

بررسی انتقادی فرضیه فرگشت داروین با تأکید بر آراء آیت‌الله جوادی آملی

مهديه علوی فر*

فاطمه عرب گورچوئی**

چکیده

فرضیه تکامل داروین (فرگشت) همواره مورد تضارب آرا صاحب‌نظران عرصه علم و دین بوده است. در این میان آیت‌الله جوادی آملی با تکیه بر مبانی عقلی اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری و مبانی تفسیری چون آفرینش انسان نخستین از عناصر ارضی و تدریجی بودن خلقت انسان به ارزیابی این فرضیه می‌پردازد. مسئله مقاله تحلیل نظریه داروین با تکیه بر انتقادات آیت‌الله جوادی آملی در سه حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی با روش توصیفی است. مهم‌ترین رهیافت‌های این مقاله عبارتند از: در حوزه هستی‌شناسی عبارتند از امتناع علیت تضاد برای حرکت، عدم فاعلیت شی برای حرکت، عدم غایت‌مندی حرکت تکاملی، امتناع عقلی و تجربی انقلاب در ذات انسان، عدم انحصار ابزار معرفت به حس، عدم سرایت نامحدود دستاوردهای تجربی به معارف غیر تجربی و عدم تساوی ارزش گزاره‌های تجربی با عقلی. از نتایج زبان‌شناسی می‌توان به خلط فرضیه غیر یقینی با نظریه ثابت عقلی و عدم تصرف فرضیه تکامل داروین در ظاهر متون دینی در رابطه با کیفیت پیدایش انسان اشاره نمود.

واژگان کلیدی

انسان، جوادی آملی، فرضیه تکامل، داروین.

mahdeihalavyfar@uk.ac.ir

arab@uk.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۱۲

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه شهید باهنر کرمان.

** مری گروه معارف اسلامی دانشگاه شهید باهنر کرمان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱/۲۷

طرح مسئله

مسئله خلقت انسان و کیفیت تحول او از دغدغه‌های ذهنی فیلسوفان و دانشمندان علوم تجربی بوده است و فرضیه تکامل داروین - فرگشت - تلاشی است در جهت پاسخ‌گویی به فرآیند آفرینش نوع انسان، که همواره مورد تضارب آراء مخالفان و موافقان بوده است تا جایی که با وجود دیدگاه موحدانه داروین، از نظریه تکامل انواع وی به‌عنوان شدیدترین معارض برهان‌های اتقان صنع و هدفمندی جهان یاد می‌شود. بدین جهت بسیاری از متکلمین مسیحیت این نظریه را، مخالف با شأن انسان و تهدیدی بر وثاقت کتاب مقدس می‌انگارند. (Barbour, 1966: 80-81) گرچه بسیاری از نزاع‌ها دامن گیر دین مسیحیت و عهدین است، ولی پاره‌ای از دستاوردهای علمی، باور خلقت و تکامل انسان را در الهیات اسلامی به چالش می‌اندازد. در این میان آیت‌الله جوادی آملی فیلسوف نوصدرایی مفسر قرآن کریم، براساس آیات قرآن کریم و اصول حکمت متعالیه به واکاوی فرضیه داروین پرداخته و ارزیابی‌های قابل تأملی را بر این فرضیه مطرح می‌کنند. از این‌رو در این پژوهش برآنیم که به این سؤال محوری پاسخ دهیم که مهم‌ترین انتقادات آیت‌الله جوادی آملی بر فرضیه تکامل در سه گستره هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی چیست؟ هدف عمده این تحقیق بررسی انتقادات آیت‌الله جوادی آملی بر فرضیه داروین و سنجش میزان اعتبار و یا عدم اعتبار آن به جهت عقلی و علمی است. برای حصول به این هدف مبانی فرضیه داروین و اصول حاکم بر روش عقلی و تفسیری آیت‌الله جوادی آملی در باب نحوه خلقت و تکامل انسان نخستین، ضروری است.

نظریه ثبات انواع و خلقت دفعی انسان رایج‌ترین رأی از منظر درون دینی است که خود مبتنی بر نظریه مشهور زمین‌شناسی، کاتاستروفیسم یا انگاره فاجعه است که براساس آن ظهور موجودات بسیار متفاوت، پس از نابودی همه موجودات زنده بر اثر بلاهای ناگهانی در فواصل مشخص تاریخی توجیه می‌شد. (Agutter, 2008: 163؛ مصاحب، ۱۳۸۱: بخش ۲، ۲۱۱۲) علاوه بر آن اعتقاد به اصل ثبات صورت‌های بیولوژی از یک سو نتیجه آموزه‌های تورات و از سویی ناشی از طبیعیات ارسطویی است. براساس آنچه در سفر پیدایش آمده، هر نوعی از موجودات، به همین شکل و صورت کنونی‌اش به دست خدا آفریده شده است. (پیدایش، ۱: ۳۱ - ۲: ۶) همچنین بر طبق نظام طبیعیات ارسطویی هر موجود مفردی تجسم صور ازلی یا ماهیات ثابت است. (باربور، ۱۳۷۴: ۱۰۳) اما طبق نظریه «تبدیل انواع» یا ترانسفورمیسم^۱ انواع گوناگون جانوران و گیاهان به یک یا چند نوع ساده و پست باز می‌گردد که در اثر عوامل مختلف محیطی و طبیعی، شکل‌های متنوعی پیدا نموده و آن‌گاه با حرکت تدریجی به صورت کامل‌تری تبدیل یافته‌اند تا اینکه به نوع کنونی در آمده‌اند. (باربور، ۱۳۷۴: ۱۰۳ - ۱۰۱) اندیشمندان معتقدند تفکر روند تطوری در طبیعت، دست‌کم قدمتی برابر با عصر فیلسوفان یونانی دارد. شاید نخستین فیلسوفی که نظریه ترانسفورمیسم، یعنی تغییر تدریجی صفات، انواع و موجودات زنده را ادعا کرد، آناکسیمندر بوده است. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۵) از نظر او منشأ حیات موجودات از دریا سرچشمه می‌گیرد. (Caplestone, 1962: 25) وی معتقد است که انسان نیز از شکل دیگری از جانداران متولد شده، چون حیوانات دیگر به سرعت قادر به یافتن غذای خود هستند، اما انسان نیازمند مراقبت طولانی مدت است و اگر در آغاز پیدایش هم به شکل کنونی خود بود، نمی‌توانست زنده بماند. (خراسانی، ۱۳۹۵: ۱۴۱)

اوج چنین تفکری در قرن ۱۹ به اندیشه‌های ریچارد داروین می‌رسد. براساس فرضیه تکامل داروین، انواع موجودات جهان من جمله انسان از بدو تکوین مستقلاً و به صورت کنونی ظهور و بروز نکرده‌اند؛ بلکه در طی زمان بسیار طولانی و در یک روند کند از انواع ناقص پیش از خود تولد یافته و به تدریج به تنوع و کمال کنونی رسیده‌اند. (داروین، ۱۳۶۳: ۱۸) چنانچه خود داروین در زندگی نامه‌اش اذعان می‌کند که مفاهیم روندهای طولانی و آهسته طبیعی لایل، تغییر آلی یا اندامی اکتسابی و انتقال ارثی لامارک، تراجم جمعیت مالتوس (Darwin, 1887: 83, 62, 38, 72, 366) و موروثی بودن صفات اکتسابی موجودات زنده آراسموس داروین، الهام بخش او در طرح نظریه‌اش بوده‌اند.^۲ (Ruse, 2008: 9)

برخی بر این عقیده‌اند که در میان فلاسفه و عرفای اسلامی پیشگام نظریه تکامل، عزالدین نسفی هفت قرن پیش از داروین و بعد از او خواجه نصیر الدین در قرن هفتم هستند که عبارتهایی شبیه به عبارتهای داروین دارند. (کلاتری، ۱۳۹۰: ۹ - ۸)

