشاهدات و صورت بندی نظریات مربوط است، نیز جریان دارد. (همو، ۱۳۷۴ ب: ۱۵۴) اسلامی سازی به معنای حذف این مبانی فکری از دانش معاصر غربی و تهذیب اندیشه از آنهاست. (همو، ۱۳۷۴ الف: ۶۳)

در فرایند پیشنهادی عطاس، صرف افزودن پاره ای از معارف و گزاره های اسلامی به علوم غربی، بدون اینکه

1. Islamization.

عناصر و گزاره‌های ناسازگار با معارف اسلامی از بدنه علوم جدا شوند، ره به‌جای نمی‌برد. (همو، ۱۳۷۴ ب: ۱۵۴) پس از غرب‌زدایی از آموزه‌های علمی رایج، این آموزه‌ها باید براساس مفاهیم کلیدی فرهنگ اسلامی بازسازی شوند. این فرایند، علوم رایج را به صورت معارف راستین درمی‌آورد:

از نظر علوم معقول، منطقی و فلسفی پس از آنکه عناصر و مفاهیم مهم بیگانه، از هر یک از رشته‌های آن جدا شد، هر رشته باید سرشار از مفاهیم کلیدی و عناصر اسلامی گردد. این فرایند، اسلامی کردن آن را تشکیل می‌دهد. (همو، ۱۳۷۴ الف: ۶۱)

تولید علم اسلامی

هرچند در تبیین دیدگاه عطاس، آن‌گونه که تاکنون به‌عنوان دیدگاه وی در کشور اشتهار یافته، تنها به مرحله تهذیب علوم غربی و اسلامی نمودن آنها بسنده شده است، دقت در آثار وی نشان می‌دهد که تهذیب و اسلامی‌سازی، تنها یک گام ابتدایی و نیاز فوری بوده، به‌مثابه دوران گذار در شرایطی که جوامع اسلامی با بحران سیطره علوم غربی مواجه‌اند، ضروری است؛ اما در کنار آن، راه‌حل اساسی و نهایی، تولید علوم جدید براساس مبانی اسلامی است که شامل دو اقدام اساسی می‌باشد: نخست تقسیم دوگانه دانش به علوم فرض‌العین و علوم فرض‌الکفایه و تشکیل هسته مرکزی براساس مفاهیم اسلامی و دوم، ارائه روش‌شناسی مناسب برای تولید علوم اسلامی.

تقسیم دوگانه دانش و قرار گرفتن علوم دینی در هسته مرکزی

در اندیشه عطاس، انسان در جهان‌بینی اسلامی دارای دو بعد است: هم موجودی است روحانی و هم جسمانی. از آنجا که انسان دارای دو طبیعت و دو جهان است، شناخت در اسلام نیز به دو بخش کلی تقسیم می‌شود: (همان: ۵۸)

۱. علوم که اکتساب آنها دارای وجوب عینی است و شناخت آن برای هر مسلمانی واجب عینی است (علوم فرض‌العین).

۲. علوم که اکتساب آنها دارای وجوب کفایی است و شناخت آنها تنها بر برخی از مسلمانان واجب است (علوم فرض‌الکفایه). (همو، ۱۳۷۴ ب: ۱۳۸)

قرآن کریم منبع نهایی گونه نخست شناخت است. (همان: ۱۳۶) همچنین منبع اعتباریابی گونه دوم شناخت نیز قرآن کریم است:

کتاب جهان طبیعت هم باید با روش‌های علمی که از روش‌هایی علمی که از روش‌های تفسیر و تأویل سرمشق می‌گیرد، تفسیر شود و اشیای جهان تجربی را واژگانی تلقی کند

به عنوان نشانه ها و نمادهایی در شبکه ای از پیوندهای تعقلی که در مجموع، یک یگانگی سازمند را توصیف می کند که بازتاب خود قرآن کریم است. در این روش، همچنین قرآن کریم عالی ترین مرجعی است که حقیقت را در جستارهای عقلانی و تجربی ما تأیید می کند. (همو، ۱۳۷۴ الف: ۳۹)

از دیدگاه عطاس، علوم مربوط به رده نخست (فرض عین) پایه دانش اسلامی هستند و نقش هدایت و رهنمونی رده دوم (فرض کفایت) را بر عهده دارند. اگر علوم مربوط به فرض العین در هسته مرکزی شناخت قرار داشته باشند، علوم مربوط به فرض الکفایه نیز در مسیر درست حرکت خواهند کرد و منحرف نخواهند شد:

شناخت مقدمات آن پایه و اساسی ترین شالوده شناخت را برای دومین گونه شناخت فراهم می آورد؛ چه شناخت دومی به تنهایی و بدون گرفتن روح رهبری از اولی نمی تواند واقعاً انسان را به زندگی اش راهنمایی کند؛ بلکه تنها او را به اشتباه می اندازد و در دام دالان بی پایان جستجوی بی هدف گرفتارش می سازد. (همان: ۱۳۸)

بر این اساس، یکی از وظایف مهم در فرایند تحقق علوم اسلامی، صورت بندی و کامل کردن عناصر و مفاهیم کلیدی اسلامی (فرض عین) است، به گونه ای که مرکزیت و هسته شناخت اسلامی را داشته باشند:

وظیفه مهم بعدی ما صورت بندی و کامل کردن عناصر و مفاهیم کلیدی اسلامی به صورتی است که ترکیبی از آن پدید آید که مشتمل بر هسته شناخت بوده باشد و بتواند در نظام تعلیم و تربیت، از پایین ترین درجات تا بالاترین آنها گسترش یابد و استاندهایی در هر درجه به وجود آورد. (همو، ۱۳۷۴ ب: ۱۵۴)

ارائه روش شناسی مناسب برای تولید علوم اسلامی

عطاس در مباحث خود چندین اصل روش شناختی را مطرح کرده که جهت گیری این اصول بیشتر ناظر به تولید علوم اسلامی است، نه اسلامی سازی صرف.

یکی از اصول روش شناسی علم دینی از دیدگاه وی، استفاده از روش تفسیر و تأویل در فهم پدیده های طبیعی و انسانی است و وی تأکید می کند که پدیده های طبیعی همانند واژگان قرآن کریم، نشانگر معانی باطنی و عمیق اند و برای کشف لایه های باطنی واقعیت، هماهنگ با نظام قرآنی حاکم بر هستی و طبیعت، باید از روش تأویل و ارجاع متشابهات به محکمت استفاده کرد. (همو، ۱۳۷۴ الف: ۹۰) روشن است که جهت گیری این اصل روش شناختی، کشف و تولید علوم جدید اسلامی است، نه اسلامی سازی علوم. وی در اصل دیگر روش شناختی خود، به اهمیت و نقش اسلامی سازی زبان در اسلامی کردن دانش و اندیشه اشاره و تأکید می کند که برای دوری از آلوده شدن به فکر و اندیشه غربی، باید واژه های موجود در

علوم را با استفاده از مبانی و جهان بینی اسلامی بازتعریف کنیم. (همان: ۳۳) اسلامی سازی زبان، گذشته از اینکه خود مستلزم تولید واژگان جدید و متناسب با جهان بینی و فرهنگ اسلامی است، موجب می شود تا در فضای جهان بینی اسلامی، مسائل مورد نیاز خود را از منابع دینی استخراج کنیم و در این راستا دچار تحمیل و تطبیق اندیشه و تفکر غربی بر متون دینی نشویم. بنابراین جهت گیری این اصل نیز بیشتر سازگار با تولید علوم اسلامی براساس مفاهیم اسلامی است.

