

نقد دوگانه‌انگاری خلقت و تکامل بر اساس قرآن

فرزانه روحانی مشهدی*

چکیده

در کلام جدید، «نظریه خلقت» با «نظریه تکامل» مقابل انگاشته می‌شود؛ زیرا در نظریه تکامل مراحل پیدایش حیات به صورت طبیعی تبیین می‌شود و خالق آگاه در آن نقشی ندارد؛ در مقابل خلقت‌گرایان به عاملیت و فاعلیت خالق آگاه اصرار دارند. در این میان برخی دانشمندان خداباور نظریه طراحی هوشمند را ارائه دادند تا در میان عوامل طبیعی جایی برای عوامل ماورائی بگشایند. اکنون مسئله این است که آیا قرآن نیز خلقت موجودات را معارض ایجاد طبیعی و تحولی آن‌ها می‌داند؟ این پژوهش بر اساس تحلیل درون بافتی واژه خلق روشن می‌سازد که خلقت قرآنی به پیدایش موجودات با سامان یافتن اجزاء یک ارگان به صورت زمان‌بر و مرحله‌مند و با دخالت عوامل طبیعی، اشاره دارد؛ یعنی تمام مراحل تکون ارگان متکی به امر و اراده خداوند است. در واقع منظر خلق در قرآن وصف پیدایش از نمای طبیعی و تکاملی است، اما منظر امر یا ملکوت به نمای باطنی پدیده‌ها و نقش خالق اختصاص دارد. این تبیین به نتیجه عدم دوگانگی خلقت و تکامل می‌رسد. البته قرآن نظریه طراحی هوشمند را رد می‌کند، زیرا اثر امر خداوند را در عرض سایر علت‌ها می‌داند.

واژگان کلیدی

علم و دین، تفسیر علمی قرآن، نظریه خلقت، نظریه تکامل، طراحی هوشمند، ملکوت.

f_rohani@sbu.ac.ir
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱/۲۵

*. استادیار پژوهشکده اعجاز قرآن دانشگاه شهید بهشتی و مدرس معارف اسلامی.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۱۲

مقدمه

به نظر می‌رسد مطالعه آیات قرآن از نگاه علم^۱ بسیار مهم و ضروری است؛ زیرا در قرآن تنها به وصف جهان از منظر رابطه آن با خالق جهان بسنده نکرده، بلکه در بسیاری از آیات از جزئیات پدیده‌های طبیعی و نقش موثر عوامل طبیعی در رخداد آن سخن گفته است. برای نمونه در آیه (نور / ۴۳) از چندین مرحله تشکیل تگرگ و نقش باد و حالات ابرها در این رویداد طبیعی یاد شده است. (براتی و دیگران، ۱۳۹۱) مثال دیگر ذکر مراحل رشد جنین در رحم مادر است که پنج مرحله تکوین برای رویان وصف نموده است. (حج / ۵؛ مؤمنون / ۱۴) همچنین در موضوع خاص مورد تحقیق این مقاله یعنی خلقت انسان، در آیات بسیاری از منشأ طبیعی و مراحل آفرینش آن یاد شده است؛ (سجده / ۷ - ۹) اما بسیاری از اندیشمندان مسلمان با مطالعه علمی آیات قرآن و به اصطلاح تفسیر علمی آن موافق نیستند. (شاطبی، بی‌تا؛ نک. ابوحجر، ۱۹۹۱: ۲۹۹ - ۳۰۲؛ الذهبی، ۱۳۹۶: ۲ / ۴۹۴ - ۴۹۱) سه دلیل اصلی آنان عبارتند از: اول، تفاوت هدف قرآن و هدف علم؛ (کلانتری، ۱۳۷۷: ۷۹) آنان هدف قرآن را هدایت انسان به معرفت خداوند و روش درست زندگی برای رسیدن به این غایت می‌دانند و هدف علم را مشاهده و شناخت طبیعت و تسخیر آن می‌شمرند؛ بنابراین مطالعه اوصاف پدیده‌های طبیعی در آیات قرآن را تنها به جهت یادآوری خالق آن مجاز می‌دانند و معتقدند که این آیات در مقام وصف علمی طبیعت نیست. (Ansari, 2001:101) دوم، تفاوت زبان قرآن با زبان علم است؛ (باربور، ۱۳۶۲: ۲۸۳) یعنی زبان قرآن را عرفی (نکونام، ۱۳۷۸) یا غیرواقع نما و گاه استعاری و ادبی و یا نمادین و تمثیلی شمرده که نمی‌توان از آن گزاره‌های حقیقی و خبری استخراج نمود. (شاطبی، بی‌تا: ۲ / ۷۱؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۷۵: ۲۵۶؛ کلانتری، ۱۳۷۷: ۸۲) سوم، عدم قطعیت نظریات علمی است که موجب می‌شود به‌عنوان منبع تفسیر و فهم قرآن بی‌اعتبار گردد. (ذهبی، ۱۳۹۶: ۲ / ۴۹۴ - ۴۹۱)

در نقد دلیل اول باید گفت که قرآن دو هدف را دنبال می‌کند و در کنار هدایت بندگان، خود را آیت و نشانه حقانیت پیامبر معرفی کرده است؛ (روحانی، ۱۳۹۴: ۲۴۳) بنابراین وقتی قرآن به توصیف طبیعت پرداخته، داوری علمی این دست آیات، ملاکی برای داوری ادعای قرآن است که خود را کلام الهی (البقره / ۷؛ التوبه / ۶) و برخاسته از علم بی‌پایان او می‌داند. (هود / ۱۴)

دلیل دوم آنان مبتنی بر نظریاتی درباره زبان قرآن همچون عرفی بودن یا تمثیلی است که در پژوهش‌هایی مورد نقد قرار گرفته است. (علی‌دوست و دیگران، ۱۳۹۲؛ شاکرین، ۱۳۹۱)

۱. منظور از علم در این مقاله علم تجربی و معادل با واژه science است.

در نقد دلیل سوم باید به این نکته مهم اشاره نمود که عدم قطعیت ویژگی مشترک همه علوم است که به‌عنوان منبع تفسیر قرآن و برای فهم آن استفاده می‌شود؛ حتی علوم ادبی و بلاغی. اگر بنا باشد علوم به دلیل عدم قطعیت مورد استفاده قرار نگیرند، اساساً تلاش برای فهم و تفسیر قرآن منتفی خواهد شد و این خلاف سیره همه مسلمانان از آغاز تاکنون است.

با توجه به آنکه نظریه تکامل به پارادایم غالب در زیست‌شناسی نوین تبدیل شده، (Dobzhansky, 1973: 125) بررسی سازگاری قرآن با نظریه تکامل یکی از مسایلی است که برای تحقیق درباره رابطه میان علم و دین ضروری می‌نماید. در این مقاله با تکیه بر دلایل فوق در پی بررسی این مسئله از جنبه‌ای خاص و با رویکردی نو است که در ادامه به تبیین تفصیلی آن می‌پردازد.

