

رابطه علوم طبیعی و دین از دیدگاه آیت‌الله مصباح

hekmatquestion@gmail.com

محمدعلی محیطی اردکان / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۶/۱۱/۲۵

دریافت: ۹۶/۷/۶

چکیده

«رابطه علوم طبیعی و دین» یکی از مهم‌ترین مسائلی است که در سال‌های اخیر و با اوج گرفتن بحث «علم دینی» و «اسلامی‌سازی علوم» مطرح شده است. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی این موضوع را از دیدگاه آیت‌الله مصباح بررسی کرده است. این مقاله پس از بررسی دو دیدگاه کلی درباره رابطه علوم طبیعی و دین، به تبیین ملاک‌های دینی بودن علم پرداخته و در مهم‌ترین بخش، به این نتیجه دست یافته است که نه تنها میان علوم طبیعی و دین - با توضیحی که در مقاله ارائه می‌شود - ناسازگاری جدی وجود ندارد، بلکه همکاری‌های متقابل علوم طبیعی و دین درخور توجه است. صدور حکم برای موضوعات علمی، گسترش دایره آگاهی‌های تجربی، تأیید علم، افزودن غنای مسائل تجربی و جهت‌دهی در استفاده از علم نمونه‌هایی از کمک‌های دین به علم است. تعیین مصداق و موضوع و فراهم کردن زمینه‌های جدید برای تحلیل‌های دینی، تعیین جزئیات معارف دینی، مانند بیان شرایط و موانع، اثبات بخشی از آموزه‌های دینی و تأثیر در فهم بهتر مباحث دینی را می‌توان از جمله کمک‌های علم به دین تلقی کرد.

کلیدواژه‌ها: علوم طبیعی، دین، آیت‌الله مصباح، علم دینی، تعارض.

مقدمه

در این صورت است که دین با علم ناسازگار است؛ زیرا علم به دنبال کشف واقع و قوانین موجود در طبیعت است و می‌خواهد با قوانینی طبیعت را مسخر خود سازد. دلبستگی به خرافه و اسطوره سودی برای علم ندارد و نمی‌تواند علم را در مسیر توسعه و پیشرفت قرار دهد. پس دین - به این معنا - ممکن است برای علم ضرر داشته باشد (دبیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰). اثبات‌گرایان، حس‌گرایان و بعضی از ماده‌گرایان به چنین نتیجه‌ای سخت پایبندند و دین را به هیچ عنوان علمی نمی‌دانند (همان، ص ۹۹).

در مقام فرض و در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان از دو نوع تعارض میان علم و دین سخن گفت (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۲۳):
اول. گاهی ناسازگاری میان معارف دینی و یافته‌های علمی به اندازه‌ای است که یکی، دیگری را کاملاً نفی می‌کند و غیر از پذیرش آموزه‌های دینی یا یافته‌های علمی راه سومی وجود ندارد. در این صورت، می‌توان چهار گونه تعارض را فرض کرد:

۱. تعارض علم قطعی و دین قطعی؛ در این نوع، از یک‌سو، یافته‌های تجربی به صورت جزئی و صد در صدی به اثبات مطالبی می‌پردازند و آن دسته از آموزه‌های دینی (کتاب و سنت)، که استنادشان به وحی حتمی است، آن مطلب را به صورت قطعی مردود می‌دانند.
۲. تعارض علم قطعی و دین ظنی؛
۳. تعارض علم ظنی و دین قطعی؛
۴. تعارض علم ظنی و دین ظنی.

روشن است که قسم دیگری را نمی‌توان به این اقسام اضافه کرد و از این‌رو، اگر حکم تعارض در این موارد روشن شود، این مسئله به صورت کلی حل خواهد شد.

با توجه به اینکه علم قطعی (علم مطابق با واقع) و دین قطعی (دین حق) هر دو نشان‌دهنده واقع هستند، چنین تعارضی رخ نمی‌دهد (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ص ۴؛ همو، ۱۳۷۸ ب، ص ۸۴) توضیح آنکه علم و دین هر دو ادعای رسیدن به واقع را دارند. دانشمندان علوم طبیعی و انسانی تلاش می‌کنند تا قوانینی را کشف کنند که اگر ریشه در واقعیت نداشته باشند، هیچ ارزشی ندارند. دین نیز، که از سوی خالق هستی برای بشر فرستاده شده است، انسان را در مسیر کمال و سعادت راهبری کرده، با ارائه نظام عقاید، احکام و ارزش‌ها

آیت‌الله مصباح - اندیشمند معاصر اسلامی - از جمله کسانی است که به ارتباط بین علم و دین قایل است و دیدگاه ویژه‌ای در علم دینی دارد. از این‌رو، نویسنده با مراجعه به مجموعه آثار نوشتاری و گفتاری ایشان، رابطه علوم طبیعی و دین را از منظر ایشان بررسی کرده است. واژه «دین» در نوشتار پیش‌رو، به معنای «دین حق» است که مصداق آن در زمان حاضر، دین اسلام است. آیت‌الله مصباح دین حق را آیینی می‌داند که دارای عقاید درست و مطابق با واقع بوده و رفتارهایی را سفارش و تأکید می‌کند که صحیح و معتبرند (مصباح، ۱۳۷۷، ص ۱۱؛ همو، ۱۳۸۰ الف، ص ۱۷؛ همو، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۵۰؛ همو، ۱۳۹۰ ب، ص ۳۱-۳۳). منظور از «علوم طبیعی»، در برابر علوم انسانی، دانش‌هایی است که درباره موضوعات غیروابسته به اراده انسان‌ها بحث می‌کند. با این توضیح درباره واژگان کلیدی به کاررفته در عنوان بحث، به منظور پاسخ‌گویی به پرسش اصلی، یعنی این مسئله که از دیدگاه آیت‌الله مصباح، علوم طبیعی چه رابطه‌ای با دین دارند، باید به پرسش‌های فرعی ذیل پاسخ داد:

۱. چه نسبت‌هایی میان علوم طبیعی و دین متصور است؟
۲. آیا علوم طبیعی و دین با یکدیگر متعارضند؟
۳. در صورت مثبت بودن پاسخ پرسش پیشین، چگونه می‌توان تعارض میان علوم طبیعی و دین را برطرف کرد؟
۴. در صورت قول به تعامل علوم طبیعی و دین، چه کمک‌هایی از سوی علوم طبیعی و دین نسبت به یکدیگر صورت می‌گیرد؟

رابطه علوم طبیعی و دین

درباره ارتباط علوم طبیعی با دین دو دیدگاه عمده قابل بررسی است. براین اساس، یا علم و دین با یکدیگر تعارض دارند و یا با یکدیگر سازگارند. در این مقاله، ابتدا هر دو دیدگاه را مطرح می‌کنیم و پس از پذیرش دیدگاه عدم تعارض علم و دین، به تبیین رابطه متقابل علوم طبیعی و دین می‌پردازیم.

الف) تعارض علم و دین

اگر دین را یک سلسله عقاید و دلبستگی‌هایی بدانیم که لزوماً خاستگاه عقلانی و علمی ندارد، طبیعی است که جامعه‌شناسان چنین دینی را با اسطوره، سحر و خرافه هم‌خانواده و در یک سطح بدانند.

آیت‌الله مصباح با بیانی مشابه، در بحث «تعارض دین و عقل» معتقد است: هیچ‌گاه بین دین و معارف عقلی مطابق با واقع تعارضی رخ نمی‌دهد، و در صورت توهم تعارض، باید در شناخت دین یا حکم عقل تجدیدنظر کرد. بنابراین، اگر برای مثال، حکم قرآنی، که به لحاظ سند و دلالت قطعی است، در مقابل حکم عقلی قرار گیرد، باید حکم عقل را به اشتباه بودن متهم کرد و آنها را «علم‌نما» دانست (مصباح، ۱۳۸۰ب، ص ۳۸-۴۰).

به اعتقاد آیت‌الله مصباح، در مقام تعارض، یا باید دلیل نقلی را با توجه به برهان عقلی قطعی توجیه کرد و معنای دیگری از آن ارائه داد، و یا به ندانستن منظور دلیل نقلی اعتراف کرد و به همین اندازه اعتقاد داشت که منظور از «دلیل نقلی» هرچه باشد، نمی‌تواند چیزی مخالف برهان عقلی باشد (مصباح و فیاضی، ۱۳۸۵، ص ۳۷ و ۳۸). در جایی که دو فهم ظنی از یک روایت وجود داشته باشد، احتیاط آن است که به مفاد واقعی دلیل نقلی - که علم حقیقی‌اش نزد خداوند و معصومان علیهم‌السلام است - معتقد باشیم، و در امور اعتقادی و نظری چیزی بیش از این لازم نیست (همان، ص ۳۲).

