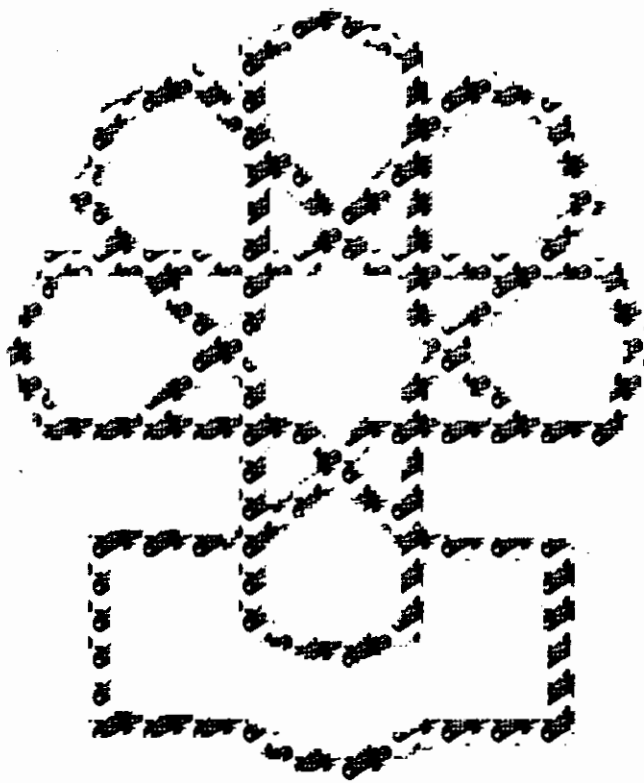


درآمدی بر بحث علم و دین

۱. دین و علم
→ علم دین
۲. فلسفه
- علم



معاونت پژوهشی
بهمن ۱۳۷۵

کار: گروه (۱) خدمات پژوهشی

کد گزارش: ۲۰۰۱۹۵۶

مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی
کتابخانه و واحد اسناد و اطلاع‌رسانی فارابی
شماره: ۴۹۵
تاریخ: ۷/۱۱/۷۵

فهرست مطالب

۲	مقدمه.....
۲	فصل اول: مقصود از علم و دین.....
۳	علم.....
۶	دین.....
۸	فصل دوم: تنقیح موضوع بحث.....
۱۰	فصل سوم: پیشینه بحث «علم و دین» در فرهنگ اسلامی.....
۱۲	فصل چهارم: پیشینه بحث «علم و دین» در تاریخ معاصر ایران.....
۱۳	فصل پنجم - سرچشمه های پندار تعارض بین علم و دین.....
۱۵	فصل ششم: یاری های دین در بالیدن علم.....
۱۷	فصل هفتم: رهیافت ها.....

بحث «علم و دین» موضوعی است که از یک سو به فلسفه دین، از سوی دیگر به فلسفه علم، و از جهت سوم به معرفت شناسی پسینی مربوط می شود.

این بحث به فلسفه دین مربوط است؛ چراکه فلسفه دین، دانشی است که با روش تعقلی و به قصد تجری حقیقت از موضوعات بیرون دینی و نیز دسته‌ای از موضوعات درون دینی بحث می کند. از جمله مباحث بیرون دینی فلسفه دین، یکی بحث «زبان دین» و دیگری بحث «ارتباط علم و دین» است. مبانی اتخاذ شده در بحث «زبان دین» تأثیر مستقیم در قائل شدن به وجود یا عدم رابطه بین علم و دین و نیز کیفیت این ارتباط دارد.^۱

این بحث به فلسفه علم مربوط است؛ چراکه فلسفه علم، معرفتی است که علوم تجربی را به عنوان موضوع بررسی لحاظ می کند و با استفاده از تاریخ علم، جامعه شناسی و روانشناسی جامعه علمی، از کیفیت رشد علم، عوامل دخیل در رکود یا تکامل آن، تحلیل اجزای درونی پیکره علم، تأثیر مبانی غیر تجربی در علم و نیز توانایی‌ها و محدودیت‌های روش علم سراغ می گیرد. لذا «ارتباط علم و دین» از حیث تأثیر مبانی دینی در رشد یا افول علم، به فلسفه علم مربوط می گردد.

این بحث به معرفت شناسی پسینی (به معنای عام) مربوط است؛ زیرا معرفت شناسی پسینی، رشته‌های مختلف دانش را موضوع مطالعه قرار می دهد و از خصایص هریک و نیز ترابط دانش‌ها و میزان تأثیر و تأثرات آنها در یکدیگر فحص می کند. بنابراین، در بحث «علم و دین» اگر مراد از آن معرفت علمی و معرفت دینی باشد، بحث از ترابط این دو معرفت، خود از زیر مجموعه‌های معرفت شناسی پسینی است.

علاوه بر جهات سه گانه‌ای که ذکر شد و همه جنبه بیرون دینی دارند، بحثی درون دینی در باب «علم و دین» می توان انجام داد، یعنی می توان تفحص کرد که نصوص دینی (کتاب و سنت) از علم و نسبت میان علم و دین چه تصویری به دست داده‌اند؟ خلاصه آن که در پرداختن به موضوع «علم و دین»، ملاحظه این چهار جهت ضروری است و با تصویری که از هر جهت بحث به دست می آید، در نهایت باید تلفیق سازگار و موزون از این تصاویر به دست داد و بر این اساس در زمینه «علم و دین» اتخاذ مبنا نمود.

فصل اول: مقصود از علم و دین

«علم» و «دین» و واژه‌هایی هستند که به نحو اشتراک لفظی در معانی متعددی به کار رفته اند و به همین سبب چه بسیار نتایج متقابلی که بر اساس اراده معانی مختلف از این دو کلمه ابراز شده است. بدین لحاظ ضروری است که برای تنقیح موضوع بحث و احتراز از مغالطات احتمالی در سیر آن، دقیقاً معنایی مقصود از این دو واژه را توضیح دهیم و مؤلفه‌های معنایی هریک از این دو معنا را تحلیل نماییم.

۱. در هر دینی گزاره‌هایی داریم که به ظاهر انشایی اند و گزاره‌هایی داریم که به ظاهر اخباری اند. اگر وجود گزاره‌های اخباری که شأن حکایت از و توصیف عالم خارج با عالم درون انسان را دارند، بپذیریم آن‌گاه زمینه برای بحث از ارتباط گزاره‌های اخباری دین در مورد خاصی با گزاره‌های علمی در همین مورد پیش می آید که اگر این دو دسته گزاره‌ها متعارض شدند چگونه این تعارض علاج می پذیرد، ولی اگر تمام گزاره‌های دینی (حتی گزاره‌های به ظاهر اخباری) به واقع انشایی تلقی شوند [رای کسانی چون «فوپریاخ»، «استیس» و «بیریشه‌ویت»] دیگر برای گزاره‌های اخباری دین، شأن توصیف‌گری و حکایتی نمی ماند تا بحث از «تعارض گزاره‌های علمی و دینی» و جستجوی راه علاج آن مطرح باشد.

علم

واژه علم چنانکه گفته شد، لفظ مشترکی است که هم در زبان فارسی و هم در زبان عربی در معانی متعددی استعمال می‌شود. اهم این معانی را که در بحث ما دخیل اند توضیح می‌دهیم:

۱- کلمه علم گاه به معنای دانستن به کار می‌رود.^۱ در این کاربرد، علم در مقابل جهل است و بر همه دانستنی‌ها اطلاق می‌شود، اعم از آن‌که این آگاهی‌ها از سنخ علم حضوری (شهودی) باشند یا از جنس علم حصولی، و اعم از آن‌که این علم حصولی به طریق عقلی - فلسفی به دست آمده باشد، یا از طریق تجربی - مشاهده‌تی و یا از طریق سمعی - نقلی. بنابراین، علم در این استعمال به معنای مطلق معرفت و آگاهی است، صرف نظر از این‌که متعلق این معرفت چه باشد و به چه روشی حاصل آید و صرف نظر از این‌که متعلق این معرفت و آگاهی، تک گزاره‌ها و تصورات منفرد باشند یا رشته‌هایی از دانش (که مجموعه‌ای مؤلف از تصورات و گزاره‌های حول موضوع خاص اند).

۲- کلمه علم گاهی به معنای قطع و یقین به کار می‌رود. در این اصطلاح که عمدتاً در لسان علمای اصول فقه به کار می‌رود، هر گزاره‌ای که مورد یقین آدمی باشد، علمی نامیده می‌شود، اعم از این‌که گزاره مورد نظر صادق باشد (مطابق واقع) یا امری کاذب (خلاف واقع) باشد. بنابراین، علم در این کاربرد شامل جهل مرکب نیز می‌شود و تمام ملاک در اطلاق آن، وجود جزم و یقین نسبت به یک گزاره است و صدق و کذب این گزاره (مطابقت و عدم مطابقت با واقع) در این کاربرد تأثیری ندارند.

۳- معنای سومی که از علم اراده می‌شود و در سخنان دانشجویان و دانشگاهیان عمدتاً این معنا مقصود می‌باشد، عبارت است از مجموعه‌ای از آگاهی‌ها که بر مبنای تجربه حسی مستقیم اکتساب شده‌اند. در این استعمال، علم در مقابل جهل نیست، بلکه در مقابل سایر آگاهی‌ها و دانش‌هایی است که از راه تجربه حسی مستقیم تحصیل نمی‌شوند و قابل آزمون تجربی نمی‌باشند. از این‌رو، فقه، تفسیر، رجال، فلسفه، تاریخ، و ... هیچ‌یک علم به این معنا نیستند.

