

العلاقة بين العلم والدين

برؤية مرتضى مطهري^[1]

عبد الرزاق حسامي فر^[2]

تطرق كاتب هذه المقالة إلى تحليل آراء الشهيد مرتضى مطهري حول التعارض بين العلم والدين، فهذا المفكر المسلم تبنى فكرة عدم وجود أيّ تعارضٍ بينها.

في المباحث الأولى من المقالة تمحور البحث حول بيان مختلف مراحل التطور العلمي لكنّ كاتب المقالة لم يشر إلى المراحل التي طوتها العلوم الإسلامية، أو بتعبيرٍ أفضل مراحل العلوم الشرقية، حيث صنّف عناوين البحث التي سلّط الضوء فيها على واقع الحركة العلميّة استناداً إلى جغرافيا العالم الغربي؛ وتجدد الإشارة هنا إلى أنّ المؤرّخ البلجيكي جورج سارتون وسم سبغ مراحل علميّة في التاريخ البشري باسم علماء الشرق، والمرحلة السادسة من التطور على سبيل المثال اعتبرها عصر العالم المسلم أبي ريحان البيروني، لذا عنونها باسمه.

ولدى حديثه عن نظرية التطور من وجهة نظر الشهيد مرتضى مطهري، أشار كاتب المقالة إلى رأي هذا المفكر المسلم القائل بعدم وجود تعارضٍ بين نظرية تشارلز داروين والتعاليم الدينية؛

[1]-المصدر: حسامي فر، عبدالرزاق، «مطهري و نسبت میان علم و دین»، مجلة پژوهش های علم و دین، معهد دراسات العلوم الإنسانية والثقافية، السنة الرابعة، العدد الثاني، خريف وشتاء 1392 هـ. ش. (2013م)، الصفحات 25 - 42.
تعريب: علي الحاج حسن.

[2]-أستاذ مساعد في قسم الفلسفة بجامعة الإمام الخميني (ره) الدولية، إيران.
من جملة مؤلفاته ما يلي: نقد و بررسی کتاب علم، عقل و دین، نزاع علم و دین در قرن نوزدهم، معیار فعل اخلاقی و رابطه دین و اخلاق از منظر استاد مطهري.

إلا أنّ الشهيد مرتضى مطهري حتّى وإن قال بصوابه بعض أصول نظرية التطور الداروينية ولم يقل ببطلانها، إلا أنّه في الحين ذاته لم يعتبرها قانوناً علمياً قطعياً وثابتاً بحيث يجب قبوله، ناهيك عن عدم وجود آراء إلحادية وفق هذه النظرية في عهده مثل آراء المفكر الغربي كلينتون ريتشارد دوكينز، كما لم تطرح آنذاك استدلالات من قبل علماء الفيزياء الحديثة على ضوء نظرية داروين.

هذه المقالة على الرغم من كلّ ما ذكر من مؤاخذاتٍ عليها، إلا أنّها تتضمّن مباحث مفيدةً ودقيقةً بخصوص مسألة التعارض بين العلم والدين من وجهة نظر الشهيد مرتضى مطهري، حيث سلّط الكاتب الضوء عليها استناداً إلى ما استنتجه من مختلف آثاره الفكرية ومن ثمّ طرحها للقراء الكرام بأسلوبٍ مناسبٍ.

كلمة التحرير

ملخص

إنّ لكلّ من العلم والدين قضايا حول الطبيعة. يدّعي علماء العلوم الطبيعيّة أنّ اكتشاف ومعرفة قوانين الطبيعة يقع على عاتق العلم، بينما يدافع علماء الدين عن حقانية القضايا الدينيّة التي لا نزاع فيها حول الطبيعة. وقد أدّى هذا الأمر إلى طرح مسألة النزاع بين العلم والدين وكان للمسألة أصداءً بين المفكرين وعلماء الدين، وسعى كلّ من له رأي في المسألة لتقديم جوابٍ مناسبٍ. عمل الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري^[1]، وباعتباره مفكراً إسلامياً مجدّداً، إلى تقديم تفسيرٍ إسلاميٍّ يتناغم مع التقدم البشري،

[1]- رجل الدين الشيعي الشيخ مرتضى مطهري ولد بتاريخ 3 شباط / فبراير 1920م في مدينة فرمان الإيرانية واستشهد إثر عملية اغتيال بتاريخ 1 أيار / مايو 1979م ، وقد اشتهر كأستاذ للفلسفة الإسلامية ومفسر للقرآن الكريم.

الفلسفة الإسلامية من وجهة نظره أصلية ومتقومة بذاتها خلافاً لمن تصوّر أنّها منبثقة من الفلسفة الإغريقية، ومن هذا المنطلق ينسجم رأيه مع ما ذهب إليه أصحاب منهج التفكير بكونها لا تتعارض مع الفكر الإسلامي الأصيل، بل تجاوز هذا المستوى وبادر إلى استكشاف جذورها من باطن النصوص الدينية، واستنتج في هذا المضمار أنّ غالبية الفلاسفة المسلمين كانوا شيعة؛ لأنّ العقل الشيعي كان فلسفياً منذ بادئ الأمر.

حيث أراد من خلاله توضيح عدم وجود تضادٍّ بينهما. تحدث تارةً عن حاجة الإنسان للعلم والدين وعدم التعارض بينهما وسعى تارةً أخرى للحديث بشكلٍ مفصّلٍ حول عدم التعارض بينهما وقد تجلّى ذلك في ما قدمه حول نظرية تبدّل الأنواع وأشار تارةً ثالثة إلى توضيح نسيئة القوانين العلميّة وخلود التعاليم الدينيّة فجعل من ذلك مبدأً للدفاع عن الدين وتأويل العلم. سنحاول في هذا المقال بدايةً تقديم تقريرٍ عن منشأ المسألة ومن ثمّ نقوم بتحليل ودراسة رؤية الأستاذ في هذا الشأن.

المقدمة

حصل تقدم العلوم الذي هو بمثابة أحد مظاهر العصر الجديد، على أثر عواملٍ عديدةٍ من أبرزها استخدام المنهج الاستقرائي بديلاً عن المنهج القياسي وخروج العلم عن سلطة الكنيسة والاستعانة بأدواتٍ جديدةٍ مثل التلسكوب. وكان لهذا التقدم نتائجٌ عديدةٌ من جملةتها تعارض النظريات العلميّة والتعاليم الدينيّة. استقلّت علوم الفيزياء والكيمياء والبيئة في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، فكان لكلٍّ منها وجودٌ مستقلٌّ ثم أخذت هذه العلوم ومنذ ذاك الزمان بالتطوّر إلى مستوى لم يبلغه تاريخ العلم البشري. ساهمت نظريات الفيزيائيين الكبار في القرن السابع عشر من أمثال كبرنيك وكبلر، وغاليله ونيوتن في علم الفيزياء وعلم النجوم وكذلك نظرية التكامل في علم البيئه عند داروين في رفض ادّعاءات أرباب الكنيسة حيث أصبحت الإشكالات تحوم حولها ما دفعهم للتفكير في آليات رفع التعارض. طبعاً وكما أدّى تقدم العلوم التجريبيّة في القرن السابع عشر إلى إنتاج إشكالاتٍ تحوم حول علماء الدين، ساهم أيضاً في وضع الفلاسفة أمام معضلةٍ كبيرةٍ أيضاً ما دفعهم للتدقيق في الأسباب التي ساعدت العلم في هذا النجاح إلا أنّ نقاشات الفلاسفة بقيت محدودةً في ما بينهم. من جملة القضايا الفكرية التي كانت تدغدغ ذهن ديكارت وهو أبو الفلسفة الجديدة، سؤاله حول أسباب عدم الإتيان والثبات في الفلسفة كما هو الحال في المعرفة الرياضية. بذل ديكارت جهوداً كبيرة لتأسيس نظامٍ فلسفيٍّ يتمتّع بإتقانٍ وثباتٍ كالرياضيات. كما إن كانط تعمّق في فيزياء نيوتن حيث كان يظنّ عدم القدرة على إيجاد خلل في مبانيها.

