ISSN: 2149-3979 e-ISSN: 2651-2718

ilahiyat akademi

Sayı: 20, 2024, 75-98. Issue: 20, 2024, 75-98.

# الظواهر الطبيعية بين العلم والدين

# Natural Phenomena between Science and Religion

# Bilim ve Din Arasında Doğa Olayları

**Mahmud Nefise**

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi

Assoc. Prof. Dr., Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of İslamic Philosophy, Gaziantep/Türkiye

mahmudnefise@gantep.edu.tr | ORCID: 0000-0003-0334-7686 | ROR ID: 020vvc407

| | |
|---|---|
| **Makale Bilgisi** | **Article Information** |
| **Makale Türü** | **Article Type** |
| Araştırma Makalesi | Research Article |
| **Geliş Tarihi** | **Date Received** |
| 4 Temmuz 2024 | 4 July 2024 |
| **Kabul Tarihi** | **Date Accepted** |
| 29 Kasım 2024 | 29 November 2024 |
| **Yayın Tarihi** | **Date Published** |
| 26 Aralık 2024 | 26 December 2024 |
| **İntihal** | **Plagiarism** |
| Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. | This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected. |
| **Etik Beyan** | **Ethical Statement** |
| Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mahmud Nefise). | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mahmud Nefise). |

**CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.** **Licensed under CC BY-NC 4.0 license.**

**Atıf/ Cite as**

Nefise, Mahmud. "Din ve Bilim Arasında Doğa Olayları". *İlahiyat Akademi* 20 (Aralık 2024), 75-98. DOI: 10.52886/ilak.1510262

Nefise, Mahmud. "Natural Phenomena between Science and Religion". *Theological Academia* 20 (December 2024), 75-98. DOI: 10.52886/ilak.1510262

**ملخص**

ظهرت مع مطلع القرن العشرين بوادر نهضة فكرية اجتماعية في العالم الإسلامي تزامنت مع الاتصال بالحضارة الغربية، وأعيد السؤال حول العلاقة بين الدين والعلم، هل هي علاقة صراع أم تكامل، وبدأت مرحلة جديدة تم التأكيد فيها على توافق العلم التجريبي مع الدين، وأعيد النظر في بعض العقائد في ضوء العلوم التجريبية في محاولة لإسقاط النص على مخرجات العلوم التجريبية ونظرياته، واستمرت المبالغة في هذا الأمر إلى أن برزت ظاهرة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم. وتتمثل إشكالية الدراسة في بيان مدى علاقة القرآن بالعلوم التجريبية، وإمكانية اعتباره مصدراً لها، وتهدف إلى معالجة قضية العلاقة بين الدين والعلم وإثارة عدة تساؤلات حول إمكانية اشتراك الدين والعلم التجريبي في تقديم تفسير للظواهر الطبيعية، وكيف أسهمت النظريات العلمية في إعادة قراءة النص الديني وبروز ظاهرة الإعجاز العلمي للقرآن، واعتمدت في هذه الدراسة على المنهج التحليلي الوصفي النقدي، من خلال تحليل التفسيرات المتعددة للظواهر الطبيعية والمصادر التي استندت إليها، تمهيداً لتحديد قيمتها الحقيقية، والوقوف على جوانب القصور فيها، وإمكانية اقتراح البدائل المناسبة.

تضمن هذا البحث أربعة مباحث هي، المبحث الأول: موقع الدين والعلم في نظرية المعرفة، وبحثت فيه المقصود بكل من العلم والدين في نطاق البحث، والمبحث الثاني: أزمة العلاقة بين الدين والعلم، وبحثت فيه العلاقة بين الدين والعلم في العصر الحديث، وموقف الإسلام من العلوم التجريبية، أما المبحث الثالث فقد دار حول إعادة قراءة النص الديني في ضوء العلوم التجريبية في علم الكلام الجديد، ودرست فيه الموقف من المعجزات الحسية ونظرية التطور في ضوء العلم الحديث ومحاولات القراءة التوفيقية للنص الديني في ضوء العلوم التجريبية، وفي المبحث الرابع تم تناول أزمة الإعجاز العلمي للقرآن الكريم في العقود الأخيرة من القرن الماضي، ثم ختمت البحث بذكر النتائج التي تم التوصل إليها، ومن أهمها:

١. إن النظر إلى التفسيرات الدينية على أنها تفسيرات يمكن الاستغناء عنها ببساطة متى أمكن تفسير الظواهر الطبيعة عن طريق العلم التجريبي، خطأ ناتج عن عدم فهم العلاقة بين الدين والعلوم التجريبية.

٢. إن مشكلة التعارض بين الدين والعلم نشأت في أوروبا بعيداً عن الجو الإسلامي، ولكن التعاطي مع هذه القضية، كما ظهر في المجتمع الإسلامي، يمكن أن يؤدي إلى أزمات مشابهة لما حدث في أوربا.

٣. إن محاولات قراءة النص الديني في ضوء العلوم الحديثة، كما تجلى في مسألتي المعجزات ونظرية التطور، جعل النص تابعاً للعلم وساعياً لأخذ تأييد منه، في حين أن للدين شأناً آخر.

٤. إن ظاهرة الإعجاز العلمي تشكل أزمة حقيقية في العلاقة بين الدين والعلم وهي في كثير من صورها، ظاهرة إيديولوجية تأباها الموضوعية والإنصاف.

**الكلمات المفتاحية:** فلسفة الدين، الظواهر الطبيعية، الإعجاز العلمي، العلم التجريبي، الدين.

**Abstract**

Knowledge about the physical and metaphysical worlds is obtained from religion and science, two important sources that people trust. However, the relationship between these two sources has caused some disagreements.

A Renaissance wind swept through the Islamic world in the early 20th century, drawing attention to the West's awakening, its scientific advancements, and the shift away from religion. The relationship between religion and science was reconsidered, along with certain beliefs. This study aims clarifying the extent of the relationship between the Qur'an and experimental sciences in the new theology; interpreting cosmic events considering religious texts and evaluating the relationship between religion and science and how religion and experimental science can both contribute to explaining natural phenomena.

Does the scientific explanation of natural phenomena negate the role of religion? Have scientific theories influenced the reinterpretation of religious texts, and what is the value of the concept of scientific miracles? In this study, I relied on the analytical, descriptive, and critical approach, by analyzing the multiple explanations of natural phenomena and the sources on which they were based, aiming to assess their true value, identify shortcomings, and possible alternatives. This research was divided into four chapters. The first chapter examines the position of religion and science within the theory of knowledge, focusing on their relationship in the context of the research, while the second chapter addresses the crisis in the relationship between religion and science. The third chapter revolves around re-reading religious texts in light of experimental sciences within the framework of modern theology, and the fourth chapter investigates the crisis surrounding the concept of scientific miracles in the Holy Qur'an, highlighting the critical observations made on this topic in recent decades.

Finally, the following results are mentioned:

1. Viewing religious interpretations as easily dismissible when natural phenomena can be explained through experimental science is a mistake resulting from a misunderstanding of the relationship between religion and experimental sciences.

2. The problem of the conflict between religion and science originated in Europe, far from the Islamic atmosphere, but dealing with this issue as it appeared in Islamic society could lead to crises similar to what happened in Europe.

3. Attempts to read religious texts in the light of modern science make the texts subservient to science, seeking validation from it, while religion serves a different purpose.

4. The phenomenon of scientific miracles creates a real crisis in the relationship between religion and science and is merely an ideological issue that objectivity and fairness reject.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Natural Phenomena, Scientific Miracle, Experimental Sciences, Religion.

**Öz**

Fizik ve metafizik âleme dair bilgiler insanların güven duyduğu iki önemli kaynak olan din ve bilimden elde edilmektedir. Ancak bu iki kaynak arasındaki ilişki bazı ihtilaflara neden olmuştur. Kimileri bunlardan birinin varlığını kabul edip diğerini inkâr ederken, kimileri de din ve bilimi aynı hakikatin farklı şekillerdeki izahı olduğunu söyleyerek uzlaştırma yoluna gitmiştir. 20. yüzyılın başlarında İslâm dünyasında bir Rönesans rüzgârı esmiş, Batı'daki uyanışa ve bunun neden olduğu bilim alanındaki ilerlemelere ve dinden uzaklaşma olgusuna gözler çevrilmiş ve din-bilim ilişkisi yeniden gözden geçirilerek bazı inançlar pozitivist bakış açısıyla yeniden ele alınmıştır. Bu çalışmada yeni kelam ilminin en önemli sorunsalı olan kâinattaki kozmik olayların dinî metinler ışığında okunması ve din-bilim ilişkisinin değerlendirilmesi konuları ele alınmaktadır.

Çalışmanın amacı, Kur'an ile deneysel bilimler arasındaki ilişkinin kapsamını ve Kur'an'ın kendileri için bir kaynak olarak kabul edilme olasılığını, din taraftarlarının bu bilimleri Kur'an'da arama hakkına sahip olup olmadıklarını ve din ile bilim arasındaki ilişkiyi, birini diğerinin uğruna feda etmeden yeniden değerlendirmenin mümkün olup olmadığını açıklığa kavuşturmaktır. Bu çalışma, din ve deneysel bilimin doğal olaylara açıklama sağlama olasılığı hakkında birçok soru ortaya koyarak din ile bilim arasındaki ilişki sorununu ele almayı amaçlamaktadır. Doğal olayların bilimsel açıklaması, dinin rolünü tamamen ortadan kaldırır mı? Bilimsel teoriler, dini metinlerin yeniden okunmasına katkıda bulunmuş mudur ve bilimsel mucizeler olgusu nasıl ortaya çıkmıştır ve değeri nedir? Bu çalışmada, doğal olayların çoklu açıklamalarını ve dayandıkları kaynakları analiz ederek, bunların gerçek değerini ortaya koymaya, eksikliklerini belirlemeye ve uygun alternatifler önerme olasılığına hazırlık yaparak analitik, betimleyici ve eleştirel yaklaşıma başvurulmuştur. Bu araştırma bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölüm: Bilgi teorisinde din ve bilimin konumu; burada araştırma kapsamında hem bilim hem de dinden ne kastedildiğine değinilmiştir. İkinci bölüm: Din ve bilim arasındaki ilişkinin krizi, modern çağda din ile bilim arasındaki ilişkiyi ve İslam'ın deneysel bilimler konusundaki konumu açıklanmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölüm ise yeni ilm-i Kelâm'da deneysel bilimler ışığında dini metnin yeniden okunması ile ilgilidir, bu bölümde mucizeler ve evrim teorisi hakkındaki konum modern bilim ışığında incelenmiştir. Dördüncü bölümde mevcut yüzyılın son yıllarında bulunan Kuran-ı Kerim'deki ilmî icazın krizi incelenip bu konuda ulaşılan sonuçlar belirtilerek araştırma sonlandırılmıştır. Ulaşılan sonuçların en önemlileri şunlardır:

Dini açıklamaları, doğal olayların deneysel bilimle açıklanabildiği durumlarda basitçe vazgeçilebilecek açıklamalar olarak görmek, din ile deneysel bilim arasındaki ilişkinin anlaşılmamasından kaynaklanan bir hatadır. Din ve bilim arasındaki çatışma sorunu, İslam coğrafyasından uzak olan Avrupa'da ortaya çıkmıştır ancak bu konunun İslam toplumunda ortaya çıkış şekliyle ele alınması, Avrupa'da yaşananlara benzer krizlere yol açabilir. Mucizeler ve evrim teorisi konularında da görüldüğü gibi, dini metinleri modern bilimin ışığında okumaya çalışmak, dînî metni bilime tâbî kılmış ve bilimden destek almaya çalışır hâle getirmiştir. Oysa dinin konumu farklıdır. Bilimsel mucizeler olgusu, din ve bilim arasındaki ilişkide bir kriz oluşturur. Halbuki bu kriz, nesnelliğin ve doğruluğun reddettiği ideolojik bir olgudan başka bir şey değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Din felsefesi, Doğa olayları, Bilimsel mûcizeler, Deneysel bilim, Din.

