

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۳

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۱۹۴۰۹

رابطه علم و دین در مسئله پیدایش انسان از دیدگاه تفسیر المنار و المیزان

علیرضا قائمی‌نیا*
محسن آزادی**

چکیده

امروزه بررسی مناسبات میان علم و دین در گرو تعیین موضع در قبال مسئله پیدایش انسان است. نسبت میان آموزه‌های قرآنی و یافته‌های تجربی در این مسئله، پرسشی است که علامه طباطبایی و رشید رضا در تفسیر آیات مربوط به انسان و پیدایش او در صدد پاسخ به آن برآمده‌اند. در این میان مؤلف المنار در تلاش هرچه بیشتر برای برقراری و اعلام هم‌نوایی کامل میان این دو است. در مقابل المیزان به صورت جدی سعی در به چالش کشیدن روش مند و هدف‌مند علوم تجربی دارد. اگرچه سلوک المنار در حل این مسئله از انفعال مؤلف در برابر علوم تجربی حکایت دارد، اما در مقابل نویسنده المیزان از روش‌های گوناگونی برای رد علوم تجربی بهره برده است. با این همه، هیچ‌یک از تفاسیر المنار و المیزان مبانی معرفت‌شناختی رویکرد خود را، حتی تلویحاً، بیان نکرده‌اند. از این رو دستیابی به الگوی جامع مناسبات علم و دین از این رهگذر بسیار دشوار است.

کلید واژه‌ها: علم و دین، پیدایش انسان، تکامل انواع، علامه طباطبایی، رشید رضا.

طرح مسئله

فلسفه باستان تا علوم تجربی پست‌مدرن، تاریخی چند هزار ساله در پژوهش پیرامون موجودی به نام «انسان» رقم زده‌اند. قرون وسطی دوره هم‌نوایی علوم تجربی و دین است.

mrmohsenazadi@gmail.com

* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
** کارشناس ارشد فلسفه دین از دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

در جهان‌شناسی قرون وسطی، به تبع تبیین ارسطویی از سلسله مراتب هستی، سرنوشت انسان و کیهان بر یک‌دیگر منطبق افتاده است. انسان به‌عنوان برترین مخلوق خداوند متعال، محور خلقت اوست. این نگرش انسان را در بالاترین جایگاه و اوج منزلت قرار داده و به پژوهش‌ها جهت می‌داد.

با شروع دوره جدید و نقد کیهان‌شناسی قرون وسطی و به تبع آن تغییر روش‌ها در علوم تجربی، دانشمندان این علوم به نتایج شگرفی دست یافتند. شروع این دگرگونی‌ها موجب تنزل مقام انسان تا عنوان نمونه‌ای زیستی شد و بدین ترتیب پای زیست‌شناسان نیز به حوزه پژوهش در باره انسان بازگردید. نیمه دوم قرن ۱۹ نقطه عطف تاریخ زیست‌شناسی است. در این زمان داروین، زیست‌شناس انگلیسی، با خواندن آثار اقتصاددان هم‌وطن خود، مالتوس، نزاع برای بقا را از او الهام گرفت و در زیست‌شناسی آن را به‌عنوان الگویی برای تبیین پیدایش انواع زیستی مطرح کرد. بر این اساس اصل مفروض ثبات انواع که خوانش ارسطویی از کتاب مقدس آن را به‌عنوان پایه پژوهش‌های زیست‌شناسی قرار داده بود جای خود را به تکامل انواع داد. داروین سرانجام در سال ۱۸۷۱ با انتشار کتاب «تبار انسان» (*Descent of Man*) این نوع را نیز در عداد انواع تکامل یافته قرار داد. بر این اساس او فصل تازه‌ای را در مناسبات میان علم تجربی و دین رقم زد.

این تلقی از پیدایش انواع وارد دنیای اسلام نیز شد. از آنجا که قرآن کریم آموزه‌های پرشماری از انسان، پیدایش و حیات او دربردارد بررسی موضع این کتاب مقدس در برابر انسان‌شناسی طبیعی غرب بسیار مهم می‌نمود. در سده اخیر دانشمندان بسیاری در اقصی نقاط دنیای اسلام به بررسی رابطه اسلام و انسان‌شناسی طبیعی غرب، به‌ویژه مسئله داروینسم، پرداخته‌اند. در زمره این دانشمندان، نام مفسران نیز به چشم می‌خورد. ما در این مقاله به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی و رشید رضا در این زمینه خواهیم پرداخت.

۱. ماده اولیه پیدایش انسان

اگر با تجربه همراه شویم، خواهیم دانست ابتدایی‌ترین شکل پیدایش انسان در عالم علوم طبیعی، ماده‌ای پدید آمده از ترکیب اسپرم و تخمک به‌نام «نطفه» است. در سوی دیگر

قرآن کریم، همچنان که به پیدایش انسان از نطفه و مراحل آن اشاره می‌کند (نحل / ۴؛ حج / ۵ و...)، در آیات متعدد دیگری سخن از خلق انسان از طین (انعام / ۲؛ اعراف / ۱۲؛ اسراء / ۶۱؛ مؤمنون / ۱۲؛ سجده / ۷؛ صافات / ۱۱؛ ص / ۷۱ و ۷۶) و تراب (آل عمران / ۹؛ کهف / ۳۷؛ حج / ۵؛ روم / ۲۰؛ فاطر / ۱۱؛ غافر / ۶۷) به میان آورده است. به راستی آیا این دو معرفت با یکدیگر در تضاد است یا در تعامل؟ و اگر در تعامل است چه الگویی مناسبات این دو حوزه را به نظم درمی‌آورد؟ برای پاسخ به این سؤال سراغ مفسران و پژوهشگران اسلامی می‌رویم.

مفسران پیشین آیات مربوط به خلق انسان از طین و تراب را، ناظر به پیدایش انسان نخستین دانسته‌اند (ابراهیم الخرعان، ص ۲۶۸-۲۶۷). آنان چنین گفته‌اند که برای خلق نخستین انسان خداوند متعال خاک با مقداری آب مرطوب کرده گلی ساخت و انسان را آفرید. چنین تفسیری با ظاهر آیات قرآن (آل عمران / ۵۹؛ اعراف / ۱۲ و...) و همچنین کتاب مقدس (پیدایش، ۲: ۷) نیز سازگاری دارد. با این تبیین تعارضی نیز میان علوم طبیعی و معارف دینی بروز نخواهد کرد. زیرا علوم طبیعی، علاوه بر اینکه پیدایش انسان نخستین از طین را تأیید می‌کند (ادریس بن یوسف، ص ۵۹-۵۳)، صرفاً پیدایش نسل‌های بعدی انسان را با نطفه تبیین کرده است و دین پیدایش نخستین از آن‌ها را. اما با این توجیه متأسفانه مسئله کاملاً حل نخواهد شد؛ چرا که قرآن کریم در برخی آیات، صریحاً به خلق تمام انسان‌ها از خاک و گل اشاره می‌کند (انعام / ۲؛ حج / ۵؛ روم / ۲۰). پژوهشگران و مفسران معاصر پس از آشنایی با علوم طبیعی روز، تفسیر دیگری از این آیات ارائه داده‌اند. علوم طبیعی با بررسی عناصر اصلی تشکیل دهنده بدن انسان به این مسئله دست یافت که این عناصر قسمتی از عناصری است که در زمین و خاک یافت می‌شود (هارون یحیی، ص ۸۶-۸۵ و محمد محمود عبدالله، ص ۱۳۵-۱۳۳). این عناصر در زنجیره غذایی از خاک به غذا، از غذا به خون، از خون به منی و از منی به نطفه منتقل می‌شود و انسان از همین عناصر موجود در خاک به وجود می‌آید (ناصر المکارم الشیرازی و محمد هادی‌المعرفة، ص ۲۵-۲۳). یاری گرفتن از علوم تجربی مفسران و پژوهشگران را به این تبیین رهنمون کرد.