از دیدگاه آیت‌الله مصباح، همین دو راه برای حالتی که دین‌شناس به مفاد روایتی اعتقاد صددرصدی دارد و اعتقادش با یک برهان عقلی و فلسفی ناسازگار می‌نماید نیز وجود دارد. دین‌شناس هر برهانی را در مقابل دلیل نقلی قطعی مغالطه‌ای می‌داند که گاه می‌تواند خاستگاه آن را بیان کند و گاهی نیز نمی‌تواند، و به همین اندازه یقین دارد که این برهان نمی‌تواند درست باشد. این حالت را هم نمی‌توان از نمونه‌های تعارض [واقعی] برشمرد، بلکه این نمونه‌ها از قبیل سالبه به انتقای موضوع است. اما اگر میان مسائلی که عقل در آنها حکم‌فرماست و به صورت ظنی مسئله‌ای را اثبات می‌کند و بین دلیل نقلی ظنی تعارض واقع شد، نمی‌توانیم به استناد عقل ظنی، دست از حجت شرعی برداریم و در این حالات، تقدم با ظن مستند به کتاب و سنت است (همان، ص ۳۳).

با توجه به اندیشه‌های آیت‌الله مصباح، نظریه «تکامل» را می‌توان یکی از مصادیق تعارض علم ظنی و دین قطعی دانست. بر اساس این نظریه، که در زیست‌شناسی بیان شده و داروین به عنوان شخصیت برجسته مؤید این نظریه معرفی شده، اعتقاد بر این است که پیدایش حیوانات در اثر جهش‌های ژنتیکی رخ داده است. برای مثال، میمون در اثر چنین تغییرهایی در طول میلیون‌ها سال، به

تلاش می‌کند انسان را به هدف آفرینش برساند. بنابراین، معقول به نظر نمی‌رسد که هریک از دین یا علم علیه حقیقت باشند و این‌گونه با یکدیگر تعارض پیدا کنند. هیچ‌گاه علم مطابق با واقع، که توسط عقل یا تجربه به دست آمده است، با محتوای وحی، که از جانب خداوند متعال آمده و حق است، در تعارض نیست. به بیان دیگر، به لحاظ معرفت‌شناختی، معرفت یقینی - از هر راهی حاصل شده باشد، خواه از راه دین و یا علم - با واقع مطابقت دارد؛ زیرا یکی از مؤلفه‌های یقین، صدق و مطابقت با واقع است. از آنجاکه واقع یک چیز بیش نیست، امکان ندارد دو معرفت یقینی نسبت به یک واقعیت با هم تعارض داشته باشند.

در جاهایی که یک طرف قطع وجود دارد و طرف دیگر ظنی است، قطع مقدم می‌شود. دین اسلام دین حق است و «لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه...» (فصلت: ۴۲). بنابراین، اگر آنچه در کتاب و سنت [قطعی] آمده است با یکی از مسائل رشته‌های علمی موجود تعارض داشت، نمی‌توان یافته‌های علمی را بر آموزه‌های دینی مقدم کرد (مصباح، ۱۳۷۸ب، ص ۸۴)؛ زیرا واقع همان است که وحی و آموزه‌های دینی در اختیار ما قرار داده است و با توجه به یکی بودن واقع، نمی‌توان یافته‌های ظنی علمی معارض را مطابق واقع دانست. خداوند متعال خالق عالم تکوین است و هم اوست که قوانین را وضع می‌کند. از این‌رو، مبدأ تکوین و تشریح یکی است. اگر خداوند متعال به عنوان شارع، احکامی را برای تکامل انسان بیان کند، مطابق با واقع و تکوین است، وگرنه موجب کذب و بطلان در کتاب و سنت خواهد بود (همان).

در مقام بررسی مقایسه‌ای علم و دین، نباید به سادگی ناسازگاری علم با دین را نتیجه بگیریم، بلکه با قضاوتی سنجیده، می‌توانیم بگوییم: این نظریه فلان دانشمند، با ظاهر آن آیه یا روایت نمی‌سازد (مصباح، ۱۳۷۸الف، ص ۴). البته از دیدگاه آیت‌الله مصباح، بیشتر مطالبی که به نام «علم» ارائه می‌شود قطعی نیست، بلکه از امور ظنی مبتنی بر احتمالات است و در معرض ابطال قرار دارد. در این صورت، علم نمی‌تواند با مطلبی که قطعاً می‌دانیم حق و از طرف خداست در تعارض باشد. بنابراین، اگر منظور از علم مطلبی باشد که صددرصد مطابق واقع است، خواه عقل آن را کشف کرده باشد یا تجربه، چنین علمی هیچ‌گاه مخالف محتوای وحی نخواهد بود (مصباح، ۱۳۷۸ب، ص ۸۴ و ۸۵).

تدریج و با طی مراحل از خاک به وجود آمده باشد. توضیح آنکه ممکن است از خاک موجودی تک‌یاخته به وجود آمده باشد و با کامل تر شدن، به حیوان کاملی مثل میمون تبدیل شده باشد و پس از آن، به تدریج، به صورت نیمه انسان، انسان نئاندرتال بدون عقل و سرانجام، اولین بشر - حضرت آدم - ظاهر شده باشد و با این بیان، آفرینش انسان به خاک منتهی می‌شود و قرآن کریم نیز اصل انسان را از خاک دانسته است.

ممکن است کسی آیه‌هایی از قرآن کریم را که بر عمومیت آفرینش انسان از نطفه دلالت می‌کند (نحل: ۴؛ انسان: ۲؛ علق: ۲؛

عبس: ۱۹) به عنوان شواهدی برای این احتمال ذکر کند، اما با دقت در شواهدی که در آیه‌های قرآن کریم وجود دارد، چنین احتمالی نفی می‌شود. روشن‌ترین آیه «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۵۹) است. این آیه در جواب گروهی نازل شد که از نجران خدمت پیامبر اکرم - آمدند و پرسش‌هایی را - از جمله درباره پدر حضرت عیسی - پرسیدند. خداوند متعال در این آیه می‌فرماید: همان‌گونه که حضرت آدم پدر نداشت، حضرت عیسی نیز پدر ندارد. در صورتی این استدلال می‌تواند پاسخ درستی به مسیحیان باشد که بین آفرینش انسان و خاک واسطه‌ای نباشد؛ زیرا اگر - مثلاً - در این میان انسان‌هایی بدون عقل و یا غیر آنها واسطه می‌بودند، مسیحیان اعتراض می‌کردند و می‌گفتند: حضرت آدم - پدر داشته است و - مثلاً - از چنین انسان‌ها [یا حیوان‌هایی] به وجود آمده است! از اینجا، روشن می‌شود که آفرینش هر دو بزرگوار بدون پدر صورت گرفته است. روشن است که کسی نمی‌تواند ادعا کند همان‌گونه که حضرت عیسی - مادر داشته است، درباره حضرت آدم نیز این‌گونه بوده و وی از مادر به دنیا آمده است؛ زیرا قرآن کریم، حضرت عیسی را به حضرت آدم تشبیه کرده است، نه بعکس. علاوه بر این، وجه شبه، تولد بدون داشتن پدر است.

(ج) با توجه به آیه‌های دیگری از قرآن کریم نیز می‌توان به ابطال این نظریه پرداخت و ادعا کرد که از ظواهر و یا حتی نص قرآن کریم می‌توان استفاده کرد که انسان از نوع دیگری تبدیل نشده است. خداوند متعال می‌فرماید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ» (سجده: ۷ و ۸). در این آیه، بین آفرینش نخستین انسان و دیگر

انسان تبدیل شده است. این نظریه - که از شواهد زیاد تجربی بهره می‌برد (علوی سرشکی، ۱۳۶۴) - بر خلاف جریان آفرینش الهی است که در قرآن کریم در داستان آفرینش حضرت آدم - و حوا بیان شده است. این نظریه با مبانی انسان‌شناختی دین در تعارض است و در جهان اسلام و غرب، با واکنش‌های گوناگون روبه‌رو شده است (خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۴۱۷-۴۴۰؛ علیزمانی، ۱۳۸۰، ص ۲۰ و ۲۱؛ قراملکی، ۱۳۷۳).

آیت‌الله مصباح، در این زمینه معتقد است (مصباح، ۱۳۸۸ الف، ص ۳۹-۴۹):

الف) پدر و مادر همه انسان‌ها، حضرت آدم - و همسرش است. شاهد این سخن آیه‌هایی از قرآن است؛ مانند: «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ...» (اعراف: ۲۷)؛ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً...» (نساء: ۱)؛ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أَنْثَىٰ وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ...» (حجرات: ۱۳).