**مدخل**

لكل حضارة مجموعة من الأفكار والمعتقدات تعد بمثابة إجابات للتساؤلات التي يثيرها الذهن البشري أثناء تفاعلاته مع واقعه وتصوراته لما وراء هذا الواقع، وتشكل المفاهيم المنبثقة عن تلك الإجابات المقدَمة معالم هذه الحضارة، وتأتي القيمة الحقيقية للمعارف المتعلقة بالطبيعة وما وراء الطبيعة من المصدر الذي انبثقت عنه، وقد مرت الإنسانية عبر تاريخها الطويل بأطوار اختلطت فيها الأسطورة بالشعوذة، والعلم بالسحر، والدين بالخرافة، إلى أن حظيت الطبيعة بدراسة موضوعية شاركت به حضارات متعددة، وترافق ذلك كله مع ما قدمته الأديان السماوية من إجابات كلية للإنسان حول النشأة والحياة والمسؤولية والمصير، وما حظيت به من ثبوت على مستوى الأحقية والصدق.

وهكذا انتهى بنا المطاف إلى مصدرين يمكن الاعتداد بهما في مجال الحصول على المعرفة هما: العلم التجريبي، والدين. غير أن العلاقة بين هذين القطبين اتسمت، في كثير من الأحيان، بشيء من التوتر الذي وصل لصراع دامٍ، وتجلى بإنكار الواقع الموضوعي لظواهر العالم الطبيعي لدى بعض علماء الدين أحياناً، أو باعتبار القضايا الدينية ليست بذات معنى لعدم وقوعها تحت الحواس وعدم قابليتها للتجربة والتحقق من جانب العلماء والفلاسفة التجريبيين، وفي مقابل ذلك قامت جهود لإثبات الانسجام بين المجالين وأن ما جاء به الدين موافق تمام الموافقة للعلم. وهدف هذه الدراسة بيان علاقة القرآن بالعلوم التجريبية، وإثارة عدة تساؤلات حول إمكانية اشتراك الدين والعلم التجريبي في تقديم تفسير للظواهر الطبيعية، ودور النظريات العلمية في إعادة قراءة النص الديني وبروز ظاهرة الإعجاز العلمي للقرآن.

**1. موقع الدين والعلم في نظرية المعرفة**

تقسم المعارف وفقاً لنظرية المعرفة في الفكر الإسلامي إلى ثلاثة أقسام؛ معارف تجريبية، تقوم على اكتشاف الظواهر الطبيعية وتسخيرها، وتعتمد على الحس والتجربة، ومعارف تجريدية تعتمد على المبادئ العقلية، كمبدأ السببية ومبدأ عدم التناقض... وقد اصطلح على تسمية هذين المجالين بالمعارف العقلية، بالإضافة إلى المعارف الخبريّة [1] التي تحظى بدرجة كبيرة من الثبات والموثوقية لدى المؤمنين، ويتسع مجالها ليتجاوز حدود الخبر المتصل بالقضايا الدينية، ليشمل العلوم الكونية والتجريبية المنصوص عليها فيه. كما يحظى الدليل العقلي بأهمية أكبر لدى المدارس الكلامية ضمن دائرة أهل السنة وخارجها.[2]

فهناك إذن عدة سُبل لتحصيل المعرفة أمام الإنسان، بعضها عام يمكن لعموم الناس ارتياده والاستفادة منه في مختلف المجالات النظرية والتطبيقية والخبرية، وبعضها خاص ويقصد به المعارف التي وصلتنا عن الله تعالى بواسطة الوحي. ولا بد من التأكيد أن المقصود بكلمة "العلم" المعارف التي يكتسبها الإنسان بأدواته الخاصة، في مقابل "الدين"، بما اشتمل عليه من معارف، مما جعل البعض يظن أن علوم الدين غير عقلية أو علمية، أو يفترض التعارض بين المجالين، وهكذا برزت ثنائيات متعددة تشير إلى ذلك، كالعلم والدين، والعقل والوحي.[3]

---

[1] سعد الدين التفتازاني، *شرح العقائد النسفية*، تحقيق: أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٧)، ١٥.

[2] Cüneyt Coşkun, "Din-Bilim İlişkisi ve Çatışmanın Araçsallığı", *Bilimname* 2019/1, 1059.

[3] حسن اليوسفيان، *دراسات في علم الكلام الجديد*، المترجم: محمد زراقط (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٦)، ٢٧٤.٢٧٥.

### 1.1. المقصود بالعلم والدين في نطاق البحث

إن من أهم الإشكاليات التي تشكل عائقاً أمام فهم العلاقة بين العلم والدين الاستخدام السائد للمفهومين في الثقافات المختلفة دون مراعاة خصوصية الاستخدام في كل منهما،[٤] ومن هنا يمكننا القول: إن المقصود بالعلم في الإطار القرآني مختلف عنه في الحضارة الغربية، وبمعزل عن إيراد التعريفات الاصطلاحية فإننا نؤكد أن المقصود به المعارف البشرية المشتملة على العلوم التجريبية من قبيل الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء، بالإضافة إلى العلوم الإنسانية المتبلورة على أساس العلوم التجريبية، وجميع ما يتصل بذلك للوقوف على حقيقة "الظواهر الطبيعية والإنسانية" وفهمها واستجلاء قوانينها وتسخيرها، بمعزل عن أي مصدر آخر. وتتناسب درجة الموثوقية في تلك المعارف مع درجة ثبوتها.

المقصود بالدين في نطاق بحثنا الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، ومن الجدير بالذكر أن كلمة "العلم" وردت في القرآن الكريم ثماني وعشرين مرة مشيرة مباشرة إلى الوحي، لا إلى العلم التجريبي بخلاف ما يعتقد الكثيرون، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾، [البقرة: ١٢٠]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ٤٣]، وقد أكد الطاهر ابن عاشور على هذا المعنى.[٥]

وعن المضمون الرئيسي للمعرفة التي جاء بها الوحي دارت نقاشات طويلة، فرأى البعض أنها تشتمل على كل شيء من علوم الدنيا والآخرة، فيما رأى آخرون أنّها تتضمن أصالة "علوم الدين" المتجهة لإثبات وجود الخالق ووحدانيته وسائر صفاته والنبوة والغيب، والتوجيهات المتصلة بالعبادة والمعاملة والأخلاق، أما ما ورد خارج هذا السياق ليس مقصوداً لذاته وإنما موجه لخدمة الأغراض الدينية، ولا يمكن فهمه إلا في ظل ما هو من علوم العرب ومعهودهم حين نزول الوحي.[٦] ولابد من الاعتماد على براهين التجربة والمشاهدة فيما يتصل بالعلوم الكونية، إذ هي الوسيلة الطبيعية لهذا المجال، فالإسلام لا يتردد في الأخذ بما أثبته العلم التجريبي، وهو لا يقدم لنا ما يخالف الوحي.[٧]

ولكن أليست الادعاءات المعرفية المتصلة بالظواهر الطبيعية الواردة في الوحي كالخلق والفلك والطبيعة... السبب في بروز قضية الصراع بين الدين والعلم؟[٨]

---

[4] Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 76, 86.

[٥] محمد الطاهر بن عاشور، *التحرير والتنوير* (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ١/ ٦٩٣، ١٦/ ١١٥.

[٦] إبراهيم بن موسى اللخمي الشهير بالشاطبي، *الموافقات في أصول الشريعة*، تحقيق: محمد عبد الله دراز وعبد السلام محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٩)، ٢٦٤.

[٧] محمد سعيد رمضان البوطي، *كبرى اليقينيات الكونية* (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٧)، ٣٧.

[8] J. C. Smart, "Religion and Science", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1972), 7/158-162.

### 2. أزمة العلاقة بين الدين والعلم

اتخذت العلاقة بين الدين والمعارف البشرية صوراً مختلفة من الصراع إلى محاولات التوفيق، وقد تعرضت المقولات الدينية لانتقادات لاذعة من قبل البعض كأبي بكر الرازي ومحمد بن الطيب السرخسي وابن الراوندي،[٩] ورأى علماء الدين التقليديين في الفلسفة خصماً للدين وتعاليمه فتعرضت الفلسفة لحملة قوية من جانبهم.[١٠] واتجهت جهود آخرين منهم إلى إفساح مكان للفلسفة في بنية العلوم الإسلامية، وبيان أوجه الاتصال بينها وبين الدين من حيث الغايات، وإن اختلفت عنها في المناهج والأدوات كما نجد عند الكندي وابن رشد غيرهما.[١١] واستمر التجاذب والتنافر بين القطبين إلى العصر الحديث.

