

یکی از مسائل اساسی در تحلیل دیدگاه‌های مختلف علم دینی، تبیین روش‌شناسی مناسب تحقق آن است. پژوهش حاضر به تبیین روش‌شناسی علم دینی (اسلامی) عطاس با توجه به مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی اسلامی وی و تحلیل و بررسی آن پرداخته است. روش‌شناسی تحقق علم اسلامی عطاس، شامل استفاده از روش ترکیبی (اجتهادی، شهودی، عقلی و تجربی)، اسلامی‌سازی زبان و به‌کارگیری روش‌های تفسیر و تأویل در مطالعه پدیده‌های طبیعی و انسانی می‌باشد.

در بررسی روش‌شناسی عطاس، به این نتیجه رسیدیم که روش‌شناسی ترکیبی وی به‌نوعی با ابهام مواجه است. نیز اصل اسلامی‌سازی زبان هر چند نقش مؤثری در تحقق علوم اسلامی دارد، اما تأکید بیش از اندازه بر آن موجب غلطی در دام نسبیت می‌گردد. بهره‌گیری از روش‌های تفسیر و تأویل در مطالعه طبیعت نیز مناسب مباحث فلسفی و عرفانی است و برای تولید معرفت علمی باید روش‌ها و تکنیک‌های متناسب با روش‌شناسی تأویلی استخراج و تبیین شود. در این نوشتار به‌منظور گردآوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای و در بررسی آن از روش تحلیل فلسفی استفاده شده است.

■ واژگان کلیدی:

علم دینی، روش‌شناسی، سیدمحمد نقیب‌العطاس، اسلامی‌سازی زبان، تأویل، تفسیر

روش‌شناسی تحقق علوم اسلامی از دیدگاه سیدمحمد نقیب‌العطاس

سیدحمیدرضا حسنی

استادیار گروه فلسفه علوم انسانی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
hrhasani@rihu.ac.ir

محمد درگاه‌زاده

دانشجوی دکتری دانشگاه معارف
dr.dargahi@gmail.com

طرح مسئله

سیدمحمد نقیب العطاس به‌عنوان یکی از پیشگامان اسلامی‌سازی علوم در جهان اسلام مطرح است. دیدگاه علم دینی (اسلامی)^۱ وی شامل دو مرحله اسلامی‌سازی علوم رایج و تولید علوم اسلامی جدید می‌باشد. در مرحله اسلامی‌سازی، وی بازنگری کامل و عمیق علوم موجود را پیشنهاد می‌کند که بر اساس آن گزاره‌های گران‌بار از مبانی، پیش‌فرض‌ها و تفاسیر الحادی غربی از پیکره علوم جدا گردیده و در صورت امکان، گزاره‌های مناسبی برآمده از متون دینی بر آنها افزوده می‌شود. مرحله دوم که راه‌حل اساسی و اصل برای خاتمه‌دادن به سیطره علوم غربی است، عبارت از تولید علوم جدید بر اساس مبانی اسلامی است.

یکی از عناصر مهم و راهبردی در هویت دیدگاه‌های علم دینی، تعیین موضع روش‌شناختی آنها به‌منظور تحقق علوم اسلامی است. روش‌شناسی از بنیادی‌ترین عناصر در هویت بخشی یک نظام علمی است. بدون برخورداری از روش‌شناسی شفاف و روشن که منطق کشف و تبیین علمی را معرفی کند، مسیرهای کشف، تولید و بازتولید معرفت علمی با ابهام روبرو خواهد بود. در هر معرفت علمی پیش‌فرض‌های فلسفی و پارادایمی معینی وجود دارند که بر اساس آنها روش‌شناسی و شیوه ورود از این پیش‌فرض‌ها به واقعیت روشن می‌شود (ر.ک: ایمان، ۱۳۹۰: ۲۱ و نیومن، ۱۹۹۷: ۶۲).

از نقاط قوت دیدگاه علم دینی عطاس، تلاشی است که وی در ارائه روش‌شناسی تحقق علوم اسلامی، بر اساس مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی اسلامی نموده است.

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 درباره علم دینی ارائه شد که طی آن اسلامی‌سازی علوم به‌صورت حذف برخی گزاره‌های علمی ناسازگار با مبانی اسلامی و جایگزینی گزاره‌هایی از دین معرفی شد و مورد نقادی قرار گرفت (ملکیان، ۱۳۷۸: ۲۲۰). به‌دنبال این قرائت از عطاس بود که برخی از صاحب‌نظران در باب علم دینی از دیدگاه عطاس 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 و نیز در مورد دیدگاه تهذیبی از سوی برخی نویسندگان (زاهد، ۱۳۹۱؛ امیرخانی، ۱۳۹۱؛ موحدابطحی، ۱۳۹۱ و خسروپناه، ۱۳۹۲) منتشر شده است که ضمن تبیین دیدگاه عطاس و مبانی آن و نیز رویکرد تهذیب، به‌دفاع از رویکرد وی و نیز بررسی برخی آسیب‌های آن پرداخته است. اخیراً دیدگاه عطاس به‌عنوان یکی از پیشگامان اسلامی‌سازی علوم و به‌ویژه با تأکید بر ابعاد روش‌شناختی آن در کتاب «روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان» (ایمان، ۱۳۹۲: ۱۶۲-۱۲۵) مورد بررسی قرار گرفته است.

برخی (ایمان و کلاته‌ساداتی، ۱۳۹۲: ۱۵۹ و زاهد و کلاته‌ساداتی، ۱۳۹۱: ۳۸) به‌خاطر منحصردانستن دیدگاه عطاس در مرحله اسلامی‌سازی (رویکردی که از آن تحت عنوان تهذیب و تکمیل علوم موجود یاد می‌شود)، معتقدند مهم‌ترین تناقض در تفکر عطاس این است که به‌دنبال اصلاح روش‌شناسی حاکم بر علوم غربی بر اساس مفاهیم و گزاره‌های اسلامی است. اشکالی که این عده بر دیدگاه عطاس وارد کرده‌اند این است که با وجود اختلاف بین مبانی بنیادی اسلام با مبانی فکری غرب، چگونه می‌توان از مبانی روش‌شناسی یکسانی استفاده کرد و فقط با جایگزینی گزاره‌ها، روش‌شناسی غربی را اسلامی نمود. به بیان دیگر اشکال این دسته آن است که نمی‌توان جهان‌بینی متفاوتی داشت و از روش‌شناسی یکسانی برای تولید علم استفاده کرد.

هر چند این اشکال بر مرحله اسلامی‌سازی علوم (تهذیب و تکمیل علوم موجود) که در اندیشه عطاس نشانه‌هایی از آن وجود دارد وارد است؛ اما باید توجه داشت که این مرحله، تنها به‌عنوان گام نخست و نیاز فوری در دیدگاه عطاس مطرح شده^۱ و وی توجه دارد که راه‌حل اساسی تحقق علوم اسلامی، تولید علوم بر اساس مبانی و روش‌شناسی اسلامی است. عطاس در مباحث خود چندین اصل روش‌شناختی (که در ادامه به تفصیل به آن خواهیم پرداخت) را مطرح کرده است که نشان می‌دهد جهت‌گیری این اصول بیشتر ناظر به تولید علوم اسلامی است و بر خلاف دیدگاه ملکیان (۱۳۷۸)، باقری (۱۳۸۲)، امیرخانی (۱۳۹۱)، زاهد و کلاته‌ساداتی (۱۳۹۱)، ایمان (۱۳۹۲)، نمی‌توان دیدگاه عطاس را منحصر در رویکرد تهذیبی و اسلامی‌سازی علم دانست.

برای نمونه یکی از اصول روش‌شناسی علم دینی از دیدگاه عطاس، استفاده از روش تفسیر و تأویل در فهم پدیده‌های طبیعی و انسانی است؛ وی تأکید می‌کند پدیده‌های طبیعی همانند واژگان قرآن کریم، نشانگر معانی باطنی و عمیق‌اند و برای کشف لایه‌های باطنی واقعیت، هماهنگ با نظام قرآنی حاکم بر هستی و طبیعت، باید از روش تأویل و ارجاع متشابهات به محک‌مات استفاده کرد (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۹۰). روشن

۱. گفتنی است که عطاس اقداماتی را در راستای نیل به علوم اسلامی تبیین کرده که شامل استفاده از علوم موجود همراه با اصلاحاتی و تولید علوم جدید با روش‌شناسی اسلامی است. وی مدل اجرایی کارآمد برای این منظور را نیز در مدل دانشگاه اسلامی جستجو می‌کند که در این مقاله تبیین نشده است. بنابراین باید توجه داشت که عطاس تصریح به دو مرحله بودن این اقدام و اینکه در گام نخست باید رویکرد تهذیبی داشت نکرده، همچنان‌که تصریح به تهذیبی بودن رویکرد خود نیز نکرده است، اما از مدل پیشنهادی وی به‌وضوح ضرورت اجرایی این دو مرحله را می‌توان استنباط کرد.

است جهت‌گیری این اصل روش‌شناختی، کشف و تولید علوم جدید اسلامی است، نه اسلامی‌سازی علوم.

