

منهج علماء التفسير العرفانية تجاه مسأله رد الشبهات حول القرآن

طالبة الدكتوراه نجلاء صلاح جاسم الجبوري (الكاتب المسؤول)

قسم علوم القرآن و الحديث -جامعة ملزندان -جلالسر -إيران

Najlaa.n2gc2gc@gmail.com

الأستاذ الدكتور علي أكبر ربيع نتاج

أستاذ قسم علوم القرآن و الحديث -جامعة ملزندان -جلالسر -إيران

rabi@umz.ac.ir

الأستاذ المساعد الدكتور محسن موسوي

أستاذ مساعد قسم علوم القرآن و الحديث -جامعة ملزندان -جلالسر -إيران

m.musavi@umz.ac.ir

المخلص

تعتبر هذه الدراسة استكمالاً للأبحاث السابقة حول رد الشبهات المتعلقة بالقرآن الكريم، حيث تركز بشكل خاص على النظرة العرفانية في التفسير القرآني. يعتبر تحليل المنهج العلمي والمنهجية المتبعة من قبل علماء التفسير العرفاني ضرورياً لفهم كيفية تطبيقهم للتصدي للشبهات النصية والموضوعية المثارة بشأن القرآن. من خلال استكشاف مسائل رد الشبهات القرآنية في ضوء التفسير العرفانية، تأمل هذه الدراسة في تقديم إسهام فعال في فهم أعمق لكيفية التعامل مع التحديات الفكرية والمفاهيم المثيرة للجدل في القرآن، وبالتالي، تقديم مساهمة معرفية قيمة للمجتمع العلمي و الديني. هدف البحث: تحليل ردود التفسير العرفانية على الشبهات القرآنية لفهم كيفية استنادها إلى المناهج والمنهجيات العلمية المعاصرة. هذه الدراسة يركز على منهج علماء التفسير العرفانية في مواجهة شبهات حول القرآن، مقدماً نظرة شاملة على الأساليب والتقنيات التي يستخدمونها في تحليل الشبهات وتفسيرها بمنطقية عرفانية. اهم نتائج يشتمل: المنهجية العلمية: شفت النتائج عن أن علماء التفسير العرفانيين يعتمدون على منهجية علمية دقيقة في مواجهة الشبهات، مع توظيف الدراسات القرآنية والفلسفية لتحليل النصوص وتقديم تفسيرات مستنيرة. يتبنى هذا البحث منهجاً وصفيًا وتحليليًا وتركيبياً لتحقيق أهداف الدراسة وفهم أعماق موضوع رد الشبهات حول القرآن الكريم في ضوء التفسير العرفانية.

كلمات مفتاحية: ردّ الشبهات، الشبهات القرآنية، التفسير العرفانية، منهج علماء التفسير

The Approach of Mystical Interpretive Scholars Towards the Issue of Refuting Doubts About the Qur'an

PhD student Najlaa al-Jaboory(Responsible writer)

Department of Quran and Hadith Studies- University of Mazandaran-Babolsar-Iran

Dr. Sayyed Ali Akbar Rabi Nattaj

Professor, Department of Quran and Hadith Studies- University of Mazandaran-Babolsar-Iran

Dr. Sayyed Mohsen Musavi

Assistant professor, Department of Quran and Hadith Studies- University of Mazandaran-Babolsar-Iran

Abstract

The present study is considered a continuation of previous research on refuting doubts related to the Holy Qur'an, as it focuses specifically on the mystical view of Qur'anic interpretation. An analysis of the scientific method and methodology used by scholars of mystical interpretation is necessary to understand how they are applied to address the textual and thematic doubts raised about the Qur'an. By exploring the issues of rebutting Qur'anic doubts in the light of mystical interpretations, this study hopes to make an effective contribution to a deeper understanding of how to deal with intellectual challenges and controversial concepts in the Qur'an, thus, providing a valuable knowledge contribution to the scientific and religious community. Research objective: To analyze the responses of mystical interpretations to Qur'anic suspicions to understand how they are based on contemporary scientific approaches and methodologies. This study focuses on the approach of mystical hermeneutic scholars in confronting doubts about the Qur'an, providing a comprehensive overview of the methods and techniques they use in analyzing doubts and interpreting them with mystical logic. The most important results include: Scientific methodology: The results revealed that the mystical hermeneutics rely on an accurate scientific methodology in confronting suspicions, while employing Qur'anic and philosophical studies to analyze texts and provide informed interpretations. This research adopts a descriptive, analytical and synthetic approach to achieve the objectives of the study and understand the depths of the subject of repelling doubts about the Holy Qur'an in the light of mystical interpretations.

Keywords: refuting suspicions, Quranic suspicions, mystical interpretations, the approach of interpretive scholars

المقدمة

علم العرفان، كمعرفة المقصود هنا ينقسم التصوف عادة إلى نوعين: العرفان النظري والعرفان العملي. العرفان العملي بشكل عام خارج موضوع مناقشتنا. بعض المصطلحات قريبة أو متداخلة مع العرفان النظري، مثل الصوفية والإشراق، لم تتم مناقشتها في مباحثنا هنا.

من أجل عدم الاختلاف في أمثلة التفسيرات الصوفية، فإننا نعتبر معايير وأساس اختيار التفسيرات العرفانية هي الأمثلة التي قدمها آية الله معرفت في كتاب "التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب". (معرفة، 1385 ش، ج 2، ص 333-445) Maarifa, 1385 AH, vol. 2, (pp. 333-445)

وبهذه الطريقة، باستخدام سعة "الظاهر و الباطن"، يمكن تحقيق طبقات مختلفة ومتعددة، والتي يصعب تحقيقها في الحالة الطبيعية وبطرق أخرى. أيضًا، بالنظر إلى سعة " الحد و المطلع" التي حدد العرفاء مثل قيساري استخدامها. (قيصري، 1380 ش، ص 367). (Kayseri, 1380 A.M., p. 367)

ورد ذكر كل من ظهر وبطن وحد و مطلع، عدة مرات في أحاديث أهل البيت. على سبيل المثال في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: "انما في القرآن آية الا و لها ظهر و بطن و ما فيه حرف الا و له حد و لكل حد مطلع"(العياشي، 1991م، ج 1، ص 11)، (Al-Ayashi, 1991, (vol. 1, p. 11)

أيضًا، في التفسير العرفاني، هناك الكثير من التركيز على صقل الروح والنقاء الداخلي وتزيين الذات بالفضائل الأخلاقية. ويسعى المفسرون بهذه الطريقة في تفسير القرآن الكريم إلى تلبية رغبة آية "لايمسه إلا المطهرون" (الواقعة، الآية 79)، ويسعون للحصول على وسيلة لتحقيقها من داخل القرآن.

البيان أن الإيثار، سواء كانت عرفانًا أو فقهاء، ليس له مكان في الفقه الشيعي لأن الإيثار موجود في جوهر الفقه الشيعي. بشكل أعم، يتجلى الشريعة الإسلامية في أبعادها المختلفة، والفقيه في تفقّهه واجتهاده يجب أن يستند إلى تفاصيل أحكام الشريعة. يتم استنباط المعرفة العلمية للفقيه من الآيات القرآنية والروايات، وتؤكد صحة استدلاله عند ارتباطه بمصادر الحكم. ويتم تأكيد هذا بقول الإمام علي (عليه السلام): «انزلوهم باحسن منازل القرآن» با أهل البيت كمنازل القرآن والباطن للآيات اهبطوا.

بشكل قاطع ومؤكد، لا يمكن دخول ساحة الأحكام الإلهية دون طهارة النفس وسير وسلوك باطني من قبل الفقيه المجتهد. لذا، يكون معظم الفقهاء الشيعة عارفين، حيث يرون العرفان العملي والسلوك العقلي والعملي كجزء من ضروريات الاستدلال والاستنباط لأحكام الشريعة. استنادًا إلى حديث إمام صادق النوراني، قال الإمام الخميني: "صاحب الفقه والعقل ذو كِبِه و حُرْن و سَهَر". ومن ثم، يستنتج أن المعرفة تدخل إلى قلب صاحب الفقه والعقل من خلال انعكاسها والحزن والسهر، وعملياً، لا يمكن الوصول إلى حقيقة الأحكام وحكمة الأعمال لهؤلاء دون التنمية الذاتية وتصحيح النفس والسلوك العقلي. (منصوري لاريجاني، 1397، ج 1، ص 110) (Mansouri Larijani, 1397, vol. 1, p. 110)

المكاشفة، سورة السجدة تتضمن 9 مفردات، والمكاشفة، سورة الحديد، تتضمن 29 مفردة، وسورة الجمعة تتضمن 59 شعاعاً والعديد من الحكم العرشي وإشارات الحكمة والتأييدات العرفانية، وتفسير باقي السور والآيات له أيضاً عناوين مماثلة.

النقطة المهمة واللافتة للنظر حول استخدام الماصدرا للمنهج العرفاني في تفسيره هي أن مفاهيمه العرفانية، سواء كانت من نقل المفاهيم العرفانية المؤكدة من قبل العارفين الآخرين أو من خلال تجارب ورؤى خاصة به، تحمل عادة الجوانب العرفانية والفلسفية والدليلية. لا يظهر فيها ادعاء بدون دليل، وكذلك لديها جوانب شرعية وغالباً ما تتم التأكيدات من خلال آيات القرآن وروايات المعصومين. (منصوري لاريجاني، ١٣٩٧، ج1، ص268)

(Mansouri Larijani, 1397, vol. 1, p. 268)

المحكمة الفاعلة تقول إن مرور التاريخ يتجه نحو حكمة إلهية بشكل ناجح. إنها ترغب في قول أن التاريخ في النهاية يتعين أن يكون تفسيراً مثل تفسير الحكمة الإلهية. على عكس نظرية المؤرخين في القرن الثامن عشر التي اتجهت في هذه الفترة إلى إبعاد التاريخ عن الحكمة الإلهية أكثر، يشير المؤلف أيضاً في هذا الاتجاه ويسمي هذا التفسير تفسيراً عرفانياً. الفكر الحديث ليس لديه مثل هذا الاعتقاد، وهو أمر مثير للاهتمام. إنه يريد قول أن كلما تقدمت النظريات الفهمية في مجال التاريخ، زادت القرب من هذا الاتجاه وزادت التفسيرات من جوانب الحكمة الإلهية. يعتقد المؤلف نفسه أيضاً أنه ليس هناك حلاً سوى تبرير التاريخ بمعايير الحكمة الإلهية. (مطهرى، 1374، ج4، ص225) (Motahari, 1374, vol. 4, p. 225)

المبحث الأول

سيد حيدر آملی والشيخ محي الدين العربي رحمهما الله

سيد حيدر آملی رحمه الله في التفسير العرفاني - الكلام الذي يحيط والبحر المعارض - قد أورد: إن أسرار وحقائق القرآن هي أسرار إلهية وحقائق ربانية نزلت من عالم القدس والطهارة على الأرواح المقدسة والطاهرة والشريفة والنقية. قال الله تعالى: «إِنَّهُ لَفَرُّانٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» لذا ليس للنزول والظهور إلا في الأنفس المتحققة والدولة الطاهرة من الذنوب والعصيان التي تُفسر كرجس (انصاريان، ١٣٨٦، ج1، ص336) (Ansarian, 1386, vol. 1, p. 336).

وتلك الأرواح الطاهرة والكاملة لا تنزل إلا للأنبياء والرسل، وبعد هؤلاء الأئمة من أهل التوحيد الذين اتخذوا الالتزام بتبعيتهم خطوة جادة. ومن هنا نقول ونؤكد أن المتمرسين في العلم بشكل مطلق هم الأنبياء بعد الرسل، وبعد الأئمة، وبعد الأولياء، ثم العلماء الذين أخذت عنهم الميراث وأطلق عليهم اسم "أهل التوحيد". لذلك، لا يُضاف أحد غيرهم إلى هذه الفئة، كما يظهر في قول المشايخ الثقات، وفي هذا القول الذي يقول فيه الله: إِمَّا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً.

في هذا القول، يُشير الله تعالى إلى طهارة أهل البيت وقدسهم ونقايتهم من الذنوب، ولماذا لا يكون هناك تلوث من إحدى الجوانب المدرجة، إما بمعنى الكفر والشرك، وإما بمعنى الذنوب والعصيان. إذا كانت بالمعنى الأول، فإن طهارتهم ونقايتهم من ذلك يُعلم بضرورة، وإذا كانت بالمعنى الثاني، فإذا لم يكونوا نقيين منها ومماثلين لها، فإن طهارتهم لا تكون صحيحة، لأن الذنوب والعصيان من أقبح النجاسات وأكثرها فساداً. وقد شهد الله تعالى بطهارتهم من ذلك،

لذا يجب ضروريًا أن يكونوا نقيين من ذلك. وإلا، سيكون ذلك خلافًا للضرورة ومستحيلًا.. (انصاريان، ١٣٨٦، ج ١، ص 336-337) (Ansarian, 1386, vol. 1, pp. 336-337) يبدو من الدلائل أن النسفي أمضى آخر فترة من حياته في إبرقو، وفارق الدنيا عندما كان في السن القاحل، أي في سنوات نهاية القرن السابع الهجري. تفتقر تسجيلات المؤرخين إلى وضوح بشأن تاريخ وفاته، حيث يعتبر صاحب مجالس العشاق تاريخ وفاته 616 و 661 هـ ق، والمؤلف رياض العارفين ومجمع الفصحاء يعتبر 616 هـ ق. في ريحانة الأدب، يُذكر أيضًا 616 هـ ق، وفي معجم المؤلفين 686 هـ ق كتاريخ لوفاته. آراء الآخرين تختلف حول هذا الأمر، حيث تم الإشارة إلى سنوات 616 هـ ق و 686 هـ ق كتواريخ ل وفاة النسفي. من المرجح أن عزيز تسقى كان حيا على الأقل حتى عام 691 هـ ق في إبرقو، حيث تم التعرف على رسالة بعنوان "معرفة الإنسان" من تأليفه، تم نشرها في مجموعته بعنوان "الإنسان الكامل" في الصفحات من 35 إلى 15، وتم القول فيها أن هذه الرسالة كتبت في رمضان 691 هـ ق في جبل إبرقو. بين السجلات الصوفية لمؤلف "نفحات الإنس"، يظهر أن عزيز تسقى لم يكن معروفًا جيدًا لدى جلييلة، ولكن السبب الرئيسي يعود إلى أن آراءه وتفكيره لم تكن جذابة بما فيه الكفاية لجلييلة.

المبحث الثاني

موقعية النسفي في الصوفية في القرن السابع

سبق القول أن الأفكار والنقاشات الصوفية في القرن السابع الهجري اكتسبت طابعًا فلسفيًا، حيث توسعت المصطلحات والقضايا الفلسفية والكلامية في ذلك الوقت. نتيجة لذلك، أصبحت أسس الصوفية تحظى بمزيد من العمق والتوسع، وللتعبير عن وجهة نظر صافية وواضحة للصوفية في هذا القرن، يتطلب التركيز العميق والدقيق على هذا الموضوع. (نسفي، ١٣٧٩، ج ١، ص 5) (Nasafi, 1379, vol. 1, p. 5)

في هذا العصر، كانت هناك اثنتان من التوجهات الصوفية الرئيسية ذات خصائص مختلفة تسود، الأولى كانت تفكير الصوفي نجم الدين أحمد بن محمد بن عبد الله الخيوي المعروف باسم الشيخ كبري أو الشيخ كبري والشيخ ولي تراش، الذين كانوا لهم أتباع كثيرون من خراسان وما وراء النهر إلى الشام وآسيا الصغرى. قام أتباعه الكثيرون، المعروفين بتسمية "الجيريوية"، بنشر التصوف، ولأنهم قاموا بتحليل وتفسير الأسس والمبادئ الصوفية بمحور الشريعة، حققوا شهرة واحترامًا واسعين بين العامة. الثانية كانت تفكيرًا ظهر في الغرب من بلاد الإسلام وتحققت بمحيي الدين ابن عربي وتمثلت أساسًا في التركيز على الجانب الداخلي والتأويل. حاول أتباع هذا التوجه مطابقة آرائهم مع الآيات والأحاديث، ولكن طبيعة مواضيعهم كانت تثير حساسية كبيرة، خاصة أن جزءًا كبيرًا من آرائهم كان قريبًا من معتقدات الشيعة.

قبل هجوم المغول إلى إيران، انطلق أتباع نجم الدين كبري من آسيا الوسطى نحو إيران، بينما جاء هذا العربي من الأندلس إلى المشرق، وكانت تقريبًا في نفس الوقت، حيث تقابلت تيارات فكرية اثنتين في إيران. كانت نتيجة هذا التداخل نشوء توجه خاص في العرفان، لا يحمل تمامًا خصائص التفكير الكبروي ولا يُعتبر تمثيلًا دقيقًا لكل فكر هذا العربي، وكان سعد الدين حموية هو نتاج بارز وكبير لهذا التفكير، وكان في الواقع يُعتبر رائدًا لهذه الطريقة الفكرية. إذ كان من جهة يُعتبر من تلاميذ وشيوخ نجم الدين، ومن الجهة الأخرى كان لديه صلة مع هذا

العربي وكان تحت تأثير أفكاره. بعد وفاته، اتبع التلميذ والتلميذ البارز له، أي عزيز نسفي ابن مشرب، هذا الفكر وجعله قوياً وذا تأثير. كان آخر رائد لهذه الأسلوب الفكري هو أبو المفخر يحيى باخرزي، أرف آخر يعيش في نفس الوقت مع نسفي وبعد وفاته. كان من أتباع نجم الدين كبري وأظهر اهتمامه بتعاليم هذا العربي، وكذلك كان لديه اهتمام بسعد الدين حموية وسعى في ترويح هذا التفكير. وفقاً لتصريحات الشيخ زرين كوب، يُعتبر نسفي وباخوري من شيوخ الكبرويين الذين ربطوا تعاليم الشيخ كبري بطريقة محيي الدين ابن عربي. (نسفي، ١٣٧٩، ج1، ص6) (Nasafi, 1379, vol. 1, p. 6)

المبحث الثالث

التفسير العرفاني و الصوفي أو الإشاري

و هو المنسوب لأرباب الكشف والحقيقة و المشاهدة ممن غاصوا في باطن و أسرار النص القرآني و العامة في الأغلب لهم موقف سلبي منه و كذلك من التفسير الكلامي كما سيجيء لأنهم معتزون بموروثهم المزعوم من كونه صحيحا عن الصحاح و قد علمت ما فيها و ينقسم إلى قسمين: تصوف نظري يقوم على المباحث النظرية والأفكار الفلسفية و كان زعيم هذا الاتجاه ابن عربي. تصوف عملي أو فيضي: يقوم على الرياضة الروحية والسلوك الذي يتبعه العرفاني في معارجه حتى يصل إلى درجة الكشف و الشهود و من أشهر هؤلاء النيسابوري و الألوسي و التستري، وكذلك ابن عربي و غيرهم.

و العامة كعادتهم يظنون أن ما هم عليه هو السنة والحق، والناس أعداء ما جهلوا فإن وجدوا عند الآخرين ما يفوقهم أو يدحض حججهم شنوا عليهم مختلف الحملات والاتهامات و لكن و اودوه إلى الله و رسوله لعلمه الذين يستنبطونه) فالنسقي في عقائده يقول: النصوص على ظواهرها و العدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطل إلحاد؟ و لكن السعد التفتازاني رد عليه قائلاً: سميت الملاحدة باطنية : هذه من جملة اتهاماتهم وتكفيرهم المتسرع - لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها، بل لها معان لا يعرفها المعلم و قصدهم بذلك تفي الشريعة بالكلية ثم قال: وأما ما يذهب إليه بعض المتحقيقين من أن النصوص على ظواهرها ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف لأرباب السلوك يمكن التوفيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو كمال الإيمان و محضر العرفان.(صفر، ١٤٢٠، ج1، ص210-211) (Saffar, 1420, vol. 1, pp. 210-211).

المبحث الرابع

وجهة نظر المرحلة الثانية لفصيلة التفكيك

قدم الأستاذ حكيمي في كتاب "فصيلة التفكيك" مدرسة التفكيك الثانية، وسنقوم بتلخيصها بإيجاز.

1. أتباع مدرسة التفكيك يصرون على فهم نقي للعلم الوحيي والمعارف السماوية والتربية والسياسة القرآنية والحديثية، ويعارضون الجمع بين المدارس المختلطة وتأويل فلسفات التأويل التي لا يمكن تحقيق تكامل وسطي فيها سوى من خلال تأويل الآيات والأحاديث، وببساطة لا يقبلون الاندماج مع تيارات أخرى. وباختصار، يحرصون على الحفاظ على صفاء العلم القرآني والحديث، وعدم تلاطمه مع التيارات الأخرى.

2. مدرسة التفكير تعني منظورًا وتصوفًا ونظامًا معرفيًا وجهاز فكريًا وأفق إيمانيًا ونظام تعقلي يختار من بين المفاهيم والمصطلحات البشرية، أو المزج بينها من جهة، وبين المعارف الإلهية والسماوية النقية من جهة أخرى، مما يجعلها تختلف.

3. مدرسة التفكير معارضة للعقل أو التفكير الفلسفي لمنتصره، حيث لا يقبلون بوجود تباين وتناقض بين الدين والفلسفة والتصوف. يستفيد أتباع التفكير من عقول كنوز وغير ملموسة، هي عبارة عن أعماق العقل، بينما يستخدم آخرون عقولًا أداة على مستويات العقل. تفكيك يضع توازنًا بين العقل الأداة والعقل الإلهي. (خسروپناه، 1389 هـ، ج1، ص118).

Khosrownah, 1389 AH, vol. 1, p. 118

4. يهدف هذا المدرسة من وجهة نظر التوجه الوسطي إلى البقاء في إطار مفاهيم القرآن وفهم شامل للمعارف الإسلامية بعيدًا عن التأويل والمزج مع الأفكار والاتجاهات والابتعاد عن التفسير بناءً على الرأي والمقارنة والحفاظ على الحقائق والمبادئ والحيوية دون أن تتلاطم وتتداخل مع بيانات الفكر البشري والذوق البشري. يتعلق توضيح هذا الموضوع بتقسيم المعارف والتفاهات بشكل عام إلى قسمين: المعارف الخالصة والمعارف المختلطة. المعارف الخالصة تنقسم إلى المعارف القرآنية الخالصة والمعارف الفلسفية الخالصة والمعارف العرفانية الخالصة، بينما تنقسم المعارف المختلطة إلى المعارف القرآنية - الفلسفية والمعارف القرآنية - العرفانية والمعارف الفلسفية - العرفانية والمعارف الفلسفية - الإشرافية - العرفانية والفلسفية الفلوطينية - العرفانية والفلسفية العرفانية - القرآنية.

5. مدرسة التفكير الوسطية في شرح نظريتها تنظر إلى التيارات الثلاثة، الوحي (الدين) و(القرآن)، والعقل (الفلسفة والبرهان وكشف الرياضة) و(العرفان). ومع ذلك، فإن جزءًا من العلوم التجريبية تتعلق بالصناعة الداخلية ليست علمًا، وما يكون مستمرًا من الناحية المعرفية يُعتبر مهمًا، خاصة لفهم هوية الأشياء التي تم التأكيد عليها في تعاليم الوحي. يعتبر التيار الأول الكلام آخر الكلام حول المعارف والحقائق الوحيية بحيث يعتبر التيار الثاني العقل والتيار الثالث الكشف آخر الكلام، ولذلك يلجأ كل من التيار الثاني والثالث بتفسير البيانات التي تقدمه مدرستهم ومقارنتها مع المدرسة الأولى ولا يعترفون بالتناقض والتعارض. (خسروپناه، 1389 هـ، ج1، ص119) (Khosrownah, 1389 AH, vol. 1, p. 119).