همچنین در برخی آیه‌های قرآن کریم، واژه «اصطفاء» (برگزیدن) به کار رفته است که به معنای این نیست که از میان جمعی، یکی انتخاب شده است و از این رو، حضرت آدم - ابوالبشر نیست، بلکه این واژه به قرینه «علی‌العالمین» به معنای برتری دادن است و این‌گونه برتری دادن با وجود انسان‌های دیگر ملازمه ندارد (مصباح، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۴-۴۷). بر فرض هم اگر وجود انسان‌هایی قبل از حضرت آدم - با استفاده از آیه‌هایی مانند «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ...» (اعراف: ۱۱) ثابت شود، پیدایش حضرت آدم - از آنها را نمی‌توان برداشت کرد. گفتنی است که «ثُمَّ» همیشه برای تراخی زمانی نیست، و گرنه می‌بایست مطابق عبارت «خَلَقْنَاكُمْ» در همین آیه، ابتدا همه انسان‌ها آفریده شده باشند و سپس خداوند متعال حضرت آدم - را خلق کرده باشد. «ثُمَّ» در آیاتی مانند ۱۷ سوره «بلد» نیز به معنای تراخی زمانی به کار نرفته است.

(ب) هرچند آیه‌هایی در قرآن کریم وجود دارند که بر آفرینش انسان از خاک دلالت می‌کنند، مانند (انعام: ۲؛ اعراف: ۱۲؛ مؤمنون: ۱۲؛ سجده: ۷؛ صافات: ۱۱؛ ص: ۷۱ و ۷۶)، اما در نگاه نخستین نمی‌توان این احتمال را دفع کرد که انسان به شکل امروزی‌اش، به

نظر، باید به حکم واقعی - به صورت اجمالی - معتقد بود (مصباح و فیاضی، ۱۳۸۵ ص ۳۲ و ۳۳).

دوم، گاهی ناسازگاری میان دین و علم، سطحی است، به گونه‌ای که با اندک تأملی در دین یا علم، می‌توان ریشه تعارض را شناسایی کرد. در این حالات، حتی در حد ظنی هم تعارضی در کار نیست، بلکه اشتباه در فهم علم یا دین، موجب توهم تعارض شده است.

به نظر می‌رسد گاهی که تعارض از این نوع باشد، باید نکته‌های ذیل را برای حل تعارض در نظر گرفت (معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۹ الف، ص ۷۳):

۱. باید در علم یا علمی بودن مسئله شک کرد؛ زیرا ممکن است نظریه‌ای که هنوز به اثبات نرسیده است اظهار شده و موجب تعارض بدوی شود و یا مسئله مورد نظر در فرایند روش تجربی یا عقلی با خلل و مغالطه همراه باشد.

۲. باید در نسبت دادن آن به دین تجدیدنظر کرد؛ زیرا ممکن است از منبع یا روش صحیح به دست نیامده و یا در نسبت دادن آن به دین، اغراض مادی و شخصی وجود داشته باشد. همچنین احتمال عدم استنباط دقیق ما از دین و وحی در این زمینه دور از ذهن نیست. برخی افراد - مانند طنطاوی در *جواهر القرآن* - اصرار دارند که فرضیه‌های جدید علمی را با آیه‌های قرآن کریم مطابقت دهند، درحالی که وقتی این کار درست است که در آیه یا روایتی همه ویژگی‌های آن نظریه آمده باشد. در این صورت، هم این نظریه علمی شاهدهی برای فهم ما از آیه و روایت به حساب می‌آید و هم این آیه و روایت، نظریه علمی را تأیید می‌کند (مصباح، ۱۳۷۹ الف، ص ۷).

۳. ممکن است در هیچ کدام از دو مسئله علمی و دینی قطعیت لازم وجود نداشته باشد؛ زیرا این احتمال وجود دارد که هم در نتیجه‌ای که از مفاد وحی گرفته شده، به خاطر ضعف سند یا دلالت، اشتباه پیش آمده باشد و هم در نتیجه‌ای که از حس و تجربه به دست آمده است اشتباهی صورت گرفته باشد (مصباح، ۱۳۷۸ ج، ص ۱۱۸).

تعارض نوع دوم در طول تاریخ، نمونه‌های بسیار داشته است که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

نمونه‌هایی از تعارض علم و دین

۱. آسمان‌های هفت‌گانه

آیت‌الله مصباح این نکته را بیان کرده است که برخی افراد در طول

انسان‌ها فرق گذاشته شده است. از اینجا روشن می‌شود که چگونگی آفرینش آنها با هم متفاوت بوده است و اگر همه انسان‌ها از نطفه آفریده شده بودند - و براساس نظریه تکامل، حضرت آدم ﷺ نیز این گونه آفریده شده بود - چنین تفاوتی پذیرفتنی نبود.

د) آفرینش انسان در روایت‌های بسیاری به صورت روشن و قاطع، مستقل شمرده شده است و هیچ روایتی مبنی بر اثبات تبدیل انواع وجود ندارد (مصباح، بی تا - الف، ص ۹۴).

ه) نظریه «تکامل» نظریه‌ای مسلم و قطعی نیست و همچنان به سبب نبود دلایل کافی برای اثبات آن (مصباح، ۱۳۷۹ ب، ص ۱۱) به صورت یک فرضیه و احتمال مطرح می‌شود (مصباح، ۱۳۷۹ الف، ص ۱۷). علاوه بر این، بعضی از زیست‌شناسان با توجه به همین نکته و قراین خلاف، با نظریه «تکامل» مخالفت کرده اند (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۳۲۵).

و) بر فرض ثابت بودن نظریه «تکامل»، باید توجه داشت که قوانین علوم تجربی و حتی علوم پایه، همیشه صددرصدی و بدون استثنا نیستند. برای نمونه، در ریاضیات، هر عدد به توان دو و بالاتر، بزرگ‌تر از آن عدد به توان یک است. این در حالی است که عدد یک از این قاعده استثنا شده و عدد یک به هر توانی مساوی یک است. در علم شیمی نیز، که جامد بودن همه فلزها در دمای عادی پذیرفته شده است، جیوه استثنا می‌شود. بنابراین، محال نیست که نظریه تکامل نیز بر فرض اثبات، دارای یک یا چند استثنا باشد. قرآن کریم وجود چنین استثنایی را - بر فرض اثبات نظریه «تکامل» - به صورت قطعی اثبات می‌کند. پرند هایی که با دست حضرت عیسی ﷺ و از گل ساخته می‌شدند، نمونه‌ای دیگر از این استثناست. آیا می‌توان چنین پرند هایی را نتیجه تکامل انواع قبلی دانست؟ با یقین به وحیانی بودن قرآن کریم و درستی محتوای آن، شکی باقی نمی‌ماند که یا نظریه «تکامل» از اساس باطل است و یا اینکه - دست کم - استثناهایی وجود دارد (همان، ص ۳۲۵ و ۳۲۶؛ مصباح، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۸؛ همو، ۱۳۷۹ الف، ص ۱۶) و روشن است که هیچ‌گاه نظریه ظنی استثناپذیر نمی‌تواند دلیل بطلان نظر قطعی باشد (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ص ۵).

اگر تعارض بین علم ظنی و دین ظنی باشد، ظنی معتبر است که مرجع داشته باشد، و چون گزاره‌های دینی حجت شرعی به حساب می‌آیند، در مقام عمل، دین بر علم تقدم دارد، هرچند در مقام

تاریخ و با انگیزه‌های گوناگون می‌کوشیدند با نشان دادن نمونه‌های تعارض برخی آیه‌های قرآن با یافته‌های علمی، از همه محتوای قرآن سلب اعتماد کنند. مسئله «آسمان‌های هفت‌گانه» یکی از این نمونه‌هاست. این مسئله در قرآن کریم و همچنین روایات بارها آمده است (بقره: ۲۹؛ فصلت: ۱۲؛ طلاق: ۱۲؛ ملک: ۳؛ نوح: ۱۵؛ اسراء: ۴۴؛ مؤمنون: ۸۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۱۳ و ۵۱۴؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۰۲-۱۰۴؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶ ح ۷، ص ۲۳۴ و ۲۳۵؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۱۱، ص ۱۲۳).

