

بررسی انتقادی تأثیر الحاد تکاملی جدید بر مبانی علوم انسانی با محوریت آرای علامه مصباح یزدی (ره)

امرالله قلی زاده*

دانش آموخته دکتری مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

amrollah.gholizadeh@yahoo.com

چکیده

نظریه تکامل را چارلز داروین ابتدا در دانش زیست‌شناسی مطرح کرد، اما گذشت زمان نشان داد این نظریه محدود به حوزه زیست‌شناسی نماند و امروزه در شاخه‌های مختلف علوم انسانی مورد توجه قرار گرفته است. در این میان، تفسیر الحادی از این نظریه را، که امروزه در بستر الحاد تکاملی جدید روی داده است، می‌توان از جمله موانع جدی به‌منظور اسلامی‌سازی علوم انسانی تلقی کرد. از سوی دیگر علامه مصباح یزدی را می‌توان از پیشگامان پروژه اسلامی‌کردن علوم اسلامی قلمداد کرد. مسئله مقاله حاضر این است که تأثیر الحاد تکاملی جدید بر مبانی علوم انسانی با محوریت آرای استاد مصباح یزدی نقد و ارزیابی شود. گردآوری داده‌ها به روش کتابخانه‌ای-اسنادی و صورت گرفته برای داوری از روش تحلیلی (عقلی) سود جسته‌ایم. یافته پژوهش نشان می‌دهد دعوی ملحدان جدید از حیث اشکالات معرفت‌شناختی، الهیاتی و دین‌شناختی به‌شدت آسیب‌پذیر است.

کلیدواژه‌ها: الحاد، الحاد تکاملی، علوم انسانی، علامه مصباح یزدی، نظریه تکامل.

مقدمه

چارلز داروین با نوشتن کتاب منشأ انواع و سپس تبار انسان نگاه سنتی و دینی به مقوله انسان را با چالش جدی مواجه کرده است. اگرچه نظریه‌های وی در این زمینه مستقیم مقوله انسان و نگاه سنتی به آن را دچار چالش کرد، این نوع نگاه به انسان چالش‌های معرفت‌شناختی، الهیاتی و دین‌شناختی را به همراه داشته است. در دو دهه اخیر جریان موسوم به «الحاد جدید» بر آن است که با تفسیری الحادی از تکامل، انسان را کاملاً موجودی طبیعی و برخاسته از قواعد زیستی و ژنی معرفی کند. به نظر آلوین پلانتینگا الحاد جدید با در پیش گرفتن مشی طبیعت‌گرایی و طرح «جهان‌بینی علمی»^۱ چندین ادعا دارد؛ نخست اینکه بین علم و دین تعارض جدی وجود دارد. دوم اینکه جنگ، ترور، ویرانی و... همگی ریشه در دین دارند. سوم اینکه عقاید دینی غیر منطقی و احمقانه‌اند و چهارم با مخالفان خود نه با منطق و استدلال بلکه با تمسخر و تحقیر مواجه می‌شوند (Plantinga, 2011, pp. 14-13). این تفسیر از تکامل و انسان، علوم انسانی را با چالش جدی مواجه می‌کند و طبعاً با علوم انسانی اسلامی نیز سر ستیز خواهد داشت.

در پژوهش حاضر، تأثیر الحاد تکاملی جدید به مثابه مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و دین‌شناختی بر علوم انسانی را براساس آرای استاد مصباح یزدی که در جامعه علمی ما یکی از پیشگامان پروژه نظریه علوم انسانی اسلامی معرفی شده، نقد و ارزیابی کرده است.^۲ گفتنی است در این مقاله به تبیین الحاد تکاملی جدید از سوی برجسته‌ترین چهره الحاد جدید یعنی ریچارد داوکینز پرداخته و نشان داده شده است که تبیین‌های وی شأن و قوت علمی ندارد. طبعاً اگر این داوری درباره قوی‌ترین تبیین‌ها صادق باشد، در مورد تبیین‌هایی دیگر از الحاد جدید نیز صادق است. در بیان ضرورت و اهمیت تحقیق حاضر باید متذکر شد از آنجا که نظریه تکامل به مثابه یک پارادایم در علوم انسانی رخنه کرده و آن را به الگوی تفسیری در این علوم مبدل کرده است، طبعاً به چالش کشاندن تفسیری الحادی از تکامل که امروزه در بستر الحاد جدید روی داده است، گامی در جهت اصلاح علوم انسانی موجود خواهد بود. در فضای مباحث الحاد جدید و نقد آن آثار متعددی نگاشته شده است که نیازی به بازشماری آن‌ها نیست، ولی درباره مسئله پیش‌رو حسب تتبع نگارنده اثر مستقلاً یافت نشد. قبل از ورود در بحث ابتدا به توضیح برخی از واژگان می‌پردازیم.

1. Scientific Worldview

۲. مبانی ارزش‌شناختی و انسان‌شناختی نیز به‌عنوان مبانی علوم انسانی مطرح بوده و طبعاً باید تأثیر الحاد جدید بر این مبانی نیز نقد و بررسی شود، ولی از آنجا که ورود به این دو مسئله بحث مستوفایی را می‌طلبد، از پرداختن به آن صرف نظر کردیم.

علوم انسانی

دیدگاه‌ها و آرای مختلفی دربارهٔ چیستی علوم انسانی وجود دارد، اما براساس تلقی رایج می‌توان گفت علوم انسانی علمی هستند که به بررسی کنش‌های انسانی انسان می‌پردازند (شریفی، ۱۳۹۵، ص ۴۲)؛ به بیان دیگر علوم انسانی -در مقابل علوم طبیعی و ریاضی- به مجموعه علمی اطلاق می‌شود که به شناخت انسان و توصیف، تبیین و تفسیر پدیده‌های فردی و اجتماعی و جهت‌بخشی به افعال و انفعالات انسانی می‌پردازد (مصباح یزدی، ۱۴۰۰، ص ۲۳).

علوم انسانی اسلامی

دربارهٔ نوع تلقی به علوم انسانی اسلامی، رویکردها و رهیافت‌های متعددی میان اندیشمندان اسلامی وجود دارد که می‌توان آن‌ها را از چند منظر بررسی کرد (گروه پژوهشی فلسفه علوم انسانی، ۱۳۹۲؛ به نقل از علی تبار، ۱۳۹۴، ص ۳۴). در عین حال می‌توان گفت براساس تعریفی که از علوم انسانی صورت گرفت، اگر علوم انسانی در مبانی، اهداف و منابع با اسلام موافق باشد، اسلامی خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۴۰۰، ص ۴۲).

مبانی

مراد از مبانی، اصول و پیش‌فرض‌هایی است که علوم، نظریه‌ها و مسائل علمی بر آن مبتنی هستند و داورهایها و موضع‌گیری‌ها در علم براساس آن شکل می‌گیرد. این مبانی تمامی تصورات و تصدیق‌هایی است که فهم و قبول علم، متوقف و مبتنی بر آن و مبادی بدیهی و نظری، فردانثشی و فرامسئله‌ای را شامل می‌شود (علی تبار، ۱۳۹۴، ص ۲۲). روش و منطق علوم انسانی برشالوده مبانی و اصولی است که زیربنای رویکردها و مکاتب علمی است؛ برای نمونه پارادایم تبیینی در علوم انسانی بر روش‌های کمی مبتنی است و روش‌های کمی بر روش‌های پوزیتیویستی تکیه دارند. در مقابل پارادایم تفسیری بر روش‌های کیفی تأکید دارد و روش‌های کیفی در علوم انسانی عموماً ضد پوزیتیویسم و بر مبانی فلسفی پدیدارشناسی و هرمنوتیکی استوار هستند (خسر و پناه، ۱۳۹۳، ص ۶۱۷).