علم در این مصطلح معادل واژه انگلیسی science است.^۲ از آنجا که علم به این معنا محور بحث‌های جدید در باب «علم و دین» است، ضروری است نکاتی را درباره روش، هدف و قلمرو علم تجربی متذکر شویم.

روش علم تجربی

در باب روش علوم تجربی باید بگوییم روش این علوم، روش مشاهده و تجربه است، البته تجربه‌ای در دسترس همگان و تکرارپذیر، نه تجربه‌ای درونی و عارفانه که تکرارش حتی برای خود عارف هم ممکن نیست. از این‌رو حتی امور مادی‌ای که فقط یک بار اتفاق می‌افتند و قابلیت تکرار ندارند، مشمول کاوش‌های علوم تجربی نیستند؛ چرا که علم وقتی می‌تواند به شناخت یک پدیده نایل آید که بتواند با تکرار آن پدیده و با حذف، ابقا و تغییر عوامل مختلف، تأثیر یک‌یک عوامل و میزان کنش هر یک را در حدوث آن پدیده دریابد. این امر ممکن نیست جز با تکرار پدیده و تغییر عوامل مختلف در حدوث پدیده. علاوه بر این، به اجمال بگوییم که نقش تجربه در علوم، اثبات گزاره‌های تجربی نیست و برخلاف روایت «پوزیتیویستیک» از علم، که به دنبال اثبات گزاره‌های علمی از طریق تجربه بود، تجربه توان چنین امری را

۱. علم در این معنا معادل واژه Knowledge در انگلیسی است.

۲. ریشه لاتین کلمه science واژه scientia بوده که در قبال sapientia می‌باشد. فلاسفه قرون وسطی علم را به دو بخش تقسیم می‌کردند: اول sapientia که علم حکمت بود و مطلق، دوم scientia که علم طبیعت بود و جزئی قدیس توماس آکوئینی که از اعظم فلاسفه قدسی است، این دو مرتبه از علم را با دو مرتبه از عقل قیاس می‌نمود. به نظر او علم حکمت یا sapientia یا عقل کلی یا In tellectus ارتباط دارد و علم طبیعت یا Scientia با عقل جزئی مرتبط است. از دیدگاه او عقل کلی است که حقایق کلی می‌رسد و رو به وحدت دارد، در حالی که عقل جزئی، روش تحلیلی دارد و کثرت گراست.

ندارد و با یک مشکل منطقی روبه‌روست. از این رو، نقش تجربه نسبت به گزاره‌های علمی قطعاً اثبات نیست، اما این که آیا نقش تجربه، تأیید صدق گزاره‌های علمی است یا نقش ابطال دارد و یا تأییدناپذیری بعضی گزاره‌ها را آشکار می‌کند؟ از جمله مباحث پر نزاع فلسفه علم است.

نکته سوم در باب روش علم تجربی، گزینشی بودن این روش است. مقصود ما از گزینش، آن است که هر علمی تنها جنبه و وجهه‌ای از وجوه و جنبه‌های نامحدود یک پدیده را در نظر می‌گیرد و از ارتباط این جنبه با بعضی وجوه دیگر پدیده سراغ می‌گیرد. بنابراین، کل‌گرایی^۲ یعنی عزم بر مطالعه کلیت یک پدیده، با همه وجوه و جوانب آن، امری است که تجربه توانایی انجامش را ندارد.^۳ اساساً با پیشرفت علوم، چهره‌ها و جنبه‌های جدیدی از یک پدیده کشف می‌شود، مثلاً یک لیوان آب، دارای جرم، درجه حرارت، فشار اتمسفری، نقطه جوش، نقطه انجماد، رسانایی الکتریکی و حرارتی خاصی است که هر یک از این عناوین، نشان دهنده وجهی از وجوه آب درون لیوان است و قوانین علمی بیانگر ارتباط بعضی از این وجوه با بعضی دیگر است، مثلاً فیزیک می‌گوید با افزایش درجه حرارت آب، رسانایی الکتریکی افزایش می‌یابد. از همین جا می‌توان نتیجه گرفت که روش تجربی از بنانهادن یک نظام متافیزیکی جامع ناتوان است و از علم محض نمی‌توان برای این مقصود بهره برد.

هدف علم تجربی

کسب آگاهی از عالم و آدم، بدین سبب که یک فعالیت اختیاری آدمی است، قهراً در پی هدف و غایتی انجام می‌گیرد. علم تجربی نیز از این قاعده مستثنی نیست و در پی تحصیل اغراضی تحقق می‌پذیرد.^۴ هدف حکمت (اعم از ریاضی و طبیعی و مابعدالطبیعی) در بین قدما، کشف حقیقت و دستیابی به تصویری جامع از جهان بود، به طوری که دقیقاً این تصویر ذهنی و عقلانی منطبق بر جهان خارجی شود و به همین جهت حکمت را چنین تعریف می‌کردند که «الحکمة صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» (حکمت آن است که آدمی عالمی عقلانی مشابه و مضاهی عالم عینی شود). بنابراین، هدف معرفت‌جویی در میان قدما این دو امر بود: اول کشف حقیقت، دوم نظام بخشیدن به ذهن و سامان دادن به معلومات و ارائه طرحی جامع که سامان بخش تصویر تمام پدیده‌ها و موجودات عینی باشد تا آدمی را عالمی عقلانی متناظر با عالم عینی کند.

علم تجربی در روزگار ماعلاوه بر این که آن دو هدف را دنبال می‌کند، یعنی اولاً به دنبال کشف حقیقت وجوه پدیده‌ها و ارتباطات و قوانین آنهاست، ثانیاً در پی انسجام بخشی به این اکتشافات و افکندن طرحی فراگیر و سازگار بر آنهاست. علاوه بر این، اهدافی دیگر رانیز پی می‌جوید که این اهداف عبارت‌اند از: زیبایی و سادگی نظام علمی،^۵ قدرت پیش بینی دقیق و صورت‌بندی کمی و ریاضی. بنابراین، اهداف علوم تجربی را می‌توان لااقل در این پنج مورد خلاصه کرد: ۱- حقیقت‌جویی ۲- نظام یافتگی ۳- سادگی نظام معرفتی ۴- قدرت پیش بینی و تسلط بر پدیده‌های طبیعی ۵- صورت‌بندی ریاضی. روشن است که همین

1. Selective

2. Holism

۳. گزینش (selectivity) در علم معانی دیگری هم دارد که اینجا مراد نیست.

۴. گرچه بعضی فیلسوفان در اصل هدف‌مندی علم تجربی تشکیکاتی کرده‌اند، ولی این تشکیکات نابجاست. رجوع شود به: کارل پوپر، شناخت عینی، فصل پنجم (هدف علم).

۵. فراموش نکنیم سخن نیوتن را که می‌گفت «طبیعت از سادگی خوشش می‌آید» (Nature is Pleased With Simplicity).

سرچون کتیده: اسحاق نیوتن، مبانی ریاضی فلسفه طبیعی، قاعده اول از کتاب سوم.

صورت بندی ریاضی و تکیه بیش از اندازه بر ریاضیات است که بر قدرت پیش بینی علم می افزاید و باعث می شود که تکنولوژی نشئت گرفته از این علوم، با کنترل تام و تمام تری نسبت به پدیده ها، مواجهه کند و اساساً جذابیت علوم جدید در ایجاد توانایی بر این دو معناست؛ اول پیش بینی و دوم مهار و کنترل پدیده ها به طور دقیق.

قلمرو علوم تجربی

باتوجه به ویژگی های روش علم و نیز با ملاحظه اهداف علوم، می توان به تحدید حدود قلمرو علم پرداخت و انتظارات سنجیده و ناسنجیده از علم را تمیز داد. با توجه به این که روش علم، مشاهده و تجربه حسی است، می توان دریافت اولاً موجودات غیر مادی و ماورای طبیعی از محدوده احکام علمی بیرون مانده و علم نفعیاً و اثباتاً درباره آنها قادر به داوری نیست. ثانیاً در خود امور جسمانی و مادی هم پدیده های غیر قابل تکرار، تن به بررسی های تجربی نمی دهند و تکرار پذیری، رکن قوام بخش متد علم است. ثالثاً از آنجا که علم به دنبال صورت بندی هر چه بیشتر ریاضی پدیدارها است، لذا جوهری از پدیده ها که کمیت پذیرند مورد توجه علم قرار می گیرد و جنبه هایی که قابل اندازه گیری نیستند و به آسانی ردای عدد و کمیت را بر تن نمی کنند، مورد عنایت علم قرار نمی گیرند و جزء نقاط تاریک در مجموعه علوم تجربی قرار می گیرند و در صورتی که در مورد آنها اظهار نظری هم صورت گیرد، معمولاً مبهم و چند پهلوست و قدرتی برپیش بینی و کنترل ایجاد نمی نماید. خلاصه آن که قلمرو روش تجربی، محدود به پدیده های مادی تکرار پذیر متکلم و قابل اندازه گیری است.

