

## **Teleology and Religious natural sciences, meaning, possibility, realization**

**Mahdi Meshki\***

### **Abstract**

In recent decades, some thinkers have spoken of religious science and although they agreed on its possibility, they did not have a single theory on its meaning, application and how to distinguish it from secular science. Everyone agreed that science was influenced by presuppositions, but there was serious disagreement about how and to what extent they affected them. This statement was discussed more in natural science than in humanities. Because if natural science discovers the laws of nature, how do presuppositions influence the discovery of laws? If the function of religion is not the interpretation of nature, how can it intervene in the knowledge and interpretation of nature and make science a religion? The present article tries to express the meaning of religious natural science and prove its realization by descriptive-analytical method. According to this article, one of the most important features of religion is the teleology of nature, and this feature, makes natural science dependent on religion.

**Keywords:** Religion, religious science, secular science, natural science, teleology.

\* faculty member of institute, Emam khomeiny, meshki.qom@gmail.com

Date received: 23/06/2021, Date of acceptance: 12/08/2021



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## غایت‌شناسی و علم طبیعی دینی

### معنا، امکان، تحقق

مهدی مشکی\*

#### چکیده

در دهه‌های اخیر متفکران اسلامی درباره علم دینی سخن گفتند. برخی آنرا رد و گروهی از امکان علم دینی سخن گفتند اما پذیرندگان علم دینی در معنا، مصداق و نقطه تمایز آن با علم سکولار اتفاق نظر نداشتند. و هر چند علم را متأثر از پیش فرض‌ها دانستند اما در چگونگی و محدوده تأثیر آنها نظرات متفاوتی ارائه دادند. این سخن در علم طبیعی بیش از علوم انسانی محل بحث و نظر شد. اگر علم طبیعی قوانین طبیعت را کشف می‌کند چگونه پیش فرض و جهان بینی در کشف قانون تأثیر می‌گذارد؟ و اگر کارکرد دین تفسیر و تبیین طبیعت نیست، چگونه می‌تواند در تفسیر و شناخت طبیعت دخالت کند و در نتیجه علم متصف به دینی شود؟ مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی تلاش می‌کند تا معنای علم طبیعی دینی را بیان کرده، و تحقق آنرا اثبات نماید. از نظر این مقاله یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های دین "غایت‌شناسی طبیعت" است و این ویژگی یکی از علل وابستگی علوم طبیعی به دین می‌باشد.

**کلیدواژه‌ها:** دین، علم دینی، علم سکولار، علم طبیعی، غایت‌شناسی.

\* مربی گروه فلسفه، موسسه امام خمینی (ره)، meshki.qom@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۱



Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

## ۱. مقدمه

از ابتدای ورود مدرنیته به کشورهای اسلامی نظریات متفاوتی درباره علم مدرن و نسبت آن با اسلام بیان شد. برخی معتقد بودند تقسیم علم به دینی و سکولار درست نیست<sup>۱</sup> (اسدآبادی، ۱۳۵۸، ص ۹۵) و برخی دیگر حکمت قرآنی را با فلسفه پوزیتیویسم تطبیق دادند (طباره، ۱۳۸۴ق، ص ۲۷۰؛ حسنی و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۵) و علم اروپایی را موجب اخلاق حسنه و بی نیازی از عبادات تلقی کردند. (آخوند زاده، ۱۳۵۷، ص ۲۹۳-۲۹۴) در این میان افرادی علوم جدید را منطبق با اسلام دانستند (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۷، ص ۲۷؛ شریعتی، ج ۳۱، ص ۱۳۸۰، ص ۴۳؛ بازرگان، ج ۱، ۱۳۷۷، ص ۱۳۱) و حتی معتقد شدند باید همه چیز را با علم مدرن منطبق کرد و

اگر دست به گزینشی باید برد، دست او را باید فشرد و اگر سیاست و حکومت و اقتصاد و اخلاق باید سر و سامانی نو یابند، همه باید خود را با آن و برای آن موزون کنند. از او باید آغاز کرد و پاپیای او باید پیش رفت. (سروش، ۱۳۷۳، دوره ۲۰، ص ۵).

و در نتیجه افرادی مانند دکتر سروش (حسنی و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۳۳۷-۳۶۰) دکتر پایا (همان، ص ۱۴۷-۲۹۴) و استاد ملکیان (همان، ص ۳۰۵-۳۲۲) تحقق هر الگویی از علم دینی را ناممکن، غیر ضروری و دانستند. در این میان افرادی مانند پرویز هودیوی (Pervez hood bhoy) در کتاب اسلام و علم تجربی (Islam and Science) در بحث اسلامی کردن علم سخن افرادی را آورده که مسأله اندازه گیری درجه جهنم یا ترکیب شیمیایی جن ها و ... را مطرح می کردند و از این بحث ها نتیجه می گیرد که نظریه علم اسلامی تفکر افراطی و منحطی است. عبدالسلام که بر این کتاب مقدمه ای نوشته معتقد است کسانی که علم غرب را سکولار و منافی اندیشه دینی می دانند اگر نگوئیم که خیانت می کنند حداقل خدمتی به دین انجام نمی دهند. دکتر سروش هم اضافه بر تأیید این سخنان می گوید:

به هیچ وجه تاکنون - در حد اطلاعی که بنده دارم - نگفته اند که اگر این علوم منشأ سکولار دارند و اگر با مسلمانی جمع نمی شود و اگر به هر حال لقمه ما نیست، پس لقمه ما را از کجا باید بگیریم و علم مطلوب را چگونه باید تولید کنیم و با چه شیوه‌ای،

از چه تعریفی و از چه موضوعی استفاده کنیم. (سروش، سخنرانی، ۱۳۷۴، نقل از حسنی و دیگران، همان، ص ۳۵۳-۳۵۵).

## ۲. رویکردهای اثبات علم دینی

برخی متفکران اسلامی مبادی متافیزیکی علوم و تغییر فضای حاکم بر آنها را وجهه همت خود قرار دادند و سعی نمودند تا مفهوم و ماهیت علم دینی و نیز قلمروی دین را به خوبی تبیین کنند. در ادامه به دیدگاه برخی از متفکران اسلامی اشاره می‌کنیم:

### ۱.۲ دیدگاه آیت الله جوادی آملی

در دیدگاه ایشان علوم طبیعی مبتنی بر مبانی دینی و الحادی است و لذا علوم طبیعی می‌تواند متأثر از دین شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴-۱۳۵)، اما با توسع در معنای دین، علم را درون دین جای می‌دهند و تفاوتی برای علم و دین قائل نمی‌شوند. طبق این نظریه فرضیه‌های علمی تا وقتی به حد قطع یا طمأنینه نرسیده و مفید یقین یا اطمینان عقلایی نشده‌اند نه علم مصطلح‌اند و نه حجت شرعی و معتبر دین، بنابراین نه معارض دین‌اند و نه معارض نقل (همان، ۱۱۱). و برعکس اگر به حد قطع یا طمأنینه برسند در هندسه معرفت دینی جای می‌گیرند. (همان، ۱۵). بر اساس این نظریه اسلامی کردن علوم به معنای رفع کاستی‌ها و عیوب حاکم بر علوم تجربی رایج و هماهنگ کردن آن با سایر منابع معرفتی است نه ویران کردن آن و تولید کاملاً جدید (همان، ۱۴۳-۱۴۶).

### ۲.۲ دیدگاه آیت الله مصباح یزدی

این دیدگاه اگر چه پیش فرضها را در علوم تأثیر گذارند و "بسیاری از نظریات علوم تجربی بر اصول متافیزیکی نادرست -مانند امکان تصادف- مبتنی است و باید اول چنین مسائلی را در الهیات و متافیزیک بررسی کنیم و پس از رسیدن به پاسخ به سراغ نقد و بررسی و تحقیق در مسائل علمی تجربی برویم" (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۵) اما علوم طبیعی دینی

را نمی‌پذیرد و معتقد است دین در حوزه علوم طبیعی سخنی ندارد چون وظیفه دین فقط بیان راه سعادت به انسان‌ها است (همان، ص ۲۰۴-۲۰۵)

استاد خسروپناه همین نظریه را می‌پذیرد ایشان معتقد است چون موضوع، هدف و روش علم طبیعی متفاوت از دین است لذا علم طبیعی دینی معنا ندارد و تنها می‌توان از علم طبیعی با رویکرد دینی سخن گفت یعنی از آموزه‌های دینی در الهام بخشی جهت ارائه تئوری و مطالب دیگر در علوم طبیعی بهره گرفت ولی این تأثیر علم را دینی نمی‌کند چون علم و دین در دو حوزه متفاوت سخن می‌گویند (خسروپناه، ۱۳۹۶: ۱۶).