الحاد تکاملی

تکامل یا فرگشت^۱ معادل واژه «evolution» بنابر تعریف مارک ریدلی عبارت است از تغییر بین

۱. توجه به این نکته لازم است که اگرچه معادل فرگشت مناسب‌تر است، به دلیل مصطلح بودن تکامل، در این نوشتار از واژه تکامل بهره برده‌ایم.

نسل‌ها درون یک دودمان جمعیتی. وی به نقل از داروین، تناسب را «نسب همراه با تغییر» تعریف می‌کند که واژه نسب، اشاره به شیوه تغییرات تکاملی در برخی جمعیت‌هایی است که از یکدیگر نسب گرفته باشند؛ بنابراین تغییر و انشعاب دو مضمون اصلی نظریه تکامل است (ریدلی، ۱۳۹۵، ص ۲۴). بنا بر ادعای تکامل‌گرایان، دامنه این تغییر از موجود تک‌سلولی آغاز و به انسان هوشمند منتهی می‌شود. مکانیسم این تغییر و انشعاب مبتنی بر اصولی چون انتخاب طبیعی، تنازع بقاء، تغییرات تصادفی و بقای انطباق است (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۰۶). از جمله واکنش‌ها به نظریه تکامل بنا بر تقسیم‌بندی باربور، طبیعت‌گرایی تکاملی^۱ یا الحاد تکاملی^۲ است. براساس تعریف وی، این رویکرد، تمامی مفاهیم درباره خداوند را انکار می‌کند و بر آن است که هیچ چیز فراتر از طبیعت وجود ندارد (همان، ص ۴۳۹).

تفسیر الحادی از تکامل در فضای الحادی اواخر قرن نوزدهم مطرح بوده، اما در دهه‌های اخیر این رویکرد به دنبال پیشرفت‌های علم ژنتیک و با استفاده از فضای رسانه‌ای، تحت عنوان الحاد جدید شدت بیشتری یافته است. طبیعت‌گرایی علمی را می‌توان از مقومات اصلی الحاد جدید دانست. ریچارد داوکینز، سم هریس، دنیل دنت و کریستوفر هیچنز پایه‌گذاران این نوع الحادند^۳ (Haight, 2008, p. ix- xvi).

۲. الحاد تکاملی به مثابه مبنای معرفت‌شناختی علوم انسانی رایج

از جمله مبانی علوم انسانی مبانی معرفت‌شناختی است. بدیهی است هر تفسیری از انسان مبتنی بر نوع نگاه به معرفت، توجیه‌پذیری معرفت و از همه مهم‌تر مسئله ارزش معرفت است. به‌طورکلی الحاد جدید چنان‌که جان هات نیز تصریح کرده، از طبیعت‌گرایی علمی دفاع می‌کند. از جمله اصول طبیعت‌گرایی علمی آن است که غیر از طبیعت که وجود ما و فعالیت‌های فرهنگی ما را در بر می‌گیرد، چیز دیگری وجود ندارد و همه علل و تبیین‌ها، کاملاً طبیعی است و تنها علم آن‌ها را درک می‌کند (Ibid). داوکینز در کتاب *The Magic of Reality* با طرح این پرسش که چه چیزی واقعیت دارد به تحلیل واقعیت می‌پردازد. به نظر وی واقعیت چیزی است که وجود دارد و برای

1. Evolutionary Naturalism

2. Evolutionary Atheism.

۳. گفتنی است طبیعت‌گرایی که در سخنان باربور و هات بدان اشاره شد، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی بوده و با طبیعت‌گرایی روش‌شناختی که از سوی برخی فیلسوفان علم مطرح شده متفاوت است. برای توضیح بیشتر نک:

Ruse, Methodological Naturalism under Attack, In R. Penoock (Ed.), *Intelligent Design Creationism And Its Critics*, p. 365.

رسیدن به آن سه راه مشاهده می‌شود. راه اول روش مستقیم و به کمک حواس پنج‌گانه است. راه دوم به صورت غیر مستقیم اما به کمک ابزارهایی مانند میکروسکوپ و تلسکوپ است. راه سوم با ارائه مدل‌ها صورت می‌گیرد. در این روش که به تعبیر داوکینز جنبه غیر مستقیم آن بیشتر است از طریق ساخت مدل‌ها - که احتمالاً می‌توانند واقعی باشند - و سپس آزمودن آن‌ها صورت می‌پذیرد؛ یعنی ابتدا فرض می‌کنیم یا حدس می‌زنیم چیزی وجود داشته باشد. سپس آنچه را که باید مشاهده کرد، در بیشتر موارد با استفاده از محاسبات ریاضی و ابزار اندازه‌گیری محاسبه می‌کنیم؛ به عبارت دیگر واقعیت را ابتدا پیشگویی کرده و در مرحله بعد آن را آزمایش می‌کنیم. خواه این آزمایش به کمک ابزار باشد یا بدون کمک آن. مهم این است که همه چیز باید به حس منتهی شود. به نظر داوکینز اگرچه حالاتی مثل عشق و شادی با هیچ‌کدام از سه روش فوق شناخته نمی‌شوند، بدین معنا نیست که واقعیت ندارند؛ چراکه واقعیت آن‌ها مبتنی بر مغز است (Dawkins, 2011, p. 13-19)؛ بنابراین از نظر داوکینز تنها واقعیتی پذیرفته است که متکی بر شواهد حسی باشد.

بر این اساس به نظر داوکینز هیچ‌گاه علم و دین با یکدیگر سرسازش نداشته و همواره در تعارض و نبرد با یکدیگرند؛ زیرا علم به لحاظ روش و متدولوژی مبتنی بر شواهد حسی است و حال آنکه دین مبتنی بر بنیادگرایی است؛ به این معنا که خدا باوران چون حقیقت را در کتاب مقدس یافته‌اند، همواره بر مدار حقیقت حرکت می‌کنند و هیچ چیز نمی‌تواند آن‌ها را از عقایدشان منصرف کند؛ به بیان دیگر حقیقتی که کتاب مقدس بیان می‌کند، اصلی مسلم و بدیهی است و نه نتیجه فرایند استدلال و حال آنکه برای مثال نظریه تکامل نه به دلیل اینکه در کتاب مقدس آمده، بلکه به خاطر شواهد متعدد پذیرش شده است.^۱ از نظر وی یک دانشمند واقعی همواره باورهایش را براساس شواهد و قرائن مبتنی می‌کند و اگر گاهی به نتیجه نادرستی رسید، تلاش می‌کند آن را اصلاح کند.

