

# مسئله ارتباط علم و دین در جهان اسلام

علیرضا قائمی نیا\*

اشاره

در جهان اسلام راه حل های بسیار متفاوتی نسبت به مسئله ارتباط علم و دین مطرح شده است. این مقاله، برخی از دیدگاه های مطرح در میان متفکران مسلمان را بیان کرده و به ارزیابی آنها پرداخته است. برخی از این راه حل ها عبارت اند از: استخراج پذیری علوم از نصوص دینی، تفکیک بُعد ازللی و بُعد روحی، تقدم یقینی بر ظنی، تفسیرپذیری مطلق نصوص دینی، ابزارانگاری. نگارنده به ارزیابی این راه حل ها پرداخته است و اعتقاد دارد که برای حل این مسئله هم باید نظریه پرتوانی در باب فهم نصوص دینی و هم علم شناسی و معرفت شناسی علم منقح در دست داشت. از این گذشته، نگارنده معتقد است که نظریه های علمی را نباید توصیف تحت اللفظی عالم واقع دانست.

واژگان کلیدی: علم حقیقی، بُعد ازللی دین، تفسیرپذیری، ساختی گرایی

\* \* \*

دانشمندان اسلام و مفسران بزرگ قرآن راه های متفاوتی در حل تعارض علم و دین طی کرده اند، اما مبانی معرفت شناختی آن را هنوز منقح نکرده اند. این نکته همواره در ذهن آنان در جولان بوده که علم (حقیقی) هیچ گاه با دین تعارض نخواهد داشت. ولی هیچ گاه دقیقاً روشن نساخته اند که در موارد بروز تعارض چه راهی را باید دقیقاً طی کرد. رشید رضا در تفسیر المنار این نکته را مطرح

---

\*. عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

می‌کند که برخی از دشمنان اسلام گمان کرده‌اند که علوم و فنون عصری - از قبیل علوم طبیعی، فلکی، تاریخی - موضوع برخی از آیات را نقض کرده است و در پاسخ آنها می‌گوید:

اننا قد اطلعنا علی اقوالهم فی ذلک فألفینا ان بعضها جاء من سوء فهمهم او فهم بعضی المفسرین، و من جمود الفقهاء المقلدین، و بعضها من التحریف و التضلیل و قد ردنا نحن و غیرنا ما وقفنا علیه منها. (رشید رضا، بی تا: ۹ - ۲۰۸)

رشید رضا گرچه این قبیل موارد را ناشی از سوءفهم یا جمود فکری مقلدین و یا تحریف می‌داند، ولی مکانیسم معرفت‌شناختی و یا مبانی فکری برای حل تعارض‌های مطرح شده را بیان نمی‌دارد. همچنین، نامبرده مانند بسیاری از مفسران یکی از وجوه اعجاز قرآن را در این حقیقت می‌داند که این کتاب آسمانی بسیاری از حقایق علمی را پیش از کشف آنها بیان کرده است. مثلاً آیه شریفه «و ارسلنا الریاح لواقح» به این حقیقت علمی اشاره دارد که برخی از ابرها باردارند و در آن باردار بودن ابرها به تلقیح حیوانات تشبیه شده است. این حقیقت را دانشمندان قرن‌ها بعد کشف کرده‌اند.

بسیاری از متفکران بر این نکته تأکید کرده‌اند میان علم حقیقی و دین تعارضی در کار نیست. این سخن گرچه راست است، ولی در مسئله تعارض علم و دین سودی نمی‌بخشد؛ چرا که این پرسش مطرح می‌شود که علم حقیقی چیست؟ آیا جز این است که قوانین حقیقی عالم که از خطا مصون‌اند علم حقیقی شمرده می‌شوند. سخن در مسئله مورد نظر هیچ‌گاه از علم حقیقی نیست، بلکه سخن از این است که پاره‌ای از نظریه‌های موفق در تاریخ علم ظهور کرده‌اند که به ظاهر با نصوص دینی ناسازگارند. این نظریه‌ها مشکلات علمی مختلفی را حل کرده‌اند و قدرت پیش‌بینی و حل مسئله دارند. اکنون درباره این نظریه‌ها و ناسازگاری آنها با پاره‌ای از موارد چه باید گفت؟ آیا نصوص دینی را باید به نحوی دیگر فهمید یا باید آن نظریه‌ها را نادرست دانست؟ یا نه، راه حل دیگری در کلمه است؟ بنابراین، همین علمی که بشر بدان دست یافته و توفیقاتی را که به کمک آن به دست آورده مورد بحث است. آیا این علم واقع‌نما نیست؟ اگر واقع‌نما است و در نتیجه علم حقیقی است، پس چگونه با نصوص دینی ناسازگار می‌افتد؟ و اگر واقع‌نما نیست چگونه توفیقاتی را نصیب بشر ساخته و توانسته مسایلی را حل کند و پیش‌بینی‌هایی را امکان‌پذیر سازد؟ خلاصه آنکه، رفتن به سراغ علم حقیقی در برابر علم فعلی مشکلی را حل نمی‌کند. مشکل اصلی

به علم نوین و رایج و تعیین نسبت آن با دین مربوط می‌شود. این راه حل، درحقیقت، به جای حل مسئله صورت مسئله را پاک می‌کند.

گاهی هم برخی این ادعا را مطرح کرده‌اند که تمام علوم جدید را می‌توان از آیات قرآن و روایات استخراج کرد. بنابراین، علوم جدید کاملاً با اسلام توافق دارند. طرفداران این نظر می‌کوشند هر یافته جدید علمی را از آیات استنباط کنند. برخی از آنها گفته‌اند که در قرآن ۶۱ آیه در علم ریاضی و ۶۴ آیه در علم فیزیک و ۵ آیه در فیزیک هسته‌ای و ۶۳ آیه درباره نظریه نسبیت و ۲۰ آیه در علم زمین‌شناسی و غیره آمده است. (صادق العظم، ۱۹۹۷: ۳۵) بدون تردید، ممکن است ما در پاره‌ای موارد مویدات و سازگاری‌هایی میان برخی از آیات و یافته‌های علمی جدید بیابیم، اما نظریه استخراج علوم جدید از قرآن و سنت با مشکلاتی روبرو می‌شود. اولاً، تنها سخنی که در این باره می‌توان گفت، این است که ما فقط در پاره‌ای موارد تناسب و یا تأییدی میان دستاوردها و نظریه‌های علمی جدید و نصوص دینی را می‌یابیم، اما هیچ‌گاه چنین توانایی را نداریم که همه حقایق علمی را از نصوص دینی بیرون بکشیم. بر فرض هم چنین چیزی ممکن باشد، ما آدمیان غیرمعصوم چنین توانایی نداریم. ثانیاً، سخن بر سر این است که برخی نظریه‌های علمی با ظاهر نصوص متعارض‌اند در این موارد چه باید گفت؟ این موارد نه تنها از نصوص دینی به دست نمی‌آید بلکه با آنها ناسازگارند.

راه‌حل دیگری را هم برخی از روشنفکران عرب مطرح کرده‌اند. آنها میان بُعد زمانی دین و بُعد ازلی و یا روحی آن فرق گذشته‌اند و گفته‌اند، که هرچه در نصوص دینی درباره طبیعت و تاریخ و غیره آمده است در ذیل بُعد زمانی دین می‌گنجد و می‌توان همه آنها را به علم سپرد، اما بُعد ازلی یا روحی دین ربطی به علم ندارد. بُعد ازلی مجال و قلمرو حقایق ازلی و امور غیبی و ایمان و تجربه عرفانی است. طرفداران این نظر می‌گویند که روش علمی و نیز معرفت علمی از محدوده طبیعت تجاوز نمی‌کنند و از این‌رو، ممکن نیست در دین که با ایمان مربوط است نه علم، از آنها بحث شود. به عبارت دیگر، آنها قایل‌اند که معرفت دینی با معرفت علمی از لحاظ نوع اختلاف دارند و در نتیجه، هرگاه می‌خواهیم معرفت علمی را بر دین تطبیق کنیم با تعارض‌هایی روبه‌رو می‌شویم. معرفت دینی از تجربه عرفانی ناشی می‌شود و با معرفت علمی که از تجربه و مشاهده علمی به دست می‌آید متفاوت است. معرفت علمی دو نوع معرفت‌اند که از مجاری متفاوتی

به دست می‌آیند. گفته‌اند: این دیدگاه را نخستین بار علی عبدالرزاق در کتاب «الاسلام و اصول الحکم» مطرح کرده است. (همان: ۴۷)

تفکیک بعد زمانی دین از بُعد ازلی و روحی آن نیز راه حل قانع‌کننده‌ای نیست. در نصوص دینی می‌بینیم که درباره عالم طبیعت و تاریخ نیز مطالبی آمده است. آیا این مطالب نادرست‌اند؟ اگر نادرست‌اند چگونه در سخنان خدا یا پیامبر (ص) مثلاً راه یافته‌اند؟ تفکیک مذکور به این ادعا می‌انجامد که گزاره‌هایی از دین راجع به امور مذکور را باید نادرست دانست و مسئله را صرفاً به علوم تجربی و غیره احاله داد. درحقیقت، راه‌حل مذکور وجود تعارض را می‌پذیرد و عملاً گزاره‌های مورد نظر از دین را حذف می‌کنند. از این گذشته، گوهر دین را نمی‌توان تجربه عرفانی دانست؛ دین را نمی‌توان صرفاً در حالات و تجارب عرفانی خاصی خلاصه کرد. به نظر می‌رسد که طرفداران این نظر نه تصویر درستی از علم و معرفت علمی دارند و نه دقیقاً به سرشت دین و معرفت دینی پی برده‌اند.

برخی دیگر در حل تعارض گفته‌اند که در مواردی از قبیل تعارض مسئله خلقت با داروینسم و غیره، امری قطعی با نظریه‌ای ظنی تعارض دارد. آیاتی که در این باره مثلاً آمده‌اند قطعی‌اند و جای چون و چرا کردن در آنها و یا تأویل آنها وجود ندارد اما نظریه‌های علمی از قبیل نظریه داروین ظنی‌اند؛ قطعی و یقینی نیستند و در جایی که قطعی و ظنی در تعارض باشند، قطعی و یقینی بر ظنی مقدم می‌شود. این راه‌حل را که می‌توان راه‌حل «تقدم قطعی بر ظنی» نامید هم ناتمام است. این سخن درست است که در پاره‌ای از موارد ما با آیاتی سروکار داریم که تفسیرناپذیر و قطعی‌اند و نمی‌شود آنها را به نحو دیگری تفسیر و تأویل کرد. اما برداشتی که از کیفیت تعارض در کار است و راه حل فوق ناتمام است. به نظر می‌رسد که این پاسخ براساس الگوی علم اصول در حل تعارضات میان برخی ادله و روایات مطرح شده است و نمی‌توان آن را به تعارض علم و دین گسترش داد. نظریه‌های علمی هرچند ظنی‌اند، ولی توفیقاتی هم دارند؛ مشکلات علمی را حل می‌کنند و ما را به پیش‌بینی‌هایی قادر می‌سازند. از این رو نمی‌توان آنها را از این جهت که ظنی‌اند و با امر قطعی تعارض پیدا کرده‌اند، بالکل نادرست دانست و کنار نهاد. این پاسخ تصویر درستی از نظریه‌های علمی و نحوه صدق و کذب آنها ندارد.

راه دیگری را هم برخی از روشنفکران ساختی‌گرایی (constructivist) در جهان اسلام مطرح کرده‌اند و می‌توان آن را راه حل «تفسیرپذیری مطلق نصوص دینی» نامید. به نظر آنها، متون دینی

همواره تفسیرپذیرند؛ به این معنا که با آمدن نظریه‌ها و معارف جدید به فهمی جدید از نصوص دست می‌یابیم. بنابراین، نصوص دینی تفسیرپذیرند و با هر نظریه به رنگ همان نظریه درمی‌آیند. آنها ادعا کرده‌اند که فهم دین، عصری است؛ به این معنا که نصوص دینی خود صامت و بی‌رنگ‌اند و در هر عصری به رنگ نظریه‌ها و معارف آن عصر درمی‌آید. بنابراین، هر جا دیدیم آیه‌ای با یک نظریه علمی تعارض دارد باید آن را براساس آن نظریه تفسیر نماییم. پیش‌تر به این نکته اشاره کردیم که برای حل این مسئله باید به سرشت نظریه‌های علمی و نحوه واقع‌نمایی آنها نیز توجه کرد. مسئله علم و دین با رابطه علم و دین سروکار دارد. از این‌رو هم باید دین را به‌نحو درستی فهمید و نظریه‌ای مقبول درباب فهم دین داشت و هم به سرشت نظریه‌های علمی دقیقاً پی برد. این راه حل از هر دو جهت خطا است؛ هم نظریه‌ای آنتی‌رنالیستی و ساختی‌گرایانه از فهم دین دارد و هم تصویری روشن از نظریه‌های علمی ندارد؛ گویا به‌طور ضمنی پذیرفته است که نظریه‌های علمی واقع را تعریف می‌کنند، اما روشن نساخته که چه نوع رئالیسمی را در این باب می‌پذیرد. آنگاه این پاسخ را پیش کشیده که باید نصوص دینی را براساس این نظریه‌ها تفسیر کرد. از این گذشته، همه آیات تفسیرپذیر نیستند و در مواردی که صریح یک آیه یا روایت با نظریه علمی تعارض می‌یابد، باید آن را به‌جای تفسیر حذف کرد. مثلاً صریح آیات با نظریه تکامل از این جهت که خلقت را رد می‌کند متعارض‌اند. بنابراین، با پذیرفتن نظریه تکامل باید این آیات را کنار گذاشت. خلاصه آنکه، نظریه تفسیرپذیری عملاً به حذف پاره‌ای از نصوص می‌انجامد نه تفسیر آنها. به نظر طرفداران نظریه تفسیرپذیری خود نصوص دینی صامت‌اند و با نظریه‌ها و معارف مقبول هیچ‌گاه تعارض نمی‌یابند؛ بلکه تفاسیر ما از آنها با نظریه‌ها در تعارض است. درحقیقت کتاب مقدس با نظریه گالیله تعارض نداشت، خود کتاب مقدس صامت است، بلکه ارباب کلیسا برپایه دستگاه زمین مرکزی بطلمیوس کتاب مقدس را فهمیدند و آنچه واقعاً با نظریه گالیله در تعارض بود دستگاه بطلمیوسی بود نه کتاب مقدس. کتاب مقدس را می‌توان براساس نظریه هر دو نظریه تفسیر کرد. صامت بودن نصوص دینی به این معناست که هیچ نظریه‌ای از خود نصوص استفاده نمی‌شود و نمی‌توان گفت این نظریه سازگارتر با نصوص دینی است تا آن نظریه. پیدا است که تفسیرپذیری بر عدم تعین معنای نص تکیه می‌زند. معنای متن نسبت به هر نظریه و معرفت برون‌دینی نامتعین است و از این‌رو می‌تواند از هر یک از نظریه‌ها تعینی خاص بگیرد.

نظریه فوق با تاریخ هم همخوان نیست. برخی نظریه‌ها همواره برای نصوص دینی مشکل‌آفرین به نظر می‌رسند و هرگاه به تفسیر نصوص دینی روی می‌آوریم با شکست مواجه می‌شویم و یا می‌بینیم یک نظریه با نصوص دینی از نظریه‌های دیگر سازگارتر است. ترجیح یک نظریه در محکمه نصوص دینی به این معناست که نصوص دینی صامت نیستند و با نظریه‌های خاصی فقط همخوان‌اند. سرگذشت معرفت دینی همواره با رئالیسم همراه بوده است. عالمان دینی فهم‌ها و تفاسیر خود را به این معنا می‌فهمیدند که دین واقعی مستقل از فهم‌ها و تفاسیر آنها دارد و فهم‌ها و تفاسیر آنها توصیفی از آن واقع مستقل است. بر همین قیاس، دانشمندان معرفت علمی خود را از زاویه رئالیسم می‌سنجند و معنا می‌کنند: عالم خارج مستقل از دانشمند وجود دارد که او می‌خواهد با نظریه‌هایش آن را توصیف کند.

اهل کلیسا گالیله را متهم کردند که نظریه‌اش با ظاهر کتاب مقدس همخوان نیست. گالیله هم اعتقاد داشت که نظریه خورشید مرکزی کتاب مقدس را بهتر تفسیر می‌کند تا نظریه زمین مرکزی، هرچند که این تفسیر مقبول اهل کلیسا نیست. او دلیلی هم بر سازگاری نظریه‌اش با کتاب مقدس پیش کشید:

به عقیده من مطمئن‌ترین و نزدیک‌ترین راه اثبات اینکه نظریه کوپرنیک [نظریه خورشید مرکزی] مخالف با کتاب مقدس نیست ارائه سلسله دلایلی است که صحیح است و خلاف آن را نمی‌توان ادعا کرد؛ بدین ترتیب چون حقایق نمی‌توانند مغایر یکدیگر باشند، این نظریه و کتاب مقدس باید با یکدیگر توافق کامل داشته باشند. (کوستر، ۱۳۶۱، ۵۴۱)

عبارت فوق پاسخ گالیله به بلارمین (Bellarmine) کاردینال مشهور و مشاور پاپ بود و چنانکه از آن پیدا است گالیله هم رئالیستی فکر می‌کرد و قایل بود که حقایق کتاب مقدس و حقایق علمی ممکن نیست با هم ناسازگار و مغایر باشند. به عبارت دیگر، گالیله با دلیلی پیشینی سازگاری و عدم مغایرت کتاب مقدس را با نظریه‌های علمی اثبات می‌کرد. لازم نیست که ما به خود کتاب مقدس و معنای تحت‌اللفظی آن رجوع کنیم تا ببینیم با نظریه علمی جدید سازگار است یا نه، بلکه چون کتاب طبیعت و کتاب مقدس هر دو نگارش‌آفریننده جهان هستند باید با هم سازگار باشند. معرفت دینی کتاب مقدس را نشان می‌دهد و حقایق آن را برمی‌تابد و معرفت علمی حقایق جهان خارج را نشان می‌دهد و توصیف می‌کند. از سخنان گالیله تلویحاً این نکته به دست می‌آید که درباب معرفت علمی و نیز معرفت دینی رئالیست است.

ریچارد رورتی (Richard Rorty) فیلسوف پراگماتیست آمریکایی سخنی شنیدنی درباره نزع بلارمین و گاليله دارد. به نظر او، نزع مذکور و پیروزی گاليله در این نزع را نباید به نحو رئالیستی فهمید. گاليله از این جهت پیروز نشد که کپرنیک منعکس کننده واقع بود و عالم واقع را نشان می داد. همچنین، پیروزی گاليله بدین خاطر نبود که روش درست فهم طبیعت را کشف کرد، بلکه به نظر رورتی، تنها می توانیم بگوییم که گاليله واژگانی آفرید که از سر اتفاق کارآیی بهتری نسبت به واژگان دینی و متافیزیکی داشت. اگر به ادبیات نزع گاليله و بلارمین در چند قرن گذشته بنگریم این طرز تلقی در کار است که گاليله مطلق بر حق و کلیسا مطلقاً بر خطا بود. این قرائت از نزع مذکور در عصر روشنگری پایه ریزی شد و نوعی سیاه و سفیداندیشی بر آن حاکم بود که گاليله بر عقل تکیه می زد و کلیسا بر خرافات. لذا نزع گاليله با کلیسا به نزع عقل با خرافات تبدیل شد. بلارمین برای رد گاليله و نظریه کپرنیک به کتاب مقدس متوسل می شد. اما طبق این قرائت، توسل بلارمین به کتاب مقدس غیر معقول است؛ چراکه در بحثی صرفاً علمی مطالبی دینی را وارد می ساخت تا موضع کلیسا را در این نزع اثبات کند. به عبارت دیگر، بلارمین ارزش هایی غیر علمی را بر تعلقات علمی خالص تحمیل می کرد و از این رو، در فهم ویژگی های ممتاز معرفت علمی در مقابل ایمان دینی ناکام ماند. رورتی، در مقابل، خاطرنشان می سازد که تمایز میان موضوعات علمی و غیر علمی خود، محصول تاریخ است. درحقیقت، پیش از اینکه گاليله و طرفدارانش این تمایز را به کار ببرند، اثری از آن در تاریخ نبوده است. این تمایز - به تعبیر من - نه وحی مطلق و نه انعکاسی از واقعیت بود، بلکه با زحمت زیاد در طی نزع گاليله با کلیسا ساخته شد. اگر این تمایز بخشی از دیدگاه گاليله است نمی توان آن را برای اثبات این دیدگاه به کار گرفت. ما امروزه می گوییم بلارمین در توسل به کتاب مقدس، علم و دین را در هم ادغام و تلفیق کرده است و در این کار بر خطا بود، اما این سخن بدین معنا نیست که ما بر حق ایم و بلارمین خطا کرده است، بلکه ما وارثان گاليله هستیم. چند صد سال است که به ما گفته اند تمایزی دقیق میان علم و دین، علم و سیاست، علم و هنر، علم و فلسفه و غیره وجود دارد و ما هم به این تمایزات وفادار مانده ایم، اما وفاداری ما بدین خاطر نیست که دلیلی بر آنها داریم آنها معقول و یا عینی اند. به عبارت دیگر، گاليله این نزع را بُرد و ما هم در فضای همان نتایجی سیر می کنیم که فلسفه نوین از این پیروزی گرفت. (Rorty, 1979: 328-331)

به نظر رورتنی این میراث به ما آموخته است که علم بر خرافات تفوق دارد. همچنین، این میراث به ما آموخته است که دموکراسی بر تمامیت‌خواهی تفوق دارد و ما پایه عقلانی برای اثبات این تفوق نداریم؛ در هر مورد فقط می‌توانیم به تاریخ و به آن چیزی که واقعاً راست است تمسک کنیم. معرفت ما توصیف عالم واقع نیست و واقع را نشان نمی‌دهد. بر طبق رئالیسم انتقادی هم معرفت علمی و هم معرفت دینی توصیفی است؛ ما واقعی راهی به عالم واقع و واقع دین داریم. پیروزی گالیله هم واقعاً از این جهت بود که نظریه‌ای راست پیش کشید. نظریه‌های موفق و حاصلخیز ما در زمینه‌های متفاوت ریشه در عقلانیت ما دارند و عینی‌اند. اگر نظریه گالیله و کپرنیک کارآیی بهتری داشت است حتماً واقع‌نما بوده و بهره‌ای از حقیقت داشته است.

حل تعارض علم و دین، معرفت‌شناسی منقح و پرتوانی درباب نظریه‌های علمی و معرفت دینی می‌طلبد. راه‌حلی‌هایی که برشمردیم یا معرفت‌شناسی پرتوانی درباب معرفت دینی نداشتند و یا علم‌شناسی دقیق و معرفت‌شناسی قابل قبولی درباب نظریه‌های علمی نداشتند و از این‌رو نمی‌توانستند این مسئله را حل کنند. مثلاً راه‌حل «تعارض قطعی با ظنی» علم‌شناسی نیرومند و معرفت‌شناسی پرتوانی درباب نظریه‌های علمی ندارد. گویا ظنی بودن نظریه‌های علمی را عملاً به معنای نادرست بودن آنها می‌گیرد و هنوز این معما باقی می‌ماند که اگر این نظریه‌ها ظنی و نادرست‌اند و از آنجا که با اموری قطعی تعارض پیدا کرده‌اند به نادرست بودن آنها پی برده‌ایم و پس چرا این همه توفیق یافته‌اند و در سنت علم رسوخ کرده‌اند؟ آیا سر بقای آنها دروغ بودنشان است یا صرفاً به این خاطر که دانشمندان آنها را پسندیده‌اند در صحنه علم رسمی باقی مانده‌اند؟ بقای آنها برپایه چه نوع عقلانیتی استوار شده است؟

راه‌حل تفسیرپذیری هم نه معرفت‌شناسی موفقی درباب نظریه‌های علمی دارد و نه معرفت‌شناسی دینی پرتوانی دارد. تفسیرپذیری مطلق نصوص دینی برپایه معرفت‌شناسی ساختی‌گرا استوار شده است؛ نه نوعی رئالیسم متین و قابل دفاع. علم‌شناسی آنها هم بیش‌تر جای تأمل دارد. آنها وقتی از تفسیرپذیری دفاع می‌کنند چنین گمان می‌کنند که نظریه‌های علمی به معنای تحت‌اللفظی راست‌اند و هر عنصری از آنها تماماً حقیقی و واقع‌نما است. از این‌رو هیچ سخنی درباب نظریه‌های علمی نباید گفت و آنها را باید به معنای تحت‌اللفظی کلمه پذیرفت؛ فقط باید سراغ نصوص دینی رفت و هرچه مخالف به نظر می‌رسد براساس این نظریه‌ها تفسیر و تأویل



کرد. این راه حل، بدون توجه به سرشت نظریه‌های علمی یکسره سراغ نصوص دینی می‌رود و مشکل تعارض را فقط در ناحیه این نصوص و با تفسیر آنها فیصله می‌دهد.

آنها هر دو قایل بودند که نظریه‌های علمی صرفاً ابزارهایی مفیدند. برخی تلاش کرده‌اند مشکل تعارض علم و دین را با توسل به ابزارانگاری حل کنند. این راه حل هم راه‌حلی رئالیستی نیست و نظریه‌های علمی را واقع‌نما نمی‌داند. شکست ابزارانگاری در پرتو ظهور رئالیسم علمی به‌طور طبیعی این پیامد را هم به دنبال داشت که با توسل به ابزارانگاری نمی‌توان مشکل تعارض مذکور را حل و باید سراغ معرفت‌شناسی و علم‌شناسی مناسبی رفت.

این نکته شایان توجه است که خود دوئم فرد مؤمنی به مسیحیت بود و با اعتقاد به ابزارانگاری مشکل تعارض را حل نمی‌کرد. برخی به خطا گمان کرده‌اند که دوئم با ابزارانگاریش می‌خواست ایمانش به مسیحیت را نجات دهد. آنها گفته‌اند:

پیر دوئم، فیلسوف علم و فیزیکدان قرن نوزدهم و بیستم فرانسه، بر گالیله طعن می‌زد که چرا با کلیسا درافتاد، اگر گالیله فیزیک آسمان و زمین را ابزاری و غیرواقع‌نما می‌انگاشت تعارض از بن برکنده می‌شد... (سروش، ۱۳۷۴: ۲۱۹)

و نیز در جای دیگر به طور صریح آمده است:

از پیر دوئم فیلسوف و فیزیکدان فرانسوی آوردیم که فرضیات علمی را، ابزارهایی برای تنظیم حوادث می‌دانست و علم خود را صریحاً پوزیتیویستیک می‌شمرد و بروز تعارض میان کلیسا و گالیله را امری اجتناب‌ناپذیر می‌یافت و بر آن بود که اگر گالیله به ابزاری بودن نظریه کپرنیک وقوف و اعتقاد داشت، آن نزاع بی‌حاصل را دامن نمی‌زد و چندان رسوایی و دشواری به بار نمی‌آورد. به عبارت دیگر، دوئم دینداری خود را با نظریه معرفت‌شناسی خاصی هماهنگ کرده بود و بدون این هماهنگی، نمی‌توانست به ظاهر کتاب دینی ملتزم بماند و آن نظریه این بود که فرضیات علمی بهره‌ای از واقع‌نمایی ندارند و شیوه‌هایی هستند برای سامان دادن به حوادث و به رشته کشیدن و محاسبه‌پذیری آنها. (همان: ۲۳۰ - ۲۲۹)

جالب توجه اینکه برخی در زمان خود دوئم گمان بردند که او ابزارانگاری را به خاطر نجات دادن مسیحیت طرح کرده است، ولی راه حل دوئم برای تعارض مذکور این بود که قلمرو مابعدالطبیعه از قلمرو علم جدا است و دین به قلمرو مابعدالطبیعه تعلق دارد. این دو قلمرو کاملاً

از هم جدایند و هیچ دادوستدی با همدیگر ندارند. بنابراین، هیچگاه با همدیگر تعارض هم نخواهند داشت. چراکه تعارض در صورتی رخ می‌دهد که قلمرو هر دو یکی باشد. راه حل دوئم موافق طبع کلیسای کاتولیک هم نیفتاد. زیرا این کلیسا تعالیم دینی مسیحیت را بر فلسفه آکویناس مبنی می‌کرد و تلاش می‌کرد آن را با علم جدید آشتی دهد، نه اینکه قلمرو مابعدالطبیعه را از قلمرو علم جدا کند. (گیلیس ۱۳۸۱، ۸ - ۲۳۶)

نظر دوئم در این باب قابل مقایسه با نظر ویتگنشتاین در «رساله منطقی، فلسفی» است. ویتگنشتاین در رساله (که به ویتگنشتاین اول شهره یافته است) میان علم و مابعدالطبیعه تمایز قایل بود و اولی را معنادار و دوئی را بی‌معنا می‌دانست. باورهای دینی هم به قلمرو مابعدالطبیعه تعلق دارند و بنابراین، معنادار نیستند هرچند که بتوانیم با تجربه عرفانی به حقیقت آنها پی ببریم، ولی نمی‌توانیم این باورها را به صورت زبان معناداری دریاوریم. وجه اشتراک نظر دوئم با نظر ویتگنشتاین این بود که هر دو، قلمروی علم و قلمروی مابعدالطبیعه را جدا می‌دانستند و باز، هر دو دین را به قلمروی مابعدالطبیعه متعلق می‌دانستند. ولی از این جهت اختلاف نظر دارند که ویتگنشتاین (در رساله) مابعدالطبیعه و دین را بی‌معنا می‌دانست و تنها از طریق عرفان فهم آن را امکان‌پذیر می‌دانست، ولی دوئم قایل بود که مابعدالطبیعه و علم با معنا هستند. (همان) همچنین، از سخنان ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی (که به ویتگنشتاین دوم مشهور شده است) چنین برمی‌آید که علم و دین، هر یک بازی‌های زبانی مستقلی هستند و هر یک از این بازی‌ها قلمروی مستقل و قواعدی خاص خود را دارند. این نظر اخیر هم باز مشابهتی با نظر دوئم دارد که قایل به تفکیک قلمروها است. درحقیقت، علم و دین دو بازی زبانی مستقل می‌شوند که قلمروی کاملاً مجزا دارند. ولی دیگر بازی زبانی دین (همانند رساله) بی‌معنا تلقی نمی‌شود.

جدایی قلمروی علم و دین، دیدگاه قابل دفاعی نیست و برخی موارد آنها با همدیگر داد و ستدی دارند. مثلاً در آیاتی که ناظر به عالم طبیعت‌اند به وضوح دین در محدوده علوم طبیعی سخن می‌گوید و ادعایی مطرح می‌کند که در قلمروی آنها می‌گنجد. بنا به پذیرش رئالیسم دریاب معرفت علمی و معرفت دینی تداخل و یا انطباق علم و دین لااقل در برخی موارد امکان‌پذیر است. هر دو می‌توانند ادعاهایی درباره عالم واقع داشته باشند و ادعاهای آنها معنادار باشد و نیز این ادعاها بهره‌ای از حقیقت داشته باشند؛ و حتی در نصوص دینی به ادعاهایی درباره عالم طبیعت و نحوه آفرینش جهان و انسان و غیره برمی‌خوریم، این ادعاها را باید به همان صورتی که

هستند توصیفی در نظر گرفت و راجع به جهان و انسان و طبیعت دانست. خلاصه آنکه، از پیش نمی‌توان قلمروی دین را از قلمروی علم جدا دانست. اگر در نصوص دینی ادعاهایی راجع به عالم طبیعت مثلاً ببینیم در این موارد با قلمروی علم سروکار دارد و اگر ادعاهایی دربارهٔ عالم ماورای طبیعت مثلاً دیدیم در این موارد قلمروی دین از قلمروی علم جدا می‌شود و در همهٔ این موارد، دین ادعاهایی معنادار را مطرح می‌کند.

دین و علم، هر یک روزنه‌هایی به واقعیت‌اند و چه‌بسا در مواردی به واقعیتی واحد اشاره کنند. دین می‌تواند دربارهٔ سطوح متفاوت واقع سخن بگوید، همان‌طوری که علم هم می‌تواند دربارهٔ سطوح مختلف واقع سخن بگوید. با این تفاوت که علم تنها دربارهٔ سطوح متفاوت واقع جهان طبیعت - اعم از مشاهده‌تی و نظری - سخن می‌گوید، اما دین تنها به سطوح متفاوت جهان طبیعت نظر نمی‌افکند و دربارهٔ واقع متافیزیکی و ماورای طبیعی نیز بر عالم حقایقی را پیش می‌کشد. از این‌رو، دین روزنه‌ای به سطوح متعدد واقع طبیعی و ماورای طبیعی است و علم تنها روزنه‌ای به سطوح واقع جهان طبیعت است. این روزنه‌ها در قلمروی خاص بر هم انطباق می‌یابند. دین تنها روزنه‌ای به عالم ماورای طبیعت نیست تا قلمروی آن با قلمروی دین متفاوت باشد بلکه دین آنجا که از عالم طبیعت سخن می‌گوید در قلمروی علوم طبیعی هم پای می‌گذارد. تفاوت علم و دین را نه در قلمرو، بلکه باید در زمینه‌های دیگری جست.

از جمله تفاوت‌های علم و دین، تفاوت در روش و نیز تفاوت در هدف است. علم هدفی خاص را دنبال می‌کند و دین، هدفی دیگر را. هدف علم شناخت قوانین طبیعت و راه یافتن به اسرار آن است، اما هدف دین سعادت نهایی آدمی است، بنابراین، دین وقتی به طبیعت هم می‌پردازد، در چارچوبی وسیع به آن نگاه می‌کند رابطهٔ خدا و انسان و طبیعت چارچوب وسیعی است که دین از آن سخن می‌گوید. اما هدف علم در مقابل، شناخت اسرار جهان طبیعت برای چیره شدن بر آن است. علم با رابطهٔ آدمی با طبیعت سروکار دارد. دانشمند می‌خواهد طبیعت و اسرار آن را بیابد؛ به نیروهای نهفته در آن راه بیابد و آنها را به مهار بکشد و رام کند. چارچوبی که علم در آن سخن می‌گوید بسیار محدودتر از چارچوبی است که دین در آن سخن می‌گوید و هر یک از دو چارچوب روش‌های خاص خود را دارد.

بهتر است نکات مهمی را که تاکنون مطرح کرده‌ایم به اجمال بیان کنیم:

(۱) معرفت علمی و معرفت دینی هر دو توصیفی‌اند و دیندار باید درباب هر دو واقع‌گرا باشد.

(۲) در برخی موارد، قلمروی که این دو نوع معرفت توصیف می‌کنند منطبق بر هم است.  
 (۳) برای حل مسئله تعارض علم و دین باید معرفت‌شناسی پرتوانی در هر دو زمینه داشت. راه حل‌های موجود یا معرفت‌شناسی موفقی در زمینه معرفت دینی و یا در زمینه معرفت علمی و یا هر دو ندارند.

عجیب‌تر اینکه برخی مرحوم علامه طباطبایی را هم متهم به ابزارانگاری کرده‌اند و گفته‌اند وی مسئله داروینسم را از این راه حل کرده است. سخن مرحوم علامه هم در تفسیر المیزان این است که از آیات قرآن چنین استفاده می‌شود که همه آدمیان از نسل حضرت آدم و حوا هستند. ایشان در ادامه سخن برخی از قایلان به نظریه تکامل را نقل کرده‌اند که چگونه زمین در ابتدا قطعه‌ای از خورشید بود و آنگاه از آن جدا شد و سپس تدریجاً سرد شد و باران بر آن بارید و گیاهان و حیوانات بر روی زمین یافت شدند. و در ادامه حیوانات تدریجاً تکامل پیدا کردند. به نظر ایشان، آنها این فرضیه را برای توجیه خواص و آثار این انواع جانداران مطرح کرده‌اند بی‌آنکه دلیلی ارائه دهند که آن را اثبات کند و رقیب‌اش را نفی کند و کاملاً ممکن است که این انواع به صورت متباین خلق شده باشند و تغییر و تحول در حالات و خواص آنان رخ داده باشد، نه در ذات آنها. داروین و دیگران در هیچ تجربه‌ای ندیده‌اند که نوعی به نوع دیگر؛ مثلاً میمون به انسان متحول شود؛ بلکه آنها همواره تحول را در این آثار و خواص مشاهده کرده‌اند. (علامه طباطبایی، ج ۴، ۴ - ۱۴۳)

سخن فوق هم نهایتاً به این نکته برمی‌گردد که نظریه داروین تنها در محدوده خواص و آثار انواع می‌تواند قابل قبول باشد و تحول در ذات انواع عنصری قابل حذف از این نظریه است. داروین هم دلیلی قطعی بر این تحول ندارد.

از سخنان فوق این برداشت نادرست شده است که ایشان هم برای حفظ ظاهر کتاب در پاره‌ای از آرای تفسیری، برخی از فرضیات علمی را ابزار علمی شمرده‌اند و از این‌رو قبول ابزارانگاری در باب نظریه‌های علمی را به ایشان نسبت داده‌اند. (سروش، ۱۳۷۴: ۲۳۰) این برداشت هم نوعی پیش‌داوری و کج‌فهمی از سخنان علامه است. علامه طباطبایی یک رئالیست بود و سخنان او را باید در محدوده رئالیسم فهمید. معلوم نیست از کجای سخنان علامه ابزارانگاری استفاده می‌شود و آیا صرفاً اعتقاد به اینکه گوشه‌ای از یک نظریه غیرمستدل و قابل حذف است، چنین استفاده می‌شود که آن نظریه بالکل توصیفی نیست و صرفاً ابزاری مفید است، یا می‌توان گوشه‌ای از آن را کنار نهاد و در عین حال آن را توصیفی دانست.

توضیحی بیشتر درباره نظریه تکاملی داروین می‌تواند ابعاد تازه‌ای از سخن فوق را روشن کند. این نظریه یکی از جنجال‌آفرین‌ترین نظریه‌ها در صحنه علم و دین بوده است. ذهن داروین دائماً به دنبال یافتن پاسخی برای تعدادی از مجهولات بود و می‌خواست نظریه جامعی برای حل آنها بیابد. تعدادی از این مجهول‌ها عبارت‌اند از: جاندارانی که قسمت اعظم زمین را اشغال کرده از کجا و چگونه به وجود آمده‌اند؟ به چه دلیل برخی منقرض گشته و عده‌ای دیگر جانسین آنها گردیده‌اند؟ چرا جانوران و گیاهان امروزی اعقاب جانوران و گیاهانی نیستند که فسیل آنها در دست است؟ چرا میان انواع مختلف یک جنس جاندار شباهت تامی وجود دارد؟ آیا به‌راستی هریک از انواع جانداران مستقلاً خلق شده‌اند یا اینکه همه از انواع محدودی اشتقاق یافته‌اند؟ داروین برای حل این مجهولات به پرورش جانوران و گیاهان و آمیختن انواع مختلف و نژادهای گوناگون پرداخت. به نظر او کلید این معماها مغالطه طرز به‌وجود آمدن نژادهای جانوران و گیاهان به دست انسان بود.

پرورش‌دهندگان گیاهان و حیوانات از قابلیت تغییر گیاهان و جانوران با دخالت امر وراثت استفاده می‌کنند. مثلاً تخم‌هایی که از گیاهی حاصل می‌شوند یا اولادی که از جانوری نتیجه می‌گردند کمابیش با یکدیگر اختلاف دارند. در برخی از آنها پاره‌ای از صفات و ویژگی‌ها وجود دارند که در بقیه وجود ندارند. کشاورزان و پرورش‌دهندگان جانوران معمولاً به ویژگی‌های ارثی اهمیت قایل می‌شوند که به نظر آنها مفیدند و حیوانات و گیاهانی را که آن ویژگی‌ها را دارند از دیگران جدا می‌سازند و به تکثیر و ازدیاد آنها همت می‌گمارند. در نتیجه، با این روش، ویژگی‌های مورد نظر نسل به نسل انتقال می‌یابد و بیشتر می‌شود. داروین این عمل را انتخاب مصنوعی (artificial selection) نامید؛ زیرا با دست انسان صورت می‌گیرد. این پرسش در ذهن داروین مدام تکرار می‌شد که آیا منشأ انواع نزدیک و مشابه در طبیعت یکی است؟ آیا انواع طبیعی با همان روشی به وجود می‌آیند که نژادهای اهلی تشکیل می‌گردند؟

آشنا شدن با نظریه مالتوس (T.R. Malthus) نیروی خلاقیت داروین را به کار انداخت. مالتوس اقتصاددان انگلیسی در کتاب «رساله‌ای درباره جمعیت» نوشته بود که جمعیت کره زمین به‌صورت تصاعد هندسی افزایش می‌یابد و حال آنکه مواد غذایی مورد نیاز آدمی، نمی‌تواند به آن درجه و بیش از تصاعد عددی افزایش نمی‌یابد. بنابراین، میان رشد جمعیت و منابع غذایی تناسبی در کار نیست و عده کثیری از آدمیان از بین می‌روند. مالتوس برای جلوگیری از افزایش جمعیت

دو دسته عوامل را می‌شناسد: اول عوامل سلبی؛ یعنی محروم ساختن عده‌ای از زاد و ولد، و دوم عوامل تخریبی از قبیل جنگ‌ها، بیماری‌ها و غیره. داروین نظریه مالتوس را دربارهٔ عالم جانداران نیز صادق دانست و به این نتیجه رسید که وقتی تعداد افراد جانداران زیاد می‌شود، افرادی از میان می‌روند که برای به دست آوردن غذا وضعی نامساعد داشته باشند. به عبارت دیگر، هر وقت که مقدار غذای موجود کاهش یابد، طبیعت آنها را که باید باقی بمانند انتخاب می‌کند. پس به روش انتخاب طبیعی (natural selection) جانداران تنوع می‌یابند. جانداران برای ادامهٔ حیات خود با رقبا و عوامل ناسازگار در کوشش دایم‌اند. این تنازع بقا در طبیعت، عامل اصلی انتخاب جانوران واجد ویژگی‌های ممتاز برای بقا و تکثیر است. نتیجهٔ بقا انتخاب طبیعی است. انتخاب طبیعی مانند انتخاب مصنوعی، جانداران واجد ویژگی‌های ممتاز و مفید را محفوظ نگه می‌دارد. بنابراین، نظریه مالتوس، تنازع بقا را تبیین می‌کرد و تنازع بقا، انتخاب طبیعی را و آن هم تحول و تکامل جانداران و اموری از قبیل را تبیین می‌کرد.

زمانی که داروین در دانشگاه کمبریج دانشجوی بود، آثار ویلیام پیلی (William Paley) متکلم مشهور مسیحی جزو دروس اصلی بود. پیلی استدلالی برای خلقت در آثارش مطرح کرده بود که برای مدت زمان مدیدی توجه داروین را به خودش مشغول کرده بود. این استدلال با تمثیلی ساده آغاز می‌شود. اگر ما ساعتی را بیابیم به‌طور طبیعی نتیجه می‌گیریم که این ساعت سازنده‌ای دارد. زیرا چنین وسیلهٔ پیچیده و دارای نظم ممکن نیست خود به خود به وجود آمده باشد. بر همین قیاس، پیچیدگی‌هایی که در طبیعت و بدون آدمی می‌بینیم حاکی از وجود سازنده و طراحی عاقل است. داروین ادعا می‌کرد که نظریه او قدرت تبیین بیشتری از نظریه پلی دارد. و تعدادی از پدیده‌ها را تبیین می‌کند که نظریهٔ خلق آئی و غیر تکاملی انواع آنها را تبیین نمی‌کند. مثلاً نظریه داروین تبیین می‌کند که چرا حیوانات اعضای پیچیده‌ای دارند و چرا تعدادی از انواع منقرض شده‌اند و انواع دیگری بر روی کرهٔ زمین باقی مانده‌اند؟ و غیره.

داروین نیز مانند بسیاری از دانشمندان در دوران رئالیسم خام به سر می‌برد. مثلاً نیوتون گرچه انقلاب عظیمی را در مکانیک به راه انداخت، ولی بر این گمان بود که نظریه‌های علمی و خصوصاً مکانیک‌اش، جهان را به معنای تحت‌اللفظی نشان می‌دهد و به نقش خلاقیت در نظریات توجه نداشت. داروین هم گمان می‌برد که نظریه‌اش توصیف تحت‌اللفظی عالم است و هیچ‌گاه در فاهمه‌اش این نکته نمی‌گنجید که نظریه‌اش جهان واقع را به شکل کامل نشان نمی‌دهد. اما

انعطاف‌پذیری نظریه تکاملی تدریجاً بیشتر آشکار شد. فرار رسیدن قرن بیستم نه تنها نظریه تکامل، جرح و تعدیل‌هایی، بلکه رقبایی هم یافت، و نظریه داروین و رئالیسم مورد نظر آنها نیز مورد انتقاد قرار گرفت.