۱. ادبیات پژوهش

با ظهور نظریه تکامل موجی از منازعات کلامی درباره رابطه دین و علم به پا شد. (برای نمونه نک. رحیم‌پور و زارعیان، ۱۳۸۹؛ Keith, 2006) بسیاری از این مباحثات صبغه کلامی دارد و در جهت حل چالش تعارض میان نظریه تکامل با اعتقاد به وجود خالق و ناسازگاری آن با برهان‌های اثبات وجود خدا، (باربور، ۱۳۹۲: ۱۵۵) خلافت الهی انسان (باربور، ۱۳۹۲: ۱۵۹) و ارزش‌های اخلاقی (سروش، ۱۳۵۹: ۱۳۹ - ۵۵) شکل گرفته است. حاصل آنکه برخی نظریه وجود خالق را منکر شده و برخی دیگر در صحت و قطعیت این نظریه علمی تشکیک کرده و گروهی نیز در جستجوی راهی برای سازش میان نظریه تکامل با اعتقاد به وجود خالق برآمده‌اند. (ن. ک. هوشنگی و دیگران، دانشنامه، ۱۳۹۳: ۸)

بخشی دیگر از مباحثات در زمینه توافق یا تقابل این نظریه علمی با گزاره‌ها و تعبیر کتب مقدس و به‌طور خاص قرآن است. قرآن‌پژوهان مسلمان در راستای حل مسئله تعارض یا توافق خلقت تکاملی انسان با قرآن، شش روش را دنبال کرده‌اند. (فرامرزقراملکی، ۱۳۷۳)

رویکرد اول: درصدد اثبات سازگاری آیات قرآن با نظریه تکامل است؛ (سحابی، ۱۳۸۷؛ مشکینی، ۱۳۶۶؛ النیلی، ۱۴۲۵) رویکرد دوم: با تکیه بر عدم قطعیت نظریات در علوم تجربی و ابطال نظریه خلقت تکاملی انسان، آن را در تقابل با آیات قرآن می‌شمرد؛ (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶ / ۲۵۵؛ مکارم، ۱۳۷۱: ۱۷ / ۱۳۰؛ ۱۱ / ۸۳؛ سبحانی، ۱۸) در رویکرد سوم: با در نظر گرفتن احتمال اثبات قطعی این نظریه، پیشنهاد تأویل آیات قرآن مطابق آن را مطرح می‌کند؛ (ن. ک. طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶ / ۲۵۵؛ مطهری، ۱۳۸۹: ۱ / ۵۱۵؛ مکارم، بی‌تا: ۲۷۴؛ سبحانی، ۲۰) رویکرد چهارم: خلقت انسان را یک استثناء از روند تکاملی آفرینش و در حقیقت معجزه می‌داند. (ن. ک. قراملکی، ۱۳۷۳: ۱۱۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۷؛ مصباح یزدی، بی‌تا: ۹۴) در رویکرد پنجم با تکیه بر تنوع آیات خلقت آدم و عدم قطعیت

دلالت آن بر نظریه خاص علمی به تفکیک حقیقت وحی و فهم مفسران از آن معتقد و برآن است که با قطعیت یافتن درستی یا نادرستی نظریه تکامل لطمه‌ای به اعتبار کتاب خدا وارد نمی‌شود. (مشکینی، ۱۳۶۶: ۲۲) رویکرد ششم: با تفکیک زبانی علم و دین و نمادین خواندن زبان قرآن (قراملکی، ۱۳۷۳: ۱۵۸) و یا با ارائه دیدگاه‌های نواندیشانه درباره سرشت وحی (نکونام، ۱۳۹۲: ۶۸۲) درصدد ارائه رهیافتی مبنایی برای حل این تعارض است.

در رویکرد اول محققانی چون آیت الله مشکینی، دکتر سبحانی و عالم النیلی با اجتهاد تفسیری بر روی همه نصوص و ظواهر قرآن درباره منشأ و مراحل خلقت انسان و نحوه پیدایش نخستین انسان تمرکز نموده تا سازگاری آن با پیدایش تکاملی انسان را اثبات کنند؛ در رویکرد دوم نیز با تمرکز بر آیات قرآن از خلقت استقلالی و اعجازین انسان دفاع می‌شود. این پژوهش نیز مشابه رویکرد اول و دوم بر اجتهاد تفسیری تکیه دارد، اما گستره آیات مورد مطالعه آن، آیات مربوط به خلقت و شبکه مفهومی آن را فرا گرفته است؛ زیرا هدف این پژوهش حل مسئله کلامی تعارض مفهوم «خلقت» در ادبیات دینی با «نظریه علمی تکامل» است، مسئله‌ای که در پژوهش‌های یادشده، با تحلیل ساده لغوی از آن عبور شده است. تفاوت دوم این پژوهش در فرضیه آن است که در پی نمایش سازگاری پیدایش طبیعی و نه لزوماً تکاملی انسان و تبیین ناسازگاری «نظریه خلقت» و «نظریه طراحی هوشمند» با قرآن است؛ زیرا درواقع مسئله اصلی این پژوهش از آنجا پدید می‌آید که در ادبیات این منازعات که عامل پیدایش این دو نظریه نیز بوده، همواره مفهوم خلق^۱ در مقابل مفهوم تکامل^۲ به کار رفته است؛ (نریمانی، ۱۳۹۵) در چنین ادبیاتی عقیده به خلقت انسان و موجودات با نظریه تکامل مخالف انگاشته می‌شود؛ زیرا در نظریه تکامل مراحل پیدایش حیات به صورت طبیعی تبیین می‌شود و بر نقش خالق مدبر و آگاه تأکید نمی‌شود. روشن است که پیدایش طبیعی انسان تنها با نظریه تکامل تشریح نمی‌شود. درواقع فرضیه این پژوهش از طبیعی بودن و نه اعجازین بودن خلقت آدم براساس آیات قرآن سخن می‌گوید، اما درباره جزئیات فرآیند طبیعی پیدایش آدم سخن نمی‌گوید که آیا با روش تکاملی و تبدل انواع یعنی براساس داروینیسیم با تبیین‌های گوناگون و جدید آن است یا براساس فرآیند طبیعی دیگر. جهت تبیین بهتر مسئله سه نظریه تکامل، خلقت و طراحی هوشمند به‌طور کوتاه معرفی می‌شود.

یک. نظریه تکامل

رویداد تکامل بدان معناست که تمام موجودات زنده با همه تنوعی که دارند، از نیاکانی مشترک پدیدار

1. Creation.
2. Evolution.

گشته‌اند. تکامل علت پدیده گونه‌زایی است که طی آن یک گونه اجدادی منفرد به دو یا چند گونه متفاوت تقسیم می‌شود. (Darwin, 1859: 503) گونه‌زایی با شواهدی در شباهت‌های آناتومیک، ژنتیک و محاسبات ریاضی، پراکندگی جغرافیایی و ثبت سنگواره‌ای تغییرات گونه‌ها قابل تأیید است. براساس این نظریه علمی موجودات پیچیده و متنوع امروزی از یک جد مشترک و در خلال نسل‌ها طی سالیان دراز به وجود آمده‌اند. داروین تغییرات نژادی حاصل از تولید مثل را تصادفی می‌دانست و معتقد به «انتخاب طبیعی» بود، یعنی برآن بود که تطابق بهتر با شرایط طبیعی محیط باعث بقای بعضی از انواع نژادها می‌شود. البته با پیدایش و پیشرفت علم ژنتیک، دانشمندان این تغییرات تصادفی را با جهش‌های ژنتیکی تحلیل کردند (Fisher, 2003) و این تفسیر جدید برای تغییرات تصادفی در فرآیند تکامل، نئوداروینیسم خوانده شد. به‌رحال داروینیسم یا نئوداروینیسم هر دو در وجود نیای مشترک برای همه جانداران هم‌داستانند که خود زائیده عوامل طبیعی دیگر است؛ از این رو این نظریه علمی - البته به شکل غیر منطقی - تکیه‌گاه کسانی شده که تنها عامل پیدایش موجودات را طبیعت دانسته و نقش خالق در ماوراء طبیعت را انکار می‌کنند. (ن. ک. پیروجعفری و عنایتی‌راد، ۱۳۹۷: ۸)

دو. نظریه خلقت

خلقت‌گرایان عوامل ماورایی را جایگزین عوامل طبیعی می‌دانند و با نظریات علمی مخالفت می‌ورزند. در واقع خلقت‌گرایان اراده خالق را به‌عنوان علت اصلی و حقیقی پیدایش موجودات دانسته و پیوند میان پدیده‌های طبیعی را از نوع نسبت مجاورت در زمان یا مکان^۱ دانسته و از نوع نسبت علت و معلولی^۲ نمی‌دانند. ایشان عموماً بنیاد باورهای خود را بر خوانش بنیادگرایانه از کتب آسمانی مانند روایت آفرینش در قرآن یا سفر پیدایش بنا می‌کنند. (Chang, 2009) برخی آفرینش‌گرایان معیارهایی نظیر علت وجودی، مبدأ و غایت حکیمانه را جزو شروط و معیارهای یک اندیشه قابل قبول می‌دانند، حال آنکه نظریات علمی از جمله نظریه تکامل چنین معیارهایی را ندارد و تنها بر مشاهده و تجربه حسی تکیه دارد. (Kampourakis, 2013: 447)