على كل الأحوال امتزجت الفلسفة بالعلم في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر تحت تأثير النسبة الجديدة بين العلم والفلسفة في العصر الجديد، فكان لكل واحد من الفلاسفة محاولاته على مستوى العلم؛ يبدو أن المرحلة التي تلت كانط بالأخص مع ظهور الاتجاهات الرومانتيكية، قد ساهمت في توجيه ضربةٍ للعقلانية الأدائية التي ظهرت في عصر النهضة، وذلك تحت تأثير تقدم العلوم التجريبية فكان التأكيد على عنصر الإحساس والعاطفة في الإنسان كمصدرين كبيرين ما وجّه ضربةً إلى محورية العقل البشري فكان الحديث بعد ذلك حول الاختلاف الماهوي بين العلم الطبيعي والعلم الإنساني، وعلى أثر ذلك أصبح للعلوم الإنسانية هويةً مستقلةً في ساحة العلوم البشرية، وهي علوم كانت في عرض العلوم الطبيعية طبق الفلسفة الوضعية.

إنّ قضية التعارض بل المواجهة بين العلم والدين وخلافاً للمواجهة بين العلم والفلسفة ولما لها من ارتباطٍ بالاعتقادات القلبية للمتدينين، لم تكن قضيةً تقبل الحل بسهولة. فمن جهةٍ يدّعي كلاهما معرفة قوانين الطبيعة ومن جهةٍ أخرى كان أرباب الكنيسة يدّعون أنّ ما يفهمونه من النصوص المقدسة وما تركه المفسرون المتقدمون يبيّن أنّ قوانين الطبيعة هي ما يتحدث عنها هم دون سواهم، كما أنّ بعض العلماء من أمثال غاليليه كانوا يدّعون أنّ النتائج التجريبية التي توصلوا إليها وبالأخص ما كانوا يشاهدونه عبر التلسكوب، قد سمح لهم بامتلاك معرفةٍ صحيحةٍ عن قوانين الطبيعة. من جهةٍ أخرى كانت الكنيسة تمتلك سنداً اعتقادياً بين عامة الناس حيث كان عرض رأيٍ مخالفٍ لعقيدها صعباً للغاية. بشكلٍ عامٍّ يمكن القول أنّ معارضة المعارف البشرية ذات العلاقة بالاعتقادات الإيمانية لم يكن سهلاً ولم يكن بالإمكان إصلاحها، ويمكن مشاهدة هذه الصعوبة في محاولات المصلحين الدينيين وفي تاريخ الفلسفة الإسلامية حيث كانت محاولات فلاسفةٍ مسلمين كبارٍ من أمثال ابن سينا، السهروردي والملا صدرا.

النسبة بين العلم القديم والجديد

يعود العلم حسب كتب تاريخ العلم إلى اليونان القديمة وقد شكل العلم عند اليونانيين منشأً كافة الأفكار الهامة التي مهدت للعلم الجديد. أما أبرز مراحل التقدم

العلمي فعبارةً عن: مرحلة اليونانيين الاسكندرانيين، مرحلة الثورة العلميّة في القرن السابع عشر، مرحلة الاتجاه المادي في القرن التاسع عشر وأخيراً مرحلة العلم الجديد. تحدثت مجموعةً من مؤرخي العلم عن اتصال كافة هذه المراحل واتصال تاريخ العلم، حيث لا يمكن فهم مرحلةٍ بشكلٍ مستقلٍّ عن المراحل الأخرى (هال، 1369: 16-17). وعلى هذا الأساس، فإن هذا التصور الذاتي الذي أبقى على الحدود بين الفروع العلميّة على امتداد التاريخ، أصبح واحداً من الفرضيات في تدوين تاريخ العلم (Oster, 1997:91) وقد اتّهم بـ **باولو روسي**، مؤرخي العلم بأنهم تصوروا العلم على أنه إبداعٌ جديدٌ بالكامل ما دفعهم لإشغال أنفسهم بأمرٍ خياليّةٍ (Rossi, 1984:VII).

وفي المقابل تعتقد مجموعةٌ أخرى من مؤرخي العلم بوجود شبهةٍ في اتصال تاريخ العلم واعتبروا أن مسيرة دراسة الطبيعة في العلم الجديد تختلف عن المسير الذي اعتمده القدماء. يقول:

«فيلسوف العلم ديفيد هال، أن العلم كهويةٍ تاريخيّةٍ وقبل الحديث عن كونه ذا ماهيةٍ واحدةٍ، هو مجموعةٌ من النظريات العلميّة أو البرامج البحثية الخاصة. وأما أنواع النشاطات العلميّة في كل مرحلةٍ فهي غير متجانسةٍ وتختلف باختلاف الزمان (Hull, 1988:25). وقد سأل أندريو كاينغهام أننا عندما نبادر لمطالعة العلم القديم، فهل هو العلم بعينه بالمعنى الدقيق للكلمة؟ طبعاً ليس الأمر كذلك. لذلك استعان بعبارة الإبداع لمسألة ظهور العلم الجديد (Cunningham, 1988:365). يقول ج.أ.ر. لويد أن العلم ليس مقولةً قديمةً بل هو مقولةٌ جديدةٌ ولا يمكن أن نجد مصطلحاً في اليونان القديمة يعادل مصطلح العلم كما يقصد منه اليوم (Lloyd, 1970:IV). ويؤكد ديفيد ليندبرغ أننا حتى لو تمكنا من الاتفاق على تعريف للعلم، فإن المقارنة صحيحةٌ في الجوانب والأبعاد ذات العلاقة بالفروع العلميّة الكلاسيكية والقرون وسطائية المشابهة للعلم الجديد، وذلك يساهم في تقديم تصوّرٍ غير صحيحٍ، إذ لا يجب أن ننظر إلى القديم من زاوية العلم الجديد حيث لا تناسب بين الاثنين» (Lindberg, 1992:2ff).

إذا كان أرسطو في اليونان القديمة قد استفاد من المنهج القياسي والاستدلالي لمعرفة الطبيعة، فإنه استفاد من المنهج التجريبي أيضاً بالأخص في مجال معرفة الأحياء والنباتات، وعليه فإن نشاطاته التجريبية ترتبط بالعلم الجديد جذرياً ولو بشكلٍ ضعيفٍ، وما حكم الفكر البشري بعد أرسطو وإلى حوالي الألفي سنة ليس دراساته التجريبية بل منهجه القياسي. جرى الحديث في القرون الوسطى وتحت تأثير أفكار أرسطو، عن أنواع العلوم النظرية الثلاثة (ما بعد الطبيعة أو الإلهيات، الرياضيات، والطبيعات). وإذا أردنا الحديث عن العلاقة بين الإلهيات والعلم في هذه المرحلة، فإننا سنجد أنفسنا غافلين عن المقولات التي أرادوها منها. طبعاً كان من الممكن في هذه المرحلة البحث عن العلاقة بين الإلهيات والفلسفة الطبيعية، ولكن وبما أنهم يعتبرون هذين الأمرين من جملة العلوم النظرية، لذلك كان هذا البحث مختلفاً عن النزاع بين العلم والدين. على كل الأحوال فإن الذي راج في القرون الوسطى ومرحلة عصر النهضة، يختلف عما يراد اليوم من «العلم» أو «العلم الطبيعي» (Jardine, 1988:685).