این افراد با تشبیه جهان به پیاز، که لایه‌های گوناگون دارد و محیط بر یکدیگرند، جهان را به شکل کره‌ای بزرگ تصویر کرده‌اند که زمین در مرکز کره قرار دارد و اطراف آن را نه فلک محیط به یکدیگر فراگرفته‌اند. با توجه به نزول قرآن هنگام حاکم بودن نظریه بطلمیوسیان در علم نجوم، تطبیق این دسته آیه‌ها به نظریه حاکم کار دشواری نبود؛ زیرا اعتقاد بر این بود که قرآن کریم بجز هفت آسمان، از عرش و کرسی نیز سخن گفته است. بنابراین، قرآن کریم نیز نه فلک را قبول دارد! اما بعدها، که با پیدایش هیأت کوپرنیکی، این نظریه ابطال شد، راه برای تردید در درستی آیه‌های قرآن کریم نیز باز شد. کسانی که با غرور علمی هیأت بطلمیوسی را پذیرفته بودند، آنچنان با چشم تردید به آیه‌های قرآن می‌نگریستند که گویی قرآن روشنی روز را انکار کرده و به اثبات تاریکی اش پرداخته است (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۳۱۹ و ۳۲۰).

نقد

الف) اگر قرآن کریم نظریه هیأت بطلمیوسی را بیان کرده بود، می‌بایست به جای عبارت «آسمان‌های هفت‌گانه»، از عبارت آسمان‌های نه‌گانه استفاده کند. نه تنها قرآن کریم بیانگر نظریه هیأت بطلمیوسی نیست، بلکه حتی با آن ناسازگار است (مصباح، ۱۳۷۹ الف، ص ۴-۷). با دقت در روایت‌ها نیز معلوم می‌شود که نمی‌توان با استناد به آیه‌هایی از قرآن کریم، که در آنها واژه «عرش» و «کرسی» به کار رفته است (مؤمنون: ۸۶؛ بقره: ۲۵۵)، تعداد آسمان‌ها را به نه آسمان افزایش داد و قرآن را گواه نظریه «زمین‌محوری» دانست (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۳۲۰).

ب) قرآن کریم در هیچ جایی عبارت «افلاک» یا «افلاک هفت‌گانه» را به کار نبرده، بلکه آنچه در قرآن و روایت‌ها آمده

عبارت «هفت آسمان» است (همان، ص ۳۲۳).

ج) ویژگی‌هایی که قرآن کریم برای آسمان‌های هفت‌گانه معرفی می‌کند با افلاک نه‌گانه بطلمیوسی کاملاً متفاوت است. برای نمونه، ستارگان افلاک بطلمیوسی - به خلاف خود افلاک - در فلک خودشان ثابت‌اند، و اگر حرکت به ستارگان نسبت داده می‌شود به تبع حرکت افلاک است. قداما ماه و خورشید و کرات را بی‌حرکت می‌پنداشتند، درحالی‌که قرآن کریم در دو جا، که سخن از فلک به میان می‌آید، عبارت را «یَسْبَحُونَ» ذکر می‌کند که به معنای شناور بودن اجرام آسمانی است (همان، ص ۳۲۲): «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (انبیاء: ۳۳): «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس: ۴۰).

د) از آیه‌های قرآن کریم استفاده می‌شود که ستاره‌ها زینت آسمان پایین‌تر هستند. این نکته را می‌توان از عبارت وصفی «السماء الدنيا» (صافات: ۶؛ ملک: ۵؛ فصلت: ۱۲) فهمید. بنابراین، علاوه بر ستاره‌ها، تمام هفت سیاره کشف‌شده در زمان مطرح بودن نظریه بطلمیوسی و سیاره‌هایی که بعداً کشف شدند، در آسمان پایین‌تر قرار دارند و ما از آسمان‌های دیگر اطلاعی نداریم. آیا می‌توان این معلومات را مطابق هیأت بطلمیوسی دانست که هفت سیاره منظمه شمسی را در فلک‌های اول تا هفتم و همه ستارگان و ثوابت را در فلک هشتم می‌داند؟ (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۳۲۳ و ۳۲۴).

۲. معجزه

گروهی از متفکران که به کلیت و ضرورت قوانین طبیعی پایبند بوده‌اند، معجزه‌ها را خلاف این قوانین دیده‌اند، و چون قرآن کریم را قبول داشته‌اند، تلاش کرده‌اند با تأویل [نادرست] این تعارض را برطرف کنند. بعضی از آنها امکان تحقق پدیده‌های خارق‌العاده را انکار کرده‌اند و جاهایی هم که معجزه رخ داده است، آنها را تا حد علم معصوم به علل طبیعی، تنزل داده‌اند. به اعتقاد آنها، حضرت موسی علیه السلام به زمان وقوع جزر و مد دریا آگاه بود، اما فرعونیان از آن بی‌اطلاع بودند. بنابراین، حضرت موسی کار خارق‌العاده‌ای انجام نداده است. حضرت عیسی علیه السلام نیز با آگاهی از علم پزشکی، مریض‌ها را شفا می‌داد و اگر قرآن کریم می‌فرماید: «... وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ يَأْتِيهِمْ...» (مائدة: ۱۱۰)، به این معناست که ایشان می‌تواند این کار را

نبود تعارض میان علم و دین

دین شامل یک سلسله اعتقادات، احکام و ارزش‌هایی می‌شود که حق است و برهان عقلی دارد. این مطلب در خصوص امور نقلی دین نیز صادق است؛ یعنی نقل نیز از پشتوانه عقل بهره می‌برد. متواترات و آنچه بر درستی‌اش قرینه قطعی داریم از جمله امور نقلی هستند که پشتوانه عقلی دارند. با این تعریف از «دین»، مباحثی مانند اعتقاد به خدا، معاد، و وجود وحی که مطالبی فلسفی و دینی‌اند، بخشی از علم - طبق برخی معانی - هستند. در این صورت، دین با علم منافاتی ندارد (دبیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، ۱۳۸۹، ص ۹۹).

ماهیت علم دینی

به راستی، منظور از «علم دینی» چیست؟ آیا دینی بودن یک علم به این معناست که در فضای فرهنگی جوامع اسلامی شکل گرفته و رشد پیدا کرده است؟ آیا به این معناست که همین علوم طبیعی و انسانی رایج در خدمت اهداف و آرمان‌های اسلام قرار گیرند؟ آیا می‌توان با انتخاب موضوعات و پدیده‌های موجود در جوامع اسلامی و با استفاده از مطالعه‌های تجربی، به علوم دینی رسید؟ آیا منظور از «علم دینی» این است که پیش‌فرض‌های فراتجربی علوم، دینی شوند؟ آیا می‌توان با رویکردی حداکثری، همه علوم را دینی معرفی کرد و این‌گونه علم دینی را بیانگر مبانی جامع و خطوط کلی علوم دانست؟ (خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۳۷۲-۳۷۴؛ بستان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۲-۱۶۰؛ خاکی قراملکی، ۱۳۹۰، ص ۳۲۴-۵۱۰).

آیا می‌توان مفاد روایت‌هایی که به خوردن برخی میوه‌ها و یا غذاها توصیه کرده‌اند (برای نمونه، ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۱۹، ح ۳؛ همان، ص ۳۲۰، ح ۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۵، ص ۵۹۰۵۸، ح ۳۱۱۷۰) را به دین نسبت داد و آیا می‌توان به علمی که از آنها بحث می‌کند «علم دینی» گفت؟ آیا علمی که در آنها از مباحث عقلی استفاده می‌شود، مانند ریاضیات و فلسفه دینی‌اند؟

آیت‌الله مصباح به مباحث لفظی و اصطلاح‌سازی کمتر اهمیت می‌دهد و به همین سبب، در مباحث خویش، کمتر به آن پرداخته است، یا خود را به نقد و ابرام تعریف‌های ارائه‌شده مشغول داشته است. به گفته ایشان، «تا آنجا که پای اصطلاح در کار باشد، کار سهل است. اصطلاح را می‌شود وسیع‌تر گرفت و می‌شود محدودتر»

بکند، اما هیچ‌وقت انجام نداد. و یا اینکه منظور از «تُخْرِجُ الْمَوْتَى»، زنده کردن مرده نیست، بلکه منظور بیرون آوردن مرده از قبر است که کار خارق‌العاده‌ای نیست. با این تبیین، روشن می‌شود که آنها اعجاز را امری نسبی می‌دانستند؛ زیرا ممکن بود در زمان‌های بعدی در اثر پیشرفت علوم طبیعی، چنین علت‌های ناشناخته‌ای برای همه شناخته شود. آنها برای مستدل کردن این نظریه، به آیه‌هایی مانند «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: ۴۳) تمسک جسته‌اند و سنت الهی را تحقق معلول‌های عادی از راه علل مادی دانسته و به این امر اعتقاد پیدا کرده‌اند که اگر امر خارق‌العاده پذیرفته شود، سنت الهی نقض می‌گردد.

