



تمامی حقوق برای مؤسسه حکمت نوین اسلامی محفوظ است.

akhosropanah@yahoo.com
khosropanah.ir
mhekmat.ir

بسم الله الرحمن الرحيم

این نوشتار سلسله مباحثی است که توسط استاد عالیقدر حضرت حجت الاسلام و المسلمین عبدالحسین خسروپناه (دام ظلّه) با عنوان فلسفه دین در سال تحصیلی 86 - 1385 ارائه شده است؛ و در ادامه بحث، دیدگاه های مطرح به عنوان ضمیمه آمده است. اسامی دوستانی که ما را در نگارش این اثر یاری نمودند؛ عبارتند از:

محمد حسین فاریاب، محمد رضا پهلوانی، عبدالحسین ابراهیمی، سعید ارجمند فر، باقر الطائی، محمدحسین جعفری، بهمن رودبندی زاده، محمد جواد نیک دل، محمد مهدی اکبری دهقان، عسکر قریانی، جعفر احمدی، سید علی هاشمی، علی رضا فخاری، سید محمد موسوی، سید علی رضا رضوی، سید محمد باقر داوالموسوی.

گروه دین شناسی 4

محسن تنها

فهرست مطالب

8	مقدمه
9	علم و دین
10	اهمیت بحث ارتباط علم و دین
10	1. کشف راه حلی برای نمونه های تعارض میان علم و دین؛
10	2. اثبات یا رد مقوله ای به نام علم دینی
13	تعریف واژگان اصلی بحث
13	دین
14	منابع اثباتی دین
15	معیار دینی بودن یک گزاره
15	روش شناسی کشف معیار دینی بودن یک گزاره
19	چیستی علم
23	پیش فرض های رابطه علم و دین
23	1. اثبات پذیری اصل دین
23	2. حقانیت پذیری دینی خاص به نام اسلام
23	3. پذیرش استناد متون مقدس به پیامبر با بهره گیری از مباحث زبانشناختی
24	4. امکان فهم دین و اثبات حجیت فهم دین
24	5. هماهنگی عقل و دین
24	دیدگاه های چهارگانه در مورد روابط علم و دین
26	نظریه تداخل علم و دین
26	تقریر اول نظریه تداخل
27	تحلیل نظریه
31	نزاع بین غزالی و فخر رازی
32	طبقه بندی غزالی از علوم
34	خلاصه نظریات غزالی
35	تقریرهای دیگر از تداخل علم
35	تقریر اول استاد جوادی آملی
37	تقریر دوم استاد جوادی آملی
37	نقد
39	تداخل علم و دین
39	دیدگاه آیت الله جوادی آملی
40	نقد دیدگاه

43	تعارض علم و دین
43	1. تعارض میان پیش فرض های علم و دین
44	2. تعارض میان روحیه علمی و دینی
45	3. تعارض میان گزاره های علمی و دینی
46	یادآوری
51	نظر مختار
52	راه حل تعارض میان گزاره های علمی و دینی
56	راه حل مورد قبول گالیله درباره تعارض علم و دین
60	راه حل های تعارض علم و دین
64	تفاوت راه حل تفکیک قلمرو علم و دین و راه حل تفسیر علمی
64	فرق راه حل ابزارانگاری علم و تفسیر علمی
65	تفاوت راه حل تفکیک قلمرو علم و دین و راه حل ابزارانگاری علم
66	راه حل های تعارض علم و دین بعد از گالیله
67	تبیین های راه حل تفکیک قلمرو علم از قلمرو دین
67	تبیین اول: تبیین گالیله
67	تبیین دوم: تبیین کانت
71	اشکالات نظریه کانت
72	تبیین سوم: تبیین برخی از فیلسوفان اگزیستانس
73	تبیین چهارم: تبیین والتر استیس
74	نقد تبیین های چهارگانه
76	راه حل های تعارض علم و دین
76	1. راه حل اول گالیله
77	2. راه حل دوم با تفکیک میان فیزیک سماوی و فیزیک ارضی
78	ابزارانگاری و واقع انگاری گزاره های علمی
80	نقد نظریه دوم
82	3. راه حل دوم گالیله
83	تفسیر علمی / تطبیق / تأویل
84	تفسیر علمی / تطبیق روشن فکran معاصر
87	تطبیق و کارکردگرایی شرعی
88	نقد تطبیق و کارکردگرایی شرعی
91	تطبیق سروش
91	نقد تطبیق سروش

92	4. آخرین راه حل
94	رابطه علم و دین
96	الف) طرفداران سازگاری بین علم و دین
97	ب) رویکرد به لایه‌های تعارض علم و دین
98	دیدگاه مختار
102	راه حل متفکران اسلامی
106	دیدگاه‌های علم دینی
117	دیدگاه دکتر مهدی گلشنی در زمینه علم دینی
121	نقادی دیدگاه‌های مخالفان
123	تلقی صحیح از علم دینی
124	تأثیر رویکردهای دینی و فلسفی دانشمندان بر فعالیت‌های علمی
125	الف) انگیزه‌های دانشمندان در انجام فعالیت علمی و انتخاب مسئله
125	ب) نقش پیش‌فرض‌های دانشمندان در فعالیت‌های علمی
126	ج) نقش و تأثیر پیش‌فرض‌های دانشمندان در انتخاب آزمایش و گزینش مشاهدات
126	د) نقش پیش‌فرض‌های دانشمندان در نظریه پردازی‌های علمی
127	ه) نقش پیش‌فرض‌های دانشمندان در گزینش ملاک‌های ارزیابی و نقد نظریات علمی
127	و) نقش اصول متافیزیکی در طرح نظریات علمی
128	ز) نقش جهان بینی در تعبیر نظریات علمی
129	ح) نقش جهان بینی در جهت دهی کاربرد علم
129	تحقق علم دینی در طول تاریخ تمدن اسلامی
130	تفاوت علوم انسانی و علوم طبیعی
131	نکاتی درباره نظریه آقای گلشنی
133	ضمیمه اول: دیدگاه‌های استاد مشکئی در باب علم دینی
133	قلمرو دین
134	عقل و نقل (دین)
137	علم دینی
142	چکیده نظریه
145	ضمیمه دوم: دیدگاه آقای مهدی نصیری
145	رابطه میان اسلام و مدرنیسم از کتاب اسلام و تجدد
145	مقدمه
145	بخش اول: نظریه غرب در رابطه با تکامل تاریخ و نقد آن
146	بخش دوم: نظریه تاریخی اسلام

147	بخش سوم: اتوقیغی بودن علوم معاش
148	بخش چهارم: دین و علوم جدید
148	بخش پنجم: دین و توسعه
149	بخش ششم: امام زمان (عج) و تمدن جدید
149	بخش هفتم: تعارض اسلام و تجدد
150	بخش هشتم: پاسخ به چند استدلال بر مطلوبیت علوم و فنون جدید
150	بخش پایانی: چه باید کرد؟
152	ضمیمه سوم: دیدگاه آیت الله جوادی آملی
152	خلاصه کتاب شریعت در آئینه معرفت
152	پیشینه رابطه علم و دین
154	چیستی دین
154	دین میزان علوم
155	ملاک دینی بودن فروع
156	رابطه علم و دین
156	تفاوت شیوه استنباط در علوم مختلف
157	چگونگی استناد نظریه ها به دین (علم دینی)
158	ملاک ارزش قضایای دینی، عصمت وحی است.
158	امتیاز علم دینی
159	عقل و تجربه، دو شیوه دریافت و تبیین اصول
160	دینی بودن یا تعبدی بودن
160	دو دیدگاه در ارتباط علم و دین
161	طبیعت، زنده به حیات الهی است
161	سنخیت آدم و عالم
162	تأثیر انسان بر طبیعت
164	ضمیمه چهارم: دیدگاه آقای مصطفی ملکیان
164	پیش فرض‌های بازسازی اسلامی علوم انسانی
164	1. شناخت اسلام؛ آیا می دانیم اسلام چیست؟
165	2. شناخت علوم انسانی
165	3. نقص در علوم انسانی موجود
165	4. نسبت دین با دو مقوله دانش و ارزش
168	5. روشی برای متقاعد ساختن دیگران
168	ملاحظات

173	ضمیمه پنجم: مفهوم علم دینی از دیدگاه فرهنگستان علوم
173	مقدمه
173	ضرورت بحث از علم دینی
174	تعریف علم
175	تعریف دینی
175	علم دینی
176	عوامل تاثیر گذار بر علم دینی
179	مقصود از وصف دینی برای علوم مختلف
180	ضمیمه ششم: خلاصه‌ای از بحث قرآن و تئوری تحول
180	پیشینه تئوری ثبات و تحول انواع
181	مکتب داروینیسیم
183	اصول تئوری داروین
186	ارزیابی تئوری داروین
188	پیامدهای تئوری داروین

مقدمه

تحلیل رابطه علم و دین نزد صاحب نظران به ویژه فیلسوفان دین، از اهمیت خاصی برخوردار است؛ زیرا کشف ترابط یا تعارض علم و دین، در بالندگی معرفت دینی و علمی و در نهایت کشف حقیقت موثر است. امروزه از این مسئله با عناوین هم سخنی علم و دین، تعاون علم و دین، دپالوگ علم و دین، علم دینی و... یاد می شود.

منزعاتی که در طول قرون معاصر و جدید میان علم و دین در گرفته است اهمیت این بحث را جدیت می بخشد. گرچه بسیاری از نزاع ها دامن گیر دین مسیحیت و عهدین است ولی پاره ای از دستاوردهای علمی، باورهای مشترک ادیان را به چالش می اندازد؛ برای مثال، بحث درباره خلقت و تکامل انسان که منشاء انسان را نه از خاک بلکه از حیوان انسان نما می داند و نظریه روان کاوی فرویدی که دین را عامل سرکوب امیال دانسته و حقانیت دین را مخدوش می سازد. نظریه کیهان شناسی نیوتن، پارادایم ماکس پلانک و نسبیت انیشتین با تلقی جدید از علیت و زمان، نحوه ارتباط خداوند با جهان را تحول می بخشد و نیز پیشرفت های جدید رایانه ای و هوش مصنوعی با کشف مولکول های DNA نگرش انسان شناسی دینی را به مخاطره می اندازد. حال جای این پرسش مهم است که آیا علم و دین، رابطه دوستی و تفاهم دارند یا رابطه غیریت و تقابل و تضاد؟ آیا علم و دین می توانند مکمل یک دیگر شوند؟ آیا معرفت علمی و معرفت ایمانی با هم سازگارند؟ آیا اسلام رویکرد مثبتی به علم دارد؟ در صورت تعارض، چه راه حل هایی پیشنهاد می گردد؟

علم و دین

در بحث علم و دین چند مسأله ذیل باید مورد بررسی قرار گیرد:

تبیین ضرورت بحث علم و دین.

چیستی و تعریف هر کدام از واژه های علم و دین.

پرسش های اصلی و فرعی.

پیش فرض های ترابط علم و دین (تبیین مسأله که خود موجب پیدایش سوالات - فرعی و اصلی - می گردد).

انواع روابط علم و دین و دیدگاه های مربوط به آن.

بیان نظریه برگزیده.

راه حل - های علم و دین که دیگران آنها را مطرح کرده اند.

ارائه راه حل - های برگزیده.

به نظر می رسد برای این که این بحث های تئوریک، عینی و کاربردی شوند مورد دیگری نیز باید به آن اضافه شود و آن بیان مثالهایی از تعارض است که ببینیم آیا واقعاً تعارض است یا نه و اگر هست راه حل آن چیست؟

اهمیت بحث ارتباط علم و دین

بحث ارتباط علم دین از دو جهت اهمیت دارد:

1. کشف راه حلی برای نمونه های تعارض میان علم و دین؛

قطعاً میان علم و دین نمونه هایی از تعارض وجود دارد به عنوان مثال یک عالم زیست شناس یا یک فیزیک دان به دست آوردی رسیده است که با اعتقاد دینی او در تعارض است . این تعارض وقتی برای او نمود بیشتری پیدا می کند که باور داشته باشد که علم و دین حکایت از نفس الامر و واقع داشته باشد. این جاست که عالم دین باید برای رفع این تعارض راه حلی قابل اعتنا بیابد . یکی از موضوعات مورد اشاره در بحث ارتباط علم و دین ارایه راه حلی برای رفع تعارض میان نمونه های تعارض میان علم و دین است.

2. اثبات یا رد مقوله ای به نام علم دینی

آیا می توانیم از علوم تجربی دینی یا اسلامی سخن گفت؟ به عنوان مثال آیا می توان گفت که روان شناسی اسلامی داریم؟

مقدمتاً باید گفت که علوم از حیث دینی بودن یا دینی نبودن به سه دسته تقسیم می شوند:

الف) پاره ای از علوم قطعاً دینی هستند؛ به این معنا که از حقایق دینی استخراج شده اند. مانند فقه، کلام، اخلاق و تعلیم و تربیت؛

ب) علوم می که مقدمه علوم اسلامی هستند و به همین مناسبت می توان آنها را علوم دینی قلمداد کرد ؛ مانند صرف، نحو، معانی و بیان، فلسفه و منطق؛

ج) علوم طبیعی؛ مانند فیزیک، شیمی، ریاضیات و ...

بحث در این است که این علوم به حسب ظاهر از قرآن و سنت استخراج نمی شوند بلکه متدولوزی خاصی مانند روش تجربی ، نقلی و یا عقلی محض دارند. حال آیا می توان این علوم را هم دینی و اسلامی نامید؟

در بحث علوم از سه شاخه بحث می شود: علم ، تکنولوژی و صنعت . بدین معنا که می گویند صنعت نیاز به تکنولوژی دارد و تکنولوژی هم نیاز به علم دارد و مراد از علم در اینجا علوم پایه هستند که علوم می مانند ریاضی ، شیمی و فیزیک را شامل می شود.

بنابراین وقتی سوال می کنیم که آیا علوم طبیعی دینی داریم یا نه ؟ به تبع آن می توانیم این سوال را مطرح کنیم که آیا تکنولوژی یا صنعت دینی داریم یا نه؟ پس در اینجا سه سوال مطرح می گردد.

برخی از شخصیتهای فرهنگستان علوم مانند مرحوم آقای سید نورالدین هاشمی در پاسخ به این سه سوال بر این باورند که ما هم علوم طبیعی دینی و هم تکنولوژی دینی و هم صنعت دینی داریم. بنابراین می توان گفت کامپیوتر اسلامی یا غیر اسلامی، میکروفون اسلامی یا غیر اسلامی و ... داریم. در بحث از ارتباط علم و دین به این مساله هم رسیدگی می شود.

لازم به ذکر است که نظیر این بحث در اوایل انقلاب- به این شکل مطرح بود که آیا ما علوم انسانی اسلامی داریم؟ مثلاً آیا ما روان شناسی اسلامی و جامعه شناسی اسلامی داریم؟ و آیا این علوم انسانی باید در حوزه تدریس شوند یا در دانشگاه؟ در این- باره چند نظر مطرح گردیده است:

1. برخی از اندیشمندان معتقد بودند که چیزی به نام علوم انسانی اسلامی نداریم. این افراد خود به دو دسته تقسیم می شدند:

الف) برخی مانند دکتر داوری که مانند هایدگر فکر می کردند؛ دیدگاهی کاملاً انتقادی به غرب و دستاوردهای علمی غرب داشتند و غرب و علوم غربی و تکنولوژی غربی را بی‌فایده می‌دانستند. از این رو می‌گفتند که علوم انسانی اسلامی نداریم، چرا که این علوم را علوم غربی می‌دانستند. ب) برخی دیگر چنین دید منتقدانه‌ای به علوم غربی نداشتند و فقط معتقد بودند که اینها علوم هستند که از فرهنگ غرب ناشی شده‌اند و علوم سکولار هستند، بنابراین نمی‌توانیم این علوم را اسلامی بدانیم.

2. برخی مانند دکتر سروش بر این باور هستند که اینها علوم تجربی هستند و اسلامی و غیر اسلامی نداریم. ایشان طبق مبنای پوزیتیویست‌ها معتقد بود که علوم تجربی شامل علوم انسانی و علوم طبیعی است و از آن جا که هر دو تجربی هستند روش آنها هم تجربی است. حال بعضی اوقات این روش در آزمایشگاه و گاه در جامعه به کارگرفته می شود. به طور مثال آزمایشگاه در برخی از علوم انسانی مانند جامعه‌شناسی همان جامعه است. بنابراین، علوم انسانی را می‌توان علوم اسلامی نامید؛ زیرا علم تجربی روش خاص خود را دارد و فرقی میان اسلامی و غیر اسلامی ندارد.

3. برخی مانند استاد مصباح معتقدند: علوم انسانی اسلامی داریم وحتی از قرآن و سنت هم قابل استخراج هستند.

تعریف واژگان اصلی مسأله

دین

تعاریف مختلفی از دین ارائه شده است، ولی اگر بخواهیم تعریفی که جامع افراد و مانع اغیار باشد ارائه کنیم، چنین چیزی ممکن نیست. مثلاً اگر دین را به مناسک تعریف کنیم برخی مکاتب ادعای دین بودن ندارند ولی مناسک دارند. اگر دین را به نهادی تعریف کنیم که باور به خدا را در خود دارد، برخی ادیان مانند بودیسم را باید خارج کنیم حال آنکه یکی از ادیان مسلم دنیاست.

لذا ما دین مدلل را تعریف می کنیم، بدین معنا که می گوئیم با توجه به ناکافی بودن عقل و حس برای هدایت انسانها، عقل ضرورت بعثت انبیا و نیاز به بعثت و هدایت الهی را اثبات می کند. بنابراین می توان گفت که دین مجموعه از حقایق الهی و آسمانی است که برای هدایت و سعادت بشر بر پیامبران نازل شده است. به بیان دیگر این تعریف دارای سه رکن است:

اولاً دین حقیقتی آسمانی دارد.

ثانیاً محتوای آن وحی است و بیشتر آن از راه عقل و حس به دست نمی آید.

ثالثاً این حقایق برای سعادت بشر است.

این سه عنصر تنها در ادیان حق تحریف نشده وجود دارد؛ پس طبیعی است که ما تنها مصداق دین را دین اسلام می دانیم ولی چون بحث علم و دین در ادیان دیگری مانند یهودیت و مخصوصاً مسیحیت هم

وجود دارد لذا ممکن است در بحث خود از دین مسیحیت هم مثال بزنیم ولی دغدغه اصلی ما همان دین اسلام است.

منابع اثباتی دین

با توجه به تعریف دین روشن می شود که منبع ثبوتی دین همان وحی است، ولی سؤال این جاست که منابع اثباتی این وحی یا همان دین چیست؟

معمولاً می-گویند منابع کشف و اثبات دین؛ قرآن، سنت و عقل است. اجماع هم چون کاشف از قول معصوم است؛ منبع مستقلاً به شمار نمی آید. ضمن اینکه برخی اصولیون درباره عقل هم می گویند: عقل تنها کاشف از قول معصوم است پس نمی توان از آن به عنوان یک منبع مستقل یاد کرد، بدین معنا که عقل فقط ابزار است.

معیار دینی بودن یک گزاره

پس از اینکه منابع کشف دین را بیان کردیم نوبت به این سوال می رسد که آیا هر آن چه در قرآن و سنت آمده است، دینی است؟ به عنوان مثال معصوم علیه السلام راجع به کشاورزی و تغذیه هم توصیه هایی فرموده اند؛ آیا این موارد و گزاره ها هم دینی هستند؟

درباره عقل هم این سوال مطرح است که چه سنخ از گزاره های عقلی، دینی هستند؟

گزاره $2 \times 2 = 4$ و گزاره "خدا وجود دارد" هر دو عقلی اند. حال به کدام معیار و ملاک یکی را دینی و دیگری را غیر دینی می دانیم؟

برای پاسخ به این سوال باید این سوال را پاسخ دهیم که روش شناسی کشف معیار گزاره دینی بودن یک گزاره چیست؟

روش شناسی کشف معیار دینی بودن یک گزاره

ما معتقدیم چون حقایق و حیان را خداوند به وسیله قرآن و سنت به ما داده است، باید با مراجعه به قرآن و سنت بدانیم که دین چیست و آنگاه به معیار دینی بودن یک گزاره برسیم. بنابراین روش کشف معیار دینی بودن یک گزاره مراجعه به قرآن و سنت است. با مراجعه به قرآن روشن می شود که واژه دین بیش از نود بار در قرآن و در قالب تعاریفی مانند جزا و پاداش، اطاعت و بندگی، ملک و سلطنت، شریعت و قانون، ملت، تسلیم و اعتقادات آمده است.

از میان این تعاریف دو تعریف بسیار شایع است:

الف) مجموعه عقاید و آداب و سنن و مناسک؛

ب) جزا و پاداش.

تعریف مرکب از این دو را می توان بدین شکل بیان کرد:

مجموعه باورها و رفتارهایی که منشاء جزا و پاداش اخروی می شوند.

حال اگر این باورها و رفتارها را خداوند در قالب گزاره بیان کرد دین به حساب می آید، خواه کسی به این دین پایبند باشد یا نه، پس دین را باید از دیندار و تدین جدا نمود.

نکته‌ای که در این جا وجود دارد این است که ممکن است خیلی امور در علم الاهی وجود داشته باشد که خدا آنها را بیان نکرده باشد، اینها را تا بیان نشده باشند، دین نمی‌گوییم و هر گاه این باورها و رفتارهایی که در سعادت و شقاوت ما تاثیرگذار بود بیان شدند می‌توانیم آنها را دین بنامیم.

با توجه به این نکته است که باید گفت دین عبارت است از:

مجموعه گزاره‌هایی که رابطه میان بینش و کنش‌های دنیوی با سعادت و شقاوت اخروی را بیان می‌کنند. از این تعریف روشن می‌شود که میان کنش‌های ما با سعادت و شقاوت‌های ما رابطه وجود دارد؛ حال یا بدین شکل که مثلاً بهشت و جهنم نتیجه اعمال ماست و یا اینکه میان این دو رابطه عینیت وجود دارد. با تعریفی که از دین بیان کردیم می‌توانیم این نتیجه را بگیریم که هر گزاره‌ای - چه از نوع کنش باشد و چه از نوع بینش باشد - که با سعادت و شقاوت ما در ارتباط باشد، گزاره‌ای دینی به شمار می‌آید.

گزاره‌های موجود در قرآن و سنت به دو دسته تقسیم می‌شوند:

(الف) در برخی از گزاره‌های موجود در قرآن و سنت رابطه میان عمل و سعادت و شقاوت بیان شده است؛ مانند اعدلوا هو اقرب للتقوی؛ این دسته گزاره‌ها به طور یقینی، گزاره‌های دینی هستند.

(ب) در برخی از گزاره‌های موجود در قرآن و سنت رابطه به صورت مستقیم بیان نشده است بلکه با وسائلی باید به آن رابطه برسیم؛ مانند آیاتی که مربوط به خلقت انسان و سیر تطور می‌باشد. در نگاه ابتدایی شاید به ذهن خطور کند که این معرفت - که انسان دارای چه سیر تطوری است - ارتباطی با سعادت و شقاوت انسان ندارد ولی با دقت پی می‌آوریم که در این آیه به دنبال این است که امکان حیات پس از مرگ را اثبات کند؛ بدین صورت که رشد و بالندگی انسان را از خاک بیان می‌کند و می‌فرماید اگر پس از مرگ هم تبدیل به خاک شدید تعجب نکنید، چرا که قبلاً هم از خاک بودید. این نوع از گزاره‌ها هم دینی هستند.

بنابراین، گزاره‌های موجود در قرآن همگی دینی هستند زیرا تمام گزاره‌های قرآنی معیار دینی بودن را دارند.

اما راجع به گزاره‌های عقلی باید گفت که اگر چه بزرگانی مانند آیت الله جوادی آملی (حفظه الله) بر این باور هستند که بسیاری از معارف عقلی و حتی دستاوردهای تجربی، دینی هستند؛ اما باید گفت که معیار دینی بودن یک گزاره عقلی این است که بینش به آن گزاره یا کنش نسبت به آن، سعادت یا شقاوت اخروی ما را در برداشته باشد و ما دلیلی نداریم که دانستن این قبیل گزاره‌ها در سعادت و شقاوت ما تاثیر داشته باشد بلکه دلیل داریم که دانستن یا ندانستن آنها هیچ تاثیری در سعادت و شقاوت ما نخواهد داشت. شاهد این مدعا این است که مثلاً جناب سلمان هیچ گاه مانند حضرت علی (ع) ادعا نرمود که من به راه‌های آسمان از راه‌های زمین آشناترم؛ و یا اینکه ایشان راه استفاده از کامپیوتر و این قبیل امور جدید را نمی‌دانست ولی دارای ایمان کاملی بود، پس دانستن این امور برای اکمال ایمان وی تاثیری نداشته است.

یکی از خلط‌هایی که در این رابطه می‌شود این است که می‌گویند در علم فقه گفته‌اند که تعلم و فراگیری پزشکی واجب کفایی است. عده‌ای از این حکم این گونه برداشت کرده‌اند که پس گزاره‌های پزشکی، دینی هستند.

خلط این کلام در این است که موضوع حکم وجوب در اینجا تعلم پزشکی است نه پزشکی، پس گزاره‌ی "تحصیل پزشکی واجب است" یک گزاره دینی است نه تمام گزاره‌های پزشکی.

نظیر این موضوع این است که می‌گوییم اماره بر وجوب فلان عمل داریم. در اینجا حجیت این اماره دینی است هر چند که خلاف واقع باشد ولی خود این گزاره - که وجوب فلان عمل را در آن بیان کرده است - اگر خلاف واقع باشد، دینی نیست.

چیستی علم

یکی از مقدمات بحث رابطه علم و دین، چیستی دین و چیستی علم است. درباره چیستی دین بحث کرده و معیاردینی بودن یک گزاره را بیان کردیم؛ البته نمی‌توان با در دست داشتن این معیار، به وجود علم دینی پی برد. در اینجا به بررسی چیستی علم می‌پردازیم.

معرفت‌شناسان گفته‌اند واژه علم، مشترک لفظی است. در معرفت‌شناسی اسلامی علم را به "مطلق علم" معنا می‌کنند که مقسم علم حضوری و علم حصولی است. علم حضوری و علم حصولی نیز، خود تقسیماتی دارند. در کتابهای علوم عقلی علم به معنای خاص‌تری از مطلق علم به کار رفته است؛ گاهی مقصود علم حصولی، گاهی تصدیقات و گاهی تصدیقات مستدل است. در معرفت‌شناسی غربی، علم به معنای باور صادق موجه (تصدیق مطابق با واقع و قابل اثبات) آمده است. گاهی نیز، علم به معنای دانش (مجموعه گزاره‌هایی که حول یک محور جمع شده‌اند و هدف مشخصی را دنبال می‌کنند) است؛ البته این گزاره‌ها بر اساس موضوع یا هدف و یا روش گرد هم آمده‌اند. به هر حال به مجموعه گزاره‌های گرد هم آمده که نظام‌مند هدفی را دنبال می‌کنند، دانش می‌گویند. معمولاً طبقه‌بندی‌های دانش به همین معناست.

گاهی از واژه علم، بخشی از علم را اراده می‌کنند؛ مانند علم به معنای تجربی که در مقام داورِ روش تجربی استفاده می‌کند؛ البته فیلسوفان علم معتقدند که ما علم تجربی محض نداریم؛ علم تجربی از علوم عقلی نیز در مقام داورِ بهره می‌برد؛ به این صورت که مواد تجربی را در قالب استنتاج عقلی می‌ریزد. باید دانست که در مقام گردآوری داده‌های تجربی پیش‌فرض‌هایی وجود دارد که از عقل بهره مند هستند؛ ولی روش تجربی است و از عقل صرف استفاده نمی‌کنند.

منظور از دانش در بحث علم و دین، علم تجربی است و علاوه بر دانش تجربی، باید گزاره‌های تجربی را نیز با دین مقایسه کنیم؛ بنابراین می‌توان گفت در بحث علم و دین، هم اصل دین و هم گزاره‌های دینی با علم مقایسه می‌شوند. همچنین مقصود از دین، دین اسلام و منظور از دانش، علم تجربی است.

ویژگی‌های علم را این گونه برشمرده‌اند: تجربه پذیری، تکرارپذیری، عینیت (مشاهده پذیری)، قابل پیش‌بینی بودن و انتخابی بودن از میان گزینه‌های مقصود. اگر این ویژگی‌ها تحقق پیدا کند، می‌توان به فرضیه‌هایی رسید؛ ولی آیا می‌توان به قانون‌سازی دست یافت؟ برخی معتقدند با

استقرای ناقص و یافتن علت، می‌توان به قانون قطعی رسید؛ ولی اگر در استقرای ناقص علت کشف نشود، ولی به تجربه تبدیل شود، قانون علمی به دست می‌آید. (استقرای ناقص به ضمیمه کبرای مطوی، قانون صد در صد را نتیجه می‌دهد.)

هیوم برای آن باور بود که استقرای ناقص مفید یقین نیست و علیت، فقط یک تداعی عادت است. فرانسویس بیکن در ارغنون جدید استقرای ناقص را به استقرای تام تبدیل کرد؛ ولی مخالفانی علیه او برخاستند و ...

شهید صدر در کتاب الاسس المنطقی لالاستقراء (مبانی منطقی استقراء) دیدگاه هیوم، بیکن و ... را طرح و طرد کرده و نتیجه گرفته که می‌توان از استقرای ناقص به یقین رسید؛ ولی به نظر ما استقرا فقط مفید تأیید است؛ البته این تأیید کم ارزش نیست و جامعه علمی هر رشته آن را می‌پذیرند؛ مگر اینکه شواهدی بر خلاف آن پیدا شود و آن را به نظریه دیگری تبدیل کند.

تا اینجا علم را تعریف کردیم؛ اکنون به تبیین رابطه علم دین و پرسش‌های مطرح درباره این موضوع می‌پردازیم. در اینجا دو پرسش اصلی وجود دارد که هر یک از آنها خود زیر مجموعه‌هایی دارند:

1. چه رابطه‌ای میان علم و دین هست؟ 2. آیا علم تجربی دینی وجود دارد؟ یعنی علاوه بر آموزه‌هایی که از متون دینی استفاده می‌کنیم، آیا چیزی به نام علم تجربی دینی (فیزیک اسلامی، شیمی اسلامی و ...) وجود دارد یا نه؟

نخست به پرسش اول می‌پردازیم که خود به چند پرسش دیگر منحل می‌شود:

الف) چه نسبت و مناسباتی میان پیش فرض‌های دینی با پیش فرض‌های علمی وجود دارد؟ مثلاً پیش‌فرض‌هایی مانند امکان فهم‌پذیری دین، امکان اثبات‌پذیری، امکان پژوهش‌پذیری و اصل علیت؛

ب) چه نسبت و مناسباتی میان لوازم و پیامدهای دین با پیامدهای علمی (منطقی و غیر منطقی) وجود دارد؟ پیامدهای علمی مانند آلودگی هوا و ... و پیامدهای دین مانند کارکردهای دین در روان‌شناسی (برخی دین را افیون ملت‌ها و عده‌ای آن را مایه آرامش می‌دانند)؛

ج) چه نسبت و مناسباتی میان روحیه علمی با روحیه دینی وجود دارد؟ بعضی معتقدند روحیه علمی، روحیه تحقیق و روحیه دینی، روحیه تقلید است؛

د) چه نسبت و مناسباتی میان گزاره علمی و گزاره دینی وجود دارد؟ آیا با هم معارض هستند یا سازگار و یا بی‌ربط؟

در همه این پرسش‌ها چند فرض قابل طرح است که قائلانی هم دارد.

پیش فرض‌های رابطه علم و دین

به طور کلی پنج پیش‌فرض در این موضوع وجود دارد که قبل از ورود به بحث باید آنها را بیان کنیم:

1. اثبات‌پذیری اصل دین

ما معتقدیم که ضرورت دین و نیازمندی انسان به دین را می‌توان اثبات کرد؛ بنابراین اشکالات شکاکان و نسبی‌گرایان باید در بحث معرفت‌شناسی بررسی شود و جای طرح آنها در اینجا نیست. همچنین

گزاره-های دینی نیز، قابل اثبات هستند؛ بنابراین اگر ادعا شد که برخی در خدانشناسی تشکیک کرده-اند، باید در بحث عقل و دین مطرح شود. در بحث عقل و دین اثبات کرده-ایم که عقل توان اثبات گزاره-های دینی را دارد؛

2. حقانیت-پذیری دینی خاص به نام اسلام

اگر با شواهدی برایمان ثابت شد که پیغمبر از صدق اخلاقی برخوردار است، می-توان با استفاده از معجزه، صدق منطقی وی (آنچه می-گوید کلام خداست.) را به اثبات رساند؛ زیرا ایشان با تمام وجود از دیدگاه خود دفاع می-کرد؛

3. پذیرش استناد متون مقدس به پیامبر با بهره-گیری از مباحث زبان-شناختی

ممکن است کسی اصل دینی مانند مسیحیت را بپذیرد؛ ولی کتاب مقدس را قابل استناد به حضرت مسیح نداند. مسیحیان چنین عقیده-ای دارند؛ ولی به دلیل تقدسی که برای کتاب مقدس قائلند، به فکر حل تعارض گزاره-های علمی با کتاب مقدس هستند؛ بنابراین اگر کسی با نقدهای تاریخی قرآن را قابل استناد به پیامبرنداند، حجیت آن از بین می-رود؛ ولی جای این بحث اینجا نیست؛

4. امکان فهم دین و اثبات حجیت فهم دین

اگر کسی توان فهم مقصود مؤلف را انکار کند (دیدگاه مؤلف مرده است)، در جایی دیگر باید به آن پرداخت؛

5. هماهنگی عقل و دین

ممکن است عده-ای نمونه-هایی از تعارض عقل و دین را مطرح کنند؛ ولی این گونه مسائل باید در بحث عقل و دین بررسی شود.

پس از پذیرش این مقدمات نوبت به بیان رابطه علم و دین می-رسد.

دیدگاه‌های چهارگانه در مورد روابط علم و دین

به طور کلی چهار دیدگاه را شناسایی کرده ایم که در کتاب نیز به اختصار آمده است.

الف: تداخل علم و دین؛ یعنی علم و دین با هم رابطه عام و خاص مطلق دارند و علم جزئی از دین است.

ب: تعارض علم و دین؛ یعنی علم و دین دو حقیقت و دو منبع معرفتی مستقل-اند ولی در برخی مسائل با هم در تعارضند. مثلاً دین می‌گوید «الف ب است» و علم می‌گوید «الف ب نیست».

البته عمده این افراد تعارض را به صورت غلاظ و شداد مطرح می-کنند و می‌گویند نه فقط بین چند گزاره بلکه تعارضی عمیق بین خود نظام آنها است و نظام علم و دین با هم در چالش-اند.

این نظریه رابطه علم و دین را عموم و خصوص من وجه می‌داند؛ ولی در نقطه اشتراکشان آنها را با هم متعارض می‌دانند.

ج: تمایز علم و دین؛ یعنی نه تنها مستقلند بلکه کاملاً از هم متمایز و جدا هستند و به لحاظ موضع و محمول، هیچ اشتراکی با هم ندارند تا بگوییم در حکم و نسبت و موضوع و محمول با هم در تعارضند یا

نه؛ یعنی باهم تباين دارند.

د: توافق علم و دین؛ یعنی علم و دین دو دانش مستقل و جدایند و در برخی گزاره‌های مشترک آنها سازگاری وجود دارد.

در این نظریه، علم و دین در نقطه اشتراکشان با هم سازگارند.

مثلاً علم و دین درباره انسان سخن گفته اند (وجه اشتراک) و احکام و نسبت‌ها با هم سازگار نیستند (وجه افتراق در نظریه دوم).

این‌ها دیدگاه‌هایی بودند که قائل داشتند؛ ولی می‌توان فرض دیگری را نیز در نظر گرفت که به عکس نظریه اول باشد و دایره علم را از دین بزرگتر بدانیم ولی این فرضیه قائل ندارد.

نظریه تداخل علم و دین

بنابر نظر ژیلسون این نظریه در مسیحیت قرون وسطی وجود داشت. در واقع آنان با توجه به بهره ای که از فلسفه یونان می بردند و متافیزیک افلاطون و ارسطویی را پذیرفته بودند و اینها را جزو معرفت دینی تلقی می کردند بنابراین استفاده می شود که برای علم قلمرو وسیعی قائل بودند که طبیعت شناسی و کیهان شناسی و نظام هیأت بطلمیوسی و بسیاری از بحث های فلسفه ارسطویی و افلاطونی و نوافلاطونی را شامل می‌شود و همه جزو دین بودند و اگر کسی با آنها مخالفت می‌کرد کافر یا مرتد بود. ما با این مسأله زیاد کار نداریم.

تقریر اول نظریه تداخل

در بین متفکران اسلامی غزالی به این نظریه پرداخته است و به قرائتی هم می‌توان این نظریه را به استاد جوادی هم نسبت داد.

غزالی در آثارش در مورد انتظار بشر از دین و قلمرو دین دیدگاه های مختلفی دارد. بعضی از نوشته هایش روش اهل سنت را می پذیرد و راه حشویه و جمودگرایان و غلات و فلاسفه را رد می‌کند و سعی در ارائه راه معتدلی در بحث‌های دین شناسی دارد. او می‌گوید:

راه اهل سنت حق است ولی نباید به افراط و تفریط کشیده شود. در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد از تمهید اول تا چهارم علاوه بر استفاده از روش سمع(قرآن و سنت) از روش منطقی هم بهره می‌برد(مثلاً پذیرش بدیهیات عقلی و قیاس و استفاده از برهان سبر و تقسیم و تأیید مقدمات حسیه به عنوان بدیهیات). خلاصه این که از روش های برون متون دین هم بهره می برد.

در کتاب الجام العوام عن علم الکلام در باره ضرورت بعثت انبیا گفته است:

پیامبر درباره مصلحت بندگان از همه دانایتر است آگاهی نسبت به نفع و ضرر آخرتی با تجربه کسب نمی‌شود. عقل هم این حقایق را درک نمی کند و تنها راه آن، نور نبوت است از این رو پیامبر تمام امور مربوط به نفع و ضرر معاد و معاش ما را با وحی گرفته و چیزی را هم کتمان نکرده است.

