

# دین و علم:

## اعلام و کشف تسخیر الهی

مهدی قوام صفری\*

### اشاره

این مقاله در دو بخش تنظیم شده است. در بخش اول، مبانی و اصول لازم برای درک و تفسیر درست نسبت بین دین و علم، و تبیین الهی و تبیین دینی مطرح می‌شود؛ و در بخش دوم، آن نتایج آشکار این مبانی و اصول می‌آید. کوشش شده است تا به روشنی معلوم شود که دین و علم، چون دو نوع سخن و تبیین متفاوت ارائه می‌کنند، نه تنها تعارضی با یکدیگر ندارند بلکه حتی نمی‌توانند داشته باشند؛ اما در عین حال به معنای مشخص و معینی مکمل یکدیگرند، به گونه‌ای که علم، بر طبق این دیدگاه مسئولیت کشف راز و تسخیر الهی جاری در واقعیت‌های طبیعی را دارد.

کلید واژگان: تبیین الهی، تبیین طبیعی، تسخیر الهی، فاعل ایجاد، فاعل طبیعی.

\*\*\*

دین و علم، و تبیین دینی و الهی و تبیین علمی چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ از زمان سربر آوردن علم جدید و پایه‌های پیشرفت‌های بزرگ علمی در زمینه‌های مختلف ستاره‌شناسی، زیست‌شناسی ملکولی، باستان‌شناسی، فیزیک و شیمی، شایع‌ترین و در عین حال عامیانه‌ترین پاسخ به پرسش

---

\*. استادیار دانشگاه تهران

فوق این است که این دو با یکدیگر متعارض‌اند، این در حالی است که اکثر پدیدآورندگان نظریه‌های علمی جدید و پیش‌برندگان علم در بستر تاریخی‌اش همه افرادی دین‌دار بوده‌اند؛ و با این همه، بعضی از همین افراد دین‌دار گاهی به سبب سهمی که در پیشرفت‌های علمی داشته‌اند از سوی متولیان نهادهای دینی در غرب سرزنش شده‌اند. این برخوردها البته زمینه‌های متفاوتی داشته است: تاریخ پیشرفت علم و فهم خاص اصحاب کلیسا از دین، و توسل به قدرت و علم خداوند متعال برای پوشاندن رخنه‌های اطلاعاتی نظریه‌های علمی جدید از سوی بعضی از صاحبان این نظریه‌ها، برداشت‌های نادرست فلسفی از ماهیت دین و علم توسط بسیاری از فیلسوفان غربی و بنابراین گاهی یکی دانستن روش و سخن علم و دین و غیره. این امور سبب شده است تا تصور شود بین دین و علم، تعارضی واقعی وجود دارد. اما آیا واقعاً چنین است؟

در بخش اول این مقاله مبانی و اصول لازم برای درک درست نسبت بین دین و علم به‌طور مختصر به‌گونه‌ای توضیح داده شده است که نتایج به‌دست آمده در بخش دوم آن به راحتی از آنها استنباط می‌شود. توضیح این نکته ضروری است که این مقاله، چنان‌که روشن است، دین را در حدود تعلیمات قرآن کریم می‌نگرد؛ مسائلی که ممکن است ادیان دیگر در میان آورند مسائل ما نیستند و حل آنها بر عهده پیروان آنها است.

## الف. دو نوع تبیین

۱. همه حکیمان مسلمان، که نگاهی الهی به جهان دارند، در بحث علیت، به‌روشنی تمام، دوگونه علت فاعلی تشخیص می‌دهند، و از این راه به تصویری از علیت و علت فاعلی می‌رسند که بسیار پیچیده‌تر از تصور علت فاعلی به معنای مبدأ تحریک یا علت فاعلی به اصطلاح طبیعی است. مدلول این تصور پیچیده از علت فاعلی، فاعلی است که، به تعبیر کنندی در رساله *الفاعل الحق الاول التام و الفاعل الناقص الذی هو بالمجاز* (ابوریده، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۱۸۲) فعل آن عبارت است از «پدید آوردن موجودات از لاموجود». این تصور از علت فاعلی، که بعدها شیخ‌الرئیس از آن با تعبیر «مبدأ و مفید وجود» یاد می‌کند (۱۹۶۰، ص ۲۵۸)، تفاوت‌های بنیادی با تصور علت فاعلی در چهارچوب علل چهارگانه ارسطویی دارد. می‌دانیم که محل فعل علت فاعلی بنابر تصور ارسطویی از آن ذات خود فاعل است؛ به‌طور مثال، در مسئله حرکت، وقتی می‌گویند طبیعت شیء علت حرکت آن است (خواننده باید بازگشت علت صوری به علت فاعلی را در مد نظر داشته باشد)، حرکت که معلول است در ذات فاعل قرار دارد. اما در تصور حکیم مسلمان از علت فاعلی

پدید آورنده موجودات از لاموجود، علت فاعلی آن علتی است که فعلش به هیچ وجه در ذاتش نیست، بلکه عبارت از پیدایش چیزی بی وساطت زمان و ماده در خارج از ذات او است.

علاوه بر این، تصور الهی حکیمان مسلمان از علت فاعلی ایجاد کننده، تصویری است که در آن هرگونه فعلیت یافتن فاعل از راه پیدایش معلول خویش نفی می‌شود. این بدان معنا است که در این تصور از علت فاعلی، برخلاف علت فاعلی طبیعی، چون معلول در ذات فاعل پدید نمی‌آید، فاعل به سبب آن معلول صورت جدیدی پیدا نمی‌کند تا این خود به معنای بالقوه بودن فاعل نسبت به این صورت جدید باشد و فاعل به سبب پیدایش آن فعلیت جدید متناسب با آن قوه به دست آورده باشد. به تعبیر دیگر، فاعل در تصور الهی، فاعلی است که برخلاف فاعل طبیعی، هیچ تأثیری از فعل خودش نمی‌پذیرد، در حالی که علت فاعلی طبیعی به ویژه در تفسیر ارسطویی و اسلامی آن، همواره از راه معلول خودش فعلیت می‌یابد و بنابراین از حیثیتی دیگر، تحت تأثیر معلول خودش است.

۲. تفاوت‌های مهم دیگری بین فاعل الهی و فاعل طبیعی از منظر حکیمان مسلمان وجود دارد، اما در خصوص هدف فعلی ما توجه به همین دو تفاوت بنیادی گفته شده در بالا کفایت می‌کند. این توجه، ما را به این نکته رهنمون می‌شود که علت‌های فاعلی طبیعی، همه و همه، خود معلول علت فاعلی الهی‌اند و این معلولیت آنها، آنها را بر خلاف تصور رایج از علیت الهی، در سلسله‌ای از علت‌ها و معلول‌ها قرار نمی‌دهد تا اینکه نخستین علت فاعلی طبیعی معلول قریب علت فاعلی الهی، و علت‌های فاعلی طبیعی دیگر، هر یک به یک یا چند واسطه، معلول با واسطه آن علت فاعلی الهی باشند.<sup>۱</sup>

مدلول معلولیت هر چیز دیگر، از جمله علت‌های فاعلی طبیعی، نسبت به علت فاعلی الهی به روشنی این است که بر روی هر چیزی در هر جا که باشد و هر چه که باشد انگشت بگذاریم، بر روی چیزی انگشت گذاشته‌ایم که بی واسطه و به نحو قریب معلول علیت ایجادی علت فاعلی الهی است، و چنان‌که در ادامه این مقاله خواهیم دید حتی اشیای صنعتی نیز مشمول همین معلولیت‌اند و از شمول این گونه علیت فاعلی الهی استثنا نمی‌شوند. کسانی که آن تصور رایج پیش پا افتاده و ساده‌سازی شده را در میان آورده‌اند در حقیقت دست‌کم دو غلط بزرگ دارند: اول اینکه، آنها مفهوم علت فاعلی الهی ایجادی واقعی را تباه ساخته‌اند زیرا با خلط بین مفهوم ایجاد و مفهوم ساختن نتوانسته‌اند تصور درستی از علیت الهی ایجادی را حفظ کنند. آنها وقتی می‌گویند که علت فاعلی الهی، علت مباشر و قریب فقط یک چیز است و علیت او در خصوص چیزهای دیگر به وساطت یک یا چند واسطه دیگر اعمال می‌شود، از این نکته غفلت دارند که با در میان