نقد

اگر کسی بخواهد با پیش‌فرض‌های علوم طبیعی همه پدیده‌ها را تبیین کند، به تعارض‌هایی مانند تعارض اعجاز، کرامت و سایر امور خارق‌العاده با علم گرفتار می‌شود، درحالی‌که برای مثال، این اصل، که هر پدیده‌ای علت مادی دارد، به صورت موجبه کلیه پذیرفتنی نیست (مصباح، ۱۳۷۹الف، ص ۲۰). قرآن کریم تحقق معجزه‌ها را به گونه‌ای بیان می‌کند که روشن می‌شود این نوع کارها خارق‌العاده‌اند. روشن است که جریان پیدایش حضرت عیسی علیه السلام بدون پدر و سخن گفتن ایشان در گهواره، غیرطبیعی است. اگر کسی بخواهد وجود معجزه را با این پهناها رد کند، قرآن را رد کرده است. قبل از کشف نیروی الکتریسیته و دیگر کشف‌های جدید، سنت الهی این بود که مردم از نور خورشید استفاده کنند، اما حالا که برق در دسترس همه هست، آیا آن سنت الهی نقض شده، یا خیر؟ هر جوابی داده شود می‌تواند پاسخی برای این شیوه تفکر باشد. علاوه بر آن، چنین آیه‌هایی در خصوص سنت‌های خداوند، درباره جوامع بشری است؛ به این معنا که اگر فاسد شوند، به عذاب گرفتار می‌شوند، نه درباره قوانین طبیعی. همچنین سنت‌های خداوند در طبیعت، به قوانینی که ما می‌دانیم منحصر نمی‌شود و اصلاً خود معجزه یک سنت است. اشکال سخن این دسته از متفکران آن است که در شبهه مصداقیه، به عام تمسک جسته‌اند. درست است که اگر سنت الهی به معنایی باشد که آنها می‌گویند، می‌بایست همه پدیده‌ها از راه علل مادی به وجود آیند، اما از کجا معلوم که سنت الهی همین باشد؟ (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۱۲۵-۱۳۳).

(مصباح، بی تا - ب، ص ۶). وی در تعریف «علم دینی» به وجوه ممکن برای تجویز انتساب علم به دین اشاره کرده و از میان آنها، بعضی از وجوه را قوی تر یافته است، بدون آنکه سایر وجوه ممکن را خلاف عقل و منطق بدانند و درصدد نفی آنها برآید.

ملاک دینی بودن علم

به اعتقاد آیت‌الله مصباح، در نسبت - از جمله نسبت دادن علم به دین - کمترین مناسبت کافی است. بنابراین، ممکن است به لحاظ مناسبت‌های گوناگون، به علوم، «اسلامی» یا «دینی» گفته شود و همیشه به یک سبب و بر اساس یک اصطلاح نباشد (مصباح، ۱۳۷۸ج، ص ۱۱۵). چه بسا علمی بر اساس یک مناسبت و اصطلاح، دینی باشد و بر اساس اصطلاح دیگر، غیردینی. با توجه به این نکته می‌توان ریشه برخی اختلاف‌نظرها در به‌کارگیری واژه «علم دینی» را نزاع لفظی دانست و توجه به ملاک‌های گوناگون اطلاق وصف «دینی» برای علوم را به عنوان راه‌حلی برای آن معرفی کرد. از دیدگاه آیت‌الله مصباح، بعضی از این ملاک‌ها، که می‌توانند نسبت دادن علم به دین را تصحیح کند و از نظر ذوق عرفی مقبول باشد، عبارتند از:

۱. کشف واقع

طبق این ملاک، همه علوم یقینی، دینی‌اند؛ زیرا هدف علوم کشف واقعیت‌هاست و همین هدف را هم دین با گستره بیشتری نسبت به ابزار دستیابی به واقع انجام می‌دهد و هدف دستیابی به واقع راه، که علم واقعی به دنبال آن است امضا می‌کند (مصباح، ۱۳۹۰ - الف، ص ۱۱۳).

۲. مکان پیدایش و یا رشد علم یا نظریه‌های علمی

براساس این ملاک، اگر به علمی مانند طب، «اسلامی» گفته می‌شود، ممکن است به این سبب باشد که روش معالجه‌ای در یکی از کشورهای اسلامی ابداع شده است و منطقه‌های دیگر نیز به تدریج، با این روش آشنا شده‌اند، و یا این علم در سرزمین اسلامی و میان مسلمانان رشد کرده است. هیچ‌کس به این معنا، اسلامی بودن برخی علوم را انکار نمی‌کند. آیت‌الله مصباح به‌کارگیری اصطلاح «علم دینی» به این معنا را مجازی دانسته و معتقد است: در این باره، بهتر است به جای «علم اسلامی»، «علم مسلمان‌ها» گفته شود (مصباح، ۱۳۷۸ج، ص ۱۱۶).

۳. موافقت با دین

براساس این اصطلاح، هرچند علوم روش یا روش‌های خاص خود - مانند تجربه و قیاس عقلی - را دارند و ممکن است در آنها به صورت مستقیم از وحی و یا آنچه به وحی منتهی می‌شود استفاده نشده باشد، اما چون اولیای دین یا مسلمانان چنین علوم یا نظریه‌هایی را تأیید کرده‌اند و یا بر علوم یا نظریه‌های دیگر ترجیح داده‌اند، «دینی» نامیده می‌شود (همان، ص ۱۱۷).

۴. بهره‌گیری از منابع اختصاصی دین

براین اساس، معلوماتی که با کشف یقینی و روش صحیح، از کتاب و سنت معتبر (منابع اختصاصی دین) استنباط می‌شود «علم دینی» نام دارد. به اعتقاد آیت‌الله مصباح، هرچند نزدیک‌ترین و موجه‌ترین نسبتی که مصحح اطلاق تعبیر «علم دینی» است، همین ملاک است، اما این بدان معنا نیست که هر گزاره‌ای که در کتاب و سنت آمده است - هرچند یک ضرب‌المثل باشد - دینی تلقی شود (مصباح، ۱۳۹۰ الف، ص ۱۱۳).

از دیدگاه آیت‌الله مصباح، گویا آگاهی‌های مربوط به علوم طبیعی و تجربی مانند طب را، که در منابع اختصاصی دین وجود دارد، نمی‌توان در اصطلاح، «علم دینی» نامید، هرچند اطلاق وصف «دینی» به چنین علمی خلاف عقل نیست. وی در مقام بیان این دیدگاه، معتقد است: رسالت دین بیان این‌گونه امور تجربی نیست، بلکه دین اصالتاً متعهد به بیان اموری است که به سعادت انسان ربط دارد. بیان مسائل علوم طبیعی به عهده عقل و تجربه است، نه دین، هرچند ممکن است منابع دینی یا عالمی دینی نیز چنین مطالبی را بیان کرده باشند. این‌گونه امور، که در آیات و روایات وجود دارند، هرچند مطالبی حق به‌شمار می‌روند، اما دین نیستند. به اعتقاد ایشان، «دین آن چیزی است که راه سعادت و شقاوت ما را مشخص می‌کند، چه در حوزه باورها و چه در حوزه ارزش‌ها» (همان، ص ۱۱۴).

اسلام اصالتاً هیچ تعهدی به بیان حقایق عینی و خارجی ندارد... اسلام برای هدایت بشر آمده است و اصالتاً متعرض اموری می‌شود که مربوط به سعادت انسان است. اسلام حاوی یک سلسله مباحثی است که باید به آنها ایمان و اعتقاد داشته باشیم؛ مانند خدا، قیامت، مبدأ و معاد، نبوت و مانند آن. بخشی از اسلام هم یک سلسله دستورات عملی است که به رفتار انسان مربوط می‌شود. بخشی هم آموزش‌هایی است که به نظام ارزشی اسلام تعلق دارد (مصباح، ۱۳۷۸ج، ص ۱۱۹).

۵. خدمت به دین

ملاک دیگری که می‌تواند نسبت دین به علم را معقول سازد، آن است که علم (یا علمی) برای اثبات مسائل دین مورد استفاده قرار گیرد. بر این اساس، علمی مانند تفسیر قرآن، فلسفه، و ادبیات عربی نیز علمی دینی خواهند بود.

۶. فقدان تعارض یک علم با یک دین

استناد برخی مبانی و مسائل یک علم به یک دین، هم‌هدف بودن یک علم با یک دین، و کمک یک علم به تحقق هدف یک دین نیز از عللی است که موجب درستی ترکیب وصفی «علم دینی» می‌شود (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۱۶۴).