تحلیل نظریه

به نظر او تمام این مصالح در قرآن یا حدیث قدسی یا حدیث نبوی است.

پس اگر علوم را جزو نیازهای بشر بدانیم حتما در کلام نبی باید باشد؛ ولی خود غزالی در کتاب المنقذ من الضلال مصادیقی از علوم را هم ذکر می کند که باید از نبوت دریافت کنیم.

غزالی سخن بحث را در الجام العوام، به طور کلی مطرح کرده است ولی در المنفذ می-گوید علوم سیاست که به مصالح حکومت و رابطه حکومت به امور دنیایی مردم می پردازد باید از مآثورات بزرگان (انبیا) و کتابهای آسمانی دریافت کرد چون عقل و تجربه ما در درک مصالح و مفاسد ناتوان است. در المنفذ می-گوید:

و اما السياسات فجميع كلامهم فيها يرجع الي الحكم المصلحية المتعلقة بالامور الدنيوية و الاياله السلطانية و انما أخذوها من كتب الله المنزله علي الانبياء و من الحكم المأثور عن سلف الانبياء. در بخش آخر همین کتاب در باب نبوت شناسی می گوید :

یعنی «فطرت آدمیان از هر دانشی خالی بوده است و حق تعالی در آغاز حیات برای ادراک انسان به او حواس داد تا جهان محسوسات را درک کند و در سن هفت سالگی قوه تمییز و در مرحله بالاتر عقل را به او عطا کرد تا حقایقی را درک کند که در مراحل قبل نمی توانست بفهمد؛ ولی برتر از مرحله عقل مرحله دیگری از کمال وجود دارد و آن بصیرتی است که با آن امور غیبی را درک می-نماید. (مانند رؤیای صادق).

پس نبوت عبارت است از مرحله ای از کمال که با نور آن، امور غیبی درک می شود و دلیل چنین مقامی وجود معارفی است که هرگز با عقل قابل دستیابی نیست؛ مانند دانش پزشکی و ستاره شناسی.

بنابراین غزالی یک کبرای کلی را می پذیرد که عبارت است از فروغ دین در غروب عقل. یعنی زمانی دین ظهور می-کند که عقل توان ظهور نداشته باشد. در طب و نجوم باید از وحی کمک گرفت. از آنجا که می-دانیم انبیا از تصفیه دل برخوردارند، حقایق را درست دریافت می-کنند و با معجزه برای ما ثابت می شود پیامبر کیست.

در کتاب جواهرالقرآن تصریح می-کند که چون قرآن دارای هفتاد بطن است پس تمام این معارف در قرآن وجود دارد. این مطلب پاسخ یک سؤال مقدر است که چگونه در قرآن محدود همه علوم و معارف وجود دارد؟

ایشان از ظاهر و باطن قرآن استفاده می-کند ولی به نظر می-رسد که بحث در اینجا ناتمام است؛ بلکه باید اثبات شود که چگونه ممکن است از الفاظ محدود قرآن، بی نهایت معنا استفاده شود؛ گرچه این معانی باطنی در قرآن زیادند ولی بی-نهایت نیستند و غزالی به این مسأله پاسخ نمی-دهد. مشکل این است که معارف بیش از آن است که بتوان با ظاهر و باطن قرآن آن را حل کرد.

نزاع بین غزالی و فخر رازی

غزالی در معیار العلم مطلب دیگری دارد که در حقیقت نزاع بین او و فخر رازی است.

او می گوید از یک متن می توان معانی فراوانی را فهمید؛ چون هر متنی دلالت مطابقی و دلالت تضمنی و دلالتهای التزامی دارد. دلالت التزامی یا بین است یا غیر بین و هر کدام از آنها به دو قسم بین بالمعنی الاخص و بین بالمعنی الاعم تقسیم می شوند.

از دلالت مطابقي یک جمله دلالت التزامي را مي فهميم و خود مدلول التزامي بر چند مدلول ديگر دلالت مي کند؛ گرچه بين بالمعني الاخص باشند و آن مدلول التزامي دوم بر سوم و آن نیز بر مدلول التزامي چهارم دلالت مي کند و از اين طريق بي نهايت مدلول التزامي را مي توان به دست آورد. پس، از یک عبارت محدود بي نهايت عبارت حاصل مي شود.

فخر رازي جواب مي دهد که فقط دلالتهاي التزامي که التزامشان بين بالمعني الاخص يا حداکثر بين بالمعني الاعم باشند، قابل اعتنا هستند. از دلالات غير بين نمي توان استفاده و آن را به متن مستند کرد؛ ولي اگر سخن غزالي را بپذيريم جمله «الف ب است» یک دلالت مطابقي دارد و یک مدلول مطابقي که از آن دلالت به دست مي آيد. مدلول مطابقي نیز یک دلالت تضمني دارد و یک دلالت التزامي (در مجموع دو مدلول تضمني و التزامي). مدلول التزامي اول بين بالمعني الاخص است که دلالت بر مدلول التزامي ديگري دارد تا بي نهايت.

فخر رازي بر خلاف غزالي قائل است که اين مدلولها را نمي توان به مؤلف نسبت داد. دليل غزالي اين است که گوینده متن، شارع است که علم نامحدود دارد. مدلولهاي التزامي براي ما انسان ها، تا جايي به ما مستند است که توان درک آنها را داشته باشيم. دلالتهاي قابل درک براي ما عبارتند از دلالت هاي مطابقي و تضمني و التزامي (بين بالمعني الاخص يا حداکثر بين بالمعني الاعم) ولي هيچ گاه دلالت التزامي غير بين را درک نمي کنيم؛ بنا بر اين، عبارات ما برخلاف عبارات شارع، بي نهايت معنا ندارد.

طبقه بندي غزالي از علوم

غزالي در احياء علوم الدين، فصل « بيان العلم الذي هو فرض كفايه » مي گويد:

اعلم أن الفرض لا يتميز عن غيره إلا بذكر أقسام العلوم، والعلوم بالإضافة إلى الغرض الذي نحن بصده تنقسم إلى شرعية وغير شرعية؛ وأعني بالشرعية ما استفيد من الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه، ولا يرشد العقل إليه مثل الحساب، ولا التجربة مثل الطب، ولا السماع مثل اللغة. فالعلوم التي ليست بشرعية تنقسم إلى ما هو محمود وإلى ما هو مذموم وإلى ما هو مباح فالمحمود ما يرتبط به مصالح أمور الدنيا كالطب والحساب وذلك ينقسم إلى ما هو فرض كفايه وإلى ما هو فضيلة وليس بفريضة أما فرض الكفايه فهو علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان...

علوم يا عقلي - اند يا شرعي و علوم شرعي يا ضروري - اند يا مكتسبه. علوم مكتسبه نیز يا ديني - اند يا اخروي. از اين تقسيمات بر مي آيد که علمي نیز وجود دارند که غير ديني - اند (نه ضد ديني).

بنا بر اين غزالي وجود علوم غير ديني را مي پذيرد در حالي اين مطلب با نظريات ديگر سازگاري ندارد مثلاً در جواهر القرآن در تقسيم علوم قرآن هم مي گويد:

علوم قرآن بر دو نوع است:

1. علم ظواهر قرآن: قرائت، لغت، نحو و تفسير و...

2. علم بواطن قرآن: شناخت قصص، فقه، اصول فقه، علم به خدا و قیامت و...

بعد در فصل پنجم همین کتاب در بیان انشعاب بقیه علوم از قرآن می گوید: شاید بگوئیم علوم غیر از این علوم ظواهر و بواطن قرآن زیادند (مانند طب، نجوم، هیأت عالم، هیأت بدن حیوان، سحر و...)؛ ولی ما فقط به علوم دینی اشاره کردیم که اصل آنها برای رفتن به سوی خدا لازم است اما اصلاح معاش و معاد انسان بر این علوم پیش گفته توقف ندارد.

اگر گویی که وراي این علوم، علوم دیگر است چون علم طب و نجوم و علم هیأت عالم و علم هیأت حیوان و تشریح اعضای وی و علم سحر و طلسمات و مانند آن. بدان که ما بدانچه اشارت کردیم علوم دینی خواستیم که بدان راه خدای رفته شود و این علم-های دیگر که تو یاد کردی صلاح سعادت معاد ندارد و معاش نیز نی، از بهر این یاد نکردیم... اما علم خدای علمی است که نهایت ندارد و علم ما مفرق علم حق است از دو جهت: یکی آن که علوم حق نهایت ندارد و علم ما متناهی است و دوم آن که علم حق تعالی را به قوت و به امکان نیست که خروج آن به وجود انتظار کشیده شود... و این همه علوم که برشمردیم یا ناگفته ماند اصول وی از قرآن بیرون می آید که همه از بحر قرآن محیط مغترف است.

خلاصه نظریات غزالی

1. علوم قرآن بر دو نوع بواطن قرآن و ظواهر قرآن است و ریشه این علوم در قرآن است (یعنی از طریق بواطن می توان ریشه این علوم را فهمید). (جواهر القرآن)

2. علوم یا دینی-اند یا غیر دینی. علوم عقلی دنیایی، غیر دینی-اند و از دایره دین و قرآن بیرون-اند. (احیاء علوم الدین)

3. آنچه مربوط به معاش و معاد است قرآن آن را بیان کرده است و می توان ادعا کرد که علوم مختلف (مانند طب و نجوم و علوم سیاسی) چون با عقل درک نمی-شوند باید از طریق نبوت تحصیل شوند (که اشکال و پاسخ آن بیان شد).

تقریرهای دیگر از تداخل علم ودین

تقریر اول استاد جوادی آملی

علم و اراده منشأ ثبوتی حقایق دینی است. یعنی ذات اقدس اله تا با استفاده از علمش اراده نکند حقایق دینی نازل نمی-شوند. حقایق دینی منبع اثباتی (منبع فهماننده) هم دارند که عقل و نقل است.

نقل دینی، قرآن و سنت است و سنت، عبارت است از قول و فعل و تقریر معصوم. خبر واحد، سیره عقلا، سیره متشرعه و اجماع حکایت از سنت می کند نه این که سنت باشد. اینها کاشف از سنت هستند و سنت کاشف از نقل دینی و نقل دینی کاشف از حقایق دینی است.

البته ما طبقه-بندی دیگری داریم:

منابع اثباتی اصلی (عقل و نقل و سنت) و منابع اثباتی فرعی (خبر واحد، سیره عقلا، سیره متشرعه، اجماع، قول، فعل و تقریر معصوم). از این رو نباید خبر واحد و... در عرض سنت قرار گیرند.

عقل در نظر استاد جوادی، اعم از عقل منطقی یقینی(که دارای چهار جزم است) و عقل تجربی(استقراء) و عقل شهودی (منشأ عرفان) است.

پس با عقل می توان به حقایق دینی رسید. بنابراین اگر مطلبی را از نقل یافتیم، نگوییم این دین است و لا غیر؛ بلکه مطلبی را که از عقل به دست آمده است نیز باید بررسی شود؛ چون همان گونه که قرینه ای نقلی (منفصل یا متصل) برای نقل وجود دارد، گاهی عقل نیز قرینه- منفصل لبی برای نقل می‌شود.

تقریر دوم استاد جوادی عملی

حتی اگر از عقل هم استفاده نکنیم و به سراغ نقل برویم ریشه های این علوم در آن وجود دارد(شبهه سخن غزالی در جواهر القرآن). شیخ انصاری از یک جمله «لاتنقض الیقین بالشک» استصحاب را نوشته است که چندین سال باید آن را خواند تا در آن مجتهد شد. آیا ما در آیات قرآن را تا این اندازه مطالعه کرده ایم چه بسا اگر کار شود بحث-های فیزیک و شیمی اسلامی را از آن استخراج کنیم.

نقد دیدگاه تداخل

برای نقد مختصر این دیدگاه یعنی تداخل علم و دین چند نکته کلیدی را بیان می‌کنیم:

1. قاعده فروغ دین در غروب عقل ناتمام است. این گونه نیست که هر جا که عقل غایب باشد، دین حاضر است. آموزه-های بسیاری داریم که عقل در آن جا حاضر است؛ مانند عدل حسن است که هم عقل(قاعده حسن و قبح عقلی) و هم شرع (اعدلوا هو اقرب للتقوی) آن را تأیید می‌کند. آری اگر از این قاعده ضرورت دین را نتیجه بگیریم، خوب است؛ ولی نمی‌توان قلمرو دین را با آن مشخص کرد و این امر خلط بین دو مقام است. از این قاعده توسط بوعلی و استاد مصباح برای ضرورت وحی استفاده شده است.

2. اگر این قاعده را هم بپذیریم، بنای خود غزالی ویران می‌شود. مثلاً کسی می‌تواند بگوید: من با عقل و تجربه به پرسش های علم نجوم پاسخ دادم؛ بنابراین در اینجا وحی غایب است. پس با این فرض در علم پزشکی و نجوم به وحی نیازی نداریم.

3. در اینجا بین علم الهی و علم دینی خلط شده است. نسبت این دو ادعا عام و خاص مطلق است. هر علم دینی، علم الهی است؛ ولی عکس آن درست نیست. به فرض این که کسی با استناد به دلالت های التزامی نامحدود بگوید، تمام حقایق در دین است، علم نامحدود الهی را توجیه کرده است که شارع با عبارت محدود، بی نهایت گزاره اراده فرموده است. ولی سخن در این است که دین برای هدایت انسانها آمده است.

اگر ما مخاطبان در این پروسه هدایت حذف شویم هدایت بی معنا می‌شود. به تعبیر هرمنوتیست ها سه عنصر باید در فهم موجود باشد: گوینده، متن و فهم کننده و هر سه به هم مرتبط-اند. غزالی این مشکل را حل کرده است که خدای متعال (گوینده) می‌تواند از متن محدود بی نهایت اراده داشته باشد ولی اینجا آغاز قصه است و آن فهم انسان (فهم-کننده) است که باید هدایت شود. خدا می‌خواهد هدایت کند نه این که اراده-اش را به رخ ما بکشد. گر چه علم الهی نامحدود است؛ اما

این اراده به دین تعلق نگرفته است چون دین نامحدود با فهم محدود جمع نمی‌شود. از قضا نقل و قرآن نیز این را تأیید می‌کند که حقیقت دین عبارت است: مجموعه‌ای از حقایق که هدایت و سعادت اخروی انسان را تأمین می‌کند.

این ادله، علم نامحدود (یا فراوان) ائمه و شارع را ثابت می‌کند ولی این یک طرف بحث است و آن هدایت است و برای هدایت به علم نامحدود نیازی نداریم؛ بلکه به علم هدایتی (دینی) نیاز داریم. تداخل علم و دین

در این دیدگاه، علم بخشی از دین فرض شده است. برخی در هنگام تبیین این دیدگاه، علم را ناظر به علم واقعی و مطابق با واقع فرض کرده و از این باب علوم جدید را علم ندانسته اند در صورتی که بحث در رابطه میان علم موجود (علوم انسانی و طبیعی موجود و تحقق یافته که تاریخی را پشت سر نهاده و به مقام نظریه پردازي و داوري رسیده اند)، با دین است و علم بایسته از موضوع بحث خارج است با این حال برخی نیز - بسان تبیین مطرح شده از آیت الله جوادی آملی - در تبیین این دیدگاه علم محقق را نیز جزو دین می‌دانند.

دیدگاه آیت الله جوادی آملی

1. همان گونه که منبع ثبوتی حقایق دینی علم و اراده الهی است منبع اثباتی و ملجأ کشف آنها نیز عقل و نقل دینی است به این بیان که عقل اعم از عقل شهودی، تجربی، منطقی و تحقیقی است و نقل دینی نیز از دو منبع قرآن و سنت (فعل، قول و تقریر معصوم؛ البته با توجه به این فرض که اجماع، خبر واحد، سیره عقلا، سیره متشرعه و ... همه کاشف از سنت می‌باشند). سرچشمه می‌گیرد بنابر این اگر عقل تجربی بر ضرر نمک برای بیماران قلبی تأکید می‌کند این دلیل، مخصصی لبی برای تخصیص روایت استحباب خوردن نمک طعام قبل از غذا خواهد بود.

2. همان گونه که يك روایت "لاتنقض اليقين بالشك" سر منشأ سال ها درس و بحث در سطح خارج فقه و اصول می‌گردد آیات و روایاتی که در باب طبیعت و اسرار آنها مطرح شده است نیز می‌توانند چنین دامنه و گستره ای را داشته باشند.

نتیجه: با توجه به اینکه عقل بسان نقل دینی منبع اثباتی گزاره‌های دینی می‌باشد پس آموزه‌های علوم تجربی نیز بسان آموزه‌های نقل دینی، گزاره‌هایی دینی می‌باشند و تأخر زمانی مخصص‌های تجربی بر نقل دینی - از آن باب که مخصص لبی منفصل می‌باشند - قبیح نیست.

نقد دیدگاه استاد جوادی آملی

1. سخن دوم در مقام تبیین و اثبات علم بایسته است و از آنجایی که اکنون موضع بحث علوم محقق است بحث فوق به بحث تعارض علم و دین ارتباطی نداشته و مرتبط به بحث علم دینی می‌باشد؛

2. در تبیین فوق ملاک دینی بودن گزاره‌ها با توجه به تعریف دین اقتباس نگردیده است و هدف و مقصد دین به فراموشی سپرده شده است. برای توضیح بیشتر به تبیین ذیل دقت شود:

برای کشف معیار دینی بودن گزاره‌های دینی بر اساس بحث روش شناسی کشف معیار و بررسی واژه دین به عنوان متغیر اصلی بحث، به این تعریف دست می‌یابیم که " دین عقاید و رفتارهایی است

که سعادت و شقاوت آدمی را به ارمغان می آورد." بر این اساس معیار دینی بودن گزاره ها (مقام تحقق دینی) مطابقت آن گزاره با این تعریف خواهد بود؛ و معیار تشخیص ارتباط گزاره با سعادت و شقاوت نیز کتاب آسمانی مصون از تحریف می باشد. در حقیقت موضوعات گزاره های دینی را این منبع تبیین می کند اما مصادیق گزاره های دینی می توانند از هر طریقی یافت شوند. بنابراین معیار دینی بودن گزاره ها قرآن و سنت نیست بلکه عقاید و رفتاری هستند که شقاوت یا سعادت بشر را تأمین می کنند و واژگانی که در کتاب آسمانی مصون از تحریف معطوف به سعادت بشر می باشند چون خدا، بهشت، ثواب و... و واژگانی که معطوف به شقاوت بشر می باشند چون شیطان، عصیان، دوزخ و... موضوعات گزاره های دینی را تأمین می کنند حتی اگر مصداق این گزاره از علوم تجربی، منطقی و شهودی اخذ شده باشد. مطالبی که در قرآن و سنت نیز در باب نظام آفرینش مطرح شده اند نیز از این قاعده مستثنی نمی باشند یعنی با دقت در آیاتی که بر عظمت خلقت تأکید دارند، از نظم کواکب و قوانین موجود در میان آنها سخن می گویند و سیر تکاملی جسم آدمی را مطرح می کنند هر چند به تنهایی گزاره هایی غیر دینی می باشند اما با فرار گرفتن در سیاق کلام و چینی خاص در صد اثبات یکی از واژگان مرتبط با سعادت یا شقاوت بشر چون معاد، علم الهی، قدرت الهی و... می باشند و در مقام دوم این گزاره ها خود آموزشی برای نگرش و رویکردی الهی به مقوله های طبیعی می باشند.

حال با توجه به این نوشتار آموزه های علوم تجربی به خودی خود دینی نخواهند بود، اما بحث از وجوب تحصیل علوم مورد نیاز بشر و نفس گزاره های علوم تجربی دو مقوله متفاوت بوده و همان گونه که علم به ضرر خوردن نمک طعام برای بیماران قلبی، تجربی و غیر دینی می باشد بحث تخصیص روایت استحباب خوردن نمک قبل از غذا توسط این دلیل علمی از باب حکومت روایت "لاضرر و لاضرار فی الدین"، فقهی و دینی می باشد و در حقیقت نباید میان این دو گزاره خلط نمود. بنابراین با اینکه برخی از گزاره های علوم تجربی می توانند سر منشأ احکام فقهی باشند چون مستقیماً معطوف به سعادت یا شقاوت بشر نمی باشند غیر دینی هستند. البته باید توجه داشت که در روایات ما وقتی سخن از علم به میان می آید اغلب معطوف به علم دینی و گاه مختص به علم خدا شناسی می باشد اما در برخی از روایات نیز علم به صورت مطلق به کار رفته و بسان روایتی که علم را به دو قسم علم الادیان و علم الابدان تقسیم می کند خود دلیلی بر اختلاف میان گزاره های دینی با گزاره های غیر دینی می باشد.

تعارض علم و دین

بسیاری بر این باورند که میان علم و دین تعارض وجود دارد از این رودرصد بیان راه حلی برای خروج از این تعارض برآمده اند. افرادی چون گالیله، انیشتن، نیوتن و دیگران نمونه هایی از این تعارض را ذکر می کنند که دین از هفت آسمان سخن می گوید ولی علم از آسمانی واحد خبر می دهد، دین انسان را آفریده خداوند از خاک می داند ولی علم او را صورت تکامل یافته حیوانات می داند.

معتقدان به وجود تعارض میان علم و دین از وجود سه گونه تعارض میان این گزاره ها خبر می دهند که در این قسمت با بیان انواع تعارض به ارزیابی آن ها خواهیم پرداخت:

1. تعارض میان پیش فرض های علم و دین

پیش فرض علم بر این استوار است که تنها علت پدیده های مادی، مادی می باشد از این رو هرگز به سراغ علل مجرد و فرامادی نمی-رود، در صورتی که پیش فرض دین وجود علل مجرد در تحقق امور مادی به عنوان علل فاعلی، حقیقی و هستی بخش در کنار علل مادی به عنوان علل معده می باشد. البته این دو پیش فرض از خود علم یا دین به دست نیامده اند بلکه هر يك نتیجه صادره از يك نظام فلسفی خاص می باشند.

نقد: هر چند که این دو گزاره با هم در تعارض می باشند؛ اما پیش فرض علوم تجربی، گزاره مذکور نمی باشد بلکه پیش فرض علم، کشف علل مادی پدیده های مادی است و میان رد علل مجرد در پدیده های مادی و لایشرط بودن نسبت به آنها تفاوت بسیاری وجود دارد. در آثار بر جای مانده از عالمان علوم تجربی چون نیوتن، هایزنبرگ، انیشتین، داروین و ... در مباحث علمی گاه پادی از خداوند نیز یافت می شود که خود دلیل بر اعتقاد ایشان به وجود خداوند و توجه به علل مجرد می باشد اما با توجه به رویکرد آزمایشگاهی علوم تجربی نتایج حاصل نیز محدود به علل مادی و تجربی خواهند بود. در حقیقت میان کسی که معتقد به وجود خداوند است و کسی که منکر وجود اوست در مقام تحقیقات علمی، تفاوت و برتری وجود ندارد و رشد و بالندگی هر يك، بستگی به دقت، همت و تلاش فرد دارد. برای مثال دکارت که پدر علم نوین است از طریق گزاره "من فکر می کنم پس هستم." به اثبات وجود خدا رسیده و بعد از آن عالم طبیعت را اثبات می کند و مدعی است که از آنجایی که خداوند ما را فریب نمی دهد معارف ما درست است یعنی وی مبنای معرفت شناسی خویش را بر وجود خدا بنا می نهد.

2. تعارض میان روحیه علمی و دینی

روحیه علمی روحیه تحقیق و روحیه دینی روحیه تقلید است. این مطلب بدین معنی است که عالمان علوم هیچ امری را بدون آزمایش و تحقیق قبول نمی کنند در صورتی که در دین انسان یا مقلد است و یا مجتهد، و مجتهدین نیز خود مقلد ائمه معصومین^ع و خداوند می باشند.

نقد: روحیه علمی و دینی هم تحقیق است و هم تقلید به این بیان که همه عالمان علوم تجربی نیز همه یافته های این علم را آزمایش نمی کنند بلکه به نتیجه حاصل از یافته های دیگر عالمان اکتفا کرده و آن را به صورتی تقلیدی قبول می-کنند و اینکه تحقیق در هر علمی به تناسب محتوای آن علم است. اگر رویکرد علوم تجربی-در تحقیق، رویکردی آزمایشگاهی است؛ -رویکرد علوم نقلی- -تاریخی نیز در تحقیق، بررسی اسناد و مدارک موجود است پس تحقیق در گزاره های دینی نیز از اسلوب خاص خود تبعیت می کند.

3. تعارض میان گزاره های علمی و دینی

برخی از گزاره های علمی محقق با برخی از گزاره های دینی تعارض دارند.

ارزیابی: کلیت این سخن پذیرفته شده است که در بحث نظر برگزیده بیشتر به آن خواهیم پرداخت. یادآوری

در مباحث قبل بیان شد که پیرامون ترابط علم و دین 4 دیدگاه وجود وجود دارد:

1. تداخل علم دین.

2. تعارض علم ودین: عده ای قائل به تعارض علم ودین هستند و 3 نوع تعارض را مطرح می کنند:

1. تعارض پیش فرض های علمی و پیش فرض های دینی.

2. تعارض روحیه علمی با روحیه دینی.

3. تعارض گزاره های علمی با گزاره های دینی.

3. تمایز علم ودین: یک عده معتقدند که علم ودین متفاوت هستند و دو ساحت و قلمرو کاملاً متمایز دارند. بسیاری از متفکران مغرب زمین به این دیدگاه معتقدند. متفکران این نظریه در ابتدا نمونه هایی از تعارض علم ودین را دیده اند و برای حل تعارض در نهایت به این دیدگاه روی آورده و گفته اند بهتر است که بگوئیم علم ودین از هم متمایز هستند که تعارض پیش نیاید. پس عمده قائلین به این دیدگاه، آن را برای حل تعارض علم ودین مطرح کردند ولی ما آن را به عنوان یک دیدگاه مطرح می کنیم. عده ای مثل گالیله، کانت، فیلسوفان اگزیستانس، نوارتودکس ها و فیلسوفان تحلیل زبانی معتقدند که قلمرو علم غیر قلمرو دین هست یعنی هیچ گزاره ای در دامنه دین یافت نمی شود که بتوان آن را علمی دانست و هیچ گزاره ای در گستره علم ظاهر نمی شود که بتوان آن را دینی شمرد.

4. توافق علم و دین: دیدگاه کسانی است که معتقد به عام و خاص من وجه بودن علم ودین هستند؛ یعنی گرچه بعضی از گزاره های علمی هستند که دینی نیستند و بعضی از گزاره های دینی هستند که دینی نیستند؛ اما پاره ای از گزاره ها هم علمی و هم دینی هستند و یک وجه مشترک دارند و در این وجه اشتراک باهم سازگارند و موافق همدیگر هستند. مثلاً علم می گوید الف ب هست؛ دین هم همین را می گوید.

افرادی مانند مک کی، کلون و میگر چنین دیدگاهی دارند و حتی معتقدند با نگاهی دقیق تر علاوه بر سازگاری معلوم می شود علم ودین مکمل همدیگر هستند و در بعضی جا ها علم به دین کمک می کند و حتی دین به علم کمک می کند و فقط صرف سازگاری و تلائم نیست.

با توجه به بررسی که نسبت به آموزه های دینی و علمی کردیم، معتقدیم یک تعارض فی الجمله ای بین علم ودین وجود دارد؛ یعنی علوم محقق چه طبیعی و چه انسانی یک تعارض هایی با دین اسلام دارند. البته بین پیش فرض های دینی و پیش فرض های علمی و بین روحیه دینی و روحیه علمی تعارض نیست؛ اما بین گزاره های علمی و گزاره های دینی تعارض وجود دارد و لو تعارض ظاهری و قابل حل باشد. مثلاً در قرآن اشاره به هفت آسمان هست؛ اما علم می گوید یک آسمان بیشتر نیست یا از خلقت انسان از آب جهنده ای که بین صلب و ترائب است سخن به میان آمده است در حالی که علم امروز می گوید از بیضه ها ساخته می شود.

در علوم انسانی تعارض ها خیلی جدیدتر است. در روانشناسی، جامعه شناسی و علوم تربیتی تعارض های فراوان و در علوم طبیعی تعارض ها گاهی با تک گزاره ای است که ممکن است حل بشود؛ اما در علوم انسانی گاهی انسان حس می کند که پارادیم ها با هم تعارض می کنند و ساختار و چارچوب فکری در علوم انسانی با ساختار فکری در دین تعارض دارند.

تمام علوم انسانی از مکاتبی سرچشمه گرفته اند؛ جامعه شناسی و روانشناسی، گرایش های مکتب های ایدئولوژیک دارند. بعضی از این گرایش ها باین هماهنگی بیشتری دارند. علوم انسانی صرفاً یک سری مجموعه گزاره های تجربی میدانی و تحقیقات آماری نیستند؛ حتماً از یک پیش فرض های متافیزیکی و تجربی و ایدئولوژیک تغذیه شده اند و یک نظام فلسفی مکتبی، دانش انسانی را شکل داده است.

البته ممکن است بگوئیم که تعارض، به تعارض در پیش فرض ها برگشت ولی اینطور نیست تعارض در علوم انسانی هم تعارض گزاره ای وهم تعارض پیش فرض-هاست یعنی واقعاً گزاره های علوم انسانی با گزاره های دین در تعارض است اما آیا منشاء این تعارض پیش فرض ها ومبانی متافیزیکی آنهاست؟ اینطور نیست که اگر ما پیش فرض ها را تغییر دادیم تعارض گزاره-ای هم حل می شود؛ چون کل بنا بر آن مستقر است. به عبارت دیگر شما بعضی پیش فرض ها را دارید که در گزاره ها سریان دارد و تنها مبنا نیستند. به عبارت سوم بعضی از مبانی هستند که علاوه بر مبنا بودن، معانی مفاهیم علوم انسانی هستند و معنای گزاره های علوم انسانی را تأمین می-کنند. یعنی وقتی شما برای مثال تعبیر نهاد یا انسان را به کار می برید آن مبناي خاص معنای انسان را تأمین می کند؛ و اینطور نیست که بگوئید انسان لفظی است که معنایی دارد و یک گزاره علمی درست کرده که دارای مبناي غیر علمی است. بلکه باید گفت که این لفظ دارای مبناي فلسفی است و این مبنا، معنایی برای تک تک واژه-های علوم انسانی درست کرده است؛ لذا اگر شما مبانی وفلسفه علوم انسانی را از بین بردید در حقیقت علوم انسانی را متزلزل کردید و دیگر علوم انسانی نیستند؛ چون علوم انسانی حقیقتشان به معنیشان هست نه به الفاظ؛ لذا مبانی وپیش فرض ها که در علوم انسانی هست با مبانی وپیش فرض ها که در علوم طبیعی هست فرق می کند؛ چون مبانی وپیش فرض های علوم طبیعی، اگر تغییر پیدا کردند الزاماً گزاره های علمی تغییر پیدا نمی کنند. پس مبادی علوم طبیعی اگر تغییر پیدا کنند نمی شود نتیجه گرفت که الزاماً مسائل علوم تغییر پیدا می کنند؛ اما در علوم انسانی اینطور نیست. به دلیل اینکه مبادی علوم انسانی معانی علوم انسانی ومسائل علوم انسانی را هم تشکیل می دهند، بنابراین اگر مبانی را تغییر دادید حتماً مسائل ومعانی تغییر پیدا می کنند.

بحث ما در علوم محقق بود وسؤال این بود که آیا علوم انسانی محقق با دین تعارض دارند یا نه؟ چه رابطه ای دارد؟ می-گوئیم که علوم انسانی محقق با دین تعارض گزاره ای ومساله ای داشته و ریشه در تعارض پیش فرض ها ومبانی فلسفی دارد؛ ولی سنخ این تعارض با تعارضی که در علوم طبیعی هست فرق دارد چون در علوم طبیعی اگر تعارض بین گزاره ها باشد منشاء تعارض معلوم نیست که از مبانی وپیش فرض های فلسفی باشد واگر این مبانی وپیش فرض ها تغییر کرد الزاماً مسائل علمی تغییر پیدا نمی کنند؛ ولی در علوم انسانی اگر می خواهید علوم انسانی دیگر شکل دهید با مبانی فلسفی دیگری، نتیجه اش این می شود که این مسائل، مسائل دیگری می شود وعلوم انسانی دیگری می شود که تعارض با دین نخواهد داشت.

دیدگاه ما این است که تعارض بین علوم انسانی محقق و علوم طبیعی محقق با دین هست ولی تعارضی که بین دین و علوم طبیعی هست یک مقداری بین گزاره ای وساده تر هست اما تعارضی که بین دین اسلام و علوم انسانی هست گرچه تعارض گزاره ایست ولی اگر عمیق تر در آن بنگریم وتوجه کنیم؛ می بینیم که منشاء این تعارض یک منشاء مبنایی دارد و چون این مبانی، معانی مسائل علوم انسانی را تامین می کند لذا تعارض خیلی جدی تر و پیچیده تر است.

علاوه بر این تعارض، ما در بخش لوازم و پیامدها هم می بینیم بین علم و دین تعارض وجود دارد یعنی این علوم چه طبیعی و چه انسانی از پیامدها و لوازمشان تکنولوژی و سپس صنایع است. وقتی به تکنولوژی و صنایع موجود نگاه می کنیم، می بینیم که هم خود آنها به عنوان پیامد علوم با دین چالش های فی الجمله دارند وهم پیامدهای آن ها با دین تعارض دارند؛ یعنی در نحوه کاربری صنایع می بینیم یک تعارض هایی وجود دارد وهمین تعارض کارکردی و تعارض در لوازم - نه تعارض در پیش فرض ها و گزاره ها - سبب شده عده ای به طور کل با مدرنیته و آنچه در آن هست و آنچه ایجاد کرده مخالفت کنند. مخالفت با علم، صنعت، تکنولوژی و تمام علوم غرب داشته باشند. افرادی مانند هایدگر از شخصیت های مطرحی است که به شدت با غرب تعارض پیدا کرد و گفت غرب را یکپارچه باید نقد کرد وهمین نقدها باعث شد که یک عده ای مانند کوریان منتقد غرب شوند وبعد تفکر سنت گرائی را رواج بدهند و افرادی مثل رنه گنون و شوآن تفکر سنت گرائی را پیشنهاد بدهند و تفکر فلسفه ملا صدرا و حکمت اشراق وامثال آنها امروزه مطرح هست.

نظر مختار

به نظر می رسد این کارکردها و پیامدهای علم و صنعت و تکنولوژی، پیامدهای منطقی آنها نیست. بعضی از پیامدها، اجتماعی یا روانشناختی هستند و بعضی ها شاید منطقی باشد. مثلاً فرض کنید وقتی یک کارخانه سیمان یا پتروشیمی ساخته بشود که محصول تکنولوژی و علم هستند؛ به طور طبیعی و منطقی هوا آلوده خواهد شد مگر این که بعداً صنایع را جوری طراحی کنند که آلودگی به حداقل برسد ولی به هر حال آلودگی دارد و این ضرر، ضرر صنعت است نه ضرر علم چون میتوانستند علوم پایه را داشته باشند ولی این کارخانه را نسازند. از طرف دیگر همین علوم پایه می توانند خیلی از بیماری ها را درمان کنند؛ لذا علوم پایه از این جهت که علوم پایه هستند منشاء ضرر و زیان نیستند. لذا بین اینکه آیا علم پیامد منفی دارد یا صنعت یا کاربری از صنعت، خلط نشود. گاهی برای همه آن ها یک حکم می کنند وبعد همه را نقد می کنند. لذا به نظر ما روایاتی که بعضی ها ذکر کردند هیچکدام بر توفیقیت علوم دلالت ندارد. آری دلالت بر نامحدود بودن علم امام دارد ولی دلالت بر توفیقیت علوم یا اینکه حس و عقل را تعطیل کنیم ندارد بلکه روایات عکس آن را ثابت می کنند.

پس اصل تعارض گزاره ها را قبول کرده و اذعان می کنیم که بعضی از لوازم و پیامدهای علم فی الجمله با دین تعارض دارند ولی این تعارض ها به صورت موجبه کلیه نیست که بگوئیم علم مطلقاً کاربردش تعارض دارد. بعضی تعارض ها مال کاربری و بعضی ها مال صنعت است.

راه حل تعارض میان گزاره های علمی و دینی

بحث در این بود که فی الجمله بین گزاره های دینی و علمی تعارض - چه واقعی باشد چه ظاهری - وجود دارد گرچه بین فرض هایشان تعارض نیست.

اولین کسی که در غرب راه حل هایی را پیشنهاد کرد گالیله بود؛ وی با استفاده از دیدگاه های کپلر و کوپرنیک و با استفاده از رصدهای استادش تی. کوبراهه یک نظام مکانیکی برای جهان طراحی کرد. او به این نتیجه رسید که زمین به دور خورشید گردش می کند و این مدعا را مدلل کرد، دقیقاً بر عکس آنچه در فلسفه اسکولاستیک اعتقاد داشتند. گالیله وقتی این نظریه را طرح کرد در مقابل کلیسای کاتولیک و پروتستان فرار گرفت و این دو آن را نقد کردند.