### ۳.۲ دیدگاه دکتر گلشنی

این دیدگاه معتقد است که پیش فرض‌ها بر فعالیت‌های علمی تأثیر می‌گذارد و علم یک تجربه صرف نیست. از نظر ایشان دین در انگیزه عالمان در انتخاب مسأله، فعالیت و کاوش علمی، نظریه پردازی، تعبیر نظریه‌های علمی، و از همه مهمتر جهت‌دهی به کاربرد علم مداخله می‌کند (گلشنی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸-۱۷۵). بنابراین می‌توان علم را به واسطه پیش‌فرض‌هایش به دینی متصف کرد.

### ۴.۲ دیدگاه دکتر خسرو باقری

از نظر دکتر باقری بعضاً می‌توان از گزاره‌های دینی در پاسخ به برخی مسائل علمی بهره برد و این سخن اولاً با هدف اصلی دین منافات ندارد و ثانیاً با روش علمی در تعارض نیست و ثالثاً مسأله فرضیه و تغییر در دین، که برخی منکران علم دینی مطرح کرده‌اند، اتفاق نمی‌افتد بنابراین دین افزون بر مقصود اولیه خود یعنی هدایت به سوی خداوند، می‌تواند برای شکل‌دادن به نظام‌های علمی نیز قابلیت‌هایی را از خود آشکار کند. مدلی که این نظریه در علم دینی ارائه می‌دهد تأثیر گزاره‌های دینی بر پیش‌فرض‌های علمی است. صاحب این نظریه معتقد است با این مدل در صورت ابطال یک نظریه علمی خدشه‌ای بر آموزه‌های دینی وارد نمی‌شود چون تأثیر گزاره‌های دینی در ارائه پیش‌فرض‌های علمی است و از آنجا که این پیش‌فرض‌ها صورت تجربی ندارند هیچ‌گاه از طریق تجربه ابطال نمی‌شوند. (باقری، ۱۳۶۸، ج ۱-ص ۷۹-۸۰).

در این نظریه حوزه منابع شناختی علوم طبیعی وسیع تر می شود اما خللی در ماهیت علوم طبیعی مدرن ایجاد نمی گردد و علوم طبیعی دینی به گونه ای که دین در شناخت طبیعت تأثیر گذار باشد ایجاد نمی شود.

## ۵.۲ دیدگاه دکتر شهریار زرشناس

در نظریه ایشان تنها خصایص علم مدرن در مقابل علم دینی مطرح شده که بیشتر ناظر به مبانی علم مدرن است از جمله:

۱. جوهر اومانیستی علم مدرن که مستلزم ویژگی استیلاجویی است.
۲. اصالت دادن به عالم ناسوت که مستلزم توجه تام به طبیعت است.
۳. انحصار روشی در روش تجربی - ریاضی و آزمایشگاهی.
۴. ماهیت کمیت اندیش و پرهیز از تفسیر کیفی پدیده ها.
۵. تصرف گرا، تکنیکی و قدرت مدار.
۶. حذف حضور خداوند از جهان.
۷. گسستگی از دین و اخلاق دینی (شهریار زرشناس، ۱۳۹۵، صص ۵۷-۶۷).

اما مشخص نمی شود که با علم مدرن که مبتنی بر مبانی غیر دینی است چه اتفاقی در شناخت طبیعت و علم طبیعی می افتد و چگونه مبانی ضد دینی علم مدرن بر نتایج علمی آن تأثیر می گذارد.

## ۳. نتیجه رویکردهای اثبات علم دینی

رویکردهای اثبات علم دینی در چند مطلب مشترک می باشند:

۱. علوم (طبیعی و انسانی) مبتنی بر پیش فرض های متافیزیکی هستند.
۲. پیش فرض های متافیزیکی در جهت دهی علوم تأثیر گذارند.
۳. مسائل متافیزیکی و ارزشی در حوزه دین و فلسفه جای دارد نه علم تجربی.
۴. منبع شناخت طبیعت از تجربه وسیع تر است و می توان از وحی (در جایی که سخنی درباره طبیعت گفته است) نیز بهره برد.

۵. وحی و آموزه های دینی در شناخت توصیفی طبیعت نقشی ندارد و علوم طبیعی در این جهت وابسته به وحی نیست و مستقل می باشد.

ادعای اصلی این مقاله نفی پنجمین وجه مشترک می باشد چرا که ادعای ما این است که غایت جزء لاینفک طبیعت است و علوم طبیعی به شناخت آن نیازمند است و این شناخت فقط از طریق وحی امکان دارد. از نظر این مقاله "باورمندی به غایت" علم طبیعی را وابسته به وحی می کند و با غایت باوری علم طبیعی دینی تولید و اشکالاتی که بر علم طبیعی دینی مطرح شده پاسخ داده می شود.

## ۴. غایت

### ۱.۴ غایت در لغت

به معنای فائده، غرض و مقصود (الهوازی، ۲۰۰۷م، ص ۱۲۱۲) هدف (طریحی، ۱۳۶۷ش، ص ۳۰۴)، کمال مطلوب، حدّ، حد نهایی (معین، ۱۳۸۷، ص ۲۳۸۵؛ عمید، ۱۳۸۰، ص ۸۹۷)، اندازه (دهخدا، ۱۳۳۷، ج ۳۶، ص ۷۷-۷۹) آمده است و معادل لاتین آن واژه Tel-Telo به معنای هدف، نهایت (البلبکی، ۲۰۰۵، ص ۱۸۷۶)، نتیجه (آیتو، ۱۳۸۶، ص ۱۱۹۱) کامل، درست، پایان (Murray, 1933, p.149) می باشد. و در اصطلاح فلسفی به دو معنای "ما لاجله یكون الشئ" (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۲۹۲؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۲؛ بهمینار، ۱۳۴۰ش، ص ۵۱۹؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۳۷۸؛ صدر المتألهین، ۱۹۹۰م، ج ۲، ص ۲۵۰). و "ما ینتهی الیه الحرکه" (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۸) می باشد. ارسطو از غایت با تعبیر (To Hou Heneka) یاد می کند که "به خاطر یا" از بهر آن" ترجمه شده است (ارسطو، ۱۳۶۷، کتاب پنجم، فصل دوم، ص ۱۲۹) غایت شناسی معتقد است تمام موجودات و پدیده ها برای انجام و تکمیل یک هدف و برنامه خاصی طراحی شده‌اند. (Summers, 2005, p.1386) این نظریه اعتقاد دارد هدف و برنامه و طرح (قبلی) بخشی از طبیعت هستند و پدیده های طبیعی نه بصورت مکانیکی بلکه به سوی اهداف خاصی در حرکتند (Stein and Urdang 2007, p.1952) بنابراین نظریه غایت باوری در مقابل ماشین‌انگاری طبیعت قرار دارد (Runes, 1942, p.315) که برای موجودات طبیعی هدف و مقصودی را نمی پذیرد.



مقصود از غایت در این مقاله ما لاجله الشئ است که در لغت به هدف، حد، اندازه معنا شده است (معین، ۱۳۸۷، ص ۲۳۸۵؛ عمید، ۱۳۸۰، ص ۸۹۷؛ دهخدا، ۱۳۳۷، ج ۳۶، ص ۷۷-۷۹) و لازمه آن هدفمندی و ارتباط موجودات با یکدیگر است. غایت اندیشی معتقد به ارتباط هدفمند و غایی بین موجودات است و جهان را یک کل ارگانیکی می‌داند که اعضای آن وابسته به یکدیگرند و در نتیجه بر این باور است که توصیف و تبیین کامل طبیعت بدون غایت‌شناسی ناممکن است.