المبحث الخامس

إشكالية مزدوجة

من الوجهة المنهجية التي ترتبط بمباني الفهم ومركزاته ليس من الصعب أن نتبين انحياز الإمام إلى العرفان لمنهج في المعرفة وطريقة في التفكير وأسلوب في إدراك الإسلام وفهمه بشكل عام و وسيلة للتعاطي مع القرآن خاضعة فمن يرى أن العرفان هو أعظم معجزات القرآن: «إن أعظم معجزة لهذا الكتاب العزيز وأكبرها هي المسائل العرفانية التي لم يكن لها سابق وجود عند فلاسفة اليونان..... و إن المسائل العرفانية على النحو الموجودة به في القرآن لا وجود لها في كتاب آخر، و هذه من معجزة الرسول الأكرم". و من يرى أن البعثة النبوية أحدثت بنزول القرآن تحولاً علمياً عرفانياً في العالم استبدل الفلسفات اليونانية الجامدة... إلى عرفان عيني و شهود واقعي بالنسبة إلى أرباب الشهود. و من يرى أن القرآن «عرض لكل ما عرض له انطلاقاً من البعد الألوهي». و من يرى أن اتصال المعنى بالماديات و انعكاس المعنوية في جميع جهات المادية، هو من خصوصيات القرآن من يرى ذلك كله و يتبناه من

الطبيعي أن يشترط أن تكتسب التفسيرات جميعا الطابع المعنوي و ان يكون تفسير القرآن لديه تفسيراً معنوياً أخلاقياً. كما من الطبيعي أن يتبنى المنهج العرفاني و ينحاز إليه بإزاء المناهج الأخرى، و أن يتصبب الذوق العرفاني شرطاً لإدراك القرآن، فمع فقدان الذوق العرفاني لا يحصل الإدراك المطلوب خاصة في مثل قوله سبحانه: (كُم دَنَا فَنَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى). بمقدور البحث التفسيري الفلسفي بل حتى العرفان النظري أن يسهم بإضاءة بعض جوانب المعنى. لكن الإدراك الأعظم يتوقف على الذوق العرفاني و الشهود العيني التحقيقي المباشر. يضعنا تبني الإمام للمنهج العرفاني و الفلسفي أو العرفاني الفلسفي كما ركبته مدرسة الحكمة المتعالية الحكيم شيراز، أمام إشكالية مزدوجة، شقاها:

أولاً: هل يعني تبني الإمام إبطال مشروعية بقية المناهج المعرفية و التفسيرية؟ ثانياً أ لا يعني هذا التبني الهبوط إلى هوة الاتجاهات الأحادية والإمام بصدد نقدها؟ فالمنهج العرفاني هو اتجاه في مقابل الاتجاهات الأخرى و من ثم سيجر التفسير إلى الأحادية التي يتم نقدها على هذا الصعيد. (توفيق، ١٣٨٢-١٤٢٤، ج ١، ص ١٧١-١٧٢) (Tawfiq, 1382-1424, vol. 1, pp. 171-172).

المبحث السادس

ادعاء الصراع بين العلم والدين

وفي الرد على السؤال أ وتحقيق ادعاء التعارض والتناقض بين معطيات العلوم الإنسانية والعلوم المنزلة يقال:

لا شك أن المعرفة الدينية البحتة، عبر تاريخ البشرية، تعايشت مع أي معرفة فكرية أو فلسفية أو صوفية أو غيرها، وقد لعبت المعرفة الدينية الدور الأهم في نمو المعرفة الفكرية وازدهارها. على سبيل المثال، في تاريخ الفكر الإسلامي، أثبت الفلاسفة وعلماء الدين المسلمون جيداً الانسجام وعدم الانفصال بين المعرفة الإلهية والمعرفة الفكرية والإنسانية. ولم تكن العلوم التجريبية استثناءً من هذه القاعدة؛ ولم يكن الأمر أن الإنسان بعد النهضة لم يطلع على العلوم التجريبية وأهميتها إلا في أوروبا ولم يعرف عنها إلا ذلك الحين، ولكن علماء المسلمين كانوا على دراية بالعلم التجريبي منذ القرون الإسلامية الأولى، وبين تلك العلوم و معرفة الدين، لم يروا أي تناقضات. لكن الأوروبيين في القرن السابع عشر (مايكل پترسون و ديكران، 1376، ص 358) ب إن وضع العلم والدين ضد بعضهما البعض أشعل الصراع بين أعضاء الكنيسة والمدافعين عن العلم (مطهرى، 1374، ج 1، ص 479) (Motahari, 1374, vol. 1, p. 479) وظهرت في الغرب شك الصراع بين الدين والعلم.

وبعد مرور بعض الوقت، أثرت أيضاً في الشرق شبهة التناقض والصراع بين العلم والدين، ومع تزايد نمو الأفكار المناهضة للدين بعد عصر النهضة في الغرب، لم تكن المجتمعات الإسلامية في مأمن من هذا الخطر، وأصبح المطالبون الفكريون وفي المجتمعات الإسلامية روجت هذه الآراء والنظريات عن طيب خاطر وعن غير قصد، ودفعت ذلك في البلدان الإسلامية. على سبيل المثال، يمكنك رؤية شبلي شامل في مصر (وتقليداً للروح العامة للبيئة الفكرية في أوروبا في القرن التاسع عشر، أعطى قيمة كبيرة للفرضيات والنظريات العلمية واعتبرها الحل الأكثر فعالية للمشاكل الاجتماعية، وبقيت العلوم النظرية، ووفقاً له، "علومًا لاهوتية". ويدعوهم إلى تعلم علوم أدق، ومن بين الفرضيات العلمية كان مفتوناً بأراء داروين ومشرب حول التطور، وقد تناول في كثير من مقالاته القضايا الاجتماعية من نفس وجهة

النظر، وقد كثر المصلحون في عصرهم رأى السبيل لإنقاذ مصر من المشاكل السياسية والثقافية وغيرها في ضرورة إبعاد الدين عن الساحة الاجتماعية وأن تحل القوانين الاجتماعية التي تفرضها أيدي البشر محل أي قوانين دينية، حتى يكون ذلك الممكن خلق التضامن والوحدة اللازمة في المجتمع ومنع أي نوع من العداة والصراع وتوفير الأمن والسلام للمجتمع. وميرزا مالكم خان في إيران استشهد. وقد ازدهرت هذه الفكرة في السنوات الأخيرة، ويؤيدها ويؤكدها كثير من المثقفين.

ومن مجمل ما قيل يتبين أن سبب شبهة الصراع بين الدين والعلم هو الصراع الخطير بين تعاليم الكتاب المقدس والتوراة والعلوم التجريبية والعقل البشري. الديانة المسيحية المشوهة بمعتقدات مثل وجود ثلاثة آلهة (الآب والابن والروح القدس)، وأن الله له ولد، وتجسد الله أو تجسده في المسيح عليه السلام، والذنب المتأصل والدونية في الإنسان الطبيعة منذ بدء الخليقة، وبيع المعصية، ونزول الله من السماء، ومصارعة مع حضرة يعقوب (عليه السلام) وهزيمة الله، وثبات الأرض ودوران الشمس حول الأرض وعشرات الشبيهة. حالات تسببت في تشكك شبهة الصراع بين العلم والدين؛ ولكن هذا ليس هو الحال مع الإسلام. إن كتاب الإسلام المقدس محصن من التحريف، فهو لا يصاحبه خرافات ومعتقدات تافهة ومتجنية للعلم، وإذا كان ربما يبدو أن بعض تعاليمه تتعارض مع العلم، فإن الصراع بدائي وابتدائي، وهناك عقلاء طرق حلها.

لذا، إذا تحدث بعض المفكرين المسلمين عن طرق حل الصراع بين العلم والدين في الإسلام، فهذا لا يعني أنه في بعض الأحيان يكون هناك صراع أكيد بين الإسلام والعلوم التجريبية، ويحاولون فككه؛ بل يعني أننا إذا صادفنا حالات يحتمل فيها التناقض الأولي لبعض التعاليم الإسلامية مع معطيات العلوم التجريبية، فيمكننا تفسير الصراع البدائي وحله. لذلك، عندما نتحدث عن الصراع بين العلم والدين في المسيحية، فإننا نناقش الصراع القائم والفعلي؛ ولكن عندما نتحدث عن الإسلام فإننا نشير إلى صراع محتمل وظاهري.

المبحث السابع

انسجام العلم والدين

ويمكن تصور التعارض الظاهري بين العلم والدين في الحالات التالية:

(أ) التعارض بين النتائج العلمية المؤكدة والبيانات الدينية المحددة.

(ب) الصراع بين نظرية زاني العلمية ونظرية زاني الدينية.

(ج) التعارض بين النتائج العلمية المؤكدة والنظرية الدينية المفترضة.

(د) التعارض بين النظرية العلمية والمعطيات الدينية القطعية؛

إن الصراع الخطير والحقيقي بين العلم والدين هو النوع الأول من الصراع؛ بحيث تكون الفرضيتان الدينيتان والعلميتان نهائيتان ومتناقضتان؛ فمثلاً النص القرآني - وليس المظهر - والبرهان العلمي القطعي يجب أن يكونا أمام بعضهما البعض؛ بحيث لا يكون الجمع بين الاثنين ممكناً.

