

مطهری و نسبت میان علم و دین

عبدالرزاق حسامی فر*

چکیده

علم و دین هر دو گزاره‌هایی در باب طبیعت دارند. دانشمندان علوم طبیعی ادعا می‌کنند که کشف و شناخت قوانین طبیعت بر عهده علم است، در حالی که عالمان دین از حقانیت بلامنزاع گزاره‌های دینی درباره طبیعت دفاع می‌کنند. این امر موجب طرح مسئله نزع علم و دین شده است که هم در میان دانشمندان و هم در میان عالمان دین بازتاب یافته است و هر کس که دغدغه‌ای در این باب داشته است، کوشیده است پاسخی درخور برای آن عرضه کند. استاد شهید مرتضی مطهری به عنوان یک روشنفکر مسلمان در راستای ارائه تفسیری از اسلام که هماهنگ با پیشرفت‌های بشری باشد، کوشیده است نبود تضاد را میان این دو نشان دهد. ایشان گاهی از نیاز انسان به این دو و عدم تعارض میان آنها از این حیث، سخن می‌گوید و گاهی می‌کوشد با بحث تفصیلی عدم تعارض را نشان دهد، چنان‌که درباره نظریه تبدل انواع این کار را می‌کند و گاهی نسبت قوانین علمی و جاودانگی آموزه‌های دینی را مبنایی برای دفاع از دین و تأویل علم قرار می‌دهد. در این مقاله ابتدا تقریری از خاستگاه مسئله و به دنبال آن دیدگاه استاد در این زمینه تحلیل و بررسی خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: علم، دین، تعارض علم و دین، نظریه تبدل انواع، جمود، جهالت.

۱. مقدمه

پیشرفت علوم به منزله یکی از مظاهر عصر جدید، که در پی عواملی چون کاربرد روش

* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) ahesamifar@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۳

استقرایی به جای روش قیاسی، خارج شدن علم از انقیاد کلیسا، استفاده از ابزارهایی چون تلسکوپ حاصل شده بود، پیامدهایی چند داشت که یکی از آنها تعارض یافته‌های علم با آموزه‌های دینی بود. در قرن هفدهم، هجدهم و نوزدهم، به ترتیب علوم فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی وجود مستقلی پیدا کردند و از آن زمان تا کنون چنان پیشرفت کردند که قابل قیاس با کل تاریخ علم بشری نیست. در قرن هفدهم، نظریات فیزیک‌دانان بزرگ، کپرنیک، کپلر، گالیله و نیوتن در علم فیزیک و به‌ویژه در ستاره‌شناسی از یک‌سو و در قرن نوزدهم نظریهٔ تکامل داروین در زیست‌شناسی از سوی دیگر، مدعیات ارباب کلیسا را در این دو حوزه به چالش کشید و آن‌ها را به چاره‌اندیشی برای رفع این تعارض برانگیخت. البته، پیشرفت علم تجربی در قرن هفدهم نه‌تنها عالمان دینی، بلکه فیلسوفان را نیز به چالش کشید و آن‌ها را در این اندیشه فروبرد که چرا در علم این همه توفیقات حاصل می‌شود، اما فیلسوفان همچنان به مناقشه با یک‌دیگر مشغول‌اند. یکی از دغدغه‌های فکری دکارت، پدر فلسفهٔ جدید، این بود که چرا فلسفه اتقان و استحکام معرفت ریاضی را ندارد. او همت خود را مصروف آن کرد تا بلکه در فلسفه نظامی تأسیس کند که چون ریاضیات استوار باشد. کانت نیز چنان‌که می‌دانیم، دل در گرو فیزیک نیوتن داشت و گمان می‌کرد که نمی‌توان در مبانی آن خللی وارد کرد.

به هر حال، تحت‌تأثیر نسبت جدید علم با فلسفه در دورهٔ جدید، فلسفه‌های قرون هفدهم و هجدهم، آمیخته با علم است و هر یک از فیلسوفان دستی در علم دارند؛ گوا این‌که بعد از کانت، به‌ویژه با ظهور رومانتیسیسم، عقلانیت ابزاری عصر روشنگری که بی‌تردید متأثر از پیشرفت علوم تجربی بود، مخدوش شد و تأکید بر عنصر احساس و عاطفه در انسان چونان هم‌اوردی قدرتمند محوریت عقل بشری را به چالش کشید و به دنبال آن از تفاوت ماهوی علم طبیعی از علم انسانی سخن گفته شد و مفهومی به نام علوم انسانی چونان هویتی مستقل در عرصهٔ علوم بشری معرفی شد؛ علومی که در تفکر پوزیتیویستی هم‌ارز علوم طبیعی دانسته می‌شد.

اما، ماجرای تعارض و بلکه تقابل علم و دین برخلاف مواجههٔ علم و فلسفه، به دلیل پیوند با باورهای قلبی دینداران، امری نبود که به‌آسانی قابل رفع باشد. از یک‌سو، هر دو مدعی شناخت قوانین طبیعت بودند و هم ارباب کلیسا بر اساس فهمی که از متون مقدس داشتند و نیز اعتمادی که به تفسیر مفسران قلبی داشتند، ادعا می‌کردند قوانین طبیعت همان است که ایشان از آن سخن می‌گویند، هم دانشمندانی چون گالیله ادعا می‌کردند که

یافته‌های تجربی ایشان به‌ویژه آنچه در تلسکوپ قابل مشاهده است، آن‌ها را به شناخت درستی از قوانین طبیعت نایل کرده است. از سوی دیگر، کلیسا از پشتوانه‌ای اعتقادی در میان عامه برخوردار بود که اعلام نظر برخلاف رأی او را سخت دشوار می‌کرد. به‌طور کلی، هر جا آگاهی‌های بشر با باورهای ایمانی او پیوندی داشته باشد، معارضه و کوشش برای اصلاح آن‌ها کار آسانی نیست و صعوبت این امر را هم در کار مصلحان دینی می‌توان دید و هم در تاریخ فلسفه اسلامی که دامن‌گیر فیلسوفان بزرگ این سنت فکری، ابن‌سینا، سهروردی، و ملاصدرا شد.

۲. نسبت میان علم قدیم و جدید

بر اساس کتب تاریخ علم، آغاز علم به یونان باستان برمی‌گردد و علم یونان سرمنشأ همه اندیشه‌های مهمی است که پشتوانه علم نوین است. مهم‌ترین دوره‌های پیشرفت علمی عبارت‌اند از: دوره یونانیان اسکندرانی، دوره انقلاب علمی در سده هفدهم، دوره مادی‌گرایی در سده نوزدهم و سرانجام دوره علم جدید. گروهی از مورخان علم از پیوند میان این دوره‌ها و به‌طور کلی پیوستگی تاریخ علم سخن گفته‌اند، چنان‌که هیچ دوره‌ای را نمی‌توان جدا از دیگر دوره‌ها فهمید (هال، ۱۳۶۹: ۱۶-۱۷). در همین راستا، این تصور ذاتی‌گرا که مرزهای میان رشته‌های علمی در سراسر تاریخ علم ثابت مانده‌اند، به صورت یکی از مفروضات در تاریخ‌نگاری علم درآمده است (Osler, 1997: 91) و کسی چون پائولو روسی، مورخان علم را متهم می‌کند به این‌که تصور کرده‌اند علم یک ابداع کاملاً جدید است و از این‌رو خود را به یک امر خیالی مشغول کرده‌اند (Rossi, 1984: vii).