نکته مهم اینکه "غایت" با "ویژگی" تفاوت دارد. ویژگی، ذاتی و ضروری یک موجود است و ممکن است ارتباطی با وجود دیگر نداشته باشد مانند شوری نمک یا گرمای آتش، اما غایت ویژگی ای است که با وجود دیگر ارتباط دارد و بصورت هدفمند در موجود قرار داده شده تا نیاز موجودی دیگر را برطرف کند. لذا غایت ویژگی ای است که خصوصیت "برای" و "لاجله" دارد.

#### ۲.۴ تاریخ‌شناسی اندیشه غایی

نخستین فلاسفه یونان یعنی ایونی‌ها، علاقه خاصی به مطالعه "فوزیس" (physis) داشتند یعنی به "کیفیتی" که در اشیاء وجود دارد و موجب می‌شود هر شیء همان گونه باشد که هست (نصر، ۱۳۸۶: ۱۶۶).

مکتب فیثاغوری نیز توجه بسیار به نظام کیهان نشان می‌داد. محور تفکر فیثاغورث مفهوم نظم و بویژه نظم موسیقایی و نظم ریاضی است. (Schimmel, , 1993: p.11) ریاضیات مورد نظر فیثاغورث وسیله ای برای ایجاد یگانگی و وحدت و نه پراکنندگی و تجزیه بود. بنابر نظر فلاسفه پیرو مکتب فیثاغوری آنچه موجب ایجاد نظم در حیطه طبیعت شد تنها قالب ریاضی نبود، بلکه الگوهایی بود که بر اساس همگونی و به عبارت دقیق‌تر هماهنگی موسیقایی قرار داشتند... گوته وقتی به معماری سنتی اشاره می‌کند از آن به عنوان موسیقی ایستا و منجمد یاد می‌کند. (نصر، همان، ۱۶۸).

اما مفهوم غایت و علت غایی اولین بار در آموزه های آناکساگوراس (۴۲۸-۵۰۰ ق م) مورد بحث قرار گرفت. او به منظور تبیین طرح و هدفی که در جهان نمایان بود "نوس" (Nous) را مطرح ساخت اما آن را تا حد یک علت فاعلی تنزل داد.

از نظر افلاطون هم جهان آنگونه نظم‌ی را به نمایش می‌گذارد که ما در یک مصنوع می‌یابیم وی جهان را محصول صانع می‌داند که در صنع خود به صورت قائم به ذات - یعنی مثل - رجوع می‌کند (کلباسی اشتری، ۱۳۷۸: ۹).

اما ارسطو اولین فیلسوفی است که بصورت مدون به بحث از علل چهارگانه و از جمله علت غایی پرداخت. از نظر ارسطو علت غایی سرآمد همه علت‌ها است چرا که علت غایی است که تکلیف علت فاعلی را مشخص کرده و او را به انتخاب ماده و صورت سوق می‌دهد. لذا بر سه علت دیگر تقدم دارد (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۵۸). از اینرو نظامندی عالم هستی در جهت وصول به غایتی مشخص یکی از مؤلفه‌های اصلی تفکر ارسطو قلمداد می‌شود از نظر هارتمان از فلسفه آناکساگوراس تا فلسفه افلاطون و از افلاطون (در محاوره فیدون از علت غایی بحث کرده است) تا فلسفه ارسطو، دامنه و نفوذ مقوله غایت رفته‌رفته گسترش یافته است. (وال، ۱۳۷۰: ۴۷۰).

ارسطو بر خلاف ادعای اتمیست‌ها طبیعت را غایت‌دار و نه کورکورانه می‌داند، زیرا از دیدگاه ارسطو تغییر و هماهنگی آن با نظم، همچون خلاقیت هنری یک هنرمند امری مبتنی بر غایت‌شناسی است. تکرار مکرر و مرتب پدیده‌های طبیعی تجلی این نوع قانون‌مندی است که در آن هم طرح و هم هدف بسیار روشن و مشخص است (نصر، ۱۳۸۶، ص ۱۷۷).

پس از ارسطو پیروان مکتب رواقی بر اهمیت نظام طبیعت بسیار تأکید داشتند به‌حدی که هدف زندگی را در هماهنگ‌بودن با نظام طبیعت و با کیفیت وجود اشیا (Letters to Lucilius) می‌دانستند. از نظر پیروان مکتب رواقی فوزیس معادل "نظام حقیقی" (orthos logos) کیهان و هم نیروی خالق جهان و هم حافظ اجزاء آن و حاکم‌کننده نظم بر آن است (نصر، همان، ۱۸۰).

در مقابل جریان فکری غایت‌اندیش، اتمیست‌ها قرار داشتند که هرگونه غایت‌شناسی اشیا را رد می‌کردند و نظام طبیعت را نظام مکانیکی محض می‌پنداشتند. اپیکور و لوکرتیوس اعتقاد داشتند که آنچه به عنوان نظام طبیعت ظاهر می‌شود از فعل و انفعالات مکانیکی اتم‌ها بر اساس قانونمندی‌هایی که همه پدیده‌ها تابع آنند مشتق شده است. (همان، ۱۹۰).

جهان بینی قرون وسطی نیز غایت اندیش بود. بنا به گفته توماس عالم یک نظام است که در میان قسمت های آن تناسب کامل وجود دارد. کل نظام به وسیله خداوند آفریده شده و سلسله مراتب به آن بخشیده است. خداوند درجه و مقام هر شیء را بر اساس کرم و عدالت خود تعیین کرده و پیش شرط نظم در کیهان رابطه کلیه اشیاء نه تنها با یکدیگر بلکه با خداوند است. ... عالم یک کل نظامند است و هر چند هر موجودی به جای خود خیر است اما تمامیت کل نظام خیرتر از همه آنها است. (همان، ۱۹۹).

اما پس از رنسانس تفکر باطن اندیش و غایت باور کنار گذاشته شد و تبیین اشیا براساس علل فاعلی ملاک علوم قرار گرفت. مخالفت با تبیین غایی و نهایی اشیا به وضوح در افکار فرانسیس بیکن قابل رؤیت است. وی بحث از علل غایی را رد می کرد و آن را در فیزیک مانند دوشیزگان مخصوص خدا می دانست که بچه نمی آورند. " (جهانگیری، ۱۳۶۹: ۱۳۶۹). دکارت نیز می گفت: در علم و حکمت دنبال علت های غایی امور نباید رفت و فقط چگونگی و اسباب و علت های فاعلی و محدثه ی آنها را باید جست (دکارت، ۱۳۸۵: ۴۷-۴۸). در این تفکر نظام طبیعت تنها به شکل یک فرمول ریاضی و دنیای مادی به صورت شیئی کاملاً مکانیکی که از هرگونه هدف و غایت تهی است در می آید (نصر، همان، ۲۰۳). ایان باربور نیز معتقد است که تفاوت علم قدیم با جدید در مسأله تبیین غایی است. از نظر وی تبیین غایت‌شناختی (teleological explanation) که مختص قدما بود جای خود را به تبیین توصیفی (descriptive explanation) داد. گالیله نمی پرسید چرا اشیاء سقوط نمی کنند بلکه می پرسید چگونه؟ (باربور، ۱۳۶۹: ۳۱) در حالیکه در علم قرون وسطی همه توجه معطوف به غرض غایی بود نه به روند جزء به جزء و لحظه به لحظه (همان، ۲۰). هرمن رندال نیز ویژگی علم جدید را حذف همه نمودارهای هدف و علل غایی می داند (رندال، ۱۳۷۶: ۲۷۰).

دیوید وست درباره این دو نگاه می گوید:

در روح و کالبد نگرش قرون وسطایی جهان با معنا و منظم تصویر می شد ... جهان مخلوق خداوند و جلوه اراده او بود و موجودات سرشار از هدف و معنا بودند اما در علم مدرن که آغاز آن با نظریات دانشمندان قرن شانزدهم و هفدهم بود "جهان به هیچ وجه یک نظم معنادار و دارای معنای اخلاقی و دینی نبود (west, 1996: 13-14).