لكن في حالات أخرى فإن ما يعتبر صراعاً هو صراع أساسي ومحتمل، وهو ما يسمى "الصراع"، وفي الواقع، في بعض الحالات، يكون هناك صراع ظاهري بين العلم والدين، وليس صراعاً حقيقياً. ويمكن أيضاً حل هذا الصراع الواضح بسهولة. في مثل هذه الحالات، لا يوجد صراع في الواقع، بل نعتقد أن هناك صراعاً ببساطة بسبب ضعف العلم وعدم

الوصول إلى الأحكام الدينية والعلمية الحقيقية، وبحسب آية الله سبحانه: "[الصراع بين العلم والدين]" لا يجوز أبداً وأحد الجانبين فالقضية فضفاضة ولا أساس لها من الصحة؛ فإما أن ما أسميناه بالدين ليس ديناً، وإما أن العلم ليس له حالة محددة (سبحاني، 1382 هـ، ش1، ص7) (Subhani, 1382 AH, vol. 1, p. 7) وكما هو الحال بين العقل والدين: "وأيضاً لا يجوز تعارض العقل القطعي مع الخبر القطعي. إذا حدث مثل هذا الحدث، فهو بالتأكيد صراع أولي وسيتم حله بالرأي الدقيق؛ كما أن السببين العقلين المحددين أو السببين السريدين المحددين لا يتعارضان أبداً. (جوادى آملی، 1388، ج1، ص163) (Javadi Amoli, 1388, vol. 1, p. 163).

وعلى كل حال، ينبغي القول عن النوع الأول: ضرورة واقعية الدين والعلم، واستحالة تحقيق مثل هذا التعارض. هناك سببان يثبتان ذلك:

السبب الأول: يتكون هذا السبب من المقدمات التالية:

أ) النظرية العلمية القطعية هي النظرية التي لا شك أنها تتفق مع الواقع وتبين لنا الواقع بشكل صحيح. قضايا مثل استحالة الجماعة وارتفاع التناقضات، ورغبة الأرض في ضوء الشمس، ووجود نجوم كثيرة، ونحو ذلك. كما يتضمن الدين قضايا إخبارية واقعية عن العالم والإنسان، مثل وحدانية الله، ووجود جميع الصفات الحميدة في الله، ووجوب البعث، ووجود العالم المادي، وغيرها من الأمثلة عليها. ولذلك فإن العلم القطعي والدين القطعي كلاهما لهما حقيقة، وإذا تحدثنا عن شيء واحد، فإنهما يعبران عن نفس الحقيقة.

ب) الصدق والصدق في الأخبار يعني مطابقتها للواقع.

فإذا كان الدين أو العقل القطعي يخبر عن شيء مثل وجود نجوم كثيرة، فهذا يعني أن النجوم كثيرة بالفعل.

ج) إن حقيقة كل حالة هي مسألة واحدة وليست متعددة العوامل.

لذلك لا يمكن أن تكون هناك نجوم كثيرة ولا تكون موجودة.

د) التعارض بين النظرية العلمية القطعية والنظرية الدينية القطعية يقتضي أن تكون الحالة الواحدة صحيحة وخاطئة في نفس الوقت وتحت نفس الشروط، وهذا مستحيل.

ونتيجة الاستعدادات المذكورة هي استحالة التعارض بين قضيتين علميتين ودينيتين محددين. السبب الثاني: من مميزات الإسلام مقارنة بالأديان الأخرى تأكيده على استخدام العلم والحكمة. وهذه النقطة يعترف بها أيضاً بعض العلماء الغربيين وغير المسلمين؛ على سبيل المثال، يقول بربور في كتابه عن العلم والدين: "لقد نما العلم بشكل ملحوظ بين العرب في العصور الوسطى، بينما في الغرب، غالباً ما كان يتم إعاقة نمو العلم بسبب التركيز الديني والأخروي". (ساجدي، 1380؛ ش51، ص28) (Sajidi, 1380; Section 51, p. 28).

إن المدرسة التي تركز على دور العقل والعلم في حياة الإنسانية وتطورها، لا يمكن أن تتعارض بياناتها مع النتائج المحددة للعلم والحكمة. فإذا دعانا القرآن إلى اتباع مصدر إخباري واحد أو نهانا عن اتباع مصدر آخر، فإن كلاً من هذين المصدرين يمكن أن يثبت أو ينفي مصداقية هذين المصدرين. ويأمرنا القرآن أن نتحقق من الأخبار التي تصلنا من المعتدي لنعرف هل هي صحيحة أم لا. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (حجرات: 6)) ومن ناحية أخرى، يخبرنا القرآن أن نتبع كلام النبي الكريم صلى الله عليه و اله وسلم بالكامل. (اعراف: 157-158) وجعله قدوة

في حياته (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا (احزاب: 21)) الاتصال. وجوب إضافة الآيات هو الثبوت في أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله. ومن الأمور التي يدعونا القرآن والأحاديث إلى اتباعها والتي تعتبر مصادر للمعرفة، العقل والعلم والتجربة الإنسانية. على الرغم من أن كلمة "العلم" المستخدمة في القرآن ليست هي نفس معنى العلم التجريبي، إلا أنه يمكن اعتبار النتائج المؤكدة للعلم كأمثلة على "العلم". وتأكيد الإسلام على قيمة هذه المصادر -بشكل عام- دليل على صحة النتائج القطعية للحكمة والعلم، واستحالة تعارضها مع تعاليم الإسلام؛ ولذلك إذا لوحظ تعارض بين سبب ديني وعلمي محدد، فهو صراع بدائي يتم حله بمزيد من العناية والاعتبار، أو يكون الصراع لأن أحد طرفي الصراع ليس قطعياً ومؤكداً، خطأ، اليقين واليقين مفترض.(ساجدي، 1380؛ ش51، ص28) (Sajidi, 1380; Section 51, p. 28).

ويمكن عرض هذا السبب ومناقشته بما يلي:

في كثير من الأحيان اهتم الإسلام بالعلم والعلماء، وهناك آيات كثيرة في القرآن الكريم تعبر عن أمور علمية؛ بحيث أنه كلما تقدمت العلوم التجريبية كلما تم اكتشاف حقائق تلك المواد. فمن ناحية، يدعم الإسلام بعض العلوم ويشجعها، ومن ناحية أخرى، تدعم بعض العلوم وتشهد للإعجاز العلمي للقرآن. (عشرات المقالات العلمية في القرآن مثل التلقيح النباتي بواسطة الرياح، دوران الأرض، كروية الأرض، وما إلى ذلك، التي يتم التحدث عنها كعجائب علمية في القرآن، هي أمثلة واضحة على هذه الادعاءات.) ولذلك لا يمكن أن يكون هناك تعارض بين العلم والقرآن (رضايي اصفهاني، 1387، ص21) (Rezaei Isfahani, 1387, p. 21). لأن الصراع بين القرآن والإسلام يعني صراع القرآن والإسلام مع ما يؤيده ويشجعه.

في النوع الأول من الصراع، المهم جداً هو فهم وجهة النظر العلمية المحددة وكذلك النظرية الدينية المحددة. ربما هناك نظرية علمية أو دينية وهي مشهورة ولكنها ليست مؤكدة. إن فهمنا للدين قد لا يتوافق مع الدين الحقيقي، باستثناء الضروريات واليقينات الدينية؛ إذ نادراً ما يتحقق الوصول إلى نظريات علمية محددة وواقعية، خاصة في العلوم الإنسانية. الرسم البياني لتاريخ تطور وتطور الأفكار العلمية والدينية يوضح منحى الصعود والهبوط. على مدار تاريخ العلم، تم اقتراح العديد من النظريات ثم تراجعت ودحضت تدريجياً في مواجهة النظريات الأخرى. إن ظهور نظريات جديدة، من ناحية، ساعد على نمو العلم، ومن ناحية أخرى، جعل في بعض الأحيان أسس النظريات السابقة ضعيفة ومهتزة. كل ذلك يعود إلى صعوبة حصول العلماء على نظريات متوافقة مع الواقع، وهو ما يؤدي بدوره إلى وجود نظريات مشبوهة وربما حدوث صراعات.

ولهذه المسألة أمثلة كثيرة فيما يتعلق بالنظريات الدينية، وخاصة النظريات الفقهية؛ وربما كان الفقهاء في العصر أو زمناً طويلاً يفتون في مسألة ما، لكن في العصر اللاحق، فإن فقهاء آخرين لديهم أسباب قوية يعتبرون آراء الفقهاء السابقين غير صحيحة ويرفضونها. ومن الواضح أنه في هذه الحالات لا يمكن القول بأن فتوى الفقهاء هي حكم ديني قطعي ومؤكد، وإذا كانت مخالفة للعلم القطعي فلا يمكن اعتبارها من حالات التعارض والتناقض بين العلم والدين. ويبدو أن ما يعزز الشك في تعارض العلم والدين في أذهان البعض هو أن بعض العلماء، في المقابل، يعتبرون النظريات غير المثبتة قطعية، وعندما ينظرون إلى تعارض هذه النظرية مع مظاهر آيات قرآنية أو بعض نظريات العلماء والخبراء، يتعلمون الإسلام،

ويعتقدون أن الدين ضد العلم ويتعارض معه. ومن ناحية أخرى، فإن بعض المفسرين أو المتكلمين الدينيين لديهم نظريات في فهم المحتوى الديني ويعتقدون أن فهمهم محدد ونظرية الدين؛ وفي بعض الأحيان تتعارض هذه التصورات مع نظريات العلوم التجريبية ومضامينها. وفي مثل هذه الحالات، يعتقد البعض أن الدين والعلم متعارضان ومتعارضان. وللأسف فإن بعض الناس الذين يتحنون فرصة للهجوم على الدين وإخراجه من الساحة، يستخدمون مثل هذه الحالات، فيستشهدون أحياناً ببعض الأحاديث الضعيفة، أو يستشهدون بظاهر الآية، دون الالتفات إلى المعنى الحقيقي للآية ودون مع الاهتمام بالآيات المشابهة والإشارة أحياناً إلى رأي بعض المسلمين - رغم أنهم ليسوا من خبراء الدين - يعتبرون المادة المذكورة ديباً، ويعتبرونها نموذجاً للصراع بين العلم والدين. (جوادى أملى، 1388، ج 1، ص 160) (Javadi Amoli, 1388, vol. 1, p. 160). ومن ناحية أخرى، وبلغة علمية وفكرية، تعتبر بعض الافتراضات غير المثبتة نظرية علمية مثبتة، وإذا تعارضت بعض الطروحات الدينية مع هذه الافتراضات يسمى تعارض بين العلم والدين، وهو ما سيتم ذكره في الصفحات التالية.

وبعد ثبوت الفرضية الأولى، وهي استحالة التعارض بين العلم القطعي والدين القطعي، ينبغي التوجه إلى الحالات التي يكون فيها أحد الطرفين مشكوكاً فيه، أو يكون أحد الطرفين مشكوكاً فيه والآخر قطعياً.

وفي حالة النوع الثاني من التعارض، أي التعارض بين سؤال علمي وسؤال ديني، فإذا كان كلاهما يحتمل أن يكون صحيحاً، فإن احتمالهما مماثل، ولا سبيل إلى تقوية أحد الجانبين، في يذهب رأي بعض العلماء نظرياً إلى حكم قطعي بأنه لا يمكن تفضيل أي منهما؛ أما إذا كانت النظرية الدينية مرتبطة بالعمل وأصلها شبهة خاصة أقرها الإسلام، فالنظرية الدينية تأتي أولاً. وفي حالات أخرى، التوقف مطلوب (ساجدى، 1380؛ ش 51، ص 28) (Sajidi, 1380; Section 51, p. 28) ولكن يبدو أنه في مثل هذه الحالات أيضاً يرجح العقل الديني على النظرية العلمية، وبعد التعارض الأولي، من حيث التفضيل، فإن المفهوم وما يقتضيه العقل الشرعي يرجح على النظرية العلمية غير المحددة. والسبب في ذلك هو أيضاً سبب عقلائي، ونظراً لطبيعة الواقعية ودرجتها، فهو سبب فكري غير حاسم وسبب ديني غير حاسم.

يؤكد علماء العلوم التجريبية على أن النظريات العلمية المقدمة قابلة للدحض واليوم في مناقشات فلسفة العلوم تسود نظرية قابلية تكذيب العلوم التجريبية وليس نظرية الإثبات. فالنظريات المطروحة في العلوم التجريبية لا تعطينا يقيناً بالواقع، ولا تدعي مثل هذا الادعاء وتؤكد على قابليتها للخطأ؛ وما دامت الظواهر الدينية حقيقية، وحتى يقوم الدليل القاطع عليها، فيجب العمل بها، وفي مثل هذه الأحوال يغلب العقل الشرعي على العقل العلمي التجريبي. أحدهما هو الواقعية والآخر هو الكفر. السبب الديني يقول أعرف، لكن السبب العلمي يقول "لا أعرف، لم أصل إليه بعد". ومن الواضح أنه من الناحية الفكرية يجب تفضيل العقل الشرعي على العقل العلمي؛ فمثلاً ظهور الأدلة الشرعية يدل على وجود كائنات حية في أماكن أخرى غير الأرض. (قرشى، 1377ق، ج 9، ص 490) (Qurashi, 1377 BC, vol. 9, p. 490) بعض النظريات العلمية قد لا تقبل هذا المقال. وواضح أنه في مثل هذه الأحوال فإن ما يقتضيه العقل الشرعي هو العلم والعلم - وهو العلم بوجود كائنات حية غير الأرض - ولكن

العقل العلمي والتجريبي يقتضي أننا لم نصل إليه بعد، أو أنه غير محتمل، فهل يوجد كائن حي في غير الأرض؛ لأن وجود الأكسجين و. لم يثبت في تلك الأماكن. وفي مثل هذه الأحوال، لا شك أنه من وجهة نظر العقل يجب تقديم العقل الذي يدعي المعرفة والعلم على العقل الذي لا يدعي مثل هذا ويسكت. يمكن إزالة مثل هذه الحالات من تعارض سببين.

وفي الحالات التي تكون فيها لغة الدليلين هي العلم وفي نفس الوقت يكونان متناقضين، فمثلاً ظاهر القرآن والأحاديث يدل على أن لنا سبع سماوات وسبع أرضين. (طلاق: 12. اسراء: 44. مؤمنون: 86) لكن السبب العلمي يقول أن السماوات كثيرة جداً وربما لا نهاية لها، ومرة أخرى، حتى يصبح السبب العلمي مؤكداً وقطعياً، ينبغي التخلي عن مظهر السبب العلمي. لأن - كما ذكرنا - ما يوجد في النظريات العلمية من قابلية للتفنيد وضعف الواقعية، يجعلنا نتجادل لسبب أكثر واقعية في موقف الصراع. وفي مثل هذه الحالات تصبح "درجة الواقعية" مفضلة، مما يتطلب منا التخلي عن مظهر النظرية العلمية وتفضيل مظهر العقل الديني.

فمثلاً، فيما يتعلق بالسماوات السبع والسماوات اللامتناهية، ينبغي الانتباه إلى هذه النقاط: 1. هل هناك فعلاً تعارض -ولو ظاهرياً- بين الأسباب الدينية والعلمية؟ وأنه ينبغي في الإجابة على هذا السؤال الانتباه على الأقل إلى الوحدات الثماني التي تثار في التناقض. (وفي التناقض، بالإضافة إلى وحدة المبتدأ والمحمول، هناك عدة وحدات أخرى هي أيضاً شرط: وحدة في الزمان، ووحدة في المكان، ووحدة في الشرط، ووحدة بالإضافة، ووحدة في الجزء والكل، ووحدة في القوة والفعل، وهو ما يجعل المجموع ثمانية أحاد، وجاء في هاتين الآيتين: في تناقض وحدة الشرط الثمانية، وحدة المبتدأ والمحمول، ووحدة المكان. الشرط والمخبر، والنعت، والمفعول به، والفعل، في آخر الزمان)

وبعد دراسة المسائل الثمانية نجد أنه لا تعارض بين النظرية العلمية والدين؛ لأن من تلك الأمور وحدة الجزء والكل، وهذا لا يوجد في السماوات السبع؛ وبحسب القرآن فإن النجوم والكواكب التي نراها كلها من السماء الأولى («إِنَّا زَيْنًا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ» صافات: 6. نيز ر.ك: فصلت: 12) فالدليل الشرعي أن "الله تعالى خلق سبع سماوات أولهن السماء المرصعة بالنجوم فوق رؤوس البشر".

والسبب العلمي هو أن "هناك سماء لا حصر لها فوقنا نحن البشر". وبين الأسباب الدينية والعلمية يجتمع أن ما يعتبره العلم الإنساني السماء اللامتناهية هو كله جزء من السماء الأولى (جزء)، وهناك ست سماوات أخرى تصبح مع سماء الدنيا سبع سماوات (كاملة).

2. إذا كان هناك تعارض فإن التعارض هو النص (سبب معين) والظاهر، أو التعارض بين ظاهرين وظاهرين. (جعفرى، 1376، ج1، ص115) (Jafari, 1376, vol. 1, p. 115)

3. فهل معنى الجنة واحد في كلا الفئتين من الأدلة (الشريعة والعلم)؟ وإذا ثبت فإن معنى السماء في الدليل الشرعي شيء فوق السماوات الظاهرة والمعروفة، وكل ما توصل إليه العلم والمعرفة البشرية حتى الآن ويسمى السماء أو السماوات السماء. هي أولى السماوات السبع المذكورة في الأسباب الدينية. وفي هذه الحالة يتضح أيضاً أن لغة العلم هي "لا أعرف" ولغة الدين هي "أعلم". يقول العلم: لا أعلم ما هو أبعد من الكرات والمجرات والنجوم والكواكب التي تم اكتشافها حتى الآن؛ لكن الدين يقول: أعلم أنه وراء ما اكتشفته حتى

الآن ووصلت معرفتك، هناك ست سماوات أخرى.(مكارم شیرازی و دیگران؛ 1375، ج1، ص168)(Makarem Shirazi and Dijran; 1375, vol. 1, p. 168).

4. ما هي الصناديق الجماعية الأخرى الموجودة بين الفئتين من الأسباب وأيهما أفضل؟ (طباطبائي، 1393ق، ج17، ص370)(Tabatabai, 1393 BC, vol. 17, p. 370).

كما أثبتت التجربة التاريخية أنه في الحالات التي لا تتطابق فيها النظرية أو الفرضية العلمية مع الظواهر الدينية، ليس من السهل تجاهل الظواهر الدينية وتفضيل النظرية العلمية التجريبية؛ على سبيل المثال، فيما يتعلق بحركة الأرض والشمس، اعتبر الفلاسفة اليونانيون الأرض والأجرام السماوية أشياء إبداعية. اعتبر بطليموس الأرض هي المركز والسموات بحركات مختلفة والنجوم فيها هي محيط الأرض، وكانوا يعتقدون أن الأرض والشمس ثابتتان وقديمتان. (هذه النظريات تسلطت في بعض الحالات على أفكار بعض الفلاسفة المسلمين، الذين قاموا بتفسير آيات القرآن المتعلقة بحركة الأرض وما إلى ذلك، ولكن خطئهم قد تبين الآن). وبعد فترة تبين بطليموس وغيره من فلاسفة اليونان؛ ولكن مرة أخرى ألفت نظرية ثبات الشمس بظلالها على العالم كنظرية علمية ومؤكدة، ووصل الأمر إلى حد أن البعض اعترض على القرآن قائلين لماذا اعتبر القرآن الشمس شمساً؟ المحمول، خلافاً للنظريات العلمية: «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (يس: 38) لقد ثبت الآن بما لا يدع مجالاً للشك أن الأرض لا تتحرك فحسب، بل الشمس أيضاً.(مكارم شیرازی و دیگران؛ 1375، ج18، ص388)، (Makarem Shirazi and Dijran; 1375, vol. 18, p. 388)

وفي حالة الصراع الثالث والرابع، أي التعارض بين بعض النتائج العلمية والنظرية الدينية المفترضة، والصراع بين النظريات العلمية المفترضة ومعطيات دينية معينة، فإنه يؤخذ في الاعتبار نفس معيار "الواقعية". وباعتبار أن العلم والدين يقرباننا من فهم الواقع، فإذا تعارضاً في قضية ما، رجح ما له حقيقة مؤكدة على الآخر، وما هو مشكوك فيه سيتم تنقيحه. وفي مثل هذه الحالات يمكن أن نجد نفس العلاج كما لو وجدت نظرية تتناقض نظرية أخرى في مجال العلم، أو إذا وجد ما يخالف نظرية أخرى في مجال الدين. في تحليل النظريات العلمية، إذا تعارضت نظرية مع نظرية أخرى، فإذا كانت إحدهما مؤكدة أو قريبة منها وكانت ثابتة ومقبولة في المجتمعات العلمية، فإن النظرية الأخرى، وهي محتملة ومشكوك فيها، يتم النظر فيها ومراجعتها. وهذا العمل يعتبر عقلانياً ولا يعني أبداً التقليل من قيمة بعض النظريات العلمية، ولكن الصحيح أن اليقين من وجهة نظر العقل يسبق الظن وهو أوثق. ويستخدم هذا الأسلوب أيضاً في مناقشة التعارض بين الأدلة الشرعية. وإذا تعارض حديثان وكان معنى أحدهما مشكوكاً فيه والآخر يقيناً، فالسبب القطعي يأتي أولاً؛ ولذلك فإن نفس الطريقة تكون فعالة أيضاً في حالة التعارض بين بعض النتائج العلمية والنظرية الدينية المفترضة، أو التعارض بين بعض المعطيات الدينية والنظرية العلمية المفترضة. في الحالة الأولى تكون الأسبقية للعلم ويتم مراجعة النظرية الدينية وإعادة تفسيرها وربما تفسيرها، وفي الحالة الثانية تكون الأولوية للنظرية الدينية ويتم تصحيح النظرية العلمية.

ولذلك ففي الحالة الثالثة، أي التعارض بين بعض النتائج العلمية والنظرية الدينية للزاني، "إذا كان السبب العقلي الحاسم مخالفاً لظاهر سبب روائي، فإن ذلك السبب القطعي يعادل الدليل

العقلي" أن ظاهره غير مقصود وما هو أولى ودون مراعاة لهذا فإن لفظ التشبيه يستعمل وليس القصد. (صافي گلپایگانی، ١٣٧٧، ص 70) وفي فحص أكثر تفصيلاً، يمكن تصوير العلاقة بين الافتراضات الدينية والنظريات والنتائج العلمية على النحو التالي:

(أ) الافتراضات الدينية المعرفة. ويعني أن المحتويات التي وردت في القرآن الكريم أو الأحاديث والعلوم الجديدة أثبتت ذلك أيضاً؛ على سبيل المثال، من المعروف عمومًا أن معظم الشوائب التي يعتبرها الإسلام نجسة وحراماً ضارة بالإنسان من الناحية الصحية، ويشجع الأطباء الناس على الابتعاد عنها.

(ب) الافتراضات غير العلمية. أي أن الأحكام والمسائل الدينية الموجودة في القرآن أو الأحاديث، والعلم، وفي بعض الأحيان العقل، ليس لديه القدرة على فهمها وهو محايد عنها، وبالتالي لا يثبتها ولا ينفيها. وكثير من الطروحات الدينية حول القيامة وجودتها وغيرها هي هكذا. وفي مثل هذه الحالات يظن البعض جهلاً أن هناك تعارضاً بين الدين والعلم؛ ومع أنه من الواضح أنه لا يوجد تعارض بين هذين الأمرين.

(ج) الافتراضات المناهضة للعلم؛ مثل هذه الطروحات لا وجود لها خارجياً، وإذا بدا في بداية الأمر أن هناك تعارضاً بين الاثنين، فإن الصراع بدائي وسيتم حله مع دراسة متأنية. وسبب عدم وجوده هو عدم وجود مثل مقبول، وسبب عدم وجوده هو مرجع الدين والتعاليم الدينية إلى الله العليم الحكيم - كما تقدم كامل الحجة في ذلك.

وهناك نظريات أخرى حول الصراع بين الدين والمعرفة؛ مشتمل:

(أ) إذا أبدى كل من العلم والدين رأيه في موضوعه، فلن يكون هناك تعارض بينهما، وسينشأ الصراع إذا نزل الدين من مكانته وجاء قبل العلوم الإنسانية. وفي هذه الحالة، بدل أن يكون الدين مجموعة من الحقائق الإلهية، ينحدر من هذا الموضوع ويتحول إلى معرفة إنسانية منخرطة في تبادل أو مواجهة العلوم والمعارف الإنسانية الأخرى، أو يكون العلم قد خرج عن موقعه، بادعاء باهظ. على رأسها، ويجب أن تقوم على نظام لا شك فيه، تغيير، تحول، وإلغاء. وهو في هذه الحالة من المعرفة الإنسانية يدعي أنه نبي، وبهذا الادعاء يريد أن يضمن توازن قواه للصراع مع الدين، ففي مثل هذه الحالات سوف يظهر صراع ظاهري (حكمت، 1387، ش 5، ص 181) (Hikmat, 1387, no. 5, p. 181)

(ب) تصور البعض أنه إذا كانت القضايا الدينية تركيبية أو رمزية، فلا يوجد تعارض بين العلم والدين؛ ولكن إذا كانت الطروحات الدينية خبراً أيضاً، فإن هناك تعارضاً بينهما.

(ج) ومن وجهة نظر أخرى، هناك تعارض بين بعض تفسيرات ومستويات الدين وبعض النظريات العلمية، ولكن لا يوجد تعارض بين حقيقة الدين وحقيقة العلم. (اصغري، 1381، ص 87-103) (Asghari, 1381, pp. 87-103)

الخاتمة

في هذا القسم أيضاً، وبحسب نزعة الشك، فإن أول شك تناولناه هو شك إمكانية التوفيق مع القرآن، والذي ثبت بطلانه لثلاثة أسباب.

وفي الرد على الادعاء بأن عدم التعارض مع القرآن لم يكن بسبب عدم القدرة على التعارض، أثبتنا بأربعة أسباب أن الادعاء المذكور أعلاه ضعيف ولا أساس له من الصحة؛ أما دعوى إتلاف الأشياء المتنازع عليها وكون المنازعات وهمية فقد تم رفض كل منهما لأربعة أسباب.

وفي الحديث عن المعارضين الجاهل والمعارضين المقتولين أشار وأجاب على شبهتي "جهل المخالفين" و"قتلهم" وثبت أنه لم يقتل أحد بسبب مخالفته للقرآن، المذكورون لم يقولوا شيئاً يخالف القرآن، وإذا كان الذين أعدموا في أول الإسلام بسبب جرائم مثل الحرب مع المسلمين وغيرها من الأفعال القبيحة التي فعلوها، وحتى النبي صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم، غفر لمن استهزأ به. وفي تكملة الفصل أشير إلى أن معنى المثل غير واضح، ومع بيان معنى المثل أشير إلى معانيه. وكان معنى الصراع ومبادئ المواجهة مناقشة مهمة أخرى وردت في هذا الفصل. وقد ثبت في هذا الفصل بثلاثة أسباب عدم إمكانية تقديم نموذج القرآن في المستقبل. وفي الحديث عن درجات التحدي في القرآن ذكر أن القرآن قد تم تحديده خمس مرات، وهي: القرآن كله، وسورة واحدة، وعشر سور، وكتاب مثل القرآن، ومرة أخرى. سورة واحدة أشارت فيها إلى بعض أسرار عدم مراعاة مستويات التحدي. وكانت مستويات التحدي ونطاقه من المواضيع المهمة الأخرى التي تم ذكرها.

المصادر

القرآن الكريم

1. آملی، سید حیدر، (1422ق)، تفسیر المحيط الأعظم، قم، نور علی نور.
2. ———، (1368ش)؛ نقد النقود في معرفة الوجود؛ تهران: انتشارات علمی.
3. ———، (1384ش)؛ جامع الاسرار و منبع الانوار؛ تهران: شرکت علمی و فرهنگی.
4. انصاریان، حسین (1386ش)، تفسیر حکیم، قم: دارالعرفان.
5. جوادى آملی، عبدالله (1388ش). تفسیر تسنیم. قم: اسرا.
6. ذهبي، محمد حسين (١٣٩٦ق). التفسير والمفسرون. بيروت: دار احيا التراث العربي.
7. رضايي اصفهاني، محمد علی (١٣٩٠ش). منطق التفسير في القرآن. قم: جامعه المصطفى العالمية.
8. سلطان علی شاه، محمد بن حيدر (1408ق)، بيان السعادة في مقامات العبادة، بيروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
9. سيوطي، جلال الدين (١٤٠٤ق). الدر المنثور. بيروت: دار الفكر.
10. سيوطي، جلال الدين، (1410ق)، الاتقان في علوم القرآن؛ القاهرة: دار الكتب العلمية.
11. شهرستاني، محمد بن عبدالكريم، (1387ش)، تفسير الشهرستاني، تهران، مركز البحوث.
12. عياشي، محمد بن مسعود (١٩٩١م). تفسير عياشي. بيروت: موسسه البيروت اعلمي المطبوعات.
13. قشيري، عبدالكريم بن هوازن، (2000م)، لطائف الاشارات، القاهرة، الهيئة المصرية .
14. طباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن؛ جامعه مدرسين حوزة علميه قم 1393ق.
15. جعفری، محمد عيسى؛ بررسی نقد صوفيه در زبان ائمه، هفت آسمان دوره ١٢، شماره ٤٨، زمستان 1376
16. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار نهران: انتشارات صدرا، ١٣٧٤.
17. معرفت محمد هادی؛ تفسير و مفسران قم مؤسسه فرهنگي انتشاراتي التمهيد، 1385.
18. مكارم، شیرازی ناصر و همکاران؛ تفسير نمونه؛ تهران: دار الكتب الاسلامية، 1375.
19. نسفی، عزيز الدين؛ مقصد الاقصى؛ تهران: گنجينه 1379.

References

Holy Quran

1. Āmolī, Sayyed Heydar , Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aẓam, Qom, Nur Ala Nur, 1422AH.
2. ———, Naqd al-Nuqud fi Maʿrifā al-Wujūd, Tehran: Elmi, 1368 SAH.
3. ———, Jāmeʿ al-Asrār wa Manbaʿ al-Anwār, Tehran, Elmi and Farhangi, 1384 SAH.
4. Jawādī, Āmolī, ʿAbdullāh, Tafsir Tasnim, Qom, Esra, 1388 SAH.
5. Anṣārīyān, Ḥusein, Tafsir Ḥakim, Qom, Dar al-ʿIrfān
6. Ṣahabī, Mohammad Ḥosein, al-Tafsir wa al-Mufasserūn, Beirut, Dar Eḥyā al-Turāth al-ʿArabī, 1396 SAH.
7. Rezaie Eṣfahānī, Muḥammad ʿAlī, Mantīq Tafsīr fi al-Qurʿan, Qom, Jameʿa al-Muṣṭafā al-ʿĀlamīya, 1390 SAH.

- 8.Sulṭān ʿAlī Shāh, Muḥammad b. Ḥeidar, Bayān al-Saʿāda fī Maqāmāt al-ʿEbāda, Beirut, al-ʿAlami, 1408 AH.
- 9.Siutī, Jalāl al-Dīn, al-Dur al-Manthūr, Beirut, Dar al-Fikr, 1404 AH.
- 10.Siutī, Jalāl al-Dīn, al-Itqān fī ʿUlūm al-Qurʿan, Cairo, Dar al-Kutub al-Ilmiya, 1410 AH.
- 11.Shahrestani, Muhammad b. ʿAbdulkarim, Tafsir Shahrestani, Tehran, Markaz al-Buhuth, 1378 SAH.
- 12.ʿAyyāshī, Muḥammad b. Masʿūd, Tafsir Ayyāshi, Beirut, ʿAlami, 1991.
- 13.Qusheiri, ʿAbdulkarim, Laṭāʾef al-Ishārāt, Cairo, Egyptian Group, 2000.
- 14.Ṭabāṭabāyī, Sayyed Muḥammad Ḥusein, Tafsir al-Mizan, Qom, Jameʿe Modarresin, 1393 SAH.
- 15.Jaʿfari, Muhammad ʿIsa, An Investigation into the Infallible Imams' Criticism of Sufism, Vol. 12, Issue. 48, 2011.
- 16.Muṭahari, Murtizā, Majmuʿe Āthār, Tehran, Sadra, 1374 SAH.
- 17.Maʿrefat, Muhammad Hadi, Tafsir and Mufasseran, Qom, al-Tamhid, 1385 SAH.
- 18.Makarem. Naṣer, Tafsir Nemune, Tehran, Dar al-Ketab, 1375 SAH.
- 19.Nasafī, ʿAzīz al-Din, Maqṣad al-Aqṣā, Tehran, Ganjīne, 1379 SAH.