داروین هم جهانی نزدیک به جهان واقع ساخت و نظریه او جهانی را توصیف می‌کرد که نه تنها کاملاً بر جهان واقع منطبق نبود، بلکه با آن فاصله داشت. این نظریه پدیده‌های مورد نظر را هم کاملاً تبیین نمی‌کرد. به تعبیر پوپر (Popper)، این ادعا که داروینیسم تحول را کاملاً تبیین می‌کند، ادعایی جسورانه و اثبات‌ناپذیر است. (Bartley, 1993: 143) البته پوپر این سخن‌اش را برپایه این نظریه‌اش مبتنی می‌سازد که همه نظریه‌ها؛ حتی آن نظریه‌هایی که از بوتۀ آزمون سربلند بیرون آمده‌اند و توفیقاتی را نصیب خود ساخته‌اند، حدس‌هایی بیش نیستند. به هر حال، پوپر هم بدین دقیقه تفتن داشت که توفیق یک نظریه در تبیین تعدادی پدیده‌ها را نباید بدین معنا در نظر بگیریم که پیروز از کار درآمده و سخن‌نهایی را گفته است. ولی باز سخن پوپر با سخن برخی از رئالیست‌های انتقادی که معرفت علمی توصیف استعاره‌ای است تفاوت دارد.<sup>۱</sup>

یکی از مهم‌ترین معایب نظریه تکامل داروین این بود که عامل وراثت و مکانیسم دقیق آن را ملحوظ نمی‌داشت و این شکافی در نظریه داروین بود. داروین می‌پنداشت که پیوسته تفاوت‌های تصادفی، میان افراد یک نوع جاندار پیدا می‌شود و بعضی از این تفاوت‌ها جاندار را بهتر از هم‌نوع‌شان به محیط سازش می‌دهد. مثلاً زرافه‌ای که از سر تصادف صاحب گردنی دراز شده است بهتر از سایر زرافه‌ها غذا به دست می‌آورد. اما چرا درازی گردن به اولاد زرافه می‌رسد؟ داروین پاسخی مقبول برای این پرسش نداشت. اما کشفیات جدید در زمینه علم وراثت این خلأ و شکاف را پر کرد و تلفیق علم وراثت با داروینیسم به ظهور نئوداروینیسم (Neo-Darwinism) انجامید. نظریه اخیر جهانی را توصیف می‌کند که از جهانی که داروینیسم توصیف می‌کند به جهان عینی به مراتب نزدیک‌تر است.

همواره این امکان هست که نظریه رقیبی در برخی از عناصر نظریه پیشین دست ببرد و آنها را حذف کند و یا برخی از عناصر را که نادیده گرفته در منظر نظر دانشمندان قرار دهد. دین هم در مواردی که قطعی و تفسیرناپذیر است چنین کاری انجام می‌دهد و در عناصری از نظریه‌ها دست می‌برد. این سخن بدین معنا نیست که نظریه که با دین ظاهراً به تعارض می‌افتد نادرست است، بلکه اگر این نظریه توفیقاتی داشته و از عهده تبیین برخی پدیده‌ها برآمده و به‌طور کلی از بوتۀ

آزمون جان سالم به در برده است، راست است و بهره‌ای از حقیقت دارد. اما راست بودن آن را نباید بدین معنا گرفت که توصیف تحت‌اللفظی واقع است و هر جزئی و عنصری از آن مطابق واقع است و هر گوشه‌ای از آن مطابق گوشه‌ای از عالم است. دین می‌تواند برخی از گوشه‌های نظریه‌ها را به حالت تعلیق درآورد و در آنها چون و چرا کند.

شهید مطهری نیز بدین نکته توجه داشت و حتا برخی از عناصر آن را کاملاً سازگار با دین می‌دید. او پس از نقل نظریه داروین گفته است:

از نظر ما اینکه جاندار قابل تغییر باشد، با خداشناسی ارتباطی ندارد؛ اینکه شرایط محیط از عوامل تغییر باشد (یعنی محیط، تغییرات ایجاد کند) همین‌طور؛ اینکه تغییر عادات و استعمال و عدم استعمال عضو مؤثر [در تغییر] باشد (یعنی کسی بخواهد آن را به‌عنوان یک عامل بشناسد باز ربطی ندارد؛ تغییرات فردی و امتیازات خصوصی (افراد با همدیگر داشته باشند) باز هم نه، اینکه کسی قائل به تنازع بقاء بشود، چطور؟ تنازع بقا هم چیزی نیست که با خداشناسی منافات داشته باشد، چه در انسان‌ها و چه در غیرانسان‌ها. البته ما درباره غیرانسان‌ها چیزی در قرآن نداریم، ولی درباره انسان‌ها این آیه هست که: «**وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ**» (بقره: ۲۵۱) اگر این طور نبود که خداوند بعضی از مردم را به وسیله بعضی دیگر دفع می‌کند، زمین فاسد و خراب می‌شد. به هر حال این هم خودش به تنهایی [با خداشناسی ناسازگار] نیست. (مطهری، بی تا: ج ۴: ۹ - ۲۴۸)

شهید مطهری همچنین بر آن است که این سخن داروین «طبیعت اصلح را انتخاب می‌کند» نشان می‌دهد که طبیعت خودش به سوی انتخاب می‌رود و این همان فینالیزم یا «اصل توجه به غایت» است. سخن داروین نهایتاً به این نکته برمی‌گردد خود طبیعت و موجود زنده اثر دارد و نباید دنبال عوامل خارجی رفت که عوامل خارج از وجود این موجود زنده چه اثری روی آن بخشیده است؛ در خود این موجود زنده میل به تکامل و توجه به هدف وجود دارد. بنابراین، نظر داروین نه تنها با سخن الهیون منافات ندارد، بلکه اعتقاد آنها به فینالیزم را تأیید می‌کند. (همان: ۲ - ۲۵۰)

### پی‌نوشت‌ها

۱. آنتونی آهیر بر این نکته تأکید دارد که پوپر، علی‌رغم طرفداری صریح‌اش از رئالیسم، به ابزارانگاری متمایل‌تر است و فلسفه علم او به ابزارانگاری نزدیک‌تر است. نگ به: (O'Hear, 1980: 90-123)



## منابع

- رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، ج ۱، صص ۹ - ۲۰۸، ط دوم، بیروت.
- سروش، عبدالکریم. قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۱۹. موسسه فرهنگی صراط، چاپ چهارم (۱۳۷۴)
- صادق العظم، نقد/الفکر/الدینی. بیروت، دارالطبعه (۱۹۷۷)
- طباطبایی، محمدحسین. تفسیر المیزان، بیروت (۱۹۷۴)
- کوسترلر، آرتور، *خوابگاهها*، ترجمه منوچهر روحانی، چاپ دوم، شرکت سهامی کتابهای جیبی، (تهران: ۱۳۶۱).
- گیلیس، دانالد، *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه حسن میاننداری، سمت و موسسه فرهنگی طه (۱۳۸۱).
- مطهری، مرتضی. *مجموعه آثار*، ج ۴، چاپ ششم، انتشارات صدرا.
- Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Science*. Ed. By Radintzky and Bartley, Open Court Publishing Company (1993).
- O'Hear, Anthony, *Karl Popper*, Routledge, (1980).
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979.