## ۵. رابطه علم طبیعی و دین

در بیان رابطه علوم طبیعی و دین ابتدا مقصود متفکران از "علم طبیعی" و "دین" را مطرح می‌کنیم سپس به بررسی نظریه آنها در ارتباط با "علم و دین" و معنای "علم دینی" می‌پردازیم و پس از آن نظریه و دیدگاه مختار درباره "دین" و "علم طبیعی دینی" را بیان می‌کنیم.

### ۱.۵ چستی علم طبیعی

اگر چه در تعریف علم طبیعی سخنان متفاوتی بیان شده است و از جهت تاریخی در تعریف علم تحولاتی رخ داده است و برخی علوم طبیعی را منحصر در روش تجربی می‌دانند (دمپی یر، ۱۳۸۶: ۱؛ چارلمز، ۱۳۷۹: ۱۳) اما مقصود ما از علم طبیعی "دانش مرتبط با مجموعه موجودات جهان مادی و طبیعی است که شامل شناخت ویژگی‌های کمی و کیفی، روابط، آثار و ... این موجودات می‌باشد".

### ۲.۵ چستی دین

بر اساس یک اصل منطقی، اخذ علت غایی در تعریف هر پدیده‌ای از شروط کمال حدّ می‌باشد. (طوسی، ۱۳۶۱، صص ۴۳۳-۴۳۴)، لذا اکثر صاحب نظران، دین را به غایت تعریف کرده‌اند. در میان اندیشمندان غربی غالباً غایت دین محدود به اخلاق و امور معنوی شده است (دریک، ترجمه بهاری، ۱۳۸۲، ص ۵۴؛ وال، ترجمه مهدوی و دیگران، ۱۳۷۵، ص ۶۰۴ و ۶۷۶؛ وبر، ترجمه منوچهری و دیگران، ۱۳۷۲، ص ۳؛ هیک، ترجمه بهرام راد، ۱۳۷۲، ص ۲۴؛ خرمشاهی، ۱۳۷۲، ص ۸۵؛ براون، ترجمه میکائیلیان، ۱۳۷۵، ص ۱۱۰؛ تیلیش، ترجمه مراد پور و پاکزاد، ۱۳۷۶، ص ۷-۱۱؛ همیلتون، ترجمه ثلاثی، ۱۳۹۲، ص ۳۳) اما اندیشمندان اسلامی با تفاوت بیشتری درباره دین سخن گفته‌اند: برخی تنظیم مناسبات اجتماعی را غایت دین دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، صص ۲۴۱-۲۴۲؛ سهروردی، مقدمه کرین، ج ۱، ۱۳۹۶ق، ص ۹۵؛ طباطبایی، ج ۲، ۱۳۹۳ق، ص ۱۱۴)، و برخی فقط امور اخروی را هدف دین تلقی کرده‌اند (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۹۱؛ بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۶۰)، متفکرانی هم مجموع گزاره‌های دینی را باورها، ارزش‌ها و احکام دانسته‌اند

(جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۹۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰؛ خسرو پناه، شماره ۲۶۳۶، ص ۱۶).

### ۳.۵ قلمروی دین

هر چند از تعریف دین می‌توان نظریه قلمروی دین را بدست آورد ولی از آنجا که برخی متفکران غربی و اسلامی سخنی مستقل درباب قلمروی دین بیان کرده اند لذا سخنان ایشان را درباره قلمروی دین بیان می‌کنیم.

#### ۱.۳.۵ متفکران غربی و قلمروی دین

برخی تبیین‌گری الهیات را از اساس رد می‌کنند و معتقدند زبان دین متفاوت از زبان علم است، زبان دین تبیین‌گری نیست. (Edward, 1985, p.24) اما برخی دیگر گزاره‌های دینی را تبیین‌گر می‌دانند ولی معتقدند هر کدام از نظام‌های تبیین دینی و علمی به پیش‌بینی یا احیاء واقع‌هایی می‌پردازند که با یکدیگر در تعارض اند. به اعتقاد این افراد در واقع این دو نظام با یکدیگر در جنگند (Bakker & Clark, 1988, p.196) دیدگاه سوم معتقد به تمایز (compartmentalization) است و حوزه علم و دین را در موضوع هدف و روش کاملاً جدا و متمایز می‌داند (پترسون و دیگران، ترجمه نراقی و سلطانی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۷). نظریه گالیله اشاره به همین مطلب دارد (Murphy, 1997, p.7). و در نهایت دیدگاه چهارم معتقد به مکملیت (complementary) است و تبیین علمی و دینی را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد و بر دو مطلب تأکید می‌کند: الف- پرسش‌های مرزی که در قلمرو علم مطرح می‌شود و علم توانایی پاسخ به آنها را ندارد مانند مسائل مربوط به تبیین غایی پدیده‌های کیهان‌شناختی (نصیری، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰-۱۶۴)؛ ب- تشابهات روش‌شناختی که میان علم و الهیات وجود دارد. بر این اساس هر چند میان قلمرو علم و دین تفاوت‌هایی وجود دارد، این تفاوتها و تمایزات آنگونه که تأکید می‌شود مطلق نیستند (Barbour, 1990, p.17-21).

نتیجه آنکه هر چند متألّهان غربی سعی کردند به نحوی دین را در تبیین جهان طبیعت دخالت بدهند اما نقشی برای دین در شناخت جهان طبیعت قائل نشدند. از نظر آنها ارتباط

دین با طبیعت و علم طبیعی فقط پاسخ به پرسش‌های مرزی است و نباید بیش از این از دین توقع داشت و آن را در علوم طبیعی دخالت داد.

### ۲.۳.۵ متفکران اسلامی و قلمروی دین

برخی از متفکران اسلامی معتقدند تمام علوم اولین و آخرین از قرآن قابل استخراج است (الذهبی، ۱۳۹۶ ق، ص ۳۳۶؛ الزرکشی، ج ۲، علق له عطا، ۱۴۰۸ ق، ص ۱۹۸؛ السیوطی، ج ۲ ف تعلیق الدكتور دیب البغا، ۱۴۱۶ ق، ص ۱۰۲۵-۱۰۲۷) و برخی دیگر دین را فقط حاوی اصول و کلیات می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۷۸ و ۸۱-۸۲) ولی معتقدند تمام علوم و حقایق هستی از جمله علوم طبیعی در باطن قرآن وجود دارد و لذا از الفاظ و ظواهر آن نمی‌توان توقع علم طبیعی داشت (همان) و گروهی دیگر از متفکران دینی موضوع و هدف دین را مسائل علمی و تجربی نمی‌دانند و معتقدند نباید از دین توقع مسائلی مانند حقایق فیزیکی و شیمیایی، پدیده‌های ساختمان بدن انسان، و ... داشت (طبرسی، ج ۳، ۱۳۷۹ ق، ص ۲۹۳؛ الزمخشری، ج ۲، بی تا، ص ۶۲۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ مکارم شیرازی، ج ۱۱، ۱۳۸۱، ص ۳۶۱-۳۶۲) ایشان توصیف پدیده‌ها و بررسی روابط آنها را مرتبط با دین نمی‌دانند و بر این باورند که دین صرفاً اصول موضوعه و دستورالعمل‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۴-۳۷) در این نظریه دینی بودن علم به این معناست که علم از پیش فرض‌های برگرفته از آموزه‌های دینی نشأت گرفته است. (باقری، ۱۳۸۶، ص ۷۹-۸۰).

نقطه اشتراک این نظریات نفی تقسیم علوم طبیعی به دینی و سکولار است چنانچه برخی بر این مطلب تصریح می‌کنند که پیش فرض نظریه آنها مبتنی بر اثبات نقص و نادرستی یا لزوم بازسازی علوم موجود نیست (حسینی و علی پور، ۱۳۹۰، ص ۴) و برخی دیگر کاستی علوم مدرن را می‌پذیرند اما اسلامی کردن را به معنای ویران کردن علوم طبیعی جدید و تولید محتوایی کاملاً جدید نمی‌دانند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۰-۱۳۷).