سه. نظریه طراحی هوشمند^۳

در این میان برخی دانشمندان خدا‌باور نظریه طراحی هوشمند را ارائه دادند تا با استفاده از برخی ابهامات در نظریه تکامل، مفهوم انتخاب طبیعی مبتنی بر تصادف را با مفهوم انتخاب هوشمند

1. Continuity in time or place.
2. Cause and Effect.
3. Intelligent Design.

جایگزین نمایند و در میان عوامل طبیعی جایی برای عوامل ماورایی بگشایند؛ اما برخی محققان نظریه طراحی هوشمند را یک نظریه علمی نمی‌دانند^۱ و برآنند که این نظریه به اشکال خدای رخنه‌ها^۲ دچار است؛ (Aviezer, 2010: 2) درواقع نظریه طراحی هوشمند مواردی را که محققان تکامل نتوانسته‌اند به صورت علمی توجیه کنند، دست‌مایه قرار داده است، درحالی که می‌توان امیدوار بود، با تحقیقات بیشتر امکان توجیه علمی این موارد فراهم شود.

مهم‌ترین ادله و نقدهایی که هواداران این نظریه مطرح کرده‌اند، «نقد روش‌شناسی علمی» رایج میان باورمندان به تکامل، «پیچیدگی‌های غیرقابل کاهش»، «پیچیدگی‌های معین‌شده» و نیز «جهان تنظیم‌یافته» را شامل می‌شود که در برابر جریان خداناباوری جدید و داروین‌سبب مطرح می‌کنند. نقد این جریان بر طبیعت‌گرایی روشی چنین است که تبیین علمی تنها بر کشف روابط علی طبیعی منوط است و در آن، تبیین‌های فراطبیعی هیچ جایگاهی ندارند. (فتحی‌زاده، ۱۳۹۲)

هسته مرکزی استدلال‌ات طراحی هوشمند براین اساس قرار گرفته است که موجودات زنده بسیار پیچیده‌تر از آن هستند که از طریق اتفاق و تصادف بوجود آمده باشند. مدافعان طراحی هوشمند به دو طریق نظریه تکامل را به چالش کشیده‌اند. یکی با زیر سؤال بردن یافته‌های تکاملی از قبیل تأکید بر فقدان حلقه‌های مفقوده حد واسط بین گونه‌های مختلف و دیگری سعی در جهت اثبات وجود عامل هوشمند در طراحی‌ها که به نظر پیچیده می‌رسد و نظریه تکامل از ارائه تبیین قابل قبول برای آنها ناتوان است.

درحالی که هدف علم تبیین است؛ ازاین‌رو یک نظریه علمی قادر است وقایع اموری خاص را تبیین کند. عده‌ای از دانشمندان که ابطال‌پذیری را از مهم‌ترین خصوصیت‌های یک نظریه علمی می‌دانند نظریه طراحی هوشمند را ازاین‌رو که قابلیت ابطال ندارد غیرعلمی می‌دانند. درواقع «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی»^۳ یکی از محدودیت‌های کامل پذیرفته‌شده برای روش علمی است. زیرا مجموع الگوهای موردتأیید در یک نظریه علمی صحیح نباید به عوامل فراطبیعی اشاره داشته باشد. و دیگر اینکه معقولیت نظریه‌های موردتأیید در رابطه با مجموعه‌ای از اطلاعات پایه، امری نسبی است. بنابراین پذیرش طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به‌عنوان یک روش علمی معرفت‌بخش فعالیت علمی را در قالبی محدود در خواهد آورد، دراین صورت گزاره‌هایی از قبیل خدا وجود دارد از

1. https://undsci.berkeley.edu/article/id_checklist.

۲. به این معنا که خدا برای پر کردن خلأ علمی بشر ساخته شده‌است.

3. Methodological Naturalism.

این محدوده بیرون خواهد ماند. (عبداللهی‌راد، ۱۳۹۵؛ Plantinga, 2011)^۱ اما طرفداران طراحی هوشمند، سخت به این نوع از روش علمی می‌تازند و آن را بر نمی‌تابند. جانسون از مخالفان سرسخت طبیعت‌گرایی روشی، اعتقاد دارد که می‌توان تبیین‌های فراطبیعی را در روش‌شناسی علمی دخالت داد و اساساً دخالت ندادن این تبیین‌ها، دگمی است که برخی عالمان علوم طبیعی اعمال می‌کنند و طبیعت‌گرایی روشی را به طبیعت‌گرایی فراطبیعی سوق می‌دهد. او معتقد است که این حمایت نکردن طبیعت‌گرایی روشی از تبیین‌های فراطبیعی، خود، ناخودآگاه آن را به طبیعت‌گرایی فراطبیعی می‌کشاند؛ به عقیده او مشکل جهان‌بینی طبیعت‌گرایی علمی این است که مفروضات روش‌شناختی علوم طبیعی را می‌گیرد و آنها را به گزاره‌های جزمی درباره جهان طبیعت بسط می‌دهد. (نک. پیروجعفری و عنایتی‌راد، ۱۳۹۷؛ 76 - 59: Johnson, 2001)

۲. طرح مسئله

در نقد دو دیدگاه خلقت‌گرایی و طراحی هوشمند به‌طور خلاصه باید گفت، پدیده‌ها به دو صورت قابل تبیین و تفسیر است؛ اول: تبیین بلاواسطه^۲، مثلاً در علت‌شناسی بلاواسطه احساس لذت از خوردن یک ماده غذایی، علت این لذت ناشی از قرار گرفتن ماده غذایی بر روی گیرنده‌های چشایی و انتقال این حس به مغز بیان می‌شود. یعنی این اتفاق با مکانیزم‌های روانی یا مغزی تفهیم می‌شود؛ دوم: تبیین غایی^۳ که اصولاً از چرایی احساس لذت سخن می‌گوید. تبیین‌های نهایی یا غایی در نظریه‌های نوین تکاملی مورد نظر نیست و اصولاً در نتوداروینیسم و همه نظریه‌های علمی به تبیین‌های علی میانی یعنی تبیین فیزیولوژیک یا طبیعی می‌پردازند. از آنجا که خلقت‌گرایان و طرفداران نظریه طراحی هوشمند به نام دین و بنابر خوانش خود از کتب مقدس دیدگاه‌های خود در مخالفت با این نظریه علمی را طرح نموده‌اند، همچنان جای این سؤال باقی است که آیا تبیین قرآن درباره پیدایش عالم، آنچنان که درباره کتب مقدس ادعا شده با نظر خلقت‌گرایان^۴ همراه است؟ آیا قرآن با تبیین پیدایش موجودات به‌طور طبیعی و بدون دخالت علت ماورایی ناسازگار است و فقط به تبیین غایی پدیده‌ها توجه دارد؟ به عبارت دیگر آیا مفهوم «خلق» در قرآن همچون

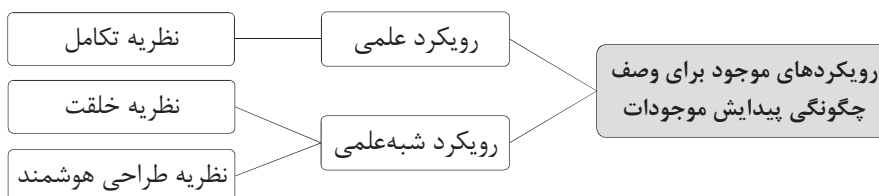
1. https://plato.stanford.edu/entries/religion_science

2. Proximate explanation.

3. Ultimate explanation.

۴. باوری مذهبی است که براساس آن گیتی و زندگی توسط موجود یا موجوداتی فراطبیعی (عموماً با نام خدا) به‌وجود آمده‌اند. این باور در مقابل نتایج علمی است که وجود زندگی و گیتی را با فرایندهای طبیعی توضیح می‌دهند و از نظر علمی در دسته شبه‌علم قرار می‌گیرد.