آموزش و پرورش اسلامی

از دیدگاه عطاس، راه رسیدن به دانش اسلامی و مجرای آن، دستیابی به آموزش و پرورش اسلامی است. در صورت اسلامی شدن آموزش و پرورش، راه نفوذ تفکر بیگانه به فرهنگ اسلامی بسته می شود و علوم اسلامی خواهند شد. او آموزش و پرورش را عبارت از: فرایند رسوخ دادن محتوا به افراد انسانی می داند. (همان: ۳۴) این تعریف متشکل از سه جزء است: فرایند، محتوا و انسان.

فرایند، اشاره به تدریجی بودن آموزش و پرورش دارد. انسان نیز در اندیشه اسلامی عطاس، موجودی دوبعدی است که از آن با عنوان حیوان ناطق یاد می شود. واژه ناطق بر وجود قوه و استعداد معینی در انسان برای بیان کلمات در قالبی معنادار دلالت دارد. این استعداد چیزی نیست جز عقل که جوهری معنوی بوده، نفس ناطقه از طریق آن، حق را از باطل تشخیص می دهد. بنابراین آموزش و پرورش باید به این واقعیت انسان (عقل) پیوند یابد، نه تنها به کالبد و سیمای حیوانیت او. (همان: ۳۵)

مقصود از محتوا در تعریف آموزش و پرورش نیز همان علم است. از دیدگاه عطاس، فراگیری و فرادهی علوم انسانی، طبیعی و کاربردی به تنهایی بدون اینکه در حوزه علم به مفهوم کلی آن قرار گیرد، الزاماً آموزش و پرورش را تشکیل نمی دهد. چنان که پیش از این گفته شد، از دیدگاه عطاس علم عبارت است از:

شناخت موقعیت های واقعی و شایسته اشیا در نظم آفرینش، چنان که به شناخت جایگاه واقعی خداوند در نظم هستی و وجود بینجامد. (همان: ۳۰)

وی می افزاید تنها شناخت و تشخیص موقعیت های شایسته اشیا و خداوند الزاماً دربرگیرنده کنش متلازم انسان در برابر شرط های مناسب آنچه شناخته می شود، نیست. تشخیص واقعی و شایسته باید به تصدیق بینجامد، وگرنه آن تشخیص بیهوده است؛ بنابراین مقصود از محتوای آموزش و پرورش عبارت است از:

شناخت و تصدیق موقعیت های واقعی اشیا در نظم آفرینش، چنان که به شناخت و تصدیق جایگاه واقعی خداوند در نظم هستی و وجود بینجامد. (همان: ۴۰)

عطاس معتقد است واژه تربیت برای معرفی غایت آموزش و پرورش در اسلام، ناقص و غیر شفاف می باشد.

استفاده از این واژه برای آموزش و پرورش، گذشته از اینکه در تناقض با مفاهیم بنیادین موجود در جهان بینی اسلامی است، باعث ورود آرا و افکار بیگانه به حوزه تفکر و اندیشه اسلامی می‌شود. (همان: ۴۸)

در اندیشه وی، مناسب‌ترین واژه در فرهنگ اسلامی، که تضمین‌کننده محتوای ذکرشده برای آموزش و پرورش باشد، واژه «ادب» است. ادب واژه‌ای متناسب با جهان‌بینی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی است و دقیقاً بر معنا و مفهوم آموزش و پرورش در اسلام دلالت می‌کند. (همان: ۴۲)

دانشگاه اسلامی

چنان که گذشت، انسان در اندیشه اسلامی عطاس، دارای دو بعد روحانی و جسمانی است؛ همچنین علوم و دانش‌های مربوط به انسان دو گونه‌اند: علمی که برای سعادت انسان لازم و بایسته‌اند (فرض‌العین) و علمی که برای تأمین نیازهای اجتماعی انسان بر برخی افراد جامعه لازم است (فرض‌کفایت). حال اگر با این نگاه به علم و انسان بخواهیم مدلی برای دانشگاه طراحی کنیم که بتواند نیازها و هدف نهایی از آموزش و پرورش انسان را تأمین کند، باید دو گونه دانش در دانشگاه تعلیم و تحلیل شود: نخست علمی که اکتساب آنها واجب عینی است (فرض‌العین) و به تربیت استعدادهای روحانی و راه‌های سعادت انسان می‌پردازند و از آنجا که دین برای چنین هدفی به انسان ارائه شده است، لذا بهترین منبع برای چنین علمی، همان علوم دینی‌اند؛ دوم علمی که اکتساب آنها واجب کفایی است (فرض‌الکفایه) که با حواس و استعدادهای جسمانی انسان پیوند دارند. دانشگاه اسلامی بازتاب نسخه صغیری از انسان است که باید دربردارنده هر دو گونه دانش باشد. نکته مهمی که عطاس در طرح دانشگاه اسلامی بر آن تأکید می‌کند، این است که جایگاه علوم فرض‌العین در مرکز و محور دانشگاه است، نه در حاشیه؛ اگر دانش فرض‌العین در آن مرکزیت و محوریت داشته باشد، دانش فرض‌الکفایه هیچ‌گاه از حدود خود خارج نخواهد شد و در چارچوب مفاهیم اسلامی حرکت خواهد کرد. (همان: ۵۹)

در دوران اولیه اسلامی نیز نظام آموزشی و پرورشی، دربردارنده رشته‌های مختلف پزشکی، نجوم و علوم دینی در کنار هم و با محوریت مسجد (جامع) به‌عنوان مرکز آموزشی بود؛ اما پس از آن، دانشگاه در مغرب‌زمین رشد و توسعه پیدا کرد و الگوی دانشگاه‌های سراسر جهان گردید. دانشگاه‌های نوین، دیگر منعکس‌کننده ابعاد وجودی انسان نیستند؛ بلکه همچون بدن انسان هستند که مغز ندارد، چه رسد به عقل و نفس؛ این مراکز بازتاب‌دهنده دولت و جامعه دنیوی‌اند، نه انسان کلی و جهانی؛ بنابراین تنها تأمین‌کننده یک هدف نسبی دنیوی‌اند که عبارت است: از تربیت شهروند خوب و نه انسان خوب. (عطاس، ۱۳۷۴ ب: ۱۴۶)

از دیدگاه عطاس، هرچند علوم فرض‌العین در شکل محدود و ابتدایی (محدود به اصول و ضروریات) باید در دوره کودکی آموخته شود، نباید بدان بسنده کرد و در هر دوره سنی متناسب با رشد فکری و استعدادها و توانایی‌های شخص، باید سطح عمیق‌تری از علوم دینی به او آموخته شود و به‌ویژه در سطح تحصیلات عالی، باید به آموزش این علوم اهتمام ورزید. وی بدین منظور پیشنهاد می‌کند که ابتدا بسته آموزشی از علوم دینی،