اقسام علوم تجربی

اجمالاً اشاره کنیم که در یک تقسیم، علوم تجربی به علوم طبیعی و علوم انسانی تقسیم می گردند. علوم طبیعی، آن دسته از معرفت های تجربی اند که موضوع مطالعه آنها پدیدارهای غیر انسانی است، یعنی محدوده فحوص و جستجوی آنها پدیده های مادی است که شامل رفتارهای آدمیان نمی گردد. علمی مثل فیزیک، شیمی، مکانیک، نجوم، بیولوژی، فیزیولوژی و... از این گروه اند.

علوم انسانی، آن دسته از معارف تجربی اند که موضوع مطالعه آنها رفتارهایی فردی و جمعی، ارادی و غیر ارادی و آگاهانه و ناآگاهانه آدمیان است. در این علوم نیز سعی می شود این رفتارها در قالب های تکرار پذیر و - حتی الامکان - ریاضی جا داده شود. جامعه شناسی، روان شناسی، اقتصاد و علوم سیاسی و روان کاوی از جمله این علوم اند.

لازم به تذکر نیست که دانش هایی مثل، ادبیات، حقوق، اخلاق و... در زمره علوم تجربی نیستند تا علم انسانی در این اصطلاح باشند. علاوه بر این، علوم در تقسیمی دیگر به علوم محض^۱ و علوم کاربردی^۲ تقسیم می شوند. مقصود از علوم محض همان دانش هایی است که بیشتر در پی دستیابی به نظم های طبیعت و پرداخت تئوری ها و قوانین علمی در باب پدیدارهاست، یعنی از میان اهدافی که برای علم بر شمردیم، بیشتر به کشف روابط، تنظیم و تنسيق این روابط و ارائه صورت بندی های ریاضی نظر دارد و به کاربردهای تکنولوژیک آنها کم تر می پردازد. در حالی که منظور از علوم کاربردی، آن دسته از دانش هایی هستند که با استفاده از تئوری ها و قوانین علوم محض، به کاربردهای تکنیکی و جنبه های تکنولوژیک این قوانین می پردازند و در واقع به دنبال هر چه توانا تر شدن در امر پیش بینی، کنترل و تسلط یافتن بر طبیعت مادی است.

1. Pure Sciences.

2. Applied Sciences.

فیزیک، شیمی، بیولوژی و... از جمله علوم محض طبیعی و دانش‌های مهندسی یا طب از جمله علوم کاربردی طبیعی‌اند. همچنین جامعه‌شناسی و روان‌شناسی از جمله علوم محض انسانی و معرفت‌هایی مثل مدیریت از جمله علوم تجربی کاربردی هستند.

دین

واژه دین در معانی متعددی به کار می‌رود:

۱- گاه دین به معنای مطلق مسنک و مکتب در زندگی است. در این معنا، دین اختصاصی به ادیان و حیانی نداشته، بلکه ادیانی چون «بودیزم» یا «لامائیزم» را که اصلاً قائل به خدایی نیستند دربر می‌گیرد، بلکه بالاتر حتی مکاتب مادی چون مارکسیسم را نیز شامل می‌گردد.

۲- دین در این معنا، مجموعه‌ای از اعتقادات و مناسک خاص است که مشتمل بر نوعی پرستش نسبت به واقعیتی غیرانسانی می‌باشد. این تعریف، تمام ادیان بدوی مثل «فیتیشیزم» و نیز ادیان و حیانی خاصه ادیان ابراهیمی را شامل می‌شود.

۳- دین در این معنا، مسلک و روش برای زندگی است که علاوه برداشتن اعتقادات خاص و مناسک مخصوص، دارای پرستش نسبت به خدا یا خدایان می‌باشد، یعنی عنصر آفرینندگی، خالقیت و تدبیر را نسبت به موجود پرستش شونده لحاظ کند. این تعریف گرچه شامل ادیان توحیدی است، ولی ادیان شرک‌آمیز بلکه بعضی فرق بت پرستی را نیز در بر می‌گیرد.

۴- کاربرد چهارم واژه دین آن است که دین به معنای مجموعه‌ای از عقاید، اخلاقیات، روش‌های عبادی، برنامه زندگی و نظام‌هایی است که عنصر اعتقاد به آفریدگاری یکتا را در بر دارد، پرستش را تنها مخصوص این آفریدگار یکتا می‌داند و ریشه‌ای و حیانی دارد، یعنی متدینان به چنین دینی، مجموعه عقاید، اخلاقیات و مناسک خود را حقایق قدسی می‌دانند که از سوی خداوندی یکتا برانیا وحی شده است و این مجموعه با خود تحلیلی از سرشت، سرگذشت و سرنوشت انسان را در بر دارد و ارتباط انسان، جهان و خداوند را تبیین می‌کند. این مجموعه حقایق منزل در قالب کتاب، سنت و سیره پیشوایان دینی تجسم می‌یابد.

در بحث «علم و دین»، منظور ما از دین، اولاً ادیان ابراهیمی است، ثانیاً از این واژه نصوص کتاب، سنت و سیره منقول پیشوایان را اراده می‌کنیم. برای دفع مغالطات احتمالی و نیز زمینه سازی تنقیح محل نزاع، لازم است اصطلاحات دیگری را توضیح دهیم:

فهم (معرفت) دینی

گفتیم که مقصود از دین عبارت است از نصوص دینی و سیره منقول از پیشوایان ادیان توحیدی، حال وقتی عالمان دینی یک دین ابراهیمی به طریقی روش‌مند و مضبوط به مطالعه و بررسی این مجموعه می‌پردازند، در نهایت به برداشت و فهمی از این نصوص نائل می‌شوند که همین برداشت را مفاد و محتوای دین تلقی می‌کنند. این برداشت و فهم را اصطلاحاً فهم دینی یا معرفت دینی نام می‌نهیم. مثلاً فقیه در فقه یا مفسر در تفسیر، پس از مطالعه کتاب و سنت، تصویری از مفاد آنها ارائه می‌کند که فهم او از دین است.

علوم دینی

گفته شد که فهم دین و کسب معرفت دینی باید به طریقی مضبوط و روشن‌مند حاصل آید و الا هر برداشت

بوالهوسانه و عامیانه‌ای از نصوص دین، فهم دینی قلمداد نمی‌شود. بدیهی است که فهم روش‌مند نصوص دینی مستلزم به‌کارگیری دسته‌ای از دانش‌ها است که گرچه خودحاکمی از حقایق دینی نیستند، ولی ابزارهایی هستند که فهم دینی متوقف بر آنهاست، مثلاً برای به دست آوردن یک حکم فقهی اسلام، فقیه ناگزیر است از دانش‌هایی مثل رجال، درایه و اصول فقه استفاده کند. هیچ‌یک از این دانش‌ها به خودی خود تعالیم دین را مستقیماً حکایت نمی‌کنند، ولی فهم متون دینی مبتنی بر آنهاست. این‌گونه دانش‌ها را اصطلاحاً علوم دینی می‌نامیم.

روش معرفت دینی

روش تحصیل معرفت دینی، یعنی کیفیت فهم روش‌مند متون دینی، عمدتاً در علم اصول فقه بیان شده است. اجمالاً بگوئیم که در مواجهه با نص دینی، برای فهم معنای آن می‌بایست سه مرحله را پشت سر گذاشت: اول احراز دلالت این نص، دوم دلالت آن، و سوم نسبت این دلیل با ادله دینی دیگر. توضیح آن که در استناد فهم دینی به یک نص (آیه یا روایت) دینی، ابتدا می‌بایست احراز شود که این متن، حقیقتاً از پیشوایان دین صادر شده است، لذا می‌بایست از صدور این نص اطمینان حاصل شود، و در قدم بعدی باید از این نکته نیز مطمئن شد که نص دینی مورد نظر در مقام بیان حکم دینی بوده است و عنایتی چون تقیه در کار نبوده است، یعنی باید جهت صدور نص علاوه بر اصل صدور احراز شود. پس از این مرحله، مرحله دوم آغاز می‌گردد که با استفاده از قواعد مباحث الفاظ، قرائن و شواهد همراه کلام، معنای ظاهری این کلام فهم شود و دلالت آن روشن گردد. آن‌گاه در مرحله سوم، پس از فهم مدلول ظاهر متن دینی، می‌بایست از نسبت آن با مفاد ظاهری سایر ادله دینی فحص کرد و مباحثی چون تعارض، عموم و خصوص، مطلق و مقید، ورود و حکومت در این مرحله مطرح می‌شوند. تحقق این مرحله مستلزم احاطه بر همه ادله و نصوص دینی و تسلط بر شواهد جمع و قرائن حالی و مقامی کلام پیشوایان است.

در گذر از مرحله اول (دلیلیت)، علم رجال (برای احراز صدور) و مباحث حجیت علم اصول فقه از اهم ابزارهای عالم دینی هستند. در مرحله دوم (دلالت)، علوم ادبی (صرف، نحو، بلاغت و...) و مباحث الفاظ علم اصول فقه، مهم‌ترین وسایل عالم دینی‌اند و در مرحله سوم، مباحث علم اصول فقه و مبانی اصولی عالم دینی او را به پیش می‌برند.