تعریفی که خلقت‌گرایان از آن ارائه می‌دهند، با پیدایش طبیعی پدیده‌ها در تعارض است؟ همچنین می‌توان بررسی نمود که آیا نظریه طراحی هوشمند که نقش خالق را به همراه عوامل طبیعی جسجو می‌کند، مورد تأیید قرآن است؟



نمودار ۱: نمودار رویکردهای وصف چگونگی پیدایش موجودات

در راستای حل مسئله فوق، آیات خلقت و شبکه مفهومی آن مطالعه و دو سؤال و فرضیه زیر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

سؤال اول: مفهوم خلق در قرآن چه نسبتی با پیدایش طبیعی و تحولی موجودات دارد؟

فرضیه اول: خلق در قرآن به پیدایش موجودات با سامان یافتن اجزاء یک ارگان به صورت زمان‌بر و مرحله‌مند و با دخالت عوامل طبیعی اشاره دارد که در تمام مراحل متکی به امر و اراده خداوند است.

سؤال دوم: مفهوم حضور امر خدا در ایجاد اشیا چیست؟

فرضیه دوم: حضور امر خداوند در تمام مراحل خلق، پشتوانه هستی و عامل شعور همه اشیا و اجزا و خودآگاهی آنهاست که در فرآیند ایجاد یک ارگان در طول عوامل دیگر مؤثر است، اما نمی‌توان دخالت امر خداوند را در عرض سایر علت‌ها و در مواردی که علم هنوز پاسخی برای آن نیافته جستجو کرد. در واقع امر خدا عامل تفکیک‌ناپذیر از هستی اشیا و در ورای چهره ظاهری آنان است که از آن به ملکوت تعبیر شده و تنها با دیده دل قابل مشاهده است. از این رو نمی‌توان با نظریات علمی از حضور آن دفاع کرد.

طبیعی و تحوّل‌ی بودن فرآیند خلق

اکنون برآنیم تا با بررسی مفاهیم قرآنی «خلق» و «امر» نشان دهیم، این دو، وصف رویدادهای طبیعی از دو منظر است؛ منظر خلق، منظر طبیعی و قابل شناسایی با حواس ظاهری انسان و قابل مطالعه با علم تجربی است؛ منظر دوم، منظر امر یا ملکوت، غیرقابل شناسایی با علم تجربی و قابل مشاهده با حواس باطنی است.

البته مفهوم خلق اساساً یک مفهوم الهیاتی است که اشاره به وجود خالق در آن نهفته است،

اما در این منظر نقش عوامل طبیعی تبیین می‌شود. در منظر ملکوتی ارتباط عوامل طبیعی با خالق تبیین می‌شود.

۱. مفهوم خلق

اصل معنای ریشه «خ. ل. ق» تقدیر و اندازه‌گیری است (فراهیدی، ۱۴۱۵: ۱۰ / ۸۵؛ الفرقان / ۲، الاعلیٰ / ۳) و چون ایجاد اشیا توأم با تعیین اندازه‌ها و تقدیر عوامل وجود آنها است، خلق در معنای ایجاد به کار می‌رود؛ (ابن‌منظور، ۱۴۲۶: ۱۰ / ۸۵) و معنای آن ایجاد از هیچ نیست؛ بلکه جمع‌آوری اجزای یک شیء است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰ / ۲۶۵) ساخت‌های گوناگون از ریشه «خ. ل. ق» در ۲۱۸ آیه قرآن به کار رفته است.

بررسی همه مواردی که این ریشه در معنای آفرینش به کار رفته نشان می‌دهد، در ادبیات قرآن نیز خلق کردن موجودات به معنای پیدایش غیرطبیعی آنها از هیچ، به صورت آنی و بدون دخالت اسباب و عوامل طبیعی نیست؛ بلکه پیدایش طبیعی پدیده‌ها را خداوند با این واژه به خود منتسب می‌سازد؛ زیرا این آیات می‌گوید:

همه چیز مخلوق خداست،^۱ (الفرقان / ۲؛ الانعام / ۱۰۱ و ۱۰۲؛ الرعد / ۱۶؛ الزمر / ۶۲) آسمان‌ها و زمین و خورشید و ماه و کوه‌ها و جنبندگان و گیاهان (لقمان / ۱۰ و ۱۱) و حیوانات (یس / ۷۱؛ العاشیه / ۱۷) تا حتی مرگ و حیات (الملک / ۲)، شب و روز (الانبیاء / ۳۳)، دو جنس نر و ماده، (النجم / ۵۳) فرشتگان (الزخرف / ۱۹؛ الصافات / ۱۵۰) و جنیان (الانعام / ۱۰۰) خلق شده‌اند. از سویی از عوامل ایجاد بسیاری از پدیده‌ها و نقش آن سخن می‌گوید، مانند نقش باده‌ها در حرکت ابرها و ریزش باران؛ (الروم / ۴۸؛ فاطر / ۹) خلق، ابتدا و نقطه آغاز دارد. (یونس / ۴؛ یونس / ۳۴؛ العنکبوت / ۱۹ و ۲۰؛ النمل / ۶۴؛ الروم / ۱۱ و ۲۷)

خلق از ماده اولیه موجود آغاز می‌شود که گاه این ماده ذکر شده است، مانند آتش برای جن (الرحمن / ۱۵)، آب (الفرقان / ۵۴) یا خاک (السجده / ۷؛ الکهف / ۳۷) یا نطفه (النحل / ۴) برای خلقت انسان؛ و گاه به‌طور اشاری بر کم‌ارزشی ماده اولیه نسبت به مخلوق برآمده از آن اشاره شده است.^۲

۱. در ۹۰ آیه انسان، ۴۸ آیه سماوات و ارض یا سماء و سماوات، ۴ آیه جن، ۲ آیه ملائکه، ۴ آیه انعام، ۲ آیه شمس و قمر، ۳۷ آیه کل شیء، ۸ آیه ازواج، ۱ آیه کل دابه، ۱ آیه موت و حیات و ... به عنوان مخلوق یاد شده است.
۲. آیه (مریم / ۹) را که به آفرینش زکریا در حالی که چیزی نبود، اشاره دارد، باید در کنار آیه (الانسان / ۱) فهمید که مراد آن آغاز خلقت از هیچ نیست؛ بلکه بر ناچیز و خوار بودن منشأ ایجاد انسان سخن رفته است. همان‌گونه که در جای دیگر (الطور / ۳۵) با استفاده از انکاری خلقت انسان از هیچ نفی می‌شود.

خلق فرآیندی زمان بر است که گاه طول دوره آن ذکر شده است، مانند خلق آسمانها و زمین در شش دوره. (الاعراف / ۵۴) خلق فرآیندی مرحله مند است. (الزمر / ۶؛ المومنون / ۱۴) خلق همه چیز براساس اندازهها صورت گرفته است، (الفرقان / ۲؛ القمر / ۴۹؛ عبس / ۱۹) علامه طباطبایی در توضیح این مسئله می گوید، خلق با دخالت سبب‌هایی پیش از پیدایش اشیا (موجودات) و هم‌زمان با آن صورت می‌گیرد و این مسئله مستلزم وابستگی وجود اشیا به یکدیگر است؛ از این رو وجود اشیا با اندازه‌های این سببها مقدر می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵ / ۱۷۶)

خلق همواره تداوم دارد. (النحل / ۸)

خلق جهان و انسان دوباره در قیامت تجدید می‌شود، (الروم / ۱۱؛ النمل / ۶۴؛ سبأ / ۷؛ الرعد / ۵؛ الاسراء / ۴۹) هم ابداع و هم تجدید خلق به امر خداوند صورت می‌گیرد. (یس / ۸۲؛ آل عمران / ۴۷؛ الانعام / ۷۳)

بنابراین به فرآیند پیدایش موجودات با تغییر در مواد موجود با دخالت اندازهها و محدودیت‌های طبیعی، خلق اطلاق می‌شود که البته متکی به اراده و امر خداست. در واقع قرآن در عین آنکه دخالت اسباب طبیعی و تعامل اندازه‌مند و حساب شده میان این عوامل را در پیدایش پدیدهها معتبر و موثر می‌شمرد، از امر خداوند به‌عنوان علت اصلی که تأثیر همه اسباب متکی بر آن است، یاد می‌کند. در این صورت مفهوم خلق در قرآن از آن جهت که عوامل طبیعی را اثرگذار می‌شمرد، با خلقت‌گرایی سازگار نیست، اما از آن جهت که بر امر خدا به‌عنوان عامل ضروری برای تأثیر اسباب طبیعی یاد می‌کند، به نظریات شبه‌علمی مانند نظریه طراح هوشمند نزدیک می‌شود.