متناسب با سطح دانشگاه تدوین شود؛ زیرا سطح دانشگاه، بیانگر کامل ترین و والاترین سطح موجود است و هنگامی محتوای یک علم می تواند الگویی برای دیگر سطح ها باشد که تدوین محتوای آن در سطح والا و کامل خود به انجام رسیده باشد. سپس بسته های آموزشی متناسب با هر یک از سطوح پایین تر (پیش دانشگاهی، متوسطه و ابتدایی) تدوین شود. (همو، ۱۳۷۴ الف: ۶۰)

عطاس براساس طرح خود از دانشگاه و تقسیم بندی دوگانه خود از دانش، رده بندی این دوگونه را چنین

بیان می کند:

علوم دینی

۱. قرآن کریم: حفظ، تفسیر و تأویل آن؛
۲. سنت: زندگی پیامبر گرامی ﷺ، سرگذشت و پیام پیامبران پیش از حضرت، حدیث و نقل موثق آن؛
۳. شریعت: فقه و حقوق، اصول و عمل اسلام (اسلام، ایمان و احسان)؛
۴. کلام: خداوند، ذات، صفات، اسما و افعال او (توحید)؛
۵. مابعدالطبیعه اسلامی (عرفان)، روان شناسی، هستی شناسی و جهان شناسی، عناصر موجه فلسفه اسلامی شامل مبانی معتبر جهان شناسی وابسته به سلسله مراتب هستی؛
۶. علوم زبان شناختی: زبان عربی، دستور زبان عربی، واژه شناسی و ادبیات.

علوم منطقی، معقول و فلسفی

۱. علوم انسانی؛
 ۲. علوم طبیعی؛
 ۳. علوم کاربردی؛
 ۴. علوم صنعتی.
- البته در اندیشه عطاس، ابتدا علوم دسته دوم (علوم منطقی معقول و فلسفی) باید اسلامی سازی شوند و سپس در برنامه درسی دانشگاه گنجانده شوند؛ که توضیح آن در مبحث اسلامی سازی دانش گذشت. او در ادامه تأکید می کند که به این طبقه بندی علوم باید رشته های تازه ای افزوده شود که در پیوند با موارد زیر باشد:
۱. دین تطبیقی از دیدگاه اسلامی؛
 ۲. تمدن و فرهنگ غربی؛ (این دو مورد باید برای مسلمانان همچون ابزاری برای درک اسلام در پیوند با دیگر ادیان، فرهنگ ها و تمدن ها به ویژه آن فرهنگ و تمدنی که در برابر اسلام بوده، هست و خواهد بود، طرح ریزی شود)
 ۳. علوم زبان شناختی: زبان های اسلامی، شامل دستور زبان، واژه شناسی و ادبیات؛

۴. تاریخ اسلامی: تفکر، تمدن و فرهنگ اسلامی، گسترش علوم در اسلام، فلسفه اسلامی علوم، اسلام به عنوان تاریخ جهانی.

این رشته های تازه به ویژه مورد چهارم، تداوم و انسجام منطقی پیشرفت آموزشی را در علوم دینی تا علوم منطقی، معقول و فلسفی و برعکس تضمین خواهد کرد. (همان: ۶۱)

عطاس تأکید می کند که در نسبت میان این دو رده دانش باید هماهنگی و یگانگی موزون، همواره و در تمام سطوح برقرار باشد. اگر گونه ای از دانش مربوط به یک رده، منهای گونه و رده دیگر دنبال بشود، به ناهماهنگی و بهم ریختن یکپارچگی علم خواهد انجامید و در نتیجه اعتبار آن را مخدوش خواهد کرد. بر این اساس، در بافت دانشگاه اسلامی هرچند تخصصی شدن علوم حتی در خود علوم دینی نیز به عنوان یک ضرورت پذیرفته شده است، تخصص الزاماً به معنای جدایی و ناهماهنگی میان انواع مختلف علوم نیست - چنان که در جامعه و حکومت غیر دینی جریان دارد -؛ بلکه باید در عین اینکه به آموزش علوم تخصصی براساس نیاز جامعه پرداخته می شود، در کنار آن و متناسب با آن رشته تخصصی، از آموزش علوم دینی غفلت نشود. تنها در این صورت است که دانشگاه، الگویی عملی از طرح انسان آن گونه که اسلام مجسم کرده، خواهد بود. (همان: ۶۳ - ۶۲)

سنجش و آسیب شناسی مدل علم دینی از دیدگاه عطاس

اکنون با توجه به تبیینی که از دیدگاه عطاس درباره علم دینی ارائه کردیم، به ویژه تفکیک دو مرحله اسلامی سازی و تولید علوم اسلامی، به بررسی نقدهایی که بر دیدگاه ایشان مطرح شده، می پردازیم.

۱. عدم واقع نمایی گزاره های دینی

در اسلامی سازی علوم، بعد از تهذیب و پاکسازی گزاره های گرانبار از مبانی غربی، اگر گزاره مناسبی از متون دینی یافت شود، بر پیکره علوم افزوده می شود؛ حال این پرسش مطرح می شود که آیا گزاره های دینی واقع نما هستند؟ آیا زبان دین، زبان شناختاری و ناظر به واقع است؟ چگونه اثبات می کنید کس یا کسانی که قرآن و روایات معتبر از آنان صادر شده اند، در مقام بیان حقایق عقلی، تجربی و تاریخی ای که در علوم کشف می شوند، بوده اند؟ (ملکیان، ۱۳۷۸: ۲۲۰)

این اشکال مبتنی بر فرضیه غیر شناختاری بودن گزاره های دینی^۱ است؛ درحالی که دیدگاه مشهور و ازجمله دیدگاه عطاس بر آن است که زبان دین (متون مقدس اسلامی) زبانی شناختاری، ناظر به واقع و

۱. فرضیه غیر شناختاری بودن گزاره های دینی، مبتنی بر مبانی فلسفی خاص خود به ویژه دو اصل تحقیق پذیری و کاربرد زبان می باشد که با اشکال های اساسی مواجه است. (بستان و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۱۶)

معرفت‌زا می‌باشد. (عطاس، ۱۳۷۴ ب: ۹۹) این گونه نیست که شارع مقدس - بدون قرائن - با اظهارات غیر واقع، اغرای به جهل کرده باشد؛ زیرا این با حکمت الهی در تعارض است. از این رو قول به علم دینی از سوی عطاس مبتنی بر این مبدأ تصدیقی کلامی است که زبان دین، ناظر به واقع بوده، آموزه‌های دین اسلام - با لحاظ جمیع قرائن مؤثر در فهم متن - مطابق با واقع است. براساس این مبنا، گزاره‌های غیر توصیفی و اخباری دین، در صورت عدم وجود قرینه، ناظر به واقع هستند و قضایای انشایی نیز با توجه به مبادی و غایات به واقع و نفس‌الامر خود باز می‌گردند.