نیز وی در اصل دیگر روش‌شناختی خود، به اهمیت و نقش اسلامی‌سازی زبان در اسلامی‌کردن دانش و اندیشه، اشاره کرده و تأکید می‌کند که برای دوری از آلوده‌شدن به فکر و اندیشه غربی، باید واژه‌های موجود در علوم را با استفاده از مبانی و جهان‌بینی اسلامی بازتعریف کنیم (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۳۳). اسلامی‌سازی زبان، گذشته از اینکه خود مستلزم تولید واژگان جدید متناسب با جهان‌بینی و فرهنگ اسلامی است، موجب می‌شود در فضای جهان‌بینی اسلامی، مسائل مورد نیاز خود را از منابع دینی استخراج نموده و در این راستا دچار تحمیل و تطبیق اندیشه و تفکر غربی، بر متون دینی نشویم. جهت‌گیری این اصل نیز بیشتر سازگار با تولید علوم اسلامی بر اساس مفاهیم اسلامی است تا با رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود.

به هر روی، این مقاله بر آن است تا اصول روش‌شناختی دیدگاه علم دینی عطاس را چه در مرحله اسلامی‌سازی علوم و چه در مرحله تولید علم دینی، تبیین و بررسی نماید. برای تبیین روش‌شناسی علم دینی از دیدگاه عطاس، ابتدا نگاهی اجمالی بر مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی دیدگاه وی خواهیم داشت.

مبانی هستی‌شناختی عطاس

هستی‌شناسی عطاس، یک هستی‌شناسی فلسفی - عرفانی است. مهم‌ترین اصول هستی‌شناختی عطاس که به‌نوعی در طرح و تبیین دیدگاه علم اسلامی وی مؤثرند، عبارت‌اند از:

اصالت وجود: در اندیشه عطاس، وجود، تنها مفهوم صرف ذهنی نیست که عارض بر ماهیت‌های متعدد می‌شود، بلکه دارای واقعیت عینی و ساری در تمام ماهیات است (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۸۱).

این حقیقت وجود است که تشکیل‌دهنده ذوات واقعی اشیاء است و آنچه که از نظر ذهنی و عقلی از آن به ذوات یا ماهیات تعبیر می‌کنیم، در واقعیت امر، أعراضی از برای وجودند (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۱۳۵).

انسان در مرتبه عادی و روزمره عقل و تجربه حسی، ناظر به واقعیات متکثری است که با آنها سر و کار دارد، اما این نگرش عموم مردم یا به‌اصطلاح عوام است. در میان

انسان‌ها افرادی یافت می‌شوند که به‌مقام والاتری از درک حقیقت نائل آمده‌اند. برای این افراد آنچه که ظاهراً تحت عنوان واقعیت وجود دارد، واقعیت محض و مطلق نیست؛ بلکه واقعیت محض، همان حقیقت وجود است که خدا نام دارد. از دیدگاه عطاس، فلسفه و علم مدرن که از اصطلاحاتی مانند: حیات، نیروی جنبش حیات، یا انرژی برای توصیف واقعیت اساسی تشکیل‌دهنده سرشت اشیاء استفاده می‌کنند، هنوز درون جهان‌بینی مبتنی بر اصالت ماهیت سیر می‌کنند (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۸۲).

تشکیک وجود: در جهان‌بینی مبتنی بر اصالت وجود، وجود، پایا، فعال، مولد و حامل امکانات بی‌نهایت ابراز خویش است و در یک فرایند مدام ظهور، خود را به درجات مختلفی می‌نمایاند و از درجه عدم ظهور و عدم تعین تا درجات مختلف ظهور و تعین، بسط می‌یابد. کثرت موجودات، نه ناشی از حقیقت یگانه وجود، بلکه به‌سبب وجهه‌های گوناگون دریافت‌کنندگان وجود، مطابق با قدرت و ضعف و کمال و نقص هر درجه است. کثرت موجودات لطمه‌ای به وحدت وجود نمی‌زند؛ زیرا هر موجود، یک نحوه وجود است و شأن وجودشناختی متفاوتی ندارد. بنابراین وجود به‌نحو سیستماتیک مبهم است. این درجه‌بندی و ابهام سیستماتیک تشکیک خوانده می‌شود (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۱۸۹).

وحدت وجود: وحدت وجود از بنیادی‌ترین مسائلی است که در هستی‌شناسی عطاس خودنمایی می‌کند؛ مصداق بالذات حقیقت وجود که خود را به صورت‌های گوناگونی می‌نمایاند، ذات مطلق و نامتناهی حق تعالی است؛ وجود حق در مقام ذات، وجود بسیط و بی‌تعینی است که همه صفات کمالی را به‌نحو اندماجی و متحد با یکدیگر در خود دارد. یعنی تمام کمالات به‌نحو اطلاقی، بدون زیادتی نسبت به متن ذات برای آن ثابت‌اند و او را از حد اطلاق خارج نمی‌سازند. حتی قید اطلاق موجب محدود شدن او نمی‌گردد (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۱۸۳).

عوالم هستی (تعینات حق): چنانچه گفته شد وجود مطلق حق، حالت ایستایی ندارد و مدام در فرایند ظهور و فیضان است. وجود مطلق، دوگونه تجلی یا دوگونه بسط دارد: باطنی و ظاهری، نوع باطنی تجلی، فیض اقدس است که تجلی ذات به وجهه درونی خویش است و در عالم غیب صورت می‌گیرد؛ نوع ظاهری تجلی، فیض مقدس است که تجلی ذات به وجهه بیرونی خویش به‌شکل اعیان ثابته است. اعیان ثابته نیز از طریق اعیان خارجی که به شکل‌های جهان‌مشاهدتی هستند، متظاهر می‌گردند (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۱۹۷).

در نظام وجودشناختی از دیدگاه عطاس، جایگاه موجودات به‌ترتیب زیر است:

۱. عالم اعیان ثابت‌ه یا عالم علم الهی که تجلی وجود مطلق بر خویشتن است و موجب ظهور باطنی تمام اشکال موجودات ممکنه در علم الهی می‌شود؛
 ۲. عالم ارواح؛
 ۳. عالم شهادت یا حس و تجربه حسی (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۲۰۱).
- عطاس بر اساس این مبنای هستی‌شناختی عرفانی، موجودات عالم طبیعت را تجلی و مظهر وجود خدا می‌داند و معتقد است تنها شیوه مطالعه صحیح درباره این موجودات را داشتن نگاه آیه‌ای به آنها می‌داند و بر آن است که داشتن نگاه استقلالی به این موجودات، غیرواقعی است و موجب دوری از حقیقت می‌گردد (عطاس، ۱۳۷۴ ب: ۱۳۲).
- این در حالی است که علم مدرن با تأثیرپذیری از فلسفه غربی، هستی را منحصر در جهان طبیعت دانسته، منکر جنبه ماورائی و غیبی آن است؛ جهان در نگرش مدرن، عالم مستقل و ازلی است؛ نظامی قائم به ذات است که بر اساس قوانین خویش سیر تکاملی دارد (عطاس، ۱۳۷۴ ب: ۱۱۶).

معرفت‌شناسی و فلسفه علم عطاس

به‌منظور تبیین مبانی معرفت‌شناختی عطاس، ابتدا مروری می‌کنیم بر تعریف وی از معرفت:

علم (با توجه به خداوند به‌عنوان سرچشمه آن)، حصول معنا یا صورت (ماهیت) یک چیز در نفس است (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۳۷).

علم به معنا یا ماهیت یک چیز، عبارت است از شناسایی جایگاه آن چیز درون یک نظام؛ و این شناخت زمانی حاصل می‌شود که رابطه آن چیز با چیزهای دیگری که در آن نظام هستند، روشن گردد:

آنچه که مقوم معنی یا تعریف معنی است، شناسایی جایگاه هر چیزی درون یک نظام است و این زمانی متحقق می‌شود که روابط هر چیز با دیگر چیزهای یک نظام روشن و مفهوم باشد (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۷۸).

البته عطاس تأکید می‌کند مقصود از معنا یا جایگاه یک چیز، جایگاه درست و شایسته آن است. جایگاه شایسته هر چیز همان است که در نظام تعقلی قرآن مطرح شده است. از دیدگاه قرآن کریم (سوره فصلت، آیه ۵۳) پدیده‌های جهان طبیعت همانند واژگان قرآن، نماد و آیه هستند و درباره آفریدگارشان با انسان سخن می‌گویند (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۳۸).

مراد عطاس این است که فراورده‌های علوم رایج حتی بر فرض مطابق با واقع بودن، چون در یک بستر الهی شکل نگرفته‌اند و به پدیده‌های طبیعی به‌عنوان یک آیه الهی نمی‌نگرند لذا از جایگاه درست و شایسته به آنها نگریسته نمی‌شود و از این‌رو معرفت صادقی نخواهند بود.