1. Transformism.

۲. این تأثیرپذیری داروین را می‌توان در کتاب منشأ انواع هم یافت. (Darwin, 1861: 60-76)

مفهوم و مبانی تکامل از منظر آیت‌الله جوادی آملی

تکامل در لغت به معنای تمام شدن، به کمال رسیدن، به تدریج کامل شدن، نمایان ساختن استعداد، شکفتن و گسترده شدن است. (معین، ۱۳۶۴: ۱ / ۱۱۲۴؛ انوری، ۱۳۸۱: ۳ / ۱۴۰؛ مطهری، ۱۳۷۳: ۶ / ۷۸۰ - ۷۶۹) «تکامل و کمال» در اصطلاح عبارت است از اینکه چیزی که نوع در ذات و یا در توابعش به آن تمامیت پیدا کند. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۳۲) که از آثار آن، ترقی شیء از مراحل پایین به مراتب بالا و پیمودن سلسله طولی است. (همو، ۱۹۸۱: ۳ / ۳۳۱ و ۵ / ۳۳۴) بدین ترتیب تکامل، پیمودن سلسله طولی و تفاسد، پیمودن سلسله عرضی است. (همو، ۱۹۸۱: ۳ / ۳۳۱؛ همو، ۱۳۷۵: ۸۹)

با توجه به اینکه آیت‌الله جوادی آملی فیلسوف نوصدرایی است، لذا همچون صدرا بر این عقیده‌اند که برای هر موجودی مراتب تشکیکی است، که در صورت طی نمودن درجات وجودی با نظم طبیعی و فطری، آن موجود به تکامل می‌رسد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴ / ۴۲۸) با توجه به این تعریف تکامل منحصر در حرکات و به فعلیت رساندن قوای انفعالی نیست بلکه نسبت به آن عمومیت دارد.

در مجموعه آثار آیت‌الله جوادی آملی می‌توان تکامل انسان را با دو رویکرد فلسفی و قرآنی ملاحظه نمود، مبانی این دو رویکرد به شرح ذیل است:

الف) مبانی فلسفی تکامل

علامه جوادی آملی سیر تکاملی موجودات را براساس سه مبانی اصلی، نظام می‌بخشد:

۱. اصالت وجود

یکی از سؤالاتی که در مسئله تکامل حائز اهمیت است اینکه آیا موجودات از جهت وجود تکامل می‌یابند یا از جهت ماهیت؟ مقصود از اصالت وجود، یعنی آن چیزی که در ماورای ذهن ما، متن واقعیت را تشکیل می‌دهد و حقیقتاً در خارج تحقق دارد که همان «هستی و وجود» است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱ / ۳۹) در عین حال مفهوم وجود در خارج مصداقی دارد؛ یعنی بر هر واقعیتی به حمل هو هو قابل حمل است، در نتیجه، حقیقت وجود امری اعتباری و عقلی نیست، بلکه واقعیتی خارجی است (همو، ۱۹۸۱: ۱ / ۳۴۰) و از آنجایی که تکامل امری حقیقی و عینی است؛ پس اشیا از جهت وجود تکامل می‌یابند.

اما مقصود از اعتباری بودن ماهیت، عدم واقعیت آن در خارج است که عقل، به واسطه در عروض و به نحو مجاز، آن را واقعیت فرض می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱ / ۵۲)

آیت‌الله جوادی در شرح اسفار مسئله اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت را چنین تبیین می‌کنند، ماهیت، به واقعیت و عدم آن نسبتی یگانه دارد؛ یعنی واقعیت و عدم واقعیت در ماهیت اخذ نشده است، لذا بسیاری از ماهیات در زمانی نبوده، بعد موجود شده و از آن پس دیگر بار معدوم می‌شوند؛ پس واقعیت هر ماهیت، امری زائد بر آن است، که از آن تعبیر به وجود می‌شود. بنابراین اصالت وجود یعنی وجود به ذات خود موجود است و دیگر اشیا در اثر مصاحبت و همراهی آن بالتبع و بالعرض موجودند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱ / ۲۹۷ - ۱)

ذاتیات - جنس و فصل - یک شیء، امری ثابت و تغییرناپذیر است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۶۱) درحالی که لازمه تکامل تغییر و حرکت است و از آنجایی که اجزاء ذاتی ماهیات ثابتند، تکامل در ماهیت محال است، چراکه تغییر در ذاتیات منجر به انقلاب در ذات می‌شود، بنابراین موجودات از جهت وجود، متکامل می‌گردند، نه از جنبه ماهوی.

۲. تشکیک وجود و مراتب آن

مفهوم کلی وجود علی‌رغم وحدت معنوی و مفهومی بر مصادیق خود به گونه‌ای یکسان و موافق حمل نمی‌شود. این اختلاف در حمل بر مصادیق دال بر کثرت و تعدد است. از اجتماع وحدت و کثرت به این صورت تعبیر می‌شود که در تشکیک ماهه‌الاتفاق به ماهه‌الاختلاف و ماهه‌الاتفاق باز می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱ / ۴۲) یعنی در عین اینکه وجود حقیقی واحد است ولیکن از آن جهت که به لحاظ مراتب گوناگونند، وجود حقیقی مشکک و ذومراتب است.

با توجه به اصل تشکیک وجود اولین سؤالی که در تبیین تکامل موجودات به ذهن خطور می‌کند این است که تکامل در کدامیک از مراتب موجودات، مطرح است؟ دایره هستی در فلسفه اسلامی منتظم از مراتب تشکیکی است، که نسبت هر

کدام از این مراتب از نظر تکامل و کمال متفاوت است. در بین مراتب وجود دو مرتبه وجود ناقص و وجود فوق تمام در مبحث تکامل از محوریت برخوردارند. وجود ناقص یعنی وجودی ممکن و مادی، که همه کمال‌های متصور خود را بالفعل ندارد؛ لذا درباره آن اصل امکان و یا ضرورت تکامل مطرح است. وجود فوق تمام یعنی موجودی که هر کمالی را به شکل نامحدود داراست و در عین حال نیازهای همه و همه نیازها را برطرف می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴ - ۲ / ۱۶۵؛ ۱۳۸۹ الف: ۲۹۲) موجودات ناقص برای دریافت فیض از وجود فوق تمام، مشروط به این هستند که خداوند از پیش فضای مناسب آن را اظهار فرماید، نه آنکه خودش تصادفی حاصل شود و پس از حصول آنگاه خداوند افاضه کند، زیرا براساس توحید هیچ پدیده‌ای بدون افاضه الهی ظهور نمی‌کند. (همو، ۱۳۸۷ ب: ۲۶۲) به عبارت دیگر اضلاع سه گانه آغاز، انجام و رابط بین مبدأ و منتهای تکامل موجودهای ممکن مادی راه امور حقیقی تشکیل می‌دهند، از این‌رو هم علل اولی در پیدایش چنین موجوداتی و هم افعال آنها، وابسته به علل حقیقی است. (همو، ۱۳۸۴: ۱۰۰)

۳. حرکت جوهری

فلاسفه اسلامی قائل به رابطه تنگاتنگی بین حرکت و تکامل هستند تا جایی که حرکت را نوعی کمال برای موجود متحرک می‌دانند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳ / ۴۱)

حرکت از آن جهت کمال است که به سبب آن امکان توجه به مقصد فعلیت می‌یابد و نخستین قوه بدین نحو کمال می‌شود و همین که به مقصد رسید، کمال دوم حاصل و حرکت پایان می‌یابد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱ / ۸۳)

البته باید توجه کرد که آیت‌الله جوادی آملی، حرکت جوهری صدرالمآلهین را مبنای تکامل وجودی موجودات قرار داده است که مطابق آن هیچ ثباتی در عالم ماده وجود ندارد، بلکه تمام اجزاء عالم مادی پیوسته در حال حرکت و تغییرند، حرکتی که سیر تکاملی داشته و در نهایت به سوی تجرد پیش می‌رود. (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴ - ۱۰۳)