المنار با پذیرش ظاهر این آیات، اولین انسان را موجودی می‌داند که از گلی چسبناک یا همان «طین لازب»^۱ آفریده شده است (رشیدرضا، ۳/ ۳۱۹، ۷/ ۲۹۶، ۸/ ۳۲۸). محمد رشیدرضا در جای دیگر با به کار بردن کلمه «بل» به اصطلاح از این سخن ترقی کرده و با بیان همان توجیه علمی زنجیره غذایی، تمام افراد بشر را به صورت غیر مستقیم متولد از طین می‌داند (همان، ۷/ ۲۹۶). او همچنین معتقد است ماده اصلی پیدایش بشر، که مستخرج از طین است، ماده‌ای است که در علم روز به آن «پروتوپلاسم» می‌گویند (همان، ۳/ ۳۲۰).

اما علامه طباطبایی آیات پیدایش انسان از گل و خاک را، ناظر به پیدایش همه انسان‌ها می‌داند (الطباطبایی، ۸/ ۷، ۱۵/ ۱۹ - ۲۰، ۱۶/ ۲۵۵ و ۱۷/ ۲۶۶ و ۲۵ و ۲۲۵ و ۳۴۶) و در تفسیر جمله شریفه هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ (غافر/ ۶۷). در باره چگونگی انتساب انسان‌های کنونی به «طین» دو توجیه بیان می‌کند: «منظور از پیدایش انسان‌ها از خاک، پیدایش پدر آن‌ها آدم از خاک است. پس، از آنجا که پیدایش انسان‌های دیگر غیر از آدم به او باز می‌گردد پیدایش او از خاک پیدایش دیگر انسان‌ها از خاک نیز هست. یا شاید منظور از پیدایش انسان‌ها از خاک، تکوین و حصول نطفه آنها از عناصر زمینی باشد» (همان، ۱۷/ ۳۴۶). دقت به این نکته راه‌گشاست که ایشان در تفسیر آیه دیگری به همین مضمون تنها به ذکر توجیه دوم بسنده می‌کند (همان، ۱۷/ ۱۷۰).

با نگاه به پیشینه تفسیری این دسته از آیات و تغییر رویکرد مفسران معاصر در تفسیر آنها، تأثیر یافته‌های علوم طبیعی در فهم معارف دینی روشن می‌شود. استفاده از واژه پروتوپلاسم در المنار یا تطبیق عناصر بدن انسان و خاک در هردو تفسیر، بیانگر این مطلب است که مؤلفان آنها برای علوم طبیعی و دستاوردهایش در فهم معارف دینی نقش مهمی قائلند.

۲. وجود اصناف انسانی، پیش از انسان کنونی

تا نیمه دهه سی‌ام قرن نوزده اندیشه کسانی مانند «کوویه»^۲ که به علت عدم وجود شواهد زیستی، مانند فسیل و...، تاریخ ادیان را مؤثوق‌ترین تاریخ پیدایش انسان نخستین

می‌دانستند، بر جهان علم سلطه داشت. در ۱۸۳۶ اولین فسیلی که ادعا می‌شد فسیل موجودات انسان‌نما^۳ است کشف شد و تاریخ پیدایش انسان را هزاران سال عقب کشید. با بررسی‌های بیشتر بر روی این فسیل و پیدا شدن مجموعه‌های جدیدی که ادعا می‌شد از انسان‌های اولیه است وجود انسان‌ها یا انسان‌نماهای ماقبل تاریخ هواداران و مخالفانی پیدا کرد و در دنیای زیست‌شناسی تأییدها و نقض‌ها بالا گرفت (آیزلی، ص ۲۸۷-۲۷۴).

در میان مسلمانان معاصر نیز برخی معتقدند پیش از انسان کنونی موجوداتی از این نوع در کره زمین می‌زیسته‌اند (بازرگان، ص ۳۹۵) که به تأیید علوم طبیعی از روی آثارشان می‌توان به وجود آن‌ها پی برد (محمد حمید، ص ۱۸۱-۱۷۴). حتی عده‌ای پیدایش جناب آدم در میان هم‌نوعان خود را، مفاد برخی آیات قرآنی دانسته‌اند (سحابی، ص ۱۶۷ و ۲۸۰-۲۷۹). طبعاً اینان مخالفانی نیز دارند که آدم را اولین فرد از نوع انسان، روی این کره خاکی می‌دانند (عبدالرحمن خضر، ص ۵۳).

در این میان، محمد رشیدرضا، در المنار، به این بحث می‌پردازد که آیا آدمی که در قرآن کریم سخن از خلقت او به میان آمده است اولین صنف از این گونه موجود در زمین است یا خیر؟

او در تفسیر آیه شریفه *وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً* (بقره / ۳۰) و در توضیح واژه خلیفه به دو دیدگاه اشاره می‌کند که بنابر یکی از آن دو، خلیفه به معنای جانشین اصناف پیشین انسان روی زمین است: «در زمین یک یا چند صنف از نوع حیوان ناطق می‌زیسته است» (رشیدرضا، ۱/ ۲۵۷، ۲/ ۲۹۷-۲۹۶، ۴/ ۳۲۵). براساس این دیدگاه پرسش متعجبانه ملائکه از خداوند متعال در باره آفریدن موجودی مفسد و خونریز روی زمین، به جهت قیاس انسان کنونی با اسلافش بوده است (همان، ۱/ ۲۵۸-۲۵۷). ایشان از قول استاد خود، جناب عبده، اصل این دیدگاه را می‌پذیرد (همان، ص ۲۵۸ و ۴/ ۳۲۵). با وجود این، در جزئیات این مسئله تردید کرده و آن را اساطیر و خرافات فارسیان می‌داند که به مسلمین سرایت کرده است (همان، ۱/ ۲۵۸)! استفاده المنار از معارف دینی در پذیرش این دیدگاه و عدم اشاره به علوم تجربی گمان به این مطلب را که مؤلف با معارف دینی درصدد جهت‌دهی به علوم طبیعی است، تقویت می‌کند.

اما واقعیت چیز دیگری است. محمد رشیدرضا در جایی دیگر کشف بقایا و آثار بشر در طبقات زیر زمین را شاهدهی بر وجود انسان در صدها هزار سال پیش می‌داند. ایشان معتقد است این علوم و یافته‌های آن در حالی که ناقص کتاب مقدس است، حتی با یک واژه و حرف از قرآن کریم نیز ناسازگار نیست (همان، ۹ / ۴۸۲).

اگرچه در بدو امر و بررسی کلمات المنار در جلد اول، به نظر می‌رسد مؤلف درصدد جهت‌دهی علم بر اساس معرفت دینی است، اما با دقت در شاهد ذکر شده و دلیل ارائه آن می‌توان دریافت که این علوم طبیعی بوده است که تفسیر المنار از واژه قرآنی را تحت تأثیر قرار داده است.

در دیگر سو، المیزان در تفسیر همین آیه مبارکه، احتمال برخی مفسران بر دلالت و یا دست کم اشعار واژه خلیفه به وجود اسلاف انسانی پیش از آدم را یکسره نفی می‌کند و این واژه را ظاهر در معنای جانشینی خدا می‌داند.

