Journal of Ketab-e Qayyem
ISSN: 2251 - 6026
Homepage: KQ.meybod.ac.ir
Meybod University

A Comparative Study of the Interpretive Approaches of Taleghani and Mesbah Yazdi to the Evolution Theory in the Verses on Human Creation

Muhammad Hosseinkhani[1] ✉ | **Amirreza Ashrafi**[2]

1. Corresponding Author, PhD student, Department of Quranic Sciences and Hadith, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. E-mail: mhk25mhk@yahoo.com
2. Associate professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. E-mail: ashrafi@iki.ac.ir

Article info.

Article type:
Research Article

Article history:
Received 16 May, 2024
Received in revised form 14 June, 2024
Accepted 13 Agust, 2024
Published online 23 September, 2026

Keywords:
Creation of man, Mesbah Yazdi, Taleqhani, A ray of light from the Qur'an, Theory of evolution.

Abstract

The theory of evolution, which has attracted considerable attention among scientists worldwide, has raised challenges among Muslim thinkers. Most Muslim scholars have regarded this theory as incompatible with the Qur'anic verses concerning the creation of man, while some have accepted the theory with an attempt to demonstrate its compatibility with the Qur'anic account of human creation. Ayatollah Muhammad-Taqi Mesbah-Yazdi and Ayatollah Sayyid Mahmoud Taleghani are among the contemporary thinkers who respectively represent these two approaches. This article seeks to compare the approaches adopted by Mesbah-Yazdi and Taleghani to the theory of evolution in their interpretation of the Qur'anic verses concerning the creation of man. The research employed a descriptive-analytical method, and the data were collected through library research. The findings indicate that, from Mesbah-Yazdi's perspective, the surface meanings of the Qur'an clearly indicate the independent creation of the first human being. Since the theory of evolution lacks the necessary scientific foundations and is based on induction and conjecture, it cannot lay a sufficiently strong basis for departing from the surface meanings of the Qur'anic verses. By contrast, after accepting the theory of evolution, Taleghani sought to reconcile it with religious views by reconsidering some aspects of the theory and to interpret the Qur'anic verses within a framework consistent with it. However, the formulation of the theory that he presented has not been endorsed even by the proponents of the evolution theory. Furthermore, applying this interpretation to the Qur'anic verses concerning human creation has not been accepted by the majority of Muslim scholars because of its failure to observe the precise methodological principles of Qur'anic interpretation.

Cite this article: Hosseinkhani, M., & Ashrafi, A. (2026). A Comparative Study of the Interpretive Approaches of Taleghani and Mesbah Yazdi to the Evolution Theory in the Verses on Human Creation. *Journal of Ketab-e Qayyem*, 16(2), 39-58. http//doi.org/10.30512/kq.2025.21643.3883

© The author(s).
Publisher: Meybod University.
DOI: http//doi.org/10.30512/kq.2025.21643.3883

Extended Abstract

Introduction

The theory of evolution has become one of the prominent scientific theories concerning the origin and development of living organisms. It has generated considerable debate among Muslim thinkers regarding its compatibility with the Qur'anic account of human creation. Muslim scholars have adopted different approaches to this issue. While many have considered the evolution theory incompatible with the Qur'anic verses concerning the creation of human beings, some have accepted the theory and attempted to interpret the relevant Qur'anic verses in a manner consistent with it. Ayatollah Sayyid Mahmud Taleghani and Ayatollah Muhammad-Taqi Mesbah Yazdi represent two distinct approaches in this debate. Taleghani, influenced by the biological evolution theory, sought to reconcile it with religious teachings and the Qur'anic account of human creation. Mesbah Yazdi, on the other hand, regarded the surface meanings of the relevant Qur'anic verses as indicating the independent creation of the first human being and rejected the evolution theory as an inadequate basis for departing from those meanings. This study comparatively examines the interpretive approaches of Taleghani and Mesbah Yazdi in dealing with the evolution theory in the interpretation of the Qur'anic verses concerning human creation. The study also evaluates the methodological compatibility of their respective approaches with the principles of Qur'anic interpretation and the assessment of empirical theories.

Methodology

This study was conducted with a descriptive-analytical method, and the required data were collected through library research. The works of Taleghani and Mesbah Yazdi concerning the evolution theory, human creation, and the interpretation of the related Qur'anic verses were examined and analyzed. First, each thinker's position toward the evolution theory and human creation was identified. Their interpretations of the verses and their attempts to establish compatibility between the evolution theory and Qur'anic teachings were then examined. Finally, the two approaches were comparatively evaluated according to the surface meanings of the Qur'anic text, the principles of sound Qur'anic interpretation, and the epistemological status of empirical theories.

Findings

The findings reveal fundamental differences between Taleghani and Mesbah Yazdi in their approaches to evolutionary theory and its compatibility with the Qur'anic account of human creation. Taleghani, influenced by biological evolutionary theory, sought to reconcile it with religious teachings and the relevant Qur'anic verses. However, rather than adopting the theory in its conventional form, he attempted to modify and reconstruct it by incorporating philosophical and religious concepts, particularly substantial motion, divine unity, and spiritual perfection. Through this approach, he sought to provide an interpretation of human evolution that would be compatible with religious beliefs and the Qur'anic account of creation.

The findings also indicate that Taleghani's attempt to reconcile evolutionary theory with the Qur'an encounters both scientific and exegetical difficulties. His particular account of the evolution of species, as presented in Partow az Qur'an, has not been accepted by proponents of evolutionary theory in the West. Furthermore, his reconstruction does not adequately resolve the empirical difficulties associated with the theory. From an exegetical perspective, his interpretation also faces difficulties because it does not conform to the clear apparent meanings of the Qur'anic verses concerning human creation. Thus,

his approach relies on modifying the theory and interpreting the relevant verses within the framework of that modified account.

In contrast, Mesbah Yazdi maintains that the Qur'anic verses clearly indicate the independent and miraculous creation of Adam from clay and that the present human lineage ultimately descends from him. Accordingly, he rejects the view that the first human being originated from earlier living organisms. He considers evolutionary theory incompatible with the indications of numerous Qur'anic verses concerning human creation. His criticism also concerns the epistemological status of the theory, which, in his view, lacks sufficient scientific foundations and relies substantially on induction and conjecture. Consequently, he does not regard it as sufficiently reliable to justify departing from the apparent meanings of the Qur'anic text.

The comparison further demonstrates that the two scholars differ in their methodological approaches. Taleghani seeks to establish compatibility by reconstructing evolutionary theory and interpreting the Qur'anic verses accordingly, whereas Mesbah Yazdi evaluates the theory against the apparent meanings of revelation and the requirements of sound Qur'anic interpretation.

Conclusion

The comparative analysis shows that Taleghani and Mesbah Yazdi represent two substantially different approaches to the interpretation of the Qur'anic verses concerning human creation in the light of the evolution theory. Taleghani, influenced by biological evolution, sought to overcome the tensions between the theory and religious teachings by modifying its formulation and combining it with philosophical and religious concepts such as substantial motion, divine unity, and spiritual perfection. He subsequently attempted to interpret the relevant Qur'anic verses within this framework. However, the findings indicate that this attempt does not provide a satisfactory reconciliation. His particular account of the evolution of species is neither accepted by the proponents of the evolution theory nor found capable of resolving its empirical difficulties, while it also conflicts with the clear surface meanings of the Qur'anic verses concerning human creation.

Mesbah Yazdi, in contrast, holds that the Qur'an clearly establishes the independent and miraculous creation of Adam from clay and that the present human race ultimately descends from him. On this basis, he regards the evolutionary account of the origin of human beings as incompatible with the surface meanings of numerous Qur'anic verses. More importantly, he argues that the evolution theory lacks the scientific and epistemological strength required to serve as a reliable basis for reinterpreting the Qur'an. Its dependence on induction and conjecture, together with the absence of sufficient scientific foundations, prevents it from functioning as a compelling indication for abandoning the surface meaning of the revelation.

Therefore, of the two approaches examined, Mesbah Yazdi's approach is more consistent with the methodological requirements of evaluating empirical theories and with the principles of sound Qur'anic interpretation. The findings suggest that a reconciliation between the evolution theory and the Qur'anic account of human creation cannot be established merely by modifying the theory or interpreting the Qur'anic verses in accordance with it. Such reconciliation requires both adequate scientific support for the proposed theory and conformity with the clear indications and established interpretive principles governing the Qur'anic text.

کتاب قیّم
شاپا: ۶۰۲۶ – ۲۲۵۱
Homepage: KQ.meybod.ac.ir

مقایسه رویکرد تفسیری طالقانی و مصباح یزدی در مواجهه با نظریه تکامل در آیات آفرینش انسان

محمد حسینخانی[۱] ✉ | امیررضا اشرفی[۲]

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) قم، ایران. رایانامه: mhk25mhk@yahoo.com
۲. دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه امام خمینی(ره) قم، ایران. رایانامه: ashrafi@iki.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۷
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۲۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۳
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:
آفرینش انسان، مصباح یزدی، طالقانی، پرتوی از قرآن، نظریه تکامل.

چکیده

هدف: این پژوهش با هدف مقایسه رویکرد تفسیری آیت‌الله سیدمحمود طالقانی و آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی در مواجهه با نظریه تکامل در تفسیر آیات آفرینش انسان انجام شده است..

روش پژوهش: این پژوهش به روش توصیفی ـ تحلیلی انجام شده و داده‌های آن به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری شده است.

یافته‌ها: یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که طالقانی با پذیرش نظریه تکامل، کوشیده است با بازنگری در برخی جنبه‌های آن و تلفیق آن با مفاهیمی همچون حرکت جوهری، توحید و تکامل معنوی، میان این نظریه و آموزه‌های دینی سازگاری برقرار کند و آیات آفرینش انسان را بر اساس آن تفسیر نماید. بااین‌حال، تقریر وی از تکامل انواع، نه مورد پذیرش طرفداران این نظریه در غرب قرار گرفته و نه توانسته است مشکلات تجربی آن را برطرف سازد. افزون بر این، تطبیق آیات بر این تقریر با ظواهر روشن آیات آفرینش انسان سازگاری ندارد. در مقابل، مصباح یزدی معتقد است که ظواهر قرآن به‌روشنی بر آفرینش مستقل و اعجازآمیز حضرت آدم از خاک دلالت دارند و نسل کنونی بشر به او بازمی‌گردد. وی نظریه تکامل را به دلیل فقدان پشتوانه‌های علمی کافی و ابتنا بر استقرا و حدس، فاقد اعتبار لازم برای عدول از ظواهر آیات قرآن می‌داند.