آیت‌الله جوادی آملی بر این عقیده‌اند که معمولاً از حرکت جوهری در اندیشه صدرایی به لبس بعد از لبس تعبیر می‌شود، یعنی صورت جدیدی که قوی‌تر از صورت سابق است، حضور به هم رسانیده و صورت پیشین را پوشش می‌دهد؛ ولیکن حقیقت حرکت جوهری این است که صورت قبلی متحول و دگرگون می‌شود و صورت جدیدی پدید می‌آید و حد نوینی از این صورت جدید انتزاع می‌شود. حرکت جوهری جوشش و تحرک درونی متن گوهر هستی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴ - ۲ / ۲۲۴) و این معنای صحیح حرکت جوهری در اندیشه صدرایی چهار پیام دارد:

۱. تمام حرکت‌های عالم طبیعت، به تحرک درونی جوهر و به مبدئیت آن خواهد بود.
۲. تمام تحول‌های طبیعی در موجودهای مادی به نحو حرکت و تدریج است؛ نه دفعی و به صورت کون و فساد؛ زیرا تحول دفعی حرکت به‌سوی نقص محال است، بلکه در تمام حرکت‌های ذاتی و اصیل توجه متحرک به کمال است و کون و فسادهای تدریجی حرکت به‌سوی نقص، به نحو عرضی و تبعی خواهد بود. در این‌گونه از موارد دو حرکت وجود دارد: یکی ذاتی که به سمت کمال حرکت می‌نماید و دیگر عرضی که از کمال به طرف نقص تنزل می‌یابد. (همان: ۳ - ۲ / ۱۹۰ - ۱۸۸)
۳. پدیده حرکت بی‌محرک (فاعل) و بی‌غایت امکان تحقق ندارد. در نظام فاعلی، حرکت باید به محرک غیرمتحرک و مجرد منتهی گردد و از لحاظ نظام غایی حتماً به غایت ثابت و مجرد برسد تا آرام بگیرد. (همان: ۱۹۰)
۴. علت غایی: تمام موجودات بالذات با حرکت جوهری خودشان، از مبدأ نقص و نارسایی‌ها تا منتهی الیه کمال و غایت کل، اطوار و مراتب گوناگون وجودی خود را طی می‌نمایند، (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۴۴۱) زیرا براساس قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» هر موجودی در ذات حق مبدئی به نحو بسیط و کامل دارد که غایتش نیل به خیر اقصی و وجود مطلق است تا بدین طریق از همه جهات امکانی او را رها کند و به واسطه کمالات وجوبی، آن نقایص را جبران کند. (همو، ۱۹۸۱: ۷ / ۱۶۹)

ب) مبانی قرآنی تکامل

آیت‌الله جوادی آملی تبیین مسئله پیدایش انسان و تکامل وی در گستره انسان‌شناسی دینی و تمایز آن با فرضیه تکامل داروین را در گرو تبیین دو مبنای ذیل می‌داند: ۱. چگونگی خلقت انسان، ۲. دفعی یا تدریجی بودن آفرینش نخستین انسان. ۱. چگونگی خلقت انسان؛ آیا انسان اولی از خاک و گل آفریده شده است یا محصول تطور حیوانی مانند بوزینه است که

بر اثر تکامل به تدریج به صورت انسان در آمده یا او نیز پدر و مادری از انسان‌های فاقد عقل داشته است و به تدریج زمینه پیدایش انسان عاقل و مکلف فراهم شده است؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷ / ۱۴۳)

آیت‌الله جوادی آملی براساس ظاهر قرآن کریم آفرینش انسان را از عناصر ارضی می‌دانند. (همان: ۳ / ۵۱۱) ایشان در اثبات اینکه ریشه انسان کنونی خاک است و حضرت آدم علیه السلام فرزند انسان‌های پیشین غیرعاقل و از نسل بوزینه نیست، به این آیه استشهاد می‌کند

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. (آل عمران / ۵۹)

در واقع مثال عیسی نزد خدا، هم چون مثال آدم است؛ [که] او را از خاک آفرید، سپس به او گفت: «باش!» پس فوراً موجوداً شد. (آل عمران / ۵۹)

براساس این آیه شریفه می‌توان دو نظریه را در خلقت انسان رد کرد: اول آنکه حضرت آدم علیه السلام فرزند پدر و مادری از انسان‌های غیرعاقل و غیرمسئول پیشین نیست؛ زیرا اگر آدم علیه السلام دارای پدر و مادری بود، جدال با مسیحیان دو محذور داشت: محذور اول: احتجاج و جدالی ناتمام بود، زیرا مسیحیان می‌پنداشتند حضرت عیسی چون پدر ندارد فرزند خداست؛ اگر آدم دارای پدر و مادر بود، چگونه آفرینش عیسی مانند آفرینش آدم می‌شد؟ مسیحیان می‌توانستند بگویند که آدم پدر و مادر داشته است، در نتیجه احتجاج قرآن باطل می‌گشت.

محذور دوم: در صورت پدر و مادر داشتن آدم؛ چرا خداوند به صورت اختصاصی، مثل عیسی را همچون آدم معرفی می‌کند. بر پایه این دو نکته آدم فرزند کسی نیست، بلکه از خاک است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷ / ۱۵۷ - ۱۵۶)

۲. فہم تدریجی یا دفعی بودن خلقت انسان نخستین، براساس آیات قرآن کریم مستلزم تدبیر در مراتب ابتدایی کیفیت پیدایش حضرت آدم علیه السلام است. این مراتب بدین شرح است:

مرحله اول خلقت انسان از خاک (آل عمران / ۵۹)؛ مرحله دوم خلقت از آب. (فرقان / ۵۴)

مرحله سوم خلقت از گل (مؤمنون / ۱۲)؛ مرحله چهارم خلقت از لجن بدبو (حجر / ۲۶)

مرحله پنجم گل چسبنده (صافات / ۱۱)؛ مرحله ششم پختگی گل (الرحمن / ۱۴)

آیت‌الله جوادی آملی بعد از آنکه مراتب خلقت انسان نخستین را برمی‌شمرند، نتیجه می‌گیرند که از مجموع آیات شش‌گانه فوق سیر خلقت تدریجی بدن انسان برداشت می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴ / ۴۲۲ - ۴۲۱)

حتی اگر بر عدم ظهور تدریج آیات قرآن کریم اصرار بورزیم، این برداشت مستلزم نفی مراحل و درجات خلقت انسان خواه به صورت خرق عادت و معجزه و یا برطبق عادت نمی‌گردد؛ چون در غیر این صورت طفره^۱ محال، و جمع بین دو نقیضین را در پی خواهد داشت. (همان: ۱۷ / ۱۶۰)

مفهوم و مبانی تکامل از منظر داروین

در نظریه تکامل، واژه «evolution» از ریشه لاتینی «evolvere» به معنای توسعه است. این واژه امروز به معنای تغییر و دگرگونی به کار می‌رود. اما مراد از آن، تغییراتی است که از طریق ژن از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. (Futuyma, 2005: 2) داگلاس فاتوایما (Futuyma, Douglas J) زیست‌شناس تکامل‌گرای آمریکایی در تعریف تکامل زیستی می‌گوید:

تکامل زیستی [و یا ارگانیک] تغییرات صفاتی از گروه‌های موجودات زنده در طی نسل‌ها است ... همه چیز را از تغییرات جزئی در نسبت اشکال مختلف یک ژن در میان یک جمعیت تا دگرگونی‌هایی که منجر به تبدیل ارگانیسم‌های ابتدایی به دایناسورها، زنبورها، بلوطها، و انسان‌ها می‌شود را در برمی‌گیرد. (Ibid)

مفهوم تکامل اشاره به این امر دارد که موجودات زنده در اثر تکثیر و تحولات پی در پی و تکاملی از یکدیگر به وجود می‌آیند.