خلافت در آیه تنها به معنای جانشینی خداوند متعال است. احتمال اشاره این واژه بر این مطلب که انسان جانشین موجودی پیش از خود شده است که در زمین می‌زیسته و خداوند متعال اراده فرموده است انسان را پس از انقراض آن جایگزینش کند، احتمال مردودی است که برخی مفسرین آن را بیان کرده‌اند (الطباطبایی، ۱ / ۱۱۷).

علامه طباطبایی اگرچه ظهور این آیه در وجود اصناف پیشین برای انسان را انکار کرد، اما اصل وجود نوع انسان بر روی زمین در ادوار مختلف و انقراض آن‌ها را بعید نمی‌داند:

ممکن است پیش از این، نوع انسان در زمین وجود داشته، تولید نسل کرده، رشد نموده و منقرض شده باشد. این ظهور و انقراض چه بسا بارها و در دوره‌های گوناگون تکرار شده تا اینکه نسل امروزی بشر آخرین دوره از این ادوار بوده است (همان، ۴ / ۱۴۵).

ایشان معتقد است اگرچه قرآن تصریحی در این زمینه ندارد، اما این مطلب را می‌توان از آیه شریفه و إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ (بقره/ ۳۰) استشمام کرد (الطباطبایی، ۴ / ۱۴۵). وی همچنین روایاتی در تأیید این مطلب ذکر می‌کند (همان، ۱ / ۱۲۰، ۴ / ۱۵۱ - ۱۵۰).

واضح است که مرحوم علامه به دنبال نفی یا پذیرش واقعیتی خارجی است نه افسانه‌ای خیالی. بر این اساس و با وجود پژوهش‌های علوم طبیعی در این زمینه، ایشان از این پژوهش‌ها یاری نمی‌گیرد و برای اثبات یا رد این مسئله به معارف دینی مراجعه می‌کند. از این رو، معنای این رویکرد را می‌توان یاری دین به علوم طبیعی در فهم واقع دانست.

۳. انسان‌ها از نسلی واحد یا اجدادی گوناگون برای نژادهای متعدد انسان

پس از باز شدن پای انسان به پژوهش‌های زیست‌شناسی، اصناف و نژادهای گوناگون انسان موضوع برخی از این پژوهش‌ها قرار گرفت. پیش از این زیست‌شناسان، اگرچه با پیش فرض قبلی اما، معتقد بودند نژادهای گوناگون انسان در واقع فرزندان اجداد گوناگون‌اند و هر نژاد نسبی مخصوص به خود دارد (فلچر، ص ۱۹۷)، اما در پژوهش‌های بعدی، اگرچه پیش فرض تغییر نکرد اما، زیست‌شناسان یکسره اصول متعدد برای نژادهای انسان را نفی و نوع انسان را پدید آمده از یک اصل دانستند (همان، ص ۲۰۰-۱۹۷) تا جایی که در سال ۱۹۶۴ انجمن زیست‌شناسی و مردم‌شناسی یونسکو اصل واحد برای همه نژادهای انسانی را اولین ماده از توافق‌نامه ۱۳ ماده‌ای نفی تبعیض نژادی قرار داد (بهزاد، ص ۴۰۴). این مسئله در دنیای اسلام و در تفاسیر قرآن کریم نیز مطرح شد و مورد بررسی قرار گرفت.

المنار به عنوان یکی از تفاسیر مهم اهل سنت، به مسئله تک یا چند پدری نژادهای گوناگون انسان پرداخته و آن را یکی از مخفی‌ترین مسائل آفرینش می‌داند که اثبات یا نفی آن مبتنی بر تجربه است (رشیدرضا، ۸ / ۴۷۷). محمد رشیدرضا تفسیر واژه نفس واحده در آیه مبارکه *يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا* (نساء / ۱) را برای ورود به این مسئله مناسب دیده و در جلد چهارم کتاب خود به تفصیل به آن پرداخته است.

ایشان در آغاز بحث، از قول استاد خود «محمد عبده» چنین می‌گوید «برخی از مفسران، نداء یا *يَا أَيُّهَا النَّاسُ* در قرآن کریم را تنها متوجه اهل مکه یا قریش می‌دانند. در این صورت مراد قرآن از واژه نفس واحده شخص قریش یا عدنان است. همچنین اگر

خطاب را متوجه عرب بدانیم مراد قرآن از واژه نفس واحده شخصِ یعرب یا قحطان است» (رشیدرضا، ۴/ ۳۲۴ - ۳۲۳). او سپس مسئله را اینگونه تصویر می‌کند:

کسانی که معتقدند تمام بشر از نسل حضرت آدم هستند مراد از واژه نفس واحده را آدم می‌دانند و آنانی که معتقدند برای هر صنفی از بشر پدری است، واژه نفس واحده را حمل بر اعتقاد خود می‌کنند. اصناف بزرگ بشری سفید قفقازی، زرد مغولی، سیاه زنگی و ... هستند. بعضی از شاخه‌های این اقوام نیز چه بسا ریشه‌ای جدا دارند مثل سرخپوستان حبشی و سرخپوستان قاره امریکا (همان، ۴/ ۳۲۴).

محمد رشیدرضا خود پیرامون این مسئله به صورت شفاف موضع‌گیری نمی‌کند؛ اما با نقد کسانی که مبنای اول را پذیرفته‌اند، گرایش خود به دیدگاه اختلاف نسل انسان‌ها در ریشه‌پیدایش را نیز نمی‌تواند پنهان کند: «اگر مفسرین واژه نفس واحده را به آدم تفسیر می‌کنند، این مطلب را نه از نص آیه و نه حتی از ظاهر آن استنباط می‌کنند؛ بلکه آن را از مسئله‌ای مسلم نزد خود، یعنی ابوالبشر بودن جناب آدم، وام می‌گیرند» (همان، ص ۳۲۵). این در حالی است که مؤلف المنار خود نیز از این تعبیر استفاده می‌کند (همان، ۷/ ۲۹۶)!

محمد رشیدرضا دو دیدگاه از استادش، جناب محمد عبده، در این زمینه نقل می‌کند. ابتدا دیدگاه او در رابطه با ظهور آیه مبارکه یا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا (نساء / ۱) در یگانگی ریشه‌پیدایش همه انسان‌ها. سپس دیدگاه او در رابطه با موضع کلی قرآن کریم در ارتباط با بازگشت نسل تمام نژادهای انسان امروزی به حضرت آدم.

بر اساس دیدگاه جناب عبده، آیه فوق هیچ‌گونه دلالتی بر اینکه حضرت آدم یگانه پدر تمام اصناف بشر است ندارد، چه این‌گونه باشد چه نباشد (رشیدرضا، ۴/ ۳۲۶). جناب عبده برای این مطلب دو شاهد اقامه می‌کند. یکی آنکه در ادامه آیه، جمله شریفه وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً بِالْفَاظِ نَكَرَهُ بَيَانِ شَدِيدٍ. در حالی که اگر مراد از واژه نفس واحده آدم می‌بود مناسب معرفه آمدن آن بود (همان، ۳۲۴ و ۳۲۶) که محمد رشیدرضا خود پاسخ این شاهد را می‌دهد. شاهد دیگر اینکه یافته‌های علمی و تاریخی با این مسئله در تعارض است (همان، ص ۳۲۶). وانگهی بسیاری از اقوام نیز هستند که نامی از آدم نشنیده‌اند و بنابر تاریخ موجود نزد خودشان، نسل آنان به افرادی پیش از آدم

می‌رسد (همانجا). مؤلف المنار شاهد دوم را، به این دلیل که یافته‌های علمی در این زمینه غیر قطعی است، همچون شاهد پیشین انکار می‌کند (همانجا).

