



# علم و دین در جهان بینی شهید مطهری

عباس بخشی

نوین در ریاضیات، فیزیک، زیست‌شناسی، روان‌شناسی و علوم اجتماعی روی آوردند. این دگرگونی‌های نوپیدا در حوزه علوم طبیعی و علوم انسانی، نحوه مناسبات متون دینی و داده‌های وحیانی را با یافته‌ها و دستاوردهای انسانی، که در قرون میانه همزیستی و هماهنگی داشتند<sup>(۱)</sup>، به چالش و پرسش جدی کشید و باب تأملات فلسفی و کلامی جدید را فراروی متفکران و اندیشمندان دینی در عالم مسیحیت مفتوح ساخت و منشأ تحولات شگرفی در حوزه معرفت و عمل دینی گردید.<sup>(۲)</sup> اما این دگرگونی‌ها در گستره جغرافیایی مغرب زمین باقی نماند، چنان‌که پس از آشنایی جهان اسلام با فرآورده‌های جدید علوم، که حدوداً در اوایل سده نوزدهم میلادی صورت گرفت، واکنش‌های مختلفی را در میان متفکران اسلامی و اندیشمندان واران مسلمان برانگیخت. و از دوره «مشروطیت» یکی از دغدغه‌های متفکران اسلامی معاصر ایران، تبیین چگونگی ارتباط علم و دین بوده و رویکردهای متفاوتی نسبت به آن در جامعه فکری ما ظهور کرده است.<sup>(۳)</sup>

استاد مرتضی مطهری، متفکر اسلامی معاصر از جمله محققانی است که با رویکرد «گزینشی» به مسأله «علم» و «دین» پرداخت و کوشید با اخذ موضع عالمانه و عادلانه از سر حقیقت‌جویی به مقوله سرنوشت‌ساز مزبور نگاهی متفاوت از دیگر همگنان خود بنماید و آن دور افراغ از پذیرش محض و واژنش بی دلیل به نقادی بنشیند.

علم و دین در جهان بینی مسأله «علم» و «دین» و نسبت میان آنها، از مباحث تاریخی و ریشه‌دار در اندیشه دینی به شمار می‌رود. این مسأله اگر چه قدمتی دراز آهنگ دارد و در گذشته‌های دور، زیر عنوان «عقل و وحی» «عقل و ایمان»، یا «دین و فلسفه» از آن یاد می‌شده است،<sup>(۴)</sup> ولی با پیدایش «علم جدید» (Modern science) و ظهور دانشمندانی چون: «کپلر» (۱۵۷۱-۱۶۳۰)، «گالیله» (۱۵۶۴-۱۶۴۲)، و «نیوتن» (۱۶۴۲-۱۷۲۷)، زمینه پرسش از رابطه علم و دین بیش از پیش در اندیشه متفکران و متألهان مغرب زمین برجسته شد و در قرن بیستم با پدید آمدن چهره نوینی از «عقلانیت» (Rationality) در «علوم انسانی»، این نسبت گستره فراختری یافته و چشم انداز وسیع‌تری را در بر گرفته است.

تحولات و رویدادهای جدید علمی و فلسفی در غرب، جهان بینی و نحوه زیست و چگونگی معیشت انسان در جهان مدرن را دستخوش تغییر قرار داد و بررسی‌های علمی اندیشه‌وران و متفکران، عالم کهنه را به گونه‌ای شگفت‌دگرگون ساخت و توجه و دقت به «طبیعت» را در اذهان و اندیشه‌ها زنده کرد که در اثر آن، معیار بررسی مسایل و رخدادها، از روش قیاسی به روش تجربی تحویل یافت و قوای حسی و نیروی عقل طبیعی بشر، مناطق سنجش و ارزیابی وقایع و پدیده‌ها قرار گرفت و ملاک‌های فوق طبیعی ناکارآمد قلمداد شد و دانشمندان بیش از هر چیز به تحقیقات و مطالعات

تعارض علم و دین با عنایت به تسلط کلیسا بر جمیع شئون زندگی فردی و اجتماعی در قرون وسطی و مخالفت کشیشان با پیشرفت علم و نوآوری دانشمندان در عرصه تحقیق و پژوهش علمی معنا پیدا می‌کند. همراه با کاهش قدرت کلیسا و افزایش دستاوردهای علمی و باز شدن راه تعقل و تجربه زمینه تعارض بین دانشمندان علوم جدید و کلیسا به تعارض علم و دین معنا شد و مفهوم عامه پیدا کرد و کلیت ادیان در معرض ضربه‌های حاصل از آن قرار گرفتند و مجبور به عقب‌نشینی شدند. در حالی که داستان علم و دین اسلام داستانی واقعی است که نشانگر تعامل و همزیستی است و هیچ نسبتی با رابطه علم و دین نزد کشیشان ندارد. استاد امرتضی مطهری، از نمونه علمای شاخص و زمان‌شناسی است که با درک درست موضوع در صدد برآمد، ضمن رفع شبهه از این مسأله هم به صورت فلسفی و معرفتی و هم به صورت تاریخی روشنگری کند. نوشتار ذیل کلیات مناسبات علم و دین در جهان بینی اسلامی را نزد استاد مطهری تشریح می‌کند. روشن است دریافت‌های نویسنده محترم عرضه می‌شود.

استاد مطهری، با آشنایی به سیر تاریخ تفکر و تمدن اسلامی و با آگاهی از درگیری‌ها و منازعات و مجادلات فیلسوفان، متکلمان و محدثان جهان اسلام در باب «عقل» و «نقل» (۵) و همچنین عبرت‌هایی که از «اشارات» و «تنبیها» آشکار و پنهان تاریخ ماجراهای فکر فلسفی و کلامی و مناقشات گروه‌ها و فرقه‌های متعدد و متنوع در عرصه معرفت دینی آموخته بود (۶)، تلاشی دوسویه را در زدودن غبار غفلت از سیمای «علم» و «دین» انجام داد. وی از سوی در حوزه مسایل «نظری» و مباحث «علمی»، ریشه‌های تاریخی پیدایش تعارض علم و دین را در مغرب زمین کاوید (۷) و از دیگر سو در قلمرو دیانت، نحوه نگاه کتاب و سنت را درباره ماهیت «علم» (۸) و پیش فرض‌هایی که از علم و دین، هر دو بر آن ابتداء دارند (۹) را مورد توجه و امعان نظر قرار داد و نکته‌های آموختنی بسیاری را متذکر شد، که همتایان او، یا چنان که باید بدان تفتن نداشتند، یا به تغافل از کنار آن می‌گذشتند.

از این رو، استاد با آگاهی به چالش‌های نوینی که از پس «رسانس» در غرب پدید آمد و به دنبال آن در دوره «مشروطیت» در ایران از آن سخن رفت (۱۰) و تأثیراتی مثبت و منفی در حوزه‌های مختلف فکری، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و دینی برجای نهاد، مهمترین رسالت خود و دیگر عالمان دینی را، وضوح بخشیدن به موضوع دین اسلام در قبال پدیده‌های نو پدید در عصر حاضر دانسته و بی‌توجهی به نیازها و پرسش‌ها و چالش‌های جدید را مانع ساماندهی تفکر دینی در مواجهه جدی و عالمانه و زمان آگاهانه با یافته‌های علوم نوین می‌خواند و غفلت از آن را زمینه ساز رواج «ماتریالیسم علمی» که با پیش فرض‌های متافیزیکی علم آمیخته است، می‌داند و از سوی دیگر، رهایی از بن بست‌ها و باورهای جزمی، تقلیدی و متحجرانه رویکرد «نصگرایانه» و اصالت لفظی را در خور بیداری متفکران دینی در راستای «احیای تفکر اسلامی» (۱۱) می‌نامد.

به همین سبب، استاد مطهری به جای طرد و رد و تحریم و تکفیر رخدادهای نوین و پدیدآورندگان آنها، با توجه به آن چه که در مغرب زمین بر آنان رفت (۱۲) و حاصلی جز شکاف و شقاق و تقار و نفاق و تعارض و تعاند بین علم و دین به همراه نداشت، بیش از پیش بر مباحثی چون: فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ تطبیقی ادیان، حقوق طبیعی و دیگر مقولات علمی و فلسفی تأکید می‌ورزد (۱۳) و بر این باور، سلوک فکری خویش را دلالت می‌کند که رویارویی خردمندانه با تعارض‌ها و داعیه‌های بیرون دینی، نه تنها خدشه و صدمه‌ای بر ارکان دین وارد نمی‌سازد، بلکه بر اساس سیره و رفتار حقیقت‌جویانه و صداقت‌طلبانه پیشوایان دینی، که صفحات تاریخ اسلام سرشار از برخوردهای منصفانه و مشفقانه نسبت به منکرین دین و دیانت از آنان است، موجب رشد و تعالی معرفت دینی و تقویت و شفاف‌تر شدن «جهان بینی اسلامی» در قبال دیگر جهان بینی‌های علمی و فلسفی می‌گردد. (۱۴) چنان که استاد می‌گوید: «اگر در صدر اسلام در جواب کسی که

## □ استاد مطهری، با آشنایی به سیر تاریخ تفکر و تمدن اسلامی و با آگاهی از درگیری‌ها و منازعات و مجادلات فیلسوفان، متکلمان و محدثان جهان اسلام در باب عقل و نقل، تلاشی دوسویه را در زدودن غبار غفلت از سیمای علم و دین انجام داد.