۱. طفره عبارت است از این که چیزی که در مبدأ است، بدون گذراندن درجات متوسط ناگهان در انتها ظهور یابد و از آن جهت که بین مبدأ و انتها هم‌فاصله هست و نیست، منجر به اجتماع نقیضین می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷ / ۱۶۰)

براساس فرضیه تکامل داروین انواع موجودات جهان از بدو تکوین مستقلاً و به صورت کنونی ظهور و بروز نکرده‌اند؛ بلکه در طی زمان بسیار طولانی و در یک روند کند زمانی از انواع ناقص پیش از خود تولد یافته و به تدریج به تنوع و کمال کنونی رسیده‌اند. (داروین، ۱۳۶۳: ۱۸) من جمله انسان که از این قاعده مستثنا نبوده و شواهدی صریحی بر این مطلب وجود دارد. (Darwin, 1981: 1 / 9)

پیش‌فرض‌های فرضیه تکاملی داروین به همراه اصول و ارکان آن عبارتند از:

۱. اصل علیت: در دنیای جانداران هیچ رویدادی بدون علت نیست. لذا داروین در تبیین نمونه‌های تکاملی‌اش اصل علیت را همواره مد نظر دارد. (Darwin, 1861: 217, 120)

۲. اصل حرکت: دنیای جانداران، پیوسته در حال دگرگونی است. (داروین، ۱۳۶۳: ۵)

۳. انتخاب طبیعی: داروین حفظ تغییرات مفید و جلوگیری از تغییرات زیان بخش را «انتخاب طبیعی» یا «بقای اصلح» نامیده است. «انتخاب طبیعی» امور مضر را دور می‌اندازد و چیزهای مناسب و خوب را نگهداری می‌کند. به تعبیر داروین، هر تغییری در شرایط محیطی، گرایش به تغییر را در موجودات برمی‌انگیزد و از میان تغییرات، مفیدترین آنها به حال جاندار، از طریق انتخاب طبیعی، بخت ابقا و گسترش دارد. (Darwin, 1861: 77)

انتخاب طبیعی صرفاً از طریق حفظ و تجمع تغییرات سودبخش به حال موجود که طی ادوار مختلف زندگی آن، در اوضاع ارگانیک و غیر ارگانیک روی می‌دهد تأثیر می‌گذارد. نتیجه انتخاب طبیعی، بهبود فرایند وضع جاندار نسبت به اوضاع و احوال است. (Ibid: 157) به نظر داروین انتخاب طبیعی دو کار می‌کند: یکی ایجاد تناسب منطقی در ساختمان موجود بر محیط، دوم پیشرفت ارگانسیم از ساده‌تر به کامل‌تر و از دانی به سوی عالی. (خسرو پناه، ۱۳۸۸: ۴۳)

۴. اصل تغییرات: از نظر داروین مشاهده پدیده تغییرپذیری در طبیعت امری بدیهی است چراکه در نظر اول افراد یک نوع شبیه هم هستند؛ اما با دیدی عمیق‌تر درمی‌یابیم که در قد، وزن، رنگ، حجم، ساختمان شیمیایی اختلافات بارزی یافت می‌شود، لذا او معقول نمی‌پندارد که جانداران از ابتدا آفرینش تا به امروز بدون هیچ‌گونه تغییری باقی مانده باشد. (قارایوین، ۱۳۵۴: ۱۲۷ - ۱۲۶) البته این تغییرات تصادفی به معنای خروج از دایره علیت نیست. (Darwin, 1861: 120) به عبارت دیگر این تغییرات از تأثیرات مستقیم شرایط محیط خارجی همچون آب، هوا، گرما و رطوبت بر زندگی ارگانسیم ناشی می‌شود یا منشأ آن طبیعت خود ارگانسیم است. از نظر داروین این مسئله حائز اهمیت است که تراکم تغییرات کمیته تبدلات کیفیتی را نیز در پی دارد. (Ibid)

۵. تنازع بقا: تنازع بقا حاصل اجتناب‌ناپذیر این گرایش نیرومند است که هر ارگانسیم جاندار، میل به انبوه شدن دارد و نباید فراموش کرد که هر جاندار - چه پیر و چه جوان - در برخی از مراحل زیست، برای حفظ موجودیت خود و اجتناب از انهدام در ستیزی دشوار گرفتار می‌شود، البته باید توجه کرد که تنازع بقا میان جانوران و گیاهان و همچنین بین افراد و اصناف نوع واحد خشن‌تر و جدی‌تر از انواع متعلق به جنس دیگر است. (Darwin, 1861: 63) داروین در ذیل عنوان مبارزه برای زندگی کلیه روابط موجود بین جانداران - دشمنی، کمک متقابل و سایر مناسبات - را مورد توجه قرار می‌دهد. عامل اصلی مبارزات موجودات زنده بر سر غذا و شرایط زندگی است. از نظر داروین این مبارزات به سه شکل ملاحظه می‌شود: ۱. مبارزه درونی انواع، ۲. مبارزه بین الانواعی، ۳. مبارزات موجودات زنده با طبیعت. (قارایوین، ۱۳۵۴: ۱۴۳)

انتقادات آیت‌الله جوادی آملی بر مسئله تکامل داروین

با توجه به مطالب پیشین می‌توان مجموعه نقدهای وارد بر فرضیه تکامل انواع داروین را مطابق با دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی از سه منظر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی مورد واکاوی قرار داد:

الف) هستی‌شناسی

از منظر هستی‌شناسی نقدهای بی‌شماری هم بر اصل فرضیه تکامل انواع و هم بر مبانی و اصول این فرضیه همچون، علیت تضاد، تنازع بقا، تبدل ذاتیات، حرکات تصادفی فاقد هدف، وارد است. به اختصار نقدهای هستی‌شناسی می‌توان در هشت مورد برشمرد:

۱. عدم مقبولیت عقلی و تجربی تحول انواع

در فلسفه صدرایی سخن از «تکامل نوع واحد» است و امروزه نیز دانش زیست‌شناسی براساس شواهد تجربی این رأی را پذیرفته‌اند؛ ولیکن در فرضیه داروین تکیه بر «تحول انواع» است، آنچه حائز اهمیت است، «جریان تحول انواع غیر از ماجرای تکامل نوع» است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴ / ۴۲۸) اینکه براساس فرضیه داروین، وجود انسان اولی بر اثر تطورات و تبدلات نوعی حیوان به نوع دیگر، مثلاً آبی به دوزیست و دوزیست به حیوانات خشکی و میمون به انسان تنها فرضیه‌ای ثابت نشده و باطل است که نه دلیل تجربیدی و نه شاهد تجربی دارد. البته تئوری تکامل مطرح در دانش زیست‌شناسی مطلقاً مردود نیست، بلکه تا آن حد که بیانگر تطور افراد نوع واحد است؛ یعنی افراد یک نوع حیوان بر اثر تغییر شرایط محیطی آرام آرام اندام‌های آنها تکامل می‌یابند، پذیرفته شده است. (همان: ۱۷ / ۱۵۸ - ۱۵۷) ضمن اینکه براساس شواهد زیستی، هیچ تأیید قطعی برای تحول انواع نمی‌توان یافت.^۱