هدف دین

از دیدگاه متدینان به هر دینی، نقش دین، تأمین سعادت آدمی است. این عمده‌ترین غایتی است که تا آدمی معتقد به آن نباشد، به دینی رو نخواهد آورد، ولی تأمین سعادت (دنیوی و اخروی) عنوان مجملی است که نمی‌توان از آن در تعیین قلمرو دین بهره برد. لذا ضروری است کلیات اهداف دین در مرحله اول و جزئیات این اهداف در مرحله بعد تبیین شود.^۱ اهم اهداف دین عبارت‌اند از:

- ۱- ارائه تبیین عقلانی از انسان (سرشت، سرگذشت و سرنوشت آدمی)، جهان، خدا و ارتباط انسان با جهان و خدا، به گونه‌ای که به حیات آدمی معنا بخشد و زمینه پذیرش مسئولیت‌ها را در او فراهم آورد.
- ۲- ارائه نظام‌ها و تشریعاتی برای برقراری رابطه مصلحت‌آمیز (خالی از مفسده) با سرمایه‌های وجودی خود (غرائز، امیال، هوش، قوای بدنی و...)، با موجودات غیرانسانی در جهان پیرامون، و با انسان‌های دیگری که در جامعه او یا دیگر جوامع زیست می‌کنند.

۱- جزئیات اهداف دین در این مقاله نمی‌گنجد و بحثی است که می‌بایست هم از نظر بیرون دینی و هم از نظر درون دینی تفصیلاً مورد بحث قرار گیرد.

قلمرو دین

بر اساس آنچه که به اجمال در باب اهداف دین گفته شد و نیز بر مبنای دلیلی که ما را به پذیرش وحی و اعتقاد به معارف ماورایی و ادار می‌سازد،^۱ می‌توان قلمرو دین را تا حد زیادی تعیین نمود و حدودش را تحدید کرد. با توجه به اهداف دین روشن می‌شود که اولاً قلمرو دین تنها محدود به مبدأ و معاد نیست و به بیان کیفیت ارتباط انسان و خداوند یا طبیعت و خداوند محصور نمی‌گردد، بلکه قلمرو دین علاوه بر تبیین مبدأ و معاد توصیف روابط خالق و مخلوق، شامل اخلاق نیز هست. ثانیاً امور دنیوی و معیشتی نیز از چارچوب دین خارج نبوده و حدود و حقوقی برای تنظیم این امور از سوی ادیان و حیاتی اعلام شده است. بنابراین قلمرو دین، شامل طبیعت، ماورای طبیعت، ارتباط انسان و خدا، ارتباط طبیعت با خدا، اخلاق و امور دنیوی و معیشتی می‌گردد، و بدیهی است که از اهم امور مرتبط با معیشت آدمیان، نظام حکومتی و نحوه تدبیر امور جامعه است. بنابراین، حکومت و سیاست از مهم‌ترین موضوعاتی است که در قلمرو دین قرار می‌گیرد.

فصل دوم: تنقیح موضوع بحث

در این‌که مقصود از نسبت علم و دین چیست؟ با توجه به آنچه گفته شد، روشن می‌گردد که مراد از این عنوان، «نسبت میان معرفت تجربی و معرفت دینی» است. بنابراین، مقصود از دین در عنوان بحث، خود متون و نصوص دینی (یعنی کتاب و سنت) نیست. همچنین منظور از دین در عنوان بحث، علوم دینی یا هدایت دینی نیست، بلکه مراد «معرفت دینی» است؛ چرا که بحث از سازگاری و تلائم علم و دین یا تعارض علم و دین و یا جدا انگاری حوزه‌های علم و دین، تنها در جایی متصور است که با مراجعه به متون دینی به فهم و دریافتن از متون دست یافته باشیم و با ریختن این فهم در مجموعه‌ای از گزاره‌ها، معرفتی دینی را بنا کنیم و آن‌گاه از نسبت تلائم، تعارض یا جدایی گزاره‌های تجربی با این گزاره‌ها سراغ بگیریم.

با توجه به هدف اول دین که ارائه تبیینی خردپسند از انسان و هستی است، ناگزیر دسته‌ای از گزاره‌های دینی شأن حکایتگری و اخبار از عالم را دارا خواهند بود و لذا قابل اتصاف به صدق و کذب‌اند. و چنین نیست که گزاره‌های دینی (حتی گزاره‌های به ظاهر اخباری) همه انشایی باشند، و چنین نیست که کارکرد زبان دینی صرفاً در حوزه نیایش و پرستش باشد. بنابراین، گزاره‌های دینی به دو گروه انشایی و اخباری تقسیم می‌شوند که گزاره‌های اخباری به واقع اخباری‌اند نه به ظاهر اخباری.

این نکته را نیز مسلم می‌گیریم که زبان دینی (و بالتبع گزاره‌های دینی) معنا دار است و علاوه بر کارکردهایی غیر شناختاری‌اش در مقام تعبد و نیایش، دعوی شناساندن حقیقت را نیز داراست. حال با حفظ این مقدمات، از اهم مباحثی که تحت عنوان «نسبت علم و دین» قابل طرح است، مسائل زیر می‌باشد:

۱- مشابهت یا عدم مشابهت روش شناختی معرفت تجربی و معرفت دینی (رابطه معرفت شناختی علم و دین): توضیح آن که با مسلم گرفتن اخباری بودن دسته‌ای از گزاره‌های دینی و حکایت‌گری آنها از واقع، جای این پرسش است که معرفت دینی برای حکایت از عالم واقع از چه روش‌هایی استفاده می‌کند؟ و آیا روش‌های دین با روش‌های علم تجربی تشابهی دارد یا خیر؟ علاوه بر این، کیفیت تحصیل گزاره‌های

۱. اجمال این دلیل آن است که ما روابط سه گانه‌ای با خود (سرمایه‌های وجودی مان) جهان و انسان‌ها داریم و در ایجاد روابط محتاج ضوابطی هستیم و جهل ما به روابط و هراهای نفسانی، مانع از توانایی بر جعل ضوابط است، لذا محتاج معارفی ماورایی در فهم این ضوابطیم. بنابراین، عمده دلیل نیاز ما به وحی، تقیصه ادراکی ما است.

دینی با چگونگی اکتساب گزاره‌های علمی چه وجوه اشتراک و چه نقاط افتراقی دارند؟
۲- تأثیر و تأثر معرفت دینی و معرفت تجربی به لحاظ تاریخی (رابطه تاریخی علم و دین): مسئله مهم در اینجا آن است که آیا به لحاظ تاریخی بین معرفت‌های علمی و معرفت دینی در مقام تحقق، تأثیر و تأثری وجود داشته است یا نه؟ اگر تأثیر و تأثری وجود داشته، در راستای تعارضی علم و دین بوده است یا در جهت تعاون و بالندگی این دو؟

۳- تلاطم، تعارض یا جدانگاری حوزه گزاره‌های علمی و دینی (رابطه محتوایی علم و دین): سؤال مهم در این باب آن است که آیا تئوری‌ها و قوانین علمی، مثبت یا تأییدکننده گزاره‌های دینی است یا ناقض و معارض با آنها می‌باشد؟ یا آن‌که اصلاً بین این دو، نسبت تلاطم و تعارض نیست و هر یک از جنبه‌ای به واقعیت نظر می‌کند و یکی زبان عامل است^۱ و دیگری زبان ناظر^۲؟
ذکر نکاتی در این مورد ضرورت دارد:

۱- در بحث از تعارض گزاره‌های علمی و دینی، مقصود تعارض‌های واقعی است، یعنی تعارض‌ها و تناقض‌هایی که غیر قابل حل‌اند. وگرنه، تعارض‌های ظاهری، یعنی تعارض‌هایی که در بدو امر ظاهر می‌شود، ولی با اندک تأملی رفع می‌گردد، نه تنها بین گزاره‌های علمی و دینی، بلکه بین خود گزاره‌های دینی نیز مشاهده می‌شود و علاج می‌پذیرد.

۲- سه گونه تعارض میان علم و دین قابل تصویر است:

الف- تعارض گزاره‌های علمی با گزاره‌های دینی: به این معنا که مفاد یک گزاره علمی دقیقاً متناقض با یک گزاره دینی باشد. به عنوان مثال «تئوری داروینی» که حکم می‌کرد انواع موجودات در زمین از ابتدا به همین صورت نبوده‌اند و شکل فعلی حاصل تطورات تدریجی میلیون‌ها سال است، با بیانی که نص کتاب مقدس در سفر پیدایش بود و در آن آفرینش موجودات را به همین صورت موجود به خدا نسبت می‌داد، تنافی داشت.

ب- تعارض پیش فرض‌ها و لوازم منطقی گزاره‌های علمی و دینی: به این معنا که چه بسا مفاد یک گزاره علمی مستقیماً نافی یک حکم دینی نباشد، ولی لازمه منطقی چنین گزاره‌ای یا پیش فرضی که این گزاره علمی بر او مبتنی است با رأی و حکمی از آرای دینی در افتد. به عنوان مثال از نتایج «تئوری تبدیل انواع داروینی»، این بود که انسان، موجودی میمون تبار است. و لذا مسئله هبوط آدم و گناه اولیه او که در متن سفر پیدایش آمده بود و لازمه اش خلقت آدم به همین هیئت امروزی بود، با این نتیجه «نظریه داروینی» در تعارض می‌افتاد.