## ۶. نظریهٔ مختار دربارهٔ چیستی و قلمروی دین و ارتباط آن با علم طبیعی

درباره چیستی و قلمروی دین و ارتباط آن با علوم ابتدا جهات و زوایای مختلف گزاره‌های علوم و گزاره‌های دینی را بررسی و سپس رابطه آنها را با یکدیگر تحلیل می‌کنیم.

### ۱.۶ گزاره‌های علوم

گزاره‌های علمی از جهات مختلفی قابل بحث و بررسی هستند:

**الف. ملاک تمایز علوم:** ملاک تمایز در گزاره‌های علوم به موضوع، هدف و روش می‌باشد و هر کدام از این سه امر علوم را از یکدیگر جدا می‌کنند.

**ب. نیاز گزاره‌های علوم به یکدیگر:** جهت دیگری که در علوم از آن سخن می‌گویند نیاز علوم به یکدیگر است. برخی علوم به برخی نیاز دارند. مثلاً علم فیزیک به علم ریاضیات احتیاج دارد ولی ریاضیات نه در موضوع و نه در مسائل به فیزیک نیاز ندارد و یا علم شیمی به فیزیک نیازمند نیست.

**ج. رابطه گزاره‌های علوم:** جهت سوم در علوم رابطه علوم با یکدیگر از جهت کمکی است که به یکدیگر می‌کنند. ممکن است دانشی در موضوع و مسائل به علم دیگر نیاز نداشته باشد ولی بتواند در تبیین بهتر یا تأیید بیشتر مسائل یک علم به آن کمک کند و یا مسائل جدیدی برای یک علم ایجاد کند چنین رابطه‌ای بین فلسفه و دانش تجربی و دانش طبیعی و نیز بین فلسفه و عرفان و بین بسیاری از علوم طبیعی و انسانی وجود دارد.

### ۲.۶ گزاره‌های دینی

گزاره‌های دینی در چهار جهت قابل بررسی اند:

**الف. ملاک تمایز گزاره‌های دینی:** گزاره‌های دینی به گزاره‌های فقهی، کلامی، اخلاقی، طبیعت‌شناسی و .. تقسیم می‌شوند که ملاک موضوع آنها است. ولی در روش و غایت تفاوتی با یکدیگر ندارند.

**ب. نیاز گزاره‌های دینی به یکدیگر:** گزاره‌های دینی در تفسیر و تبیین حقایق دینی در ترابط با یکدیگرند و به یکدیگر نیازمندند مانند رابطه گزاره‌های فقهی و کلامی.

ج. جهت مشترک در تمام گزاره های دینی: تمام گزاره های دینی در طریق کشف و عنوان کلی مشترکند. طریق کشف گزاره های دینی وحی است و عنوان کلی آنها چگونگی ارتباط جهان طبیعت و انسان با خداوند در دو حوزه تکوین و تشریح می باشد.

د. نیاز گزاره های علوم به دین: تفاوت گزاره های دینی با علوم یا یافته های بشری در این است که اولاً طریق دین برای بیان حقایق گوناگون درباره جهان واحد است و ثانیاً حقایقی که بیان می فرماید دارای یک ویژگی انحصاری است و آن تفسیر و تبیین چگونگی ارتباط جهان هستی با اراده خداوند است و از این جهت تمام علوم بشری را نیازمند خود می سازد و لذا می توان مدعی شد که:

اولاً) دین مجموعه ای از مسائل پراکنده نیست که به مناسبت های مختلف سخن گفته است بلکه گزاره های دینی مجموعه واحدی از حقایق توحیدی اند که بیان گر چگونگی ارتباط جهان با خداوند می باشند<sup>۲</sup> که از طریق وحی و متون مقدس ابلاغ شده‌اند. ثانیاً) تمام حقایق هستی اعم از طبیعی و ماورایی و اعم از انسانی و غیر آن با حقیقت کلی که توحید و اراده الهی حاکم بر جهان هستی است مرتبط می باشند.

ثالثاً) از آنجا که شناخت طبیعت متوقف بر شناخت غایی است و شناخت غایی طبیعت متوقف بر شناخت اراده الهی است و شناخت اراده الهی در دسترس ابزارهای معرفتی انسان قرار ندارد بنابراین تمام علوم بشری اعم از طبیعی، انسانی و ... نیازمند وحی و به آن وابسته می‌باشند.

رابعاً) انسان برای رسیدن به مقام توحید و نیز جلوگیری از فساد طبیعت و زندگی دنیوی مطلوب محتاج شناخت اراده الهی و هماهنگی با آن می باشد. در رسیدن به مقام توحید تفاوتی بین اراده تشریحی و تکوینی خداوند وجود ندارد و انسان هم در تکوین محتاج شناخت اراده غایی خداوند است و هم در تشریح محتاج شناخت امر و نهی الهی است و لذا در هر دو حوزه اطاعت معنا دارد و در اطاعت هم انسان به کمال مطلوب می‌رسد و هم طبیعت از فساد ایمن می ماند. و لذا نشان دادن مسیر اراده الهی از ویژگی های بعثت معرفی شده است.

ابتدع بقدرته الخلق ابتدعا و اخترعهم علی مشیته اختراعاً. ثم سلک بهم طریق ارادته و بعثهم فی سبیل محبته (علی بن الحسین زین العابدین ۱۳۷۶: ۳۸).



نتیجه آنکه دین حقیقتی است مبتنی بر توحید (اراده تکوینی و تشریعی خداوند) که از طریق وحی به انسانها ابلاغ شده است و لازمه عمل به آن کمال انسان و عالم ملک و ملکوت است. لذا اولاً گزاره‌های وحیانی منحصر به بیان سعادت و شقاوت ابدی و رابطه ملک و ملکوت نیست و ثانیاً حتی اگر قلمروی دین را منحصر به ارزش‌ها یا بیان رابطه ملک و ملکوت و یا سعادت انسان بدانیم، شناخت غایت جزء ارزش‌ها و در قلمروی رابطه ملک و ملکوت و سعادت انسان‌ها می‌باشد چرا که مربوط به اراده الهی و رابطه آن با طبیعت و سعادت انسان است و نمی‌توان شناخت اراده الهی را از حوزه ارزش‌ها خارج کرد و یا رابطه ملک و ملکوت را بدون اراده الهی شناخت و یا انسان‌ها را بدون عمل به اراده الهی به سعادت رساند. ثالثاً طریق دین وحی است و اگر بر فرض دین تجربه را به‌عنوان ابزار شناخت طبیعت پذیرفته باشد ربطی به روش دین ندارد و گزاره‌های علوم تجربی را نمی‌توان داخل گزاره‌های دینی قرار داد و از این جهت علوم تجربی را علوم دینی محسوب کرد.

## ۷. نظریه مختار در چیستی علم دینی

اگر چه حقایقی که دین مطرح کرده با موضوع و هدف علوم طبیعی و انسانی متفاوت است اما این دلیل بر آن نیست که دین نتواند در حوزه علوم طبیعی وارد شود و چنانچه برخی مدعی شدند دین و علم نسبتی با یکدیگر نداشته باشند و در نتیجه یا مطلق علم دینی انکار شود و یا علم طبیعی دینی بی‌معنا گردد. زیرا حقایق دینی بگونه‌ای است که موضوعات دیگر علوم را در بر می‌گیرد و تأثیر کلی بر آنها می‌گذارد و علوم را وابسته به خود می‌کند.

### ۱.۷ دلیل

۱. معنا و چیستی غایت: چنانکه بیان کردیم غایت در این مقاله به معنای ما لاجله الشی می‌باشد. این معنا با ویژگی ذاتی یک شیء متفاوت است زیرا:

ویژگی ذاتی یک شیء:

اولاً) نه دادنی است و نه گرفتنی و لذا متعلق جعل قرار نمی‌گیرد.

ثانیا) در ارتباط با موجود دیگری تعریف و شناخته نمی شود بلکه اگر موجودی دیگری هم نباشد ویژگی ذاتی هر شیء ای موجود است و به اصطلاح مستقل از موجودات دیگر می باشد.

ثالثا) ممکن است یک موجود چندین ویژگی داشته باشد که تمام آنها با تجربه قابل شناخت باشند.