تعارض (conflict) علم و دین بود. (۱۷) به طوری که پژوهش‌های علمی و کشفیات جدید در عرصه «کیهان‌شناسی»، «فیزیک جدید»، «زیست‌شناسی»، «زمین‌شناسی»، «روانکاری» و «جامعه‌شناسی» دامنه شکاف میان یافته‌های انسانی و آموزه‌های وحیانی را عمیق‌تر و گسترده‌تر نمود. (۱۸) تا آن جا که «برتراند راسل» (۱۸۷۲-۱۹۷۰) فیلسوف انگلیسی می‌گوید: بین علم و مذهب، یک اختلاف دامنه‌داری تا این سال‌های اخیر وجود داشت، تا آن که علم به نحو لایتغیری پیروز شد. (۱۹)

اندیشه تعارض میان علم و دین، یا به عبارت بهتر تعارض میان معرفت علمی و معرفت دینی در مغرب زمین از نظر استاد مطهری، زاینده علل و عوامل گوناگونی است که وی در برخی از آثارش بویژه در کتاب‌های «علل گرایش به مادگرایی» و «نظام حقوق زن در اسلام» از آن سخن گفته است.

در حقیقت از عوامل متضاد انگاشتن علم و دین در سطوح سه گانه «گزاره‌ها» «پیش فرض‌ها» و «روحیات علمی و دینی» (۲۰) به موارد زیر می‌توان اشاره کرد (۲۱):

- ۱- نارسایی مفاهیم دینی کلیسا (بخصوص مفهوم خدا).
- ۲- محتویات خرافی و ضد علمی آمیخته با آراء کیهان‌شناختی بطلمیوسی.
- ۳- نص‌گرایی افراطی پیروان کلیسا.
- ۴- برخوردهای نادرست و از سر تعصب اربابان کلیسا با دانشمندان و نظریات علمی آنها.
- ۵- نارسایی مفاهیم فلسفی غرب.
- ۶- برداشت‌های ماتریالیستی از علم جدید.

استاد مطهری به رغم عوامل یاد شده از دو عامل عمده «جهل» و «جمود» در تشدید تعارض و تنازع بین علم و دین یاد می‌کند و آن‌ها را بیماری مهلک و دین سوز جوامع انسانی می‌انگارد. «دوبیماری خطرناک همواره آدمی را در این زمینه تهدید می‌کند. بیماری جمود و بیماری جهالت، نتیجه بیماری اول، توقف و سکون و بازماندن از پیشروی و توسعه است و نتیجه بیماری دوم، سقوط و انحراف است. جامد از هر چه نو است، متفر است و جز با کهنه خو نمی‌گیرد و جاهل هر پدیده نوظهوری را به نام مقتضیات زمان، به نام تجدد و ترقی مواجه می‌شمارد و... جاملها، شکل ظاهری مادی زندگی را هم می‌خواستند جز قلمرو دین به شمار آورند، افراد جاهل نیز تصور کردند که واقعا همینطور است و دین برای زندگی مادی مردم شکل و صورت خاصی در نظر گرفته است. و چون به فتوای علم باید شکل مادی زندگی را عوض کرد، پس علم فتوای منسوخیت دین را صادر کرده است. جمود دسته اول و بی‌خبری دسته دوم، فکر موهوم تناقض علم و دین را به وجود آورد.» (۲۲) استاد سپس به یکی از مکانیسم‌های پویایی «جهان بینی اسلامی» اشاره می‌کند که می‌تواند دین اسلام را از تعارض با علوم جدید و نیازهای عصری مصون نگاهدارد. از این رو می‌گوید: «اسلام هرگز به شکل و صورت و ظاهر زندگی نپرداخته است. تعلیمات اسلامی همه متوجه روح و معنی و راهی است که بشر را به آن هدف‌ها و

می‌آمد و می‌گفت من خدا را قبول ندارم، می‌گفتند بزنید و بکشید، امروز دیگر اسلامی وجود نداشت. اسلام به این دلیل باقی مانده که با شجاعت و صراحت با افکار مختلف مواجه شده است... در آینده هم اسلام، فقط و فقط با مواجهه صریح و شجاعانه با عقاید و افکار مختلف است که می‌تواند به حیات خود ادامه دهد. من به جوانان و طرفداران اسلام هشدار می‌دهم که خیال نکنند، راه حفظ معتقدات اسلام جلوگیری از ابراز عقیده دیگران است. از اسلام فقط با یک نیرو می‌توان پاسداری کرد و آن علم است و آزادی دادن به افکار مخالف و مواجهه صریح و روشن با آنها.» (۱۵)

به هر روی، استاد بر اساس این که «مشکلات جامعه بشری نومی شود و مشکلات نو، راه حل نو می‌خواهد.» (۱۶) سعی در گشودن افقی به سوی همگرایی و هماهنگی علم و دین نموده و با نگاه «مسئله» یاب و «مشکل» شناسانه، در پی باز کردن گره‌های فکری و راه حل‌های عملی برمی‌آید. حال با عنایت به آن چه که گذشت در این مقاله می‌کشیم ضمن اشاره‌ای اجمالی به زمینه‌های تاریخی تعارض علم و دین در مغرب زمین، دیدگاه استاد مطهری را در باب نحوه مناسبات آن دو، در حوزه «جهان بینی اسلامی» بررسی می‌کنیم.

۱- زمینه‌های تاریخی تعارض علم و دین از جمله مسائلی که در سده‌های اخیر، الاهیات مسیحی را به چالش کشید و ذهن و زبان متفکران مغرب زمین را به خود معطوف کرد، ادعای

معانی می‌رساند. اسلام هدف‌ها و معانی و ارائه طریقه رسیدن به آن هدف‌ها و معانی را در قلمرو خود گرفته و بشر را در غیر این امر آزاد گذاشته است و به این وسیله از هر گونه تصادمی با توسعه تمدن و فرهنگ پرهیز کرده است. (۲۳)

ظهور تعارض‌های ناشی از عوامل مذکور در اندیشه مغرب زمین، متفکران و مثال‌ها آن دیار را بر آن داشت تا مکانیسم‌هایی را برای حل تعارضات علم و دین به کار برند. (۲۴) به رغم ارائه «راه حل»‌های مختلفی نظیر: «تمایز»، «تعاضد» و «توازی» علم و دین در بستر تفکر فلسفی و کلامی غرب، که به قصد ستردن غبار ضدیت آن دو چاره اندیشی گردید، ولی در عین مؤثر بودن، توفیق چندانی در حل و فصل محتوای مسأله نداشته است. (۲۵)

۲- مناسبات علم و دین در جهان بینی اسلامی  
بررسی آراء و اندیشه‌های فلسفی - کلامی استاد مطهری درباره نحوه مناسبات و چگونگی ارتباط علم و دین، آن گونه که درباره‌ای از منشورات وی منعکس است، بیانگر عقیده راسخ استاد به «هماهنگی» (consonance) و همگرایی بین آن دو بوده و در مواردی نیز آنها را «مکمل» و «متمم» هم می‌بیند. (۲۶)

نکته قابل توجهی که یادآوری آن ضرورت می‌نماید، این است که مراد از «هماهنگی» و «مکمل» بودن علم و دین چیست؟ در توضیح این دو مفهوم می‌بایست دقت لازم را مبذول داشت، زیرا آن گاه که از «هماهنگی» علم و دین سخن می‌رود، مقصود این است که گزاره‌هایی که آن دو درباره موضوع واحدی به دست می‌دهند، اگر چه به ظاهر متفاوت اند، ولی در حقیقت نافی یکدیگر نیستند. و در جایی که از «مکملیت» آنها بحث می‌شود، سخن ناظر به محدودی علم بوده و نشان می‌دهد که علم در پیش فرض‌های بنیادین خود نیازمند تبیین‌های مابعدالطبیعی است. (۲۷) از این رو، استاد مطهری در تبیین خود از مناسبات علم و دین، همواره از ملاحظات سه جانبه: علم، دین و فلسفه و نحوه ترابط و تلائم هر یک با دیگری غافل نبوده و به درستی و با معان نظر در روابط آنها، به تنسيق نظامی از اندیشگی در حوزه «جهان بینی اسلامی» دست یازید، که در آن هر یک از اضلاع معرفتی مزبور، از جایگاه تعریف شده‌ای برخوردار بوده و رسالت اصلی خویش را عهده‌دار می‌گردند. (۲۸) در این طرح سه جانبه، دین با تعمیق مسایل فلسفی و عملی آنها را بارور می‌سازد و فلسفه و علم، باورهای دینی را تحکیم می‌بخشد. و این هر سه در هرم فکری استاد، در تنظیم حیات و اندیشه بشری در گستره آفاق آسمانی و زمینی ضرورتی تمام می‌یابند و در صورت دوری از افراط و تفریط و جهل و جمود، به یک فلسفه جامع در فهم جهان، انسان و جامعه صورت بندی جدیدی از همگرایی و هماهنگی را سامان می‌دهند. (۲۹)