۲. امتناع علیت تضاد برای حرکت

با وجود اینکه داروین در تبیین فرضیه خود اصل علیت را مسلم انگاشته، اما در برخی از آثارش با تکیه بر تصادف و اتفاق این اصل را نقض نموده است. گرچه خود او متوجه این نقص شده است و برای جبران این نقیصه از عبارت «جهل به علل تغییرات اختصاصی» بهره برده است. (Drwin, 1861: 120) داروین همچون هگل معتقد است که تنها از راه تجربه می‌توان علیت را کشف کرد و به تبع وی بر این باور است که حرکت از ترکیب هستی و نیستی (تز و آنتی تز) حاصل می‌شود. به عبارت دیگر تضاد هستی و نیستی، منشأ و دلیل حرکت است نه علت آن. (فولکیه، ۱۳۶۲: ۶۴) داروین این مطلب را که تضاد، علت (دلیل) حرکت و موجد تضادهای نوین است (داروین، ۱۳۶۳: ۵) از اصل دیالکتیک هگل اخذ کرده است. هگل بر این عقیده است که هر چیزی جبراً ضد خودش را در درون خود پرورش می‌دهد که وضع اولیه هر شیء را تز و حالت دوم را آنتی تز و وضع جدید حاصل از کشمکش این دو نیرو سنتز می‌نامند. (فولکیه، ۱۳۶۲: ۶۴) آیت‌الله جوادی آملی احتیاج حرکت به محرک ثابت را قانونی عقلی می‌داند. لذا از منظر ایشان آنچه را که برخی متفکران مادی می‌پندارند که هر حرکتی را در سه مرحله مطابق قاعده سه پایه معروف (بر نهاده «تز»، برابر نهاده «آنتی تز» و هم نهاده «سنتز») دنبال می‌کند، تنها جنبه ماده و قابل حرکت را دیدن و از فاعل آن غفلت کردن است؛ چون محرک، قابل حرکت است؛ نه فاعل آن و هستی خود یافته یا کار خود ساخته، در قلمرو حرکت ممتنع است. چون طبق اصول گذشته، هر فاقدی محتاج به واجد و بخشنده است و اگر نیازی به مبدأ خارج از ذات خود نداشته باشد، یا برای آن است که اصلاً قانون علیت پذیرفته نشده و یک چیز فاقد کمال بدون تأثیر مبدأ فاعلی دارای آن کمال می‌شود، این همان تصادف و اتفاق است که عبارت از پیدایش فعل بی‌فاعل است ... یا برای آن است که اصل علیت پذیرفته شد ولیکن فاعل فعل همان قابل فعل است؛ یعنی چیزی، خودش به خودش هستی بخشید یا آن کمال را بعد از اصل هستی به خودش بخشود. که همان دور صریح است و این هر دو پندار، محال است لذا قرآن کریم امتناع هر دو توهم را در یک آیه مبارک بیان فرمود: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (واقعه / ۵۹) یعنی آیا آن گروه بدون آفریننده یافت شدند یا آن آفریدگار خودشان هستند و هر یک از این دو گمان، محال است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۵۰ - ۵۴۸ / ۳) نکته دیگر آنکه این اعتقاد داروین که تضاد هستی و نیستی منشأ و دلیل حرکت است؛ موجب به اجتماع متناقضین می‌گردد، که محال عقلی است.

۳. عدم فاعلیت شیء برای حرکت

در فرضیه تکاملی داروین با تکیه بر اصل دیالکتیک هگل، بر فاعلیت درونی شیء برای حرکت تأکید می‌شود؛ نه فاعلیت بیرونی. حال آن که در فلسفه اسلامی چنین امری ممکن نیست؛ چراکه اگر موجودی خود منشأ دگرگونی و خود عامل وجود خویش باشد، این امر منجر به انقلاب ذات می‌شود؛ زیرا فاقد چیزی نمی‌تواند معطی آن چیز به خود یا دیگری باشد، از همین رو ماده در مسیر تطوراتش نمی‌تواند خود به خود به کمالات وجودی برسد، زیرا حرکت، کمالی وجودی است و به

۱. ر.ک. مقاله «پیشنهاد روشی در پاسخگویی به تعارض نظریه تکامل داروین با اعتقادات اسلامی به استادان دروس معارف اسلامی» از مجید صالحی.

عامل حرکت‌زا نیاز دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸ / ۲۲۹) راز این مطلب که فقط آفریننده موجودات قادر بر پروراندن آنهاست، این است که تنها او، به ذات و کمالات ذاتی شیء، راه تکاملی و سود و زیان آن مستحضر است. (همان: ۱۴۵)

۴. عدم غایت‌مندی حرکت تکاملی در فرضیه داروین

از جمله نقدهایی که بر فرضیه تکامل داروین در اصل حرکت وارد است، این مسئله است که مسیر حرکت زیستی از جمله انسان فاقد هدف و غایت است و موجودات صرفاً دنبال ازدیاد نسل و تناسب خود هستند. (Gold, 1977: 12)

شاهد این مطلب ظهور تفاسیر ملحدانه نوداروینیست‌هایی همچون داوکینز می‌باشد. که معتقد است ما ماشین - ربات‌های بقا هستیم؛ وسیله‌های کوری هستیم که به‌طور تصادفی برای حفظ مولکول‌های خودخواهی به نام ژن برنامه‌ریزی شده‌ایم (Dawkins, 1989: 2) حال آنکه نقطه اوج هر جهان‌بینی هدفمندی آن است و اگر جهان‌بینی فاقد این اصل مهم باشد، سرانجامی جز پوچی و نیهیلیست‌گرایی نخواهد داشت. در الهیات اسلامی نیز از مؤلفه‌هایی اصلی حرکت، غایت الهی داشتن است. زیرا حکمت الهی و رحمت رحمانی چنان اقتضا می‌کند که هر مخلوقی - جماد و نبات و حیوان و انسان - به میزان شایستگی و استعدادش به غایت ذاتی، خیر محض، جمال و کمال مطلق دست یابد و از آفات و شرور رهایی یابد. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۷۴؛ ۱۳۶۴: ۷ / ۱۴۳) از منظر آیت‌الله جوادی آملی نیز مجموع عالم - فیض منبسط - واحد حقیقی است که فاعل و غایت آن ذات باری تعالی است. بنابراین تمام موجودات، در حرکت خود فاعل و غایت مربوط به خود دارند. مانند انسان که غایت حرکت تکاملی‌اش ملاقات ذات اقدس اله است. «یا ایها الناس انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه» (انشقاق / ۶) (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۱۲ / ۴ - ۲)

۵. باز نبودن گستره تکامل برای تمام موجودات در فرضیه داروین

برخلاف اصل تنازع بقا در فرضیه تکاملی داروین که هم‌نوعان برای بقا با خشونتی اجتناب‌ناپذیر درصدد نابودی یکدیگر هستند، فلسفه اسلامی هرگونه تنازعی را برای تکامل ممنوع فرض کرده است؛ زیرا اولاً تکامل حق همگان است و ثانیاً مسیر تکامل چون سپهر، وسیع و باز است، حتی در قرآن کریم در عوض تنازع در مراحل ابتدایی تکامل، به تنافس یعنی کوشش برای ترقی و دستیابی به انسان‌های کامل و پیشی گرفتن از آنها توصیه می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۶ / ۱۶۴ - ۱۶۳) و در مراحل پایانی تکامل، از آن تعبیر به امامت می‌شود؛ به این معنا که وقتی انسانی صاعد شد تنها به فکر خود نباشد، بلکه زمینه صعود دیگران را برعهده گیرد. (همان: ۲۲ / ۵۹۹) به عبارت دیگر رسیدن به مرتبه‌های تکامل «امامت» در رهین مدد رساندن به هم‌نوعان برای پیمون درجات تکامل است. (ملاصدرا، ۱۳۶۴: ۱ / ۵۷۵)

۶. امتناع عقلی و تجربی انقلاب در ذات انسان

داروین تا آنجا که تحول و تطور انسان را مربوط به «حالات» او می‌داند، عقل و تجربه آن را تأیید می‌کند؛ ولیکن، تطور و تحول در «ذات» انسان معقول و مقبول نیست؛ چراکه ما تجربه کرده‌ایم که تا کنون هیچ فردی از افراد این انواع به فردی از افراد نوع دیگر متحول نشده‌اند، مثلاً هیچ میمونی دیده نشده؛ که انسان شده باشد، بلکه تنها تحولی که مشاهده شده در خواص و لوازم و عوارض آنها است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴ / ۲۲۸) خود داروین نیز این سؤال را بر فرضیه‌اش وارد می‌کند؛ که آیا «ممکن است غرایز هم توسط انتخاب طبیعی تغییر کنند؟» مثال داروین در این باره غریزه زنبور عسل در مهندسی کندو است که به اقرار خود، تاکنون انتقال این نوع مهندسی به جاندار دیگری مشاهده نشده است. (Drwin, 1861: 154-155)

این اقرار داروین، تأییدی بر نظریه ثبات ذاتیات در فلسفه اسلامی، و رد تبدیل و تطور در امور ذاتی و غریزی است. آیت‌الله جوادی آملی در این رابطه می‌فرماید: «ماهیت هر چه را از غیر دریافت کند، در خارج از دروازه ذات و ذاتیات آن باقی می‌ماند ... چون اگر آنچه از غیر می‌رسد به حریم ذات او وارد شد، و به صورت جنس یا فصل او درآمده، انقلاب ذات لازم می‌آید، و انقلاب در ذات محال است.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۲۲ - ۳۲۱ / ۲)

۷. امتناع عقلی تبدیل عوارض کمی به کیفی

از منظر فیلسوفان اسلامی تبدیل و تحول عوارض کمی به کیفی محال می‌باشد و وقوع چنین امری مستلزم انقلاب در ذات است؛ چراکه اعراض تباین ذاتی با هم دارند. حال آنکه داروین در توضیح فرضیه خود این نوع تبدیل و تغییر را مبنا قرار داده است.

ب) معرفت‌شناسی

از جمله نقدهای وارد بر فرضیه داروین از منظر معرفت‌شناسی می‌توان به عدم انحصار ابزار معرفتی به تجربه حسی، عدم سرایت احکام تجربی به آموزه‌های غیرتجربی و عدم تساوی ارزش معرفتی عقلی و تجربی به شرح ذیل اشاره نمود:

۱. عدم انحصار ابزار معرفت به حس

فرضیه داروین تنها مبتنی بر مشاهدات حسی و تجربی می‌باشد و غافل از دیگر ابزارهای معرفتی همچون عقل و وحی بوده است و این غفلت منجر به عدم قطعیت نتایج فرضیه‌اش شده است.

لذا نباید همچون پوزیتیویست‌ها، معرفت، اثبات و ابطال هر چیزی را در حس و تجربه محصور نموده، زیرا اگر موجودی مجرد باشد، طریق معرفت، اثبات و ابطال آن در قلمرو حس و تجربه نمی‌گنجد؛ بنابراین افزون بر راه حس و تجربه، راه عقلی و عرفانی و بالاتر از همه راه وحی و کشف و شهود معصومانه وجود دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۳ - ۱۱۲)

۲. عدم سرایت نامحدود دستاوردهای تجربی به معارف غیرتجربی

گرچه دانش متکی بر حس و تجربه از اعتبار عقلانی تهی نیست، چراکه اگر این قسم از دانش‌ها به سرحد اطمینان عقلایی برسند حجیت شرعی دارند؛ اما نباید تصور کرد که تجربه می‌تواند به‌طور نامحدودی به همه اقسام معارف دینی نظیر معجزه کرامت، تأثیر دعا و صدقه و صلح رحم ... گسترش یابد؛ زیرا این‌گونه امور اساساً از محدوده حس و تجربه مادی خارجند؛ لذا تجربه نه نفیاً و نه اثباتاً نمی‌تواند در مورد اموری که تجربه مادی‌پذیر نیستند، اظهار نظر کند. (همو، ۱۳۸۹ ب: ۱۱۹ - ۱۱۸) از آنجایی که خلقت و تکامل حضرت آدم علیه السلام از قسم آیات و معجزه‌های الهی است، دانش تجربی و حسی نه نفیاً و نه اثباتاً نمی‌تواند درباره آن قضاوت کند.

۳. عدم تساوی ارزش گزاره‌های تجربی و عقلی

تجربه لسان حصر ندارد؛ معنی سخن آن است که دانش تجربی فقط در مورد مسیری که در دسترس مشاهده و آزمون او بوده، می‌تواند اظهار نظر کند؛ اما مسیرهای محتمل غیرتجربی را نمی‌تواند انکار کند، زیرا «اساساً امور محتمل غیرتجربی از دسترس عقل حسی و تجربه خارج است، پس تجربه نفیاً و اثباتاً درباره مسیرهای غیرتجربی نمی‌تواند اظهار نظری داشته باشد. (همان: ۱۲۲ - ۱۲۱)

برخلاف آن محصول عقل تجریدی هم توان اثبات و هم نفی ماعدا را دارد و به دیگر سخن توان اثبات انحصار دارد. (همو، ۱۳۸۹: ۱۴ / ۴۲۷)

بنابراین نظریه فرگشت داروین حتی اگر از مرحله فرضیه به درآمد و وارد یقین شد، معارض با محتوای تعالیم دینی در زمینه خلقت نسل کنونی از یک پدر و مادر (آدم و حوا) و خلقت استثنایی و بدون تولد آن دو نفر نیست؛ زیرا با فرض صحت تجربه علمی تطور و تکامل انواع، ثابت نمی‌شود که تعدد مسیر خلقت (مثلاً خلقت انسان از خاک) از طرفی چون معجزه و کرامت الهی امتناع عقلی دارد. (همو، ۱۳۸۹ ب: ۱۲۱)

در حقیقت بر پژوهشگران لازم است که ارزش دانش فلسفی و ریاضی را که توان «نفی و اثبات» را توأمان دارد، از ارزش دانش تجربی را که تنها زبان اثبات دارد، (با مدد داده‌های عقلی) و لیکن لسان نفی ندارد و هرگز دلالت ندارد بر اینکه رخداد فلان حادثه از غیر این را محال است از هم متمایز کنند. (همو، ۱۳۸۹: ۳ / ۵۱۳؛ ۱۳۸۹: ۱۴ / ۴۲۷)

۴. عدم توجه به ارزش معرفت اخلاقی

فرضیه تکامل ارزش‌های اخلاقی، همچون کمک به هم نوع ضعیف را در شاکله اجتماعی، مورد تردید قرار می‌دهد، چنان‌که داروین می‌نویسد: کمک به ضعیف یعنی کند شدن فرآیند محو ضعیف و این برای نسل بشر بسیار مخرب است. (Drwin, 1981: 1\181) داوکینز از پیروان مکتب داروین بر این اشکال صحنه می‌گذارد و می‌نویسد:

ما و همه حیوانات ماشین‌هایی هستیم که توسط ژن‌هایمان ساخته شده‌ایم ... صفت غالب ژن، خودخواهی بی‌رحمانه است این خودخواهی ژن به‌طور عادی منجر به ظهور خودخواهی در رفتار فرد می‌شود. (Dawkins, 1989: 9) ولی اکتساب صفت ایثار و مهربانی را از طریق آموزش ممکن می‌داند.

آیت‌الله جوادی آملی در این رابطه می‌فرماید: «ماهیت هر چه را از غیر دریافت کند، در خارج از دروازه ذات و ذاتیات آن باقی می‌ماند ... چون اگر آنچه از غیر می‌رسد به حریم ذات او وارد شد، و به صورت جنس یا فصل او درآمده، انقلاب ذات لازم می‌آید، و انقلاب در ذات مجال است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۲۲ - ۳۲۱ / ۲) باید دانست هر ایدئولوژی خاصی از جهان‌بینی آن نشئت می‌گیرد، لذا جهان‌بینی مادی سنن اجتماعی را بر اساس لذتها و کمال‌های محسوس و مادی تنظیم می‌کند؛ ولی جهان‌بینی که مبتنی بر اعتقاد به خداوند سبحان و قیامت است سنت‌پردازی آن هم سعادت دنیا و هم آخرت را تأمین می‌کند. لذا آیت‌الله جوادی آملی نسبت اخلاق را باطل و نسبی بودن حسن و قبح را مردود دانسته است و در ضمن ملاک برجسته‌ترین مسلک سنن اخلاقی، نه برای کسب جاه و شهرت و محبوبیت اجتماعی و مجد تاریخی و تقویت روحی می‌باشد، و نه برای پرهیز از دوزخ و بهره‌مندی از بهشت؛ بلکه برای لقای خداوند سبحان و تحصیل وجه پایدار اوست که خود عین توحید است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۳۹ / ۱)

آیت‌الله جوادی آملی با توجه به مبانی ذیل نسبی بودن اخلاق را رد می‌کنند.