در مقابل این گروه، در دهه‌های اخیر، بسیاری از مورخان علم در پیوستگی تاریخ علم شبهه کرده‌اند و مسیر مطالعه طبیعت را در علم جدید متفاوت با مسیری دانسته‌اند که در قدیم دنبال می‌شده است. فیلسوف علم، دیوید هال، می‌گوید که علم چونان هویتی تاریخی، بیش از آن‌که ماهیت واحدی داشته باشد، مجموعه‌ای از نظریات علمی یا برنامه‌های پژوهشی خاص است. انواع فعالیت‌های علمی در هر دوره‌ای بسیار نامتجانس‌اند و در گذر زمان تغییر می‌کنند (Hull, 1988: 25). اندریو کانینگهام هم می‌پرسد که وقتی به مطالعه علم گذشته می‌پردازیم، آیا این همان علم به معنای دقیق کلمه است؟ البته چنین نیست. وی به همین دلیل برای پیدایش علم جدید از تعبیر ابداع استفاده می‌کند (Cunningham, 1988: 365). جی. ای. ار. لوید می‌گوید که علم نه یک مقوله قدیمی، بلکه

مقوله‌ای جدید است و در یونان قدیم هیچ واژه‌ای نیست که بتوان آن را معادل واژه علم، آن‌چنان که امروز منظور نظر ماست، دانست (Lloyd, 1970: iv). دیوید لیندبرگ نیز بر آن است که حتی اگر می‌توانستیم بر سر تعریفی از علم جدید به توافق برسیم، مقایسه تنها آن جنبه‌هایی از رشته‌های علمی کلاسیک و قرون وسطا که مشابه علم جدید هستند، تصویر وارونه‌ای را در اختیار ما می‌گذارد، پس نباید گذشته را از منظر علم جدید که با آن تناسب ندارد، بنگریم (Lindberg, 1992: 2ff).

در یونان قدیم، اگرچه ارسطو در کنار استفاده از روش قیاسی و استدلالی برای شناخت طبیعت، از روش تجربی به‌ویژه در زمینه جانورشناسی و گیاهشناسی استفاده می‌کرد، فعالیت‌های تجربی او ارتباط تبارشناختی ضعیفی با علم امروزی دارد و آنچه پس از او تا حدود دوهزار سال بر فکر بشر حاکم بود، نه پژوهش‌های تجربی او، بلکه روش قیاسی او بود. در قرون وسطا، تحت تأثیر طبقه‌بندی ارسطو، از سه نوع علم نظری (مابعدالطبیعه یا الهیات، ریاضیات و طبیعیات) سخن گفته می‌شد. اگر بخواهیم از رابطه الهیات و علم در این دوره سخن بگوییم، آنچه را آن‌ها از این مقولات منظور نظر داشته‌اند، نادیده گرفته‌ایم. البته، بحث درباره رابطه میان الهیات و فلسفه طبیعی در این دوره ممکن است، اما از آن‌جا که آن‌ها این دو را از انواع علم نظری می‌دانستند، این بحث متفاوت با بحث نزاع علم و دین خواهد بود.

به هر حال، آنچه در قرون وسطا و رنسانس رواج داشت، متفاوت با آن چیزی است که ما امروز از «علم» یا «علم طبیعی» مراد می‌کنیم (Jardin, 1988: 685). در آغاز عصر جدید، مطالعه طبیعت در چند رشته علمی دنبال می‌شد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت بودند از: فلسفه طبیعی و تاریخ طبیعی (Cunningham, 1988: 384). نیوتن چنان‌که از عنوان کتابش، *اصول ریاضی فلسفه طبیعی* (۱۹۸۷) برمی‌آید، پژوهش‌های خود را در حوزه فلسفه طبیعی می‌دانست. در این زمان تاریخ طبیعی و فلسفه طبیعی تجربی هیچ‌یک معادل آنچه ما امروز علم طبیعی می‌نامیم، نبود؛ اولی به این دلیل که مربوط به تاریخ حیات بود و دومی به این دلیل که تصور می‌رفت معرفتی صرفاً ظنی و نه برهانی است و درست از این‌رو است که جان لاک می‌گوید: «فلسفه طبیعی قادر به ساختن یک علم نیست» (Locke, 1975: 645).

این دو دانش یعنی تاریخ طبیعی و فلسفه طبیعی، هم متأثر از انگیزه‌های دینی بودند و هم بر مفروضات دینی استوار بودند و حتی مجوز اجتماعی خود را از دین می‌گرفتند. در انگلستان تا میانه قرن نوزدهم، فلسفه طبیعی بر اساس اصل کلامی نظم تدوین می‌شد. پیوند

وثیق مطالعه طبیعت را با مفاهیم دینی، می‌توان در تلقی طبیعت چونان کتاب خدا در این دوره ملاحظه کرد. توماس براون، پزشک متعلق به این دوره، می‌گوید:

من الهیات خود را از دو کتاب برمی‌گیرم: یکی آن‌که خدا نوشته‌است و دیگری آن‌که خدمتکار او یعنی طبیعت نوشته‌است؛ یعنی، آن دست‌نوشته جامع و همگانی که در مقابل دید همگان گسترانده شده است (Browne, 1982: 16ff).

کیپل ستاره‌شناسان را «کشیشان خدای متعال بالنسبه به کتاب طبیعت» توصیف می‌کند (Kepler, 1937-45: 8/193) و جانستون از کتاب طبیعت سخن می‌گوید که در آن می‌توان قدرت برتر الهی را دید. وی بر آن است که در پرتو فلسفه طبیعی می‌توان به شناخت خدا نائل شد (Johnston, 1657: a3v). به هر حال، فلسفه طبیعی در آغاز عصر جدید، درباره دستاوردهای خدا، اغراض الهی و ثمرات آن برای انسان بود (Cunningham, 1988: 384). بنابراین، پیوندهای میان علم و دین در قرون هفده و هجده چنان گسترده است که نمی‌توان برای هریک هویت مستقلی قائل شد (Harrison, 2006: 85).

بدین قرار، اگرچه در تاریخ علم گاهی میان دانشمندان و عالمان دین اختلاف نظر وجود داشته است، تعارض میان علم و دین چونان مسئله‌ای جدید مطرح نبوده است و نگاه حاکم بر تفکر بشری به دنبال جمع میان این دو بود. آنچه باعث شد که مسئله نزاع علم و دین به صورت یک مسئله جدید مطرح شود، تحولاتی است که در قرن نوزدهم اتفاق افتاد و به دنبال آن، دو واژه علم و دین معانی جدیدی پیدا کردند و در این معانی جدید تعارضاتی میان آن‌ها ظاهر شد و موجب بروز چالش‌هایی میان دانشمندان و عالمان دین شد، چنان‌که در دهه ۶۰ این قرن، کتاب‌هایی در باب نزاع علم و دین نوشته شد (چادویک، ۱۳۸۵: ۳/۱۸۸۴).