#### 1.2. الدين والعلم في العصر الحديث

ظهرت في العصر الحديث فلسفات متعددة تراوحت ما بين معارضة الدين أو تجاهله، فالفلسفة الوضعية اعتبرت القضايا الدينية غير ذات معنى من خلال مبدأ "عدم التحقق"، واستبعدت الفلسفة المادية كل ما ليس بمادي، ورفضت المقولات الدينية الرئيسية كوجود الله وصفاته والنبوة والبعث، بدعوى عدم عمليتها. وشاعت التفسيرات الطبيعية للدين، واعتبر التدين تفاعلاً طفولياً مع الطبيعة في محاولة تعليلها أو استجدائها واسترضائها بصورة غير علمية، أو نتيجة لحالة الاغتراب التي يعيشها الإنسان، أو أنه يستمد فاعليته من الانفعالات الداخلية المتولدة من حالة الكبت والعُصابات النفسية.[١٢]

لقد نشأ هذا الفكر في سياق تجريبي بحت يرى أن الكون يسير بضرورة ميكانيكية داخلية وحسب[١٣] بدأ هذا الاتجاه مع "كوبرنيكوس" (١٥٤٣م) حين أكد أن الأرض ليست مركز الكون كما تنص العقائد الرسمية،[١٤] ثم تابعه "جاليليو" (١٦٤٢م) وخطا بالآلية خطوة أكبر حين أكد أنه ليس هناك قوة مطلوبة للمحافظة على حركة الشيء لكي يسير في سرعة مطردة، فالجسم يحافظ على حالته من الحركة والسكون ما لم تعترض طريقه قوة ما، وقد استطاع العلماء استناداً إلى هذا القانون تفسير حركات الكواكب دون افتراض أية قوة خارجة عنها.[١٥] ثم جاء "نيوتن" (١٧٢٧ م) فدفع الفعل الإلهي إلى زمن بداية العالم، فقد خلق الله العالم والقوانين الطبيعية ووكل إليها مهمة تسيير العالم، ولكنه لاحظ أن هناك شذوذاً في حركة بعض الكواكب من شأنه أن يقلب النظام الشمسي رأساً على عقب، ولكن ذلك لا يحدث لأن

---

[٩] ماجد فخري، *الفلسفة الإسلامية* (بيروت: المتحدة للنشر، ١٩٧٤)، ١٣٥. ١٣٨.

[١٠] يمكننا في هذا المجال الإشارة إلى ما كتبه السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ابن تيمية في كتابه نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، وتحريم العديد من العلماء النظر في كتب الفلسفة والكلام.

[١١] محمد عبد الهادي أبو ريدة، *رسائل الكندي* (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٠)، ١/٩٧؛ أبو الوليد ابن رُشد، *فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال*، تحقيق: محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، ٨٥.

[١٢] حسن اليوسفيان، دراسات في *علم الكلام الجديد*، ٤٦.

[١٣] روبرت أغروس – وجورج ستانسيو، *العلم في منظوره الجديد*، المترجم: كمال الخلايلي (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨٩)، ٥٧.

[١٤] برتراند راسل، تاريخ *الفلسفة الغربية*، المترجم: زكي نجيب محمود (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٩٦٨)، ٢٨٦.

[١٥] ولتر ستيس، *الدين والعقل الحديث*، المترجم: إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٨)، ٨٣.

الله يتدخل بين الفينة والأخرى ليحول دون ذلك [١٦] ولكن "لابلاس" (١٨٢٧م) وجد فيما بعد أن تلك الشذوذات ليست تراكمية، وإنما يلغي بعضها بعضاً. وعندما سئل عن مكان الله في نظامه الفلكي قال: "لست بحاجة لهذا الافتراض".[١٧]

وهكذا فعندما اكتمل التفسير المادي للظواهر الطبيعية لم يعد هناك أي دور للإله، وقد عبر "أوجست كونت" (١٨٥٧م) عن ذلك بوضوح حين أعلن أن المعرفة البشرية تمر بثلاثة أطوار: الطور اللاهوتي، والطور الفلسفي، والطور الوضعي. وذكر أن الناس كانوا في الطور اللاهوتي يفسرون الأحداث عن طريق الآلهة، ثم فسروها في الطور الفلسفي بعلل كلية غائية، أما في الطور الوضعي فإن الإنسان أمكنه الوقوف عليها من خلال التجربة، لأن ملاحظتها ممكنة وما لا يمكن ملاحظته يجب استبعاده. وهكذا يرى "كونت" أنه عندما يكتمل انتصار العلم فلن تقبل أي معرفة ما لم تكن معرفة علمية،[١٨] وهذا ما أكد عليه "فرح أنطون"، حيث ذكر أنه لما ظهر الدين لم يكن للعلم سلطان، ولكن العلم تطور فيما بعد تطوراً هائلاً إلى أن وصل إلى ما هو عليه من السلطان، فلما ظهرت نتائجه لم يعد بإمكان الدين إنكارها.[١٩]

إن المتأمل لما سبق يجد أن المشكلة الكبرى التي أدت إلى وجود اضطراب في العلاقة بين الدين والعلم هو النظر إلى التفسيرات الدينية على أنها تفسيرات لا علمية، يمكن الاستغناء عنها ببساطة متى استطعنا تفسير الأحداث والظواهر عن طريق العلم التجريبي. وكانت النتيجة أن انفصل الدين عن العلم تماماً، ولعل الذي أسهم في ذلك ما كان عليه رجال الدين، حيث كانوا يعتبرون أنفسهم أصحاب الحقيقة الكاملة، ولديهم الإجابة على كل سؤال. فاعترض العلماء على هذا الموقف المتكبر فتبدلت المواقع وكرر العلماء التجريبيون الخطأ نفسه بافتراضهم أنهم يمتلكون كل الإجابات، وأن الدين لا معنى له.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو هل هذه الإشكالات السابق عرضها خاصة بالحضارة الغربية والدين المسيحي أم أنها واردة على الإسلام أيضاً؟

### 2.2. الإسلام والعلوم التجريبية

إن الانطلاق من مركزية أوروبا في الحضارة الحديثة أدى بالكثير من الباحثين إلى إضفاء الصبغة العالمية على معارضة المسيحية للعلم، واتخاذ موقف حازم تجاه كل دين، فقد عمد هؤلاء إلى تعميم مواطن الخلل الموجودة في الديانة المسيحية وما تسبب به رجال الكنيسة إلى جميع الأديان وأصدروا حكمهم بحقها، من المؤكد أن الإسلام يختلف عن المسيحية اختلافاً بيناً، فلا يوجد في الإسلام محاكم تفتيش على غرار تلك المحاكم التي وجدت في المسيحية في العصور الوسطى، ولا يتمتع العلماء في الإسلام بمثل السلطة التي كانت لرجال الدين المسيحي في ذلك الوقت .[٢٠] ولكن الواقع

---

[١٦] وولتر ستيس: *الدين والعقل الحديث*، ٨٥.

[١٧] روبرت أغروس – جورج ستانسيو، *العلم في منظوره الجديد*، ٥٧.

[١٨] وليم كلي رايت، *تاريخ الفلسفة الحديثة*، المترجم: محمود سيد أحمد (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١)،٣٨١.

[١٩] ميشال جحا، *المناظرة الدينية بين محمد عبده وفرح أنطون* (بيروت: مطبعة بيسان، ٢٠١٤)، ٢٩.

٢٠ محمد داوري، *العلاقة بين العلم والدين برؤية محمد تقي مصباح*، المترجم: حسن علي مطر، ضمن كتاب اللاهوت المعاصر (بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢٢)، ٢/ ٣٩٥.

يقول لنا: إن شيئاً من ذلك قد كان في الحضارة الإسلامية، فقد مرّ كثير من رجال العلم في الحضارة الإسلامية الذين نتغنى بأمجادهم بما لا يمكن نفيه من العنت والتضييق؛ كـ "أبي بكر الرازي"، و"ابن سينا" "وابن النفيس" وغيرهم ممن كانت لهم جهود علمية في مجال العلوم الطبيعية والتطبيقية، ولم يكونوا موضع ترحيب فيما مضى، فقد اتهم بعضهم بالتنبؤ بالغيب، أو العبث بأجساد الموتى، ومشايعة الفلاسفة الطبيعيين، ونسب معظمهم للكفر وقضوا نحبهم في السجون .[٢١]

كما أن هذه العلوم تعرضت لتقييم سلبي، فيرى "الخطيب البغدادي" أن علم الفلك علم لا يُنتَفع منه بشيء؛ ولا يجوز لنا الاشتغال به؛ لأن شريعتنا حظرته ونهت عنه،[٢٢] واعتبر ابن تيمية أن الكيمياء أشد تحريماً من الربا، وتابعه في ذلك "ابن القيم" حيث ألف رسالة بين فيها فساد هذا العلم من أربعين وجهاً[٢٣] وفيما يتصل بالطب نجد المتكلم الأشعري "أبو بكر الباقلاني" يذكر أن العلم بأصل الطب يجب أن يكون موقوفاً على الدين ومأخوذاً من جهة الرسل عليهم السلام، ويؤكد أن ما ذهب إليه في هذا الأمر عليه أكثر الأمة الإسلامية.[٢٤] وقد سجل الغزالي اعتراضه هذا النهج الذي سار عليه بعض الذين يعتقدون أنهم ينصرون الإسلام بإنكار العلوم الرياضية والفلكية وغيرها من العلوم التي طورها الفلاسفة. ويعتبر الغزالي أن هؤلاء يسيئون للدين أكثر مما ينفعونه، لأنهم ينكرون علومًا أثبتتها البراهين، مثل علمي الكسوف والخسوف. ويفسر الغزالي أن إنكار هذه العلوم لا يتماشى مع الإسلام، وأنه ليس هناك تعارض بينها وبين الدين، حيث إن الشرع لا ينفيها ولا يثبتها ويقول في ذلك: " لقد عظم على الدين جناية من ظنّ أن الإسلام ينصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرّض للأمور الدينية".[٢٥]

لعل ما سبق هو ما جعل بعض الباحثين في تاريخ الأديان يقولون: إن ديناً جديداً أخذ مكان العقيدة المسيحية وهو يعيد نفس أخطائها، فمما لا شك فيه أن موقف رجال الكنيسة وأفعالهم كانت سبباً رئيسياً في هذا التصادم مع الدين، فكان لابد والحالة هذه أن يثور الناس ويعلنوا الجحود والكفر بها بعد أن فرضت عليهم ألا يفكروا إلا من خلال معارفها ونظرياتها، إذ رأت في النظريات العلمية ما يخالف نصوص إنجيلها، كل هذا كان في النصرانية ولم يكن في الإسلام، ولكن الطريقة التي نتعامل فيها مع بعض النصوص التي تتضمن إشارات علمية، ليست صحيحة دائماً، مما يجعلنا نقترف بعض الأخطاء التي يمكن أن تحسب على الدين.

---

[٢١] محمد علي عطبوش، *نقد الإعجاز العلمي* (الكويت: مسارات، ٢٠١٦)، ١٣١ – ١٣٥.

[٢٢] أحمد بن علي بن ثابت، المشهور بالخطيب البغدادي، *القول في النجوم*، تحقيق: يوسف بن محمد السعيد (الرياض: دار أطلس، ١٩٩٩)، ١٦٨-١٧٢.