بر این اساس، تعریفی که عطاس از علم ارائه می‌دهد عبارت است از:

شناخت جایگاه‌های واقعی و شایسته اشیاء در نظم آفرینش، چنان‌که به شناخت جایگاه واقعی خداوند در نظم هستی و وجود بینجامد (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۳۹).
تعریف صدق: عطاس همانند دیگر حکمای مسلمان، نظریه تطابقی صدق را پذیرفته و معتقد است صادق بودن گزاره‌ها، به مطابقت میان ذهن و عین است. اما به‌نظر عطاس باید یک قید اساسی بر نظریه مطابقت افزود و آن اینکه تطابق میان ذهن و عین باید حقیقی باشد. مقصود وی از حقیقی بودن تطابق، این است که علاوه بر مطابق بودن گزاره ذهنی با واقع، باید واقع نیز در جایگاه شایسته خود باشد و صرف واقعیت داشتن آن، کافی نیست:

معنای این سخن آن نیست که حقیقت، صرفاً تطابق قضایا یا احکام با امور واقعی است و این امر، امور واقعی را معادل حقیقت می‌گرداند. حتی اگر جمله‌ای به‌دلیل آنکه بیانگر امری واقعی است ممکن است حقیقت داشته باشد، صرف وجود آن امر واقعی، ضرورتاً آن را حقیقت نمی‌گرداند؛ حقیقت صرفاً انطباق با امور واقعی نیست، زیرا ممکن است آن امور واقعی را انسان‌ها ایجاد کرده باشند و بنابراین در جایگاه شایسته‌شان نباشند. بدین تعبیر امور واقعی می‌توانند کاذب باشند (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۸۴).

نتیجه‌ای که عطاس از افزودن قید مذکور بر تطابق ذهن و عین می‌گیرد، این است که بسیاری از مسائل فلسفه معاصر غربی درباره هستی و انسان نادرست‌اند؛ از جمله اینکه انسان را موجودی صرفاً جسمانی می‌دانند که همانند دیگر حیوانات است و تنها در درجه با آنها تفاوت دارد نه در نوع. چنین گزاره‌هایی مطابق با جایگاه شایسته انسان نیستند. جایگاه شایسته انسان این است که موجودی است هم جسمانی و هم روحانی، که دارای ابزار ویژه درک کلیات (عقل) و بیان کلمات می‌باشد. بر این اساس، برخی از گزاره‌های علمی و مشاهدتی، که بر چنین مبانی و پیش‌فرض‌هایی از واقعیت مبتنی هستند، باطل می‌باشند.

هرچند عطاس با افزودن قید مذکور بر نظریه مطابقت، در صدد است به نوعی از تنگ‌نگری و محدود دانستن واقعیت به محسوسات، که ارمغان فلسفه و علم جدید است، جلوگیری نماید؛ اما به نظر می‌رسد نیازی به افزودن قید مذکور نیست و تعبیر مطابقت با واقع به تنهایی، گزاره‌هایی را که مطابقت کامل با واقع ندارند از تعریف صدق خارج می‌سازد. بنابراین هر چند برای رسیدن به معرفت جامع و حقیقی، باید از جزءنگری رهیده و با نگاه کل‌نگر و جامع دینی از ابتلا به محدودنگری و منحصر یافتن واقعیت در محسوسات بپرهیزیم؛ اما برای دستیابی به این منظور نیازی به تغییر تعریف صدق نیست و قید جایگاه شایسته برای تأکید بر مطابقت با واقع کفایت می‌کند.

منابع و روش‌های کسب معرفت: یکی از مهم‌ترین آسیب‌های معرفت‌شناسی غربی که عطاس بدان اشاره می‌کند، محدود دانستن منابع و روش‌های کسب دانش است (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۷۰). وی با ذکر این آسیب مهم معرفت‌شناسی غربی، به بیان منابع و روش‌های کسب دانش از دیدگاه معرفت‌شناسی اسلامی می‌پردازد. جهان در معرفت‌شناسی اسلامی منحصر در محسوسات و روش تجربی تنها راه کسب معرفت علمی نیست، بلکه منابع و روش‌های شناخت عبارت‌اند از حواس، عقل، شهود و وحی. این عناصر چهارگانه در کنار هم قادرند شناخت جامعی از واقعیت ارائه دهند:

ما بر خلاف نظر فلسفه و علم نوین درباره منابع و روش‌های کسب علم معتقدیم دانش از جانب خدا می‌آید و از طریق حواس سالم، تعبیر درست مبتنی بر مرجعیت، عقل سلیم و شهود دریافت می‌شود (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۷۳).

بنابراین استفاده از چهار منبع و روش کسب دانش، از مختصات معرفت‌شناسی اسلامی عطاس است. با وجود این، قرآن کریم و سنت پیامبر (ص) مهم‌ترین و بنیادی‌ترین آنهاست؛ علاوه بر اینکه منبع اعتباریابی شناخت حاصل از دیگر منابع و روش‌های شناخت نیز به حساب می‌آید. هر شناخت به دست آمده از منابع و روش‌های دیگر باید به این منبع اصیل و مرجع ارجاع داده شوند و چنانچه در هماهنگی و مورد تأیید این منبع باشند، معرفت راستین و اسلامی خواهد بود.

ما بر خلاف موضع علم و فلسفه جدید درباره منابع و روش‌های کسب دانش معتقدیم که مرجعیت و شهود درست شبیه به عقل و تجربه سطوحی دارند. سوای مرجعیت مردان دانش و تعلیم به طور کلی، به نظر ما بالاترین سطح مرجعیت را قرآن کریم و سنت و وجود مقدس شخص پیامبر اکرم (ص) دارا هستند. اینان نه تنها به این معنا که حقیقت را منتقل

می‌کنند، مرجع‌اند؛ بلکه به آن معنی که خود حقیقت‌اند، مرجعیت دارند. مرجعیت آنها مبتنی بر سطوح عالی‌تر شناخت عقلانی و روحانی و تجارب متعالی‌ای است که نمی‌توان آن را به سطح عقل و تجربه معمولی فرود آورد (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۷۶).

منبع شهود نیز عبارت است از دریافت مستقیم و بلاواسطه حقایق. در اندیشه عطاس، هرگونه معرفتی نسبت به واقعیت و حقیقت و هرگونه بینش صحیحی نسبت به ماهیت اصیل اشیاء، اساساً از طریق شهود تحصیل می‌شود. البته مقصود از شهود صرفاً از سنخ قوای ادراکی محدود به مراتب طبیعی و مادی نیست که قلمرو عقل مادی و استدلالی مبتنی بر تجربه حسی است؛ زیرا آدمی علاوه بر استعدادها و قوای طبیعی، استعدادها و قوای عقلانی یا روحانی هم دارد که مرجع آنها موجود روحانی است که گاه عقل، زمانی قلب، زمانی روح و گاهی نفس خوانده می‌شود (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۱۳۱).

خنثی نبودن شناخت: عطاس در مباحث فلسفه علم خود همگام با آراء فیلسوفان علم معاصر مبنی بر خنثی نبودن شناخت و تأثیرپذیری آن از پیش‌فرض‌های دانشمندان (چالمرز، ۱۳۸۷: ۱۰۳)، به تأثیر تمدن و فلسفه غربی بر علوم مدرن اشاره می‌کند و دانش غربی را دانشی کاملاً رنگ‌گرفته از مبانی فلسفی - الحادی غربی می‌داند:

بدان‌گونه که شناختی که هم‌اکنون به‌صورت منظم در سراسر جهان انتشار پیدا کرده، لزوماً شناخت راستین نیست، بلکه آلوده به شخصیت و خصوصیت فرهنگ و تمدن غربی است و بار شده با روحیه آن و آماده برای رسیدن به هدف آن (عطاس، ۱۳۷۴ ب: ۱۲۹).

وی بر این اساس، پالایش و پاک‌سازی علوم از مبانی غربی را، شرط لازم برای اسلامی‌سازی علوم می‌داند. هر چند عطاس با استفاده از این مبنای مهم علم‌شناختی، دیدگاه علم دینی خود را مطرح نموده است، اما همانند فیلسوفان پسامدرن قائل به نسبیت شناخت و معرفت نیست و همچنان، بر نظریه مطابقت در صدق گزاره‌ها تأکید دارد (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۸۴).

مبانی انسان‌شناختی عطاس

دو بعدی بودن انسان: در اندیشه اسلامی عطاس، انسان موجودی دو بعدی و متشکل از جنبه روحانی و جسمانی است. صفات غریزی - حیوانی انسان مربوط به جنبه جسمانی و توانایی‌ها و استعدادهای فطری و عقلانیش مربوط به بعد روحانی اوست. انسان در پرتو

بعد روحانی خود توانایی ویژه‌ای در شناخت دارد و خداوند به واسطه این توانایی شناختی که به انسان داده، او را متعهد به عهد و میثاقی فطری کرده که همان شناخت پروردگار و پرستش او و تقید به دین است. خداوند انسان را به استعدادها و قوه‌های تشخیص حقیقت مجهز کرده است تا او بتواند با کوشش و انتخاب خود به تشخیص و پیمودن راه سعادت اقدام کند و بدین‌سان، انسان هدایت‌شده و تجهیز شده، مورد نظر پروردگار قرار گرفت تا خلیفه او در زمین باشد و بار سنگین امانت (مسئولیت فرمانروایی در زمین مطابق اراده الهی) به او سپرده شد (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۹۹-۹۸).

نفس ناطقه انسان: جایگاه شناخت در انسان، جوهری معنوی است که در منطبق از آن با واژه ناطق یاد می‌شود. ناطق یعنی قوه فطری آگاهی که مفاد کلیات را درمی‌یابد و صورت‌بندی می‌کند و این ویژگی، بیانگر استعداد فطری ویژه انسان است که خداوند به او داده است (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۷۶). قرآن کریم با نام‌های گوناگون از این قوه فطری انسان یاد کرده است: گاه قلب، گاه نفس، گاه روح و زمانی عقل. این چهار اصطلاح، همگی اشاره به جوهری تقسیم‌ناپذیر، غیر زمانی، غیر مکانی، نامیرا و یگانه دارند که واقعیت و ذات آدمی را تشکیل می‌دهد (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۱۰۱).