أما في العصر الجديد فاحتل البحث عن الطبيعة عدة فروعٍ علميةٍ من أهمها: الفلسفة الطبيعية والتاريخ الطبيعي (Cunningham, 1988:384). يظهر من خلال عنوان كتاب نيوتن أي الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية (1987) أن أبحاثه قد تركزت حول موضوع الفلسفة الطبيعية. والواقع أن التاريخ الطبيعي والفلسفة الطبيعية في زمانه لا يعادلان العلم الطبيعي المصطلح عليه اليوم؛ فالأول يُعنى بتاريخ الحياة والثاني هو معرفة ذهنية صرفة وليست برهانية، لذلك فإن جان لوك يقول: «الفلسفة الطبيعية عاجزة عن صناعة العلم» (Locke, 1975:645).

الجدير بالذكر أن التاريخ الطبيعي والفلسفة الطبيعية قد تأثرا بالدوافع الدينية بالإضافة إلى أنهما يُبينان على الفرضيات الدينية حتى أنه كان يجري الحصول على البعد الاجتماعي فيه من الدين. وحتى أواسط القرن التاسع عشر في بريطانيا كانت الفلسفة الطبيعية تُدوّن على أساس أصل النظم الكلامي.

ويمكن ملاحظة الارتباط الوثيق لدراسة الطبيعة مع المفاهيم الدينية في كيفية فهم الطبيعة

كما هو الحال في كتاب الله. يقول توماس براون وهو طبيبٌ عاش في هذه المرحلة:

«أنا أختار الالهيات المتعلقة بي من خلال كتابين: الأول هو الذي كتبه الله والثاني هو الذي كتبه خادمه أي الطبيعة؛ ويقصد تلك الكتابات الجامعة والشاملة الموجودة والمنتشرة بين أيدي الجميع» (Browne, 1982:16ff).

وصف كبار علماء النجوم بأنهم «قساوسة الله بالنسبة لكتاب الطبيعة» (Kepler, 1937-1938/45:8) وتحدث جانستون حول كتاب الطبيعة الذي يمكن أن نشاهد فيه القدرة الإلهية المتعالية. ويعتقد أن بإمكاننا معرفة الله من خلال الفلسفة الطبيعية (Johnston, 1657:a3v). على كل الأحوال كانت الفلسفة الطبيعية تدور بداية العصر الجديد حول مخلوقات الله، الأغراض الإلهية وثمار ذلك بالنسبة للإنسان (Cunningham, 1988:384). وعلى هذا الأساس يمكن القول أن العلاقة بين العلم والدين في القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت واسعة حيث لا يمكن الحديث عن هويّة مستقلة لكل واحدٍ منهما (Harrison, 2006:85).

ومن هنا فإذا شهد تاريخ العلم بعض الأحيان اختلافاً في وجهات النظر بين المفكرين وعلماء الدين، إلا أن مسألة التعارض بين العلم والدين لم تُطرح كقضية جديدة لا بل كانت الرؤية الحاكمة على الفكر البشري تحاول الجمع بينهما. أما الذي أدى إلى طرح مسألة النزاع بين العلم والدين على شكل مسألة جديدة، فهو التحولات التي حصلت في القرن التاسع عشر حيث أصبح لمصطلحي العلم والدين معانٍ جديدةً فظهر التعارض بينهما بناءً على المعاني الجديدة ما ساهم في وجود جدالاتٍ بين المفكرين وعلماء الدين، ومن هنا يلاحظ المتتبع ظهور كتاباتٍ عديدةٍ في النزاع بين العلم والدين في ستينيات القرن التاسع عشر (جادويك، 1884/3:1385).

التعارض بين العلم والدين في العالم الإسلامي

ظهر التعارض بين العلم والدين في العالم الإسلامي على شكل التعارض بين الفلسفة والدين باعتبار أن العلم التجريبي بقي بعيداً عن التطور ولم يتخذ هويّةً مستقلةً عن الفلسفة فتحدث بعض الفلاسفة أمثال الفارابي وابن سينا عن القرابة بينهما بينما أشار

بعض المتكلمين من أمثال الفارابي إلى التنافي بينهما. اعتبر الغزالي أن الفلسفة إرث يوناني وامتزاجها بالدين من جملة البدع التي توجب الكفر. لذلك يمكن القول أن مسألة النسبة بين العلم والدين في العالم الإسلامي قبل القرن الحالي، ظهرت على شكل النسبة بين الفلسفة باعتبارها معرفةً بشريةً وبين المعرفة الدينية باعتبارها معرفةً وحيانيةً. أدى الاتصال الواسع بين إيران والدول الغربية وبتبع ذلك ترجمة النصوص الغربية، إلى إطلاع العلماء المسلمين على ما حصل في الغرب خلال القرون الأربعة الأخيرة ما وضع بين أيديهم مسألةً جديدةً. طبعاً حاولت مجموعةٌ قليلةٌ من علماء الدين الاندماج مع هذه الأمور الجديدة فبدلوا جهوداً لامتلاك إدراكٍ صحيحٍ للظروف الزمانية الجديدة ما دفعهم للبحث عن إجابات مناسبة لمسألة التعارض بين العلم والدين فأوضحوا أن التقدم العلمي لا يؤدي إلى إيجاد خللٍ على مستوى التعاليم الدينية. إن من جملة طلائع هذه الحركة، الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري الذي انتقل من الحوزة إلى الجامعة بعد دراسة آثاره عدا عن اللقاء العلمي فدخل في معترك الفكر الجديد الذي يشكل الغرب المنشأ للبعض منه. حاول الشهيد مطهري بما يمتلك من علومٍ إسلاميةٍ التعرف بدايةً على هذه الأفكار ومن ثم توضيح النسبة في ما بينها وبين الفكر الإسلامي. ويشير عنوان "الإسلام ومقتضيات الزمان" والذي هو أحد آثاره إلى الاهتمام بتأثير الظروف الزمانية على تفسير الأحكام الدينية. المسلمُ به هو أن المفكرين المتنورين ينتمون إلى الطبقة الاجتماعية الأرقى. أما أبرز مسألةٍ إجتماعيةٍ شغلت بال هؤلاء فهي الإسلام ومقتضيات الزمان، لذلك لا بد وأن يطلعوا بوظيفتين أساسيتين:

«الأولى ضرورة معرفة الإسلام الصحيح والواقعي باعتبار أن هذه المعرفة هي فلسفةٌ إجتماعيةٌ وإيديولوجيةٌ إلهيةٌ وهي جهازٌ فكريٌّ واعتقاديٌّ بناءً، والثانية ضرورة معرفة ظروف ومقتضيات الزمان وضرورة تفكيك الحقائق الناشئة من تكامل العلم والصناعة وتمييزها عن الظواهر الانحرافية وأسباب الفساد والسقوط» (مطهري، 21:1381).

خصَّص الأستاذ مطهري جزءاً من آثاره وأفكاره لهذه القضايا، وحاول تقديم تفسيرٍ يتناسب مع مقتضيات الزمان في الأفكار التي عالجها من قبيل التأمين، الربا، الزواج المؤقت

والحجاب. إلا أن ما ذكر ليس كل جهوده، فقبل أن يمتلك هموماً ذات بعدٍ فقهيٍّ، كان يمتلك هموماً ذات بعدٍ فكريٍّ باعتباره فيلسوفاً مسلماً. من هنا نهض للدفاع عن مبادئ الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي في مقابل الفلسفات الجديدة بالأخص الماركسية ومن هذه النافذة دخل لمعالجة قضية التعارض بين العلم والدين وأشار إلى النظريات العلميّة التي شكّلت تحدياً للفكر المسيحي محاولاً حل التعارض بناءً على الفلسفة الإسلامية.

صحيحٌ أن الأستاذ كان يتحدث وباستمرارٍ حول عدم التعارض بين العلم والفلسفة إلا أنه كان يحذرنا من الخلط بينهما ومؤكداً على ضرورة الحفاظ على الحدود بين هذين العلمين.