آوردن واسطه، هر تعداد که باشد، ناخواسته یا سخن خود را از حوزه علیت الهی ایجاد می‌کند، یا در حصه‌ای از عالم وجود اصل وجود و تأثیر علت الهی ایجاد می‌کند، یا در میان برمی‌دارند. توضیح این غلط آنها به این صورت است که در میان آوردن واسطه در علت، با سخن علت فاعلی الهی اصلاً ناسازگار است، زیرا این علت در علّیتش اصلاً شریک ندارد زیرا علت او اولاً و بالذات به وجود اشیا مربوط می‌شود و مدلول معلولیت هر چیز دیگر در برابر او این است که هر چیز دیگر وجودش را از او می‌گیرد و البته هر تأثیری که وجودش خواهد داشت نیز به تبع وجودش معلول او است. بنابراین چگونه ممکن است چیزی معلول با واسطه او باشد؟ این واسطه مفروض چه نقشی می‌تواند در تکمیل علیت الهی و ایجاد او داشته باشد؟ جزء العلة بودن شأن علیت‌های طبیعی است و حال آنکه سخن در شأن علیت الهی ایجاد می‌کند. پس هر گاه از واسطه سخن گفته شود، باید دانست که حوزه این سخن، حوزه علیت‌های فاعلی طبیعی است و غیر ممکن است بتوان به گونه‌ای سازگار از واسطه در حوزه علیت فاعلی الهی ایجاد سخن گفت. از سوی دیگر، سخن از واسطه گفتن چون فقط در حوزه علیت‌های فاعلی طبیعی روا است، کسانی که به هر دلیل به این گونه وساطت‌ها متوسل شده‌اند ناخواسته اصل وجود علت الهی در حوزه علل طبیعی را از میان برداشته‌اند. برای روشن‌تر شدن این غلط بهتر است این مثال را در مد نظر آوریم: هسته درخت خرما طی فرایندی طبیعی، در شرایط متعارف، درخت خرما می‌شود. در اینجا تعدادی از ویژگی‌ها در کار هستند که ما آنها را تحت عنوان واحد صورت در می‌آوریم و از آن به علت صوری تعبیر می‌کنیم، علت صوری‌ای که در تحلیل نهایی با علت فاعلی و علت غایی به کلی تلقی می‌شود (در خصوص وحدت این سه علت از علل چهارگانه در چهارچوب فکر حکیمان مسلمان برای نمونه نگاه کنید به ابن سینا، *الهیات شفا*، مقاله ششم، فصل چهارم، به ویژه ص ۲۸۲: «... و قد علمت ان الشیء الواحد یکون صورةً و غایةً و مبدأً فاعلیاً من وجوه مختلفة.» این سخن چنانکه می‌دانیم ریشه در تعلیمات فیلسوف ارسطو در باب علل چهارگانه دارد، و سخنی بس حکیمانه و ژرف است: در مورد ارسطو رک. کتاب *من نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، فصل ۲، بخش ۶، صص ۱۰۹ و بعد). بیان این علت صوری در حقیقت تبیین فرایند طبیعی تبدیل هسته درخت خرما به درخت خرما است و این بیانی است بر طبق روند طبیعی پیشرفت تبدیل. این بیان در حقیقت از علیت طبیعی خبر می‌دهد. اکنون سؤال این است که نقش علت فاعلی الهی ایجاد در پیدایش درخت خرما چیست؟ پاسخ رایج این است که وجود درخت خرما به چند واسطه، معلول علیت فاعلی الهی ایجاد است. به عقیده ما این پاسخ رایج غلط است زیرا وجود شیء نمی‌تواند به چند واسطه معلول علت خودش باشد زیرا آن

واسطه‌ها چون علت فاعلی الهی ایجاد شریک ندارد نمی‌تواند نقش ایجاد داشته باشند. پس وساطت آنها از این حیثیت بی‌معنا است. ما معتقدیم که علت فاعلی الهی، بی‌واسطه در پیدایش وجود درخت خرما در کار است، اما این پیدایش برخلاف پیدایش پاره‌ای از موجودات عالم، پیدایش ابداعی بدون وساطت زمان و مکان نیست، و چون چنین است، یعنی چون علت فاعلی الهی ایجاد در بستر معینی از شرایط طبیعی در کار است، به غلط تصور شده است که اصل این علت و تأثیر آن با وساطت واسطه‌هایی چند در کار است؛ و روشن است که بین این دو مطلب تفاوتی الگویی اما پیچیده وجود دارد.

غلط دوم که از غلط نخست پدید می‌آید و تالی او است این است که سخن گفتن از واسطه‌ها در جریان تأثیر علت الهی ایجاد در حقیقت ناخواسته به مثابه در میان آوردن علل فاعلی الهی متعدد به تعداد واسطه‌ها و بنابراین در چهارچوب فکر «حکمت اسلامی - توحیدی» کاملاً غیر معقول و غلط است. وقتی سخن از علت الهی ایجاد است واسطه معنایی به جز تکثیر این علت و علت نخواهد داشت، و بر آگاهان پوشیده نیست که حکمای مسلمان، به‌رغم تربیت اسلامی و توحیدی‌شان چگونه از علت‌های الهی دیگری غیر از علت الهی واجب‌الوجود واحد سخن گفته‌اند. برای نمونه توجه خواننده را به فقره‌ای از فصل اول مقاله ششم *الهیات شفا* (ص ۲۵۹) جلب می‌کنم:

و اذا كانت الصورة للمادة تُقیمها، فلیست علی الجهة التي تكون الصورة علة للمركب، و ان كانا يتفقان من جهة ان كل واحد منهما علة لشيء لا تباينه ذاته. فان احد الوجهين ليس تفيد العلة للآخر وجودة، بل انما يفيد الوجود شيء آخر ولكن فيه؛ والثاني يكون العلة فيه هو المبدأ القريب لافادة المعلول وجودة بالفعل، و لكن ليس وحده، و انما يكون مع شريك و سبب يوجد هذه العلة، اعني الصورة، فتقيم الآخر به، فتكون واسطة مع شريك في افادة ذلك وجوده بالفعل، و تكون الصورة جزءاً للعلة الفاعلية.

نمی‌دانم خواننده عزیز نیز مثل من از خواندن این فقره از *الهیات شفا* شگفت‌زده می‌شود یا نه، با این همه معتقدم این فقره بسیار شگفت‌انگیز است: شیخ در اینجا از دوگونه علت صورت بحث می‌کند و می‌فرماید که نحوه علت صورت در امر مرکب از ماده و صورت غیر از علت صورت برای قوام ماده است. علت صورت از حیثیت اول، علت مفید وجود نیست، یعنی علت صورت برای امر مرکب علت وجودی نیست، بلکه علت وجودی مرکب چیز دیگری است؛ اما از حیثیت دوم، یعنی از حیثیت علت بودن صورت برای ماده، صورت علت قریب افاده کننده وجود ماده است، البته نه به تنهایی بلکه به همراه علت و سببی که خود صورت را به وجود می‌آورد و ماده را

به آن قوام می‌بخشد، پس صورت واسطه‌افاده وجود بالفعل به ماده می‌شود و می‌توان گفت که نسبت صورت به ماده، از این حیثیت، مثل نسبت مبدأ فاعلی (یعنی مبدأ فاعلی الهی ایجادی) به معلول است.

کسی نمی‌تواند بگوید که تکثیر علل فاعلی در واقع به اعتبار ماهیات جوهری و عرضی‌ای است که لباس وجود پوشیده‌اند، وگرنه با نظر به حقیقت وجود اصیل که با مراتب‌اش در اعیان تحقق دارد در عالم وجود هیچ مؤثری به جز خداوند تعالی، که تنها علت فاعلی ایجادی در هستی است، وجود ندارد (نگاه مثلاً به *نهایة الحکمة*، صص ۷-۱۷۶)؛ زیرا در پاسخ این‌گونه سخنان دوباره همان اشکال اول مطرح می‌شود که طرح علیت‌های فاعلی واسطه، به یکی از آن دو محذور عقلی منتهی می‌شود؛ یا به انتقال از حوزه وجود علیت الهی ایجادی به حوزه واقعیت‌های معین و علیت‌های فاعلی طبیعی منتهی می‌شد یا به نادیده گرفتن اصل علیت فاعلی الهی در حصه‌ای از عالم هستی.

به این ترتیب به اینجا می‌رسیم که بگوییم وجود معادات در خصوص پیدایش چیزی معین، که ما از آن در حوزه محسوسات به وجود فرایند طبیعی پیدایش واقعیتی معین تعبیر می‌کنیم، هرگز به معنای واسطه‌دار بودن تأثیر علیت فاعلی الهی در خصوص پیدایش آن چیز نیست، بلکه حتی در این‌گونه موارد نیز فاعلیت الهی به نحو مباشر در کار است و هیچ واسطه‌ای نمی‌پذیرد.

۳. بر پایه آنچه تاکنون گفته شد از دیدگاه حکیم مسلمان تنها یک فاعلی الهی ایجادی وجود دارد و آن خداوند متعال است، و نسبت فاعلیت ایجادی او به هر چیز دیگر، خواه معقول باشد خواه محسوس، نسبت واحدی است و تفاوت نمی‌پذیرد. تأثیر علی هر چیز دیگری که از حیثیتی علت فاعلی نامیده می‌شود، نه تنها غیر تأثیر علت فاعلی الهی ایجادی است، بلکه استقلال هم نیست زیرا تأثیر چیزی که وجودش معلول علت الهی است چگونه می‌تواند استقلالی باشد؟ آنچه در چهارچوب مبحث علل چهارگانه علت فاعلی می‌نامند در حقیقت نه تنها وجودش بلکه تأثیراتی را که به سبب وجودش داراست مدیون علیت علت فاعلی الهی است و حکیمان مسلمان از این وابستگی با تعبیر زیبای فلسفی و در عین حال و قرآنی تسخیر یاد می‌کنند. آنها می‌گویند فاعلی که وجودش و فعلش حاصل علیت فاعلی علت فاعلی دیگری باشد ما آن را *فاعل با تسخیر* می‌نامیم و چون معتقدیم در جهان هستی فقط یک فاعل الهی ایجادی مستقل وجود دارد که او همان خداوند متعال است بنابراین همه فاعل‌های دیگر، اعم از اینکه از حیثیات دیگر هر تعریفی داشته باشند، چون از این حیثیت لحاظ شوند که وجود و فعل‌شان حاصل علیت الهی ایجادی خداوند متعال است باید *فاعل با تسخیر* در حساب آیند. خواننده توجه دارد که بیان فوق از فاعل تسخیری

نسبت به بیان رایج از آن عام‌تر است و شامل مثلاً فاعل بالقصد و بالاختیار نیز می‌باشد. وجه این با توجه به آنچه در باب وحدت فاعلی الهی ایجاد و وابستگی بقیه فاعل‌ها گفته شد کاملاً روشن است. بنابراین از این جهت فرقی بین فاعل بالطبع یا با تسخیر و فاعل بالاختیار و بالقصد وجود ندارد: همه سراسر در تسخیر فاعلیت الهی ایجاد می‌شوند متعال هستند؛ فاعلیتی که تشریف آن بر بالای وجود و فعل هر چیز دیگر به‌طور مستقیم و بی‌واسطه حاضر است. معنای بالتسخیر بودنِ علیتِ علت‌های فاعلی دیگر به وضوح این است که آنها «بر سبیل آنچه لازمه ذاتشان است» عمل می‌کنند (الهیات شفا، ص ۳۸۲)؛ و به تعبیر زیبای کندی در رساله الفاعل الحق الاول (ص ۱۸۴) در حقیقت، هیچ یک از این‌گونه فاعل‌ها فاعل محض نیست بلکه در واقع، هر یک از آنها منفعل محض است، یعنی تحت تأثیر علیت الهی خداوند متعال است و در حقیقت همین انفعالش علت انفعال غیر او از اوست، و حدود علیت‌اش حاصل انفعالش یا حصه وجودی او است که از ناحیه خداوند متعال دریافت کرده است. به این ترتیب، اگر فاعلیت الهی ایجاد در مد نظر باشد و مدلول فاعلیت عبارت باشد از ایجاد شیء از لاشیء، در این صورت همه فاعل‌های دیگر، هر چه که باشند و هر مرتبه از وجود را دارا باشند، در حقیقت فاعل حقیقی نیستند بلکه منفعل حقیقی‌اند و فاعل نامیدن آنها مجاز است. این سخن هم درباره فاعل‌های طبیعی صادق است هم درباره فاعل‌های صفتی.

همان استدلالی که نشان دهنده مسخر بودن فاعل‌های طبیعی به تسخیر الهی است عیناً درباره آنچه به اصطلاح صفت و فاعل طبیعی نامیده می‌شود نیز صادق است. زیرا صفت عبارت است از صورت امر مصنوع در نفس سازنده، و انتقال آن به ماده قابل از راه حرکات معین سازنده؛ و این بدان معناست که در صفت نیز علت فاعلی قریب و مباشر همان علت صوری و در نهایت همان علت غایی است (رک. الهیات شفا، ص ۲۸۲). بنابراین حکم صفت از حیث نقش علیت فاعلی در آن عیناً حکم طبیعت است، و اگر طبیعت و فاعل‌های طبیعی مسخر علت فاعلی الهی ایجاد می‌شوند، صفت و فاعل‌های صفتی نیز عیناً چنین‌اند و کاملاً در حوزه تسخیر فاعل الهی قرار دارند (ر.ک. پایین‌تر، بند ۶).

از آنچه گفته شد می‌توان به‌طور سراسر نتیجه گرفت که فاعل دوگونه است: (۱) فاعلی الهی ایجاد می‌شود، که نو پدید آورنده شیء و آثار مطلوب آن در خارج است؛ و (۲) فاعل تسخیری که در حقیقت عبارت است از مبدأ تأثیر در امری که از قبل موجود است و تحریک آن به سوی غایتی معین که چون شیء به آن برسد تأثیر آن مبدأ در آنجا به پایان آید. در اینجا فرقی نمی‌کند که این تأثیر در فرایندی فارغ از مکان و زمان باشد یا به بستری از زمان و مکان و ماده احتیاج داشته باشد.

هر چه که باشد تأثیر، تأثیری است تحت تسخیر الهی، و بنابراین فاعلیت آن مبدأ نیز فاعلیتی است مسخر علت فاعلی الهی ایجاد می‌کند.

۴. ایجاد الهی به معنای عینیت یافتن شیء است، یعنی حصول چیزی در خارج به گونه‌ای که افعال و احکام او در آنجا از او صادر شود (*الهیات شفا*، ص ۱۴۰)، یعنی عینیت عبارت است از پیدایش شیء و آثار و افعال آن؛ و بنابراین آثار و افعال شیء‌ای که حاصل علیت الهی ایجاد است سراسر همه در حدود همین علیت باید فهمیده شود و خارج از حدود آن هیچ استقلال وجودی و فعلی و آثار نمی‌توان بر آن شیء بار کرد. عینیت یافتن اثر علیت الهی در مرتبه‌ای از عالم هستی به سبب وضع وجودی آن مرتبه ممکن است صورت تدریجی داشته باشد. در این صورت روند تحقق این اثر را روند طبیعی، و بیان آن را بیان طبیعی می‌نامیم. بیان طبیعی در حقیقت می‌کوشد فرایندی را توضیح دهد که طی آن اثر علیت ایجاد الهی عینیت می‌یابد. پس این بیان طبیعی، در عین حال بیان روندی است که تأثیر علیت ایجاد الهی در بستر آن جاری می‌شود و به اثر مطلوب که در حقیقت ابداع الهی است منتهی می‌گردد. اگر بیانی عهده‌دار آشکارسازی این روند شود و در این امر موفق باشد در عین حال که بیانی است طبیعی، چون این روند چنان‌که گفته شد در حقیقت در تسخیر علیت الهی است می‌توان آن را به درستی کشف تسخیر الهی دانست. چون تسخیر الهی در جهان، چنان‌که گفته شد، هیچ واقعیت کوچک و بزرگ و عینیت آن را - به معنای صدور افعال و احکام از آن - فرو نمی‌گذارد، هر تبیینی از هر چیز موجود در جهان، خواه در حوزه تجربی خواه در حوزه معقول، در حقیقت اگر کشف عینیت باشد، کشف تسخیر الهی است. روشن است که وقتی کتاب آسمانی، که وحی خداوند به پیامبر اسلام (ص) است، در خصوص روندی از روندهای عینیت یافتن تأثیر علیت الهی به اجمال و از ابرای غایات مربوط به هدایت انسان، که غایت بالذات تعلیمات دینی است، اخبار کند، و از سوی دیگر کوشش عقلانی و تجربی انسان برای تبیین روند مذکور به بیانی واضح و مستدل و موجه از آن منتهی شود، هر دو در حقیقت از واقعیتی واحد و از تسخیر واحد الهی سخن گفته‌اند و از آن پرده برداشته‌اند. به‌طور مثال، این سخن قرآن (یس / ۸۰) که،

الذی جعل لکم من الشجر الاخضر ناراً فاذا انتم منه توقدون (همان [خدای] که برای شما از درخت سبز آتشی پدید کرد پس آنگاه شما از آن آتش می‌افروزید).<sup>۲</sup>

از عینیت یکی از آثار علیت الهی ایجاد، البته به اجمال، اخبار می‌کند؛ یعنی آیه درصدد بیان فاعلیت الهی در خصوص یک واقعیت طبیعی معین است. حال اگر، پژوهش علمی بتواند به شیوه‌ای مناسب بیانی موجه از روند پیدایش آتش از درخت سبز ارائه کند در حقیقت از جریان



تحقق علیت الهی پرده برداشته است، و به تعبیر مورد پسند در این مقاله روند تحقق تسخیر الهی را بیان کرده است.

پس روشن شد که در خصوص واقعیت‌هایی که در خودمان و در اطراف خودمان در جهان عینیت با آنها مواجه می‌شویم ارائه دوگونه بیان ممکن است: (۱) بیان الهی و (۲) بیان طبیعی، و در اینجا دومی در حقیقت آشکارسازی چگونگی تحقق اولی است.

۵. دین و علم، به ترتیب عهده‌دار بیان الهی و بیان طبیعی امر واقع هستند و هیچ‌یک از آن دو از دیگری کفایت نمی‌کند. نمی‌شود به صرف ارائه بیان الهی در خصوص امری واقع تصور کرد که در عین حال بیان طبیعی رضایت‌بخشی از آن امر نیز ارائه شده است و برعکس؛ به تعبیر دیگر، قرآن ضمن اینکه برای حوادث طبیعی علل طبیعی قائل است، و این علل طبیعی در واقع آثار علیت الهی ایجاد می‌کند. از بیان این علل طبیعی خودداری می‌کند زیرا بیان آنها از غرض عمومی قرآن خارج است (نگاه. *المیزان*، جلد ۱، صص ۹-۷۶، به‌ویژه ص ۷۸). تبیین‌های الهی، چون دقیق نگریسته شوند، در حقیقت ترسیم‌کننده افق‌های مفهومی تبیین‌های علمی هستند، و از این افق‌ها محدودیت‌های توان تبیین‌های علمی در مد نظر ما است. در واقع سخن این است که تبیین علمی در حدود بیان الهی جاری است و معنا می‌یابد. این بدان معنا است که علم و تبیین علمی در هر جهان قابل تصویری پدید نمی‌آید و پیدایش تبیین علمی مستلزم پیش‌فرض‌هایی است که تأثیر علیت الهی ایجاد می‌کند و هم‌چنین بیان الهی تأمین‌کننده آنها است. جهانی که علم تبیین می‌کند بنابر فرض عینیت دارد، یعنی واقعیت‌هایی وجود دارد که آثار احکام معینی بر آنها در خارج بار می‌شود، که ما از این فرض با تعبیر قرآنی تسخیر یاد می‌کنیم. اصولاً چون چنین است، جهان قابل فهم است؛ و قابل فهم بودن جهان پیش‌فرض مهم دیگر امکان ارائه تبیین علمی است. دین و تعلیمات دینی با تأکید بر تسخیر الهی جهان طبیعی و حتی جهان مصنوعات انسانی در حقیقت از حاکمیت عقلانیت الهی بر آنها و بنابراین قابل فهم بودن آنها خبر می‌دهد و به این ترتیب بستر پیدایش علم جدید را فراهم می‌آورد. آلفرد نورث وایتهد با در نظر داشتن عقلانیتی که الهیات مسیحی به آفرینش الهی نسبت می‌دهد، در کتابش *علم و دنیای جدید (Scince and Modern World, 1926)*، به درستی این نکته را تشخیص می‌دهد که منشأ علم جدید به الهیات قرون وسطا وابسته است، الهیاتی که مدت‌ها بر عقلانیت خداوند و بنابراین بر عقلانیت آفرینش او تأکید داشته است (بی. فرن گرن، ۲۰۰۰، ص ۴). آلبرت اینشتین همواره در خصوص مسئله قابل فهم بودن این جهان به شدت اظهار شگفتی می‌کرد و آن را یک امر شگفت‌انگیز می‌دانست و معتقد بود که موفقیت نظام‌های بزرگ علمی، برای نمونه نظریه گرانش نیوتنی، مستلزم وجود درجه بالایی از

نظم در جهان عینی است. او معتقد بود که کتاب طبیعت به گونه‌ای تصنیف شده است که «هر چه بیشتر می‌خوانیم به کمال تألیف کتاب بهتر واقف می‌شویم»، خواننده دقیق کتاب طبیعت هم‌چون کارآگاهی زبردست است که وقتی همه معلومات موجود بر او عرضه شود «ناگهان سرنخ را پیدا می‌کند؛ نه تنها پیوستگی برگه‌های موجود را کشف می‌کند، بلکه می‌داند که حوادث دیگری باید اتفاق افتاده باشد. چون در این موقع می‌داند که دقیقاً در جست‌وجوی چیست، در صورتی که لازم بداند می‌تواند برای تأیید نظریه خود به جمع‌آوری اطلاعات بیشتر بپردازد» (اینشتین و اینفلد، ۱۳۶۱، ص ۱۲، با ایرانیک من).

برای تکمیل این بند بهتر است به جمله افتتاحیه آن برگردیم. گفتیم که نه دین و نه علم بنا بر نوع و ماهیت بیان‌شان از یکدیگر کفایت نمی‌کنند و ارائه بیان الهی در باب واقعیتی معین، که علم نیز می‌تواند در آن بیان خاص خودش را داشته باشد، نباید در عین حال مثابه ارائه بیان علمی آن نیز محسوب شود. این بدان معنا است که دین هرگز درصدد ارائه بیان طبیعی یک امر واقع نیست و آنجا که از امر واقع طبیعی اخبار می‌کند، این اخبار به هیچ وجه تبیین طبیعی آن امر محسوب نیست، بلکه یا باید به مثابه بیان الهی آن نگریسته شود یا اینکه، چنان‌که پس از این انشاءالله خواهیم دید (رک. بند ۷)، درصدد بیان غایت الهی آن امر واقع است. این مطلب به عقیده ما بر پایه تعلیمات قرآن و فرمایش‌های پیامبر عزیز و گرامی اسلام (ص) و ائمه اطهار علیهم الصلوٰة والسلام کاملاً روشن است؛ با این همه چون عده‌ای از کسانی که درباره دین سخن می‌گویند به تصور اینکه اگر بتوانند نشان دهند اجرای حکم دینی معینی به همان نتیجه‌ای می‌رسد که پژوهش‌های دقیق علمی تعیین می‌کند می‌کوشند به شیوه‌ای نادرست از راه علم برای آموزه‌ها و احکام دینی مقبولیت اجتماعی کسب کنند، و به عقیده ما، به این ترتیب هویت دین و علم را به هم می‌آمیزند و هر دو را ناشناخته رها می‌کنند، بهتر است در اینجا اندکی بیشتر به تحقیق در خصوص دو نوع بیان الهی و علمی ادامه دهیم.

شیخ صدوق (ره) در باب چهارگانه‌های کتاب شریف *خصال* سخنانی با اسنادش از امام محمد باقر (ع) نقل می‌کند که در پاسخ شخصی به نام ابوبصیر فرموده است. ابوبصیر می‌گوید که در باب بادهای چهارگانه شمال و جنوب و دبور و صبا از ایشان سؤال کردم و گفتم که مردم می‌گویند باد شمال از بهشت است و باد جنوب از دوزخ. ایشان فرمودند: «برای خداوند عزوجل از بادهای لشکرهایی است که هر کس را از میان کسانی که او را معصیت کنند بخواهد با آنها عذاب می‌کند؛ و برای هر بادی فرشته‌ای گماشته شده است، پس هر گاه خداوند عزوجل اراده کند که قومی را به گونه‌ای عذاب نماید به فرشته مسئول آن نوع بادی وحی می‌کند که اراده دارد با آن باد عذاب

کند. امام فرمود که فرشته به آن باد امر می‌کند پس باد چون شیری خشمناک بر می‌جهد. و هر بادی نامی دارد، آیا این سخن خدای عزوجل را نشنیده‌ای که: «كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَ نُذُرِي [قمر/ ۱۸، قوم عاد [هود] را دروغگو انگاشتند، پس [بنگر] که عذاب و بیم دادن من چگونه بود؟]»، و بادها را در عذاب یاد کرد. سپس فرمود که بنابراین باد شمال و باد صبا و باد جنوب و باد دُبور نیز به فرشتگانی که بر آنها گماشته شده‌اند نسبت داده می‌شوند.» (خصال، باب چهارگانه‌ها، حدیث ۱۳۸).

مصحح این نسخه از خصال در حاشیه‌ی مربوط به این حدیث سخنی را از مرحوم استاد شعرانی که در حاشیه‌ی شرح کافی دارند نقل کرده است که چون سخن ایشان با بحث فعلی ما مناسبت تمام دارد آن را در اینجا نقل به معنی می‌کنیم و در عین حال می‌کوشیم چیزی بر مطالب این استاد گرانقدر اضافه نکنیم. ایشان می‌فرمایند که این حدیث از جهت اسناد، صحیح و از جهت اعتبار، قریب است و ما را نسبت به طریقت ائمه اطهار علیهم السلام در امثال این گونه مسائل طبیعی آگاه می‌سازد. از سؤال ابویصیر معلوم است که ذهن مردم متوجه سبب طبیعی پیدایش بادها و منشأ آنها و علت اختلاف آنها از حیث سردی و گرمی و جهات دیگر بوده است. و آنچه فکرشان به آن رسیده بوده است این بوده است که باد شمال چون خنک است از بهشت، و باد جنوب چون گرم است از آتش (دوزخ) سرچشمه می‌گیرد. و امام علیه الصلوة والسلام ذهن آنها را از تحقیق این غرض برگردانده است زیرا مقصود از بعثت انبیا و پیامبران و فرستادن کتاب‌های آسمانی کشف امور طبیعی نیست، زیرا اگر مقصود این بود لازم می‌آمد که در آن کتاب‌ها نیازمندی‌های مردم از قبیل داروهای بیماری‌هایی مانند سل و سرطان، و خواص مرکبات و محصولات بیان می‌شد، و در قرآن علت خورشید و ماه‌گرفتگی به‌طور مکرر یاد می‌شد همان‌گونه که زکات و نماز و توحید خداوند تعالی و ارسال انبیا مکرر یاد شده است؛ و در روایات آنچه زمین بر آن استوار است و آنچه آب از آن خلق می‌شود به نحو متواتر یاد می‌شد همان‌گونه که امامت و ولایت و بهشت و جهنم به‌طور متواتر یاد شده است. با این همه ما از امثال این گونه مسائل در کتاب و در سنت متواتر مگر در بعضی از احادیث ضعیف و غیر معتبر یا به گونه‌ای که در آن احتمال تحریف و سهو می‌رود، چیزی نمی‌یابیم، و حال آنکه معهود این است که آنچه در شریعت مهم است و دانستن آن بر مردم واجب است باید امام علیه السلام و بلکه نبی (صلی الله علیه و آله و سلم) بر تثبیت و تسجیل آن به طرق عدیده تأکید کنند به گونه‌ای که دیگر پذیرای تأویل نباشد تا احدی از آن غفلت نکند. به‌طور کلی، چون امام (ع) اعتنای مردم به جهت طبیعی را می‌بیند آنها را به این نکته منحصر می‌کند که بر کسی که در امر بادها نظارت می‌کند و در آنها می‌اندیشد واجب است

که به جهت الهی توجه کند و بیندیشد که از بادها چگونه عبرت بگیرد و از ترتب خیر و شر بر آنها پند بیاموزد، و در این خصوص یکسان است که باد از بهشت بیاید یا از شام، از آفریقا برخیزد یا از یمن. پس اول چیزی که واجب است این است که اعتراف شود به این که همه عوامل طبیعی مسخر امر خداوند تعالی هستند و بر هر چیزی فرشته‌ای گماشته شده است و اجسام دنیوی تحت سیطره امر مجرد ملکوتی مفارق‌اند، چنان‌که در جای خود ثابت شده است که ماده به صورت قوام دارد و قوام صورت به عقل مفارق است. و این مطلب مهم‌ترین نکته‌ای است که این حدیث بر آن دلالت می‌کند و همین دلالت نشان صدق و صحت نسبت این حدیث به معصوم (ع) است. بعد از این اعتراف، باید از عذاب‌هایی که با این بادها بر امت‌های گذشته واقع شده است عبرت بگیرند، و این امری است که بر مسلمان، هرگاه که بر امور طبیعی نظر داشته باشد، از جهت دین واجب است.

مرحوم علامه طباطبایی (ره) نیز در بحث‌های روایی مربوط به آیات ۹-۱۲۵ سوره بقره به مناسبت بحث از معنویت حجرالاسود و انکار بعضی از مفسران در این خصوص می‌نویسند که «شأن علوم طبیعی این است که از خواص ماده و ترکیب‌های آن و ارتباط آثار طبیعی با موضوعات‌شان، که ارتباطی طبیعی است، بحث کند؛ به همین سان علوم اجتماعی هم صرفاً از روابط اجتماعی موجود در بین حوادث اجتماعی بحث می‌کند. و اما حقایق خارج از حوزه ماده و میدان عمل آنها که بر طبیعت و خواص آن احاطه دارد، و ارتباط معنوی و غیرمادی این حقایق با حوادث طبیعی و با آنچه عالم محسوس ما شامل آن است، اموری هستند که از بحث علوم طبیعی و اجتماعی خارج‌اند و در وسع این علوم نیست که درباره آن امور سخن بگویند و درصدد اثبات یا نفی آنها برآیند». ایشان سپس در باب تحدید حدود بحث‌های دینی به خوبی می‌فرمایند که «برکسی که در باب مطالب دینی بحث می‌کند واجب است که در این آیات تدبر کند و بفهمد که معارف دینی با طبیعیات و اجتماعیات، از آن حیث که طبیعی و اجتماعی‌اند، هیچ ارتباط مستقیم ندارد بلکه این معارف صرفاً بر اموری و رای طبیعیات و اجتماعیات اتکا دارد».

۶. پیش از این در اواخر بند ۳ به این مطلب اشارتی داشتیم که اگر طبیعت و فاعل‌های طبیعی مسخر علیت علت فاعلی الهی هستند، صنعت و فاعل‌های صنعتی نیز عیناً چنین‌اند و کاملاً در حوزه تسخیر فاعل الهی قرار دارند. معنای قرآنی تسخیر این دیدگاه را بدیهی می‌سازد که حتی صنعت که حاصل کشف انسانی است نمی‌تواند در خارج از حیطة تسخیر فاعلیت الهی باشد، زیرا صنعت عبارت است از کشف روابط طبیعی واقعیت‌ها، یعنی کشف تسخیر الهی، و ترکیب مناسب آنها با یکدیگر، و سرانجام عینیت بخشیدن به حاصل ترکیب. این البته عملی است انسانی و انسان

از راه فهم جهان می‌تواند فن‌آوری داشته باشد. بنابراین بخشی از ساختن، اندیشیدن در باب واقعیت‌های موجود است و بخشی دیگر ترکیب و عینیت بخشیدن به روابط پیچیده فهم شده؛ و معلوم است که موفقیت در هر دو بخش ساختن مرهون تسخیر الهی است. از اینجا است که قرآن به صراحت اشیای مصنوع انسان از قبیل کشتی و لباس و خانه و حتی اثاث آن را مستقیماً به خدا نسبت می‌دهد و به‌طور کلی می‌فرماید که «و الله خلقکم و ما تعملون» (و حال آن‌که خداوند شما را و آنچه می‌کنید بیافرید؛ صافات/ ۹۶). چون این آیه بلافاصله بعد از آیه «قال أتعبدون ما تَنحتون» ([ابراهیم] گفت: آیا آنچه را خود می‌تراشید می‌پرستید؟؛ صافات/ ۹۵) می‌آید، دو نکته بسیار مهم تعلیم می‌کند: (۱) هر آنچه انسان بسازد، حتی بت، مخلوق خداوند متعال است؛ و (۲) قرآن کریم ساخته انسان را ضمن اینکه به او نسبت می‌دهد در عین حال به خداوند هم نسبت می‌دهد: خداوند خالق آنچه شما می‌سازید است. معلوم است که معنای آیه فراگیر است و شامل هر آن چیزی می‌شود که انسان می‌سازد. چنان‌که در آیه‌ای دیگر، خداوند متعال عمل مؤمنان پیامبر عزیز و گرامی اسلام (ص) را ضمن آن‌که به ایشان نسبت می‌دهد، در عین حال از جهتی دیگر با سلب استقلال ایشان در انجام دادن عمل بی‌درنگ به خود نسبت می‌دهد: «فَلَمَّ تَقْتُلُوهُمْ و لکنَّ اللهُ قَتَلَهُمْ و ما رَمَيْتَ اذْ رَمَيْتَ و لکنَّ اللهُ رَمَى» (پس شما آنها را نکشید بلکه خدا آنها را کشت و تو [شن و خاک] نیفکندی آنگاه که افکندی بلکه خدا افکند؛ انفال/ آیه ۱۷).

از آیات بسیار زیبا در این باره دو آیه مبارکی است که کشتی را به همراه چهارپایان یاد می‌کند و می‌فرماید: «والذی خلق الازواج کلها و جعل لکم من الفلک والانعام ما ترکبون؛ لَتَسْتَوُوا علی ظهوره ثم تذکروا نعمة ربکم اذ استوتیتم علیه و تقولوا سبحان الذی سخر لنا هذا و ما کُنَّا له مُقرنین» (و آن که همه اصناف [آفریدگان] را آفرید و برای شما آنچه سوار می‌شوید از کشتی‌ها و چارپایان پدید کرد؛ تا بر پشت‌های آن قرار گیرید، آنگاه نعمت پروردگارتان را چون بر آن بنشینید یاد کنید و گوئید: پاک و منزّه است آن‌که این را رام ما کرد و ما خود بر آن توانا نبودیم؛ زخرف/ ۱۳-۱۲). در این دو آیه، به ترتیب کشتی و چهارپایان را یکسان حاصل علیت ایجاد می‌دهد و سپس حاصل تسخیر الهی برای انسان معرفی می‌کند و نشان می‌دهد که از دیدگاه تعلیم قرآنی فرقی بین واقعیت طبیعی و واقعیت صفتی از حیث واقع شدن در دایره تسخیر الهی وجود ندارد. در آیه اول، هرگز با اینکه هرگز سخنی از نحوه ساختن کشتی که در حقیقت بیان طبیعی آن محسوب است به میان نمی‌آید پدید آمدن آن را مستقیماً به خداوند متعال نسبت می‌دهد و نشان می‌دهد که قرآن هیچ توجهی به دانش ساختن کشتی ندارد.

دو آیه از سوره مبارکه نحل و یک آیه از سوره مبارکه اعراف تصریح دارند که خانه و اثاث خانه انسان‌ها و حتی لباس‌های آنها همه ساخته خداوند متعال و از ناحیه او است: «والله جعل لکم من بیوتکم سکناً و جعل لکم من جلود الأنعام بیوتاً تستخفونها یومَ ظَعِنَکُمْ و یومَ اقامتِکُمْ و من اصوافها و اوبارها و اشعارها اثاثاً و متاعاً الی حین؛ والله جعل لکم ممّا خلق ظلالاً و جعل من الجبال اکناناً و جعل لکم سرابیلَ تَقِیْکُمُ الحرَّ و سرابیلَ تَقِیْکُمُ بَأْسَکُمْ کذلکَ یُتِمُّ عَلَیْکُم لَعَلْکُمْ تُسَلْمُونَ» (و خدا برای شما از خانه‌های تان جای سکون و آرامش ساخت و برای شما از پوست‌های چهارپایان خانه‌ها قرار داد تا روز سفرتان و روز ماندن تان سلب بار باشید و / از پشم‌ها و گرک‌ها و موی آنها اثاث خانه و کالا پدید کرد تا هنگامی؛ و خدا از آنچه آفرید برای شما سایبان‌ها کرد و برای شما از کوه‌ها نهان‌گاه‌ها قرار داد و برای شما جامه‌ها ساخت که شما را از گرما نگاه می‌دارد و جامه‌هایی که از سختی و آسیب جنگ‌تان نگاه می‌دارد، این چنین نعمت خویش را بر شما تمام می‌کند باشد که گردن نهید و فرمان برید؛ نحل / ۸۵-۱). همچنین: «یا بنی آدمَ قد انزلنا علیکم لباساً یُؤاری سَوَءَاتِکُمْ و ریشاً» (ای فرزندان آدم برای شما جامه‌ای فرو فرستادیم که شرم‌گاه شما را بپوشاند و هم زیبایی و زیور باشد؛ اعراف / صدر آیه ۲۶). در این آیات قرآن کریم درصدد بیان الهی چیزهایی برآمده است که همه از ساخته انسان هستند، بی‌آنکه کمترین اشاره‌ای به روند طبیعی ساخته شدن آنها داشته باشد. به‌طور کلی براساس تعلیم قرآن در این جهان هیچ چیز، خواه طبیعی خواه صفتی، نیست مگر آن‌که گنجینه‌های آن نزد خداوند متعال است و خداوند جز به اندازه‌ای معلوم از آن فرو نمی‌فرستد (حجر / ۲۱) و اینکه خداوند متعال آفریننده هر چیزی است: «اللَّهُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ» (خداست آفریدگار هر چیزی؛ زمر / صدر آیه ۶۲). به این ترتیب همه آنچه فن‌آوری مبتنی بر علم انسان تا کنون پدید آورده است و هر چه بعد از این پدید خواهد آورد، همه به‌طور مطلق، هر چه که باشد، مخلوق خداوند است، مخلوقی که تحت تقدیر و تسخیر علت الهی ایجاد این جهان است. پس سؤالی که اکنون مطرح می‌شود این است که فن‌آوری، که خود طفیلی علم پایه است، و خود علم، که در بینش قرآنی چیزی به جز کشف تسخیر الهی جاری در واقعیت‌های طبیعی نیست، چگونه ممکن است بتواند با پیشرفت خود یا از طریق چگونگی پیشرفت خود جای تبیین‌های الهی صادق در باب هر ریز و درشت واقعیت جهان را تنگ کنند؟ اگر تنگ کنند، برای کسی تنگ خواهند آمد که از دست یافتن به بینش قرآنی نسبت به واقعیت‌های طبیعی جهان محروم مانده است؛ به این مطلب در اواخر مقاله انشاءالله باز می‌گردیم.

۷. پیش از این در اواسط بند ۵ (جایی که به بند حاضر ارجاع داده‌ایم) آوردیم که دین هرگاه از امر واقع طبیعی اخبار می‌کند این اخبار نه بیان طبیعی آن امر واقع، بلکه یا بیان الهی آن یا بیان غایت

الهی آن است، و در هر صورت اخباری است آگاهانه. مقصودم از اخبار آگاهانه، چنان‌که پیش از این گفته‌ایم (در اوایل بند ۵) چون اخبار تسخیر کننده واقعیت‌ها است در حقیقت ترسیم‌کننده افق‌های مفهومی تبیین علمی امر مورد اخبار است. تا جایی که وسعت این مقاله اجازه می‌داد معنای شق نخست را روشن کردیم و معلوم شد که در بسیاری از مواردی که قرآن کریم از امور طبیعی سخن می‌گوید درصدد بیان الهی واقعیت‌های طبیعی، یعنی جلب توجه انسان به فاعلیت الهی خداوند در همه واقعیت‌های ریز و درشت جهان هستی است. اما قرآن کریم در خصوص واقعیت‌های طبیعی به گونه‌ای دیگر، و با نظر به غایت الهی تسخیر آن واقعیت نیز سخن گفته است. به‌طور مثال، اگر از یک ستاره‌شناس تجربی جدید بپرسند که چرا ماه اهل می‌کند، پاسخ او امروز براساس داده‌های واضح علمی کاملاً روشن است که چه باید باشد، اما وقتی که این را از پیامبر گرامی و عزیز اسلام می‌پرسند، خداوند متعال این گونه وحی می‌فرماید: «یَسْئَلُونَكَ عَنِ الْاَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ» (تو را از ماه‌های نو پرسند، بگو آنها گناه‌هاست برای مردم و حج؛ بقره/ صدر آیه ۱۸۹). در این آیه خداوند از اهل بیان علمی نمی‌کند، بلکه صرفاً به فایده آن از حیث کارها و عبادت‌های مردم اشاره می‌کند که غایتی الهی است. یا در جایی دیگر از همین سوره: «یَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ اَذَى فَاَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ» (و تو را از حیض می‌پرسند، بگو آن رنج و آزاری است پس در حال حیض از [آمیزش با] زنان کناره گیرید و به آنان نزدیک مشوید تا پاک شوند؛ بقره/ صدر آیه ۲۲۲). آیه به هیچ وجه درصدد بیان طبیعی حیض نیست (برخلاف تصور بعضی از مفسران) بلکه درصدد غایت الهی آن و تشریح متناسب با آن غایت است. نیازی نیست زحمت بکشیم تا نشان دهیم که پرشکان هم گفته‌اند که نزدیکی با زن در حال حیض به عمل طبیعی پاک کردن رحم یا آمادگی برای حامله شدن آسیب می‌رساند. چنان‌که وقتی قرآن کریم مثلاً هدف از تقدیر منازل ماه را دانستن شمار سال‌ها و حساب وقت‌ها از سوی انسان معرفی می‌کند نشان می‌دهد که درصدد ارائه بیان طبیعی نیست: «هو الذی جعل الشمس صیاءً والقمر نوراً و قدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابِ» (اوست آن [خدای] که خورشید را درخشنده و روشنایی ده و ماه را روشن ساخت و برای آن [ماه] جای‌ها معین کرد تا شمار سال‌ها و حساب [وقت‌ها] را بدانید؛ یونس/ صدر آیه ۵). این آیه به خوبی نشان می‌دهد که به‌رغم استدلال بعضی از مفسران پرسش مطرح شده در آیه ۱۸۹ سوره بقره در حقیقت پرسش از علت و سبب دگرگونی‌های شکل ماه است نه پرسش از «فایده هلال‌ها»، که آن مفسر بر اساس نحوه پاسخ قرآن چنین پنداشته است (در این‌باره هم چنین رک. راغب، مفردات، مدخل «هلال»، ص ۵۶۹). به این ترتیب، این نمونه‌ها به خوبی آشکار می‌سازد که قرآن در خصوص پرسش‌های مربوط