۱. پایگاه همه امور اعتباری در اخلاق فطرت است، که در همه انسانها اصلی ثابت و امری نفسی است «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم / ۳۰) لذا دو مسئله حقانیت جاودانگی اخلاق از یک سو و مطلق و نفسی بودن آن از سوی دیگر توهم تغییرپذیری فضایل اخلاقی و تخیل نسبی بودن آن را ابطال می‌کند.
۲. خدای سبحان هر چیزی را به سوی کمال مطلوب راهنمایی کرده است «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى». (طه / ۵۰)

انسان دارای فطرت سلیم می‌فهمد که چه چیزی خوب یا بد است «فَالهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس / ۸) و این فهم، سرمایه نخستین هر انسان و برای تکامل وی ضروری است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۳۸ - ۴۳۷ / ۱۰) نتیجه اینکه تردید در کمک کردن به انسان‌های ضعیف آغاز ستیز انسان با فطرت الهی خود است و رواج چنین تفکراتی منجر به مسلخ رفتن انسانیت در بین آحاد بشر خواهد شد.

ج) زبان‌شناسی

خلط فرضیه غیریقینی با نظریه ثابت عقلی و عدم تصرف مشاهدات داروین در حجیت معنای ظاهری متون وحیانی از جمله نقدهای زبان‌شناسی وارد بر فرضیه داروین است:

یکی از مغالطات مشهود صاحب نظران حوزه علوم تجربی، بدیهی انگاشتن دستاوردهای تجربی و خلط فرضیه غیریقینی با نظریه ثابت عقلی است. از جهت منطقی باید توجه کرد که فرضیه تکامل داروین، هرگز به صورت قضیه‌ای بدیهی غیرقابل انکار مطرح نیست، بلکه تنها فرضیه‌ای است که زیربنای مقطعی و موقتی مسائل تجربی است که از حد فرضیه فراتر نیامده و به‌عنوان یک نظریه قطعی نقدناپذیر ظهور نکرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷ / ۱۴۵ - ۱۴۴؛ ۱۳۸۹ الف: ۳۴) برخلاف قضایای بدیهی و نظریات ثابت شده عقلی که غیر قابل تردید و انکارند.

عدم توجه به مسئله فوق مغالطاتی را موجب می‌شود که منجر به جمود و رکود درباره تحول انواع خواهد شد، من جمله: الف) خلط مسائل ریاضی و تجربی و در پی آن اختلاط امتناع عادی با استحاله عقلی.

ب) خلط حصر عقلی با حصر ناقص استقرایی. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳ / ۵۱۴)

داروین در فرضیه خود با مشاهده انواع مختلف موجودات براین گمان بود که مسیر تکامل موجودات از غیر مسیر محتمل او عقلاً محال است، در حالی که آنچه نهایتاً برآیند این فرضیه است؛ محال عادی است، نه امتناع عقلی. مشاهدات داروین در بحث تکامل موجودات از مصادیق استقراء ناقص است نه استقراء تام.

یکی از اصول و قواعد حاکم بر هر زبانی این است که ظاهر متنی که برای تعلیم القاء می‌شود، بر پایه فرهنگ و گفتمان جمهور حجت باشد، مگر آنکه دلیل معتبر عقلی یا نقلی، مایه انصراف از ظهور آن گردد. از آنجایی که ظاهر قرآن کریم آفرینش آدم را از عناصر ارضی می‌داند و او را فرزند کسی نمی‌داند، مفید اطمینان و حجت شرعی است. (همان: ۵۱۱) از آن سو فرضیه تکامل داروین، صبغه علمی ندارد؛ زیرا فرضیه تکامل از جمله دستاوردهای علوم تجربی است که داروین برای حل مسائل خود و تبیین پدیده‌های مورد نظرش پیشنهاد داده است و به تعبیر پوپر تمامی قوانین و نظریه‌های

علمی که قضایای شرطی با سور عمومی‌اند حدس‌ها و فرضیه‌های پیشنهادی دانشمندان‌اند. (ابطحی، ۱۳۹۱: ۱۳) در عین اینکه قضايا و نتایج متعدد فرضیه‌ها، جزم‌های خوش‌باورانه‌ای به همراه دارند، ولكن مضطرب و لرزان هستند و به تبع این اضطراب، انباشته‌هایی علمی در معرض ریزش و انهدام قرار می‌گیرد. این بی‌ثباتی که نتیجه دوری از یقین است چیزی نیست که با قید یا قیودی که پوزیتیویست‌ها به نام اثبات‌پذیری مطرح می‌کنند قابل جبران باشد؛ یعنی هیچ قید و شرطی فرضیه‌هایی از این دست را هرچند هم که گمان آور وطن‌آفرین باشد به مرز و شناخت حقیقی که همان یقین به واقع است، نمی‌رساند. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۶۱) در نتیجه فرضیه داروین هرگز نمی‌تواند عهده‌دار اثبات کیفیت پیدایش آدم باشد، لذا مایه تصرف در ظاهر متون دینی نمی‌شود.

فرضیه‌ها و آرای که از ظواهر متون دینی به شکلی استفاده می‌شود و از آرای علوم تجربی و ریاضی به نحو دیگر برمی‌آید - از ضروریات دین نیستند، بلکه همه آنها نظری‌اند و معنای نظری بودن آفرینش انسان‌های اولیه و نسل کنونی در قرآن این است که در قرآن در رابطه با این مسئله بیان قاطع و روشنی ارائه نشده است (همان: ۱۷ / ۱۴۹ - ۱۴۴) - تعارض بین ظواهر دینی با مسلمات علمی را می‌توان از طریق قواعد فن اصول فقه، رفع کرد، همچنین می‌توان از آن قواعد برای رفع ناهماهنگی و تعارض بین یک دلیل دینی و یک دلیل علمی یا ریاضی استفاده کرد. مثلاً اگر آیه قرآن و یا حدیثی از معصوم مخالف مطلب ثابت شده به روش عقلی یا دلیل معتبر باشد می‌توان «آن دلیل معتبر علمی را مقید یا مخصص لبی قرار داد و با آن، اطلاق یا عموم دلیل نقلی را تقیید و یا تخصیص داد». (همو، ۱۳۸۹ الف: ۳۴) و یا «با اعمال قواعد علاج، یا تقدیم قطعی بر غیرقطعی ترجیح مفید طمأنینه بر مفید ظن مطلق و ... مانند آن، با احتساب مرجعیت نهایی و تام و بدون منازع وحی معصومانه، انسان کامل معصوم علیه السلام، تعارض مزعوم را برطرف کرد». (همو، بی‌تا: ۴ / ۳۳)

بنابراین اگر بالفرض نظریه تکامل داروین از دلیل عقلایی برخوردار گردد، باید با اعمال قواعد علاج، تعارض برطرف گردد؛ زیرا دلیل مزین به حجیت شرعی است.

در صورت اتخاذ راه تقیید و تخصیص این نتیجه به دست می‌آید که انسان‌ها از طریق فرگشت پدید آمده‌اند (حدس تقویت شده تجربی) ولی انسانی هم به نام حضرت آدم علیه السلام با اراده الهی به صورت مستقیم از خاک و آب خلق شده است. و اگر راه مجاز و تأویل انتخاب شود، دست از ظاهر آیات برداشته و آنها را بیانی مجازی قلمداد می‌شود. برای مثال هدف از بیان آیات مربوطه این نبوده که مستقیماً از خاک و آب آفریده و ...