هنگامی که گوهر حقیقی انسان به مسیر درست متمایل شود، وقار و آرامش الهی (سکینه) بر آن نازل خواهد شد و فیضان بخشش الهی او را دربر خواهد گرفت تا به معرفت و شناخت خداوند دست یابد و تا بالاترین درجات ملکوتی اوج گیرد. قرآن کریم این مرتبه را نفس قدسی و مطمئنه می‌خواند (سوره فجر، آیه ۲۷). گاه نیز نیروی حیوانی، نفس را به پایین‌ترین مرتبه طبیعت حیوانی فرو می‌کشد. اگر انسان در این ورطه سقوط کند و در اسارت آن شرایط بماند، آنگاه از طبیعت انسانی خود به دور می‌افتد و فقط از نظر ظاهر دارای هیئت انسانی خواهد بود. این مرتبه‌ای است که نفس به بدی، یعنی نفس اماره گرایش می‌یابد (سوره یوسف، آیه ۵۳). اما اگر نفس، خود را در این مرتبه ملامت کند و با جدیت در حال مبارزه با نیروی حیوانی خود باشد، می‌تواند به طبیعت ملکوتی خویش دست یابد. قرآن کریم (سوره قیامت، آیه ۲) چنین مرتبه‌ای برای نفس را، نفس لوامه می‌نامد (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۱۰۰).

سعادت انسان: عطاس دیدگاه‌های خویش درباره سعادت انسان را، در کتاب معنا و تجربه سعادت در اسلام آورده است. سعادت به معنای سرور و شادمانی است که نقطه مقابل شقاوت به معنای شوربختی و فلاکت است. چون انسان از دیدگاه اسلام دارای دو

بعد دنیوی و اخروی است، سعادت او نیز با این دو بعد وجودی‌اش پیوند دارد. سرنوشت انسان در دستیابی به شادمانی دنیوی و سرور اخروی، بستگی به این دارد که انسان چه جنبه‌ای از وجود خود را به‌عنوان وجه غالب برگزیند. اگر نفس حیوانی و قوای جسمانی آن، تابع قوه عملی نفس ناطقه گردند، در این صورت رفتارهای او مطابق و هماهنگ با قوه نظری شکل خواهد گرفت و بدین ترتیب انسان به منش (خلق) نیک، دست خواهد یافت (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۲۱۲).

روش‌شناسی تحقق دانش اسلامی از دیدگاه عطاس

بر اساس مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی پیش‌گفته، اصول روش‌شناختی عطاس برای تحقق علوم اسلامی را می‌توان در موارد زیر برشمرد:

۷۷

۱. نفی حصر روش‌شناختی

چنانچه در مبانی معرفت‌شناختی عطاس گذشت، وی یکی از مهم‌ترین نقاط افتراق معرفت‌شناسی اسلامی با معرفت‌شناسی غربی را در منابع و روش‌های کسب دانش می‌داند. بر اساس معرفت‌شناسی اسلامی، روش‌های شناخت منحصر در روش‌های تجربی و حسی یا عقلی نیست؛ بلکه در کنار آن، دیگر روش‌های شناخت همچون روش شهودی و روش اجتهادی فهم قرآن و سنت (مرجعیت) نیز معتبر می‌باشند:

ما بر خلاف نظر فلسفه و علم نوین درباره منابع و روش‌های کسب علم معتقدیم دانش از جانب خداوند می‌آید و از طریق حواس سالم، تعبیر درست مبتنی بر مرجعیت، عقل سلیم و شهودی دریافت می‌شود (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۷۳).

با توجه به مبانی معرفت‌شناختی عطاس، یکی از مهم‌ترین اصول روش‌شناختی وی در تولید علوم اسلامی این است که یافته‌های روش تجربی، تا آنجا حجیت دارند که در هماهنگی با روش تفسیری (اجتهادی) باشند. از این‌رو، عطاس در طرح خود برای اسلامی‌سازی علوم در دوره گذار (= مرحله اسلامی‌سازی علوم)، معتقد است یافته‌های تجربی ناسازگار با منبع قرآن و سنت (که از طریق اجتهادی به‌دست آورده‌ایم) اعتباری ندارند و باید از بدنه علوم حذف شوند (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۷۶). همچنین در دوره نهایی (= مرحله تولید علوم اسلامی)، معتقد است محوریت و هسته مرکزی دانشگاه‌ها و نظام آموزشی را باید به علومی که فرض‌العین (علوم اسلامی به‌دست آمده از قرآن و سنت)، اختصاص داد (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۵۹)، تا بدین‌وسیله از کج‌روی و ناسلامی شدن علومی

که فرض الکفایه هستند (مثل علوم انسانی اسلامی) جلوگیری کرد. بنابراین یکی از نکات مهم روش‌شناختی در دیدگاه عطاس درباره علم دینی این است که: اولاً در تولید علوم اسلامی، تنها روش معتبر، روش تجربی نیست، بلکه روش‌های عقلی، شهودی و تفسیری (اجتهادی) نیز معتبرند.

ثانیاً یافته‌های روش‌های سه‌گانه عقلی، شهودی و تجربی باید با یافته‌های روش تفسیری (اجتهادی) سنجیده شوند و اگر نتایج به‌دست آمده از این روش‌ها با نتایج روش اجتهادی ناسازگار باشند، از حجیت و اعتبار برخوردار نخواهند بود (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۷۶) به‌عبارت دیگر چون هستی متشکل از عالم ماده و عالم ماورای ماده است (مبنای هستی‌شناختی) و انسان متشکل از دو بعد جسم و جان است (مبنای انسان‌شناختی) و نیز چون معرفت‌های عقلی، شهودی و تجربی از اعتبار مطلق برخوردار نیستند و اعتبار آنها در هماهنگی و تلائم با معارف و آموزه‌های به‌دست آمده از متون دینی است (مبنای معرفت‌شناختی)، بنابراین اقتضاء روش‌شناختی این مبانی آن است که روش‌های عقلی، شهودی و تجربی باید در راستا و هماهنگی با روش تفسیری (اجتهادی) باشند و استفاده از یک روش شناخت (مانند روش تجربی)، چنانکه در علم اثباتی رایج است (ایمان، ۱۳۹۰: ۵۶)، یک اشتباه روش‌شناختی بوده و مورد تأیید پارادایم علم اسلامی نمی‌باشد.

۲. اسلامی‌سازی زبان

اصل دیگر روش‌شناختی که عطاس بر آن تأکید می‌کند، اسلامی‌سازی زبان است. وی اسلامی‌سازی زبان را کلید اسلامی‌سازی دانش می‌داند. تأکید عطاس بر اسلامی‌سازی زبان، در راستای اعتباریابی روش تفسیری (اجتهادی)، در کنار سایر روش‌های معرفتی برای تولید علوم اسلامی است؛ چنانچه در اصل پیشین گفته شد، بر اساس معرفت‌شناسی اسلامی، یکی از روش‌های کسب معرفت بلکه مهم‌ترین آنها روش تفسیری (اجتهادی) است و لازمه این امر تبیین روش‌شناسی اجتهاد و بیان اصول و قواعد کلی حاکم بر آن می‌باشد؛ تبیین قواعد و ضوابط کلی روش اجتهادی، متضمن این است که در گام نخست به زبان عربی مسلط باشیم و روش‌شناسی خاص آن را در هر حوزه تدوین کنیم؛ هنگامی که از روش‌شناسی و کاربرد درست نمادهای زبان‌شناختی سخن می‌گوییم، نخستین منظور ما آن است که سرشت علمی زبان تازی را که اسلام و دانش‌های اسلامی به آن وابسته است و برداشت اسلام از واقعیت و حقیقت با آن ترسیم می‌شود، دریابیم (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۲۴).

بنابراین روش‌شناسی اجتهاد و به‌تبع آن روش‌شناسی دانش، در ابتدا مبتنی بر فهم دقیق زبان عربی است که زبان قرآن می‌باشد؛ بعد از شناخت قواعد و اسلوب‌های زبان عربی، گام بعدی اسلامی‌سازی زبان است؛ اسلامی‌سازی زبان به‌معنای شناخت واژگان اسلامی و تفسیر دقیق آنها بر اساس جهان‌بینی اسلامی است؛ مقصود از واژگان اسلامی همه واژگان عربی موجود نیست، بلکه مقصود واژگان بنیادین اسلامی است که الگوی معنایی به‌هم پیوسته‌ای دارند و مجموعاً جهان‌بینی قرآنی را می‌سازند. اگر از مسئله اسلامی‌سازی زبان غفلت شود، دگرگونی‌ها و کژی‌های زیادی در حوزه تفکر و اندیشه خواهیم داشت:

چون زبان و اندیشه با هم پیوندی درونی دارند، آشفتگی معنایی در کاربرد نمادهای زبان‌شناختی، در تفسیر خود اسلام و جهان‌بینی‌اش آمیختگی و اشتباه پیش می‌آورد (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۲۶).

بر این اساس تسلط بر زبان و درک صحیح معانی واژگان اسلامی بر اساس تفسیر دقیق مفاهیم قرآنی، نقش کلیدی در جلوگیری از واپس‌گرایی به جهان‌بینی‌های ناسلامی و نیل به اندیشه اسلامی دارد:

دشواری این مسئله آن است که به‌سادگی یک مسئله زبانی نیست، بلکه موضوع جهان‌بینی است. آشفتگی معنایی به‌عنوان دستاوردی از کاربرد نادرست مفاهیم کلیدی در فرهنگ واژگانی اسلامی، می‌تواند بر درک جهان‌بینی اسلامی ما نشان بگذارد (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۳۳).