بدین سان، استاد روابط سه گانه علم، دین و فلسفه را بر پایه مبانی معرفت شناختی خاصی که از «حکمت متعالیه» صدرالمتهلین شیرازی، فیلسوف بنام عصر صفویه اخذ کرده بود، به جلو می‌برد. (۳۰)

## □ استاد مرتضی مطهری، در عین باور به هماهنگی و سازگاری و وجوه اشتراک علم و دین و فلسفه، به تفاوت‌ها و تمایزهای آنها در سطوح مختلف «هستی شناسی»، «معرفت شناختی»،

## «انسان شناسی»، «نیاز شناسی» و «ساختار زبانی» توجه می‌کند و کار آمدی هر یک را در شناسایی جهان و انسان نشان می‌دهد.

و در عین باور به هماهنگی و سازگاری و وجوه اشتراک علم و دین و فلسفه، به تفاوت‌ها و تمایزهای آنها در سطوح مختلف «هستی شناسی»، «معرفت شناختی»، «انسان شناسی» و «نیاز شناسی» و «ساختار زبانی» توجه می‌دهد و کارآمدی هر یک را، در شناسایی جهان و انسان و برآوردن نیازهای اولیه و ثانویه آدمیان می‌کاود، و نحوه درآمیختگی آنها را که در پاره‌ای از مواضع منجر به مغالطات ذهن سوز و موجب رنجوری اندیشه دینی و عمل مذهبی گردیده، به درستی نشان می‌دهد. و به همین جهت می‌کوشد با رویکرد تعامل «تئوری» و «عمل» از اندیشه دینی مدلی سازمند طراحی کند و براساس مبانی «جهان بینی شیعی»، که وی آن را در برخورد با مسایل «نظری» عمیق‌تر و در برابر معضلات «عملی» کارآمدتر از سایر جهان بینی‌های فرق اسلامی می‌انگارد (۳۱)، بن مایه‌های مسایل مورد نیاز نسل جوان عصر خویش را در تلقی همگامی و همگرایی علم و دین تدوین و تنظیم نماید. (۳۲)

### ۱-۲) علم و دین در عرصه هستی شناسی

به رغم هماهنگی و مکمل بودن علم و دین در اندیشه استاد مطهری، وی آن دو را در عرصه «هستی شناسی» (ontology) متمایز می‌داند. اما این تمایز به معنای جدایی «مطلق» علم و دین، که از جمله رویکردهای برخی از نحله‌های فلسفی و جریان‌های الاهیاتی در مغرب زمین است، نمی‌باشد؛ بلکه همان گونه که پیشتر بدان اشارت رفت، استاد مطهری باب گفت‌وگوی میان آنها را

هرگز مسدود نمی‌داند، و تفاوت کامل علم و دین را به لحاظ موضوع، روش، غایت و زبان بر نمی‌تابد. بنابراین، آن چه پیش و بیش از هر چیز می‌بایست در اندیشه کلامی استاد، مدنظر قرار گیرد و غفلت از آن خسارت‌های جبران ناپذیری در دو حوزه «نظر» و «عمل» بر فرد و جامعه وارد خواهد آورد، توجه به «کاستی‌ها» و «نارسایی‌های جهان بینی علمی» است.

استاد مطهری از این نظر، با برشمردن توانایی‌ها و ضعف‌های «جهان بینی علمی» و «جهان بینی مذهبی» ضمن بیان ویژگی‌های هر کدام، جهان بینی اسلامی را در دو حوزه پیوند و همبسته بودن «عقل» و «دل»، و اقتناع اندیشه و کشش و جاذبه عواطف و تحرک اراده، پشتوانه محکم و استواری برای ایجاد انگیزش و مغنابخشی به حیات آدمی تلقی می‌کند. (۳۳)

از نظر استاد، علوم تجربی آن گاه که گام از خطه و حدود خویش، که جهان طبیعت است، فراتر نهد و خود را به صورت «جهان بینی» مطرح سازد، به قلمرو «هستی شناسی» قدم نهاده و تضاد آشکارش را با «جهان بینی دینی» باز می‌تاباند. چرا که «جهان بینی علمی» به حکم محدودیتی که ابزار علم (فرضیه و آزمون) برایش به وجود آورده است از پاسخگویی به یک سلسله مسایل اساسی جهان شناسی که خواه ناخواه برای هر ایدئولوژی پاسخ گویی قطعی به آنها لازم است، قاصر است. (۳۴) چون که از منظر علم، جهان کهنه کتابی است که اول و آخر آن افتاده است، نه اولش مشخص است و نه آخرش معلوم. بدین رو، جهان بینی علمی، جزء شناسی است نه کل شناسی، لذا علم، مارا به وضع برخی از اجزاء جهان آشنا می‌کند. نه به شکل و قیافه و شخصیت کل جهان.

از سوی دیگر، نارسایی جهان بینی علمی از نظر تکیه گاه بودن برای یک ایدئولوژی این است که علم از جنبه نظری، یعنی از جنبه ارائه واقعیت آن چنان که هست و از نظر جلب ایمان به چگونگی واقعیت هستی، متزلزل و ناپایدار است. به همین سبب، جهان بینی علمی با کاستی‌هایی مانند: تزلزل پذیر بودن، بی ثباتی و عدم کلی نگری نسبت به عالم و آدم رو به رو است، و با این وصف، نمی‌تواند پایگاه طرح دین به مثابه یک «ایدئولوژی» قرار گیرد، و تکلیف انسان را با خود و با جهان مشخص کند هدف‌ها و ارزش‌های بشر را تغییر دهد و الهام بخش خیر و نیکی باشد. (۳۵) زیرا که «ایدئولوژی» نیازمند به نوعی «جهان بینی» است که اولاً، به مسایل اساسی جهان شناسی که به کل جهان مربوط می‌شود، نه به جزء خاص پاسخ دهد. ثانیاً یک شناسایی پایدار و قابل اعتماد و جاودانه بدهد، نه یک شناسایی موقت و زودگذر. ثالثاً، آن چه ارائه می‌دهد، ارزش نظری و واقعیت نمایانه داشته باشد، نه صرفاً عملی و فنی. و جهان بینی علمی با همه مزایایی چون: دقیق و جزئی و مشخص بودن (۳۶)، فاقد نیازهای سه گانه مذکور است.

بدین ترتیب، جهان بینی اسلامی با بهره گیری از برهان و استدلال همانند جهان بینی فلسفی از یک طرف طرح کلی و جامع و همه جانبه و معقول و

متعادل به دست می‌دهد، (۳۷) و از دیگر سوء واجد خصایصی چون: آرمان سازی، تعهد آور، مسئولیت ساز، هدایت گر، نشاط بخش، امیدآفرین و محرک به سوی ارزش های اخلاقی و انسانی است، که از هیچ یک از جهان بینی های علمی و فلسفی بر نمی آید. (۳۸)

### (۲-۲) علم و دین در قلمرو معرفت شناسی

با پیدایش نهضت فکری و فرهنگی رنسانس در پهنه اروپا و ظهور دانشمندان علوم تجربی، توجه و دقت به «طبیعت» اذهان و اندیشه هارا به خود جلب کرد، و در اثر بررسی های علمی که در نوشته های «کپرنیک»، مطالعات «گالیله» و تحقیقات «نیوتن» ظاهر شد، معیار بررسی مسائل و رخدادها، از روش «قیاسی» به روش «تجربی» تحول یافت و قوای حسی و نیروی عقل طبیعی بشر، مناط سنجش و ارزیابی وقایع و پدیده ها قرار گرفت و ملاک های فوق طبیعی و معرفت هایی که از مجرای غیر عادی به دست می آیند، مورد بی اعتنایی واقع شد و ناکارآمد قلمداد گردید. (۳۹)

از منظر فلسفی نیز، دو گرایش عمده و مؤثر چون (۴۰): «حس گرایی» (empiricism) و «عقل باوری» (rationalism) در تفکر جدید ظاهر می شوند، تأکید فیلسوفان تجربی بر «متشابهت حواس» و محدود ساختن هرگونه شناسایی به قوای حسی از یک طرف و تکیه خردگرایان بر «عقل ابزاری» و «عرفی» که منحصراً متوجه مقاصد دنیوی آمدی بوده است از سوی دیگر، شرایطی را در افق حیات علمی و فلسفی غرب پدید می آورد، که باعث گرایش متفکران سده های پسین به اندیشه های «ماتریالیستی» و «پوزیتیویستی» می گردد. (۴۱) و انسان جدید، آن جنبه از دین را بیشتر مورد توجه و دقت نظر قرار می دهد که با احساسات، عواطف و تمایلات وی در آمیخته و جنبه شخصی و خصوصی داشته باشد. (۴۲)