نتیجه‌گیری: مقایسه دو دیدگاه نشان می‌دهد که طالقانی با پذیرش نظریه تکامل، درصدد تفسیر سازگارانه آیات قرآن برآمده است؛ درحالی‌که مصباح یزدی، با تأکید بر ظواهر آیات و ارزیابی انتقادی پشتوانه‌های علمی نظریه تکامل، آن را مبنای موجهی برای تأویل آیات نمی‌داند. بر این اساس، رویکرد مصباح یزدی با ضوابط ارزیابی نظریه‌های تجربی و قواعد معتبر تفسیر قرآن سازگاری بیشتری دارد.

استناد: : حسینخانی، محمد و اشرفی، امیررضا. (۱۴۰۵). مقایسه رویکرد تفسیری طالقانی و مصباح یزدی در مواجهه با نظریه تکامل درآیات آفرینش انسان، کتاب قیّم، ۱۶ (۲)، پیاپی: ۳۵، ۵۸-۳۹.

DOI: http//doi.org/10.30512/kq.2025.21643.3883

ناشر: دانشگاه میبد.

© نویسندگان.

۱. طرح مسئله

نظریه تکامل در میان اندیشمندان مسلمان چالش‌هایی را برانگیخته است. بیشتر دانشمندان مسلمان این نظریه را ناسازگار با آیات آفرینش انسان یافته‌اند و برخی با پذیرش این نظریه کوشیده‌اند تا آیات قرآن را سازگار با آن نشان دهند. باید از اندیشمندان معاصر، آیت‌الله محمدتقی مصباح‌یزدی و آیت‌الله سید محمود طالقانی را به ترتیب از طیف اول و دوم شمرد. این پژوهش با واکاوی رویکرد تفسیری این دو اندیشمند در صدد پاسخ به چند سؤال ذیل است:

۱. رویکرد تفسیری آیت‌الله مصباح یزدی در مواجهه با نظریه تکامل درباره آیات آفرینش انسان چگونه است؟

۲.رویکرد تفسیری آیت‌الله طالقانی در مواجهه با نظریه تکامل درباره آیات آفرینش انسان چگونه است؟

۳. کدام رویکرد با قواعد صحیح تفسیر قرآن منطبق است؟

بررسی، مقایسه و ارزیابی رویکرد این دو مفسر در مسئله مذکور می‌تواند خطاهای احتمالی را در تفسیر آیات قرآن روشن و راه را برای تفسیر درست و ضابطه‌مند قرآن برای مفسران و قرآن‌پژوهان هموارتر سازد.

پیش از این، پژوهش‌هایی که درباره دیدگاه آیت‌الله طالقانی صورت گرفته، تنها گزارشی اجمالی یا بعضاً غیر صحیح از دیدگاه ایشان است؛ مثلاً نویسنده مقاله «تکامل در آفرینش انسان از نگاه اندیشمندان معاصر با محوریت نقد کتاب خلقت انسان» (قبسات، ۱۳۹۰)، آیت‌الله طالقانی را از جمله کسانی می‌داند که فرضیه تکامل را رد و نفی کرده است؛ درحالی‌که چنین نیست؛ یا برخی از کتاب‌ها مانند «جریان‌شناسی تفسیر علمی» (شادی نفیسی، ۱۳۹۷) با اینکه در صدد بیان روش مفسران معاصر و نقد مبانی تفسیر علمی بوده است، به این مطلب اشاره نکرده که نویسنده پرتوی از قرآن، نظریه تکامل را با اصلاحات پذیرفته است. بهترین اثر در بیان نظر آیت‌الله طالقانی، کتاب تفسیر پرتوی از قرآن اوست و بهترین اثر در بیان دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در این زمینه، کتاب «سخنی پیرامون خلقت انسان از نظر قرآن» است که توسط محمود عراقی از جلسات درس استاد مصباح تقریر گردیده است. با این وجود، پژوهشی که در صدد تبیین جامع و داوری بین نظرات این دو مفسر در مواجهه با آیات آفرینش باشد، به چشم نمی‌خورد.

۲. نظریه تکامل و پیامدهای آن

نظریه تکامل در اواسط قرن نوزدهم میلادی توسط «چارلز داروین» مطرح شد. از ارکان مهم نظریه تکامل، اعتقاد به تغییر تدریجی جانداران و تبدیل یک نوع به نوع دیگر به صورت تصادفی است (ر.ک: داروین، ۱۳۸۰، ص۱۸۰). طبق این نظریه، تمام موجودات عالم، ساختاری به هم پیوسته دارند و منشأ موجودات پیچیده و پرسلولی فعلی از جمله انسان‌ها، موجوداتی تک‌سلولی است که به‌تدریج در طول میلیون‌ها سال، شکل گرفته و دچار تحول شده‌اند (Darwin,1859, p. 503). در این نظریه، از میان موجودات، تنها آن دسته باقی می‌مانند که هماهنگی بیشتری با محیط زندگی خود را کسب کرده باشند (Darwin, 1859, p. 51). داروین ابتدا در سال ۱۸۵۹ از این مطلب با عنوان «انتخاب طبیعی» یاد کرد؛ اما در ویرایش پنجم کتاب خود در سال ۱۸۶۹، آن را «انتخاب اصلح» نامید.

این نظریه هرچند در ابتدا با مخالفت برخی دانشمندان معاصر داروین مواجه شد، اما دیری نپایید که از سوی دانشمندان غربی مورد توجه قرار گرفت و به شدت در غرب ترویج شد؛ به گونه‌ای که امروزه، تنها یک نظریه زیستی نیست، بلکه به یک جهان‌بینی تبدیل شده و عرصه‌های مختلفی اعم از دین، علوم تجربی، زیست و رشته‌های مختلف علوم انسانی را تحت تأثیر قرار داده است. به‌عنوان نمونه، در اقتصاد تکاملی بیان می‌کنند که رفتارهای اقتصادی افراد مانند انتخاب شغل و مصرف از ویژگی‌های تکاملی سرچشمه می‌گیرد یا در روان‌شناسی تکاملی بر این نکته تأکید می‌شود که بسیاری از ویژگی‌های روان‌شناختی و رفتاری انسان، نتیجه

فرآیندهای تکاملی است. از جهت دیگر، تکامل‌گرایان الحادی مانند «ریچارد داوکیز» در کتاب «خدا یک فرضیه است»، به شدت تلاش می‌کنند تا پایه اعتقاد به خدا و تدبیر او را در جهان هستی به چالش بکشد (Dawkins,2006, The God Delusion). «دنیل دنت» نیز از تکامل‌گرایان معاصر، مدعی است که ایده «خدا مرده است» را «نیچه» از «داروین» گرفته است (Dennett, 1996, p. 62). فرضیه تکامل از جهت اجتماعی نیز آثار متعددی داشته است. ادعا می‌شود که بر اساس نظریه تکامل، کمک به هم‌نوع، مایه شگفتی است و حتی نامطلوب است؛ زیرا سبب اختلال در فرایند تکامل موجودات و انتخاب اصلح می‌گردد (Darwin, 1902, p. 180).

در بُعد رفتاری و اخلاقی نیز، برخی تکامل‌گرایان معاصر، منکر باید و نبایدهای اخلاقی شده‌اند. به باور آن‌ها، ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان از جمله رفتارهای اخلاقی او مبتنی بر بقاء اصلح است و اخلاقی که از دوستی و صلح سخن می‌گوید، بی‌پایه است. در بعد انسان‌شناختی نیز پیامدهای این نظریه قابل مشاهده است؛ زیرا در این نظریه، جایگاه ویژه انسان را در نظام هستی به عنوان جانشین و امانتدار الهی در زمین را که توسط ادیان آسمانی مطرح شده است، به حیوانی با پیچیدگی‌های مغزی عصبی تنزل داده است (ر.ک: باربور، ۱۳۹۲، ص۴۸۰). به همین دلیل، برخی تکامل‌گرایان معاصر تصریح می‌کنند: انسان باید به یاد برادری خود با دیگر حیوانات بیفتد (Dennett,1996, p. 383) و بداند که نهایتاً یک حیوان پیشرفته است. آن‌ها غالباً انسان را موجودی تک‌ساحتی می‌دانند و بعد فراجسمانی (روح) او را انکار می‌کنند (Dennett, 2003, p. 2). همچنین، بسیاری از تکامل‌گرایان بر اساس نظریه تکامل، منکر اختیار در انسان هستند (ر.ک: فوکویاما، ۱۳۹۰، ص۲۲۵).

۳. نظریه تکامل و آیات آفرینش از نگاه طالقانی

طالقانی مانند سحابی (ر.ک: سحابی، ۱۳۸۷، صص۱۷۷-۱۸۱ و ۲۸۵-۲۸۹ و ۳۰۳-۳۰۴) و بازرگان (بازرگان، ۱۳۵۱، صص۳۷-۳۸) ضمن پذیرش نظریه تکامل، تلاش کرده است تا آیات قرآن را مطابق این نظریه تفسیر کند؛ اما مواجهه طالقانی با این نظریه، با آن دو متفاوت است. وی کوشیده است با تصرفاتی در این نظریه، آن را به دلخواه خود به گونه‌ای تقریر کند که به اعتقاد خود، هم اصل و ارکان این نظریه حفظ شود و هم با روح قرآن و آیات توحیدی آن هماهنگ باشد؛ اما نه تقریر او و از این نظریه مقبولِ نظر زیست‌شناسان افتاده و نه تطبیق آیات آفرینش از سوی او بر این نظریه مورد قبول غالب مفسران مسلمان قرار گرفته است. دیدگاه طالقانی درباه نظریه تکامل را می‌توان به تفکیک در پنج محور ذیل بیان کرد:

۳-۱. پذیرش ترانسفورمیسم با توجه به برخی شواهد تجربی

به گفته نویسنده «پرتوی از قرآن»، درباره چگونگی پیدایش نوع آدم در زمین، دو دیدگاه عمده وجود دارد: ۱. نظر فیلسوفان قدیم و ظواهر دینی که مطابق آن، انسان و انواع گیاهان و جانوران دفعتاً و بدون سابقه قبلی، بدون آنکه نوعی به نوع دیگر تبدیل شده باشند، آفریده شده‌اند، ۲. نظر استقرائی دیگر، قائل به این است که موجودات از دانی تا عالی به هم پیوسته و هر نوع پایین با گذشت زمان و تأثیر محیط، منشأ نوع بالاتر است (ر.ک: طالقانی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۱۱۳). طبق این نظر، انسان نیز خلقتی جدای از سایر گیاهان و جانوران ندارد، بلکه به‌تدریج در طول سالیان دراز در اثر تغییر تدریجی جانورانی پست، تکامل و تمایز یافته و شکل و شمایل و خوی و خصلت انسانی پیدا کرده است. به اعتقاد ایشان، نظریه دوم (ترانسفورمیسم)[1] که با نظریه تکامل سازگار است به دلیل قرائن بسیار، درست به نظر می‌رسد (ر.ک: طالقانی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۱۱۳).