يعتقد الأستاذ أن جزءاً من النتائج التي توصل إليها **غاليه ونيوتن** يمكن مشاهدته في أعمال **أرسطو وابن سينا**. أشار الأستاذ إلى بحث المفكرين حول قدرة النتائج العلميّة على تأييد أو رفض نظرية العلية، واعتبر أننا نوجه النقد إلى الاستنباطات الفلسفية للمفكرين في باب العلية. من جملة المخاطر الكبيرة، القدرة على نقد أو إبرام قانونٍ متعلقٍ بفنٍّ أو علمٍ من خلال أداةٍ تعود إلى فنٍّ أو علمٍ آخر، مثال ذلك ما كان يقوم به المتقدمون حيث عملوا على نفي وإثبات مسائل الطبيعيات من خلال الأصول الفلسفيّة (مطهري، 683-680: 1371).

لم يدوّن الأستاذ مطهري كتاباً أو رسالةً مستقلةً حول تعارض العلم والدين بل ذكر العنوان في كتاب تحت عنوان "الإنسان والإيمان" وهو مقدمةٌ على الرؤية الكونية الإسلامية فتحدث فيه عن حاجة الإنسان إلى العلم والإيمان. وتحدث الأستاذ مطهري حول مسألة التعارض بين العلم والدين في حاشية أبحاثه؛ لعل السبب في ذلك هو أن بعض مخاطبيه هم من المتخصصين في العلوم الجديدة ومن جملتهم الأطباء والمهندسون، فكانت الأسئلة التي تُطرح في جلسات كهذه تنحدر إلى المسائل المتنازع عليها بين العلم والدين. ويمكن استنباط رأي الأستاذ في باب النزاع بين العلم والدين من خلال الإجابات التي كان يقدمها. بدايةً نوضح رأي الأستاذ حول حاجة الإنسان إلى العلم والإيمان ودورهما في الكمال الإنساني، وبعد ذلك نحاول دراسة آراءه حول تعارض العلم والدين.

النسبة بين الإنسان وبين العلم والإيمان

يعتبر الأستاذ أن العلم والدين هما ركنان من الأركان الأساسية للإنسانية الإنسان ويقول:

«بأن الاختلاف بين العلم والدين كالاختلاف بين معلم الدين ومعلم غير الدين. للعلم سلطة على الطبيعة وللإنسان سلطة على العلم وللدين سلطة على الإنسان. العلم يرتبط بالذهن والدين بالقلب والذهن أداة بيد القلب» (مطهري، 128:1380).

رسخت فكرة التضاد بين العلم والدين في الأذهان في العالم المسيحي من خلال بعض أقسام التوراة المحرفة ما أدى إلى بروز مشاكل طالت كلاً من العلم والدين: جاء في الآيات السادسة عشر والسابعة عشر من إصحاح الثاني من سفر التكوين من التوراة إن الله أمر آدم أن يأكل من كافة الأشجار في الحديقة باستثناء شجرة معرفة الحسن والقبح، لأنه لا محالة سيموت في اليوم الذي يأكل منها؛ ثم جاء في الآيات من 1 إلى 8 من الباب الثالث أن الحية وهي أذكي حيوانات الصحراء قد أخبرت حواء أنها لن تموت، بل سيرتفع الحجاب من أمام أعينهما وسيكونان كالله عارفين بالحسن والقبح. أكلت حواء من الفاكهة وأعطت زوجها منها. أصبح الإثنان صاحبي معرفة والتفتا إلى أنهما عاريان فاستعانا بأوراق التين ليغطيا سوء اتهمهما.

يقول الأستاذ أن:

«الشجرة الممنوعة طبق هذا الفهم، هي شجرة المعرفة وإن كافة الوسوسات هي وسوسات المعرفة والشيطان الوسوس هو العقل، بينما ما تعلمناه نحن المسلمين من القرآن الكريم، هو أن الله تعالى علم آدم الأسماء (الحقائق) كلها وأخرج الشيطان من الجنة بسبب عدم سجوده لآدم فكانت الشجرة الممنوعة من جنس الطمع والحرص ذات العلاقة بالحيوانية لا بالإنسانية. أما النفس الأمارة في الإنسان فهي مظهر الشيطان الوسواس الذي يوسوس للإنسان فعل ما يخالف العقل، فينقاد

للنفس الحيوانية. يعتقد الأستاذ أن الاختلاف بين هذين التفسيرين أدى إلى التمايز والاختلاف بين عصرَي العلم والإيمان في تاريخ الحضارة الأوروبية بينما كان العكس صحيحاً في العالم الإسلامي حيث تطورا ونضجا معاً في عصر التطور وانهارا معاً في عصر الانحطاط. من هنا، يجب عدم اعتبار مسألة التضاد بين العلم والدين، مسألةً مسلمةً (مطهري، 1368: 31-29). يؤكد الأستاذ أن «العلم والدين ليسا غير متضادَّين فقط بل يكمل ويتم أحدهما الآخر»، ولا يمكن استبدال أحدهما بالآخر. «(م.ن.: 36-35).

من هنا بدأ الأستاذ الاهتمام بدور العلم والإيمان في حياة الإنسان. ومن هنا أيضاً تحدث عن حاجة الإنسان إليهما وعن عدم تعارضهما. وبعبارةٍ أخرى يعتقد أن الجمع بينهما في الإنسان لا يستلزم أيَّ حالٍ، مع العلم أن التعارض بين القضايا العلميَّة والتعاليم الدينيَّة حول الطبيعة لم يكن مطروحاً عند الشهيد مطهري، لذلك لم يتعرض للمسألة بالبحث.

يقول الأستاذ في مكانٍ آخر أن:

«العلم والدين يجب أن يكونا إلى جانب بعضهما البعض، لا بل يؤدي وجود أحدهما من دون الآخر إلى الإضرار بهما. فالبعض يقول بأنهما بمنزلة دواءين لا يتألفان مع بعضهما؛ لذلك يطرح هذا البعض مسألة التعارض مع العلم معتبراً أن فكرة التعارض ناشئة من سوء تصرف بعض حملة لواء العلم وبعض حملة لواء الدين، فالحقيقة هي عدم وجود تعارضٍ بينهما» (مطهري، 1380: 158).

يعتقد البعض أن الدين يشكل مانعاً أمام العلم وهو لا يتلاءم معه، مع العلم أن التناقض ليس بين العلم والدين بل بين المتدينين (المدعين) والعلماء؛ الحرب هي بين حملة لواء كلٍّ واحدٍ منهما، أي أن الذي أوجب الحرب بينهما هو جهل كلِّ فرقةٍ بالأخرى وسوء التفاهم الحاصل بينهما. إذًا، الحقيقة هي أن الحرب ليست بين العلم والدين، بل الحرب بين الأهواء، وبين اللادين، وبين الجهل وفقدان العلم. أما السبب الأساس لفرضية التعارض فتعود إلى السوابق المظلمة والمؤلمة والمدمية التي عاشها أتباع العلم وأتباع الدين في أوروبا؛

كانت الكنيسة تفرض عقائدها تحت وطأة القوة والتعذيب حيث لم تكن هذه العقائد تتفق مع العقل بأي شكلٍ من الأشكال (م.ن.: 163-164). في أوروبا حكم الدين في المجتمع لمدةٍ معيّنةٍ فكان ديكتاتوراً بينما تمكن العلم شيئاً فشيئاً من سلب أصحاب الدين الحكومة. ويضاف إلى ذلك عاملٌ آخرٌ وهو عبارةٌ عن اللادين والإلحاد وعقائد الكنيسة السخيفة والخرافية التي لم تكن تقبل الإصلاح. (م.ن.: 164).