اساساً ارتباط یافته‌های تجربی و همچنین تاریخ موجود نزد ملل گوناگون با ظاهر آیه بر ما پوشیده است. جناب عبده این دو را شاهدهی بر عدم ظهور آیه بر ادعا می‌داند و توضیح نمی‌دهد چگونه دستاوردهای علوم تجربی می‌تواند جلوی انعقاد ظهور لفظی برای متن معرفت دینی را بگیرد! در هر حال در این فرازها عمق سرسپردگی استاد و شاگرد به علوم تجربی روشن می‌شود. ابتدا استاد برای انکار ظهور آیه‌ای، علوم تجربی را به یاری می‌طلبد. پس از آن شاگرد اشکال را متوجه استفاده از یافته‌های اثبات نشده این علوم می‌داند نه اصل چنین استفاده‌ای.

اما بر اساس دومین دیدگاه جناب عبده، قرآن از نص قاطع و صریح در ارتباط با یگانگی نسل تمام بشر امروزی خالی است. از نظر او با اثبات این مسئله تعارض میان قرآن و علوم روز نیز از میان می‌رود (همان). همان‌گونه که از فحوای این جملات می‌توان دریافت، تلاش برای برقراری هم‌نوایی میان علم و دین این دیدگاه را باعث شده است.

بر این اساس، آن‌گونه که در ابتدای بحث و از قول جناب عبده نیز تذکر داده شد، خطابات قرآن تنها متوجه همان نژادی است که مورد خطاب قرار گرفته‌اند. بنابراین وجود اولاد آدم در میان نژادهای گوناگون انسان‌ها، به‌عنوان مخاطب یا بنی آدم (اعراف / ۲۶ و ۲۷ و ۳۱ و ۳۵ و ۱۷۰؛ یس / ۶۰) زمان نزول قرآن، برای صحت مخاطب کافی است. روشن است که در این صورت بسیاری از اصناف انسان خارج از خطابات قرآن بوده و معارف قرآن کریم در موضوع آدم و ماجرای خلقت او، بیانگر هیچ‌گونه واقعیتی در زمینه اجداد و چگونگی پیدایش نژادهای دیگر انسان نخواهد بود. با این وجود محمد رشیدرضا ملتزم به لوازم این دیدگاه نمی‌شود و ابراز می‌دارد که تفاوت تأثیرگذاری میان دیدگاه‌های گوناگون در این زمینه وجود ندارد (رشیدرضا، ۴ / ۳۲۷)!

با بررسی دقیق کلمات المنار، می‌توان حدس زد آنچه محمد رشیدرضا را از موضع‌گیری شفاف در این زمینه برحذر می‌دارد چیست. از طرفی اهل کتاب، جمهور

مسلمین و جمهور مفسران، اگرچه به زعم او با پیش فرضی خارج از قرآن کریم، جناب آدم را ابوالبشر و پدر تمام اصناف امروزی انسان می‌دانند (همان، ص ۳۲۵ و ۳۲۷) و از طرف دیگر به زعم او پژوهشگران معاصر غربی، چند ریشه و پدر برای انسان‌های امروزی فرض می‌کنند (همان، ص ۳۲۴ و ۳۲۶). از این رو مؤلف المنار، با وجود غیر قطعی دانستن پژوهش‌های دانشمندان غربی (همان، ص ۳۲۶)، به نحوی سعی در توجیه و جمع این دو دیدگاه دارد. او بر این اساس، دیدگاه‌های متناقض را در کنار یکدیگر قرار داده، معتقد است در نتیجه فرقی میان آن‌ها نیست (همان، ص ۳۲۷)! البته ایشان در چند صفحه بعد، در تفسیر بخش دیگری از آیه شریفه فوق، به صراحت از حمل واژه نفس واحده بر جنس سخن می‌گوید که نتیجه آن، همان‌گونه که واضح است، پذیرش ریشه و اصول مختلف برای نژادهای گوناگون انسان است (همان، ص ۳۳۰).^۴

تلاش‌های فوق بیانگر احتیاط المنار در برابر علوم طبیعی و عمق توجه مؤلف آن به رعایت هماهنگی با دستاوردهای این علوم است. این احتیاط تا جایی است که ایشان حتی در مواجهه با معارف غیر قطعی تجربی سعی در پیشگیری از تعارض میان این معارف و معارف دینی دارد.

در سوی دیگر المیزان در تفسیر آیه فوق معتقد است معنای واژه نفس واحده آدم و منظور از واژه زوجها حواست (الطباطبایی، ۴ / ۱۳۹). بر این اساس علامه طباطبایی انسان کنونی در اقصی نقاط عالم را تماماً از نسل این دو می‌داند (همان، ۱۴۶ - ۱۴۵ و ۱۶ / ۲۶۶-۲۶۱). ایشان با تأکید بر این مطلب به ذکر ادله و شواهد هواداران فرضیه چند پدری نژادهای گوناگون انسان کنونی پرداخته و یک به یک به آن‌ها پاسخ می‌دهد (همان، ۴ / ۱۴۸-۱۴۵، ۱۶ / ۲۶۶-۲۶۱). از جمله این شواهد و پاسخ‌ها، مسئله نژادهای گوناگون انسان از نظر علم تجربی است:

عمده نژادهای انسان‌های جهان چهار نژاد است. سفیدپوستان مناطق معتدل آسیا و اروپا، سیاه‌پوستان جنوب افریقا، زردپوستان چین و ژاپن و سرخ‌پوستان بومی قاره آمریکا. ممکن است گفته شود اختلاف رنگ‌ها در افراد انسان این اقتضا را دارد که ابتدای نسل هر نژادی غیر از نژاد دیگر باشد؛ چراکه اختلاف رنگ به جهت اختلاف در طبیعت خون است. بر این اساس و به جهت وجود چهار نژاد و رنگ، اصل و ریشه

اولی برای مجموع افراد انسان نمی‌تواند کمتر از چهار زوج (پدر و مادر) باشد. ... اما مسئله اختلاف خون‌ها و به تبع آن اختلاف رنگ و نژاد؛ [باید دانست] پژوهش‌های تجربی روز بر اساس فرضیه «تحول انواع» پیش می‌روند. حال چگونه است که با وجود چنین مبنایی اطمینان پیدا شده است که اختلاف خون، که اختلاف رنگ و نژاد را در پی دارد، مستند به وقوع تحول در این نوع نیست؟! در حالی که [همین دانشمندان] در بیشتر گونه‌های حیوانی مثل اسب، گوسفند، فیل و دیگر جانداران جزم به وقوع تحول پیدا کرده‌اند! و معتقدند موفقیت و دستیابی به آثار زمینی بسیاری در این پژوهش‌ها این مطلب را روشن کرده است. با این حال دانشمندان معاصر آن‌گونه که به تحول در گونه‌های جانوری توجه کرده‌اند به مسئله اختلاف خون در انسان توجه نداشته‌اند (همان، ۴ / ۱۴۶ - ۱۴۵).^۵

اشکال علامه در واقع این است که با وجود ابتناء علوم زیستی معاصر به نظریه تحول انواع و اعتقاد جازم دانشمندان این علوم به تغییر برخی ویژگی‌ها در یک گونه جانوری و در نتیجه تحول در آن گونه، چرا تحول در نوع انسانی را موجب پدید آمدن اختلاف در طبیعت خونی نژادهای این گونه نمی‌دانند؟ در این صورت تمام نژادهای انسان امروزی از یک ریشه پدید آمده و بر اثر تحول در ویژگی‌های خونی به چند نژاد تکثر یافته‌اند. همچنین مؤلف *المیزان* در رد یکی دیگر از شواهد مورد ادعای هواداران این فرضیه، مبنی بر به تازگی کشف شدن قاره آمریکا به دلیل مسافت زیاد و عدم دسترسی انسان‌های قرون گذشته به آن قاره، با مراجعه به علوم تجربی و زمین‌شناسی پاسخی تجربی به این ادعا می‌دهد (همان، ۴ / ۱۴۶ - ۱۴۵).