گالیله در نیمه اول قرن هفدهم زندگی می کرده که در آن زمان کلیسای پروتستان برقرار بود. کتاب عقل و اعتقاد دینی صفحه 358 تا 360 در بحث علم و دین چنین می نویسد:

"در سال 1616 م. شورای مقدس کلیسای کاتولیک رومی، دیدگاهی را که مدعی بود زمین به دور خورشید می گردد، محکوم کرد و آن را علمی باطل و خلاف تعالیم کتاب مقدس دانست... کتاب کوپرنیک (1453-1473) در فهرست کتابهای ممنوعه قرار گرفت. در همان دوره، کلیسا به گالیله دستور داد تا نظر کوپرنیک را (که وی در نوشته ها و مباحثات عمومی مدافع آن بود) رها کند. اما گالیله در نهایت شجاعت به دفاع از نظر کوپرنیک ادامه داد. نوشته های او در خصوص حرکت سیارات، لکه های خورشیدی، جزر و مد اقیانوسها، سناره های دنباله دار و سایر پدیده های طبیعی آشکارا مؤید نظریه خورشید مرکزی بود. در سال 1633، گالیله در سن شصت و سه سالگی و با تنی رنجور، برای حضور در برابر مفتش بزرگ به فلورانس احضار شد. او به جرم تعلیم امور باطل، گناهکار شناخته شد، وی را وادار کردند از عقائدش دست بشوید و در طول هشت سال باقی مانده عمرش او را در خانه ای بازداشت کردند. کار گالیله امور زیادی را به چالش فرا خواند. از سوء استفاده نهاد دین از قدرت و اعمال نفوذهای نامنصفانه دانشمندان پیرو بطلمیوس گرفته تا روش عجیب و غریبی که متألهان برای استخراج حقائق علمی از کتاب مقدس به کار می بردند. اما نافذترین و مهمترین نتیجه عبارت بود از توجه به رابطه میان علم و دین. تمام این حوادث تأسف آور نشان داد که لاجرم باید غایات و روش های مربوط به این دو فعالیت انسانی مهم و نیرومند را شناخت. برای آنکه در خصوص رابطه میان علم و دین از سر تأمل و تفکر موضعی اتخاذ کنیم، نخست باید درباره انبوهی از مسائل خاص که از تماس علم و دین پدید می آیند، بحث نمایم.

از یک منظر، منازعه میان گالیله و کلیسا را می توان یکی از مراحل افتراق تدریجی مشغله علم از مشغله دین تلقی کرد. مورخان علم می دانند که کلیسا واقعاً مایل بود به گالیله اجازه دهد تا نظریه خورشید مرکزی را بسط دهد، اما نمی خواست او ادعا کند که این نظریه حرکات خورشید و سیارات را همان طور که در واقع است، بیان می کند. کلیسا برای آنکه حق انحصاری تفسیر واقعیت را برای خود محفوظ نگاه دارد، به گالیله و سایر دانشمندان پیشرو، رخصت داد که بگویند نظریه خورشید مرکزی یک

مصنوع ریاضی است و صرفاً یکی از چندین طرح محاسباتی ممکن است که میتوان برای تفسیر پدیده‌های مشهود آسمان به استخدام گرفت.

اندریاس اوسیاندر (1552-1498) مقدمه‌های بر کتاب دگرگونی‌های کوپرنیک نوشت و در آن کوشید تا این کتاب را برای جامعه علمی و متألّهان کلیسا مطبوع و خوشایند سازد. او معتقد بود که فرضیه خورشید مرکزی صرفاً ابزاری مناسب برای پیش‌بینی حرکات اجرام سماوی است و تفسیری منطبق بر واقع از علل حرکات اجرام سماوی نیست. اوسیاندر فکر میکرد که میتواند با تفکیک قاطع قلمرو علم از الهیات این نزاع را خاتمه دهد که علم مصنوعات ریاضی را صورت‌بندی می‌کند، اما الهیات واقعیت را توصیف مینماید. اوسیاندر بحق معتقد بود که کارکرد علم و الهیات باید از یکدیگر متمایز شود. اما نکته اصلی این است که این تفاوت چگونه معلوم و معین میشود. گالیله این رأی اوسیاندر را قبول نداشت که توصیف واقعیت و کشف علل خفیه و فایع قابل مشاهده کار علم نیست. گالیله معتقد بود که نظریه خورشید مرکزی حقیقتاً واقعیت را توصیف می‌کند و به همین دلیل مستقیماً در برابر رأی زمین مرکزی کلیسا ایستاد.

بسیاری از منازعاتی را که در طول قرون بعد میان دین و علم درگرفت، میتوان نزاع بر سر حدّ و مرز، یعنی اختلاف نظر درباره قلمرو واقعی علم و دین تلقی کرد...

بیان راه حلّ گالیله برای تعارض گزاره‌های دین و علم طبق گزارش کوسلر در کتاب خوابگردها این است که گزاره‌های علمی ابزار انگار و گزاره‌های دینی واقع نما هستند. پس اگر این دو تعارض کردند اشکالی پیش نمی‌آید؛ زیرا یکی ابزار را و دیگری واقع را ارائه می‌دهد. در پیش‌بینی حرکات سیارات، نظریه زمین‌گردشی جوابگویی ما خواهد بود گرچه واقعیت زمین مرکزی است یعنی واقعیت همان بیان دین است. بنابراین واقعیت آن است که دین میگوید ولی گزاره‌های علمی ابزاری برای حلّ مشکلات ما هستند.

راه حلّ مورد قبول گالیله درباره تعارض علم و دین

قبل از بررسی این راه حلّ نقل قولی را از کتاب علم و دین نوشته ایان بابور از صفحه 34 تا 37 مورد توجه قرار می‌دهیم:

اندیشه‌های علمی اوایل قرن هفدهم، هم اعتبار کتاب مقدس را به چالش می‌خواند. البته اعتبار ارسطو، که در تلفیق فلسفی - کلامی تومای [=تومای؛ منسوب به قدیس توماس آکویناس]، تسجیل و تقدیس یافته بود، در محافل کاتولیک رومی بشدتّ مقبول و مورد دفاع بود. نوعی اسکولاتیسم [= حکمت مدرسی] پروتستانی در اروپای شمالی نضج یافته بود، ملانکتون، پیرو لوتر، اصلاحاتی در برنامه آموزشی علوم قدیمه وارد کرده بود که استفاده وسیعی از فلسفه ارسطو را به همراه داشت. موشکافی‌های متافیزیکی بسیاری از متکلمان پروتستان در قاره اروپا در اواخر قرن شانزدهم، و رسمشان در نقل آثار و اقوال ثقات قدما، با سختکوشی‌های علمی کاتولیک برابری میکرد. بدین سان بسیاری از مخالفت‌هایی که در ابتدا نسبت به علم ابراز میشد، ناشی از حرمتی بود که برای ارسطو قائل بودند.

از آنجا که این حکمت مدرسی پروتستان، برداشت نص گرایانه [= حمل بر معنای ظاهری] از کتاب مقدس داشت ارباب شرع، نظریه های جدید علمی را، نوعی معارضه با وثاقت کتاب مقدس می انگاشتند. لوتر، و حتی کالون، در تفسیرهایشان از کتاب مقدس، اهل انعطاف و آسانگیری بودند. از نظر آنان، محمل وثاقت و منشأ اعتبار وحی در نص ملفوظ [= کتاب صامت] نبود، بلکه در شخص مسیح، یعنی مهبط و مخاطب وحی بود. کتاب مقدس از این نظر مهم بود که شاهد صادقی بود بر رویدادهای رهایشگرانه‌ای که طی آن محبت و مغفرت الهی که در مسیح جلوه‌گر شده، در احوال شخصی خود آنان [و سایر مؤمنان] بازتاب می یابد. از نظر اصلاحگران نخستین، کلمه حی [کلمه الله یا کتاب الله ناطق] بتوسط الهاماتی که هر انسانی می تواند از روح القدس دریابد، تأیید می شود. ولی از آغاز قرن هفدهم، بسیاری از پروتستانها کتاب مقدس را چونان مخزن معارف لدنی «معصوم» یا مصون از خطا، از جمله شامل بر مسائل علمی که از جانب خداوند صادر شده، تلقی کردند.

یعنی بجای آنکه کتاب مقدس را روایت رویدادهایی بدانند که طی آنها خداوند خود را متجلی ساخته است، آن را مجموعه معارف بی خدشه و خطا ناپذیری در نظر آوردند که گزارشگونه و گزارشگویانه، لفظ به لفظ از سوی خداوند نازل شده است. کسانی که چنین نظر و نگرشی داشتند، با نظریه کوپرنیک مخالفت میکردند. چه آن را با نصوص کتاب مقدس که دلالت بر زمین مرکزی بودن جهان داشت، معارض می یافتند.

گاليله خود کاتولیک نیک اعتقادی بود و بین عقاید علمی و دینی اش تعارض نمی یافت. او به اهمیت و حرمت کتاب مقدس اذعان داشت، ولی معتقد بود که این کتاب نه از حقایق علمی، بلکه از معارف معنوی، که بکار رستگاری انسان می آید، سخن میدارد؛ حقایقی که برتر از عقل انسان و استدلال است و به مدد مشاهده کشف نمی شود. میگفت متکلمان هیچ رقابت خاصی با منجمان و هیچ رأی و نظری در نجوم ندارند؛ کتاب مقدس خیلی بندرت به این گونه مطالب می پردازد، و حتی در این موارد هم نحوه اندیشه و ادراک مخاطبان قدیمی اش را در نظر می گیرد، یعنی «شیوه گفتار عامه فهم» زمان نزولش را. برای معرفت علمی باید روشهای علمی مشاهده و تجربه را بکار ببریم. تجربه حسنی، شواهدی به همراه دارد و به دست می دهد که نمی توانیم در صحت آن شك کنیم، و از آنجا که خداوند هم نگارنده کتاب تکوینی طبیعت است، و هم فرستنده کتاب تدوینی وحی، این دو سرچشمه معرفت نمیتوانند با یکدیگر معارض باشند. گاليله در یکی از مکاتیبش می نویسد:

"به نظر من در بحث از مسائل فیزیکی، ما باید بنای کارمان را نه بر اعتبار نصوص مقدسه بلکه بر تجارب حسنی و براهین ضروری بگذاریم، زیرا هم آیات کتاب مقدس، و هم آیات طبیعت، هر دو کلمه الله اند... به این جهت حق این است که هیچ پدیده طبیعی که تجربه حسنی پیش چشمان ما می نهد، یا براهین ضروری صحتش را برای ما اثبات می کند، نباید با تشبث به نصوص آیات کریمه، که اگر صدور و ذیلش سنجیده شود. چه بسا منطوقاً ناظر به معانی دیگری باشد، آنها را در معرض چون و چرا آوریم، تا چه رسد که تخطئه کنیم. زیرا آیات کتاب مقدس، آنقدرها مقید و مشروط به شرایط قطعی ای که بر همه

آثار و حرکات و سکنات طبیعی حکم می‌راند، نیستند؛ و نه می‌توان گفت خداوند به آن خوبی که در آیات کریمه کتاب مقدس جلوه کرده، در افعال طبیعت تجلی نیافته است."

به گفته گالیله، طبیعت تنها منبع معرفت علمی است، همچنین در جنب کتاب مقدس، سرچشمه‌های برای دانش کلامی، و طریقه‌های برای معرفت به خداوند می‌تواند باشد. قرن‌ها بود که «الهیات طبیعی» را به منزله مقدمه لازمی بر «الهیات وحیانی» در نظر می‌آوردند؛ گالیله طبیعت و متن مقدس را دو راه هم‌تراز و رهنمون به خداوند می‌دانست. اخلاف او مبنای کسب معرفت دینی را در الهیات طبیعی جست و جو می‌کردند. طبیعت به صورت مفتاحی برای تاریخ درآمده بود، نه بالعکس. دیگر لازم بود «متشابهات» کتاب مقدس در پرتو «محکمت» علم جدید، تفسیر شود. این مبنای طبیعی و مستقل قائل شدن برای دین، می‌رفت که جای برداشت اهل کتاب را از وحی بگیرد».

همانگونه که از کتاب علم و دین نقل شد، گالیله معتقد است کتاب تکوین و کتاب تشریح را خداوند تألیف کرده پس نباید تعارض داشته باشند؛ لذا اگر تعارضی باشد، ظاهری و بدوی است نه واقعی زیرا قلمرو دین غیر از علم است یعنی کتاب مقدس برای رستگاری انسان به معارف معنوی می‌پردازد اما قلمرو علم، حقائق علمی است. وظیفه دین این نیست که به حقائق علمی بپردازد زیرا وظائف آنها از یکدیگر منفک می‌باشد و نباید از دین انتظار داشت که مسائل علمی را حل کند.

در پاسخ به این سؤال که پس چرا کتاب مقدس در برخی جاها درباره حقائق علمی سخن به میان آورده است؟ باید بیان نمود که در این موارد، زبان دین، زبان عرف علم در زمان نزول کتاب مقدس است. پس کتاب مقدس می‌خواهد با زبان مردم آن زمان سخن گوید تا آنان را به حقیقتی که در نظر دارد، برساند؛ چون غرض و غایت شریعت، بیان طبیعت نیست بلکه رستگاری و هدایت انسانها است. گاهی اوقات گزارش طبیعت شناختی هماهنگ با فهم عرف عام زمان نزول سریعتر می‌تواند مخاطب را به هدایت برساند تا اینکه واقعیت را بیان کند و مردم سرگردان شوند و در نتیجه به غایت و غرض دین نرسند.

پس گوهر دین معارف معنوی است که تاریخ مصرف ندارند ولی مثالهایشان متناسب با زمان نزول بوده که دارای تاریخ مصرف است. مانند داستانهای کلیله و دمنه که دروغ‌های خوبی برای بیان حقائق اخلاقی هستند.

در واقع این راه حل، عکس راه حلّی است که برای نجات جاننش مطرح کرد یعنی گزاره‌هایی که متون دینی مطرح کردند؛ ابزاری برای رساندن مخاطب به هدایت هستند و گزاره‌های علمی واقع‌نما می‌باشند.

گالیله در جای دیگر بیان می‌کند که آیات کتاب تکوین محکم و آیات کتاب تشریح متشابه‌اند. اگر تعارض میان آنها پدید آید باید با آیات کتاب تکوین، کتاب تشریح را تأویل برد تا تعارض حل گردد. پس معیار حلّ تعارض آموزه‌هائی شد که علوم در اختیار ما قرار داده‌اند.

بنابراین راه حلّ دوم را که مورد پذیرش گالیله بود می‌توان به سه راه حلّ تفکیک کرد که بعدها توسط اخلاف آن هرکدام بصورت مستقل مطرح گردید.

1. تفکیک قلمرو دین از علم.

2. تفکیک زبان علم از زبان متون دینی.

3. تفسیر علمی متون دینی.

راه حل های تعارض علم و دین

گالیله برای حل مشکل تعارض علم و دین دو راه حل بیان کرد که یکی مورد قبول او بود و دیگری را برای فرار از دادگاه کلیسا مطرح نموده بود و آن را از جناب اوسیاندر اقتباس کرده بود. راه-حلی که مورد قبول گالیله بود، قابل تحویل به سه راه حل مختلف است که اگر مجموع راه حل های گالیله را در نظر بگیریم، می شود گفت راه حل هایی که بعدی ها مطرح کرده اند، همه مستند و برگرفته از راه حل های گالیله هستند که با تبیین-ها و تقریرهای مختلفی بیان شده اند.

یک راه حل این بود که گزاره های علمی ابزار انگارند و گزاره های دینی واقع گرا؛ و بین گزاره های ابزارانگار و واقع گرا تعارضی نیست. این راه حل را گالیله برای فرار از محاکمه کلیسا مطرح کرد، ولی خودش اعتقاد به این نداشت که گزاره های علمی ابزار انگارند بلکه او معتقد بود که گزاره های علمی واقع گرا هستند و طبعاً نزاع تعارض علم و دین جدی تر مطرح شد و لذا به راه حلی پرداخت که مبتنی بر این پیش فرض بود که مؤلف کتاب تکوین و کتاب تشریح خداوند متعال است و محال است تعارض بین کتاب تکوین و تشریح صورت بگیرد، لذا اگر در جایی تعارضی دیده شد این یک تعارض بدوی و ظاهری است که می توان این تعارض ظاهری را حل کرد. از این طریق که می توان ادعا کرد که قلمرو دین از قلمرو علم جدا است، یعنی دین به حقایق معنوی و علم به حقایق طبیعی و تکوینی می پردازد. لذا اگر دیدید گزاره ها و آموزه های دینی به حقایق طبیعی پرداخته است اینجا می توان گفت کتاب تشریح با زبان عرف سخن گفته و نمی خواسته است واقع را بیان کند. مثلاً چون اعتقاد عرف زمان نزول این بوده است که هفت آسمان وجود دارد یا زمین مرکز عالم است دین هم خواسته است با زبان عرف صحبت کند تا بعد پیام اصلی خودش را بگوید، خیلی نمی خواسته است روی مقدمات اظهار نظر کند و لذا گاهی یک معلم ریاضی یک مثال الهیاتی می زند و یا یک معلم کلام یک مثال ریاضی می زند اما مثال ریاضی یک متکلم یا مثال الهیاتی یک ریاضی دان ممکن است خیلی دقیق هم نباشد، زیرا نمی خواهد یک واقعی را که کشف شده است را گزارش بدهد بلکه می خواهد از مثال، نتیجه مورد نظر خود را بگیرد. لذا اگر خداوند سبحان در کتاب مقدس و کتاب اسمانی از طبیعت سخن گفته است، نه از باب توصیف کردن واقعیت عالم طبیعت است، بلکه فقط در صدد این است که حقایق معنوی را بیان کند. اما برای اینکه حقایق معنوی برای مخاطبان بهتر تفهیم بشود و سریعتر ایمان بیاورند، یک مثال طبیعت شناختی هم بیان می کند. این مثال به اعتبار اعتقاد و باوری است که مخاطبان نسبت به آن دارند، نه به اعتبار اینکه واقعیت این است بنا براین خیلی نباید نسبت به این موارد سخت گرفت. زیرا قلمرو دین از قلمرو علم جداست و تداخلی با هم ندارند و اگر جایی دین وارد حوزه علم شده است این از باب این است که زبان دین یک زبان عرفی است نه یک زبان واقعی و واقعگرا.

علاوه بر این به این صورت هم می توان تعارض را حل کرد که بگوییم آیات تکوین در حکم محکمت هستند و آیات تشریح در حکم متشابهات، و می توان متشابهات تشریح را بوسیله محکمت، تفسیر کرد یعنی یک تفسیر علمی از آیات را ارائه داد. تفسیر علمی عبارت است از تفسیری که آیات با مبانی علمی تفسیر می شوند. یعنی آیاتی را که ناظر به عالم طبیعت است بوسیله علوم طبیعی تفسیر کرد

درواقع گالیله هم نظریه تفکیک علم از دین را پیشنهاد داد یعنی دین به حقایق معنوی می پردازد و علم به حقایق طبیعی و لذا علم از دین جدا است . هم از راه حل تفسیر علمی استفاده کرد، به این معنا که آیات متشابه بوسیله عالم محکم (عالم طبیعت) تفسیر می شود. و هم اینکه از طریق زبان دینی و زبان علمی بهره گرفته است . گفته است زبان دینی زبان عرف عام زمان نزول است لذا اگر آیات طبیعت شناختی در متون مقدس آمده است این دارد با زبان عرف زمان خودش حرف می زند لذا اگر قرآن گفته است: "خلق من ماء دافق یخرج من بین الصلب والترائب" این به اعتبار اعتقاد عرف زمان نزول است که می گفتند انسان ها از اصلا ب پدران شان متولد می شوند دین نمی خواهد بیان واقع کند و انسان را در عالم واقع توصیف نمی کند قرآن با ادبیات عرف عام صحبت می کند تا حرف اصلی خود را مطرح نماید . اینها در واقع به تعبیری عرضیات دین هستند گوهر دین چیزهایی است که مربوط می شود به معنویات، ومبدا و معاد وهدایتگری.

یک راه حل دیگر این بود که گزاره های علمی را ابزارانگار می دانست . البته گالیله این راه حل را قبول نداشت و فقط برای فرار از محاکمه کلیسا این را مطرح کرد. و لذا صرف نظر از اینکه کدام یک از راه حل ها را گالیله قبول داشته است یا نه، گالیله در کل چهار راه حل را ذکر کرد که بعد از وی همین چهار راه حل مطرح شده است و هر کدام از شخصیت های علمی که خواسته اند به حل تعارض علم و دین بپردازند یکی از این راه حلها را انتخاب کرده اند و لو ممکن است تبیین گالیله را نپذیرفته باشند و تبیین دیگری را مطرح کرده باشند .

تفاوت راه حل تفکیک قلمرو علم و دین و راه حل تفسیر علمی

ممکن است کسی نظریه تفکیک را بگیرد و سراغ تفسیر علمی نرود یا تفسیر علمی را بپذیرد و به تفکیک معتقد نباشد. چون در تفسیر علمی ممکن است کسی قائل بشود که قرآن به علوم طبیعی پرداخته است ولی علوم طبیعی مفسر آیات هستند. حتی بعضی از متفکران ما برای مشکل تعارض از تفسیر علمی استفاده کرده اند و دین حداکثری را نتیجه گرفته اند در حالی که عمدتاً نظریه تفکیک قلمرو علم از دین به دین حداقلی می انجامد، لذا از این جهت هم می توان گفت که این دو راه حل مستقل هستند .

فرق راه حل ابزارانگاری علم و تفسیر علمی

ابزارانگاری علم با تفسیر علمی فرق می کند زیرا مقدمه تفسیر علمی این است که علم واقع گراست نه ابزارانگار چون تفسیر علمی می گوید هم علوم طبیعی واقع را نشان می دهند و هم متون

دینی و هرگاه تعارضی پیش آمد متون دینی را بوسیله علوم طبیعی تفسیر می کنیم و علوم طبیعی را مفسرمتون دینی قرار می دهیم تا تعارض حل شود.

اوسیاندر متولد 1498 و متوفی 1552 می باشد. به نقل از عقل و اعتقاد دینی وی در مقدمه بر کتاب دگرگونی کپرنیک گفته است:

"فرضیه خورشید مرکزی صرفاً ابزاری مناسب برای پیش بینی حرکات اجرام سماوی است و تفسیری منطبق بر واقع از علل حرکات اجرام سماوی نیست علم مصنوعات ریاضی را صورت بندی می کند اما الهیات واقعیت را توصیف می نماید."

تفاوت راه حل تفکیک قلمرو علم و دین و راه حل ابزارانگاری علم

این ها دو راه حل هستند و لو ممکن است در بعضی از تبیین ها یکی لازمه دیگری باشد و نمی شود گفت هر کس قائل به ابزار انگاری باشد حتماً قائل به تفکیک است یا بالعکس. ممکن است در جایی یک تبیین باتبیین و راه حل دیگر تصادق داشته باشد. از اینکه گالیله دیدگاه ابزارانگاری را مطرح می کند ولی آنرا نمی پذیرد و دیدگاه تفکیک را مطرح می کند و می پذیرد معلوم می شود اینها دو راه حل هستند.

تفکیک قلمرو می خواهد بگوید موضوع و محمولی که در علم آمده است غیر از موضوع و محمولی است که در دین آمده است و ارتباطی باهم ندارند اما در ابزارانگاری می گوید ممکن است موضوع و محمولشان مثل هم باشد اما چون نسبتشان باهم تعارض دارد، یکی از آنها ابزار انگارانه است. یعنی علم می گوید زمین به دور خورشید می گردد و دین می گوید خورشید به دور زمین می گردد اما دین واقعیت خارجی را توصیف می کند اما گزاره علمی نمی خواهد واقع را به شما بگوید بلکه برای این است که حرکت اجرام سماوی را بتواند پیش بینی کند. تفکیک می گوید دین نباید درباره حرکت خورشید و زمین حرف بزند فقط علم باید حرف بزند ولی ابزارانگار می گوید دین هم از حرکت خورشید و زمین حرف می زند و حرفش هم درست است.

راه-حل های تعارض علم و دین بعد از گالیله

بعد از گالیله جناب کانت و بعضی از فیلسوفان اگزیستانس و جناب استیسی نظریه تفکیک قلمرو علم و دین را مطرح کردند اما با بیان های مختلف این تفکیک و تمایز را ذکر کرده اند.

پوزیتویست ها و فیلسوفان تحلیل زبانی و والتر استیسی با استفاده از زبان علم و زبان دین خواستند تعارض را حل کنند و جناب پیر دوهم هم از طریق ابزارانگاری علم خواسته است تعارض علم و دین را حل کند. یکی از راه حل های استیسی به تفکیک و یک راه حل دیگر به زبان دین و زبان علم بر می گردد.

بعضی از متفکران مسلمان مثل ذهبی در التفسیر و المفسرون، طنطاوی، بازرگان، شریعتی و سروش (در این اواخر) همه از راه تفسیر علمی استفاده کرده اند. مرحوم علامه طباطبایی از تفسیر علمی به "تطبیق" تعبیر می کند ولی ذهبی در التفسیر و المفسرون به "تفسیر علمی" تعبیر می کند. البته تفسیرهای متأثر از پیش فرض ها در بین اسماعیلیه و اشاعره و معتزله و... وجود داشته است.

ولي بعضي از دانشمندان علوم طبيعي و علوم انساني براي اينکه تعارض را حل کنند از تفسير تطبيقي استفاده کرده اند. يعني در تفسير و تبين آيات از علوم جديد استفاده کرده اند. قرائت مارکسيستي، فيزيکي يا ترموديناميکي از اسلام ارائه داده اند؛ و هر چند تعارض حل شده است اما یک تفکر و تفسير التقاطي از دين ارائه داده اند.

پوزيتويست ها چون گزاره هاي علمي را يقيني و صد در صد قابل اعتماد مي دانستند و قائل به اثبات پذيري گزاره هاي علمي بودند، اگر ميديدند تعارضي وجود دارد مي گفتند بايد گزاره هاي ديني را بوسيله گزاره علمي تفسير کرد.

تبين هاي راه حل تفکيک قلمرو علم از قلمرو دين

تبين اول: تبين گاليله

اولين تبين راه حل تفکيک قلمرو علم از دين راه حل گاليله بود که مي گفت علم حقايق طبيعي را و دين حقايق معنوي را بيان مي کند.

تبين دوم: تبين کانت

کانت نظريه تفکيک علم از دين را مطرح کرد. باين بيان که کانت با توجه به نقد عقل نظري به اين نتيجه رسيد که هيچ يک از گزاره هاي ديني را عقل نظري درک و اثبات نمي کند. براي اينکه عقل نظري فقط حقايق را درک مي کند که زماني و مکاني باشند و چون حقايق ديني، زماني و مکاني نيستند پس اين واقعيت هاي خارجي نمي توانند بر ذهن ما تاثير بگذارند، ماده هايي را درست کنند که از کانال زمان و مکان ذهن که ساحت حساسه ذهن است عبور کند و وارد قالبهاي دوازده گانه اي که مربوط به ساحت فاهمه ذهن است بشود .

کانت معتقد بود که ذهن یک ساحت به نام ساحت حساسه و یک ساحت به نام ساحت فاهمه دارد. ساحت حساسه داراي دو کانال زمان و مکان مي باشد. و ساحت فاهمه داراي چهار مقوله سه گانه مي باشد. واقعيت خارجي زماني مي تواند وارد ذهن يا عقل نظري بشود، که اين واقعيت یک ماده اي بسازد و اين ماده از کانال زمان و مکان عبور کرده سپس در آن قالب هاي چهارگانه صورت بندي شود تا از در خروجي معرفت حاصل شود و حکم صادر گردد. اگر واقعيت خارجي ما مجردات باشند مانند خدا ، روح و معاد ، نمي توانند از کانال زمان و مکان عبور کنند؛ پس با عقل نظري اين حقايق مجرد قابل درک نيستند؛ فقط ما مي توانيم حقايق طبيعي و علمي را از اين طريق درک کنيم. لذا شبهه اي که توسط هيوم ايجاد شده بود و یک شکاکيتي در علم بوجود آمده بود بر طرف شد و کانت گفت ما مي توانيم با عقل نظري علوم طبيعي و علوم انساني را کشف کنيم. اما درباره دين گفت ما علاوه بر عقل نظري یک عقل عملي داريم؛ اين عقل عملي به صورت وجداني و ضروري بايدها و نبايد هاي اخلاقي را درک مي کند؛ و اين بايدها و نبايدها را به صورت وظيفه و تکليف انگارانه و نه غايت انگارانه درک مي کند، يعني وقتي عقل عملي مي-گويد بايد عدالت ورزيد براي اين است که عدل ذاتاً حسن است نه براي اينکه ديگران هم با شما عدالت بورزند يا اينکه زندگي راحت تري داشته باشيد يا قرب الي الله داشته باشيد؛ و وقتي مي گويد نبايد ظلم کرد براي اين است ظلم ذاتاً قبيح است نه اينکه ظلم نکنيد تا

دیگران هم به شما ظلم نکنند و راحت تر زندگی کنید. این غایت ها را باید کنار گذاشت؛ و حقیقت این است که تکلیف برای تکلیف است لذا مفاد گزاره های اخلاقی مفاد تکلیفی و وظیفه انگارانه دارند نه هدف مندانه و غایت انگارانه.

استاد مصباح در "آموزش فلسفه" و "فلسفه اخلاق" برای اینکه بایدها ونباید های اخلاقی را که اعتباری اند، تبدیل کنند به گزاره های اخلاقی که صدق و کذب بردار باشند، می گوید مفاد این بایدها و نبایدها ضرورت بالقیاس است. یعنی وقتی گفته می-شود باید عدالت ورزید مفادش این است که اگر عدالت ورزیدی قرب الی الله یا کمال پیدا می کنی. یعنی نه تنها گزاره های اخلاقی اخباری - و نه انشائی - هستند، بلکه مفادشان غایت انگارانه است. این سخن استاد با نظریه حسن وقبح ذاتی قابل جمع نیست. (حسن و قبح ذاتی در مقام ثبوت است و حسن وقبح عقلی در مقام اثبات. حسن وقبح ذاتی یعنی هر فعلی ذاتا یا حسن است یا قبیح. البته عنوان کلی فعل حسن، عدالت است و عنوان کلی فعل قبیح، ظلم است و بقیه افعال یا مصداق عدالتند و یا مصداق ظلمند. اگر فعلی مصداق عدالت شد، می شود ذاتا حسن و اگر فعلی مصداق ظلم شد، می شود ذاتا قبیح.) چون هر فعلی یا ذاتا حسن است و یا ذاتا قبیح است و اگر حسن وقبح ذاتی را پذیرفتیم، باید مفاد گزاره اخلاقی را تکلیف مدارانه بگیریم. البته این درست است که اگر شخص به فعل اخلاقی عمل کند، قطعا ثمره و غایتی هم نصیبش خواهد شد ولی این به دلالت التزامی است و الا دلالت مطابقی گزاره اخلاقی، انشاء است و انشاء، تکلیف است ولی اگر کسی به این انشاء عمل کند قطعا ثمره ای نصیبش می شود و فایده ای می برد یعنی فایده داشتن در حوزه دلالت التزامی گزاره اخلاقی است نه در حوزه دلالت مطابقی.

کانت می گوید وقتی عقل توانست باید و نباید های وجدانی و ضروری را درک کند، بعد از این مرحله این گزاره های اخلاقی به ضمانت اجرایی نیاز دارند. این باید و نبایدها که بالضروره در ما ایجاد شده اند حتما توسط کسی در ما ایجاد شده اند چون ما که خودمان این ها را ایجاد نکرده ایم پس معلوم می شود یک خدایی هست که این بایدها ونباید های اخلاقی را در ما ایجاد کرده است و معلوم می شود که ما یک نفس و روحی داریم که به این گزاره های اخلاقی پای بند هستیم و آنها را بالضروره درک می کنیم این نفس جاودانگی دارد. و معاد را از این طریق اثبات می کند. لذا با کمک نظام اخلاقی، خدا، روح و جاودانگی را اثبات می کند که به تعبیر ایشان دین است یعنی از نظر کانت دین عبارت است از اعتقاد به خدا و معاد و روح مجرد که این هم از ناحیه عقل عملی بدست آمده است به تعبیر دیگر با کمک عقل عملی اخلاق شکل گرفت و از اخلاق خدا، نفس و جاودانگی نفس اثبات شد. آن وقت این دین و دین داری ضمانت اجرایی را برای اخلاق فراهم می کند.

پس با عقل نظری گزاره های علمی را درک می کنیم و حقایق طبیعی و انسانی را می یابیم چون آن حقایق زمانی و مکانی اند. و با عقل عملی گزاره های اخلاقی تکلیف مدار را بالبداهه و بالضروره کشف می کنیم بعد، از وجود گزاره های اخلاقی پی می بریم که خدایی هست که این گزاره ها را در جان ما تعبیه کرده است، از این گزاره های اخلاقی می فهمیم که ما نفس مجردی داریم که جاویدان هم می باشد. (انسان از ابتدای تولد ارزشهای اخلاقی را درک می کند پس معلوم می شود این ارزش های

اخلاقي ساخته يك نفس ضعيف نيست به تعبيری فاقدالشيئ معطي الشیئ نيست موجودی که خیلی ضعيف است نمی تواند موجد ارزش های خیلی قوي و بزرگتر باشد بلکه از ناحیه يك موجود عالی ترو بزرگتری بوجود آمده است و درما تعبيه شده است البته به لحاظ تکوینی نه تشریعی تا گفته شود این که حسن وفق شرعی است بلکه تکوینا این ارزشها در ما تعبيه شده اند.)

اشکالات نظریه کانت

اشکالات متعددی بر نظریه کانت وارد است. یکی از اشکالاتی که بر برهان اخلاقی کانت وارد است این است که ایشان برای اثبات وجود خدا از طریق ارزشهای اخلاق، درواقع دارد به اصل علیت تمسک می کند در حالی که اصل علیت مال عالم عقل نظری است که جزء این قالبها نیست زیرا تا زمانی که چیزی زمانی و مکانی نباشد واز قالب زمان و مکان عبور نکند در قالب علت جای نمی گیرد پس چگونه علیتی که مال عالم عقل نظری است را وارد عالم عقل عملی کرده است.

کانت برای عقل عملی ساختاری را معرفی نمی کند فقط می گوید ما با عقل عملی وجدان را درک می کنیم.

طبق نظریه کانت فقط ما می توانیم بفهمیم خدا هست اما اینکه چیست وچه خصوصياتی دارد متعرض نمی شود. ایشان دین را منحصرمی کند به مبدا و معاد یعنی اعتقادات دینی. پس وقتی قلمرو دین مبدا و معاد باشد و قلمرو علم حقایق طبیعی باشد طبیعا دیگر تعارضی بین علم و دین وجود ندارد در واقع الهیات و دینی که کانت معرفی میکند یک الهیات طبیعی است نه الهیات وحیانی.

تبیین سوم: تبیین برخی از فیلسوفان اگزیستانس

تبیین دیگر تفکیک قلمرو علم و دین تبیین بعضی فیلسوفان اگزیستانس مانند مارتین بوبر می باشد . برخی فیلسوفان اگزیستانس الحادی هستند مثل جناب سارتر که اعتقادی به خداوند ندارند لذا دین را هم یک واقعیتهی دست پرورده انسان می دانند لذا تعارض علم و دین برای آنها مساله نیست. عده دیگر فیلسوفان اگزیستانس مردد هستند مثل نیچه که یک وقت تمایل به خدا دارد و یک وقت ندارد آنها هم دغدغه ای برای تعارض علم و دین ندارند.

اما فیلسوفان اگزیستانس که اعتقاد به خدا و دین دارند مثل کی یر کگارد و مارتین بوبر . تعارض علم و دین برای اینها مساله است زیرا اگزیستانسیالیسم در قرن 19 است و اوج تعارض علم و دین هم در قرن 19 می باشد یعنی اگر در قرن 17 و 18 تعارض علوم طبیعی با دین است در قرن 19 علوم انسانی هم به این دعوای علم و دین ملحق شدند و در واقع قدرت علم بیشتر شد و دین با دو حریف قدر در گیر شد.

مارتین بوبر برای حل تعارض علم و دین از تفکیک علم و دین استفاده میکند و می گوید دین بیانگر رابطه شخص با شخص است و علم بیانگر رابطه شخص است باشیئ . علم می خواهد گزاره هایی را بیان کند که بیانگر رابطه شخص با اشیاء است. حالا چرا می گوید رابطه شخص با شیئ؟ این حرف مبتنی است بر مبنای پدیدارشناسی که کانت مطرح کرده است البته کانت برای همه انسانها یک ساختار ذهنی واحد تصویر می کرد؛ بعد کم کم در قرن های بعدی این نظریه مطرح شد که هر شخص برای

خودش یک ساختار ذهنی خواهد داشت لذا هر عالم وقتی دارد با اشیاء خارجی ارتباط پیدا می کند با رویکرد پدیدارشناختی دارد اشیاء را توصیف می کند و از توصیف اشیاء خارجی گزاره ای پیدا می شود به نام گزاره علمی . عالم زمین، آسمان، درخت ، حیوانات، الکترون، سیارات و منظومه های مختلف را می شناسد و توصیف می کند و گزارش می دهد لذا علم عبارت است از رابطه انسان با اشیاء خارجی اما در دین رابطه انسان است با خدا رابطه شخص است با شخص. وقتی دین یک سنخ رابطه داشته باشد و علم هم یک سنخ طبیعا دیگر هیچ تعارضی بین علم و دین نخواهد بود و هر کدام به یک ساحت خاصی نظر دارد.

تبیین چهارم: تبیین والتر استیس

تبیین والتر استیس می باشد . استیس در کتاب " دین و نگرش نوین " می گوید گوهر دین عرفان است و دین آمده است تا معانی و احساسات عرفانی را در انسان ایجاد کند مثلا در همین کتاب صفحه 393 می گوید "منطقی است که بگوییم وقتی انسان های معمولی به تعبیر خودشان نوعی احساسات دینی دارند چه همراه با تصور آگاهانه ای از خدا در اذهانشان باشد چه بدون آن چه در نماز و نیایش در کلیسا، چه در میان صحنه های طبیعت، شکوه و هیبت و برافراشتگی کوه ها، غروب های آفتاب یا دریاها چنین احساسات دینی مبهم بی صورت، نامعلوم، تقریبا بیان نا شدنی، ضعیف، تیره و خموش، انگیزتگی اعماق بینش عرفانی اند." این همان بحث تجربه دینی است که انسانها در حالات مختلف یک احساس عرفانی و یک تجربه دینی و معنوی برایشان دست می دهد؛ حقیقت دین هم همین احساس عرفانی و معنوی است لذا اگر گزاره های علمی که توصیف گر واقع و عالم طبیعت هستند با دین تعارض داشتند این تعارض به این صورت حل می شود که بگوییم اگر یک گزاره علمی در قرآن یا هر متن دینی آمده است نمی خواهد حقایق خارجی را کشف و توصیف کند این آیه یا متن دینی تنها می خواهد احساس معنوی و عرفانی در شما ایجاد کند. البته از این مطلب می شود یک نظریه ابزارانگاری و کارکردگرایی را هم استفاده کرد همچنانکه قبلا گفتیم استیس بیانی دارد که دو راه حل از آن استفاده می شود یکی تفکیک علم از دین است که گوهر دین عرفان است و علم هم که بیان حقایق طبیعی است لذا تعارضی بین آنها نخواهد بود. اما از همین مطلب هم یک راه حل دیگر بدست می آید و آن اینکه گزاره های دینی ابزارانگارند؛ کارکردی دارند شبیه بحثی که بعضی فیلسوفان تحلیل زبانی دارند که بعد گفته می شود.