اکنون برای تبیین نحوه اثر امر خداوند لازم است مفهوم قرآنی امر بیان و روشن شود، مطالعه مخلوقات براساس مشاهده علمی و تجربی به ضرورت، ما را متوجه حضور امر خدا نخواهد نمود.

۲. مفهوم امر یا ملکوت

تأکید قرآن بر تأثیر آنی و تحقق قطعی امر خداوند با تعبیر «كُنْ فَيَكُونُ» (یاسین / ۸۲) جمعی از اندیشمندان قرآن‌پژوه را بر آن داشته تا با تفکیک امر از خلق، در تبیین مفاد آیاتی که واژه «امر» در آنها در معنای «ابداع» به کار رفته، از این حقیقت به‌عنوان «عالم امر» یا «عالم ملکوت» تعبیر نموده و به تبیین مختصات آن به‌عنوان عالمی از عوالم غیب بپردازند. براساس این نظریه عالم امر عبارت است از عالم اختصاصی خداوند که صرفاً بر اراده، قضا و حکم او استوار و از ماده و همه مختصات مادی از قبیل زمان، مکان، تدریج، حرکت، کم، کیف و دخالت بشر و سایر عوامل و عناصر طبیعی جهان خلق فارغ است. از نگاه آنان عالم امر از سنخ مجردات است و در نتیجه موجودات و فرایندهای آن برای

انسان مأنوس با جهان ماده، نامأنوس و خارق عادت می‌نماید. (کلانتری و علوی، ۱۳۹۲: ۱۴۹) بنابراین نظریه پدیده‌ها در عالم به دو گروه امری و خلقی تقسیم می‌شوند. این نظریه بیش از آنکه با آیات قرآن هم‌خوان باشد، مشابه و موید نظریات فلسفی - عرفانی است که از وجود عوالمی متمایز در جهان حکایت دارد که در طول دنیاست و هریک عالی‌تر از عالم مادون خود است. (گرجیان و دیگران، ۱۳۹۳) به نظر می‌رسد استنباط چنین نظریه‌ای از قرآن دشوار است و هیچ نصی در قرآن بر تعدد عوالم و وجود عوالم غیرمادی دلالت ندارد.^۱ تفکیک امر خداوند از خلق او در قرآن (الاعراف / ۵۴) نیز بر وجود عالمی متمایز دلالت ندارد؛ بلکه حضور امر خدا در تمام مراحل خلقت، قطعیت تحقق آن را پشتیبانی می‌کند.

تعبیر «کن فیکون» که بیانی از تحقق قطعی و آئی امر خداوند است، در ۸ آیه به کار رفته است؛ در باره ابداع آسمان‌ها و زمین، (البقره / ۱۱۷) خلقت عیسی، (آل عمران / ۴۷؛ مریم / ۳۵) خلقت آسمان‌ها و زمین و نفخ صور و برپایی قیامت، (الانعام / ۷۳) زنده کردن مردگان، (النحل / ۴۰؛ یس / ۸۲) احیاء و اماتة عموم انسان‌ها. (غافر / ۶۸) اما مطالعه این آیات نشانی از ایجاد اعجازین همه این پدیده‌ها به دست نمی‌دهد. برای نمونه به آیه (البقره / ۱۱۷)^۲ بنگرید که ایجاد جهان را وابسته به قضای امرش می‌شمرد و روشن‌تر در این باره آیه (الروم / ۲۵)^۳ است که عامل ایجاد آسمان‌ها و زمین یعنی جهان را امر خداوند دانسته است. همچنین تسخیر شب و روز (النحل / ۱۲) شمس و قمر و نجوم، (الاعراف / ۵۴) کشتی و رودها (ابراهیم / ۳۲) و دریا (الجاثیه / ۱۲) به امر خداوند وابسته است؛ گویا وابستگی این پدیده‌ها به امر خداوند بر ایجاد قواعد حاکم بر این پدیده‌ها و بر کل عالم هستی و موجودات آن دلالت دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷ / ۳۶۷)^۴ نیز به آیه (آل عمران / ۴۷) بنگرید که چگونه قدرت خود بر خلقت استثنایی عیسی را به دلیل اثر امرش نامحدود می‌داند.^۵

در آیات پایانی سوره یس هرگونه تردید در امکان خلقت دوباره را نفی می‌کند و می‌گوید، خلقت نخستین جهان و خلقت تازه انسان هر دو به‌عنوان جلوه‌های خلاقیت او به جهت نافذ بودن امرش

۱. برخی به اشتباه عالمین را جمع عالم شمرده‌اند، در حالی که به معنای اهل عالم است؛ همچنین برخی در تعبیر قرآنی «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ» (الانعام / ۷۳) اسم فاعل عالم را به اشتباه اسم مفعول فرض کرده و به وجود دو عالم غیب و شهود قائل شده‌اند (مولودی، ۲۰۱۶).

۲. بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.

۳. وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ.

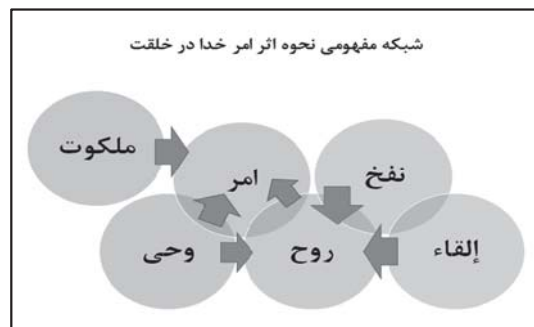
۴. المراد بأمر السماء ما تستعد له أو تقتضيه الحكمة فيها.

۵. قَالَتْ رَبِّ أَلَيْسَ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.

رخ داده و نشان‌دهنده انحصار فرمانروایی او بر همه اشیا است. (یس / ۸۳ - ۸۱) در این آیه و دیگر آیاتی که از امر و ملکوت خدا سخن رفته به وجود عالمی مجرد برای امر خدا یا ملکوت او در ورای عالم طبیعت که قوانین و نظام خاص بر آن حاکم است، اشاره نشده، بلکه سخن از عالمی یکپارچه است که هستی آن وابسته به امر خداوند است؛ یعنی شب و روز و دریا و سیارات و ستارگان و طبیعت و قوانین علمی حاکم بر آن که از نگاه دانشمندان تجربی عامل پیدایش عالم است، (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۲۷۰؛ روحانی، ۱۳۹۸: ۹۹) حاصل امر خداوند است.

به نظر می‌رسد، نفوذ امر خداوند که ملکوت و فرمانروایی بر همه اشیا را در انحصار او قرار می‌دهد، همه اشیا را مسخر و رام و همچنین عابد و مطیع و ساجد و مسبح درگاه خداوند و تسلیم امر او نموده است. (الحج / ۱۸؛ الاسراء / ۴۴؛ آل عمران / ۸۳) از آنجاکه خداوند تسخیر اشیا به امر خود را با مفهوم عبادت و تسلیم آنان تعبیر نموده و در آیه‌ای بر تسبیح آنان که از فهم عموم انسان‌ها پوشیده تأکید نموده، می‌توان دو نتیجه احتمالی را طرح نمود؛ اول، عبادت همگانی اشیا تعبیری نمادین از تسخیر پدیده‌ها توسط قوانین طبیعت است؛ زیرا قوانین طبیعت برخاسته از امر خداوند است. دوم، حاصل امر او پیدایش درک و شعور همگانی در عالم است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۵ / ۶۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۵ / ۷۵) و این تسلیم آگاهانه در برابر قوانین طبیعی، عبادت آنان به درگاه خداوند است.