۳. تعارض علم و دین در دنیای اسلام

در جهان اسلام، تعارض علم و دین به این دلیل که علم تجربی رشد نیافته بود و هویتی مستقل از فلسفه نداشت، صرفاً به صورت تعارض فلسفه و دین پدیدار گشت، به طوری که فیلسوفانی چون فارابی و ابن‌سینا از قرابت این دو و در مقابل، متکلمانی چون غزالی از تنافی آن‌ها سخن گفتند. غزالی فلسفه را میراثی از یونان و آمیختن آن را با دین، بدعتی ناپذیرفتنی و کفرآمیز دانست. از این‌رو، تا قبل از قرن حاضر، مسئله نسبت میان علم و دین را در جهان اسلام در قالب نسبت میان فلسفه چونان معرفت بشری و معرفت دینی چونان

معرفتی و حیانی می‌توان دید. گسترش مناسبات میان ایران و کشورهای غربی و به دنبال آن ترجمه متون غربی، اندیشمندان مسلمان را از آنچه در چهار قرن اخیر در غرب اتفاق افتاده بود، باخبر کرد و مسئله‌ای نو را فراروی ایشان قرارداد. البته، در میان عالمان دینی فقط عده‌ای قلیلی به استقبال این شرایط رفتند و کوشیدند با نیل به درک درستی از شرایط زمانه، پاسخی درخور به مسئله تعارض علم و دین بدهند و نشان بدهند که پیشرفت‌های علمی خللی در حقانیت آموزه‌های دینی ایجاد نمی‌کند. بدون تردید، یکی از پیشگامان این حرکت استاد شهید مرتضی مطهری بود که از محیط علمی حوزه، پس از بررسی آثار و مصاحبه علمی به دانشگاه دعوت شد و پس از آن در معرض اندیشه‌های نویی قرار گرفت که دست‌کم خاستگاه برخی از آن‌ها غرب بود. ایشان با اندوخته‌ای پر بار از علوم اسلامی، نخست در مقام شناخت این اندیشه‌های نو و سپس بیان نسبت آن‌ها با تفکر اسلامی برآمد. تعبیر اسلام و مقتضیات زمان در آثار استاد، توجه به تأثیر شرایط زمانه را بر تفسیر احکام دینی نشان می‌دهد. از نظر ایشان، برای روشنفکران که مسلم است از نظر کیفیت از زبده‌ترین طبقات اجتماعی‌اند، مهم‌ترین مسئله اجتماعی، اسلام و مقتضیات زمان است و دو وظیفه مهم بر دوش ایشان است:

یکی ضرورت شناخت صحیح اسلام واقعی به عنوان یک فلسفه اجتماعی و یک ایدئولوژی الهی و یک دستگاه سازنده فکری و اعتقادی همه‌جانبه و سعادت‌بخش، و دیگر ضرورت شناخت شرایط و مقتضیات زمان و تفکیک واقعیات ناشی از تکامل علم و صنعت از پدیده‌های انحرافی و عوامل فساد و سقوط (مطهری، ۱۳۸۱: ۲۱).

بخشی از آثار و اندیشه‌های استاد مطهری تلاش در این مسیر است، چنان‌که در مسائلی چون بیمه، ربا، ازدواج موقت و حجاب می‌کوشد تفسیری متناسب با مقتضیات زمان ارائه کند. اما، این تمام تلاش او نیست؛ وی پیش از آن‌که دغدغه فقهی داشته باشد، به‌مثابه یک فیلسوف مسلمان، دغدغه مسائل فکری را دارد. از این‌رو، به دفاع از مبانی فلسفه اسلامی و تفکر اسلامی در برابر فلسفه‌های جدید و به‌ویژه مارکسیسم می‌پردازد و در ادامه این مسیر به سراغ مسائل مربوط به تعارض علم و دین می‌رود و با اشاره به نظریات علمی که برای تفکر مسیحی چالش‌برانگیز بوده‌اند، می‌کوشد تا بر مبنای فلسفه اسلامی این تعارض را برطرف کند.

استاد اگرچه همواره از عدم تعارض میان علم و فلسفه سخن می‌گوید، ما را از خلط این دو با هم حذر می‌دهد و قائل است به این‌که مرزهای این دو دانش را نباید شکست.

از نظر ایشان، بخشی از یافته‌های گالیله و نیوتن را می‌توان در کار ارسطو و ابن‌سینا پیگیری کرد. استاد با اشاره به بحث دانشمندان درباره‌ی توان یافته‌های علمی بر تأیید یا ردّ نظریه‌ی علیت، می‌گوید که ما استنباطات فلسفی دانشمندان را در باب علیت نقد می‌کنیم. یکی از مخاطرات بزرگ این است که یک قانون مربوط به یک فن یا علم به کمک ابزاری از فن یا علم دیگر نقض و ابرام شود؛ نظیر کاری که قدما انجام می‌دادند و به دنبال نفی و اثبات مسائل طبیعیات با اصول فلسفی بودند (مطهری، ۱۳۷۱: ۶۸۰-۶۸۳).

استاد مطهری در آثار خود کتاب یا رساله‌ی مستقلی درباره‌ی تعارض علم و دین ننوشته است و تنها بحث مستقلی که در آثار او در این باب وجود دارد، بحثی است که در کتاب *انسان و ایمان از مجموعه‌ی مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی* آورده است و در آن از نیاز انسان به علم و ایمان سخن گفته است. اما، مسئله‌ی تعارض علم و دین در آثار ایشان به صورت بحث حاشیه‌ای مطرح شده است؛ آن هم شاید به این دلیل که پاره‌ای از مخاطبان سخنرانی‌های ایشان، متخصصان علوم جدید از جمله پزشکان و مهندسان بوده‌اند و پرسش‌هایی که در این نشست‌ها مطرح شده بود، بحث را به وادی مسائل مورد نزاع علم و دین کشانده بود. نظر استاد را در باب نزاع علم و دین از میان این پاسخ‌ها می‌توان استنباط کرد. در این مقاله، نخست نظر استاد را درباره‌ی نیاز انسان به علم و ایمان و نقش این دو در کمال انسانی بیان می‌کنیم؛ سپس، به بررسی آرای ایشان در باب تعارض علم و دین خواهیم پرداخت.