داوکینز اعتقاد خویش به تکامل را براساس بنیادگرایی نمی‌داند؛ چراکه اگر شواهدی برخلاف آن یافت، با مسرت خاطر تکامل را کنار خواهد گذاشت. به عقیده داوکینز ممکن است یک نواآموز فلسفه یا فردی که قائل به نسبت‌گرایی فرهنگی است، اشکال کند که باور دانشمند به شواهد، خود نوعی بنیادگرایی است؛ به عبارت دیگر اینکه «تنها باوری موجه است که متکی به شواهد باشد» خود قسمی از بنیادگرایی است. داوکینز در پاسخ می‌گوید فارغ از ژست فلسفی، اعتقاد به شواهد

۱. به عبارت دیگر مقصود داوکینز از اینکه دین مبتنی بر بنیادگرایی است این است که در دین اجازه دارد گزاره‌هایی را بپذیرد که یا شواهدی بر آن وجود ندارد یا شواهدی برخلاف آن است و به دلیل آنکه تنها در کتاب مقدس آمده مورد پذیرش واقع می‌شود و حال آنکه چنین چیزی به عقیده وی مطلقاً در علم وجود ندارد و علم همواره مبتنی بر شواهد و ادله است.

در زندگی ما امری روشن است؛ برای مثال اگر کسی مرتکب قتلی شود و قاضی از او سؤال کند که آیا «حقیقت» دارد شب حادثه در ایالت شیکاگو بودی؟ آن فرد نمی‌تواند با یک طفره فلسفی پاسخ دهد: بستگی دارد که منظورتان از «حقیقت» چه باشد (Dawkins, 2006, p. 282-283).

۱-۲. نقد و ارزیابی

با توجه به سخنان داوکینز یکی از ضعف‌های اساسی ملحدان جدید به لحاظ معرفت‌شناختی نگاه حداکثری این جریان به مقوله حس و تجربه در فرایند دستیابی به حقیقت است و حال آنکه معرفت‌حسی و تجربی تنها یکی از راه‌های رسیدن به حقیقت است. ریشه این نوع نگاه داوکینز براساس یک فرضیه معرفت‌شناختی در باب اثبات گزاره‌ها بود که آگوست کنت با عنوان اثبات‌گرایی یا تحصیل‌گرایی در اواخر قرن نوزدهم مطرح کرد و به تدریج شایع شد و به دیگر محافل علمی جهان سرایت کرد. از نظر استاد مصباح در این رویکرد علم بودن گزاره‌ها به یقین روانی شخص بستگی ندارد، همچنین کلی بودن در آن‌ها لحاظ شده و از سوی دیگر موضوع در آن‌ها مشروط به عینی بودن است، اما همه این شروط برای علمی بودن آن‌ها کافی نیست، بلکه شرط دیگری لازم است؛ اینکه اثبات محمول برای موضوع باید از راه تجربه حسی امکان‌پذیر باشد و بتوان به دیگران هم ارائه کرد. براساس این دیدگاه تنها قضیه‌ای علمی است که با تجربه حسی ثابت شود و به‌گونه‌ای باشد که نتیجه تجربه را بتوان به دیگران ارائه داد، اما اگر راه اثبات آن چنین نباشد، بلکه از راه قیاس عقلی، وحی یا شهود عرفانی اثبات شود، از جرگه علم خارج است و معتبر نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۶۱). در این دیدگاه فرضیه‌هایی که امکان و امید اثبات آن‌ها به کمک تجربه وجود دارد و هنوز تجربه دقیقی روی آن‌ها انجام نگرفته باشد یا وسایل تجربه آن‌ها در دسترس نباشد، در قلمرو علم به حساب می‌آید (ندایی، ۱۳۷۲، صص ۱۲-۱۱؛ ۱۳۶۰، صص ۱۲-۱۱).

از نظر مصباح یزدی اگر این رویکرد به علم تنها در حد اصطلاحی جدید برای علم باشد، مشکلی وجود ندارد، اما مشکل از اینجا ناشی می‌شود که این اصطلاح بار ارزشی پیدا می‌کند و تنها قضایی را دارای ارزش معرفت‌شناختی می‌داند که از راه تجربه حسی به دست آمده باشند و در غیر این صورت ارزش معرفت‌شناختی ندارند. از نظر استاد، نکته‌ای که باید به دقت مورد نظر قرار بگیرد این است که آیا ارزش واقع‌نمایی معرفت تنها به ادراک تجربی و حسی است یا راه‌های دیگری برای شناخت وجود دارد که چه بسا ارزش آن‌ها بیش از تجربه حسی است. در معرفت‌شناسی و روان‌شناسی ادراک، بحث‌ها و تحقیقات فراوانی انجام شده است که نشان می‌دهد تجربه حسی در

معرض خطاهای فراوانی قرار دارد؛ به گونه‌ای که روان‌شناسان انواع خطاهای ادراکی را دسته‌بندی کرده‌اند. گاهی برای توجیه اعتبار معرفت‌های تجربی گفته می‌شود وقتی تجربه تکرار شود، نتایج مشاهدات تجربی متعدد و مترکم و احتمال خطای آن کاسته می‌شود؛ تا جایی که به یقین می‌رسد. از نظر استاد این مسئله باید در معرفت‌شناسی تحقیق شود که چگونه ادراکات حسی که هرکدام آن‌ها خطاپذیر است، هنگامی که در کنار یکدیگر جمع می‌شوند و به صورت تجربه مکرر درمی‌آیند، خطاناپذیر می‌شوند و ارزش مطلق پیدا می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، صص ۶۴-۶۲).

از نظر استاد مصباح یزدی راه اثبات قضایا به تجربه حسی منحصر نیست، بلکه ادراکاتی که در همه حوزه‌های معرفتی جای می‌گیرند قابل تبیین و اثبات هستند. همچنین هرکدام متد خاص خودشان را دارند و متدولوژی علمی در روش تجربی خلاصه نمی‌شود. از سوی دیگر هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند اعتبار روشی غیر از تجربه را نفی کند؛ چراکه اصولاً تجربه از نفی مسائل غیرتجربی عاجز است و حداکثر چیزی که می‌تواند اثبات کند، وجود پدیده و روابط محسوس و تجربه‌شدنی است. از نظر استاد نکته دیگری که باید به آن توجه داشت این است که روش تجربی بر پیش‌فرض‌هایی استوار است که از راه تجربی اثبات نشده‌اند و نمی‌توانند اثبات شوند؛ برای نمونه همه تحقیقات تجربی بر اصل علیت مبتنی می‌شوند؛ زیرا با تحقیق آزمایشگاهی درباره دو پدیده محسوس شاهد هستیم که هرگاه پدیده «الف» تحقق پیدا می‌کند، به دنبال آن پدیده «ب» تحقق می‌یابد و با تکرار این مشاهده در شرایط مختلف، رابطه علیت بین دو پدیده را کشف کرده، اولی را سبب پیدایش دومی می‌دانیم و قانون کلی را کشف می‌کنیم که به وسیله آن می‌توان حوادث رخ داده را تبیین و حوادث آینده را پیش‌بینی کرد؛ درحالی که رابطه علیت امری محسوس نیست و پذیرفتن چنین رابطه‌ای میان دو پدیده، محصول تأملات ذهنی و مسئله‌ای متافیزیکی و فلسفی است. همچنین بعد از پذیرفتن اصل علیت، هنگامی می‌توان این رابطه را بین دو پدیده کشف کرد که شرایط تحقق دو پدیده کاملاً کنترل شده و اثبات شود که در محیط آزمایشگاه یا صحنه مشاهدات میدانی هیچ عامل دیگری دخالت نداشته است؛ در حالی که چنین چیزی قابلیت اثبات تجربی ندارد؛ بنابراین از آزمایش‌های حسی و تجربی هیچ‌گاه نمی‌توان نتیجه قطعی و مطلق به دست آورد. از نظر استاد مصباح یزدی پاسخ تفصیلی به این مسئله آن است که بعضی قضایا بدیهی‌اند و عقل آن‌ها را بدون نیاز به استدلال درک می‌کند. به علاوه عقل برای اثبات برخی دیگر از قضایا به کمک بدیهیات استدلال می‌کند و بدون نیاز به تجربه می‌تواند به حقایق یقینی دست پیدا کند. این موارد از سنخ تصدیقاتی هستند که از حقیقتی ماورای خود حکایت می‌کند یعنی علم ما (خود این تصدیقات) غیر از معلوم (مفاد