اشکال دیگری که بر فرض شناختاری بودن زبان دین می‌توان نسبت به مدل علم دینی عطاس مطرح کرد، این است که بنابر مبنای علم اصول فقه و طبق قول مشهور، حجیت و اعتبار گزاره‌های دینی ظنی مانند خبر واحد، یک حجیت تبعیدی است؛ به این معنا که شارع مقدس تحت شرایطی ما را به عمل به محتوای آنها متعبد ساخته است؛ اما اینکه آیا محتوای آنها مطابق با واقع است یا نه، از حیطة حجیت تبعیدی خارج است. بنابراین از این گزاره‌ها نمی‌توان در علوم که رسالت آنها کشف واقع است، استفاده نمود.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: اولاً، حتی با پذیرش قول مشهور مبنی بر تبعیدی بودن اخبار آحاد نیز روش‌های کشف نظر دین، منحصر در ادله ظنی نیستند تا از طریق حجیت تبعیدی، کارایی داشته باشند؛ بلکه از طرق دیگری مانند اخبار متواتر، اجماعات قطعی و اخبار آحاد همراه با قرائن قطعی که به صدور آنها از شارع و دلالت آنها نزد شارع اطمینان حاصل می‌شود، نیازی به استفاده از حجیت تبعیدی نیست. ثانیاً، نظریه حجیت تبعیدی خبر واحد، تنها نظریه مطرح در علم اصول نیست و قول به حجیت عقلایی اخبار آحاد نیز از دیدگاه‌های مطرح و مهم در این زمینه است که نه براساس تبعید شارع، که حجیت این اخبار را براساس قرائن معتبر نزد عقلا اثبات می‌کنند.

ثالثاً، علاوه بر نظریه مساوقیت حجیت با معذرت و منجزیت در علم اصول، دیدگاه‌های دیگری نیز مبنی بر تمایز بین حجیت با معذرت و منجزیت وجود دارد که در این صورت با اشکال فوق مواجه نخواهد بود. بنابراین دیدگاه، حجیت غیر از معذرت و منجزیت و ناظر به میزان برخورداری از حیث اکتشافی و اثباتی گزاره‌های دینی است و اینکه آن ابزار تا چه اندازه از مدرکیت و شواهد لازم برای کشف واقع و نظر شارع بهره مند است. لذا حجیت ناظر به مقام علم و نظر و معذرت و منجزیت نیز ناظر به مقام عمل است. البته توضیح بیشتر این مبحث، مجال خاص خود را می‌طلبد که باید به منابع اصولی مراجعه شود. (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵: ۲ / ۲۱؛ حسینی و علی‌پور، ۱۳۸۹: ۶۱)

۲. عدم پذیرش گزاره‌های دینی از سوی جامعه علمی

از آنجا که در این دیدگاه بر جایگزینی گزاره‌های دینی مناسب در بدنه علوم تأکید می‌شود، این پرسش مطرح

می‌شود که آیا نتایج به‌دست‌آمده از این فرایند، مقبول جامعه علمی واقع خواهد شد؟ ارزش معرفتی گزاره‌های یک علم به این است که براساس روش‌های معتبر و پذیرفته‌شده در آن علم به‌دست آمده باشد. بنابراین جایگزینی گزاره‌های دینی به‌جای گزاره‌های علمی حذف‌شده، با اشکال عدم اعتبار در آن علم و پذیرفته نشدن از سوی جامعه علمی مواجه خواهد بود و در نتیجه اسلامی‌سازی علوم، امری غیرممکن و بی‌معنا جلوه خواهد کرد:

آنچه را در فرایند مذکور، رد یا قبول می‌کنید، صرفاً بدین دلیل رد یا قبول می‌کنید که قرآن و روایات معتبر آن را تکذیب یا تصدیق کرده‌اند؟ یا علاوه‌براین، براساس معیارهای رد و قبول خود آن علم نیز کار خودتان را توجیه معرفتی می‌کنید؟ در صورت اول، خروج از طور بحث کرده‌اید و سخن‌تان برای هیچ‌یک از عالمان آن علم اعتبار ندارد. در صورت دوم، رجوع‌تان به قرآن و روایات معتبر بیهوده است. به جای آنچه رد می‌کنید، چه رأی دیگری می‌آورید و از کجا می‌آورید؟ علم نمی‌تواند بدون نظریه روزگار بگذراند ... مشتریان این علم کیانند؟ (ملکیان، ۱۳۷۸: ۲۲۱ - ۲۲۰)

برخی از نویسندگان در قبال اشکال پیش‌گفته، با اشاره به تفکیک بین سطوح مختلف گزاره‌های علمی (مشاهدات، نظریه‌ها، تعبیر فلسفی نظریه‌ها و مبانی و مبادی) معتقدند فرایند اسلامی‌سازی در برخی از این سطوح، مستلزم کنار گذاشتن روش‌شناسی حاکم بر جامعه علمی نیست:

در فرایند تهذیب و تکمیل علوم موجود، باید دید چه چیزی رد یا قبول می‌شود. برای مثال، تعبیر فلسفی ملحدانه از نظریه زیست‌شناسی تکاملی را می‌توان به استناد باور قطعی دینی به خالقیت خداوند (که در مرحله شناخت دین اثبات شده است)، رد کرد و به جای آن، تفسیری فلسفی مطابق با آموزه خلقت و نظم الهی که با نظریه زیست‌شناسی تکاملی هماهنگ باشد، قرار داد. چنین کاری به‌هیچ‌وجه خروج از طور بحث و نادیده گرفتن روش‌شناسی علمی نخواهد بود. همچنین تلاش برای صورت‌بندی جدید گزاره‌های مشاهدتی در چارچوبی خلقت‌گرایانه، آن‌گونه که خلقت‌گرایان علمی درصدد انجام آن هستند، تا زمانی که کفایت تجربی معادل نظریه زیست‌شناسی تکاملی تأمین شود، خروج از چارچوب فعالیت علمی نیست. یا تا زمانی که هیچ‌یک از نظریه‌های موجود در حوزه روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی با قطعیت به اثبات نرسیده‌اند، می‌توان از میان نظریه‌های مورد قبول در جامعه علمی، فعالیت علمی خود را برپایه نظریه‌ای انجام داد که برای مثال با اختیار انسان، به‌عنوان یکی از آموزه‌های انسان‌شناسی اسلامی منافاتی نداشته باشند. سپس از یک‌سو به روش علمی سعی در تقویت این نظریه داشته و از سوی دیگر در چارچوب مجاز فعالیت علمی و با اعمال اصلاحات موردی، سازگاری و هماهنگی آن نظریه را با آموزه‌های دینی افزایش داد. (موحد ابطی، ۱۳۹۱: ۱۱۷)

به نظر می‌رسد پاسخ مذکور با فرض پذیرش مبنای اشکال مطرح شده است؛ درحالی‌که خلط مهم