[1]. Transformism

۳-۲. ترمیم خلل علمی نظریه تکامل با مداخله عوامل فرامادی

به باور مرحوم طالقانی، نظریه تکامل با قرائت رایج آن خلل‌هایی دارد؛ از جمله اینکه شواهد کافی تجربی برای اثبات قطعی آن وجود ندارد. به علاوه، هیچ اثری از حد وسط میان آخرین نسل از موجودات انسان‌نما ـ که به اعتقاد تکامل‌گرایان، آخرین اجداد انسان‌ها هستند ـ و اولین انسان به لحاظ دیرینه‌شناسی پیدا نشده است. او برای پوشاندن این اشکالات، نظریه تکامل را به گونه‌ای تقریر می‌کند که خدشه‌ای از این ناحیه بر آن وارد نشود و به قول او، پژوهشگران از زحمت جستجوی بیهوده حلقه‌های وسط آسوده شوند (ر.ک: طالقانی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۱۱۳). وی برای رفع مشکل مذکور، این احتمال را مطرح می‌کند که در مقطعی از سیر تکامل انسان با مداخله حکیمانه الهی، سیر آهسته تکامل با جهش‌هایی بسیار، به یکباره جلو افتاده و سیر تکامل آنها را تسریع کرده است و آنان را یکباره میلیون‌ها سال جلو برده و از موجودات دانی به موجودات عالی رسانده است. وی در این باره می‌نویسد: خداوند به اراده حکیمانه خود، با وساطت فرشتگان در مقاطعی از زمان، سیر تکاملی موجودات را با اِعمال جهش‌هایی تسریع کرده است و این موجب شده که برای تکوین جانداری پیشرفته و صاحب عقل مانند انسان، نیاز به گذشت میلیون‌ها سال نباشد. به این ترتیب، با درنظرگرفتن نقش خداوند حکیم در تکامل جانداران، می‌توان دانشمندان علوم تجربی را از جستجوی بیهوده و تلاش طاقت‌فرسا برای یافتن حلقه‌های مفقوده نسل فعلی بشر در سنگواره‌ها و آثار باستانی راحت کرد (ر.ک: طالقانی، ۱۳۶۲، ج۱، صص۱۱۲-۱۱۵).

۳-۳. تسری تکامل از باطن به ظاهر

از دیگر تصرفات مرحوم طالقانی در نظریه تکامل، افزودن عنصر تکامل باطنی به آن است. به گفته ایشان برخلاف نظر دانشمندان علوم طبیعی، تکاملِ موجودات منحصر به تکامل زیستی و تغییر در صورت و اعضاء موجودات نیست؛ بلکه تکامل موجودات ابتدا از باطن آنها آغاز می‌شود و تکامل در باطن در واقع، حرکت در جوهر موجودات است؛ مانند یک نطفه که قبل از قرارگرفتن در رحم، شروع به حرکت می‌کند تا خود را آماده حضور در رحم کند و در آنجا نیز، راه خود را ادامه می‌دهد تا انسان کامل گردد. به باور ایشان در زمین نیز، تکامل از باطن به ظاهر می‌رسد؛ زیرا زمین یک رحم در مقیاس بزرگ‌تر است و یک سلول در آن طی مراحل می‌کند و به کمال خود می‌رسد (ر.ک: طالقانی، ۱۳۶۲، ج۱، صص۳٤-۳۵). تنها تفاوت رحم و زمین در سرعت به تکامل رسیدن است؛ زیرا وجود آفات و عوارض بیشتر در زمین، سبب طولانی‌تر شدن زمان تکامل موجودات می‌گردد. سپس، ایشان به دانشمندان علوم تجربی که تکامل را منحصر در ظاهر موجودات می‌دانند، تعریض می‌زند که چطور به تکامل سلول نطفه توجه نکرده‌اند که بعد از مدتی، پس از گذراندن مراحل تکامل باطنی از جهان انسان سر بر می‌آورد و چنین تکامل باطنی را در کنار قوانین تنازع و انتخاب طبیعی و بقاء اصلح ندیده‌اند؛ درحالی‌که شباهت ظاهری بین سیر تکاملی نطفه در رحم و تکامل جانداران در بستر جهان زیاد است (ر.ک: طالقانی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۳۵).

طالقانی برای اثبات شروع تکامل از باطن به ظاهر، به آیه سوره حمد استناد کرده است تا به این نظریه، صبغه دینی و قرآنی بخشد. به گفته وی، «صراط» در قرآن به معنای راه عمومی رو به خیر است که مطلوب هر انسانی نیز هست و (الف) و (لام)، عهد ذهنی یا خارجی در واژه «الصراط» دلالت می‌کند بر اینکه این راه، مطلوب هرکسی است و صراط مستقیم که خود، مطلوب فطری انسان است، مبدأ و اصل تکامل است. بنابراین، کسانی که در این صراط ـ که مبدأ تکامل است ـ قرار گیرند، به سمت کمال خود، حرکت می‌کنند و آنان که از آن منحرف شوند، در زمره «الضالین» یا «المغضوب علیهم» قرار می‌گیرند و محکوم به فنا می‌شوند یا با انطباق با محیط تکاملشان متوقف می‌گردند (ر.ک: طالقانی، ۱۳۶۲، ج۱، صص۳۳-۳۶).

۳-۴. توسعه تکامل زیستی به تکامل عقلی

اِبداع دیگر مرحوم طالقانی، توسعه تکامل زیستی به تکامل معنوی و عقلی است. به ادعای او در آیات ٢٤ و ٢٥ سوره نور، دوران‌های حیات تا ظهور انسان و عقل را که میلیون‌ها سال بر آن گذشته، بیان شده است. ابتدا خداوند می‌فرماید: ﴿**وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ ماءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلى بَطْنِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلى رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ ما يَشاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾(نور: ٢٤/ ٤٥). در این آیه، اگر «مِنْ» در «مِنْهُمْ» نشئیّه باشد، در صدد بیان منشأ و سرچشمه تمام موجودات است که ابتدا روی زمین می‌خزیدند و سپس، تکامل پیدا کردند و دارای دو پا شدند و سپس، دو پای دیگر به آنها افزوده شد و با چهار پا حرکت کردند و در مرحله آخر، به جهان عقل وارد شدند و شاهد این ارتقاء، استفاده از «مَنْ» موصوله است که برای موجودات عاقل به کار می‌رود و کاربرد آن برای موجودات غیرعاقل، دلالت بر این می‌کند که این موجودات ارتقاء پیدا کرده‌اند (ر.ک: طالقانی، ١٣٦٢، ج١، صص٣٦-٣٧). منظور ایشان از ورود موجودات به جهان عقل این است که دسته‌ای از جانداران در طی سالیان دراز با طی مراحل تکامل زیستی، به مرحله‌ای رسیده‌اند که شایستگی دریافت موهبت عقل را یافته‌اند و با دریافت آن از اجداد خود تمایز یافته‌اند و این همان استقرار در صراط مستقیم و نیل به مرحله انسانیت است (ر.ک: طالقانی، ١٣٦٢، ج١، ص٣٧). یکی از مستندات ایشان در این‌باره آیه﴿**لَقَدْ أَنْزَلْنا آياتٍ مُبَيِّناتٍ وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾(نور: ٢٤/ ٤٦) است که از دیدگاه ایشان، بعد از بیان مراحل تکامل زیستی (سیر تکاملی موجودات از خزنده به دوپا و چهارپا) این آیه ذکر شده است.

به باور ایشان، از آیه ﴿**إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَ رَبِّكُمْ ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها إِنَّ رَبِّي عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾(هود: ١١/ ٥٦) می‌توان استنباط کرد که تربیت و تکامل برای همه جنبندگان، توسط خداوند اتفاق می‌افتد؛ زیرا «ناصِیَة» به معنای موی جلوی سر است و در اینجا، استعاره از محل و مرکز ظهور تکامل است؛ زیرا مغز به وسیله سلسله اعصاب، ادراکات را ضبط و ثبت می‌نماید و پیوسته ساختمان اعصاب و مغز کامل‌تر می‌شود و جلو می‌رود تا مراحل تکامل را طی کند و به تکامل عقلی برسد. به نظر ایشان، سیر تکاملی موجودات چنین بوده که در ابتدا در طبیعتِ بسیط و مرکبِ عناصر، حیات و غریزه شکل می‌گیرد که سبب می‌شود، جانداران به دنبال غذا، تولید و دفاع باشند. سپس ادراکات حسی، وهمی و خیالی در آن‌ها ایجاد می‌شود و در نهایت، عقل فطری و تکامل علمی، آن‌ها را از اشتباه در ادراکات دیگر مصونیت می‌بخشد و جلوی اشتباهات آنها را می‌گیرد (ر.ک: طالقانی،١٣٦٢، ج١، ص٣٧).

ممکن است تصور شود که منظور ایشان این است که هریک از افراد انسان این مراحل را به مرور زمان، طی می‌کند، نه اجداد انسان‌نمای بشر؛ چنان که دیگران نیز این مراحل را برای حیات انسان ذکر کرده‌اند (ر.ک: مظفر، ١٤٢٩، ج١، ص١٢)؛ اما مرحوم طالقانی تصریح می‌کند: «این دوره‌ها و مراحل چنانچه در تکوین انسان ظاهر است، در انواع هم باید صورت گرفته باشد» (ر.ک: طالقانی، ١٣٦٢، ج١، ص٣٧) و تکمیل و تغییر اعضاء و جوارح و سازمان عصبی و مغزی، از آثار و ظهور همین تربیت و تکامل معنوی و باطنی است (ر.ک: طالقانی، ١٣٦٢، صص٣٧-٣٨).

تعبیر ایشان درباره تغییر و تکمیل تدریجی اعضا و جوارح و سیستم عصبی و مغزی انسان در طول زمان، با توجه به تصریح ایشان به لزوم تکامل در انواع، ناظر به نظریه تکامل است که قائل به تغییر تدریجی اعضای یک نوع و تبدیل آن به اعضایی متناسب با نیازهای نوع دیگر است؛ مثلاً باله در ماهی به‌تدریج تبدیل به دست و پا در خزندگان و دست خزندگان به‌تدریج تبدیل به بال در پرندگان می‌شود و نیز، تغییر در اعضا و جوارح میمون‌ها مانند حذف دم و بقای دنبالچه و کوتاه‌شدن دست‌ها و موها و بزرگ‌شدن مغز از جمله این تغییرات است که از نظر تکامل‌گرایان مقدمه تبدیل به نوع دیگر است.