[٢٣] أحمد عبد الحليم ابن تيمية، *مجموع الفتاوى*، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ٢٠٠٤)، ٢٩/ ٣٧٤؛ محمد بن أبي بكر المشهور بابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨) ٤٢/١.

[٢٤] محمد بن الطيب الباقلاني، *تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل*، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧)، ١٥٣.

[٢٥] محمد بن محمد الغزالي، *المنقذ من الضلال*، تحقيق: عبد الحليم محمود (القاهرة: دار الكتب الحديثة)، ١٤٠.

### 3. إعادة قراءة النص الديني في ضوء العلوم التجريبية في علم الكلام الجديد

كان لالتقاء العالم الإسلامي بالغرب دور في بعث الإحساس بالحاجة للعلوم والمعارف، وبدأت مرحلة جديدة وطرحت أسئلة حول الأسباب التي ارتقى بها الأوروبيون، وأسباب الضعف الذي آل له المسلمون، وكانت قضية التصالح بين المسلم والعلم بمفهومه الحديث من أهم المحاور التي حظيت باهتمام رواد النهضة.[٢٦] ولم يرَ رواد التغريب أي محذور في الدعوة إلى القطيعة مع التراث؛ ورأوا أن دعاوى الحفاظ على الهوية والعودة إلى الذات من العبث الذي لا طائل منه ،[٢٧] وظهرت الفلسفة الوضعية والأفكار المادية ووجدت مع الزمن أتباعاً متحمسين لها ومبشرين بها.[٢٨]

أما المصلحون ورواد الفكر الإسلامي في الفترة ذاتها تم التأكيد من جانبهم على أن الأخذ بأسباب العلم الحديث لا يتعارض مع الإسلام، وأنه يختلف اختلافاً جوهرياً عن غيره من الأديان تفترض التصادم بين العلم والدين، وتم إعادة قراءة العديد من المقولات الكلامية من جانبهم في ضوء النظريات العلمية الوافدة، كما تم قراءة القرآن الكريم قراءة تلفيقية تتفق مع ما وصلت إليه هذه النظريات من نتائج، فتم إعادة النظر في ظاهرة النبوة والمعجزات وخلق الإنسان.[٢٩] ويحدثنا محمد عبده عن منهجه في الدعوة القائم على عدم القطيعة مع الدين أو العلم بخلاف ما كان سائداً في عصره بين فئتين اتجهت إحداهما إلى العلوم الحديثة، فيما اتجهت الثانية إلى علوم الدين، [٣٠] وفي حواره مع فرح أنطون أحد الدعاة إلى القطيعة بين الدين والعلم، أكد أن موقف أنطون من الأديان متأثر بطبيعة الدين المسيحي، لاسيما فيما يتصل بالخوارق وسلطة رجال الدين والرهبنة والإيمان بغير المعقول، وغير ذلك مما خلا منه الإسلام، فرد عليه فرح أنطون مؤكداً أن الدين الإسلامي يقوم على الإيمان بإله غير منظور، وجنة ونار، وخوارق ومعجزات، فلا خلاف بين الإسلام وغيره في ذلك، لأن العلم مبني على المحسوسات ولا يقر بما وراءها أما الأديان فمبنية على الإيمان بالغيب.[٣١]

وهكذا دخل العالم الإسلامي في مرحلة جديدة للعلاقة بين الدين والعلم، وسنقف فيما يأتي على اثنتين من القضايا التطبيقية، هما قضية المعجزات ونظرية التطور، وسوف نرى كيف تم إعادة قراءة النصوص الدينية المتصلة بها في ضوء العلم التجريبي.

#### 1.3. المعجزات بين الدين والقوانين الطبيعية

يتوجه المؤمنون لله بالدعاء ويطلبون منه حوائجهم، ويأتي الأنبياء بالمعجزات الخارقة للمعهود من القوانين الطبيعية استدلالاً على صدق دعواهم، ويتحدث العلم التجريبي عن النظام السببي الذي يحكم سير الظواهر الطبيعية، فما يحدث عادة هو ما يحدث دائماً ولذلك وضعت قضية المعجزات وجهاً لوجه أمام مقررات العلوم التجريبية، فكيف يمكن للإنسان

---

[٢٦] شكيب أرسلان، *لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم* (القاهرة، دار البشير، ١٩٨٥)، ١٦.

[27] İlyas Çelebi, *Modern Dönemde Kelam Çalışmalarının Temel Meseleleri – İlmi Toplantı* - (İstanbul: İsam, 2007), 78

[28] İbrahim İsmailoğlu, *Çadaş Arap Dünyasında Yeni İlmi Kelam Arayışı Uluhiyet Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 4, 5

[٢٩] حمد بن صادق الجمّال، *اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر* (الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩٤)، ١/ ٢٣.

[٣٠] محمد رشيد رضا، *ملخص سيرة الأستاذ الإمام* (القاهرة: مجلة المنار: ١٩٠٥) ٨/ ٨٩٢ – ٨٩٣.

[٣١] ميشال جحا، *المناظرة الدينية*، ٣٢، ٤١.

أن يعتقد بثبات القوانين واطرادها مع الإيمان بوجود المعجزات الخارقة لهذه القوانين، وكيف يمكنه الاستدلال بالعناية الإلهية والغائية على وجود الله وعلمه وحكمته، مع اعتقاده بعدم ثبات هذه القوانين؟

وهنا برزت جهود المصلحين لتقديم رؤية جديدة يبدو الدين من خلالها أكثر تصالحاً مع العلوم التجريبية، فبرز مصطلح السنن الإلهية في مقابل الضرورة الطبيعية. كما تم التأكيد على أنه ليس من الضرورة أن تتجاوز المعجزة القوانين الطبيعية، فمعجزة الهجرة تمت من خلال ظواهر طبيعية كالحمامة والعنكبوت، وإذا تأمل الناس حياتهم عن كثب فسوف يدركون أن المعجزات الإلهية تتجدد باستمرار ولكن طول الإلف يجعلهم يغفلون عنها. وحاول بعضهم أن يهون من شأن المعجزة ويضيق من مجالها بربطها بظاهرة النبوة والتي انتهى أوانها، أو أن المعجزات أمور تجري وفق قانون طبيعي لم يتم اكتشافه بعد. ورأى آخرون منهم أن البحث في إمكان وخرق القوانين الطبيعية بالاستناد إلى قدرة الله تعالى ذي القدرة المطلقة أمر مقبول ولكن لا يعني تحقق ذلك بالفعل.[٣٢]

كما لجأ محمد شرف الدين يالتكيا (١٩٤٧) في تركيا [٣٣] ومحمد عبده (١٩٠٥)[٣٤] في مصر إلى التمييز بين المعجزات الحسية والعقلية، وتم التأكيد على أن الإسلام لا يعتمد في الدعوة إلى الإيمان على المعجزات الحسية. وعلى مثل ذلك أكد رشيد رضا ومحمد عزة دروزة، ومحمد فريد وجدي وغيرهم.[٣٥] ويحدد بعض أعلام هذا الاتجاه أسباب تلك الخوارق بالمواهب الروحية الخاصة فيتسلط من وصل إلى هذه المرتبة على عالم المادة ويؤثر فيها فتحدث المعجزات، ويدعمون وجهة نظرهم بالأبحاث الروحية التي شاع الحديث عنها في تلك الآونة،[٣٦] كما حاول كل من حسين الجسر ومحمد فريد وجدي إدخال المعجزات في دائرة المتشابه مؤكدين إمكانية تأويله.[٣٧] وقد رأى مصطفى صبري في اعتبار المعجزات من المتشابه إنكاراً لها، فأجابه محمد فريد وجدي بأن هذا هو الاتجاه السليم حتى لا يؤول الإسلام إلى ما آلت إليه الأديان الأخرى في البلاد الغربية، من قصر للدين على دور العبادة.[٣٨]

أما عن تعليل عدم الاعتماد على المعجزات الحسية التي كانت سمة الديانات السابقة، فالبشرية تبدأ بطور الطفولة، ويترافق هذا الدور بالنبوة وما يلزم عنها من معجزات تدفع الإنسان إلى الإيمان دفعاً دون أن تخاطب العقل، ثم تصل بعد مراحل عديدة إلى طور الرشد، فتعلن فيه النبوة الخاتمة انتهاء عهد الخوارق، وتخاطب عقل الإنسان، وتدفعه للسير في

---

[32] İbrahim Bayram, *Son Dönem Osmanlı Kelamcılarının Mucize Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 95, 98, 101, *425*.

[33] Bayram, *Son Dönem Osmanlı Kelamcılarının Mucize Anlayışı*, 427.

[٣٤] محمد عبده، *رسالة التوحيد* (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٦)، ٧٧. وإلى نفس التعليل استند محمد المبارك، *الإسلام والفكر العلمي* (بيروت: دار الفكر ١٩٧٨)، ٧٣ – ٧٥.

[٣٥] محمد رشيد رضا، *الوحي المحمدي* (القاهرة: مطبعة نهضة)، ٦١؛ محمد عزة دروزة، *التفسير الحديث* (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٢)، ١/ ١٢١؛ محمد فريد وجدي، *الإسلام في عصر العلم* (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى،١٩٣٢)، ٢/ ٩٤.

[٣٦] طنطاوي جوهري، *الجواهر في تفسير القرآن الكريم* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩١)، ٦١؛ محمد فريد وجدي، *المصحف المفسر*، تحقيق: إبراهيم علي سالم (القاهرة: مطابع دار الشعب)، ١٣٢.

[٣٧] حسين الجسر، *الرسالة الحميدية*، تحقيق: خالد زيادة، (طرابلس: المكتبة الحديثة، ١٩٩٩)، ٦٦؛ محمد فريد وجدي، *الإسلام دين الهداية والإصلاح* (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٢) ٨٩ – ٩٢.

[٣٨] مصطفى صبري، *موقف العلم والعقل والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٠)، ٤٠٣/٤.