۴. نسبت انسان با علم و ایمان

استاد، علم و دین را دو رکن از ارکان اساسی انسانیت انسان می‌داند و می‌گوید که تفاوت میان علم و دین مانند تفاوت میان معلم دینی و معلم غیردینی است. علم بر طبیعت، انسان بر علم و دین بر انسان مسلط است. علم با مغز کار دارد و دین با دل و مغز ابزاری در دست دل است (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۲۸). در جهان مسیحیت به‌واسطه‌ی برخی قسمت‌های تحریفی *تورات*، اندیشه‌ی تضاد علم و دین در اذهان رسوخ یافته که برای علم و ایمان هر دو مشکل‌آفرین شده است. در آیات ۱۶ و ۱۷ سفر پیدایش *تورات* آمده است که خداوند به آدم فرمان داد که از همه‌ی درختان باغ بی‌ممانعت بخور اما از درخت معرفت نیک و بد زنه‌ار نخوری؛ زیرا روزی که از آن خوردی هرآینه خواهی مرد؛ سپس، در آیات ۱ تا ۸ باب سوم آمده است که مار به عنوان هوشیارترین حیوان صحرا به حوا گفت که نخواهید مرد، بلکه

چشمان شما باز می‌شود و همچون خدا عارف نیک و بد خواهید شد. حوا از آن میوه خورد و به شوهر خود نیز داد. هر دو آگاه شدند و متوجه عریانی خود شدند و از برگ‌های انجیر برای پوشش خود استفاده کردند.

استاد می‌گوید که بر اساس این برداشت، شجره ممنوعه، شجره آگاهی و معرفت است و همه وسوسه‌ها، وسوسه آگاهی است و شیطان وسوسه‌گر همان عقل است، در حالی که بر اساس آنچه ما مسلمانان از قرآن آموخته‌ایم، خداوند همه اسماء (حقایق) را به آدم آموخت و شیطان به واسطه سجده نکردن بر جانشین خدا، از بهشت رانده شد و شجره ممنوعه چیزی از جنس طمع و حرص بود که به حیوانیت او و نه انسانیت او مربوط می‌شد. و نفس اماره در انسان مظهر شیطان وسوسه‌گر است که انسان را وسوسه می‌کند تا برخلاف حکم عقل، از نفس حیوانی خود فرمانبری کند. از نظر استاد، تفاوت این دو تفسیر موجب شده است که در تاریخ تمدن اروپا دو عصر ایمان و علم متمایز و متقابل دانسته شوند، در حالی که در تاریخ تمدن اسلامی در عصر شکوفایی هر دو شکوفا شده‌اند و در عصر انحطاط هر دو انحطاط یافته‌اند. بنابراین، ما نباید تضاد علم و ایمان را امری مسلم بگیریم (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۹-۳۱). استاد تأکید می‌کند که «علم و ایمان نه تنها با یک‌دیگر تضادی ندارند، بلکه مکمل و متمم یک‌دیگرند» و هیچ‌یک از این دو نمی‌تواند جایگزین دیگری شود (همان: ۳۵-۳۶).

استاد در این جا به نقش علم و ایمان در حیات انسان توجه دارد و از این رو از نیاز انسان به هر دو و از عدم تضاد میان این دو سخن می‌گوید. به بیان دیگر، ایشان بر آن است که جمع این دو در انسان، مستلزم هیچ محالی نیست، اما مسئله تعارض میان گزاره‌های علمی و آموزه‌های دینی درباره طبیعت چندان برای ایشان مطرح نبوده است، از این رو به آن نپرداخته است.

استاد در جای دیگری می‌گوید که علم و دین باید با هم باشند و علم بی‌دین و دین بی‌علم هر دو ضرر دارند، جز این که بعضی می‌گویند این دو به منزله دو دوایی هستند که خودشان با هم ناسازگارند؛ از این رو، مسئله تناقض علم و دین را مطرح می‌کنند، در حالی که فکر تناقض ناشی از بد کارکردن بعضی پرچمداران علم و بعضی پرچمداران دین است و واقعاً بین این دو تناقضی وجود ندارد (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۵۸). گروهی دین را مانع علم و ناسازگار با آن می‌دانند، در حالی که تناقض نه میان این دو، بلکه میان متدینین (به ادعا) و علماست؛ جنگ میان اغراض و اهواء پرچمداران هر دو است؛ یعنی، جهل

آن‌ها نسبت به یک‌دیگر و سوء تفاهم موجب جنگ می‌شود. پس درحقیقت، جنگ بین علم و دین نیست؛ جنگ بین اغراض و بی‌دینی‌ها و یا بین جهل‌ها و بی‌علمی‌هاست. علت اصلی فرض ناسازگاری، سوابق تیره و گل‌آلود بلکه خون‌آلود میان حامیان علم و حامیان دین در اروپاست؛ کلیسا عقایدی را به عنوان دین به زور و با شکنجه‌های طاقت‌فرسا تحمیل می‌کرد که با عقل و دین سازگار نبود (همان: ۱۶۳-۱۶۴). در اروپا، مدتی دین مانند یک دیکتاتور حکومت کرد و علم رفته‌رفته این حکومت را از دست متولیان دین گرفت. عامل دیگر، بی‌دینی و الحاد، عقاید سخیف و خرافه‌گرایانه کلیسا بود که هرگز اصلاح‌پذیر نبود (همان: ۱۶۴).

اما، اسلام هم دعوتش سازگار با علوم تجربی و تحقیق در طبیعت است و هم این باور وجود دارد که خداشناسی با تحقیق در طبیعت روشن‌تر می‌شود، برخلاف تثلیث که با علم تجربی و عقل ناسازگار است. از نظر اسلام، مراکز علم یعنی آزمایشگاه‌ها و مدارس، چونان محراب عبادت است (همان: ۱۶۵).

استاد در خصوص بخشی از نیازهای انسان که علم قادر به تأمین آن‌ها نیست و بشر نیازمند دین است تا این نیازهای او را برطرف کند، می‌گوید که بیشتر ناراحتی‌های روانی بشر از ناحیه خودش و دیگران، نه از جهل بلکه از نوعی خودی و شخصیت او برمی‌خیزد؛ اموری چون خودکشی، عصبانیت، خودپرستی‌ها، عقده‌ها، کینه‌ها و میل به استخدام و سببیت چیزهایی است که علم قادر به معالجه آن‌ها نیست و مذهب را برای معالجه آن‌ها معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۴۴). از نظر ایشان، معیارهای شخصیت انسان عبارت‌اند از: آگاهی، آزادی، تفکر و درک کلیات، اراده و تسلط بر نفس، ملکات اخلاقی، زیبایی معنوی، محبت، آزادی از هرچیز طبیعی و اجتماعی، سلامت روانی از نظر روان‌شناسی، سلامت روانی از نظر طبقاتی، گرایش به ارزش‌ها، خلاقیت و آفرینندگی، احساس مسئولیت، تسلیم و رضا و عبودیت مطلق در مقابل حق، نوجویی و گشودن افق‌های جدید (همان: ۱۳۶). انسان برای دستیابی به این مؤلفه‌های شخصیت، به علم و دین نیازمند است با این تفاوت که «دین جهت را تعیین می‌کند و علم راه سیر در آن جهت و وسایل سیر و حرکت در جهت انتخاب‌شده را تعیین می‌کند یا می‌توان گفت که مثل دین مثل قطب‌نمای کشتی است و مثل علم مثل موتور کشتی» (همان: ۱۶۲). استاد دین را از یک‌سو دارای خاصیت عشق می‌داند که مایه گرمی و حرارت و نشاط و روشنی است و از سوی دیگر آن را دارای خاصیت علم می‌داند، چراکه حقایقی نو را آشکار می‌کند (همان: ۱۷۰).