رابعا) با ویژگی موجودات یک نظام ارگانیک که تمام موجودات به یکدیگر وابسته باشند و مجموع آنها هدفی را دنبال کنند، ساخته نمی شود.

اما غایت اینچنین نیست بلکه:

اولا) متعلق جعل قرار می گیرد و لذا به یک موجود غایت داده می شود. و تنها فاعلی که موجود را با غایتش آفریده می تواند غایت شیء را تغییر دهد.

ثانیا) با توجه به موجودی دیگر تعریف و شناخته می شود و به اصطلاح وجود استقلالی ندارد بلکه وجودی "برای" دارد و فعل فاعل را هدفمند می کند.

ثالثا) برای شناخت آن باید اراده غایی فاعل و علت غایی فعل شناخته شود لذا با کشف اراده فاعل ارتباط مستقیم دارد.

رابعا) چون با اراده فاعل مرتبط است تنها با تجربه موجودات بدست نمی آید بلکه باید راهی برای کشف اراده فاعل پیدا کرد.

خامسا) با غایت یک نظام غایی ایجاد می شود که در آن تمام موجودات وابسته به غایات یکدیگر و هدفمند هستند. این هدف اعم از اهداف متوسط و نهایی است و اعم از اهداف مادی و معنوی است.

و سادسا) بدون شناخت غایی نمی توان طبیعت یک شیء را کشف کرد و چه بسا بدون شناخت غایی موجودات طبیعی به فساد مبتلا شوند بنابراین کشف غایت در شناخت طبیعت مهم است.

به عنوان مثال ویژگی یک برگ ایجاد سایه است اما برگ درخت ها غیر از ویژگی ذاتی یک ویژگی غایی و "برای" دارند. برگ درخت میوه دار مرتبط با نیاز درخت میوه دار است و برگ درخت غیر مثمر در جهت نیاز همان درخت می باشد. ویژگی ذاتی برگ قابل شناخت تجربی است اما رابطه برگ با درختهای مختلف را باید با نگاه غایی و کشف

اراده فاعل بدست آورد و بدون آن نمی‌توان مدعی شد که طبیعت برگ شناخته شده است. این مطلب درباره تمام موجودات قابل اطلاق است.

۲. شناخت غایت: از نظر عقل و نقل شناخت اراده الهی تکوینا و تشریعا از حیثه ابزارهای معرفتی انسان خارج است و اگر چه با دلیل عقلی می‌توان توحید و رابطه وجودی ما سوی الله را با ذات مقدس خداوند اثبات کرد اما اراده تشریحی و اراده تکوینی خداوند درباره غایت موجودات طبیعی با هیچ ابزاری قابل شناخت نیست چون اراده الهی برای انسان بدون بیان خداوند دست نیافتنی است و لذا انسان در هر دو شناخت که مرتبط با توحید است، محتاج وحی می‌باشد. بنابراین اولاً برای رساندن انسان به مقام توحید که هدف دین است شناخت غایات الهی لازم است و ثانیاً برای جلوگیری از فساد طبیعت و صلاح دنیوی انسان نیز شناخت اراده غایی ضروری می‌باشد و همانگونه که اراده الهی محدود به اراده تشریحی نیست اطاعت از خداوند هم محدود به اوامر و نواهی تشریحی نیست.

اما این سؤال مطرح می‌شود که اطاعت و مخالفت در تکوین به چه معنایی است و چگونه محقق می‌شود؟ اگر خداوند اراده فرموده خورشید موجود شود، حتماً موجود می‌شود و اگر اراده کرده نور بدهد نور می‌دهد، و اگر اراده کرده نور خورشید گیاهان را رشد بدهد حتماً نور خورشید چنین خواهد کرد، اگر خداوند شب را محل آرامش قرار داده "و جعل الليل سكناً" دیگر کسی نمی‌تواند آرامش و سکن را از شب بگیرد. بنابراین برخلاف اراده تشریحی که محل اختیار و مخالفت و موافقت می‌باشد در اراده تکوینی جایی برای مخالفت باقی نمی‌ماند پس مصداق مخالفت در اراده تکوینی چیست؟

پاسخ به این سؤال همان سخن شیطان است که به خداوند عرض کرد و لامرهم فلیغیرن خلق الله. تغییر با تبدیل تفاوت دارد، اگر خداوند فرموده لا تبدیل لخلق الله و شیطان مدعی تغییر خلق خداوند است فرمایش خداوند و سخن شیطان با یکدیگر تعارض ندارند. بنابراین هم "تغییر" شدنی است چون شیطان سخن محال و نشدنی نمی‌گوید و خداوند هم سخن وی را رد نکرده اند و هم "تبدیل" نشدنی و محال است. تفاوت بین تبدیل و تغییر چیست؟ پاسخ مبسوط این پرسش نیازمند مقاله‌ای دیگر است و در اینجا به یک پاسخ اجمالی بسنده می‌کنیم و آن این‌که:

آنچه تکوین و اراده تکوینی به آن تعلق گرفته و متعلق جعل الهی است و قابلیت مخالفت ندارد "غایت" یک موجود است و آنچه در تکوین موجودات قابل مخالفت می‌باشد و می‌تواند مقابل اراده تکوینی قرار گیرد جلوگیری از رسیدن موجودات به غایتشان است. غایت قابل تبدیل نیست و کسی نمی‌تواند آرامش را از شب بگیرد و به موجودی دیگر بدهد. ولی می‌تواند شب را از جهان بگیرد و یا وجود تاریکی را ضعیف کند، کسی نمی‌تواند غایت خورشید را که برای نور آفریده شده از خورشید بگیرد ولی می‌تواند از نور خورشید جلوگیری کند و یا کاری کند (اگر بتواند) خورشید از بین برود و یا خورشید را از نور دهی بیندازد. علم مدرن و سکولار که غایت را ندیده می‌گیرد و می‌خواهد تا انسان در تکوین آزاد عمل کند و به اراده الهی توجه نکند چنین می‌کند. علم طبیعی مدرن به دنبال شناخت و کشف راهی است که نگذارد طبیعت و انسان به غایتی که خداوند برای او قرار داده برسد، و علم دینی به دنبال شناخت غایی طبیعت و اراده الهی است تا مسیر هماهنگ شدن انسان با غایت طبیعت را بشناسد. بنابراین اگر چه در تعریف علم دینی و اتصاف علم به دین جهات مختلفی بیان شده مانند:

محل پیدایش یک علم؛ عدم تنافی یک علم با دین؛ سازگاری مبانی، مسائل و منابع یک علم با دین؛ استناد برخی مبانی و مسائل یک علم به یک دین؛ استنباط تمام مسائل یک علم از منابع یک دین؛ کمک یک علم به اثبات یا دفاع از تعالیم یک دین؛ هم‌هدف بودن یک علم با یک دین؛ کمک یک علم به تحقق هدف یک دین (محمد تقی مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۴).

اما از نظر ما علم دینی به معنای علم وابسته به دین است و جهت وابستگی علوم طبیعی به وحی و گزاره‌های وحیانی شناخت اراده غایی خداوند از خلقت موجودات است که این شناخت فقط از طریق وحی بدست می‌آید لذا علوم طبیعی محتاج و وابسته به وحی می‌باشند و می‌توان علم طبیعی دینی را چنین تعریف کرد:

علم طبیعی دینی علم غایت اندیش و غایت مدار است که موضوع آن طبیعت همراه با غایت است و هدف آن هماهنگ عمل کردن با اراده غایی خداوند می‌باشد. و روش آن در شناخت طبیعت متکی به وحی و دین است

## ۲.۷ لوازم علم غایت‌اندیش

دو تفکر غایت‌اندیش و غایت‌گریز در تولید و پیشرفت علم، تغییر طبیعت، شناخت و کشف قوانین طبیعت و نیاز به دین و استقلال از آن نتایج متفاوتی دارند:

۱. علم سکولار و دینی با دو نگاه به هستی به دنبال تجربه می‌روند و لازمه یک نگاه رشد نامتوازن تجربه است. در هستی‌شناسی علم غایت‌اندیش غایت امری ذاتی برای طبیعت می‌باشد لذا دانشمند غایت‌اندیش به دنبال درک طبیعیات و ذاتیات اشیاء است و لذا درصدد است تا جهان طبیعت را طبق نظام غایی اش بشناسد. این نگاه به دنبال تغییر طبیعت نیست و در نتیجه به دنبال عوامل تغییر که بسیارند نمی‌باشد اما علم غایت‌گریز چون مبنایی غیر از ذات‌گرایی دارد و ارتباط اجسام را کاملاً قسری و تابع عوامل عرضی و مزاحم می‌داند و معتقد است قوانین طبیعت از بیرون بر اشیاء تحمیل شده و هویت اجسام طبیعی مستقل از قوانین است و لذا می‌توان جهانی را فرض کرد که اشیای تشکیل‌دهنده‌اش دقیقاً مانند جهان ما باشد اما قوانین طبیعی حاکم بر آن متفاوت باشد (آرمسترانگ، ۱۳۹۲: ۲۶) بنابراین با توجه به مبنای هستی‌شناختی علم جدید نمی‌توان رشد تجربه را در آن مثبت ارزیابی کرد.