عطاس با بررسی فرایند اسلامی‌شدن جامعه جاهلی عصر پیامبر(ص)، به‌نقش نزول قرآن در تحول عمیق زبان عربی اشاره می‌کند و از آن به‌عنوان مصداق بارز اسلامی‌شدن زبان نام می‌برد. البته این تحول عمیق در زبان عربی صرفاً در قالب تغییر واژگان و کلمات و جایگزین کردن واژگان جدید نبود، بلکه در قالب تغییر حوزه‌های معناشناختی واژگان شناخته‌شده جاهلی بود:

بدین‌گونه، واژگان جاهلی در زبان عربی اسلامی و در سازماندهی دوباره و شکل‌گیری مجدد ساختارهای مفهومی، در حوزه‌های معنایی و در فرهنگ واژگانی بنیادین قرآنی گنجانده شد؛ همان واژگانی که روزگاری به‌برداشت جاهلی از جهان و زندگی و هستی بشری خدمت می‌کرد (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۳۱).

وی به‌عنوان نمونه، به‌تغییر حوزه معناشناختی کرم (بخشش)، اشاره می‌کند:

نمونه روشن آن واژه «کریم» است که در واژگان جاهلی، اصطلاحی کلیدی بود، به معنای چنان بزرگوار نژاده‌ای که با حد اعلای بخشش دست به دست می‌گردید. از نظر جاهلی، مفهوم کرم (بخشش) با تنگ‌چشمی (بخل)، بسیار دوگانه بود. با این همه، قرآن مجید حوزه معناشناختی «کرم» را به گونه‌ای که عرب جاهلی می‌شناخت، تغییر داد و آن را گرد مفهوم «تقوی» به گردش درآورد؛ «ان اکرمکم عند الله اتقیکم» (سوره حجرات، آیه ۱۳) و حوزه معناشناختی را که نزد او ناشناخته بود، معرفی کرد (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۳۰).

از دیدگاه عطاس تغییر حوزه معنایی واژگان اسلامی، همان اتفاق و آسیبی است که در سده‌های اولیه اسلام با ورود اندیشه‌گری یونانی و دشواری‌های فلسفی آن، به درون اندیشه اسلامی اتفاق افتاد و غزالی حدود هزار سال پیش، خاطر نشان کرده بود که چگونه آشفتگی در علوم اسلامی به دنبال تغییر معناها‌ی اصلی واژگان به معنایی غیر از آنچه در دوران اولیه اسلامی مورد نظر بوده، پدید آمده است. با این تفاوت که امروزه بحران‌های فکری، فرهنگی و معنوی ناشی از سرازیر شدن مفاهیم بیگانه، بسی جدی‌تر است؛ زیرا منحصر به حوزه فلسفه نیست، بلکه شامل نظام‌های گوناگون دانش‌های طبیعی، کاربردی، انسانی، اجتماعی و هنر می‌شود. بنابراین برای برون‌رفت از این بحران نیازمند تلاشی بسیار بیشتر از آنچه فیلسوفان اسلامی در سده‌های پیشین انجام دادند، هستیم (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۳۳).

حاصل کلام اینکه از دیدگاه عطاس یکی از مسائل اساسی روش‌شناختی، برای اسلامی‌سازی اندیشه و دانش، جلوگیری از سرازیر شدن مفاهیم بیگانه فکری در حوزه معناشناختی واژگان اسلامی، یا همان ناسلامی شدن زبان است، به گونه‌ای که امروزه بسیاری از اصطلاحات کلیدی عمده در فرهنگ واژگانی مسلمانان، جابجا شده و به گونه‌ای پوچ و بی‌معنا به حوزه‌های بیگانه معنا خدمت می‌کنند و این همان پدیده فرهنگی نوینی است که موجب پریشانی و آشفتگی اندیشه اسلامی شده است. عطاس به عنوان نمونه به محدودیتی که در حوزه معنایی واژه ادب اتفاق افتاده اشاره می‌کند به گونه‌ای که واژه ادب که روزگاری بیانگر مفهوم آموزش و پرورش اسلامی بود، امروزه به ادبیات و آداب اجتماعی و حرفه‌ای محدود شده و لذا اندیشمندان اسلامی با غفلت از معنای اصلی «ادب» به عنوان مفهوم اسلامی، لازم می‌دانند که به جای تأدیب از واژه تربیت استفاده کنند، در حالی که مفهوم تربیت دارای مؤلفه‌های معنایی متناسب با اندیشه و جهان بینی غربی است (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۶۲).

بر اساس این نکته روش‌شناختی و نقش‌اسلامی شدن زبان در اسلامی‌سازی اندیشه و دانش، عطاس در دیدگاه علم دینی خود، ابتدا به پالایش مفاهیم و واژگان ناسلامی از علوم تأکید می‌کند و اسلامی‌سازی زبان را کلید اسلامی‌سازی اندیشه و دانش معرفی می‌کند: اسلامی‌کردن، یعنی آزادسازی انسان، نخست از سنت سحرآمیز، اساطیری، انیمیستی (باور به وجود روح در همه چیزها) و ملی - فرهنگی و سپس از چیرگی آنچه غیردینی است بر سخن و زبان او. اسلامی‌کردن زبان، سبب اسلامی‌کردن فکر و منطق می‌شود (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۶۳).

۳. استفاده از روش تفسیر و تأویل

اصل دیگر روش‌شناختی مدل علم دینی از دیدگاه عطاس، استفاده از روش تفسیر و تأویل مورد استفاده در قرآن کریم برای تبیین واقعیت‌های انسانی و طبیعی است. چنانچه گذشت، وی علم را عبارت از رسیدن به جایگاه شایسته موجودات در جهان هستی می‌داند (= مبنای معرفت‌شناختی) (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۸۸). نیز وی با استفاده از تعبیرات قرآنی، جهان و پدیده‌های هستی را همچون آیه و نشانه‌ای می‌داند که بر ذات حق دلالت دارند (= مبنای هستی‌شناختی) (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۳۸). از این‌رو، همان‌گونه که مناسب‌ترین روش برای شناخت معنا و مدلول واژگان قرآن کریم، استفاده از روش‌های تفسیر و تأویل است، برای شناخت جهان طبیعت و پدیده‌های طبیعی نیز که بسان نشانه‌ها و نمادها بر مدلولات و واقعیات غایی دلالت می‌کنند، باید از روش‌شناسی تفسیر و تأویل بهره گرفت: به همان شیوه که تفسیر و تأویل برای قرآن به کار می‌رود و همگی نظام تعقلی آن و معناهای بازتاب‌یافته‌اش در حدیث و سنت و در اشیاء جهان تجربی است، کتاب جهان طبیعت هم باید از روش‌های علمی که از روش‌های تفسیر و تأویل سرمشق می‌گیرد، تفسیر شود و اشیاء جهان تجربی را واژگانی تلقی کند به‌عنوان نشانه‌ها و نمادهایی در شبکه‌ای از پیوندهای تعقلی که در مجموع یک یگانگی سازمند را توصیف می‌کند که بازتاب خود قرآن کریم است (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۳۹).

در تعریف تفسیر و تأویل و تفاوت این دو باهم، اقوال مختلفی از سوی مفسران بیان شده است (رجبی، ۱۳۸۰: ۲۵-۵). از نظر عطاس با توجه به اینکه قرآن کریم از دو دسته آیات در خود سخن می‌گوید: محکّمات که آشکار و محرزند و متشابهات که شبهه‌برانگیزند، تفسیر را مختص به آیات محکم قرآن و تأویل را خاص آیات متشابه می‌داند و معتقد است تفسیر عبارت است از کشف معانی آیات محکم و مراد از تأویل نیز عبارت است از

کشف معانی خفی آیات متشابه بر اساس تفسیر آیات محکم (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۸۹). جهان طبیعت نیز در تناظر با آیات قرآن، دربردارنده نشانه‌ها و نمادهایی هست که معانی آشکار و محرزی دارند و نشانه‌ها و نمادهایی که تیره و مبهم‌اند؛ برای کشف معانی نشانه‌های روشن و آشکار طبیعت، از روش تفسیری و برای کشف معانی نشانه‌های تیره و مبهم طبیعت، از روش تأویل یا تفسیر رمزی، باید بهره گرفت (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۹۰). البته عطاس در ادامه بیان می‌کند که روشن و آشکار بودن معانی برخی از پدیده‌های طبیعی، به این جهت است که ما معانی آنها را با عقل ظاهری عرفی می‌سنجیم و به آنها به‌عنوان واقعیات مستقل می‌نگریم، در حالی که بر اساس مبانی قرآنی، جهان طبیعت، تنزل یافته عالم غیب و نشانه‌ای بر وجود حق است. نیز عطاس در مبانی هستی‌شناختی خود بیان نمود که جایگاه جهان طبیعت، در مرتبه تعینات خلقی ذات حق بوده و مظهر و تجلی وجود مطلق و بی‌حد اوست:

هر چند که گفتیم برخی از چیزهایی که جهان تجربی (جهان حس و تجربه حسی) را می‌سازند نمادهایی هستند که معانی آشکار و محرزی دارند، این آشکاری و محرز بودن به سبب آن است که آنها به همان معانی ظاهری که به عقل عرفی می‌رسد اخذ می‌شوند. اما چون آنها سرشتی طبیعی دارند عموماً مبهم‌اند؛ زیرا به نظر ما می‌رسد که گویی آنها به خودشان اشاره دارند و واقعیاتی مستقل، منفرد و قائم به ذات‌اند. آنها مانند نمادها، یقیناً غیرواقعی نیستند و سرشتی صرفاً ظاهری همچون توهمات ندارند؛ بلکه تنها می‌باید آنها را در اتصالی عمیق و ریشه‌ای به آنچه که می‌نمایانند، فهمید. در غیر این صورت، اگر چیزهای مستقل قلمداد شوند، غیرواقعی خواهند بود، به این معنی که تنها در ذهن وجود خواهند داشت و هیچ واقعیت مطابقی در جهان بیرونی نخواهند داشت (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۹۰).