استاد مطهری در باب نسبت علم و مسئولیت، به نظر کسانی اشاره می‌کند که علم را به دو قسم مسئول و غیرمسئول تقسیم می‌کنند و می‌گویند که علم و هنر نباید متعهد به باورهای خاصی باشد. از این‌رو، از علم برای علم و ادب برای ادب و هنر برای هنر دفاع می‌کنند. استاد در نقد نظر این گروه می‌گوید که محال است علم برای علم و هنر برای هنر باشد؛ زیرا مسیر علم و هنر را انسان مشخص می‌کند و از آن‌ها در مسیر مسئولیت‌هایش بهره‌گیری می‌کند؛ حال اگر مسئولیتی که انسان احساس می‌کند در مسیر کمال باشد، علم را در همان مسیر قرار خواهد داد و اگر انسان علم و عقل خود را در خدمت نفس اماره و شهوات قرار دهد، علم را نیز در آن مسیر پیش خواهد برد (همان: ۱۳۴).

چنان‌که پیداست، از نظر استاد، علم بی‌غرض و بدون غایت ناممکن است و باورهای دانشمندان در هدایت پژوهش‌های علمی مؤثر است. از این سخن می‌توان استنباط کرد که استاد تفاوت علم دینی و علم غیردینی را در غایتی می‌داند که هر یک دنبال می‌کنند و این البته متفاوت با قول کسانی است که بر تفاوت این دو در روش تأکید می‌کنند. سخن استاد مسئله تفاوت در روش را مسکوت می‌گذارد. به نظر ایشان، همان‌طور که علم و دین و فلسفه وطن ندارند و همه‌جایی و همگانی‌اند، رجال علم و رجال دین و رجال فلسفه نیز وطن ندارند و جهانی‌اند؛ یعنی، به همه جهان تعلق دارند؛ همه‌جا وطن آن‌هاست و همه جهانیان هم‌وطن آن‌ها هستند (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۵۸).

۵. منشأ تعارض علم و دین

از نظر استاد مطهری، دو عامل مهم در پیدایش فکر تناقض علم و دین مؤثر بوده است: یکی این‌که کلیسا پاره‌ای از نظریات علمی و فلسفی قدیم را چونان آموزه‌های دینی پذیرفته‌بود، ولی پیشرفت علوم آن‌ها را نقض کرد؛ دیگر آن‌که علوم وضع و شکل زندگی انسان را تغییر داد. این دو عامل میان دو گروه جامد و جاهل، فکر موهوم تناقض علم و دین را پدیدآورد (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۱۱).

استاد در مقام تحلیل وجه انحراف دو گروه اهل جمود و اهل جهل می‌گوید که یکی از ویژگی‌های انسان، افراط و تفریط است و دو بیماری خطرناک برای انسان جمود و جهالت است که نتیجه اولی توقف، سکون و بازماندن از پیشروی و توسعه است و ثمره دومی سقوط و انحراف است. فرد جامد با کهنه خو گرفته است و هر امر تازه‌ای را فساد و انحراف می‌داند، در حالی که جاهل هر پدیده نوظهوری را به نام مقتضیات زمان و به نام تجدّد و

ترقی، موجه می‌شمارد. فرد جامد میان هسته و پوسته، وسیله و هدف، تفاوتی قائل نیست. از نظر او، قرآن نازل شده‌است تا جریان زمان را متوقف کند و همه‌چیز را به عنوان شعایر دینی به همان حال نگه‌دارد؛ از این‌رو، هیچ تغییری را در شیوه زندگی برنمی‌تابد. اما فرد جاهل هر مد تازه و یا عادت نویی را که از غرب می‌آید، تجلّد و جبر زمان می‌داند و از آن تقلید می‌کند. این دو در یک موضوع با هم اتفاق نظر دارند و آن این‌که هر دو معتقدند دین متناسب با گذشته است، با این تفاوت که از نظر جامد باید تداوم یابد و از نظر جاهل باید رها شود؛ همچنین، هر دو جمع میان دین و دوران را ناممکن می‌پندارند (همان). آنچه ثمره این دو انحراف است این است که «جمود جامدها به جاهل‌ها میدان تاخت و تاز می‌دهد و جهالت جاهل‌ها، جامدها را در عقاید خشکشان متصلب‌تر می‌کند» (همان).

استاد در مقام نقد نظر جاهل‌ها می‌گوید که ایشان گمان می‌کنند زمان «معصوم» است، در حالی که زمان برساخته بشر است و چون او معصوم از خطا نیست. بشر همان‌طور که تمایلات علمی، اخلاقی، ذوقی و مذهبی دارد و در طریق صلاح بشریت گام برمی‌دارد، متأثر از تمایلات خودپرستی، جاه‌طلبی، هوس‌رانی، پول‌دوستی و استثمارگری نیز هست. جاهلان متمدن‌نما اصول زندگی و به طور کلی حقایق عالم را همچون کفش و کلاه می‌پندارند که نوی آن را بر کهنه باید ترجیح داد. آن‌ها خوب و بد را معادل نو و کهنه می‌گیرند. از این‌رو، بر آن‌اند که اموری چون فتودالپسم و استثمار زن چون دوره‌شان سرآمده است و دنیای امروز دیگر آن‌ها را نمی‌پسندد، بدند، اما، روز اولی که پدیدآمدند، در آن شرایط خوب بودند.

این‌ها هر امر جدیدی را زیر لوای پدیده قرن می‌پذیرند، در حالی که باید میان دو گونه دستاوردهای علم جدید تمایز قائل شد. دانشمندان با کمال صفا و خلوص نیت به پژوهش علمی می‌پردازند، اما گروه‌هایی جاه‌طلب، هوس‌ران و پول‌پرست دستاوردهای علمی آن دانشمندان را در راه اهداف شوم خود به‌کار می‌گیرند. تهیه فیلم‌های خانمان‌برانداز متکی بر پیشرفت‌ها در علم فیزیک است و ساخت هروئین و امداار پیشرفت در علم شیمی است؛ ساخت بمب اتمی هم مرهون نظریات اینیشتن بود. بنابراین، «هروئین و بمب اتمی و فیلم‌های چنین و چنان را فقط به دلیل این‌که پدیده قرن می‌باشند نمی‌توان موجه دانست» (همان).