با این حال، مناسب‌ترین ملاک‌هایی که می‌تواند کاربرد اصطلاح «علم دینی» را تجویز کند و معنایی صحیح را افاده نماید، دو ملاک است: یکی دانش‌هایی که از منابع اختصاصی دین به دست می‌آیند و برای اثبات مسائشان از منابع دینی استفاده می‌کنند، و دیگری دانش‌هایی که برای اثبات مسائل دینی از آنها بهره می‌گیرند. البته این سخن نباید به معنای انکار هرگونه رابطه دیگر بین علوم طبیعی و انسانی با دین تفسیر شود؛ زیرا آن دسته از مسائل تجربی که به صراحت در متون دینی آمده حق و معتبر است، به‌گونه‌ای که حتی «در این گونه موارد، هر نظری که مخالف نص قرآن و یا حدیث معتبر باشد مورد قبول نیست...؛ چراکه در علوم، احتمال اشتباه وجود دارد» (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۲۳). علاوه بر این، آیت‌الله مصباح ضمن رد تداخل کلی علم و دین (همان، ص ۱۲۰ و ۱۲۱)، تبیین کلی آنها را نیز نفی کرده، معتقد است: دین و علوم طبیعی از جهاتی با یکدیگر سازگاری دارند و گاهی به یاری یکدیگر می‌شتابند. ذکر نمونه‌هایی از کمک‌های دین به علم و بعکس، بحث را تکمیل خواهد کرد:

کمک‌های دین به علم

در ذیل، بخشی از کمک‌های دین به علم را بیان می‌کنیم:

۱. صدور حکم برای موضوعات علمی

دین مأمور بیان مصادیق و موضوعات احکام نیست. این کار را باید از علوم گوناگون انتظار داشت، اما با داشتن موضوعات گوناگون در

علوم، نمی‌توان از دین بی‌نیاز شد (معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۷۲) و به سعادت رسید. از این رو، حتماً باید حکمی بر این موضوعات بار شود تا انسان با رعایت آن احکام و قوانین، به مصالح واقعی دست پیدا کند و از مفاسد احتمالی دور بماند. در واقع، دین با بیان وجه ارزشی فعالیت‌های گوناگون بشر در همه حوزه‌ها، جهت حرکت آنها را تبیین می‌کند و به بیان این نکته می‌پردازد که این فعالیت‌ها اگر به چه شیوه‌ای انجام بگیرند، انسان را به نتیجه مطلوب می‌رسانند. علم از بیان این گونه امور ناتوان است. برای مثال، علم شیمی نمی‌تواند بگوید چگونه می‌توان از ترکیب‌های شیمیایی استفاده کرد تا در مسیر تکامل و سعادت بشری قرار گیرد (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۲).

۲. گسترش دایره آگاهی‌های تجربی

با اعتقاد به بازگشت همه آگاهی‌ها و معرفت‌ها به تجربه حسی، نمی‌توان انتظار داشت که دین در این زمینه کمک درخور توجهی به علم بکند. روشن است که براساس این نوع نگرش در معرفت‌شناسی، نمی‌توان با استناد به وحی، به معرفت [حسی] رسید. اما اگر در معرفت‌شناسی، اموری مانند شهود و وحی را نیز در کنار عقل و تجربه، از منابع معرفت دانستیم، موجب گسترش دایره معرفت‌ها می‌شود، چه رسد به اینکه این گونه امور را حتی قوی‌تر از دیگر منابع معرفتی در اختیار بشر بدانیم (دبیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰).

گاهی نیز قرآن کریم به بیان آن دسته از مسائل تجربی می‌پردازد که ممکن است برای اثبات تجربی‌اش به زمانی بسیار نیاز باشد، و شاید اگر قرآن کریم آنها را بیان نمی‌کرد، ما هرگز به آنها دست پیدا نمی‌کردیم (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۳۲۰). برای نمونه، می‌توان موضوع ماده اولیه پدیده‌هایی مانند آسمان، موجودات زنده، انسان و جن را - به ترتیب - دود، آب، گل و آتش دانست و آیه‌های ذیل را شواهدی بر این مدعا ذکر کرد (همان، ص ۳۲۰-۳۲۲):

(الف) «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ...» (فصلت: ۱۱)؛

(ب) «... وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ...» (انبیاء: ۳۰)؛

(ج) «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» (مؤمنون: ۱۲)؛

(د) «وَالْجِبْنَ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ» (حجر: ۲۷).

همچنین انسان نمی‌تواند با استفاده از ابزارهای آزمایشگاهی، به

به تعبیر امروز، گازی شکل بودن ماده اولیه آسمان ها و زینت بودن ستاره‌ها اشاره شده است. منظور از «آسمان‌های هفت‌گانه» در این آیه، به قرینه مادی بودن دخان، هفت آسمان مادی است. به نظر می‌رسد نمی‌توان عدد هفت را برای کثرت دانست؛ زیرا به اعتقاد دانشمندان علم نجوم، تعداد کهکشان‌ها بسیار است و نمی‌توان عدد کمی مانند هفت را برای بیان کثرت به کار برد. با توجه به آیات قرآن کریم، می‌توان به این نکته نیز پی برد که آسمان‌ها به صورت هفت طبقه تو در تو قرار دارند (نوح: ۱۵) که آسمان قابل مشاهده برای ما پایین‌ترین آسمان است: «إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ» (صافات: ۶).

حرکت انتقالی داشتن زمین را می‌توان از تشبیه زمین به مرکبی راهوار [در آیه شریفه «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاقِبِهَا...» (ملک: ۱۵)] فهمید (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۲۵۳). نیز احتمال دارد آیه «أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا» (مرسلات: ۲۵) اشاره به نیروی جاذبه باشد که اگر وجود نداشته باشد، همه چیز در فضا پراکنده می‌شود (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۲۵۴).

ب) پدیده‌های کیهانی

قرآن کریم بعضی از فواید وجود ستارگان را زینت و حفظ آسمان (فصلت: ۱۲) و هدایت مردم (نحل: ۱۶) معرفی می‌کند. ماه و خورشید را وسیله محاسبه می‌داند «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانًا» (انعام: ۹۶) و با رد فرضیه فلکیات قدیم، هریک از اجرام آسمانی را در فلکی شناور به تصویر می‌کشد که هم حرکت وضعی دارد و هم حرکت انتقالی (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۲۵۱ و ۲۵۲).

ج) پدیده‌های زمینی

کوه‌ها به منزله میخ‌ها و لنگرهای محافظ زمین (رعد: ۳؛ انبیاء: ۳۱؛ نبا: ۷)؛ بادها با فوایدی مانند کمک به پیدایش ابر و بارش باران (اعراف: ۵۷)؛ بارور کردن و یا بارور بودن ابرها [در جهت نزول باران] (حجر: ۲۲)؛ به حرکت درآوردن کشتی‌ها (شوری: ۳۳)؛ چگونگی پیدایش ابرها و بارش باران و تگرگ (نور: ۴۳)؛ منافع دریاها (نحل: ۱۴)؛ جایشه (۱۲؛ اسراء: ۶۶)؛ رویاندن سنجیده (حجر: ۱۹) انواع (شعراء: ۷) گیاهان به صورت جفت‌جفت (رعد: ۳)؛ فواید حیوانات (نحل: ۵-۸ و ۶۶)؛ و خاصیت دارویی عسل (همان: ۶۹) از جمله

علت برخی امور پی‌برد (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۱۱۹-۱۲۴). برای مثال: الف) فرشته می‌تواند علت پیدایش انسان در دنیا شود: «قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا» (مریم: ۱۹)؛ ب) شیطان می‌تواند علت گمراهی مردم و کشاندن آنها به کارهای زشت شود: «الَّذِي يُوسُوسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ» (ناس: ۵)؛ ج) اعمال انسان می‌تواند در پیدایش برخی حوادث طبیعی و بلاها نقش داشته باشند: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ...» (روم: ۴۱).

۳. تأیید علم

دین حق می‌تواند با تأکیدهایی که گاهی در آموزه‌های خود بر استفاده از روش تجربی یا عقلی دارد، علوم طبیعی را تأیید کند.

۴. افزودن غنای مسائل تجربی

براساس دیدگاه آیت‌الله مصباح در بحث قلمرو دین، مسائل تاریخی و طبیعی هرچند بالذات جزو دین نیست، اما بالعرض جزو دین به‌شمار می‌آید. قرآن کریم درباره مسائلی مانند ابر، باد، باران، کوه‌ها، و آفرینش آسمان و زمین مطالبی را بیان کرده که در حیطه علوم تجربی است (دبیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰ و ۱۰۱). همچنین می‌توان به مراحل شکل‌گیری بدن انسان اشاره کرد: «ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا...» (مؤمنون: ۱۳ و ۱۴). بنابراین، دین می‌تواند به مثابه یک منبع در خدمت علم باشد.