این تصدیقات) است و در نتیجه جای این پرسش وجود دارد که آیا با آن حقیقت مطابقت دارد که صادق و درست باشد یا مطابق نیست که خطا و کاذب باشد، اما در علم حضوری که علم و معلوم یکی است، احتمال خطا وجود ندارد و سؤال درباره صحت و خطایش غلط است؛ چراکه علم حضوری یعنی یافتن خود واقعیت. در علم حضوری برخی حقایق با تجربه درونی درک می‌شوند و این مشاهدات درونی شامل طیفی وسیع از ادراکات می‌شوند که شهود عرفانی نیز بخشی از آن‌ها هستند تا به بالاترین شهود برسد که از طریق وحی تنها برای پیامبران حاصل می‌شود و آن کامل‌ترین، عالی‌ترین و قطعی‌ترین علمی است که برای یک انسان ممکن است به دست آید (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ج ۱، دروس ۱۴-۱۳ و ۲۰-۱۹).

نکته دیگر آنکه داوکیدز با توجه به رویکردی که به مقوله علم دارد، علم و دین را همواره در تعارض با هم می‌داند. حال آنکه از نظر استاد مصباح یافته‌های علوم تجربی به هیچ وجه یقینی و ابطال‌پذیر نیستند و همان‌طور که در مباحث فلسفه علم به تفصیل تبیین شده است، روش تجربی از کشف رابطه علی انحصاری میان پدیده‌های حسی عاجز است. از نظر استاد روش تجربی به دلیل محدودیت‌هایش قادر به مطالعه و کشف علل غیر محسوس و تأثیر آن‌ها بر پدیده‌های مادی نیست و از این جهت صلاحیت نفی قطعی تأثیر آن‌ها را ندارد؛ بنابراین می‌توان ادعا کرد که هیچ‌یک از موارد تعارض یافته‌های علوم تجربی با آموزه‌های دینی، از قبیل تعارض دو معرفت یقینی با یکدیگر نیستند، بلکه همیشه یک طرف تعارض که معرفت تجربی است، معرفتی غیر یقینی محسوب می‌شود که همواره احتمال خطا در آن وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۸؛ مصباح یزدی و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۱۴).

الحاد تکاملی به مثابه مبنای الهیاتی علوم انسانی رایج

علوم انسانی مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی است. علوم انسانی چه در مقام توصیف و چه در مقام توصیه منفک از مبانی هستی‌شناختی نیست و نوع نگاه به هستی در جهت‌دهی علوم انسانی تأثیری بسزا دارد. وجود خداوند به مثابه بزرگ‌ترین حقیقت هستی را می‌توان مهم‌ترین مبنای هستی‌شناختی برای اسلامی کردن علوم انسانی قلمداد کرد. الحاد جدید متأثر از مبانی معرفت‌شناختی خود چالش اساسی با وجود خدا پیدا می‌کند. داوکیدز بر این باور است که وجود یا نبود خدا پرسشی علمی است و ممکن است روزی پاسخش را بدانیم؛ به عبارت دیگر پرسش از وجود یا نبود خدا پرسش از واقعیتی علمی درباره عالم است که اگر پاسخش در عمل یافت نمی‌شود، در اصل یافت‌شدنی است (Dawkins, 2006, p. 50). داوکیدز بین اثبات نبود خدا و نامحتملی او فرق می‌گذارد و

ادعان می‌کند اگرچه اثبات قطعی نبود خدا امکان‌پذیر نیست، این بدان معنا نیست که وجود یا نبود خدا علی‌السویه باشد، بلکه علم کمک می‌کند موضع ندانم‌گرایانه به وجود خدا ذره‌ذره کاسته شود و احتمال وجودش در کمترین حالت قرار می‌گیرد (Ibid, p. 71).

ریچارد داوکینز در کتاب توهم خدا، نظر به مبانی معرفت‌شناختی خود، براهین اثبات وجود خدا را ناتمام و مخدوش می‌داند. به نظر وی تنها برهانی که می‌تواند دلیلی برای خدا باوران محسوب شود برهان اتقان صنع یا غایت‌شناختی^۱ است و تنها تکامل داروینی به مدد انتخاب طبیعی می‌تواند برهان غایت‌شناختی را از پای درآورد. وی براساس برهانی که آن را «برهان نامحتملی» می‌نامد و با تمثیلی موسوم به «بوئینگ ۷۴۷ غایی» که از فرد هوپل، اخترشناس انگلیسی، وام گرفته است، استدلالی بر نفی وجود خدا تقریر می‌کند؛ یعنی خدا باوران و ملحدان تمثیل بوئینگ ۷۴۷ را به صورت مشترک استفاده کرده‌اند. فرد هوپل معتقد بود احتمال شکل‌گیری حیات روی زمین، بیش از احتمال این نیست که تندبادی بر یک انبار اوراقی بوزد و قراضه‌های داخل انبار را به یک بوئینگ ۷۴۷ مبدل کند. خدا باوران از این تمثیل استفاده و استدلال کرده‌اند همان‌گونه که حصول تصادفی حیات روی زمین بسیار بعید است، باید قائل به آفریننده‌ای هوشمند شد و جهان را مخلوق مدبرانه او دانست.