شواهد دیگری از قرآن برای این ادعا می‌توان ارائه داد؛ آنجا که خداوند از وحی امر به زنبور عسل و در نتیجه آگاهی طبیعی او به نحوه خانه‌سازی و تولید عسل سخن می‌گوید، شاهدی دیگر بر این ادعا است. (النحل / ۶۹ - ۶۸) همان‌گونه که با وحی روح که از امر خداست، پیامبران از فهمی برتر برخوردار شده و مامور به تعلیم سایر انسان‌ها می‌شوند. (الشوری / ۵۲) به همین ترتیب، (رسم توضیحی ۱؛ جدول ۱) وحی امر ویژه هر آسمان (فصلت / ۱۲) به معنای ایجاد نظام حاکم بر هر آسمان است (طبری، ۱۴۱۲: ۲۴ / ۶۴؛ شاذلی، ۱۴۱۵: ۵ / ۳۱۱۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲ / ۳۵۶) که تبعیت آگاهانه آسمان از آن را به دنبال دارد. (رسم توضیحی ۲)



رسم توضیحی ۱: بررسی واژگان همنشین و جانشین امر در بافت خلقت، میان افعال القاء، وحی، نفخ با مفاهیم روح، امر و ملکوت پیوند برقرار می‌کند.

جدول ۱: آیات رسم ۱، پیامد یکسان وحی بر انسان و حیوان و جماد، آگاهی است.

گیرنده	داده‌شده	دهش	آیه
عباد: انبیاء و منذران	روح	القاء	غافر / ۱۵
رسول خاتم	روح	وحی	الشوری / ۵۲
عیسی، مریم	روح	نفخ	التحریم / ۱۲، الأنبیاء / ۹۱
انسان	روح	نفخ	الحجر / ۲۹، السجده / ۹، ص / ۷۲
کل سماء، مادر موسی، زنبور	امر	وحی	فصلت / ۱۲، النحل / ۶۸، القصص / ۷



رسم توضیحی ۲: اثر امر خدا بر آگاهی همگانی

به‌همین‌جهت، ایجاد آسمان و زمین در قرآن به بیانی تمثیلی، با خطاب امر خداوند به آنان و پاسخ متواضعانه آن دو به درگاه خداوند به‌سان موجوداتی هوشمند تصور شده است. (فصلت / ۱۱) بنابراین اگرچه در خلقت استثنایی عیسی و یحیی با این واژه بر اطلاق قدرت خداوند تأکید شده اما بنابر شواهد فوق که حضور امر خدا را در عموم پدیده‌ها نشان می‌داد، تعبیر «کن فیکون» در قرآن تنها بر ایجاد معجزه‌آسا یعنی غیرطبیعی یا غیرعادی اشیا دلالت ندارد و برخلاف آنچه گفته می‌شود، (کلانتری و علوی، ۱۳۹۲: ۱۵۳) امر کن خداوند، موجب تمایز موجودات امری از موجودات خلقی نمی‌شود، بلکه بر نوعی شعور در موجودات و تسلیم آنها در برابر امر خداوند و سیطره ملکوت خداوند بر همه عالم دلالت دارد؛ بنابراین رخدادهایی غیرعادی مانند تولد عیسی بدون پدر نیز در گستره قوانین طبیعی همین عالم قابل تحلیل است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱ / ۷۹ - ۷۳؛ ۳ / ۲۱۲)^۱

با توجه به مطالب فوق می‌توان نظریه طراح هوشمند را که بر نقص تحقیقات علمی در شناخت برخی اسباب طبیعی استوار است، با قرآن ناسازگار دانست؛ زیرا قرآن به دخالت اسباب طبیعی در

۱. و يظهر من الآیة أن خلقه عیسی كخلق آدم خلقه طبیعیة كونیه و إن كانت خارقة للسنة الجاریة فی النسل.

ایجاد اشیا اعتبار بخشیده، اگرچه امر خداوند را به عنوان نمایی باطنی از حقیقت اشیا، پشتوانه وجود همه اسباب و پدیده‌ها می‌داند.

۳. خلق و امر دو منظر برای وصف و رویت پدیده‌ها

اکنون می‌توان از سبک دوگانه قرآن در یادکرد پدیده‌ها سخن گفت؛ در سبک نخست، تنها خداوند را به عنوان فاعل و خالق در رخدادها یاد می‌کند؛ مانند آیه‌ای که الله را نازل‌کننده آب از آسمان می‌خواند؛ (النحل / ۱۰) یا پیدایش جهان را حاصل امر خداوند به آسمان و زمین و اطاعت این دو از امر خداوند می‌داند؛ (فصلت / ۱۱) یا رفتارهای غریزی زنبور عسل را حاصل امر خداوند که بر زنبور وحی شده می‌شمرد؛ (النحل / ۶۸ - ۶۹) در سبک دوم، به فرآیند طبیعی و تحولات لازم برای ایجاد اشیا اشاره می‌کند، اگرچه در این دست آیات نیز از ذکر فاعل حقیقی آن غفلت نمی‌ورزد؛ مانند آیات حرکت ابرها و باروری آنها و فرآیند چند مرحله‌ای تشکیل تگرگ (النور / ۴۳) و اشاره به فتق بودن آسمان‌ها و زمین و رتق شدن آن و ایجاد حیات پس از این مرحله. (الانبیاء / ۳۰)

بنابراین خلق و امر دو منظر برای وصف پدیده‌ها هستند. منظر خلق برای همگان از مومن و کافر قابل رؤیت و مطالعه است و منظر امر یا نظر در ملکوت اشیا که پیوند میان آنان و خالق را نمایانگر است، تنها به روی اهل بصیرت و یقین چون ابراهیم باز است، (الانعام / ۷۵)^۱ حتی خداوند همگان را با استفهامی توییخی، به منظور ترغیب فراخوانده تا در ملکوت همه مخلوقات نظر کنند. (الاعراف / ۱۸۵)^۲

بنابراین می‌توان گفت نظر به ملکوت اشیا، یعنی نگاهی مؤمنانه که روح هستی را در ورای چهره آشکار آنها شهود می‌کند و به پیوند اسرار آمیز و پنهان آنها با پروردگار یقین دارد، اگرچه با حواس ظاهری و مطالعه علمی نمایان نشود. آیات متعددی که بر نقش دل به عنوان حس باطنی در کنار حواس ظاهری یعنی گوش و چشم (الاسراء / ۳۶)^۳ برای درک ایمان محور از عالم تأکید می‌کند و دیدن حقیقی را دیدن قلبی و نه دیدن با چشم می‌شمرد، (الحج / ۴۶)^۴ شاهدی دیگر بر این مطلب است که علم تجربی برای اثبات خالق عالم کافی نیست.

۱. وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ.

۲. أَمْ لَمْ يُنظَرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَ أَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ.

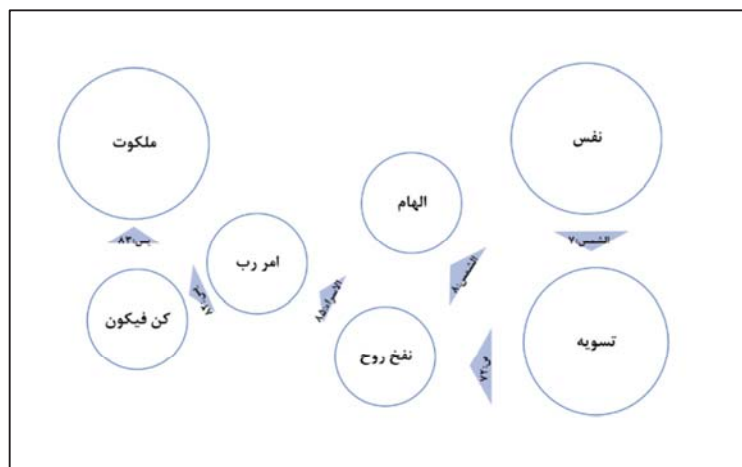
۳. وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا.