در منابع دینی، بحث‌های بسیاری درباره این موضوع‌های طبیعی شده است که برای نمونه، به بیان برخی از این نمونه‌ها از قرآن کریم بسنده می‌کنیم:

الف) آسمان‌ها و زمین

خداوند متعال می‌فرماید: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَ حِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (فصلت: ۱۱ و ۱۲). در این آیه، به بعضی از حقایق تجربی مانند وحدت ابتدایی آسمان‌ها، دود یا

انرژی هسته‌ای، مسائل مربوط به سلول‌های بنیادی و دیگر موضوع‌های جدید پزشکی از منابع دینی استخراج شود و با این کار، دامنه مسائل فقه نیز گسترش می‌یابد. مطرح شدن این‌گونه موضوع‌ها، به اندیشمندان اسلامی وسعت نظر می‌دهد و موجب می‌شود مسائل را با عمق بیشتری تجزیه و تحلیل کنند.

۲. تعیین جزئیات معارف دینی مانند بیان شرایط و موانع

اگر در روایتی به استفاده از غذای خاصی توصیه شده و یا از خوردن برخی خوراکی‌ها منع گردیده است، به این معنا نیست که همه در هر شرایطی باید به مضمون این روایت عمل کنند. چه بسا استفاده از این غذاها یا داروها به شرایطی بستگی داشته باشد که در روایت به آنها اشاره نشده است و علم می‌تواند آن شرایط را تعیین کند، و یا ممکن است تغییر مناطق جغرافیایی، ترکیب‌های درونی خوراکی‌ها و شرایط جسمی افراد موانعی در راه استفاده از آنها باشد. در خصوص علوم انسانی نیز همین مطلب صادق است. برای مثال، اگر روایتی سعادت دختر را به این دانسته باشد که در خانه پدرش حیض نبیند، باید علمی مانند جامعه‌شناسی، پزشکی، روان‌شناسی، زیست‌شناسی، حقوق و مانند آن با بررسی شرایط، موانع، پیامدها و اموری از این قبیل راه‌کارهای عملی را برای ازدواج در زمان حاضر ارائه دهند (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۹۰۸).

۳. اثبات بخشی از آموزه‌های دینی

با به‌کارگیری برخی علوم، مانند فلسفه و کمک گرفتن از مشاهده‌های تجربی، می‌توان به اثبات برخی از آموزه‌های دینی پرداخت. اثبات وجود خداوند و صفات و افعال وی، و اثبات روح و ویژگی‌های آن از جمله مسائلی هستند که فلسفه عهده‌دار اثبات آنهاست (مصباح و فیاضی، ۱۳۸۵، ص ۱۸). برای نمونه، می‌توان به وحدت نظام عالم اشاره کرد که با مشاهده به دست می‌آید و از آن می‌توان برای اثبات توحید خداوند متعال استفاده کرد. منظور از «وحدت نظام جهان» این است که موجودات از هم گسسته و بدون ارتباط با یکدیگر نیستند، خواه این عالم را واحد و دارای اجزا بدانیم و خواه به عالم‌های گوناگون اعتقاد داشته باشیم که مرکب از نظام‌های مستقل از هم است. این ادعا با مشاهده تصدیق می‌شود و به برهان فلسفی نیاز ندارد. پس از اثبات این مقدمه از راه مشاهده و تجربه،

موضوع‌هایی است که قرآن کریم در حوزه علوم طبیعی بیان کرده است (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۲۵۷-۲۸۲)، هرچند همه این نکته‌ها به‌مثابه مقدمه‌ای برای توجه دادن به قدرت و حکمت الهی و لزوم شکر نعمت‌های او و استفاده صحیح از آنها برای رسیدن به مراتب کمال و قرب الهی بیان شده‌اند.

۵. کمک دین به استفاده اخلاقی از علم

دین می‌تواند در استفاده اخلاقی از علم، از طریق تأثیر بر انگیزه‌های اندیشمندان، نقش مؤثری داشته باشد. شاهد این سخن انحطاط اخلاق و معنویت در غرب بر اثر دور شدن از تعالیم دینی است: درست است که غرب از نظر مادی و صنعتی پیشرفت کرده، اما از نظر اخلاقی و معنوی عقب‌گرد کرده است. مگر بعد اخلاقی و اجتماعی و معنوی مربوط به انسان نیست؟ امروزه ضعف اخلاق و معنویت در غرب، بالای رفاه اجتماعی آنان شده است، به‌گونه‌ای که زندگی در بسیاری از کشورهای جهان سوم از زندگی در شهرهای آمریکا، به مراتب راحت‌تر است. ... افسردگی، ناراحتی، مواد مخدر، ناامنی و مانند آن رهاورد تکامل صنعتی امروز غرب و پشت پا زدن به معنویت و اخلاق است (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۳۰ و ۳۱).

کمک‌های علوم طبیعی به دین

۱. تعیین مصداق و موضوع و فراهم کردن زمینه‌های جدید

برای تحلیل‌های دینی

با توجه به اینکه اسلام قواعد کلی را ارائه می‌دهد تا بتوان در شرایط گوناگون، حکم الهی را از آنها به دست آورد، علم در زمینه تعیین موضوع و مصداق برای آن قواعد کلی، بسیار کاربرد دارد (معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۷۲). برای نمونه، در اسلام با استناد به قاعده «نفی ضرر»، هر کاری که برای انسان ضرر قابل توجه داشته باشد نفی شده است. بنابراین، اگر در علوم تجربی ثابت شد چیزی - مانند مواد مخدر - برای انسان زیان دارد، استفاده از آنها در دین نیز اجازه داده نشده است.

با پیشرفت و توسعه روزافزون علوم تجربی، دامنه مسائل و موضوع‌های این دسته از علوم گسترده‌تر می‌شود و کشف حقایق تجربی زمینه را برای تطبیق اصول کلی بر مصداق جدید فراهم می‌کند. برای مثال، در این زمان، باید حکم مسائلی مانند استفاده از

می‌توان آن را در قیاسی عقلی قرار داد و چنین استدلال کرد که اگر هر دسته‌ای از موجودات و یا هر نظامی در درون عالم مرکب، دارای یک خدا باشد، لازمه‌اش این است که هر کدام مکنتی بالذات باشد، و در این فرض، موجودات یک دسته یا نظام نباید به دسته یا نظام‌های دیگر احتیاج داشته باشند و همه نیازهایشان باید توسط خدایشان برآورده شود، درحالی‌که چنین دسته یا نظامی از موجودات بدون ارتباط با دیگران نیست، و اگر هم این‌گونه می‌بود دوامی نداشت (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۲۴۵-۲۴۹). در بعضی از براهین اثبات وجود خدا - مانند برهان «حرکت»، برهان «حدوث» و برهان «نظم» - نیز از مقدمه‌های تجربی استفاده شده است.

مثال دیگر عبارت است از اینکه به لحاظ زیست‌شناختی، سلول‌های بدن انسان به تدریج، از بین رفته و سلول‌های دیگر جایگزین می‌گردند و با گذشت چند سال، همه سلول‌های بدن عوض می‌شوند، و این در حالی است که هر کسی با وجدان خود درمی‌یابد که خودش است و او همان شخصی است که چند سال قبل بوده است. از اینجا می‌توان کشف کرد که روح غیر از بدن است و امری ثابت و تبدیل‌ناپذیر می‌باشد (مصباح، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۲۲ و ۱۲۳). اثبات نفس مجرد برای پذیرش برخی آموزه‌های دینی مانند معاد ضروری است. نتیجه آنکه علوم تجربی می‌تواند با اثبات مقدمه برخی براهین، به یاری دین بشتابد.

۴. تأثیر در فهم بهتر مباحث دینی

با گسترش روزافزون یافته‌های تجربی و مطرح شدن مسائلی مانند حرکت زمین و جاذبه زمین و مراجعه به ظواهر قرآن کریم و روایت‌های دینی، می‌توان فهم بهتری نسبت به آنها داشت و به فهمی عمیق‌تر از برخی حقایق طبیعی، که در متون دینی به آنها اشاره شده، نسبت به گذشتگان، که از دانستن چنین دانش‌هایی محروم بوده‌اند، دست یافت. برای نمونه، می‌توان چنین گفت که با اثبات حرکت انتقالی زمین در علم تجربی، درک بهتری از تشبیه زمین به مرکبی راهوار [در آیه شریفه «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ دَلْوَالاً فَامشَوْا فِي مَنَاكِبِهَا...» (ملک: ۱۵)] پیدا می‌کنیم (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۲۵۳)، یا با اثبات نیروی جاذبه زمین، با اطمینان و درک بهتری می‌توانیم «أَلَمْ تَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا» (مرسلات: ۲۵) را تصدیق

کنیم (همان، ص ۲۵۴).

البته باید در این بخش، بسیار دقت کرد که یافته‌های تجربی بر متون دینی تحمیل نشوند. علوم تجربی این امکان را برای ما فراهم می‌کند که نسبت به حقایق عالم نگاهی وسیع‌تر داشته باشیم، و اگر به روشنی چنین مباحث جدیدی در منابع دینی یافت شد، آنها را استخراج کنیم و به همان اندازه از درجه معرفت، که در علوم تجربی برای چنین یافته‌هایی در نظر گرفته می‌شود، به ارزیابی فهم نوین خود از معارف دینی بپردازیم. برای مثال، اگر چیزی در علوم تجربی به صورت ظنی اثبات شده - که بیشتر نیز چنین است - فقط می‌توان آن را به صورت ظنی از دین برداشت کرد. این‌گونه می‌توان از اشتباه‌هایی که برخی در برداشت [علم‌گرایانه] از آیات و روایت‌ها کرده‌اند، در امان بود.

نتیجه‌گیری

در مقام بررسی رابطه علوم طبیعی و دین، می‌توان دو دیدگاه کلی را مطرح کرد: دیدگاه نخست بین علم و دین تعارض می‌بیند و دیدگاه دوم تعارضی حقیقی بین علم و دین مشاهده نمی‌کند و هر دو به نوبه خود، می‌توانند به یکدیگر یاری برسانند. در مقام بررسی تعارض‌های احتمالی علم و دین، به این نتیجه دست یافتیم که هیچ‌گاه علم مطابق با واقع، که توسط تجربه به دست آمده، با محتوای وحی، که از جانب خداوند متعال آمده و حق است، در تعارض نیست.

در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان دو نوع تعارض میان علم و دین فرض کرد: در فرض اول، گاهی ناسازگاری میان معارف دینی و یافته‌های علمی به اندازه‌ای است که یکی، دیگری را کاملاً نفی می‌کند و غیر از پذیرش آموزه‌های دینی یا یافته‌های علمی راه سومی وجود ندارد. در این قسم تعارض، در جایی که یک طرف قطع وجود دارد و طرف دیگر ظنی است، قطع مقدم می‌شود. از دیدگاه آیت‌الله مصباح، بیشتر مطالبی که به نام «علم» ارائه می‌شود قطعی نیست، بلکه از امور ظنی مبتنی بر احتمالات است و در معرض ابطال قرار دارد. در این صورت، علم نمی‌تواند با مطلبی که قطعاً می‌دانیم حق و از طرف خداست در تعارض باشد. نظریه «تکامل» را می‌توان یکی از مصادیق تعارض علم ظنی و دین قطعی دانست که البته - با توجه به آنچه در مقاله بیان شد - نظریه‌ای صحیح نیست.

منابع.....

بستان (نجفی)، حسین، ۱۳۸۴، گامی به سوی علم دینی (۱) ساختار علم تجربی و امکان علم دینی، با همکاری محمد فتحعلی‌خانی و ابوالفضل گائینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

حراملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل‌الشیعه، قم، مؤسسه آل‌البیت.

خاکی قراملکی، محمدرضا، ۱۳۹۰، تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن، قم، کتاب فردا. خسروپناه، عبدالرحمن، ۱۳۸۳، کلام جدید، چ سوم، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.

دیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، ۱۳۸۹، گفت‌وگو با علامه آیت‌الله مصباح، مبانی فلسفی علوم انسانی، گفت‌وگوها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، من لا یحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین.

طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۶۵، التهذیب، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

علوی سرشکی، محمدرضا، ۱۳۶۴، تکامل یا تناقض، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی. عزیزمائی، امیرعباس، ۱۳۸۰، تأملاتی در باب رابطه علم و دین در مغرب زمین، قم، احباران. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۷۳، موضع علم و دین در خلقت انسان، تهران، مؤسسه فرهنگی آرایه.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۰، آموزش فلسفه، چ چهارم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

_____، ۱۳۷۶، معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی (ج ۱-۳)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۷۷، آموزش عقاید، چ دوازدهم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

_____، ۱۳۷۸الف، پاسخ به سؤالات اساتید دانشگاه علوم پزشکی کرمان.

_____، ۱۳۷۸ب، رابطه ایدئولوژی و فرهنگ اسلامی با علوم انسانی، مجموعه مقالات وحدت حوزه و دانشگاه و بومی و اسلامی کردن علوم انسانی.

_____، ۱۳۷۸ج، علم و دین (رابطه، مرزهای دلالت و انتظارات)، مجموعه مقالات وحدت حوزه و دانشگاه و بومی و اسلامی کردن علوم انسانی.

_____، ۱۳۷۹، سخنرانی و پرسش و پاسخ در جمع اساتید دانشگاه شیراز.

_____، ۱۳۷۹الف، سخنرانی در جمع اساتید دانشگاه مسجد الرسول.

_____، ۱۳۸۰ب، چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی، ترجمه و تدوین حسینعلی

عربی و محمدمهدی نادری، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۸۰الف، پاسخ استاد به جوانان پرسشگر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۸۳، سخنرانی در جلسه سیاستگذاری تهذیب اخلاق.

در قسم دوم از تعارض، ناسازگاری میان دین و علم، سطحی است، به گونه‌ای که با اندک تأملی در دین یا علم، می‌توان ریشه تعارض را شناسایی کرد. در این گونه موارد، حتی در حد ظنی هم تعارضی در کار نیست، بلکه اشتباه در فهم علم یا دین، موجب توهم تعارض شده است. پس یا باید در علم یا علمی بودن مسئله شک کرد و یا باید در نسبت دادن آن به دین تجدیدنظر کرد.

از دیدگاه آیت‌الله مصباح، دین اصالتاً متعهد به بیان اموری است که به سعادت انسان ربط دارد. بیان مسائل علوم طبیعی به عهده عقل و تجربه است، نه دین، هرچند ممکن است منابع دینی یا عالمی دینی نیز چنین مطلبی را بیان کرده باشد. آیت‌الله مصباح ضمن رد تداخل کلی علم و دین، تباین کلی آنها را نیز نفی کرده، معتقد است: دین و علوم طبیعی از جهاتی با یکدیگر سازگاری دارند و گاهی به یاری یکدیگر می‌شتابند.

صدور حکم برای موضوعات علمی، گسترش دایره آگاهی‌های تجربی، تأیید علم، افزودن غنای مسائل تجربی و جهت‌دهی در استفاده از علم، نمونه‌هایی از کمک‌های دین به علم است. تعیین مصداق و موضوع و فراهم کردن زمینه‌های جدید برای تحلیل‌های دینی، تعیین جزئیات معارف دینی مانند بیان شرایط و موانع اثبات بخشی از آموزه‌های دینی و تأثیر در فهم بهتر مباحث دینی را می‌توان از جمله کمک‌های علم به دین تلقی کرد.

- _____ ، ۱۳۸۵، پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.®
- _____ ، ۱۳۹۲، رابطه علم و دین، تحقیق و نگارش علی مصباح، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.®
- _____ ، ۱۳۸۶، نظریه سیاسی اسلام، تحقیق و نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.®
- _____ ، ۱۳۸۷، کاوش‌ها و چالش‌ها، تدوین و نگارش محمدمهدی نادری قمی و سیدابراهیم حسینی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.®
- _____ ، ۱۳۸۸، انسان‌شناسی در قرآن، تنظیم و تدوین محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.®
- _____ ، ۱۳۸۸، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.®
- _____ ، ۱۳۸۹، خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)، تحقیق و بازنگری امیررضا اشرفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.®
- _____ ، ۱۳۹۰، الف، بنای علوم انسانی، بر مبنای استوار دین، ویژه‌نامه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.®
- _____ ، ۱۳۹۰، ب، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، تدوین و نگارش محمدمهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.®
- _____ ، ۱۳۹۲، رابطه علم و دین، تحقیق و نگارش علی مصباح، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.®
- _____ ، بی تا - الف، خلقت انسان در قرآن، قم، شفق.
- _____ ، بی تا - ب، رابطه اینتولوژی و فرهنگ اسلامی با علوم انسانی، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- _____ ، ۱۳۸۵، «میزگرد فلسفه شناسی، فلسفه و دین»، مصباح، محمدتقی و غلامرضا فیاضی، ۱۱-۴۰.
- _____ ، ۱۳۸۹، «نگاهی به معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی قم، دین و علوم انسانی»، ۱۳۸۹، «نگاهی به رویکرد آیت‌الله مصباح یزدی در خصوص علم دینی»، آیین اندیشه، ش ۱۴، ص ۷۲-۷۴.