از دیدگاه داوکینز برهان نامحتملی برای از بین بردن استدلال خدا باوران فرض سومی را وارد می‌کند؛ اینکه حصول حیات و ایجاد موجودات پیچیده نه به کمک اتفاق باشد و نه توسط خالق هوشمند، بلکه به واسطه تکامل و انتخاب طبیعی صورت بگیرد؛ به عبارت دیگر داوکینز با هوپل هم‌عقیده است که نمی‌توان موجودات پیچیده را محصول اتفاق و تصادف دانست، اما این بدان معنا نیست که فرض خدای خالق را مطرح کنیم؛ چراکه خود این فرض، مسئله‌ای را پیش می‌کشد غامض‌تر از آنکه بتواند مسئله را حل کند: خود آفریدگار را چه کسی آفریده است؟ پاسخ یا تصادف است یا آفرینش. اولی خود، مسئله است و دومی دورزدن مسئله؛ زیرا باید موجودی را فرض کرد که خود بسیار پیچیده باشد و این فرض نیازمند تبیین است. تنها جایگزینی که می‌تواند تبیین صحیحی ارائه دهد، تکامل و انتخاب طبیعی است. انتخاب طبیعی جرتقلیلی است که می‌تواند بال سنجاقک یا چشم عقاب را براساس یک توالی طولانی از علت‌های غیرتصادفی، اما کاملاً طبیعی حقیقتاً تبیین کند، بدون آنکه هیچ هدایت هدفمندی را فرض کند. داوکینز در توضیح اینکه چرا انتخاب طبیعی می‌تواند تبیین‌گری مقنعی داشته باشد، اما آفرینش و تصادف نمی‌تواند، از مفهوم فرایند انباشتی استفاده می‌کند (Ibid, pp. 119-113). وی در کتاب ساعت‌ساز نابینا بین

1. Teleological Argument or Argument from Design

دو نوع انتخاب طبیعی تفاوت می‌گذارد: انتخاب تک‌مرحله‌ای^۱ و انتخاب انباشتی.^۲ در انتخاب تک‌مرحله‌ای آنچه انتخاب یا دسته‌بندی می‌شود، تنها یک‌بار صورت می‌پذیرد، اما در انتخاب انباشتی عمل گزینش تکرار می‌شود. وی برای بیان مقصود خویش مثال‌های متعددی را مطرح می‌کند؛ از جمله به سنگ‌ریزه‌هایی که غیریکنواخت در اطراف ساحل پراکنده شده است اشاره می‌کند؛ به گونه‌ای که سنگ‌ریزه‌های کوچک‌تر در امتداد ساحل و سنگ‌ریزه‌های درشت‌تر در باریکه‌های دیگر ساحل قرار گرفته‌اند. در بدو امر کسانی که این سنگ‌ریزه‌ها را مشاهده می‌کنند ممکن است از این دسته‌بندی و نظم اظهار شگفتی کنند و آن را به ذهنی هوشمند نسبت دهند، اما بدیهی است این نظم، حاصل کنش امواج است و موج‌ها قصد و غرض خاصی ندارند و از ذهن هوشمند نیز نشئت نگرفته‌اند، بلکه از انباشت تغییرات گام به گام و آهسته برخورد امواج با ساحل ایجاد شده‌اند (Dawkins, 1989, p. 45-43).

وی در کتاب صعود به قله ناممکن فرایند انتخاب انباشتی را با یک تمثیل بیان کرده و گفته است: کوهی را تصور کنید که یک طرف آن دیواره عمودی است که صعود از آن ناممکن است، اما طرف دیگر این کوه شیب ملایمی دارد. قله این کوه یک اندامه پیچیده مانند چشم نشسته است. انتخاب تک‌مرحله‌ای صعود به قله از طرف دیوار عمودی است، اما انتخاب انباشتی صعود به قله از سمت شیب ملایم است. تکامل و انتخاب طبیعی محصول انتخاب انباشتی است (Dawkins, 1996, p. 79). در کتاب «ژن خودخواه» واحد انتخاب طبیعی را نه افراد گونه و نه جمعیت درون گونه می‌داند، بلکه از نظر وی واحد بنیادی انتخاب طبیعی ژن‌ها هستند. ژن‌ها و جهش‌های ژنتیکی هستند که تکامل را به پیش می‌برند (Dawkins, 1976, pp. 35-33)؛ بنابراین از منظر داوکینز فرض آفریننده هوشمند، فرض نادرستی است و انتخاب طبیعی می‌تواند پیچیدگی موجودات را به بهترین نحو توجیه کند. برهان نامحتملی فرض وجود خدا را در کمترین حد خود قرار می‌دهد؛ به گونه‌ای که می‌توان به‌سادگی از فرض وجود خدا صرف‌نظر کرد.

نقد و ارزیابی

همان‌طور که اشاره شد، ملحدان جدید با استفاده از مبانی معرفت‌شناختی هرگونه وجود غیرمادی از جمله وجود خداوند را انکار می‌کنند. به تعبیر ایان باربور، امثال داوکینز، در زمره ماده‌گرایان

1. Single-Step Selection
2. Cumulative Selection

علمی^۱ تعریف می‌شوند. ماده‌گرایان علمی وارثان فکری ماده‌گرایی عصر روشنگری فرانسه، تجربه‌گرایی دیوید هیوم و طبیعت‌گرایی تکاملی قرن نوزدهم به شمار می‌آیند. به نظر باربور ماده‌گرایان علمی در دو باور با هم مشترک‌اند. اول آنکه روش علمی تنها مسیری مطمئن برای نیل به معرفت است و باور دوم اینکه ماده (انرژی) واقعیت بنیادی در جهان محسوب می‌شود. باور نخست تعبیری معرفت‌شناختی دربارهٔ ویژگی‌های پژوهش و معرفت به شمار می‌آید، اما باور دوم تعبیری متافیزیکی دربارهٔ ویژگی‌های واقعیت است. این دو تعبیر با این فرض به یکدیگر مربوط می‌شوند که تنها موجودات و عللی که علم بدان‌ها می‌پردازد، از واقعیت برخوردارند و تنها علم می‌تواند به نحو پیش‌رونده از سرشت واقعیت پرده بردارد (باربور، ۱۳۹۲، صص ۲۰۲-۱۹۳).

از نظر استاد مصباح یزدی، اولین گام برای اسلامی کردن علوم این است که مبانی این علوم را با دلایل متقن اثبات کنیم و بر این ادعا هستیم که می‌توانیم با دلایل عقلی یقینی، منظومه‌ای از علوم و معارف را ارائه دهیم که از اساسی‌ترین نقطه در فکر بشر که معرفت‌شناسی است، آغاز شده و به دنبال آن هستی‌شناختی آغاز می‌شود. از نظر استاد تا زمانی که معرفت‌شناسی صحیحی نداشته باشیم نوبت به حل مسائل هستی‌شناختی نمی‌رسد و بدون داشتن فهمی صحیح از مسائل کلی هستی، شناخت درستی از پدیده‌ها - اعم از پدیده‌های طبیعی و انسانی - نخواهیم داشت. همچنین بدون شناخت کامل پدیده‌ها، درک روابط علی و معلولی میان آن‌ها میسر نمی‌شود. به نظر استاد آنچه امروزه در جهان علم - خواه علوم طبیعی و خواه علوم انسانی - رواج دارد، با وجود ادعاهای پرطمطراق از بنیادهای متقن و یقینی بی‌بهره است و دربارهٔ پیدایش جهان دو نظریه را بیان می‌کند: یک نظریه دینی است که به آفرینش جهان از عدم از سوی خداوند اعتقاد دارد که به‌زعم آن‌ها این نظریه غیرعلمی است؛ چراکه قابلیت تجربهٔ حسی ندارد. نظریهٔ دیگر که علمی تلقی می‌شود، معتقد است جهان در ابتدا به شکل توده‌ای از ماده متراکم بود که ناگهان در اثر انفجاری عظیم، به تکه‌هایی کوچک و بزرگ تبدیل و در فضای لایتناهی منتشر شد و کهکشان‌ها و منظومه‌ها از آن‌ها پدید آمدند. سپس میلیون‌ها یا میلیارد‌ها سال گذشت تا به‌صورت اتفاقی، امکان پیدایش اولین سلول زنده در زمین فراهم شد. با گذشت میلیون‌ها سال دیگر، این سلول به موجودی از قبیل گیاهان تبدیل شد و گیاهان به حیوان و حیوان نیز براساس تحول و تکامل به انسان تبدیل شد. از نظر مصباح، دربارهٔ این نظریه جای این سؤال است که این طرح مبتنی بر چه مقدماتی بوده و براساس چه دلایلی ارائه شده است؟ آیا ادعای علمی بودن این نظریه به این معناست که کسی با چشم آن را دیده یا در آزمایشگاهی اثبات شده است؟ آیا در اثر تجربهٔ مکرر به چنین استنتاجی رسیده‌اند؟

