

## **Islamic Humanities from the Perspective of Allameh Mesbah Yazdi and Atas (Comparative Study)**

**Mohammad Mahdi Naderi Qomi\***

### **Abstract**

The possibility and manner of Islamic humanities is one of the issues that have been considered by many Muslim scholars and thinkers in recent decades. One of the ways that can help the advancement of this field of study and solve its problems is the comparative study of the opinions and theories of prominent and influential personalities in this field. For this purpose, the present article tries to briefly review some of the most important similarities and differences between the views of Allameh Mesbah Yazdi and Seyyed Mohammad Naqib Al-Attas in this field by descriptive-analytical method. Among the similarities can be found such things as: the possibility and necessity of compiling Islamic humanities, basing Islamic humanities on their own principles, denying the limitation of empirical methodology, critique of secularism as one of the important and basic principles of humanities Western and ... pointed out. Regarding differences, such things as: definition of science, religion and religious science, the criterion of truth and falsity of propositions, the place of intuition in the tools and sources of cognition, ontology and its impact on Islamic humanities, etc. It is a mention and a reference. Keywords:

\* Faculty member of Management Department / Imam Khomeini Educational and Research Institute /  
Qom. naderi@qabas.net

Date received: 31.08.2021, Date of acceptance: 04.12.2021



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

۲۹۰ پژوهش‌های علم و دین، سال ۱۲، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

Religious Science, Islamic Humanities, Allameh Mesbah, Seyed Mohammad Naqib Al-Attas.

**Keywords:** Religious science, Islamic humanities, Allameh Mesbah, Seyed Mohammad Naqib Al-Attas.

## علوم انسانی اسلامی از منظر علامه مصباح یزدی و عطاس (مطالعه تطبیقی)

محمد مهدی نادری قمی\*

### چکیده

امکان و چگونگی علوم انسانی اسلامی، از جمله مسائل و موضوعاتی است که در چند دهه اخیر مورد توجه بسیاری از محققان و متفکران مسلمان قرار گرفته است. یکی از راه‌هایی که می‌تواند به پیشرفت این حوزه مطالعاتی و حل مسائل آن کمک کند مطالعه تطبیقی آرا و نظریات شخصیت‌های برجسته و تأثیرگذار این عرصه است. به همین منظور مقاله حاضر تلاش دارد با روش توصیفی تحلیلی، برخی از مهم‌ترین مشابهت‌ها و تمایزات دیدگاه‌های علامه مصباح یزدی و سید محمد تقیب العطاس در این زمینه را به اجمال بررسی نماید. از جمله مشابهت‌ها می‌توان به مواردی هم‌چون: امکان و لزوم تدوین علوم انسانی اسلامی، ابتدای علوم انسانی اسلامی بر مبانی خاص خود، نفی حصر روش‌شناختی تجربی، نقد سکولاریزم به عنوان یکی از مبانی مهم و اساسی علوم انسانی غربی و ... اشاره کرد. در مورد تفاوت‌ها نیز مواردی هم‌چون: تعریف علم، دین و علم دینی، معیار صدق و کذب گزاره‌ها، جایگاه شهود در ابزارها و منابع شناخت، هستی‌شناسی و تأثیر آن در علوم انسانی اسلامی و ... قابل ذکر و اشاره است.

**کلیدواژه‌ها:** علم دینی، علوم انسانی اسلامی، علامه مصباح، سید محمد تقیب العطاس.

\* عضو هیئت علمی گروه مدیریت/ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی/ قم، naderi@qabas.net

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۳



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

## ۱. مقدمه

بحث امکان و چگونگی علم دینی و اسلامی به‌طور کلی، و به‌ویژه علوم انسانی اسلامی را می‌توان یکی از منازعات علمی نسبتاً داغ و پر سروصدای چند دهه اخیر بین اندیشمندان مسلمان دانست. تا کنون محققان و اندیشمندان متعدد و نسبتاً زیادی به این عرصه ورود پیدا کرده و به ابراز نظر پرداخته‌اند. طبعاً برخی از این اندیشمندان، سنی مذهب و برخی نیز شیعه هستند. همچنین در هر دو گروه، برخی محققان و صاحب‌نظران نام‌بردارتر و تأثیرگذارتر از دیگران‌اند. از میان متفکران سنی مذهب مشهور و تأثیرگذار می‌توان به کسانی هم چون ابوالاعلی مودودی، اسماعیل راجا فاروقی، محمد نقیب عطاس، ضیاءالدین سردار و ... اشاره کرد. در میان اندیشمندان شیعه به‌نام و مشهور شیعی این عرصه نیز می‌توان از شخصیت‌ها و افرادی هم‌چون علامه مصباح، آیت‌الله جوادی آملی، مقام معظم رهبری (حضرت آیت‌الله خامنه‌ای)، مهدی گلشنی، خسرو باقری، سعید زیباکلام و ... نام برد.

از سوی دیگر، پیوسته یکی از زمینه‌ها و اسباب پیشرفت علوم، تضارب آرا و اندیشه‌ها بوده است. از این رو مقایسه و مطالعه تطبیقی دیدگاه‌ها و نظرات محققان و صاحب‌نظران هر حوزه دانشی، به‌ویژه اندیشمندان و صاحب‌نظران به نام و تأثیرگذار آن، می‌تواند به پیشرفت آن حوزه دانشی و هر چه نزدیک‌تر شدن به پاسخ‌های درست مسائل آن حوزه علمی کمک کند. مقاله حاضر نیز بر اساس همین رویکرد تلاش دارد نگاهی تطبیقی و مقایسه‌ای داشته باشد به دیدگاه‌ها و نظرات دو تن از کسانی که به گمان نگارنده، و البته به ادعان بسیاری از محققان و نویسندگان دیگر، دیدگاه‌ها و نظراتشان در مورد علوم انسانی اسلامی، از جمله دیدگاه‌های مهم و تأثیرگذار شمرده می‌شود. یکی از این شخصیت‌ها عالم برجسته شیعی، مرحوم علامه مصباح یزدی است که بیش از چهار دهه، این بحث و مسأله را به صورت خستگی‌ناپذیر، هم به صورت نظری و هم به صورت عملی دنبال کرده است. شخصیت و محقق دیگر، اندیشمند سنی مذهب، سید محمد نقیب العطاس است که او نیز سال‌های متمادی، تلاش‌های علمی و عملی مجدانه‌ای در این عرصه داشته است. مسأله و موضوع محوری این مقاله، جستجو و بیان برخی از مهم‌ترین مشابَهت‌ها و تمایزهای این دو اندیشمند در عرصه علوم انسانی اسلامی است. البته علاوه بر آنچه در این جا آورده شده، مشابَهت‌ها و تفاوت‌های مهم دیگری را نیز می‌توان برشمرد که به علت محدودیت حجم مقاله، مجال برای پرداختن به آنها نبوده است.

## ۲. مهم‌ترین اشتراکات و شباهت‌ها

### ۱.۲ امکان و لزوم تدوین علوم انسانی اسلامی

اولین و به تعبیری شاید مهم‌ترین مسأله در مورد علوم انسانی اسلامی، به اصل امکان آن بازمی‌گردد. در این زمینه، گروهی بر نفی امکان و تحقق علم دینی و اسلامی اصرار دارند (برای نمونه، ر. ک. ملکیان، ۱۳۷۸؛ همو، ۱۳۹۰ و پایا، ۱۳۹۳) و در مقابل، عده‌ای به امکان و بلکه لزوم تدوین و تحقق علم دینی و اسلامی، به‌ویژه علوم انسانی اسلامی قائل‌اند (برای نمونه، ر. ک. گلشنی، ۱۳۸۸ و باقری، ۱۳۸۲). علامه مصباح و عطاس، هر دو، جزو گروه دوم‌اند و بر امکان و بلکه لزوم تدوین و تولید علوم انسانی اسلامی تأکید دارند (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴ الف، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ همو، ۱۳۷۴ ب، ص ۶۰-۶۱ و مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۷-۲۴۱).

### ۲.۲ ابتدای علوم انسانی اسلامی بر مبانی خاص خود

از دیگر مباحث مطرح در باب علوم انسانی اسلامی، تأثیر مبانی فلسفی اسلام، هم‌چون مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و نظایر آنها بر این علوم است. جدای از بحث علم دینی و اسلامی، به‌طور کلی، در مورد تأثیر مبانی فلسفی در شکل‌گیری و تولید علوم و نظریه‌ها، بین محققان و صاحب‌نظران اختلاف نظر وجود دارد. امروزه علاوه بر اندیشمندان مسلمان، بسیاری از محققان و صاحب‌نظران غربی و غیر مسلمان نیز بر تأثیر مبانی فلسفی نظریه‌پردازان بر علم تولید شده توسط آنان اذعان و تأکید دارند (برای نمونه، ر. ک. نیومن، ۱۹۹۷، ص ۶۱؛ بوریل و مورگان، ۲۰۰۳، ص ۳ و هچ و کانلیف، ۱۳۹۰، ص ۴۰). بحث معروف «پارادایم‌های مختلف علوم» که اولین بار توسط توماس کوهن مطرح شد (ر. ک. کوهن، ۱۹۷۰ و ۱۳۸۷) در واقع به همین بحث ناظر است. اساساً یکی از دلایل مهم اختلاف در اصل امکان تولید و تدوین علوم انسانی اسلامی نیز به همین اختلاف بازمی‌گردد که آیا مبانی فلسفی نظریه‌پردازان در تولید علم تأثیر دارد یا خیر؟ علامه مصباح و عطاس در این زمینه نیز هم‌نظرند که شناخت، امری خستی نیست و نقش و تأثیرگذاری مبانی فلسفی نظریه‌پردازان در علم و نظریات تولید شده توسط آنان حتمی و اجتناب‌ناپذیر است (ر. ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۳-۳۵؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۲۳؛ جمعی از