صورت گرفته در اشکال، سنجیدن روش های پذیرفته شده درون یک پارادایم، براساس روش های پارادایم رقیب است که فاقد ارزش معرفتی می باشد. براساس تحقیقات ارزشمندی که در فلسفه علوم اجتماعی تبیین شده است، علوم پارادایم محور هستند و نظریات علمی کاملاً متأثر از بستر پارادایمی و نظام علمی ای هستند که درون آن شکل گرفته اند. پارادایم های متفاوت، تعیین کننده نگرش های متفاوت نسبت به واقعیت و هستی اند و هر چشم انداز و چارچوب پارادایمی تلاش می کند با توجه به مبنای فلسفی خود به مسائل پیش رو پاسخ دهد. (Neuman, 1997: 62) بنابراین نظریات مختلف به خصوص در علوم انسانی، براساس چشم انداز پارادایمی خاص ارائه می گردد که مبتنی بر اصول موضوعه خاص خودند و هر کدام از چارچوب های متفاوت، تولید معرفت علمی مختص به خود را راهبری نموده، زمینه های متفاوتی برای ورود به واقعیت تجربی را تعبیه می کنند. اینکه در اثبات یا رد گزاره خاصی، از چه منبعی استفاده می شود و کدام روش شناسی باید به کار گرفته شود، بستگی به پارادایمی دارد که آن دانشمند درون آن کار علمی انجام می دهد. برای نمونه، روش شناسی معتبر در پارادایم پوزیتیویستی، روش تجربی - قیاسی است؛ درحالی که در پارادایم تفسیری، روش هرمنوتیکی اهمیت و اعتبار دارد. (ایمان و کاراله ساداتی، ۱۳۹۲: ۴۵۶)

بنابراین اشکال علمی نبودن گزاره های دینی، دقیقاً از اینجا ناشی می شود که مقصود از علم و جامعه علمی، یک امر مطلق دانسته شده است؛ درحالی که دست کم در زمینه علوم انسانی و اجتماعی تاکنون جامعه علمی واحدی حاکم نبوده؛ بلکه جوامع علمی هم عرض مطرح است که هر کدام پارادایم مخصوص به خود را دارند و یک پارادایم نمی تواند با استناد به روش شناسی پذیرفته شده در درون خودش، بر روش شناسی پارادایم دیگر خرده بگیرد؛ بلکه داوری و قضاوت میان پارادایم ها باید در مرحله پیشین و فراپارادایمی و در سطح مبانی پارادایمی صورت گیرد. در مورد علم دینی نیز نمی توان گزاره های برآمده از آن را با روش شناسی معتبر در دیگر پارادایم ها سنجید. هر پارادایمی تعریف خاص خود از علم را دارد و براساس مبانی مورد پذیرش خود، مرز بین علم از غیرعلم را تعیین می کند و لذا گزاره های علم دینی را نمی توان با معیار علم شناختی پوزیتیویستی یا تفسیری یا انتقادی و یا فمینیستی سنجید؛ همچنان که یک گزاره برآمده از پارادایم پوزیتیویستی را نمی توان براساس معیارهای علم شناختی پارادایم تفسیری یا پارادایم انتقادی ارزیابی نمود. گزاره های تولیدشده در مدل علم دینی عطاس نیز به همین وزن باید مورد ارزیابی علمی قرار گیرد. (حسنی و علی پور، ۱۳۸۹: ۸۰)

۳. به وجود آوردن مجموعه های ناهمسان معرفتی

گفته شده که نظریه های علمی، مبتنی بر پیش فرض های فلسفی، فرهنگی و فکری معینی هستند و تأثیر آنها را به نحوی در اجزای مختلف ساختار خود آشکار می کنند. از این رو اقدام به تهذیب و تصفیه پیکره نظریه ها و افزودن عناصری از اندیشه اسلامی به آنها ممکن است بدون توجه به این امر انجام شود که آیا بنیان های

اندیشه اسلامی با مبانی و مبادی نظریه‌ای معین همخوانی دارد یا نه. در نتیجه، حاصل تهذیب و تکمیل ممکن است معجون شگفت‌آوری باشد که در آن، پاره‌های ناهم‌ساز معرفتی، به هم الصاق شده باشند. (باقری، ۱۳۸۲: ۲۴۹ - ۲۴۳)

این در حالی است که به نظر برخی از نویسندگان لزوماً نمی‌توان نتیجه منطقی استفاده از رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود را پدید آمدن مجموعه‌های معرفتی ناهم‌ساز دانست. جایگزینی یک گزاره از یک مجموعه گزاره با یک گزاره بیرونی، در شرایطی آن مجموعه را ناسازگار می‌کند که تمام گزاره‌های آن مجموعه در ارتباطی کاملاً منطقی با هم قرار داشته باشند. برای نمونه، در دستگاه اصل موضوعی هندسه اقلیدسی، تمام قضایا براساس چند تعریف و چند اصل موضوعه اثبات می‌شوند. بی‌شک در چنین دستگاهی، جایگزینی یک قضیه با قضیه نقیضش، آن دستگاه اصل موضوعی را ناسازگار می‌کند؛ اما آیا در علوم دیگر نیز ارتباط تمامی قضایا با هم، چنین ارتباطی است؟ نحوه تأثیر پیش‌فرض‌های یک علم، مجموعه گزاره‌های آن علم را حول آن پیش‌فرض‌ها از چنان انسجامی بهره‌مند نمی‌سازد که جایگزینی یک گزاره با مثلاً نقیض آن، این علم را ناسازگار کند. خلاصه آنکه، مجموعه‌های مختلف علوم نسبت به انجام تغییرات در آنها به‌لحاظ منطقی لزوماً حساسیت‌های یکسانی از خود بروز نمی‌دهند. (موحد ابطحی، ۱۳۹۱: ۱۱۳)

برخی دیگر از نویسندگان نیز معتقدند اشکال پیش‌گفته بر عطاس وارد نیست؛ زیرا در اندیشه وی، ملاک صدق علاوه بر شواهد مطابقت با واقع، تلائم با سایر نظریات است. هنگامی می‌توان نظریه‌ای را مطابق واقع دانست که علاوه بر تأیید با شواهد تجربی، با جهان‌بینی و سایر نظریات ما سازگار باشد. پس عطاس صرفاً نظر به جابه‌جایی عناصر و گزاره‌های علوم موجود ندارد و دقت دارد که گزاره‌های علوم جدید باید با یکدیگر و نیز با عناصر اصلی که از علوم اسلامی گرفته می‌شوند، سازگار و متلائم باشند. (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۹۶)

به نظر می‌رسد اشکال ناهم‌سازی مجموعه معرفت‌ها در مرحله اسلامی‌سازی علوم، امری گریزناپذیر باشد؛ زیرا تاریخ و فلسفه علم نشان می‌دهد که گزاره‌های مشاهده‌ای درون یک علم، گزاره‌هایی ازهم‌بریده و به‌راحتی قابل حذف و جایگزینی نیستند. نظریات علمی نه تنها در مقام گردآوری، که در مقام داوری و آزمون نیز از پارادایم مربوط به خود تأثیر می‌پذیرند؛ زیرا نظریات و مشاهدات در یک دستگاه علمی، محصول روش‌شناسی برآمده از مبانی پارادایمی آن دستگاه علمی هستند. بر این اساس، شاید پس از کار علمی سنگین و شناسایی مبانی پارادایمی تأثیرگذار بر گزاره‌های مشاهده‌ای، بتوان برخی از این گزاره‌ها را هماهنگ با مبانی و مفاهیم اساسی پارادایم اسلامی تعبیر و تفسیر کرد؛ اما این کار، تنها به‌عنوان رفع تکلیف دینی آن‌هم در دوره گذار مؤثر است و هیچ تضمینی بر هماهنگی کامل این گزاره‌ها با مبانی پارادایمی اسلامی نیست. به همین سبب، عطاس در دیدگاه علم دینی خود دو مرحله را پیشنهاد داده است؛ نخست مرحله اسلامی‌سازی به‌عنوان یک نیاز فوری برای جوامع اسلامی تا از آسیب‌ها و آلودگی‌های علم غربی تا اندازه‌ای

جلوگیری شود و مرحله دوم و اساسی که همان تولید علوم اسلامی براساس مبانی اسلامی و روش شناسی مناسب با این مبانی می‌باشد و تنها در این مرحله است که هماهنگی کامل میان یافته‌های تجربی و مبانی اساسی اسلامی حاصل خواهد شد؛ چه اینکه در این صورت، یافته‌های تجربی، محصول روش شناسی برآمده از اصول اسلامی است.