پیدایش فلسفه طبیعی (natural philosophy) در سده هفدهم میلادی و ظهور نوعی «معرفت شناسی» (Epistemology) مبتنی بر «عقل» (reason) و به کارگیری آن به عنوان تنها ابزار مطمئن شناخت جهان و انسان، امکان دستیابی آدمی به قضایایی که بخش تجربه ناپذیر جهان را تشکیل می دهد، مورد تردید قرار گرفته و مقولاتی چون: نفس، اختیار و خدا، از دایره تفحص و تحقیق بیرون می مانند. (۴۳) و در حقیقت، عصر جدید آن گاه که قدم به عرصه وجود نهاد، منبع معرفتی تازه ای به نام «روش علمی» کشف شد. و این در حالی است که اندک بررسی میان روش های علم و مقایسه آنها با روش های دین، به وضوح نشان می دهد که از نظر رهبرد «معرفت شناختی» و جوه اتفاق و افتراق باورزی بین دو حوزه علم و دین برقرار است. (۴۴) از این رو، مهم ترین مشکلی که در بحث روابط متقابل معرفت علمی و معرفت دینی در عالم جدید خود را ظاهر می سازد، انحصار شناخت جهان به روش تجربی است. اصولاً روش علمی را تنها طریق نیل به «معرفت» تلقی کردن، از آسیب های جبران ناپذیر در جهان بینی علمی به شمار می رود. چرا که روش تجربی، یکی از راههای شناخت عالم واقع است،

«مکتب»، درباره خود شناخت، ابزار شناخت، منابع شناخت و کیفیت آن، دیدگاه خاص خود را دارد. (۴۹) حال اگر واژه هایی چون: حکمت، فقه، فکر، تعقل، تدبیر، تذکر، تبیین، رؤیت، بصیرت و... که در کتاب و سنت به طور مکرر به کار رفته، به دقت مورد مطالعه و کاوش قرار گیرد، نگرش دین اسلام را به «مسئله شناخت» در زوایای گوناگون آن روشن خواهد ساخت. (۵۰)

از نظر مطهری، تأکید قرآن و روایات بر تدبیر و تفکر در پدیدارهای طبیعی، در حقیقت حاکی از «آیات» برای نیل به «ذی الآیات» است، و گر نه «صرف فکر در آیات اگر مقرون به تفکر ثانوی نشود، نتیجه اش معرفت الله نیست، و به همین دلیل است که بسیاری از علمای طبیعی هستند که تفکرشان در خود آیات زیاد است، ولی چون تفکر درست دیگری ندارند و در تفکر دیگر راهنمایی نشده اند، جنبه آیه بودن برایشان روشن نشده است» (۵۱) بنابراین در قرآن، تفکر معنوی که همان تفکر «زرفیاب» است، مورد تأکید و تأیید قرار گرفته است. که این نوع تفکر، سه مرحله ادراک انسان مانند: «ادراک حسی»، «ادراک عقلی» و «ادراک شهودی» را دربرمی گیرد که نتیجه ملازمت این سه طریق، شکوفایی و ظهور «تفکر ثانوی» است که جهان بینی اسلامی بر آن ابتناء دارد.

بدین سان، جهان بینی اسلامی در قلمرو معرفت شناسی نه مبتنی بر «حس گرایی» صرف است، نه «خردگرایی» محض، و نه «شهودگرایی»، خالص، بلکه آمیزه ای از سه طریق یاد شده است. چون، قرآن به همان اندازه که آدمیان را به برخورد حسی با طبیعت فرامی خواند، آنان را به «برهان» نیز توجه می دهد، و به همان مقدار که به برهان نظر می کند، به دریافت درونی و شهودی دعوت کند. این چنین است که دیندار در تمام لحظات حیات ایمانی خود از «تعقل» بی نیاز نیست (۵۲) و هرگز ایمان وی به نقض «عقلانیت»، آن گونه که در نزد «سورن کرکگور» (۱۸۱۲-۱۸۵۵)، متفکر و متاله شورمند و راوی «اصالت ایمان» (Fideism) در سپهر اندیشه مغرب زمین رخ نموده (۵۳)، نمی انجامد. زیرا، راه «ایمان» از معبر «عقل» می گذرد، ولی در عقل و در محدودیت های روش های تجربی و قیاسی فلسفی صرف متوقف نمی ماند. از این جهت، جهان بینی مذهبی، بویژه در وجه «شیعی» آن از منظر استاد مطهری، فراتر از راههای عادی کسب معرفت بشری که عموماً قلمروهای «حس» و «عقل» را دربرمی گیرد، بر معرفت «قلب» و «تجربه درونی»، که گاهی از آن به «احساس هستی» تعبیر می شود، تکیه می کند و آن شناختی است که از «اعماق هستی» و «کنه وجود» آدمی برمی خیزد. (۵۴)

علاوه بر آن، جهان بینی اسلامی ضمن بهره گیری از منابع سه گانه مزبور که راههای کسب عادی معرفت در نزد بشراند، از «وحی» نیز به عنوان منبع معرفتی دیگر، که می تواند واقعیت هایی را برای آدمیان مکشوف سازد نیز استفاده می کند. (۵۵) در هر صورت، «قرآن، آنجا که از وحی سخن می گوید و آنجا که از قلب گفت و گو می کند، بیانش فراتر از

## □ بر اساس نظریه ویتگنشتاین در کتاب «پژوهش های فلسفی»، دین یک صورت حیاتی و بازی زبانی مستقل است که نه نیاز به تأیید و حمایت دارد و نه لازم است در مقابل انتقادهای بیرون از حوزه خاص خود دفاع کند... نحوه حیات علمی مستلزم استفاده از زبان علمی است و نحوه حیات دینی نیز، لازم است به کار بردن زبان خاص دینی است.

هرگاه روش مزبور یگانه راه شناسایی جهان قلمداد شود، در آن صورت، چنین «حصرگرایی» (Exclusivism) چشم انداز آدمی را بر محدودیت های گریز ناپذیر علم مسلود می کند. و «علم زدگی» (scientism) که خود موضعی معرفت شناسانه است، با گذر روان شناختی و غیر منطقی به «ماده انگاری» (Materialism) منجر می شود که رأی هستی شناسانه و مابعدالطبیعی است. (۴۵)

استاد مطهری با توجه به چند تباری بودن مسائل کلامی و به دلیل این که وی در نظام جامع نگر صدرایی پرورش یافته بود، از «حصرگرایی روش شناختی» (Methodological exclusivism) دوری می جوید (۴۶) و فارغ از نگرش تحویل گرایانه به مسئله «علم» و «دین»، تفاوت آن دو را در قلمرو «معرفت شناسی» برمی رسد و بر محدودیت شناسایی علمی و گستره فراخ دامن معرفت دینی تأکید می ورزد. «علم با همه مزایا، دایره اش محدود به آزمون است، تا آن حد پیش می رود که عملاً بتواند آن را تحت آزمایش درآورد، اما مگر می توان همه جنبه های هستی را در بند آزمون درآورد؟... علم مانند نورافکن قوی در یک ظلمت یلدایی است که محدوده ای معین را روشن می کند، بدون این که از ماورای مرز روشنایی خبری بدهد.» (۴۷)

جهان بینی دینی از نگاه استاد مطهری، بازتاباننده سه سطح معرفت یعنی: «حسی»، «عقلی» و «شهودی» است. (۴۸) و دین اسلام به مثابه یک

عقل و اندیشه می رود، اما ضد عقل و اندیشه نیست. در این مورد قرآن پیشنی فراعقلانی را طرح می کند که اساساً، خرد را بدان راهی نیست و از ادراک آن عاجز است (۵۶) به دیگر سخن، پاره ای از مدعیات دینی، اگر چه «خردگریز» اند، ولی «خردستیز» نیستند.

(بدین ترتیب، می توان دیدگاه استاد مطهری را در باب تفاوت میان علم و دین در حوزه معرفت شناختی چنین خلاصه کرد. «اگرچه علم و دین برای گسترش شناسایی آدمیان آمده اند، اما «علم» افزایش «افقی» به انسان ارزانی می دارد و «دین» گسترش «عمودی» در بشر ایجاد می کند. دین می گوید، تمام این جهانی که می بینی در مقابل جهان غیبی که بر این جهان احاطه دارد، مثل یک حلقه است در صحرا. لذا هر یک از علم و دین، ابعادی از جهان هستی را فراوری انسان ها می گشاید که آدمی به همه آنها نیازمند است. در نتیجه، «نه علم می تواند جانشین دین شود و نه دین می تواند جانشین علم» (۵۷)

۳-۲) علم و دین در حیطه نیازشناسی نیازهای روبه تکامل حیات آدمی و نقش علم و دین در پاسخگویی و برآوردن آنها، از مباحث عمده در آثار گرانسنگ استاد مطهری به شمار می آید. پیشتر بیان شد، که از نظر استاد میان علم و دین در عین تلاقی، تعاون، تعاضد، همیاری و هماهنگی، تفاوت های نسبی در قلمروهای مختلف وجود دارد. این تفاوت ها در حوزه «نیازشناسی» نیز در اندیشه او به چشم می خورد.