۲. تفکر غایت‌اندیش هرگونه تصرف و تغییر طبیعت را جایز نمی‌داند بلکه تغییر مطابق با نظام غایی طبیعت را می‌پذیرد در نتیجه علمی تولید می‌کند که تغییرات منطبق با غایات را کشف کند باربور با توجه به این ویژگی می‌گوید: جستجوی غایات تا حدی نتیجه‌ی این تصور بود که هر چیزی برای خود جای در سلسله مراتب هستی دارد زیرا آفریننده‌ی خداوندی است که قصد و غایت دارد. (باربور، ۱۳۶۲: ۲۰) برخلاف تفکر غایت‌گریز که تمام تغییرات را در طبیعت می‌پذیرد و لذا علم برخاسته از آن قوانین مخالف غایات را کشف و به آن عمل می‌کند.

۳. لازمه تفکر غایت‌اندیش هماهنگی با نظام طبیعت و نتیجه آن اصلاح و عمران طبیعت است، درحالی‌که تفکر غایت‌گریز به جهت بی‌توجهی به نظام غایی طبیعت و عدم هماهنگی با آن موجب فساد و تخریب طبیعت می‌شود هر چند ممکن است از جهت کمی به قوانین بیشتری دست پیدا کند اما از جهت کیفی مخرب و مضر است.

۴. در هر دو تفکر خلاقیت، پیشرفت و رشد علمی قابل تحقق است و تفاوت در جهت رشد و خلاقیت است. در تفکر غایت‌اندیش جهت رشد در چگونگی رسیدن طبیعت به

غایاتش می باشد لذا تفکر غایت اندیش علمی پیشرفته می داند که بتواند موجود را به غایتش برساند. و علم ناهماهنگ با غایت را علم مضرّ می داند درحالیکه اندیشه غایت‌گریز رشد علمی را منطبق با نظام غایی نمی داند بلکه هر آنچه نفع مادی و امیال انسانی را محقق کند می پذیرد و آنرا متصف به پیشرفت می کند هر چند بر خلاف غایات طبیعت باشد.

۵. علم غایت اندیش همانند علم غایت‌گریز در فکر پیش بینی و ضبط و مهار طبیعت است اما موانع و معدات رسیدن به غایت را پیش بینی می کند بر خلاف علم غایت‌گریز که تنها در فکر پیش بینی موانع و معدات خواسته های انسان است و توجهی به موانع و معدات غایات طبیعت ندارد.

۶. و در نهایت تفاوت مهم که مسأله اصلی این مقاله می باشد تفکر غایت اندیش در شناخت طبیعت و تولید علم وابسته به وحی و دین است و تفکر غایت‌گریز خود را از وحی و دین مستقل می داند بلکه وحی را مانع می داند.

### ۳.۷ نظریه مختار درباره علم طبیعی دینی را می‌توان در قالب چند گزاره

#### بیان کرد

۱. در هستی‌شناسی بین غایت موجودات و اراده الهی ارتباط وجود دارد بگونه ای که نمی‌توان غایت موجودات را تغییر داد (گر چه تبدیل امکان دارد ولی از عهده ما سوی الله خارج است).

۲. یکی از مصادیق توحید و عمل موحدانه عمل بر طبق اراده الهی است و چون اراده الهی با غایات موجودات مرتبط است لذا عمل بر طبق غایات موجودات عملی موحدانه و در نتیجه دینی است.

۳. عمل موحدانه نیازمند شناخت غایی موجودات است.

۴. علم طبیعی که درصدد کشف قوانین و نظریه پردازی درباره روابط بین موجودات و علل آن‌ها است ممکن است در مسیر غایات موجودات باشد و ممکن است در مسیر غایات نباشد و لذا شیء را از رسیدن به غایت و در نهایت کمالش متوقف کند و نیز شیء دیگر را که به غایت آن نیازمند بود تخریب کند.

۵. علم طبیعی اگر درصدد شناخت غایات موجودات و شناخت چگونگی عمل کردن برطبق آنها باشد و در یک کلام نظام غایی را بشناسد و چگونگی عمل کردن بر طبق آن را نیز بداند علمی توحیدی و دینی است و الا علمی مشرکانه و سکولار است.

۶. علم طبیعی برای شناخت غایات موجودات و نظام غایی حاکم بر آنها نیازمند دین و وحی است.

تفاوت و برتری نظریه غایت‌شناسی با دیگر نظریات درباره علم دینی در این است که این نظریه علوم طبیعی را در توصیف و شناخت طبیعت وابسته به وحی می‌کند و از آن‌جا که غایت یک پیش فرض متافیزیکی است جهت ارتباط پیش فرض متافیزیکی را در تولید و تحقق علم طبیعی دینی نشان می‌دهد و خود را درگیر بحث‌های صرفاً سلبی و یا مبهم درباره امکان علم دینی نمی‌کند.

## ۸. نتیجه‌گیری

در دهه‌های اخیر که واژه علم دینی در کانون بحث‌نخبگانی قرار گرفت موافقان علم دینی در تعریف، تفسیر و بیان مصادیق علم دینی و تمایز آن با علم سکولار اتفاق نظر نداشتند. اکثر موافقان علم دینی تقسیم علم طبیعی را به دینی و سکولار نپذیرفتند. از نظر ایشان، نه کشف قوانین طبیعت ارتباطی با دین دارد و نه دین متکفل بیان آنها است بلکه وظیفه دین بیان ارزش‌ها و سعادت اخروی انسان است و وظیفه علم طبیعی کشف روابط طبیعی است و این دو در موضوع و هدف متمایز از یکدیگرند.

اما با نظریه غایت‌اندیشی می‌توان چگونگی رابطه و وابستگی علم طبیعی با دین را به‌دست آورد. نظریه غایت‌شناسی که در آموزه‌های عقلی و دینی جایگاه ویژه‌ای دارد جهان را یک کل نظام‌مند می‌داند که اجزاء آن مرتبط و وابسته به یکدیگرند و بدون شناخت غایات نمی‌توان طبق نظام جهان عمل کرد و احتمال فساد در بسیار جدی خواهد بود. و از طرفی شناخت نظام غایی جهان متوقف بر شناخت اراده غایی خداوند است که تنها با وحی امکان‌پذیر است. در نتیجه علم طبیعی در شناخت غایات وابسته به دین می‌شود و و با این تفسیر علم طبیعی دینی معنا و امکان تحقق می‌یابد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. در ابتدا تفکیک علوم به طبیعی و انسانی مطرح نبود.
۲. و به یک تعبیر موضوع گزاره های دینی توحید است.