علامه طباطبایی در این بخش در صدد است با ظواهر معارف دینی مسیر پژوهش‌های علمی را تعیین و آن‌را در رسیدن به هدف مطلوب یاری نماید. رد و نقض فرضیه‌های تجربی با یافته‌های تجربی دیگر بیانگر شیوه‌ای است که ایشان برای اثبات صحت استظهار از متن معرفت دینی پیموده است.

ایشان این تذکر را نیز می‌دهد که اگرچه ظهور قوی آیات قرآنی مقدمه استنباط این مطلب شده است اما این ظهور به حد نص و صراحت نمی‌رسد، تا قابل تأویل نباشد. بنابراین منکر این ادعا، ضروری دین را انکار نکرده است (همان، ۱۶ / ۲۶۱).

۴. چگونگی پیدایش اصناف بشر

تاکنون روشن است که از نظر المنار، گروهی از انسان‌ها از نسل آدم به وجود آمده‌اند و او انسانی بوده است که با خلق ابتدایی (رشیدرضا، ۳ / ۳۲۱، ۷ / ۲۹۶ و ۸ / ۳۲۸) و از طین و تراب (همان، ۳ / ۳۱۹ و ۳۲۱، ۷ / ۲۹۶، ۸ / ۳۲۸) آفریده شده است. حال سؤال این است که ریشه پیدایش دیگر نژادهای انسانی چیست و این نژادها چگونه پدید آمده‌اند؟ محمد رشیدرضا با وجود اطلاع از بروز نظریات گوناگون در این زمینه، به‌ویژه در دنیای غرب و علوم زیستی (همان، ۴ / ۳۲۴ و ۳۲۷)، به آن‌ها نپرداخته است. اگرچه ایشان به‌طور پراکنده و به مناسبت‌های گوناگون از چگونگی پیدایش انسان بحث کرده است، اما بحث مفصل در این زمینه را به تفسیر سوره مبارکه حجر موکول می‌کند (همان، ۳۲۷) که با وفاتش هیچ‌گاه این وعده محقق نشد. از این رو بعید نیست عدم تعرض به آن دیدگاه‌ها به جهت برنامه‌ریزی برای نقل آن‌ها در تفسیر سوره مبارکه حجر بوده باشد. البته می‌توان در میان صفحات پرشمار المنار مختصری از دیدگاه ایشان در این زمینه را استخراج کرد.

محمد رشید رضا به این مطلب واقف است که برخی از دانشمندان علوم تجربی در آن‌زمان به دنبال اثبات فرضیه چند پدری برای نژادهای مختلف بشر بوده‌اند. از طرفی نیز بیان می‌کند که نص تورات، آدم را پدر تمام بشر می‌داند و این سبب تعارض و نزاع میان علم تجربی و دین شده است (همان، ۳۲۴). در این معرکه، دیدگاه اسلام نه تنها بیانگر موضع این دین نسبت به علوم تجربی است، که در نزاع حقانیت ادیان نیز تعیین‌کننده می‌باشد. از این رو ایشان درصدد حل این مسئله برمی‌آید و معتقد است بر خلاف تورات، همان‌گونه که گذشت، قرآن کریم هیچ دلالتی بر این مطلب ندارد که تمام بشر امروزی تنها از نسل حضرت آدم هستند. او در مقابل علم تجربی نیز به این پاسخ کوتاه بسنده می‌کند که این فرضیه غیر قطعی است (همان، ۳۲۴ و ۳۲۷).

مؤلف المنار بدون اشاره به ملاک قطعیت و غیر قطعیت در علوم تجربی، صرفاً به بیان غیر قطعی بودن این داده علمی بسنده می‌کند. ایشان توضیح نمی‌دهد آیا غیر قطعی به معنای خطا است یا به معنای محتمل؟ هم‌چنین بر اساس کدام معیار تا این اندازه به مراعات علوم تجربی می‌پردازد و اختلاف ظاهر دین با فرضیه غیر قطعی را نیز بر نمی‌تابد؟

آنچه واضح است گرایش المنار به همان فرضیه علوم تجربی است. از طرف دیگر ایشان در تفسیر واژه خلیفه در آیه شریفه *وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً* (بقره/۳۰) تصریح می‌کند که تنها یک چیز از این آیه قابل استنباط است و آن اینکه حضرت آدم اولین موجود زنده عاقل از نوع حیوان ناطق در زمین نیست (رشیدرضا، ۱/ ۲۵۸). او هرگز به مسئله انقراض و عدم انقراض نسل‌های گذشته بشر اشاره نمی‌کند. چه بسا بتوان گفت از نظر ایشان، دیگر نژادهای بشر از نسل انسان‌های پیش از آدم می‌باشند. مؤید این استدلال دلیلی است که از قول جناب عبده در عدم یگانگی پدر و ریشه تمام بشر نقل می‌کند:

نسب مشهور در نزد دودمان نوح برگرفته شده از عبرانی‌هاست. آنان اولین کسانی هستند که تاریخ متصل بشر تا آدم را رسم و برای آن‌زمان معینی قرار داده‌اند. در حالی که چینی‌ها بشر را منسوب به پدری دیگر می‌دانند که تاریخش به پیش از تاریخ مورد اشاره عبرانی‌ها بازمی‌گردد (همان، ۴ / ۳۲۴).

در سوی دیگر مقایسه پیش از این گذشت که *المیزان* اگرچه وجود اصناف انسانی دیگری پیش از انسان کنونی را بعید نمی‌داند اما معتقد است تمام انسان‌های کنونی که در زمین ساکن‌اند، از هر نژاد و رنگ، از نسل آدم و حوا بوده و اصناف دیگر بر فرض وجود کاملاً منقرض شده‌اند. از این‌رو علامه طباطبایی در تمام کتاب *شریف المیزان* سخنی از چگونگی پیدایش اصناف دیگر به میان نمی‌آورد. دیدگاه *المنار* و *المیزان* در این مقام راه را برای استنباط دقیق‌تر نتیجه در ادامه باز می‌کند.

۵. داروینیسیم

پس از طرح فرضیه داروینیسیم این فرضیه در دنیای اسلام نیز موافقان و مخالفانی یافت و جنجال بسیاری برپا کرد. کتابه‌ها و مقالات تا نشست‌ها و کنفرانس‌های بسیاری برای رد یا اثبات همه یا مقداری از این نظریه سامان داده شد تا موضع اسلام در مقابل آن و در نتیجه مناسبات دین و علم روشن شود. در این میان برخی پیدایش انسان کنونی از موجودات دیگر را پذیرفته در این باب کتاب نوشتند.^۶ اینان علاوه بر استخراج این نظریه از آیات قرآن کریم، تفسیر قرآن بر مبنای ثبات انواع و خلق دفعی انسان را آثار باقی

مانده از اسرائیلیات کتاب مقدس در ذهن مفسران دانستند! که موجب طعن عدم حقانیت بر اسلام می‌شود (سحابی، ص ۶۸ و ۷۲). برخی دیگر نیز این نظریه و لوازم آن را فریب و نیرنگی بزرگ دانستند و علیه آن نوشتند آنچه باید (یحیی، *سلسلة المعجزات*، ص ۱۲۷).