الأرض والتعامل مع الكون وفق القوانين الكونية.[٣٩] وبناء على ذلك يرى "محمد إقبال" أن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير بحاجة لإلغاء النبوة ذاتها، فالإنسان لكي يحصّل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يُترك في النهاية ليعتمد على وسائله هو.[٤٠] وهكذا يشير ختم النبوة إلى انتهاء مرحلة من تاريخ البشرية وبدء مرحلة أخرى تتمتع خلالها السنن والقوانين الكونية بالهيمنة الكاملة.[٤١]

ومهما يكن من أمر فإن الفكرة الأساسية التي تظهر لنا من استعراض هذه الآراء على اختلاف مراميها لا تخلو من تأثر بفكرة "تاريخية الدين".[٤٢] وهذه الفكرة صرّح بها "أوجست كونت"، كما ذكرنا من قبل، ومؤداها: أن العقل الإنساني في المرحلة الثالثة يقوم بالتخلص من الدين تماماً، وقد استعار "طنطاوي جوهري" الفكرة ذاتها وطبقها على الدين الإسلامي نفسه معتبراً أن الفترة الأولى من الحضارة الإسلامية كان قوامها المعجزات، ثم اعتمدت الفترة التالية لها على الأدلة العقلية والفلسفية، أما العصور الحديثة فينبغي أن يتوجه الاهتمام فيها إلى العلوم التجريبية.[٤٣]

ولا يخفى أن هذا النهج يستبطن بشكل واضح محاولة التنصل من قضية المعجزات الحسية أو التخفيف من أهميتها تحت هيمنة العلوم التجريبية، ولكن غير، فأساس الإسلام يقوم على معجزة كبرى تتمثل في ظاهرة الوحي ذاتها، التي تعد من أعظم الأمور المخالفة لسير الحوادث الطبيعية،[٤٤] كما أن إحالة ظاهرة الإعجاز إلى مرحلة سابقة لمرحلة ختم النبوة لا يغير من وقوع حوادث مغايرة لسير الظواهر الطبيعية وفقاً لما يقرره العلم. أما القول بوجود أسباب طبيعية لهذه الظواهر فذلك يخرجها عن كونها معجزات من حيث الأصل، وبالتالي محاولة عقلنة الدين بهذه الطريقة ليست مجدية إلى حدّ كبير.

### 2.3. خلق الإنسان بين القرآن والعلم

إن ما ورد في القرآن الكريم من إشارات لقضايا متصلة بالظواهر الطبيعية لم ترد على أنها معلومات مقصودة لذاتها، فالقرآن لا يحاول أن يجعل من نفسه بديلاً عن العلم، وإنما هي ومضات سيقت لغايات دينية، هذا وإن تفسير تلك الإشارات بما يصل إليه العلم من نظريات متجددة خطأ منهجي، يشير إلى هزيمة داخلية تنطوي على الإقرار بأن العلم التجريبي هو المهيمن وأن القرآن تابع، في حين أن القرآن كامل في موضوعه ونهائي في ما تضمنه من قضايا، وفي ذلك سوء فهم لطبيعة القرآن ووظيفته، كما أن ذلك يقتضي الاستمرار في التأويل، فالنظريات والفروض العلمية لا تثبت ولا تستقر.[٤٥]

---

[٣٩] نديم الجسر، *قصة الإيمان* (بيروت: دار الخلود، ١٩٦٩)، ١٨٠؛ ومحمد المبارك، *دراسات أدبية لنصوص من القرآن الكريم* (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٣)، ١٢٥ – ١٢٧.

[٤٠] محمد إقبال، *تجديد التفكير الديني*، المترجم: عباس محمود (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٩٦٨)، ١٤١.

[٤١] جودت سعيد، *لا إكراه في الدين* (دمشق: دار العلم والسلام، ١٩٩٥)، ١٠٤ – ١٠٥.

[٤٢] فهمي جدعان، *أسس التقدم الفكري عند مفكري الإسلام* (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨)، ٢٦.

[٤٣] طنطاوي جوهري، *نظام العالم والأمم* (القاهرة: مطبعة مدرسة والدة عباس الأول، ١٩٠٦)، ١/ ١٢٩.

[٤٤] محمد سعيد رمضان البوطي، *كبرى اليقينيات الكونية*، ٢٢٧.

[٤٥] سيد قطب، *في ظلال القرآن* (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ١/ ١٧٩.

لقد قدمت نظرية التطور تفسيراً لخلق الإنسان والكائنات عموماً وترقيها حتى وصلت لما هي عليه الآن، وهي في ظاهرها مخالفة لما تشير إليه ظواهر الآيات القرآنية، واستُغلت هذه النظرية لدعم الإلحاد حيث أبعدت يد العناية الإلهية عن الخلق والتدبير،[٤٦] رأى آخرون أن فكرة التطور، بعد تهذيبها، تضيف إلى رصيد الإيمان ولا تأخذ منه، إذ ترسم للمادة طريقاً صاعداً من الأدنى إلى الأعلى تستهدف فيه الوصول إلى الغاية، وتستلزم وجود الله المدبر المنظم لشؤون هذه المادة.[٤٧] فعلى سبيل المثال يؤيد جمال الدين الأفغاني القول بالتطور بوصفه سنة الله في الخلق، ويعترف لداروين بالفضل ويثني على خدمته للتاريخ الطبيعي، ولكنه يرى أن السبق للمسلمين في تقرير مذهب النشوء والارتقاء وليس لداروين،[٤٨] وفي تأييد هذه النظرية يقول: "إن أوّل ما ظهر في هذه الكرة، النباتات على تفاوتها في الدرجات، من متناقص الخلقة جداً ثم يتكامل شيئاً فشيئاً حتى انتهت إلى غايتها، ثم الحيوانات كذلك، ثم نتيجة الكل وغاية منتهى السير هو الإنسان، ثم كذلك بتفاوت مراتبه في الوجود، من غاية التوحش إلى أدنى منها، ثم وثم، ولا يزال هكذا، وقد نطق بهذا كتابنا، وأشار إليه قوله تعالى: {وَاللَّهُ أَنْبَتَكُم مِّنَ الأَرْضِ نَبَاتاً} [نوح: ١٧]".[٤٩]

أما "عبد الكريم الخطيب"، فقد رأى أن آيات القرآن تحدثت عن الخلق بشكل واضح بما يتوافق تماماً مع ما تقرره نظرية التطور، فيقول: "مع أن القرآن ليس كتاب علم، وليس من همه أن يقرر حقائق علمية، إلا أنه في قضية خلق آدم، قد أمسك بها من أطرافها، وجاء بها على الوضع الذي يلتقي مع العلم".[٥٠] وفي تفسير قوله تعالى: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلالَةٍ مِّن طِينٍ} [المؤمنون: ١٢] يقول: "إن آدم لم يجئ من طين مباشرة، وإنما كان ذلك بعد سلسلة طويلة من التطورات، وبعد عمليات معقدة من التصفية والانتخاب استمرت ملايين من السنين، حتى انتهت بظهور الإنسان على تلك الصورة التي علا بها جميع أبناء سلالاته ".[٥١] ويرى محمد عبده أن قصة الخلق في القرآن الكريم من قبيل المتشابه القابل للتأويل، وقام بنفسه بذلك لأنه وجد فكرة التطور منتشرة في العالم، وأنها تتعارض بظاهرها مع تعاليم ما ورد في القرآن بشأن آدم وقصة خلقه، فذهب إلى إمكان تأويلها وعدها من المتشابه.[٥٢] ولكن "حسين الجسر" دعا إلى الوقوف مع ظواهر الآيات التي تشير إلى ما يخالف نظرية التطور، وعدم اللجوء إلى تأويلها، طالما أن النظرية لازالت من قبيل الفروض التي لا تخرج عن دائرة الاحتمال، فإذا قام الدليل القاطع على أن الخلق كان بطريق النشوء والارتقاء، يمكن حينها تأويل ظواهر هذه النصوص.[٥٣]

أما البوطي فقد اعتبر أن مسألة الخلق من الغيب الذي استأثر الله بعلمه، وسبيل اليقين في القضايا الغيبية محصور في اعتماد الخبر الصادق المتواتر فقط؛ لأن هذه القضية ليست من المسائل المتعلقة بالمحسوسات والمشاهدات، فلا سبيل

---

[٤٦] شبلي شميل، *شرح بخنر على مذهب داروين، ضمن فلسفة النشوء والارتقاء* (لبنان: دار مارون عبود ١٩٨٣)، ٩٨

[٤٧] يحيى هاشم حسن فرغل، *الإسلام والاتجاهات العلمية* (القاهرة: دار المعارف)، ١٣٤.

[٤٨] جمال الدين الأفغاني، *الأعمال الكاملة*، تح. محمد عمارة (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨)، ٢٥٠-٢٥١.

[٤٩] جمال الدين الأفغاني، *رسالة الواردات في أسرار التجليات*، ضمن مجموعة الآثار الكاملة (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)، ٢/ ٧٢.

[٥٠] عبد الكريم الخطيب، *التفسير القرآني للقرآن* (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٠)، ١/٦٠.

[٥١] عبد الكريم الخطيب، *التفسير القرآني للقرآن*، ١/ ٦٧.

[٥٢] عبد الحليم محمود، *الإسلام والعقل* (القاهرة: دار المعارف)، ٢٢٨. وللوقوف على بعض التأويلات التي ساقها محمد عبده انظر: رشيد رضا، *تفسير المنار* (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٤٧)، ١/٢٨١. ٢٨٢، ٤/ ٣٢٣ -٣٢٤.

[٥٣] حسين الجسر، *الرسالة الحميدية*، ٢٣٩-٢٤٠.

في أن نبحث لها عن دليل من التجربة المحسوسة؛ ولذلك فهو بحسب ما يدل الخبر المتواتر فيما يرى البوطي، مخلوق من حيث الجنس من تراب، ومتكاثر من حيث المصدر من الإنسان الأول آدم (عليه السلام)، فالذي يجب اعتقاده اعتقاداً جازماً، أن الإنسان لم ينتقل خلال تاريخه الطويل كله في أي طور نوعي، كأن يقال: إنه ترقى من فصيلة إلى أخرى، أو تدرج من مظهر نوعي في الهيئة والشكل إلى مظهر آخر، وهذه الحقيقة القطعية التي دلت عليها النصوص التي لا تحتمل لبساً ولا تأويلاً.[٥٤]

ومن الجدير بالذكر أن الباحث التركي "محمد بيرقدار" قام بتتبع آراء عدد من علماء الحضارة الإسلامية الذين تبنوا مفاهيم تتعلق بالتطور أو الخلق التدريجي، مثل إبراهيم بن سيار النظّام المعتزلي، وتلميذه الجاحظ، وابن سينا، وابن مسكويه، وابن خلدون، وغيرهم. وأكد "بيرقدار" أن هذه الآراء تعتبر اجتهادات شخصية لا تعكس جوهر الإسلام، كما أنها تختلف عن الرؤى الوضعية المعاصرة للتطور التي نشأت في الغرب، والتي غالبًا ما ارتبطت بالإلحاد. فهؤلاء العلماء كانوا يؤمنون بأن الله تعالى خلق كل شيء من العدم، وأن مفهوم التطور لا يعدو كونه خطة إلهية لظهور المخلوقات إلى الوجود.[٥٥] ولعل ما يميز الطرح الحديث لهذه القضية من قبل المؤيدين المعاصرين للنظرية ممن تم ذكرهم هو الاعتماد على المنجزات الفكرية للحضارة الغربية، وارتباطها بالنزعة التجريبية التي سادت العصور الحديثة.