این نکته که راه حل اساسی برای اسلامی سازی علوم، همان تولید علوم انسانی براساس مبانی اسلامی است، مورد توجه فرید العطاس برادرزاده عطاس نیز بوده است و وی در توضیح برداشت خود از اسلامی سازی علوم می‌گوید:

ما نباید توقع یک جامعه‌شناسی یا اقتصاد یا علوم سیاسی اسلامی شده را داشته باشیم که به رقابت با قرائت‌های سکولار از این علوم پردازند؛ بلکه پژوهشگرانی که از زمینه و تخصص خوبی در معرفت‌شناسی و متافیزیک برخوردارند، باید مفاهیمی را که از این علوم استنباط شده‌اند، به کار گیرند تا چارچوبی را فراهم کنند که پژوهش‌های قبلی ما در قالب آن صورت گیرند. تنها راهی که در آن می‌توان اسلام را در صفی نزدیک‌تر به معرفت قرار داد، این است که باید کار تجربی آغاز کرد و این موضوع مرا به برداشت خود از این مسائل می‌رساند. انسان به‌جای سخن گفتن از اسلامی سازی معرفت، باید عملاً به سنت‌های اسلامی بسان منابع مفاهیم و انگاره‌ها بنگرد و با این کار به پژوهش علمی بپردازد. (Alattas, 2008: 358)

وی این برداشت خود از اسلامی سازی علوم را به عمومی خود نیز نسبت می‌دهد و درباره شیوه کار نقیب العطاس در مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی می‌نویسد:

(مؤسسه اندیشه و تمدن اسلامی) به‌طور خاص برای اسلامی کردن معرفت ایجاد شد و نه تنها برای تعلیم شاخه‌های علمی مختلف، بلکه همچنین برای فراهم کردن همان مبنای متافیزیکی و معرفت‌شناختی‌ای ایجاد شده که باید همه دانشمندان و استادان، فارغ از رشته تخصصی خود، از آن اشباع شوند. (Ibid)

استفاده از روش‌شناسی علوم غربی

از دیگر اشکالات مطرح بر دیدگاه عطاس این است که وی در اسلامی سازی به دنبال جایگزین کردن گزاره‌های موجود در روش‌شناسی غربی با مفاهیم و گزاره‌های اسلامی است. سؤال این است با فرض تفاوت مبانی بنیادی اسلام با غرب، چگونه می‌توان از مبانی یکسان روش‌شناختی سخن به میان آورد. به بیان دیگر، نمی‌توان جهان‌بینی متفاوتی داشت و از روش‌شناسی یکسانی برای تولید علم استفاده کرد. (ایمان و کاراله ساداتی، ۱۳۹۲: ۱۵۹)

به نظر می‌رسد این اشکال بر رویکرد تهذیبی وارد است. توضیح اینکه، علم رایج برخاسته از برخی مبانی

هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و دارای روش‌شناسی مخصوص به خود است؛ دانشمندان در هر پارادایم فکری با استفاده از روش‌شناسی برآمده از مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مربوط به آن پارادایم، دست به پژوهش‌های تجربی زده و نظریات مختلفی را درباره واقعیت‌های اجتماعی و نیز طبیعی ارائه می‌کنند. برای نمونه، پارادایم پوزیتیویستی به عنوان یکی از پارادایم‌های رایج در عرصه علوم انسانی، متأثر از مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی پوزیتیویستی قرن نوزدهم است. این پارادایم از روش‌شناسی خاصی، براساس مبانی خود در عرصه تحقیقات بهره می‌گیرد که با روش‌شناسی پارادایم‌های دیگر همچون پارادایم هرمنوتیکی یا انتقادی متفاوت است. (حسینی و علی‌پور، ۱۳۸۹: ۸۰) بر این اساس در یک دستگاه علمی، تنها با جایگزینی مبانی و برخی گزاره‌های اسلامی به جای مبانی و گزاره‌های غربی، درون روش‌شناسی (غربی) حاکم بر آن دستگاه علمی نمی‌توان به دانش اسلامی دست یافت. به نظر می‌رسد از همین رو است که عطاس راه‌حل اساسی تحقق علوم اسلامی را نه تهذیب علوم رایج، که تولید علوم اسلامی براساس مبانی و روش‌شناسی اسلامی می‌داند.

۴. دوگانگی علم

عطاس علوم را به فرض‌العین و فرض‌الکفایه تقسیم کرد. از تقسیم‌بندی عطاس این نتیجه گرفته می‌شود که علوم دینی - که راه سعادت بشر در آن قرار داده شده - از علوم عقلی جدا است و بدین ترتیب، عطاس در دام دوگانگی علم گرفتار شده است، هرچند خود منتقد آن است. (ایمان و کاراله ساداتی، ۱۳۹۲: ۱۶۰)

این تقسیم‌بندی دوگانه علوم مورد انتقاد متفکران معاصر وی نیز بوده است؛ برای نمونه، سردار این تقسیم‌بندی عطاس از دانش را درست نمی‌داند؛ از دید سردار، تمام معرفت‌ها اهداف اسلام را گسترش می‌دهند و هیچ تمایزی میان معرفت دینی که راه سعادت بشری در آن قرار داده شده و معرفت عقلی نیست؛ وی عطاس را در این تقسیم‌بندی، متأثر از اندیشه یونانی می‌داند و در نقد آن چنین می‌نویسد:

عطاس دنباله‌رو مسیر ایجادشده و توسعه‌یافته برخی اندیشمندان کلاسیک نظیر کندی، فارابی و غزالی است. دانش در اسلام به دو دسته علوم دینی (قرآن و سنت) و علوم فکری و عقلانی (انسانی، طبیعی و علوم کاربردی فنی) تقسیم می‌شود. این تقسیم‌بندی دانش که در دوره کلاسیک از روی بی‌خبری یا عدم چاره انجام می‌شد، به وسیله اندیشمندان مسلمان ایجاد شده بود که همچون اندیشه غربی میان مشاهدات و ایده‌ها، نوعی تقسیم‌بندی قائل می‌شدند. این تقسیم‌بندی باعث شده است وقتی از عبارت علم دینی استفاده می‌کنیم، این مسئله که علم دینی کمتر عقلانی و فکری است، از یک‌طرف و از طرف دیگر، اینکه علوم فکری نظیر علوم انسانی یا طبیعی و یا فنی ارتباط کمی با دین دارند، به ذهن خطور می‌کند؛ و دو خط موازی را نشان می‌دهد که تنها در بی‌نهایت یکدیگر را قطع خواهند کرد. (Sardar, 1991:73)