به واقعیت‌های طبیعی پاسخ‌های برخاسته از بیان طبیعی و علمی نمی‌دهد بلکه همواره پاسخی می‌دهد که انسان را متوجه بیان الهی و غایت الهی مربوط به آن امر واقع بکند، و البته این با هدف عمومی قرآن که کتاب هدایت انسان به سوی خداوند متعال و غایات الهی است سازگار است.

## ب. نسبت بین دین و علم

۱. در پاره نخست این مقاله کوشش کردیم نشان دهیم که دین و علم، دو نوع بیان متفاوت، یعنی به ترتیب تبیین الهی و تبیین طبیعی عرضه می‌کنند؛ هم‌چنین روشن کردیم که نه بیان الهی از بیان طبیعی کفایت می‌کند و می‌تواند به جای آن بنشیند و نه برعکس؛ این نیز توضیح داده شد که جهان از دیدگاه دین مقدس اسلام و قرآن کریم جهانی رها و ول داده نیست بلکه جهانی است که ریز و درشت آن در تسخیر خداوند متعال و به اندازه است؛ نشان دادیم که مهم‌ترین و شگفت‌انگیزترین ویژگی جهان طبیعی، یعنی قابل فهم بودن آن، که مبنای هرگونه پژوهش علمی است و تعاطی پژوهش علمی در نبود آن آب در هاون کوبیدن است، در حقیقت حاصل دلنشین همین تسخیر الهی است؛ گفته شد که دست یافتن به تبیین طبیعی و علمی هر یک از امور واقع در جهان چیزی به جز آشکار کردن عقلانی بستر و روند تحقق آن تسخیر الهی در باب آن امر واقع نیست و این بدان معناست که اخبارهای مجمل دینی از واقعیت‌های طبیعی تعیین‌کننده افق‌های مفهومی و تصویری نظریه‌ها و تبیین‌های علمی است؛ و این نیز بدین معناست که در توان علم و نظریه‌های علمی و تبیین‌های طبیعی - علمی نیست که چیزی در میان آورد که از حدود تسخیر الهی خارج باشد چه رسد به اینکه با آن مقابل نشیند؛ این نیز بیان شد که این اصول و مبانی عیناً در خصوص صفت و فن‌آوری نیز صادق است و آن نیز البته فقط و فقط در حدود تسخیر الهی موفق‌آمیز است، بنابراین قرآن کریم محصولات صنعتی را نیز، همچون تولیدات طبیعی، یکسان مخلوق خداوند متعال معرفی می‌کند. اکنون فقط با در نظر گرفتن این مبانی و اصول اسلامی است که متفکر مسلمان باید از نسبت بین دین و علم پرسش کند. چنین پرسشی چه پاسخی می‌تواند داشته باشد؟

۲. کسی نمی‌تواند بگوید که با پیشرفت علم و با در میان آمدن تبیین‌های علمی آنچه در حقیقت اتفاق می‌افتد این است که جای خدا در جهان تنگ، و حوزه کارآمدی او روز به روز محدودتر می‌شود زیرا گوینده این سخن ندانسته است هیچ تبیین علمی در جای هیچ تبیین الهی نمی‌نشیند و از آن کفایت نمی‌کند و تبیین الهی در حقیقت تبیین طبیعی هیچ واقعیت طبیعی نیست. مگر اینکه نخست خود او به سبب نادانی‌اش نسبت به ماهیت دین یا علم، یا شخص نادان دیگری، تبیین الهی را به جای تبیین طبیعی نشانده باشد تا اینکه به هنگام سربرآوردن تبیین طبیعی، آن تبیین الهی



ناچار از جایی که به نادرستی بر آن تکیه زده است بپاخیزد و آن جای را به صاحب اصلی اش واگذارد. اگر این داستان تکرار شود معلوم است که پیشرفت علم جای دین را تنگ خواهد کرد. آن فیلسوف غربی در حقیقت دچار همین توهم بود زمانی که نوشت من تصمیم گرفته‌ام علم را کنار بزنم تا جا برای ایمان باز شود. دانشمندی هم که به قدرت لایزال خداوند متعال برای پر کردنِ رخنه موجود در تبیین علمی اش متوسل شود ناخواسته قدرت لایزال خداوند متعال را در آینده نزدیک به تعطیلی خواهد کشاند. توسل به قدرت و علم لایزال الهی دو صورت می‌تواند داشته باشد؛ یکی از این دو صورت، معقول و دیگری البته نامعقول است. صورت معقول این است که چون تبیین طبیعی و واقعی را ندانند بگویند خدا می‌داند، چنان‌که دانشمند مسلمان ابوریحان بیرونی در آثار الباقیه، ص ۳۰۸ می‌نویسد: «بسیاری از مردم که چون علت امری طبیعی را ندانند به همین اندازه کفایت می‌کنند که بگویند الله اعلم.» این وجه هر چند معقول است، با این همه پنهان کردن نادانی با توسل به علم خدا، آن هم در جایی که جستجوی تبیین طبیعی امر مورد نظر قابل سرزنش بلکه حتی نامعقول و نشان دین و علم ناشناسی، و در حقیقت خطای روشی و معرفتی است. توجه خواننده محترم را در اینجا به یک نمونه بزرگ از این گونه خطای معرفتی و روشی از یک دانشمند درجه اول در تاریخ علم جلب می‌کنم. نیوتن در کتابش نورشناسی (*Optics*)، ص ۵۴۲، درباره منظومه شمسی می‌نویسد که در آن «پاره‌ای بی‌نظمی‌های جزئی انتظار می‌رود، که حاصل تأثیرات متقابل ستارگان دنباله‌دار و سیارات بر روی یکدیگر است، این بی‌نظمی‌ها مستعد این هستند که بسیار شوند تا این که منظومه نیازمند اصلاح گردد». پس نیوتن دریافت که جاذبه سرانجام به از هم پاشیدن منظومه شمسی منتهی می‌شود، پس چرا از هم نمی‌پاشد؟ برای این که به عقیده او مداخلات خداوند متعال گاه به گاه منظومه را اصلاح می‌کند! (در این باره هم چنین رک. پاول فایرماند، ۱۹۸۸، ص ۴۰، یادداشت ۴). روشن است که اگر کسی بتواند به جای مداخلات خداوند متعال در باب ثبات منظومه شمسی تبیین طبیعی معقولی عرضه کند، چنان‌که بعدها این کار تحقق یافت، جای خدا به عنوان اصلاح‌گر منظومه شمسی تنگ می‌شود. این دیدگاه نیوتن را می‌توان با آن دیدگاه ابوریحان بیرونی در باب سرزنش کسانی که به جای تبیین طبیعی می‌گویند «الله اعلم» مقایسه کرد، هر چند گفتیم که آن در حقیقت یک وجه معقول دارد و این کلاً نامعقول است. ابوریحان بیرونی حتی آن صورت معقول را نیز سرزنش می‌کند و نیوتن حتی این صورت نامعقول را در پیش می‌نهد. از اینجا است که عده‌ای تصور کرده‌اند که تبیین‌های الهی به دوران خردسالی عقل انسان تعلق دارند و در دوره بلوغ عقلانی او جایی ندارند.