لدى التأمل فيما سبق يحار المرء، كيف تتباين إلى هذه الدرجة، هل القرآن أسبق من داروين في إقرار قضية التطور حقاً، أم أنه قال كلمته النهائية في الخلق بما يخالفها جملة وتفصيلاً، والبحث فيما وراء ذلك إنكار لمعلوم من الدين بالضرورة، أم لم يقل شيئاً واضحاً في ذلك؟ وهل كانت المعجزات خرقاً لسنن الطبيعة، أم كانت تابعة لسنن علمها الرسول وخفيت علينا، أم أنها من نوع المتشابه والاعتماد على الخوارق مرتهن بالطور الذي تمر به البشرية في مراحل تطورها؟ أين الحقيقة من كل ذلك، وأين يقف كل من الدين والعلم، وكيف يمكن أن تكون هذه الأمور بكل هذه الضبابية؟!

### 4. ظاهرة الإعجاز العلمي للقرآن الكريم

هناك فرق كبير في استخدام مخرجات العلم ونتائجه في تأكيد حقيقة دينية كوجود الله، وبين جعل النص الديني مصدراً في التعرف على القوانين في مجال العلوم الطبيعية كالطب والفلك ونحوه، أو قراءة الدين قراءة تلفيقية يتم من خلالها التأكيد على أن الدين أسبق من تقرير ما انتهت إليه العلوم التجريبية. إن الغاية الأساسية من دعوة القرآن للتأمل في الأفاق والأنفس، والطبيعة بما حوته إنما هو التأكيد على وجود الله وسائر صفاته، وقد تنبه لذلك علماء الكلام فصاغوا أدلتهم على وجود الله انطلاقاً من ملاحظة أن المخلوق يحتاج إلى خالق والمَنظم يحتاج إلى منظم يتصف بالعلم والقدرة.

[٥٤] البوطي، *كبرى اليقينيات*، ٣٤، ٢٤٩.

[55] Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 195.

### 1.4. مفهوم الإعجاز العلمي

طغى في الآونة الأخيرة مفهوم جديد للإعجاز يهدف إلى تأكيد الإيمان وصدق النبي بما تضمنته الرسالة من حقائق علمية، وبات مفهوم الإعجاز يشير إلى السبق الزمني المنبئ عن القوانين الطبيعية قبل وصول العلم الحديث لاكتشافها، سواء في الطب أو الجغرافية أو الفلك أو غيرها، وفي هذا يقول أحد رواد هذا اللون من الإعجاز: "**المقصود بالإعجاز العلمي هو سبق القرآن الكريم بالعديد من الحقائق العلمية قبل وصول المعارف المكتسبة إليها بعدة قرون**".[٥٦]

وإن ما أدهشني حقاً أن للهنود هوس بالإعجاز العلمي بهذا المفهوم، إذ يدّعون أن كتابهم " الفيدا" الذي يرجع إلى ما يزيد عن ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، ينص على الكثير مما توصلت إليه العلوم الحديثة، كالذرّة والكوانتم وغزو الفضاء، ونظرية التطور، ونظرية الانفجار العظيم، وغير ذلك. ومن العجيب أنه في أواخر السبعينات تم تأسيس أكاديمية الأبحاث السنسكريتية بهدف التعمق في بحث العلوم والتكنولوجيا المتَضمنة في نصوص الفيدا المقدسة بدعم حكومي ولا تزال مستمرة حتى الآن.[٥٧] ويرى بعض الباحثين في "الجمعية العقلانية الهندية" التي تتخذ نهجاً مغايراً، أن سبب هذا التوجه أن الناس يريدون تبريراً علمياً لمعتقداتهم، لدرجة أنهم إذا توصلوا إلى مفهوم لم يثبت بعد يُنسب إلى العلوم المعاصرة يقبلونه ويدعون أنه كان موجوداً في نصوصهم القديمة، فالتجسدات السبعة للإله "فشنو" تشبه المراحل المختلفة للتطور في نظرية داروين، والسهام الخاصة التي يملكها "أرجونا" بطل إحدى ملاحمهم الأسطورية، والذي تضاعفت قوتها إلى عشرة أضعاف عندما رمى سهماً منها، تشير إلى معرفته بالقنبلة الذريّة أو ما شابه.[٥٨]

كما ينشط هذا الاتجاه لدى بعض الكتّاب المسيحيين مؤخراً، فغدت أيام الخلق الستة المذكورة في العهد القديم هي بذاتها الحقب الجيولوجية وفق ما هو مقرر في الجغرافية الطبيعية. وبشيء غير قليل من التكلف تم ادعاء التطابق بين ما سجله الكتاب المقدس وما توصل إليه علم الحفريات بخصوص تتابع ظهور الأشكال النباتية والحيوانية فالإنسان، بما يؤكد نظرية التطور، كما يمكن أن نجد فيه ما يشير إلى كروية الأرض وعدد النجوم وقانون الجاذبية، وغير ذلك.[٥٩]

هذا وقد نشط في العقود الأخيرة الماضية المشتغلون بقضية الإعجاز العلمي في القرآن الكريم نشاطاً غير مسبوق، وتم تأسيس العديد من المنظمات والجمعيات العلمية التي اهتمت بهذه القضية في مختلف أرجاء العالم الإسلامي وخارجه، وبلغ عدد المهتمين بهذا المجال مبلغاً يصعب الوقوف عليه في مثل هذه الدراسة، ومستندهم الأساسي أن الآيات الكريمة التي تحدّثت عن مظاهر الكون والطبيعة والإنسان والحيوان والنبات بلغت ثلث القرآن الكريم، وأنها تشتمل على العلوم جميعها بصورة تفصيلية. وتم ربطُ تلك الآيات ببعض النظريات العلمية والاكتشافات العلمية الحديثة، حتى صرح بعضهم بإمكان استنباط العلوم التجريبية ابتداء من القرآن الكريم.[٦٠]

---

[٥٦] زغلول النجار، *مدخل إلى دراسة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة المطهرة* (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٩)، ١٣١.

[٥٧] أنجيلا سايني، *أمة من العباقرة*، المترجم: طارق عليان (الكويت: عالم المعرفة، ٢٠١٥)، ١٣٢.

[٥٨] أنجيلا سايني، *أمة من العباقرة*، ١٤٧.

[٥٩] فوزي إلياس، *الكتاب المقدس والعلم الحديث*، ٣٣.

[٦٠] زغلول النجار، *مدخل إلى دراسة الإعجاز العلمي*، ١٥٢.

ولعل من أول من نهج هذا النهج من العلماء في العصر الحديث الشيخ "طنطاوي جوهري" (١٩٤٠م) حيث أخذ على المسلمين قلة عنايتهم بالآيات المتعلقة بالعلوم الكونية مقارنة بآيات الأحكام، رغم أنها تفوقها عدداً بمرات كثيرة،[٦١] فتتبع تلك الآيات وفسرها وفق ما بدا له فيها من إشارات علمية وملأ تفسيره بالمعادلات والرسومات وجداول المواد وخصائصها، مما عرضه للانتقاد من قبل معاصريه إذ أخذ عليه بعضهم هذا التوسع المبالغ فيه، إذ إنه بمناسبة مفردة واحدة "كالسماء" أو "الأرض"، يورد فصولاً طويلة في علوم الفلك أو النبات أو الحيوان مما يصد القارئ عما أنزل القرآن من أجله.[٦٢]

### 2.4. ملاحظات على ظاهرة الإعجاز العلمي:

إن نبل المقصد لا يبرر خطأ المنهج، ومن وجهة نظري إن هذه المسألة فيها نظر من وجوه:

– افتراض أنه لم تكن هناك أي معرفة بموضوع بعض الإشارات الكونية الموجودة في القرآن الكريم وهذا غير دقيق، فبعض الظواهر كانت معروفة قبل نزول الوحي، ولنأخذ مثالاً واحداً على ذلك، وهو وصف الأرض بأنها "مدحوة"، كان معروفاً في الجاهلية، بصرف النظر عن المعاني والنظريات التي سيتم تحميلها لهذه الكلمة فيما بعد واعتبارها نصاً صريحاً يشير إلى كروية الأرض أو غير ذلك، فقد ورد أن زيد بن عمرو بن نفيل قال في ذلك:

دحاها فلما رآها استوت  على الماء أرسى عليها الجبال[٦٣]

ونجد الجاهلي أمية بن أبي الصلت يقول أيضاً:

دحوتَ البلاد فسويتها  وأنت على طيها قادر[٦٤]

هذا علاوة على أن كروية الأرض كانت معروفة لدى اليونان وغيرهم قبل الميلاد بعدة قرون، وقد ذكر "عضد الدين الإيجي" أن كروية الأرض أمر معروف عند الفلاسفة لكنه يخالف القرآن، لذلك حاجّهم في ذلك في مواضع عديدة في كتابه المواقف.[٦٥]

– إن قضايا الإعجاز المشار إلى وجودها في القرآن الكريم لاحقة للكشف العلمي وليست سابقة له. حيث يقوم بعض العلماء بالكشف عن حقيقة علمية، انطلاقا من مبادئ فكرية وفرضيات منهجية لا علاقة لها بالدين، ثم يأتي أحد المشتغلين بالإعجاز العلمي ليقول: هذا "موجود" عندنا في القرآن الكريم، ويعمد إلى تأويل آيات القرآن بشيء من التعسف والانتقائية معرضاً عن آيات أخرى يخالف ظاهرها ما يريد إثباته.

---

[٦١] طنطاوي جوهري، *الجواهر في تفسير القرآن الكريم*، ٣/١.

[٦٢] محمد رشيد رضا، *تفسير المنار* (القاهرة: مطبعة المنار،١٩٤٧)، ٧/١.

[٦٣] عبد الرحمن ابن هشام، *السيرة النبوية*، تحقيق: مصطفى السقا (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ٢٣١/١.

[٦٤] فخر الدين الرازي، *مفاتيح الغيب* (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥)، ٤٦/٣١.

[٦٥] عضد الدين الإيجي، *المواقف في علم الكلام* (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧)، ٣٩١/٢.

فعلى سبيل المثال، توصل العلماء مؤخراً إلى أنّ الحديد ليس من المعادن المخبوءة فيها وإنما وصل مع النيازك والشهب التي سقطت على الأرض ، فربط باحثو الإعجاز العلمي بين ذلك وبين قوله تعالى: { وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ } [الحديد:٢٥]، فلم يقل الله "وخلقنا الحديد" أو "وجعلنا الحديد"، وقالوا إنّ الآية تشير إلى هذه الحقيقة، لكنّ آخرين ردّوا عليهم فقالوا إنّ الله قال: {وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ} [الزمر:٦]، وقال: {يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا} [الأعراف،٢٦]، فهل ذلك يعني أنّ الأنعام واللباس والريش أنزل من السماء؟

وفي معرض التفسير العلمي لقوله تعالى: {وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا} [النازعات:٣٠] يذكر "زغلول النجار" أن دحو الأرض في العلوم الكونية يكون من خلال إخراج الماء جميعه والغلاف الغازي للأرض من داخلها، وعن مصدر مياه الأرض يقترح العلماء عدة نظريات لتفسير ذلك أحدها أن كل ماء الأرض قد أُخرج من داخلها عبر الثورات البركانية، التي تلعب دوراً مهماً في تكوين الغلافين المائي والغازي للأرض، كما تلعب الصهارة الصخرية المندفعة من البراكين دوراً هاماً في تكوين الغلاف الصخري للأرض، وأن مجموع ذلك هو المقصود بالدحو وأسهب في شرح هذه العملية في عدة صفحات.[٦٦]

وهنا نتساءل كيف يمكن أن تثقل كلمة "دحاها" بكل هذه المعاني، و"الدحو" من حيث الدلالة اللغوية لا يعني أكثر من المد والبسط والإلقاء،[٦٧] ولم يفهم المفسرون من هذه الآية إلا تلك المعاني، وأن ذلك كان لجعل الأرض صالحة للحياة والإنبات، وأخرج منها الماء بتفجير عيونها.[٦٨] ثم إن القول بأن الماء مصدره الأول باطن الأرض، نظرية إلى جانبها نظريات أخرى تذكر أحدها أن أصله من جليد المذنبات، ثم نزل إلى الأرض وتقترح أن نشأته كانت في المراحل الأولى من خلق الأرض وذلك بتفاعل بين غازي الهيدروجين والأوكسجين في حالتهما الذرية في الغلاف الجوي كما ذكر النجار نفسه،[٦٩] فماذا لو استندت هاتان النظريتان على قوله تعالى: {وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ} [المؤمنون: ١٨]؟

– إن هذا النهج لا يخدم أي قضية من قضايانا، ولسنا في حاجة إلى تكلفه، والقرآن الكريم ليس بحاجة تزكية العلم له؛ بل قد ينقلب علينا حين يسأل بعضهم: أين كنتم، ولماذا لم تزيلوا الستار عن هذه الحقائق العلمية. إن هذا ليس من الإعجاز في شيء، فلو أن أحد المشتغلين بالإعجاز استنبط نظرية علمية من القرآن الكريم، ودخل بها المختبر وتأكد من صحتها، وتحدى العلماء أن يأتوا بمثلها أو بخير منها لكان ذلك تحد وإعجاز، ولكن شيئاً من ذلك لم يكن ولا يكون.

– لقد خاطب القرآن الكريم الناس بلغتهم المعهودة وما يتعارفون عليه من الكلام بينهم، فلفت نظرهم إلى الظواهر الكونية المحيطة بهم، كالسماء ونجومها والأرض وسهولها وجبالها، وإلى الحيوانات المألوفة لديهم، بهدف تعزيز الإيمان وتأكيد أن المخلوق لا يكون إلا بخالق والنظام لا يكون إلا بمنظم، بمعزل عما يتعلق بالجانب العلمي، والمطلوب هنا مَن خلق وليس كيف خلق، وهذا ما أكده "نديم الجسر" حيث ذكر أن الذين يقولون إن القرآن لم يترك شيئاً من العلوم إلا

---

[٦٦] زغلول النجار، *مدخل إلى دراسة الإعجاز العلمي*، ١٧٥.

[٦٧] مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، *القاموس المحيط* (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥)، ٣٢٩/٤.

[٦٨] الرازي، *مفاتيح الغيب*، ٤٨/٣١.

[٦٩] زغلول النجار، *مدخل إلى دراسة الإعجاز العلمي*، ١٧٦.

وأشار إليه، ليسوا بعلماء ولا عقلاء، فالقرآن ليس دائرة معارف علمية، ولا من مقاصده إرشاد الناس إلى ذلك، ولكن ما ورد فيه من ذلك، إنما ورد بقصد التنبيه إلى ما في خلق العالم من آثار وجود الله، ولم يقصد به تقرير العلوم الكونية؛ لأن القرآن خطاب للبشر بلغة البشر، والله أحكم من أن يخاطب الناس بأمور لا يعرفون أسماءها فضلاً عن أسرارها.[٧٠]

– هذا وقد دعا "أبو إسحاق الشاطبي" (ت٧٩٠هـ) من قبلُ إلى بناء أصول الشريعة على مقاصدها، ومن مقاصدها في معرض البيان أن يفهمها الناس حين نزولها فجعلها على قدر أفهامهم، وبما أن العرب كانوا أمة أميّة جاءت على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية، ونزلت في أنفسهم منزلة ما يعهدون، ويؤكد أن ما تضمنه القرآن من علوم كونية إنما هي من جنس علوم العرب، أو ما يُبتنى على معهودها وحسب، أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا، ويتعرض للحديث عن أناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد فأضافوا إليه كل علم يُذكر للمتقدمين والمتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق، وعلم الحروف وغير ذلك، ويسجل اعتراضه على ذلك لأنه لا يتوافق مع منظور الشرع ولا يدخل في إطار مقاصده، بالتالي فهو تجاوز على القرآن.[٧١]

وهكذا فالقرآن ليس مصدراً للعلوم التجريبية حتى يسعى المتحمسون لالتماس هذه العلوم فيه، أو يحاول بعض الطاعنين فيه أن يتلمسوا مخالفاته لهذه العلوم. وجاء في السنة النبوية أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم مر على قوم يؤبرون النخل فقال: لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً، فتركوا التأبير فخرج التمر رديئاً، فذكروا ذلك له فقال: "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ".[٧٢]

– كما هو متعارف في الأوساط العلمية، أنه كلما صيغت نظرية في أي فرع علمي، ينتهي أمدها بعد مدة من الزمن لتحل محلها نظرية أخرى، في حين أن جميع الأديان تسعى إلى تنفيذ أوامر منبثقة من مصدر متعال واحد، وبما أن العلم ليس نبياً لذا يجب على البشرية انتظار طرح نظرية جديدة في كل لحظة ما يعني أن الوسائل العلمية الحديثة عاجزة تماماً عن تفنيد الدين عقلاً؛[٧٣] بل إن التقدم العلمي بسبب العديد من البحوث والدراسات الحديثة، كنظرية "الكوانتم"، و"التفكك الإشعاعي"، ونظرية "النسبية" لأينشتاين، أدى إلى تسلل الارتياب إلى الفيزياء الكلاسيكية، وتم صياغة ما يسمى بعلاقات الارتياب، وظهرت مصطلحات جديدة إلى الفيزياء الحديثة، كالصدفة والاحتمال.[٧٤]

– إن للدين منهجاً خاصاً لا يصلح إلا في إطاره، وهو يميل إلى الثبات أما العلم فله منهج آخر وآليات لا يمكن تطبيقها إلا ضمن إطاره، وهو على العكس من الدين ينحو دائماً نحو التغير. ولذلك فإنه لمن الخطأ بمكان أن يحاكم المطلق إلى النسبي والثابت إلى المتغير، ولذلك لا تعدو عملية الإعجاز العلمي أن تكون عملية عبث؛ لأن ما يصل إليه البحث الإنساني، أياً كانت الأدوات المتاحة له، يبقى مقيداً بحدود تجارب الإنسان، وإن الجانب الأكثر قيمة وأهمية في

---

[٧٠] نديم الجسر، *قصة الإيمان*، ٢١٠.

[٧١] إبراهيم بن موسى الشاطبي، *الموافقات*، ٢٦٤.

[٧٢] مسلم بن الحجاج، *الجامع الصحيح*، إعداد: محمد فؤاد عبد الباقي وشرح النووي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٧)، "الفضائل"، ٢٣٦٢.

[٧٣] حميد رضا نيا، *العلاقة بين العلم والدين برؤية هانس كونغ ضمن كتاب اللاهوت المعاصر*، المترجم: أسعد مندي الكعبي (بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢٢)، ٤٦٢/٢.

[٧٤] ويرنر هايزنبرغ، *فيزياء الذرة وقانون السببية*، ضمن كتاب، *مدخل إلى فلسفة العلوم*، لمحمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ٤٠١-٤٠٣.

الدين هو الجانب المستقل عن الاكتشافات العلمية، وهذا الجانب يبقى حياً نابضاً مهما كانت قناعاتنا المستقبلية حول موضوع الطبيعة والكون، وعندما يتجنب الدين التأكيدات التي يدرسها العلم ولا يمنحها صفة القداسة، يمكن أن يعيش بشكل هادئ في الأزمان والعصور الأكثر علمية، ويسهم في التقدم العلمي نفسه.

وهكذا فإن المشكلة الحقيقية للإعجاز العلمي تكمن في أن التفسير المرتهن بثقافة محدودة لإشارة علمية واردة في النص الديني يكتسب قداسة النص الديني ذاتها، ويغدو الخروج عليه أو انتقاده بعد فترة خروجاً على النص الديني نفسه، ويقف عائقاً أمام الدين والعلم معاً، إذ يصعب إعادة دراسة القضية المطروحة مجدداً، ويعيش المرء في ظل ذلك أزمة حقيقية حين يغدو هذا التفسير معتقداً دينياً؛ وإذا تجاوزه العلم وأثبت خطأه تطرق الشك إلى الدين، فإذا قال هذا التفسير: إن مصدر الماء هو باطن الأرض، وبأن تكوين عظام الجنين سابق على النسيج العصبي، وبأنه لا يمكن تجاوز الغلاف الجوي، ولا يمكن معرفة جنس المولود وهو في بطن أمه وجب قبول كل ذلك قبولاً تاماً وعدم العودة لمناقشة هذه القضية مجدداً، لأنها ستغدو ديناً.

– إن هذا النهج لا يعدو أن يكون عملية إيديولوجية تأباها الموضوعية والإنصاف، إذ إنهما تقتضيان أن نقبل توظيفها توظيفاً مماثلاً يصدر عن الهندوس أو غيرهم حيال كتبهم المقدسة، لأدنى إشارة وبالصورة نفسها، وعلينا أن نعلم أن ما قام به الفلاسفة من توفيق بين الدين وصورة العلم كما كانت سائدة في عصرهم، فنقبل فهمهم للخلق وفق نظرية الصدور الأفلاطونية، وفهمهم للنبوة وفق نظرية الأحلام الأرسطية...، كما علينا أن نقبل التأويل الإسماعيلي الباطني للدين؛ إذ لم يكن أكثر من تأويل للقرآن وفق المعارف الفلسفية الهرمسية التي كانت سائدة في ذلك الوقت، فادّعوا بأن مذهبهم هو الصحيح؛ لأن القرآن والعلم يشهدان له وفق قراءة ارتدادية بين تلك المعارف والوحي. أما وإننا نسجل اعتراضنا على كل ما سبق فكذلك نسجل اعتراضنا على الإعجاز العلمي المذكور.