در میان مفسران سده ما، به یقین محمد رشید رضا از ظهور داروینیسیم و اختلاف دانشمندان رشته‌های گوناگون در این انگاره، آگاهی داشته است؛ چرا که ایشان در توضیح وجه جمع میان دیدگاه‌های مختلف در زمینه یگانگی یا تعدد اصناف بشر در ریشه پیدایش، به وضوح از این فرضیه یاد می‌کند: «در خلق انسان از جنس واحد، میان دو دیدگاهی که مورد اختلاف مردم در این عصر است تفاوتی وجود ندارد. یکی دیدگاهی که معتقد است ریشه‌های متعدد یا یگانه نسل انسان، نمونه تکامل یافته از بعض حیوانات است و دیگری آن که آفرینش مستقل را سبب پیدایش انسان می‌داند» (رشیدرضا، ۴/ ۳۲۷). علاوه بر این در جایی نیز به صراحت از این فرضیه، با عنوان قانده «النشوء و الإرتقاء»، نام می‌برد (همان، ۸/ ۴۷۷).

با وجود این ایشان در کتاب خود، اعتنای مستقلی به این انگاره نکرده و دیدگاه خود را نسبت به آن ابراز نمی‌دارد. از این رو، اگرچه می‌توان از لابلای صفحات پرشمار المنار موضع سلبی یا اثباتی ایشان در برابر اصل این انگاره را استنباط کرد اما، دریافت تحلیل ایشان از زوایای پیدا و پنهان انگاره داروینیسیم خصوصاً رابطه آن با دین اسلام امری ناشدنی است.

علاوه بر این، به نظر می‌رسد ایشان تصور درستی از تمام زوایا و لوازم این دیدگاه نداشته است! چرا که در موارد متعددی از واژه‌های «انتخاب طبیعی»، «تنازع بقا» و «بقا امثل» که کلیدواژه‌های این بحث هستند، استفاده می‌نماید اما از آن‌ها به عنوان سنت اجتماعی پیروزی حق بر باطل یاد می‌کند (رشیدرضا، ۲/ ۴۹۷ - ۴۹۶، ۸/ ۶، ۱۰/ ۱۳۷، ۱۱/ ۴۶)! ایشان نه تنها ادعایی در مورد تطبیق این انگاره زیست‌شناسی به علوم اجتماعی توسط خود ندارد؛ بلکه این کاربرد عجیب از واژه‌های فوق را، بدون ذکر منبع به دانشمندان علوم اجتماعی معاصر کاربرد نسبت می‌دهد (همان، ۲/ ۴۹۷ - ۴۹۶، ۸/ ۶، ۱۱/ ۴۶)!

پیش از این روشن شد که مؤلف المنار، آدم را پدر نخستین گروهی از انسان‌های امروزی می‌داند و معتقد است او به آفرینش ابتدایی و از گِل به وجود آمده است. پر واضح است که از نظر ایشان، باید این گروه خارج از دایره نزاع داروینیسیم باشند. همچنین بیان شد که چه بسا از نظر او، نسل دیگر اصناف انسانی به افرادی پیش از آفرینش آدم بازگردد. حال سؤال این است که آیا از نظر المنار می‌توان در پیدایش این صنف از انسان‌ها فرضیه «تکامل انواع» یا به عبرت دقیق‌تر «تبدل انواع» را پذیرفت؟

محمد رشید رضا در تفسیر آیه مبارکه هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ (انعام / ۲) به آفرینش اصول و ریشه تمام موجودات زنده زمین، توسط خداوند متعال اشاره می‌کند: «خداوند متعال آدم ابوالبشر را از طین آفرید، همان‌گونه که ریشه دیگر موجودات زنده روی زمین را آفرید» (رشیدرضا، ۷ / ۲۹۶).

اگرچه ایشان در مقام بیان و ورود به مسئله تکامل یا همان داروینیسیم نیست، اما از ظاهر واژه «ریشه» و به قرینه مقابله آن با واژه آدم می‌توان چنین استنباط کرد که مراد ایشان از این جمله، آفرینش مستقل تمام گونه‌های موجودات زنده بوده است و این مطلب با «ثبات انواع» سازگاری دارد نه تکامل آن.

اما در سوی دیگر المیزان به‌طور مستقیم به این مسئله ورود کرده و دیدگاه خود را در این زمینه ابراز می‌دارد. علامه طباطبایی پس از تبیین کامل مقدمات فرضیه تکامل، یعنی دو قانده تنازع بقا و انتخاب طبیعی یا همان بقای امثل، در علوم زیستی و علوم اجتماعی دو اشکال عمده متوجه آن می‌کند. اول اینکه دانشمندان معاصر امروزه نیز گونه‌ها و اصناف ضعیفی در میان موجودات، اعم از گیاه و حیوان، مشاهده می‌کنند و دوم آن که این ضعف در گیاهان و حیوانات وحشی، حتی بعد از رشد و تقویت صفات وجودی گونه‌هایی از آنان پس از تربیت و اهلی کردن آنان، به نسل‌های دیگر انتقال می‌یابد. در حالی که اگر بقا امثل عمومیت داشت، پس از تقویت گونه‌هایی از این موجودات، دیگر نباید گونه‌های ضعیف باقی مانده و علاوه بر این ضعف خود را نیز با وراثت به نسل‌های بعد از خود انتقال دهند (الطباطبایی، ۲ / ۳۰۵ - ۳۰۴).

ایشان در ادامه، ظهور فرضیه «تبعیت محیط» در دنیای زیست‌شناسی را به جهت توجیه این اشکالات می‌داند. صاحب المیزان توضیح می‌دهد که از نظر برخی دانشمندان علوم

طبیعی قاعده تبعیت محیط قاعده‌ای بالادستی برای دو قاعده پیش است و در آن تبیین می‌شود که انواع موجودات و اندام آن‌ها لاجرم باید با محیطی که در آن زیست می‌کنند سازگاری داشته باشند، در غیر این صورت محکوم به فنا و نابودی هستند. پس اصل در دو قانون تنازع بقا و انتخاب طبیعی، تبعیت محیط است. از این رو هر جا این دو قاعده جاری نبود معلوم می‌شود محیط مؤثر برای اجرای آن وجود نداشته است! علامه طباطبایی به این فرضیه نیز چنین اشکال می‌کند که در علوم مربوطه عمومیت این فرضیه نیز نقض شده است، چرا که در محیط‌های مختلف موجوداتی مشاهده شده‌اند که با آن محیط سازگاری ندارند (همان، ص ۳۰۶ - ۳۰۵)!

اما *المیزان* یکسره این فرضیات را باطل نمی‌داند. ایشان این فرضیات را با نگاه فلسفی به گونه‌ای توجیه می‌کند که به تصریح خود فی الجمله با معارف قرآنی نیز هماهنگ باشد: «قاعده تنازع بقا و قاعده انتخاب طبیعی اجمالاً صحیح بوده و قرآن کریم نیز به این دو قانون اعتنا دارد» (همان، ص ۳۰۸). علامه طباطبایی این فرضیات را با استفاده از قانون علیت توجیه می‌کند و تبیینی جدید از آن‌ها ارائه می‌دهد (همان، ص ۳۰۶). ایشان در این تبیین تغییر در صفات و عوارض انواع را می‌پذیرد اما تغییر و تبدل انواع به یکدیگر را انکار می‌کند (همان، ص ۲۰۷).