بر این اساس، عطاس تأکید می‌کند برای اینکه در مطالعه طبیعت و جهان حسی دچار نگرش سطحی نشویم و بتوانیم به مدلولات و واقعیات اصیل پدیده‌های طبیعی پی ببریم، نباید پدیده‌های طبیعی، بما هو و مستقل مورد بررسی قرار گیرند:

پرداختن فلسفه و فیزیک به شیء بما هو، به این باور خطا ولی معروف می‌انجامد که وجود شیء در خارج از ذهن ما متشکل از ذراتی است که تا زمان خاصی ثابت باقی می‌مانند و در فضا حرکت می‌کنند، چنانکه گویی این ذرات نهایی‌ترین ماده عالم‌اند؛ در صورتی که فی‌الواقع اصل ماده از یک سلسله أعراض تشکیل شده است

و پدیدارهای فیزیکی، فرایندهایی هستند که هر جزءشان منفصل از دیگری است. بنابراین فی الواقع شیء، نظیر واژه، سرانجام نشانه یا نماد است و نشانه یا نماد، امری هویدا (تفکیک شده، مجزا و شناخت‌پذیر) است و از چیز دیگری که چنین هویدا نیست، انفکاک‌ناپذیر است. بدین ترتیب که زمانی که اولی درک می‌شود، دومی که نمی‌تواند مستقل درک شود و با اولی از یک مقوله است، شناخته می‌شود (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۸۸).

حاصل اینکه از دیدگاه عطاس، پدیده‌های جهان طبیعت عموماً به معانی و واقعیات غایبی در عوالم بالاتر و برتر از خود اشاره دارند که یافتن این معانی و واقعیات غایبی، نیازمند فرایند تأویل است؛ تأویل، عبارت است از گذر از معانی ظاهری این پدیده‌ها و رسیدن به معانی باطنی، غایبی و اصلی آنها که در عوالم بالاتر هستند. بر این اساس، علم در اسلام نهایتاً نوعی تأویل یا تفسیر رمزی موجودات تجربی و رسیدن به معانی غایبی و اصلی آنها از طریق فرایند تعقل است. چنین علمی باید خود را بر اساس تفسیر معانی پیدا یا واضح اشیاء در طبیعت بنا کند، معانی پیدا و آشکار پدیده‌ها، در صورتی برای فاهمه حاصل می‌شوند که جایگاه و حدود آنها درون نظامی از روابط که با پدیده‌ها و اشیاء دیگر دارند، روشن شود. روش‌شناسی مناسب برای چنین علمی، روش تفسیر و تأویل و ارجاع متشابهات به محک‌هاست (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۹۰).

سنجش روش‌شناسی علم دینی از دیدگاه عطاس

چنانچه گفته شد، عطاس بر اساس مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی خود، روش‌شناسی فرایند نیل به علم اسلامی را ارائه داده است. برخی گمان نموده‌اند روش‌شناسی ارائه‌شده توسط عطاس اختصاص به آن قسم از علوم دینی مورد نظر وی دارد که تحصیل آنها واجب عینی (فرض‌العین) است و وی تکلیف آن قسم از علوم دینی را که تحصیل آنها را واجب کفایی (فرض‌الکفایه) می‌داند، مشخص نموده است:

عطاس زمانی که به روش‌شناسی می‌پردازد، طرحی ناقص از روش‌شناسی علم دینی (فرض‌الکفایه) ارائه می‌کند. ضمن اینکه در طرح وی روش‌شناسی فرض‌الکفایه مشخص نشده است. فرض‌الکفایه طبق دیدگاه عطاس همان علوم انسانی امروزی است و بنابراین روش‌شناسی علوم انسانی و رشد و توسعه آن مبتلا به نوعی بلا تکلیفی است (ایمان، ۱۳۹۲: ۱۵۹).

این در حالی است که با توجه به نگاشته‌های عطاس به نظر می‌رسد اصول روش‌شناختی پیش‌گفته، اختصاص به سنخ اول از علوم دینی مورد نظر عطاس (= علوم فرض‌العین) ندارد و هر کدام از سه اصل مطرح شده (نفی حصر روش‌شناختی، اسلامی‌سازی زبان، استفاده از روش تأویلی)، شامل سنخ دوم از دانش‌های دینی (= علوم فرض‌الکفایه) نیز می‌گردد. به‌عنوان نمونه وی در توصیه روش‌شناختی خود به استفاده از روش‌های تفسیر و تأویل، تصریح می‌کند که جهان طبیعت همانند آیات قرآن نماد و نشانه هستند و روش‌شناسی مناسب مطالعه طبیعت، روش تفسیری و تأویلی می‌باشد. بنابراین عطاس بر آن است تا روش‌شناسی رسیدن به دانش اسلامی را به‌طور مطلق ارائه کند، هر چند طرح روش‌شناختی وی مبتلا به ابهام و ضعف می‌باشد که در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم.

بررسی اصل اول

اصل اول روش‌شناختی عطاس اعتبار روش‌های چهارگانه اجتهادی (تفسیری)، شهودی، عقلی و تجربی در علوم اسلامی است. معتبر دانستن تنها روش تجربی در علوم، مقتضای روش‌شناختی نظام‌های علمی نظیر پارادایم پوزیتیویستی است، تفکر پوزیتیویستی خود بر اصول موضوعه و مفروضاتی استوار است که اموری غیربديهی و نظری‌اند و بر اساس آن پیش‌فرض‌ها، پارادایم پوزیتیویستی و روش صرفاً استقرایی - تجربی شکل می‌گیرد و اگر برخی از این پیش‌فرض‌ها انکار شود، فرآورده‌های علمی حاصل از این پارادایم، برای غیر باورمندان به این پیش‌فرض‌ها اعتبار نخواهد داشت. پس روش تجربی با مؤلفه‌های پارادایم پوزیتیویستی، اعتبار عام ندارد؛ بلکه اعتبار قول به حصر آن به‌پذیرش مفروضات آن بستگی دارد. به‌عنوان مثال روش هرمنوتیکی در پارادایم تفسیری در مخالفت با پارادایم پوزیتیویستی و انکار روش آن، پدید آمد، که البته آن نیز بر مفروضات و اصول موضوعه خاص خود مبتنی است (حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۹: ۷۹). به همین وزن عطاس بر اساس مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی خود، روش‌شناسی ترکیبی خود را پیشنهاد می‌دهد و معتقد است برای رسیدن به شناخت صحیح در حوزه علوم انسانی، باید در کنار روش تجربی، از روش‌های شهودی، عقلی و به‌ویژه از روش اجتهادی (تفسیری) نیز بهره‌گیریم.

اشکالی که بر روش‌شناسی ترکیبی عطاس وارد است این است که در آن حدود و ثغور هر کدام از این روش‌ها و نیز مناسبات میان یافته‌های حاصل از هر یک از آنها به‌خوبی

روشن نشده است و تنها به صورت مبهم و غیرشفاف به معتبربودن مجموعه آنها بسنده شده است، در حالی که افزون بر معتبر دانستن هر کدام از این روش‌ها، باید حدود و ثغور اعتبار هر کدام از این روش‌ها نیز روشن شود؛ به عنوان نمونه در روش شهودی، باید روشن شود شهود چه کسانی اعتبار دارد؟ آیا شهود عده‌ای خاص منظور است یا شهود تمامی دانشمندان؟ و اگر شهود تمامی دانشمندان مراد است در صورت ناسازگاری شهودها با یکدیگر و یا با یافته‌های روش‌های دیگر، مقتضای روش‌شناختی چیست؟

همچنین باید مناسبات میان یافته‌های هر کدام از این روش‌ها با یکدیگر تبیین شود، خصوصاً مناسبات یافته‌های روش تجربی و روش اجتهادی؛ به عنوان نمونه اگر یافته‌های روش اجتهادی با روش تجربی ناسازگار باشند، آیا یافته روش تجربی می‌تواند به مثابه قرینه‌ای بر خلاف یافته روش اجتهادی، صحت آن را به چالش کشد و طبعاً مجتهد به واسطه قرینه تجربی مذکور، به تبدل اجتهاد دست یازد؟ نیز در جانب یافته تجربی، آیا یافته روش اجتهادی می‌تواند به عنوان قرینه خارجی، یافته روش تجربی را به چالش کشد و اعم از اینکه ظنی باشد یا یقینی آیا می‌تواند به مثابه قرینه نقش ایفا کند؟ و یا تنها در صورتی که یقینی باشد و یافته روش تجربی، ظنی باشد دانشمندی که در پارادایم علم دینی فعالیت می‌کند را ملزم به تکرار فرایند تجربی خویش می‌نماید؟ اگر هر کدام از یافته‌های این روش‌ها چنین قرینیتی دارند، حدود و ثغور آن چیست؟

مطلب دیگری که در مدل علم دینی از دیدگاه عطاس باید روشن شود، بحث چرایی حجیت روش تجربی در مبانی روش‌شناسی ترکیبی پیشنهادی عطاس است. در مباحث فقهی، یافته‌های حاصل از روش تجربی به خاطر اطمینان‌بخش بودنشان، به عنوان علم (عرفی) و عقل (تجربی) در کنار نقل، حجت بوده و از ادله دینی شمرده شده‌اند. بنابراین عطاس در مباحث فلسفه علم خود، پیش از توصیه به استفاده از روش تجربی برای تولید علم دینی باید در مباحث روش‌شناختی خود به چرایی حجیت روش تجربی و قلمرو آن و نیز اعتبار و جایگاه آن در نظام و پارادایم علم دینی مورد نظر خود بپردازد.