به نظر می‌رسد این اشکال بر تقسیم‌بندی عطاس وارد نیست؛ زیرا در اندیشه وی، هر گزاره معرفتی و به تبع آن هر رشته علمی که به شناخت جایگاه شایسته موجودات، مطابق با نظام فکری قرآنی بینجامد، شناخت و دانش راستین (اسلامی) است. (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۳۹) بنابراین تقسیم‌بندی میان علوم دینی و غیردینی در کلمات وی، ناظر به وضعیت فعلی علوم است که از روش‌های مختلف برای کسب معرفت استفاده می‌کنند؛ علوم دینی به علومی گفته می‌شود که یا با روش استنباط و اجتهاد به بررسی متون دینی می‌پردازند - مانند علم فقه، حدیث و تفسیر - و یا به تنقیح مبادی و مبانی آن علوم می‌پردازند - مانند اصول فقه، رجال و علوم قرآن - و به علوم انسانی، طبیعی و کاربردی که از روش‌های عقلی یا تجربی در کسب معرفت استفاده می‌کنند، علوم غیر دینی گفته می‌شود.

دانش‌های دسته اول چون یا مستقیماً از متون دینی استنباط شده‌اند و یا در دامن فرهنگ و تمدن اسلامی رشد یافته‌اند، گران‌بار از فرهنگ غربی نیستند؛ اگرچه عطاس تذکر می‌دهد که در این دانش‌ها نیز باید مراقب نفوذ واژه‌های غربی و به تبع آن فرهنگ و مبانی فکری غربی باید باشیم؛ مانند استفاده از واژه تربیت به جای واژه تأدیب در آموزش و پرورش.

دانش‌های دسته دوم که اساس آنها استفاده از روش‌های دیگر شناخت، همچون روش تجربی یا عقلی است، در معرض ابتلا به ناسلامی شدن هستند؛ چون این دانش‌ها در عصر انقلاب علمی مغرب‌زمین و توفیقاتی که روش تجربی به ارمغان آورده بود - البته با حال‌وهوای ضد دینی آن دوران - شکل گرفته‌اند. بنابراین عطاس نمی‌خواهد میان علوم دینی و غیر دینی تقابل ایجاد کند؛ بلکه تقسیم‌بندی وی ناظر به روش‌های مختلفی است که در علوم موجود از آنها استفاده می‌شود. شاهد بر این مدعا آن است که وی علوم دسته دوم را نیز در صورتی که از مبانی و مفاهیم غربی پیراسته باشند و برآمده از مبانی و مفاهیم اسلامی باشند، اسلامی و دینی می‌نامد؛ درحالی‌که اگر این علوم غیر دینی بودند، دیگر اسلامی شدن آنها معنا نداشت. همچنین در اندیشه عطاس، رسیدن انسان به سعادت، تنها از طریق علوم فرض‌العین (علوم دینی) نیست؛ بلکه علوم فرض‌الکفایه نیز در پیمودن این مسیر، جایگاه خود را دارند و اگر به این دسته از دانش‌ها پرداخته نشود، در این صورت نیز فرد و جامعه به سعادت نخواهند رسید و این نکته به‌خوبی از تعبیر فرض‌الکفایه برمی‌آید.

۵. تطبیق تکلف آمیز

از منظر برخی از صاحب‌نظران، در فرایند اسلامی‌سازی از نگاه عطاس ممکن است برای مطابق دانستن یک آیه یا روایت با مطلب موجهی که در نظریه‌ای ملاحظه شده، معناها و برداشت‌هایی به آیه یا روایت موردنظر حمل می‌شود که از آن استفاده نمی‌شود. (باقری، ۱۳۸۲: ۲۴۹ - ۲۴۳)

به نظر می‌رسد این اشکال در صورتی وارد خواهد بود که در مواجهه با متون دینی، نظریات علمی رایج را با تفسیر به رأی بر این متون تحمیل کنیم؛ اما اگر براساس منطق فهم دین، به برداشت ضابطه‌مندی از متن

دینی دست یافتیم و سپس هماهنگی و سازگاری فهم مضبوط از دین با نظریه علمی کشف شد، در این صورت این تطبیق با اشکال تفسیر به رأی مواجه نخواهد بود. آن چیزی که اشکال دارد، تحمیل نظریه‌های علمی بر متون دینی است؛ ولی هماهنگی حاصل شده میان فهم ضابطه‌مند متون دینی با نظریه‌های علمی قابل پذیرش است. (بنگرید به: خسروپناه، ۱۳۹۲: ۹۷)

۶. احساس بی‌نیازی کاذب و وهن اسلام

در رویکرد عطاس، مطالب مجملی از متون دینی در کنار مباحث دقیق و تفصیل‌یافته نظریه‌های علمی قرار می‌گیرند و این احساس بی‌نیازی کاذب را در ما پدید می‌آورد که اسلام نیز در این باب سخنی گفته است. این احساس را از آن رو می‌توان «بی‌نیازی کاذب» نامید که سخنان کوتاه و مجمل نمی‌توانند به آگاهی دقیق و تفصیل‌یافته‌ای بینجامند که علوم رایج در پی دست یافتن به آنها؛ اما در عین حال دغدغه ما را در این مورد فرو می‌نشانند که متون دینی نیز در باب آن سخن گفته‌اند. همچنین این رویکرد به سبک معینی از تنظیم محتواهای آموزشی می‌انجامد که در آن، مطالب مختلفی از نظریه‌های علمی و مضامین برگرفته از آیات و روایات، در کنار هم می‌آیند. این سبک از تنظیم محتوا در مقایسه با علوم رایج، به کم‌مایه وانمود شدن دین و متون دینی منجر می‌شود؛ زیرا این تصور را در خواننده پدید می‌آورد که متون دینی به اشاراتی کوتاه و مجمل بسنده کرده‌اند؛ درحالی‌که دانشمندان و نظریه‌های علمی در همان زمینه، مطالب و مباحث دقیق و فراوانی را به دست می‌دهند. (باقری، ۱۳۸۲: ۲۴۹ - ۲۴۳)

به نظر می‌رسد اگر کسی بخواهد تنها با مراجعه به متون دینی، همه علوم و نظریه‌های دقیق علمی را از آیات و روایات استخراج کند، با چنین اشکالی مواجه می‌گردد؛ ولی این مطلب، ربطی به دیدگاه عطاس ندارد. وی هیچ‌گاه معتقد به این نیست که با کمک آیات و روایات می‌توان همه گزاره‌های علوم انسانی را کشف کرد؛ بلکه او برای آیات، شأن محوری قائل بوده، معتقد است باید فعالیت‌های سازمان‌یافته انسان در کشف معلومات و دستاوردهای علوم، در جهت تبعیت از همان محور و هسته مرکزی شناخت پیش روند. (بنگرید به: خسروپناه، ۱۳۹۲: ۹۸)