۳-۵. کشف عامل باطنی برای انقراض انواع

چنان که گذشت، مرحوم طالقانی با درآمیختن نظریه تکامل زیستی و تکامل معنوی، دلیل انقراض برخی موجودات را انحراف از «صراط مستقیم» می‌داند. به اعتقاد ایشان، هرچند از سوی زیست‌شناسان، عامل ظاهری و زیستی تنازع بقا و عدم سازگاری با محیط، عامل انقراض دانسته شده؛ اما در واقع، عامل باطنی و منشأ اصلی انقراض، انحراف از «صراط مستقیم» بوده است. آنها در اثر انحراف از صراط مستقیم در گروه «ضالین» یا «مغضوب علیهم» قرار گرفته و محکوم به انقراض و فنا شده‌اند؛ زیرا تکامل روحی و معنوی، روح و فلسفه تاریخ امم و ملل است (ر.ک: طالقانی، ۱۳٦۲، ج۱، صص۳٤و ۳۵ و ۳٦).

۳-۶. برجسته‌سازی عامل وراثت در تکامل

برخلاف زیست‌شناسان که منشأ تکامل زیستی را عمدتاً احتیاجات طبیعی و تنازع در بقا و تطبیق با محیط و بقای اصلح می‌دانند؛ مرحوم طالقانی، عامل عمده تکامل زیستی در جاندران را وراثت می‌داند. وی با تمثیلِ سیر تکامل موجودات به سیر تکوین جنین در رحم مادر، قویاً از این احتمال، دفاع می‌کند که عامل عمده تکامل زیستی هم مانند تکامل جنین باید وراثت باشد. او بر دانشمندان تکامل‌گرا خرده می‌گیرد که چطور درحالی‌که ایشان جنین را معلول قوانین تنازع و انتخاب طبیعی و بقای اصلح نمی‌دانند؛ بلکه تکامل در جنین را حاصل نسخه وراثتی می‌دانند که جنین از پدر و مادر و نسل‌های گذشته دریافت کرده است، اما در تکامل زیستی به جای عامل وراثت بیشتر بر انتخاب طبیعی و بقای أصلح تأکید می‌کنند و به عامل وراثت چندان توجهی نمی‌کنند (ر.ک: طالقانی، ۱۳٦۲، ج۵، ص۳۵). به باور وی، داروین تنها بخشی از حیات جانوری را در مدت محدود تحقیقاتش بررسی کرده است. لذا تسری نظریه تکامل طبق قرائت داروین نسبت به همه ابعاد حیات صحیح نیست. وی این سؤال را درباره تکامل داروین مطرح می‌کند که اگر منشأ تکامل زیستی، تنها تنازع بقاست، جانورانی را که در محیط‌های بلامنازع رشد و تحول یافته یا بدون تحول باقی مانده‌اند، چگونه می‌توانیم مشمول قانون تنازع بقا بدانیم؟ (ر.ک: طالقانی، ۱۳٦۲، ج۵، ص۱۰۵).

به گفته طالقانی، برخی دانشمندان قوانین وراثت را مایه اصلی تنوع انواع دانسته‌اند، چنان که تنوع جنینی بشر، بیشتر از انواع دیگر است؛ درحالی‌که در این تنوع و تکامل جنینی، تنازع در بقا و انتخاب اصلح و کوشش و زحمتی در میان نیست. بنابراین، نه تنازع بقا، چنان که دانشمندان علوم طبیعی پنداشته‌اند، تنها عامل تکامل است و نه کار و زحمت، چنان که مارکس و انگلس کار و زحمت را تنها عامل حرکت و تکامل تصور کرده‌اند. به باور طالقانی اکنون طبق اصول و قوانین اثبات‌شده، وراثت تکیه‌گاه محکم‌تری برای کشف چگونگی تطور و تکامل گردیده است (ر.ک: طالقانی، ۱۳٦۲، ج٦، ص۵۳).

حاصل اینکه طبق دیدگان ایشان، وراثت نقش مهمتری از تنازع بقا و انتخاب اصلح در تکامل جانداران دارد. وی ضمن تأکید بر همین عامل، آیه ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ**﴾ (اعراف: ۷/ ۱۸۹) را شاهدی بر ارتباط وراثتی موجودات قلمداد کرده و مراد از «نفس واحده» را نخستین واحد حیاتی مشترک نوع انسان یا همه انواع دانسته که معلوم نیست، چگونه و در چه شرائط زمانی تحقق یافته است (ر.ک: طالقانی،۱۳٦۲، ج٦، ص۵۳).

۴. نظریه تکامل و آیات آفرینش از نگاه آیت‌الله مصباح یزدی

در ادامه دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی درباره رابطه آفرینش و نظریه تکامل را در چند عنوان مطرح می‌شود:

۴-۱. دلالت روشن آیات بر آفرینش مستقل نخستین انسان

از دیدگاه استاد مصباح یزدی آیات آفرینش انسان در قرآن به روشنی دلالت بر آفرینش مستقل نخستین انسان از سایر جانداران دارد. به باور ایشان، روشن‌ترین آیه در این زمینه، آیه ۵۹ سوره آل‌عمران است. این آیه در مقام احتجاج با مسیحیان نجران نازل شده است که حضرت عیسی(ع) را پسر خدا می‌دانستند. آنان در مقام اثباتِ الوهیت عیسی(ع) از پیامبر اکرم(ص) پرسیدند که اگر عیسی(ع) پسر خدا نیست، پس پسر کیست و خداوند در پاسخ آنها این آیه را نازل کرد: ﴿**إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ**﴾ (آل عمران: ۳/ ۵۹)؛ در حقیقت، داستان [خلقت] عیسی نزد خدا همچون داستان [خلقت] آدم است [که] او را از خاک آفرید؛ سپس بدو گفت: «باش»؛ پس وجود یافت.

این پاسخ در صورتی حجتی علیه ادعای نصارا در الوهیت عیسی(ع) است که آدم(ع) مانند عیسی(ع) به گونه‌ای اعجازآمیز بدون پدر به وجود آمده باشد و اگر چنین احتمالی مطرح بود که آدم(ع) از انسانی مانند خودش یا پست‌تر به وجود آمده است، احتجاج به کلی باطل می‌شد و آیه شریفه به هیچ وجه جواب استدلال نصارا واقع نمی‌گشت. بدین ترتیب، این آیه به روشنی دلالت بر خلقت مستقل آدم(ع) از موجودات پیشین دارد و با نظریه تکامل سازگار نیست (ر.ک: عراقی، ۱۳۴۹، صص۸۵-۹۳). از طرفی آیات فراوانی در قرآن، پس از نقل داستان آفرینش انسان و هبوط او از بهشت، در پیام‌هایی عام، همه انسان‌ها را با واژه «بنی‌آدم» مخاطب خود قرار داده و آدم و همسرش را پدر و مادر همه آدمیان خوانده است؛ از جمله، آیه ﴿**يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ**﴾ (اعراف: ۷/ ۲۷)؛ «ای فرزندان آدم! مبادا شیطان شما را بفریبد، چنان‌که پدر و مادرتان را (فریفت و) از بهشت بیرون راند». در این آیه مانند بسیاری از آیات دیگر (نظیر اعراف: ۷/ ۲۵ و۱۷۲؛ اسراء: ۱۷/ ۷۰؛ یس: ۳۶/ ۶۰)، همه مخاطبان قرآن (نسل فعلی بشر) فرزندان آدم(ع) تلقی شده‌اند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص۴۵)؛ اما آیات قرآن درباره وجود انسان‌ها یا موجوداتی انسان‌نما قبل از حضرت آدم(ع) چیزی نفرموده است و ما هم از پیش خود، چیزی در این‌باره نمی‌توانیم بگوییم.

سایر آیات اگر دلالت دیگری داشته باشند، در مقابل ظهور این آیات، قابل اعتنا نیست؛ زیرا ظهور این آیات قوی‌تر است و روایات معتبر مؤید همین ظهور است. از نظر آیت‌الله مصباح یزدی، نظریه تکامل، نظریه‌ای تجربی است که به حد قطعیت نرسیده است. بنابراین، نمی‌توان با تکیه بر آن، از ظاهر نزدیک به صریح آیات قرآن دست کشید. رویکرد ایشان درباره کاربست نظریه تکامل به مثابه نظریه‌ای تجربی در تفسیر آیات قرآن را می‌توان ذیل دو قاعده زیر بیان کرد.

۴-۲. عدم قطعیت و کلیت نظریه تکامل به مثابه نظریه‌ای تجربی

در علوم تجربی، روز به روز شاهد اکتشافات و نظریات جدیدی هستیم. علوم تجربی بر تجربه و ارائه نظریات جدید استوار است و هیچ دانشمندی برای قوانین تجربی، ثبات و عدم تغییر را ادعا نکرده است. چه‌بسا یک دانشمند برای ارائه یک نظریه، جایزه نوبل گرفته است و دانشمند دیگر برای نقد و بیان نواقص آن جایزه نوبل گرفته است (ر.ک: باربور، ۱۳۷۹، ص۱۸۰).

به باور ایشان در پدیده‌های جهان طبیعت، مانند پیدایش انسان، در مواردی که به دنبال کشف علت یک پدیده هستیم، تعیین دقیق همه عوامل و شرایطی که در پیدایش پدیده‌ای مادی مؤثرند و همچنین، به دست آوردن عوامل انحصاری، بسیار دشوار است. از طرفی، نتایج تجربه هیچ‌گاه ارزش بدیهیات و نتایج براهین عقلی را ندارد و یقین مضاعف به بار نمی‌آورد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج۲، صص۷۱-۷۲؛ مطهری، ج۱، صص۱۴۳-۱۴۴).

در مسئله خلقت انسان نیز، کشف دقیق تمام عوامل انحصاری در خلقت انسان و بیان رابطه انواع موجودات با توجه با علم اندک انسان کاری غیر ممکن است؛ زیرا افزون بر اینکه کشف تمام علت‌ها در رشد یک موجود در توان علوم تجربی نیست، قدرت و دایره

علوم تجربی شامل علل غیر مادی نمی‌شود. در مسئله خلقت انسان، وقتی حرف از خلقت مستقل حضرت آدم(ع) توسط خداوند متعال به میان می‌آید، در واقع، بحث از خلقت معجزه‌وار انسان است. پس چطور علم طبیعی که دایره‌اش محسوسات و امور مادی است، می‌تواند چنین مسئله‌ای را رد یا تایید کند؟

علاوه بر اینکه قوانین علوم تجربی بدون استثنا نیستند؛ به‌عنوان مثال در شیمی گفته می‌شود، همه فلزات در دمای عادی جامدند؛ اما جیوه که فلز است، از این قاعده مستثناست. در مسئله خلقت انسان نیز، اگر بر فرض بر اساس شواهد تجربی این نتیجه برسیم که پیدایش انواع گیاهان و حیوانات بر روی کره زمین بر اساس جهش‌های کروموزومی و مطابق نظریه داروین صورت گرفته است، باز این قانون، استثناپذیر است؛ زیرا استثنا به نظریه علمی ضرر نمی‌زند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج۲ ، ص۲۲۷).