بررسی اصل دوم

دومین اصل روش‌شناختی عطاس، تأکید بر اسلامی‌سازی زبان و شناخت حوزه‌های معنایی واژگان اسلامی، به منظور اسلامی کردن دانش است. هر چند پیوند میان زبان و اندیشه ناگسستنی است و به دست آوردن دقیق حوزه‌های معنایی واژگان اسلامی،

نقش مهمی در جلوگیری از رسوخ اندیشه‌های ناسلامی در حوزه تفکر اسلامی دارد، اما این بدان معنا نیست که تنها با اسلامی شدن زبان، اندیشه و فهم نیز اسلامی خواهند شد. عطاس در این زمینه متأثر از آراء غزالی است. غزالی در احیاء علوم‌الدین سخن از تبدیل پنج لفظ می‌کند که در روزگار او به معانی‌ای غیر از آنچه مسلمانان در قرن اول از آن اراده می‌کردند، به کار برده شده است و منشأ فراموشی علوم حقیقی دین، تحریف یا تخصیص معانی همین الفاظ است این پنج لفظ عبارت‌اند از فقه، علم، توحید، تذکر و حکمت. به‌عنوان نمونه در تحریف لفظ توحید بر متکلمان خرده می‌گیرد که توحید را عبارت از صنعت کلام و شناخت شیوه مجادله می‌دانند و خود را به نادرستی علمای توحید می‌دانند در حالی که در عصر اول اسلامی چنین نبود و توحید را عبارت از این می‌دانستند که همه کارها و امور را از جانب حق بدانی، که نتیجه آن توکل و سپردن امور به خداست:

توحید در قرآن و نزد عارفان عبارت است از اینکه کل کارها را از حق بینی و همه چیز از جانب او بدانی، ثمره این توحید، توکل است. اقرار زبانی لا اله الا الله که از منافق نیز شنیده می‌شود باید به مرحله معرفت قلب و ظهور در اعمال و رفتار انسانی برسد (غزالی، ۱۳۶۴: ۸۴).

حاصل اینکه شناخت دقیق معانی واژگان اسلامی در صورتی به جلوگیری از ناسلامی شدن اندیشه و رسیدن به دانش اسلامی کمک خواهد نمود که در کنار آن از دیگر اصول و قواعد روش تفسیری (اجتهادی) غفلت نشود و این قواعد به صورت روشن تبیین شود، کاری که در آثار عطاس کمتر مشاهده می‌شود. اگر عطاس در مدل روش‌شناختی خود جایگاه مهمی برای روش اجتهادی (تفسیری) قائل است باید قواعد اجتهاد درست و پویا برای تولید علم دینی را نیز به دست دهد، آن گونه که اقدامی آغازین در این زمینه در کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی (حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۹) انجام شده است.

آسیب دیگر، تکیه بسیار عطاس بر نقش زبان و تفسیرهای زبانی در شکل‌گیری دانش اسلامی است که ممکن است خطر افتادن اندیشمندان به وادی نسبی‌گرایی را به دنبال داشته باشد. گفتمان و گفتمان‌کاوی انتقادی که از مباحث روش‌شناختی نوین در اندیشه غرب است، مبتنی بر بازی‌های زبانی است. در گفتمان، یک مفهوم یا واژه از چشم‌اندازهای مختلف مورد تحلیل قرار می‌گیرد و این چشم‌اندازهای مختلف به تفکرات مختلف و متکثر منتهی می‌شود که یکی از لوازم آن می‌تواند نسبی‌انگاری باشد. همه

این فرایند نیز متأثر از شرایط فردی، روانی و اجتماعی کنش‌گری است که از قواعد زبانی خاصی استفاده می‌کند. بنابراین زبان، قدرت بالایی در ایجاد نسبی‌گرایی فکری دارد و اندیشمندان مسلمان لازم است استفاده از زبان را در کنار دیگر روش‌های کسب معرفت قرار بدهند تا به ورطه نسبی‌گرایی نیفتند (ایمان، ۱۳۹۲: ۱۶۲). به بیان دیگر، استفاده از زبان و تأکید بر نقش آن تنها در راستای روش‌های چهارگانه شناخت که در معرفت‌شناسی اسلامی ذکر شده کاربرد دارد. نقش زبان باید صرفاً نقش تبیین‌گری باشد که استفاده از روش‌های دیگر را تسهیل می‌کند و الا اگر به‌طور مستقل به آن نگاه شود، می‌تواند مستلزم نسبی‌گرایی گردد.

بررسی اصل سوم

سومین اصل روش‌شناختی در مدل علم دینی عطاس اعتبار روش تفسیر و تأویل در شناخت جهان طبیعت می‌باشد. از دیدگاه وی پدیده‌های طبیعی همانند واژگان قرآن کریم دارای دو جهت هستند یکی جهت استقلال و قائم به‌ذات بودن و دیگری جهت نمادی و نشانه بودن بر معانی غیبی. اگر پدیده‌های طبیعی به‌صورت مستقل مورد مطالعه قرار گیرند، همچون مطالعه یک واژه به‌صورت مستقل و بدون در نظر گرفتن مدلول آن، بی‌معنا و فاقد اعتبار خواهند بود (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۸۷)؛ روش‌شناسی صحیح برای رسیدن به واقعیات غایی و اصلی پدیده‌های طبیعی، استفاده از روش تأویل است؛ زیرا با استفاده از این روش می‌توانیم از سطحی‌نگری در مطالعه پدیده‌های طبیعی رهایی جسته و به لایه‌های عمیق و واقعیات غایی آنها دست یابیم. بر این اساس، عطاس مشکل روش‌شناختی علوم مدرن را نداشتن نگاه آیه‌ای به پدیده‌های طبیعی و مطالعه استقلالی آنها می‌داند و به همین دلیل بسیاری از یافته‌های این علوم را دچار سطحی‌نگری و ماندن در مرتبه ظواهر می‌داند (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۸۸).

این در حالی است که آیت‌الله استاد جوادی‌آملی از صاحب‌نظران بحث علم دینی نیز با استفاده از مبنای هستی‌شناختی تناظر جهان طبیعت با آیات قرآن، به این نکته روش‌شناختی اشاره نموده‌اند که نباید در مطالعه طبیعت، سیری افقی داشته باشیم و صرفاً به مطالعه لاشه طبیعت بپردازیم. این نگاه معیوب به علم است که عالم را صنع خدا نمی‌بیند و سخن گفتن از تأثیر و دخالت خداوند در حوادث عالم را خرافه و افسانه می‌پندارد. از نگاه ایشان، برطرف کردن نقص این دانش معیوب، که از آن به اسلامی کردن

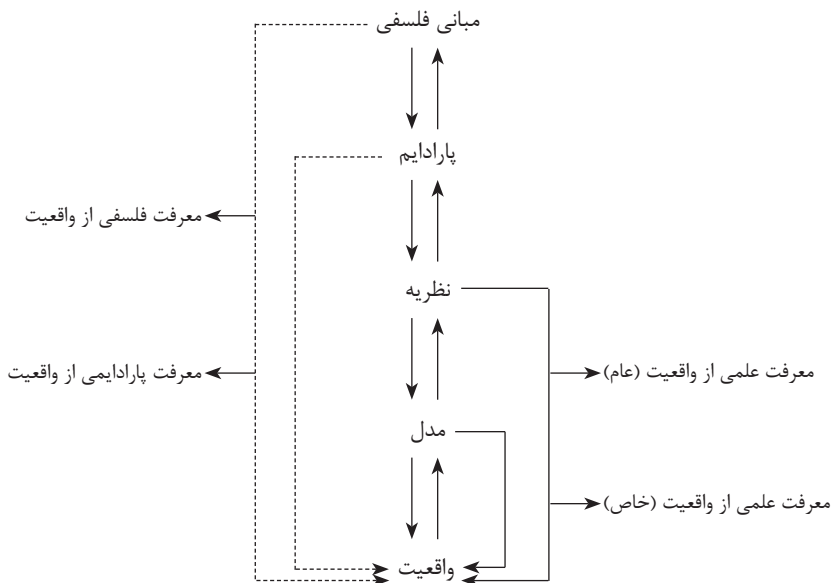
علوم تعبیر می‌شود، به آن است که تغییر اساسی در نگاه به علم و طبیعت ایجاد کنیم تا به جای سیر افقی، سیر صعودی و رو به‌مبدأ خلقت داشته باشیم (ر.ک. جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۱۳۹).