استاد مطهری، همچنان‌که پیش از این آمد، تفسیر مسیحیت را از مسئله هبوط نیز از عواملی برمی‌شمارد که در طرح مسئله تضاد علم و دین مؤثر بوده است. وقتی آن درخت،

درخت معرفت دانسته شد که انسان نباید از میوه آن بخورد، معنی آن این است که انسان یا باید امر خدا را نپذیرد و از درخت معرفت بخورد و یا دین داشته باشد و امر خدا را بپذیرد، اما کور باشد و نشناسد. بر اثر چنین برداشتی، ضرب‌المثل‌هایی در اروپا رواج یافت که می‌گفت «انسان سقراطی باشد مفلوک و گرسنه بهتر است از این که خوکی باشد برده» یا «من جهنم با چشم باز را ترجیح می‌دهم بر بهشت با چشم بسته» (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۵۰). البته، پاسخ استاد را به این تفسیر می‌توان این‌گونه از مطاوی آثار ایشان استنباط کرد که نخست، در اسلام آن شجره ممنوعه نماد هیچ فضیلتی حتی معرفت نیست، بلکه نماد رذیلت‌ها و مفساد است و خدا انسان را از رفتن به سمت این شرور بازداشته است؛ دوم، اسلام کسب فضایل از جمله معرفت را جزو وظایف دینی تلقی می‌کند و در آیات و روایات اسلامی به‌ویژه در مذهب شیعه تعقل و تفکر بسیار سفارش شده است، چنان‌که یک ساعت تفکر برتر از سال‌ها عبادت دانسته شده است.

استاد مطهری برای بیان این مطلب که اسلام دینی پیشرو و پیش‌برنده است و مؤید پیشرفت‌های مفید علم است، به تمثیلی اشاره می‌کند که در قرآن به کار رفته است. جامعه آرمانی مورد نظر قرآن مانند دانه‌ای است که در زمینی کاشته می‌شود و ابتدا به صورت برگ نازکی از زمین بیرون می‌آید، سپس نیرومند می‌شود، رشد می‌کند، میوه می‌دهد و چنان مراحل رشد را به سرعت طی می‌کند که کشاورزان را به شگفتی می‌اندازد. ایشان به این سخن ویل دورانت استشهد می‌کند که «هیچ دینی مانند اسلام پیروان خویش را به نیرومندی دعوت نکرده است» (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۱۲).

۶. نظریه تکامل

یکی از نظریات علمی که استاد با تحلیل آن می‌کوشد، عدم تعارض آن را با خداشناسی نشان دهد، نظریه تکامل داروین است. ایشان در بحث درباره این نظریه می‌گوید که از نظر تاریخ علم و فلسفه، یکی از دروغ‌های دنیا این است که می‌گویند از قدیم دو نظریه درباره پیدایش انواع وجود داشته است: یکی نظریه تبدل انواع و دیگری نظریه حدوث انواع یا فرضیه خلقت و به این دلیل نظریه ثبات انواع را نظریه خلقت نامیدند تا بگویند قول به ثبات انواع، مستلزم اعتقاد به خلقت آنهاست. از نظر استاد، طرف‌داران و مخالفان توحید، از روی جهل یا هر چیز دیگری، نظریه داروین را در برابر توحید قرار دادند، چنان‌که گروه اول نظریه ثبات انواع را به توحید و گروه دوم نظریه تبدل انواع را به مادیت پیوند زدند، در

حالی که از نظر ما، صرف نظر از این که در کتب مقدس دینی چه نظری در باب پیدایش انواع آمده است، خداشناسی یک مسئله علمی و عقلی است.

استاد بر آن است که سه نظریه قدیمی درباره پیدایش انواع وجود داشته است که عبارت‌اند از: نظریه تبدل انواع، نظریه خلقت (نظریه عامه مردم) به معنی ثبات انواع بر اساس حدوث زمانی انواع و نظریه قدمت و ثبات انواع که فیلسوفانی چون ارسطو و ابن سینا و همه فلاسفه دیگر از این قبیل بدان معتقدند (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۲۶-۲۳۰). از نظر ایشان، آنچه علم و دین یا به تعبیر بهتر زیست‌شناسی و خداشناسی درباره پیدایش انواع مطرح کرده‌اند، ملازم دو اشتباه بوده است: یکی این که طرف‌داران تبدل انواع در زیست‌شناسی گمان کرده‌اند اصولی که آورده‌اند برای توجیه این نظریه کافی است، در حالی که اصول لامارک، اصول داروین و اصولی که پس از او در تکمیل نظر او آورده شد، نه باطل، بلکه برای توجیه آن نظریه کافی نیستند؛ اشتباه دیگر از جانب کسانی است که گمان کرده‌اند خداشناسی مستلزم ثبات انواع است و اصول لامارک و داروین بی‌اساس است، اما از نظر ما این اصول با اساس است، ولی وافی به مقصود نیست (همان: ۲۳۱).

استاد تأکید می‌کند که مبارزه مسیحیان با نظریه تبدل انواع، نه به قصد مبارزه با یک مسئله علمی و عقلی، بلکه به جهت مغایرت آن با تورات بود (همان: ۲۵۰). از نظر ایشان، نظریه تبدل انواع را نظریه الحادی خواندن سخن مهملی است، چراکه این نظریه هیچ نسبتی با اعتقاد به وجود خدا ندارد و هیچ‌یک از مطالبی که در آن مطرح می‌شود، فی‌حد ذاته منافاتی با اصول خداشناسی ندارد (همان: ۲۴۴-۲۴۵). ایشان سپس به اشکال دیگری اشاره می‌کند که نظریه داروین برای خداشناسی تولید می‌کند و آن این که با نفی دخالت یک شعور و اراده حکیمانه در تبدل انواع، عمده‌ترین دلیل خداشناسی را که از وجود نظمی غایت‌مند در عالم، وجود ناظم را نتیجه می‌گیرد، مخدوش می‌کند (همان: ۲۴۶) از نظر استاد، آموزه‌هایی که در نظریه تبدل انواع مطرح است از قبیل تغییر در جانداران، تأثیر شرایط محیط بر تغییر، تأثیر کاربرد یا عدم کاربرد یک عضو، تأثیر تغییرات فردی و امتیازات خصوصی، تنازع بقا، هیچ‌یک منافاتی با خداشناسی ندارند (همان: ۲۵۱).

پاسخ استاد به شبهه مربوط به نظم به اختصار این است که اگر آنچه داروین گفته است برای پیدایش نظام موجود کافی باشد، پس دلیل الاهیون بر وجود خدا ناتمام خواهد بود، ولی اگر کافی نباشد، چنان که ظاهراً لامارک و خود او در نهایت به این نتیجه رسیدند، در نهایت باید به عمل دیگری متوسل شد که به قول خود او مجهول است (همان: ۲۵۰).

بنابراین، حتی اگر همه سخنان داروین صددرصد هم درست باشد، باید به تأثیر عامل ماوراءالطبیعی اعتراف کرد (همان: ۲۵۴). به هر حال، داروینیسیم - خواه درست باشد یا نادرست - نه تنها با توحید مخالفتی ندارد، بلکه بیشتر آن را تأیید می‌کند؛ یعنی، بیشتر ثابت می‌کند که یک نیروی مرموز تدبیر و هدایتی در درون جاندارها هست که این‌ها را در جهت مصلحت حیات تطبیق می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۷: ۵۵۱).