نقد تبیین های چهارگانه

هیچ کدام از این تبیین های چهارگانه قابل پذیرش نیستند زیرا اولاً در متون دینی از جمله متون دینی اسلام یعنی قرآن و سنت آموزه های فراوانی داریم که به حقایق طبیعی پرداخته اند و رابطه انسان با اشیاء را توصیف کرده اند همان گونه که گزاره های علمی ای وجود دارد که رابطه اشخاص با اشخاص را بیان می کند مثلا بخشی از علوم انسانی بیانگر رابطه انسان با انسان است مثلا روانشناسی اجتماعی و جامعه شناسی و مدیریت رابطه انسان با انسان را بیان می کند پس نه علم تنها بیانگر رابطه شخص با شیئی است و نه دین فقط بیانگر رابطه شخص با شخص. و نباید دین را به گزاره های عرفانی منحصر کرد. دین علاوه بر اینکه می خواهد احساسات معنوی و عرفانی در ما ایجاد بکند می

خواهد یک واقعیاتی را هم برای ما توصیف کند تا آنها را بشناسیم . بر اساس شناخت یک سری حقایق می خواهد احساسات عرفانی و معنوی را ایجاد کند . اگر فرض کنیم که کسی بگوید من با این که می دانم معادالله خدایی نیست ، آخرتی نیست اما من با گزاره " خدا وجود دارد" حال معنوی پیدا می کنم این قابل تصور نیست و خودش را دارد فریب می دهد با چیزی که می-داند وجود ندارد چگونه می خواهد احساس معنوی و قرب به چیزی را پیدا کند که اصلاً وجود ندارد .

نکته دیگر اینکه جناب کانت می گوید ما با عقل عملی به اخلاق و بعد از اخلاق به دین می-رسیم. با عقل عملی به آموزه های دینی رسیدن اشکالی ندارد ما هم در بحث های فلسفی خودمان می گوئیم با عقل نظری مبدأ و معاد اثبات می شود الهیات بالمعنی الاخص الهیات شفا یک دوره الهیات طبیعی است که از طریق عقل نظری بدست آمده است حال کانت می گوید ما از طریق عقل عملی، الهیات بالمعنی الاخص را بدست می آوریم این اشکالی ندارد ؛ اما بعد از اینکه عقل نظری و عملی ما را به خدا رساند و گفت خدایی و معاد وجود دارد آیا عقل نظری یا عملی نمی گوید برای رسیدن به سعادت اخروی من توان کافی ندارم تا راه و مسیر را به شما انسان ها نشان بدهم . یعنی همین عقل عملی که کانت رابه اخلاق و سپس به دین (الهیات بالمعنی الاخص و مبدأ و معاد) رساند، همان را اگر ادامه بدهید می گوید حالا که مبدأ و معاد داری و حساب و کتاب و سعادت و شقاوتی هست او نمی تواند همه حقایق را درک کند یک سری کلیات می فهمد که مثلاً عدالت خوب است و ظلم بد است اما همه مصادیق عدالت و ظلم را از کجا می خواهید بفهمید و از چه طریقی می خواهید درک کنید . پس این الهیات طبیعی که جناب کانت از طریق عقل عملی بدست آورد او رابه یک الهیات وحیانی راهنمایی می کند و هنگامی که به الهیات وحیانی رسیدید می بینید که در الهیات وحیانی آموزه های فراوانی درباره عالم طبیعت وجود دارد و دیگر نمی شود گفت دین از علم جدا است و در نتیجه تعارض هنوز باقی است و برای حل تعارض باید راه حل دیگری اندیشید.

راه حل های تعارض علم و دین

1. راه حل اول گالیله

گالیله برای رفع تعارض علم و دین راه حل هایی را پیشنهاد داد. بعد از ایشان دیگران نیز همان راه حل های وی را با تبیین های دیگری عرضه کردند.

یکی از راه حل هایی که گالیله مطرح کرد ابزارانگاری علم بود. وی گزاره های علمی را ابزارانگار و نه واقع نما معرفی کرد. وقتی گزاره های دینی واقع نما باشند و گزاره های علمی ابزارانگار بین این دو ، - اگرچه تعارضی ظاهری و بدوی وجود داشته باشد - دیگر تعارضی نخواهد بود.

2. راه حل دوم با تفکیک میان فیزیک سماوی و فیزیک ارضی

راه حل گالیله برای خودش قابل قبول نبود؛ ولی در اواخر قرن 19، یک فیزیکدان و ریاضیدان اروپایی به نام پییر دوهم (Duhem) این راه حل را به عنوان راه حل مقبول مطرح کرد . وی با تفکیک میان فیزیک سماوی و فیزیک ارضی ادعا می کرد که فیزیک سماوی ابزارانگار و فیزیک ارضی واقع نماست. او گفت: از آنجا که ادعاها و موضوع های فیزیک ارضی قابل مشاهده و استقرا است؛ پس گزاره های واقع نما

است. اگر در فیزیک ارضی کشفی حاصل شود، می‌توان ادعا کرد که این کشف واقع‌نماست و اگر کشف حاصل شده ظنی باشد، از ظنون واقع‌نما خواهد بود. واقع‌نمایی الزاماً با یقینی دانستن گزاره‌های استقرایی مترادف نیست. گزاره‌ای از طرفی می‌تواند ظنی باشد و از طرف دیگر واقع‌نما و یقینی.

اما از آنجا که فیزیک سماوی دور از دسترس بشر است؛ [پس ابزار انگار است]. برای مثال، نور یک ستاره، پس از گذشت هزار سال از شروع حرکتش، به ما می‌رسد. در حالی که به نظر می‌رسد این نور تازه به ما رسیده است.

چون آسمان دور از دسترس ماست و با مشاهده و استقرا نمی‌توانیم درباره آن گفت‌وگو کنیم؛ پس فیزیک سماوی ابزارانگار است. این فیزیک، از واقعیت خارجی گزارش نمی‌دهد؛ بنابراین فرضیه‌ها و گزاره‌های تنها ابزاری برای بهتر زندگی کردن است. به عبارت دیگر کارآمدی و کارایی این گزاره‌ها بیشتر مورد توجه است. برای مثال، اگر بخواهیم از بهتر بودن این میز یا آن میز سؤال کنیم، نباید گفت این میز صحیح است یا آن میز، یا این میز صادق است یا آن. میز و واقعیت‌های خارجی صدق و کذب‌بردار نیستند؛ اما می‌توان گفت این میز بهتر است یا آن. این میز برای این کارایی، بهتر است و آن برای کارایی دیگر بهتر است.

ابزارانگاری و واقع‌انگاری گزاره‌های علمی

تفکیکی که بین گزاره‌های فیزیک ارضی و سماوی بوسیله دوهم شکل گرفت به تئوری‌ها و گزاره‌های علمی نیز سرایت کرد بطوری که می‌گفتند: نباید گفت این تئوری صحیح است و دیگری کاذب؛ باید گفت این تئوری کارآمدتر و مفیدتر از تئوری دیگر است.

چیستی و ماهیت گزاره‌های علمی، توصیفی واقع‌بینانه از گزاره‌های علمی است که نشان می‌دهد بعضی از این گزاره‌ها، ابزارانگارند.

بررسی دقیق نشان می‌دهد که [فیلسوفان علم] چیزهایی مانند اتم، الکترون، ژن، آنتروپی، انرژی و یا مفاهیمی همچون هنجار، ناهنجار (در روانشناسی) و ... ، اگرچه با چشم مسلح و غیر مسلح مشاهده نشده‌اند؛ اما اموری موجود می‌دانند. به عبارت دیگر با اینکه الکترونی در خارج وجود ندارد؛ اما برای حل معادلات و پاسخ به ساختار، بافتار و پارادایم‌های فکری و علمی خود وجود آن را در خارج فرض می‌کنند. [با این روش]، تصویر ساده‌انگارانه از گزاره‌های علمی رخت برمی‌پندد.

یکی از مسایل خیلی مهم فلسفه‌های مضاف به علوم، تجزیه و تحلیل گزاره‌های علمی آن علم است؛ مثلاً آنهایی که درباره فلسفه، فلسفه‌کاری می‌کنند یک نگاه درجه دو به هستی دارند. توصیفی که اینان از گزاره‌های فلسفی ارایه می‌دهند دقیق‌تر از توصیف فیلسوفان از این گزاره‌هاست. فیلسوف با روش عقلی گزاره فلسفی توصیف؛ اما آن که با رویکرد معرفت شناختی و درجه دوم گزاره‌های فلسفی را از منظری بالاتر نگاه می‌کند بررسی می‌کند، پی می‌برد که فلسفه مملو از گزاره‌های ظنی غیر برهانی است.

بسیاری از گزاره‌های فیلسوفان بر مبنای حس و تجربه است. مانند حرکت و زمان که به علت فرض بدیهی بودن وجود آن، هیچ برهان عقلی برای اثبات آن ارایه نشده است. فیلسوفان تمام بحث‌های عقلی حرکت و زمان را مبتنی بر یک گزاره حسی به نام «حرکت وجود دارد» می‌کنند. به عبارت دیگر همه این بحث عقلی مبتنی بر یک گزاره علمی که چندان اعتبار و ارزش معناشناختی ندارد شده است.

بنابراین نگاه درجه دوم به فلسفه این امور را به فیلسوف می‌شناساند. در فلسفه‌های علم نیز چنین است. همه اندیشمندان علوم تجربی بر این باورند که گزاره‌های تجربی یقینی‌اند و می‌گویند: گزاره‌های استقرایی، واقع‌نما، مفید یقین و یا لاقلاً اطمینان عقلایی می‌آورند؛ حتی یک نفرشان هم نخواهد گفت که این گزاره‌ها ابزارانگارند. با این حال فیلسوف علمی از آنجا که نگاه درجه دوم به علم دارد، در برخی موارد برای حل یا جواب دادن به یک چیز، ابتدا وجود آن چیز را فرض می‌کند. ولی نه با نام زن، انرژی و ... و هیچ استدلال تجربی، استقرایی و برهانی هم برای اثبات وجود آن چیز نمی‌آورد؛ بلکه تنها آن را تلقی به قبول می‌کند. این را فیلسوف علم متوجه می‌شود نه خود دانشمند [علم تجربی]؛ در نتیجه این بررسی نشان می‌دهد که برخی از گزاره‌های تجربی ابزارانگارند.

نقد نظریه دوهم

اشکال وارد بر نظریه دوهم این است که همه گزاره‌های علمی واقع‌نما نیستند؛ بلکه برخی از آنها واقع‌نما و زاید استقرا و مشاهده‌های تکرارپذیرند و برخی دیگر ابزارانگارند؛ زیرا استقرا [حد اکثر]، یک واقع‌نمای ظنی است نه واقع‌نمای یقینی.

برای حل تعارض گزاره‌های علمی ابزارانگار با گزاره‌های دینی می‌توان چنین ادعا کرد که گزاره‌های علمی ابزارانگار و گزاره‌های دینی واقع‌نمایند؛ پس تعارضی میان آنها نیست؛ بنابراین اگر دین بگوید «زمین مرکز عالم است و خورشید به دور او می‌چرخد»، این گزاره واقع‌نمایانه است؛ اما اگر علم بگوید زمین به دور خورشید می‌چرخد این گزاره، ابزارانگارانه خواهد بود.

البته این راه حل همیشه جواب‌گو نبوده و بی‌فایده خواهد بود؛ زیرا ممکن است برخی گزاره‌های علمی وجود داشته باشد که واقع‌انگار باشند مثل فرضیه داروین.

3. راه‌حل دوم گالیله

بر اساس این راه‌حل گزاره‌ها، نظریه‌ها و مبانی علمی، اصل و محکم؛ اما آیات و روایات به ظاهر معارض [با گزاره‌های علمی] را فرع و متشابه تلقی می‌شوند. بدین ترتیب محکمت (گزاره‌های علمی)، متشابهات (آیات و روایات) را تفسیر می‌کنند.

پیش‌فرض گالیله این بود که مؤلف کتاب تکوین و کتاب تشریح خدای سبحان است و خدای متعال تعارض‌گویی نمی‌کند؛ پس نباید بین کتاب تکوین و کتاب تشریح تعارضی باشد و در صورت پیدا شدن تعارض، محکم (گزاره علمی)، متشابه را تفسیر می‌کند.

تفسیر علمی / تطبیق / تأویل

پس از بیان راه‌حل دوم گاليله مي‌بياست به اين پرسش پاسخ دهيم که چگونه متشابه بوسيلة محکم تفسير مي‌شود؟

با تفسير آيات تکوين بوسيلة آيات تشريع، تعارض بين اين دو حل مي‌شود؛ اما خود اين ادعا يك پيش‌فرض ناگفته‌اي دارد و آن اين است که گزاره‌هاي علمي تجربي مشاهده پذير، کاملاً عيني‌اند و نتیجه يقيني صدرصدي را براي ما به ارمغان مي‌آورند؛ بنابراین گزاره‌هاي علمي را نمي‌توان تأويل کرد؛ اما گزاره‌اي که تشريعي است چون از سنخ الفاظ است و بر معنایي دلالت مي‌کند؛ در نتیجه تأويل پذير خواهد بود؛ پس بهتر آنست که آيات تشريع متشابه بدانيم و آيات تکوين را محکم، و از اين طريق متشابهات را تفسير مي‌کنيم.

اين راه‌حل بعدها در بين متفکران اسلامي مانند معتزله، اشاعره، اسماعيليه و صوفيه که هميشه کارشان تأويل‌گرابي بوده است، رواج پیدا کرد. آنان با دست‌آورده‌هايي که در اختيار داشتند (چه اين دست آوردها را از مکاتب فلسفي يا اجتماعي اديان ديگر مي‌گرفتند و چه از نظريه‌هاي علمي زمان خود) به تأويل و تفسير آيات قرآن کریم مي‌پرداختند با اين تفاوت که معتزله، مدل‌هاي فلسفه ارسطويي و افلاطوني را بر قرآن کریم تطبيق مي‌کردند و اسماعيليه و عرفا، معاني باطني و کشفيات خود. در دوران معاصر، طنطاوي در مصر و برخي از روشن فکران ديني، مانند بازرگان، شريعتي، سحابي و طالقاني [در ايران] نيز چنين شيوه‌اي را در پيش گرفته بودند.

دکتر ذهبي از اين راه‌حل به تفسير علمي و علامه طباطبايي(ره) به تطبيق وساير مفسران به تأويل ياد مي‌کنند.

علامه طباطبايي(ره) در نقد اين نظر مي‌فرمايد: ما در تفسير بايد مراقب باشيم که گرفتار روشي که مشائيان، اشراقيان، عرفا و متکلمان در پيش گرفته‌اند نشويم. آنها گرفتار تطبيق و در واقع، تفسير به‌رأي شدند که «من فسّر القرآن برأيه فقد كفر»

تفسير علمي/ تطبيق روشن‌فکران معاصر

بازرگان و شريعتي، تئوري‌هاي علوم طبيعي و اجتماعي را در تفسير قرآن کریم به کار مي‌گرفتند و قرائتي از اسلام مارکسيستي و مکانیکی عرضه مي‌نمودند. اين عمليات نه تنها استخراج تئوري‌هاي علمي از ظواهر قرآن نيست؛ بلکه دست شستن از معاني ظاهري و حمل آيات بر معاني برگرفته از علوم جديد است.

اينان براي فهم و پذيرش بيشتر مردم زمان خود، تفسيرهايي اين چنين از قرآن کریم ارايه مي‌کردند. البته سنخ تأويلات اين افراد، متفاوت بود. آيت الله طالقاني(ره) و بازرگان بيشتر دغدغه حل تعارضات علوم طبيعي و دين را داشتند؛ لذا مرحوم طالقاني با تعجب و گويي استبعاد نسبت به برخي از آيات مربوط به شيطان و يا رواياتي مانند آنچه که در آن - بنا به نقل - گفته شده است: «زير ناخن‌ها خود را پاك کنيد تا لانه شياطين نشود»، شيطان را حمل بر ميكروب مي‌کرد.

بازرگان در کتاب عشق و ترموديناميك يا مطهرات در قرآن، تلاش مي‌کرد تا علوم طبيعي را به قرآن کریم نزديک کند؛ ولي با توجه به فعاليت سياسي و تا اندازه‌اي گرايش‌هاي ليبرالي ايشان، برخي از مفاهيم

قرآن کریم را با برخی از نظام‌های دموکراتیک منطبق می‌ساخت. در نظام‌های دموکراتیک، واژه‌هایی چون آزادی و مردم سالاری و ... استفاده می‌شد از این روی می‌گفت: شبیه این مفاهیم در متون دینی نیز وجود دارد. وی و هم‌فکرانش - مثلاً - انتخابات را به جای مسأله بیعت مطرح می‌کردند. به عبارت دیگر بیعت در دین را با انتخابات یکی می‌دانستند. همچنین پارلمان را با مسأله شورا «و شاورهم فی الامر» یا «و أمرهم شورا بینهم» تطبیق می‌کردند.

با دقت زیاد می‌توان نادرستی سخن اینان دریافت. بار معنایی انتخابات با بار معنایی بیعت تفاوت دارد. انتخابات، امروزه به حاکم مشروعیت می‌دهد؛ اما بیعت ارتباطی با مشروعیت ندارد. بیعت، عهد و پیمان میان ولی و مولی‌علیهم است مبنی بر این‌که اگر ولی دستور داد، مولی‌علیهم مخالفت نکنند. بیعت موجود در صدر اسلام با انتخابات موجود در نظام جمهوری اسلامی عینیت ندارند؛ اما هر دو شرعی و جزو منطقه‌الفرقاند [با این تفاوت که] یکی مدلی صدر اسلامی است و دیگری مدلی معاصر است.

اگر کسی (مثل بازرگان و طالقانی) بگوید: بیعت صدر اسلام با انتخاباتی که به سبک غرب اتفاق می‌افتد یکسان است، مسأله خیلی پیچیده‌تر خواهد شد؛ زیرا دموکراسی و انتخابات در غرب مبتنی بر یک سری مبانی مشروعیت زاست. شرکت مردم در انتخابات به معنای مشروعیت بخشیدن به حکومت و حاکمیت است و این با بیعت تفاوتی ماهوی دارد.

بنابراین، میان بیعت و مردم سالاری دینی که مدلی از حکومت اسلامی است شباهت‌هایی وجود دارد گرچه عینیت ندارند؛ اما اگر بیعت را با دموکراسی موجود در حکومت‌های لیبرال تعارض مبنای دارد.

تطبیق و کارکردگرایی شرعی

شریعتی به لحاظ مطالعات جامعه شناختی‌ای که داشت، تطبیق و تأویل را بیشتر در عرصه‌های علوم اجتماعی انجام می‌داد و با رویکردی کارکردگرایانه به تفسیر گزاره‌های دینی می‌پرداخت.

باید توجه داشت که در تبیین و اثبات گزاره‌های دینی دو رویکرد وجود دارد:

الف) رویکرد معرفت‌شناختی: این رویکرد با روشی عقلی و غیر عقلی در صدد اثبات و کشف مطابقت گزاره‌های علمی، دینی و یا عقلی با واقع این گزاره‌هاست.

ب) رویکرد کارکردگرایی: این رویکرد، پیامد و کارکردهای گزاره‌هایی که هر فرد بدان اعتقاد پیدا می‌کند را در زندگی فردی یا اجتماعی‌اش نشان دهد. تأثیر این نوع گزاره‌ها در زندگی فردی را کارکرد فردی و بر زندگی اجتماعی، کارکرد اجتماعی، گویند.

از آنجا که شریعتی بیشتر دغدغه کارکردهای اجتماعی گزاره‌های دینی را داشت؛ روی خوشی به فلسفه و روش عقلی نشان نمی‌داد. وی با اشاره به اسکولاستیک جدید، می‌گفت: علم در خدمت و برده قدرت‌مندان است. و اضافه می‌کرد عالمان قرون وسطی در این فکر بودند که آیا می‌توان عالم را در یک تخم مرغ جای داد بطوریکه نه تخم مرغ بزرگ شود و نه عالم کوچک شود. در صورتی که این مسأله اگر اثبات هم می‌شد، [هیچ] فایده مادی و معنوی برای زندگی بشر نداشت.

نقد تطبیق و کارکردگرایی شرعی

کارکردگرایی دیدگاه خوبی است؛ زیرا یکی از گرایش‌های انسان معاصر این است که بداند باورهای دینی چه اثری در زندگی او دارد؛ بیان تبیین‌های کارکردگرایانه در کنار آیات قرآن کریم و گفته‌های ائمه اطهار علیهم السلام در پذیرش باورهای دینی تأثیر فراوانی در فرد خواهد گذاشت. این شیوه در بسیاری از موارد نتایج مفید دارد و البته آسیب دینی نیز ندارد. [اما اشکال این دیدگاه اینست که] در مواردی کارکردهایی مارکسیستی (یا به معنی اعم سوسیالیستی)، پراگماتیستی، اومانستی و یا اگزیستانسیالیستی بر آموزه‌های دینی تطبیق می‌کند و آن کارکردها را به دین نسبت می‌دهد. شریعتی با این کار می‌خواست به جوانب‌هایی که گرایش‌های مارکسیستی پیدا کرده بودند بگوید که باورهای موجود در مارکسیسم نیز در اسلام وجود دارد؛ پس دلیلی وجود ندارد که گرایش مارکسیستی پیدا کنید .

کارکردگرایی شریعتی اگر به این مقدار باقی می‌ماند اشکالی نداشت؛ حتی شریعتی در بحث سوسیالیسم اسلامی، اومانسم اسلامی و ... ممکن است برای این اصطلاح‌ها تعریفی [متفاوت با تعریف سوسیالیسم واقعی] ارائه کرده باشد. پروتستانیزم [اسلامی] در واقع به معنای مذهب اعتراض است نه پروتستانیزمی که در مسیحیت وجود داشته است. در اینجا فقط جعل اصطلاح کرده و یک نوع اشتراك لفظی درست کرده. محتوا هماهنگ با آموزه دینی؛ اما ایشان به این بسنده نکرد. در واقع اشکال کار شریعتی این بود که گرفتار تطبیق شد. او آموزه غیر اسلامی را بر متن دینی اسلامی تطبیق می‌کرد. به عبارت دیگر تفکر التقاطی را بوجود آورد .

این التقاط و تطبیق باورهای دینی را مخدوش می‌کند. سامانه تطبیق، با آسیب زدن به بار معنایی گزاره یا روایت و آیه انجام می‌گیرد. مثلاً شریعتی ادعا می‌کرد که دموکراسی موجود در غرب - که در فلان قرن مطرح شده است -، در اسلام از صدر اسلام موجود بوده است این همان التقاط است. و یا آموزه‌های علمی‌ای که داروین بیان کرد بود، از صدر اسلام وجود داشته است و با افتخار بیان می‌کرد که اسلام از قدیم این واقعیت‌ها را بیان کرده است. این نیز نمونه دیگری از التقاطی است که ایشان دچار آن شده است.

تطبیق سروش

آخرین حرکت را آقای سروش با طرح قبض و بسط تئوریک شریعت انجام داد. او گفت: متن دینی صامت است و با فلسفه و علوم می‌توان این علوم را تفسیر کرد. روحانیت چون اطلاعاتشان در حد فلسفه و الهیات قدیم است پس تفسیر آنان تفسیری قدیمی است. اگر کسی از علم و فلسفه جدید برخوردار باشد؛ تفسیر او تفسیری عصری و روز آمد خواهد بود.

مرحوم طالقانی، بازگان و یا شریعتی در برخی از آموزه‌های دینی دچار تطبیق می‌شدند؛ اما ایشان با این روش‌شناسی معرفت دینی، کل معرفت دینی را تطبیقی کرد؛ یعنی می‌گوید: کأنه متن هیچ دلالتی ندارد صامت است نه ناطق و ما با پیش‌فرض‌های خود متن دینی را معنادار می‌کنیم. این پیش‌فرض می‌تواند علمی، فلسفی و ... باشد؛ بنابراین ما تفسیر بی‌ارای نداریم تا بگوییم «من فسر القرآن برآیه فقد کفر»؛ بنابراین همه تفسیرها به‌رآیند و معیاری برای درستی و نادرستی تفسیر هم

نداریم. معیار تفسیر درست، تفسیر عصري است!!! هر چه قدر از علوم جديد براي تفسیر متون استفاده کنیم اعتبارش بیشتر است تا از فلسفه و علوم قديمي.

نقد تطبیق سروش

آسیب و مشکل این نظریه است که تفسیر قرآن کریم را دچار روزمرگی و گرفتار تفسیرها و قرائت‌های مختلف می‌کند. قرآنی که تبیان، مبین و نور، راه‌گشا و هدایت‌گر است «هدی للناس» است، باید ابزار دست افرادی بشود که تفسیرهای مختلف و غیر موجهی از آن بدهند. نتیجه این کار گرفتار شدن به نوعی نسبی‌گرایی است. و حتی این ملعبه دست يك عده‌ای می‌شود که می‌گویند - مثلاً - يك زمانی نظریه ترانسفرمیسم داروین بوده و بعد نظریه جهش آمد. آن زمان که نظریه داروین است بگوئیم قرآن کریم نظریه داروین را قبول دارد و زمان دیگر که جهش مطرح شد بگوئیم قرآن کریم نظریه جهش را مطرح می‌کند. يك بار بگوئیم ثبات انواع را طرح می‌کند و بار دیگر بگوئیم این حرف‌های قرآن کریم مربوط به 1400 سال پیش بوده است. معلوم نیست که 1400 سال پیش قرآن جهش را گفته است یا تکامل و یا ثبات انواع را. مرتب گرفتار تفسیرهای مختلف مارکسیستی بشویم و عملاً سر از تفسیر به‌رأی و تطبیق‌های مختلف که در این صورت هیچ معیار دیگری وجود نخواهد داشت، در می‌آورد.

4. آخرین راه حل

زبان دین، آخرین راه‌حلی است که گاليله و استیسیس نیز از آن استفاده کرده‌اند. استیسیس در این باره می‌گوید: زبان گزاره‌های دینی، استعاره‌ای و نمادین است. پوزیتیویست‌ها نیز می‌گویند: زبان دین زبانی بی‌معناست. فیلسوفان تحلیل زبانی هم در این باره می‌گویند: زبان دین، زبانی کارکردگرا است. اما زبان دین چیست؟ آیا منظور از زبان دین، جنبه معناداری یا معناداری آنست؟ اگر معنادار است آیا معنایش عرفی است یا علمی و یا فلسفی؟ آیا زبان دین معنای هدایت‌گری دارد یا معنای دیگری؟ تمام این پرسش‌ها از ناظر به معنا است با پیش‌فرض اینکه زبان دین معنادار است. اگر کسانی چون پوزیتیویست‌ها بگویند زبان دین معنادار نیست؛ در نتیجه نوبت پرسش‌های پیش‌گفته نمی‌رسد. ما در واقع با این جایگاه بحث زبان را مطرح می‌کنیم و در جلسه بعد زبان دین را از جنبه‌های مختلف بررسی خواهیم کرد. این‌که چگونه و از چه حیثی تعارض علم و دین حل می‌شود

رابطه علم و دین

تعامل دستاوردهای بشری با آموزه های وحیانی سابقه‌ای طولانی دارد. (در مسیحیت تعامل بین این دو حقیقت از قرون وسطی شروع شد وقتی که تلاش کردند بین دین مسیحیت و منظومه بطلمیوسی تلائمی بسازند آبی کلیسا خیلی تلاش کردند تا نوعی سازگاری میان معرفت بشری آن روزگار با دین مسیحیت ایجاد بکنند. بعدها که مدل ریاضی کپرنیکی مطرح شد بحث تلائم به بحث تعارض و به طور جدی از قرن هفدهم به بعد چالش بین علم و دین تبدیل شد. در جهان اسلام سازگاری بین وحی و معرفت بشری را می‌توان از زمان ورود اندیشه‌های غیر اسلامی به جهان اسلام معرفی کرد. به ویژه در زمان خلیفه دوم که جنگ‌های گسترده‌ای بین مسلمانان و سرزمین های غیر اسلامی صورت گرفت فرهنگ بیگانه وارد سرزمین اسلامی شد و نوعی ناسازگاری به صورت بدوی احساس شد و خیلی‌ها

تلاش کردند تا این ناسازگاری را به هماهنگی و تلائم و سازگاری تبدیل کنند. ولی از عصر ترجمه و ورود اندیشه‌های یونانیان به جهان اسلام سازگاری خیلی جدی تر مطرح شد و در همان زمان جریان نفی‌گرایی و عقل‌گرایی پدید آمد و مثلاً افرادی و جریان‌هایی مثل احمد بن حنبل یا علی بن داود اصفهانی و امثال اینها بیشتر بر نفی‌گرایی تأکید کردند، این جریان در زمان ابن تیمیه به اوج خود رسید. نفی‌گرایی دقیقاً در مقابل عقل‌گرایی مطرح بود، که این جریان توسط معتزله و شیعه مطرح بود اما اگر بخواهیم این قصه را به ایران برگردانیم باید از زمان تاسیس دارالفنون در ایران و اعزام دانشجویان ایرانی به اروپا مسأله ترابط اندیشه غربی با اندیشه اسلامی را نقطه آغاز آن دانست).

متفکران ما این بحث را در یکصد و پنجاه سال اخیر خیلی عمیق‌تر و گسترده‌تر و جدی‌تر دنبال کرده‌اند شخصیت‌هایی مثل نقیب العطاس در مالزی، اقبال لاهوری در پاکستان و سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده در مصر. در ایران هم شخصیت‌هایی مثل علامه طباطبایی و شهید مطهری، بازرگان، شریعتی، شهید صدر و اساتید ما مثل آیت الله مصباح، آیت الله جوادی آملی این مسیر را بیشتر و جدی‌تر مطرح کردند. به طور کلی در این بحث می‌شود متفکرین اسلامی را به دو دسته تقسیم کرد، که این غیر از آن چهار دیدگاهی است که گفته شد. به لحاظ سازگاری و ناسازگاری علم و دین هر دو گروه در جهان اسلام مطرح است.

گروهی طرفدار سازگاری اسلام با علوم جدید هستند عده‌ای هم مخالفند و معتقدند که ناسازگاری و تعارض بین علم و دین وجود دارد.

الف) طرفداران سازگاری بین علم و دین

طرفداران سازگاری بین علم و دین تقریرها و تبیین‌های مختلفی از سازگاری ارائه داده‌اند از جمله این که:

1. برخی گفته‌اند بین علوم نوین و دین اسلام سازگاری وجود دارد برای این که علوم جدید و علوم نوین نیازهای جامعه اسلامی را برطرف می‌کنند. و چون این غرض را تأمین می‌کند پس نوعی سازگاری و تلائم بین علم و دین هست.

2. چون تمام دستاوردهای علوم نوین از متون اسلامی یعنی قرآن و سنت استخراج می‌شود پس بین علم و دین سازگاری وجود دارد. هر چه عالمان با روش تجربی از طبیعت استخراج و استفاده کرده‌اند ما هم می‌توانیم همان دستاوردهای علمی را از قرآن و سنت استخراج کنیم پس تعارضی وجود ندارد.

3. کسانی بودند که به دلیل دیگری سازگاری علم و دین را بیان می‌کردند و دلیل‌شان این بود که علوم نوین حکمت یا فلسفه بعضی از دستورات اسلام را تأمین می‌کند ما اگر بخواهیم حکمت دستورات اسلامی را کشف بکنیم یکی از بهترین راهها علوم نوین است. مثلاً چرا استعمال طلا برای مرد حرام است؟ اما برای زن مستحب است. یا سایر احکامی که در فقه وجود دارد که ما از طریق نصوص دینی حکمت این احکام را به دست نمی‌آوریم اما علوم نوین می‌توانند حکمت این احکام را برای ما کشف بکنند. مثلاً چرا در روایات به غسل، شلغم این قدر تأکید شده است. پس بنابراین سازگاری هست.

4. گفته‌اند که حتماً ما در سایه دستاوردهای علمی می‌توانیم اصول اساسی اسلام را تبیین بکنیم. افرادی مانند سرآمدان هندی یک چنین دیدگاهی داشت که ما حتی جهان بینی‌مان را اصول‌مان را اصول اساسی اعتقادی را می‌توانیم از علوم نوین استفاده کنیم و اینها را تبیین کنیم. یک عده‌ای از آقای سرآمدان هندی هم فراتر رفته‌اند و گفته‌اند اصلاً جهان بینی اسلامی می‌تواند جای خودش را به علوم نوین بدهد و جهان بینی علمی را کاملاً تطبیق کرده‌اند بر جهان بینی دینی؛ و تا آنجا پیش رفته‌اند که گفته‌اند اصلاً فلسفه پوزیتیویست همانی است که اسلام می‌گوید یعنی نه تنها علوم نوین حتی فلسفه برگرفته از علوم نوین را با دین اسلام هماهنگ و سازگار می‌دانند. اینها مجموعه گروه‌هایی بودند که به نوعی به تلائم علم و دین نظر داشتند.

(ب) رویکرد به لایه‌های تعارض علم و دین

در مقابل اینها افرادی در تاریخ اسلام و تاریخ معاصر جهان اسلام و ایران هستند که به لایه‌های پنهان تعارض علم و دین توجه داشته و از این طریق وارد بحث علم دینی شده‌اند. حالا یا این که می‌گفتند مثلاً علوم نوین دارای یک سری مبانی و ملزوماتی هست که مبانی و ملزوماتش با دین اسلام تعارض دارد، پس می‌توان همین علوم تجربی و طبیعی را با مبانی اسلامی هدایت کرد و چیزی به نام علم دینی را به دست بیاوریم، بدون این که بخواهیم علوم نوین را از قرآن و سنت استخراج بکنیم، بلکه فقط با تغییر مبانی و تغییر مبادی و بنیادهای تئوریک علوم دینی می‌توانیم علوم نوین را از حالت سکولار به حالت دینی تغییر بدهیم و تبدیل بکنیم.

عده دیگر بیش از این به تعارض فتوا داده و گفته‌اند نه تنها مبانی و ملزومات علوم با دین تعارض دارد حتی تعارض پارادایمی هم بین علم و دین وجود دارد لذا این علوم را نمی‌شود با تغییر ملزومات و مبانی‌اش اصلاح و ترمیم و تکمیل کرد، بلکه ما باید از نو شروع کنیم و علوم دیگری را تاسیس بکنیم و از آن هم به علم دین تعبیر کرده‌اند.

دیدگاه مختار

بین روحیه علمی و روحیه دینی تعارضی نیست، بین پیش فرض‌های علوم طبیعی و دین تعارض‌هایی وجود دارد با تغییر این پیش فرض‌ها می‌شود این تعارض را حل کرد. یعنی بدون این که ما نیاز داشته باشیم دست به تغییر گزاره‌های علمی در علوم طبیعی بزنیم با تغییر پیش فرض‌هایی می‌توانیم تعارض را حل بکنیم. خصوصیتی که در علوم طبیعی وجود دارد این است که می‌شود آنها را تغییر داد بدون این که ساختار و گزاره‌های علوم طبیعی تغییر پیدا بکند. اگر هم نمونه‌هایی از گزاره‌های عمومی در علم طبیعی تعارض دارند به نظر ما تعارض‌های بدوی و ابتدایی هستند و همه تعارض‌ها قابل حل است. بحث خلقت انسان و... به نظر ما قابل حل است. این در حوزه علوم طبیعی اما در حوزه علوم انسانی معتقدیم که هم مبادی علوم انسانی هم گزاره‌های علوم انسانی و هم پارادایم‌های علوم انسانی با دین اسلام در تعارض است و اینجاست که می‌گوییم به تولید علوم انسانی بپردازیم تولید علوم انسانی دینی.

راه حل‌هایی هم که آقایان برای حل تعارض ذکر کرده‌اند به نظر ما راه حل‌های تمامی نیست.

1. تمام مرحله‌هایی که ذکر شد قدری از تفکیک قلمرو دین و قلمرو علم استفاده کردند برای این که تعارض را حل بکنند گفتند اصلاً قلمرو دین اسلام غیر از قلمرو علوم طبیعی یا علوم انسانی است. نقد: این را نمی‌توانیم بپذیریم برای این که به هر حال دین اسلام وارد عرصه‌هایی از علوم انسانی شده است و نمی‌شود این عرصه‌ها را نادیده گرفت و معتقد شد که این‌ها جزء دین نیستند به این بهانه که اینها عرض دین است و جوهر دین نیست یا اصلاً جزء وحی یا دین به شمار نمی‌روند و یا به بهانه‌های مختلف اینها را خارج کنیم، ما این مبانی را قبول نداریم. در نتیجه تفکیک قلمرو دین از علم مبتنی بر پیش فرض‌هایی است که ما آن پیش فرض‌ها را نمی‌توانیم بپذیریم. مثل این که جوهر دین فقط عبودیت و بندگی است بقیه چیزهایی که در می‌آید صدف دین است. و جزء ذاتیات دین نمی‌باشند. و صدف دین هم متناسب با مقتضیات زمان خودش هست مثل پیراهنی که تغییر پیدا می‌کند. ما این پیش فرض‌ها را در مورد دین قبول نداریم در بحث‌های کلام جدید هم باید تکلیف اینها را روشن کنیم.