۴. أَمْ فَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ.

۴. خلق و امر در وجود انسان

دو منظر خلق و امر قرآن در وصف پیدایش نوع انسان نیز مشاهده می‌شود؛ منظر خلق در آیاتی مشاهده می‌شود که مراحل تحول نطفه به علقه و مضغه و ... تا تولد انسان را بیان می‌کند (المؤمنون / ۱۲ - ۱۴) و با دقتی قابل قبول با وصف علمی مراحل دوران جنینی تطابق دارد. (ابراهیمی و فاضل، ۱۳۹۱) اما منظر امر یا ملکوت در آیاتی تصویر شده که از سخن گفتن خداوند با ملائکه درباره خلقت انسان از خاک و برخوردارگی او از روح آغاز شده و با سجده ملائکه بر انسان پایان می‌یابد. (ص / ۷۲؛ الحجر / ۲۹)

به نظر می‌رسد، این داستان بیان ملکوتی یا تصویر تمثیلی - نمادین از تسخیر عالم طبیعت به دست عقل بشر است؛ به این صورت ملائکه نماد ملکوتی برای شعور باطنی عالم طبیعت و روح نماد عقل و شعور باطنی انسان و سجده ملائکه بر انسان نماد تفوق عقل انسان بر موجودات عالم و تسخیر عالم توسط او است؛ درحقیقت ملائکه به عنوان تدبیرگران امر (النازعات / ۵؛ طوسی، بی تا، ۱۰ / ۲۵۳) با جنبه ملکوتی همه پدیده‌ها از جمله بدن انسان پیوند دارند؛ اما روح از امر خداست و تنها با جنبه ملکوتی نفس انسان پیوند دارد و در آن دمیده می‌شود و عقل ویژه انسان را پدیدار می‌سازد. (روحانی، ۱۳۹۷: ۷۲؛ رسم توضیحی ۳) در روایات نیز از برتری روح بر ملائکه سخن رفته است (کلینی، ۱۳۶۲، ۱ / ۲۷۳؛ قمی، ۱۳۶۲: ۲۶ / ۲۶) و بنابر آیه (الإسراء / ۷۰) تسخیر طبیعت توسط فرزندان آدم پیامد تکریم الهی و موجب تفضیل او بر مخلوقات است. همچنین در همه کاربردهای قرآنی روح به رب و امر او اختصاص یافته یا همنشین ملائکه است. (جدول ۲)



رسم توضیحی ۳: روح، ملکوت نفس است.

عبارت آیه درباره روح	آدرس آیه
أَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ	البقره / ۲۵۳ - ۸۷
رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا لِي مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ	النساء / ۱۷۱
نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي	الحجر / ۲۹
نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ	النحل / ۱۰۲
قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي	الإسراء / ۸۵
فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا	مريم / ۱۷
فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا	الأنبياء / ۹۱
نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ	السجده / ۹
نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي	ص / ۷۲
يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ	غافر / ۱۵
أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا	الشورى / ۵۲
فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا	التحریم / ۱۲
تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ	المعارج / ۴
يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا	النبأ / ۳۸
تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ	القدر / ۴

جدول ۲: همه کاربردهای روح در قرآن، نشاتگر پیوند با امر ربّ و همنشین ملائکه

یک تصویر ملکوتی برای بیان شهود باطنی در انسان، آیه عهد الست است. (الاعراف / ۱۷۲) در این تصویر از پشت فرزندان آدم، نسل آنان خارج شده و در برابر مقام ربوبی، به شهود نفوس خود نائل شده و بر ربوبیت خداوند شهادت می‌دهند. بنا بر ظاهر آیه، همین شهود فراخلقی است که منظر ملکوتی را به روی انسان گشوده است تا از آن به پدیده‌ها نظر نموده و ملکوت آن، یعنی پیوند ربوبی میان خدا و موجودات را دریابد.^۱

شایان ذکر است که نمادین و تمثیلی دانستن این دست از بیان‌های قرآن، حقیقت داستان واقع شده را نفی نمی‌کند، بلکه بیان حقیقت غیرملموس آن را جز از طریق نمادین ممکن نمی‌شمرد. بنابراین این دیدگاه با نظریه نمادین بودن زبان دین تفاوتی آشکار دارد؛ نظریه‌ای که اساساً معرفت افزا و حقیقی بودن زبان دین را نفی می‌کند. (توکلی پور و علی‌زمانی، ۱۳۹۶: ۷۴۳)

۱. وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ.

نتیجه

بنابر تحلیل کاربردهای واژه خلق در قرآن روشن شد این واژه به پیدایش موجودات از طریق فرآیند طبیعی سامان یافتن اجزاء یک ارگان به صورت زمان‌بر و مرحله‌مند و با دخالت عوامل طبیعی اشاره دارد که در تمام مراحل متکی به امر و اراده خداوند است. از سویی خلق و امر دو منظر برای وصف پدیده‌ها هستند. منظر خلق برای همگان از مؤمن و کافر و از طریق حواس ظاهری قابل‌رؤیت و مطالعه است؛ درحالی‌که منظر امر یا نظر در ملکوت اشیا که پیوند میان آنان و خالق را نمایانگر است، از طریق حواس باطنی تنها به روی اهل بصیرت و یقین باز است؛ بنابراین استنباط وجود عالمی مجرد برای امر خدا یا ملکوت او در ورای عالم طبیعت که قوانین و نظام خاص بر آن حاکم است، استنباط دقیقی به نظر نمی‌رسد، بلکه در واقع امر خدا در وجود همه موجودات ساری است و عامل هستی آگاه موجودات شده و حضور امر خداوند یا تعبیر «كُنْ فَيَكُونُ» در قرآن بر ایجاد معجزه‌آسا و غیرعادی اشیا دلالت ندارد. در نتیجه وصف مراحل خلقت جهان و موجودات آن در قرآن به لحاظ مبنایی با نظریه طبیعی بودن پیدایش جهان و موجودات سازگار و با خلقت گرابی ناسازگار است، زیرا بر نقش اسباب و عوامل طبیعی در آن تأکید شده است. نقش عوامل ماورایی یعنی امر خداوند و اراده خالق به‌عنوان جنبه ملکوتی هستی جهان و موجودات آن طرح شده، که امکان مشاهده آن با حواس ظاهری وجود ندارد؛ پس نظریه طراحی هوشمند به‌عنوان یک نظریه علمی - تجربی مورد قبول قرآن نیست.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۳. ابراهیمی، مهدی، فاضل، علی‌رضا، ۱۳۹۱، «نگاهی نو به پدیده جنین‌شناسی در تفسیر علمی آیات قرآن»، *اندیشه دینی*، ش ۴۲، ص ۹۶ - ۷۵، شیراز، دانشگاه شیراز.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۲۶ق، *لسان العرب*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۶. ابو حجر، احمد عمر، ۱۹۹۱م، *التفسیر العلمی فی المیزان*، بیروت، دار القتیبه.
۷. باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، نشر دانشگاهی.