نظریه داروین به عنوان نظریه‌ای خدشه‌ناپذیر ثابت نشده است، بلکه حتی در غرب مخالفینی نیز دارد. برای نمونه، «کارل پوپر» نظریه تکامل را علمی نمی‌داند، بلکه آن را یک برنامه بررسی متافیزیکی دانسته است (popper, 1976, pp. 170-171). از نظر پوپر، نظریه علمی باید به صورت کلی بیان شود و یک نظم همیشگی را برساند و بتواند آینده را پیش‌بینی و وقوع یک حادثه را غیرممکن اعلام کند؛ د حالی‌که انتخاب طبیعی، قدرت پیش‌بینی آینده را ندارد؛ یعنی نمی‌تواند بگوید کدام یک از دو موجود در آینده باقی خواهند ماند (Popper, 1976, p. 170-171).

مشکل اساسی این تئوری آن است که در علم تجربی به این کلیت به اثبات نرسیده است و حتی بسیاری از زیست‌شناسان به جهت عدم وجود دلایل و قرائن محکم و وجود شواهد بر خلاف آن، با آن مخالف بوده و هستند. نهایت چیزی که در علوم تجربی ثابت شده است، دگرگونی اعراض پاره‌ای از گیاهان و جانوران است که نمی‌توان آن را دلیل بر تغییرات و تبدلات نوعی دانست و بر آن قیاس کرد. بنابراین، شواهدی که از سوی برخی دانشمندان علوم تجربی برای اثبات نظریه تکامل ذکر شده، مطالبی غیر قطعی است که هرگز آن را از مرز فرضیه خارج نمی‌سازد؛ زیرا از مقدمات وهمی و ظنی نتیجه قطعی به دست نمی‌آید (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰، ج۲، ص۲۲۷).

۴-۳. تطبیق‌ناپذیری آیات آفرینش بر نظریه تکامل

استاد مصباح یزدی درباره تطبیق آیات قرآن بر نظریات علوم تجربی با توجه به اعتبار اندک معرفتی نظریات تجربی حساسیت ویژه به خرج می‌دهد و هشدار می‌دهد که حتی نظریات به‌ظاهر اثبات‌شده علمی، ممکن است گمانی بیش نباشد و به‌زودی بطلانش ثابت شود. ازاین‌رو، باید ارزش هر معرفتی را در حد خود، شناخت و نباید از فرض، توقع ارزش واقع را داشت و یا وهم و گمان را به جای علم و یقین نشاند (ر.ک: عراقی، ۱۳٤۹، ص۲۵). در این صورت، اگر مفسر به جای استظهار قرآن و کشف مراد خداوند از ظاهر آیات، سعی در تطبیق آن با نظریات تجربی و مانند آن کند، چنین چیزی به قول علامه طباطبایی در حقیقت تفسیر قرآن نیست، بلکه تأویل و تطبیق است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱، ص۷) و این قبیل تطبیق‌ها، مادامی که قرائن روشن و قطعی نداشته باشد، صحیح نیست. بنابراین، باید در تطبیق آیات بر نظریات تجری و مانند آن، احتیاطِ تام کرد؛ زیرا در اکثر این گونه موارد، انسان به چیزی بیش از ظن و احتمال نمی‌رسد و معمولاً یقین به اینکه آیه‌ای همان را می‌گوید که فلان نظریه علمی روز مدعی آن است، امری بسیار مشکل است؛ اما متأسفانه برخی عالمان دینی با هدف تبلیغ دین و دفاع از قرآن، بدون لحاظ ضوابط قطعی، سعی در تطبیق آیات قرآن بر نظریات تجربی داشته و دچار نوعی علم‌زدگی شده‌اند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج۲، ص۲۲۵) که نمونه آن، تطبیق تکلف‌آمیز آسمان‌های هفتگانه در قرآن بر نظریه بطلمیوس و نیز، تطبیق آیات آفرینش انسان بر نظریه تکامل است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج۲، صص۲۲۰-۲۲۱).

۴. نقد و بررسی

چنان‌که گذشت، به باور غالب مفسران و دانشمندان مسلمان، از جمله آیت‌الله مصباح‌یزدی، آیات آفرینش انسان ظهوری قوی در آفرینش مستقل نخستین انسان از سایر جانداران دارند. به اعتقاد ایشان، از دیدگاه قرآن نخستین انسانی که از نسل بشر پای به عرصه وجود گذاشته، آدم بوده است، بدون اینکه خود او مولود جانداری دیگر پیش از خود باشد و این با نظریه تکامل سازگار نیست (برای نمونه، ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۶، ص۲۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج۱۷، صص۱۱۲ و ۱۱۶؛ سبحانی، ۱۳۸۳، ج٤، صص١٦ و ۱۹۰-۲۱٤).

بررسی دلالت تمام آیات مرتبط با آفرینش انسان در این مقاله نمی‌گنجد. به فراخور حال مقاله، مهم‌ترین آیاتی را که دو مفسر از آن برداشتی متفاوت داشته‌اند، از نظر می‌گذرانیم.

۴-۱. تفسیر «نفس واحده» به مثابه منشأ خلقت انسان

آیه اول سوره نساء، در خطابی به همه مردم، مبدأ آفرینش آنها را «نفس واحده» معرفی کرده است: ﴿**یا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمُ الَّذِي خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَ بَثَّ مِنْهُما رِجالاً کَثِیراً وَ نِساءً**﴾(نساء: ٤/ ١). اکثریت قریب به اتفاق مفسران مسلمان از جمله مصباح یزدی، مراد از «**مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ**» را به ویژه با توجه به قرینه «**خَلَقَ مِنْها زَوْجَها**» در همین آیه، حضرت آدم(ع) دانسته‌اند که همسرش نیز از او (جنس یا جسم او) آفریده شده است. طبرسی این قول را به همه مفسران نسبت داده است. به گفته فخر رازی، تمام مسلمانان بر اینکه مراد از «نفس واحده» آدم(ع) است، اتفاق نظر و اجماع دارند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج۳، ص۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج۱، ص۴۶۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج۲، ص۵۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج۹، ص۴۷۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج۲، ص۳۹۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۴، ص۱۳۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۹، صص۴۶-۴۷).

مرحوم طالقانی بر خلاف غالب مفسران، تعابیر این آیه را ناظر به تکامل انواع دانسته است. وی در این‌باره می‌نویسد: «نفس» در این آیه به دلیل نکره بودن، دلالت بر یک واحد حیاتی ناشناخته می‌کند که صفاتی از قبیلِ جذب، دفع و تغذیه لازمه آن است. خداوند در این آیه، «نفس» را به «واحده»، توصیف کرده که شاهد بر این است که نفس از اعیان و اشخاص نیست؛ زیرا اگر از اعیان یا اشخاص بود، از صفت و ضمیر مذکّر استفاده می‌شد؛ مثلاً گفته می‌شود: «رأیتُ نفساً عالماً». علاوه بر اینکه در سوره انعام به جای «خلقَکم» از «أَنْشَأَکُمْ» استفاده شده است: ﴿**وَ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَکُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَ مُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الآیاتِ لِقَوْمٍ یَفْقَهُون**﴾(انعام: ۶/ ۹۸) و «أَنْشَأَ» در این آیه به معنای «احداث و تربیت» است (ر.ک: طالقانی، ۱۳۶۲، ج۶، ص۴۹).

به باور طالقانی، به اتکای اینکه قرآن در چند آیه، منشأ آفرینش انسان‌ها را «نفس واحده» دانسته است، نمی‌توان آدم(ع) را منشأ نسل فعلی بشر دانست؛ زیرا مراد از «نفس واحده» در این آیه حضرت آدم(ع) نیست. آدم(ع) در قرآن کریم برگزیده الهی و مسجود فرشتگان و دارای علم اسماء است؛ اما نخستین انسانی که پای به عرصه وجود گذاشته، نیست. در واقع، قرآن نوع انسان را برآورده از یک نفس ناشناخته و مجهول معرفی کرده است. برخی آیات نیز، از تعبیر «جَعَلَ» برای بیان آفرینش زوج او استفاده کرده است: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْها زَوْجَها**﴾(اعراف: ۷/ ۱۸۹) که دلالت بر نوعی دگرگونی و جابه‌جا شدن بعد از آفرینش عمومی و اوّلی دارد و شاهد آن آفرینش زوج آن از اوست. در برخی آیات نیز، آفرینش زوج با «ثُمَّ» بیان شده که دلالت بر تأخّر دارد: ﴿**خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْها زَوْجَها**﴾(زمر: ۳۹/ ٦). با توجه به این آیات، نمی‌توان گفت که «نفس واحده» فردی مشخص و معهود است یا حتی در آن ظهور دارد (ر.ک: طالقانی، ۱۳٦۲، ج٦،ص٤٩).

به گفته طالقانی، عدم بازگشت آفرینش همه انسان‌ها با شواهد تاریخی و باستان‌شناسی نیز تأیید می‌شود؛ زیرا آثار موجود از تمدن‌های هند و شرقِ دور، از میلیون‌ها سال قبل از خلقت آدم، حکایت دارد که انسان‌هایی قبل از آدم(ع) زندگی می‌کرده‌اند (ر.ک: طالقانی، ۱۳٦۲، ج٦، ص۵۱).

به گفته وی، شواهد روایی نیز وجود موجوداتی انسان‌نما پیش از آدم(ع) را تأیید می‌کند. طبق روایات، قبل از آدمِ منتخب، موجوداتی آدم‌نما به نام «نسناس» زندگی می‌کرده‌اند. تاریخ تمدن ویل دورانت نیز از نوشته‌های تلمود، بازگو کرده که «آدمی برای نخستین بار با دمی، مانند جانور آفریده شده و تا نسل ادریس چهره آدمیزادگان به بوزینگان شباهت داشته است» (ر.ک: طالقانی، ۱۳٦۲، ج٦، ص۵۳).