2. بعضی‌ها از زبان دین استفاده و با تفکیک زبان دین از زبان علم، به حل مساله روی آورده‌اند. مثلاً گفته‌اند زبان دین ابزاری یا سمبلیک است یا زبان دین بی‌معناست. نقد: این گروه زبان دین را زبان واقع‌نما ندانسته و می‌گویند زبان دین یا اصلاً بی‌معنا است، مثل پوزیتویست‌ها که کاملاً بی‌معنا می‌دانند، چون ملاک معناداری گزاره‌ها را تجربی معرفی کرده و می‌گویند گزاره‌ای که تجربه‌پذیر است معنادار است، لذا این گزاره تجربه‌پذیر معنادار یا صادق است یا کاذب ولی گزاره‌های دین چون تجربه پذیر نیستند معنادار نیستند نه صادق‌اند نه کاذب. این سخن قابل پذیرش نیست زیرا خود مبنای پوزیتویست‌ها تجربه پذیر نیست، پس طبق مبنای خودشان مبنای‌شان باطل و بی‌معنا است. علاوه بر این به قول فیلسوفان تحلیل زبانی، کارکرد زبان تنها واقع‌نمایی نیست، بلکه کارکردهای زیادی‌گری هم در زبان هست و بر اساس این کارکردها، فیلسوفان تحلیل زبانی قائل به این هستند که زبان دین از سنخ و فعل گفتاری است. کارکردهای مختلفی دارد، که واقع‌نمایی را ندارد اما ابزارنمایی را دارد مثلاً احساس تنهایی ما را پاسخ می‌دهد آرامش ایجاد می‌کند و ... خلاصه اگر زبان دین را سمبلیک یا اصلاً بی‌معنا بدانیم و زبان علم را زبان معنادار واقع نما بدانیم دیگر طبیعتاً تعارضی نیست و اگر تعارض ظاهری دیده می‌شود با این تفکیک تعارض قابل حل است.

3. بعضی‌ها گفته‌اند زبان دین عرف عام است زبان علم زبان عرف خاص است. مثلاً عرف عام اعتقادش این است که خورشید طلوع می‌کند خورشید غروب می‌کند یعنی خورشید دارد حرکت می‌کند، این نگاه عرف است قرآن هم با زبان عرف با مردم حرف زده است نه زبان علم که بیان واقعیت است.

نقد: اگر تکلم قرآن را به زبان قوم قائل شدیم، در اینجا می‌توان گفت تعارض نیست. اما نمی‌توان پذیرفت که زبان دین زبان ابزارانگار و سمبولیک باشد زیرا اگر زبان دین هیچ بهره‌ای از واقعیت نداشته باشد نتیجه این خواهد شد که کارکرد ابزارانگاری را هم از دست خواهد داد، علاوه بر این که دین نازل شده است که انسان‌ها را هدایت بکند انسان‌ها را به کمال برساند اگر قرار باشد همه زبان دین

سمبلیک و نمادین باشد هدایت‌گری تأمین نمی‌شود لذا؛ نقش هدایت‌گری دین و رساندن انسان به کمال کاملاً منافات دارد. بله اتفاقاً ما که زبان علم را واقع نما می‌دانیم، می‌گوییم زبان دین سمبلیک و نمادین نیست، چرا که اصل در زبان دین هدایت‌گری و واقع‌نمایی است، پس واقع‌نما است. چه کسی این را به ما می‌گوید؟ دلیلی که ثابت می‌کند ضرورت دین را، دلیلی که ثابت می‌کند ضرورت بعثت انبیاء را. از آن مبانی عقلی و فلسفی کمک می‌گیریم.

4. عده‌ای هم گفته‌اند نه؛ زبان علم، ابزارانگار است و زبان دین واقع‌نما است برای این که زبان علم بیان یک سری چیزهای تئوریک است که واقعیت را نمی‌خواهد بگوید فقط می‌خواهد مشکلات عملی ما را حل بکند. گالیله هم برای فرار از محاکمه به همین راه حل تمسک کرد هر چند خودش به آن اعتقاد نداشت.

نقد: ولی این حرف را هم ما در فلسفه علم به طور مطلق قبول نداریم یعنی با نگاه تاریخ‌مندان که به علم تجربی و علوم طبیعی داریم گزاره‌های علوم تجربی به دو دسته تقسیم می‌شوند، بعضی گزاره‌های علوم تجربی کاملاً برگرفته از مشاهده و استقرا است گرچه این استقرا ناقص است و برای ما ظن‌آور است ولی این ظن واقع‌نما است. ولی برخی از مدعیات علوم واقعاً همین طور است. یعنی با تحقیقات آزمایشگاهی و استقرایی و مشاهده، چه با چشم مسلح یا غیر مسلح، کشف نشده‌اند. بلکه برای حل معادله مطرح گردیده‌اند. لذا اگر یک گزاره علمی واقع نما داشتیم در مقابل یک گزاره واقع‌نما از دین و باهم تعارض داشتند این راه، دیگر مشکل ما را حل نمی‌کند اینها راه حل‌هایی است که گفته‌اند.

راه حل متفکران اسلامی

در بین متفکران ما حضرت آیت‌الله مصباح یک راه حلی را در بحث تعارض علم و دین مطرح کرده است، از پاره‌ای مباحث علامه طباطبایی هم می‌شود این راه حل را استفاده کرد. ایشان آمده است تمام بحث‌های گزاره‌های علم و دین را به لحاظ فرض ذهنی (نسبت تعارض علم و دین) به چهار دسته تقسیم کرده است.

1. ممکن است مثلاً گزاره علمی قطعی باشد گزاره دینی هم قطعی باشد

2. هر دو ظنی باشند.

3. علم قطعی و دین ظنی.

4. علم ظنی و دین قطعی باشد.

فرض پنجم قابل تصور نیست. بعد به این صورت تعارض را حل کرده‌اند گفتند تعارض دو تا قطع امکان ندارد تعارض دو تا ظن و یک قطع و یک ظن امکان پذیر است اما آنجا که یک قطع و یک ظن تعارض پیدا می‌کنند قطع مقدم است بر ظن. ولی اگر دو تا ظن با هم تعارض داشتند ظنی که مرجح داشته باشد آن تقدم دارد. بعد معتقدند که همه گزاره‌های علمی ظنی است ما گزاره علمی قطعی نداریم. و گزاره‌های دینی هم یا قطعی‌اند یا ظن معتبر هستند لذا دین بر علم تقدم دارد و می‌توانیم ما دست از گزاره علمی برداریم و به گزاره دینی حق تقدم ببخشیم.

نقد: این راه حل به نظر ما ناتمام است برای این که اولاً تعارض دو تا قطع اگر محال است در مقام ثبوت محال است نه در مقام اثبات. در مقام اثبات ممکن است دو تا قطع وجود داشته باشد یک قطع در حوزه علم است یک قطع در حوزه دین است. به هر حال دو نفرند دو تا یقین دارند یکی یقین دارد: الف ب است یکی یقین دارد: الف ب نیست. مثل این که فردی که یقین دارد: عالم حادث است یکی یقین دارد: عالم قدیم است. به هر حال دو تا یقین در مقام اثبات است ولو در مقام ثبوت و واقع و نفس الامر عالم یا حادث است یا قدیم. اما فعلاً بحث ما در مقام اثبات است نه در مقام ثبوت. و اگر تعارض دو تا قطع در مقام ثبوت محال است تعارض دو تا ظن هم در مقام ثبوت محال است. تعارض یک قطع و یک ظن هم در مقام ثبوت محال است. این اختصاصی به دو تا قطع ندارد.

ثانیاً ما هم دیدگاهمان در فلسفه علم این است که گزاره‌های علمی ظنی‌اند و گزاره‌های دینی هم از قضا اکثرشان ظنی است. و بیشتر این نمونه‌هایی که از تعارض بین علم و دین است هم علم ظنی است هم دین ظنی است. علاوه بر آن درست است که ما به عنوان یک عالم دینی که تخصص در دین داریم و دین‌شناس هستیم با روش‌شناسی دینی، متون دینی را تفسیر و تبیین کرده‌ایم و به یک گزاره و معرفت دینی رسیده‌ایم و حاضر نیستیم از آن دست برداریم. اما همین عالم علوم تجربی، که او هم تخصص کاملاً معتبر و قابل اعتماد دارد او هم در حوزه معارف خودش حاضر نیست دست از معرفت علمی‌اش بردارد یعنی همان طوری که شما به عنوان یک عالم دینی از متون دینی یک حقایقی را دریافت کرده‌اید که حاضر نیستید دست از این حقایق بردارید، آن عالم زیست‌شناس یا شیمی‌دان یا فیزیک‌دان هم از طبیعت دستاوردی را به دست آورده است که حاضر نیست از آن دست بردارد. (شما خودت را جای شیمی‌دان بگذار جای زیست‌شناس بگذار. وقتی زیست‌شناس می‌گوید آقا من این همه شواهد علمی دارم بر فرضیه تکامل او حاضر نیست دست از این بردارد ولو یک آدم متدین و متشرعی هم باشد).

من فکر می‌کنم یکی از علتهایی که مرحوم مطهری در بحث برخی از نمونه‌های تعارض مثل تعارض آیات قرآن در مورد خلقت انسان با نظریه ترانسفورمیسم داروین اظهار نظر نکرده است این بود که استاد مطهری توجه دارد که به هر حال دیدگاه عالمان علوم طبیعی و زیست‌شناسان به این سادگی قابل رد نیست. هرچند الان فرضیه داروین به این شکل و شمایل که داروین گفته است مورد پذیرش نیست ولی فرضیه تکامل الان پذیرفته شده است (و اصل فرضیه تکامل را با تفسیر جهشی آن مطرح می‌کنند).

اما نهایت این‌که کسانی که به طرف زیست‌شناسی غش می‌کنند یک راه حلی را مثل آقایان سبحانی و ... ارائه می‌دهند تحت عنوان تفسیر علمی. یعنی آموزه دستاورد علمی را بر قرآن تحمیل می‌کنند و یک جور تفسیر می‌کنند تا آیات سازگار با نظریه علمی باشد. اگر نخواستید این راه را بروید از آن ور خواستید غش کردید یعنی طرفدار دیدگاه دینی باشید مثل علامه طباطبایی می‌گویید که این دلالت‌ها ظنی یا قریب به نقد است و نمی‌شود دست از این ظواهر یا نصوص برداشت و ما مثلاً فرضیه داروین را نمی‌پذیریم.

به نظر ما راه حل اینها همان بحث علم دینی است. یعنی برویم سراغ مقوله علم دینی خیلی از این بحث‌ها را می‌توانیم حل بکنیم البته بعضی تعارض‌ها حل می‌شود و بعضی از تعارض‌ها منحل می‌شود. یعنی علم دینی بعضی از تعارض‌ها را حل می‌کند بعضی تعارض‌ها را منحل می‌کند. لذا از اینجا ما وارد باب علم دینی می‌شویم. اجازه بدهید من فعلاً دیدگاه خودم را مطرح نکنم دیدگاه‌هایی که وجود دارد مطرح بشود مقداری نقض و ابرام هم بشوند بعد ببینیم به چه نتیجه‌ای می‌رسیم.

دیدگاه‌های علم دینی

در باره علم دینی به طور کلی دو دیدگاه کلان وجود دارد:

الف) دیدگاه معتقد به عدم امکان علم دینی است و علم دینی را ممکن نمی‌داند و بر همین قیاس ضروری و مطلوب نمی‌شمرد. افرادی مثل آقای دکتر سروش مثل جناب آقای ملکیان همین دیدگاه را دارند که می‌گویند اصلاً علم دینی یک مفهوم پارادوکسیکال است و مفهوم خود متناقض است متنافر الاجزا است و تحقق پذیر هم نیست.

ب) دیدگاه رقیب دیدگاهی است که معتقد به امکان علم دینی است و می‌گوید علم دینی هم مفهوم منطقی و معنادار است و هم تحقق‌پذیر است و تحققش هم ضروری و مطلوب است، 180 درجه با نظریه اولی تفاوت دارد. بین قائلین به امکان و مطلوبیت علم دینی، باز هم اختلاف دیدگاه‌هایی هست. بعضی گفته‌اند:

۱- تولید علم از سوی مسلمانان در دوران تمدن اسلامی می‌تواند علم دینی باشد. یعنی مثلاً همین که سلول‌های بنیادین در جامعه ما در یک دوران تمدن اسلامی تولید شد اینها می‌شود علم دینی. تولید فلسفه در دوران تمدن اسلامی تولید طب اسلامی ریاضیات اسلامی اینها همه علوم اسلامی است. مثلاً امثال آقای نصر یک چنین دیدگاهی دارند. لذا یکی از توصیه‌های این است که ما این علوم اسلامی که در تمدن اسلامی نزع گرفته‌اند و تولید شده‌اند آن‌ها را دوباره احیا کنیم.

- بعضی دیگر از آقایان معتقدند که چون کار علوم تفسیر پدیده‌های طبیعی است، باید همین تفسیر پدیده‌های طبیعی را با رویکرد خداپاورانه مطرح کنیم، یعنی تفسیر پدیده‌های طبیعی را هم می‌توان با رویکرد خداپاورانه طرح کرد و هم می‌توان با رویکرد غیرخداپاورانه مطرح نمود یعنی با نفي خدا به تفسیر علوم طبیعت پرداخت. هر دو رویکرد ممکن است. اگر رویکرد نفي خدا باشد یعنی با نفي خدا به تفسیر پدیده‌های طبیعی پردازیم این می‌شود علم سکولار. اما اگر با رویکرد خداپاورانه به تفسیر علوم طبیعی پردازیم این می‌شود علم دینی. لذا امثال آقای گلشنی یک چنین دیدگاهی دارند می‌گویند ما نباید انتظار داشته باشیم که بیایم همه علوم را از قرآن و سنت استخراج کنیم این راهکار مناسب و معقولي نیست اما اگر رویکردمان را خداپاورانه بکنیم می‌توانیم فیزیک اسلامی شیمی اسلامی را داشته باشیم.

- یک عده‌ای هم خیلی علم دینی شان حداکثری است یعنی معتقدند که نه تنها گزاره‌ها، مفاهیم، روش‌ها، قواعد حتی منطق استدلال می‌تواند دینی و غیر دینی باشد. یعنی مثلاً فرض کنید اگر یک منطق ارسطویی داریم این می‌شود غیر دینی اما اگر شما منطقی را بر اساس یک سری مسائل

دینی گرفتید می‌شود دینی. فرهنگستانی‌ها تا حدودی یک چنین دیدگاهی را مطرح می‌کنند که می‌خواهد از همان ابتدا تا انتها همه چیز را جنبه دینی و غیر دینی بدهند.

دیدگاه سید حسین نصر

آقای دکتر نصر در این نظریه هم بحث سلبی دارد هم بحث ایجابی. برخی دیدگاه‌ها را رد کرده است و برخی دیدگاه را در واقع به عنوان نظریه خودش پذیرفته است. یکی از مطالبش این است که می‌گوید: یک عده‌ای کورکورانه علم به مفهوم رایج یعنی ساینس را با علم در قرآن کریم، حدیث و کل سنت فکری اسلام یکسان قلمداد کرده‌اند. این‌جا نفی می‌کنند می‌گویند این طور نیست می‌گویند علم در اسلام غیر از آن علمی است که به معنای ساینس است. زیرا اکثر مباحث مربوط به علم در اسلام به تفاوت بین شناخت برای کسب خرد، تعمیق فهم نشانه‌ها (یعنی آیات مخلوقات الهی) در پیوند با خداوند و کمال روح بشری از یک سو و دانش برای کسب قدرت به منظور سلطه بر مخلوقات الهی و دیگر انسان‌ها از سوی دیگر (به خصوص انسان‌های متعلق به دیگر ملت‌ها و گروه‌های قومی و مذهبی که تاریخ غرب جدید به خوبی مؤید آن است) بی‌اعتنا بوده است. عده‌ای نفی می‌کنند که یک علمی داریم برای کسب معرفت در آیات الهی، و یک علمی داریم که معرفت است برای سلطه بر مخلوقات. این دو نگاه است نسبت به علم. با این تفاوت که بعضی‌ها توجه نکردند و کورکورانه این علم و آن علم را یکی دانستند...

می‌گوید: عده‌ای آمدند نسبت به این تفاوت بی‌اعتنا شدند و علم جدید را تمجید کردند به خاطر این که دیدند که در جنگ‌هایی که بین مسلمانان و غیر مسلمانان اتفاق می‌افتد طرف مسلمانان مثلاً 300 نفر کشته می‌شود اما طرف مقابل 60 نفر هم کشته نمی‌شود. چون آن‌ها از علم و فناوری و تکنولوژی جدید استفاده کردند مسلمانان استفاده نکردند. وقتی می‌بینند غلبه و قدرت آن‌ها را می‌گویند چرا ما خودمان به این علم دسترسی پیدا نکنیم این علم است که به اینها قدرت می‌دهد... معذرت اشتیاق برای اتخاذ کورکورانه و غیر نقادانه علم و فناوری غربی صرف نظر از این که تا چه حد از جنبه احساسی و حیث مصلحت یا ضرورت سیاسی قابل درک است نمی‌تواند بدون توجه به حقایقی باشد که شالوده این مسائل عمیق در رابطه بین جهان‌بینی اسلامی و علم جدید را تشکیل می‌دهد. اینها توجه به صحنه‌های پشت پرده علم و جهان‌بینی علم نکرده‌اند.

در نقد علم جدید چند نکته را مطرح کرده است:

- اول این که در سراسر جهان اسلام این نکته منفی رسوخ کرده است حتی روی منابر هم می‌گویند. آن نکته همان امتناع از بررسی انتقادی علم غربی است که غالباً برخاسته از نوعی عقده حقارت فکری است. و به یکسان دانستن مهد علم غربی و علم اسلامی و اینکه علم غربی استمرار علم اسلامی بدون هیچ گونه توجه به تغییر الگو و تشکیل فلسفه جدید طبیعت و علم در پی انقلاب علمی اروپا انجام می‌گیرد. این رویدادها نه فقط علم جدید را از علم اسلامی، بلکه از پیشینیان در سده‌های میانه و رنسانس شدیداً متمایز می‌کند. این نکته اولی است که مسلمان‌ها به خاطر عقده حقارتی که دارند حاضر نیستند به نقد غرب بپردازند. و گاهی اوقات هم تأیید می‌کنند.

- نکته دوم مربوط به رابطه بین نظام ارزشی و علم جدید است. بسیاری از طرفداران اطاعات کورکورانه از علم و فناوری غربی به جای آن که از دیدگاه اسلامی به نقد نظام ارزشی ضمنی در علم غربی بپردازند چنین ادعا می‌کنند که این نظام فارغ از ارزش است. آقای نصر می‌گوید یک ارزشی در علوم نهفته است. که ما باید توجه بکنیم یک پیوند وثیقی بین نظام ارزشی با علم جدید هست. می‌گوید لازم است شالوده‌های فلسفه علم جدید را از دیدگاه اسلامی بررسی کنیم تا بتوان دقیقاً به مسلمانان نشان داد که نظام ارزشی سازنده آن چیست و این نظام ارزشی چگونه به تعارض، تکمیل یا تهدید نظام ارزشی اسلام می‌پردازد. این دیدگاهی است که بسیاری از گروه‌ها در غرب متجدد و پست مدرن در صدد جهانی سازی آن از طریق محو دیگر دیدگاه‌ها در مورد جهان و طبیعت و رابطه انسان با آن هستند. که البته شامل دیدگاه‌های اسلامی هم می‌شود. یک هواپیما یک جهان بینی دارد یک نگرشی دارد. این نگرش تعارض دارد با دیدگاه‌های دیگر. علم جدید چالشی مستقیم برای دیگر جهان‌بینی‌ها از جمله جهان‌بینی اسلامی است. که دعوی شناخت واقعیت نه بر اساس عقل صرف بلکه بر اساس وحی و الهام دارد. جهان‌بینی اسلامی که قائل است که شناخت فقط مبتنی بر عقل و تجربه نیست وحی هم منبع شناخت است. به هر حال انتقاد اصلی از علم غربی آن است که مستلزم نظام ارزشی است که این علم بر آن استوار است و آن را اشاعه می‌دهد.

بعد می‌گوید مسلمانان باید بتوانند فضای فکری اسلامی سنتی را برای استمرار نگرش اسلامی به ماهیت واقعیت که با اخلاقیات اسلامی مطابقت دارد حفظ کنند بدون آن که مشروعیت علوم جدید در حیطه خاص خود را منکر شوند. یعنی با این که جناب آقای نصر توجه دارد به نظام ارزشی علم توجه دارد به جهان بینی که پشتیبان علم جدید است ولی می‌گوید مسلمان‌ها باید بیایند و این جهان بینی را تغییر بدهند بدون این که بخواهند مشروعیت علوم جدید را از بین ببرند یا بگویند ما این علوم جدید را قبول نداریم.

سپس می‌گوید که اسلام چگونه می‌تواند شکلی از شناخت را بپذیرد که سرچشمه آن خداوند نیست و ضرورتاً به او نمی‌انجامد. اسلام چگونه می‌تواند جهان را حتی بدون اشاره‌ای به علت متعالی همه امور که قرآن کریم در هر صفحه‌ای از آن سخن می‌گوید تبیین کند. دیدگاه آقای نصر این است که علوم جدید جهان‌بینی‌اش این است که اولاً شناخت فقط تجربی و عقلی محض است و وحی منبع شناخت نیست. ثانیاً پدیده‌ها فقط رابطه علی و معلولی مادی دارند. جهان‌بینی اسلامی معتقد است که علاوه بر این نظام علّی و معلولی که در عالم طبیعت هست یک نظام علی و معلولی در عالم ماورای طبیعت هم وجود دارد، و ما بدون این که بخواهیم فعالیت علمی را از بین ببریم مشروعیت علوم جدید را در حوزه خاص خودش متزلزل بکنیم می‌توانیم چارچوب هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی او را تغییر بدهیم برای این که چارچوب هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی اسلام اعم است از این چارچوب معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی که علوم نوین دارد. علوم نوین فقط به علت‌های مادی تمرکز کرده است در اسلام علاوه بر علت‌های مادی، علت‌های ماورای مادی را هم اضافه می‌کند بر علت‌های مادی.

در جای دیگر می‌گوید: جذب کامل علم غربی فقط با جذب جهان‌بینی آن انجام می‌شود که در آن صورت پیامدهای آن برای نگرش اسلامی به واقعیت طبیعی و فوق طبیعی یقیناً فاجعه‌آمیز خواهد بود. اگر ما بخواهیم علم جدید را با تمام هویتش بگیریم مشکلاتی به همراه خواهد داشت ولی ما می‌توانیم یک جهان بینی اسلامی را ارائه بدهیم که این فاجعه از بین برود. ... ضروری است که جهان بینی اسلامی مجدداً کشف و به زبان دنیای معاصر تدوین شود فقط در این قالب است که می‌توان هر مجموعه‌ای خارجی شناخت از قبیل علم جدید را بررسی، نقد و جذب و عناصر بیگانه با این جهان بینی را دفع کرد. اگر یک جایی هم این علم جدید تعارض با آن جهان بینی دارد می‌گذاریم کنار. ولی این طور نیست که کل وضعیت علوم تغییر پیدا بکند.

اقدام‌هایی برای ایجاد علم اصیل اسلام (برای تأسیس علم اسلامی و علم دینی چه باید کرد؟ چند تا پیشنهاد می‌دهد)

۱- اولین اقدام ضروری این است که نگرش پرستش‌گرانه به علم و فناوری جدید را پایان بخشیم. حالا ما یک رابطه خاضعانه نسبت به علوم جدید داریم. علم هم دست‌آورد بشری است عقده حفارت را بگذاریم کنار. یک قورباغه‌ای را به چشم یک افعی می‌بینیم. او یک قورباغه است افعی نیست.

- پیشنهاد دومش هم جالب است. می‌گوید باید منابع اسلامی سنتی از قرآن کریم و حدیث گرفته تا همه آثار سنتی مربوط به علوم، فلسفه، الهیات، کیهان‌شناسی و نظایر آنها را عمیقاً بررسی کرد تا بتوان جهان بینی اسلامی و خصوصاً مفهوم اسلامی طبیعت و علوم طبیعی را تدوین کرد. چون به هر حال علوم طبیعی مبتنی بر یک فلسفه طبیعی است ما بیایم اول از نصوص دینی و منابع دینی‌مان فلسفه طبیعت را استخراج کنیم تا بر اساس آن به یک جهان بینی اسلامی تأثیرگذار در علوم طبیعی دست بیایم آنگاه علوم طبیعی می‌شوند علوم طبیعی اسلامی. کشف مجدد جهان‌بینی اصیل اسلامی. می‌گوید کشف مجدد مگر ما جهان‌بینی اسلامی نداریم که کشف کنیم. نه ناظر به جهان‌بینی است که تأثیر بر علوم طبیعی دارد. می‌گوید کشف مجدد جهان‌بینی اصیل اسلامی و به خصوص ارتباط آن با علوم طبیعی همچنین مستلزم بررسی عمیق و فهم تاریخ علم اسلامی است.

- پیشنهاد سوم. بعد از این که روحیه خودباوری ایجاد شد، فلسفه طبیعت و جهان‌بینی اسلامی تأثیرگذار در علوم طبیعی کشف شد، گام سوم، «باید به تعداد کثیری از دانشجویان مسلمان امکان داده شود تا در عالی‌ترین سطح به مطالعه علوم جدید به خصوص علوم پایه بپردازند که غربی‌ها نام علوم محض را بر آنها می‌نهند. اکنون در جهان اسلام شمار زیادی از پزشکان و مهندسان در مقایسه با شمار کسانی وجود دارند که جنبه‌های محض و نظری علوم مانند فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی را مطالعه می‌کنند». یعنی بعد از این یک عده دانشمندان و عالمان علوم طبیعی بیایند با آن جهان‌بینی تحقیقات علمی را انجام بدهند. پیشنهاد ما بیشتر این بوده است که علم غربی را به بهترین وجه فراگیرید و در عین حال شالوده‌های نظری و فلسفی آن را در بوته نقد قرار دهید. این که می‌گویند ما دانشمندانی داشته باشیم تا به علوم پایه بپردازند با آن جهان‌بینی خاص معنایش این نیست که کل نظام علمی غرب باید تغییر پیدا بکند. ما حتی باید برویم علوم غربی را به بهترین وجه یاد

بگیریم اما در عین حال شالوده‌های نظری غرب، مبانی فلسفی و جهان‌بینی آن را نقد کنیم. به هر حال از مجموع این مطالب می‌خواهد استفاده کند که مشکل تعارض علم و دین جهان‌بینی مبانی فلسفی است. اگر این را تغییر بدهیم مشکل تعارض حل می‌شود.

مطلب چهارمی که ایشان می‌گوید: «اقدام مهم دیگر، احیای علوم اسلامی سنتی در هر زمان و مکان ممکن، به خصوص در حیطه‌هایی مانند پزشکی، داروشناسی، کشاورزی و معماری است چنین اقدامی نه تنها موجب اعتماد بیشتر مسلمانان به فرهنگ خودی می‌شود بلکه پیامدهای اجتماعی و اقتصادی عظیمی دارد».

آقای نصر فراتر از تاریخ سخن می‌گوید یعنی احیای علوم اسلامی نه احیای تاریخ علوم. احیای علوم اسلامی. مثلاً الان در مورد نجوم خیلی حرف‌های خوبی داریم...

- نکته پنجمی که آقای نصر مطرح می‌کند این است که می‌گوید مهم‌ترین اقدام برای ایجاد علم اسلامی واقعی تلفیق مجدد علم با اخلاق نه از طریق شخص دانشمند بلکه به کمک ساختارهای نظری و شالوده‌های فلسفی علم است. می‌گوید نه تنها ما مسلمانانی داشته باشیم که به تولید علم بپردازند، بلکه علومی را تدوین کنیم که مسلمان تربیت کند یعنی مبانی فلسفی را که تأثیرگذار بر علم است آن را هم مد نظر بگیریم. با این که توجه دارد تعارض هست منشأ تعارض را جهان‌بینی و مبانی فلسفی می‌داند و در حوزه علوم، تغییر آن جهان‌بینی را منشأ حل تعارض می‌داند. البته از ظواهر صحبت ایشان بر می‌آید که بیشتر مربوط به علوم طبیعی است نه علوم انسانی. اما در علوم انسانی چه نقشه و طرح دیگری را باید برنامه ریزی کرد این را دیگر مطرح نکرده است.

دیدگاه دکتر مهدی گلشنی در زمینه علم دینی

یکی دیگر از شخصیت‌هایی که پیرامون علم دینی سخن گفته، جناب آقای دکتر مهدی گلشنی است، که کتابی به نام از علم سکولار تا علم دینی دارد و هم چنین کتاب‌های دیگر مثل قرآن و علوم طبیعت و تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر و برخی مقالات دیگری که در این باب نوشته است. ایشان از شخصیت‌هایی است که می‌شود گفت جزو جلوداران و سابقه‌داران بحث علم دینی در کشور است. خود ایشان در نوشته‌ای که در این کتاب علم دینی آمده است (از ص 75 به بعد) ابتدا سابقه بحث علم دینی را مطرح می‌کند و می‌گوید:

حدود 70 سال پیش در دهه 1930 مرحوم ابوالاعلاء مودودی مسئله تأسیس دانشگاه اسلامی و اسلامی کردن دانش‌ها را مطرح کرد، بعد هم کنفرانس‌های بین‌المللی در زمینه آموزش و پرورش اسلامی در سال‌های 1356، 1361 و 1363 در کشورهای عربستان، پاکستان و مالزی برگزار شد. دانشگاه‌های بین‌المللی اسلامی در کشورهای پاکستان، مالزی، الجزایر، آمریکا و انگلیس مجلات و کتاب‌های علمی هم در زمینه علم اسلامی در کشورهای مثل هند، آمریکا و انگلستان منتشر کردند.

جناب آقای گلشنی چند تا بحث درباره علم دینی دارد؛ یکی این که چرا علم دینی در ایران از همان آغاز پیدایش و طرحش با مخالفت‌هایی روبرو شد؛ یعنی از همان وقتی که در شورای عالی انقلاب فرهنگی بحث علم دینی و دانشگاه‌های دینی مطرح شد و دو سالی اصلاً دانشگاه‌ها تعطیل شد تا در شورا

بنشینند و یک بحث تعریف‌اشده‌ای برای دانشگاه و دانش اسلامی مطرح بکنند. از همان ابتدا خیلی‌ها مخالفت کردند و مفهوم دانش دینی و دانشگاه دینی را بی‌معنا و غیر ممکن و نامطلوب تلقی کردند. ایشان این را تحلیل می‌کنند که چرا یک عده با این حقیقت و با این بحث مهم که در خیلی کشورهای دیگر مطرح بوده و کنفرانس‌هایی هم داشتند، چرا در ایران این بحث با مخالفت روبرو بوده است. بعد از این تحلیل، وارد یک تلقی صحیح از علم دینی می‌شود و دیدگاه خود را از علم دینی مطرح می‌کنند و بر این باور است که رویکردهای دینی و فلسفی دانشمندان و عالمان علوم طبیعی بر فعالیت‌های علمی آنان تاثیر می‌گذارد، و این انجای تاثیرگذاری را هم در هشت محور مطرح کرده است. پس اولین بحث ایشان بعد از آن پیشینه تاریخی، این است که چرا در ایران این مسئله با مخالفت مخالفان روبرو شد. وی دو علت اصلی را ذکر می‌کند: علت نخست این که در کشور ما از وقتی که بحث علم دینی مطرح شد، تفسیرها و تعبیرهای نادرستی از آن در محافل مطرح شد و این تفسیرهای غلط سبب مخالفت عده‌ای شد؛ در واقع مخالفت مخالفان به این تعاریف بود و اگر یک تعریف معقول و مدلل از آن ارائه می‌شد، شاید با این مخالفت‌ها روبرو نمی‌شد و این بحث مورد وفاق عده‌ای قرار می‌گرفت.

علت دیگر این است که برخی اصلاً به لحاظ معرفت شناختی و روش شناختی، علم دینی را ناممکن می‌دانند؛ یعنی هر گونه تفسیر از علم دینی را به لحاظ مبانی خاص معرفت شناختی و روش شناختی، ناممکن و نامطلوب تلقی می‌کنند. وی ابتدا مقداری علت نخست را توضیح می‌دهد و می‌گوید تعاریف ارائه شده از ناحیه برخی، تعاریف درستی نیست؛ مثلاً: برخی بیان کرده‌اند که علم دینی علمی است که در فضای فرهنگ و تمدن اسلامی تکون و توسعه پیدا می‌کند. بعضی دیگر گفته‌اند که علم دینی یا اسلامی، علمی است که هدف آن تبیین کتاب و سنت است؛ بنابراین علومى مثل فقه، کلام و تفسیر که مبین کتاب و سنت هستند، علوم دینی‌اند. گویا علومى را دینی می‌دانند که از کتاب و سنت قابل استخراج باشد و علومى که از آن‌ها قابل استخراج نباشد، دینی نیست. تعریف سوم این است که می‌گویند مهم نیست منشأ یک علم کجا باشد؛ ولی اگر مسائل علمى در چارچوب جهان بینی اسلامى تفسیر شود، می‌توان آن را علم اسلامى دانست. پس ملاک اسلامى بودن این است که مسائل آن، در چارچوب جهان بینی اسلامى تفسیر و تحلیل بشود. در تعریف چهارم می‌گویند که برخی نیز چنین می‌گویند که منظور از علم دینی این است که کاوش‌های علمى به صورتی نوین انجام شود و برای انجام پژوهش‌های فیزیکی، شیمیایی و زیستی به قرآن و حدیث رجوع شود. تعریف پنجم که از علم دینی دارد این است که علم دینی و علم اسلامى آن است که در مورد کشف معجزات علمى قرآن تاکید کرده است، یعنی آن علمى که به عنوان کشف معجزات علمى قرآن از آیات قرآن استفاده می‌شود؛ یک سری آموزه‌ها و دستاوردهای علمى داریم که اعجاز علمى قرآن را ثابت می‌کنند، آن علوم، علوم دینی‌اند. این علوم را در همان دایره‌ای که کاشف از اعجاز علمى قرآن هستند، دینی و اسلامى می‌دانیم و در غیر این صورت دینی و اسلامى نیستند. تعریف ششم اینکه بعضی معتقدند در علم اسلامى، دستاوردهای عظیم علم در چند قرن گذشته در ابعاد نظری و عملی کنار گذاشته می‌شود و کارهای علمى با ابزارهای هزار سال پیش صورت می‌پذیرد.

نقادی دیدگاه‌های مخالفان

ایشان هیچ کدام از این‌ها را نمی‌پذیرد و در تحلیلی که دارد می‌گوید؛ نادرستی تعبیر و تعاریف یاد شده در باب چیستی علم دینی به دلیل آن است که:

اولاً محدود کردن علم دینی به معارف خاص دینی، مثل فقه و تفسیر و کلام و ... (علمی که از قرآن و سنت استخراج می‌شوند) بسیار تنگ نظرانه است و با معارف قرآنی و سنت اسلامی مطابقتی ندارد. ما علوم اسلامی را فراتر از این می‌دانیم؛ البته این‌ها علوم اسلامی هستند، ولی اگر علمی هم از قرآن و سنت به طور کمال و تمام استخراج نشود، با یک ملاکاتی - که بعداً می‌آید - می‌توان آن را هم علم دینی دانست.

ثانیاً کنار گذاشتن تمام دستاوردهای علمی بشر در چند قرن گذشته - که ادعای امثال آقای مهدی نصیری است - نه ممکن است و نه مطلوب.

ثالثاً اسلام، جزئیات علوم را به ما نمی‌گوید. ما نباید انتظار داشته باشیم که جواب ریز ریز مسائل را از قرآن و سنت بگیریم، بر ما واجب و لازم است که برویم و درجهان طبیعت و عالم انسانی مطالعه کنیم و قوانین حاکم بر آنها را کشف کنیم. این که انتظار داشته باشیم این قوانین را از قرآن و سنت استخراج کنیم؛ این ادعا خیلی اشتباه است.

پس گر چه یکی از علت‌های طرد مقوله علم دینی نزد مخالفان، تفسیر نادرست علم دینی است، ما هم با این گونه تفسیرها موافق نیستیم؛ ولی از این تفسیرها و تعبیرها نباید نتیجه گرفت که علم دینی به طور مطلق غلط است و به هر حال یک تحلیل از علم دینی می‌تواند درست باشد.

علت دوم از بی‌مهری مخالفان نسبت به علم دینی که ایشان طرح کرد، این بود که مخالفان می‌گویند: به لحاظ معرفت‌شناسی و روش‌شناسی غیر ممکن و نامطلوب است که ما علم دینی داشته باشیم. آقای گلشنی این رویکرد را هم نمی‌پذیرد و می‌گوید که این برداشت‌ها درباره رابطه علم و دین و محال دانستن علم دینی ناشی از چند پیش‌فرض غلط است:

یکی از پیش‌فرض‌ها، محدود کردن معنای دین، مثلاً در امور اخروی و فرامادی است؛ ولی ما این پیش‌فرض را قبول نداریم و قلمرو دین، یک قلمرو حداقلی نیست، آن گونه که سکولارها و برخی روشنفکران می‌گویند.

پیش‌فرض غلط دیگر، غفلت از محدودیت‌های علم است؛ یعنی توجه نمی‌کنند به این که علم محدود است و خیال می‌کنند علم و روش تجربی می‌تواند همه حقایق عالم را کشف بکند و علم را خیلی جاق می‌انگارند.

پیش‌فرض سوم، عینیت قائل شدن برای همه آن چیزهایی است که به نام علم، تعلیم داده می‌شود؛ یعنی ایشان خیال کردند که تمام گزاره‌های علوم تجربی بیانگر واقع و نفس‌الامر است و مبنای معرفت شناختیشان این است. در حالی که ما در علم یک سری گزاره داریم که از سنخ ترم‌های تئوریک است، یعنی ما بازای خارجی ندارند و «فرض» اند، برای این که پارادایم فکریمان ساختار منظمی پیدا کند؛ و الاً معلوم نیست که واقعاً واقعیتی در خارج باشد؛ همچون ژن، الکترون و انرژی، که این‌ها نه با چشم

مسلح کشف شده‌اند و نه غیر مسلح. بنابراین ما عینیت - به معنای مطابقت با واقع، نه به معنای توافق بین الأذهانی که امروزه مراد از عینیت در فلسفه علم، بیشتر همین توافق بین الأذهانی است؛ - تمام گزاره‌های علمی را نمی‌پذیریم.