نتیجه

داروین با مبانی و اصولی چون اصل علیت، اصل حرکت، انتخاب طبیعی، تغییرات تدریجی، اصل تنازع بقا و ... درصدد تبیین کیفیت تکامل انسان و سایر موجودات از انواع پست و ناقص برآمده است. وی با طرح این فرضیه، مبانی فکری دانشمندان علوم تجربی و دینی را به چالش می‌اندازد. آیت‌الله جوادی آملی فیلسوف نوصدرا با تکیه بر مبانی عقلی و قرآنی انتقادات منصفانه‌ای را بر فرضیه تکامل داروین وارد می‌کند.

حقیقت تکامل در فلسفه اسلامی با تکامل در فرضیه داروین متفاوت است، زیرا تکامل در بستر پیروان حکمت متعالیه طی نمودن درجات وجودی نوع واحد با نظم طبیعی و فطری براساس حرکت تدریجی جوهری اشیا است. درحالی که در فرضیه تکامل داروین موجودات از انواع ناقص پیش از خود تولد یافته و با تغییرات تصادفی، تدریجاً نوعی به نوع دیگر تکامل یا تحول یافته است. از دیدگاه علامه جوادی آملی تحول نوع واحد مقبول است، تحول نوعی به نوع دیگر مردود است. چراکه مستلزم انقلاب در ذات می‌باشد. در فرضیه داروین انسان، صورت تکامل یافته میمون در یک روند بسیار کند تدریجی است. درحالی که براساس آیات قرآن کریم منشأ خلقت انسان خاک است و حتی اگر آیات قرآن ظهوری بر خلقت تدریجی نداشته باشد؛ با توجه به اصل محال بودن طفره، دست کم وجود مراحل و درجات تکامل چه به نحو اعجاز و چه به صورت عادی اجتناب‌ناپذیر است.

نکته دیگر آنکه داروین با تأثیر پذیری از اصل دیالکتیک هگل تضاد هستی و نیستی را دلیل و منشأ حرکت می‌داند و بر فاعلیت درونی شیء، بر حرکت خود تأکید می‌کند. این دو مسئله به اجتماع متناقضین و نقض قاعده «معطی شیء لیس بفاعده»

می‌انجامد. فرضیه داروین از جهت معرفت‌شناسی نیز از قطعیت لازم برخوردار نیست؛ زیرا اولاً ابزار معرفتی عقلی و وجدانی در کیفیت پیدایش و تکامل انسان را نادیده می‌انگارد و ثانیاً دستاوردهای تجربی فرضیه تکامل داروین، درباره مسیرهای غیر تجربی (خلقت معجزه‌وار انسان نخستین) اظهار نظر کرده است، حال آنکه تجربه نه نفیاً و نه اثباتاً توان چنین استنباطی را ندارد. داروین در نظریه تحول انواع با خلط مسائل ریاضی و تجربی دچار اختلاط امتناع عادی با استحاله عقلی و خلط حصر عقلی با حصر ناقص استقرایی گردیده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابطی، سید محمد تقی، ۱۳۹۱، «انحلال مسئله علم دینی در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی»، ذهن، دوره ۱۳، شماره ۵۰، ص ۲۵ - ۵.
۳. ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، *الشفاء (الهیات)*، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی.
۴. انوری، حسن، ۱۳۸۱، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران، سخن.
۵. باربو، ایان، ۱۳۷۴، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدینی خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *معرفت‌شناسی در قرآن*، تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: توحید در قرآن*، قم، اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، محقق حجة الاسلام غلامعلی امین دین، قم، اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، محقق حجة الاسلام حمید پارسانیا، قم، اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *سرچشمه اندیشه*، محقق عباس رحیمیان، قم، اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷ الف، *دین‌شناسی*، محقق محمدرضا مصطفی پور، قم، اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷ ب، *عین نضاح*، تحریر تمهید القواعد، محقق حمید پارسانیا، قم، اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *فلسفه صدر*، ج ۱، محقق محمد کاظم بادپا، قم، اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تسنیم*، ج ۸، محقق حجة الاسلام حسن واعظی محمدی، قم، اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *فلسفه صدر*، ج ۱، محقق محمد کاظم بادپا، قم، اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ الف، *تفسیر انسان به انسان*، محقق محمدحسین الهی زاده، قم، اسراء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ ب، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، حجة الاسلام احمد واعظی، قم، اسراء.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *تسنیم*، ج ۱۴، محقق حجة الاسلام عبدالکریم عابدینی، قم، اسراء.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *تسنیم*، ج ۱۰، محقق حجة الاسلام سعید بندعلی، قم، اسراء.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *تسنیم*، ج ۱۷، محقق حسین اشرفی و عباس رحیمیان، قم، اسراء.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *تسنیم*، ج ۲۲، محقق حسین شفیعی و محمد فراهانی، قم، اسراء.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *تسنیم*، ج ۳، محقق حجة الاسلام قدسی، قم، اسراء.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *تسنیم*، ج ۶، محقق حجة الاسلام حسن واعظی محمدی، قم، اسراء.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله، بی تا، *سروش هدایت*، قم، اسراء.
۲۵. خراسانی، شرف‌الدین، ۱۳۹۵، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۸، *کلام جدید با رویکرد اسلامی*، قم، نشر معارف.
۲۷. داروین، چارلز روبرت، ۱۳۶۳، *منشأ انواع*، ترجمه نورالدین فرهیخته، تهران، شبگیر.
۲۸. صالحی، مجید، ۱۳۹۵، «پیشنهاد روشی در پاسخ‌گویی به تعارض نظریه تکامل داروین با اعتقادات اسلامی به استادان دروس معارف اسلامی»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، سال بیستم، شماره ۱، ص ۸۸ - ۷۱.

۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، ترجمه تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، نه‌ایة الحکمة، قم، مؤسسه نشر اسلام.
۳۱. فولکیه، پل، ۱۳۶۲، دیالکتیک، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، مؤسسه انتشارات آگاه.
۳۲. قارایوبین، آ.آی.، ۱۳۵۴، پیدایش انسان و عقاید داروین، ترجمه عزیز محسنی، تهران، سپهر.
۳۳. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۸، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۴. کتاب مقدس، ۱۳۷۹، عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، تهران، نشر اساطیر.
۳۵. کلاتری، ابراهیم، ۱۳۹۰، «تبیین موضع تعارض ظاهری نظریه تکامل و آیات آفرینش و آرای قرآن‌پژوهان در حل آن»، فلسفه و کلام متبسات، شماره ۵۹، ص ۳۰ - ۵.
۳۶. مصاحب، غلامحسین، ۱۳۸۱، دائرةالمعارف فارسی، ج ۲، بخش ۲، تهران، امیرکبیر.
۳۷. معین، محمد، ۱۳۶۴، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر.
۳۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۵۴، المبدأ والمعاد، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار.
۴۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل، تحقیق و تصحیح جامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
۴۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، ۱۹۸۱ م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
42. Barbour, Ian G., 1966, *Issues in Science and Religion*, London, Prentice-Hall.
43. Caplestone, Frederick, 1962, *A History of Philosophy*, vol 1, New York, Bantam Doubleday Dell Publishing Group.
44. Darwin, Charles, 1861, *On the origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured raoes in the struggle for life*, New York: D. Appleton and Company.
45. Darwin, Charles, 1881, *The descent of man and selection in relation to sex*, Princeton University Press.
46. Darwin, Charles, 1887, *The Life and Letters of Charles Darwin*, vol 1, Cambridge University Press.
47. Dawkins, Richard., 1989, *The Selfish Gene*. Second edition. Oxford, England: Oxford University Press.
48. Futuyma, Douglas J., 2005, *Evolution*, Sunderland, MA: Sinauer Associates.
49. Gold, j, 1977, *The Return of Hopeful Monsters Natural*.
50. Paul S. Agutter, Denys N. Wheatley, 2008, *Thinking about Life-The History and Philosophy of Biology and Other Sciences*. Springer.
51. Ruse, Michael, 2008, *The Evolution Wars: A Guide to the Debates*, Leslie Mackenzie.