نویسندگان، ۱۳۹۷، ص ۱۹ و عطاس، ۱۳۷۴ الف، ص ۱۲۵ و ۱۲۹). این دو اندیشمند، بر همین اساس، علوم تولید شده در غرب را مبتنی بر مبانی فلسفی غرب می‌دانند؛ و از آن جهت که این مبانی مورد قبول اسلام نیست، معتقدند طبعاً علوم تولید شده مبتنی بر این مبانی نیز برای ما محل تأمل خواهد بود. در واقع، یکی از دلایل اساسی این دو نظریه‌پرداز در باب امکان و لزوم تدوین و تولید علوم انسانی اسلامی نیز به همین مسأله (تأثیر مبانی فلسفی نظریه پردازان بر علم تولید شده توسط آنان) بازمی‌گردد. البته عطاس کلاً شناخت، و در نتیجه همه علوم (اعم از طبیعی و انسانی) را مشمول این قاعده می‌داند (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴ الف، ص ۱۲۹ و همو، ۱۳۷۴ ب، ص ۶۱). عطاس تأکید می‌کند، علی‌رغم برخی شباهت‌های ظاهری فلسفه علم رایج با فلسفه علم اسلامی، این امر منافی اختلافات عمیق ناشی از تفاوت جهان‌بینی و باورهایمان راجع به سرشت نهایی واقعیت نیست و اختلافات بنیادین و چالش‌های جدی که میان اسلام و فلسفه خردگرا وجود دارد اساسی‌تر از آن است که به شواهد ظاهری بسنده کنیم (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۷۳ و ایمان و کلاته‌ساداتی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۳). این فلسفه از ابتدا به طور ضمنی منکر وجود واقعیت و وجود خداوند بوده است. در نگرش فلسفه علم غربی، جهان، عالمی مستقل و ازلی و نظامی قائم بالذات است که بر اساس قوانین خویش سیر تکامل دارد (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۷۰ و ایمان و کلاته‌ساداتی، ص ۱۳۳). به اعتقاد عطاس «شناختی که هم اکنون به صورت منظم در سراسر جهان انتشار پیدا کرده، لزوماً شناخت راستین نیست، بلکه آلوده به شخصیت و خصوصیت فرهنگ و تمدن غربی است، ... و آماده برای رسیدن به هدف آن» (عطاس، ۱۳۷۴ الف، ص ۱۲۹). «آنچه امروزه به عنوان دانش، صورت‌بندی و انتشار پیدا می‌کند، شناخت تزریق شده با خصوصیت و شخصیت آن تمدن است» (همان، ص ۱۲۶). عطاس شکاکیت، نسبی‌گرایی و تاریخی‌گری و عصری شدن (ر. ک. همان، ص ۱۴) را یکی از نتایجی می‌داند که مبانی فلسفی و فکری غرب برای آن به ارمغان آورده است: «شناخت و ارزش‌هایی که تصویری از جهان‌بینی و راهنمای زندگی چنین تمدنی است، پیوسته در معرض تجدید نظر و تغییر قرار می‌گیرد. ... در چنین فرهنگ و تمدنی ارزش‌های مطلق مورد انکار قرار گرفته، ارزش‌های نسبی مورد تصدیق و تأیید؛ هیچ چیز نمی‌تواند یقینی باشد، جز این یقین که هیچ چیز نمی‌تواند یقینی باشد. نتیجه منطقی چنین ایستاری نسبت به شناخت ... منکر خدا و جهان دیگر شدن است و تأیید و تصدیق انسان و جهان وی. انسان

جنبه خدایی پیدا کرده، و الوهیت، انسانی شده، و دنیا تنها مشغله آدمی» (همان، ص ۱۲۷-۱۲۸).

### ۳.۲ نفی «حصر» روش شناختی تجربی و پوزیتیویستی

هم علامه مصباح و هم عطاس معتقدند یکی از اشکالات مهم و اساسی علوم انسانی غرب این است که رویکرد غالب و مسلط در این علوم این است که تنها راه نیل و دستیابی به علم و معرفت را منحصر در روش حسی و تجربی و اصطلاحاً «مشاهده» می‌داند (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۷۲-۷۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲ ص ۶۱-۶۲؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۴۲-۴۳ و همو، ۱۳۹۱). در واقع این امر یکی از مبانی مهم «معرفت‌شناختی» علوم انسانی غربی است که با مبانی معرفت‌شناختی اسلامی سازگاری ندارد؛ و همان گونه که اشاره شد، اختلاف در مبانی، موجب اختلاف در علوم و نظریه‌پردازی در آنها خواهد شد. بر اساس مبانی معرفت‌شناختی اسلامی، غیر از حس و تجربه، ابزارها و منابع معرفتی مهم دیگری هم - چون عقل، شهود، وحی و نقل (مرجعیت) نیز در اختیار انسان قرار دارد که در بسیاری از موارد اگر ارزش شناخت و معرفت حاصل از طریق آنها، از ارزش شناخت تجربی بیشتر نباشد، کمتر هم نیست (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۷۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۴۲-۴۳؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۳۱-۳۸ و جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص ۵۰-۵۲). عطاس تصریح می‌کند بر خلاف فلسفه علم رایج در غرب امروزه که بیشتر تمایل به اتکا بر امور محسوس دارد و مرجعیت و شهود را انکار می‌کند و وحی و مذهب را منشأ دانش حقیقی نمی‌داند (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۷۰)، در فلسفه علم اسلامی، منبع دستیابی به علم، تنها منحصر به حس و تجربه نیست، بلکه شهود، عقل و مرجعیت نیز از منابع و روش‌های نیل به دانش و معرفت به شمار می‌آیند (ر. ک. ایمان و کلاته‌ساداتی، ص ۱۳۳ و عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۷۳).

## ۴.۲ نقد سکولاریزم، به عنوان یکی از مبانی مهم و اساسی علم و تمدن نوین

### غرب

پیش از این در باره تأثیر «مبانی» فکری و فلسفی عالمان و نظریه‌پردازان، بر علم و دانش تولید شده توسط آنان سخن گفتیم. در همین زمینه، هم عطاس و هم علامه مصباح یکی از اشکالات اساسی و مهم وارد بر علوم انسانی رایج و غربی را ابتدای آن بر سکولاریزم می‌دانند. عطاس با اشاره به تأثیر تمدن و فلسفه غربی در علوم، به‌ویژه علوم انسانی و اجتماعی، این علوم را گران‌بار از مرام‌های دنیوی و اندیشه‌های غیر دینی برشمرده است (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴ الف، ۱۲۹). به اعتقاد عطاس، مفاد و معنای اصلی سکولاریزم، «عصری» شدن همه چیز، یا به عبارت دیگر، «تاریخی شدن» همه امور، و از جمله فهم دین، است (ر. ک. همان، ص ۱۴). از نظر او اسلام به صورت کلی چسباندن مفاهیم دنیوی، یا دنیوش، یا دنیوی‌گری را به خود طرد می‌کند، از آن جهت که به آن تعلق ندارند و از هر لحاظ نسبت به آن بیگانه محسوب می‌شوند (ر. ک. همان، ص ۲۳). وی در نوشته‌ها و آثار خود مرتباً و در موارد متعددی، از دنیوش و سکولاریزاسیون به عنوان عنصری خطرناک در تمدن و فرهنگ امروز غرب و تأثیر آن بر علوم تولید شده توسط غربیان یاد می‌کند و هشدار می‌دهد که عالمان و جوامع اسلامی، به ویژه نسل جوان باید مراقبت کنند تا اولاً خود را از این خطر دور بدارند، و ثانیاً ایجاد تغییر در این روند و علوم بنا شده بر آن را یکی از مأموریت‌ها و رسالت‌های مهم خود در جوامع و کشورهای اسلامی تلقی کنند. از نظر عطاس، نگرش سکولاریستی نه تنها نشانه و تعبیری از یک جهان‌بینی کاملاً غیر اسلامی است، بلکه چیزی بر ضد اسلام است، و اسلام کاملاً تجلی صریح و ضمنی و اهمیت نهایی دنیوی را طرد و انکار می‌کند؛ و بنابراین مسلمانان می‌بایستی سخت و به‌جد آن را در هر جا که در میان خودشان و در ذهن‌های خود بیابند، از خود دور کنند؛ چه، سمی کشنده برای باور و اعتقاد صحیح است (ر. ک. همان، ص ۳۸). به اعتقاد وی دنیوی‌گرایی مهم‌ترین گزاره‌ای است که شالوده‌ها و بنیادهای تفکر اسلامی را هدف گرفته و باعث شده مسیر تولید علم و معرفت علمی در علوم انسانی به گونه‌ای پیش رود که فرایند ناسلامی کردن در جهان اسلام رخ دهد (ر. ک. ایمان و کلاته‌ساداتی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۵). عطاس تأکید می‌کند که بشر دوران مدرن تحت تأثیر جریان سکولاریزاسیون، به قول خودش طلسم طبیعت را شکسته و ارتباط آن را با خدا بریده است و خود به ایفای نقش خدایی در طبیعت روی آورده و به



همین سبب نیز روز به روز آن را ویران‌تر کرده و می‌کند و هماهنگی میان انسان و طبیعت را کاملاً از میان برده است (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴ الف ص ۳۷). این در حالی است که طبق دیدگاه اسلامی و بنا بر فرمایش قرآن شریف، انسان جانشین و خلیفه و وارث خداوند در مملکت طبیعت است و نباید به آن اندازه گستاخ باشد که خود را در آفرینش، شریک خداوند بداند. وی باید با طبیعت به حق و درست و آن‌چنان که خداوند فرموده و اجازه داده رفتار کند و لازم است که میان او و طبیعت هماهنگی وجود داشته باشد (ر. ک. همان، ص ۳۶). عطاس معتقد است اسلام نیز (همانند جریان سکولاریزاسیون) البته طلسم طبیعت را شکسته و گشوده است، اما تنها بدین معنا و از این لحاظ که اوهم روح‌گرانه (animistic) و جادویی و باورها و خدایان دروغین را که ربط و تعلق به طبیعت ندارند از آن بزداید. اسلام بر خلاف جریان سکولاریزاسیون، طبیعت را به صورت کامل از اهمیت روحانی محروم نساخته، بلکه پیوسته تأکید دارد که می‌توان خدا و جنبه‌های روحانی و معنوی را در سرتاسر پهنه طبیعت مشاهده کرد و همه طبیعت در واقع آیات و نشانه‌ها و تجلیات ظهور و حضور خداوند در جهان هستی است (ر. ک. همان، ص ۳۷). بشر امروز، به گمان خود، انسانی بالغ شده است که بر اوهم و تفکرات خرافاتی که تا پیش از این داشته، فائق آمده و فرآیند «تقدیس‌زدایی» را از همه چیز و در همه عرصه‌ها آغاز کرده است. اجزای تمام‌کننده در ابعاد سکولاریزم عبارت است از رهایی از طلسم سرخوردگی طبیعت، تقدیس‌زدایی از طبیعت و سلب تبرک و تقدس از ارزش‌ها. مقصود آنان از رهایی از طلسم سرخوردگی طبیعت این است که آن را از تکلفات جادویی و خدایگانی و ماورایی آزاد سازیم و به ویژه آن را از خدا (به معنای خاص آن) جدا کنیم، و متمایز ساختن انسان از آن، به صورتی که دیگر به طبیعت به عنوان موجودی الهی نظر نداشته باشد، تا بتواند آزادانه بر روی آن عمل کند و آن را بر اساس نیازها و نقشه‌های خود به کار گیرد و بدین ترتیب خود، آفریننده تغییر تاریخی و رشد و توسعه شود. مقصود آنان از تقدیس‌زدایی از سیاست نیز این است که قدسیت قانونی را از قدرت و سلطه حذف کنیم تا شرایط لازم را برای تغییر سیاسی و به دنبال آن، تغییر اجتماعی لازم را برای ظهور یک فرآیند سیاسی فراهم آوریم. مقصود از تقدیس‌زدایی از ارزش‌ها نیز این است که همه آفریده‌های فرهنگی و هر نوع نظام و دستگاه ارزشی را امری زودگذر و نسبی بدانیم، تا از این طریق، راه را برای تاریخ و تغییر آن کاملاً باز بگذاریم و بدین ترتیب شرایطی را فراهم آوریم که انسان آزادانه هر تغییری را که مایل است ایجاد کند و بیافریند (ر. ک. همان، ص ۱۵-۱۶). بدین ترتیب سکولاریزم همه

ارزش‌ها را به صورت نسبی در می‌آورد و گشودگی و آزادی لازم را برای عمل انسان و برای تاریخ فراهم می‌آورد (ر. ک. همان، ص ۱۷). در این تصویر، دین نیز در یک سیر تدریجی و تاریخی، همراه و متناسب با تکامل انسان تغییر و رشد پیدا می‌کند (ر. ک. همان، ص ۲۴). طبعاً نتیجه چنین نگرشی نسبت‌گرایی و تاریخی‌گرایی در همه چیز خواهد بود.

علامه مصباح یزدی نیز در همین زمینه معتقد است، سکولاریزم (به‌عنوان یکی از مبانی مهم علوم انسانی غربی) تفکری است که در پی بیرون راندن خدا و دین از عرصه زندگی اجتماعی بشر به طور کلی، و سپردن این عرصه به دست تجربه و عرف و عقل خودبنیاد بشری است. از همین رو پذیرش سکولاریزم در واقع به معنای کنار گذاشتن بخش عمده دین اسلام است. بدین ترتیب روشن است که اسلام به هیچ وجه سکولاریزم را برنمی‌تابد و با آن سر سازگاری ندارد. اسلام بر خلاف سکولاریزم، اصل و محور هستی را ذات اقدس خدای متعال می‌داند و انسان را به عنوان بنده‌ای که اصل وجود و تمام شئون هستی او کاملاً وابسته به خداوند است، می‌شناسد و بزرگ‌ترین ارزش واقعی را برای بشر، بندگی و عبودیت خدای متعال می‌داند (ر. ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۰). سکولاریزم به جای شعار «خدا، آسمان، ملکوت» (که در دوران حکومت کلیسا و قرون وسطا توسط پاپ‌ها و کشیش‌ها سر داده می‌شد و رایج گشته بود) تلاش می‌کند جامعه بشری را از این قیود (به تصور خودش) بیهوده و ارتجاعی، رها کند و با جایگزینی انسان به جای خدا، زمین به جای آسمان، و زندگی به جای ملکوت، شعار «انسان، زمین، زندگی» را سرلوحه زندگی بشر قرار دهد (ر. ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۲۶). از این رو باید گفت، آنچه امروزه به نام علوم انسانی بر مراکز علمی و غیر علمی سیطره پیدا کرده، حاصل درختی است که ریشه در تمدن مادی و سکولار غرب دارد (ر. ک. همو، ۱۳۹۲، ص ۲۰۳).

سرفصل‌های علمی هم‌چون اقتصاد، سیاست، مدیریت، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و سایر علوم انسانی حاصل از این تمدن، بر اساس جدایی عالم ماده از ماورای آن، بلکه انکار ماورا، تنظیم شده است. خدای این تمدن، انسان و دوست‌داشتنی‌های او است. نهایت قله‌ای که این فرهنگ نشانه گرفته، رفاه، آسایش و لذت بیشتر مادی است و به بیش از آن نمی‌اندیشد (ر. ک. جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص ۱۷).

## ۵.۲ تأکید بر دو ساحتی بودن انسان، و به طور کلی، مبانی انسان‌شناختی

### اسلامی

هم‌چنان که اشاره شد، هم عطاس و هم علامه مصباح در مورد تأثیر مبانی فلسفی بر علوم انسانی و آرا و نظریات مطرح در آن تأکید دارند. از جمله این مبانی، مبانی مربوط به حوزه انسان‌شناختی است. از آن‌جا که بحث ما در مورد علوم انسانی، و موضوع این علوم، «انسان» است، طبعاً نقش مبانی انسان‌شناختی در تکوین و تولید نظریات این علوم بسیار مهم و برجسته خواهد بود (ر. ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۱۵). از جمله موضوعات و سؤالات مطرح در مبانی انسان‌شناختی این است که آیا انسان اصطلاحاً موجودی تک‌ساحتی و فقط مشتمل بر بعد مادی و جسمانی است، یا موجودی دو ساحتی و متشکل از جسم و روح است؟ و بر فرض این که ماهیت وجودی انسان را ترکیبی از جسم و روح بدانیم، آیا آنچه حقیقت انسانیت انسان (و اصطلاحاً، اصالت انسان) به آن وابسته است، جسم او است یا روح او یا ترکیب جسم و روح؟ این پرسشی است مهم که چگونگی پاسخ به آن، تأثیری حیاتی و اساسی در سرنوشت علوم انسانی دارد. در این زمینه، هم عطاس و هم علامه مصباح دیدگاه مشترکی دارند و معتقدند اولاً انسان موجودی دو بعدی و دو ساحتی و متشکل از جسم و روح است، و ثانیاً، آنچه اصالت و حقیقت وجود انسان را تشکیل می‌دهد روح و بعد غیر مادی او است (ر. ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۴۱-۵۴؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲؛ عطاس، ۱۳۷۴ الف، ص ۵۲، ۱۳۱، ۱۳۴؛ همو، ۱۳۷۴ ب، ص ۵۸، ۹۷، ۱۰۱-۱۰۲، ۲۱۰-۲۱۱ و همو، ۱۹۹۵، ص ۱۴۵). از باب نمونه می‌توان به این عبارت عطاس اشاره کرد که می‌نویسد: «انسان هم روح است و هم جسم. او هم‌زمان موجودی است هم جسمانی و هم روحانی. روحش باید بر کالبدش فرمانروا گردد، همان‌گونه که خداوند بر جهان فرمانروا است» (عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۵۸). علامه مصباح معتقد است انسان‌شناسی به مثابه ستون فقرات علوم انسانی است و شناخت انسان در تمامی رشته‌های علوم انسانی یک نیاز اساسی است. از همین رو منطق ایجاب می‌کند که در همه علوم انسانی، درس و واحدی به نام «انسان‌شناسی» وجود داشته باشد. البته باید توجه داشت که مقصود ما از انسان‌شناسی، مباحثی از قبیل ماهیت و سرشت انسان، هدف از آفرینش او، کمال انسان و شناخت راه رسیدن به آن، مختار بودن یا نبودن (اراده و اختیار) انسان و مانند آنها است. بنابراین نباید با مفهوم انسان‌شناسی رایج که معادل

«Anthropology» قرار می‌گیرد و بیشتر به مباحث زیستی و چگونگی زیست انسان می‌پردازد، اشتباه گرفته شود (ر. ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۴۵ و همو، ۱۳۸۵، ص ۱۷).

## ۶.۲ اقدام سازمانی و تشکیلاتی در زمینه تدوین و تولید علوم انسانی اسلامی

بسیاری از کسانی که به موضوع علوم انسانی اسلامی ورود پیدا کرده‌اند، اولاً ورودشان فردی است و ثانیاً صرفاً به ارائه بحث‌های نظری اکتفا کرده‌اند. در این میان برخی از اندیشمندان این عرصه (نظیر اسماعیل راجا فاروقی از اندیشمندان اهل سنت و سید منیرالدین حسینی از علما و محققان شیعه)، علاوه بر کارهای فردی و نظری، به طور تشکیلاتی و اجرایی نیز وارد عمل شده‌اند. یکی از مشابهِت‌های علامه مصباح و عطاس این است که هر دو متفکر در گروه دوم جای می‌گیرند. یکی از کارهای مهم عطاس در زمینه تولید و تدوین علوم انسانی اسلامی، و اجرایی و عملیاتی کردن آن، تأسیس مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی (International Institute of Islamic Thought and Civilization) است که اصطلاحاً «ایستاک» نامیده می‌شود. عطاس با راه‌اندازی این مؤسسه آموزش عالی (که در سال ۱۹۹۱ میلادی رسماً افتتاح شد) و تعریف رشته‌ها و دوره‌های علمی ویژه در آن، با جذب دانشجویانی از کشورهای مختلف اسلامی تلاش کرده است تا در قالب فعالیت سازمانی و تشکیلاتی، گامی در راستای عملیاتی کردن ایده تولید علوم انسانی اسلامی بردارد. علامه مصباح نیز ابتدا با تشکیل «بنیاد باقرالعلوم» و سپس با تأسیس «مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله» در سال ۱۳۷۴ شمسی (مطابق با ۱۹۹۵ میلادی) همان کاری را که عطاس در مالزی انجام داده، در ایران عملیاتی کرده است. البته شرح اهداف و فعالیت‌های این دو مؤسسه مجالی دیگر می‌طلبد و خارج از بحث فعلی ما است. آنچه اجمالاً می‌توان اشاره کرد این است که ایستاک در حال حاضر (عمدتاً به دلایل سیاسی) عملاً تعطیل است و فعالیتی ندارد، اما مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله همچنان فعال است و از بدو تأسیس تا کنون، فعالیت‌های آن مرتباً رو به توسعه و گسترش بوده است.

## ۷.۲ ویژگی لازم برای پژوهش‌گران عرصه علوم انسانی اسلامی

یکی دیگر از اشتراکات علامه مصباح و عطاس در زمینه علوم انسانی اسلامی این است که هر دو اندیشمند بر این باورند که برای تولید علوم انسانی اسلامی نیازمند کسانی هستیم که علاوه بر تسلط بر یکی از علوم انسانی، در علوم اسلامی رایج نیز تبحر داشته و تحصیل کرده باشند (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴، ب، ص ۶۲-۶۳ و خسروپناه و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۲۳۹). عطاس معتقد است از منظر اسلامی، علوم به دو دسته «علوم فرض عین» و «علوم فرض کفایت» تقسیم می‌شوند. علوم فرض عین علمی هستند که فراگرفتن آنها بر هر مسلمان، و از جمله کسانی که می‌خواهند به کار تولید علوم انسانی اسلامی بپردازند، واجب است. وی علوم فرض عین (علوم دینی) را مشتمل بر این موارد می‌داند: قرآن کریم (مشتمل بر حفظ، تفسیر، و تأویل آن)، سنت (مشتمل بر زندگی پیامبر اسلام و سرگذشت و پیام انبیای پیش از آن حضرت، حدیث و نقل موثق آن)، شریعت (مشتمل بر فقه و حقوق، اصول و عمل اسلام [اسلام، ایمان، احسان])، کلام (مشتمل بر خداوند، ذات، صفات، اسماء و افعال او [توحید])، مابعدالطبیعه اسلامی [تصوف] (مشتمل بر روان‌شناسی، هستی‌شناسی، جهان‌شناسی، و عناصر موجه فلسفه اسلامی شامل مبانی معتبر جهان‌شناسی وابسته به سلسله مراتب هستی، علوم زبان‌شناختی (مشتمل بر زبان عربی، دستور زبان عربی، واژه‌شناسی و ادبیات). علوم فرض کفایت نیز علمی هستند که گرچه فراگیری آنها بر همه مسلمانان لازم نیست اما باید تا آن مقدار که جامعه اسلامی نیاز دارد، افرادی به فراگیری آنها همت گمارند؛ که از جمله آنها یکی هم علوم انسانی است (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴، ص ۶۰-۶۱). بنابراین جمع‌بندی نظر عطاس این می‌شود که تولید و تدوین علوم انسانی اسلامی، حاصل کار کسانی خواهد بود که ضمن آشنایی با علوم دینی (علوم فرض عین) در یکی از علوم انسانی نیز تحصیلات و تخصص لازم را داشته باشند. علامه مصباح نیز گرچه در جایی به‌طور صریح و تفصیلی (آن‌گونه که عطاس ورود پیدا کرده) به این مسأله اشاره نکرده است، اما در عمل همین رویه را در پیش گرفته است. شاهد بر این مطلب، شرایط ورود افراد به مؤسسه تحت اشراف وی (مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی) و سرفصل‌ها و محتوای رشته‌های علوم انسانی است که در این مؤسسه تدریس و دنبال می‌شود. بر اساس آیین‌نامه و ضوابط این مؤسسه، فقط طلاب علوم دینی می‌توانند در آن وارد و پذیرش شوند؛ و طلاب علوم دینی در حوزه‌های علمیه شیعی بسیاری از همان

دروسی را که عطاس از آنها به عنوان فرض عین یاد کرده است فرامی‌گیرند. این طلاب پس از ورود به مؤسسه، ضمن ادامه تحصیل در علوم دینی، یکی از رشته‌های علوم انسانی را که در این مؤسسه دایر است در سه مقطع کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری دنبال می‌کنند. در سرفصل‌ها و واحدهای درسی تمامی این رشته‌ها نیز غیر از دروس و واحدهای دانشگاهی خاص آن رشته، دروسی با عنوان معارف اسلامی، و همچنین فلسفه اسلامی و برخی دروس اسلامی دیگر نیز گنجانده شده است. بدین ترتیب، فارغ‌التحصیلان این مؤسسه که در نهایت از آنها انتظار می‌رود به مطالعه و پژوهش در علوم انسانی اسلامی بپردازند، کسانی هستند که ضمن آشنایی لازم با معارف و علوم اسلامی رایج در حوزه‌های علمیه، در یکی از رشته‌های علوم انسانی متداول نیز از دانش و تخصص لازم و کافی برخوردارند.

### ۳. مهم‌ترین تفاوت‌ها و تمایزها

#### ۱.۳ تعریف علم، دین، و علم دینی و اسلامی

علم دینی یا همان علم اسلامی مورد بحث در این‌جا، واژه‌ای است مرکب از «علم» و «دین». از این رو این که مقصود از «علم دینی و اسلامی» و «علوم انسانی اسلامی» دقیقاً چیست، بستگی دارد به این که برای هر کدام از «علم» و «دین» چه معنایی را در نظر بگیریم. در این زمینه عطاس و علامه مصباح دو تفاوت اساسی دارند. یکی از آنها در خود تعریف هر یک از علم و دین است. تفاوت دیگر نیز به این بازمی‌گردد که علامه مصباح به طور کاملاً مشروح و مفصل به این بحث پرداخته است و ضمن ذکر معانی و اصطلاحات مختلف «علم»، «دین» و «علم دینی و اسلامی» نظر مختار خود در هر یک از آنها را بیان کرده است؛ در حالی که در آثار عطاس چنین چیزی دیده نمی‌شود.

عطاس در تعریف علم می‌گوید: «علم عبارت است از شناخت موقعیت‌های واقعی و شایسته اشیا در نظم آفرینش، به گونه‌ای که به شناخت جایگاه واقعی خداوند در نظم هستی و وجود بینجامد» (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۳۹؛ حسنی و درگاه‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۸ و ایمان و کلاته‌ساداتی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۱). مراد از جایگاه شایسته اشیا و پدیده‌ها نیز همان است که در نظام فکری قرآن تصویر شده است (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۳۹، و ایمان و کلاته‌ساداتی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۱). عطاس بین مفهوم «معرفت/ علم» و مفهوم عدالت رابطه

و ملازمه برقرار می‌کند (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۷۳ و ۱۴۰). وی در توضیح این ملازمه می‌گوید، از آن‌جا که «عدالت» عبارت است از «قرار گرفتن و قرار دادن هر چیز در جا و مکان مناسب خود»؛ (عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۱۴۰) آشکار می‌شود که عدالت و دادگری مستلزم «شناخت» و معرفت مکان راست و مخصوص یک چیز یا یک موجود است؛ راست بر ضد ناراست و نادرست. بنابراین اگر ما از یک چیز (و به طور کلی، از هر چیز و شیئی و موجودی) معرفت و شناخت راست و درستی نداشته باشیم، نمی‌توانیم آن را در جای مناسب خود قرار دهیم؛ و بدین ترتیب از مسیر عدالت خارج می‌شویم (ر. ک. همان، ص ۱۳۹ و ایمان و کلاته‌ساداتی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۱). به تعبیری دیگر، در دیدگاه عطاس، معرفت‌شناسی اسلامی باید علم را به عنوان وسیله‌ای برای شناخت دقیق اشیا در هستی در نظر بگیرد که مبتنی بر اراده و عدل الهی است.

این تعریف عطاس از علم، باعث می‌شود که وی در مورد معیار صدق و کذب قضایا نیز دیدگاهی متفاوت را برگزیند (نکته‌ای که در ادامه و در ذکر تمایز شماره ۲ بین دیدگاه‌های عطاس و علامه مصباح به آن اشاره خواهیم کرد). در واقع نتیجه این موضع عطاس آن خواهد شد که فرآورده‌های علوم رایج حتی با فرض مطابقتشان با واقع، چون در یک بستر الهی شکل نگرفته‌اند و به پدیده‌های طبیعی به عنوان یک آیه الهی نمی‌نگرند، لذا از جایگاه درست و شایسته به آنها نگاه نمی‌شود و از این رو علم و معرفتی صادق نخواهند بود (ر. ک. حسنی و درگاه‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۷۳).

در هر صورت، در مورد تعریف عطاس از علم می‌توان چند ملاحظه را مطرح کرد. اولاً شناخت جایگاه واقعی یک شیء در مجموعه نظام هستی مستلزم آن است که ما به کل عالم هستی و جمیع موجودات آن احاطه داشته باشیم؛ و روشن است که هیچ یک از انسان‌های عادی چنین علم و احاطه‌ای (و حتی مراتب بسیار نازل‌تر از آن) را به عالم هستی ندارند و اینچنین احاطه مخصوص خدای متعال است که ممکن است آن را به برخی از بندگان خاص خود (نظیر چهارده معصوم علیهم السلام) نیز اعطا کرده باشد. ثانیاً چنین احاطه‌ای مستلزم آن است که علاوه بر علم و احاطه به جمیع موجودات عالم هستی، رابطه و نسبت یک موجود با تک‌تک موجودات دیگر را نیز بدانیم، و این احاطه و علم، از احاطه و علم قبلی صدها و هزاران و بلکه میلیون‌ها بار سخت‌تر و مشکل‌تر است و باز هم انسان‌های عادی راهی به آن ندارند. ثالثاً به نظر می‌رسد در هر حال، این که محقق در هنگام بررسی

یک پدیده آن را مخلوق خداوند ببیند و از طریق آن به وجود خداوند پی ببرد، یا چنین نگاهی نداشته باشد، به ویژه در علوم طبیعی، تغییری در ذات و ماهیت آن پدیده و در نتیجه، علم ما نسبت به آن پدید نمی‌آورد. برای مثال، در بررسی ماهیت آب، چه آن را مخلوق خدا در نظر بگیریم و مطالعه کنیم و چه چنین نگاهی نداشته باشیم، در هر دو صورت، ماهیت آب، ترکیبی از دو مولکول هیدروژن و یک مولکول اکسیژن خواهد بود، و این نگاه، در نتیجه (و علم ما به واقعیت هستی و ماهیت آب) تفاوتی ایجاد نخواهد کرد. علاوه بر اینها ملاحظات دیگری نیز می‌توان در مورد تعریف عطاس از علم مطرح کرد که در این مقال نمی‌گنجد و به همین مقدار بسنده می‌کنیم.

در سوی دیگر اما، علامه مصباح ضمن ذکر مهم‌ترین تعاریف و اصطلاحات علم (ر. ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۴۳-۸۰ و همو، ۱۳۸۹، ص ۱۷-۲۰)، تعریف مختار خود از علم را چنین بیان می‌کند: «مجموعه مسائلی تشکیل شده از موضوع و محمول که موضوعات آنها زیرمجموعه یک موضوع واحدند، و پاسخی برای اثبات یا نفی می‌طلبند. هر تلاشی در این راه، از سنخ آن علم به‌شمار می‌رود، و منبع یا روش در آن نقشی ندارد، بلکه شامل فقهات (در فقه)، تفلسف (در فلسفه)، و تحقیق و پژوهش علمی (در علوم) می‌شود» (ر. ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۸۰). در مقایسه با تعریف عطاس از علم، تعریف علامه مصباح بسیار مقبول‌تر و قابل پذیرش‌تر است.

در مورد دین (اسلام) نیز در آثار عطاس تعریف خاصی دیده نمی‌شود. البته وی اسلام را دینی جامع می‌داند که در برگیرنده همه ابعاد زندگی انسان، به صورت کامل است (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴ الف، ص ۷۰). اما علامه مصباح در این‌جا نیز (هم‌چون مفهوم علم) ضمن مرور مهم‌ترین تعاریف و اصطلاحات دین (ر. ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۸۰-۱۰۴) به این نکته اشاره می‌کند که آنچه برای ما در این بحث مهم است، دین الهی حق است، و همان‌گونه که در جای خود اثبات شده است، پس از بعثت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله تنها یک دین حق وجود دارد که همان اسلام است (ر. ک. همان، ص ۱۰۵). بر همین اساس وی این تعریف را برای دین (اسلام) برمی‌گزیند: «دین مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و احکام اسلامی است که راه رسیدن به سعادت ابدی را به انسان نشان می‌دهند» (ر. ک. همان، ص ۱۰۰).



همچنین در باب تعریف علم دینی و اسلامی، در آثار عطاس تعریف خاص و مشخصی دیده نمی‌شود. علامه مصباح اما در این‌جا نیز (هم‌چون دو واژه علم و دین)، مفاهیم و اصطلاحات مختلفی را که برای علم دینی مطرح شده یا می‌توان در نظر گرفت مرور کرده (ر. ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۷-۲۰۳) و در نهایت اشاره می‌کند که مقصود ما از علم اسلامی، علمی است که افزون بر داشتن مسائل مشترک با اسلام؛ مبانی، اهداف و منابع آن نیز با آموزه‌های اسلام موافق باشد. بر این اساس، اگر علمی با اسلام مسأله‌مشارکتی نداشت (مثل علم ریاضیات)، به‌طور کلی از مقسم اسلامی و غیر اسلامی خارج خواهد بود. همچنین اگر علمی در یکی از سه مورد مذکور (مبانی، اهداف و منابع) با اسلام موافق نباشد، اسلامی نخواهد بود. بعلاوه، ممکن است بخشی از یک علم، اسلامی و بخشی دیگر از آن غیر اسلامی باشد. (ر. ک. جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص ۲۲-۲۳ و مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۳-۲۱۶). وی در جایی دیگر اشاره می‌کند که مهم‌ترین ارتباطی که میان علوم (به‌ویژه علوم کاربردی) و میان ادیان (به‌ویژه دین اسلام) وجود دارد، رابطه بین جهان-بینی اسلامی و رابطه نظام ارزشی اسلام با علوم انسانی است که رابطه اول از راه تأثیر نظریات اسلامی پیرامون مسائل هستی‌شناسی و انسان‌شناسی به عنوان اصول موضوعه در علوم انسانی تجلی می‌کند، و رابطه دوم از راه تأثیر ارزش‌های اسلامی در تعیین اهداف و خط‌مشی‌ها و روش‌های عملی ظاهر می‌شود (ر. ک. مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۲۳).

در این‌جا نیز باید متذکر شد که عدم ارائه تعریفی از علم دینی، یکی از نقاط ضعف اساسی و مهم در نظریه عطاس در باب علم دینی است. روشن است که هر گونه بحثی در باره علم دینی و قضاوت در باره نظراتی که در وجوه مختلف علم دینی ارائه می‌شود در گرو تعریفی است که آن گوینده و صاحب‌نظر خاص، از علم دینی در نظر دارد. هر تعریفی از علم دینی، آثار و تبعات خاص خود را در ابعاد و وجوه مختلف این حوزه مطالعاتی خواهد داشت؛ و از این رو ضروری است هر محقق پیش از ورود به هر گونه بحثی در باره علم دینی، ابتدا مقصود و تعریف مختار خود از علم دینی را بیان نماید تا بر اساس همان تعریف بتوان مطالب و دیدگاه‌های مطرح شده توسط او را ارزیابی و صحت و سقم آنها را بررسی کرد. نگارنده در مقالهای دیگر تلاش کرده از باب نمونه نشان دهد که اتخاذ تعاریف مختلف در باب علم دینی، چگونه روش‌شناسی مطالعات علم دینی را تحت تأثیر قرار خواهد داد.<sup>۱</sup>

در هر صورت، صرف نظر از این که تعریف علامه مصباح از علم دینی را بپذیریم یا خیر، به هر حال اصل این که وی بالاخره تعریف مختار خود از علم دینی را بیان کرده، یکی از نقاط قوت وی در مقایسه با مباحث عطاس در زمینه علم دینی به‌شمار می‌رود.

### ۲.۳ معیار صدق و اعتبار گزاره‌ها

یکی از پرسش‌های کلیدی و مهم در مباحث معرفت‌شناسی، مربوط به معیار صدق و کذب قضایا و گزاره‌ها است. روشن است که انتخاب هر موضعی در این مبنای معرفت‌شناختی، در سرنوشت علوم انسانی اسلامی و تعیین صدق و کذب و صحت و سقم گزاره‌های این علوم بسیار تأثیرگذار خواهد بود. در اندیشه عطاس، هماهنگی با نظام فکری قرآنی و اسلامی (و حیانی)، تأثیر مستقیم در صدق و اعتبار یک گزاره معرفتی و به تبع آن یک رشته علمی دارد و بدین وسیله تحقق علم اسلامی و نیل به آن امکان‌پذیر خواهد شد: «در نگاه اسلامی، اعتباریابی علم، ارجاع آن به قرآن کریم و تطابق با قرآن است. اگر معرفتی حاصل شد و خواستیم درستی و نادرستی، و صحت و سقم آن را بسنجیم، عالی‌ترین منبع و مرجع، قرآن کریم است» (عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۳۹ و ۷۶؛ همچنین ر. ک. ایمان و کلاته-ساداتی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۱). از نظر وی، فلسفه علم اسلامی، که هماهنگ با با چارچوب مابعدالطبیعی است، وحی را منبع اصلی علم به واقعیت و حقیقت نهایی مخلوقات و خالقشان می‌داند (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۷۳). همان‌گونه که در تمایز شماره ۱ اشاره شد، از نظر عطاس علم عبارت است از شناخت موقعیت‌های واقعی و شایسته اشیا در نظم آفرینش، به‌گونه‌ای که به شناخت جایگاه واقعی خداوند در نظم هستی و وجود بینجامد؛ و از آن‌جا که در علوم رایج غربی چنین چیزی حاصل نمی‌شود، لذا این علوم حتی با فرض مطابقت با واقع بودن، علوم و معرفت‌هایی صادق نخواهند بود. وی تصریح می‌کند:

حتی اگر جمله‌ای به دلیل 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 ممکن است در جایگاه شایسته‌شان نباشند. بدین تعبیر، امور واقعی می‌توانند کاذب باشند (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۸۴).

این در حالی است که علامه مصباح معتقد است بر اساس مبانی معرفت‌شناختی اسلامی، معیار صدق و حقیقت بودن گزاره‌ها و قضایا، تنها مطابقت با واقع است. هرگاه علم حصولی، واقع معلوم را همان‌گونه که هست نشان دهد، آن علم مطابق با واقع است و چنین علمی را «صادق» می‌نامند. در مقابل، چنان‌چه علم حصولی با واقع مطابقت نداشته باشد «کاذب» است. بنابراین مقصود از صدق و کذب، مطابقت داشتن یا نداشتن علم حصولی با واقع است. گاهی معرفت صادق را «حقیقت» نیز می‌گویند و در مقابل، معرفتی را که حقیقت نباشد «کاذب» می‌نامند. البته باید توجه داشت که منظور از مطابق بودن علم با واقع، این نیست که همه علوم با جهان محسوس مقایسه شوند، بلکه هر علمی معلومی متناسب با خود دارد که نسبت به آن علم، واقع نامیده می‌شود. (ر. ک. گروهی از نویسندگان، زیر نظر محمد تقی مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۹۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۵۱-۲۵۷ و جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص ۵۶-۵۷). در همین زمینه اشاره به این نکته نیز لازم است که علامه مصباح، «حقیقت» را مترادف با «صدق» و آن را وصف گزاره‌ها و قضایا، و غیر از واقعیت می‌داند؛ این در حالی است که عطاس معتقد است یکی از اختلافات بنیادین میان موضع ما و موضع فلسفه و علم جدید، که در مساله صورت‌بندی فلسفه علم تاثیر دارد، در باره فهم معنای واقعیت و حقیقت و رابطه‌شان با امور واقع است. وی تصریح می‌کند که ما برای رساندن معانی واقعیت و حقیقت از یک واژه استفاده می‌کنیم، که نشان‌گر این واقعیت است که ما حقیقت را صرفاً خصوصیت گزاره‌ها، باورها و احکام نمی‌دانیم، بلکه خصوصیت خود واقعیت هم می‌شماریم: «واژه حق نه تنها به گزاره‌ها برمی‌گردد، بلکه به افعال، احساسات، باورها، احکام، اشیا، و رخدادهای موجود هم اشاره دارد. حق نه تنها به زمان حال اشیا و رخدادهای موجود ناظر است، بلکه به گذشته و آینده آنها هم مربوط می‌شود. حق در رابطه با آینده اشیا و رخدادها به معنای تثبیت، تحقق و فعلیت یافتن است. فی‌الواقع این که معنای حق، هم شامل واقعیت و هم حقیقت وجود است، به این دلیل است که یکی از اسماء خداوند است و او خود را با آن، به وصف وجود مطلق معرفی می‌کند؛ وجود مطلق که "واقعیت وجود" است نه "مفهوم" آن» (عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۸۰).

نظر عطاس در مورد ملاک صدق و کذب قضایا غیر از آن که نظریه‌ای شاذ است که ظاهراً غیر از او هیچ کس دیگری آن را ابراز یا تأیید نکرده است، با مشکلات دیگری نیز همراه است. اگر ملاک صدق و کذب قضایا را مطابقت آنها با قرآن کریم بدانیم، اولین و

اساسی‌ترین اشکالی که به آن وارد خواهد شد این است که قرآن در مورد بسیاری از امور اساساً نظری بیان نداشته تا بخواهیم صدق و کذب گزاره‌ها را با آن بسنجیم. اگر نگوئیم همه، اکثر قریب به اتفاق گزاره‌ها و قضایای مطرح در علوم طبیعی (مانند فیزیک، شیمی، پزشکی، زیست‌شناسی، زمین‌شناسی و ...) همین گونه هستند. این دیدگاه عطاس یادآور آن نظر افراطی در مورد معنای درست «جامعیت دین اسلام» است که بر اساس آن، عده‌ای از متفکران مسلمان (برای نمونه، ر. ک. فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۸ و آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۳۷) با استناد به آیه «تبیانا لکل شیء» (نحل، ۸۹) و مواردی نظیر آن، معتقدند هر علمی و پاسخ هر سؤال (اعم از کلی و جزئی) در اقیانوس بی‌کران معارف قرآن کریم وجود دارد، ولی البته بیرون آوردن بسیاری از این گوهرهای علمی از دل این اقیانوس، کار هر کسی نیست و نیازمند غواصانی قابل و ماهر است که آنان همان چهارده معصوم سلام‌الله علیهم‌اجمعین هستند.

همچنین یکی دانستن «حقیقت» و «واقعیت» و به تبع آن، نسبت دادن صفت صدق و کذب به امور واقع (علاوه بر نسبت دادن آن به گزاره‌ها و قضایا) از دیگر ملاحظات است که در این قسمت می‌توان در باره دیدگاه عطاس مطرح کرد. در این زمینه (هم‌چنان که تقریباً همه فیلسوفان و معرفت‌شناسان مسلمان و غیر مسلمان، از قدیم و جدید گفته‌اند) حق با علامه مصباح است که اولاً حقیقت با واقعیت متفاوت است، و ثانیاً، وصف صدق و کذب را تنها می‌توان در مورد قضایا و گزاره‌ها (معرفت/شناخت/علم) به کار برد و امور واقع (واقعیات خارجی) قابل اتصاف به صدق و کذب نیستند.

### ۳.۳ جایگاه شهود، در ابزارها و منابع شناخت

گرچه عطاس از این نظر که علم اسلامی را نیازمند معرفت‌شناسی اسلامی می‌داند با علامه مصباح مشترک است، اما تفاوت مهمی نیز در این زمینه بین دو متفکر دیده می‌شود. عطاس بر این باور است که هر گونه معرفتی نسبت به واقعیت، و هر گونه بینش صحیحی نسبت به ماهیت اصیل اشیا اساساً از طریق شهود حاصل می‌شود و حتی شناخت حقایق عقلی نیز نهایتاً از مبادی شهودی حاصل می‌شود. (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۱۳۱). وی معتقد است بر خلاف اندیشه غرب، در اسلام، عقل با قلب مترادف است؛ همان گونه که قلب که یک عضو معنوی شناخت به نام «دل» است با عقل مترادف است. در واقع عطاس با این

تعبیر (و مترادف گرفتن عقل، قلب و دل)، معرفت شهودی را با معرفت عقلانی مرتبط می‌کند و به عبارت دیگر، واقعیت ادراک عقلی را همان شهود و ادراک شهودی می‌داند (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۳۵). بدین ترتیب، عطاس در بحث معرفت‌شناسی تأکید ویژه‌ای بر شهود دارد و آن را برترین نوع ادراک برمی‌شمارد و به طور کلی می‌توان گفت در باب معرفت، بیشتر گرایش عارفانه و صوفیانه دارد (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۱۳۱-۱۶۳). وی ضمن اشاره به مفاهیم مختلف و رایج عقل، تصریح می‌کند: «عقل یقیناً همه اینها هست، ولی ما به بیش از آن قائلیم و می‌گوییم که اینها فقط جنبه‌هایی از جوانب قوه ادراک (intellect) است و هماهنگ با آن، و نه در تقابلهش، عمل می‌نماید؛ و قوه ادراک، جوهری غیر مادی نهفته در عضو ادراکی غیر مادی است که ما قلب می‌خوانیمش و مقرر شهود است. ما بدین طریق، و به وساطت ادراک، عقل را به شهود مرتبط ساخته‌ایم» (عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۷۴). این در حالی است که از نظر علامه مصباح، راه رسیدن به حقیقت و واقعیت فقط شهود (علم حضوری) نیست بلکه طرق و روش‌های دیگری نیز (مانند روش عقلی، روش تجربی، و روش نقلی و وحیانی) برای آن وجود دارد که مستقل از شهود است. البته همه این روش‌ها در همه علوم کارایی ندارد، بلکه به اقتضای مسائل هر علم، روش متناسب با آن به کار گرفته می‌شود؛ برای مثال، نوع مسائل علوم طبیعی اقتضا دارد که برای حل آنها از روش تجربی و از مدماتی که از راه تجربه حسی به دست می‌آید استفاده شود؛ از سوی دیگر مسائل علمی مانند فلسفه و ریاضیات هرگز با روش تجربی قابل حل نیست بلکه برای حل آنها باید از روش عقلی بهره برد (ر. ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۴-۱۱۷). در واقع، بر خلاف عطاس، علامه مصباح تأکید اصلی‌اش در معرفت، بر عقل و معرفت عقلانی است و شهود را - اگر از نوع شهود حقیقی و ربانی باشد، و نه موهوم و شیطانی - فقط برای خود فرد حجت می‌داند که دیگران را راهی به آن نیست؛ بر خلاف معرفت عقلانی که برای دیگران نیز قابل اثبات و استدلال است (ر. ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۲۹۴-۳۹۴ و همو ۱۳۹۴، ص ۱۵۰-۱۵۵ و ص ۱۸۰-۱۸۲).

در این جا نیز در مقایسه نظر علامه مصباح و عطاس می‌توان حق را به علامه مصباح داد؛ چرا که روشن است که انسان به جز شهود (علم حضوری) از ابزارهای دیگری نیز برای شناخت بهره می‌برد که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به حس (تجربه) و عقل اشاره کرد؛ و اتفاقاً نوع انسان‌ها شناخت‌ها و معرفت‌های مختلف خود را نه از راه شهود، بلکه از راه حس و عقل به دست می‌آورند. در اهمیت شناخت عقلانی همین بس که اکثر قریب به

اتفاق (و بلکه با اندکی مسامحه، همه انسان‌های خداپرست) از راه عقل و با تکیه بر استدلال‌های عقلانی به شناخت خدا نائل شده‌اند و بسیار اندک‌اند کسانی که از راه شهود و با معرفت شهودی به وجود خدای متعال پی برده باشند.

### ۴.۳ هستی‌شناسی و تأثیر آن در علوم انسانی اسلامی

از نظر عطاس، جهان‌بینی و مابعدالطبیعه اسلامی قلب تپنده اسلامی‌سازی دانش است. در این جهان‌بینی جامع، چگونگی نگرش و فهم جهان و واقعیات حیات و پویایی‌های آن و همچنین چگونگی ارتباط انسان با خود، خداوند و دیگر انسان‌ها و طبیعت تعریف شده است. سه مبنا و مفهوم اساسی در تفکر عطاس عبارت است از: عقیده، عرفان و تصوف (که در دیدگاه عطاس روان‌شناسی اسلامی نامیده می‌شود) و فقه. عطاس می‌کوشد تا نوعی روان‌شناسی اسلامی را بر اساس مفاهیم قرآنی و همچنین غور و تفحص در عرفان اسلامی ارائه کند. با این حال، وجودشناسی، محور اندیشه عطاس است. وی معتقد است وجودشناسی شاهرگ حیاتی هر بحثی در حوزه‌های مختلف اندیشه و تفکر اسلامی است. مهم‌ترین مفهومی که در تفکر وجودشناسی وی قابل توجه است بحث وحدت وجود است (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۵، ص ۲۲-۳۲، و ایمان و کلاته‌ساداتی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۸). وی تلاش دارد بحث وجودشناسی را به بحث هستی‌شناسی در اسلام ارتباط دهد و چگونگی ظهور جهان هستی را (که به اراده الهی انجام می‌شود) ارائه کند. هستی‌شناسی وی به شدت متأثر از آیات قرآن است (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۵، ص ۶۵، و ایمان و کلاته‌ساداتی، ص ۱۲۹). عطاس در وجودشناسی، با استفاده از آیات آفرینش آسمان‌ها و زمین در شش روز، برای تعیین وجود شش مرتبه برمی‌شمارد. بر اساس نظر عطاس، آفرینش آسمان‌ها و زمین آخرین مرحله تعیین وجود است و نه اولین آنها؛ و این نقطه افتراق وی و برخی دیگر از اندیشمندان مسلمان است (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۵، ص ۷۲-۷۳، و ایمان و کلاته‌ساداتی، ص ۱۳۰). این در حالی است که هستی‌شناسی استاد مصباح، اصالتاً عقلانی و مبتنی بر روش عقلی است (ر. ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۴، بخش سوم: هستی‌شناسی و همو، ۱۳۹۰)؛ گرچه وی مباحث «خداشناسی»، «کیهان‌شناسی» و «انسان‌شناسی» را با رویکرد قرآنی نیز مورد بحث و بررسی قرار داده است (ر. ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۰). از دیدگاه علامه مصباح

یکی از راه‌های مهم تأثیر دین در علوم انسانی، از طریق مبانی فلسفی و هستی‌شناسی و جهان‌بینی الهی است (ر. ک. مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۲۱).

در همین زمینه اشاره به این نکته لازم است که یکی از تفاوت‌های مهم عطاس و علامه مصباح، به مطالعات آن دو در زمینه مباحث فلسفی (هستی‌شناسی) به‌طور کلی، و به ویژه فلسفه اسلامی بازمی‌گردد. علامه مصباح از نظر مطالعات و تحقیقات فلسفی (چه در فلسفه غرب و چه در فلسفه اسلامی) در عالی‌ترین سطوح قرار دارد و غیر از تدریس و شرح کتاب‌های بزرگان فلسفه اسلامی هم‌چون بوعلی سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی، خود نیز به عنوان یک نظریه‌پرداز در این حوزه شناخته می‌شود و نظرات نو و بدیعی در زمینه مباحث فلسفی دارد. این در حالی است که با مراجعه به شرح حال و زندگینامه و سوابق تحصیلی و علمی عطاس روشن می‌شود که وی علاوه بر صاحب‌نظر نبودن در مباحث فلسفی، اساساً سابقه و پیشینه مطالعاتی قابل توجهی نیز در حوزه مطالعات فلسفی (چه به طور کلی و چه در خصوص فلسفه اسلامی) ندارد؛ که این تفاوت به نوبه خود باعث شده تمایزهای آشکار و مهمی بین آثار و دیدگاه‌های این دو متفکر در زمینه علوم انسانی اسلامی پدید آید. بنابراین، از این منظر نیز می‌توان در حوزه نظریه‌پردازی در باره علوم انسانی اسلامی، نقطه قوت مهمی را برای علامه مصباح در نظر گرفت که عطاس فاقد آن است.

همچنین روشن است که یک رکن مهم برای نظریه‌پردازی در باب علوم انسانی اسلامی، به قوت و ضعف نظریه‌پرداز در «اسلام‌شناسی» وی و احاطه‌اش به معارف اسلامی مربوط می‌شود. در این زمینه نیز رجوع به زندگی‌نامه و سوابق دانشی و مطالعاتی علامه مصباح و عطاس به وضوح بیان‌گر آن است که بین این دو نظریه‌پرداز فاصله زیادی مشاهده می‌شود. شواهد روشنی وجود دارد که علامه مصباح نزدیک به هفتاد سال از عمر خود را صرف مطالعه و تحقیق در حوزه‌های مختلف معارف اسلامی (از فقه و تفسیر گرفته تا فلسفه و کلام و ...) نموده و محض نمونه، در ۲۸ سالگی به آن‌چنان سطحی از دانش و مهارت در فقه اسلامی دست یافته که به شهادت فقهای مسلم و مشهور، اصطلاحاً به درجه «اجتهاد» نائل آمده است. از باب نمونه می‌توان به فرمایش مقام معظم رهبری، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در مورد علامه مصباح اشاره کرد که ایشان را از نظر درجه و سطح اسلام‌شناسی، هم‌ردیف بزرگانی هم‌چون علامه طباطبایی و شهید مطهری برمی‌شمارد (ر. ک. پایگاه حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، سخنرانی مورخ ۳/ ۸/ ۸۹ همچنین برای

آگاهی بیشتر از سوابق و مقام علمی علامه مصباح، ر. ک. صنعتی، مصباح دوستان؛ عربی، حقیقت شرق؛ و محمد تقی اسلامی، زندگی‌نامه آیت‌الله مصباح یزدی). از این رو طبعاً سابقه طولانی علامه مصباح در مطالعات مربوط به اسلام‌شناسی و تسلط قوی و عمق مطالعاتی وی در این زمینه، باعث می‌شود در مجموع و به‌طور کلی، نظریات علامه مصباح در زمینه علوم انسانی اسلامی، در مقایسه با عطاس، از عمق، دقت، اعتبار و قوت بسیار بیشتری برخوردار باشد.

### ۵.۳ رابطه اسلامی کردن زبان و علوم انسانی اسلامی

عطاس، برای رسیدن به علوم انسانی اسلامی، تأکید ویژه‌ای بر اسلامی کردن زبان دارد و معتقد است بدون اسلامی کردن زبان، نمی‌توان به علوم انسانی اسلامی دست یافت. (ر. ک. عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۲۹-۳۳). وی بر این نظر است که بسیاری از اصطلاحات کلیدی عمده در فرهنگ واژگانی زبان‌های ملت‌ها و جوامع مختلف اسلامی، هم‌اکنون جایجا شده‌اند و به‌ناچار به‌گونه‌ای پوچ و بی‌معنا به حوزه‌های بیگانه معنای خدمت می‌کنند، و این مسأله نیز به نوبه خود موجب پریشانی و آشفتگی «اندیشه اسلامی» شده است. وی این پدیده را گونه‌ای واپس‌گرایی به جهان‌بینی‌های غیر اسلامی (نااسلامی) می‌داند و از آن با عنوان «نااسلامی شدن زبان» تعبیر می‌کند. عطاس در مورد تأثیر این پدیده (نااسلامی شدن زبان) بر اندیشه اسلامی می‌نویسد: «چون زبان و اندیشه با هم پیوندی درونی دارند، آشفتگی معنایی در کاربرد نمادهای زبان‌شناسی، در تفسیر خود اسلام و جهان‌بینی‌اش آمیختگی و اشتباه پیش می‌آورد» (ر. ک. همان، ص ۳۲). وی معتقد است آشفتگی معنایی به عنوان دستاوردی از کاربرد نادرست مفاهیم کلیدی در فرهنگ واژگان اسلامی می‌تواند بر درک جهان‌بینی اسلامی ما اثر بگذارد (ر. ک. همان، ص ۳۳). از این رو عطاس تأکید دارد که اسلامی کردن زبان، مقدمه‌ای لازم و مهم برای ایجاد تحول در علوم انسانی موجود و اسلامی کردن آنها است. برای مثال، وی به مفهوم «آموزش و پرورش» به عنوان یکی از واژگان بنیادین اسلامی اشاره می‌کند که در ادبیات اسلامی، امروزه معمولاً معادل واژه «تربیت» قرار داده می‌شود و عطاس معتقد است اصطلاح «تربیت» برای نشان دادن معنای آموزش و پرورش نه کاملاً روشن، و نه حتی درست و شایسته است (ر. ک. همان). از این رو وی ضمن شرح و توضیحی مفصل، معتقد است برای رساندن مفهوم آموزش و پرورش



در فرهنگ و جهان‌بینی اسلامی، به‌جای واژه تربیت باید از واژه «تأدیب» استفاده کرد (ر. ک. همان، ص ۵۲) وی به تفصیل توضیح می‌دهد که جایگزینی واژه «تأدیب» به جای واژه «تربیت» چگونه بر تعلیم و تربیت و آموزش و پرورش اثر می‌گذارد و مسیر آن را به کلی تغییر می‌دهد (ر. ک. همان، ص ۴۲-۵۷).

در هر صورت، در حالی که عطاس یکی از مقدمات و پایه‌های مهم اسلامی کردن علوم و تولید علوم انسانی اسلامی را اسلامی کردن زبان می‌داند و بر آن تأکید ویژه دارد، در سوی دیگر اما، در آثار علامه مصباح، در این زمینه چیزی به چشم نمی‌خورد و وی برای تولید علوم انسانی اسلامی، سخن و تأکیدی بر اسلامی کردن زبان ندارد و این مسأله در آثار ایشان کاملاً مسکوت و غایب است؛ که این امر خود شاهدهی است بر این که وی بر خلاف عطاس، اسلامی کردن زبان را مقدمه‌ای (آن هم ضروری و لازم) برای تولید و تدوین علوم انسانی اسلامی نمی‌داند. البته یکی از عادات و تأکیدات علامه مصباح در آثار و تألیفاتش این است که در هر بحثی بر مسأله «مفهوم‌شناسی» تأکید اکید دارد و معتقد است برای پرهیز از «مغالطه اشتراک لفظی»، قبل از ورود به هر بحثی، لازم است گوینده و نویسنده، ضمن اشاره به معانی و اصطلاحات مختلف یک مفهوم، معنا و مفهوم و تعریف مختار خود از آن واژه را دقیقاً مشخص نماید (برای نمونه، ر. ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۹۵). این رویه علامه مصباح کاملاً به‌جا، درست و لازم است؛ و از همین رو شاید بتوان این امر را شاهدهی بر شباهتی (هرچند اندک) بین نظر عطاس و علامه مصباح در زمینه لزوم اسلامی کردن زبان برای تولید علوم انسانی اسلامی دانست. به هر حال، به نظر می‌رسد اسلامی کردن زبان، دست کم آن‌گونه که عطاس آن را توضیح می‌دهد و از ظواهر کلام و عبارات او برمی‌آید، تأثیر چندان مهمی در تولید و تدوین علوم انسانی نداشته باشد؛ و دقیقاً به همین دلیل است که در بین طرفداران علم دینی، به جز عطاس، ظاهراً هیچ اندیشمند دیگری از این تلازم دفاع نکرده است. از این رو در این مسأله نیز می‌توان نظر علامه مصباح را نسبت به دیدگاه عطاس ارجح دانست.

### ۶.۳ دست‌یابی به دانش با روش تفسیر و تأویل

عطاس اشاره می‌کند که علمای مسلمان، برای پرده‌برگرفتن از معانی کتاب شریعت، یعنی قرآن، از دیرباز روش «تفسیر» و «تأویل» را در پیش گرفته‌اند. وی معتقد است بر اساس

روش‌شناسی معتبر در اسلام، تفاوتی بین کتاب شریعت و کتاب طبیعت وجود ندارد و برای رمزگشایی از کتاب طبیعت نیز باید از همین روش استفاده کرد: «ارتباط مُجرا میان تفسیر و تأویل به عنوان روش‌های معتبر دست‌یابی به دانش و روش‌شناسی علمی مربوط به مطالعات ما در جهان طبیعت، در برداشتمان از دانش و آموزش و پرورش اهمیتی شایان دارد؛ چه، هم قرآن مجید به عنوان کتاب گشوده، و هم جهان طبیعت به‌سان کتاب گشوده دیگر، می‌خواهند که واژگانشان برابر روش‌های معتبر "تفسیر" و "تأویل" که منحصر به اسلام است، تعبیر شود» (عطاس، ۱۳۷۴ ب، ص ۲۸).

از نظر عطاس، علم در اسلام نهایتاً نوعی تأویل یا تفسیر رمزی موجودات تجربی است که جهان طبیعت را می‌سازند. چنین علمی باید خود را سخت بر اساس تفسیر معانی پیدا یا واضح اشیا در طبیعت بنا کند. معانی پیدا و واضح آنها نیز مرتبط با جایگاه ویژه‌ای است که در نظامی از روابط دارند، و زمانی جایگاه آنها برای فاهمه ما آشکار می‌شود که حدود معانیشان درک شود. تأویل اساساً یعنی رسیدن به معنی غایی و اولی و اصلی چیزی از طریق فرایند تعقل (ر. ک. همان، ص ۹۰). «قرآن کریم از دو دسته نشانه و نماد در خود سخن می‌گوید: محکّمات که آشکار و محرزند، و متشابّهات که تیره و مبهم‌اند. جهان پدیدارها هم در تناظر با نشانه‌ها و نمادهای قرآن کریم، متشکل از نشانه‌ها و نمادهایی است که ما "چیز" می‌خوانیمشان و معانی آشکار و محرز دارند، و نشانه‌ها و نمادهایی که تیره و مبهم‌اند. یافتن، کشف، و آشکار کردن معانی خفی این نشانه‌ها و نمادهای مبهم در قرآن کریم را تأویل یا تفسیر رمزی (allegorical) گویند، که بر اساس تفسیر نشانه‌ها و نمادهای آشکار صورت می‌گیرد. به همان ترتیب که تأویل متون تیره و مبهم می‌بایست بر اساس آنچه که روشن و محرز است باشد، تفسیر یا مطالعه و تبیین جوانب تیره و مبهم اشیای جهان تجربی هم می‌بایست بر اساس آنچه پیش‌تر دانسته و محرز گردیده است، باشد. هر چند که گفتیم برخی از چیزهایی که جهان تجربی (جهان حس و تجربه حسی) را می‌سازند نمادهایی هستند که معانی آشکار و محرز دارند، این آشکاری و محرز بودن به سبب آن است که آنها به همان معانی ظاهری که به عقل عرفی می‌رسد گرفته 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 ذاتند. آنها، مانند نمادها، یقیناً غیر واقعی نیستند و سرشتی صرفاً ظاهری هم‌چون توهمات ندارند، بلکه تنها می‌بایست آنها را در اتصالی عمیق

و ریشه‌ای به آنچه که می‌نمایانند، فهمید. در غیر این صورت، اگر چیزهای مستقل قلمداد شوند، غیر واقعی خواهند بود، به این معنا که تنها در ذهن وجود خواهند داشت و هیچ واقعیت مطابقی در جهان بیرونی نخواهند داشت. واقعیاتی که در جهان بیرونی (بیرون از ذهن) وجود دارند و مستقل از ذهن مایند، در فرایند فعلیت‌پذیری و به شکل‌های خاص منفرد در آینده‌اند، و انحاء و جوانب یک "واقعیت" واحد، پویا، و شامل‌اند» (همان، ص ۸۹-۹۰). این سخن عطاس در واقع بر مبنای همان تعریف وی از «علم» است که پیش از این به آن اشاره شد. از نظر او علم عبارت است از شناخت موقعیت‌های واقعی و شایسته‌اشیا در نظم آفرینش، به گونه‌ای که به شناخت جایگاه واقعی خداوند در نظم هستی و وجود بینجامد. بر اساس این تعریف، اگر موجودات و پدیده‌های عالم، مستقل و منقطع از خدا و آفریدگارشان مد نظر و مورد مطالعه قرار گیرند، علم و شناخت واقعی برای عالم حاصل نخواهد شد، بلکه سرابی است که عالم و دانشمند در توهم و تصور خود آن را علم می‌پندارد. شاید بتوان این تعریف و تفسیر عطاس از علم را شبیه دیدگاهی دانست که آیت-الله جوادی آملی در باره علم دینی و اسلامی ارائه داده است؛ که بر اساس آن، روش و منبع معرفت و نیز هدف آن، نقشی در دینی یا غیر دینی بودن علم ندارند، بلکه این، نوع نگاه به روابط بین پدیده‌ها و سلسله علت‌ها و معلول‌ها، و نتیجه‌گیری عالم است که به علم، صبغه دینی یا غیر دینی می‌بخشد (ر. ک. جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۱-۱۴۴؛ واعظی، ۱۳۸۷، ص ۱۵-۱۶ و مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۰).

در هر صورت، از نظر علامه مصباح، دخالت دادن نوع نگاه دانشمند در علم، جعل اصطلاحی جدید برای علم دینی و بر خلاف اصطلاح متعارف و مورد بحث در محافل مربوط است. پرسشی که در محافل دینی و علمی در باره رابطه میان علم و دین و معنای علم دینی مطرح است به معنایی نظر دارد که نوع نگاه و تفسیر دانشمند تأثیری در نتیجه تحقیق نداشته باشد. البته نگاه دانشمند این اثر را دارد که وی از نتیجه تحقیق خود در یک مسأله یا رشته علمی چه استفاده‌ای برای دیگر زمینه‌ها داشته باشد. برای مثال، همان گونه که دانشمند می‌تواند از یک مسأله ریاضی به عنوان مقدمه‌ای برای پاسخ به سؤالی در فیزیک بهره‌برد، همچنین قادر خواهد بود با نگاهی الهی به ریاضیات، از یک مسأله ریاضی به عنوان مقدمه‌ای برای استدلالی کلامی استفاده کند. اما این استفاده از علم، به معنای دینی شدن ریاضیات نبوده، مستلزم هیچ گونه تغییری در علوم نخواهد بود، بلکه نوعی کاربرد علم ریاضیات به حساب می‌آید و بیرون از حدود تعریف شده برای علم است. به‌طور

خلاصه، به اعتقاد علامه مصباح (بر خلاف نظر عطاس)، این که عالم، پدیده مورد مطالعه را به عنوان یک موجود ربطی و مخلوقی از پروردگار عالم در نظر گرفته و آن را مطالعه می‌کند یا نگاهی مستقل و منقطع از آفریننده‌اش به آن دارد، تأثیری در دینی یا غیر دینی شدن علم یا درستی و نادرستی آن نخواهد داشت (ر. ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۳).

به هر حال در این جا نیز در قضاوت بین نظر عطاس و دیدگاه علامه مصباح، به نظر می‌رسد که باید حق را به جانب علامه مصباح داد. هم‌چنان که پیش از این و در بحث اختلاف عطاس و علامه مصباح در «تعریف علم» اشاره شد، این که محقق در هنگام بررسی یک پدیده آن را مخلوق خداوند ببیند و از طریق آن به وجود خداوند پی ببرد، یا چنین نگاهی نداشته باشد، به ویژه در علوم طبیعی، تغییری در ذات و ماهیت آن پدیده و در نتیجه، علم ما نسبت به آن پدید نمی‌آورد و تأثیری در دینی شدن یا دینی نشدن یک علم نخواهد داشت.

#### ۴. نتیجه‌گیری

با بررسی و مطالعه تطبیقی دیدگاه‌های علامه مصباح یزدی و سید محمد نقیب العطاس در زمینه علوم انسانی اسلامی روشن می‌شود که این دو اندیشمند در مواردی اشتراک نظر و در مواردی نیز اختلاف نظر دارند. مهم‌ترین اشتراک نظرهای این دو محقق عبارت‌اند از: ۱. امکان و لزوم تدوین علوم انسانی اسلامی؛ ۲. ابتدای علوم انسانی اسلامی بر مبانی خاص خود، که غالباً با مبانی رایج و غربی این علوم، اختلافات جدی و اساسی دارد؛ ۳. نفی حصر روش‌شناسی علوم؛ به‌ویژه علوم انسانی در روش تجربی و حسی؛ ۴. نقد سکولاریزم به عنوان یکی از مبانی مهم و اساسی علوم انسانی رایج و غربی؛ ۵. تأکید بر دوساحتی بودن وجود انسان و برخی دیگر از مبانی انسان‌شناسی علوم انسانی از دیدگاه اسلام؛ ۶. اقدام سازمانی و تشکیلاتی در زمینه تدوین علوم انسانی اسلامی؛ ۷. ویژگی لازم برای پژوهش‌گران عرصه علوم انسانی اسلامی؛ که هر دو اندیشمند معتقدند این پژوهش‌گران، هم باید با برخی از علوم و معارف اسلامی، و هم با علم مورد نظر آشنایی لازم و کافی را داشته باشند. از مهم‌ترین اختلاف نظرهای این دو محقق نیز می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. تعریف علم، دین، و علم دینی و اسلامی؛ ۲. معیار صدق و کذب گزاره‌ها (مبنای معرفت-شناختی)؛ ۳. جایگاه شهود در ابزارها و منابع شناخت (مبنای معرفت‌شناختی)؛ ۴. هستی

شناسی و تأثیر آن بر علوم انسانی اسلامی؛ ۵. رابطه اسلامی کردن زبان با علوم انسانی اسلامی؛ ۶. نقش و جایگاه تفسیر و تأویل در روش‌شناسی علوم؛ به‌ویژه علوم انسانی اسلامی.

### پی‌نوشت

۱. ر. ک. محمد مهدی نادری قمی، «رابطه بین معنا و روش در علم دینی و اسلامی؛ با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله استاد مصباح یزدی»، عیار پژوهش در علوم انسانی، سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۶.

### کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
- اسلامی، محمد تقی (۱۳۸۲). *زندگی‌نامه حضرت آیت‌الله مصباح یزدی*، قم: پرتو ولایت.
- آلوسی (۱۴۱۵ ق). *شهاب‌الدین محمد بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- باقری، خسرو (۱۳۸۲). *هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- پایا، علی (۱۳۹۳). «امتناع و عدم مطلوبیت علم دینی» در: *علم دینی؛ دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها*، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۹۷). *مبانی علوم انسانی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: مرکز نشر اسراء.
- حسنی، سید حمیدرضا و محمد ایمان، محمد تقی و احمد کلاته‌ساداتی (۱۳۹۲). *روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خسروپناه، عبدالحسین، سید حمیدرضا حسنی و محمد درگاه‌زاده (۱۳۹۳). «تحلیل و بررسی دیدگاه نقیب‌العطاس درباره اسلامی‌سازی علوم اجتماعی»، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره مسلسل ۵۹، سال هجدهم، شماره دوم.

- درگاه‌زاده (۱۳۹۳). «تبیین و سنجش فرایند تحقق علوم اسلامی از دیدگاه نقیب العطاس»، اندیشه نوین دینی، سال ۱۰، ش ۳۹، ص ۷-۲۶.
- صنعتی، رضا (۱۳۸۳)، *مصباح دوستان*، قم، همای غدیر.
- عربی، حسین‌علی (۱۳۸۱)، *حقیقت شرق*، قم، زلال کوثر.
- العطاس، سید محمد نقیب (۱۳۷۴ الف). *اسلام و دنیویگری*، ترجمه احمد آرام، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران با همکاری مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
- العطاس، سید محمد نقیب (۱۳۷۴ ب). *درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی*، ترجمه جمعی از مترجمان زیر نظر مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران با همکاری مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
- العطاس، سید محمد نقیب (۱۳۷۵). *مراتب و درجات وجود*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران با همکاری مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
- فیض کاشانی (۱۴۱۵ ق)، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، تهران، الصدر.
- کوهن، توماس (۱۳۸۷). *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه عباس طاهری، چاپ دوم، تهران: نشر قصه.
- گروهی از نویسندگان؛ زیر نظر محمد تقی مصباح یزدی (۱۳۹۰). *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، تهران: انتشارات مدرسه و انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۸). *از علم سکولار تا علم دینی (ویراست ۲)*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰). *معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۵). *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸). *پاسخ استاد به جوانان پرسش‌گر*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۹). *جستارهایی در فلسفه علوم انسانی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱)، *سلسله نشست‌های «علم دینی»*، جلسه اول، ۱۵/۲/۱۴۰۰، <http://mesbahyazdi.ir/node/3664>

علوم انسانی اسلامی از منظر علامه ... (محمد مهدی نادری قمی) ۳۱۹

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۲). *رابطه علم و دین، تحقیق و نگارش علی مصباح، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.*

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳). *چکیده‌های از اندیشه‌های بنیادین اسلامی، ترجمه و تدوین حسین علی عربی و محمد مهدی نادری قمی چاپ هفتم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.*

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۷). *نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، تدوین و نگارش محمد مهدی نادری قمی، چاپ سی و دوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.*

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۸). *در جستجوی عرفان اسلامی، تدوین و نگارش محمد مهدی نادری قمی، چاپ هفتم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.*

مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۰). *آموزش فلسفه، ج ۲، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.*

مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۴). *آموزش فلسفه، ج ۱، چاپ شانزدهم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.*

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۵). «تبیین مفهوم مدیریت اسلامی»، در: *نگرشی بر مدیریت در اسلام (مجموعه مقالات ارائه شده در چهارمین سمینار بین‌المللی مدیریت اسلامی)*، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی.

ملکیان، مصطفی (۱۳۷۸). «تأملاتی چند در باب امکان و ضرورت اسلامی شدن دانشگاه»، نقد و نظر، دوره ۵، شماره ۱۹-۲۰.

ملکیان، مصطفی (۱۳۹۰). «پیش‌فرض‌های بازسازی اسلامی علوم انسانی»، در: *مجموعه مقالات علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

نادری قمی، محمد مهدی (۱۳۹۶). «رابطه بین معنا و روش در علم دینی و اسلامی؛ با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله استاد مصباح یزدی»، عیار پژوهش در علوم انسانی، سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۱۵، بهار و تابستان.

واعظی، احمد (۱۳۸۷). «علم دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی»، روش‌شناسی علوم انسانی، سال دوازدهم، شماره ۵۴، ص ۹-۳۳.

هیچ، ماری جو و آن ال. کانلیف (۱۳۹۰). *نظریه سازمان: مدرن، نمادین-تفسیری و پست-مدرن*، ترجمه حسن دانایی‌فرد، چاپ دوم، تهران: مؤسسه کتاب مهربان نشر.

- Al-Attas, Muhammad Naghib Syed (1995). *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
- Burrell, Gibson and Gareth Morgan (1979). *Sociological Paradigms and Organizational Analysis: Elements of the Sociology of Corporate Life*: Routledge .
- Kuhn, Thomas S. (1970). *The Structure of Scientific Revolution*: The University of Chicago Press.
- Neuman, W. Lawrence (1997). *Social Research Method*, Third Edition, Boston: Allyn & Bacon.