۷. نظر استاد در باب تعارض علم و دین

از نظر استاد مطهری، منشأ فرض تضاد علم و دین چند چیز است: وجود تعصب در دین و نبود آن در علم، وجود تعبد و تسلیم در دین و نبود آن در علم، وجود کوتاه‌فکری و بی‌اطلاعی در دین و نبود آن در علم. اما، در اسلام کوتاه‌فکری نیست، چرا که در اسلام:

۱. میان بنده و خالق واسطه‌ای در عبادت و استغفار نیست؛
۲. خداپرستی به شکل تجسیم و صورت‌پرستی نیست؛
۳. عبادت و پرستش منحصر به معابد نیست؛
۴. نگاه به دنیا منزّه از کوتاه‌فکری است؛
۵. دین به همه تعلق دارد و طبقه خاصی متولی دین نیست.

به هر حال، در اسلام تناقضی میان قطعیات علم و نصوص دین وجود ندارد و علم و دین در این خصوصیت مشترک‌اند که هم خواسته انسان‌اند و هم بخشی از خواسته‌های او را برآورده می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۶۵-۱۶۶).

مسئله عدم تعارض میان علم و دین از حیث رفع نیازهای انسان، مسئله‌ای متمایز از مسئله وجود تعارض میان پاره‌ای از گزاره‌های دینی و پاره‌ای از گزاره‌های علمی است و این مسئله دوم است که هم عالم دینی و هم دانشمند را به چالش می‌اندازد. استاد اگرچه به‌صراحت این مسئله را مطرح نمی‌کند، سخنانی دارد که از آن‌ها می‌توان نظر ایشان را در این باب به‌دست آورد. ایشان در تحلیلی که از احکام دین اسلام ارائه می‌کند، می‌گوید که این احکام بر اساس حکمت‌هایی وضع شده است و تابع یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی است؛ بنابراین، هیچ حلال و حرامی در اسلام بدون مصلحت و حکمت نیست و بلکه به‌طور کلی هم در عالم تکوین و هم در عالم تشریح بر اساس عدل الهی هیچ‌چیز خالی از حکمت نیست (مطهری، ۱۳۸۱: ۷۲-۷۳). حال اگر یافته‌های علمی یکی از این حکمت‌ها را تشخیص داد، نمی‌توان به‌قطع حکم کرد که تنها حکمت مبنای آن حکم،

شناخته شده است و از این رو می‌توان حکم را تغییر داد؛ چنان‌که مثلاً حرمت گوشت خوک اگرچه در صدر اسلام ناشناخته بوده است، با پیشرفت علم معلوم گشته است که در آن میکروبی به نام تریشین وجود دارد که می‌توان آن را از بین برد و بدین قرار حکم حرمت آن را تغییر داد. اما از نظر استاد، چنین کاری خطاست، چراکه نخست آن‌چه علم کشف می‌کند، بخشی از ویژگی‌های شیء است و کشفیات بعدی ویژگی‌های دیگری از آن شیء را آشکار خواهد کرد؛ دوم، ممکن است آن‌چه حرام دانسته شده است، مضرات بسیاری داشته باشد که علم تا کنون یکی از آن‌ها را کشف کرده است، چنان‌که مثلاً علم نخست پنی‌سیلین را کشف می‌کند و همه انسان‌ها به آن روی می‌آورند، اما بعد متوجه می‌شوند که برای برخی مضر است و قابل تجویز نیست. پس، به دلیل امکان تغییر در کشفیات علمی، مجتهد نمی‌تواند با هر کشفی حکم دینی را تغییر دهد. استاد سپس حدس خود را درباره وجه حرمت گوشت خوک و سگ این‌گونه بیان می‌کند که چه‌بسا بعضی از خصایص حیوانات از طریق گوشتشان به خورنده آن‌ها منتقل می‌شود، چنان‌که از خصوصیات خوک کثیفی و نداشتن غیرت است، در حالی که وفا در سگ و غیرت و ناموس در خروس زیاد است. وی با اشاره به سخن امام رضا (ع) که وجه حرمت گوشت خوک را از بین برندگی غیرت دانسته‌اند، می‌گوید وضعی که اکنون در اروپا مشاهده می‌کنید، حاصل تأثیر گوشت خوک است (همان: ۷۴).

مثال دیگری که استاد بدان اشاره می‌کند، حرمت شراب است. شاید کسی بگوید که حرمت شراب به این دلیل است که برای کبد و قلب مضر است، اما تجارب نشان‌داده که اگر کم مصرف شود نافع است، پس مصرف کم آن حلال و مصرف زیاد آن حرام است. در گذشته برخی می‌گفتند که حرمت شراب از آن‌رو است که عقل را زایل می‌کند، پس اگر در کسی مستی ایجاد نکند بر او حلال است. این دو سخن باطل است؛ زیرا شاید حرمت شراب دلایل متعددی دارد که ما هنوز آن‌ها را دریافته‌ایم؛ دوم، یک امر حرام حتی اگر ذره‌ای از آن خاصیت ضرر را نداشته باشد، باید مطلقاً تحریم شود تا مردم هرگز به سمت آن نروند (همان).

مثال دیگری که استاد بدان اشاره و آن را نقد می‌کند، نظر کسانی است که می‌گویند خدا زبان مخصوص ندارد و اشکال ندارد که هر ملتی نماز را به زبان خود بخوانند. استاد این نظر را در راستای سیاست استعماری تقویت ملی‌گرایی می‌داند که ریشه در توحیه ارسطو به اسکندر مقدونی دارد که می‌گفت تفرقه بینداز و حکومت کن. از نظر ایشان، اگرچه

اسلام دین نژادی نیست، برای اعمال مذهبی، زبان خاصی را انتخاب کرده تا وحدت‌بخش ملل مسلمان باشد. استاد همچنین عدم تمامیت ترجمه را از عواملی معرفی می‌کند که رجوع به زبان اصلی را ضرورت می‌بخشد (همان: ۷۶). ایشان تمام موارد پیش‌گفته را نمونه‌هایی از جهالت و تصرف جاهلانه در دین معرفی می‌کند که باید جلوی آن‌ها گرفته شود (همان: ۷۷).

استاد مطهری در جای دیگری به مقایسه قوانین اسلام با توسعه و تحوّل دنیای جدید می‌پردازد و می‌گوید که در جامعه ما سه طبقه اجتماعی وجود دارد: گروهی لازمه مسلمانان و دینداری را بدینی نسبت به پدیده‌های دنیای جدید می‌دانند و در مقابل گروهی به نام تمدن و توسعه علم و مقتضیات زمان، دین و حقایق دینی را کنار گذاشته‌اند. اما در این جا، نیاز به طبقه متوسطی است که این دو را با هم جمع کند که البته کار دشواری است و این دشواری برای اسلام نسبت به ادیان دیگر بیشتر است، چون اعلام جاودانگی کرده است (همان: ۴۷۲ - ۴۷۳). از نظر استاد، انسان دارای دو گونه نیاز است: یکی نیازهای ثابت که مربوط به معنی زندگی انسان است و دیگری نیازهای متغیر که مربوط به شکل و صورت زندگی است. مسائل دینی مربوط به روح زندگی است نه شکل زندگی و اسلام بر روح و معنی زندگی تأکید می‌کند (مطهری، ۱۳۸۱: ۴۷۷).