أما الإسلام فكانت دعوته تتلاءم مع العلوم التجريبية ومع البحث في الطبيعة، لا بل أكد الإسلام على أن معرفة الله تصبح أكثر وضوحاً من خلال الدراسة في الطبيعة وذلك خلافاً للتثليث الذي لا يتلاءم مع العلم التجريبي والعقل. يعتبر الإسلام أن مراكز العلم، أي المختبرات والمدارس هي بمثابة محراب العبادة (م.ن.: 165).

أما في ما يتعلق ببعض احتياجات الإنسان التي يعجز العلم عن تأمينها حيث يحتاج الإنسان فيها إلى الدين يقول الأستاذ:

«أن أكثر الاضطرابات النفسية عند البشر هي من صنع يده والآخرين وهي ليست نتيجة الجهل بل هي نوعٌ من الأنانية والشخصانية التي تظهر في الإنسان؛ ثم يتحدث عن بعض الأمور من أمثال الانتحار، العصبية، الأنانية، العُقد والأحقاد والنزوع نحو الوحشية فهي أمور عجز العلم عن معالجتها بينما تمكن الدين من ذلك (مطهري، 1380: 144). يعتقد أن معايير شخصية الإنسان عبارة عن: الوعي، الحرية، التفكير وإدراك الكليات، الإرادة والسلطة على النفس، الملكات الأخلاقية، المجال المعنوي، المحبة، التحرر من كلِّ أمرٍ طبيعيٍّ وإجتماعيٍّ، الصحة النفسية من وجهة نظر علم النفس، الصحة النفسية من وجهة نظر طبقيّة، التسليم والرضا والعبودية المطلقة للحق، الشهامة وفتح آفاقٍ جديدةٍ (م.ن.: 136). الإنسان بحاجةٍ إلى العلم والدين للوصول إلى أركان الشخصية هذه مع فارق أن «الدين يحدد الوجهة والعلم يحدد طريق السير في تلك الوجهة ويختار وسائل السير والحركة في الوجهة وقد يمكن القول أن ممثّل الدين كبوصلة السفينة ومثّل العلم كمحركها» (م.ن.: 162).

يمتلك الدين من وجهة نظر الأستاذ خاصية العشق التي تفيض بالحيوية والحرارة والنشاط والوضوح ويمتلك خاصية العلم أيضاً لأنه يوضح ويكشف حقائق جديدةً (م.ن.: 170).

يشير الأستاذ مطهري في باب النسبة بين العلم والمسؤولية إلى رأي أشخاص يقسمون العلم إلى قسمين، مسؤول وغير مسؤول ويقولون بأن العلم والفن يجب ألا يلتزما اعتقاداتٍ خاصة. لذلك يدافعون عن كون العلم للعلم والأدب للأدب والفن للفن. يوجه الأستاذ مطهري النقد إلى هؤلاء الأشخاص فيعتبر أن من المحال أن يكون العلم للعلم والفن للفن، لأن الإنسان هو الذي يحدد مسير العلم والفن ويستفيد منهما في مسيرة مسؤولياته؛ فإذا كانت المسؤولية التي يشعر بها الإنسان تدرج في مسير الكمال، فسيندرج العلم في المسير عينه وأما إذا أدخل الإنسان علمه وعقله في خدمة النفس الأمارة والشهوات، فسيندرج العلم ضمن هذا المسار أيضاً (م.ن.: 134).

الواضح من وجهة نظر الأستاذ أن العلم الذي لا غرض ولا هدف له ليس ممكناً وما لا شك فيه هو أن اعتقادات العلماء مؤثرة على مستوى التوجيه البحثي. يُفهم من هذا الكلام أن الأستاذ يعتبر الفرق بين العلم الديني والعلم غير الديني هو في الغاية التي يتبعها كل واحدٍ منهما وهذا يختلف عن قول الذين يعتبرون اختلافهما في المنهج. يعتقد الأستاذ كما ليس للعلم والدين والفلسفة وطنٌ بل هي مسألة عامة موجودة في كل مكان وفي متناول الجميع، كذلك ليس هناك من وطنٍ لرجال العلم ورجال الدين ورجال الفلسفة، بل هم عالميون؛ أي أنهم يتعلقون بالكون كله وكل مكانٍ هو وطنٌ لهم (مطهري، 1375: 158).

منشأ التعارض بين العلم والدين

يعتقد الأستاذ مطهري بوجود عاملين هامّين على مستوى ظهور فكرة التناقض بين العلم والدين: الأول هو الكنيسة التي وافقت على بعض النظريات العلمية والفلسفية قبلتها كما قبلت التعاليم الدينية، إلا أن التقدم العلمي أثبت بطلان هذه العلوم؛ الثاني أن العلوم قد غيرت وضع وشكل حياة الإنسان. إن هذين العاملين ووجودهما بين

مجموعتين تتصفان بالجمود والجهل، ساهم في ظهور فكرة التناقض بين العلم والدين الوهمية. (مطهري، 1378: 111).

يقول الأستاذ في تحليل وجه انحراف هاتين المجموعتين أي أصحاب الجمود والجهل:

«إن من جملة خصائص الإنسان الافراط والتفريط اللذين يسببان مرضين خطريين أي الجمود والجهل ويؤدي الأول إلى التوقف والسكون والتخلف بينما يؤدي الثاني إلى السقوط والانحراف. إن الشخص الجامد قد اعتاد العتيق والقديم حيث يعتبر كل جديد فساداً وانحرافاً، بينما يعمل الجاهل على تبرير كل ظاهرة جديدة تحت عنوان مقتضيات الزمان والتجدد والتطور. الشخص الجامد لا يميز بين النواة والقشور وبين الوسيلة والهدف. يعتقد هذا الشخص أن القرآن قد نزل لتتوقف حركة الزمان وللنظر إلى كافة الأشياء على أنها شعائر دينية، لذلك لا يتحمل أي تغيير في نمط الحياة. أما الجاهل فينظر إلى كل جديد وكل عادة واردة من الغرب على أنها نوع من التجدد ونوع من الجبر الزماني فيقلدها. يتفق هذين الشخصين في موضوع واحد وهو أنهما يعتقدان بأن الدين يناسب القديم، ويختلفان في إصرار الجامد على استمراره على هذا النحو بينما يتجه الجاهل للتخلص منه، ويعتبر كل واحد منهما أن الجمع بين الدين والحداثة أمر غير ممكن (م.ن.). أما ثمرة هذا الانحراف أن «جمود الجامدين قد أفرع الساحة للجاهلين للحرب والاعتداء وجهل الجاهلين قد جعل الجامدين متصلبين في عقائدهم الخشبية» (م.ن.).

يقول الأستاذ في نقد رأي الجاهلين أن:

«هم يظنون بأن الزمان «معصوم» والواقع أن الزمان مصنوع للبشر والبشر غير معصوم من الخطأ. كما أن للإنسان ميولاً علمية وأخلاقية وذوقية ودينية والإنسان موجود يتحرك في مسير صلاح البشرية، كذلك هو إنسان يتأثر بميول وحالات أخرى من قبيل الأنانية، حب السلطة والجاه، الأهواء، حب المال والاستثمار. يظن الجاهلون المتحضرون ظاهراً

أن أصول الحياة لا بل حقائق العالم هي بمثابة الحذاء والقبعة حيث يجب ترجيح الجديد على القديم منهما. يظنون أن الحسن والقبح يعادلان القديم والجديد. لذلك يظنون أن الفتوية واستثمار المرأة كان معمولاً بهما في مرحلة ماضية ولكنهما اليوم سيئان لعدم العمل بهما وإلا فإنهما كانا حسنين في ذاك الزمان.