ج- تعارض استلزامات روانی گزاره‌های علمی و دینی: گاه پذیرش یک اندیشه علمی، منطقی مستلزم پذیرش نتیجه‌ای خاص نیست، ولی چه بسا از جهت روانی، انسان را آماده پذیرش آن نتیجه (بدون وجود دلیل کافی) می‌کند. به عنوان مثال «نظریه داروینی» علاوه بر لوازم منطقی اش، لوازم روانشناختی خاصی را پدید آورد، یعنی با مطرح شدن تطورات تدریجی پیکر مادی موجودات زنده در طول میلیون‌ها سال، دسته‌ای از نظر روحی کم‌کم به این فکر کشانده شدند که شاید علاوه بر بدن، اموری چون اجتماع، فرهنگ و حتی دین موجود هم حاصل تطورات طولانی در طی میلیون‌ها سال باشد. خلاصه این‌که همان‌طور که جزء ثابتی در بدن وجود ندارد، عده‌ای گفتند شاید جزء ثابتی هم در دین نباشد. این نتیجه

1. Actor - Language.
2. Spectator-Language

گرچه لازمه منطقی رأی «داروین» نبود، ولی از جمله لوازم روانی آن نظریه بود که با سنت تفکر دینی در تعارض بود.

گفتیم که علوم تجربی از یک سو به علوم طبیعی و انسانی تقسیم می‌شوند و از سوی دیگر به علوم محض و کاربردی قابل تقسیم‌اند. بنابراین، در قلمرو علوم محض، دو دسته از تعارض‌ها بین علوم تجربی و معرفت دینی امکان وقوع دارد؛ یکی تعارضات مابین علوم طبیعی و گزاره‌های دینی، و دیگر تعارضات بین علوم انسانی و گزاره‌های دینی. این دو دسته تعارضات در ارتباط با گزاره‌های اخباری دین موضوعیت می‌یابند و به تعبیر دیگر، به پیش‌ها مربوط می‌شوند. دسته سوم از تعارض‌ها مربوط به دستاوردهای تکنولوژی و درافتادن آنها با ارزش‌های اخلاقی - دینی است. کسانی قائل شده‌اند زندگی تکنولوژیکی با خود ارزش‌هایی را به همراه می‌آورد که با ارزش‌های دینی ناسازگارند و با حدود دینی در تعارض‌اند. بر فرض وجود چنین تلاقی‌هایی در نسبت میان دین و علم، جهات سه‌گانه زیر از اهم مباحث محسوب می‌شوند:

- ۱- نسبت بین علوم طبیعی محض با معرفت دینی (به لحاظ معرفت‌شناختی - تاریخی - محتوایی)؛
- ۲- نسبت میان علوم انسانی محض با معرفت دینی (به لحاظ معرفت‌شناختی - تاریخی - محتوایی)؛
- ۳- نسبت میان دستاوردهای تکنولوژیک و علوم کاربردی با معرفت دینی (به لحاظ معرفت‌شناختی - تاریخی - محتوایی).

فصل سوم: پیشینه بحث «علم و دین» در فرهنگ اسلامی

موضوع «علم و دین» به گونه‌ای که امروزه مطرح می‌شود، مبحثی جدید است که به همین شکل، پیشینه‌ای در فرهنگ مسلمان ندارد؛ چرا که خود علم تجربه‌ای پدیده‌ای نسبتاً جدید است که از عمرش بیش از چهار قرن نمی‌گذرد. با این همه، بحث دیگری در فرهنگ مسلمان وجود داشته که قرابت بسیاری با این بحث دارد و دامنه آن مسئله «علم و دین» را نیز فرا می‌گیرد آن بحث مسئله «دین و فلسفه» است.

در مقدمه بگوئیم که فلسفه (حکمت) در اصطلاح قدما شامل همهٔ کاوش‌های عقلی - تجربی می‌شد، یعنی ریاضیات، طبیعیات و الهیات شاخه‌هایی از حکمت (نظری) محسوب می‌شوند، لذا بحث «دین و فلسفه» چنان وسعت می‌یافت که موضوع «علم و دین» را نیز در بر می‌گرفت. از این رو اشاره به این بحث و آرای مسلمان در این باب، تناسبی تام با مسئله «علم و دین» دارد. در باب «نسبت دین و فلسفه» می‌توان مسلمان به در دو دسته گروه‌بندی کرد: اول اهل حدیث و اکثریت متکلمان اشعری مذهب، دوم فلاسفه و متکلمان غیر اشعری. دسته اول (اهل حدیث و اشاعره)، بحث عقلی در مسائل اعتقادی و احکام شرعی را نوعی بدعت تلقی کرده و حرام می‌شمردند و در تعیین نسبت میان دانش‌های دینی (چون فقه و تفسیر و کلام) به دانش‌های عقلی زمان (طبیعیات، ریاضیات و الهیات)، قائل بودند که باید تنها به دانش‌های دینی پرداخت و دیگر دانش‌ها را کنار گذاشت. برای نمونه «غزالی» از کسانی است که در تعیین وظیفه دین در قبال علوم زمان، در «احیاء علوم الدین» ابتدا دانش‌ها را به دو بخش دینی و غیر دینی تقسیم می‌کند و بعد با صراحت تمام فتوا می‌دهد که باید علوم دینی را احیا کنیم و علوم غیر دینی را کنار بگذاریم و حتی در باب علوم طبیعی (طبیعیات قدیم) با تعبیری گزنده، عمده آن را جهل و مخالف با دین می‌داند و تنها علم طب را

مستثنی می‌کند: «الطبیعیات بعضها مخالف للشرع والدین والحق فهو جهل و ليس بعلم.....»^۱

همچنین «ابو سلیمان منطقی سجستانی» اشعری مذهب، معتقد بود که میان عقل و شرع و فلسفه و دین رابطه‌ای وجود ندارد. او قائل است که شریعت، امری تعبدی است و پیامبر اسلام (ص) برای تهذیب اخلاق انسان‌ها و تنظیم مسائل عبادی و اجتماعی آنها براساس اعتقاد به وحی آمده است، و این مسائل ربطی به اندیشه‌های عقلی و فلسفی و علوم دیگر ندارد و کسانی که خواسته‌اند شریعت اسلام را با عقل و ریاضی و دیگر علوم انطباق دهند، دین را خراب کرده و بازیچه قرار داده‌اند.^۲ در مقابل این گروه، (فلاسفه و متکلمان غیر اشعری قرار دارند که قائل اند حکمت و دیگر علوم نه تنها مورد مذمت شارع نیست، بلکه میان دین و حکمت، پیوندی مستحکم برقرار است، تا حدی که فرا گرفتن این دانش‌ها از نظر شرع واجب است. از جمله این اندیشمندان، می‌توان «خواجه نصیرالدین طوسی» را نام برد که از اعیان متکلمین و فیلسوفان شیعی است. همچنین از «ابن رشد اندلسی» که حکیمی از اهل تسنن است و «شارح بزرگ ارسطو» لقب داده شده، می‌توان یاد کرد.

جدای از سیرت کلامی و فلسفی «خواجه نصیرالدین طوسی» که در کتاب کلامی اش «تجرید الاعتقاد» و نیز در کتاب فلسفی اش «شرح الاشارات والتنبیها» به چشم می‌خورد، و از اعتنای نام و تمام او به مباحث حکمی، طبیعیات و ریاضیات حکایت دارد، کافی است به آخرین کلمات او در کتاب «اخلاق ناصری» اش مراجعه کنیم که وصایایی را از «افلاطون» نقل می‌کند و چنین می‌گوید: «حکمت را دوست بدار و سخن حکما را بشنو».^۳

به هر تقدیر در مورد این سؤال که آیا گزاره‌های فلسفی با گزاره‌های دینی تعارضی دارند یا نه؟ و به فرض وقوع تعارض، راه حل برای رفع تعارض چیست؟ بهتر است روشی را که «خواجه طوسی» در مباحث کلامی خود پیش گرفته و حکیمان مسلمان نیز بدان قائل بوده‌اند، از زبان «ابن رشد اندلسی» تشریح کنیم. «ابن رشد» در رساله «الکشف عن مناهج الادله فی عقائد الملة» سؤالی نظیر همین سؤال را مطرح می‌کند و در پاسخ می‌گوید:^۴ «همان‌طور که دین حق است، فلسفه هم حق است و حق با حق تضاد و تعاند ندارد، بلکه موافق و گواه آن است، لکن اگر به حسب ظاهر تعارضی بین قضیه فلسفی و دینی پیش آید، راه حلی (برای رفع تعارض) داریم؛ چرا که اگر از راه عقل و برهان به یک فقره شناخت دست یافتیم، از سه حال بیرون نیست:

الف- در مورد این آگاهی شرع چیزی نگفته است و نسبت به چنین موضوعی سکوت کرده است. در این صورت اشکالی نمی‌ماند و تعارض در نمی‌گیرد.

ب- در حالت دوم، شرع در مورد این شناخت فلسفی، حکمی دارد، لیکن این حکم شرعی موافق با حکمی است که از طریق برهان به آن رسیده‌ایم. روشن است که در این صورت عقل و شرع موید هم‌اند و تعارض در کار نیست.

ج- اگر در شرع نسبت به حکم برهانی - فلسفی، حکمی بود و مخالفت با نتیجه برهانی داشت، در این مورد، تعارض میان حکم عقل و حکم شرع در می‌گیرد و این تعارض را از راه تأویل خطاب شرعی حل

۱. الفزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۳۴.