استاد مطهری، ابتدا نیازهای بشر را به دو دسته «ثابت» و «متغیر» تقسیم می کند و سپس به نحوه ارتباط میان عنصر «ابدیت» و «تغییر» پرداخته و از این رهگذر تلاش می کند، مسأله نسبت میان علم و دین را از نظر جهان بینی اسلامی تبیین کند و به حل تعارض آنها نایل آید. (۵۸)

در جهان بینی دینی، انسان نه تنها موجودی تک ساحتی (۵۹) نیست، بلکه دارای ابعاد مختلف از نظر «مادی» و «معنوی» است. از آن جا که سیر تکاملی انسان از حیوانات آغاز و به سوی انسانیت کمال می یابد، به این سبب ابعاد معنوی وجود آدمی نظیر: علم و آگاهی، خیر اخلاقی، جمال و زیبایی، تقدیس و پرستش، (۶۰) از جاذبه ها و کشش های غیرمادی و فراطبیعی نهاد بشر محسوب می شود و همین ساحت وجود است که آدمی را به دین نیازمند می سازد. باز از همین رو است که نیاز بشر به دین، حتی در دوره مدرن، که انسان جدید با تکیه بر عقل خود بنیاد، خویش را بی نیاز از آموزه های و حیانی می انگاشت، همچنان باقی است. چراکه «ارضاء کامل نیازهای غریزی نمی تواند مسأله انسانیت وی را حل کند، ریشه نیازها و

اففعالات شدید و مهم آدمی در جسمش نیست، بلکه در ویژگی هستی انسانی است» (۶۱) و اساساً انسانیت، امری است وراء زیست شناسی (۶۲)، و تمام هستی بشر، در گزینشی گریز ناپذیر بین

### □ استاد مطهری با برشمردن

#### توانایی ها و ضعف های

#### «جهان بینی علمی» و «جهان بینی

#### مذهبی» ضمن بیان ویژگی های هر

#### کدام، جهان بینی اسلامی را در دو

#### حوزه پیوند و همبسته بودن

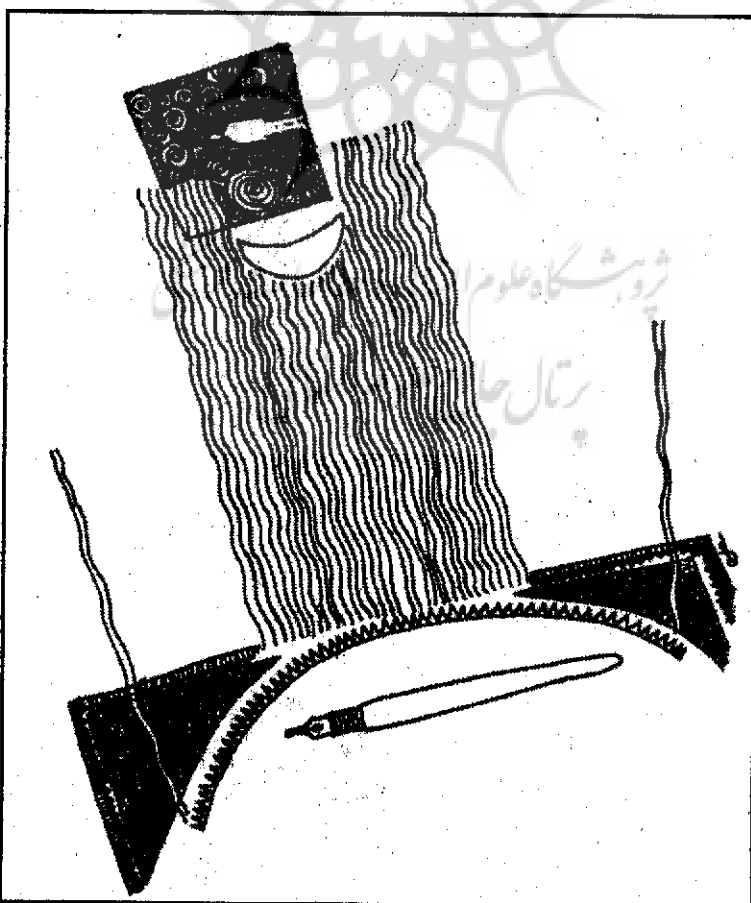
#### «عقل» و «دل»، و اقتناع اندیشه و

#### کشش و جاذبه عواطف و تحرک

#### اراده، پشتوانه محکم و استواری

#### برای ایجاد انگیزش و معنابخشی

#### به حیات آدمی تلقی می کند.



برگشت به زندگی حیوانی و نیل به مرحله زندگی انسانی تعیین می یابد. (۶۳) بنابراین، علم و عقل تا سقف معینی نیازهای آدمی را پاسخ می دهند، و آن برآوردن نیازهای مادی دنیوی است که از آن امروزه

به «سطح زندگی» یاد شده، و به «رفاه» آدمی در حیات دنیوی می افزاید. اما دین، پاسخگوی نیازهای وجودی و فراعقلی و معنوی انسان ها است. (۶۴) «این که بعضی از نیازهای بشر جز با علم برطرف نمی شود، شکی نیست، اما علم قادر نیست به نیازها و دردهایی که به ابعاد انسانی مربوط می شوند، پاسخ گوید. علم زندگی انسان را از جنبه ابزاروی متکامل می کند، اما نمی تواند از جنبه انسانی متکامل کند. چون که علم برای انسان ارزش وسیله ای دارد، علم برای انسان هدف نمی سازد؛ علم هدف های انسانی را بالا نمی برد، علم به انسان جهت نمی دهد، بلکه انسان در جهتی که در زندگی انتخاب کرده است از نیروی علم استفاده می کند.» (۶۵)

از این رو، «علم گرایی» محض و تربیت علمی خالص، از ساختن انسان تمام ناتوان است، تربیت علمی خالص، نیمه انسان می سازد، نه انسان تمام. محصول، این تربیت ماده، خام انسان است، نه انسان ساخته شده. جهان بینی علمی، انسان توانا و قدرتمند می سازد، نه انسان بافضیلت. انسان تک ساحتی می سازد، نه انسان چند ساحتی» (۶۶) در حالی که «تفاوت عمده و اساسی انسان با جانداران دیگر که ملاک «انسانیت» او است و انسانیت و البته به آن است، علم و ایمان است» (۶۷) و اصولاً (انسان حیوانی است که با دو امتیاز «علم» و «ایمان» از سایر جانداران امتیاز یافته است» (۶۸) بنابراین، علم و ایمان دو رکن از ارکان اساسی انسانیت او است. (۶۹) و آدمی،

همان گونه که پیشتر بیان شد، از این دو بی نیاز نیست، و هیچ یک نیز جایگزین دیگری قرار نمی گیرد، چراکه این دو در معاضدت با یکدیگر، آدمی را بر موانع دشواری های مختلفی که بر سر راه او است فائق می آورند و لذا علم و دین از حیث برآوردن نیازهای آدمی، مکمل یکدیگر خواهند بود، به گونه ای که برخی از نیازهای انسان به یاری علم گشوده می شود و پاره ای دیگر، با هدایت دین. به دیگر سخن، نه علم و نه دین، هیچ یک به تنهایی پاسخگوی تمامی نیازهای انسان نخواهند بود. (۷۰)

۴-۲) علم و دین در حوزه ساختار زبانی

در سده بیستم، فلسفه تحلیل زبانی (Linguistic analitic Philosophy) به منزله پدیده ای کانونی، افق های نوینی را در رویکرد به مقوله «زبان» گشود و زمینه های جدید و راههای پرشماری برای فهم «زبان دین» (language of religion) و

پرسش ها و چالش های نو پدید در برابر آن قرار داد. (۷۱)

دین پژوهان معاصر، بیش از گذشته خود را با «انقلابی زبانی» روبه رو می بینند که در حقیقت،

آموزه‌ها و گزاره‌های دینی را در تلقی سنتی اش به پرسش می‌کشید و دشواری‌های مضاعفی را در حوزه دین‌شناسی معاصر پدیدار می‌ساخت و به جد راه‌حلی‌هایی فراتر از پاسخ پیشینیان طلب می‌کرد. از این رو، عوامل چندی را می‌توان، هم از جنبه درون دینی و هم از حیث برون دینی، در پدید آمدن مبحث «زبان دین» (۷۲) مؤثر شمرد که مهمترین و بارزترین آن، چالش‌های نوین در باب نحوه، مناسبات علم و دین و ارائه، راه‌حل‌های تعارض میان آن دو است.