**الخاتمة**

هناك عدة سُبل لتحصيل المعرفة أمام الإنسان، بعضها يمكن لعموم الناس ارتياده والاستفادة منه، وبعضها خاص ويشتمل على المعارف التي وصلتنا عن طريق الأنبياء بواسطة الوحي، والقرآن الكريم بوصفه كتاب هداية نزل على أمة أمية تضمّن من العلوم الكونية ما هو معهود من علوم العرب، غير أن حالة الحماس المبالغ به أدى بالبعض إلى التماس جميع العلوم الكونية في القرآن الكريم، مما أدى إلى الوقوع في العديد من التجاوزات، وفي نهاية هذا البحث يمكننا أن نسجل النتائج التالية:

– إن النظر إلى التفسيرات الدينية على أنها تفسيرات يمكن الاستغناء عنها ببساطة متى أمكن تفسير الظواهر الطبيعة عن طريق العلم التجريبي، خطأ ناتج عن عدم فهم العلاقة بين الدين والعلوم التجريبية.

– إن مشكلة التعارض بين الدين والعلم إنما نشأت في أوروبا بعيدة عن الجو الإسلامي، ولكن التعاطي مع هذه القضية كما ظهر في المجتمع الإسلامي يمكن أن يؤدي إلى أزمات مشابهة لما حدث في أوربا.

– إن محاولات قراءة النص الديني في ضوء العلوم الحديثة كما تجلى في مسألتي المعجزات ونظرية التطور جعل النص تابعاً للعلم وساعياً لأخذ تأييد منه في حين أن للدين شأناً آخر.

– إن ظاهرة الإعجاز العلمي تشكل أزمة حقيقية في العلاقة بين الدين والعلم، وهي ليست أكثر من ظاهرة إيديولوجية تأباها الموضوعية والإنصاف، وتشكل في كثير من الأحيان عائقاً أمام العلم والدين.

**توصية** :في ضوء ما تم استعراضه من إشكاليات في العلاقة بين العلم والدين، يُوصى بإجراء المزيد من الدراسات والكتابات المعقمة التي تهدف إلى تحديد إطار الخطاب الديني ولغته وغاياته، مع الاستفادة من الدراسات الحديثة في مجال فلسفة الدين التي تتناول هذه الإشكاليات، لتحقيق فهم أعمق لكل من العلم والدين.

**المصادر والمراجع**


ابن عاشور، محمد الطاهر. *التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤.

أرسلان، شكيب. *لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم*. القاهرة: دار البشير، ١٩٨٥.

الأفغاني، جمال الدين. *رسالة الواردات في أسرار التجليات*. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢.

الإيجي، عضد الدين. *المواقف في علم الكلام*. تحقيق: عبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧.

البوطي، محمد سعيد رمضان. *كبرى اليقينيات الكونية*. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٧.

التفتازاني، سعد الدين. *شرح العقائد النسفية*. تحقيق: أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٧.

الجابري، محمد عابد. *مدخل إلى فلسفة العلوم*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

جحا، ميشال. *المناظرة الدينية بين محمد عبده وفرح أنطون*. بيروت: مطبعة بيسان، ٢٠١٤.

الجسر، حسين. *الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية*. تحقيق: خالد زيادة. طرابلس: المكتبة الحديثة، ١٩٩٩.

الجسر، نديم. *قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن*. بيروت: دار الخلود، ١٩٦٩

جوهري، طنطاوي. *الجواهر في تفسير القرآن الكريم*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩١.

جوهري، طنطاوي. *نظام العالم والأمم*. القاهرة: مطبعة مدرسة والدة عباس الأول، ١٩٠٦.

الخطيب، عبد الكريم. *التفسير القرآني للقرآن*. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٠.

دروزة، محمد عزة. *التفسير الحديث*. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٢.

راسل، برتراند. تاريخ *الفلسفة الغربية*، المترجم: زكي نجيب محمود. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٩٦٨.

رضا، محمد رشيد، *تفسير المنار*. القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٤٧.

ستيس، ولتر. *الدين والعقل الحديث*. المترجم: إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٨.

سعيد، جودت. *لا إكراه في الدين*. دمشق: دار العلم والسلام، ١٩٩٥.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. *الموافقات في أصول الشريعة*. تحقيق: محمد عبد الله دراز. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٩.

شميل، شبلي. *فلسفة النشوء والارتقاء*. لبنان: دار مارون عبود، ١٩٨٣.

صبري، مصطفى. *موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٠.

عبده، محمد. *رسالة التوحيد*. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٦.

عطبوش، محمد علي. *نقد الإعجاز العلمي*. الكويت: دار مسارات، ٢٠١٦.

الغزالي، محمد بن محمد. *المنقذ من الضلال*، تحقيق: عبد الحليم محمود. القاهرة: دار الكتب الحديثة.

فخري، ماجد. تاريخ *الفلسفة الإسلامية*. بيروت: المتحدة للنشر، ١٩٧٤.

الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥.

المبارك، محمد. *دراسات أدبية لنصوص من القرآن الكريم*. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٣.

المبارك، محمد. *الإسلام والفكر العلمي*، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨.

النجار، زغلول. *مدخل إلى دراسة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة المطهرة*. بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٩.

وجدي، محمد فريد. *الإسلام دين الهداية والإصلاح*. القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٢.

وجدي، محمد فريد. *الإسلام في عصر العلم*. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٢.

اليوسفيان، حسن. *دراسات في علم الكلام الجديد*. المترجم: محمد زراقط. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٦.

**Kaynakça/ References**


Abduh, Muhammed. *Risâletü't-Tevhîd*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1966.

Abtuş, Muhammed Ali. *Nakdi İ'câz İlmi*. Kuveyt: Dârü'l-Mesârât, 2016.

Afgani, Cemaleddin. *Risâletü'l-vâridât fî sırri't-tecelliyât*. Kahire: Dârü'ş-Şurûk, 2002.

Arslan, Emir Şekib. *Limâzâ teehhere'l-Müslimun ve limâzâ tekaddeme ğayruhum*. Kahire: Dârü'l-Beşir, 1985.

Bayram, İbrahim. *Son Dönem Osmanlı Kelamcılarının Mucize Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

Bayrakdar, Mehmet. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.

Buti, Muhammed Said Ramazan. *Kübra'l-yakiniyyati'l-kevniyye*. Dımeşk: Dârü'l-Fikr, 1997.

Câbiri, Muhammed Âbid. *Medhal ila felsefeti'l-ulum*. Beyrut: Merkezu Dirâsati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.

Cevherî, Tantâvî. *el-Cevâhir fi tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1991.

Cevherî, Tantâvî. *Zâmü'l-âlem ve'l-ümem*. Kahire: Matbaatü Vâlidet Abbâs el-Evvel, 1906.

Cisr, Hüseyin. *er-Risâletü'l-hamîdiyye fî hakîkati'd-diyâneti'l-İslâmiyye*. Trablus: el-Mektebetü'l-Hadîs, 1999.

Cisr, Nedim. *Kıssatü'l-iman beyne'l-felsefe ve'l-ilm ve'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Hulûd, 1969.

Coşkun, Cüneyt. "Din Bilim İlişkisi ve Çatışmanın Araçsallığı." *Bilimname* 2019/37 (Nisan 2019), 1057-1084. https://doi.org/10.28949/bilimname.532720

Cuha, Mişel. *el-Münâzara'd-diniyye beyne'ş-Şeyh Muhammed Abduh ve Ferah Antun*. Beyrut: Bîsan li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2014.

Çelebi, İlyas. *Modern Dönemde Kelam Çalışmalarının Temel Meseleleri – İlmi Toplantı*. İstanbul: İSAM, 2007.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsirü'l-hadîs*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1962.

Fahri, Macit. *Tārihu'l-felsefeti'l-İslamiyye*. Beyrut: Dârü'l-Muttahide, 1974.

Firüzabadi, Mecdüdin Ebu Tahir Muhammed b. Ya'kub İbn Ömer Eş-Şirazi. *el-Kâmûsu'l-Muhit*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005.

Gazzâlî, Muhammed. *el-Münkıẕ mine'd-dalâl*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, ts.

Hatîb, Abdulkerim. *Tefsiru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1970.

Îcî, Adudüddin. *el-Mevakıf fi ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1997.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984.

İsmailoğlu, İbrahim. *Çağdaş Arap Dünyasında Yeni İlmi Kelam Anlayışı: Ulûhiyet Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Mübarek, Muhammed. *Dirâsâtün edebiyye li-nusûs mine'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1973.

Mübarek, Muhammed. *el-İslam ve'l-fikru'l-ilmî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Neccar, Zağlul. *Medhal İlâ dirâseti'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-sünneti'n-nebeviyyeti'l-mutahhara*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009.

Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsîrü'l-Menâr*. Kahire: Matba'atü'l-Menâr, 1947.

Russell, Bertrand. *Târîhu'l-felsefeti'l-garbiyye*. çev. Zekî Necîb Mahmûd. Kahire: Matba'atü Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1954.

Sabri Efendi, Mustafa. *Mevkıfu'l-akl*. Beyrut: Dârü İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, 1950.

Said, Cevdet. *La ikraha fi'd-din*. Dımaşk: Dârü'l-İlmi ve's-Selâm, 1995.

Stace, Walter. *ed-Dîn ve'l-akli'l-hadîs*. çev. İmam Abdulfettah İmam. Kahire: Mektebetü Medbuli, 1998.

Şâtıbî, İbrâhim B. Mûsâ. e*l-Muvâfakāt*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019.

Şumeyl, Şiblî. *Felsefetü'n-nuşu' ve'l-irtika*. Beyrut: Dâr Marun Abbud, 1983.

Taftâzânî, Sa'düddin. *Şerhu'l-akâidi'n-Nesefiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1987.

Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.

Vecdî, Muhammed Ferid. *el-İslâm dînü'l-hidâye ve'l-ıslâh*. Mısır: Dârü'l-Hilal, 1962.

Vecdî, Muhammed Ferid. *el-İslâm fi asri'l-ilm*. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1932.

Yusufyen, Hasan. *Dirâsâtün fî ilmî'l-kelam el-cedîd*. Beyrut: Merkezu'l-Hadâra li-tenmiyeti'l-fikri'l-İslâmî, 2016.