هؤلاء يقبلون كل أمر جديد تحت عنوان ظاهرة القرن، مع العلم أن المنطق يقضي بالتمييز بين نوعين من نتائج العلم الجديد. يتوجه الباحثون نحو دراساتهم العلمية بصفاء وخلوص نية، إلا أن هناك مجموعاتٍ أخرى تُسخر ما توصل إليه العلماء لأهدافها المشؤومة من أمثال طلب الجاه، والأهواء، وحب المال. لقد كانت صناعة الأفلام المهدامة للبيوت تعتمد على علم الفيزياء، وكان الهيروين مديناً لعلم الكيمياء، وكانت قبلة هيروشيما مرهونةً لنظريات أينشتين. وعلى هذا الأساس فإن «الهيروين والقبلة الذرية والأفلام المنحطة، أمور لا يمكن تبريرها وقبولها لمجرد أنها ظاهرة القرن» (م.ن.).

أشرنا في ما تقدم إلى أن الأستاذ مطهري يعتبر فهم المسيحية لمسألة الهبوط من جملة العوامل التي دفعت باتجاه التضاد بين العلم والدين. عندما اعتبروا أن تلك الشجرة هي شجرة المعرفة التي يجب ألا يتناول الإنسان منها فهذا يعني أن الإنسان إما أنه يجب أن يرضى بأمر الله وبالتالي الأكل من تلك الشجرة أو أن يكون صاحب دينٍ فيقبل أمر الله، إلا أنه يكون في هذا الحال أعمى عديم المعرفة. على أثر هذا الفهم، ظهرت في أوروبا أمثالاً فكانوا يقولون على سبيل المثال «أن يكون الإنسان سقراطياً فقيراً وجائعاً أفضل من أن يكون خنزيراً» أو قولهم «أرجح جهنم وأنا مبصرٌ على الجنة وأنا أعمى» (مطهري، 1374: 350). طبعاً يمكن استخراج جواب الأستاذ من طيات آثاره حيث أجاب أولاً بأن تلك الشجرة في الإسلام لا تُمثّل أيّاً من الفضائل وهي ليست بمعرفةٍ أيضاً، بل هي رمز المفاسد والرذائل وقد منع الله تعالى الإنسان من الاقتراب من هذه الشرور؛ وثانياً أن الإسلام اعتبر اكتساب الفضائل ومن جملتها المعرفة من جملة

الواجبات والوظائف الدينية وقد أوصت العديد من الآيات والروايات الإسلامية بالأخص الشيعة منها بالتعقل والتفكير فساعة تفكير خيرٌ من عبادة سنواتٍ عديدةٍ.

أراد الأستاذ مطهري توضيح أن الإسلام هو دين التقدم والتطور وهو مؤيدٌ للتقدم العلمي المفيد فاستعان بتمثيل ذكر في القرآن الكريم. المجتمع المثالي الذي أراده القرآن الكريم هو كالحبة التي زرعت في الأرض، فخرجت على صورة ورقة رقيقة ثم اشتدت وامت وأعطت الثمار واستمر نماؤها حتى أعجبت المزارع. ثم استشهد بكلام ويل ديورانت عندما قال «لا دين كالإسلام قد دعا أتباعه إلى القوّة» (مطهري، 1378: 112).

نظرية التكامل

إن نظرية التكامل عند داروين هي واحدةٌ من النظريات العلميّة التي استند الأستاذ إليها ومن خلال تحليلها لإثبات عدم تعارضها مع معرفة الله. يقول أثناء بحثه حول هذه النظرية أن:

«من جملة الأكاذيب الكبرى التي سجلها تاريخ العلم والفلسفة قولهم منذ القديم بوجود نظريتين حول ظهور الأنواع: الأولى نظرية تبدل الأنواع والثانية نظرية حدوث الأنواع أو فرضية الخلق ومن هنا أطلقوا على نظرية ثبات الأنواع عنوان نظرية الخلق، ليتمكنوا من خلال ذلك من الادعاء بأن القول بثبات الأنواع يستلزم الاعتقاد بخلقها. يعتبر الشهيد مطهري أن أتباع ومخالفى التوحيد قد وضعوا نظرية داروين مقابل التوحيد انطلاقاً من جهلهم أو من شيءٍ آخر غير ذلك حيث ربطت المجموعة الأولى نظرية ثبات الأنواع بالتوحيد بينما ربطت المجموعة الثانية نظرية تبدل الأنواع بالمادية، مع العلم أننا نعتقد بأنه وبغض النظر عن رأي الكتب الدينية المقدسة في مسألة ظهور الأنواع، فإن مسألة معرفة الله هي مسألة علمية وعقلية.»

يؤكد الأستاذ على وجود ثلاث نظرياتٍ منذ القديم حول ظهور الأنواع وهي عبارةٌ

عن:

«نظريّة تبدل الأنواع، نظرية الخلق (رأي عامة الناس) والمقصود منها ثبات الأنواع على أساس حدوث الأنواع الزماني ونظرية قدم وثبات الأنواع التي يعتقد بها الفلاسفة من أمثال أرسطو وابن سينا وكافة الفلاسفة الآخرين» (مطهري، 1373: 230-226).

يوضح الأستاذ مطهري أن ما طرحه العلم والدين أو بعبارة أفضل علم البيئة ومعرفة الله حول ظهور الأنواع، قد لازم اشتباهين:

«الأول أن أتباع تبدل الأنواع غلب ظنهم في علم البيئة أن الأصول التي جاؤوا بها لتبرير هذه النظريّة كافية، مع العلم أن الأصول التي ذكرها لامارك وداروين والأصول الأخرى التي جاءت لإكمال ما أرادته ليست باطلة فقط، بل هي غير كافية لتبرير النظرية؛ الاشتباه الثاني هو الذي وقع به الذين ظنوا بأن معرفة الله تستلزم ثبات الأنواع وأن أصول لامارك وداروين لا أساس لها، مع أننا نعتقد بأن لهذه الأصول أسساً إلا أنها لا تفي بالمقصود» (م.ن.: 231).

يؤكد الأستاذ أن محاربة المسيحيين لنظريّة تبدل الأنواع، لم تكن بقصد محاربة مسألة علميّة وعقليّة، بل لأنها تخالف التوراة (م.ن.: 250).

«ويعتبر أن نظريّة تبدل الأنواع هي نظريّة إحدائية مهملة، لأن هذه النظريّة لا تمتلك أيّ نسبة مع الاعتقاد بوجود الله وإنّ أيّاً من مطالبها لا ينافي أصول معرفة الله في حد ذاتها» (م.ن.: 245-244).

ثم يشير إلى إشكالٍ آخر وهو أن:

«نظريّة داروين هي لإنتاج معرفة بالله فعندما يتم نفي دخالة أيّ عنصرٍ ذي شعور وإرادة حكميّة في تبدل الأنواع، عند ذلك يتم نقض الدليل الأهم في معرفة الله المستنتج من وجود نظمٍ غائيّ في العالم وبالتالي وجود الناظم» (م.ن.: 246).

يؤكد الأستاذ أن:

«التعاليم المطروحة في نظرية تبدل الأنواع من قبيل التغيير في الأحياء، تأثير ظروف البيئة على التغيير، تأثير إستخدام أو عدم استخدام الاعضاء، تأثير التغييرات الفردية والامتيازات الخاصة، تنازع البقاء، كلها لا تنافي معرفة الله على الإطلاق» (م.ن.: 251).

أما جواب الأستاذ على شبهة النظم:

«فنقول اختصاراً: لو كان كلام داروين كافياً في مسألة ظهور النظام الموجود، عند ذلك سيكون دليل الإلهيين على وجود الله غير تام، ولكن إذا لم يكن كافياً، كما أشار لامارك وداروين إلى هذه النتيجة في النهاية، عند ذلك يجب التوسل بأمرٍ آخر وهذا أمرٌ مجهولٌ كما يعتبر هو» (م.ن.: 250).

«بناءً على ما تقدم وإذا اعتبرنا كلام داروين صحيحاً مائة بالمائة، يجب الاعتراف بتأثير عوامل ما وراء الطبيعة (م.ن.: 254). على كل الأحوال فإن الداروينية -سواءً كانت صحيحةً أو غير صحيحةٍ- فهي ليست لا تخالف التوحيد فقط، بل تُشكّل تأييداً واضحاً له؛ أي أنها تثبت وجود قوّة سرّية وتديريّة داخل الأحياء ترشدها نحو مصلحة الحياة» (مطهري، 1377: 551).

رأي الأستاذ مطهري في التعارض بين العلم والدين

يعتقد الأستاذ مطهري أنّ منشأً فرضية التضاد بين العلم والدين أمورٌ عدةٌ: وجود العصبية في الدين وعدم وجودها في العلم، وجود التعبد والتسليم في الدين وعدم وجودهما في العلم، وجود قصر النظر والجهل في الدين وعدم وجودهما في العلم. أما في الإسلام فلا وجود لمسألة قصر النظر، ففي الإسلام:

1. ليس هناك من واسطةٍ بين المخلوق والخالق في العبادة والاستغفار؛
2. ليست عبادة الله على شاكلة التجسيم والتصوير؛
3. ليست العبادة منحصرةً بالمعابد؛

4. النظر إلى الدنيا منزّه عن قصر النظر؛

5. الدين للجميع ولا وجود لطبقةٍ خاصّةٍ تتولى أمور الدين.

«على كل الأحوال ليس في الإسلام تناقضٌ بين قطعيّات العلم ونصوص الدين والعلم والدين يشتركان في هذه الخصويّة التي تلبّي حاجة الإنسان وأمنيّاته هو» (مطهري، 1380: 166-165).

إن مسألة عدم التعارض بين العلم والدين في مسألة رفع احتياجات الإنسان، تختلف عن مسألة وجود تعارضٍ بين بعض القضايا الدينيّة وبعض القضايا العلميّة والمسألة الثانية هذه هي التي أدت إلى نوعٍ من الجدل بين عالم الدين والمفكر. صحيح أنّ الأستاذ لم يطرح هذه الأسئلة صراحةً، إلا أنه يمكن استنباطها من بعض محاضراته. قدم الأستاذ تحليلاً لأحكام الدين الإسلامي حيث يقول بأن:

«هذه الأحكام قد وضعت على أساس مجموعةٍ من الحُكم وهي تابعةٌ لسلسلةٍ من المصالح والمفاسد الواقعيّة؛ وعلى هذا الأساس لا وجود لحلالٍ وحرامٍ في الإسلام من دون مصلحةٍ وحكمةٍ، لا بل إن كلّ شيءٍ في عالم التكوين وعالم التشريع يقوم على أساس العدل الإلهي حيث لا يخلو الأمر من حكمةٍ» (مطهري، 1381: 73-72).

ومن هنا، إذا حددت النتائج العلميّة إحدى الحكم، فلا يمكن القطع بأن الحكمة التي بني عليها الحكم هي الحكمة المعروفة وهذا يعني إمكان تغيير الحكمة؛ فحرمة لحم الخنزير على سبيل المثال لم تكن معروفة الحكمة، إلا أن التقدم العلمي قد بين وجود ميكروبٍ باسم تريشين وهو ميكروبٌ يمكن القضاء عليه حيث يسمح هذا الأمر بتغيير الحكم، يعتقد الأستاذ أن هذا العمل خطأً، لأن ما اكتشفه العلم هو جزءٌ من خصوصيات الشيء حيث تتكفل الكشفيّات اللاحقة التعرف على خصوصياتٍ أخرى هذا أولاً، وثانياً من الممكن أن يكون ما أُعتبر حراماً يعود إلى المضرات الكثيرة الموجودة فيه والعلم قد اكتشف واحدةً منها، فالعلم على سبيل المثال قد اكتشف البنسيلين وهو يحمل الضرر للبعض. إذاً الاكتشافات العلميّة تتغير، والمجتهد لا يتمكن من إصدار حكمٍ

دينيّ كلما تغير الاكتشاف. ثم وضح الأستاذ ما يحمل من حدسٍ حول حرمة لحم الخنزير والكلب معتبراً أن بعض خصائص الحيوانات تنتقل إلى الآكل من خلال لحومها، فمن خصوصيات الخنزير أنه قذرٌ فاقدٌ للغيرة بينما يمتاز الكلب بالوفاء والديك بالغيرة والناموس. ثم أشار إلى كلام للإمام الرضا (عليه السلام) أوضح فيه أن وجه حرمة لحم الخنزير أنه يعد الغيرة حيث أن الحال المشاهد في أوروبا يحكي عن تأثير لحم الخنزير (م.ن.: 74).

يشير الأستاذ إلى مثالٍ آخر، وهو حرمة الخمر:

«قد يظن البعض أن حرمة الخمر لما يحمله من ضررٍ للكبِد والقلب، وقد أشارت التجارب أن استهلاك القليل منه قد يكون نافعاً، وهذا يعني ان احتساء القليل من الخمر حلالٌ والحرام هو احتساء الكثير. في القديم كان البعض يقول بأن حرمة الخمر تعود إلى ذهابه بالعقل وأما إذا لم يؤدي ذلك إلى ذهاب العقل يصبح حلالاً. وهذان الكلامان باطلان؛ فقد يكون لحرمة الخمر أسبابٌ عديدةٌ لم نكتشفها حتى الآن؛ والأمر الثاني أن الحرام يجب تحريمه مطلقاً حتى لو كانت الذرة منه لا تحمل الضرر والوجه في ذلك ألا يُقبِل الناس نحوه» (م.ن.).

ثم أشار الأستاذ إلى مثالٍ آخر وقام بنقده:

«يقول البعض: ليس لله لغةٌ خاصةٌ ولا ضير أن تؤدي كلُّ أمةٍ الصلاة بلغتها الخاصة. يعتبر الأستاذ أن هذا الكلام يندرج في إطار السياسة الاستعمارية الهادفة لتقوية الحس القومي والتي تعود جذورها إلى الوصية التي وجهها أرسطو للإسكندر المقدوني عندما أوصاه: فرّقْ تَسُدْ. صحيحٌ أن الإسلام من وجهة نظر الأستاذ ليس ديناً عرقيّاً، إلا أنه اختار لغةً خاصةً للأعمال العباديّة والهدف توحيد الأمة الإسلاميّة. ثم يتحدث الأستاذ عن عدم تمامية وصحة الترجمة فيعتبرها من العوامل الأساسية التي تبين ضرورة الرجوع للغة الأصليّة» (م.ن.: 76).

يعتبر الأستاذ مطهري أن كافة النماذج المتقدمة هي نماذجٌ لحالات الجهل والتصرف الجاهل في الدين وهي أمورٌ يجب الحؤول دون وجودها (م.ن.: 77).

حاول الأستاذ مطهري في مكانٍ آخر المقارنة بين قوانين الإسلام وبين التطور والتحول الجذري في العالم الجديد ويعترف بوجود ثلاث طبقاتٍ اجتماعيةٍ في مجتمعنا:

تعتبر مجموعةٌ أن من لوازم الإسلام والتدين، سوء الظن بظواهر العالم الجديد وفي المقابل هناك مجموعةٌ ثانيةٌ تركت الدين والحقائق الدينية تحت ذريعة التحضر والتطور العلمي ومقتضيات الزمان. وهنا نحتاج لطبقةٍ متوسطةٍ تتمكن من الجمع بينهما، وطبعاً هو عمل صعب للغاية حيث تكون الصعوبة على مستوى الإسلام أكبر منها على مستوى الأديان الأخرى، لأن الإسلام يدعي الخلود (م.ن.: 473-472).

يعتقد الأستاذ أنه:

«للإنسان نوعان من الاحتياجات: الأول هو الاحتياجات الثابتة المتعلقة بمعنى حياة الإنسان والثاني هو الاحتياجات المتغيرة المتعلقة بشكل وصورة الحياة. إن المسائل الدينية تتعلق بروح الحياة وليس بشكلها، والإسلام يؤكد على روح ومعنى الحياة» (مطهري، 1381: 477).

نتيجة

عرض الأستاذ مطهري النسبة بين العلم والدين من خلال بعدين. فمن جهةٍ أخذ بعين الاعتبار احتياجات الإنسان فاعتبر أن الإنسان بحاجة للعلم والدين، فلا يمكن لأبي واحدٍ منهما أن يأخذ مكان الآخر، ثم اهتم من ناحيةٍ أخرى بالتعارض بينهما فأشار إلى أن ما يُطرح في العلم باعتباره مناقضاً للدين، يفتقد القوة العلمية ثم عمل على توضيح النواقص فيه، فإذا كان كلام العلم ثابتاً غير قابلٍ للنقد، عند ذلك يكون العلم نافعاً للدين. وبما أن الاكتشافات العلمية للعلماء غير قطعيةٍ حيث يمكن بطلان أي نظريةٍ علميةٍ في يوم من الأيام، لذلك يعتبر الأستاذ أنه من غير الممكن جعل النظرية العلمية مبدأً للحكم الفقهي. يؤكد المؤلف على قبول رؤية الأستاذ مطهري في كلا المجالين، وقد سعى لتقديم تقريرٍ مناسبٍ عن آرائه.

لا شك في أن الإنسان بحاجةٍ للعلم والدين طوال حياته كما أن حاجته لأحدهما لا يناقض حاجته للآخر.

ومن هذا المنطلق لا تعارض بين العلم والدين ولا يوجد ما يمنع اجتماعهما في الإنسان. أما المسألة الثانية أي النزاع بين العلم والدين والتي أشير فيها إلى التعارض بين القضايا العلمية والقضايا الدينية، فقد أجاب الأستاذ أن النظريات العلمية قد تصبح باطلةً مع مرور الزمن مع العلم أن صدق القضايا الدينية دائمٌ. طبعاً كان الأستاذ مطهري تارةً يُجري تحليلاً لنظريةٍ علميةٍ ليشير إلى عدم وجود تعارضٍ مع التعاليم الدينية، ومع ذلك فإن رأيه الدقيق هو أن النظريات العلمية وبما أنه لا يمكن إثباتها بشكلٍ قطعيٍّ، لذلك لا يمكن تطبيق الأحكام الدينية القطعية عليها.

يتطابق رأي الأستاذ هذا بالكامل مع الأبحاث المطروحة في فلسفة العلم حول حجية الاستقراء؛ مع العلم أن الأستاذ لم يُشر إلى هذه الأبحاث في آثاره وكأنه لم يكن على إطلاعٍ عليها. إن طرح هيوم لمسألة الاستقراء قد وضع معرفة الإنسان للطبيعة أمام سؤالٍ جدِّيٍّ وهو: كيف يمكن الوصول إلى نظريةٍ علميةٍ قطعيةٍ من خلال تكرر المشاهدات، مع العلم أن هذا المسير غير ممكنٍ من الناحية المنطقية عدا عن أن الجهود المبذولة لحل المسألة لم يكتب لها النجاح. وإذا كان الوضعيون يتحدثون بدايةً عن قبول النظريات العلمية الاثبات، إلا أنهم رضخوا أخيراً إلى أن هذا الأمر غير ممكنٍ وأن التأييد التجريبي هو ملاكٌ علميةٍ ومعنائية القضايا حسب ادعاءهم. وعلى هذا الأساس، فالنظريات العلمية من وجهة نظر الأستاذ غير قطعيةٍ خلافاً للقضايا الدينية وعند ظهور التعارض بينهما يجب ترجيح القضايا الدينية على النظريات العلمية.

المصادر:

1. جادويك، و. اون (1385). «العلم والدين في القرن التاسع عشر»، ترجمة علي حقي، قاموس تاريخ الفكر: دراسات حول مختاراتٍ من الأفكار الأصيلة، تصحيح فيليب بي. واني، ج 3، طهران: سعاد.
2. مطهري، مرتضى (1368). مجموعة الآثار: مدخلٌ إلى الرؤية الكونية الإسلامية (الإنسان والإيمان، الرؤية الكونية التوحيدية، الوحي والنبوة، الإنسان في القرآن، المجتمع والتاريخ)، ج 2، طهران: صدرا.
3. مطهري، مرتضى (1371). مجموعة الآثار: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 6 (ج 2 من قسم الفلسفة)، طهران: صدرا.
4. مطهري، مرتضى (1373). التوحيد، طهران: صدرا.

5. مطهري، مرتضى (1374). *مجموعة الآثار: المقالات الفلسفية، مسألة المعرفة، نقد الماركسية*، ج 13 (ج 19 من قسم الفلسفة)، طهران: صدرا.
6. مطهري، مرتضى (1375). *مجموعة الآثار: الخدمات المتقابلة بين الإسلام وإيران*، ج 14 (ج 1 من قسم التاريخ)، طهران: صدرا.
7. مطهري، مرتضى (1377). *مجموعة الآثار: معرفة القرآن، تفسير سور: الحمد، جزء من البقرة، الأنفال، التوبة، النور، الزخرف، الدخان، الجاثية، الفتح، القمر*، ج 26 (ج 1 من قسم التفسير) طهران، صدرا.
8. مطهري، مرتضى (1378). *مجموعة الآثار: نظام حقوق المرأة في الإسلام*، مسألة الحجاب، إجابات الأستاذ، *الأخلاق الجنسية*، ج 19 (ج 1 من الفقه والحقوق)، طهران: صدرا.
9. مطهري، مرتضى (1380). *ملاحظات الأستاذ مطهري*، ج 4، طهران: صدرا.
10. مطهري، مرتضى (1381). *مجموعة الآثار: الإسلام ومقتضيات الزمان (1 و 2)*، الإسلام واحتياجات العالم المعاصر، قوانين الإسلام في مقارنتها مع التطور والتحول في العالم الجديد، ج 21 (ج 3 من الفقه والحقوق)، طهران: صدرا.
11. هال، لويس ويليام هلزي (1369). *التاريخ وفلسفة العلم*، ترجمة عبد الحسين آذرنگ، طهران: سروش.
12. Browne, Thomas (1982), *religio medici*, 1.16, in *religio medici hydriotopia, and the garden of cyrus*, ed. Robin robbin, oxford: clarendon.
13. Cunningham, Andrew (1988), '*getting the game right: some plain words on the identity and inventions of science*', studies in the history and philosophy of science, 19.
14. Harrison, Peter (2006). '*Science and religion: constructing the boundaries*', the journal of religion, vol. 86, no. 1.
15. Hull, David (1988). *Science as a process*, Chicago: University of Chicago Press.
16. Jardine, Nicholas (1988). »*Epistemology of the Sciences*» in *Schmitt and Skinner*, Cambridge History of Renaissance Philosophy.
17. John, Johnston (1657). *Wonderful Things of Nature*, London.
18. Kepler, Johannes (1937-1945). *Gesammelte Werke* Munich: C. H. Beck.
19. Lindberg, David C. (1992). *The Beginnings of Western Science*, Chicago: University of Chicago Press.
20. Lloyd, G. E. R. (1970). *Early Greek Science*, New York: Norton.
21. Locke, John (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press.
22. Osler, Margaret J. (1997). »*Mixing Metaphors: Science and Religion or Natural Philosophy and Theology in Early Modern Europe*», History of Science, 35.
23. 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.