آیا چنین حقایقی تکرارشدنی و قابل مشاهده آزمایشگاهی است؟ به نظر استاد کسان‌ی که قدری انصاف علمی داشته باشند در نهایت می‌گویند این یک نظریه علمی نیست، بلکه فرضیه‌ای است که تلاش می‌شود به گونه‌هایی تأیید شود؛ به این معنا که چون در جهان نمونه‌هایی را می‌بینیم که گاهی پدیده‌ای بدون علت در جایی رخ می‌دهد و نتایجی مشابه به بار می‌آورد، ولی این فرضیه هم مبتنی بر پیش‌فرض فلسفی است که عبارت است از پذیرش اصل پیدایش تصادفی یک پدیده بدون علت؛ در حالی که براساس یک قانون فلسفی یقینی و استثناناپذیر، هیچ معلولی بدون علت به وجود نمی‌آید؛ بنابراین اثبات یکی از اساسی‌ترین فرضیه‌های علوم تجربی که پایه بسیاری از علوم است بر پیش‌فرضی فلسفی استوار است که اصول بدیهی فلسفی آن را رد می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، صص ۲۴۶-۲۴۳).

نکته دیگر آنکه تصور داوگینز از پیچیدگی - به معنای ترکیب از اجزاء- تنها در مادیات معنا دارد و اطلاق این واژه بر امور غیرمادی به‌ویژه خداوند که حقیقتی مجرد و «بسیط علی الاطلاق» بوده نابجا و نادرست است. به نظر استاد مصباح یزدی بنا بر هستی‌شناسی اسلامی، موجودات هستی در مادیات منحصر نیستند و موجودات فرامادی نیز در کارند و خدای متعال که بالاترین درجات کمال وجود را داراست، موجودی غیرمادی و مجرد است. کمال مطلق خداوند که به معنای بی‌حد و بی‌نهایت بودن وجود اوست، به گونه‌ای است که در مراتب وجود، هیچ مرتبه‌ای نمی‌توان فرض کرد که هم‌تراز یا بالاتر از مرتبه وجود خداوند باشد، بلکه هر موجود دیگری فرض شود به تمام معنا، نیازمند اوست و به اصطلاح «عین فقر و ربط» به اوست (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ج ۲، صص ۳۷۲-۳۷۱؛ همو، ۱۴۰۰، صص ۹۵ و ۸۸).

الحاد تکاملی، مبنای دین‌شناختی علوم انسانی رایج

بدیهی است نوع فهم ما از مقوله دین و اینکه دین منشأ الهی دارد یا انسانی، در نوع تلقی ما از علم دینی یا اسلامی سازی علوم تأثیری بسزا دارد. به‌طورکلی، ملحدان جدید برای دین منشأ غیر الهی قائل‌اند که البته با توجه به مبانی معرفت‌شناختی و الهیاتی آن‌ها، چنین دیدگاهی دور از ذهن نیست. گفتنی است رویکرد الحادی به منشأ دین، در دو قرن اخیر مدنظر ملحدان سنتی بوده است. چنان‌که از نظر فویر باخ، فیلسوف آلمانی، دین چیزی جز «فرافکندن آرزوهای انسان» نیست (Harvey, 1995). مارکس نیز با رویکرد جامعه‌شناسانه دلیل نیازمندی به خدا را از خودبیگانگی انسان‌ها از لحاظ اجتماعی و اقتصادی می‌داند که با وقوع انقلاب سوسیالیستی دیگر نیازی به دین نیست و به‌طور طبیعی برچیده خواهد شد (Pals, 1996, pp. 143-136). همچنین از

نگاه فروید منشأ اعتقاد به خدا در اشتیاق انسان به شخصیت پدر است که در قالب اعتقاد به خدا (فرافکنی) می‌شود (Freud, 2004, pp. 173 - 172).

در دهه‌های اخیر ملحدان جدید تلاش کرده‌اند تبیینی تکاملی از منشأ دین ارائه دهند. از نظر داوکینز، تکامل قابلیت تبیین همه چیز را دارد؛ بنابراین دین و کارکردهایش باید تبیین تکاملی داشته باشند، اما در اینجا با اشکالی مواجه می‌شود؛ اینکه اقتضای نظریه تکامل آن است که انتخاب طبیعی همواره تغییرات مناسب و مفید برای یک گونه یا ارگانیسم را انتخاب، حفظ و انباشت می‌کند؛ در نتیجه بقای دین و کارکردهایش نیز باید مفید به حال ارگانیسم و گونه باشد. در این میان، این سؤال مطرح می‌شود که وجه فایده دین به مثابه موضوع انتخاب طبیعی چیست و چگونه با تکامل تبیین می‌شود. البته از دیدگاه داوکینز مقصود از فایده معنای ارزشی آن نیست، بلکه مقصود افزایش بقای ژن‌های فرد است. وی برای تبیین این مسئله از نظریه محصول فرعی بودن دین استفاده می‌کند. به نظر داوکینز، داروین‌یست‌ها میان تبیین تقریبی^۲ و تبیین غایی^۳ تفاوت قائل هستند. تبیین تقریبی اینکه چرا احتراق در سیلندر موتور رخ می‌دهد این است که شمع جرقه می‌زند، اما در تبیین نهایی باید هدف طراحی این رخداد توضیح داده شود؛ به این معنا که رانش پیستون در سیلندر و چرخش میل‌لنگ بیان شود (Dawkins, 2006, p. 168). از نگاه داوکینز برای منشأ پیدایش دین باید به سراغ تبیین غایی رفت و سخنانی از این قبیل که «دین تسلی بخش است»، «دین فهم علت وجودی ما را ارضا می‌کند»، «بدون دین اخلاق بی‌معنا می‌شود»، «دین مایه همبستگی اجتماعی است»، «دین ساخته طبقه حاکم و عامل تخدیر طبقه فرودست است» و تبیین‌های دیگر به فرض صحتشان، همگی تبیین‌های ابتدایی و تقریبی‌اند (Ibid, p. 163). بدین منظور داوکینز در کتاب توهم خدا نظریه محصول فرعی بودن دین را مطرح می‌کند. به نظر وی وقتی از ارزش بقای چیزی سخن می‌گوییم لازم نیست آن چیز مستقیم ارزش بقا داشته باشد، بلکه ممکن است محصول فرعی چیز دیگری باشد که آن چیز ارزش بقا دارد. داوکینز با ذکر مثالی در حوزه رفتارشناسی جانوری این نکته را توضیح می‌دهد. وی به رفتار شب‌پره در شب اشاره می‌کند که به سمت شعله شمع حرکت می‌کند. این رفتار مرگبار تصادفی نیست و براساس انتخاب طبیعی باید توضیح داده شود. به نظر وی می‌توان با کمک گرفتن از فیزیک نور، این رفتار جانوری را تبیین کرد؛ بدین گونه که تا قبل از پیدایش نور مصنوعی، تاریکی شب تنها با ماه و ستارگان روشن می‌شد. پرتوهای

1. By Product Theory of Religion
2. Proximate Explanation
3. Ultimate Explanation

گسیل شده از این اجرام آسمانی به طور موازی به زمین می‌رسد و به همین سبب می‌توان آن را قطب‌نما دانست؛ چنان‌که حشرات از آن‌ها به منظور جهت‌یابی در شب استفاده می‌کنند. اگر این اجرام نورانی در دوردست نباشند، پرتوهایشان دیگر موازی نیست، بلکه واگرا می‌شوند و همین عامل، موجب اشتباه در مسیر یابی حشرات می‌شود و آن‌ها را به خطا به سمت پرتوهای سوق می‌دهد که از شمع می‌آید؛ بنابراین رفتار اشتباه شب‌پره محصول فرعی عملکرد قطب‌نمایی است که معمولاً سودمند است.

به نظر داوکینز دین نیز کج‌روی یا محصول فرعی نامطلوب از گرایش روانی عمیق‌تر است که در شرایط دیگر یا زمان دیگر عمدتاً مفید بوده است. حال سؤال این است که کدام ویژگی مفید بوده است که به کج‌راهه رفته و دین را ایجاد کرده است. به نظر داوکینز پاسخ این سؤال را باید در رشته‌ای از روان‌شناسی به نام روان‌شناسی تکاملی^۱ جست‌وجو کرد. از نظر روان‌شناسان تکاملی همان‌طور که چشم، اندامی تکامل یافته برای دیدن است، مغز هم مجموعه‌ای از ماژول‌ها^۲ یا اندام‌های تکامل یافته برای پردازش اطلاعات است. در مغز ماژولی برای پرداختن به بستگان و رابطه خویشاوندی وجود دارد؛ ماژولی برای تبادلات دوجانبه. چنان‌که ماژولی برای همدلی میان یکدیگر و الی آخر. دین می‌تواند محصول کج‌روی چندین ماژول باشد؛ برای مثال ماژول‌های تشکیل اتحاد و همبستگی، ماژول‌های تبعیض قائل شدن به نفع اعضای گروه خودی و علیه بیگانگان و سایر ماژول‌ها هر کدام معادل انسانی قوه جهت‌یابی شب‌پره هستند که انتخاب طبیعی آن را به دلیل مفید بودن برگزیده است، اما در پاره‌ای اوقات این اندام‌های مغزی، مستعد کج‌روی و خطا می‌شوند و مانند رفتار مرگبار شب‌پره، دین را پدید می‌آورند (Ibid, pp. 179-172)؛ بنابراین از نظر داوکینز دین تنها یک منشأ تکاملی و علمی دارد و از این رو نباید برای آن به سراغ تبیین‌های الهی و فرامادی رفت.

نقد و ارزیابی

همان‌گونه که اشاره شد، رویکرد الحادی به دین در دو سده اخیر مطرح بوده است، اما ملحدان جدید با رویکرد علمی و زیستی به تبیین منشأ دین پرداخته‌اند. به نظر استاد مصباح یزدی یکی از پیش‌فرض‌های سخن‌گفتن از علم دینی یا اقدام به اسلامی‌سازی علوم آن است که موضع خود را در برابر دین مشخص کنیم و به این سؤال پاسخ دهیم که آیا دین حقیقتی الهی است یا ابزاری ابتدایی و دست‌ساز بشر برای حل برخی مشکلات ساده انسان‌های نخستین. برخی فیلسوفان سکولار

1. Evolutionary Psychology
2. Modules

دین را برساخته‌ای غیرعلمی، غیرواقع‌نما و تنها حاکی از سلیقه‌ای خاص می‌دانند که نه دلیل دارد و نه با دلیل اثبات می‌شود. در واقع این گروه، ادیان را قابل مقایسه با ذوقیات می‌دانند که هرکس براساس گرایش روانی خود یکی را برمی‌گزیند و به آن دل می‌بندد، بدون اینکه آموزه‌های هیچ‌یک از آن‌ها نسبتی با واقعیت داشته باشد. از سوی دیگر بسیاری از جامعه‌شناسان می‌پندارند دین یکی از مراحل تکاملی فکر بشر و هم‌طراز سحر و جادوست که بعد از مرحله تفکر اساطیری و قبل از مرحله تفکر فلسفی قرار دارد؛ در حالی که امروز نوبت فلسفه هم گذشته است و تنها باید به علم تجربی اتکا کرد. برخی نیز مانند مارکسیست‌ها دین را افیون توده‌ها می‌دانند و با زدن پرچمبایدنولوژی بر پیشانی دین، آن را ساخته و پرداخته حکومت‌ها برای بهره‌کشی از ملت‌ها معرفی می‌کنند. از نظر استاد براساس هریک از تفاسیر و تعریف‌های فوق از دین، سخن گفتن از علم دینی یا اسلامی‌سازی علوم معنای معقولی ندارد، بلکه تعبیری معماگونه و خودمتناقض خواهد داشت. از نظر ایشان، علم دینی در صورتی معنایی معقول خواهد داشت که دین حاکی از حقایقی باشد که از سوی خداوند حکیم نازل شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، صص ۲۵۱-۲۵۲).

استاد مصباح یزدی درباره اینکه دین حقیقتی از سوی خداوند است بیان می‌کند خدای متعال به اقتضای صفات ذاتی خویش و براساس فیاضیت و رحمانیتش جهان خلقت را آفریده است و آفرینش جهان مادی مقدمه پیدایش انسان است؛ از این‌رو انسان اشرف مخلوقات و مورد تکریم الهی است و ویژگی انسان که براساس آن می‌تواند به عالی‌ترین مقام مخلوقات برسد در اختیار و مقدمات انسان است. همچنین زندگی دنیا مقدمه‌ای برای حیات اخروی است؛ یعنی انسان در این مرحله از زندگی با استفاده از اختیار، مسیر خویش را برمی‌گزیند و سرنوشت خویش را می‌سازد. برای اینکه انسان بتواند راه صحیح زندگی را انتخاب کند، علاوه بر قدرت اراده و تصمیم‌گیری و غیر از گرایش‌هایی که خدای متعال در فطرت او قرار داده است، شرط مهم دیگری هم ضرورت دارد و آن شناخت راه صحیح است. شناخت حسی و عقلی از جمله شناخت‌هایی است که برای همه انسان‌ها عمومیت دارد. این دو شناخت برای رسیدن انسان به کمال نهایی او که قرب الهی است کفایت نمی‌کند؛ زیرا شناخت حسی تنها می‌تواند پدیده‌های جزئی محدود به شرایط خاص زمانی و مکانی را نشان دهد و به‌هیچ‌وجه قادر نیست به‌تنهایی مسائل ارزشی - به‌ویژه رابطه رفتار انسان با نتایج اخروی - را تبیین کند. شناخت عقلی هم به‌تنهایی کافی نیست؛ زیرا بدیهیات اولیه عقل بسیار محدود است و ما در هر ساعت ده‌ها رفتار با خودمان، خدا، افراد خانواده و محیط زندگی داریم که درباره هریک از این‌ها باید حکمی داشته باشیم، اما بدیهیات عقلی بسیار محدود است و حکم همه این روابط و مسائل را نمی‌تواند بیان کند. همچنین همکاری حس و عقل که بدان

تجربه گویم نیز موجب وسعت دایره معلومات انسان می شود، اما تنها در حدی است که داخل در تجربه انسان قرار بگیرد. در این میان، نه حس و عقل به تنهایی و نه با همکاری یکدیگر هیچ راهی برای شناخت پدیده‌های اخروی ندارند و نمی‌توانند حقایق آن جهان را برای ما روشن کنند؛ بنابراین حکمت الهی اقتضا می‌کند شناخت لازم را در اختیار همه انسان‌ها قرار دهد که براساس آن انسان‌ها بتوانند هدف و کیفیت رسیدن به آن را بشناسند و این معرفت از طریق وحی و دین برای انسان آورده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، صص ۹-۱۵)؛ از این رو با توجه به نظر استاد مصباح، تبیین ملحدان جدید از منشأ دین نیز بر پایه‌ای نادرست بنا نهاده شده است و همان مسیر ملحدان سنتی را در پیش گرفته‌اند که دین منشأ غیرعقلانی دارد که باید آن را تبیین علمی کرد. حال آنکه از نظر استاد دین نه تنها منشأ عقلانی دارد، بلکه حقیقتی از جانب خداوند است.

نتیجه‌گیری

الحاد جدید در سال‌های اخیر با استفاده از علم و به ویژه نظریه تکامل بر طبل الحاد کوفته و تفسیری کاملاً مادی از جهان هستی ارائه داده است. از سوی دیگر امروزه نظریه تکامل به مثابه پارادایمی در علوم انسانی رخنه کرده و آن را به الگویی تفسیری در این علوم مبدل کرده است. طبعاً به چالش کشاندن الحاد تکاملی، گامی برای اصلاح علوم انسانی موجود خواهد بود. استاد مصباح یزدی از جمله پیشگامان ایده علوم انسانی اسلامی بود که نظریات ایشان در این باب می‌توان منبعی مهم در نقد و اصلاح علوم انسانی موجود باشد. حسب تتبع نگارنده استاد مصباح مواجهه مستقیم با الحاد جدید نداشته‌اند، اما نقدهای ایشان بر الحاد از نوع سنتی و قدیم آن می‌تواند در نقد الحاد جدید بسیار راهگشا باشد. همان‌طور که گذشت، الحاد جدید به لحاظ مبانی معرفتی، الهیاتی و دین‌شناختی به شدت آسیب‌پذیر است. طبیعت‌گرایی علمی به مثابه درون‌مایه اصلی الحاد جدید، در منظومه اندیشه استاد مصباح یزدی با نقد جدی مواجه شده است. تلقی حداکثری ملحدان جدید به مقوله علم، از نظر استاد مصباح یزدی حکایت از شناختن حدود و دامنه علم تجربی از سوی آنان است. طبیعت‌گرایی و الحاد نیز که از نگاه حداکثری به علم نشئت می‌گیرد، از نظر استاد محکوم به بطلان بوده است؛ زیرا براساس هستی‌شناسی اسلامی، موجودات هستی در مادیات منحصر نیستند و موجودات فرامادی نیز در کارند. در حوزه مبانی دین‌شناختی نیز ملحدان جدید، همان رویکرد ملحدان سنتی را پیموده‌اند و اساساً دین را امری موهوم و بدون پشتوانه عقلانی می‌دانند. از نظر استاد مصباح، دین نه تنها پشتوانه عقلانی دارد، بلکه حقیقتی الهی است.

کتابنامه

۱. باربور، ایان. ۱۳۹۲. دین و علم. ترجمه پیروز فطوریچی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲. _____ . ۱۳۶۲. علم و دین. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. ریدلی، مارک. ۱۳۹۵. تکامل. ترجمه عبدالحسین وهابزاده. مشهد: جهاد دانشگاهی.
۴. خسروپناه، عبدالحسین. ۱۳۹۳. در جست‌وجوی علوم انسانی. تهران: نشر معارف و شورای انقلاب فرهنگی.
۵. شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۵. روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی. تهران: مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه.
۶. علی‌تبار، رمضان. ۱۳۹۴. «مبانی دین‌شناختی علوم انسانی و برابند روش‌شناختی آن». قیسات. سال بیستم. شماره ۷۶. صص ۵۲-۳۱.
۷. مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۷۰. آموزش فلسفه. جلد ۱ و ۲. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۸. _____ . ۱۳۶۰. ایدئولوژی تطبیقی. جلد ۱ و ۲، قم: مؤسسه در راه حق.
۹. _____ . ۱۳۹۲. رابطه علم و دین. تحقیق و نگارش: علی مصباح. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰. _____ . ۱۴۰۰. مبانی علوم انسانی اسلامی. چاپ دوم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۱. _____ . ۱۳۸۴. معارف قرآن (راه و راهنماشناسی). چاپ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی و دیگران. ۱۳۷۷. «میزگرد روش‌شناسی فهم متون دینی». معرفت. سال ششم. شماره ۲۴. صص ۱۹-۸.
۱۳. ندایی، هاشم. ۱۳۷۲. «سلسله گفت‌وگوهای درمورد مباحث بنیادی علوم انسانی: گفت‌وگو با استاد محمدتقی مصباح یزدی». فصلنامه مصباح. سال دوم، صص ۲۴-۹.
14. Dawkins, R. 1996. **Climbing Mount Improbable**. New York: Nork Norton.
15. _____. 2006. **The God Delusion**. Boston: Houghton Mifflin.
16. _____. 1989. **The Blind watchmaker**. Harlow: Longman.
17. _____. 1976. **The Selfish Gene**. Oxford: oxford university Press.
18. _____. 2011. **The Magic of Reality**. New York: Free Press.

19. Freud, S. 2004. **Totem and Taboo**. London & New York: Routledge.
20. Harvey, V. A. 1995. **Feuerbach and the Interpretation of Religion**. Cambridge: Cambridge University.
21. Haight, John F . 2008. **God and the New Atheism**. Louisville: London.
22. Pals, D. L. 1996. **Seven Theories of Religion**. New York & Oxford: Oxford University.
23. Plantinga. A. 2011. **Where the Conflict Really Lies**. Oxford: University Press.
24. Ruse, M. 2001. **Methodological Naturalism under Attack**. In R. Pennoock (Ed.), *Intelligent Design Creationism and Its Critics*, London, England, A Bradford Book.