## کتاب‌نامه

- امام زین العابدین (۱۳۷۶)، *الصحیفه السجادیه*، قم: دفتر نشر الهادی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، *الهیات شفا*، قم: مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، *طبیعیات شفا*، ج ۱، قم: مرعشی نجفی.
- ارسطو (۱۳۶۷)، *متافیزیک*، کتاب پنجم، فصل دوم ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: گفتار.
- آخوند زاده، فتحعلی (۱۳۵۷)، *الفبای جدید و مکتوبات*، به کوشش حمید محمد زاده و حمید آراسلی، تبریز: احیاء.
- آرمسترانگ، دیوید (۱۳۹۲)، *چیستی قانون طبیعت*، ترجمه امیر دیوانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- اسدآبادی، جمال الدین (۱۳۵۸)، *مقالات جمالیه*، جمع‌آوری لطف‌الله اسدآبادی، استنساخ صفات‌الله جمالی اسدآبادی [یکوشش] ابوالحسن جمالی، تهران: اسلامی.
- یاده، میرجا (ویراسته) (۱۳۷۲)، *دین پژوهی*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و علوم انسانی.
- آیتو، جان (۱۳۶۸)، *فرهنگ ریشه‌شناسی*، ترجمه حمید کاشانیان، تهران: فرهنگ نشر نو.
- باربور، ایان (۱۳۶۲)، *علم و دین*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بهمنیار (۱۳۴۰)، *التحصیل*، تهران: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- البلبکی، روحی و منیر (۲۰۰۵م)، *المورد مزدوج*، بیروت: دار العلم للملایین.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۷)، *مباحث بنیادین: راه طی شده عشق و پرستش ذره بی انتها (مجموعه آثار ج ۱)*، تهران: قلم.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۷)، *خدا و آخرت هدف بعثت انبیاء*، تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا.
- باقری، خسرو (۱۳۶۸)، *امکان، ماهیت و ضرورت*، در مجموعه مقالات کنفرانس توسعه ی دانش و فناوری در ایران، ج ۱، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و علوم انسانی.



### غایت‌شناسی و علم طبیعی دینی ... (مهدی مشکئی) ۳۳۱

برت، ادوین آرتور (۱۳۶۹)، *مبادی مابعد الطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

بیگدلی، عبدالله (ویراسته علمی) (۱۳۹۱)، *گفتارهایی در علم دینی*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

تیلش، پل (۱۳۷۶)، *الهیات فرهنگ*، ترجمه مراد فرهاد پور و فضل‌الله پاکزاد، تهران: طرح نو. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، *شریعت در آئینه معرفت*، قم: نشر اسراء، چاپ دوم. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *منزلت عقل در هندسه معرفتی*، تنظیم و تحقیق احمد واعظی، قم: مرکز نشر اسراء.

جهانگیری، محسن (۱۳۶۹)، *فرانسویس بیکن: احوال و آثار، عقاید و افکار و ارزشیابی*، تهران: علمی و فرهنگی.

چارلمز، آلن اف (۱۳۷۹)، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران: سمت، چاپ دوم. حسنی، حمید رضا و دیگران (۱۳۸۶)، *علم دینی*، چاپ پنجم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۶)، *مناظره در باب علم طبیعی دینی*، تهران: مجله فرهیختگان، شماره ۲۶۳۶.

دکارت (۱۳۸۵)، *گفتار در روش درست راه بردن عقل*، ترجمه محمد علی فروغی، تهران: مهردادمون.

دریک، استیلمن (۱۳۸۲)، *گالیله*، ترجمه محمد رضا بهاری، تهران: طرح نو. دمپی، یر، ویلیام سی (۱۳۸۶)، *تاریخ علم*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، چاپ پنجم، تهران: سمت. دهخدا، اکبر (۱۳۳۷)، *لغتنامه دهخدا*، ج ۳۵، تهران: دانشگاه تهران.

الذهبی، محمد حسین (۱۳۹۶ق)، *التفسیر والمفسرون*، ج ۲، [بی جا]، دار الکتب الحدیثه. رندال، رندال (۱۳۷۶)، *سیر تکامل عقل نوین*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی فرهنگی. الزرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۲، خرج حدیثه و قدم له و علق علیه مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.

الزمخشری، محمود بن عمر (بی تا)، *الکشاف*، ج ۲، تهران: آفتاب. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۱)، *علم چیست فلسفه چیست*، تهران: صراط، چاپ یازدهم. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)، *مدارا و مدیریت*، تهران: موسسه فرهنگی صراط. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۱)، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران: موسسه فرهنگی صراط.

- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)، «معرفت مؤلفه ممتاز مدرنیسم»، کیان، دوره ۲۰.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۹)، مقدمه کتاب مبادی ما بعدالطبیعه علوم نوین، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- السیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۱۶ق)، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، تقدیم و تعلیق الدكتور مصطفی دیب البغا، بیروت: دار ابن کثیر.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۹۶ق)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، التلویحات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، کتاب المشارع و المطارحات، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریعتی، علی (۱۳۸۰)، ویژگی های قرون جدید (مجموعه آثار ج ۳۱)، تهران: چاپخش.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۹۰م)، الحکمه المتعالیه، ج ۲، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ چهارم.
- شهریار زرشناس (۱۳۹۵)، کاوشی در چیستی علوم انسانی مدرن، چاپ دوم، تهران: کتاب اندیشه.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۶۷)، مجمع البحرین، الطبعة الثانیة، تحقیق السید احمد الحسینی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طباره، عقیف عبدالفتاح (۱۳۸۴ق)، روح الدین الاسلامی، بیروت: دارالعلم للملایین.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۳ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، بیروت، منشورات موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۱)، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- عمید، حسن (۱۳۸۰)، فرهنگ عمید، تهران: امیر کبیر.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه، ج ۳، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کلباسی اشتری، حسین (۱۳۷۸)، "غایت‌انگاری و ضرورت طبیعی در فلسفه ارسطو"، نامه علوم انسانی، تهران: فصلنامه علوم انسانی پژوهشگاه علوم انسانی، تابستان و پائیز ۱۳۷۸، شماره ۱۸.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۸)، از علم سکولار تا علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۲)، رابطه علم و دین، تحقیق و نگارش علی مصباح یزدی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.

- طهری، مرتضی (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، ج ۴، تهران: صدرا.
- معین، محمد (۱۳۸۷)، فرهنگ معین، تهران، کتاب آزاد.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۲)، تفسیر نمونه، ج ۱۱، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- نصر، حسین (۱۳۸۶)، دین و نظام طبیعت، ترجمه محمد حسن فغفوری، تهران: حکمت.
- نصیری، منصور (۱۳۸۸)، "تبیین در علم و الهیات"، رساله دکتری، قم: موسسه امام خمینی ره.
- وال، ژان (۱۳۷۵)، ما بعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و دیگران، تهران: انتشارات خوارزمی.
- وبر، ماکس (۱۳۷۲)، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی و مصطفی عمار زاده، تهران: انتشارات مولی.
- الهواری، صلاح الدین (۲۰۰۷م)، المعجم الوسیط المدرسی، بیروت: دارالبحار و المكتبة الهلال.
- همیلتون، ملکم (۱۳۹۲)، جامعه شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: کتابت.
- هیگ، جان (۱۳۷۲)، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
- یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۷)، نوگرایی دینی، به کوشش حسن یوسفی اشکوری، تهران: قصیده.

Barbour, Ian (1990) *Religion in an Age of Science*, New York Harper.

Edward, L. Schoen (1985), *Religious explanation: A Model from the sciences*, USA: Duke University press.

Bakker, Gerald; Clark, Len(1988), *Explanation: An Introduction to Philosophy of Science*, California: Mayfield Publishing Company.

Murphy, Nancy C (1997), *Reconciling Theology and Science*, Pandora press, 1997.

Murray, James, A.H (1933), *The Oxford English Dictionary*, vo. XI, Oxford, Clarendon.

Summers, Della, (1998), *Longman Dictionary of English Language and Culture*, Essex, England, Longman/Addison Wesley.

Runes, Dagobert, D (editor),(1942), *Dictionary of philosophy*, Philosophical Library, New York.

Annemarie Schimmel (1993), *The Mystery of Numbers* New York, Oxford University Press, 1993.

Stein, Jess M. and Urdang, Laurence, (ed),(2007), *Random House Webster's Unabridged Dictionary*, New York, Random House, second edition.

David West (1996), *An Introduction to Continental Philosophy*, Oxford, polity press.