مؤلف *المیزان* به آیاتی که برخی مفسران با این فرضیات تطبیق داده‌اند اشاره می‌کند. ایشان این تفسیر را نفی و همچنین تطبیق این فرضیات با بیان بقا حق و نابودی باطل در قرآن را پوچ می‌داند (همان، ص ۳۰۹ - ۳۰۸).

المیزان همچنین به داروینیسیم، یا همان فرضیه تکامل انواع، در انسان نیز به طور خاص و مستقیم پرداخته است. آن‌گونه که گذشت علامه طباطبایی معتقد است آیات قرآن کریم در بازگشت تمام نسل بشر امروزی به آدم و حوا از طریق نطفه، ظهور و در پیدایش آن دو از تراب تصریح دارد. ایشان از این مطلب چنین نتیجه می‌گیرد: «انسانیت منتهی به آن دو - آدم و حوا - می‌شود و آن‌ها به شبیه یا هم‌جنس دیگری متصل نمی‌شوند. همانا آن دو فقط به پیدایش ابتدایی حادث شده‌اند» (الطباطبایی، ۴ / ۱۴۸). مؤلف *المیزان* پس از بیان اجمالی فرضیه «تکامل انواع» به این نکته اشاره می‌کند که دانشمندان علوم تجربی به دنبال مشاهده نظمی شگرف در نهاد موجودات و همچنین پس از استقراء تجربی در

موارد جزئی، این فرضیه را مطرح کرده‌اند. ایشان معتقد است اگرچه تمام دانشمندان، این فرضیه را به نحو قطعی تلقی به قبول نکرده‌اند اما در برابر اصل فرضیه، یعنی این انگاره که «انسان حیوانی بوده است که تبدیل به انسان شده است»، تسلیم شده و بحث از طبیعت انسانی را بر روی آن بنیان نهاده‌اند (همانجا)!

علامه طباطبایی به دانشمندان علوم زیستی اشکال می‌کند که این انگاره برای توجیه ویژگی‌ها و آثاری که در این انواع نبوده و به آن‌ها اضافه شده مفروض گرفته شده است در حالی که دلیلی برای آن ذکر شده و نه توجیحات مقابل آن رد و نفی شده است. ایشان معتقد است این ویژگی‌ها را هم‌چنین می‌توان با فرض ثبات انواع و نسبت دادن آن‌ها به ویژگی‌ها و حالات و نه ذات گونه‌ها توجیه کرد. چرا که تاکنون هیچ تجربه‌ای مبنی بر انسان شدن میمونی گزارش نشده است (همان، ص ۱۴۹ - ۱۴۸). ایشان در جایی دیگر نیز شواهد این فرضیه را ناتوان از اثبات آن می‌داند (همان، ۱۶ / ۲۶۳).

برخی سخن علامه را خالی از مبانی فلسفه علم می‌دانند و معتقدند نقد ایشان به داروینیسیم وقتی رسا خواهد شد که معیار خود برای آزمودن تئوری‌های تجربی را تبیین کنند.

بر این جانب معلوم نیست که مرحوم علامه طباطبایی این نظر خود را در باب آزمودن فرضیات علمی و رد و قبول آن‌ها را در جایی بسط داده‌اند و پرورنده‌اند یا نه؟ و آیا به‌راستی شرط صدق تئوری‌ها را همه جا آن می‌دانند که مصادیق تئوری مستقیماً مشاهده شوند یا نه؟ و آیا فی‌المثل ایشان در باب نظریه کپرنیک هم بر همین رأی‌اند و معتقدند که تا حرکت زمین به دور خورشید مشاهده نگردد نباید آن‌را پذیرفت؟... از مشاهده به دقت چه منظور دارند و این واژه‌ی پر مناقشه و معضل فلسفه علم را چه معنی می‌کنند؟... ایشان در باب یافته‌های زمین‌شناسی نرمی و آسان‌گیری بیشتری به خرج داده‌اند و در تفسیر آیات ۴۹-۳۶ سوره هود و در بحث طوفان نوح، نکات زمین‌شناختی بسیاری را آورده‌اند... که با معیار ایشان مشکوک و نامقبول از آب در می‌آید. چرا که... هیچ دانشمندی تکون کوهی یا اقیانوسی یا قاره‌ای را مشاهده نکرده است (سروش، ص ۲۳۲ - ۲۳۳).

به‌راستی آیا مراد علامه طباطبایی، آن‌گونه که ایشان می‌گویند و طعن می‌زنند، این است که باید تئوری‌های علمی با چشم دیده شود تا اثبات یا دست‌کم تأیید شود و

مقبول افتد (همان، ص ۲۳۱)؟ بازخوانی *المیزان* عمق این اشکال را روشن و گزینشی بودن آن را برملا می کند. عبارت علامه دقیقاً چنین است:

این فرضیه پردازش شده است تا خواص و آثاری که برخی گونه‌ها از آن برخوردار می شوند را توجیه کند؛ در حالی که دلیلی بر اثبات خصوص این فرضیه و رد غیر آن ارائه نشده است. این در حالی است که می توان چنین فرض کرد که گونه‌ها کاملاً از یکدیگر متباین اند و اتصالی به واسطه تکامل میان آن‌ها نیست و به تکامل حالات اکتفا شود بدون آن که ذات آن‌ها دست خوش تکامل شده باشد. این چیزی است که تجربه نیز آن را ثبت کرده است. تجربه هیچ گاه شامل فردی از گونه‌ها که به فرد گونه‌ای دیگر تغییر کند نبوده است (الطباطبایی، ۴ / ۱۴۹ - ۱۴۸).

استدلال مرحوم علامه دارای دو بخش است. یک دلیل و یک شاهد. دلیل ایشان امکان توجیه تحول ویژگی‌ها و خواص گونه‌ها با فرض ثبات آن‌هاست و شاهد، عدم رد این فرض توسط تجربه است. در جایی که دو احتمال وجود دارد، ترجیح یکی بر دیگری نیاز به مرجح دارد. خصوصاً در فرض تحول انواع که معونه بسیاری در آن هست. دانشمندان علوم تجربی در زمان داروین و پس از او به دنبال حلقه مفقوده میان میمون و انسان بودند تا تحول گونه‌ای به گونه دیگر را اثبات کنند. داروین و برخی هوادارانش قبایل بدوی بازمانده را حلقه مفقوده می دانستند (باربور، ص ۱۱۴)؛ اما واقعیت آن است که پس از قرن‌ها هم چنان این حلقه مفقود مانده است (روسو، ص ۷۶۳؛ یحیی، *سلسله المعجزات*، ص ۱۳۶)؛ اکنون به راحتی می توان معنای این جمله علامه را فهمید که گفت «تجربه هیچ گاه شامل فردی از گونه‌ها که به فرد گونه‌ای دیگر تغییر کند نبوده است» (الطباطبایی، ۴ / ۱۴۹ - ۱۴۸).

علامه سخنی از مشاهده با چشم و ... نمی گوید و تنها شمول تجربه بر تحول گونه‌ها را به نقد کشیده است که امروزه نام آن را حلقه مفقوده تکامل می گذارند. بنابراین طبیعی است وقتی توجیهی با معونه کمتری قابل فرض و دفاع باشد نوبت به توجیه دیگر نمی رسد. فرض تکامل تنها در صورتی امکان توفیق داشت که دست کم تحول گونه‌ای به گونه دیگر را با روش‌های خود و تأییدات تجربی پشتیبانی کند.