بنابراین، بسیاری از متفکران و متألهان مغرب زمین در رویارویی با پرسش‌هایی چون: آیا زبان وحی، زبان «شناختاری» (cognitive) و ناظر به امر واقع است، یا از سنخ زبان «غیرشناختاری» (noncognitive) و مبتنی بر عناصر «ارزشی» و «انگیزی» است؟

آیات زبان دین همان زبان عرفی است، یا زبان دین، زبان علمی یا فلسفی و یا زبان شعر و هنر است؟ و خلاصه آیا زبان دین، با همان معیارهای علمی و تجربی قابل اثبات، ابطال یا تأیید است، یا زبان دین، دارای زبان خاص و منحصر به فردی است که معیار و ملاک خود را در سنجش و ارزیابی‌ها دارد؟ به تمایز زبان علم و زبان دین تأکید می‌ورزیدند و تلاش کردند تا آنها را در دو حوزه و قلمرو زبانی کاملاً متفاوت منفک از یکدیگر قرار داده و از این طریق به معضل تعارض این دو معرفت پایان دهند. (۷۳)

بدین ترتیب، فیلسوفانی چون ویتگنشتاین (۱۹۵۱-۱۸۸۹) و همفکران وی مانند: فیلیپس، پیتروینچ، نورمن ملکم، پل فن بورن و... علم و دین را دو «بازی زبانی» متمایز، اما کاملاً مجاز دانستند، به گونه‌ای که هر یک از آنها مقولات و منطق خاص خود را دارند که با قواعد و قوانین حاکم بر زبان دیگر متفاوت است. (۷۴)

ویتگنشتاین در رهیافت متأخر اندیشه فلسفی خود، علی‌رغم گرایش قبلی در باب زبان که معتقد بود زبان نموداری از تصویر و معنای ذهنی است، به وظایف گوناگون زبان و کارکردهای مختلف آن توجه کرد و قلمرو «دین» را از حوزه «علم» جدا نمود. (۷۵)

بر اساس نظریه جدید ویتگنشتاین، که در کتاب «پژوهش‌های فلسفی» وی ظهور یافته، دین یک صورت حیاتی و بازی زبانی مستقل است که نه نیاز به تأیید و حمایت دارد و نه لازم است در مقابل انتقادات بیرون از حوزه خاص خود دفاع کند. (۷۶) چون دین، صورتی از حیات بشری با بازی‌های زبانی و منطق و محتوا و غایت خاص خود است، لذا با گفتمان علمی نسبتی نمی‌یابد. (۷۷) بنابراین، نحوه حیات علمی مستلزم استفاده از زبان علمی است و نحوه حیات دینی نیز، لازمه اش به کار بردن زبان خاص دینی است. (۷۸)

تمایز زبان دین از زبان علم، در اندیشه «پل تیلیخ» (۱۹۶۵-۱۸۸۶)، فیلسوف اگزیستانسیالیست و متاله برجسته، پروتستان (۷۹) نیز به گونه دیگری ظاهر می‌شود.

پل تیلیخ با طرح دین به مثابه وجهی از حیات معنوی انسان، آن را از حوزه احساس، اخلاق و

**□ نیاز بشر به دین، حتی در دوره مدرن، که انسان جدید با تکیه بر عقل خود بنیاد، خویش را بی نیاز از آموزه‌های وحیانی می‌انگاشت، همچنان باقی است. چرا که «ارضاء کامل نیازهای غریزی نمی‌تواند مسأله انسانیت وی را حل کند، ریشه نیازها و انفعالات شدید و مهم آدمی در جسمش نیست، بلکه در ویژگی هستی انسانی است»**

معرفت فلسفی فراتر می‌برد و با «وجود» و دغدغه‌های اگزیستانسیال موقعیت مرزی انسان پیوند می‌زند و هیافت و جود به دین را در افق حیات معنوی انسان معاصر می‌گشاید. (۸۰)

از منظر «پل تیلیخ»، انسان معاصر دارای دو گونه مسایل است:

(الف) مسایل وجودی  
(ب) مسایل غیر وجودی

پاسخ مسایل اخیر، بر عهده علوم بشری مانند: روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ، فیزیک، شیمی و... است، اما مسایل وجودی آدمی در قلمرو «دین» قرار می‌گیرد. بدین ترتیب از نگاه او، دین یک سلسله اعمال و اعتقادات بخصوصی نیست، بلکه همانا دل بستگی به «امور نهایی» (ultimate) بوده که با احساس قطعی بودن امور و با نوعی تسلیم محض و غیر مشروط در برابر امر نهایی همراه است. (۸۱)

با توجه به چنین نگاهی به دین، پل تیلیخ بر این باور است که دغدغه، نهایی انسان را باید به گونه‌ای «نمادین» مطرح کرد، چرا که تنها «زبان نمادین» قادر است، امور نهایی و دل بستگی واپسین و فرجامین آدمی را به دور از هر گونه تحریف و تقلیل دادن در سطوح معرفت‌های تجربی و فلسفی بیان نماید، چنان که می‌گوید: «نمادهای دینی، تنها طریقی هستند که از رهگذر آنها، دین می‌تواند خود را به طور مستقیم اظهار نماید.» (۸۲) از این نظر پل تیلیخ، کارکرد نمادها را نه در زبان عرفی یا فنی مانند علم و

تکنولوژی، بلکه در حوزه آفرینش‌های هنری، تاریخ و دین می‌جوید، و کارکرد نمادهای دینی را عین کارکردهای نمادهای دیگر می‌بیند. یعنی همان گونه که نمادها، ابعادی از واقعیت و روح ما را به دلیل غلبه جنبه‌های محسوس و انضمامی واقعیت پنهان‌اند، به ما نشان می‌دهند، نمادهای دینی نیز ابعادی دیگر از واقعیت و به ویژه سطوح عمیق تری از زوایای ناآشکار وجودمان را به ما آشکار می‌سازند، و این اعماق درونی ترو وجود، جز با نمادها شناخته نمی‌شوند. و اصولاً مهم‌ترین کارکرد نماد دینی، که نوعی دگرگونی در ناحیه «بینش‌ها» و «گرایش‌ها» یا «هست‌ها» و «بایدها» ایجاد می‌کنند، نه می‌توان معرفت تجربی به سیاق علوم رایج خواند و نه از سنخ شناخت عقلی در فلسفه بر شمرد، بلکه در حقیقت می‌بایست آن را تحول معرفتی ناشی از «وحی» تلقی نمود. و معرفتی که از طریق «وحی» حاصل شود، کارکردی وجودی داشته و می‌تواند نسبت آدمیان را با «هست‌ها» و «ارزش‌ها» به گونه‌ای تغییر دهد که تمام عناصر حیات شخص در عمل ایمانش متحد گردد. (۸۳)

البته این ایمان از صاعقه‌های ناخودآگاه غیر عقلانی و از ساختارهای خودآگاه عقلانی فراتر می‌رود، ولی هرگز آنها را متلاشی نمی‌سازد، زیرا خصیصه وجدی ایمان، ویژگی عقلانی ایمان را طرد نمی‌کند، اگرچه با آن یکسان نیز نیست به دیگر سخن، از دیدگاه پل تیلیخ، وحی مخالف عقل عمل نمی‌کند، بلکه برعکس، عقل را به سطحی مجذوبانه تعالی می‌بخشد. (۸۴) چنین رابطه‌ای بین عقل و وحی، بصیرت‌زا بوده و بصیرت آن نوعی معرفتی است که دگرگونی وجودی پدید می‌آورد. (۸۵) و ساختار زبانی‌ای که از معرفت وجودی سخن می‌گوید، چیزی جز «زبان نمادین» نمی‌تواند باشد. (۸۶)

اگرچه در نزد برخی از فیلسوفان و متألهان سنتی نیز «نمادین» بودن «زبان دین» رایج بوده و بسیاری از متفکران مسیحی داستان طوفان نوح و خلقت انسان و دیگر قصص تاریخی متون مقدس را نه گزارش از یک واقعه تاریخی، بلکه طریقه‌ای سمبلیک برای ارائه نکات دینی دانسته‌اند، ولی برخی از دیدگاه‌های متأخر، همه گزاره‌های دینی و از جمله داستان آفرینش را نیز در قالب زبان نمادین تفسیر می‌کنند. (۸۷) و «پل تیلیخ» نیز این شیوه را در تفسیر متون دینی به کار می‌برد و به همین سبب معتقد است که بین علم و دین تعارضی وجود ندارد. (۸۸) دیدگاه مزبور با آن چه در نزد متفکران اسلامی به ویژه در آثار استاد مطهری مشاهده می‌شود، تفاوت‌های عمده‌ای دارد. زیرا استاد، تنها داستان «آفرینش آدم» را بر اساس «زبان نمادین» یا سمبلیک تفسیر کرده و درباره سایر قصه‌های قرآنی، عموماً سخنی به سلب و ایجاب نگفته است.

استاد با تکیه بر زبان سمبلیک در داستان آدم (۹۰)، آن را از زبان توصیفی علم متمایز می‌سازد. زیرا، آن چه در زبان علمی جایز نیست، در زبان سمبلیک رواست و آن چه در زبان علمی رعایت آن ضروری است، در زبان سمبلیک قابل اغماض است. (۹۱)

هرچند استاد مطهری در داستان آفرینش آدم بر «نمادین» بودن «زبان قرآن» تأکید می‌ورزد، ولی به سبب آن که وی نگرش «گزاره‌ای» (Propositional) به «وحی» دارد (۹۲)، از این جهت زبان دین را، چون «پل تبلیغ»، زبان «شناختاری غیرواقع‌گرا» نمی‌داند، و اساساً از نظر ایشان، مواد داستان آدم، همه حقیقی است، اما زبان وحی در بیان آفرینش انسان، زبان نمادین است. لذا استاد می‌گوید: «ما اگر مخصوصاً قرآن کریم را ملاک قرار دهیم، می‌بینیم قرآن داستان آدم را به صورت به اصطلاح سمبولیک طرح کرده است. (۹۳) سپس استاد، مقصود خود را این گونه توضیح می‌دهد: «منظورم این نیست که «آدم» که در قرآن آمده نام شخص نیست، چون «سمبل» نوع انسان است - ابدأ - قطعاً «آدم اول» یک فرد و یک شخص است و وجود عینی داشته است. منظورم این است که قرآن، داستان آدم را از نظر سکونت در بهشت، اغوای شیطان، طمع، حسد، رانده شدن از بهشت، توبه و ... به صورت سمبولیک طرح کرده است. (۹۴)

به هر روی، قابل شدن به زبان «نمادین» برای برخی از آیات قرآن، شاید بزور شادی موفق در عرصه حل تعارضات علم و دین به شمار می‌رود چرا که «تفسیر قرآن از خلقت به دلیل تمایز زبانی با تفسیر علمی، در عرض آن نبوده و نسبت به پیروزی تئوری خاص در علم بی تفاوت است. (۹۵)

در نتیجه، چنین گامی از سوی متفکری نظیر استاد مطهری که همه عمر، دغدغه پاسخوگویی به پرسش‌ها و حل مشکلاتی را داشت که در زمینه مسایل اسلامی در جهان معاصر رخ می‌نمود (۹۶)، خود در حقیقت آغازی برای ورود به عرصه پرچالش مسایل «کلامی نوین» و «فلسفه دین» بوده و از دیگر سو، تلاشی متعهدانه برای حفظ توانایی و پویایی اندیشه دینی و پرهیز از «جمود» و هم چنین حراست از خلوص و قداست متون دینی و اجتناب از التقاطی‌گری محسوب می‌شود.

#### ۱۵۱۵ بی‌نوشت: ۱۵۱۵

- ۱- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- ۲- ژیلسون، ایتن (۱۳۷۱)، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام بازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، آری، آج (۱۳۷۲)، عقل و وحی از نظر متفکران اسلامی، ترجمه حسن جوادی، تهران، امیرکبیر.
- ۳- باربور، ایان (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۴- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۷۳)، موضع

علم و دین در خلقت انسان، تهران، مؤسسه فرهنگی آریه.

- ۵- بخشی، عباس (۱۳۷۴)، مقاله «نگاهی به تأملات شهید مطهری در باب تعاملات دین و فلسفه»؛ استاد مطهری در گذر اندیشه‌ها، به کوشش علی باقی نصرآبادی، کاشان، انتشارات مرسل.
- ۶- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، آشنایی با علوم اسلامی (۱ و ۲)، قم، انتشارات صدرا.
- ۷- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، علل گرایش به مادیگری، قم، انتشارات صدرا.
- ۸- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، بیست گفتار، مقاله «نظر اسلام در باره علم»، ص ۱۷۹ و نیز: ده گفتار، مقاله «فرضه علم»، ص ۱۵۴.
- ۹- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۳)، استاد مطهری و کلام جدید، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۰- فراستخواه، مقصود (۱۳۷۳)، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی، تهران، شرکت سهامی انتشار و نیز: گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۳)، دین و روشنفکران مشروطه، تهران، نشر اختران.
- ۱۱- بخشی، عباس (۱۳۷۲)، «نگاهی به حیات عقلی شهید مطهری»، روزنامه اطلاعات، ش ۱۹۹۴۱، ص ۶.
- ۱۲- کوسنلر، آرتور (۱۳۵۱)، خوابگردها، ترجمه منوچهر روحانی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های حیبی، چاپ اول.
- ۱۳- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، اسلام و نیازهای جهان امروز، تهران، انتشارات حزب جمهوری اسلامی، صص ۴۳-۴۹.
- ۱۴- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، پیرامون جمهوری اسلامی، قم، انتشارات صدرا، ص ۱۳۴.
- ۱۵- مطهری، مرتضی (بی‌تا)، پیرامون انقلاب اسلامی، قم، انتشارات صدرا، صص ۱۷ و ۱۸.
- ۱۶- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر، قم، انتشارات صدرا، ص ۹۰.
- ۱۷- بخشی، عباس (۱۳۸۱)، «درآمدی بر مناسبات علم و دین» (چالش‌ها و راه‌حل‌ها)، فصلنامه مینوی خرد، س دوم، ش ۵، صص ۳۹-۵۸.
- ۱۸- هات، جان اف (۱۳۸۴)، علم و دین از تعارض تا گفت و گو، ترجمه بتول نجفی، قم، انتشارات طه.
- ۱۹- راسل، برتراند (۱۳۵۵)، علم و مذهب، ترجمه رضا مشایخی، تهران، انتشارات دهخدا، ص ۳.
- ۲۰- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۳)، «بررسی گونه‌های تعارض بین علم و دین»؛ فصلنامه مصباح، ش ۱۰، صص ۶۷-۶۹.
- ۲۱- علل گرایش به مادیگری.
- ۲۲- مطهری، مرتضی (۱۳۵۳)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، صص ۸۶-۸۷.
- ۲۳- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، ختم نبوت،

- قم، انتشارات صدرا، ص ۵۹.
- ۲۴- بخشی، عباس (۱۳۸۲)، «علم و دین در اندیشه مغرب‌زمین»، کیهان فرهنگی، ش ۲۰۴، صص ۳۲-۳۷.
  - ۲۵- ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۰)، «روش‌های حل تعارض علم و دین»، مجله معرفت، ش ۵۱، صص ۱۷-۳۰.
  - ۲۶- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۳۵؛ انسان و ایمان (۱۳۵۷)، ص ۳۴.
  - ۲۷- عبداللهی، محمدعلی (۱۳۸۱)، مقاله «علم و دین»؛ در: جستارهایی در کلام جدید، تهران، انتشارات سمت، ص ۳۳۵.
  - ۲۸- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۳)، استاد مطهری و کلام جدید، ص ۱۹۱.
  - ۲۹- بخشی، عباس (۱۳۷۴)، «دینداری و نوگرایی از دیدگاه استاد مطهری»، روزنامه اطلاعات، ش ۲۰۴۷۱، ص ۶.
  - ۳۰- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، مقالات فلسفی، ج ۳، تهران، انتشارات حکمت.
  - ۳۱- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر، صص ۹۱-۹۲.
  - ۳۲- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، مجموعه آثار، ج ۱، قم، انتشارات صدرا، ص ۳۸.
  - ۳۳- بخشی، عباس (۱۳۸۵)، «دین و معبر عقل»، نگاهی به دستاوردهای مرتضی مطهری در رویکرد عقلانی به دین؛ روزنامه کارگزاران، ش ۱۱، ص ۱۱.
  - ۳۴- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، جهان‌بینی (۲)، تهران، انتشارات حکمت، ص ۱۳.
  - ۳۵- مجموعه آثار، ج ۲، ص ۷۸.
  - ۳۶- جهان‌بینی (۲)، ص ۱۷.
  - ۳۷- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، مجموعه آثار، ج ۳، قم، انتشارات صدرا، ص ۱۶۴.
  - ۳۸- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، تکامل اجتماعی انسان، قم، انتشارات صدرا، ص ۱۲۲.
  - ۳۹- بخشی، عباس (۱۳۷۵)، «عقل و دین در عصر روشنگری»، روزنامه اطلاعات، ش ۲۰۸۹۵، ص ۶.
  - ۴۰- هاملین، دیوید و (۱۳۷۴)، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه: شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
  - ۴۱- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه، ج ۸، از بنیام تاراسل، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
  - ۴۲- بخشی، عباس (۱۳۸۳)، «استاد مطهری؛ گفتار دینی معاصر»، کیهان فرهنگی، ش ۲۱۱، صص ۳۰-۳۳.
  - ۴۳- نصر، سید حسین (۱۳۸۰)، معرفت و معنویت، ترجمه: انشاءالله رحمتی تهران، دفتر پژوهش و نشر سرووردی.
  - ۴۴- باربور، ایان (۱۳۶۲)، علم و دین، ص ۱۶۹.
  - ۴۵- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، راهی به

رهایی، تهران، نگاه معاصر، صص ۳۷۵-۳۷۷.

۴۶- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۳)، استاد مطهری و کلام جدید، ص ۱۱۰.

۴۷- مطهری، مرتضی، جهان بینی (۲)، صص ۱۱ و ۱۲.

۴۸- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مسأله شناخت، قم، انتشارات صدرا، صص ۶۲-۶۵.

۴۹- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، شناخت در قرآن، تهران، انتشارات سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ص ۲۴.

۵۰- همان، ص ۲۶.

۵۱- همان، ص ۱۳۳.

۵۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، دفتر عقل و آیت عشق، ۳ جلد، تهران، طرح نو.

۵۳- کرگور، سورن (۱۳۸۱)، مقاله «انفسی بودن حقیقت است»، ترجمه: مصطفی ملکیان، سیری در سپهر جان، تهران، نگاه معاصر، صص ۱۹-۴۸؛ بخشی، عباس (۱۳۸۲)، «الاهیات انفسی»، فصلنامه مینوی خرد، سال سوم، ش ۹، صص ۴۲-۴۷.

۵۴- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، آشنایی با قرآن (۲ و ۱)، قم، انتشارات صدرا، صص ۳۵-۳۶.

۵۵- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، شناخت شناسی در قرآن، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ج دوم.

۵۶- آشنایی با قرآن (۲ و ۱)، ص ۶۱.

۵۷- مسأله شناخت، ص ۱۶۷. و انسان و ایمان، ص ۳۰.

۵۸- نظام حقوق زن در اسلام، صص ۹۵-۱۰۰.

۵۹- مارکوزه، هربرت (۱۳۶۲)، انسان تک ساحتی، ترجمه: حسن مؤیدنی، تهران، امیرکبیر.

۶۰- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، انسان در قرآن، قم، انتشارات صدرا، صص ۱۹-۲۱؛ مجموعه آثار، ج ۲، صص ۲۷۵-۲۷۸.

۶۱- فروم، اریک (۱۳۸۵)، جامعه سالم، ترجمه: اکبر تبریزی، تهران، انتشارات بهجت، ج چهارم، ص ۴۶.

۶۲- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، انسان کامل، قم، انتشارات صدرا، صص ۱۵۵-۱۵۶.

۶۳- شولتز، دوآن (۱۳۷۸)، روانشناسی کمال، ترجمه: گیتی خوشدل، تهران، نشر البرز، ج هفتم، ص ۶۴.

۶۴- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، «معنویت، گوهر ادیان»؛ در: سنت و سکولاریسم، تهران، انتشارات مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۳۰۸.

۶۵- تکامل اجتماعی انسان، ص ۴۲.

۶۶- انسان و ایمان، ص ۳۲.

۶۷- همان، ص ۱۳.

۶۸- مجموعه آثار، ج ۲، ص ۲۵.

۶۹- انسان و ایمان، ص ۲۵.

۷۰- بیاقری، خسرو (۱۳۸۲)، هویت علم دینی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۷۱.

۷۱- علیزمانی، امیرعباس (۱۳۷۵)، زبان

دین، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۷۲- نکته: حائز اهمیت در بحث مزبور، توجه به تمایز منطقی میان «زبان دین» و «زبان دینی» است. چنان که اندراج و آمیختن آنها ذیل عنوان مشترک «زبان دین»، موجبات پاره ای از مغالطات زبانی را فراهم می آورد. زیرا «زبان دین» (language of religion) به طور کلی به ساختار زبانی وحی می پردازد. اما «زبان دینی» (religious language) از ساختار زبانی گزاره های کلامی سخن به میان می آورد. به عبارت دیگر، در زبان دین، کلام خداوند در خطاب به آدمی به لحاظ تنوع طولی زبان مورد توجه قرار می گیرد، و حال آن که زبان دینی، آن گونه سخن گفتنی است که با اتکاء بر مفاد و مواد دینی صورت می پذیرد و ذرآن از ساختار زبانی گزاره های کلامی متکلمان، دانشمندان و شاعرانی که در آثار و اشعار خویش، زبان دینی را به خدمت گرفته اند، گفت و گو می شود. و همچنین، تجربه های معنوی بیان احساس دینداران در مقام نیایش و راز و نیاز و مناسک و شعائر و آداب و اعمال دینی را نیز می بایست در همین حوزه مورد ملاحظه قرار داد. ر.ک: فرامرز قراملکی، احد (۱۳۷۸)، هندسه معرفتی کلام جدید، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ص ۳۳۱.

۷۳- علیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۱)، خدا، زبان و معنا، قم، آیت عشق.

۷۴- استیور، دان (۱۳۸۲)، فلسفه زبان دینی، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۷۵- بخشی، عباس (۱۳۸۱)، «جستاری در پلورالیسم زبانی و رنگشناختی»، فصلنامه مینوی خرد، س اول، ش دوم، صص ۶۵-۷۸.

۷۶- هیک، جان (۱۳۷۲)، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات بین المللی الهی، ص ۱۹۷.

۷۷- خاتمی، محمود (۱۳۷۹)، «رنگشناختی و دین»، فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، س اول، ش اول، ص ۲۱۵.

۷۸- بخشی، عباس (۱۳۸۴)، «گفتار دینی در فلسفه متأخر و رنگشناختی»، فصلنامه مینوی خرد، س پنجم، ش هفتم، صص ۵۹-۷۸.

۷۹- هوردرن، ویلیام (۱۳۶۸)، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه: طاطه وس میکائیلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۱۴۰-۱۵۶.

۸۰- تبلیغ، پاول (۱۳۷۶)، الهیات فرهنگ، ترجمه: مراد فرهاد پور و فضل الله پاکزاد، تهران، طرح نو، ص ۴۸.

۸۱- تبلیغ، پل (۱۳۸۵)، پویایی ایمان، ترجمه: سید محمد تقی، تهران، انتشارات بهمن برنا، صص ۲۰-۲۱.

۸۲- تبلیغ، پل (۱۳۷۵)، «معنی و توجه نمادهای دینی»، ترجمه: امیرعباس علیزمانی، مجله معرفت، ش ۱۹، ص ۳۹.

۸۳- تبلیغ، پل (۱۳۸۱)، الهیات

سیستماتیک، ۳ جلد، ترجمه: حسین نوروزی، تهران، انتشارات حکمت.

۸۴- مک کواری، جان (۱۳۷۸)، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران، امیرکبیر، ص ۵۵۱.

۸۵- الهیات سیستماتیک، ج ۱، ص ۱۴۷.

۸۶- بخشی، عباس (۱۳۸۲)، «هویت معرفتی زبان دین از نگاه پل تبلیغ»، فصلنامه مینوی خرد، س دوم، ش ۶.

۸۷- سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۸۳)، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ص ۱۴۱.

۸۸- ک توماس، جان هی وود (۱۳۸۲)، پل تبلیغ، ترجمه: فروزان راسخی، تهران، انتشارات نگاه معاصر، ص ۳۸.

۸۹- جوار شکیان، عباس (۱۳۷۱)، «نظریه تکامل در تفسیر المیزان»، مجله رشد معارف اسلامی، سال ۴ و ۵، ش ۱۷-۱۶.

۹۰- مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۱۴.

۹۱- قراملکی، موضوع علم و دین در خلقت انسان، ص ۱۴۹.

۹۲- اصولاً، دین را به طور عمده از دو منظر می توان مورد مطالعه و بررسی قرار داد: الف) از منظر گزاره ای (ب) از منظر تجربی از دیدگاه نخست، دین حاوی گزاره هایی است که حکایت از امر واقع می کند، لذا اندیشه های دینی از این حیث، صدق و کذب پذیر بوده و لاجرم مورد سنجه عقلانی واقع می شوند. اما از منظر دوم، اساساً دین هویت حکایتی و صدق و کذب پذیری نداشته، بلکه بیشتر آن را در قالب یک واقعیت روانی و اجتماعی مدنظر قرار می دهند. از این رو، فیلسوفان دین و متکلمان از منظر گزاره ای به دین نگاه می کنند و در مقام اثبات حقایق باورهای دینی برآمده و می کوشند نشان دهند که حکایت گزاره های دینی، مطابق با واقعیت (محکی عنه) است. اما اغلب متالهان جدید، روان شناسان و پدیدار شناسان به حیثیت دوم دین نظر دارند. و اینان اصولاً فضات و داوری در این که اندیشه دینی حاکی از امر واقع است یا نه، آن را در شان الاهیات نوین ندانسته و داوری را منتفی می دانند و تنها طریق شناخت دین را پدیدار شناسی می انگارند. نک: خاتمی، محمود (۱۳۸۲)، پدیدار شناسی دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی).

۹۳- مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۱۵.

۹۴- علل گرایش به مادیگری، ص ۱۰۴.

۹۵- موضوع علم و دین در خلقت انسان، ص ۱۴۹.

۹۶- مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۸.