۸. باربور، ایان، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطوریچی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. براتی، غلامرضا؛ فاطمه تهامی؛ ف. پایمرد و ع. آیت‌اللهی، ۱۳۹۱، «نحوه تشکیل تگرگ»، *اولین همایش ملی اعجاز قرآن کریم*، تهران، انجمن علمی اعجاز قرآن ایران.
۱۰. پیروجعفری، مرتضی و محمدجواد عنایتی را، ۱۳۹۷، «بررسی کارآمدی نظریه طراحی هوشمند در چالش علم و دین»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، دوره ۱۸، ش ۴، ص ۲۸ - ۱.
۱۱. توکلی‌پور، محمد و امیرعباس علی‌زمانی، ۱۳۹۶، «نمادین بودن زبان دین از منظر تیلیش و غزالی»، *فلسفه دین*، دوره ۱۴، ش ۴، ۷۶۸ - ۷۴۳، تهران، دانشگاه تهران.
۱۲. الذهبی، محمدحسین، ۱۳۹۶ق، *التفسیر والمفسرون*، قاهره، دار الکتب الحدیثه.
۱۳. رحیم‌پور، فروغ السادات و فاتزه زارعیان، ۱۳۸۹، «بررسی تحلیلی تعارض میان نظریه تکامل و نظام آفرینش از دیدگاه کیث وارد»، *الهیات تطبیقی*، دوره ۱، ش ۱، ص ۷۶ - ۵۹، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
۱۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۷۵، *درآمدی بر تفسیر علمی قرآن*، بی‌جا، انتشارات اسوه.
۱۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۹۲، *اعجاز قرآن در علوم طبیعی و انسانی*، قم، نشر المصطفی.
۱۶. روحانی مشهدی، فرزانه، ۱۳۹۴، «تبیین ریشه‌های قرآنی اندیشه کلامی اعجاز قرآن»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال ۴۸، ش ۲، ص ۲۴۶ - ۲۲۳، تهران، دانشگاه تهران.
۱۷. روحانی مشهدی، فرزانه، ۱۳۹۷، «وجوه شباهت عیسی با آدم براساس تحلیل مفاهیم کلیدی در نظام انسان»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال ۵۱، شماره ۱، ص ۸۷ - ۶۷، تهران، دانشگاه تهران.
۱۸. روحانی مشهدی، فرزانه، ۱۳۹۸، «تفسیر علمی (بَغِیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا) درباره (رَفَع) و (خَلَق) آسمان‌ها در قرآن»، *مطالعات تفسیری*، سال ۱۰، ش ۳۸، ص ۱۰۸ - ۸۹، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها (دانشگاه معارف اسلامی).
۱۹. سبحانی، جعفر، بی‌تا، *داروینیسیم یا تکامل انواع*، قم، نشر قیام.
۲۰. سبحانی، یدالله، ۱۳۸۷، *قرآن مجید تکامل و خلقت انسان*، تهران، شرکت سهامی انتشار با همکاری بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.
۲۱. سروش، عبدالکریم، ۱۳۵۹، *دانش و ارزش پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق*، تهران، باران، چ ۳.
۲۲. شاذلی، سید قطب، ۱۴۲۵ ق، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق.

۲۳. شاطبی، ابراهیم بن موسی، بی تا، *الموافقات*، به کوشش عبدالله دراز، بیروت، دار المعرفه.
۲۴. شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۹۱، «جامعیت چهار وجهی زبان قرآن و برون داد روش شناختی آن»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۲۸، ص ۹ - ۲، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها (دانشگاه معارف اسلامی).
۲۵. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ج ۲.
۲۶. طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیرالقرآن*، بیروت، دار المعرفه.
۲۷. عبدالهی راد، هاله، ۱۳۹۵، «بررسی نظریه طراحی هوشمند و چالش‌های آن با نظریه تکامل (آیا نظریه طراحی هوشمند یک نظریه صرفاً علمی است؟)»، *پژوهش‌های فلسفی*، سال ۱۰، ش ۱۹، ص ۳۲۹ - ۳۰۳، تبریز، دانشگاه تبریز.
۲۸. علی دوست، ابوالقاسم؛ علیرضا قائمی‌نیا و محمدحسین رفیعی، ۱۳۹۲، «تحلیل همسانی زبان قرآن و قوم و پیامدهای آن»، *ذهن*، ش ۵۴، ص ۳۸ - ۵، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۹. فتحی‌زاده، مرتضی، ۱۳۹۲، «طبیعت‌گرایی علمی و فراطبیعت‌گرایی دینی»، *پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، ش ۴، دوره ۸، ص ۱۲۸ - ۱۱۱.
۳۰. فرامرزقاملکی، ۱۳۷۳، *موضع علم و دین در خلقت انسان*، تهران، مؤسسه فرهنگی آرایه.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۵ق، *کتاب العین*، قم، هجرت، ج ۲.
۳۲. کلاتری، ابراهیم، ۱۳۷۷، «نظریه تمایز بیانی زبان قرآن و زبان علم»، *بینات*، ش ۱۹، ص ۸۴ - ۷۵، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع).
۳۳. کلاتری، ابراهیم؛ علوی، حمراء، ۱۳۹۲، «چیستی امر»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال ۴۶، ش ۱، تهران، دانشگاه تهران.
۳۴. گرجیان، محمد مهدی؛ موسوی، سید محمود؛ رودگر، نرجس؛ ۱۳۹۳، «مبانی تطابق عوالم از دیدگاه صدر المتألهین»، *آیین حکمت*، ش ۲۲، ص ۱۸۴ - ۱۶۱، قم، دانشگاه باقر العلوم.
۳۵. مشکینی اردبیلی، علی، ۱۳۶۶، *تکامل در قرآن*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۸.
۳۶. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۶۷، *معارف قرآن*، قم، در راه حق.
۳۷. مصباح یزدی، محمد تقی، بی تا، *خلقت انسان در قرآن*، به کوشش محمود محمدی عراقی، قم.
۳۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۱۷.

۳۹. مکارم، ناصر و جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ج ۱۰.
۴۰. مکارم، ناصر، بی تا، *فیلسوف نماها*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۴۱. مولودی، ادريس، ۲۰۱۶ م، *مفهوم الغیب فی القرآن الکریم والحديث الشریف دراسة مصطلحية وتفسیر موضوعی*، قاهره، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.
۴۲. نریمان، نیما، ۱۳۹۵، «تکامل از علم تا فراعلم»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال ۱۱، ش ۶، ص ۲۲ - ۱۷، تهران، مؤسسه اطلاعات.
۴۳. نکونام، جعفر، ۱۳۷۸، «عرفی بودن زبان قرآن»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، ش ۲۰، ص ۲۵ - ۱۳، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی.
۴۴. النیلی، عالم سبیط، ۱۴۲۵ ق، *اصل الخلق و امر السجود*، بیروت، دار المحجة لیبضاء.
۴۵. هوشنگی، حسین، ۱۳۹۳، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
46. Ansari, Zafar Ishaq, 2001, Scientific Exegesis of the Qur'an, *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 3, No. 1, p. 91-104, dinburgh University Press on behalf of the Centre for Islamic Studies at SOAS.
47. Aviezer, Nathan, 2010, "Intelligent Design versus Evolution", *Rambam Maimonides Medical Journal*, Vol. 1, N0. 1, p 1 - 9.
48. Intelligent Design: Is it scientific? Understanding Science, https://undsci.berkeley.edu/article/id_checklist.
49. Chang, kenneth, 2009, "Creationism, Minus a Young Earth, Emerges in the Islamic World", NewYork Times, https://www.nytimes.com/2009/11/03/science/03islam.html?_r=0
50. Darwin, Charls, 1859, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, New York: Appleton and Company.
51. Dobzhansky, Theodosius, 1973, "Nothing in biology makes sense except in *the light of evolution*", American Biology Teacher, n.35, 125-129.
52. Fisher, R.A., 2003, *The Genetical Theory of Natural Selection: A Complete Variorum Edition*, London, OXFORD University press.
53. Johnson Phillip E., 2001, "Evolution as Dogma: The Establishment of Naturalism", In: *Intelligent Design Creationism and Its Critics*, London:MIT Press.
54. Kampourakis, Kostas, 2013, The Philosophy of Biology: A Companion for Educators, Volume 1 of History, *Philosophy and Theory of the Life Sciences*, Springer Science & Business Media, p. 447 and 161-1168.
55. Plantinga, Alvin, 2011, *Where the Conflict Really Lies, Science, Religion, and Naturalism*, New York: Oxford University Press.
56. Ward. Keith, 2006, "*Pascal's Fire*" England: Oneworld Publications.