هر چند تذکر روش‌شناختی این اندیشمند با دیدگاه عطاس مشابه است و هر دو بر نفی نگاه افقی و استقلالی، به پدیده‌ها در مطالعه طبیعت تأکید دارند؛ اما به دو نتیجه کاملاً متفاوت از هم رسیده‌اند؛ از دیدگاه استاد جوادی‌آملی، نتایجی که دانشمندان سکولار با چنین نگاهی به طبیعت به‌دست آورده‌اند، اگر صرف فرضیه و گمان نباشد، معتبر است:

اینکه او (دانشمند) به‌سبب الحادش، ارتباط عالم طبیعت با خدا را قطع کرده و خلقت را باور ندارد، موجب آن نیست که فهم او از طبیعت، در صورتی که حقیقتاً علم یا کشف اطمینان‌آور باشد، فاقد حجیت و اعتبار شرعی تلقی گردد و تفسیر فعل خداوند قلمداد نشود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۱۴۳).

این در حالی است که در اندیشه عطاس، نگاه افقی و استقلالی به پدیده‌ها موجب زیر سؤال رفتن اعتبار و وثاقت چنین علمی می‌گردد (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۸۷). توصیه روش‌شناختی وی برای مصون ماندن از این آسیب و سطحی‌نگری در علم، استفاده از روش تأویلی و گذر از معنای ظاهری پدیده‌ها و رسیدن به معنای عمقی و باطنی آنها می‌باشد (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۹۰).

نکته‌ای که در مورد دیدگاه عطاس به‌نظر می‌رسد این است که وی با ارائه روش‌شناسی تأویلی در واقع سعی کرده تا اقتضائات روش‌شناختی مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی پیش‌گفته خود را تبیین کند؛ توضیح اینکه هر معرفت علمی برآمده از فرایندی است متکی بر مبانی فلسفی و پارادایمی در مسیر ورود به واقعیت تجربی؛ به‌سخن دیگر، در هر معرفت علمی پیش‌فرض‌های فلسفی و پارادایمی معینی وجود دارند که بر اساس آنها شیوه ورود به واقعیت روشن می‌شود. از این‌رو هر پارادایم و نظام علمی، مبتنی است بر مبانی روش‌شناختی که این مبانی، خود متکی هستند بر پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی خاص آن پارادایم (ر.ک: شکل ۱). بنابراین روش‌شناسی در یک بستر پارادایمی خاص، چارچوب، اصول نظری و چگونگی انجام یک تحقیق علمی و در نتیجه روش علمی معتبر در نزد آن پارادایم را ارائه می‌کند (ایمان، ۱۳۹۰: ۲۱).



شکل ۱: سلسله‌مراتب معرفتی در فرایند ورود به واقعیت در پارادایم پوزیتیویستی

این در حالی است که به نظر می‌رسد روش‌شناسی تأویلی عطاس و رجوع از معانی ظاهری پدیده‌ها به معانی اصلی و غایی آنها از طریق فرایند تعقل و شهود، در حیطه مباحث عرفانی و فلسفی بوده و برای دستیابی به معرفت علمی در مورد واقعیت خارجی کفایت نمی‌کند. به‌منظور تبیین فرایند علمی از مبانی کلان پیش‌گفته گرفته تا مرحله ورود به واقعیت خارجی، مدل علم‌شناختی عطاس نیاز به تکمیل دارد. به‌بیان دیگر، برای استفاده از روش‌شناسی تأویلی، باید رویکرد تحقیق، تکنیک‌ها، مراحل و ابزارهای گردآوری اطلاعات و... را که متناسب با مبانی فلسفی و پارادایمی روش‌شناسی تأویلی باشند، استخراج و تبیین نمود. به‌عنوان نمونه پارادایم هرمنوتیکی که تنها روش معتبر برای کشف گزاره‌های علوم انسانی را روش هرمنوتیکی یا تفسیری می‌داند، استفاده از رویکرد کیفی در تحقیقات علمی را جایگزین رویکرد کمی می‌کند. در رویکرد کیفی از زبان، معنا، فهم، تفسیر و تحلیل نظری زندگی روزمره و امثال اینها استفاده می‌شود. در این حالت توقع آن است که محقق از نظریه از قبل تعیین‌شده استفاده نکند، سؤال و فرضیه در فرایند تحقیق شکل گیرد، مراحل خطی و از قبل تعیین‌شده نباشد، درک معنایی و مفهومی به‌جای آماری به‌عمل آید و یا نظریه‌سازی به‌جای آزمون نظریه اتفاق افتد (عطاس، ۱۳۷۴ الف: ۱۲۳).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

عطاس برای تحقق دانش اسلامی دو مرحله پیشنهاد کرده است: مرحله نخست به اسلامی‌سازی علوم موجود می‌پردازد که گرانبار از مبانی فکری و فلسفی غربی هستند؛ مرحله دوم نیز به تولید علوم اسلامی بر اساس مبانی و اصول اساسی اسلامی اختصاص دارد. وی بر اساس مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی خود اصول روش‌شناسی تحقق علوم اسلامی را چنین تبیین نموده است:

۱. نفی حصر روش‌شناختی رایج در علم پوزیتیویستی و استفاده از روش‌های چهارگانه تجربی، عقلی، شهودی و اجتهادی؛

۲. اسلامی‌سازی زبان و جلوگیری از نفوذ واژگان ناسلامی در اندیشه اسلامی؛

۳. استفاده از روش‌های تفسیر و تأویل مورد استفاده در قرآن برای تبیین پدیده‌های طبیعی و انسانی.

انتقادات وارد بر روش‌شناسی عطاس که بیشتر به ابهام اصول روش‌شناختی پیش‌گفته مربوط است، عبارت‌اند از اینکه:

اولاً، حدود و ثغور اعتبار هر کدام از روش‌های چهارگانه تجربی، عقلی، شهودی، اجتهادی و نیز مبنای حجیت آنها در کلمات عطاس مشخص نشده است.

ثانیاً، اسلامی‌سازی زبان هرچند نقش کلیدی در اسلامی‌شدن دانش دارد اما بسنده نمودن به آن بدون اینکه به قواعد و مراحل اجتهاد از متون دینی پرداخته شود، ره به‌جایی نمی‌برد.

ثالثاً، به‌منظور استفاده از روش‌شناسی تأویلی در علوم، باید روش‌ها، تکنیک‌ها و مراحل متناسب با این اصل روش‌شناختی را استخراج و تبیین نمود.

منابع

۱. امیرخانی، مهناز و فائزه شیرازی. (۱۳۹۱). نقد و بررسی رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود. *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*. سال شانزدهم. شماره اول.
۲. ایمان، محمدتقی. (۱۳۹۰). مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. ایمان، محمدتقی و احمد کلاته‌ساداتی. (۱۳۹۲). روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. بی‌جا. نشر اسراء.
۵. چالمرز، آلن. اف. (۱۳۸۷). *چیستی علم درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*. سعید زیباکلام. تهران: سازمان مطالعه و تدوین علوم انسانی دانشگاه‌ها. سمت.
۶. حسینی، حمیدرضا و مهدی علی‌پور. (۱۳۸۹). *پارادایم اجتهادی دانش دینی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۲). مبانی حکمی علم دینی از دیدگاه محمد نقیب‌العطاس. *حکمت و فلسفه*. سال نهم. شماره دوم.
۸. رجبی، محمود. (۱۳۸۰). *روش‌شناسی تفسیر قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. زاهد، سعید و احمد کلاته‌ساداتی. (۱۳۹۱). *اسلامی‌سازی علوم از دیدگاه عطاس و فاروقی*. *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*. سال شانزدهم. شماره اول.
۱۰. غزالی، ابوحامد. (۱۳۶۴). *احیاء علوم الدین*. محمد خوارزمی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۸). تأملاتی چند در باب امکان و ضرورت اسلامی‌شدن دانشگاه. *نقد و نظر*. شماره ۲۰-۱۹. بازنشر در راهی به رهایی، جستارهایی در عقلانیت و معنویت. تهران: نگاه معاصر. ۱۳۸۷. چاپ ۳.
۱۲. موحدابطحی، سیدمحمدتقی. (۱۳۹۱). دفاعی از رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود در تولید علم دینی. *پژوهش‌نامه علم و دین*. سال سوم. شماره اول.
۱۳. نقیب‌العطاس، سیدمحمد. (۱۳۷۴ الف). *درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی*. زیر نظر مهدی محقق. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۱۴. نقیب‌العطاس، سیدمحمد. (۱۳۷۴ ب). *اسلام و دنیوی‌گری*. احمد آرام. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

15. Al-Attas, S. N. (1998). [1978] *Islam and Secularism*. (With a Foreword by the Author to the 2nd Edition. Dated 1993. Lahore: Suhail Academy.
16. Al-Attas, S. N. (1979). *Aims and Objectives of Islamic Education*. Holder and Stoughton, King Abdul-Aziz University. Jaddah: Saudi Arabia.
17. Neuman, W.L. (1997). *Social Research Methods*. Qualitative and Quantitative Approaches. London: Allyn and Bacon.