۷. کارایی نداشتن تهذیب در پیشرفت علوم

برخی معتقدند رویکرد عطاس هیچ تأثیری در پیشرفت علوم نخواهد داشت؛ زیرا آنچه در این رویکرد مهم است، غرب‌زدایی و اصلاح آلودگی‌های این علوم است:

این کار سلبی، شما را در موضعی صرفاً انفعالی قرار می‌دهد. به تعبیر دیگر، با این فرایند نمی‌توان سبب‌ساز پیشروی علوم شد؛ بلکه فقط می‌توان از - علی‌الادعا - کژروی علوم جلوگیری کرد. (ملکیان، ۱۳۷۸: ۶۰)

پاسخ این اشکال نیز روشن است. همان گونه که عطاس نیز به تفصیل در دیدگاه خود آورده است، مراد وی از مرحله تهذیبی و اسلامی سازی علوم موجود و رسالتی که برای این مرحله گذار قرار داده است، تنها اصلاح و زدودن آلودگی ها از علوم غربی است. این در حالی است که وی رشد و پیشرفت علوم را با پی ریزی پارادایم علم اسلامی دنبال می کند. به بیان دیگر از منظر عطاس، تولید علم مطلوب و ایدئال، نیازمند ایجاد نظام و پارادایم علمی نوینی است که براساس مبانی و روش شناسی اسلامی باید شکل بگیرند که همان مرحله دوم دیدگاه علم دینی عطاس است. بنابراین از نگاه عطاس، در فرایند نیل به علم دینی، ما در دو مرحله تهذیب - که خاص دوره گذار تا رسیدن به علم مطلوب است - و در مرحله تولید علم دینی و اسلامی باید اقدام کنیم. در مرحله نخست از کژروی علوم موجود جلوگیری می گردد و در مرحله دوم با تولید علم اسلامی، شرایط پیشرفت علم فراهم می شود.

نتیجه

عطاس برای تحقق علوم اسلامی، دو مرحله را پیشنهاد کرده است: در مرحله اول (اسلامی سازی) بازنگری کامل و عمیقی را پیشنهاد می کند که براساس آن، علوم موجود به دقت بررسی شوند و گزاره هایی گران بار از مبانی، پیش فرض ها و تفاسیر الحادی غربی، از پیکره علوم جدا گردیده، در صورت امکان، گزاره های مناسب برآمده از متون دینی بر آنها افزوده می شود.

مرحله دوم (تولید علوم اسلامی) نیز مستلزم کار علمی سنگینی است که طی آن باید با استفاده از مبانی هستی شناختی، معرفت شناختی و انسان شناختی اسلامی، روش شناسی مناسب برای تولید علوم اسلامی ارائه شود. نفی حصر روش شناختی پوزیتیویستی و استفاده از روش های چهارگانه اجتهادی، شهودی، عقلی و تجربی، اسلامی سازی زبان و استفاده از روش های تفسیری و تأویلی برای تبیین پدیده های طبیعی و انسانی، روش شناسی پیشنهادی عطاس برای تولید علوم اسلامی است.

انتقادات وارد بر اندیشه عطاس از دیدگاه این مقاله عبارتند از:

اولاً، وی در مرحله اسلامی سازی، روش شناسی شفاف و جامعی را برای شناسایی مفاهیم بنیادین غربی و نیز اسلامی ارائه نکرده و تنها به ارائه فهرست هفت گانه عناصر کلیدی غربی و نیز پاره ای از مبانی اسلامی بسنده کرده است.

ثانیاً، مدل پیشنهادی وی در مرحله اسلامی سازی، اختصاص به دوره گذار تا دستیابی به تولید علم دینی دارد. در غیر این صورت، اکتفا به این مرحله با این آسیب جدی روبه رو است که مستلزم استفاده از روش شناسی علوم غربی در فرایند رسیدن به علوم اسلامی خواهد بود. البته روشن است که وی متوجه این نکته بوده و لذا راه حل نهایی برای تحقق علوم اسلامی را در تولید علوم جدید براساس مبانی اسلامی و روش شناسی برآمده از آن مبانی می داند.

منابع و مأخذ

۱. امیرخانی، مهناز و فائزه شیرازی، ۱۳۹۱، «نقد و بررسی رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، تهران*، س ۱۶، ش ۱.
۲. ایمان، محمدتقی و احمد کلالة ساداتی، ۱۳۹۲، *روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. ایمان، محمدتقی، ۱۳۹۰، *مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. باقری، خسرو، ۱۳۸۲، *هویت علم دینی*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. بستان، حسین و همکاران، ۱۳۸۷، *گامی به سوی علم دینی ۱*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. چالمرز، آلن. اف، ۱۳۸۷، *چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سازمان مطالعه و تدوین علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۷. حسنی، سید حمیدرضا و مهدی علی‌پور، ۱۳۸۹، *پارادایم اجتهادی دانش دینی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. _____، ۱۳۹۰، *علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۲، «مبانی حکمی علم دینی از دیدگاه محمد نقیب العطاس»، *حکمت و فلسفه*، قم، س ۹، ش ۲، ص ۱۰۲ - ۸۱.
۱۰. زاهد، سعید و احمد کلالة ساداتی، ۱۳۹۱، «اسلامی‌سازی علوم از دیدگاه عطاس و فاروقی»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، تهران*، س ۱۶، ش ۱.
۱۱. عابدی شاهرودی، علی، ۱۳۸۵، *روش‌ها و منابع و ادله در علم اصول* (گفتگو با استاد علی عابدی شاهرودی)، چاپ شده در *جایگاه‌شناسی علم اصول*، به کوشش سیدحمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۲. عطاس، سید محمد نقیب، ۱۳۷۴ الف، *درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی*، مجموعه ترجمان زیر نظر مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۱۳. _____، ۱۳۷۴ ب، *اسلام و دنیوی‌گری*، ترجمه احمد آرام، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۱۴. ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۸، «تأملاتی چند در باب امکان و ضرورت اسلامی شدن دانشگاه»، *نقد و نظر*، ش ۲۰ - ۱۹، باز نشر در راهی به رهایی، جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر، چ ۳.

۱۵. موحّد ابطحی، محمدتقی، ۱۳۹۱، «دفاعی از رویکرد تهذب و تکمیل علوم موجود در تولید علم دینی»،

پژوهشنامه علم و دین، قم، س ۳، ش ۱، ص ۱۲۶ - ۱۰۳.

16. Alattas, Farid, Research: the Islamization of knowledge Interview with Farid Alattas, Religioscope, on line at, 2008, www.Religion.Inf/English/interview/article_358.shtml.
17. Al-Attas, Muhammad Naghib Syed, 1998, [1978] *Islam and Secularism*, (With a foreword by the author to the 2nd edition, dated, Lahore, Suhail Academy.
18. Al-Attas, S.N., 1979, *Aims and Objectives of Islamic Education*, Holder and Stoughton, King Abdul-Aziz University, Jaddah, Saudi Arabia.
19. Neuman, W. L., 1997, *Social Research Methods*, Qualitative and Quantitative Approaches, London: Allyn and bacon.
20. Sardar, Z, 1991c, *What Makes a University Islamic?* Eds with Sardar in "How We Know?" Published with Grey Seal Book, pp 69 - 86.