۲. به نقل از ابن رشد اندلسی، فصل المقال، ص ۱۱.

۳. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی، ص ۳۴۳.

۴. با تلخیص از ابن رشد اندلسی، الکشف عن مناهج الادله فی عقائد الملة، ص ۶۳.

می‌کنیم، یعنی مدلول الفاظ شرع را از معانی حقیقی عدول داده و متوجه معانی مجازی آن می‌کنیم. البته این تأویل باید تأویلی روش مند باشد و با قواعد ادبی سازگاری داشته باشد. خلاصه آن که شریعت و خطاب‌های شرعی به دو قسم است: شریعت ظاهر و شریعت مؤول.^۱ ملاحظه می‌شود که راه حل فیلسوفان و نیز متکلمان غیراشعری در تعارض عقل و وحی آن بود که عقل و دلیل برهانی را مقدم می‌داشتند و جز اساس این دلیل (قطعی قلمداد شده)، ظواهر (ظنی) شریعت را تأویل می‌نمودند.

فصل چهارم: پیشینه بحث «علم و دین» در تاریخ معاصر ایران

با تأسف تمام باید گفت که در دوره حدوداً یک قرن پس از مشروطه، مسئله «علم و دین» به صورت خام و احياناً تحریف شده‌ای مطرح شده است. در شروع مواجهه ایرانیان با تمدن مغرب زمین، عمدتاً دو مسئله در باب نسبت علوم جدید با دین اسلام، برای متفکران مسلمان مطرح گردید: اول این که غلبه نوعی تفکر «پوزیتیویستیک» و ماده‌گرایانه در اروپای قرن نوزدهم، باعث می‌شد کثیری از عالمان علوم جدید مدعی شوند با ظهور و تکامل علم، به خدا و دین نیازی نیست و اکتشافات علمی جایی برای تعالیم دینی نمی‌گذارد. «آگوست کنت»، «بنیانگذار» «مکتب پوزیتیویسم» در تقسیم‌بندی مراحل تفکر بشری، ادوار فکری انسان‌ها را به سه دوره دینی، فلسفی و علمی تقسیم می‌نمود که با ظهور مرحله پیشرفته (تفکر علمی)، جایی برای مرحله ابتدایی (تفکر دینی) نمی‌ماند، و ادعا می‌شد علم به تنهایی پاسخگوی نیازهای بشری است. دومین مسئله‌ای که در مواجهه متفکران پس از مشروطه با تمدن غربی مطرح بود، این ادعا بود که اسلام با پیشرفت علمی سازگار نیست. لذا می‌بینیم در مقابل ادعای «ارنست رنان» در سخنرانش تحت عنوان «اسلام و دین» این ادعا مطرح می‌شود که روحیات فرهنگ اسلامی با علم ناسازگار و نامتجانس است. به همین دلیل شخصیتی چون «سیدجمال‌الدین اسدآبادی» در رساله «نیچریه» در صدد پاسخگویی به «ارنست رنان» برمی‌آید و آیین اسلام را سازگار و متناسب با علم جدید معرفی می‌کند.

به هر تقدیر در مواجهه با علم جدید، این دو مسئله مهم‌ترین مسائلی بودند که طرح می‌شدند و به همین علت، عمده کوشش‌های متفکران مسلمان ما مصروف دو هدف می‌شد: اول تشریح این مطلب که اعتقاد به علم و رسمیت پذیرفتن علم، ما را از دین و خدا بی‌نیاز نمی‌کند و در کنار عالم بودن، می‌بایست متدین هم بود. دوم تبیین این مسئله که دین اسلام با علم و پیشرفت‌های علمی سازگار است و حتی مشوق آن است. در راستای انجام این دو هدف کوشش‌های بسیاری صورت می‌گرفت تا اولاً با استفاده از نتایج علوم جدید، برهان نظم به نحو سازگارتری با دستاوردهایی علم نوین تقریر شود، ثانیاً با استشهادهای آن دسته از آیات قرآنی که آدمیان را به سیر در آفاق طبیعت و تأمل در آن تشویق می‌کرد، سعی می‌شد اقبال دین به طبیعت‌شناسی تأکید شود، و ثالثاً با طرح مؤکدانه سابقه علمی مسلمانان و تشریح نقش آنها در انتقال علوم به مسیحیت قرون وسطی، تلاش می‌شد تهمت ناسازگاری اسلام و علوم دفع گردد.

البته در دهه‌های بعد ابتدا مارکسیسم یا ادعای فلسفه علمی، و سپس علوم انسانی (مثل جامعه‌شناسی

۱. نظریه تأویل آیات کتاب الهی؛ نه تنها از سوی فیلسوفان مسلمان و متکلمان مطرح شده است. در عالم مسیحیت نیز مطرح گردیده است. اولین شخصیتی که در مسیحیت بحث تأویل را طرح کرده است «قدیس آگوستین» است. در دوره فلسفه مدرن «قدیس توماس آکوئینی» نیز با استدلالی شبیه به استدلال «ابن رشد» می‌گوید، «حقیقت قابل تجزیه نیست لذا فلسفه و دین نمی‌توانند متناقض باشند». از ابن‌رو او تلفیقی از حکمت ارسطویی و عقاید مسیحی را ایجاد نمود که مبنای فلسفه کاتولیک تا امروزه شده است.

«دورکیم» و روانشناسی «فروید»، مسائلی بودند که تلقی و تصویر ناراست و معوجی از نسبت علوم جدید با دین را به دست می‌دادند. حقیقت این بود که نه مهاجمان به تفکر اسلامی و نه مدافعان از اسلام، هیچ یک تصویری دقیق از قلمرو، هدف، توانایی‌ها و محدودیت‌های علم جدید نداشتند و از نسبت این رقیب تازه به دوران رسیده با دین، نمایی همه جانبه و خالی از اعوجاج در ذهنشان نبود. به علاوه آنچه مطرح بود، تنها تعارضات علم جدید با عقاید دینی بود و هیچ‌گاه تحقیقی از ریشه‌های علم جدید و بالندگی‌هایی که در اثر تعالیم دینی در آن حاصل شده است، ارائه نمی‌گشت.

فصل پنجم - سرچشمه‌های پندار تعارض بین علم و دین

خاستگاه علم جدید، مغرب زمین است و طرح مسئله تعارض علم و دین ابتدا در زمینه فرهنگ مسیحیت بروز کرده است. بدین سبب گزیری نیست که به سرچشمه‌های این پندار در فرهنگ مسیحی قرون وسطی نظری بیفکنیم. اهم عواملی که به پندار تعارض علم و دین دامن می‌زدند به شرح زیرند:

۱- تصویر قرون وسطایی از جهان، دقیقاً تلفیقی بود از کیهان‌شناسی «ارسطو» و الهیات مسیحی و از آنجا که در ضمن این تصویر، کیهان‌شناسی «ارسطویی» تقدس یافته بود، هر کوشش علمی که با آن تصویر «ارسطویی» ناسازگار بود، رنگی ضد دینی به خود می‌گرفت و معارض تعالیم دینی قلمداد می‌شد. این نکته شاید مهم‌ترین منشأ تعارض در قرن هفدهم و در عصر «گالیله» بود.^۱

۲- در قرن هفدهم و با ظهور «گالیله»، «کپلر» و «نیوتن»، نکته دیگری نیز منشأ درگیری علم و دین بود و آن این که دانشمندان جدید به خاطر توفیق عملی‌ای که با استفاده از مقولات فیزیکی به دست آورده بودند، سعی می‌کردند با مساوی گرفتن دسته‌ای مفاهیم علمی با کل حقیقت، بر مبنای این مفاهیم نظامی متافیزیکی بنا کنند، و با ناپختگی تمام، مقولات مربوط به جزء جهان را به کل آن تعمیم دهند. بدین علت، تعارض دین در این برهه تنها با خود علم نبود بلکه با متافیزیکی بود که دسته‌ای از مفاهیم علمی را مساوی با کل حقیقت می‌گرفت.^۲

۳- «نیوتن» و دسته‌ای از دانشمندان هم عصر و متأخر از او، به خاطر رخنه‌ها و شکاف‌هایی که در تحلیل‌های علمی خود می‌یافتند، و از سویی تمایل وافری داشتند که دست قدرت خدا را در طبیعت باز ببینند، از این رو، این رخنه‌ها را با خدا پر می‌کردند. به طور مثال «نیوتن» به دلیل داده‌های غیر دقیقی که در اختیارش بود، حرکت منظومه شمسی را دقیقاً نمی‌توانست تبیین کند و حرکت سیارات با نتایج محاسبات او اختلاف داشت و در رفتار پیش‌بینی شده بعضی سیارات اختلالاتی مشاهده می‌شد. او برای پوشاندن این شکاف، از خدا بهره می‌برد و می‌گفت: در حرکت سیارات منظومه شمسی، بی‌نظمی‌های مستمری هست که اگر خدا دخالت نکند و آن اختلالات را تصحیح نکند، روی هم انباشته خواهد شد و منجر به تلاشی منظومه شمسی خواهد شد. به علاوه او می‌گفت خداوند است که نمی‌گذارد ستارگان بر اثر جاذبه گرانشی بر هم بخورند و بر روی یکدیگر افتند.

چنین تصویری از خدا که اصطلاحاً خدای «رنخه پوش»^۳ نامیده می‌شد، گرچه منفعتی آنی در

۱. ایان باربور، علم و دین، ص ۶۳.

۲. همان، ص ۶۲.

برداشت و آن این که هم جایی برای خدا در کنار تبیین علمی جهان باز می‌کرد و هم تقیصه‌های تبیین‌های علمی را با وجود خدا تحلیل می‌کرد، اما یک ضرر آتی را نیز به همراه داشت و آن این که با تکامل علم و یافت شدن علل این رخنه‌ها، دیگر جایی برای خداوند باقی نمی‌ماند و علم جدید معارض با چنین تصویری از خدای (رخنه پوش) تلقی می‌شد.

نقل شده است که «لاپلاس» در کتاب خود در باب مکانیک سماوی هیچ ذکری از خدا برای تبیین حرکت سیارات به میان نیاورده بود، و هنگامی که «نابلئون» به او گفت «موسیو لاپلاس» این طور که می‌گویند شما این کتاب بزرگ را راجع به نظام عالم نوشته‌اید و حتی اسمی از آفریدگار عالم نبرده‌اید، وی جواب داد: «نیازی به آن فرضیه نداشتم»^۱. چنین تصویری از خداوند، و او را هم عرض علل طبیعی قلمداد کردن از نظر دین همان قدر مشکوک بود که از نظر علم، و خود به پندار تعارض علم و دین دامن می‌زد.

۴- عامل دیگری که به اندیشه تعارض دین با علم کمک می‌کرد، دخالت نابه‌جایی بود که روحانیت مسیحی در مورد نظریات علمی می‌کرد و بی‌آن که صلاحیت اظهار نظر در این باب را داشته باشد، نظریاتی چون «منظومه شمسی گالیله» یا «تئوری تکامل داروین» را تخطئه می‌کرد. بدیهی است که با روشن شدن این دخالت‌های نابجا و تأیید شدن نظریات علمی، دین، ضد علم تلقی می‌گردید.

۵- بر عوامل مذکور، عامل پنجمی را نیز باید افزود و آن تعلیمات متخذه از بعضی آیات کتاب مقدس بود که شجره ممنوعه‌ای را که آدم با خوردن میوه‌اش از بهشت رانده شد، «درخت علم» معرفی می‌کرد. وجود چنین تعالیمی علاوه بر آن که فی نفسه علم را معارض با ایمان قرار می‌داد، زمینه روانی برای تأثیر عوامل یاد شده را در شکل‌گیری اندیشه تعارض علم و دین مهیا می‌کرد.

۶- عامل دیگری که در ضد علم تلقی شدن دین، نقش بسیار مهمی داشت، پیدایش مکتب «پوزیتیویسم» است. ریشه‌های این تفکر را در آرای «هیوم» می‌توان جستجو کرد که تنها معرفت مطمئن بشری را معرفت مبتنی بر تأثرات حسی می‌دانست و تصورات را (اعم از جزئی و کلی) محفوظات این ادراکات به حساب می‌آورد، و در باب اعتبار این تصورات قائل بود، که می‌توان ارزش و اعتبار هر تصور را با تعقیب آن تا یافته‌های حسی‌ای که منشأ این تصور است، آزمود. به نظر او هر تصور به ظاهر مفهوم که مشتق از حواس نباشد، بی‌معناست. این اندیشه به همراه تفکر اصالت تجربه، در مکتب «پوزیتیویسم آگوست کنت» به ثمر نشست و مهم‌ترین شعار خود را این قرار داد که «بشر جز به دانش تجربی، به دانش و معرفت دیگری راه ندارد و اگر از چیزی نتوان آگاهی تجربی داشت، از آن هیچ آگاهی دیگری نمی‌توان داشت». بر اساس همین دیدگاه بود که وصف علمی به معنای درست و حقیقی به کار می‌رفت و صفت غیر علمی معنای خرافی و نادرست را منتقل می‌نمود. نتیجه چنین دیدگاهی نفی تمام دانش‌های غیر تجربی اعم از دانش‌های حیاتی و دانش‌های عقلانی مثل فلسفه بود. زمانی که آرای «مکتب پوزیتیویسم» با اندیشه‌های تحلیل زبانی گره خورد، نتیجه‌ای دیگر از این مبانی در قالب «مکتب پوزیتیویسم منطقی»^۲ بروز کرد. آن نتیجه این بود که گزاره‌های غیر تجربی اعم از گزاره‌های دینی و فلسفی اصلاً معنا ندارند، نه این که معنا دارند ولی نادرست‌اند. شیوع «مکتب پوزیتیویسم» در اروپای قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، جریان ضد مذهبی را دامن می‌زد که به تبع آن، تعارض علم و دین آشکارترین ثمره آن بود.

ذکر این نکته به جاست که دایره درست و نادرست، بسی گشاده‌تر از دایره علمی و غیر علمی است، یعنی نه هر چه درست است لزوماً علمی (تجربی) است، و نه هر چه غیر علمی است لزوماً درست است. توضیح آن‌که در علم چیزی بنام نظریه یا فرضیه‌های علمی داریم، مثل «نظریه نسبیت» و معنای نظریه آن است که هنوز اثبات نشده و صدقش ثابت نگردیده است. بنابراین، با آن‌که این نظریه‌ها موصوف به وصف «علمی» اند، ولی درستی آنها معلوم نیست. از طرف دیگر، اصول بدیهی همچون امتناع اجتماع نقیضین با آن‌که صادق‌اند و اساس هر سخن صادقی هستند، غیر تجربی‌اند. بنابراین، «علمی» مساوی با «درست» نیست، و «غیر علمی» معادل «نادرست» نمی‌باشد.

علاوه بر اینها پرسیدنی است خود این ادعا که فقط تجربه است که حقیقت را به ما می‌نمایاند، از چه راهی ثابت شده است؟ روشن است که برای اثبات این مدعا نمی‌توان دست به دامن تجربه شد، چرا که اولاً این سؤال و جواب آن، یک سؤال و جواب تجربی نیستند. ثانیاً بر فرض که این سؤال تجربی بود، مگر می‌توان برای اثبات درستی یک امر (مثل تجربه) از خود او اتخاذ دلیل کرد؟ این روش جز مصادره به مطلوب، چیزی نخواهد بود.

با آشکار شدن بطلان مبانی تفکر «پوزیتیویستی»، و تنبه و تواضع دانشمندان تجربی، پرهیزشان از ساختن نظام‌های متافیزیکی عام با استفاده از مفاهیم محدود علمی و نیز اجتناب عالمان دینی از دخالت‌های نابه‌جا در اموری که فاقد صلاحیت اظهار نظر در آنها بودند، در نیمه دوم قرن بیستم گفتگو و دیالوگ بین معرفت دینی و تجربی در بستری مناسب قرار گرفت. البته از میان رفتن بسیاری از عوامل مذکور به معنای رفع شدن همه تعارض‌های علم و دین نبوده و نیست، ولی لاقلاً زمینه طرح مشکلاتی که علوم جدید در پیش پای دین قرار می‌دهند، به نحو واقع‌بینانه‌تری فراهم گردید.

فصل ششم: یاری‌های دین در بالیدن علم

اندیشه‌های «پوزیتیویستیک» به جهت عنادی که با اندیشه‌های غیر علمی و به خصوص با اندیشه‌های دینی داشت، وقتی به عالم تاریخ‌نگاری خصوصاً تاریخ علم راه پیدا کرد، کوشید تا درگیری‌ها و تعارض‌های کلیسا را با عالمانی چون «گالیله» و «کپرنیک» برجسته کند، و از طرف دیگر نقش باورهای دینی - مذهبی را در بالیدن علم جدید هر چه بی‌رنگ‌تر جلوه دهد.^۱ این در حالی است که مورخان جدیدتر به این حقیقت راه یافته‌اند که سنت دینی غرب، یاری‌های مهمی (مستقیم و غیر مستقیم) به علم، در دوره سازندگی اش رسانده است.^۲ در اینجا به تناسب ظرفیت این نوشتار نکاتی را در باب یاری‌های دین به علم متذکر می‌شویم:

۱- از جمله پیش فرض‌هایی که سنت مسیحی قرون وسطی در باب طبیعت داشت و با بسیاری از کوشش‌های علمی همخوان بود، اعتقاد به قابل فهم بودن طبیعت بود و همین پیش فرض که در اثر تعالیم دینی‌ای که عالمان جدید چون «گالیله»، «کپلر»، «دکارت» و «نیوتن» از آن برخوردار بودند، به نحوی ارتکازی در ذهن آنان مسلم بود مؤلفه عقلانی علوم جدید را تشکیل می‌داد. کتاب «حکمت سلیمان» در بردارنده قولی است که عیناً در نامه «پولوس رسول» به رومیان نیز هست که می‌گوید: «عقل انسان می‌تواند از آثار صنم، آفریدگار را باز شناسد». لذا حکمای مدرسی قرون وسطی به خلاف کسانی

۱. فرهنگ و دین، ترجمه هیئت مترجمان، مقاله علم و دین، ص ۲۱۰-۲۰۴.

۲. فرهنگ و دین، پیشین، ص ۲۰۸.