۳. آیا دین و علم می‌توانند با یکدیگر متعارض باشند؟ بر پایه اصول و مبانی پذیرفته‌شده در این مقاله، پاسخ این پرسش «نه»، آن هم به طور مؤکد است. چگونه ممکن است آنچه در حقیقت کشف تسخیر الهی است، با دین متعارض بیافتند؟ علاوه بر این، تعارض مفروض مشروط به بدیل هم دانستن تبیین‌های الهی و علمی است و این فقط و فقط زمانی میسر است که کسی سخن دینی را در عرض سخن علمی بدانند و تصور کند که هر یک از این دو سخن در میان آید تکلیف واقعیت طبیعی به شیوه‌ای واحد روشن شده است. تبیین الهی بدیل تبیین علمی نیست بلکه سازنده بستر امکان آن است: خداوند متعال جهان را به گونه‌ای برای انسان تسخیر کرده است که برای او قابل فهم است. اصحاب کلیسا زمانی با یافته‌های علم جدید درگیر شد که تصور کرد فقراتی از کتاب مقدس از قبیل آفرینش، ۱، و کتاب جامعه ۴:۱-۶، و یوشع ۱۰:۱۲، و زبور ۶-۱۹:۴ و ۹۳ و ۱۰۴ برخلاف نظام کپرنیکوسی و با آن متعارض است. روشن است که اگر این فقرات (۱) وحی الهی باشند (۲) دقیقاً بر حرکت واقعی و روزانه خورشید دلالت کنند، (۳) کپرنیکوس منکر حرکات روزانه خورشید باشد حق با کلیسات که با او مخالفت کند زیرا او چیزی گفته است که برخلاف وحی الهی و نص صریح آن است. اما آیا این شرایط برپا است؟ بیان ما و مبانی و اصول مورد قبول ما در باب وضع تبیین دینی و الهی و تبیین طبیعی برگرفته از دین ما و تعلیمات قرآن کریم است و در حدود این دین همین اصول و مبانی برپاست، و بر طبق این بیان امکان تعارض بین این دو نوع تبیین وجود ندارد، بنابراین تعارض دین و علم به هیچ وجه مسئله ما نیست، و مسئله هر کس دیگری باشد او باید برای حل آن قیام کند. نباید بگذاریم وضع معرفتی ما در باب دین و علم و نسبت بین این دو وضع کسی باشد که چون از سر و وضع و حالات کسی که واقعاً شترش را گم کرده بود خوشش آمد به دروغ گفت من شترم را گم کرده‌ام و درصدد جستجوی شتری برآمد که گم نشده بود. حد و مرز این دو رشته از دیدگاه ما چنان روشن و بی‌ابهام است و دنیای سخن این دو چنان روشن و از هم متمایز است که امکان کمترین تعارض میان آنها وجود ندارد.

۴. چون دو گونه تبیین الهی و تبیین علمی از حیث سخن و روش پژوهش وجه مشترکی ندارند بنابراین مکمل هم دانستن این دو مستلزم دو توضیح است. او اینکه این دو به این معنا نمی‌توانند مکمل یکدیگر باشند که تبیین‌های حاصل از هر یک از آنها تبیین‌های حاصل از دیگری را تکمیل می‌کند زیرا تبیین‌هایی که به این معنا مکمل یکدیگر باشند ضرورتاً باید به حوزه واحدی از سخن تعلق داشته باشند، بنابراین ممکن است که دو نظریه موجی و نظریه ذره‌ای نور را به این معنا مکمل هم دانست. دین و علم و تبیین‌های برخاسته از آنها به این معنا مکمل هم نیستند و

نمی‌توانند باشند. دوم اینکه معنای دیگری از مکملیت وجود دارد که در آن دین و علم و تبیین‌های برخاسته از آنها می‌توانند، و باید، مکمل یکدیگر باشند. آن معنا این است که هم تبیین الهی و هم تبیین علمی، هر دو، همواره در مورد هر واقعیت معین هم زمان در کار هستند، آلا اینکه آن واقعیت معین و واحد را از دو دیدگاه متفاوت دوگونه تبیین می‌کنند؛ دو تبیینی که هرگاه با هم لحاظ شوند هم وجه طبیعی و هم وجه الهی واقعیت مورد نظر، و هم نسبت بین او دو وجه و بنابراین نسبت بین خود آن دوگونه تبیین به روشنی به‌گونه‌ای سازگار و درهم‌تنیده آشکار می‌شود. پس در این معنا از مکملیت هیچ یک از دو تبیین در صدد پر ساختن رخنه اطلاعاتی متناسب با تبیین دیگر نیست و هر یک از آن دو در حوزه سخن خودش تمام است و از حیث اطلاعاتی دست به سوی تبیین دیگر دراز نمی‌کند، بلکه هر یک از آن دو یکی از دو وجه ملکی (طبیعی) و ملکوتی (الهی) واقعیت مورد نظر را بیان می‌کند، دو بیانی که در عین حال چون دقیق نگریسته شوند نسبت بین سرچشمه‌های‌شان را نیز روشن می‌سازند و نشان می‌دهند که هر بیان علمی موجه در حقیقت آشکار شدن رازی از رازها و تسخیری از تسخیرهای الهی در جهان است. به این معنا است که دین و علم نه تنها مکمل یکدیگر هستند، بلکه در یکدیگر تنیده‌اند و آن که جهان را فقط از دیدگاه تبیین علمی ببیند (ماده‌گرایی علمی) خود را از حکمت الهی نهفته در واقعیت‌های طبیعی محروم می‌سازد، و آن که جهان را فقط از دیدگاه تبیین الهی ببیند کشف رازها و تسخیرهای الهی جاری در واقعیت‌ها، و بنابراین لذت درک آنها و سرانجام فن‌آوری لاحق آنها را به دیگران وامی‌گذارد تا بعدها برای لذت بردن از آنها و برای به کار بستن آنها در زندگی دست به سوی کسانی دراز کند که جهان را فقط از دیدگاه تبیین علمی می‌نگرد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. تصور رایج از علیت الهی بسیار ساده‌سازی شده عرضه می‌شود. بر طبق این تصور علت فاعلی الهی، علت ایجادی قریب فقط یک معلول است که همان معلول اول است؛ در حالی که هر چیز دیگر در جهان، که معلول این علت الهی است، فقط به نحو با واسطه معلول اوست و معلوم است که تعداد این واسطه از یک شروع می‌شود و همانند سلسله اعداد طبیعی به پیش می‌رود. این تصور، بسیار تصور پیش پا افتاده و غیر معقول است. برای نمونه روشنی از این تصور رک: کندی، همان، ص ۱۸۳.
۲. در این مقاله ترجمه فارسی همه آیات نقل شده از قرآن از مرحوم استاد دکتر سیدجلال‌الدین مجتوی (ره) است.

## منابع

- قرآن (۱۳۷۶)، ترجمه و توضیح: دکتر سید جلال‌الدین مجتبی، چاپ دوم، انتشارات حکمت، تهران.

## فارسی

آلبرت اینشتین - لئوپولد اینفلد (۱۳۶۱)، تکامل فیزیک، ترجمه احمد آرام، انتشارات خوارزمی، تهران.  
ابوریحان بیرونی (۱۳۲۰)، الآثار الباقية، ترجمه اکبر داناسرشت، انتشارات خیام، تهران.  
قوام صفری، مهدی (۱۳۸۲)، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، انتشارات حکمت، تهران.

## عربی

ابن سینا (۱۴۰۴ هـ . ق.)، الشفاء (الالهيات)، تحقیق: الأب فنواتی و سعید زاید، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم.  
راغب اصفهانی (۱۴۲۳ هـ . ق.)، المفردات فی غریب القرآن، ضبط: هيثم طعيمة، داراحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.  
شیخ صدوق، النخصال، جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، قم.  
طباطبایی، علامه سید محمد حسین (۱۴۱۱ هـ . ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، الطبقة الاولى، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بيروت، لبنان.  
طباطبایی، علامه سید محمد حسین (۱۳۶۲)، نهاية الحکمة، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.  
الکندی (۱۹۵۰)، رسائل الکندی الفلسفية، جلد ۱، تصحيح محمد عبدالهادی ابوریده، دارالفکر العربي، قاهره، مصر.

## انگلیسی

Ferngren, B. (ed) , (2000), *The History of Science and Religion in the Western Tradition*, Garland publication. Inc. New York.

Feyerabend, Paul (1988), *Against Method*, Verso, London.

Newton, Issac (1952), *Optics*, in *Britanica Great Books*, Vol. 34, Chicago, U.S.A.