تلقی صحیح از علم دینی

پس از بحث گذشته ایشان وارد بحث تلقی صحیح از علم دینی می‌شود. وی می‌گوید: به نظر می‌رسد تلقی صحیح از علم دینی که هم در جهان اسلام و هم در میان دانشمندان مسیحی پیروان زیادی دارد علمی است که مطالعه طبیعت را در چارچوب متافیزیک دینی دنبال کند و کلیت فضای را در چارچوب جهان بینی دینی ببیند؛ علمی است که در خدانشناسی و رفع نیازهای مشروع فردی و اجتماعی جامعه دینداران مسلمان مؤثر باشد.

قطعاً اگر ما تاثیر جهان بینی و متافیزیکی دینی را بر طبیعت شناسی بپذیریم، خود به خود این رویکرد، نیازهای مشروع فردی و اجتماعی جامعه دینداران مسلمان را هم بر طرف می‌کند، یعنی کارکرد این علم دینی هم، خود به خود اسلامی خواهد بود. اول علوم پایه شکل پیدا می‌کند بعد تکنولوژی پدید می‌آید بعد صنعت، و در عقبه علوم پایه هم یک متافیزیک وجود دارد که بر اساس آن متافیزیک، کارکرد صنعت هم دینی یا غیر دینی می‌شود و این را تاریخ علم نشان داده است. ایشان سپس بیان می‌کند که بالاخره علم دینی، علمی است که در آن جهت پرهیز از آفات علم جدید و برای هر چه غنی‌تر کردن آن، تلاش می‌شود بینش الهی بر عالم حاکم گردد.

علم دینی مقوله‌ای جز تاثیر مبانی متافیزیکی بر فعالیت‌های علمی عالمان نیست؛ بنابراین علم دینی به معنای علوم برگرفته از قرآن و سنت و نیز به معنای برگرفتن اصول و عناصر و قواعد اصلی علوم از قرآن و سنت نیست، بلکه ما می‌گوییم علوم اسلامی و دینی (علوم تجربی - طبیعی و انسانی - دینی) علوم‌اند که با متافیزیک دینی و اسلامی تحقیقات علمی خود را شروع کرده باشد.

تأثیر رویکردهای دینی و فلسفی دانشمندان بر فعالیت‌های علمی

وی پس از بیان تعریف صحیح از علم دینی به بحث تأثیر رویکردها می‌پردازد و هشت محور را در این زمینه ذکر می‌کند:

الف) انگیزه‌های دانشمندان در انجام فعالیت علمی و انتخاب مسئله

به طور مثال: مسئله وحدت نیروهای طبیعت از اهم مسائل فیزیک نظری معاصر است. در مورد وحدت دو نیروی ضعیف هسته‌ای و الکترومغناطیسی سه فیزیکدان نظریه پرداز، عبدالسلام، واینبرگ و گلاشو، جایزه نوبل را به طور مشترک دریافت کردند. اما انگیزه آنان از پی گیری مسئله وحدت نیروها، متفاوت بود. از نظر عبدالسلام، وحدت نیروهای طبیعت دلیل بر وحدت تدبیر در نتیجه وحدت مدبر است و جاذبه این نظریه برای وی، همین نتیجه‌گیری بوده است. گلاشو ایده وحدت بخشی نیروها را به دلیل مفید واقع شدن آن در عمل می‌پسندد و واینبرگ آن را به دلیل ساده شدن قضا یا دنبال می‌کند؛ از نظر وی در غیر این صورت، جهان، چیزی جز نقاط پراکنده نخواهد بود.

ب) نقش پیش‌فرض‌های دانشمندان در فعالیت‌های علمی

مثالی در این خصوص: آقای آندره لینه، کیهان شناس برجسته معاصر روسی که خدا باور هم نیست و جهان را خود را می‌داند، معتقد است که ایده جستجو برای یک نظریه فراگیر در فیزیک جدید، از اعتقاد به خدای یگانه نشأت گرفته است. «کل کیهان شناسی جدید عمیقاً متأثر از سنت توحیدی است... این ایده که ممکن است جهان را از طریق یک نظریه‌ی همه چیز نهایی بفهمیم، ناشی از اعتقاد به خدای یگانه است».

علاوه بر پیش‌فرض‌هایی چون پیش‌فرض فهم پذیر بودن طبیعت، که در همه علوم کاربرد دارد، هر علمی نیز به تناسب، پیش‌فرض‌هایی برای خود دارد. به طور مثال برخی پیش‌فرض‌های به کار گرفته شده در کیهان شناسی متداول چنین است: فیزیک محلی در همه زمان‌ها و مکان‌ها اعتبار دارد؛ - موضع ما در جهان یک موضع خاص نیست (اصل کیهان شناختی)؛ - جهان را می‌توان یک پیوستار فضا - زمانی چهار بعدی گرفت؛ - انتقال به قرمز نور و اصل کهکشان‌ها ناشی از انبساط جهان است.

ج) نقش و تاثیر پیش‌فرض‌های دانشمندان در انتخاب آزمایش و گزینش مشاهدات به طور مثال هایزنبرگ که با توجه به دیدگاه‌های فلسفی‌اش با ایده تجزیه‌پذیری نامحدود اشیای اتمی مخالف بود، با ساختن دستگاه‌های شتاب‌دهنده قوی و قوی‌تر مخالفت می‌کرد. این دستگاه‌ها می‌توانست به عنوان آزمایشگاهی جهت بررسی برخی تئوری‌های فیزیک ریزاتمی مورد استفاده قرار بگیرد، اما با این اقدام هایزنبرگ، تحقیقات در این زمینه برای سال‌ها به تاخیر افتاد.

د) نقش پیش‌فرض‌های دانشمندان در نظریه پردازی‌های علمی برای نمونه هویل، اختر فیزیکدان برجسته معاصر، که از بنیانگذاران نظریه جهان ماندگار در کیهان‌شناسی است، هر گاه شواهدی تجربی دال بر تایید نظریه انفجار بزرگ مطرح می‌شود، چون می‌داند که آغاز زمانی داشتن جهان مستلزم وجود خدا است، برای فرار از تسلیم به این نتیجه، به دنبال نظریه‌های بدیل و توجیحات دیگر می‌آورد. همین طور هاکینگ، کیهان شناس شهیر انگلیسی، که متوجه است آغاز داشتن جهان مستلزم وجود خدا است، برای این که به این نتیجه تن در ندهد، می‌کوشد تا با ترفندهایی نظیر استفاده از زمان موهومی، وجود تکنیکی در خلقت جهان (یعنی آغاز زمانی داشتن جهان) را منتفی معرف کند.

ه) نقش پیش‌فرض‌های دانشمندان در گزینش ملاک‌های ارزیابی و نقد نظریات علمی تجارب سال‌های اخیر نشان داده است که عقاید دینی در گزینش نظریه‌های علمی مؤثر بوده‌اند. وقتی دانشمندی به دنبال این است که از میان نظریه‌های موجود یکی را انتخاب کند، ذهنیات قبلی او در انتخابش مؤثر واقع می‌شود؛ به طور مثال پس از ارائه مکانیک کوانتومی و ارائه تعبیر آماری این فرمالیزم، انیشتین به معارضة با برخی از مهم‌ترین مبانی تعبیری این نظریه پرداخت و دیدگاه‌های غیر رئالیستی و غیر موجبیتی مکتب کپنهاکی را مورد انتقاد قرار داد و فیزیکدانان کوانتومی را به کوتاه نظری و پرهیز از واقعیت و عقل متهم کرد.

علاوه بر ملاک‌های فوق، دانشمندان در مرحله اخذ و طرد نظریه‌های علمی از ملاک‌های دیگری نیز بهره‌مند می‌شوند؛ به طور مثال انیشتین سادگی و زیبایی، وحدت و جهان شمولی را از ملاک‌های یک نظریه معتبر معرفی می‌کرد.

(و) نقش اصول متافیزیکی در طرح نظریات علمی

تاریخ علم حاکی از مواردی است که بعضی از اصول متافیزیکی نقش سرنوشت‌ساز در اعلان بعضی نظریه‌ها داشته‌اند. مثلاً در نظریه نسبیت عام، که یک نظریه صرفاً فیزیکی به شمار می‌آید، انیشتین چنین اظهار می‌کند که وقتی معادلات نسبیت عام را یافت، به مدت دو سال از انتشار آنها خودداری کرد، زیرا آنها را با اصل علیت عمومی در تعارض می‌دید. تنها هنگامی که شبهه تعارض برای او بر طرف شد، وی به نشر آنها اقدام کرد. معنای این کلام آن است که اگر این شبهه برای او رفع نمی‌شد، وی به انتشار نظریه نسبیت عام دست نمی‌زد و سرگذشت فیزیک به نحو دیگری رقم می‌خورد.

(ز) نقش جهان بینی در تعبیر نظریات علمی

شواهد متعددی در این زمینه در تاریخ علم قابل گزارش است؛ به طور مثال: در سال‌های اخیر کشف شد که رابطه بین ثابت‌های طبیعت (از قبیل بار الکترون، ثابت پلانک و ...) طوری تنظیم شده که اجازه بروز حیات را در زمین داده است. مثلاً اگر شدت نیروی ثقل، کمی قوی‌تر از مقدار فعلی بود، انبساط جهان خیلی زودتر متوقف شده بود و در اثر انقباض، جهان به صورت یک سیاه چال درآمده بود؛ قبل از آن که فرصتی برای تشکیل کهکشان‌ها باشد. از طرف دیگر اگر شدت نیروی ثقل، کمی ضعیف‌تر از مقدار فعلی بود، جهان سریع‌تر از آن منبسط می‌شد که نیروی ثقل، کمی ضعیف‌تر از مقدار فعلی بود، جهان سریع‌تر از آن منبسط می‌شد که ماده جهان به صورت ستارگان جمع شود. در هر دو حالت، امکان فراهم شدن شرایط بروز حیات، از جمله تشکیل اتم‌های کربن، وجود نمی‌داشت. به سخن دیگر، قوانین فیزیک چنان هستند که گویی تعبیه شده‌اند تا تکون حیات را ممکن سازند. برای این مطلب که به اصل آنتروپیک موسوم شده، دو نوع توضیح ارائه شده است:

فیزیکدانان خداپاوار، آن را حاکی از طراحی الهی دانسته‌اند؛ اما فیزیکدانان محلد، برای توجیه آن به جهان‌های متعددی متوسل شده‌اند که در هر یک از آنها ثابت‌های طبیعت متفاوتند و در بین تریلیون‌ها تریلیون جهان، یک (یا چند) جهان، ثابت‌های مناسب برای بروز حیات را دارند. البته فیزیک هیچ شاهدهی برای این جهان‌های مستقل از هم ندارد و نظریه پردازی فوق مبتنی بر هیچ تجربه مستقلی نیست و تنها علاقه بعضی دانشمندان به فرار از خداپاوری بوده که آنان را به این نظریه سوق داده است.

(ح) نقش جهان بینی در جهت دهی کاربرد علم

علم دینی می‌تواند جهت‌دهی مناسبی در مورد کاربردهای علم داشته باشد و از کاربردهای مخرب آن جلوگیری به عمل آورد. به قول جان بروک: جهت‌گیری و کاربرد پژوهش‌های علمی می‌تواند در نظام‌های ارزشی مختلف به طور وضوح متفاوت باشد و چون ارزش‌های انسانی غالباً ارتباط ارگانیک با عقاید دینی دارند، اعتقادات دینی را هنوز می‌توان با جهت‌گیری علم و فن‌آوری مرتبط دانست.

تحقق علم دینی در طول تاریخ تمدن اسلامی

ایشان سپس می‌گوید که نه تنها این تلقی از علم دینی صحیح است، بلکه اصلاً در مقاطعی از تاریخ تحقق هم داشته است؛ یعنی نه تنها ممکن، بلکه واقع هم شده است:

اگر به وضعیت فکری علما در دوران درخشان تمدن اسلامی برگردیم، می‌بینیم در حالی که در آخرین مرزهای دانش زمان خود کار می‌کردند، تفکر الهی بر ذهن آنان حاکم بوده است. آنان به خاطر خدا دنبال علم می‌رفتند و هدفشان کشف آثار الهی در طبیعت بود. این بینش بر بنیانگذاران علم جدید نظیر کپلر، نیوتون، بویل و ... هم حاکم بوده است و نشانگر امکان و وقوع تاثیر پذیری علم تجربی از ارزش‌ها و بینش‌های دینی و فلسفی است.

تفاوت علوم انسانی و علوم طبیعی

در پایان تفاوتی هم بین علوم انسانی و علوم طبیعی بیان می‌کند و می‌گوید: در پایان ذکر این نکته لازم است که در علوم انسانی دخالت ارزش‌های دینی و دیدگاه‌های متافیزیکی در فعالیت علمی بسیار وسیع‌تر است؛ مثلاً تاثیری که ارزش‌های دینی و مبانی متافیزیکی در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی دارد، خیلی بیشتر است (چه در انتخاب موضوع، چه در انتخاب مسائل، چه در روش‌های تحقیق، چه در نظریه پردازی‌ها) تا علوم طبیعی. در واقع ایشان علم دینی را در علوم طبیعی و انسانی به یک معنا می‌گیرند؛ تاثیر مبانی متافیزیکی در مطالعات طبیعت شناختی یا انسان شناختی؛ تفاوت در شدت و ضعف است، که شدت اثرپذیری علوم انسانی از این مبانی نسبت به علوم طبیعی بیشتر است.

نکاتی درباره نظریه آقای گلشنی

به نظر می‌رسد یک ملاحظه جدی در نظریه ایشان هست. در این باب که مبانی متافیزیکی تاثیرگذار هستند، تردیدی نیست؛ اما این آنجای هشت گانه‌ای که ایشان ذکر کرده، مشخص نمی‌کند که آیا این تاثیرها، تاثیرهای روان‌شناسی معرفت یا جامعه‌شناسی معرفت (تاثیر منطقی، تولیدی) است. ممکن است ما تاریخ علم را که مطالعه می‌کنیم، بگوییم که واقعاً این مبانی متافیزیکی در ذهن دانشمندان گزیده ایجاد کرده و در گزینش مسئله، نظریه‌سازی و نقد نظریه‌ها تاثیر گذاشته، اما تاثیر چه نوع تاثیری است؟ یک موقع ممکن است تاثیر روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی باشد و یا بر یک عالم تاثیر گذاشته و ممکن است بر عالم دیگر تاثیر پیدا نشود و یا تاثیر در حوزه عالم است نه در حوزه علم؛ ما الآن بحثمان عالم دینی است یا علم دینی؟ بحث در علم دینی است و وقتی که می‌گوییم علم یعنی توافق بین الأذهانی داشتن (در فلسفه علم، عینیت به معنای بین الأذهانی است) واقعاً این تاثیر هم باید بین الأذهانی باشد؛ اما یک نظریه هست که بین الأذهانی نیست و یک نظریه هست که بین الأذهانی است ولی تاثیر آن مبانی متافیزیکی، شخصی و فردی است و یا ممکن است تاثیر بین الأذهانی هم باشد، اما تاثیر منطقی نیست و در عصر و مصر دیگر ممکن است این تاثیر گذاری اتفاق نیفتد. آقای گلشنی برای این که ادعای خویش را به این گستردگی و آنجای هشت‌گانه از تاثیر گذاری ثابت بکند، باید نمونه‌هایی از تاثیر گذاری منطقی را پیدا کند که ایشان پیدا نکرده است. ایشان باید نشان دهد که متافیزیک دینی چگونه در پیکره علم تاثیر منطقی می‌گذارد، که اگر آن متافیزیک تغییر پیدا کرد، مثلاً ما

یک طبیعت شناسی دیگری داشته باشیم. بعضی از نمونه‌هایی که ذکر کرد، مثل آن چه در نحوه نخست از آنجای هشت‌گانه بیان کرد، یک مثال کاملاً شخصی است و مربوط به عالم دینی است نه علم دینی. به نظر می‌رسد این گستردگی که ایشان می‌گویند، در علوم طبیعی توجیه ندارد؛ اما در علوم انسانی، همان طور که ایشان گفتند، درست است، ولی تبیین نکردند. ما باز در علوم انسانی معتقدیم مبانی متافیزیکی نه تنها مبانی مفاهیم و گزاره‌های علوم انسانی‌اند، بلکه معانی آنها هم هستند؛ لذا اگر مبانی متافیزیکی تغییر پیدا بکند، در اصل گزاره‌ها و معانی گزاره‌های علوم انسانی تغییر پیدا می‌کند، چون مبانی، معانی گزاره‌ها را تأمین می‌کند. اصلاً مفهوم جامعه، انسان، هنجار، عدالت، آزادی، مردم، فرد، تمام این مفاهیم که در علوم انسانی‌اند، بار معنایی‌شان با مبانی تغییر پیدا می‌کند، مبانی، صرف تغییر در رویکرد ایجاد نمی‌کند و تغییر در معنا هم دارد؛ لذا ما معتقدیم اساساً دموکراسی اسلامی، اومانیسیم اسلامی، سوسیالیسم اسلامی، پروتستانیسیم اسلامی، پارادوکسیکال است؛ مگر این که معنای دیگری به این واژه‌ها بدهیم.

ضمیمه اول: دیدگاه‌های آقای مشکي در باب علم دینی

پیش از پرداختن به بحث علم دینی لازم است، به دو بحث "قلمرو دین" و "رابطه عقل و دین" نگاهی گذرا بیاندازیم تا بر اساس آنها در مورد علم دینی نظر دهیم.

قلمرو دین

راجع به قلمرو دین، دو دیدگاه عمده یعنی نظریه حداقلی و نظریه حداکثری مطرح است که با توجه به اختلاف در مقدار آنها به چهار نظریه ارتقا می‌یابد:

1. دکتر سروش: دین تنها با آخرت سروکار دارد و هیچ ربطی با دنیا ندارد؛ از این رو تنها حداقل را بیان کرده و حداکثر را به عقل بشر واگذار کرده است.
2. حجج اسلام ربانی و خسرو پناه: حداقلی را که دین بیان کرده علاوه بر آخرت بحث‌های اخلاقی، فقهی و هر آن چه را که در راستای هدایت بشر بوده و در این دنیا باید تحصیل شود، در بر می‌گیرد.
3. آیه الله جوادی: دین حداکثرها را بیان می‌کند؛ دین گزاره‌های کلی را بیان کرده که گزاره‌های جزئی از آن قابل استنباط است. از این رو همه علوم که امروزه بشر به آن رسیده یا پس از این به آن خواهد رسید، از راه دین دست یافتنی است.

4. نظریه برگزیده (مختار): دین حداکثر نیازهای بشر که برایش سودمند بوده و ضرری نداشته را بیان فرموده است؛ نه این که به هر نیازی پاسخ داده باشد چنانکه آیت الله جوادی می‌فرماید. از گزاره‌های دینی استنباط می‌شود که دین دستوراتی دارد که برای دنیای بشر مفید است یعنی دین حتی به امور صرفاً دنیایی مثل این که چگونه غذا بخورد تا سالم بماند و ... نیز پرداخته که وظیفه اولیه آن نبوده است؛ ولی می‌توان در باب امور صرفاً دنیایی نیز از دین درخواست کرد و پاسخ گرفت.

عقل و نقل (دین)

در این جا نخست باید مراد خود را از عقل بیان کنیم آنگاه به این دو بپردازیم.

مراد ما از عقل، عقل انسانی است که احتمال خطا در آن است نه عقل کلی حقیقت یاب که دست یافتنی نیست.

در بحث رابطه میان عقل و نقل دو پرسش اساسی این است که الف) آیا عقل منبع است یا ابزار؟ ب) دین آن را به عنوان منبع خود معرفی می کند یا تنها آنرا به عنوان ابزار قبول دارد؟

درباره منبع بودن عقل دو احتمال وجود دارد:

1. دین خودش عقل را به عنوان منبع معرفی کرده است؛

2. ما خود مستقل از دین می گوئیم عقل منبع است.

صورت دوم تنها ناظر به بحث پذیرش اصل دین و ورود به آن است؛ چون اگر عقل در این جا منبع نباشد و با دلیل دینی اصل دین اثبات کنیم صورت دچار دور و تسلسل خواهیم شد.

اما این که دین خودش عقل را به عنوان منبع معرفی کرده باشد چند مشکل وجود دارد:

1. آیا دین چیزی را به عنوان منبع معرفی می کند که با خودش تعارض داشته باشد؟ یعنی با توجه به اینکه شکی در تعارض بین عقل و دین وجود ندارد، دین عقلی که با خودش تعارض دارد را منبع خود معرفی نمی کند. چون که اگر گفتیم عقل منبع است، در کنار منبع بودن دین قرار می گیرد و حجیت می یابد. در این صورت استفاده از هر يك درست خواهد بود و حال آن که این با هم تعارض دارند.

اینک در تعارض بین این دو باید چه کرد؟ معمولا می گویند در اینجا عقل مقدم است؛ چون گزاره های عقلی یقینی است و گزاره های دینی ظنی. دلیل ظنی بودن گزاره های دینی این است که ما در زمانی زندگی می کنیم که دسترسی به معصوم نداریم و غالب گزاره های دینی یقینی نیستند. اگر در زمان امام صادق باشیم و حضرت مطلبی را بفرماید و عقل ما با برهان و یا هر چیز دیگر بر خلاف نظر امام بفهمد در حل این تعارض چه خواهیم کرد؟ مسلم است که کلام امام صادق را خواهیم گرفت. به عبارت دیگر در زمانی که به امام دسترسی نداریم و گزاره های دینی غالبا ظنی هستند مگر متواترات و یا خبر واحد محفوف به قرائن قطعی که تعداد آنها انگشت شمار است، در چنین شرایطی این سوال پیش می آید که عقل مقدم است یا دین؟ می گویند عقل، چون عقل یقینی و دین ظنی است. از این رو در مورد اعتقادات می گویند به هیچ وجه سراغ خبر واحد نباید رفت بلکه باید به دنبال عقل رفت، چون خبر واحد ظنی است و حجیت ندارد.

با توجه به این مشکل دین، عقل را به عنوان منبع نپذیرفته است، بلکه آن را ابزار استنباط و فهم می داند. خداوند برای انسان وحی فرستاده چون می فهمد؛ ولی برای حیوان فرستاده چون نمی فهمد. عقل ابزار فهم و استنباط از دین است نه منبعی در کنار آن .

از این رو در مقام استفاده از عقل دو کار برد مهم مطرح است:

1. استفاده منبعی از عقل؛

2. استفاده ابزاری از عقل.

نکته اساسی در این جا این است که این دو کاربرد به اعتبار و شرایط ما بستگی دارد. ما می توانیم اعتبار کنیم از عقل به عنوان منبع استفاده کنیم یا به عنوان ابزار. اگر امروزه می گوئیم عقل منبع است از سر ناچاری است؛ چون به معصوم دسترسی نداریم، دست ما کوتاه و خرما برنخیل. ولی حقیقت این

گونه نیست. برای مثال در زمان ائمه نیازی به نوشتن تفسیر قرآن بر اساس عقل خودمان نداریم. به خاطر عدم حضور معصوم تفسیر نوشتیم. در زمان ائمه و حتی در اوایل غیبت متن روایت حکم فقهی فقه‌ها بوده است نه این که استنباطات خود را بنویسند.

تمام مشکل همین است که این ضرورت و ناچاری را به واقعیت حمل می‌کنند و می‌گویند عقل منبع است.

علم دینی

علم برای تبیین پدیده‌های طبیعی، کشف علل و معلولات طبیعی و ارتباط پدیده‌ها با یکدیگر دارد. از این رو علم موضوع، روش و هدف دارد. سؤالاتی در این جا مطرح است. اولاً آیا دین درباره سه حوزه علم (تبیین پدیده‌های طبیعی، کشف علل و معلولات طبیعی و ارتباط پدیده‌ها با یکدیگر) سخن می‌گوید؟ اگر چنین است چگونه از سخن دین برای دینی کردن علم استفاده کنیم؟ ثانیاً درباره موضوع روش و هدف علم نیز سخن گفته است؟

به نظر ما دین هم در حوزه اول (تبیین پدیده‌های طبیعی، کشف علل و معلولات طبیعی و ارتباط پدیده‌ها با یکدیگر) سخن گفته است و هم در حوزه دوم (موضوع، روش و هدف). اگر سخنان دین را در دو حوزه، دقیق استنباط کنیم علم دینی خواهیم داشت.

در حوزه اول که مرتبط با علم تجربی است باید نخست سراغ دین برویم اگر پاسخی به صورت کلی یا جزئی یافتیم همان را ملاک قرار می‌دهیم و اگر نیافتیم آنگاه سراغ تجربه می‌رویم.

در حوزه دوم از مجموع متون دینی می‌توان هدف از تجربه، تبیین و کشف علل و ... را به دست آورد. دین هدف علوم را هماهنگی با طبیعت می‌داند نه تغییر آن. از این رو دین علمی را قبول دارد که هماهنگ با طبیعت باشد.

شاید دین به طور مستقیم به این اصل اشاره نفرموده باشد چون موضوع نداشته و همه در زمان معصوم هماهنگ عمل می‌کردند ولی ما می‌توانیم از گزاره‌هایی که در دین آمده یا پرسش‌هایی که از معصومین شده همانند بحث استصحاب استنباط کنیم که اصل هماهنگی با طبیعت مطلوب دین است نه تغییر.

این هدفی که از دین استنباط می‌کنیم با هدفی که در علوم جدید دنبال می‌شود تفاوت عمده دارد. در علوم جدید هدف تغییر طبیعت است. از هنگامی که این مبنای جدید پیدا شد یعنی از رنسانس به بعد علوم و تکنیک و فن متناسب آن به وجود آمد.

با اینکه بشر از ابتدا نیازهای کنونی را داشت مثلاً وسیله‌ای که بسیار سریعتر از اسب او را به مقصد برساند و هزاران نیاز دیگر ولی سراغ آن نرفت؛ چون مبنای آن را نداشت، این مبنای جدید را قبول نداشت. با پیدا شدن این مبنای یعنی هنگامی که بشر گفت فرم و ساختار طبیعت را باید عوض کنم، علوم جدید پیدا شد.

ادیسون به فکر اختراع لامپ می‌افتد ولی این سینا به آن سمت نمی‌رود چرا؟ آیا این سینا کم هوش تر از ادیسون بود. به شهادت تاریخ خیر؛ ولی این سینا به هیچ وجه این به فکرش خطور نکرد؛ چون

مبانی اش را نداشت. ابن سینا طب هم می نویسد کتاب قانون که وارث تجربیات بشر در طول تاریخ بوده و او با مطالعه آثار گذشتگان و افزودن تجربیات خود بر آن، این اثر گراسنگ را می نویسد که هماهنگ با طبیعت است؛ ولی در مقابل در علوم جدید فن آورانی همچون لوازیه بر اساس علم شیمی دست به تغییر طبیعت زده و داروهای شیمیایی را تولید کردند.

از این رو پزشکی قدیم و جدید ماهیتا باهم تفاوت دارند؛ گرچه هر دو در پی کشف امراض می روند؛ ولی پزشکی جدید می خواهد در طبیعت و بدن انسان تغییر ایجاد کند، داروهای که می سازند چون تغییر یافته اند، ضررهایی برای اعضای غیر بیمار دارد. ولی طب قدیم نه می خواهد انسان را عوض کند و نه طبیعت را فقط می خواهد این هماهنگی که بین آنها است را کشف کند؛ یعنی این بیماری با کدام دواي موجود در طبیعت هماهنگ است.

دیگر علوم جدید که بشر امروز به آنها دست یافته نیز همانند پزشکی جدید بر اساس همین مبناي غیر دینی شکل گرفته اند. به عبارت دیگر علوم جدید چون منایشان غیر دینی است (تغییر طبیعت) همگی غیر دینی هستند.

مطلب مهم دیگر راجع به علوم جدید این است که این علوم، علوم فن-آور هستند. با اینکه آنها در معرفت شناسی شك گرا هستند و معتقدند یقین دست نیافتنی است، ولی برای رسید به فنون دنبال این علوم می روند. حال کاری ندارند که این فنون که یکجا را درست می کند، کجاها را خراب می کند همین که اینک برایش کارایی دارد کافی و مطلوب است. چون که نمی توانند علم آنها همه جانبه نیست و نمیتوانند در پابند که علاوه بر اثر مثبت چه آثار منفی را در پی خواهد داشت. خودشان در این باره چنین می گویند:

تمایزی که در آنجا بیشتر مورد نظر است تمایز میان علوم و هنرها و فنون است. این تمایز را اغلب بکار می بندند و بی فایده هم نیست، ولی مشخص کردن آن کاری دشوار است. (یعنی کدام را علم و کدام را فن و هنر بنامیم) شاید بتوان جوهر تمایز علم و هنر را در اکتشافی بودن علم و روش محوری هنر دانست. (اکتشافی یعنی به دست آوردن هماهنگی ولی در هنر ایجاد کردن چیزی محور است) دانشمند، به جهان خارج که وجود آن را مستقل از وجود خود فرض می کند، رو می کند. او جهان را می کاود و کاوش خود را ثبت و ضبط می کند و آنچه را می بیند الگوگیری می کند.

وضع دانشمند در برابر دنیای خارج بیشتر انفعالی است؛ از سوی دیگر هنرمند در برابر جهان موضعی فعالتر دارد. هدف او آن است تا با افزودن چیزی بر جهان آن را دگرگون کند. در علم بودن فیزیک، اختر شناسی، شیمی و زیست شناسی تردیدی نیست. هدف این علوم کسب دانش در برابر کار طبیعت و رفتار جهان است. علمومی که به علوم عملی موسومند مانند مهندسی، دریا نوردی و پزشکی فنون سودمند هستند. هدف نهایی آن تغییر دادن و مهار کردن محیط زندگی انسان است. آنها که به این علوم می پردازند بیشتر اهل علمند نه تفکر.

با توجه به تفاوت علم در علوم جدید و هدفی که دین بیان فرموده، دو علم خواهیم داشت، علم دینی و علم سکولار؛ چون دو مبنا دارند.

از این رو علومی که مبنایشان تغییر و تسلط بر طبیعت است تخصصاً از علم دینی خارج می‌شوند. کسی که می‌خواهد هماهنگ با طبیعت عمل کند دیگر دنبال علومی که در پی تغییر طبیعتند، نمی‌روند چون موضوعیت آنها از بین رفته است.

بنابر این تفاوت دیدگاه مختار با آقای جوادی در این است که ایشان می‌فرمایند همه علوم جدید از دین قابل برداشت است و به نظر ما بر اساس هدف مذکور بسیاری از علوم موضوعی ندارند و تخصصاً خارج خواهند بود؛ یعنی قابل دینی شدن نیستند، مثل این که بگوییم شراب فروشی اسلامی.

از مبنایی باید به علم دینی رسید نه این که از ابتدا علوم جدید را بپذیریم و آنگاه بحث و بررسی کنیم که چگونه با مبنایی دینی می‌توان به آنها رسید. به عبارت دیگر برخی ابتدا تماماً علوم جدید را پذیرفته‌اند سپس درصدد ساختن مبنایی دینی برای آنها برمی‌آیند. این شیوه روش غلطی است؛ چون پیش فرض آن این است که مبنایی این علوم حتماً دینی است منتهی ما باید آن مبنایی را به دست آوریم در حالی که سؤالی این است که آیا مبانی آنها دینی است؟ برای یافتن پاسخ درست باید بدون توجه به علوم جدید مبنایی دینی را به دست آوریم سپس بحث و بررسی کنیم که آیا این مبنایی چنین علومی را تولید می‌کنند؟

البته لازم به تذکر است که معتقد نیستیم که در این زمان نباید از علوم جدید استفاده کرد. الان از روی ناچاری و ضرورت مجبوریم از این علوم بهره ببریم ولی بحث ما درباره اصل اولی است.

چکیده نظریه

1. تمام دستاوردهای یک تمدن بر تفکرات خاصی مبتنی است و نمی‌توان دستاوردها را از فکر و فلسفه و جهان بینی جدا کرد. به نظر بنده همان گونه که علوم انسانی مدرن مبتنی بر اومانیزم و سکولاریسم است، علوم طبیعی و صنعت مدرن نیز چنین است؛ منتهی آنچه باید انجام گیرد دو امر است:

الف) دقیقاً ویژگیهای تفکر اومانیزستی و سکولاریستی شناخته شود.

ب) تأثیر این دو تفکر بر علوم انسانی و طبیعی و ... فهم شود و این نیازمند کار عمیق است.

2. اگر مجموع گزاره‌های دینی را درباره عالم طبیعت بررسی کنیم، نظر دین درباره هدف و کشف علل طبیعی و محدوده تجربه عالم طبیعت به خوبی مشخص می‌شود و متوجه خواهیم شد که انسان چگونه با طبیعت برخورد کند، چگونه به دنبال کشف علل برآید و چگونه از مواهب طبیعی برای درمان دردها و زندگی بهتر استفاده کند. به نظر بنده هدفی که دین از علم تجربی ترسیم می‌کند با هدفی که انسان مدرن و تفکر جدید از علم تجربی بیان می‌کند متفاوت است. شناخت بیماری و رفتن به دنبال درمان آن و ... از دو راه ممکن است که یکی را دین نمی‌پذیرد. از این رو علوم مرتبط به آن نیز دینی نخواهد بود.

3. آنچه دین بیان فرموده مورد نیاز بشر بوده و آنچه را بیان نکرده مورد نیاز نبوده است (سخن درباره سودمندی و ضرر نیست)؛ از این رو آنچه بشر به دنبال آن می‌رود اگر در دستورات و گزاره‌های دینی

اثری از آن نمی‌بیند، باید با تأمل و وسواس در آن نگاه کند؛ چون شاید به حال او مضر باشد حتی اگر در ظاهر با مبانی دینی هماهنگ به نظر آید. تأمل در فرایند شکل‌گیری علم جدید سودمند باشد.

4. دین تمام آنچه برای بشر ضرر داشته را نگفته است؛ چون موضوع آن وجود نداشته است. آنچه دین درباره ضرر آن سخن گفته، اموری بوده‌اند که موضوع‌شان در زمان ائمه (ع) بوده است، از این رو نمی‌توان از "نگفتن" دین، "عدم ضرر" را نتیجه گرفت.

5. در باب علم دینی به نظر بنده سه امر باید لحاظ شود:

الف) مبانی دین و ارتباط آن مبانی با دستاوردهایی که به دست می‌آید، مشخص شود. لذا اگر مبانی، غیر دینی بود و یا دستاوردها ارتباط‌شان با مبانی مشخص نشد، علم دینی نخواهد بود.

ب) تبیین دین از پدیده‌های طبیعی نیز مشخص شود که به نظر ما در این باره دین دو گونه تبیین ارائه می‌دهد: 1. تبیین‌های ماورایی و غایبی 2. تبیین‌های طبیعی و مادی.

بنا بر این اولاً اگر علم تجربی موجب شده که بشر تبیین‌های غایبی را فراموش کند، یقیناً آن علم دینی نیست و مورد تأیید دین نخواهد بود. ثانیاً اگر علمی در تبیین طبیعی خود بدون توجه به تبیین‌های طبیعی دین عمل کرد، آن علم دینی نخواهد بود.

6. دریاب قلمرو دین به نظر بنده در گزاره‌های دینی مطالبی است که مربوط به دنیا است و برای بهبودی زندگی دنیا بیان شده است. اگر گفته شود این امور با واسطه به آخرت ربط می‌یابند ما نیز می‌گوییم تمام آنچه مربوط به دنیا است با واسطه به آخرت ربط پیدا می‌کند و دیگر وجهی ندارد که امور مربوط به آخرت را از امور دنیایی جدا کنیم؛ چون همه چیز با واسطه به آخرت مرتبط می‌شود.

ضمیمه دوم : دیدگاه آقای مهدی نصیری

رابطه میان اسلام و مدرنیسم از کتاب اسلام و تجدد

مقدمه

مولف در این قسمت سه رویکرد درباره نسبت اسلام و تجدد را مطرح می‌نماید:

الف) نفی اسلام و غربی شدن (نظریه غرب زده ها نظیر تقی زاده ،آخوندزاده ..)

ب) تفکیک بین وجوه مثبت و منفی تجدد و سازگاری اسلام با وجوه مثبت و طرد وجوه منفی (نظریه غالب که با سید جمال الدین اسدآبادی آغاز شد و تا کنون نیز ادامه دارد)

ج) تعارض کامل بین اسلام و تجدد (نظریه مولف)

بخش اول: نظریه غرب در رابطه با تکامل تاریخ و نقد آن

غرب معتقد است که انسان فعلی بر آمده از پرورش و تحوّل طولانی است که دوره های زمین شناسی زیادی را پشت سر گذاشته و مرحله به مرحله از نظر جسمی کاملتر شد و از نژاد اولیه خود که گوریل بود فاصله گرفت و به شکل انسان فعلی درآمد و با عبور از ادوار حجر ،مفرغ ، و آهن به عصر ماشین رسید و سرانجام پس از دوره رنسانس جهشی شگفت انگیز نمود و بشر غربی امروز بر قله تکامل و سیادت نشسته است و از هم نوعان شرقی خود پیشی گرفته است.

این نظریه که از قرن هفدهم به بعد مطرح گردید هیچ استناد محکم عقلی ندارد و مبتنی بر حدس و گمانه زنی است. القای این نظریه منافع زیادی برای بورژوازی - که پشتوانه اقتصادی و سیاسی تجدد بود - به دنبال داشت و مهمترین نقش را در انهدام فضای دینی و معنوی قرون وسطی و قرون اخیر ایفا کرد و زمینه روانی تسلط غرب بر جوامع را فراهم نمود.

بخش دوم: نظریه تاریخی اسلام

اسلام، اصل همه انسان ها را به آدم و حوا (که آنها نیز از خاک خلق شده اند) بر می گرداند و خداوند از آغاز آفرینش با تعلیم همه فنون مادی و معنوی به حضرت آدم در کار سامان دهی به معیشت انسان ها بر آمد و تمدنی متعادل را که بستری برای عبودیت انسان باشد از طریق انبیاء رقم زد. آنچه تمدن ساز بوده است تعالیم انبیاء و القای علوم و فنون از سوی آنها به انسان ها بوده است نه تجربه شخصی انسان ها. اساسا انسان عاجزتر از آن است که بدون تکیه به وحی بتواند معیشت و دنیای خود را سامان دهد. همه علوم مهم که نقش سامان بخشی حیات مادی انسان را دارند وحی الهی است و انبیاء آموزگاران این علوم اند؛ زبان، خط، نجوم، حساب، انجاری، کشاورزی، اخطاطی، دامپروری، آهنگری، تجارت، و... از همان زمان حضرت آدم با فراز و فرودی ناچیز پا به عرصه حیات گذاشته اند.