۸. نتیجه‌گیری

استاد مطهری نسبت میان علم و دین را از دو حیث مطمح نظر قرار می‌دهد. ایشان در یک مقام نیازهای انسان را در نظر می‌گیرد و از این حیث انسان را نیازمند هر دو معرفی می‌کند، چنان‌که هیچ‌یک نمی‌تواند جای دیگری را پر کند؛ وی در مقام دیگری به تعارض میان این دو توجه می‌کند و می‌کوشد نخست در صورت امکان نشان‌دهد که آنچه در علم مطرح است و با دین ناسازگار است، از قوت علمی برخوردار نیست و کاستی‌های آن را بیان کند و اگر سخن علم استوار بود و نقد آن ناممکن، علم را به نفع دین تأویل کند. از نظر استاد، اکتشافات علمی دانشمندان چون قطعی نیست و هر نظریه علمی ممکن است روزی باطل شود، پس نمی‌توان یک نظریه علمی را مبنای یک حکم فقهی قرار داد.

نویسنده در این مقاله با پذیرش دیدگاه استاد مطهری در هر دو حوزه، کوشید تقریر مناسبی از آرای ایشان عرضه کند. تردیدی نیست در این‌که انسان در طول حیات خود به علم و دین، هر دو، نیازمند است و نیاز او به یکی از آن‌ها معارض نیاز او به دیگری نیست.

بنابراین، از این حیث تعارضی میان علم و دین وجود ندارد و هیچ چیز مانع جمع شدن آنها در انسان نیست. اما، مسئله دوم که نزاع میان علم و دین است و در آن به تعارض گزاره‌های علمی و گزاره‌های دینی اشاره می‌شود، پاسخ استاد در این زمینه این است که نظریات علمی در گذر زمان ممکن است باطل شوند، در حالی که صدق گزاره‌های دینی همیشگی است. البته، ایشان گاهی می‌کوشد با تحلیل یک نظریه علمی نشان دهد که هیچ تعارضی با آموزه‌های دینی ندارد، ولی با این همه، نظر دقیق ایشان این است که چون نظریات علمی را نمی‌توان به صورت قطعی اثبات کرد، از این رو نمی‌توان احکام دینی را که اموری قطعی‌اند، بر آنها تطبیق کرد.

این نظر استاد کاملاً سازگار با آن مباحثی است که در قلمرو فلسفه علم درباره حجیت استقرا مطرح است؛ گو این که خود استاد جایی به این مباحث اشاره نکرده است و به احتمال با آنها آشنا نبوده است. طرح مسئله استقرا از جانب هیوم، شناخت انسان را از طبیعت با یک پرسش جدی مواجه کرد و آن این که چگونه می‌توان از مشاهدات مکرر به یک نظریه علمی قطعی دست یافت، در حالی که به لحاظ منطقی این راه طی شدنی نیست و تلاش‌هایی که برای حل این مسئله صورت گرفت، چندان قرین توفیق نبود. حتی، پوزیتیویست‌ها که در آغاز از اثبات‌پذیری نظریات علمی سخن می‌گفتند، در نهایت، پذیرفتند که این امر تحقق‌پذیر نیست و تأییدپذیری تجربی را ملاک علمی بودن و نیز معناداری گزاره‌ها دانستند. بنابراین، از نظر استاد نظریات علمی، برخلاف گزاره‌های دینی، قطعی نیستند و در صورت بروز تعارض میان این دو، باید گزاره دینی را بر نظریه علمی ترجیح داد.

منابع

- چادویک، و. اون (۱۳۸۵). «علم و دین در قرن نوزدهم»، ترجمه علی حقی، فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها: مطالعاتی درباره گزیده‌های از اندیشه‌های اساسی، ویراسته فیلیپ پی. وایتر، ج ۳، تهران: سعادت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). مجموعه آثار: مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (انسان و ایمان، جهان‌بینی توحیدی، وحی و نبوت، انسان در قرآن، جامعه و تاریخ)، ج ۲، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). مجموعه آثار: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۶ (جلد دوم از بخش فلسفه)، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). توحید، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). مجموعه آثار: مقالات فلسفی، مسأله شناخت، نقدی بر مارکسیسم، ج ۱۳ (جلد نهم از بخش فلسفه)، تهران: صدرا.

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). *مجموعه آثار: خدمات متقابل اسلام و ایران*، ج ۱۴ (جلد اول از بخش تاریخ)، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مجموعه آثار: شناخت قرآن، تفسیر سوره‌های: حمد، قسمتی از بقره، انفال، توبه، نور، زخرف، دخان، جاثیه، فتح، قمر*، ج ۲۶ (جلد اول از بخش تفسیر)، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *مجموعه آثار: نظام حقوق زن در اسلام، مسئله حجاب، پاسخ‌های استاد، اخلاق جنسی*، ج ۱۹ (جلد اول از بخش فقه و حقوق)، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). *یادداشت‌های استاد مطهری*، ج ۴، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). *مجموعه آثار: اسلام و نیازهای زمان (۱ و ۲)، اسلام و نیازهای جهان امروز، قوانین اسلام در مقایسه با توسعه و تحول دنیای جدید*، ج ۲۱ (جلد سوم از بخش فقه و حقوق)، تهران: صدرا.
- هال، لوئیس ویلیام هلزی (۱۳۶۹). *تاریخ و فلسفه علم*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: سروش.

- Browne, Thomas (1982). *Religio Medici*, 1.16, in *Religio Medici Hydriotaphia, and The Garden of Cyrus*, ed. Robin Robbins, Oxford: Clarendon.
- Cunningham, Andrew (1988). 'Getting the Game Right: Some Plain Words on the Identity and Invention of Science', *Studies in the History and Philosophy of Science* 19.
- Harrison, Peter (2006). 'Science and Religion: Constructing the Boundaries', *The Journal of Religion*, Vol. 86, No. 1.
- Hull, David (1988). *Science as a Process*, Chicago: University of Chicago Press.
- Jardine, Nicholas (1988). 'Epistemology of the Sciences', in Schmitt and Skinner, *Cambridge History of Renaissance Philosophy*.
- Johnston, John (1657). *Wonderful Things of Nature*, London.
- Kepler, Johannes (1937–1945). *Gesammelte Werke*, Munich: C. H. Beck.
- Lindberg, David C. (1992). *The Beginnings of Western Science*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lloyd, G. E. R. (1970). *Early Greek Science*, New York: Norton.
- Locke, John (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press.
- Osler, Margaret J. (1997). 'Mixing Metaphors: Science and Religion or Natural Philosophy and Theology in Early Modern Europe', *History of Science* 35.
- Rossi, Paolo (1984). *The Dark Abyss of Time: The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico*, Chicago: University of Chicago Press.