چون «کانت»، اعتقاد عظیمی به توانایی‌های عقلانی بشر داشتند، و به قول «وایتهد»، «ایمان به امکان علم که از دیرباز در تکوین نظریه علمی جدید دخیل بوده، اقتباس ناخودآگاهانه‌ای از الهیات قرون وسطی داشت»^۱.

۲- حکیمان معروف به اصحاب مدرسه (اسکولاستیک) قرون وسطی به جهت تلفیقی که از آرای فیلسوفانی چون «افلاطون» و «ارسطو» با تعالیم مسیحیت به وجود آورده بودند، نگرش یونانیان در باب سامان‌مندی و انتظام جهان را با نگرش دینی اهل کتاب که خدا را متن می‌دانند، جمع کرده بودند و بدین طریق میان یگانه پرستی و کلیت نظم و انسجام جهان تلازمی به وجود آورده بودند و همین اندیشه است که به نحوی ارتکازی و ناآگاهانه به صورت پیش فرض در علم جدید اخذ می‌گردد و تحقیقات عالمان تجربی براساس آن مبتنی می‌شود.

۳- اعتقاد به آفرینش، تلویحاً دلالت بر این دارد که جزئیات طبیعت را فقط با مشاهده تفصیلی آنها می‌توان شناخت؛ زیرا اگر جهان محصول فعل اختیاری خداوند باشد، در این صورت خداوند الزامی نداشته است که جهان را یکبارگی و به همین صورت آفریده باشد و ما فقط با مشاهده بالفعل می‌توانیم به کم و کیف آفرینش او پی ببریم. بنابراین، اعتقاد به آفرینش به نحو ضمنی انگیزه مطالعه طبیعت را در متدینان به وجود می‌آورد و آنان را به سیر در آفاق و دیدن هر چه بیشتر آیات الهی تشویق می‌کرد.

۴- نظر تأیید آمیز نسبت به طبیعت، امری بود که در کتاب مقدس غالب بود؛ چرا که طبیعت، صنع خدا و مظهر جمال او بود و به همین دلیل، خوبی و جمال جهان، لازمه قهری عقیده به آفرینش بود و همین عامل هم از انگیزه‌های اقبال به طبیعت بود.

۵- پیشتر گفتیم که قوام علوم جدید به ریاضیات و کمیت‌گرایی است. پژوهش‌پذیری جهان به معنای کمی دقیقش با شهرت و محبوبیت یافتن یک آیه از کتاب «حکمت سلیمان» که می‌گفت: «هر چیز را به مقدار و تعداد سامان داده است»، تأیید و پشتوانه نیرومندی یافت. به گفته «ای. آر. کورتیوس» که از صاحب نظران برجسته ادبیات قرون وسطی است، این آیه متواترترین و مکررترین عبارت منقوله از آیات و عبارات کتاب مقدس در قرون وسطی می‌باشد.

۶- در جنب سهمی که سنت اصلی اهل کتاب در پیشبرد علم داشت، نظام اخلاقی مذهب پروتستان در پیشبرد علم نقش مهمی داشت. «کالون» و «لوتر» که بانی مذهب پروتستان بودند، هر دو این تصور را که «تنها بازماندگی راهبانه است که انسان می‌تواند به خدا خدمت کند»، رد می‌کردند و قائل بودند که با پیش گرفتن هر شغل شرافتمندانه و مفیدی که از دل و جان در آن بکوشیم، خدمت به خدا کرده‌ایم. و همین امر باعث اعتنای جامعه پروتستان به دانش‌های غیردینی شد، به خصوص «مذهب کالونی»، بیش از «مذهب لوتری» در تشویق فعالیت‌های این جهانی کوشا بود؛ چرا که معتقد بود هرگاه کار به شیوه‌ای منظم و معقول پیش برده شود، هم مرضی خداوند است، هم رفاه همگانی را می‌افزاید.

اضافه کنیم فرقه پیرایشگری (پیوریتنیزم)^۲ که از مهم‌ترین فرق پروتستان بود، نقش به‌سزایی در حمایت از کوشش‌های علمی داشت. پیرایشگران بر این باور بودند که انسان می‌تواند با شناختن طبیعت به معرفت خداوند نایل شود؛ زیرا خداوند خود را در آثار و آیات طبیعت عیان ساخته است. بنابراین، علم

1. A.H. whitehead, "Science and the Moder World", pp. 13-14

2. Puritanism

هم اعتقاد اهل کتاب و هم اخلاق پروتستانی در باب کار و پیشه، به بالیدن علم مدد رساند. ناگفته نماند که در تعالیم اسلامی ما این توصیه‌ها به مراتب بیشتر و جدی‌تر وجود داشته و حتی برخلاف بعضی ظواهر کتاب مقدس که شجره ممنوعه را درخت علم معرفی می‌کند، از دیدگاه اسلامی علم و حکمت از بزرگ‌ترین نعمت‌های الهی است و عالمان کسانی هستند که به خاطر علم خود، عظمت خدا را درک می‌کنند و به مقام خشیت می‌رسند. «انما یخشی الله من عباده العلماء»^۱ تنها کافی است این مبانی هر چه بیشتر تبیین و تبلیغ شود و زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی برای اقبال هر چه بیشتر به علوم پدید آید.

فصل هفتم: رهیافت‌ها

در پایان سخن به جا است که به مهم‌ترین موارد قابل اعتنا برای تعاون و همکاری متقابل «علم و دین»، و جلوگیری از تعارضات ظاهری این دو اشاره کنیم:

۱- توجه به دانش‌هایی مثل فلسفه علم، که از مبانی، روش‌ها، اهداف، توانایی‌ها و محدودیت‌های علم جدید بحث می‌کند و ارائه آن در دروس دانشگاهی، اهمیت بسیار زیادی دارد.

۲- ضروری است که در حوزه‌های علمیه علاوه بر عنایت به تاریخ و فلسفه علوم جدید، قدم‌هایی در راه فلسفه فقه، و فلسفه تفسیر برداشته شود. به این معنا که از مبانی، روش‌ها و تأثیر دیگر معارف در این علوم بررسی به عمل آید و همانندی‌ها یا تغایرهای روش‌ها و اهداف معارف دینی با معارف تجربی تبیین شود.

۳- از جمله مباحثی که برای پاسخ‌گویی به شبهات، خصوصاً در مسائل فلسفه سیاسی و نظام حکومتی ضرورت دارد، بحث تفصیلی در قلمرو شناسی دین و تحلیل دقیق محدوده‌های دانش دینی و به خصوص فقه در زندگی بشر است.

۴- بحث دیگری که از مهم‌ترین ابزارهای لازم برای دفاع از حقانیت عینیت دین با سیاست است و شبهات مربوط به جدایی دین از سیاست را جواب‌گو است، بحث دقیق و تفصیلی از اهداف دین است که این بحث (اهداف دین) و بحث پیشین (قلمروشناسی دین) از زیر مجموعه‌های مهم فلسفه فقه به شمار می‌آیند.

۵- عنایت به مبانی فلسفه تحلیل زبانی و طرح و نقد دیدگاه‌های این روش فلسفی در باب زبان دین، و تبیین این معنا که زبان دینی، صرف زبان احساس نیست و کارکردهای شناختاری نیز دارد.

۶- در سال‌های اخیر مسئله ترابط علوم و تأثیری که علوم جدید بر دانش‌های دینی دارد، مطرح گردیده است و روشنفکرانی^۲ از ضرورت آشنایی فقیهان با علوم جدید سخن گفته‌اند، اما در عین ارج نهادن به این توصیه، به نظر می‌رسد تصویر دقیق و مقبولی از کم و کیف تعامل دانش‌های جدید با علوم دینی به دست داده نشده، لذا ضروری است که تحقیقی در دو جهت انجام شود:

الف- میزان و مجاری تأثیر دانش‌های جدید در معرفت دینی به نحو جامعی تبیین شود.

ب- نحوه و معابر تأثیر بینش‌ها و ارزش‌های دینی در تحول علوم و نیز جهت‌گیری تحقیقات علمی تشریح گردد.

۱. قرآن کریم، فاطر، آیه ۲۸.

۲. عبدالکریم سروش، «قبض و بسط ثوریک شریعت».

خصوصاً در این بحث دوم تاکنون کار مهمی صورت نگرفته است.
۷- ضروری است بر نقش تعلیمات و ارزش‌های دینی در اقبال به علم و پیشرفت آن عنایتی مضاعف صورت گیرد و با تبلیغ این ارزش‌ها هم اقبال به علم تشدید شود و هم جهت‌گیری این روی آوری به علم، همسوی با ارزش‌های اسلامی شود.

۸- از جمله ضرورت روزگار فعلی ما، در باب «نسبت علم و دین»، بذل توجه کامل به «الهیات طبیعت»^۱ است. منظور ما از «الهیات طبیعت»، عبارت است از: تأمل و بازنگری در نظم و نظام طبیعت، در چارچوب آرای دینی‌ای که مستقیماً از کتاب و سنت اخذ می‌شود. ضروری است که چنین کوششی در باب «الهیات طبیعت» انجام شود و آنگاه این دیدگاه با دیدگاهی که علوم تجربی در بنیاد خویش متکی بر آن هستند مقایسه شده، و نقاط قوت هر دو دیدگاه در یک دیدگاه جامع اخذ و مبنای جهت‌گیری علوم گردد.