اما پاسخ به این سؤال که «آخر مگر تا به حال کسی با دوچشم خودش دیده است که یک گونه در نتیجه تکامل گونه‌ای دیگر به وجود بیاید؟» (آکاشا، ص ۲۴) را می‌توان در کتب فلسفه علم جست. تکامل استدلالی استقرایی است. می‌دانیم که در استقرار مقدمات صدق نتیجه را اثبات نمی‌کنند بلکه نهایتاً آن‌را با شواهدی تأیید می‌کنند. واضح است که تأیید هر مقدار قوی‌تر باشد نتیجه نیز محتمل‌تر است. در علوم تجربی تجربه وظیفه تأیید فرضیات را برعهده دارد. بنابراین باید استدلال استقرایی خود را، برای تأیید به‌دست تجربه سپرد. امکان توجیه تکامل در صفات با فرض ثبات انواع مضافاً به یافت نشدن حلقه‌های مفقوده، فرضیه را بدون تأیید باقی گذارد. به عبارت دیگر هیچ تجربه‌ای استدلال استقرایی تبدیل گونه‌ای به گونه دیگر را گزارش نکرد. این یعنی هیچ کس به چشم خود تبدیل گونه‌ای به گونه دیگر را مشاهده نکرده است.

آنچه که در سطور بالا گفته شد کمک بسیاری در فهم روش علامه در مواجهه با مسئله علم و دین می‌کند. ایشان تکامل، که انگاره‌ای کاملاً تجربی است، را در صفات و ویژگی‌های گونه‌ها می‌پذیرد و آن‌را با قرآن کریم منطبق می‌داند. این به معنای یاری علم به فهم جامع و بهتر دین است. اما از طرف دیگر فرضیه تکامل در ذات گونه‌ها و تبدیل یکی به دیگری را مردود می‌داند. ایشان در واقع با معرفت دینی فرضیه علوم تجربی را نفی می‌کند. این یعنی براساس دیدگاه ایشان دین در مواردی می‌تواند به یاری علوم طبیعی آمده یافته‌ها و پژوهش‌های آن‌را جهت دهد.

نتیجه

رویکرد رشیدرضا و علامه طباطبایی در مواجهه با این مسئله به غایت با یکدیگر متفاوت است. رشیدرضا اگرچه در جایی از غیر قطعی بودن علوم تجربی دم می‌زند، اما با این وجود نقض فرضیه به زعم خود غیر قطعی را نیز بر نمی‌تابد و تلاش در هماهنگ‌سازی میان علم و دین می‌کند.

آنچه در سلوک المنار روشن است انفعال شدید دین و معرفت دینی در مقابل فرضیات علمی است. اما این مسئله که چه مکانیزمی در این شیوه المنار وجود دارد، مسئله‌ای است که دستیابی به آن ساده نیست. به نظر می‌رسد المنار برای پرهیز از مواجهه

با شائبه تعارض میان یافته‌های علمی و معارف تجربی به‌طور کلی سعی در عدم نقض این یافته‌ها یا حتی رویارویی با آن‌ها دارد. این شیوه تعامل با این علوم به حدی محتاطانه است که فهم از دین را به میزان قابل توجهی تحت تأثیر قرار داده است.

در مقابل، علامه طباطبایی رویکرد علوم زیستی را با بیان پیش‌فرض این علوم و رد آن از بنیان به چالش می‌کشد! از نظر ایشان علوم زیستی در دوره معاصر با پیش‌فرض تکامل انواع به پژوهش پیرامون گونه‌ها می‌پردازد و این پیش‌فرض بر اساس ظواهر دین مردود است. این شیوه مواجهه با علوم تجربی در میزان نه تنها به معنای نقش جهت‌دهی دین به علم از منظر او است، که بیش از آن بر امکان راستی آزمایشی رویکردهای تجربی توسط دین دلالت دارد.

با این همه، هیچ‌یک از تفاسیر المنار و المیزان مبانی معرفت‌شناختی این رویکرد خود را، حتی تلویحاً، بیان نکرده‌اند. اگرچه برخی ارکان الگوی آنان از میان تعابیرشان قابل استنباط است، اما این مقدار برای ترسیم الگوی جامع مناسبات علم و دین کافی نیست.

یادداشت‌ها

۱. المنار طین لازب را اینگونه تعریف می‌کند: و هو التراب الذی یخالطه الماء فیکون کالعجین. آن [طین لازب] خاکی است که با آب مخلوط و مانند خمیر شده است (رشیدرضا، ۲۹۶/۷)

2. George Cuvier

3. Anthropoid

۴. همچنین ایشان در ادامه با کمک گرفتن از یافته‌های علوم تجربی وجوه دیگری نیز در تفسیر واژه نفس واحده نقل می‌کند که بیان آن‌ها خارج از حوصله نوشتار است (رشیدرضا، ص ۳۳۱).

۵. علامه طباطبایی در پاورقی المیزان و در تأیید این دیدگاه از کشف جدید علوم تجربی در تغییر رنگ پوست انسان‌ها سخن می‌گوید (همان، ج ۱۶، ص ۲۶۳).

۶. به‌عنوان نمونه: ر. ک: سبحانی، یدالله، قرآن مجید تکامل و خلقت انسان، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۷.

منابع

- قرآن کریم.
کتاب مقدس.
آکاشا، سمیر، فلسفه علم، ترجمه هومن پناهنده، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۷.
آیزلی، لورن، قرن داروین، ترجمه محمود بهزاد، تهران، کتابخانه مرکزی، بی تا.
باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چ ۷، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۹.
بازرگان، مهدی، مجموعه آثار، ج ۷، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۹.
بن عبدالله بن ابراهیم الخرعان، محمد، قصه الخلق، الطبعة الأولى، السعودية، کنوز اشبیلیا، ۱۴۲۹ق/۲۰۰۸م.
بن یوسف، إدريس، القرآن الکریم و الطب الحديث، الطبعة الثالثة، بی جا، بی نا، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م.
بهزاد، محمود، داروینیسیم و تکامل، چ ۸، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی، ۲۵۳۶ شاهنشاهی.
رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، الطبعة الرابعة، بی جا، دارالفکر، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م.
روسو، پی یر، تاریخ علوم، ترجمه حسن صفاری، چ ۶، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸.
سحابی، یدالله، قرآن مجید تکامل و خلقت انسان، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۷.
سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، چ ۶، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
الطباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، الطبعة الثانية، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۲م.
عبدالرحمن خضر، عبدالعلیم، الإنسان فی الکون، الطبعة الأولى، جدة، عالم المعرفة، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
فلچر، و.و، تکامل از نظر انسان امروزی، ترجمه محمدرضا توکلی صابری، تهران، کتاب های سیمرغ، ۲۵۳۵ شاهنشاهی.

محمد حمید، فوزی، الإنسان، ذرة الله في خلقه، الطبعة الأولى، دمشق، دارالحطین،
١٤١٦ق/١٩٩٥م.

محمود عبدالله، محمد، الطب القرآنی، الطبعة الأولى، بیروت، دارالکتب العلمیة،
١٤٠٩ق/١٩٨٩م.

المکارم الشیرازی، ناصر و محمد هادی المعرفة، تفکروا فی عظمة خلق الله، جمعه و
اعتنى به محسن عقیل، الطبعة الأولى، بیروت، دارالمحجة البيضاء و دارالرسول الأکرم،
١٤٢٢ق/٢٠٠١م.

یحیی، هارون، القرآن و العلم، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٥ق/٢٠٠٤م.
_____، سلسلة المعجزات، الطبعة الأولى، دمشق، دارالمنهاج القویم،
١٤٣٠ق/٢٠٠٩م.