۴-۱-۱. نقد و بررسی

چنان‌که گذشت، آیت‌الله طالقانی بر خلاف بیشتر مفسران و دانشمندان مسلمان، از جمله آیت‌الله مصباح یزدی، توصیف «نفس» را با عبارت «واحدة» که صفت مؤنث است، در آیه ۹۸ سوره انعام و مانند آن را شاهد بر این گرفته که «نفس» از اعیان و اشخاص نیست؛ زیرا اگر از اعیان و اشخاص باشد، در توصیف آن از صفت و ضمیر مذکر استفاده می‌شود (ر.ک: طالقانی، ۱۳٦۲، ج٦، ص٤۹). در نقد این برداشت می‌توان چند نکته تفسیری را متذکر شد:

اولاً: اگر «نفس» به معنای «حقیقت کلی و ثابت» باشد، پس چرا بعد از آن، بلافاصله در آیات دیگر می‌فرماید: «**وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها**»؟ زوج و همسر این حیات عمومی که از جنس خود او آفریده شده است، چه حقیقت کلی و ثابت و عمومی خواهد بود؟ (ر.ک: عراقی، ۱۳۴۹، ص۳۶).

ثانیاً: اگر سخن مرحوم طالقانی در این زمینه درست باشد، جای این سوال باقی است که چرا ایشان در آیاتی مشابه، مراد از نفس را با صفت نکره، شخص یا اشخاصی معین دانسته‌اند. برای نمونه، در آیه ﴿**یا أَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ**﴾ (فجر: ۸۹/ ۲۷)، کلمه «نفس» با وصف مؤنث آمده است. اما آیا دلالت بر شخص یا اشخاصی معین ندارد؟ خود ایشان در جلد ششم در توضیح «نفس مطمئنه» می‌فرماید: این واژه دلالت بر اشخاصی دلالت دارد که از قدرت بصیرت و اندیشه استوار برخوردارند» (ر.ک: طالقانی، ۱۳٦۲، ج٦، ص۲٦۸).

افزون بر این آیه، واژه «نفس» به صورت نکره در مواردی دیگری در قرآن کریم قطعاً به معنای شخص آمده است. به‌عنوان مثال، «نفس» در آیات ذیل قطعاً به معنای «شخص» است نه موجودی مبهم و ناشناخته: ﴿**وَ اتَّقُوا یَوْماً لا تَجْزي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَیْئاً**﴾ (بقره: ۲/ ۴۸) و ﴿**وَ ما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ کِتاباً مُؤَجَّلا**﴾ (آل‌عمران: ۳/ ۱۴۵).

ثالثاً: تأنیث «واحدة» در عبارت «خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ» در آیات ۱۸٦ اعراف و ٦ سوره زمر و مانند آن، به اعتبار مؤنث مجازی بودن کلمه «نفس» است نه چیز دیگر (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص۳٤۰).

مرحوم طالقانی در ادامه استدلال خود، برای انکار دلالت «نفس واحده» بر شخص معین، کاربرد واژه «انشاء» در آیه ﴿**وَ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَکُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَ مُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الآیاتِ لِقَوْمٍ یَفْقَهُون**﴾ (انعام: ٦/ ۹۸) را که به عقیده او، به معنای «احداث و تربیت» است، شاهد بر ادعای خود گرفته است. هرچند توضیح بیشتری در این زمینه نداده است؛ ولی شاید منظورشان این باشد که «ایجاد و تربیت» باید از موجوداتی تربیت نیافته و فاقد عقل باشد که پیش از حضرت آدم(ع) زندگی می‌کرده‌اند که مطلبی نزدیک به نظریه تکامل است.

در پاسخ ایشان می‌توان گفت: «انشاء» هرچند به قول برخی اهل لغت مانند راغب در برخی کاربردها به معنای ایجاد و تربیت آمده است (ر.ک: راغب، ۱۴۱۲، ماده نشأ)؛ اما به معنای مطلق ایجاد چیزی که سابقاً وجود نداشته هم آمده است (ر.ک: طریحی، ۱۳۶۲، ماده نشأ). بنابراین، دلیلی نداریم که «أَنْشَأَكُمْ» در آیه مذکور به معنای ایجاد انسان‌ها از موجوداتی تربیت نیافته باشد.

۴-۲. توجیه روایات دال بر وجود انسان‌هایی پیش از آدم(ع)

به باور مرحوم طالقانی، برخی روایات نیز مؤید قابل انطباق بودن آیات آفرینش انسان بر نظریه تکامل و عدم تطبیق آیات قرآن بر نظریه‌ای است که آدم(ع) را نخستین انسان بر روی زمین و منشأ خلقت نسل فعلی بشر می‌داند. وی برای اثبات ادعای خود به روایاتی استناد کرده که قبل از آدم(ع) انسان‌های دیگری نیز وجود داشته‌اند و نتیجه گرفته است که بنابراین، آدم(ع) نمی‌تواند اولین انسان بر روی زمین باشد، بلکه تکامل یافته آنهاست؛ از جمله روایاتی که در آنها سخن از موجوداتی انسان‌نما پیش از خلقت آدم(ع) با عنوان «نسناس» رفته است (برای نمونه، ر.ک: صدوق، ۱۳۸۵، ج۱، ص۱۰۴).

۴-۲-۱. نقد و بررسی

در نقد و بررسی این ادعا می‌توان گفت، اینکه روایاتی وجود انسان‌هایی قبل از آدم را تأیید می‌کند، صحیح است؛ اما اولاً: این روایات، بر فرض اثبات اعتبار، هیچ‌گاه خلقت آدم(ع) از آنها را تأیید نکرده است؛ چه برسد به اینکه آدم را تکامل‌یافته انسان‌های قبلی معرفی کند، ثانیاً: بر فرض، روایاتی دلالت بر تولد آدم از چنین موجوداتی داشته باشد ـ که قطعاً چنین دلالتی ندارد ـ با توجه به دلالت روشن بسیاری از آیات بر خلقت همه انسان‌ها از آدم(ع) و خلقت مستقیم آدم(ع) از خاک باید کنار گذاشته شود.

افزون بر این، روایاتی داریم که به‌صراحت بر خلقت مستقل آدم از سایر جانداران و آفرینش مستقیم او از خاک دلالت دارد. به‌عنوان نمونه، در برخی از روایات (ر.ک: صدوق، ۱۳۶۲، ج۲، ص۶۳۹) به وجود عوالم مختلفی اشاره شده است که نشان می‌دهد، عالم آن موجودات با عالم انسان متفاوت بوده و نمی‌تواند بین آنان و آدم(ع) رابطه طولی در استمرار نسل وجود داشته باشد (ر.ک: آریان، ۱۳۹۵، ص۲۹۰). طبق برخی دیگر از روایات، موجودات پیش از حضرت آدم(ع) ماهیت متفاوتی نسبت به او و انسان‌ها داشته‌اند: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمَّا أَحَبَّ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقاً بِيَدِهِ وَ ذَلِكَ بَعْدَ مَا مَضَى مِنَ الْجِنِّ وَ النَّسْنَاسِ فِي الْأَرْضِ سَبْعَةَ آلَافِ سَنَةٍ ...» (صدوق، ۱۳۸۵، ج۱، ص۱۰۴).

در این روایت، خلقت «نسناس» و «جن» از خلقت انسان جدا شده و بعد از خلقت آنها دانسته شده است. این خلقت با توجه به نسبت داده شدن آن به صورت مستقیم به دست قدرت خداوند «خَلْقاً بِيَدِهِ» بر این دلالت دارد که «آدم» تکامل یافته «نسناس» نیست؛ بلکه بین «آدم» و «نسناس» نوعی تباین در خلقت هم وجود دارد. به ویژه اینکه در ادامه روایت می‌فرماید: «و أُبِيدُ النَّسْنَاسَ مِنْ أَرْضِي فَأُطَهِّرُهَا مِنْهُم» (صدوق، ۱۳۸۵، ج۱، ص۱۰۴)؛ یعنی خداوند با خلقت انسان می‌خواهد به وجود نسناس از روی زمین خاتمه دهد و زمین را از وجود آنها پاک کند.

۴-۳. تفسیر اصطفای آدم در آیه ۳۳ سوره آل‌عمران

به اعتقاد مفسر «پرتوی از قرآن»، آیه ﴿**إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى ءَادَمَ وَ نُوحًا وَ ءَالَ إِبْرَاهِيمَ وَ ءَالَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِين**﴾ (آل عمران: ۳/ ۳۳) دلالت بر اصطفاء و برگزیدگی آدم(ع) دارد و می‌تواند بر نظریه تکامل که در آن از جهش موجودات سخن گفته می‌شود، اشاره داشته باشد؛ زیرا برگزیدگی به معنای جهش یافتن نسبت به دیگران است، چنان که خلقت انسان، جهشی از حیوانات است (ر.ک: طالقانی،۱۳۸۷، ص۲۴۲). به باور طالقانی، تعبیر «اصطفاء» دلالت ضمنی دارد که حقیقتی خالص و پاک و ذاتی، با عوارض

نامتجانس، درهم و آلوده شده است. بنابراین، آدم با جهشی که خداوند در او به واسطه عقل و سایر عوامل جهش‌دهنده مانند عقل و محبت ایجاد کرده، از میان نسلی که عموماً محکوم غرائز و صفات حیوانی بوده‌اند، گذر کرده است و بر دیگران برتری یافته است (ر.ک: طالقانی، ۱۳٦۲، ج۵، ص۹۵). سپس ایشان بیان می‌کنند: «العالمین» جمعِ کلمه «العالم» است که به جهت اطلاق آن، به تمام موجودات هستی صدق می‌کند و چون با واو یا یاء و نون (العالمون، العالمین) جمع بسته شود، منصرف به گروه‌ها و اصناف «انسان‌ها» است که دارای عقل هستند. بنابراین، آیه اخیر نیز، اشاره به گروه‌هایی از مردم دارد که به مرتبه «اصطفاء» نرسیده‌اند، چه کسانی که پیش از آنها یا در زمانشان یا پس از آن‌ها باشند (ر.ک: طالقانی، ۱۳٦۲، ج۵، ص۹۷).

هرچند از تحلیل واژه «اصطفاء» در خصوص این آیه به روشنی دیدگاه ایشان در خصوص چگونگی آفرینش انسان به دست نمی‌آید؛ اما با توجه به سایر عبارت‌های ایشان، برگزیدگی آدم از منظر ایشان احتمالاً به این معناست که خداوند با ایجاد جهشی در آدم(ع)، او را با نیروی عقل بر پیشینیان خود که وجهه انسانی نداشته‌اند، برتری داده و از موجوداتی که غریزه و شهوت بر آنان غلبه داشته، ممتاز نموده است. به اعتقاد ایشان، آدم(ع) به هیچ وجه نخستین انسان از نسل بشر نیست، بلکه سرسلسله نسل و ذریه‌ای نخبه، راقی و تاریخ‌سازی است که به واسطه جهشی که خدا در آنها ایجاد کرده، به او قوه عقل بخشیده و او را از موجودات انسان‌نمای پیشین که فاقد قوه عقل بوده‌اند، متمایز ساخته است (ر.ک: طالقانی، ۱۳٦۲، ج٦، ص۵۰).

افزون بر این، ایشان از تعبیر به «ذرّیه» در آیه ﴿**ذُرِّيَّةً بَعْضُها مِنْ بَعْضٍ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾(آل عمران: ۳/ ۳٤) چنین استفاده کرده است که آدم هم باید از ذریّه‌ای ناشی شده باشد؛ زیرا در این عبارت، فعل «نَشَأَ یا بَدَأَ» در تقدیر است و حرف جر «مِنْ» برای بیان «منشأ و مبدأ» است. در ادامه، طالقانی این آیه را ناظر بر سنت طبیعی ارث‌بردن و پیوستگی نسل انسان‌ها بر اساس قانون توارث دانسته است و سپس، به جهت کشف اسرار توارث و مراکز حفظ و انتقال صفات نوعی و فردی از دانشمندان زیست‌شناس تقدیر می‌کند؛ چراکه آنها بینش ما را برای درک و رهبری این گونه آیات قرآن وسیع و دگرگون کرده‌اند (طالقانی، ۱۳٦۲، ج۵، ص۹۸). آنگاه، با تبعیت از دانشمندان زیست‌شناس، عامل وراثت و منشأ تکامل را سلول معرفی می‌کند و آیه ﴿**ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ**﴾را دال بر سنت توارث می‌داند (ر.ک:طالقانی، ۱۳٦۲، ج۵، ص۱۰۰).

۴-۳-۱. نقد و بررسی

در نقد این ادعای مرحوم طالقانی می‌توان گفت، حمل برگزیدگی آدم (اصطفاء) بر جهش در نسل بشر، هیچ شاهد لغوی ندارد؛ هرچند این واژه در ریشه به معنای خلوص چیزی از آمیختگی با غیر خود یا از آلودگی و کدورت است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱٤۱۲، ص۲۹۲)؛ اما واژه مذکور به خصوص وقتی که با حرف اضافه «علی» می‌آید، به معنای برگزیدن و برتری دادن بر دیگران است؛ حال، چه دیگران معاصران وی باشند یا نسل پیش از او و یا نسلی که از او به وجود می‌آیند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، صص۴۵-٤٦). به هر حال، از واژه «اصطفاء» نمی‌توان نتیجه گرفت که پیش از آدم(ع) نسلی وجود داشته که آمیخته به غرائز و شهوات بوده‌اند و خداوند با جهش در این نسل به اعطای قوه عقل، آدم را برگزید؛ زیرا تخصیص اصطفاء و انتخاب آدم(ع) به انسان‌هایی که پیشتر از آدم(ع) آفریده شده‌اند، نیازمند دلیلی محکم است که در بیان ایشان نیامده است. این آیه، تنها در مقام بیانِ برگزیدگی آدم(ع) است، اما این که آدم(ع) دقیقاً از میان چه کسانی برگزیده شده است، آیه درباره آن ساکت است (ر.ک: عراقی، ۱۳٤۹، صص۲۸-۳۵).

البته، مرحوم طالقانی اذعان دارد که برگزیدگی در این آیه مطلق است و لزوماً دلالتی نسبت به پیشینیان ندارد. بنابراین، وقوع جهش در نسل بشر و پیداشدن نسلی متمایز به قوه عقل ـ چندان که با نظریه تکامل سازگار باشد ـ از این واژه استفاده نمی‌شود.

ایشان تعبیر آیه به «ذُرِّيَّةً بَعْضُها مِنْ بَعْض» را شاهدی بر این گرفته است که آدم نیز باید مولود موجوداتی پیش از خود باشد؛ زیرا فعل «نشأ» در اینجا در تقدیر است و «ذریه» به آن بر می‌گردد. پس آدم(ع) نیز، از میان ذریه‌اش برگزیده شده است. در جواب باید گفت: یکی از قواعد مورد استناد مفسران، قاعده «اصالة عدم تقدیر» است (ر.ک: آلوسی، ۱٤۱۵، ج۱، ص۳٤٤)؛ یعنی زمانی که متکلم کلامی را بیاورد و در آن احتمال وجود یک لفظ خاص را بدهیم، نزد عقلا این گونه است که می‌گویند: چیزی در تقدیر نیست مگر اینکه قرینه‌ای محکم بر آن وجود داشته باشد (ر.ک: سبحانی،۱۳۸۷، ص۱۹) و در آیه مذکور قرینه‌ای بر تقدیر «نشأ» نداریم.

۴-۴. تفسیر تسویه خلقت انسان در آیات گوناگون

به اعتقاد مرحوم طالقانی آیات ﴿**الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ ما شاءَ رَكَّبَكَ**﴾(انفطار: ۸۲/ ۷-۸) مبیّن صفت ربوبیت و کرامت الهی در تکوین و تکمیل انسان می‌باشد که در چهار مرحله خلق، تسویه، تعدیل و ترکیب آشکار شده است.

به گفته ایشان، مرحله خلق همان است که در آیه هفتم سوره سجده ﴿**وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ**﴾(سجده: ۳۲/ ۷) و آیه ﴿**إِنِّي خالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ**﴾(حجر: ۱۵/ ۲۹) و مانند آن، از آن سخن گفته شده است که اشاره به آفرینش ماده مستعد و مایه اولی حیات دارد. تسویه (از باب تفعیل) به معنای جور و یکسان گرداندن قوا و غرائز و مشاعر و اعضاء با یکدیگر و با محیط خارج است.

«فَعَدَلَکَ» (بتخفیف دال) به معنای کمال آراستن پس از خلق و تسویه و قبل از ترکیب صورت است و یا به معنای عدول (مانند عدل الطریق) است که مراد از آن، برگرداندن انسان از مسیر طبیعی خلق و تسویه به سویی دیگر است؛ معنای اول، بیان کمال اعتدال و آراستگی قوا و استعدادهای انسان است که شعورهای عالی و عقل انسانی از همان اعتدال کامل برمی‌آید. معنای دوم، عدول از تحولات تدریجی خلق و تسویه به صورت برتر یا استعداد برای ظهور آن است. بنابر این معنا، فعل «فَعَدَلَکَ» بیان دیگری است از انشاء خلق دیگر که در آیه ﴿**ثُمَّ أَنْشَأْناه خَلْقاً آخَرَ**﴾(مؤمنون: ۲۳/ ۱۴)، پس از ذکر اطوار نطفه و تحولات آن با «ثُمَّ» بیان شده است. همچنین، تعبیر آیه ﴿**... ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا**﴾(کهف: ۱۸/ ۳۷) اشاره به همین ناگهانی بودن آن است.

با این توضیح، به نظر ایشان آیه ۲۹ سوره حجر و ۷۲ سوره ص که در آنها از تسویه و سپس، نفح روح و سجده فرشتگان بر او سخن گفته شده است، صریح در اطوار و دوره‌های تکامل انسان است؛ زیرا «تسویه» از دیدگاه او، در این آیه به معنای تغییر و تبدیل اعضاء و غرائز به جهت یکسان و هماهنگ شدن با یکدیگر و انطباق با محیط است که محرک تکامل و واسطه به سوی حیات برتر و تعدیل قواست (ر.ک: طالقانی،۱۳٦۲، ج۳، ص۲۲۰). البته، به گفته نویسنده «پرتوی از قرآن»، دایره واژه «تسویه» در این آیه، از انتخاب طبیعی و تطبیق با محیط که دانشمندان زیست‌شناس به‌کار می‌برند، وسیع‌تر و جامع‌تر است؛ زیرا اصل «تسویه» که منشأ هماهنگی و انطباق است، غرائز، اعضا و صفات را هماهنگ و منطبق می‌نماید و موجود زنده را به سوی تکامل پیش می‌برد تا جایی که با تحول ناگهانی و جهش، به صورت انسانی درآید که از تصرفات محیط و عوامل آن رها می‌گردد و خود در محیط، تصرف می‌کند و قوای طبیعت را مسخر خود می‌کند. به گفته او، دانشمندان زیست‌شناس به این جهش ناگهانی «جهش موتاسیون» می‌گویند که برای آن آثار و شواهد زیادی در تحول صفات و انواع یافته‌اند و اِشکال اصلی تکامل را که فواصل انواع باشد، ندارد. این جهش از ترکیبات غیرآلی شروع می‌شود و آخرین جهش آن به سوی عقل و اختیار است (ر.ک: طالقانی، ۱۳٦۲، ج۳، صص۲۲۰-۲۲۱).

۴-۴-۱. نقد و بررسی

در نقد این مطلب باید گفت، «تسویه» در آیه ۷۲ سوره صاد و مانند آن، هیچ دلالتی بر اطوار تکامل انسان ندارد، چه رسد به اینکه صریح در آن باشد؛ زیرا:

اولاً: «تسویه» در لغت به معنای آراستن و ایجاد اعتدال بین اجزای چیزی است (ر.ک: فیومی، ١٤١٤، ماده سوی) و بر نوعی تعادل و متناسب‌سازی بین اجزای یک چیز در کاربردهای آن وجود دارد و بیش از این دلالتی ندارد (ر.ک: ابن‌فارس، ١٤٠٤، ج۳، ص۱۱۲).

ثانیاً: آیات مذکور (حجر: ۱۵/ ۲۹؛ ص: ۳۸/ ٦٢) قطعاً درباره خلقت نخستین انسان (حضرت آدم ع) است؛ زیرا سجده فرشتگان در برابر انسان در قرآن، در این آیات و سایر آیات قرآن تنها در خصوص آدم(ع) مطرح شده است و تسویه در آیات مذکور، ظاهراً ناظر به مرحله‌ای از خلقت آدم(ع) است که خلقت او به اتمام رسیده، اعضای بدنش شکل گرفته و به صورت انسان کاملی درآمده است و آماده دریافت حقیقتی به نام روح شده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج۱، ص٢٧٤).

ثالثاً: هرچند «تسویه» به این معنا ملازم با کامل شدن خلقت آدم(ع) است؛ اما تکاملی که مد نظر مرحوم طالقانی است، مطلب دیگری است که از این آیه به هیچ وجه استفاده نمی‌شود. توضیح اینکه طالقانی «تسویه» را عاملی برای جهش ناگهانی در فرآیند تکامل انسان معرفی کرده است؛ درحالی‌که نهایت چیزی که از این آیه و مانند آن استفاده می‌شود، رسیدن آدم(ع) به مرحله کامل خلقت اوست؛ اما اینکه حضرت آدم از نسلی بوده که به یکباره جهش یافته و به واسطه نیروی عقل، تمایز انسانی یافته، از آیه چنین استفاده‌ای نمی‌شود. چنین تفسیری، تلاشی تکلف‌آمیز و بی‌ضابطه برای تطبیق آیه شریفه بر نظریه تکامل است. علاوه بر اینکه طالقانی، تکامل در رحم را نمایاننده تکامل در خلقت می‌دانند؛ درحالی‌که بین این دو تفاوت بسیار است و این ادعا که دلیلی نیز برای آن ارائه نکرده است، قابل اثبات نیست.

نتیجه‌گیری

از نوشتار حاضر نتایج ذیل به‌دست آمد:

۱. آیت‌الله طالقانی در تفسیر آیات مرتبط با آفرینش انسان، متأثر از نظریه تکامل زیستی بوده است؛ اما به جهت برخی مشکلات این نظریه، تلاش کرده است تا با اصلاح این نظریه و آمیختن آن با برخی مطالب حکما و آموزه‌های دینی مانند حرکت جوهری، توحید و تکامل معنوی، به آن رنگ و لعاب دینی دهد و تطبیق آیات قرآن را بر آن موجه جلوه دهد؛ اما در توجیه این نظریه و تطبیق آیات قرآن بر آن، چندان موفق نبوده است؛ زیرا دیدگاه ایشان درباره تکامل انواع به شکلی که در پرتوی از قرآن مطرح شده است، نه مرضی طرفداران نظریه تکامل در غرب است و نه می‌تواند مشکلات تجربی آن را جبران کند و نه با ظاهر روشن آیات قرآن، درباره چگونگی آفرینش انسان سازگار است.

۲. به اعتقاد آیت‌الله مصباح یزدی، از آیات قرآن به روشنی استفاده می‌شود که نسل فعلی بشر، به آدم(ع) می‌رسد و او به شکلی اعجازآمیز از خاک آفریده شده است. بنابراین، بر خلاف نظریه تکامل، نخستین انسان مولود جاندارانی دیگر پیش از خودش نیست.

۳. از نگاه آیت‌الله مصباح‌یزدی، نظریه تکامل در تعارض آشکار با دلالت بسیاری از آیات قرآن است. به باور او، نظریه مذکور به دلیل فقدان پشتوانه‌های لازم علمی و ابتنا بر استقرا و حدس، صلاحیت قرینه‌بودن برای تفسیر قرآن را ندارد. ازاین‌رو، نمی‌توان به پشتوانه آن، از ظاهر روشن آیات قرآن در این‌باره دست کشید.

۴. رویکرد آیت‌الله مصباح یزدی نسبت به نظریه تکامل در تفسیر آیات آفرینش قرآن، با ضوابط صحیح اعتبارسنجی نظریه‌های تجربی و نیز قواعد درست تفسیر قرآن سازگارتر است.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه. گردآورنده: شریف رضی، محمد. (۱۴۱۴). تصحیح: صبحی صالح، هجرت.
آریان، حمید. (۱۳۹۵). آفرینش انسان در قرآن. مرتضی.
آسوده، اسحاق. (۱۳۹۴). تحلیل نظریه تکامل و پیامدهای آن. پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۱۷(۱)، پیاپی: ۶۵، ۱۳۱-۱۵۲.
آلوسی، سیدمحمود. (۱۴۱۵). روح المعانی في تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. دار الکتب العلمیة.
ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة. تصحیح: عبدالسلام محمد هارون، مکتب الاعلام الاسلامی.
باربور، ایان. (۱۳۹۲). دین و علم. ترجمه: پیروز فطورچی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
بازرگان، مهدی. (۱۳۵۱). توحید، طبیعت، تکامل. قلم.
بهزاد، محمود. (۱۳۵۶). داروینیسم و تکامل. شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۸). تفسیر تسنیم. اسراء.
داروین، چارلز. (۱۳۸۰). منشأ انواع. ترجمه: نورالدین فرهیخته، اهل قلم.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن. دار القلم.
زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل في وجوه التأویل. دار الکتاب العربی.
سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۳). منشور جاوید. مؤسسه امام صادق(ع) .
سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۷). الموجز فی اصول الفقه. مؤسسه امام صادق(ع) .
سحابی، یدالله. (۱۳۸۷). قرآن مجید، تکامل و خلقت انسان. شرکت سهامی انتشار.
صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
صدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرایع. کتابفروشی داوری.
صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۸). التوحید. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
طالقانی، سیدمحمود. (۱۳۶۲). پرتوی از قرآن. شرکت سهامی انتشار.
طالقانی، سیدمحمود. (۱۳۸۷). درس‌های قرآنی. شرکت سهامی انتشار.
طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰). المیزان في تفسیر القرآن. مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان في تفسیر القرآن. ناصر خسرو.
طریحی نجفی، فخرالدین. (۱۳۶۲). مجمع البحرین. مرتضوی.
عراقی، محمود. (۱۳۴۹). سخنی پیرامون خلقت انسان از نظر قرآن. شفق.
فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). التفسیر الکبیر. دار إحیاء التراث العربی.
فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). کتاب العین. هجرت.
فوکویاما، فرانسیس. (۱۳۹۰). آینده فرا انسانی ما. ترجمه: ترانه قطب، وزارت امور خارجه.
مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۲). کاوش‌ها و چالش‌ها. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۰). آموزش فلسفه. چاپ و نشر بین الملل.
مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). به پیشواز خورشید غرب. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). رساترین دادخواهی و روشنگری. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۹). انسان‌شناسی در قرآن. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). مجموعه آثار. صدرا.
مظفر، محمدرضا. (۱۴۲۹). المنطق. معراج.
نصر، سید حسین. (۱۳۸۸). نقد نظریه تکاملی داروین. رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی، ۲۱(۱)، پیاپی: ۷۲، ۴-۱۱.

References

The Holy Qur'an. [In Arabic]
Alousi, Sayyid Mahmoud. (1995). *he Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qur'an and the Seven Oft-Repeated Verses*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
Arian, Hamid. (2016). *The Creation of Human Beings in the Qur'an*. Morteza Publications. [In Persian]
Asoudeh, Eshaq. (2015). An analysis of the theory of evolution and its consequences. *Pazhuhesh-ha-ye Falsafî-Kalami [Philosophical-Theological Research]*, *17*(65), 131–152. https://doi.org/10.22091/pfk.2015.569 [In Persian]
Barbour, Ian. (2013). *Religion and Science* (P. Fotouhi, Trans.). Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
Bazargan, Mehdi. (1972). *Monotheism, Nature, and Evolution*. Qalam. [In Persian]
Behzad, Mahmoud. (1977). *Darwinism and Evolution*. Sherkat-e Sahami-ye Ketab-ha-ye Jibi. [In Persian]
Darwin, Charles. (1902). *The life and letters of Charles Darwin*. Cambridge University Press.
Darwin, Charles. (2001). *The Origin of Species* (Noureddin Farhikhteh, Trans.). Ahl-e Qalam. [In Persian]
Dennett, Daniel. (1996). *Darwin's dangerous idea*. Penguin Books.
Dennett, Daniel. (2003). *Freedom evolves*. Penguin Putnam Inc.
Dennett, Daniel. (2017). *From bacteria to Bach and back: The evolution of minds*. Norton & Company.
Fakhr al-Din al-Razi, Muhammad ibn Umar. (1999). *Al-Kabir Interpretation*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
Fahimi, Mahmoud. (1970). *A Discussion on the Creation of Human Beings from the Perspective of the Qur'an*. Shafaq. [In Persian]
Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (1988). *The Book of al-'Ayn*. Hijrat. [In Arabic]
Fukuyama, Francis. (2011). *Our Posthuman Future* (Taraneh Ghotb, Trans.). Ministry of Foreign Affairs. [In Persian]
Ibn Faris, Ahmad. (1984). *Dictionary of Word Formation Standards* (Abd al-Salam Muhammad Harun, Ed.). Maktab al-I'lam al-Islami. [In Arabic]
Jawadi Amoli, Abdullah. (2019). *Tasnim Interpretation*. Isra Publications. [In Persian]
Mozaffar, Muhammad Reza. (2008). *Logics*. Mi'raj. [In Arabic]
Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi. (2003). *Explorations and Challenges*. Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi. (2011). *Instructions in Philosophy*. Chap va Nashr Beyn al-Melal. [In Persian]
Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi. (2012a). *Toward the Western Sun*. Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi. (2012b). *The Most Eloquent Advocacy and Enlightenment*. Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi. (2020). *Anthropology in the Qur'an*. Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
Motahhari, Morteza. (2011). *Collected Works*. Sadra. [In Persian]
Nasr, Seyyed Hossein. (2009). A critique of Darwin's theory of evolution. *Roshd-e Amuzesh-e Qur'an va Ma'aref-e Eslami [Growth in Qur'anic and Islamic Studies Education]*, *21*(72), 4–11. [In Persian]
Popper, Karl R. (1976). *An intellectual autobiography*. Fontana.
Raghib al-Isfahani, Husayn ibn Muhammad. (1992). *Vocabulary of the Qur'anic*. Dar al-Qalam. [In Arabic]
Sadouq, Muhammad ibn Ali. (1983). *Al-Khisal*. Daftar-e Entesharat-e Eslami. [In Arabic]
Sadouq, Muhammad ibn Ali. (2006). *The Causes of the Laws*. Ketabforushi-ye Davari. [In Arabic]
Sadouq, Muhammad ibn Ali. (2019). *Al-Tawhid*. Daftar-e Entesharat-e Eslami. [In Arabic]
Sahabi, Yadollah. (2008). *The Holy Qur'an, Evolution, and the Creation of Human Beings*. Sherkat-e Sahami-ye Enteshar. [In Persian]
Sobhi Salih, Ed. (1993). *Nahj al-Balaghah* (Compiled by Muhammad al-Sharif al-Radi). Hijrat. [In Arabic]
Sobhanī Tabrizi, Jafar. (2004). *The Eternal Manifesto*. Imam Sadiq Institute. [In Persian]

Sobhanī Tabrizi, Jafar. (2008). *A Concise Work on the Principles of Jurisprudence*. Imam Sadiq Institute. [In Arabic]

Tabataba'i, Seyyed Muhammad Hossein. (2011). *Al-Mizan Interpretation of the Qur'an*. Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at. [In Arabic]

Taleghani, Seyyed Mahmoud. (1983). *A Ray of Light from the Qur'an*. Sherkat-e Sahami-ye Enteshar. [In Persian]

Taleghani, Seyyed Mahmoud. (2008). *Qur'anic Lessons*. Sherkat-e Sahami-ye Enteshar. [In Persian]

Tabrisi, Fadl ibn Hassan. (1993). *Majma' al-Bayan Interpretation of the Qur'an*. Nasser Khosrow. [In Arabic]

Turaihi Najafi, Fakhr al-Din. (1983). *Majma' al-Bahrayn*. Mortazavi. [In Arabic]

Zamakhshari, Mahmoud ibn Umar. (1987). *Al-Kashshaf Interpretations*. Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]