این وضعیت تا قبل از رنسانس به همین منوال بوده است و تغییرات و تحولات علوم اندک بوده است اما پس از آن بشر با دست مایه قرار دادن آموزه های پیشین که در واقع آموزه های انبیاء بوده به بسط برخی علوم پرداخت. این تحول که محصول خود سرپی انسان و از روی هوا پرستی او به وجود آمده، بشریت را در معرض بحران های مختلف قرار داده است.

بخش سوم: توقیفی بودن علوم معاش

در این بخش مولف با ذکر مجموعه ای از آیات، روایات و نقل هابی از کتب تاریخی در صدد بیان این مطلب است که علوم و حرفه های مختلف به واسطه انبیاء به بشر آموخته است. خداوند علوم و فنون معاش را به نحو اتم و اکمل برای ساخت یک تمدن متعادل به انسان ها آموخته است این آموزش نه در حد هسته های اولیه و ناقص بوده است بلکه کامل و تمام بوده است برای اینکه در هیچ یک آیات و روایاتی که عرضه می شود تصریح یا قرینه ای دال بر اینکه آموزش در حد هسته اولیه بوده است وجود ندارد. اما اینکه چرا معصومین به آموزش علوم و فنون نپرداخته اند، بدین دلیل است که این علوم سینه به سینه به مردم منتقل شده بود و نیازی به آموزش مجدد آن نبود به جز در مورد دانش طب به دلیل اهمیت ویژه و احتمالا به دلیل انحرافات، معصومین آموزه هابی را در این خصوص ارائه فرموده اند.

بخش چهارم: دین و علوم جدید

در یک قرن اخیر برخی از اندیشمندان مسلمان در واکنش به تحولات و پیشرفت های علمی و تکنولوژیک غرب، مطلوبیت علوم و فنون جدید را مسلم انگاشته و آنچه در قرآن و روایات در ستایش عقل و مذمت جهل آمده است، اثبات این علوم نموده اند. این اندیشمندان تصور کرده اند علوم جدید، وجه تکاملی علوم سنتی است و حال آنکه مهم ترین نقطه عزیمت علم جدید دستاوردهای عظیم

تکنولوژیک به همراه داشت «میل به استیلاء و تسلط بر طبیعت» بود که این ناشی از میانی جدید فلسفه غرب و اومانیزم بود.

از قرآن و سنت مطلوبیت علوم جدید را نمی توان استنباط کرد . آیاتی که امر به تفکر و تدبیر در طبیعت و خلقت می کنند؛ نظر به مطالعه آیه ای طبیعت برای وصول به اصولی چون توحید و معاد است نه معطوف به کسب قدرت و تملک طبیعت .

از منظر قرآن کریم، خداوند همه چیز را در طبیعت برای بشر آماده کرده است و تنها بهره برداری آن به دست انسان گذاشته است و شیوه بهره برداری را نیز از طریق انبیاء به بشر آموخته است.

بخش پنجم: دین و توسعه

پرداختن به دنیا و توسعه آن تا آنجا مجاز است که خدمت بندگی انسان و عبودیت او باشد اما اگر آبادانی و توسعه اصالت یابد به ویژه آنکه با تخریب طبیعت و اسراف و تعمیق شکاف بین فقیر و غنی باشد این توسعه کاملاً مذموم و مطرود است.

مولف در این بخش با ذکر آیات توصیه کننده به دنیا و آیات هشدار دهنده نسبت به دنیا و با ذکر پاره ای از روایات در این خصوص ، به این نتیجه می رسد که آبادانی دنیا و توسعه آن تا آنجا مورد سفارش اسلام است که سیر آخرت را برای مردم همواتر می سازد و فراتر از آن ممنوع است و ملعون.

بخش ششم: امام زمان (عج) و تمدن جدید

امام زمان (عج) هنگام ظهور از ساز و کارهای تمدن جدید استفاده نخواهد کرد و همین طور در تاسیس حکومت و تمدن صالحان، تمدن امام از نوع تمدن طبیعی خواهد بود نه تمدن تکنولوژیک، البته در این تمدن توانمندی های شگفتی وجود دارد؛ اما این امور از نوع توانمندی تمدن غرب نیست بلکه اموری نظیر طی الارض و غیره است.

مولف با ذکر 29 روایت مطالب فوق را نتیجه گیری می نماید.

بخش هفتم: تعارض اسلام و تجدد

علاوه بر آنچه در بخش های گذشته در باب تعارض اسلام گفته می شود مولف در این فصل به ادله دیگری در این باب استناد می نماید که عبارتند از:

1. اصل حرمت تغییر در آفرینش خداوند

2. مذمت از امور جدید و محدث که ریشه در سنن الهی و تعالیم انبیاء ندارد

3. حرمت تشبه به کفار و بیگانگان

4. قاعده لا ضرر و اصل حرمت القای نفس در هلاکت

بخش هشتم: پاسخ به چند استدلال بر مطلوبیت علوم و فنون جدید

مولف در این بخش ابتدا برخی استدلال هایی که درباره مطلوبیت تکنولوژی جدید ارائه شد را بیان می کند و آنها را رد می کند در آخر نتیجه گیری می کند که آیاتی چون «یا معشر الجن و الانس ان استطعتم...» و «یخلق ما لا تعلمون» و «خلقنا لهم من مثله ما یرکبون» و روایاتی چون «تولید برق از آب» و «علم 27 حرف دارد» نمی تواند برای اثبات مطلوبیت علوم جدید مورد استناد قرار گیرد.

بخش پایانی: چه باید کرد؟

مؤلف با اثبات تعارض در فصول پیشین در این قسمت، راه حل خود را در مورد این بحران ارائه می کند. وی معتقد است که باید بین مقام نظر و عمل تفکیک قائل شد. اگر چه در مقام نظر اسلام را معارض با تجدد می دانیم اما در مقام عمل به دلیل آنکه نفی تمدن جدید و مظاهر آن، موجب تنگنا و عسر حرج و اختلال در نظام اجتماعی خواهد شد از باب اضطرار به هر میزان که لازم و ضروری باشد از ساز و کار های تمدن جدید استفاده خواهیم کرد. اما با این وجود نباید پنداشت که نظریه تعارض اسلام و تجدد نتیجه ای دربر ندارد. نفی انفعال روحی و فکری در مقابل غرب و تجدد و ابطال پندار عقب ماندگی مهمترین دستاورد نظری اثبات تعارض بین اسلام و تجدد است که مانع از غلبه تام و تمام غرب خواهد شد از سوی دیگر در مقام عمل نیز می تواند از توسعه و تشدید حاکمیت غرب بر شوون گوناگون جامعه، جلوگیری نموده و با در پیش گرفتن راهبرد «اقدام و انتظار» به اندازه وسیع و فرصت های باقی مانده به اصلاح امور پرداخت و با گسترش روشننگری در مورد وضعیت اضطراری و نامتعادل کنونی، اجوام بشری را برای تحوّل عمیق آماده نمود.

مؤلف در آخر سه پیوست نیز دارد که در پیوست اول بر تمدن های گذشته مروری می نماید و ناتوانی های آنها را در زمینه های کشاورزی، معماری، علوم و فنون، پزشکی و نظام اداری و قضایی بیان می نماید. در پیوست دوم و سوم بحران هایی که تمدن جدید برای بشریت به ارمغان آورده است بیان می شود.

ضمیمه سوم: دیدگاه آیت الله جوادی آملی

خلاصه کتاب شریعت در آئینه معرفت

پیشینه رابطه علم و دین

مسیحیت دینی است که همانند دیگر ادیان الهی برای پاسخ گویی به نیا زهای فطری انسان از جانب خداوند سبحان نازل شده است، لیکن بعد از رحلت حضرت مسیح (علیه السلام) دین آشنایان بی باور برای حفظ منافع مادی و حیثیت اجتماعی خود به تحریف و تفسیرهایی که مطابق امیال آنها بود دست زدند. این تحریفات مکرر که غالباً مخالف با اصول برها نی و قواعد عقلی بود، موجب شد تا صاحبان علوم حسّی و تجربی به انکار جهان شناسی عقلی و فلسفه الهی پرداخته و به جدایی دین از عقل حکم دهند.

رشد علوم حسّی و پیشرفت تجربه ها و فرضیه های علمی در قرون اخیر و مغایرت ره آورد این علوم با تحریفات و تفسیر های خرافی آنها منجر به قبول جدایی دین از علم نیز گردید.

کشیشان در برخورد با قدرتمندان فاسد برای حفظ موقعیت خود، سر سازش پیش گرفته و تا آنجا که توانستند به تأیید آنها پرداختند و حکومت آنها را موهبتی الهی و خود را واسطه این موهبت معرفی کردند و پس از اقتدار سلاطین و نامحرم شدن داعیان دین، اینان یکسره حوزه سیاست و قدرت را به پادشاهان بخشیدند و به جدایی دین از سیاست حکم کردند. در نتیجه چیزی که در دست اینان باقی

مانند، دینی بود که منفک از عقل و جدای از علم و منزوی از سیاست بود. یعنی این دین تحریف شده، نه به برهان عقلی متکی است و نه در مورد مسائل علمی نظر دارد و نه مدعی اداره شئون اجتماعی آدمیان است.

کشیشان عقب نشینی کرده بودند و به جدایی قلمرو دین از قلمرو علم رضایت دادند، اما علوم حسّی و فرضیه های علمی بیرحمانه به داوری در باره دین پرداخته و به پنداری و خرافاتی بودن دین، یا ذهنی بودن و نه عینی بودن آن حکم کرده و برفرض پذیرفتن واقعیت آن، با نفي ثبات و دوام به نسبت و تغییر آن رأی دادند. ابتدا با این فرضیه که هرآنچه از طریق حس اثبات پذیر و یا ابطال پذیر نباشد، ذهنی و بی معنی است؛ به پوچ بودن مفاهیم دینی نظر دادند، و همچنین با فرضیه تغییر و دگرگونی انسان حکم به عدم ثبات و دگرگونی مفاهیم ذهنی انسان، و در نتیجه تحول و تغییر معرفت دینی کردند.

همچنین با تحلیل عوامل فردی و اجتماعی که در قالب فرضیه های مقبول آنان در تشکیل ذهنیت انسان دخیل هستند، پندار دیانت را نیز ره آورد جبری شرایط روانی، اجتماعی و یا اقتصادی خاص معرفی کردند.

در فلسفه و هستی شناسی نیز وقتی کلیسا پیوند خود را با هستی شناسی الهی قطع می کند، راه اقامه برهان را نسبت به اصول و مبادی خود که همان مبدأ، معاد و وحی و رسالت است فرو می بندد و با بسته شدن این راه فلسفه های مادی و جهان شناسی های حسّی و غیر الهی حمله خود را نسبت به مبانی و اصول دین به طور مستقیم آغاز می کنند.

چیستی دین

با اثبات دین به عنوان مجموعه قوانین و مقررات ثابتی که مبین انسان و جهان و پیوند میان آن دو است، نقش دین نسبت به جمیع معارف و علوم آشکار می گردد.

دین میزان علوم

بر این مبنا دین نه تنها مغایر با علم نیست، بلکه میزان اساسی برای توزین قوانین علمی می باشد زیرا معارف دینی همان نوامیس ثابت الهی هستند که توسط انسانهای پاکي آشکار شده اند که به برکت عنایات ربّانی، ندهای آنان به نجوی با خداوند تبدیل شده است. آنان کسانی هستند که :

« ناچاهم فی فکرهم و کلمهم فی ذات عقولهم » (نهج البلاغه، خطبه 222)

پس آنچه را که آنان یافته اند با عقل مشوب و عقل رنگ گرفته از وهم و خیال نیست، بلکه همان عقل است که در وصف آن آمده است :

« العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان » (کافی، ج 1، ص 11)

به همین دلیل آدمیان موظف هستند القائات آن بزرگان را که همان وحی ناطقند به عنوان اصول ثابت و مستحکم حرکت های علمی و عملی خود در نظر گرفته و کاوش و جستجوی خود را پیرامون آن اصول شکل دهند. چه این که آنان خود فرموده اند :

« علینا إلقاء الاصول الیکم و علیکم التفرّع » (بحار الانوار، ج 2، ص 245، کتاب العلم)

« و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبیلنا » (سوره عنکبوت، آیه 69)

هدایتی که در این آیه وعده آن داده شده است منحصر به هدایتی نیست که رهاورد تلاش در زمینه های خاص باشد. از این رو علاوه بر آن که نوید آن، کوشش اهل عرفان را شامل می شود، تلاش اهل برهان و استدلال را نیز فرا می گیرد.

بنا بر این هر کس که در اصول و قواعد إلقاء شده از جانب وحی اجتهاد کند، فروع فراوانی را از طریق آنها می تواند استنباط نماید.

ملاک دینی بودن فروع

باید توجه داشت که استنباطی بودن فروع مانع از دینی بودن آنها نیست... پس معیار دینی بودن فروع، ذکر تفصیلی آنها در متون دینی نیست بلکه میزان، همانا استنباط آنها از اصول متقن اسلامی است.

معارف دینی منحصر به دانشهای عملی نیست. اصول و قواعدی که توسط وحی در حوزه مسائل نظری إلقاء می شوند در استنباطهای مربوط به آن علوم نیز معتبر هستند و ظنی بودن فروع استنتاج شده در علوم نظری مانع دینی بودن آنها نخواهد بود، چه این که ظنی بودن بسیاری از مسائل اصول فقه مانع از دینی بودن آنها نخواهد شد. بنابراین دین نسبت به هیچ یک از علوم کلی یا جزئی بی نظر و یا بی تفاوت نبوده بلکه نسبت به همه آنها، کلیات و اصولی را که منشأ تفریع فروع دیگر هستند إلقاء میکند. چه این که هیچ یک از علوم نیز نسبت به معارف دینی بی تفاوت و بی نظر نمی باشد. این ارتباط طرفینی نتیجه طبیعی وحدت قلمرو علم با معارف دینی است.

رابطه علم و دین

دین و علم ترابط دارند و اساساً بحث از علم دینی یا غیردینی نیست. علم و دین دو گونه ورود به موضوعات است. همچنان که دین بر علوم، اصولی قائم می کند؛ علم نیز بر موضوعات دینی نظر دارد. معارف دینی در واقع مبین همان قوانین و سنن ثابتی هستند که علوم مختلف در جستجوی آنها می باشند. به همین دلیل، این قوانین به عنوان میزانی قطعی و یقینی، ره آورد علوم مختلف را توزین کرده و صحت و سقم آنها را باز می نمایند و رکن مهم در این مسئله همانا اجتهاد صحیح صاحب نظران است و اجتهاد همان گونه که در فقه و اصول فقه معتبر می باشد، در علوم اعتقادی و نظری نیز معتبر است.

تفاوت شیوه استنباط در علوم مختلف

این اصل کلی را باید در نظر داشت که شیوه استنباط به تناسب علوم مختلف تغییر پیدا می کند؛ علمی که صرفاً جنبه نظری و اعتقادی دارند نیازمند روشهایی هستند که مغایر با روش های متداول در استنباطهای مربوط به علوم عملی و یا علوم کار بردی است.

چگونگی استناد نظریه ها به دین (علم دینی)

نحوه استناد نظریه ها به دین بدین سان است که اگر مطلبی از فرضیه گذشت و مستدل شد و نتیجه آن به طور قطع مشخص گردید می تواند به نحو قطعی به دین استناد پیدا کند و اگر مطلب در حد مظنه و گمان باشد می تواند به نحو مظنه به دین استناد یابد و در هر دو صورت از تبدیل رأی هراسی نیست. روشهای ظنی در علوم عملی - نظیر فقه - تنها در محدوده ای مفید است که حجیت

واعتبار شرعی آنها به گونه ای یقینی، ثابت شده باشد ویا به یقین منتهی شود. اما استفاده از آنها در علوم کاربردی [مانند علوم تجربی] در صورتی که استناد ظنی آنها به دین رعایت شود ما نعی ندارد. عالم علوم طبیعی و تاریخی آنگاه که در محدوده اصول و شیوه های تأیید شده دینی مسیر خود را طی می کند اگر در طول کاوشهای خود موفق به اقامه برهان شود ویا از طریق نصی که صدور وجهت صدور آن قطعی است به نتیجه ای یقینی برسد ره یافت علمی خود را به گونه ای یقینی به دین استناد می دهد ولیکن اگر با روشهای ظنی واز طریق مراجعه به ظهورات، و مشاهده ناقص موارد طبیعی، خصوصاً به نتایجی که دارای کاربرد عملی است دست یابد، ضمن بهره گیری عملی از ره یافت خود، تبیین و توجیه علمی ای که از آن دارد به گونه ای ظنی به دین استناد می دهد. اعتبار و ارزش قضایای دینی ای که در باره سنتهای تاریخی، اجتماعی، طبیعی ویا چگونگی خلقت عالم و آدم آمده اند، اصول و ضوابط بنیادینی را برای هدایت و شکل گیری علوم تجربی ای که در پرتو آنها رنگ و چهره دینی به خود می گیرند، در اختیار بشر قرار می دهد. ملاک ارزش قضایای دینی، عصمت وحي است.

اگر عصمت و چهره الهی وحي نه تنها در دریافت از خداوند بلکه در حفظ و اظهار آن، حتی تا آنگاه که به گوش مستمعان می رسد... مورد قبول واقع شود، از پیام علمی گزاره های علمی متون دینی واز نقشی که این گزاره ها در کشف واقع دارند ودر نتیجه از قضایای دینی ای که در باره مسائل طبیعی و تاریخی اظهار شده اند، نمیتوان بی توجه گذشت.

امتیاز علم دینی

نگاه دینی قرآن به طبیعت و تاریخ از یک امتیاز عمده نسبت به نگاه مفسران مادی طبیعت برخوردار است، زیرا قرآن همراه با تبیین روابط مادی و صوری، به علت فاعلی و غایی حوادث طبیعی و تاریخی نیز توجه می دهد ودر نتیجه علوم طبیعی و اجتماعی را با دو بال « هو الاول » و « هو الآخر » تا اوج گاه مبدأ و معاد پرواز می دهد.

- سوره مبارکه فصلت، آیات شریفه 9 - 18

- سوره مبارکه طلاق، آیه 12

- سوره مبارکه انبیاء، آیات 30 تا 33

- سوره مبارکه اعراف، آیه 54

- سوره مبارکه فرقان، آیه 59

در بسیاری از آیات به صورت مکرر به تعقل در آیات تدوینی و تکوینی به عنوان شیوه و وسیله ای در دریافت و فهم حقایق تصریح شده است.

عقل و تجربه، دو شیوه دریافت و تبیین اصول

تعقل و نظاره بر طبیعت دو شیوه کارساز برای دریافت و تبیین اصولی هستند که در قرآن در باره حقایق طبیعی و تاریخی اظهار شده است. بدیهی است که با اتخاذ این دو روش، بسیاری از فروعی که توسط اصول یاد شده إلقاء شده اند، کشف و دریافت می گردند. زیرا دریافت های عقلی و تجربی، با صراحت

مورد تأیید آیات قرآنی هستند و هر یک به منزله قرائن لَبِّي متّصل ویا منفصل در تبیین ظهورات قرآنی و در تفسیر و تفهیم معانی ای که مربوط به همان حوزه‌هاز تعقل و تجربه هستند، به کار می آیند. هرگاه تدبّر همراه تعقل و تجربه در اصول إلقاء شده نسبت به پدیده های طبیعی و تاریخی به گونه ای مستمر تداوم یابند ، بدون شک برآن اصول، فروعی به مراتب بیشتر از آنچه پیرامون اصول إلقاء شده در ناحیه علوم عملی - نظیر فقه و اصول - وجود دارد، مترتب خواهد شد.

دینی بودن یا تعبّدي بودن

دینی بودن یک علم، غیر از قُرْبِي بودن، تعبّدي بودن وعبّادي بودن آن است. بنا بر این تمامی موضوعاتی که خارج از حوزه امور تعبّدي وعبّادي است می توانند در حوزه علوم دینی قرار گرفته و بدون آن که مانعی برای نقدپذیری آنها وجود داشته باشد، از تقدّس علوم دینی نیز برخوردار گردند .

البته قطع برهانی در این گونه از مسائل، مانند فقه و اصول فقه، تاریخ و علوم طبیعی، بسیار کم است و اگر یک مطلب تجربی، عقلی، تاریخی و مانند آن قداست دینی می یابد ، در اثر رجوع به نصوص دینی و کنکاش در جمع آوری و جمع بندی وارجاع مطلق به مقید و باز گشت عام به خاص - در صورت وحدت مطلوب - وارجاع متنشابه به محکم و خلاصه تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر حدیث به حدیث و عرضه جمع بندی شده حدیث بر ثقل اکبر یعنی قرآن کریم و رها نکردن نور افکن عقل مبرهن که حجّت الهی است خواهد بود. زیرا با حفظ روش یاد شده است که می توان مطلبی را به دین اسناد داد و قهراً قداست آن را هم که در اثر تطابق با وحی مقدّس است اثبات نمود لیکن در حد قداست توصلی و نه تعبّدي.

دو دیدگاه در ارتباط علم و دین

خلاصه آن که دو نظر مختلف در باره وحدت ویا جدایی قلمرو دین و علم...، متکی بر دو جهان - شناسایی مختلف است. آن کس که علم و دین را جدایی از یکدیگر دانسته، اعم از اینکه قائل به داد و ستد و همزیستی ویا درگیری و ستیز میان آن دو شود؛ کسی است که هستی شناسی الهی را انکار کرده و از اثبات جهان غیب عاجز مانده است.

اما موحد کسی است که در هستی شناسی خود قائل به توحید است [هم او] که نور خدایا در آئینه فطرت خود مشاهده می کند و با شناخت حقیقت الهی خود ، این سعادت را می یابد که چهره الهی مُلک و ملکوت را نیز مشاهده کند.

طبیعت، زنده به حیات الهی است

طبیعت در ذات خود زنده به حیات الهی است و آنچه که انسان در قوس صعود خود به آن می رسد مشاهده این مشهد است ، انسانی که به حرم دل راه می یابد خویشتن را آینه دار جمال و جلال الهی می بیند. او نه در خود سر پرستی جز خدا می بیند و نه در بیرون ، جزا ز اومی شنود؛ لذا در حرکات و سکنات و بلکه در جزم و عزم خود ، ولایت و مشیت پروردگار را مشاهده کرده و می گوید :

« عَرَفْتُ اللَّهَ يَفْسُخُ الْعَزَائِمِ وَحَلَّ الْعُقُودِ وَنَقَضَ الْهَمَمَ » (نهج البلاغه ، حکمت 250)

و در طبیعت نیز کلام الهی را می شنود و پاسخ می گوید.

اگر انسان چهره جان خود را متوجه فطرت الهی بنماید نسیم نشاط انگیز نفخه الهی را احساس کرده و روح خداوند را مشاهده خواهد کرد. زیرا خداوند سبحان می فرماید:

ونفخت فيه من روحي

سنخيت آدم و عالم

آدم [عالم اصغر]، درهمسینخی و همدلی که با عالم [اکبر] دارد، تنها کلام خدا را از آن نمی شنود، بلکه پیام خدا را نیز به آن ابلاغ می کند. در این گفت و شنود طرفینی است که هماهنگی، بلکه تبعیت و اطاعت طبیعت نسبت به او حاصل می شود. دلیل این تبعیت همان فضیلت و برتری آدم در دریافت از خداوند و ارائه آن است. انسان عالم کاملترین آینه خداوند است.

تأثير انسان بر طبیعت

قرآن کریم در موارد بسیار، از تأثیر انسان الهی بر طبیعت همجوار و بلکه بر حیوانات اطراف سخن می گوید، درباره حضرت داود (علیه السلام) می فرماید:

« ولقد آتينا داود منا فضلاً يا جبال اوبي معه والطير » (سوره مبارکه سبأ، آیه 10)

یعنی ما از ناحیه خود فضلی را بر داود عنایت کردیم و به کوهها و مرغها فرمان دادیم تا با تسبیح و نغمه الهی داود هماهنگ شوند.

کسانی که به امور غیر مادی اعتقاد دارند علاوه بر بدن مادی بُعد غیرمادی انسان را که مربوط به جهان غیب است اثبات می نمایند و بلکه برخی از آنها از قبیل اشراقیون وجود جهان غیب را از طریق اثبات بخش روحانی انسان اثبات می کنند. با اثبات جهان غیب و خزاین ثابت عالم شها دت است که امکان بهره وری از آن خزاین فراهم می گردد.

خداوند سبحان از وجود خزائن بی کران الهی چنین خبر می دهد:

« إن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم » (سوره مبارکه حجر، آیه 21)

بهره گیری از عالم خزائن، از طریق کشف و شهود یا رؤیاهای صادق و راه های دیگری که حاصل عروج به عالم غیب و تماس با لوح محفوظ و امّ الکتاب است، آگاهی به حوادث آینده و نیازهای متناسب با آن حوادث و قوانین هماهنگ با آنها را ممکن می سازد.

بر اساس این اعتقاد است که تنظیم و تدوین قوانین برای حوادث آینده قبل از تحقق ظرف عمل به آن قوانین معنی پیدا می کند.

[بدین سان انسانی که حقیقت او قرابت با فاعل و غایت عالم دارد و میتواند هماهنگ بلکه سراینده آهنگ عالم طبیعت باشد می تواند به برکت دین؛ عالم به علم فعال و تأثیر گذار و پیشگام و نه علم منفعل و جبهه گرفته در برابر تحکّم طبیعت باشد.]

ضمیمه چهارم: دیدگاه آقای مصطفی ملکیان

پیش فرضهای بازسازی اسلامی علوم انسانی

ابتدا باید گفت که آقای ملکیان در این مقاله صریحاً بازسازی اسلامی علوم انسانی را منکر نیست هر چند نتیجه مقاله ایشان همین امر خواهد بود. امادر مقاله‌ای که در شماره 19 و 20 از مجله نقد و نظر با عنوان « تأملاتی چند در باب امکان و ضرورت اسلامی شدن دانشگاه» به صراحت می‌گوید که اسلامی کردن علوم و معارف توصیفی بشری نه ممکن است و نه مطلوب.

در مقاله حاضر ایشان ابتدا پیش‌فرض‌هایی را برای قائل شدن به بازسازی اسلامی علوم انسانی بیان می‌کند و با زیر سؤال بردن و نادرست دانستن برخی از این پیش‌فرض‌ها، در واقع اصل قضیه را غیر ممکن می‌داند. این پیش فرض ها به قرار زیر است :

1. شناخت اسلام؛ آیا می‌دانیم اسلام چیست ؟

الف) می‌دانیم قالب اسلام چیست؟

چه چیزهایی جز اسلام جزء اسلام نیست؟ علم رجال و علم حدیث و روش شناسی علوم تاریخی که يك بار به امور بیرون از متن نظر می‌کند و یکه بار به امور درون متن. امور بیرون از متن همانند اینکه آیا سن راوی به حدی بوده که از دیگری روایت نقل کرده یا نه و امور درون متن همانند به کار رفتن لغتی در روایت که در زمان آن امام چنین لغتی معمول نبوده است.

ب) می‌دانیم محتوای اسلام چیست؟

برای این کار علوم داریم از جمله علم تفسیر، علم شرح حدیث، بخش اول اصول فقه، لغت، صرف و نحو و علوم بلاغی و علوم زبان‌شناسی، معناشناسی یا علم الدلالة (Semantic) که از طریق ایجاد «شبكة معنایی» به مقصود می‌رسد.

2. شناخت علوم انسانی

علوم انسانی، علمی هستند که به انسان می‌پردازند و چهار قسم دارند: فلسفی، تجربی، عرفانی و تاریخی.

لااقل سه بخش در علوم انسانی باید شناخته شود:

بخش اول، تطور تاریخی علوم انسانی است. بخش دوم، وضع کنونی علوم انسانی است. مرحله سوم روش‌شناسی علوم انسانی است.

3. نقص در علوم انسانی موجود

4. نسبت دین با دو مقوله دانش و ارزش

دین آمده است تا چه چیزی را در اختیار بشر قرار دهد یا وجه حاجت بشر به دین چیست؟

به طور کلی جواب‌هایی این سؤال به سه جواب منحصر است:

الف) دین آمده است که دانش بدهد. (معروف به معنای اعم)

ب) دین آمده است که ارزش بدهد. (بایدها و نبایدها)

ج) دین آمده است که هم ارزش بدهد و هم معرفت و «روش» که در طول این دو است.

بر پایه پیش‌فرض سوم نقصان در علوم انسانی همان ناسازگاری بعضی از موارد آن با قرآن و روایات است و از آنجا که علوم انسانی تنها بیان دانش می‌کنند، ما در پیش‌فرض چهارم باید قرآن و روایات را یا

از سنخ قول اول بدانیم یا از سنخ قول سوم. چرا که بنابر قول دوم (ارزش) هیچ ناسازگاری با علوم انسانی پدید نمی‌آید.

دو اشکال و پاسخ آنها

1. حتی اگر دین فقط شامل ارزش‌ها باشد هم ممکن است با علوم انسانی در تعارض قرار گیرد چون پیش‌فرض ارزش‌ها، وجود قدرت در مأمور یا منهی است و اگر علوم انسانی نشان دهد که چنین قدرتی وجود ندارد با ارزش‌های دینی در تعارض قرار می‌گیرد.

پاسخ: با توجه به آنچه بارتلی در کتاب دین و اخلاق آمده است دو پاسخ داده شده است:

اول: این ادعا که هر امری و هر نهی قدرت و اختیار را مفروض می‌گیرد در کلیت خود همین بحث است اما به نحو موجبه جزئی قابل قبول است. مثل اینکه به یک بچه برای تشویق به ثروتمند شدن گفته شود: «تو باید ثروت بی‌نهایت داشته باشی»

دوم: این که کسانی که تعارض علم و دین را مطرح می‌کنند اصلاً این مورد محل بحثشان نیست چون در شق دوم فقط در میزان مقدرات آدمی ممکن است تعارض پیش بیاید و حال آنکه در موارد قدرت آدمی کسی تعارض علم و دین را مطرح نکرده و این تعارض در موارد بسیار گسترده‌تر از این مطرح است نه در این مورد بسیار محدود.

2. علوم انسانی صرفاً شامل دانش نیست بلکه شامل گزاره‌های ارزشی هم می‌شود.

این مطالب درست است اما منطقاً از گذاشتن میلیاردها واقعه در کنار هم، نمی‌توان ارزش درست کرد. کسانی مثل میردال معتقدند که از علوم انسانی نمی‌توان ایدئولوژی‌زدایی کرد. حال اگر ما بگوئیم پس چرا فقط ارزش‌های مارکسیستی و فرویدیستی بر آن تسلط داشته باشد و نتوان علوم انسانی اسلامی داشت. این از لحاظ منطقی محکوم است.

بنابر این صرف اینکه دین به ما اطلاعاتی درباره انسان داده است به معنای معارض بودن با علوم انسانی نیست بلکه چنین تعارضی نیازمند اثبات است.

تعارض علوم انسانی با دین به این معناست که نظریه‌ای مطرح شده و اهل آن علم هم قاطباً آن را پذیرفته‌اند اما این نظریه با نص روایت یا آیه‌ای ناسازگار است.

تبصره زدن بر یک علم را بازسازی آن علم نمی‌گویند. موارد تعارض باید آنقدر زیاد باشد که بگوئیم می‌خواهیم آن علم را بازسازی کنیم. به علاوه در مقام تعارض می‌توان از ظاهر آیات و روایات دست کشید و آنها را تأویل برد. همچنانکه در مقابل مستقلات عقیده است در احکام تجربی هم صادق است.

5. روشی برای متقاعد ساختن دیگران

ما هنگامی که در مقابل دیگران قرار می‌گیریم نمی‌توانیم آنچه از آیات و روایات داریم را بدون دلیل یا بدون حس و تجربه به آنها بقبولانیم چرا که آنها اعتقادی به این امور ندارند و در این صورت ما روش آن علوم را پذیرفته‌ایم و در چارچوب همان علوم، حرف نویی زده‌ایم و این دیگر بازسازی علوم نیست.

ملاحظات

اهتمام جناب آقای ملکیان در این نوشته روی این مطلب است که طرفداران بازسازی علوم انسانی بر اساس آموزه‌های اسلامی پیش‌فرض‌هایی دارند و اگر این پیش‌فرض‌ها یا برخی از آنها نادرست باشد ادعای آنها نادرست است از اینرو ایشان در صدد نشان دادن ضعف و ناتوانی برخی از این پیش‌فرض‌هاست. پیش‌فرض اول و دوم از نگاه ایشان درست و بی‌اشکال است ولی بقیه دارای اشکال می‌باشد. اینکه به بیان ملاحظاتی چند درباره دیدگاه‌های مطرح‌شده در این مقاله پرداخته می‌شود:

1. در پیش‌فرض سوم « منقصت در علوم انسانی» را تنها در ناسازگاری و تعارض برخی از داده‌های علوم انسانی با آموزه‌های وحیانی می‌دانند. در حالیکه برخی در کنار این منقصت به منقصت ناکارآمدی علوم انسانی در نیل به اهداف مورد نظر خویش که از تلاش همیشگی عالمان علوم انسانی برای خلق و ارائه نظریه‌های جدید می‌توان به آن رسید.

2. ایشان با بیان شقوق سه‌گانه در باب آموزه‌های دینی قائل به این است که اگر دین تنها ارزش بدهد دیگر تعارضی بین علم و دین پدید نخواهد آمد چرا که علوم انسانی صرفاً بیان دانش می‌کند و بنابراین علم دینی در این فرض امکان ندارد.

آنچه بدان اشاره شده ، شبهه معروف هیوم است که به نوعی با مغالطه طبیعت‌گرایانه جی. اپی. مور ارتباط دارد که بر اساس آن هرگونه استنتاج باید از هست و هست از باید مغالطه آمیز و ناممکن خوانده شده است. زیرا منطقاً چنین استنتاجی غیر مجاز است.

این شبهه از لحاظ قواعد صوری منطق درست است ولی به چه دلیل گزاره‌های ارزشی صرفاً امور اعتباری و از واقعیت خارجی خبر نمی‌دهند.

در این باب دیدگاه‌های متعددی به ویژه در فلسفه اخلاق و علم اصول مطرح است مثلاً بر اساس دیدگاه تعریف‌گردانه (Definism) اعم از طبیعت‌گردانه و مابعد طبیعت‌گردانه گزاره‌های مذکور همواره بیانگر حقایق خارجی‌اند و به بیان اصولیان اوامر و نواهی شارع تابع مصالح و مفسدات واقعی است.

با پذیرش اشکال هیوم در دستگاه معرفت‌شناسی هیوم تنها حس و تجربه اصالت دارند و در دستگاه هیومی استنتاج باید از هست در واقع استنتاج باید از تجربه حسی است که کانت در نقد عقل عملی اثبات می‌کند که ارزش‌ها برای بهنجار بودن باید ماقبل تجربی باشند و اثبات می‌کند که گزاره‌های ارزشی و اخلاقی ، ناب و پیراسته از هرگونه شائبه تجربه‌گرایانه هستند.

در همین پیش‌فرض اشکال و جوابی را مطرح کرده‌اند مبنی بر اینکه اگر کسی ادعا کند که چون پیش‌فرض ارزش‌ها وجود قدرت در مأمور یا منهی است حتی اگر دین فقط شامل ارزش‌ها باشد اگر علوم انسانی نشان دهند که چنین قدرتی وجود ندارد با ارزش‌های دینی در تعارض قرار می‌گیرند. پاسخ می‌دهند که چنین نیست که همه ارزش‌ها قدرت و اختیار را فرض بگیرند.

روشن است که این فرض در جایی صادق است که دین فقط ارزش بدهد و آن ارزش‌ها هم به هست‌ها و حقایق قابل تجدید نباشد.

3. آقای ملکیان شرط دیگر بروز تعارض را این مطلب دانسته است که معتقد باشیم اگر دین به ما دانش می‌دهد ، دانشی می‌دهد که با دانشی که علوم انسانی می‌دهد معارض است. تعارض را هم‌چنین

معنا می‌کند که نظریه‌ای در علم مطرح شده باشد و اهل علم هم عمدتاً آن را پذیرفته باشند اما آن نظریه با نص روایت یا آیه‌ای ناسازگار باشد آنگاه نتیجه می‌گیرد که در علوم انسانی این‌گونه تعارض‌ها را نمی‌توان به سادگی اثبات کرد یا حداقل آن‌قدر زیاد نیست که بتوان دم از بازسازی علوم انسانی زد. اما اینکه ایشان تعارض را به مخالفت بیشتر محققان علم با نظریه مطرح در دین معنا کرده سخن ناصوابی است چرا که حتی ناسازگاری یک دیدگاه هم با آینده دینی موجب اطلاق تعارض است و سرانجام اینکه گرچه کشف تعارض‌ها بیان دین و علوم انسانی آسان نیست ولی این ادعا که این تعارض‌ها آنقدر ناچیز است که نیازی به بازسازی علوم انسانی نیست خود اول کلام است.

4. ایشان می‌گویند با فرض تعارض میان علوم انسانی و دین حتماً و لزوماً به نفع ظاهر گزاره‌های دینی قضاوت نمی‌کنیم و در ادامه از علم اصول شاهدهی ارائه می‌دهد.

به نظر می‌رسد که مراد اصولیان تغییر سخن خداوند نیست بلکه کشف می‌شود که حکم خداوند همان است که عقل مستقل می‌گوید آنهم از باب ملازمة حکم عقل و شرع. از این رو تعمیم سخن اصولیان درباره عقل قطعی به تجربه‌ها که نتایج ظنی به همراه دارند کاملاً نادرست و ناموجه است.

5. این نوشتار بر آن است که دخالت دادن ارزش‌ها و ایدئولوژی‌ها در علم مجاز نیست. به نظر می‌رسد که گرچه این سخن درست است اما در پاره‌ای موارد این دخالت به طور قهری انجام می‌گیرد.

از اینها گذشته این نقد بر آموزه‌های دینی وارد نیست چرا که آموزه‌های دینی ناظر به واقع است.

6. پیش‌فرض بعدی اینست که تولیدکنندگان علوم انسانی اسلامی معتقد به درستی روش برای متقاعد ساختن دیگران هستند.

اصل این امر اینگونه قابل توجیه است که:

الف- چون علم دینی در سطوح و لایه‌های مختلفی مطرح می‌شود روش متقاعد ساختن افراد نیز در قبال آن متفاوت است. برای مؤمنان از روش نقلی سود می‌جوئیم. اما برای غیر مؤمنان اگر سخن قضیه عقلی بود از روش عقلی و اگر تجربی بود از روش تجربی. در اینجا تنها در ارائه نظریه و تفسیر و تحلیل آن، علم دینی داریم ولی در توجیه دیگران علم دینی نداریم.

ب- حتی اگر برای نظریه برآمده از دین شواهد کافی تجربی و عقلی نداشتیم اثباتاً الزامی برای سکوت وجود ندارد و به صرف اینکه عده‌ای سخن ما را نمی‌پذیرند نمی‌توان پرونده علم دینی را بست زیرا همواره عده‌ای از دانشمندان در مقابل نظریه‌های جدید مقاومت کرده‌اند.

ج. گرچه در باب پذیرش نظریه علمی تجربی در سطح جهانی منوط به اقناع اکثریت جامع علمی است، اما در زمینه علوم انسانی و اجتماعی پارادایم واحدی در جهت روش اقناع و توجیه حاکم نبوده است.

د. تفسیرهای مختلف از متون دینی نیز مشکلی در فرایند علم دینی ایجاد نمی‌کند و در نهایت هر کدام که مؤید است نقلی یا تجربی بیشتر و کامل‌تری داشت پذیرفته خواهد شد.

ضمیمه پنجم : مفهوم علم دینی از دیدگاه فرهنگستان علوم

مقدمه

یکی از مباحث که بین صاحب نظران مطرح، و درباره آن دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد، مفهوم علم دینی و تعریفی است که از آن ارائه می‌شود با توجه به اهمیت مسئله، رسیدن به یک تعریف مطلوب از علم دینی، مستلزم آگاهی از دیدگاه‌های مختلف و نقد و بررسی آنهاست در این نوشته تنها درصدد بیان دیدگاه «فرهنگستان علوم اسلامی» و مشخصاً جناب «حجّه الاسلام و المسلمین آقای میر باقری» هستیم.

آنچه در اینجا نقل شده، برگرفته از کتابی است که حاصل سه نشست علمی ایشان با دیگر صاحب نظران است تلاش کردیم حضوراً سوالاتی را مطرح کنیم تا دیدگاه ایشان وضوح بیشتری یابد که متأسفانه موفق به انجام آن نشدیم.

ضرورت بحث از علم دینی

ایشان معتقدند آنچه ما را در مورد «علم دینی» به بحث فرا می‌خواند شبهه نظری نیست بلکه اضطراب در مقام عمل است. ما مدعی هستیم اسلام در اداره جامعه برنامه دارد ولی در این زمینه الگوهای شرق و غرب را بکار گرفته ایم عده ای می‌گویند ارزشهای دینی خرافه‌هایی هستند که مانع توسعه می‌شوند برای همین باید در دین تجدید نظر کنیم و نگاه دیگر این است که باید در علم تجدید نظر کنیم نظر ما این است ما باید تعریف جدیدی ارائه دهیم که طبق آن علم جدید و کارآمدی تولید شود علمی که بتواند مشکلات عینی جهان اسلام را حل کند و در موازنه قدرت، برتری اسلام در سیاست، فرهنگ و اقتصاد را ثابت کند و به تعبیر دیگر، فرهنگستان علوم اسلامی از منظر تحقق کامل اسلام در عرصه عمل وارد طرح نظریه «علم دینی» شد.

تعریف علم

استاد میرباقری می‌فرماید: در ماهیت علم، (عقلی، حسی، شهودی) اراده حضور دارد و فرآیند پیدایش آن هم ولایت و تولی است و جاهایی که انسان نمی‌فهمند برای این است که اراده ندارد پس فرآیند ادراک ارادی است حال این اراده انسان تولی پیدا می‌کند بالای سر اراده نیز دو نظام وجود دارد یا اراده حق است یا اراده باطل یا تولی به حق پیدا می‌شود یا به باطل اگر تولی به دستگاه پیامبر(ص) صورت گیرد نورانیت پیدا می‌کند و اگر تولی به ابلیس پیدا شد ظلمات پیدا می‌شود و هر دو دستگاه تا سر حد تمدن سازی کارآمدی دارند یک جا جهل است و جای دیگر علم اینکه در روایت آمده از جنود عقل (که نور است)، علم است و از جنود جهل، جهل است به همین معنی برمی‌گردد پس انسان در نظام اراده‌ها بر اساس تولی و ولایت یا ظلمانی یا نورانی می‌باشد.

تعریف دینی

آقای میرباقری، تعریف معروفی که دین را به یک سلسله اعتقادات، اخلاق و احکام تعریف می‌کنند، نمی‌پذیرند زیرا می‌گویند روشن نیست که مقصود از اعتقاد، اخلاق و احکام، اعتقاد - اخلاق و احکام ما است یا نفس الامر اگر مراد نفس الامر باشد برای ما قابل فهم نیست.

تعریف استاد: دین جریان ولایت خداوند در سرپرستی بشر است که از طریق اولیایش جاری می شود. دین بدون رسول الله (ص) حتی در مقام ثبوت هم نداریم رسول از ارکان دین است «السلام علی الدین الماثور»، «السلام علی الدین القویم».

این جریان ولایت در مرتبه ای که ظهور پیدا می کند در قالب اعتقاد، احکام و اخلاق است که در مقام ثبوت ما به آن ولایت می گوئیم و تولی خود را، دینداری می نامیم. زیرا دینداری دو عنصر اصلی دارد 1- تولی 2- تبری «هل الدین الا الحب و البغض» «سنت» منبع فهم ما از دین است و این خود، غیر از دین است. منابع فهم دین در مرتبه نازل، کتاب و سنت است. عقل منبع نیست عقل اگر تولی پیدا کند می تواند طریقی برای کشف کتاب و سنت باشد ولی اگر مستقل عمل کرد، حجت نیست عقل تنها با تولی به وحی منبع است.

علم دینی

اگر ولایت الهی بر فرآیند پیدایش علم در همه مراتبش حاکم شود این علم، «علم دینی» است و اگر جریان ولایت الهی بر فرآیند پیدایش علم حاکم نباشد یعنی جریان تولی و ولایتی که در تحقق علم و پیدایش آن حضور دارد، حق نباشد این علم هم - (به نسبت) حق نیست بنابراین طیفی از علمی الهی، التقاطی و الحادی پیدا می شود.

بر این اساس، علم انبیاء و اولیاء معصوم (ع) که مقام عصمت دارند علم الهی و حق است و قطب مقابلش باطل است. همان مطلبی که در روایات ذیل سوره مبارکه «قدر» وارد شده که در شب قدر همانگونه که ملائکه بر ولی خدا نازل می شوند شیاطین هم بر ولی باطل نازل می شوند ولی آنچه به او گفته می شود جهل است.

بنابراین علم یک واقعیتی است که در یک فرآیند خاصی تحقق پیدا می کند اگر این جریان، جریان حقی بود و تبعیت دین در آن صورت گرفت علم تولید شده، حق و دینی خواهد بود.

عوامل تاثیر گذار بر علم دینی

27 عامل بر تحقیق علم دینی تاثیر دارند که جدول عوامل 27 گانه به این صورت تبیین می شود:

از یک زاویه عواملی که در پیدایش یک علم دخیلند عبارتند از:

1- تاریخی 2- اجتماعی 3- شخصیتی این عوامل سه گانه در سه مرحله در تحقق یک علم نقش ایفا می کنند:

1- پیدایش 2- تغییرات 3- تکامل

و از جهتی علم: الف: یک دستگاه جدید است مثل اینکه یک دستگاه ریاضی جدیدی در مقابل ریاضیات فیثاغورثی بنام ریاضیات مجموعه ای تاسیس شود.

ب: نظریه ای در درون یک دستگاه است: مثلاً بر پایه اصل وجود، نظریه معاد به گونه دیگری تبیین شود.

ج: یک روش و متد مناسب با دستگاه است.

از ضرب این عوامل در یکدیگر 27 عامل پیدا می شود که برای نمونه این تقسیم را تنها در عامل تاریخی
اجراء می کنیم:

الف) پیدایش: 1. دستگاه جدید

2. نظریه ای در دستگاه جدید

3. روش و متد مناسب با دستگاه

ب) تغییرات: 1. دستگاه جدید

2. نظریه ای در دستگاه جدید

3. روش و متد متناسب با دستگاه

ج) تکامل: 1. پیدایش دستگاه جدید

2. نظریه ای در دستگاه جدید

3. روش و متد متناسب با دستگاه

در حوزه علوم که مستقیماً منسوب به دین است مثل حکمت دینی، عرفان دینی، و فقه دینی علوم کاربردی و هم در حوزه علوم که مربوط به اجرا و برنامه ریزی است در همه این حوزه ها این پست و هفت عامل را باید محاسبه کرد اگر همه این عوامل تحت تاثیر جریان ولایت الهی واقع شدند این علم، علم دینی می شود و اگر این عوامل، به نسبت از جریان ولایت حق تخلف کردند این علم، به همان نسبت غیر دینی است.

مثال: برای اینکه بگوئیم یک فلسفه اسلامی است یا نه باید پیدایش، تغییرات و تکاملش را در حوزه دستگاه ارزیابی کنید فرض کنید دستگاهی به نام اصله وجود پیدا شد ما باید بیایم محاسبه کنیم و بگوئیم چه عواملی در پیدایش، تغییرات و تکامل آن دخالت داشته و تاثیر گذار بوده است و این تاثیر گذاری آیا در حوزه پیدایش اصل دستگاه اصله وجود بوده یا در حوزه پیدایش نظریاتی در دامن اصله وجود بوده و یا پایین تر در حوزه بعدی گزاره ها بوده است؟ آیا به صرف اینکه بعضی از گزاره هایی که در فلسفه صرار دین مطرح اند انعکاس کتاب و سنت هستند برای اسلامی شدن یک فلسفه کافی است؟ بنابراین باید دستگاه فلسفی موجود را بررسی کرد و معلوم ساخت پیدایش، تغییرات و تکامل دستگاه تحت تاثیر چه عوامل تاریخی، اجتماعی و شخصیتی بوده است؟ اگر ما اینها را محاسبه نکنیم نمی توانیم بگوئیم این فلسفه، اسلامی است.

پس در مقام قضاوت که یک علم دینی است یا غیر دینی 27 شاخص داریم مثلاً یکی از آنها کار آمدی علم دینی است که باید در جهت توسعه و قرب باشد یعنی جهت-گیری-ها نیازها را به سمت تقرب برد همانطور که ممکن است آهنگ نیازهای اجتماعی انسان، آهنگ ارضاء مادی و پرستش دنیا باشد یا شاخصه دیگر اسناد است، علم باید به نحوی برخاسته از منابع باشد البته اسناد علوم مختلف به منابع متفاوت است. اسناد فقه به گونه ای است که اسناد ریاضیات یا فیزیک این گونه نیست بنابراین به نحوی باید اسناد به منابع دینی، در علم بیاید و بالاخره روش آن علم هم باید برآمده از دین و قابل اسناد به دین باشد؛ البته اسناد در حوزه های مختلف فوق می کند.

مقصود از وصف دینی برای علوم مختلف

سنخ قضیه معیار دینی و غیر دینی بودن نیست زیرا ما دامنه علم دینی را وسیع می‌گیریم و می‌گوئیم همه علوم بشری باید دینی بشود و فرهنگ دینی در همه آنها جاری شود به تعبیر دیگر زبان و ادبیات وحی باید زبان و ادبیات محوری شود حتی در حوزه علوم تجربی هم وصف دینی و غیر دینی وجود دارد البته گزاره‌ها در حوزه‌های مختلف، آهنگ و زبان خاص خود را دارند ولی انتصاب به دینی و غیر دینی پیدا می‌کنند.

لازم نیست همه علوم نقلی شوند مثلاً در حوزه فیزیک گزاره‌ها باید ناظر بر عینیت، تجربه پذیر و دارای کارآمدی خاص خود باشند اما در عین اینکه تجربه پذیر و آزمون پذیر است مبتنی بر یک فلسفه و فرهنگ دیگری است ما علم را نباید به گزاره‌ها تعریف کنیم. فلسفه و فرهنگی که در یک علم حضور دارد را می‌توان با آنالیز کردن بدست آورد و ما باید ابزار این تحلیل را داشته باشیم البته در برخی گزاره‌ها تشخیص مشکل است مثلاً در جامعه‌شناسی اگر بخواهیم گزاره دینی را از غیر دینی در گزاره‌ای که علمی است و شکل معامله بخود گرفته است. البته باید توجه کرد بررسی و تحلیل عوامل 27 گانه که در تولید علم نقش دارد غیر از کارآمدی یک نظریه است که مثلاً مشخص کنیم چقدر در دفاع از اندیشه اسلامی کارآمد بوده است تحلیل آن عوامل و رای این مطلب است و معیار هم جریان ولایت الهی در آنهاست .

ضمیمه ششم: خلاصه‌ای از بحث قرآن و تئوری تحول

پیشینه تئوری ثبات و تحول انواع

چگونگی خلقت انسان از زمره‌ی مسائل دیرین و باستانی است که شاید از زمان پیدایش انسان مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. آن چه در این نوشتار آمده است، مقایسه‌ای میان اندیشه دینی مفسران و متفکران و معرفت دینی عالمان طبیعی، نسبت به کیفیت پیدایش انسان است. مکتب فیکسیسم (fixisme) یا ثبات انواع، قائل به خلقت‌های مستقل است؛ بدین معنا که انسان از انسان و سایر حیوانات از انواع خاص خودشان پدید آمده‌اند. مکتب ترانسفورمیسم (transformisme) منشأ پیدایش انواع کنونی را موجودات و انواع پیشین و مغایر معرفی می‌کند.

هراکلیتوس معتقد بود که همه چیز در حال جریان و تحول است. وی به صراحت می‌گفت: ما باید بدانیم که جنگ در همه چیز وجود دارد و ستیزه، عدل است و تمام اشیا به سبب ستیزه به وجود می‌آیند و از میان می‌روند. آناکسیمندر، یکی از فیلسوفان یونان باستان، بر آن بود که حیات از دریا ناشی می‌شود و صور و اشکال کنونی حیوانات، به سبب سازگاری با محیط به ظهور رسیده‌اند و انسان نیز در آغاز از نوع دیگری از حیوانات تولد یافته و پدیدار شده است.

لامارک (1744-1829 م) معتقد بود که اگر تغییراتی که محیط موجب آن است، در رفتار انسان، ثابت و دیرپا شود، اعضای قدیمی را تغییر خواهد داد یا بر اثر نیاز به اعضای جدید، آن‌ها را به وجود خواهد آورد. به این ترتیب، نیاکان زرافه‌های فعلی با سرکشیدن مداوم به طرف برگ شاخه‌هایی که دور از

دست‌رس آنها بوده، گردن‌های بلند و بلندتری پیدا کردند و تغییر ساختی که به این ترتیب پیدا شد، از راه وراثت، تکامل یافت. اتین ژنوفروی سنت هیلر و رابرت چمبرز، دو تصور گرای دیگر سده نوزدهم بودند که به تأثیر مستقیم محیط بر فرد عقیده داشتند.

مکتب داروینسم

چنان که گفته شد، افرادی مانند لامارک و دیگران، فرضیه‌هایی را درباره تحول ارائه دادند که از سوی جامعه علمی چندان مورد پذیرش قرار نگرفت. مهم‌ترین فردی که فرضیه او در محافل علمی بسیار مورد توجه قرار گرفت و موافقان و مخالفان بسیاری یافت، چارلز داروین، زیست‌شناس انگلیسی بود. وی در سال 1809 م به دنیا آمد. در آغاز، علم پزشکی و سپس علم دین را آموخت. در ادامه زندگی او برای سیاحت جهان، سال‌ها دریایها و خشکی‌ها را پیمود و در چگونگی خلقت گیاهان و جانوران کنجکاو کرد. پس از بازگشت به کشورش، بر این اعتقاد شد که تمام موجودات در اثر تکامل به یک دیگر مبدل می‌شوند و هیچ نوعی بدون مقدمه و به صورت دفعی آفریده نشده است. او در سال 1859 م کتاب «منشأ انواع» را منتشر کرد و برای تأیید دیدگاه خود، آزمایش‌های خود را در زمینه‌ی جنین‌شناسی جانوران و مراحل تکامل اجداد جانداران، طبق شواهد سنگواره‌ای و شباهت ساختمان جنین انسان با ماهی و قورباغه، به طبیعت‌شناسان روزگار خود عرضه کرد و مدارکی برای خویشاوندی انسان با شاخه‌ی جانوران، ارایه نمود.

داروین در نخستین اثر خود، از ذکر نام انسان پرهیز کرد؛ ولی در سال 1871 م در کتابی به نام «تبار انسان»، بحث نسبتاً مفصلي درباره منشأ پیدایش انسان ارایه نمود و صفات ممیزه انسان مانند: کیفیت صورت، حرکات دست و پا، ایستادن و صفات نفسانی از قبیل: تصور، تخیل، تعقل و صفات معنوی مانند: نوع دوستی، محبت، ایثار و غیره را بر اساس تغییر تدریجی نیاکان آدم نمای انسان و حتی حیوان‌هایی نظیر میمون، در جریان تنازع بقا و انتخاب طبیعی توجیه و تحلیل کرد. او اختلاف‌های انسان و حیوان را - چه از نظر جسمی و چه از نظر روانی - کمی می‌دانست و به تفاوت کیفی اعتقاد نداشت. داروین زمین و جانداران آن را به دوران‌هایی تقسیم کرد. در اولین دوره که دو میلیون سال طول کشید، زمین فاقد آثار جانداران بود. در دوره دوم که هزار میلیون سال به طول انجامید، زمین از آثار جانوران تک سلولی و حیوانات پست دریایی بهره‌مند بود. در دوره سوم که سیصد و شصت میلیون سال طول کشید، خزندگان، دوزیستان و بی‌مهرگان ظهور کردند. در دوره‌ی چهارم، در طول هفتصد و پنجاه سال، پستان‌داران، ماهی‌ها و پرندگان تحقق یافتند و در آخرین و پنجمین دوره که هفتاد میلیون سال طول کشیده است، موجودات کامل‌تر و انسان‌نماها و در یک میلیون سال اخیر، انسان‌های فعلی به وجود آمده‌اند.

اصول تئوری داروین

وی با درهم آمیختن تجربه حسی و نظریه پردازي عقلي، اصول زیر را ارائه کرد:

1. تأثیر محیط: داروین این اصل را از لامارک گرفته بود.

2. تغییرات تصادفی: داروین شواهد فراوانی بر اتفاق و وراثت پذیری تغییرات کوچک و ظاهراً خود به خودی در میان افراد یک نوع به دست آورده بود و در زمینه‌ی منشأ این تغییرات، فقط می‌توانست به حدس متوسل شود. مراد از تغییرات تصادفی، روندهایی هستند که بر اساس سنجش‌های آماری و حساب احتمالات بخت اندکی برای بروز دارند.

3. تنازع بقا: وی این اصل را از مالتوس، اقتصاد دان قرن هجدهم آموخت. داروین برای توضیح این اصل می‌نویسد: «به هنگام قحطی، دو گوشت‌خوار، جهت به دست آوردن خوراک برای زنده ماندن، با هم به نبرد بر می‌خیزند؛ اگر چه زندگی هر نبات به آب بستگی دارد؛ ولی هستی گیاهی که در حاشیه‌ی بیابانی بی آب و علف می‌روید، در گرو مبارزه در برابر کم آبی است... تنازع بقا، حاصل اجتناب ناپذیر این گرایش نیرومند است که هر ارگانیسم جان دار، میل به انبوه شدن دارد. بنابر دکترین مالتوس، جان داری که از طریق دانه افشانی یا تخم گذاری تکثیر می‌یابد، بایستی در مرحله‌ای از حیات خود در مخاطره‌ی نابودی قرار گیرد؛ اگر چنین نمی‌بود، به علت آهنگ انبوه شدن با تصاعد هندسی، در اندک زمان، نوع جان دار چنان افزایش می‌یافت که هیچ سرزمینی را گنجایش آن نبود. از آن جا که هر جان داری همیشه بیش‌تر از افرادی که موفق به ادامه‌ی حیات می‌شوند، تولید مثل می‌کند، می‌یابد پیوسته نبردی در میان افراد نوع با هم و با انواع دیگر یا با شرایط بیرونی در جریان باشد... اگر علل نابودی موجود را از سر راهش برداریم، به زودی تعداد آحاد و افراد آن، تا رقم حیرت آوری افزایش خواهد یافت.» داروین، شرایط اقلیمی و میزان مواد غذایی را در تثبیت تعداد متوسط افراد موثر می‌داند. سرمای سخت در زمستان و خشک سالی در تابستان، به تدریج از تعداد افراد بعضی از انواع می‌کاهد. 4. اصل استعمال و عدم استعمال: داروین این اصل را از لامارک گرفته بود و در کتاب منشأ انواع از آن بهره برد. وی در توضیح این عنصر مهم زیست شناسی می‌نویسد: «در جانوران اهلی، استعمال، موجب تقویت و بسط برخی از بخش‌ها شده و در عدم استعمال، در آن‌ها کاستی می‌دهد و تغییراتی از این قبیل ارثی است. اجداد جنس شتر مرغ، عادتاً همچون اوتارد (نوعی پرنده) داشته‌اند و انتخاب طبیعی در طی نسل‌های متمادی، موجب افزایش قد و وزن آن شده، پاهایش نیز به علت استعمال رشد کرده، در حالی که بال‌هایش به تدریج قدرت پرواز از دست داده‌اند.»

5. اصل انتقال صفات اکتسابی از طریق وراثت: هنگامی که تغییرات شرایط محیطی و زیستی در موجودات دارای حیات و جان دار تغییراتی پدید آورد، اگر آن عامل در عملکرد خود مبادرت ورزید، اثرات کوچک روی هم جمع شده و نسل به نسل تقویت و تحکیم می‌یابند و با انتقال آن تغییرات به صورت تدریجی از طریق وراثت به افراد و اخلاف دیگر، منجر به تغییر اشکال ارگانیک و پیدایش انواع جدید می‌شود.

6. انتخاب اصلح یا بقای انطباق: انتخاب طبیعی، ساختمان و ترکیب اخلاف را نسبت به اجداد عوض می‌کند. داروین حفظ تغییرات مفید و جلوگیری از تغییرات زیان بخش را انتخاب طبیعی یا بقای اصلح نامیده است. وی این اصطلاح را از اسپنسر گرفته بود. داروین در توضیح این مقوله می‌نویسد: « هنگامی که تحولات سودمندی در ارگانیسم جان داری پدید آمد، افراد واجد آن در تنازع بقا و دوام، بخت

بیش بری خواهند داشت و بر طبق قوانین توارث اخلاقی با همان خصایص زاده می‌شوند. من همین اصل حراست از تغییرات مفید و بقای اصل را انتخاب طبیعی نامیده‌ام.»

داروین برای تفهیم بیشتر این عنصر مثال‌هایی می‌زند مانند این مثال: گرگ، جانوران را با حيله یا زور و گاه با دویدن سریع مورد حمله قرار می‌دهد. فرض کنید به دنبال تغییراتی در اوضاع محیطی، تیز پا ترین طعمه‌ی گرگ، یعنی گوزن انبوه شود و از سایر جانورانی که مورد هجوم گرگ قرار می‌گیرند، کاسته گردد، در چنین احوالی، گرگ‌های باریک میان و تیز تک، بخت زیستن بیشتری خواهند داشت و انتخاب طبیعی، آنها را بر خواهد گزید.

7. داروین و انسان: داروین، اختلاف‌های انسان و حیوان را - چه به لحاظ جسمانی یا روانی - کمی می‌دانست و به هیچ وجه به تفاوت کیفی اعتقاد نداشت؛ بنابراین احساس، ادراک عقلی، عاطفه، انگیزه، هیجان، حب و بغض و... به صورت ابتدایی و گاه تکامل یافته در حیوانات پست وجود دارد. داروین در تبدیل میمون آدم نما به انسان، برای دو عامل جغرافیایی و اقتصادی سهم قائل بود؛ بدین صورت که انسان در هنگام کم شدن مواد غذایی در میدان تنازع بقا، به تنوع جویی در تغذیه در تغذیه عادت کرد و با تبدیل گیاه خواری مطلق به تغذیه‌ی مختلط از گوشت و گیاه، قدم اساسی به طرف تکامل برداشت. ارزیابی تئوری داروین

در اروپا، علاوه بر روحانیان و کشیشانی مانند، هنسلو، سجویک، و ویول، عده‌ی دیگری نیز که در دانشگاه صاحب کرسی بوده و در علوم طبیعی اثر و نفوذ خاصی داشتند، به مخالفت با داروین پرداختند. دانشمندانی نظیر لویی آگاسر (جنین شناس) ریچارد اوون (دیرین شناس) و چارلز ارسنت بیر و جرج میوارت (جانور شناسان انگلیسی) از مخالفان سر سخت وی به شمار می‌آیند. اینک به پاره‌ای از نارسایی‌های این نظریه می‌پردازیم:

- انتخاب طبیعی، هیچ گونه ضابطه و معیار پیشین برای تمیز جانور ماندنی از نماندنی و یا شایسته از ناشایسته را به دست نمی‌دهد. به عنوان مثال، معلوم نیست که در نزاعی که برای بقای بین انسان‌ها و گربه‌ها درگیر شود، کدام یک پیروز خواهند شد. اگر در زنجیره تکامل، انسان پدید نمی‌آمد، انتخاب طبیعی چنین تفسیر می‌کرد که شرایط مساعد نبوده و اگر موجودی به نام انسان، هم به تصادف ظاهر شود، بر پایه‌ی شایستگی و توانایی تطابق با محیط، ماندن آن توجیه می‌شود. پس در هر صورت، مکانیسم انتخاب طبیعی، پاسخ یکسانی به هر نوع حادثه خواهد داد و قدرت پیش بینی ندارد که لازمه آن غیر علمی بودن این دیدگاه است.

- اگر مسأله تبدیل انواع، یک قانون کلی است، پس چرا برخی از جانداران به نوع دیگری بدل شدند، ولی برخی دیگر از همان جانداران در همان سرزمین به همان صورت اولیه باقی ماندند؟ مثلاً چرا برخی میمون‌ها به انسان تبدیل شدند؛ ولی برخی همچنان میمون باقی ماندند؟

- اصل انتقال صفات اکتسابی، امروزه به وسیله دانشمندان جنین شناس ابطال شده است. آنها در آزمایش‌های خود، موردی مانند قطع عضو بیمار، استعمال و عدم استعمال اعضا و تعلیم و تربیت را تا 22 نسل متوالی ادامه دادند؛ ولی هیچ گاه انتقال صفات اکتسابی را نتیجه نگرفتند. از همه

مهمتر، ختنه اولاد ذکور به وسیله مسلمانان و کلیمیان است که قرن‌ها ادامه یافته؛ ولی هنوز به صفت ارثی مبدل نشده است.

- داروین، روی عنصر تنازع بقا اهمیت فوق العاده‌ای قائل بود، درحالی‌که روابط موجودات زنده، تنها مشتمل بر جنگ و جدال نیست؛ بلکه اشکال گوناگون کمک و پشتیبانی متقابل نیز بین آنها وجود دارد.

- دکتر لوئیس لی کی و همسرش در شرق آفریقا، به استخوانی که کاملاً شبیه جمجمه‌ی یک انسان بود، برخورد کردند. صاحب جمجمه در حدود دو میلیون سال قبل زندگی می‌کرده است. این جمجمه به هیچ وجه به میمون شباهت ندارد. با چنین کشفیاتی، تئوری داروین تا حدودی تزلزل پیدا می‌کند.

- اصل سازش با محیط، همیشه باعث تغییرات نوعی نمی‌شود؛ برای نمونه آزمایش آفای پین بر روی مگس سرکه که 69 نسل آن به طور متوالی، در جای تاریکی نگه داری شد و با وجود سازش با محیط، چشمان آخرین نسل آن، کاملاً طبیعی بود.

- فرضیه داروین، بر قراین دیرینه شناسی، جنین شناسی و تشریح تطبیقی، اتکای بیشتری دارد؛ ولی این قراین بر امور ظنی و غیر یقینی و نیز جزئی استوارند؛ از این رو نمی‌توان به صورت یک قانون علمی، عرض اندام کنند.

- از نظر ما اصول و ارکان نظریه داروین از تفسیر حقایقی مانند: غرایز، الهام، عقل و مانند آن عاجز است؛ گرچه خود به توانایی نظریه‌اش در این زمینه اصرار داشت.

- طرف داران نظریه ترانسفورمیسم، تاکنون نتوانسته‌اند آخرین حلقه‌ی حد فاصل میان حیوان و انسان را بشناسند تا این زنجیره‌ی تکاملی، به کمال خود دست یابد.

- بر اساس تحقیقات ژنتیک جدید که در آلمان شده است، نتایجی که از آزمایش‌های DNA متعلق به یک اسکلت باقی مانده از انسان نئاندرتال متعلق به یک صد هزار سال پیش به دست آمده است، از نظر ژنتیکی، هیچ شباهتی با DNA میمون‌های شبیه انسان که گفته می‌شد، اجداد انسان فعلی هستند، وجود ندارد.

پیامدهای تئوری داروین

برخی از پیامدهای این تئوری عبارتند از:

(1) داروینیسم و خداشناسی

ظهور نظریه داروین و ارتباط آن با خداشناسی، چنان سرو صدایی در اروپا به وجود آورد که مخالفان و موافقان در مقابل هم جبهه گرفتند. عده‌ای با ابطال و انکار تئوری داروین، به دفاع از حریم خداشناسی پرداختند و دسته‌ای دیگر، مطلقاً به نفی برهان نظم دست زده و از آن نتیجه ملحدانه گرفتند. بیشتر اندیشمندان مسلمان بر این باورند که داروینیسم با حکمت صنع و مدبرانه بودن نظام آفرینش تعارضی ندارد و این فرضیه توان این را ندارد که ثابت کند حرکت ماده خود کفا بوده و به عامل خارجی نیازی ندارد.

عقیده تحول همانند عقیده ثبات انواع با توحید و خداشناسی منافاتی ندارد؛ زیرا: اولاً، دست‌آوردها و فرضیه‌های علوم تجربی به طور دائم در حال تغییر و تحول‌اند. ثانیاً، برهان اتقان صنع، تنها وحتی عمده ترین دلیل برای اثبات وجود خدا نیست. براهین مهم تر و جدی تر نیز در این زمینه وجود دارد. ثالثاً، نظام آفرینش به جان داران و گیاهان انحصار ندارد تا با تئوری تکامل، بتوان دست از تدبیر حکیمانه‌ی خداوند برداشت. چگونه می‌توان با اصول داروینیسیم، نظم در جهان بالا و سیارات و کهکشان‌های آسمان را توجیه و تبیین کرد؟ رابعاً، مفهوم غایت و فینالیسم، مسأله‌ی کاملاً فلسفی است و زیست‌شناسان، نفیاً و اثباتاً حق اظهار نظر در آن باره را ندارند. وجود نیروهای فوق طبیعی و نظارت بر جریان‌های طبیعت، ادعایی است که فقط در قالب‌های فلسفی قابل اثبات یا نفی است. خامساً، تغییرات تصادفی، هیچ گاه بر نفی هدف و علت غایی دلالت ندارند؛ زیرا جهل بشر، منشأ این ادعا است و به تعبیر علامه طباطبایی، قول به اتفاق و تصادف، ناشی از جهل نسبت به اسباب حقیقی و نیز نسبت غایت به صاحب غایت است.

(2) تئوری تحول و اشرف بودن انسان

داروین، تکامل انسان را محصول تغییرات اتفاقی و تنازع بقا دانسته است؛ بنابراین حتی حس اخلاقی انسان که یکی از ممتازترین قوه‌های او به حساب می‌آید، نیز از انتخاب طبیعی نشأت می‌گیرد. بدین جهت در این مورد نیز دو نحله‌ی داروینیسیم و معنوی مذهب‌ان، در دو جبهه مقابل هم ایستاده‌اند؛ گروه اول، انسان را عابر از کوچه میمون معرفی می‌کردند و بدن لحاظ، مقام برتر و والای او را نفی می‌کردند؛ ولی گروه دوم، انسان را موجود اشرف و برتری دانسته و از این رو، عقیده دارند که نمی‌توان گذشته‌ی او را از نوع میمون دانست.

از قرآن و روایات به دست می‌آید که اولاً، انسان‌ها جملگی دارای دو ساحت سفلی و علوی هستند؛ بعد سفلی، او را به بدی‌ها و زشتی‌ها می‌کشاند و بعد علوی، هدایت‌گر او به سمت خوبی‌ها است. انسان وقتی به مرحله کمال راه بیابد، ارزشمند می‌شود. ثانیاً، انسان در تکامل این دو ساحت، دارنده‌ی صفت اختیار و انتخاب‌گری است؛ ثالثاً، هر فردی که برای تقویت بعد سفلی و حیوانی خود تلاش کند و با انتخاب خود مسیر قهقراپی گمراهی را انتخاب کند، از چهار پایان پست‌تر می‌شود و هر شخصی که به سیر صعودی و تکاملی ساحت علوی خود بپردازد، خلیفه‌ی خدا بر زمین و معلم ملائکه می‌گردد و از کرامت الهی برخوردار خواهد شد؛ رابعاً، اگر اشرفیت ارزشی و اخلاقی باشد، شرافت ارزشی انسان، به افعال اختیاری او بستگی دارد. در صورتی که رفتارهای نیکو از اختیار انسان ناشی شود، آن شخص به شرافت اخلاقی اتصاف می‌یابد و اگر مراد، اشرفیت وجود شناختی و انتولوژی باشد، بدون شک از آن رو که انسان دارای کمالات ذاتی و وصفی پیش‌تری است، قابلیت و استعداد‌های متنوعی برای رشد و تکامل دارد، بنابراین مرتبه وجودی او نیز دارای شرافت فلسفی خواهد بود؛ اگر چه این تکامل وجودی محصول تغییرات اتفاقی و تنازع بقا باشد؛ خامساً، در ارزش گذاری، انسان کنونی موضوع بحث است؛ نه تبار و پیشینه انسان. اگر قبول کنیم که انسان از میمون و یا حتی پست تر از آن، مثلاً از نطفه زاده شده باشد، هیچ گاه حقارت یک موجود پیشین در حال تکامل،

مستلزم حقارت همان موجود در مرحله‌ی پسین نمی‌گردد؛ همان گونه که عکس آن نیز صادق است؛ یعنی برتری مرحله متقدم یک موجود، مستلزم برتری آن در مرحله بعد نیست؛ سادساً، معیار حقیقت انسان، روح و روان اوست، نه جسم او؛ در این صورت، حتی اگر هم این انسان، از میمون یا جاندار دیگری به وجود آمده باشد، در شرافت انسانی او هیچ تأثیری نخواهد گذاشت. پس تئوری داروین، تعاضی با اشرفیت انسان ندارد.

3) داروین‌پسند و ارزش‌های اخلاقی

یکی دیگر از چالش‌های نظریه داروین، معارضه‌ی آن با ارزش‌های اخلاقی است. داروین در بعضی از آثارش، قائل به این است که هر کاری که بشر انجام می‌دهد، جلوه‌ای از انتخاب طبیعی است؛ یعنی همان گونه که عالم، جایگاه موجودات انساب و قوی تر است و طبیعت به ضعف اعتنا ندارد و آنان را کنار می‌زند، انسان نیز باید در اخلاق، طبق قانون طبیعت، به جای عمل به احساسات، توجه به ضعف، ایثار، انسان دوستی، محبت و مانند این‌ها به رقابت و ترقی بپردازد.

جای بسی تعجب است که با این همه تفاوت میان طبیعت بدون شعور و آگاهی و خالی از هرگونه اراده و اختیار و انتخاب‌گری، و انسان دارای آگاهی و اختیار، چگونه افرادی مانند داروین این دو را با هم مقایسه کرده‌اند. قوانین حاکم بر طبیعت، هیچ گونه رابطه‌ای با قوانین اخلاقی حاکم بر انسان‌ها ندارد تا یکی مقدمه و دیگری نتیجه قرار گیرد؛ مگر این که انسان همانند یک موجود طبیعی بی جان و بی شعور در نظر گرفته شود که در این صورت نیز جز تمثیل منطقی، هیچ نتیجه‌ای را به ارمغان نمی‌آورد.

4) نظریه تحول و باورهای دینی درباره آفرینش انسان

برخی از متفکران اسلامی بر این باورند که پاره‌ای از آیات، ظهور در خلقت اشتقاقی انسان دارند به طور بسبباً صریح بر تئوری تکاملی دلالت می‌کنند. عده‌ای دیگر از مفسران، کاملاً با نظر اول مخالفت کرده‌اند و ظهور بلکه صراحت و نص آیات را در پیدایش استقلال‌ی انسان دانسته‌اند.

به نظر نگارنده، آیات قرآن بر اصل نظریه‌ی تکامل تدریجی دلالت دارند؛ ولی این که تبدل انواع از قرآن استفاده می‌شود یا خیر، نیاز به تحقیقات زبان شناختی و هرمنوتیک دارد. حق مطلب این است که هر دو طایفه با پیش فرض خاصی به سراغ قرآن رفته‌اند؛ زیرا اولاً و بالذات، قرآن درصدد بیان نظریه‌ی زیست شناختی نبوده است تا مثبت یا نافی فرضیه‌ی تبدل انواع باشد. تنها دلالت قرآن بر آفرینش نوع انسان از آدم و حوا و خلقت آدم از خاک است؛ اما در این که از مرحله خاک تا آدم، چه مراحل طی شده، قرآن ساکت مانده است و نه نظریه تبدل انواع ثابت می‌کند و نه از نظریه ثبات انواع دفاعی دارد.

"و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین"