**بسم الله الرحمن الرحيم**

**تمهيد عام**

إنّ مصير المذاهب المهتمة بحياة الإنسان في جوانبها المختلفة رهينٌ في سعادته وشقائه إلى حدّ كبير لما تقوم عليه تلك المذاهب من تقدير للإنسان نفسه **: حقيقةُ ، وقيمةٌ ، وغايةٌ ، وعلاقةٌ وجودية ،** فالأنماط السّياسية و الاجتماعية و الاقتصادية ليست إلاّ ضروبا لمعالجة الحياة الإنسانية كي ترتقي هذه الحياةُ نحو ما يحقّق الخير و السّعادة للإنسان، وكلّ ذلك متوقّف على تصّور للغاية التي ينتهي إليها وجوده .

وقد آلت مذاهب كثيرة إلى الفشل ، حينما بُنيت على تصور للإنسان مغاير لحقيقته ، كتلك التي حسبته بُعداَ روحياَ ليست المادة فيه إلاّ عرضاَ منقوصاَ عالقاَ به ، أو تلك التي حسبته بعدا مادياَ صرفا ليس من وراءه من أشواق روحية متجاوزة للمادّة ، فكان مآلُ الأولى صعوداَ عن عمارة الكون و استثماره بسبب الاشتغال بتخليص الرّوح من عالم المادة ، وهو ما سقطت فيه المذاهبُ الإشراقية الصوفية . وكان مآل الثانية عوداَ على الإنسان نفسه بالظّلم و القهر و السّحق كما هو في حركة الاستعمار منذ قرون ، وكما ينذر اليوم بدمار للبشر بفعل التّجميع المهول للأسلحة و الإتلاف المستمر للبيئة الكونية ، ليس ذلك إلاّ بسبب التفسير المادي للإنسان ، ممّا ولّد التكالب على الرفاه ، و الأنانية، في الاستبداد به .

**وقد** أفاق المخلصون من أهل الحضارة الغربية على وضع خطير في مجتمعاتهم ، حينما لاحظوا أنّ المذاهب التي تحكمهم سياسة و اقتصادا و ثقافة لم تؤسَّس على علم حقيقي بالإنسان ذاته ، وهو الذي وضعت من أجله هذه المذاهب ، فوقر في نفوسهم أنّ هذه النّظم قد تؤول إلى الخسران، إذ هي تسوس كائنا على غير حقيقته ، و إلى غير غايته، فانطلقت الأصوات منادية بوجوب الإنكباب على الإنسان ليكون العلمُ به أساساٌ للعلم بغيره ، ومن ثمّة يكون أساسا لكلّ ما يصاغُ لحياته من أنماط([[1]](#footnote-1)) فنشطت لذلك الدّراسات الإنسانية ، وأصبح موضوع الإنسان يحتلّ مساحة مهمّة من البحث في المذاهب الفكرية ، وصار البحث فيه كالقاعدة التي يتأسّس عليها البحث في سائر وجوه الحياة ، لا من حيث تاريخه الطبيعي و الثقافي ، ولا من حيث حقيقته المادية و النفسية و الاجتماعية ، فتلك جهات خُصّت بعلوم مستقلّة منذ أمد ( كعلم الأنثربولجيا ، وعلم الاجتماع وعلم النفس ) ولكن من حيث حقيقة الإنسانية فيه وجودا وغاية.

وفي مقابل هذه النهضة في دراسة الإنسان في الفكر الغربي نلفي الفكر الإسلامي لا يولي هذه القضية الأهمية اللائقة بها ، ولا ينزّلها في محاولاته في صياغة أنماط للحياة الإسلامية المنزلة التي تكون بها مصدرا لبناء تلك الأنماط ، فلقد اكتفى المسلمون في بوادر نهضتهم الحديثة بأخذ العلوم بما فيها العلوم الإنسانية من ثقافة الغرب ، ومنها جعلوا يحاولون صياغة حلول لمشاكل الحياة الإسلامية في إعراض عن التعاليم الإسلامية حينا، وفي محاولات لمراعاتهم حينا آخر، وفي كلا الحالين يُفتقد التأصيل الضرّوري في بناء تصور للإنسان مشتقّ من العقيدة الإسلامية يكون مرجعا لكلّ نمط حياتي يهدف إلى ترقية الإنسان المسلم .

وقد نشأ منذ بعض الوقت شعور مُلحّ لدى الكثير من المسلمين بضرورة قيام حركة فكرية تهدف إلى أسلمة العلوم التي يأخذها المسلمون من ثقافة الغرب بحيث تصبح متماشية مع الحقيقة الدّينية الإسلامية ، بل متأسّسة عليها ، مستمدّة منها توجيهاتها العقدية و المنهجية، حتى لقد أصبحت هذه القضية أي أسلمة العلوم هما يحمله شق كبير من المثقفين الإسلاميين، ومن المؤسسات الإسلامية.([[2]](#footnote-2))

وفي رأي الدكتور"عبد المجيد النجار" فإنّ حركة أسلمة العلوم **لا تكون** حين تدخل طور الإنجاز حركةّ ثابتة آتية الأكل إلاّ إذا تأسّست على ما يمكن أن نسمّيه بعلم الإنسان الإسلامي **.**

**مفهوم علم الإنسان الإسلامي : " هو بناء تصوّر إسلامي للإنسان مستخلص من التحديدات التي جاءت بها العقيدة الإسلامية في نص القرآن و الحديث مبيّنة لحقيقة الإنسان ووظيفته الوجودية وغايته "،** وذلك لأنّ العلوم كلّها وخاصّة العلوم الإنسانية منها إنما صيغت بحسب ما تؤدّي من نفع للإنسان ، وتصوّر نفع الإنسان إنّما هو مبني على تصوّر الإنسان نفسه ، ولذلك كانت العلوم المرادُ أسلمتها متأسّسة على ما تصوّر أهلُها المخترعون لها و المبرّزون فيها من حقيقة للإنسان بناء على الدراسات الإنسانية المتقدمة التي صّدروا بها العلوم و أسّسوها عليها ، وواكبوها بها.

إنّ أسلمة العلوم إذا كانت تهدف إلى أن تصوغ أنظمة لحياة المسلمين في مجالاتها المختلفة تكون تحقيقا للتعاليم القرآنية فيما رسمت من مناهج للحياة البشرية ، فإنها في سبيل ذلك تكون في حاجة إلى إطار مرجعي عقدي في مجال الإنسان الذي تهدف إلى ترقيته بما تصوغ من أنظمة لحياته ، ويكون هذا الإطار المرجعي محددّا : لمأتى الكائن الإنساني ، ولقيمته الذاتية ، ولمنزلته في الكون ، ولطبيعته المادية و النفسية ، ولمهمّته على الأرض ، ولمصيره بعد عالم الشهادة، **كلّ ذلك بناء على البيان القرآني و النبوي، واستخلاصا للموقف العقدي منه .**

فهذا الإطار المرجعي هو الذي يضمن لأسلمة العلوم سداداها ، و يعصمها من الّسقوط في التّناقض مع الحقيقة الدّينية من جهة ، ومن السّقوط في تقليد قد يكون غير مشعور به لأنماط حياتية مخالفة في منطلقاتها العقدية للعقيدة الإسلامية ، ومؤدية بالتالي إلى نتائج مناقضة للغاية الدّينية من جهة أخرى . **وعلى سبيل المثال** : فإنّ العلوم الاجتماعية إذا لم تكن أسلمتها مبنيّة على أساس من أنّ في طبيعة الإنسان ما هو ثابت لا يتغير على مرّ الدّهر كما بيّن القرآن ذلك ، فلا يؤمن أن تتخلص من المنهج الذي يحكمها في دائرتها الثقافية الغربية وهو منهج التغيّر المستمرّ المبني على أن الإنسان كائن متغير لا ثبات فيه ، وكذلك فإن العلوم الاقتصادية إذا لم تكن أسلمتها مبنّية على أساس أنّ الإنسان سيكون مصيره إلى موت تعقبه حياة فيها الحساب ، فإنها لا تؤمَن أن تكون مبنية على المنهج الإستهلاكي المشبع للحياة الدّنيا كفرصة لا نعيم بعدها، وقد يتمّ كلُّ ذلك فيما ظاهره مسحةٌ إسلامية ، ولكنّها سطحية لا تؤدي الغرض من أسلمة العلوم .

و الحق أنّ الفكر الإسلامي الحديث لم يتغافل تمام التّغَافُل عن البحث في الإنسان ، بل وجدت منذ بعض الزّمن كتابات في هذا الموضوع من الوجهة الإسلامية فيها محاولات لإبراز الموقف القرآني في حقيقة الإنسان ، ولعلّ من أهم هذه الكتابات ما كتبه محمد إقبال عن الإنسان الكامل، وما كتبه العقاد عن الإنسان في القرآن، وكذلك كتاب" مقال في الإنسان" لعائشة عبد الرحمان، وكتاب "آدم عليه السلام" للبهي الخولي، وكتاب" الإنسان و القرآن" لمرتضى مطهري .([[3]](#footnote-3))

إلاّ أنّ هذه الكتابات في عمومها مع فضلها في التّنبيه إلى أهمية الموضوع ، وريادتها في طرحها للعديد من القضايا فيه، و تقديمها لمادة تمهيدية صالحة لأن تكون أساسًا للترقية و التّعميق فإنّها لم تبلغ بعد درجة التنظير العقدي الفذّ الذي يقوم على مطاولة نظرائه من البحوث في الفكر الغربي، و الذي يكون قاعدة صلبة تبنى عليها أسلمة العلوم، سواء من حيث منهج الطّرح ، أو من حيث عمق القضايا و شمولها . فأغلب الكتابات التي نقف عليها في هذا الشّأن انتهجت منهجا استعراضيا لمسائل متعلقة بالإنسان استخلاصاً في الأكثر من البيان القرآني و تركيزا على مسألة خلق الإنسان لمعارضة النظرية الدروينية، وعلى التكوين الخلقي المحكوم بمعادلة المادة و الرّوح، و قد ظفرت وظيفة الإنسان التي هي الخلافة ببعض البحوث الجيّدة كما فعله البهي الخولي ومحمد باقر الصّدر. إلاّ أن "نظرية الإنسان" من وجهة النظر الإسلامية في قوام شامل، وفي منهج تحليلي عميق لم تنضج بعد، وما كتب إلى حد الآن لا يعدو أن يكون تمهيداً لها، وتهيئة لقيامها.

ولعلّ من أهم المصاعب في قيام هذه النّظرية في هيكل متكامل نضيج أنّ الفكر الإسلامي في عهد ازدهاره و عطائه لم يشهد بحثا مستقلاً لقضية الإنسان على شمول وعمق ما تناول من جوانب الحياة الإنسانية، و إذا كان الفكر العقدي و الفلسفي الإسلامي قد تعرّض بالدّرس لعناصر من قضية الإنسان مثل عنصر النّفس الإنسانية، وعنصر مصير الحياة الإنسانية، فإنّ هذه العناصر كانت مبثوثة في أثناء قضايا عقدية وفلسفية دون أن تحظى بموضوع مستقلّ يعمق البحث فيها كما عُمّق في قضايا العقيدة و الفلسفة، فبلغت من النّضج منهجا و موضوعا مبلغا عظيما، وكانت منبعا ثر المحاولات التجديد في الفكر الإسلامي في مجاله بما هو تجربة إسلامية تستفيد منها الأجيال المتعاقبة، ولكن موضوع الإنسان لم يجد فيه الفكر الإسلامي اليوم ما يعود إليه ممّا هو في حجم التحدّي المطروح، و الغاية المبتغاة.

ولم يكن الفكر الإسلامي قد أهمل موضوع الإنسان كقضية عقدية مستقلة لتقصير وانعدام وعي، ولكن يبدوا أنّ هذا الفكر لم تقم الدّواعي لديه للبحث في هذه القضية بالوصف الذي ذكرنا.

فالفكر العقدي كما نعلم فكر دفاعي غايته نصرة العقيدة إثباتاً لحقائقها ورداً على الشّبه الواردة عليها، فهو يستحدث من القضايا بقدر ما يثار من الشّبه، وما يطرأ من التحديات للعقيدة، وإنما كانت الشبه و التّحديا، مستهدفة كبريات القضايا العقدية كالتوحيد والنّبوة و البعث، أمّا قضايا ا لإنسان في خلقه و في غاية وجوده فلم تكن تتعرضّ لتحديات مهمّة. ومع ذلك فإنّ العلوم الإسلامية سواء منها التي أنشأها الفكر الإسلامي أو التي اقتبسها من الثقافات السابقة كانت تبنى في هياكلها و في مادتها وغايتها على ما يخدم الحقيقة الدّينية، و يحقق بالتّالي في صياغة الأنماط الحياتية للإنسان ما يتناسب مع الغرض العقدي للوجود الإنساني، ولم يحصل بالتالي من المفارقة بين ما تؤدي إليه العلوم و بين ما ينبغي أن يتوجّه إليه الإنسان ما يدعو كما هو الشأن اليوم إلى استحداث" علم الإنسان " ليكون إطارا إيديولوجيا يوجّه العلوم. أما تلك التجاوزات للحقيقة الدينية الحاصلة على صعيد السلوك العلمي في سياسة و الحكم، أو في المجال الأخلاقي الاجتماعي، والتي كثيراً ما انتهكت فيها حقيقة الإنسان فإنّها لم تكن تحديّات علة مستوى التنظير بل كانت تجاوزات على مستوى السّلوك، ولم يقابلها من ردّ الفكر إلا فكر أخلاقي اتنى من قضية الإنسان بوجه مخصوص هو الوجه الأخلاقي السُّلوكي.

إلاّ أن تجربة الفكر الإسلامي لئن كانت في تناولها لقضية الإنسان كما وصفنا من التفوق و الجزئية، فإنّها لم تعدم بعض النماذج التي تعتبر كالطّفرة في السياق العام، وذلك لما توفرت عليه من جمع لقضايا متفرقة متعلّقة بالإنسان في بنية مفردة، ولما اتصفت به من عمق في العرض و التّحليل و التأصيل، ولعلّ من أهمّ هذه النماذج كتابا صغير الحجم كبير الفائدة متميز الطّراز في هذا المجال هو كتاب " تفصيل النشأتين و تحصيل السّعادتين" للرّاغب الأصبهاني[[4]](#footnote-4). وقد كان للقاضي عبد الجبّار إسهام مهمٌ في هذا الشأن في مختلف مؤلفاه[[5]](#footnote-5).

وبناء على ما تقدم فإنّه يكون من الضروري أن يتّجه الفكر الإسلامي اليوم إلى إفراد قضية الإنسان ببيان مستقلّ و شامل كقضية عقدية أصلية يستجلي أبعادها في أصول القرآن و الحديث، و يثريها بما كتب السابقون فيها بصفة مباشرة أو غير مباشرة، و يستفيد ممّا توصّل إليه الكسب الإنساني العام في العلوم على سبيل الاستدلال و البيان، وإنّه لحريّ أن يدرج ذلك كلّّه ضمن مباحث العقيدة الإسلامية ، فهي بقضية الإنسان أليق من أي مباحث أخرى، وذلك لأنّ العناصر الأساسية فيها من مثل قيام الإنسان، وغاية وجوده، و المصير الذي يؤول إليه، وهي عناصر ذات بعد عقدي، و إدراجها في هذه المباحث من شانه أن يجعلها في موقع المرجعية الموجّهة للكثير من العلوم الإنسانية، إذ هذه العلوم كما بينا إنّما هي مصاغة بحسب التقدير الإيديولوجي لحقيقة الإنسان، فتكون إذا ما أدرجت في ذلك الموقع موجّها عقديا لتلك العلوم فيما ينزع إليه المسلمون اليوم من أسلمة للمعارف كما أسلفنا ذكره.

وفي نطاق هذا المنظور فإنّنا نقوم بهذه المحاولة في استجلاء صورة لحقيقة الإنسان مؤصلة في العقيدة الإسلامية كصورة مستقلة و متكاملة، وذلك في خمسة محاور أساسية يمثل كلّ محور منها حلقة في سلسلة تشرح هذه الحقيقة من جوانبها المختلفة. و المحور الأوّل هو مبدأ الإنسان في ماهية ووجوده و العلاقة بينهما، ومبدؤه في الزّمن ككائن متميّز عن سائر الكائنات. و الثاني هو قيمة الإنسان من حيث ذاته، ومن حيث منزلته في القرآن. و الثالث هو القّوام الإنساني في تركيبه الطبيعي روحيا وماديا. و الرابع هو الغاية التي من أجلها وجد الإنسان و الوظيفة التي عليه أن يقوم بها في الحياة. و الخامس هو مصير الذي يؤول إليه الإنسان بعد غيابه عن مسرح الحياة الدّنيا. وكل محور من هذه المحاور سنحاول أن نتبين فيه حقيقة الإنسان انطلاقا من نصوص الوحي، واستعانة بآراء و بيانات المفكّرين الإسلاميين، ومقارنة نقدية ما أمكن بالآراء و المذاهب الفلسفية، إبرازا لما تتميز به العقيدة الإسلامية في تقديرها للإنسان من أثر نفسي تربوي يعود على المؤمن بها النّفع الدّنيوي العاجل قبل النّفع السّرمدي الآجل.

ولسنا معتبرين هذه السّلسلة ذات الحلقات الخمس في شرح الحقيقة العقيدية للإنسان إلاّ فاتحة متواضعة لمشروع طموح في تأسيس فرع عقدي خاص بالإنسان يتأصّل في هداية الوحي، و يستقوي باستدلال العقل ليكون موجّها لكلّ ما يتعلّق بالحياة الإنسانية من المعارف و العلوم من جهة، وليطاول من جهة أخرى الفكر الفلسفي الذي يتحدّى في قضية الإنسان التقدير الإسلامي، ويوجّه بالتالي العلوم و المعارف وجهة مخافة للواجهة الإسلامية، فيحدث بذلك في الواقع الثقافي و التربوي للمسلمين ضررا بليغاً. وإن هذا المشروع لئن وجدت فيه منذ بعض الزّمن كتابات رائدة مبشّرة، إلا أنّ توجيهه الوجهة العقدية المتخصصّة بات اليوم على ما نرى ضرورة ملحة. وبتضافر الجهود، وبتنضيج الأفكار و إثرائها و مراجعتها يمكن أن يستوي هذا الفرع من فروع علم العقيدة كما نريد أن يكون شجرة نافعة للمسلمين في تحفّزهم للشهود الحضاري بإذن الله.

**تمهيد:**

حينما يتّخذ الإنسان من نفسه موضوعاً للتأمّل و الدّرس، فإنّ أوّل ما يكون مناط تساؤل، ثم مناط شرح وبيان هو حقيقة وجود ابتداء، وذلك من حيث مبدؤه كفكرة أو صورة مثالية تحصل في عالم غيبي غير هذا العالم الزّمني الذي نعيشه، ومن حيث ما ينطوي عليه الوجود الإنساني مطلقا من معنى أو من حكمة يتميّز بها عن الوجود العام، ويجعل منه كائناً منفرداً في هذا السياق، ثم من حيث المبدأ الزّمني الذي تحقق به الوجود الإنساني في هذا العالم المشهود، وذلك كنوع من أنواع الموجودات، ثم من حيث التحقّق الوجودي للماهية الإنسانية بالنسبة للإنسان الفرد، ومدى ما في ذلك التحقّق من دور لإرادة الإنسان نفسه.

إنها قضايا تتعلق كلّها بحقيقة الإنسان من حيث المبدأ وجوديا و زمنيا، وقد كانت قضايا تشغل الفكر الإنساني منذ القديم، وظلت تشغله على الدوام سواء بالتأمّل فيما جاءت به الأديان في ذلك، أو بالتأمل الفلسفي من محض العقل المستقل، فكانت هناك آراء و مذاهب متعدّدة مختلفة، تراكمت عبر الزّمن، و شكلت جزء مهما من الصّورة الدّينية و الفلسفية لحقيقة الإنسان، مع أجزاء أخرى تتكامل بها تلك الصّورة الثقافية المختلفة كلّ بحسب خصائصها و مصادرها في المعرفة.

وقد كانت الأديان السّماوية عموما تقرّر أنّ الوجود الإنساني هو حقيقة قائمة أزليا في العالم الإلهي، و أنّ ماهية الإنسان محددّة ضمن نلك الحقيقة الأزلية، ومن المذاهب الفلسفية من كان يقرر ضربا من الوجود الإنساني الغيبي السّابق على هذا الوجود الزّمني، ومن ذلك ما ذهب إليه أفلاطون في نظريته في عالم المثل، كما أنّ الأديان السماوية عموما تقرر أنّ وجود الإنسان إنّما هو تجلّ للإرادة الإلهية ينطوي على حكمة تجعل منه جودا ذا معنى في مسيرة الوجود عامّة، وفي ذات نفسه خاصة، في حين قررت بعض المذاهب و الفلسفات أنّ الوجود ليس إلا وليد صدفة عمياء خالية من الغائية، بل هو عند البعض مظهر عبثي محض إن لم يكن ضربا من اللّعنة و النّقمة، وفي حين كان الفكر دينياً و فلسفياً يقرر أنّ الإنسان مبتدأ في وجوده الزّمني ابتداء مستقلاُ في النوع بأبي البشرية الذي وجد مكتملاُ، فإنّه في العصر الحديث طرأت فكرة التطور التي تجعل من الإنسان حلقة من حلقات الحياة ناشئة بالارتقاء من حلقات قبلها، فليس له إذن مبدأ زمني محدّد في صورة متكاملة، ولعلّ من تداعيات هذه الفكرة ما نشأ أيضاُ من فلسفة تجعل ماهية الإنسان و حقيقته الذاتية إنما هي تلك التي يصنعها كلّ فرد بنفسه دون ان يكون لها تحديد مُسبق كما هو مقرر في الأديان وفي أغلب الفلسفات القديمة من أن الإنسان سابقة ماهيته على وجوده العيني فيكون ذلك الوجود وجود زمني إنما هو تحقيق لتلك الماهية المحدّدة.

وليس هذه الآراء و الأفكار في مبدأ الإنسان وجوديا و زمنيا هي مجرد أفكار نظرية صورية تنتهي حدودها بحدود الذهن المجرّد، و إنما هي على العكس من ذلك أفكار ذات فاعلية كبيرة في تحديد النظرية الشمولية للإنسان أولا باعتبار أنّها المبدأ الوجه لتلك النظرية، و في تحديد السّلوك العلمي في الحياة في تعامل الإنسان مع الإنسان و تعامله مع البيئة الكونية، و لقد كانت بالفعل موجها مؤثّراً في ثقافة الأمم و الشعوب التي بها يصنعون حياتهم العلمية، و إن يكن ذلك في كثير من الأحيان بصفة تلقائية لا شعورية، وما بلك بثقافة تقوم على اعتبار أنّ وجود الإنسان صدفة عمياء، أو لعنة أو نقمة، ألا تكون موجّهة الحياة العامة في وجهة الاستهتار و الغنم الأكبر للملاذّ القريبة؟ وعلى عكس لحكمة مّا فإنّها ستكون موجهة للحياة إلى ما تقتضيه تلك الحكمة من الأعمال.

و للعقيدة الإسلامية في قضية مبدإ الإنسان تقدير مخصوص، ينفرد ببعض العناصر التي تؤكّد خصوصيته، و إن كان يتلقي في عناصر أخرى مع تقدير بعض الأديان و الفلسفات. ولعلّ من أهمّ تلك العناصر المميّزة ما يتعلّق بحقيقة الماهية الإنسانية وما للشهادة بوحدانية الله من مدخل تكوين في تلك الماهية، ثم ما للإرادة الحرّة للإنسان من دور في تحقيق ماهيته المكتملة في الواقع بإخراج ما كمن من تلك الشهادة في الفطرة إلى حيّز التطبيق الفعلي فيما تجري به الحياة، ولعل من أهمها أيضا ما ينطوي عليه الوجود الإنساني من معنى حكمي، فهو يعتبر في العقيدة الإسلامية محض تفضل إلهي على الإنسان لما فيه له من منفعة وخير، ولما وضع له من غاية تنتهي إلى النعيم الأبدي، ولا شك أن لهذا التقدير العقدي لمبدأ الإنسان في صورته المكتملة أثرا تربويا مخصوصا في النفس ينعكس على سيرة الإنسان في واقع الحياة، وفي الفصلين التاليين نبين هذا التقدير العقدي لمبدأ الإنسان و أثره في حياة المؤمنين.

**الفصل الأول**

**المبدأ الوجودي للإنسان**

**1- مقدمة في الوجود و الماهية:**

**أ- الوجود:** الوجود هو المقابل للعدم، ولشدّة ظهوره قيل أنّه مفهوم بدهي لا يحتاج إلى تعريف لتحصيل معناه[[6]](#footnote-6)و الذين قالو بإمكان تعريفه حاولوا تعريفه من خلال تعريف الوجود، فقالوا في ذلك عبارات مثل: الموجود هو الثابت العين، في مقابل المعدوم الذي هو منفي العين، ومثل: الموجود الذي ينقسم إلى مؤثر و متأثّر، و إلى قديم وحادث[[7]](#footnote-7) وليست هذه إلا عبارات تقرّب مفهوم الوجود بذكر خواصه التي تميّزه عن العدم.

و إذا كان الثابت العين أم المنقسم إلى مؤثر و متأثر و إلى قديم وحادث يتصوّر وجود مبدئياً في مستويين اثنين: مستوى التحقق الخارجي في الواقع، ومستوى وجوده صورة في الذّهن، فهل حقيقة الوجود تنطبق عليه في كلا المستويين، أم أنّ هذه الحقيقة مقصورة على التحقّق الخارجي فحسب؟ إنّ أصحاب النزعة الواقعية في المعرفة عموما قصروا مفهوم الوجود على التحقق العيني الخارجي، وهو ما ذهب إليه أكثر المتكلمين الإسلاميين. أما أصحاب النزعة المثالية فإنهم عمموا مفهوم الوجود ليصبح شاملا للوجود الخارجي و الوجود الذهني، ويذهب هذا المذهب من الإسلاميين أغلب الفلاسفة المشائين[[8]](#footnote-8)، و لعلّهم كانوا في ذلك متأثّرين بالنّزعة الصورية في الفلسفة اليونانية القائمة على المنطق التجريدي الأرسطي، فهي نزعة تحتفل في تقرير الحقائق بالصّور الذهنية ـكثر من احتفالها بالصور الواقعية.

ولكن الذين يعمّمون مفهوم الوجود ليشمل الوجود الذهني لا يجعلون وجود الشيء في الخارج ووجوده في الذّهن على قدر سواء بقدر ماهم يثبتون أن الصورة الذهنية هي ضرب من الوجود يثبتُ لشيء ما حتى و إن لم يكن له وجود في الخارج، وهي درجة تميّزه عن ذلك المعدوم المطلق الذي انتفى وجوده في الخارج وفي الذهن معا، وفي هذا المعنى نوع من التفرقة بين الوجود الخارجي و الوجود الذهني عبر عنها بعضهم بقولهم : إنّ الأشياء أعيان في الخارج صور في الأذهان[[9]](#footnote-9)، وهو ما يقرّب بين وجهتي النظر الآنفتي الذّكر، إذ يصبح الوجود الذهني ضربا من الوجود ليس هو عين الوجود الخارجي، وهو ما يقره المثاليون ولا ينفيه الواقعيون.

**ب – الماهية:** نسبة إلى " ما هو"، فماهية الشيء هو الجواب على السؤال: ما هو ذلك الشيء جواب يتضمن الحقيقة التي كان بها ذلك الشيء هوهو ولم يكن عبره، ولذلك فإنّه يمكن القول : إنّ الماهية هي عناصر الحقيقة التي تجعل من الشيء ما شيئا متميزًا عن كل ما سواه، فماهية الإنسان هي خصائصه التي كان بها إنساناً ولم يكن شيء آخر، من حيوانية وعقل وعاطفة وغيرها من مميّزات الإنسان التي تجمعها كلمة " الإنسانية "، وهكذا الأمر بالنسبة لكلّ الموجودات الأخرى.

وتطلق الماهية غالبا على الامور المتعلَّة من الموجودات دون نظر إلى ما يتعلّق باعتبارات التشخّص في الواقع الخارجي من لون وحجم و شكل وغيرها، وعلى ذلك فإنّ ماهية الكتاب مثلا هي ما تحصل صورته في العقل من أراق ممسوكة على نفس معيّن، ومشتملة على كتابة لغرض القراءة أو غيرها دون مراعاة لحجم هذه الأوراق ولونها و ملمسها وغير ذلك مما يتعلّق بتشخّصها، ومن ثمّة يل في تعريف الماهية أيضا : إنها " الحقيقة المعرّاة عن الأوصاف .... العقل"[[10]](#footnote-10) .

ويفرّق بعضهم بين الماهية و الحقيقة و الهويّة بأنّ الماهية هي الأمر المتعقَّل من الشيء، و أنَّ الحقيقة هي المعتبر فيها الماهية مع الوجود الخارجي ، و أنّ الهوية هي المعتبر فيها الوجود الخارجي فقط، فماهية الإنسان هي الصورة المتعقّلة منه، وحقيقته هي ماهية مع وجوده أفرادا في الخارج، وهويّته هي ما يتعلق بشخصه فقط من اسم ولون و طول وغيرها[[11]](#footnote-11)

**ج – العلاقة بين الوجود و الماهية:** إنّ مسألة الوجود و الماهية في العلاقة بينهما وجوديا و منطقيا وزمانيا مثّلث إشكالية في الفكر الفلسفي عموما و الفكر الإسلامي خصوصا، وكان المحرّك لهذه الإشكالية في الفكر الإسلامي فيما طرح فيها من قضايا و ما اقترح لها من حلول محركا عقديا بالدرجة الأولى حتى و إن بدا في ظاهره فلسفيا معرفيا عاما، ولقد انتظمت هذه الإشكالية في محورين أساسيين : محور طرحت فيه قضية الوجود و الماهية بين الوحدة و الثّانية، ومحور طرحت فيه مسألة التلازم و الانفصال بينهما.

فانطلاقا من التأمّل في أحوال الموجودات وقع الانتهاء إلى أن هذه الموجودات على ضربين: ضرب لا يتصوّر العقل إلا وجوده، فيكون وجوده واجبا على معنى الاستغناء و الامتداد في الزمن من طرفيه، وذلك هو الله تعالى الواجب الوجود، واتصاف الله تعالى بالوجود المطلق ينشأ عنه أن يصبح في حقه الماهية و الوجود أمراً واحدًا، فتنتفي في حقّه الثنائية و تتحقق الوحدة، وهو رأي نسب إلى أبي الحسن الأشعري( ت 324هـ) و أبي الحسين المعتزلي (ت 367 هـ)[[12]](#footnote-12) ،بل إن بعض الإسلاميين إمعانا منهم في إثبات التوحيد ونفي الثنائية في حق الله تعالى ذهبوا إلى نفي الماهية عنه وقالوا إنّه تعالى وجود مجرد فحسب وهو رأي منسوب إلى أبي نصر الفارابي (ت 339هـ)و أبي علي سينا (ت428 هـ)[[13]](#footnote-13) ، ولكن بعض الإسلاميين الآخرين لم يروا مانعا من القول بثنائية الوجود و الماهية في حقّ الله ، ورأوا أنّ ذلك غير مخلّ بالوحدانية و لا هو مفض إلى التركيب.[[14]](#footnote-14)

و أما الضرب الثاني من الموجودات فهي موجودات يحق في شأنها طروء الوجود عليها و العدم على سواء، وهي لذلك ممكنة الوجود، و ممكن الوجود يسمح مبدئيا بتصور ثنائية بين وجوده و ماهيته، بل يسمح بتصوّر انفصال بينهما، ذلك أنّ الممكن قبل طروء الوجود عليه في عالم الأعيان تكون ماهيته متصورة قائمة في الذهن.

ولعل المعتزلة هم من أكثر من ذهب إلى القول بثنائية قطعية موجودة بين الوجود و الماهية في الممكنات مع انفصال زمني بينهما، وذلك في مقولتهم الشهيرة المعروفة بـ " شيئية المعدوم " على أن الأشياء قبل طروء الوجود عليها يتحقّق في شأنها نوع من الثّبوت في الماهية، ووجودها ليس إلا انضمام الوجود إلى ماهيتها بعد أن كان العدم. و الأرجح أن المعتزلة في مقولتهم هذه أرادوا إثبات الممكنات في العلم الإلهي، فهذا الثبوت في ماهية الأشياء إنما هو ثبوت في العلم الإلهي الذي يشتمل على الأشياء كلها قبل وجودها، وليس طروء الوجود عليها إلا تحقّقا لما كان في العلم الإلهي منها[[15]](#footnote-15)

ولكن هذا الرأي للمعتزلة مع ما تبنّاه الفلاسفة المشاؤون الإسلاميون من قول بزيادة الوجود على ماهية ألقي في روع بعض الإسلاميين الآخرين خشية من أن يؤول الأمر إلى ضرب من القول بقدم المادة أو قدم العالم، فتقدّم الماهية على الوجود يشبه أن يكون مستمدا من مذهب أرسطو في تقسيم الممكن إلى مادة قديمة وصورة حادثة، ولذلك جاء رد فعل الأشعري سدّا لهذا الباب فيما ذهب إليه من قول بالتلازم بين الوجود و الماهية في الممكنات إلى جانب تلازمها في الواجب[[16]](#footnote-16) ومّمن ناصر هذه الوجهة فيما بعد أبو الوليد بن راشد ( ت 595 هـ ) الذي نفى نفيا مطلقا أن تكون ثنائية أو انفصالٌ بين الوجود و الماهية في الواقع الخارجي، و إن كانت ثمة ثنائية فإنها ثنائية في اعتبار الذهن فحسب[[17]](#footnote-17) مخالفا بذلك رأي الفارابي و ابن سينا اللّذين يبدو أنهما كانا متأثرين بالأفلاطونية القائلة بالمثل كحقائق للأشياء سابقة لوجودها العيني الذي هو مجرد ظلّ لها بينما مال ابن رشد إلى أرسطو الذي وحّد بين الماهية و الوجود في الواقع[[18]](#footnote-18).

د- الوجود والماهية في الإنسان :ماهية الإنسان هي مجموعة الصفات التي تجعل منه كائنا متميزا على سائر الموجوداتالأخرى و المجموعة فيما يسمى بالإنسانية، وتلك المجموعة هي التي ترسم في الذّهن صورة مجردة للإنسان من عوارض التشخّص الزمانية و المكانية، فيمكن القول إنّ تلك الصّورة المجرّدة للإنسان هي ماهيته، أمّا وجود الإنسان فهو تحقّقه أفرادا في الواقع العالم المحسوس مع ما يلازم ذلك من عوارض التشخّص المختلفة جسمية وزمانية ومكانية.

ولم تطرح ـ فيما نعلم ـ قضية الوجود و الماهية في مستوى الإنسان في الفكر الإسلامي بما هو زائد على طرح القضية في مستوى الموجودات على وجه العموم، إلا أن تكون تلك البحوث المتعلقة بالنفس الإنسانية من حيث ما تطرقت إليه من طرح لمسألة قدم النفس و بقائها وعلاقتها بالبدن، فهي تمس أحيانا قضية الوجود و الماهية باعتبار ما للنفس من اقتراب في المفهوم من الماهية وما للبدن من ظهور تعلّق بالوجود الخارجي[[19]](#footnote-19).

ولعل أهمّ محور في قضية الوجود و الماهية على مستوى الإنسان هو محور الأسبقية الزمنية بينهما فيما ّذا كان وجود الإنسان سابقا على ماهيته، أو هي سابقة عليه في الزمان، وقد بُحثت هذه القضية في مستوى الموجودات عامّة و انتهى فيها أغلبُ الإسلاميين إلى أنّ الماهية سابقة على الوجود في الممكنات، لأنّ هذه الممكنات أضفى عليها الوجود من خارجها حيث كانت ماهيتها متقررة لدى مُضفي الوجود عليها. إلا أنّ بعضا من الإسلاميين لعل من أبرزهم صدر الّين الشيرازي (ت 1050هـ ) ذهبوا إلى القول بأسبقية الوجود على الماهية، إذ ماهية الشيء ليست إلا منتزعة من وجوده الخارجي . لكن هؤلاء عنوا بالماهية المتأخرة عن الوجود الماهية المتحققة في الخارج، و إلا فإنّ الماهية المُتَعَقَّلة أو المُتصوَّرة في العقل يصح أن تكون متقدمة على الوجود[[20]](#footnote-20) ، وهو ما يقرب الشقة بين الوجهتين.

وفي الفلسفات الدّينية عموما يتقرر الأمر في الوجود و الماهية بالنسبة للإنسان على أهمية الإنسان السابقة على وجوده، إذ الإنسان خلقه الله وكلّفه بأموامر ونواه مراعى فيها خصائص خلقته وتكوينه، وذلك معناه أنّ ماهية هذا الإنسان الذي سيكون مكلفا كانت حاضرة في العلم الإلهي قبل أن تخرج إلى حيّز الوجود الخارجي، وتلك هي أسبقية الماهية على الوجود. وأمّا الفلسفات القائمة على الإلحاد فإنها تفسّر الإنسان على أنّ وجوده أسبق من ماهيته، إذ أنّ هذه الماهية لم يكن قبل الوجود عقل يحويها، أو علم تقوم فيه. ولعل الفلسفة الوجودية التي ادعت التمحص لدراسة الإنسان و تحريره، واتخذت منطلقا لذلك القول بأسبقية وجود الإنسان على ماهيته.

إن الإنسان في الفلسفة الوجودية كما قرره أشهر أعلامها سارتر يوجد أولا ثم يعرف فيما بعد، أي تتحدّد ماهيته بعد وجوده. و إذ كان الإنسان يوجد أولا، فهذا معناه أنّه ليس هناك ماهية مشتركة أو معنى كلّي بصفة مسبقة ينضوي تحتها ويشترك فيها أفراد الإنسانية التي توجد تباعا. بل إنّ هذه الماهية المشتركة لا توجد حتى بعد وجود أفراد الإنسان، فهؤلاء الأفراد يعتبر كلُّ واحد منهم طرازاُ منفرداً يكوّن بالتجاوز المستمر للحظة الوجود الرّاهنة ليصنع ذاته عبر ذلك التجاوز، و ينتهي إلى صنع ماهيته و تحديدها لتكون ماهية خاصة به دون غيره.

إنّ نفي الماهية كمعنى مشترك سابق للوجود بل ولاحق له أيضا قررته الوجودية لتنفي ورائه مبرّر القانون المشترك الذي يحدّد للإنسان مسارا معينا في حياته، لأن القانون إنما يبنى على أساس الماهية المشتركة وهي مبرر وجوده، وذلك ما ينتهي إلى القول بالحرّية المطلقة في تصرف الإنسان، فإذا كان الإنسان يكوّن ماهيته المنفردة عبر التجاوز المستمرّ للحظة الواقع فإنّ في ذلك المبرّر المنطقي لأن يمارس الحرية في تصرفاته، إذ لا تربطه بالآخرين رابطة تحدّ له من حريته، وهكذا يبدوا أن الوجودية وظّفت القول بأسبقية الوجود على الماهية توظيفا أخلاقيا بعد ما بنته على خلفية إلحادية، فكانت ثمرتها الإباحية و الغثيان و القلق وكلها مظاهر للإحباط في الحياة الإنسانية[[21]](#footnote-21)

**2 – الوجود و الماهية في القرآن الكريم:** إذا كانت قضية ماهية الإنسان ووجوده لم تبحث في الفكر العقدي الإسلامي على النحو الذي تبحث به اليوم الفلسفة، فإنه يمكن بالرجوع إلى نصوص القرآن و الحديث وبعض بيانات علماء العقيدة تبيّن صورة عقدية لهذه القضية، لعلّ أهمّ عناصرها تتمثّل في المسائل التالية:

**أـ العلاقة الزمنية بين الوجود و الماهية:** تقوم العقيدة الإسلامية على ثنائية وجودية: إله خالق، وعالم مخلوق من قبله، وليست العلاقة بين الخالق و المخلوق مبتدئة في الزمان عند اللّحظة التي يتمّ فيها الخلق، بل هي سابقة على ذلك، وممتدّة في الماضي الأزلي، متمثّلة في قيام الموجودات العالمية جميعا في العالم الإلهي قبل وجودها أعيانا.

إنّ كثيرا من الآيات التي تتحدّث عن الخلق الإلهي يقترن فيها الخلق بالعلم، مثل قوله تعالى:" **يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ " ( الروم /54 )** وقوله : " **وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "** ( الأنعام /101) وقوله: " **فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "** ( البقرة/29) وقوله تعالى : " **أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ "** ( الملك/14 ) وهذا الاقتران بين خلق الله وعلمه يشير إلى أنّ المخلوقات الإلهية قائمة في علم الله قبل خَلقِها بقرينة أنّ هذه الآيات ورد فيها العلم الإلهي في محلّ التّعليل الخفي لشمول الخلق لكل شيء، فهو تعالى خلق كلّ شيء لأنّه عليم بكلّ شيء، إذ العلم المسبّق بالأشياء شرط من شروط القدرة على خلقها. ثم إنّ خلق الأشياء على نمط من التناسق و النظام الكاملين بحيث يكون لكل منها دور محدد ووظيفة معينّة تنتهي كلّها عند مسيرة الكون الموزونة كما صورّه قوله تعالى : " **مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ "** ( الملك/3) ، وقوله تعالى :" **وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً "** ( الفرقان/2) إن الخلق على هذا النمط فيه الدلالة على أنّ كل الموجودات من الأشياء قبل كونها في الواقع كانت قائمة في العلم الإلهي[[22]](#footnote-22). وهذا المعنى أكدته آيات اخرى بصفة مباشرة ودون ارتباط بذكر الخلق مثل قوله تعالى : " **عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ "**( الأنعام/73) فالعالم قبل كونه مشهودا للعيان كان قائما في العلم الإلهي، وهو ما أكده قوله تعالى : " **إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ "**( فاطر/38) .

إذا كانت الأشياء قائمة في العلم الإلهي قبل كونها في عالم الأعيان فذلك يعني أنّها قبل أن يطرأ عليها الوجود الخارجي كانت ماهياتها الصورية ثابتة في علم الله، و الخلق الإلهي إنما هو تنفيذ لما هو قائم في علمه ليصبح قائما في الخارج أي موجودا، فيكون الوجود بهذا المعنى فرعا للماهية و فيضا منها بالقدرة الإلهية، وهو ما قرره المتكلمون الإسلاميون من أنّ الممكنات جميعا مشمولة بقيامها في العلم الإلهي[[23]](#footnote-23) ، وهو أيضا ما قصده المعتزلة فيما ذهبوا إليه من القول بشيئية المعدوم كما مرّ بيانه.

و الإنسان من بين سائر الكائنات خصّه الله تعالى بمزيد توضيح في أسبقية ماهيته على وجوده، وهو ما يتبين في المشاهدة التي عرضها القرآن الكريم متعلّقة بخلق آدم عليه السلام، إذ يقول الله تعالى: "**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ "** ( البقرة/30) فهذا الإعلام الإلهي للملائكة بخلق الكائن الجديد ـ الإنسان ـ يدلّ عل ما قدّر الله تعالى من ماهية لهذا الكائن قبل خلقه، وعلى أساس هذه الماهية المقدّرة مسبّقا قدّرت أيضا المهمّة التي سيوكل إلى الإنسان أداؤها وهي مهمة الخلافة، و المهمّات و الوظائف إنّما تقدّر على أساس خصائص الماهية بالنسبة لمن ستوكل إليه، وقد ختم هذا المشهد بقوله تعالى : " **إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ "** وهو تأكيد لما في علم اللّه من قيام لخصائص المخلوق الجديد، وهي ماهيته التي سيتكلف على أساسها بالخلافة[[24]](#footnote-24).

و إذ كانت هذه الآية و غيرها ممّا هو في موضوعها تثبت حضور الماهية الإنسانية في العلم الإلهي قبل خلق الإنسان في شكلها الصورّي، على معنى أنّ الحاصل في علم الله هو الماهية الصورية للإنسان فإنّ آية قرآنية أخرى تفيد أنّ الماهية الواقعية للإنسان متقدمة هي أيضا في الزّمان على الوجود العيني للأفراد وهي قوله تعالى: " **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ "** ( الأعراف / 172) ، فقد قيل في تفسير هذه الأية إنّه روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنّه سمع الرّسول عليه السلام يقول لمن سأله في معناها :" إن الله سبحانه وتعالى خلق آدم ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال : خلقت هؤلاء للجنّة وبعمل أهل الجنّة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال : خلقت هؤلاء للنّار وبعمل أهل النّار يعملون" [[25]](#footnote-25). إنّ ظاهر الآية و الحديث يفيد أن أفراد الإنسان سبق وجودهم العيني بواصفاتهم المعهودة لدينا بوجود آخر أخذ فيه عليهم عهد الإيمان، وأنّ هذا الوجود السابق على الوجود المعهود لمّا كان خاليا من مواصفات هذا الوجود فإنّ هناك مجالا لتأويل هذا الوجود الأول بأنّه وجود للماهية الحقيقية للإنسان مبرأة من عوارض التشخيص الجسمي، وهو ما أجاز الإمام الرازي إمكانه باعتبار أنّ الإنسان على الحقيقة إنّما " هو النّفس الناطقة و أنه جوهر غير متحيّز "[[26]](#footnote-26) وذلك في ردّه على الذين أنكروا أن يسكون مفهوم الآية محمولا على ذلك المعنى، وذهبوا إلى أنّ معناها منصرف إلى ما أودعه الله في أفراد الإنسان من عقل قادر على إدراك الوجود الإلهي، وذلك هو العهد الذي أخذه الله على ذرية آدم[[27]](#footnote-27) . ولعلّ هذه الآية هي التي جعلت بعض العلماء يذهبون إلى القول بأنّ الله تعالى خلق أرواح العباد كلها جملة قبل خلق الأجساد، وعهد الإيمان إنما كان عليها[[28]](#footnote-28) معضدين ما ذهبوا إليه بقوله تعالى : " **وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ "** ( الأعراف /11 ) وبقوله صلّى الله عليه وسلم : " الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف"، والقول بأسبقية الرّوح في الوجود على الجسم كما يستفاد من تأويل الآية و الحديث يستلزم القول بأسبقية ماهية الإنسان على وجوده ليس في العلم الإلهي فحسب بل في الواقع الخارجي أيضا، على معنى أنّ المقصود بوجود الإنسان وجودهُ مكتملا روحا وجسماً ، ووجوده الروحي السّابق على ذلك يتحقّق به أسبقية جزء من ماهيته بل الجزء الأهمّ فيها على وجود الإنسان المكتمل.

وربما كانت هذه الآية آية العهد منطلقا لنظرية في فهم الخلق الإلهي للموجودات قال بها ابراهيم النظام ( ت 231 هـ ) المعتزلي، وناصره فيها تلميذه أبو عثمان الجاحظ ( ت 255 هـ) فيما يمكن أن يعتبر أيضا رأياً في علاقة الوجود بالماهية، وهي النظرية المعروفة بنظرية الكُمُون، وفحواها أنّ الله تعالى خلق الأشياء جميعا دفعة واحدة إلا أنّه أكمن بعضها في بعض، ووجودها بعد ذلك تباعا في الزّمن إنما هو ظهور من مكانها وليس خلقا ابتدائيا لها، وقد حكى الشهرستاني ( ت548 هـ ) هذه النظرية منسوبة إلى النّظام فقال : " من مذهبه أنّ الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن : معادن ونباتا وحيوانا و إنسانا ، ولم يتقدم خلق أدم عليه السلام خلق أولاده، غير أنّ الله تعالى أكمن بعضها في بعض، فالتقدم و التأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها".[[29]](#footnote-29) وهذا الخلق الإلهي للأشياء دفعة واحدة لأخذ العهد منهم بإشهادهم على أنفسهم إقرارا بوحدانية الله تعالى، فيصير القول بكمون الأشياء كلّها يشبه أن يكون مقصودا به ثبوت ماهياتها بنوع من الوجود، وخروجها من مكانها إنا هو وجودها العيني المشخّص، فيكون هذا قولا بأسبقية الماهية أسبقية زمنية على الوجود العيني للأفراد.

يتبيّن مما سبق أن القرآن الكريم يثبت الأسبقية الزمنية لماهية الإنسان على وجوده العيني على درجتين: أمّا الأولى ، فبقيامها في العالم الإلهي، و أمّا الثانية فبوجودها في الواقع على هيئة روحية، وهذه الأسبقية اقتضتها المهمّة التي ستناط بعهدة الإنسان في الوجود العيني، وهي مهمة الخلافة القائمة على الأمانة، فبقدر هذه المهّمة قًدّرت الماهية في العلم الإلهي، وعلى أساسها يكون التكليف لبني الإنسان عامّة.

**ب ـ حقيقة الماهية الإنسانية وعنصر التوحيد فيها:**

إنّ ماهية الشيء كما مرّ ذكره هي الخصائص الذاتية التي تجعل ذلك الشيء هو وليس غيره، انصرافا في ذلك إلى المعنى الكلّي المتعّقل المجرّد عن عوارض التشخّص، وماهية الإنسان هي جماع مفهوم الإنسانية الممّيز له عن غيره من خواص مادية جسمية وخواص روحية كالعقل والفكر و التّمييز[[30]](#footnote-30) وهي الأساس في تحديد ماهية الإنسان لأنها الأعمق في تمييزه عن غيره.

إلا أننا تأملنا البيانات القرآنية المتعلّقة بالإنسان نتبيّن أنّ الماهية الإنسانية تتقوّم بعنصر آخر لا نجد له نظيرا في المذاهب و الفلسفات، و ذلك العنصر هو شهادة الرّبوبية، أي قيام الاعتراف بالألوهية و الوحدانية كعنصر أساسي في تكوين الإنسان.

فالله تعالى أخبرنا في آية العهد أنّه أشهد الخلق على أنفسهم قبل خلقهم في حياتهم هذه بأنّه ربّهم فشهدُا بذلك، وهو دالّ على أي وجه فُسرت الآية على أنّ الشهادة بوحدانية الله مركوزة في أصل الخلقة الإنسانية، وذلك ما يدعمه قوله تعالى: " **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ "** ( الروم/30) فالدّين الذي قوامه التوحيد هو فطرة الله التي خلق النّاس عليها في أصل تكوينهم سواء على ما ذهب إليه بعض المفسرين من أن " فطرة الله هي التوحيد، فإنّ الله فطر النّاس عليه حيث أخذهم من ظهر آدم و سألهم ألست بربكم فقالوا بلى"[[31]](#footnote-31) أو ما ذهب إليه بعض آخر من " أنّها الخلقة و الهيئة التي في نفس الإنسان التي هي معدّة و مهيئة لأن يميّز بها مصنوعات الله، ويستلّ بها على ربّه، ويعرف شرائعه"[[32]](#footnote-32). فكون الإنسان مخلوقا على التوحيد أو على ما يؤدي به إلى التوحيد على وجه الطبع هو عنصر أساسي من عناصر الماهية الإنسانية.

وفي الحديث الشريف ما يؤدي هذا المعنى فقد روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم قوله : " كلّ مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه أو ينصرانه أو يمجّسانه كما تُنْتج البهيمةُ بهيمة جمعاءَ هل تُحسُّون فيها من جدْعاء" [[33]](#footnote-33) فالفطرة في الحديث تنصرف إلى التوحيد وليس هي البراءة من كلّ معتقد كما توهمّه البعض، بقرينة أن التوحيد( أي الإسلام) لم يذكر ضمن ما يطرأ من عوامل التغيير تنصيرا وتهويدا وتمجيسا، فهو في الأصل الطبيعي الذي يطرأ عليه التحريف[[34]](#footnote-34)، وهو ما يؤكده حديث آخر هو قول الرّسول صلّى الله عليه وسلّم فيما يرويه عن ربّه " إنّي خلقتُ عبادي حُنَفَاءَ كلَّهم ( أي موحدين غير مشركين ) و أنهم أتتهم الشياطين فأجالتهم عن دينهم و حرمت عليهم ما أحللت لهم، و أمرتهم أن يشركُوا بي ما لم أُنْزِل به سلطانا"[[35]](#footnote-35).

إنّ شهادة الإنسان بوحدانية الله تعالى في أصل خلقته التي فطر عليها تصبح إذن في العقيدة الإسلامية عنصرا أساسياً من عناصر الماهية، بل لعلّها تكون أهمّ عنصرا من تلك العناصر، فحقيقة الماهية الإنسانية تتقوّم إذن بمعرفة الله و الإذعان لوحدانيته كمكون من مكوناتها، مثلما تتقوم بالعقل و الفكر و التمييّز وسائر عناصرها التي بها كان الإنسان إنسانا ولم يكن شيئاً آخر من سائر الموجودات. ولّما كان هذا الإنسان إنّما أعدت ماهيته بحسب مهمّة خاصة يقوم بها في الوجود مثل سائر الموجودات،وهي الخلافة في الأرض، ولما كانت هذه المهمة تقوم على الإيمان بوحدانية الله، و لا تنجز بغير ذلك، يصبح ّ إذنّ معرفة الله و الشهادة بالوحدانية المكوّن الأوّل و الأهم من مكونات حقيقية الماهية الإنسانية، ثم تترتب بعدها سائر المكونات الأخرى لتشكل جميعا حقيقة الإنسانية.

**ج – التحقيق الواقعي لماهية الإنسان:** ماهيات سائر الموجوداتمن غير الإنسان تتحقق في الواقع عند وجودها بصفة قسرية لا ذخل لتلك الموجودات فيها ، فالحصان لا يملك إلا أن يكون حصانا متحققة عناصر حصانيته في الواقع بمجرد وجوده، دون أن تكون له إرادة في إظهار عناصر تلك الحصانية أو إخفائها. ولكن بالنسبة للإنسان فإنّ الأمر يختلف عن ذلك، إذ هو لئن كانت بعض عناصر هويته تتحقّق في الواقع بمجرد وجوده و دون إرادته مثل قوامه الجسمي و بعض خصائصه الروحية، فإن بعض العناصر الأخرى تكون فيه عند وجوده في حالة كمون، ولا تتحقق في الواقع إلا بجهد إرادي اختياري يكتمل به وجود الماهية على حقيقتها، فيكون إذن ما يتحقق من كمال الماهية في الواقع حتما لسائر الموجودات معهوداً تحقيقه بالنسبة للإنسان اختيارا، فشهادة التوحيد التي هي عنصر أساسي في ماهيته لئن أشربها النوع الإنساني فطرة فإنّ تحقيقها بالنسبة إلى كل فرد من الناس منوط بالإرادة و الإختيار ، فهل يمكن القول إذا إنّ الإنسان قد تختلف ماهيته في بعض حالات تحقق وجوده؟ وهل يمكن القول : إنّ للإنسان دورا في تحقيق ماهيته؟

إنّ الإنسان الفرد يتحقق وجوده في الواقع و يكون وجوده مقترنا بماهيته ولكن على مستوى القوّة لا الفعل، وقد تخرج تلك الماهية من القوّة إلى الفعل، وقد تبقى متحققة في مستوى القوّة متخلّفة في مستوى الفعل. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى في مواضع متعددة منها قوله تعالى في أولئك الذين لم يخرجوا شهادة التوحيد من القوّة إلى الفعل تقصيرا في البحث و الاعتبار بدلائل المخلوقات:" **إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً "** ( الفرقان /44 ) وقوله تعالى : " **إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ "** ( الأنفال/22) فهذه إشارة إلى أنّ هؤلاء لما لم تصل بهم عقولهم إلى التحقق الفعلي بالتوحيد تقصيرا منهم فإنّهم لم تتحقق فيهم ماهية الإنسانية كاملة، فكانوا أقرب إلى الحيوانية منهم إلى الإنسانية.

ولعل هذا المعنى يمكن استنتاجه من قوله تعالى : " **لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (4) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (5) إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ"** ( التين / 4-6 ).فالتقويم الذي خلق الله عليه الإنسان هو التقويم الذي انطوت فيه ماهيته على شهادة التوحيد، ثم إنّ الذين لم يحققوا بتلك الشهادة في حياتهم الفردية أرجعوا إلى أسفل سافلين من وضع الحيوانية في الدنيا وحالة العقاب في الآخرة. و أما أولئك الذين آمنوا وعملوا الصّالحات فإنهم حققوا ماهيتهم فبقوا على أحسن تقويم[[36]](#footnote-36) .

وقد بين الراغب نكتة تفيذ هذا المعنى في تفسير قوله تعالى: " **الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الإِنسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4) "** ( الرحمن / 1-4 ) ، فقد ذكر تعالى تعليم القرآن قبل خلق الإنسان لأنه : لما لم يعد الإنسان إنسانا ما لم يتخصص بالقرآن ابتدأ بالقرآن ثم قال : خلق الإنسان تنبيها على أنه بتعليم القرآن جعله إنسانا على الحقيقة.... وعلى أن الإنسان ما لم يكن عارفا برسوم العبادة ومتخصصا بها لا يكون إنسانا" [[37]](#footnote-37) فتعليم القرآن إنما هو تحقيق الماهية المتضمنة لعبودية الله، وإيراد الخلق بعده إنما هو إشارة إلى أنّ الوجود الحقيقي للإنسان إنما هو الوجود الذي تتحقق فيه هذه الماهية بالفعل، و كأنّما قبل تحقّقها فيه بالفعل لا تكون ماهيته مكتملة، فلا يسمّى بالتالي إنسانا على الحقيقة.

يتبيّن إذا أنّ الإنسان قد تنفصل ماهيته في اكتمالها عن وجوده يتحقق الوجود و تخلّف الماهية المكتملة بالتوحيد على الوجود بالفعل، وهي الحالة التي يختصّ بها من بين سائر الكائنات الأخرى إذ " لا يمكن تصوّر الإنفصال بين كل موجود وماهيته غير الإنسان..... فالإنسان هو الموجود الوحيد الذي يمكن الفصل بينه وبين ماهيته، أي بين الإنسان و الإنسانية، وما أكثر الناس الذين لم يصلوا إلى الإنسانية ولازالوا في المرحلة الحيوانية كبعض الأشخاص البدويين المتوحشين"[[38]](#footnote-38).

وقد حّق الراغب الأصبهاني هذا المعنى في كلام جامع إذ يقول : " لما كان الإنسان إنما يصير إنسانا بالفعل، ولو توهمّنا العقل مرتفعا عنه لخرج عن كونه إنسانا، ولم يكن إذا تخطينا الشج الماثل إلا بهيمة مهملة أو صورة ممثلّة، والعقل لن يكمل بل لا يكون عقلا إلا بعد اهتدائه بالشرع كما تقدم، و لذلك نفى الله تعالى العقل عن الكفّار لّما تعروا عن الهداية بالشّرع في غير موضع من كتابه، والاهتداء بالشرع هو عبادة الله تعالى، فالإنسان إذا في الحقيقة هو الذي يعبد الله ... فكلّ ما أوجد لفعل، فمتى لم يوجد منه ذلك الفعل كان في حكم المعدوم، ولذلك كثيرا ما يسلب عن الشيء اسمه إذا وجد فعله ناقصا"[[39]](#footnote-39)

و إذا كان تحقق الماهية بالفعل بعد تحققها بالقوة يقع حثما في سائر الموجودات، فإنّه بالنسبة للإنسان منوط بجهده الإرادي، ولذلك يمكن القول: إنّ الإنسان يصنع ماهيته على معنى أنّه يخرجها من طور القوّة إلى طور الفعل، فلما كان النوع الإنساني مُشربا حقيقةَ التوحيد في أصل الفطرة، ومزودا بقوة الإدراك و الإرادة الحرة في أصل الخلقة، ولما كان الله تعالى قد هيأ له الآيات المرشدة في نفسه وفي أفاق الكون فإنه دعاه إلى أن يوجه لا إرادة و العقل إلى التحقق الفعلي بشهادة التوحيد الكامنة فيها ليجعلها حالة واقعة له يصدق بها قلبا، ويتّبعها سلوكا، وذلك بمقاومة ما عسى أن يطرأ على تلك الشهادة المركوزة من غواشي العادات و الأهواء و التضاليل، وبالاستعانة بتدبر آيات الكون و النفس.

إنّ هذا الجهد الإرادي الذي يبذله الإنسان و الذي هو مناط التكليف هو الكفيل بأن يصنع به الإنسان ماهيته مكتملة، على معنى الإخراج من القوة إلى الفعل لا على معنى الإبداع، وبقدر ما يكون ذلك الجهد موفقا في تعاطي الأسباب، والاعتبار بالمنهج الإلهي في النظر بقدر ما تحقق الماهية الإنسانية بظهورها من القوّة إلى الفعل، " فالإنسان يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خلق، فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية"[[40]](#footnote-40)

و إذا كان الوجوديون تقوم فلسفتهم على أن وجود الإنسان سابق على ماهيته، و أنّه الموقف القرآني يختلف عنهم في أنّ الإنسان ليس خلو ا من ماهية مسبقة بإطلاق، بل ماهيته متقررة في العالم الإلهي أولا، ونوعه الثاني بالقوة ثانيا، وجهده الإرادي إنما هو جهد لتحقيق ماهية متقررة بالقوة في واقعالفعل، وذلك عبر حركة يحكمها اعتبار داخلي متمثل في وجود الماهية بالقوة نازعة إلى الفعل، واعتبار خارجي متمثل في آيات وشواهد التدبّر و النظر لتحقيق ذلك، وبذلك يكون مصير الإنسان على غاية من الوضوح، وهو تحقيق ماهية تقوم على معرفة الله وعبادته و إن كان الطريق إليه يستلزم الجهد الإرادي غير المحدود. وأما في الوجودية فإن الإنسان هو الذي يصنع ماهيته اختراعا على غير اعتبار لمعنى مسبق أو فطرة داخلية أو مصير محدد، ومن ثمة يؤول ذلك الجهد لصنع الماهية إلى شعور بالعبثية و القلق وغموض المصير المفضية جميعا إلا الإحباط.[[41]](#footnote-41)

**3 – حكمة الوجود:**

كثيرا ما ينشأ في نفوس المؤمنين سؤال مُلح: هو لم خلق الله الخلق عموما، و الإنسان على وجه الخصوص؟ وقد ارتقى هذا السؤال من درجة الخاطرة الذاتية التي تراود المؤمن إلى درجة تساؤل عقدي فلسفي أصبح موضوعا للبحث في الفكر العقدي الإسلامي، فعقد له الفصول الخاصة في كتب العقيدة، أو يبحث أثناء قضايا أخرى يمت إليها بصلة[[42]](#footnote-42).

ولم يكن بين المسلمين خلاف بأن الله مطلق الملك و التصرّف في العالم و ما فيه: خلقا و إبقاء و إفناء، كما لم يكن بينهم خلاف في أن ما يفعله الله تعالى و ما يخلقه من أشياء يجري على وجه الحكمة و تنتفي في حقه العبثية و الأخلال كما يفيده قوله تعالى : "**مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ**"( الملك /3 ) الذي يثبت الدقة و النظام كشاهد على الحكمة في الخلق، إلا أنّهم اختلفوا في تقرير ما إذا كان يمكن القول إنّ أفعال الله تعالى وما يصدر عنه من خلق تعيين حكمته في علل و أسباب يمكن للإنسان التماسها و الوقوف عليها، أو أنّها بريئة من كلّ ما عسى أن يكون سببا أو علّة، إطلاقا للحكمة عن كلّ تعيين علّي، فكان في الأمر موقفان: نوردهما فيما يلي، ثمّ نعقّب عليهما بما نراه موقفا قرآنيا:

أ ـ الحكمة بين الإطلاق و التعيين: (\*)

يذهب الأشاعرة إلى نفي العلّة في خلق الله دفعا لكل ما عسى أن يؤدي إلى ما يفهم منه إيجابٌ على الله تعالى في شيء من أفعاله، فقد " قالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض و العلل الغائية "[[43]](#footnote-43) و بالتالي فإنّ خلق الأشياء جميعا بما فيها الإنسان هو من محض المشيئة التي تقترن بحكمة إلهية مطلقة دون أغراض و علل معينّة، واعتمدوا في رأيهم هذا على أن الله تعالى لو كان يفعل و يخلق لعلّة و غرض لكان ذلك مؤديا إلى أنّه في ذاته مستكمل بتحصيل ذلك الغرض، لأن المستكمل بغيره ( أي بحصول العلة و الغرض ) ناقص بذاته، وهو محال في حقه تعالى، إذ هو الكامل كمالا مطلقا، فيقضي ذلك أن تكون أفعاله بريئة من كلّ تعليل[[44]](#footnote-44).

وقد ذهب الفلاسفة الإسلاميون إلى ما يوافق هذا الرأي، إذ رأوا أنّ صدور الخلق من الله تعالى لا لغرض أعلى في حقّ الله تعالى من صدوره لغرض لما فيه من احتمال النقص[[45]](#footnote-45) غير أن من بين الفلاسفة فإنّ رشد يميل إلى التعليل في الخلق الإلهي كما يظهر من قوله :" إذا كان كلّ موجود يظهر من أمره أنّه لم يُخلق عبثا، و أنّه إنما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فالإنسان أحرى بذلك.... ووجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات"[[46]](#footnote-46)

ولكنّ أغلب الإسلاميين ذهبوا إلى القول بالتعليل في أفعال الله تعالى و في خلقه على اختلاف في شرح حقيقة العلّة و في تجديد أعيانها.

فالفقهاء و خاصة المتأخرون منهم استقروا على أنّ أفعال الله و أحكامه معلّلة برعاية مصالح العباد، و أنّ تلك العلل ليست عللا موجبة على الله أفعاله و أحكامه، ولكنّها علامات معرّفة للأحكام خاصة، وعلى هذا المعنى قام على أصول الفقه فيما يتعلّق منه خاصة بمباحث العلّة في الأحكام، و لعلّ هذا الرأي أيضا هو الذي كان مولدا ومنميا لمبحث أصولي كاد يصبح علما مستقل بذاته هو مبحث مقاصد الشريعة، ذلك المبحث الذي يقوم على تبيين مقاصد الشارع في أحكامه من حيث وضعها ابتداء، ومن حيث تكاليف العباد بمقتضاها[[47]](#footnote-47)، و ليس تلك المقاصد إلا علل الأحكام وهذا ما يفسر استفتاح الإمام الشاطبي ( ت 790 هـ ) و هو أعظم من أصّل لمقاصد الشريعة للجزء الخاص بالمقاصد في كتابه الموافقات بإثبات العلل في أحكام الله و أفعاله لأنها مرتكز هذا الفنّ إذ يقول : " زعم الرازي أنّ أحكام الله ليست معلّلة بعلّة البتّة، كما أنّ أفعاله كذلك ...... و المعتمد إنما أنّا استقرينا من الشريعة أنّها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره... و أمّا التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب و السنّة فأكثر من أن تحصى"[[48]](#footnote-48).

و إلى القول بالتعليل مال الماتريدية كما انتهى إليه أصوليوهم و فقهائهم[[49]](#footnote-49)، وكما يفهم من كلام أبي منصور الماتريدي في تعقيبه على الآراء المختلفة في هذه القضية في الفصل الذي عقده في كتاب التوحيد بعنوان " اختلاف النّاس في جواب سؤال السائل : لم خلق الله الخلق" إذ يقول :" لأن الله خلق خلقا يدلّ على وحدانيته و حكمته، فلم يجز إخلاء الخلق من معرفة ذلك، فيصير خلقه عيثا، ولما في رفع الكلفة زوال الخلقة، إذ حصلت للفناء، وكلّ بان الشيء للنقض لا غير فهو عابث غير حكيم"[[50]](#footnote-50)، فهذا وجه الحكمة في الخلق معينّة في علل يدرك العقل أعيانها الظاهرة في المخلوقات جميعا.

وقد كان ابن تيمية من القائلين بثبوت الحكمة في الخلق الإلهي للمتقدمين لمن نفى ذلك من الجهمية للغلاة في الجبر الذين أنكروا حكمة الله ورحمته وقالوا: لم يخلق لحكمة، ولم يأمر بحكمة، وليس القرآن " لام كي " لا في خلقه و لا في أمره "[[51]](#footnote-51)، فقد رد على هؤلاء بقوله : " إنه سبحانه إنّما خلق المخلوقات لحكمته، وهذا معنى قوله ( بالحق)[[52]](#footnote-52) .... ولله سبحانه في كلّ مايخلقه حكمة يحبّها ويرضاها، وهو سبحانه أحسن كل شيء خلقه، وأتقن كلّ ما صنع، فما وقع من الشرّ في المخلوقات فقد وجد لأجل تلك الحكمة المطلوبة المحبوبة المرضية"[[53]](#footnote-53)

على أنّ أكثر من انتصر للتعليل في خلق الله من الإسلاميين هم المعتزلة، فقد أولوا هذه القضية عناية بالغة، وبحثوها بشيء من التفصيل، وذلك لأنّها شديدة الصّلة بجملة من أصولهم مثل رأيهم في الحسن و القبح، وقولهم بالصّلاح و الإصلاح[[54]](#footnote-54). ومجمل رأيهم في هذه القضية أنّ الله تعالى خلق الخلق لعلّة، لأنّ نفي العلّة في أفعاله تعالى يؤول إلى اتّصاف هذه الأفعال بالعبث، إذ ما ليس له غاية من الأفعال يزول إلى العبث لا محالة[[55]](#footnote-55)

وقد بين المعتزلة مقصودهم من العلّة في أفعال الله تعالى ، وخرّجوها على معناها اللّغوي لا الاصطلاحي الذي يستعمله المتكلّمون، و الذي يتضمن معنى السّبب الموجب ، وهو ما أوضحه القاضي عبد الجبّار في قوله: " إنّ الله سبحانه ابتدأ الخلقّ لعلّة، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق، فيبطل على هذا الوجه قول من قال: إنّه تعالى خلق لا لعلّة لما فيه من إبهام أنّه خلقهم عبثا لا لوجه تقتضيه الحكمة"[[56]](#footnote-56)، فالمقصود بالعلة في أعال الله إذن هي الحكمة التي لولاها لكانت الأفعال عبثا، ولما كان من مقتضيات الكمال الإلهي انتفاء العبث في حقه لزم أن تكون أفعاله معل ّلة.

أمّا أعيان العلّة ووجوه الحكمة في المخلوقات الإلهية فقد تنوّعت تحديداتها بتنوّع المثبتين للعلّة القائلين بالحكمة، ولعل أهم ما قيل في ذلك أمران:

أوّله أنّ علّة خلق المخلوقات هي إظهار الجود و القدرة الإلهيين فيما هو مناط لهما من أنواع الموجودات، فلما كان الله تعالى" جوادا كريما لزم الوصف بإفاضته الجود ، فلا بدّ من خلق يكون بخلقه واهبا مفضيا جوده عليه، وهو قادر ، وقدرة لا تحقق الفعل البتة ضانة، فلذلك خلق"[[57]](#footnote-57). وقريب من هذا المعنى ما ذكره صاحب المنار في قوله:" اعلم أنّ الحكمة العليا لخلق جميع المخلوقات هي أن يتجلى بها الرّب الخالق لها بما هو متّصف به من صفات الكمال ليعرف ويعبد ويشكر ويحمد ويحكم ويجزي فيعدل ويغفر ويعفو ويرحم، فهي مظاهر أسمائه وصفاته ومجلى...... و آياته وترجمان حمده وشكره"[[58]](#footnote-58). فهذا الوجه في التعليل يجعل الخلق من مظاهر الكمال الإلهي، فعلته هي تحقق هذا الكمال.

و الثاني أن علّة الخلق هي النفع و الغنتفاع، فما في العالم، إمّا عاقل أو غير عاقل، فغير العاقل حكمة خلقه أن ينتفع به العاقل: عبرة وعظة ونعمة وغذاء وقواما وتصرفا، و العاقل حكمة خلقه أن ينتفع بغير العاقل على تلك الوجوه بتوسط الامتحان و البلو للظفر بالنعيم[[59]](#footnote-59). وقد أوضح هذا المعنى القاضي عبد الجبار في قوله: " فصل في بيان وجه حسن ابتداء الله تعالى لخلق الخلق و إنشاء الأيام وما يتصل بذلك. اعلم أنّ ذلك إنما يحسن منه تعالى على وجوه ثلاثة: أحدها لينفعه. و الآخر لينفع به. و الثالث لأنه أراده لخلق ما ذكرناه(أي جمعا بين النفع و الانتفاع)[[60]](#footnote-60). وهذا الرأي غير بعيد في حقيقته من الرأي الأول، ذلك لأنّ الإنعام الإلهي مظهر من مظاهر الكرم والجود، وهو مظهر من مظاهر الكمال، فكأن علّة الخلق إذن ترجع إلى تحقّق الكمال الإلهي.

و إذا عدنا بالمقارنة إلى الآراء السابقة الذكر في تعليل أفعال الله و تعيين لحكمة فيها تبيّن لنا أن هذه الآراء على اختلاف ظواهرها تلتقي عند غاية واحدة هي إثبات الكمال الإلهي: فنفي التعليل إنما هو بغاية إثبات المشيئة الإلهية المطلقة التي ينتفي معها كلّ ما عسى أن يؤدي إلى إيجاب. و إثبات التّعليل إنما هو لإثبات الحكمة التي هي مظهر من مظاهر الكمال.

ب – الموقف القرآني من حكمة الوجود:

إنّنا إذا عدنا إلى القرآن الكريم لنستجلي موقفه في تعليل الخلق الإلهي وبيان حكمته وجدنا كثيرا من آياته تبرز الحكمة الإلهية في خلق الأشياء بما يفهم منه معنى التعليل و الغائية على درجات متفاوتة في الظهور و الخفاء، و في الكلية و الجزئية.

فقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى في بيان الحكمة في أفعاله: " **رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لأَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً** "(النساء:165) وفيه أنّ إرسال الله الرّسل للنّاس معلّل بإرشادهم إلى الحقّ حتى لا يكون لهم حجّة عليه، وتلك هي الحكمة من هذا الفعل الإلهي كما تؤكده خاتمة الآية في قوله تعالى " حكيما ". وقريبٌ منه قوله تعالى: " **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**" ( الأنبياء /107) فالحكمة من إرساله عليه الصلاة و السلام هي الرحمة بالعالمين، وبهذا يثبت إذن مبدأ التّعليل في أفعاله تعالى.

وجاء في القرآن قوله تعالى في بيان الحكمة من خلقه عامة " **وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً** " (هود/7)، وهذا بيان لكون الغاية من خلق السماوات و الأرض ووجه الحكمة منه هو ابتلاء الإنسان و امتحانه بطريق التكليف. وقريب منه قوله تعالى :" **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ** " حيث نفى بضروب من التأويل أن يكون في الآية شيء من التعليل[[61]](#footnote-61).

وإذا كان الخلق الإلهي مظهر لجوده وكرمه ونعمه على مخلوقاته بما يؤول إلى أن يكون مظهرا لكماله المطلق فلا حرج في أن يعتقد المسلم أنّ لله حكمة في ابتداء خلقه وعلّة في إيجاد مخلوقاته هي أن يتجلّى الكمال الإلهي في هذه المخلوقات كما أورده صاحب المنار في القول الآنف الذكر، بل إنّ في ذلك ما يدعم الاعتقاد بالألوهية على وجهها الحقّ، و إننا لنظفر بآيات عدة يرتبط فيها ذكر الخلق الإلهي بذكر عبادة الله و التعظيم له فيما يشير إلى أن من وجوه الحكمة الإلهية في الخلق أن يعرف الكمالُ الإلهي في خلقه فيُعبد الله ويعظم ولعلّ أول آية قرآنية في النزول تفيد هذا المعنى حيث يقول الله تعالى:" **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ** " ( العلق/1) فالخالق في الآية ورد مورد الدّاعي إلى تعظيم الله بإفراده بالوحدانية وإذن فإن من وجوه الحكمة فيه تحقق هذا التعظيم، وقريب منه قوله :" **سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى (1) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى**" ( سبح/1) فلمّا كان الخلقُ حجَّة ليعبد الله و يُعَظَّم فإنّ من مظتهر حكمته تحقق العبادة بسببه. وهو ما يفيده أيضا قوله تعالى:" **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنْ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ** "(فاطر/3).

ولا يتضمن هذا المعنى ما قد يؤول إلى معنى الحاجة في حقّ الله تعالى إذ يخلق الخلق لحاجة أن يظهر كماله فيُعبدُ و يعظّم، وذلك لأن النّفع الحاصل في العبادة هو لصالح العابد لا المعبود، وهو شاهد إضافي على كرم الله ورحمته و فضله، فهو يخلق الخلق لإظهار كماله فيكون سببا في عبادته وتعظيمه، ويكون سببا في مزيد من النّعم لعباده في الدّنيا و الآخرة، وهو غاية الكرم و الفضل.

**4 – حكمة الوجود الإنساني:**

الإنسان جزء من الكون، فحكمة الله من خلقه مندرجة مبدئيا في حكمة الله من خلق الكون، إلا أن التميّز الذي خُصّ به الإنسان في خلقه تترتّب عليه وجود زائدة من الحكمة تنضاف إلى تلك الوجوه المتعلّقة بخلق الكون عموما.

لقد خصّ الإنسان في خلقه و الإرادة في وسطية جامعة بين مادّة خالية من الوعي و الإرادة وبين روحية ملائكية بريئة من المادّة متمحّصة في إرادتها للخير. وهذا المعنى الجامع في الإنسان بين مادية وروحية جمعا كان ثمرته الوعي و الرّويّة و الإرادة المهيّئة للاختبار بين السّموّ إلى أفق الملائكة، وبين الهبوط إلى درك المادّة، هذا المعنى هو الذي سيكون مناطا للحكمة الإلهية من خلق الإنسان، فما هي هذه الحكمة كما جاءت في القرآن الكريم. وفي تأويل الإسلاميين؟ وما هو أثرها التربوي في النفس؟

**أ ـ وجوه الحكمة:** الناظر في القرآن الكريم لا يعدم ظفرا بوجوه من الحكمة في خلق الإنسان. فمنذ البداية كان الإعلان الإلهي بخلق هذا الكائن الجديد مصرّحا بوجه من وجوه الحكمة من خلقه، وهو الخلافة في الأرض، كما جاء في قوله تعالى :" **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً** " ( البقرة/30)، فالتصريح بالخلافة مقترنة بالخلق فيه قرينة على أنّها وجه من وجوه الحكمة من خلق الإنسان، وممّا يندرج في الخلافة من وجوه الحكمة عمارة الأرض كما جاء في قوله تعالى:" **هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنْ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا** " ( هود/61) فقد اقترن في هذه الآية استعمار الأرض بإنشاء الإنسان مما يقوم قرينة على أن عمارة الأرض غاية من غايات خلق الإنسان.

على أن الحكمة الجامعة من خلق الإنسان، و التي يندرج فيها سائر وجوه الحكمة هي عبادة الله كما جاء قوله تعالى:" **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ** " (الذريات/56). ففي الآية تصريح بالغاية من خلق الإنسان كما تفيده صيغة الحصر، وهو حصر وإن لم يكن حصرا حقيقيا، بل هو إضافي يتّسع لوجوه أخرى من علل الخلق قد نعلم بعضها و لا نعلم بعضها الآخر [[62]](#footnote-62) إلا أنّ تخصيص علّة العبادة بالذكر يدلّ على أنّها العلّة الكبرى في خلق الإنسان، وهو أمر متحقّق سواء حمل المعنى على أنّ العلّة هي العبادة نفسها كما ذهب إليه الزمخشري، إذ يقول في تفسير الآية: "أي وما خلقت الجن و الإنس إلا لأجل العبادة، ولم أرد من جميعهم إلا إياها" [[63]](#footnote-63)، أو حمل على أن العلّة هي دعوة الله الإنسان إلى العبادة كما ذهب إليه ابن المنير في تعليقه على الزمخشري، إذ يقول:"......فحاصله: وما خلقت الجنّ و الإنس إلى لأدعوهم إلى عبادتي، وهذا ما لا يعدل عنه أهل السّنة فإنه وافق معتقدهم"[[64]](#footnote-64) أو حمل على أنّ العلّة هي إرادة الله أن يعبده الإنسان، كما ذهب إليه ابن عاشور في قوله: " اللام في " ليعبدون" لام العلّة أي ما خلقتهم لعلّة إلا علّة عبادتهم إيّاي، و التّقدير : لإرادتي أن يعبدون"[[65]](#footnote-65) وكل هذه المحامل تلتقي عند كون تحقّق العبادة هو غاية الوجود الإنساني[[66]](#footnote-66).

إنّ عبادة الله تعني الخضوع لله و الإنابة إليه بإظهار عظمته وكرمه و فضله و التسبيح بحمده اعترافا في كل ذلك بكماله و إذا كانت هذه المعاني متحققة في مطلق العبادة الصادرة عن كافة المخلوقات الإلهية كما في قوله تعالى:" **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ** ( الإسراء/44) فإنها في صدورها عن الكائن العاقل الحر في إرادته من المعاني ما هو أكمل في تجلي الكمال الإلهي: عظمة وكرما وفضلا، إذ أنّ الكمال لمّا يشهد به العاقل المختار يكون أكثر تجليا منه لما يشهد به المسير المجبور من سائر المخلوقات الأخرى، بل إنّ خلق المخلوقات من السّموات و الأرض شاهدة بالكمال لم يكن إلا لأجل أن يشهد به الإنسان العاقل فيبلغ الكمال بذلك ذروة التجلي كما يفيده قوله تعالى:" **وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً** (هود/7) فالبلو إنما هو اختبار الإنسان فيما يكون عليه من الشهادة عملا صالحا بالكمال الإلهي،ولما كان هذا البلو هو العلّة في خلق السموات و الأرض شهادة بالكمال فإن موضوعه، وهو شهادة الإنسان بالكمال يكون هو العلّة الأصلية في ذلك.[[67]](#footnote-67)

وقد حاول المتصوفة الإسلاميون أن يشرحوا العبادة أي الحكمة من خلق الإنسان باعتبارها تجلّياّ للكمال الإلهي شرحا خالطته عناصر كثيرة من تراث الشرق القديم القائم على التّهويم الروحي و المعرفة الذّوقية ممّا أوقعهم في تأويل متعسفة للآيات و الأحاديث في هذا المجال، فقد بنوا آرائهم في هذا الشرح على حديث مزعوم، وهو الحديث القدسي الذي جاء فيه: "كنت كنزا لا أعرف فأحببت أعرف فخلقت خلقا فعرفتهم بي فعرفوني" [[68]](#footnote-68).

فغاية الخلق في هذا الحديث المزعوم هي أن يعرف الله، حيث انتاب الله شوق لأن يعرف فخلق الخلق فبهم عرف، وهو ما ذكره ابن عربي في قوله: وكان أصل ذلك (أي الخلق) حكم الحب، و أحب له الحركة في المحب، و النَّفس حركة شوقية لمن تعشق به وتتعلق، له في ذلك التنفس لذّة، وقد قال تعالى:" كنت كنزا مخفيا لم أعرف، فأحببت أن أعرف، فبهذا الحبّ وقع التنفّس فظهر النَّفس فكان العَماءُ ( أي المظهر الأول للمخلوقات)"[[69]](#footnote-69)

وليست سائر المخلوقات بكافية لأن يُعرف الله، فكان خلق الإنسان لاستكمال هذه المعرفة، وتكون هذه المعرفة أكثر كمالا بالإنسان الكانل المتمثّل في الأنبياء و الأولياء الصالحين، وتبلغ قمتها في الكمال بالحقيقة المحمدية، وهي الذروة العليا في الإنسان الكامل وفي شرح هذا المعنى يقول القاشاني: كما أن إنسان العين هو ما بع تبصر العين، كذلك الإنسان هو المجلى الذي يبصر به الحقّ نفسه ـ إذ هو مرآته ـ وهو العقل الذي يدرك به كمال صفاته، أو هو الوجود الذي ينكشف به سر الحقّ إليه، وهو علّة الخلق و الغاية القصوى من الوجود، لأنّه بوجوده تحققت الإرادة الإلهية بإيجاد مخلوق يعرف الله حقّ معرفته، ويظهر كمالاته، ولولا الإنسان ما تحقّقت هذه الإرادة، ولما عرف الحقّ[[70]](#footnote-70)

وربّما تكون أصل الفكرة في هذا التآويل الصّوفية غير بعيدة من الحقيقة القرآنية إذا ما اقتصرنا من هذه التفاصيل و التفاريغ على أنّ الله تعالى خلق الإنسان بغاية أن تظهر كمالاته بعبادته إيّاه، فتكون العبادة بدورها علّة لظهور الكمال الإلهي بطرق العبادة، وهو المعنى الذي لم يستبعده أبو علي القاري في تعليقه على حديث الكنز الآنف الذكر حينما قال: لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى:" **وما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون** " أي ليعرفوني كما فسّره ابن عباس رضي الله عنهما[[71]](#footnote-71). لكنّ ما حفّ بهذه الفكرة الأصلية في شروح المتصوّفة ممّا يفهم منه حاجة الله تعالى إلى أن يعرف، وممّا يُوحى بالاتّصال الحلولي بين الله و الإنسان إذ الإنسان هو المجلى الذي يبصر به الحقّ نفسه، وهو العقل الذي يدرك به كمال صفاته، إن هذه الشروح التي حفّت بأصل الفكرة هي شروح غربية من الرّوح القرآني الذي ينزّه الله تعالى عن الحاجة و عن الإتصال الحلولي، وينهى عن البحث في كيفية الخلق، ويجعل الحكمة من الخلق راجعة في غايتها إلى حاجة المخلوق لا إلى حاجة الخالق كما مرّ بيانه[[72]](#footnote-72).

و إذا كان المتصوفة حاولوا شرح الحكمة الإلهية من خلق الإنسان بتجلّي الكمال الإلهي في أصل العبادة، فإنّ المعتزلة وهم روّاد القائلين بالتّعليل حاولوا أن يشرحوا تلك الحكمة في ثمرة العبادة وهي التفضل على الإنسان بالثواب و النعيم.

إنّ العبادة في حق الله هي بالنّسبة للإنسان أمر تكليفي، فالله تعالى خلق الإنسان عاقلا حرّ الإرادة و كلّفه بناء على ذلك بعبادته فما هي الحكمة من خلق الإنسان الملّف بالعبادة؟ أجاب المعتزلة على هذا السؤال بجواب لا يعد ومعنى تجلّى الكمال الإلهي، من حيث الفضل و الكرم و الإنعام، فالله تعالى من محض كرمه وفضله خلق الإنسان المكلّف بالعبادة ليُعرضه للنعيم العظيم إمّا على سبيل الاستحقاق جزاء للطاعة، أو تعويضا عن الألم الذي فيه مصلحة، و إمّا على سبيل التفضّل فيما سوى ذلك[[73]](#footnote-73). فهذا الإنعام الإلهي على الإنسان هو الحكمة من خلقه، وهو التجلّي لكماله كرما وفضلا[[74]](#footnote-74). وقد لخصّ القاضي عبد الجبّار هذه المعاني في قوله : " اعلم أنّ وجه الحكمة في خلق الملّف أنّه تعالى خلقه لينفعه بالتفضّل، و ليعرّضه للثواب، و إن كان المعلوم أن إيلامه مصلحة له أو لغيره فلا بدّ من أن يخلقّه لينفعه بالأعواض فيكون نافعا من الوجوه الثلاثة"[[75]](#footnote-75).

إلا أنّ هذا التفسير الإعتزالي للحكمة من خلق الإنسان بأنها تعريضه للنّفع كمظهر للكمال الإلهي بتحقّق كرم الله و فضله مما هو مندرج ضمن عدله يواجه عند التأمل فيه اعتراضات قوية استشعرها القاضي عبد الجبّار نفسه وحاول أن يردّها لإثبات التفسير الذي ذهب إليه، ولعلّ من أهمّ ما يمكن أن يوجه من نقد إلى هذا التفسير الأمرين التّاليين.

**الأول:** إذا كان التعريض للنعيم هو الحكمة من خلق الإنسان المكلّف، فكيف يمكن أن تتخلّف هذه الحكمة في الحالات التي لا يحقق فيها المكلف العبودية باختياره العصيان أو الكفر الذي يعرضه للعقاب؟ ثم أليس أظهر في الكرم الإلهي أن يتفضل الله على عباده بالنّعيم الدائم دون واسطة التكليف؟ وقد حاول القاضي عبد الجبّار أن يحلّ هذا الإشكال بقوله: إنّ النّفع المتقن قد يترك لنفع مشكوك فيه إذا كان أعظم منه، ولهذا فإنّ الإنسان نراه يعدل عن الراحة إلى المشقة طلبا لراحة أكبر ومنافع أعظم و إن كانت غير متيقنة الحصول، فلذلك يكون العدول عن الإنعام الابتدائي إلى إنعام المتفضل به بدونها باعتبار الاستحقاق لا باعتبار الكمّ، وحينئذ يؤول الأمر إلى نوع من التعالي عن التفضّل الإلهي، وهو قبيح الإنسان.

والثاني : أن المنفعة التي من أجلها خلق الإنسان ليست إلاّ اللذة المادية و الروحية، واللّة ليست إلاّ راحة من مؤلم، فأية حكمة في أن يخلق الله الخلق ثم يحوجهم إلاّ الالتذاذ بزوال ما هم فيه من ألم، كخلقهم على الجوع و العطش و الجهل ثم نفعهم بالمأكل و المشرب و العلم؟ وقد حاول القاضي حل الإشكال بتحليل لحقيقة اللّذة و الألم، فبين أنّ اللّذة ليست راحة من مؤلم، بل هي لذّة ابتدائية تابعة للشّهوة، و لذلك يتكلّف النّاس تقوية الشهوة للحصول على اللّذة دون أن يكونوا في حالة ألم. ولماّ كان الأمر كذلك فإنّ الله تعالى خلق النّاس بنفع ابتدائي لا على سبيل إراحتهم من الآلام، وبه يتحقّق الكمال[[76]](#footnote-76)

يتبين مما تقدم أن كلاّ من الصوفية و المعتزلة حاولوا أن يرجعوا الحكمة من خلق الإنسان إلى تجلي الكمال الإلهي: معبودية عند المتصوّفة وعدلا عن طريق الإنعام عند المعتزلة، و إذا كان المتصوّفة قد خلطوا أصل الفكرة ببعض التهويمات ذات الأصل الإشارقي، فإن المعتزلة سلكوا مسلك التقنين العقلي الصّارم الذي قد تتوالى فيه الشبه و الرّود إلى غير حدّ. وقد أثبت الله تعالى هذه الحكمة في القرآن الكريم، وذكر أنّها العبادة فيما تؤول إليه من منفعة في حق الإنسان، ومن تجلّي الكمال في حقّ الله، وهذا هو منتهى ما ينبغي أن يص إليه عقل الإنسان من البحث، إذ لو تجاوزه ليسأل عن الحكمة من تجلّي الكمال الإلهي لوصل إلى سؤال : لماذا الوجود الإلهي؟ وهو ما لا طائل من ورائه[[77]](#footnote-77)

**ب – أثرها التربوي:** إنّ الحكمة من خلق الإنسان كما جاءت في البيان القرآني لا ينبغي أن تُفهم بحال من الأحوال على أنّها راجعة إلى معنى الغرضية المعبّرة على النّقص، وهو المعنى الذي جعل بعض الإسلاميين يمنعون الحكمة بالمعنى العلّي في خلق الإنسان، فالله تعالى غني عن العالمين في كلّ حال: هو غني عن أن يعيد، وهو غني أن يعبد، وهو غني عن أن يُسبح بحمده، و أن يلحظ العبادة كمالاته، وهو متّصف بالكمال المطلق حتى ولو لم يخلق الخلق جميعا. و إذا كان الأمر كذلك فلم هذا البيان القرآني للحكمة من خلق الإنسان؟.

إذا تأملنا الآيات القرآنية التي تتحدث عن خلق الإنسان فإننا نجدها يرتبط فيها الخلق بالعبادة بصورة صريحة أو ضمنية، ولنذكر في ذلك قوله تعالى:" **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ** " ( الذاريات /56) ففيه إقتران مباشر بين الخلق و العبادة، وقوله تعالى:" "**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً "** ( القرة /30 ) فالخلافة في الأرض إنما تتمّ بطريقة العبادة إذ هي إنجاز أوامره ونواهيه في عمارة الأرض وترقية النّفس، وقوله تعالى : " **الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الإِنسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4) "** ( الرحمن / 1-3 ) ففيه اقتران بين الخلق وبين تعليم القرآن أي تعليم العبادة وقوله :" **يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (6) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ** " ( الإنفطار /7) ففيه تأنيب على عصيان الله و التّنكّب عن عبادته وهو الكريم المنعم.

إن اقتران الخلق بالعبادة في هذه الآيات وغيرها من الآيات التي تتحدّث عن خلق الإنسان فيما يشبه الاطّرام ينظري على دلالات عميقة فيما يعود على الإنسان بالسموّ و الثّراء في وجوده، فإذا كان الله تعالى غنيا عن عبادة الإنسان، فإنّ هذا الإنسان وقد خلق ليس بغني عن عبادة الله، بل هذه العبادة هي غاية خلقه ومحور وجوده.

و القرآن الكريم لما يعلّم الإنسان هذه الحقيقة حقيقة العبادة مرتبطة بأصل الخلق فهو إنّما يرسّخ فيه أنّ وجوده ابتداء ليس وجوده .

و القرآن الكريم لما يعلّم الإنسان هذه الحقية حقيقة العبادة مرتبطة بأصل الخلق فهو إنّما يرسّخ فيه أنّ وجوده ابتداء ليس وجودا عفوا من الغائية، بل هو وجود مُغيّى بغاية هي التي تمنحه قيمته بحيث يبلغ من الكمال بقدر ما يحقّق من تلك الغاية، ويقترب من العدم بقدر ما يقصر عنها، وهو المعنى المستفاد من الاقتران بين الإعلان عن منشإ الشيء، وبين التصريح بما أُعدّ له من غايات، بحيث تصبح النشأة و الغاية وحدة تنتقض بانتقاض أحد طرفيها، وهو ما أشار إليه ابن عاشور في قوله: " إنّ مقارنة شيء من الأحوال و المعاني لتكوين شيء ما تُؤثر تالفًا بين ذلك الكائن و بين المقارن...ألا ترى أنّه تعالى أراد أن يكون قَبولُ العلم من خصائص الإنسان علّم آدم الأسماء عندما خلقه"[[78]](#footnote-78)، وهو ما ينطبق في الحال على اقتران الخلق بالعبادة كغاية للوجود.

وحينما يستقرّ في ضمير الإنسان أن أصلّ وجوده مغيّى بعبادة الله، ويقع ذلك في نفسه موقع الاعتقاد فإنّه يبذل من الجهد في تحقيق الغاية ما يبذله من أجل تحقيق الوجود ذاته، وحينئذ يكون مرتقياُ بوجوده في القيمة عبر ما يحقّق من عبادة، و إذ كانت عبادة الله ليست إلاّ الاقتراب من الكامل المطلق الكمال فإنّها ليست في الحقيقة إلا ارتقاء بالوجود الإنساني إلى درجات الكمال المصوّرة في قوله تعالى: " **يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ "** ( الإنشقاق/6) ، وحينئذ لا يكون مجال للإحباط النّاشيء عن الجهل بحكمة الوجود: قلقا ويأسا وخوفا وعبثا، وغيرها من الإحباطات الناقضة للوجود الإنساني، ولا نحسب القرآن الكريم مبنيا للحكمة من خلق الإنسان إلا لترشيده على هذا النّحو، وهو ما نحسب أنّه ينبغي أن يكون وجهة لبحث الباحثين في علّة الخلق الإلهي عرضا عن التّيه في مغيّبات من كيفية تعلّق الإرادة الإلهية بالعلل و الغايات، فذلك ممّا لا قبل للعقل به.

وهذا المعنى التربوي الذي يحصل في النفس بإدراك الحكمة من الوجود الإنساني ينعكس لا محالة على حياة المجتمع، فهو المظهر الأكبر لهذا الوجود، و المجلى الأعظم لتلك الحكمة، ومن أُشرب إيمانا بأنّ وجود الإنسان هو تفضّل إلهي يُلحق النّعيم و الخير به، فإنّه سيكون مدفوعا بفعل ذلك الإيمان إلى أن يحترم حكمة الله باحترام كلّ فرد من أفراد الإنسان المتجسّدة فيه، كما يكون مدفوعاً أيضاُ إلى التعاون مع بني جنسه ليبلغ من الشكر لله على فضله بإضفاء نعمة الوجود عليه درجات ما هو بالغها في مسعاه الفردي مهما استجمع من القوّة و الإخلاص. وشتّان بين من هذا شأنه وبين من وقر في نفسه أنّ وجوده عبث أو نقمة، فهذا لا يملك إلا التعدّي على الآخرين عبثا منه أو نقمة.

**الفصل الثاني**

**المبدا الزمني للإنسان**

**1- ماقبل الإنسان:**

الإنسان هو الكائن الذي جُمعت فيه قوى مادية وقوى عقلية ناطقة، فكان ذلك الجمع أساس التكليف وحمل الأمانة، وقد أخبر القرآن الكريم أن هذا الجمع تحقّق في شخص آدم فكان الإنسان الأوّل كما صوره تعالى في قوله:" **إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ (71) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ** " ( ص/71-72).

ولم يكن الإنسان أوّل الخلقة وجودا، بل كان مسبوقا بأنواع الموجودات الكثيرة، منها ماهو مادي خال من العقل، ومنها ماهو عقلي خال من المادّة، ولكنّه يبدو أنّه الكائن الأوّل وجوداُ الذي اجتمعت فيه المادّة و العقل معاُ.

**أ- الوجود العقلي قبل الإنسان:** يخبر القرآن الكريم بأنّ الإنسان تقدّمت وجوده كائنات ذاتُ طبيعة عقلية خالصة غير مخالطة للمادّة التي يتكون منها الإنسان، ولذلك فإنّها غير خاضعة لقانون المادّة في التحيّز و التّحجّم بحيث تخضع للمشاهدة و القيس، وهذه الكائنات ترجع إلى **نوعين اثنين:** أوّلهما الملائكة حيث أخبر الله عنهم في قوله تعالى:" **إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ "**(ص71)، فوجدهم متقدّم على وجود هذا المخلوق الجديد.

وثانيهما: الجنّ الذين أخبر الله عنهم بقوله:" **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (26) وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ "** ( الحجر 26/27)، وفي الآية تصريح بأنّ خلق الجنّ كان قبل خلق الإنسان.وسواء كان الجن جنسا مستقلا في الوجود، أو هو من نسل إبليس الذي كان من الملائكة ثمّ طرأ عليه ما يشبه المسخ لكبره وعناده[[79]](#footnote-79)، فإنّ الملائكة و الجنّ كانا قبل وجود الإنسان يمثّلان الوجود العقلي و الواعي، ولذلك فإنّها اللّذان كان لهما شأن من بين سائر الموجودات الأخرى كما يتبيّن من الأحداث التي حفّت بخلق الإنسان من إعلام إلهي بهذا المخلوق الجديد، وطلب للسّجود له، وما نشأ عن ذلك من مواقف الطاعة والعصيان، وهو المصوّر في قوه تعالى :" **إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ (71) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (72) فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (73) إِلاَّ إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنْ الْكَافِرِينَ "** (ص71-74).

وقد بيّن القرآن الكريم أنّ هذا الوجود العقلي السّابق على الإنسان هو وجود دائر بين قطبين متناقضين: قطب الخير الذي عليه الملائكة كما صورّه قوله تعالى :" **فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ "** (ص/71)، وقوله تعالى:" **لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ"** ( الكهف/50) وقوله: " **فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (73) إِلاَّ إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنْ الْكَافِرِينَ"** ( ص 73-74).

**ب- الوجود المادّي قبل الإنسان:** لقد تضمّنت قصّة خلق آدم في القرآن الكريم أنّ هذا الخلق كان مسبوقا بالعديد من الأشياء المادية المتميّزة الذّوات مما ينبئ بأنّ العالم كان معمورا بأصناف الموجودات، وهو ما يفيده قوله تعالى: " **وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاء إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ"** ( البقرة/31)، فهذه الأسماء التي عُلّمها آدم إنما هي أسماء لموجودات كانت قائمة في البيئة الكونية كما يدّل عليه العرض الذي عرضت به هذه الموجودات على الملائكة في مقام التّعجيزات لبيان أفضلية آدم للخلافة، وهو ما وضّحه الإمام ابن عاشور في ردّ توهّم من ذهب إلى أن الأسماء التي عُلّمها آدم هي أسماء ما يكون لا ما هو كائن، إذ يقول: " ولو كانت المزيّة و التفاصيل في تعليم آدم ما سيكون من الأسماء في اللّغات لكفى في إظهار عجز الملائكة عدم تعليمهم لجمهرة الأسماء، و إنما علّم آدم أسماء الموجودات يومئذ كلّها ليكون إنباؤه للملائكة بها أبهر لهم في فضيلته"[[80]](#footnote-80).

ومن أغرب الآراء في هذا الشان ما ذهب إليه القاضي عبد الجبّار المعتزلي من رأي يؤول إلى أنّ الإنسان المكلّف لم تتقدّمه جمادات في الخلق، بل الموجودات المادية إمّا خلقت معه أو بعده؛ وذلك لأنّ كلّ الوجود المادي كان خاتمة لنفع المُكلَّف، فوجودُه دون وجود ضرب من العبث في حق الله تعالى لأنّه خلقُ شيء دون الانتفاع به وهو ما ينقض الحكمة الإلهية، فهو باطل، وقد عبّر على هذا المعنى بقوله:" إنَّ الجماد إنَّما ينتفع المُكَّلف به على أحد وجهين: إمّا بأن يَعتَبِرَ به، أو بأن ينتفع به في الدنيا، وكلا الوجهين إنّما يصحّ في حال وجوده، ولا معتبر فيه بتقدّمه، فيجب ألا يحسن خَلقُ الجماد قبل الحيّ"[[81]](#footnote-81).

وليس هذا الرأي مخالفا لحقيقة العلم فحسب[[82]](#footnote-82)، بل هو مخالف للعقل أيضا؛ فالخلقُ الإلهي لئن كان بمطلق الإرادة، إلاّ أنّهيتمّ عبر سنن ثابتة على نحو ما نراه في نشوء الأشياء و استحالتها، فليس إذا من القبح في شيء أن يخلق الله الأشياء جمادا وحيوانا ونباتا حسب سنّة إلهية في التفاعل و النموّ إلى أن تبلغ الدّرجة التي تكون فيها نافعة للإنسان فيخلق الإنسان، فتكون أشياء كثيرة متقدّمة عليه، ولكن في طور إعدادها لنفعه، وهو ما أثبتته حقائق العلم في نشوء الأرض و إبترادها شيئا فشيئا، وتكوّن الغازات من حولها، ونشوء الحياة عليها بالتدريج.

هذان نمطان من الوجود سبقا الوجود الإنساني: وجود عقلي غير مخلوط بمادة على النحو الإنساني، ووجود مادي غير مخلوط بعقل، فهل سبق الوجود الإنساني نمط ثالث على غرار الإنسان: مادي عقلي معاً.

**جـ ـ هل من وجود إنساني قبل الوجود الآدمي؟:** تردّد عند بعض المفسّرين أنّ آدم قد سبقه خلق آخر من جنسه ممن اجتمعفيهم العقل و المادّة، وأنّ هذا الجنس قد أسد في الأرض، ولكن مصيره كان الهلاك، وعمر الأرض من بعدهم الملائكة[[83]](#footnote-83). وقد حاول من تبنى هذا الرأي أن يجد له سندا في قوله تعالى:" **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ"** ( البقرة/31)، فالملائكة إنما قالت ما قالته في هذا المخلوق الجديد أنه يسفك الدّماء ويفسد في الأرض قياسا على المخلوق الذي سبقه من جنسه، و الذي علمت منه أنه سفك الدّماء و أفسد في الأرض[[84]](#footnote-84). وهو ما يؤيده على رأيهم قوله تعالى:" **ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلائِفَ فِي الأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ"** ( يونس/14) فالخطاب لبني الإنسان الذين كانوا خلفاء في الأرض من بعد هذا الجنس العاقل الذي سبق آدم ثم انقرض.

وليس من البعيد أن تكون هذه الآراء قد تسرّبت من الثقافات القديمة اليونانية و الفارسية و الهندية، فقد كانت تروج فيها فكرة أنّ الأرض قبل آدم كانت مسكونة بجنس آخر من نفس تركيبه، و أنّه كان جنسا مفسداً؛ ولذلك فإن كبير الآلهة(زفس) عند اليونان جلاّهم من الأرض لفسادهم، أو أنّ الله قد أرسل إليهم جندا من الملائكة فدحروهم و شتّتوهم في الجزائر و البحار. ومن أساطير الهند أنّ سلالتهم أقدم من السّلالة الآدمية، وأنّ آدم كان عبدا من عبيدهم، ولكنه طرأ عليه فساد فجلا أو أُجلِي هو و أولاده إلى الغرب[[85]](#footnote-85). وقد قال المعرّي في ذلك شعرا:

تقول الهند آدم كان قنّا لنا فسرى إليه مخبّبوه[[86]](#footnote-86)

وكأنّه هو نفسه كان لا يستبعد الفكرة حيث يقول في موطن آخر:

جائز أن يكون آدم هذا قبله آدم على إثر آدم [[87]](#footnote-87)

ولكن هذه الآراء لا سند لها من القرآن الكريم و الحديث، بل إنّ القرآن الكريم يفيد أنّ آدم عليه السّلام هو أوّل من سكن الأرض ممحن تحقّقت فيه خاصية الجمع بين العقل و المادة، وهو ما يفهم من قوله تعالى:" **إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ (71) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ"** (ص/71-72)، فهو إخبار بخلق كائن جديد لم تكن له سابقةُ من جنسه، و إلا لما أحتفل به هذا الاحتفال الذي أعلن فيه عن مهمّة جديدة ستكون مناط تكليفه[[88]](#footnote-88).

أمّا ما قيل من قياس الملائكة على جنس سابق على آدم في الحكم عليه بالفساد و سفك الدّماء فهو ضعيف، لأن الملائكة يمكن أن تستنتج حكمها ذاك من ملاحظة طبيعة هذا المخلوق الجديد حيث إنّها اشتملت إلى جانب العنصر الروحي البريىء من الفساد على عنصر مادي ترابي، وهو المظنّة لأن يؤدي إلى الفساد وسفك الدّماء، وقد بيّن ذلك ابن عاشور في قوله:" مجرّد مشاهدة الملائكة لهذا المخلوق العجيب المراد جعله خليفة في الأرض كافٍ في إحاطتهم بما يشتمل عليه من عجائب الصّفات على نحو ما سيظهر منه الخارج؛ لأن مداركهم غاية في السّمو لسلامتها من كدرات المادّة"[[89]](#footnote-89). أمّا قوله تعالى:" **ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلائِفَ فِي الأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ"** ( يونس/14) فإنّه خطاب لأمة محمد صلّى الله عليه وسلّم، فالله جعل هذه الأمّة خليفة لأقوام قبلها أهلكها بسبب فسادها وكفرها كما جاء في الآية السّابقة:" **وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا"** ( يونس/13)[[90]](#footnote-90).

وقد تردّدت فكرة عند الصّوفية تؤول إلى نوع من القول بتقدّم وجود إنساني على وجود آدم عليه السلام،وهي فكرة متّصلة بما عرف عندهم بمسألة الحقيقة المحمدية، وخلاصة الفكرة أنّ محمّدا صلّى الله عليه وسلّم الذي هو جوهر الوجود وحقيقته كان متقدّما في الخلق على سائر الموجودات، وليست النبوّات المتتالية إلا تجلّيات للحقيقة المحمديّة، وآخر تجلًّ لها هو التجلّي في طينة محمّد صلّى الله عليه وسلّم، وممّا استندوا عليه في ذلك ما نسب إلى الرّسول عليه السّلام من قوله: " كنت نبيا و آدم بين الطين و الماء "[[91]](#footnote-91) على معنى أنّ الوجود المحمّدي متقدّم على الوجود الآدمي كما شرحه ابن عربي في قوله:" كلّ نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين، و إن تأخّر وجود طينته، فإنّه بحقيقته موجود، وهو قوله صلّى الله عليه وسلّم:" كنت نبيا وآدم بين الماء و الطين " وغيره ما كان نبيا إلا حين بعث"[[92]](#footnote-92) ولذلك فإنّ محمّدا عليه السلام كما يقول ابن عربي أيضا:" بدئ به الأمر وخُتم، فكان نبيا وآدم بين الطين والماء، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين"[[93]](#footnote-93).

وقد لقيت هذه الفكرة رواجا عند بعض أهل السنة أيضا حيث تفشّت مقولة أنّ محمّدا عليه السّلام هو أوّل النّاس خلقا، ومن ذلك ما جاء في الشفا للقاضي عياض ( ت544 هـ ) من أنّ الله تعالى من بين ما امتّن به على نبيّه محمّد صلّى الله عليه وسلّم لّما ناجاه في سدرة المنتهى أن قال له :" وجعلتك أوّل النبيين خلقا "[[94]](#footnote-94). وقد شرح هذا القول نور الدّين القاري بقوله :" إنّه سبحانه وتعالى خلقه قبل آدم، فلمّا خلق هذا قذفه في صلبه، فلم يزل في صلب كريم إل ى رحم طاهر من السّفاح حتّى خرج من بين أبويه، فكان أوّلهم خلقا ووجودا ". ويبدو أنّ هذه الأفكار لا تحمل أكثر من دلالات رمزية لشرف النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وعلّو قدره، و أفضليته على العالمين، و إلا فإنّ الصريح من موقف القرآن الكريم و الحديث الشريف هو أنّ الوجود الزّمني للإنسان إنّما كان بوجود آدم عليه السّلام، و أنّ هذا الوجود استجمع العنصر الروحي العقلي، و العنصر المادّي من حيث كانا متفرّقين في الكون قبل ذلك.

**2- طفرة الوجود الإنساني المكتمل:**

إنّ خاصية الإنسان هو أنّه ذلك الكائن المستجمع لعنصري المادة و العقل كما مرّ بيانه، وإذا كان هذا الكائن غيرّ مسبوق بكائن من جنسه مستجمع للعنصرين، فكان آدم هو الإنسان الأوّل و جودا، فكيف تمّ وجود هذا الإنسان على الأرض، هل بطفرة فجائية وُجد فيها مكتملا في خاصية الجمع بين العنصرين، أم بارتقاء تدريجي في الحياة الأولى أسفر في آخر درجاته على هذا الكائن العاقل ( الإنسان) ؟ هما احتمالان واردان في التصوّر متنازع فيهما بين الآراء في الفكر الفلسفي الدّيني، فما موقف القرآن الكريم و الحديث الشريف من مبدأ الوجود الزمني للإنسان؟.

ورد في القرآن الكريم آيات عديدة تخبر بخلق الإنسان، و إذا تجاوزنا من تلك الآيات ما يتعلّق بخلق الإنسان فردا في أطواره الجنيبية إلى تلك الآيات التي تتعلّق بخلق الإنسان نوعا في بداية وجوده فإنّنا نجد من هذه الآيات نوعين: نوع يخبر بقصّة خلق الإنسان الأوّل آدم عليه السلام، ونوع يخبر بخلق الإنسان مطلقا من جهة كونه نوعا. و إلى جانب هذه الآيات وردت أحاديث نبوية تصوّر خلق آدم وتصف أحداثه، ونورد فيما يلي نصوص هذه الآيات و الأحاديث، ثم نستنتج منها الموقف القرآني في خلق الإنسان.

**أـ نصوص الوحي في خلق الإنسان:** من بين الآيات التي تخبر بخلق آدم و أحداثه الآيات التالية:

- قوله تعالى:" **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ "** ( البقرة/30)

- قوله تعالى: " **إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ "** ( آل عمران/59 )

- قوله تعالى: " **وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنْ السَّاجِدِينَ (11) قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ "** ( الأعراف 11-12 ).

- قوله تعالى :" **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (28) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (29) فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (30) إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ "** ( الحجر/28-31 )

- قوله تعالى :" **إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ (71) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (72) فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (73) إِلاَّ إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنْ الْكَافِرِينَ"** ( ص 70-74 ).

ومن بين الآيات القرآنية التي تحدّثت عن خلق الإنسان في إطار النوع العام.

- قوله تعالى :" **هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلاً "** ( الأنعام /2 )

- وقوله:" **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ "** ( المؤمنون/12 )

- وقوله:" **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ "** ( الحجر/26 )

- وقوله :" **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنْ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ "** ( الحجّ /5 )

- وقوله :" **وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ "** ( الروم / 20).

- وقوله: " **الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِنْ طِينٍ "** ( السجدة/7).

- وقوله : " **إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لازِبٍ "** ( الصافات /11 ).

وقد وردت بعض الأحاديث تتحدث عن خلق آدم، ومن بين هذه الآحاديث.

- ما رواه الترمذي من حديث أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" إنّ الله تعالى خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنوا آدم على قدر الأرض، فجاء منهم الأحمرُ و الأبيضُ و الأسودُ وبين ذلك، و السّهل و الحزن و الخبيث و الطيب"[[95]](#footnote-95)

- ما رواه مسلم و أحمد أنّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم قال:" لما صوّر الله آدم في الجنّة تركه ما شاء الله أن يتركه، فجعل إبليس يطيف به ينظر ما هو، فلما رآه أجوف عرف أنّه خَلّق خلقا لا يتمالك"[[96]](#footnote-96).

- ما رواه الترمذي مرفوعا :" إنّ الله خلق آدم من تراب فجعله طينا ثم تركه، حتّى إذا كان حما مسنونا خلقه وصوّره ثم تركه، حتى إذا كان صلصالا كالفخّار كان إبليس يمرّ به فيقول: لقد خلقت لأمر عظيم، ثم نفخ الله فيه من روحه" [[97]](#footnote-97).

**ب- شواهد الطفرة الإنسانية في نصوص الوحي:** إنّ الآيات و الأحاديث الآنفة الذّكر لا تحدّد في دلالة قطعية الكيفية التي عليها خلق الإنسان الأوّل فيما إذا كان قد وُجد طفرة أو تدرّج وجوده في مراتب متعددة إلى أن استوى في أكمل صورته، إلا أنّ هذه النّصوص قد انطوت على جملة من الشّواهد و القرائن بلغت من التنّوع و الكثرة ما يجعل تواردها متضافرة على المعنى الواحد يكاد يفيد القطع في الدلالة على ذلك المعنى. والمعنى الذي تواردت عليه هذه الشواهد متضافرة هو معنى الفجائية في وجود الإنسان الأول ممّا يفيد أنّ هذا الوجود كان طفرة في الخلق نشأ منها كائن جديد متكامل النّوع ابتداء، مستقلا في خصائصه وعناصر تكوينه عن سائر المخلوقات الأخرى، وهذه المعاني يمكن استثمارها من عناصر أربعة تناولتها بالبيانات الآيات و الأحاديث التي وصفت خلق الإنسان وهي : الإعلام الإلهي بخلق الإنسان، وعناصر الخلق، وحادثة الخلق، وتفاعل البيئة الكونية بالمخلوق الجديد.

**أوّلا: الإعلام الإلهي بخلق الإنسان:** جاء هذا الإعلام في عدة آيات أوضحها قوله تعالى : " **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً "** ( البقرة /30 ). وهذه الآية ارتبط الإلعام بالخلق فيها بالمهمّة التي ستُسند إلى المخلوق الجديد، وهي الخلافة، وفي ذلك دلالة على أن هذا المخلوق سيكون مكتمل الإنسانية، إذ هو سيكون خليفة، وهو ما يتطلب الإكتمال. وفي قوله تعالى: " **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (28) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ "** ( الحجر/28-29) ما يشعر بقرب ما بين الإعلان الإلهي بالخلق، وبين الخلق الفعلي بالتّسوية و النّفخ، وهو المعنى الذي يؤدّيه التعبير باسم الفاعل ( خالق ) متبوعا بإذا، ممّا ينتفي معه احتمال الامتداد الزمني الذي يستغرق ملايين السنّين فيما بين بداية الحياة و بين نشأة الإنسان. و إذا كان الله تعالى منزّها في أفعاله عن قيود الزّمان إلاّ أنّ البيان القرآني متّجه بالخطاب للفهم البشري، فيكون مدلوله منضبطا بقواعد الفهم، وهو ما يؤدي في موضوع الحال إلى انضباط الدّلالة في هذا الإعلام الإلهي في معنى الفجائية في وجود الكائن الجديد المعلن عن وجوده.

**ثانيا: عناصر الخلق:** لقد تمّ خلق الإنسان من عنصرين: الأوّل عنصر مادي عبّر عنه في القرآن و الحديث بتعابير مختلفة وهي: التراب، و الطّين، و الحمأ المسنون، والطين اللازب، و الصلصال.

وقد أوضح الرّاغب الأصبهاني أنّ الاختلاف في هذه التعابير هو اختلاف بحسب مراحل التي تمرّ بها مادّة التّراب حتّى تنضج و تصلب، وقال في ذلك" " قال في موضع: خلقه من تراب، إشارة إلى المبدأ الأوّل، وفي آخر: من طين، إشارة إلى الجمع بين التراب و الماء، وفي آخر: من حمأ مسنون، إشارة إلى الطين المتغيّر بالهواء أدنى تغيّر، وفي آخر من طين لازب إشارة إلى الطين المستقرّ على حالة من الاعتدال يصلح لقبول صورة، وفي آخر: من صلصال من حمإ مسنون، إشارة إلى يبسه وسماع صلصلة منه، و في آخر: من صلصال كالفخّار، وهو الذي قد أصلح بأثر من النّار كالخزف"[[98]](#footnote-98)

و العنصر الثاني هو العنصر الروحي المبيّن في قوله تعالى: " **فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي "** . والجمعُ بين هذين العنصرين نمط جديد من الخلق لم تكن له سابقة في الكون حسب البيان القرآني، فالموجودات كانت إما موجودات عقلية خلو من المادة، و إما موجودات مادية خلو من العقل، فالجمع بينهما في هذا الكائن مؤذن بالجدّة في النّوع. ثّم إنّ وهذا الجمع نفسه كان بصفة فجائية سريعة كما يشير إليه التّعبير بالنفخ في قوله تعالى: " **وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي "** ، فالإكتمال العقلي الروحي كان اكتمالا على دفعة واحدة وليس اكتمالا منضافا بالتدّرج إلى العنصر المادي. وكلّ هذه المعاني مؤذنة من خلال مادّة التكوين بأنّ هذا الكائن مستلّ في كيانه عن غيره من الكائنات.

**ثالثا: حادثة الخلق:** إنّ ما جاء في القرآن الكريم من تصوير حادثة الخلق يتراوح التعبير فيه ما يفيد في ظاهره التراخي مثل قوله تعالى :" **وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ" [[99]](#footnote-99)،** و بين ما يفيد الفورية المطلقة مثل قوله تعالى: **" ثم قال له كُنْ فَيَكُون"**، ولكن التّراخي الموحي بالتعاقب في حادثة الخلق إنّما هو تراخ عقب الخلق الإبتدائي للإنسان، فهو تراخ في نطاق تسوية الإنسان و قد خُلق الإنسان وقد خلقا إنسانا، ولذلك فإنّ التعابير الموحية بالتّراخي سبقت بفعل الخلق، و الخلق كما جاء في لسان العرب هو ابتداع الشيئ على مثال لم يسبق إليه[[100]](#footnote-100)، وهو لذلك دالّ على طفرة نوعية، وليس بصالح للدلاّلة على الانقلاب المتباطئ الذي يتحوّل فيه الشيء من حال إلى حال. وممّا يدل على الفجائية في حادثة خلق الإنسان المقارنة بين خلق آدم وخلق عيسى في قوله تعالى: "" **إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ "** فعيسى عليه السلام كان خلقُه خرقا للنّاموس الكوني الذي يرتبط فيه المراحل لاحق بسابق حتى عُدّ حالة فريدة في حركة النشوء الإنساني، وكذلك آدم عليه السَّلام كان خلقُه حالة فريدة في سلسلة المخلوقات مقطوعة الصلّة بكلّ حالة من حالات الخلق السّابقة، كما أنّ خلق عيسى كان مقطوع الصّلة بحالات خلق الناس الآخرين. وقد جاء التعبير ب" ثم قال له كن فيكون " ليؤكّد الصّفة الفجائية للخق و يبعد احتمال الانقلاب التطوّري.

**رابعا: انفعال البيئة الكونية بخلق الإنسان:** لقد وصف القرآن الكريم الانفعال الذي أحدثه خلق الإنسان في البيئة التي خُلق فيها متمثّلا في مواقف الكائنات العاقلة من ملائكة وجنّ، فهؤلاء لما أُعلموا بخلق الإنسان و أمروا بأن يسجدوا له كانت لهم مواقف على طبيعة النوعية لهذا المخلوق الجديد.

فالملائكة كان لهم موقف غير معهود منهم تمثّل في الاستغراب و التّساؤل لمّا أعلمهم الله أنّه جاعل في الأرض خليفة، إذ قالوا: " أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ".

وهذا الاستغراب و التّساؤل إذا وضع في سياق ما اعتيد في انصياعهم المطلق للأمر الإلهي إذ هم " يفعلون ما يؤمرون " لم نجد له سبب سوى ما توفر عليه هذا المخلوق الجديد من جدة في خلقه لم تكن معهودة في سلسلة المخلوقات، وهذه الجدّة هي التي كانت مناطا لتكليفه بالخلافة التي كانت محلَّ تساؤل واستغراب، فانفعال الملائكة بمهمّة آدم(الخلافة" إنما هو في الحقيقة انفعال بالطبيعة الفريدة في تكوينه، إذ عهدوا من الخلق إلا ما هو نور متمحّص للصلاح، وما هو مادّة صرف، فلمّا خلق هذا الإنسان خليفة وهو المستجدّ للمادّة و الروح آئلا إلى الإفساد في الأرض. ولو كان هذا الإنسان مرتقيا في سلّم الاكتمال استجماعا للمادّة و الرّوح لكان الملائكة على عهد بطبيعته، ولتغيير بسبب ذلك ردُّ فعلهم الفُجائي بالتساؤل و الاستغراب إلى موقف آخر ينبع من العهدية بالإرهاصات السابقة لطور الاكتمال الإنساني.

و أمّا إبليس فقد انفعل بوجود الإنسان انفعالا مخالفا لانفعال الملائكة، ولكنه يلتقي معه في الدّلالة، إذ هو لمّا أمر بالسجود لآدم أبى و استكبر محتجا بطبيعة الخلقة في هذا الذي أمر بالسجود له حيث قال:" خلقتني من نار وخلقته من طين " فهذا الموقف إنّما هو ناتج من ملاحظة الجدّة في الكيان الإنساني، و التفرّد الابتدائي في طبيعته، وهو ما يدلّ على الخلق المنفرد المتبث عن الأمثلة السّابقة ، المقطوع عن معهود الموجودات.

إنَّالشواهد و القرائن الآنفة البيان تفيد ما يقارب اليقين القاطع أنّ الإنسان كائن مبتدأ في نوعه، وُجد مكتملا منذُ وُجود بصفة فجائية على غير مراحل تمهيدية في سابقة، إلا أنّه مع هذه الشواهد المتمثّلة في النّصوص الآنفة، قد ترد على الذهن بخصوصها تأويلات و أفهام ربّما أوهمت أنّ الإنسان وُجد بالتدّرج التّطوري حيث انقلب في أطوار من الحياة أفضل إلى تكامل تدريجي انتهى بالإنسان المكتمل، فيكون إذن وجود في الزّمن بالتطور لا بالفطرة، بل إنّه ثمّة نصوص أخرى من الوحي قد توهم بهذا المعنى، وهو ما كان بالفعل مزلّة لبعض الأفهام، وذلك يستلزم البيان لاستكمال الموقف القرآني في شواهده على الطفرة الإنسانية.

ولعلّ أوّل ما يتبادر إلى الذّهن من هذه الإيهامات احتمال أن يكون الإعلام الإلهي بخلق الإنسان و الاحتفال بذلك الحدث في موكب السجود لآدم دالا على بلوغ الإنسان المرحلة العليا في سلّم تطوّره و ليس دالا على الخلق الابتدائي له، وبذلك يكون في قصّة الخلق متّسع للقول بالتطوّر.

ولكنّ هذا الاحتمال لا يثبت عند تحليل حقيقة التطوّر، إذ التطوّر ليس تحوّلا متمايز المراحل، ولا ملحوظ الفواصل، حتى يقال إنّ هذه النقطة بالذّات هي النقطة الفارقة بين مرحلة الإنسانية وبين مرحلة الحيوانية، فيكون عندها الإعلام و الاحتفال، بل هو ارتقاء تدريجي تضعف فيه باطّراد متطاول بطئ خفي صفة الحيوانية لتبرز صفة الإنسانية دون إمكان لتبيّن الحدّ الفاصل بينهما. وحينما يبلغ الإنسان الدّرجة العليا فإن قُبيْله من المراحل كان كيانه الحيواني مشتملا على نسبة من الإنسانية، وهو ما لم يكن له ذكر في القصّة القرآنية، بل إنّ هذه القصة وصفت آدم على أنّه كائن مستجدُ الخلق ليس له إرهاص سابق من معنى الإنسانية.

وقد يتبادر إلى الذّهن أيضا أنّ التعابير القرآنية المختلفة عن مادة خلق الإنسان من تراب، وطين، وطين لازب، وصلصال، إنما هي مراحل في تطوّر الإنسان، ولكن هذه التعابير ليست إلاّ أوصافا للمادّة الجامدة خارج نطاق الحياة، و التطور هو مراحل متتالية في الكيان الحي حتى الوصول إلى الإنسان، وهو ما ينتفي معه توهّم التطوّر من اختلاف التعابير عن مادّة الخلق.

وربّما من قوله تعالى: **" هلْ أَتَى عَلَى الإِنْسَانِ حِينٌ من الدَّهْرِ لَمْ يكُن شَيْئاً مذكراً "** ( الإنسان/1) أنّ هذا الحين من الدّهر الذي لم يكن فيه الإنسان شيئا مذكورا هو تلك المراحل التي مرّ بها في تطوره قبل أن يصل مرحلة الإنسانية، ولكن هذا الفهم ينفيه أن سياق الآية هو خلقُ الإنسان الفرد في أطواره الجنينية وليس خلق الإنسان الأوّل، وهو يدّل عليه التعقيب التفسيري على هذه الآية بقوله تعالى :" **إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً "** ( الإنسان/2)، وهو ما كان ملحظا للإمام الرازي، إذ يقول: " المراد بالإنسان بنو آدم بدليل قوله :" إنا خلقنا الإنسان من نطفة"، فالإنسان في موضعين واحد، وعلى هذا التقدير يكون نظم الآية أحسن"[[101]](#footnote-101)

ومثل هذا المعنى ربّما فهم من قوله تعالى:" **أَوَلا يَذْكُرُ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْئاً "** ( مريم/67)، وهو فهم منقوض لنفس السّبب، فالإنسان الوارد في الآية هو بنو آدم و ليس الإنسان الأوّل، وشاهد ذلك أن الآية هي تعقيب على الآية السّابقة لها وهي قوله تعالى:" **وَيَقُولُ الإِنسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيّاً "** ( مريم/ 66)، فلما كان الإنسان قد يقف موقف الجحود للبعث استبعادا منه لإمكان الحياة بعد الموت لُفت نظره إلى أنّه قد خلق إنسانا ولم يكن قبل شيئا، ليقوم ذلك في ذهنه مقام الدّليل على إمكان الحياة بعد الموت عند المعاد كإمكان الحياة بعد العدم في المبدإ.

ولعلّ من أكثر الآيات القرآنية إشارة في ظاهرها إلى التطور في نشوء الإنسان قوله تعالى :" **مَا لَكُمْ لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً (13) وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً "** ( نوح /13-14) فظاهر الآية صريح في أنّ الإنسان خُلق أطوارا، إلاّ أنَّهُ عند التأمل في معناها ضمن سياقها يتبيّن أنّ الأطوار ليست مقصودا بها الأطوار المؤدّية إلى مرحلة الإنسانية، بل هي الأطوار التي ينقلب فيها الجنين، فالكلام من قول نوح موجّها إلى قومه يحمل لوما على جحودهم لعظمة الإلهية و الحال أنّ شواهد هذه العظمة مبثوثة في الكون ابتداء من الإنسان نفسه وتواترا في السماوات و الأرض وما بينهما، وهو ما لفت إليه نوح قومه ليلاحظوه فيقرّوا بالوقار لله تعالى وبنعمته عليهم في الفرق بهم، وهو الظاهر في خلقهم أطوار[[102]](#footnote-102). ولو كان المقصود بالأطوار الأطوار الحيوانية السابقة على الإنسان لكان لفتُ نظر المخاطبين إليها للإفراد بعظمة الله غير مؤدّ للغرض، إذ هي أطوار غير مرئية لهؤلاء المخاطبين، بل هي غير معلومة لديهم أصلا[[103]](#footnote-103).

وقد ذهب بعض الباحثين إلى تخريج الآيات القرآنية الدّال ظاهرها على مرحلية في خلق الإنسان على أنها تعني مراحل تطورية ولكن في إطار نوع الإنسان بعد خلقه إنسانا، فهي مراحل في اكتماله من طور بدائي كان فيه أقل اكتمال إلى طور أصبح فيه إنسانا مكتملا، المعنى عبّر عنه موريس بوكاي في قوله:" بعض آيات القرآن التي سنذكرها فيما لا تحتوي إلا على معنى روحاني عميق، وبعضها كما يبدو لي يشير إلى التحولات التي يظهر أنها تبين التغييرات في مورفولوجيا البشر. وهذا العلم الأخير يصف ظواهر من نوع مادي بالكامل حدثت في أطوار مختلفة، ولكنّها كانت تحدث دائما في تسلسل ونظلم لائق، وقد رؤي أنّها توجّه التحولات التي تحدث خلال عملية يمكن أن توصف فقط كتطور، وهنا فإن الكلمة مستخدمة لتعني سلسلة من التعديلات الهدف منها الوصول إلى شكل نهائي حاسم ودقيق"[[104]](#footnote-104).

والذي أوحى بهذا التفسير للآيات التي ظاهرها التطور هو ما اكتشف في الحفريات من موجات بشرية متتالية في الاكتمال من إنسان بدائي إلى الإنسان الحالي[[105]](#footnote-105)، فعدّت تلك الموجات المتكاملة أطوارا في نطاق الكائن الإنساني، وهذا التفسير لئن كان في ظاهره متسقا مع البيان القرآني في استقلال الإنسان بالخلق إلاّ أنّه يتعارض مع ما جاء في القرآن الكريم من أنّ أوّل الإنسان خلقا ( آدم عليه السلاّم ) كان مكتملا الإنسانية كما يشير إليه قوله تعالى :" **لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ** " ( التين/4)، فهل أتى على بنيه من العهود ما ارتكسوا فيه إلى درجات البدائية ثم نهضوا في التكامل من جديد، إنّه احتمال لا يعارضه القرآن الكريم، بل يجد متّسعا للتأويل في بعض آياته من مثل قوله تعالى:" **نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلاً** " وقوله :" **وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ** " ( الأنعام 133). ولم تخلُ النظريات العلمية المتعلّقة بتطورات الجنس البشري من آراء تؤيّد هذا المسلك الارتكاسي لبعض السّلالات البشرية، حتى ذهب بعض الباحثين إلى أنّ القرد ليس إلا تقهقر السلالة بشرية[[106]](#footnote-106)

إنّه يبدو إذن أنّ نصوص الوحي قرآنا وحديثا لئن لم تصرّح تصريحا قطعي الدّلالة على الخلق المستقلّ للإنسان، إلا أنّها بشواهد وقرائن متضافرة تفيد ذلك بما يشبه اليقين، وهو ما يُطمأنّ إليه موقفا عقديا في هذا الشأن.

**3- مقولة التّطور: عرض ونقد:**

لما كان الخلق الابتدائي للإنسان كما دلّت عليه الآيات و الأحداث الآنفة الذّكر ليس حكما مستنتجا بالدّلالة القطعية، وإنما هو حكم مستخلص بغلبة الظّن وفائق القرائن العديدة المتضافرة عليه مّما يجعله الوجه الأوجب في الاعتقاد، فإنّه ممّا يستكمل رجحان هذا الحكم أن نتناول بالبحث الوجهة المقابلة له، وهي المتمثّلة في مقولة الخلق بالارتقاء والتطوّر، فما هي حقيقة هذه المقولة؟ وما هو حظّها من أن تكون مدلولا للبيان القرآني في الخلق عموما وفي خلق الإنسان خصوصا؟

**أ- مقولة التطور ودعائمها:** يطلق التطورّ على أسلوب في نشوء الموجودات الحيّة يقوم على الترقّي في أشكال الحياة ترقّيا يثمر على التّوالي الأنواع الحيّة الأكثر تعقيدا في البنية، ولذلك عرفّه هووستن بوست Housten Post " بأنّه يعني ارتقاء الحياة من جهاز عضوي ذي خلية واحدة إلى أعلى درجات الارتقاء، وهو بالتالي، خلال ملايين السنين"[[107]](#footnote-107). و يقتضي التطوّر أن تكون كلّ الكائنات الحية وعلى قمّتها الكائن الإنساني راجعة في نشوئها إلى أصل واحد تفرّعت عنه عبر الزّمن بالتنامي المستمرّ و الارتقاء المطّرد، وهو ما عبّر عنه داروين بقوله:" إنّ كلّ الكائنات العضوية التي عاشت على سطح الأرض قد تسلّلت من أصل بدائي واحد"[[108]](#footnote-108)، وقوله:" إن كل الأنواع الحيّة لا بدّ من أن يكون قد مضى عليها زمان كانت فيه متّصلة بالأصول الأولى التي نشأ عنها كلّ جنس بذاته بصور من التحول.. و أنّ هذه الأصول الأولى ـ وقد انقرضت في هذا العصر ـ كانت في دور من أدوار نشوؤها متّصلة بصورة أبعد منها قدما، وهكذا تعو دواليك كلّما رجعت إلى الأزمان السّابقة و أمنعت في البحث إلى أصل واحد"[[109]](#footnote-109)، وقد اشتهر تفسير الحياة على أساس التطور كنظرية " علمية" حينما تبنّاه العالم البريطاني دارون ( ت 1829 ) حتّى لقد اقترنت نظرية التّطور باسمه فأصبحت تسمّى بالداروينية.

و الحقيقة فإنّ لهذه النظرية إرهاصات مبكّرة في الفكر الإنساني وجدت منذ وجد الفكر الفلسفي في تفسير الوجود، ولكنّ هذه الإرهاصات كانت تقف في الغالب عند حدّ ملاحظة الترتّب التّفاضلي بين أنواع الموجودات، مع ملاحظة التعاقب الزّمني بينها أحيانا دونما إشارة إلى الصلّة الانتقالية بين تلك الأنواع. وفي هذا المعنى أثر عن الفيلسوف اليوناني انكسيمندريس Aniximander (ت 547 ق.م ) أن الحياة تكونّت في شكل سمك مغطى بقشر شائك، ثم بلغ بعض السّمك أشدّه فنزح إلى اليبس ونفض عنه القشر، و الإنسان كان في أوّل أمره في بعض الأسماك إلى أن نمت قواه وتم تكوينه فاستطاع أن يقف على اليابسة[[110]](#footnote-110). وذهب فيلسوف آخر إلى أن الفلك لمّا دار استقامة ظهرت البهائم، ثم دار على أعدل من ذلك فأظهر القرد، وكاد يكون إنسانا ولا شيء أشبه به منه، ثمّ دار على غاية العدل فأظهر الإنسان[[111]](#footnote-111). وينسب إلى أرسطو القول بأنّ الإنسان هو ذروة سلسلة من الموجودات تكونّت عبر عملية ارتقاء طويلة ومستمرّة[[112]](#footnote-112).

فلمّا كان العصر الوسيط برز المفكّر الإسلاميون في ملاحظة سلسلة الخلق العظمى وما هي منتظمة فيه من ترتّب زمني وتفاضلي بين أجناسها ممّا سنعرض له بالبيان بعد حين.

وفي العصر الحديث ظهرت الفكرة في أوروبا بنفّس جديد حيث أخذ معنى الانقلابية في الأنواع الحيّة لنشوء أنواع جديدة يبرز في التقرير الوصفي لترتب أنواع الحياة لشرح نشأة هذه الأنواع. ومن أوائل من جهر بآراء تطورية في هذا السياق العالم الإنجليزي ( راي Ray)، والعالم الفرنسي ( دوماييه Demaillet ت 1738 ) وكذلك العالم الفرنسي ( بيفون Contede Buffon ت 1788 )[[113]](#footnote-113)

ولكن مقولة التطوّر شهدت قفزة تنظيرية مشهودة على يد العالم الفرنسي ( لا مارك LAMARK ت1829 ) ، فقد بيّن لا مارك بوضوح في كتابه " فلسفة علم الحيوان " أنّ ال؟أنواع ثابتة بصفة مؤقتة فقط لأنّه إذا تغيّرت ظروف الحياة لنوع مّا فإنّه يتغير حجمه وشكله وتناسب أجزاء جسمه لوزنه، وذلك لأن التغييّر البيئي يغيّر احتياجات النوع فينشأ لديه عادات جديدة تستلزم استخداما أكثر لأعضاء بعينها و إهما لا لأخرى، فتبرز المستعملة وتتقلّص المهملة حتى تنتهي، وينقل هذا التغيّر الطارئ على النّوع إلى الأجيال عن طريق الوراثة[[114]](#footnote-114).

ثم جاء دارون ليأخذ هذه المبادرة اللامركية ويدفع بها شديدا إلى نظرية متكاملة في تفسير النشوء على أساس التطور الانقلابي للأنواع. وقد ظلت نظريته قواما للمذهب التّطوري بعده رغم بعض التّعديلات الطارئة عليها بين الحين و الآخر.

وقوام نظرية التّطور عند داروين أنّ الأنواع الحيّة ترجع كلها إلى أصل واحد، و إنّما وصلت إلى ما وصلت إليه من تنوع ابتداء من فروق ضئيلة بين الأفراد المنتمين إلى نوع واحد تنمّ عن استعداد طبيعي للتّحول، إذ " حالات الحياة المتغايرة من أكبر مقوّمات الاستعداد للتّحول"[[115]](#footnote-115). ثم إنّ هذا الاستعداد للتّحول المتمثّل في تغاير الأفراد يصبح تحوّلا بالفعل بتأثير الظروف البيئية، حيث يتغير الحيوان بما يلائم المحيط الذي يعيش فيه، ومن ذلك أنّ هذا المحيط قد يفرض استعمال بعض الأعضاء فتنمو و تتحوّل نحو القوّة بفعل الاستعمال، وقد يغني عن استعمال أخرى فتضمر و تتلاشى بفعل الإهمال.

وهذه التّحولات المكتسبة تنتقل من جيل إلى جيل بالوراثة، وحيث إن كلّ جيل يكتسب شيئاً ضئيلا من التحوّل وينقله بالوراثة، فإنّه بعد تعاقب أجيال كثيرة يفضي التجوّل إلى نشوء نوع جديد مغاير للأصل بتراكم التّحولات الجزئية عبر الزّمن.

ثمّ إنّ هذا التحول يكون تحولا إلى الأرقى و الأكمل، فتكون نتيجة نشوء أنواع خالفة أعلى بنية من السّالفة، وذلك بفعل الانتخاب الطّبيعي و الانتخاب الجنسي، فالانتخاب الطبيعي يتمثل في أن الكائن الحيّ يخوض صراعا مع الطبيعة: ظروف مادية، وكائنات حيّة، في سبيل البقاء؛ إذ الأرض لا تحتمل كلّ ما يولد من الأفراد لتكاثرها الهندسي، وفي هذا الصّراع يهلك الأفراد الأضعف في صفاتهم المؤهلّة للبقاء، و أمّا الأفراد الأقوى فتنتخبهم الطبيعة للبقاء، فيورّثون أولادهم الصّفات القويّة، فيقع التحوّل صعداً نحو الأكمل، وهذا ما فصّله داروين في قوله:" إنّ الكائنات العضوية كافّة مهما كانت صفاتها و طبائعها مسوقة إلى التكاثر بنسبة هندسية ذات نظام خاصّ، و إن كلاّ منها لا بد من أن يتناحر للبقاء مع غيره، و أن ينزل به الهلاك في بعض أدوار حياته الطّبيعية...... و إنّه لا يبقى حيا منها أو يتضاعف عدده إلا الأنواع التي تهيّئ لها قوّتها أو كمال بنيتها الطبيعي سبيل الاحتفاظ بكيانها"[[116]](#footnote-116) ولذلك فغن " سكان الأرض على تعاقب الأدوار الزمانية في جميع تاريخها قد هُزمت أسلافها في التسابق على البقاء، و أنها لذلك كانت أرقى منزلة في سنّة الطبيعة"[[117]](#footnote-117).

و أمّا الانتخاب الجنسي فيمثّل في أنّ الذكور من الأحياء الذين يكونون على صفات أرقى من غيرهم تنجذب إليهم الإناث فينشأ من ذلك جيل يرث صفات القوّة عن الآباء، ولا يكون للضعاف حظّ في التوريث، فيكون التحوّل نحو الاكتمال، وفي هذا يقول دارون: " إنه إن كانت ذكور الحيوانات و إناثها تتّفق في العادات الخصيصة بها في حالات حياتها، فإنها تختلف في تراكيبها و ألوانها و أشكالها الظاهرة، و أنّ أمثال هذه الفروق لا يمكن أن تعزى لغير مؤثّرات الانتخاب الجنسي مقصور على أنّ بعض الذكور كان لها من أسلحتها، أو عدد الدّفاع عن أنفسها أو جمال أشكالها ما اجتذبت إليها الإناث، فتفوّقت على غيرها من الذكور و خلفت نسلا ينزع إليها دون غيرها في أوصافها تلك"[[118]](#footnote-118).

ولكن تحوّل الانواع إذا كان في عمومه تحولاّ نحو الأرقى فإنّه ليس بالضرورة أن يكون مطّردا؛ إذ الظروف البيئية إذا لم يطرأ عليها تغيّر بقي الحيّ فيها على حاله، دون تحوّل، بل إنّ البيئة إذا تغيّرت نحو الأبسط و الأسهل ربّما طرأ على الحي فيها تقهقر نحو صور أبسط، إذ تضمر بعض الأعضاء و تضمحلَ لفقدان الحاجة إليها.

إنّ هذا النحول قد شمل الإنسان بنفس قدر الذي شمل به سائر الأحياء، فالإنسان ليس إلا حيوانا متطورا، وهو لا يختلف عن سائر الحيوانات إلا بالدّرجة فقط، و إنّ تيسرّ له من ذكاء، وما تيسر له من عاطفة أخلاقية، قد اكتسبها اكتسابا عبر تجربة الانتقال الطويلة، وهو ما نلمس صورا لبداياته في بعض من الحيوانات العليا كالقردة متمثّلة في ملامح للذكاء و الذاكرة و الذّوق بل و التعاطف المؤدّي إلى المخاطرة بالذات في سبيل الغير محافظة على النوع، وقد تسنّى للإنسان أن يتطور عن نوع يشبه القرد من جهة ويشبه الإنسان من جهة أخرى، ومنه تطوّر كلّ من الإنسان و القرد.

ويتّم كلّ هذا التحوّل عند دارون ومن تبنّى نظريته دون غائية بل بآلية بحث تنتفي معها كلُّ إرادة خارجية موجهة . وقد كان دارون في أوّل حياته مؤمنا بالله حتّى إنه قال إن الصور الحيّة الأولى مخلوقة، ثم آل أمره إلى لا أدرية متوقّفة في وجود الله، وفي كيفية نشأة الحياة، ولكنّه كان يتحاشى أن يصرّح بما فيه مخالفة للعقيدة الدّينية، حتّى إنّه اعتذر لكارل ماركس عن أن يكون إهداء كتابه رأس المال باسمه ؛ لأنّ ذلك يدلّ بوجه من الوجوه على موافقته على ما جاء في الكتاب المبني على أساس إلحادي، وممّا قاله في هذا الشأن :" إنّ المناقشات المباشرة التي تناقض المسيحية و الإيمان بوجود الله قلّما يكون لها أثر على جمهرة النّاس..... ولهذا أراني أتجنّب الكتابة في أمر الدّين، و أقصر كتابتي على المباحث العلمية"[[119]](#footnote-119) .

إنّ نظرية التّطور تفسر تاريخ الحياة، وهو تاريخ موغل في القدم لا يقف الإنسان منه في وثوق إلاّ على بعض الآلاف من السنين، ولذلك فإن هذه النظرية أخذت مستنداتها في الشرح من عناصر غير مباشرة في الدّلالة على النتائج، فكانت هذه المستندات أقرب إلى التخمين و الافتراض، وذلك ما يبدو من استعراض أهمّها متمثلا فيما يلي :

- السّجل الجيولوجي، حيث احتفظت طبقات الأرض ببقايا الحيوانات متمثّلة في هياكل متحجرة أو في هياكل عظمية، فهذه البقايا توصّل العلم إلى تقدير لأعمارها بناء على الطبقات التي وجت فيها وعلى الإشعاعات التي تطلقها[[120]](#footnote-120). و بناء على ذلك يمكن تصنيفها زمنيا، وملاحظة الفوارق بينهما، واستنتاج التتابع و الترقّي فيها.

- تشابه الأنواع الحية، حيث يسفر تصنيف الأحياء عن مجموعات تتشابه في كل مجموعة منها ما ينضوي تحتها من أنواع متدرجّة عائلات و فصائل ، وهو ما يساعد على تبيّن القاسم المشترك بينها، وتمييز التفاريغ الزائدة عليها، مما يفيد في معرفة الأدنى و الأعلى، وعلاقة هذا بذاك.

- الأعضاء الأثرية و الأعضاء النامية، حيث يلاحظ في بعض الحيوانات بقايا لأعضاء انقرضت أو تكاد لزوال الحاجة إليها مثل الزائدة الدودية عند الإنسان، فقد كانت عضوا مهما في الهضم لمّا كان غذاؤه سيلولوزيا، فلمّا استغنى عن هذا الغذاء ضمر هذا العضو وهو في طريقه إلى الزوال، ومثل العنق الطويل عند الزرافة فإنه نما واستطال للحاجة إليه في التغذّي من أوراق الشجر العالية. وهذا شاهد على التحوّل في الأنواع الحية.

- تشابه الأطوار الجنينية، حيث إن الحيوانات رغم اختلافها الظاهري فإن الأجنّة في تكوّنها و تطوّرها تكون على قدر كبير من التشابه، وخاصة في مراحلها الأولى، وهذا ما يشهد بالأصل المشترك للأنواعن فكأن الجنين في نموّه يحكي تاريخ الحياة في تطوّرها.

- التوزّع الحيواني و النباتي على الأرض، فالمناطق الأرضية المنفصلة عن بعضها تتشابه حيوانات ونباتات كلّ منطقة منها فيما بينها، وتختلف عن حيوانات ونباتات المناطق الأخرى، مما يدّل على عمل البيئة في تغايرها وتباعدها بعد ما كان أصلها واحد قبل انفصال المناطق الأرضية عن بعضها[[121]](#footnote-121).

هذه هي أهمّ المستندات التى ارتكزت عليها نظرية التطور، ومنها استخلصت شواهدها التفصيلية و أمثلثها الجزئية من أحوال النبات و الحيوان و الإنسان. وبناء على هذه المستندات فإنّ الإنسان دلّت الأحافير في الطبقة الجيولوجية على أنّ الصّورة الحالية منه سبقتها موجات بشرية أقلّ منه اكتمالا، و إن تكن الحلقة التي تفرّع منها هو و القرد لم يعثر لها على آثر في الأحافير إلى حدّ الآن. وهو بمقارنته بالثدييات وخاصّة القرد يظهر بالنسبة إليها غير مختلف عنها إلا بالكمّ أو بالدّرجة، و إلا فإنّ التشابه بينه وبينها كبير. وتشريح هيكله و ملاحظة أعضائه تسفر عن ملاحظة ضمور في بعض أعضائه ونموّ في أخرى مقابلة بالقرد الذي يشبهه في هذه وتلك إلا أنّه لم يصله ما طاله فيها. وهو في أطواره الجنينية الأولى أجنّة الحيوانات الفقرية خاصّة في تكوّن ذيل فيه يختفي بالنموّ شيئا فشيئا، وهو في توزّعه الجغرافي يمثّل أجناسا مختلفة، كلّ جنس له خصائصه للميزّة بل إنّ هناك تناسبا بين الجنس البشري في كل منطقة و بين القردة المنتشرة في تلك المنطقة.

**ب ـ نقض مقولة التطور:**

رغم ما لقيته نظرية التطور من رواج واسع في الأوساطالعلمية و الفلسفية، فإنّها اشتملت على نقاط ضعف أودت بها إلى ما يقارب السقوط كنظرية علمية تفسّر نشوء الحياة و مراحلها ، و إنّها امتدّت ........وبقي ذكرها بسبب ما وظّفت فيه من غايات إيديولوجية تنتهي إلى خدمة الفكرة المادية و ما انبنى عليها من مذاهب اقتصادية و اجتماعية [[122]](#footnote-122)، فقد كانت مادّة صالحة استغّلت في هذه الوجهة، وأهمّ النقائض الموجهّة إلى هذه النظرية تتمثّل فيما يلي:

**أولا :** إن المستندات التي استندت إليها نظرية التطور مستندات تخمينية كلّها، وليس فيها ما يتّصف باليقين، ممّا يجعل النظرية في مجملها أقرب إلى الافتراض منها إلى النظرية الثابتة، وقد كانت هذه الروح الافتراضية التخمينية هي المسيطرة على دوران في كتابه " أصل الأنواع "، حتّى إنّ بعضهم أحصى ما فيه من تردّد وتخمين فوجد ثمانمائة جملة في ذلك [[123]](#footnote-123) .

**ثانيا :** إنّ السّجل الجيولوجي لا يشتمل إلا على بقايا مفلولة من تاريخ الحياة، غير متواصلة الحلقات، وهو ما وصفه دارون نفسه بقوله :" إنّ السّجل الجيولوجي بوصفه تاريخا لهذه الدنيا، إنّما هو سجلّ ناقص ومكتوب بلهجات متغايرة على الدّوام، و إننا لا نملك من هذا السّجل إلاّ المجلّد الأخير، ولم يبق كاملا من هذا المجلد غير فصول قصار تناثرت هنا وهناك، كما لم يبق من كلّ صفحة منها إلا بضعة أسطر"[[124]](#footnote-124). ثم إنّ هذا السجل على ما فيه من نواقض مخلة بخبر قارئه بأن أكثر الأنواع الكبيرة في عالمي النبات و الحيوان ظهرت على الأرض ظهورا فجائيا قبل 600 مليون سنة، وليس فيه ما ينبئ على تكوّن هذه الأنواع قبل ذلك[[125]](#footnote-125).

**ثالثا :** إنّ الحفريات الجيولوجية ليس فيها من دليل على التحوّل في الأنواع، بل دلالتها فقط على التعاقب بين الأنواع، ولا يلزم بحال من التعاقب التحوّل إلا بظنّ وتخمين.

**رابعا:** إنّ التّرقّي الحاصل بالانتخاب الطبيعي و الجنسي رأي ضعيف، فالكوارث الطبيعية تأتي على القوي و الضعيف معا، وكذلك الاكتساح الجلدي فإنه يصيب الكائنات دون تمييز، وكذلك الاتصال بين الذكور و الإناث فإنّ عنصر الصّدفة تلعب فيه دورا كبير كما ه ثابت بالمشاهدة، وكذلك فإنّ كثيرا من الحيوانات حافظت على صفاتها ملايين السنين دون أن يطرأ عليها أي تقدّم، بل إنّ بعض الأنواع شهدت نكوصا وتدهورا. وقد أصبح العلم اليوم يثبت حسب قانون التناقض الحراري أن المسيرة الكونية العامّة إنما هي متّجهة إلى الانحدار لا إلى الارتقاء[[126]](#footnote-126).

**خامسا:** إنّ علم الوراثة أثبت أنّ الوراثة تتمّ بين الأبناء و الآباء بنظام معقد عن طريق المورثات، وهي أجسام صغيرة جدا مبثوثة في كلّ خلية من خلايا الجسم، وتحمل صفات الجنس الآباء لتبلّغه إلى الأبناء، وهي لا تختزن إلا الصفات الأساسية أمّا الصفات المكتسبة فهي خارجة عن قانون التوريث، وهو ما يفسّر عدم التوريث في الأجزاء التي تقطع من الحيوان عبر أجيال متتالية، كما في الختان عند اليهود و المسلمين، وقد أجريت التجارب العديدة في ذلك على مجموعة من الحيوانات فكانت المواليد كاملة الأعضاء[[127]](#footnote-127).

**سادساً:** إنّ ما يستلزمه التحوّل البطيء المتدرّج من نوع إلى نوع عبر الوراثة يفوق بكثير الزمن المتاح بالفعل منذ وجد الخلق إلى هذا الوقت. فالزّمن منذ وجدت الحياة إلى الآن لا يزيد على بليون من السنين، وقد حسب العالم الرياضي باتو Pato أن اكتمال تغيّر جديد في جنس مّا قد يستغرق مليونا من الأجيال، فإذا ما ضربنا هذا المليون في عدد الّسنين للجيل الواحد ثم في عدد الأنواع التي مرّت بها الحياة من وحيد الخلية إلى الإنسان كان الناتج أكثر بكثير من البليون سنة التي هي محال تاريخي لظهور الحياة[[128]](#footnote-128).

إنّ هذه المطاعن القوية القوية الموجهة إلى نظرية التطوّر تجعلها نظرية متهافتة في تفسير نشوء الأنواع، وهو ما جعل المتبنّين لها يقعون في حرج كبير ممّا اضطرّهم إلى التّعديل فيها بما نتج عنه ما يعرف بالدرونية الجديدة التي تتّخذ من القول بالطفرة في نشوء الأنواع أساسا لها، اختصار للزمن الذي يستلزمة التطور من جهة، وتبريرا لما ينشأ من الانواع بصفة فجائية من جهة أخرى، لكن ما بنيت عليه الطفرة من الصّدفة، وما تقتضيه من احتمال النكوص و الارتداد في تحوّل الأنواع جعلها لا تخرج عن مجال التطورية عموما في تهافتها[[129]](#footnote-129).

وإذا كان التّهافت و الوهن يظهر في التفسير التطوري للحياة عمر ما فإنّه أكثر جلاء ووضوحا فيما يتعلّق بالإنسان، حيث إنّ المستندات العلمية لم تستطع أن تثبت بأي حال أنّ لهذا الكائن أصلا انحدر منه، ولا أدّ على ذلك ممّا يقرّ به التطوريون أنفسهم من وجود حلقة مفقودة ينتهي إليها الإنسان، فهو ينتهي في وجوده إلى ذلك الفراغ الذي هو في حقيقته ليس إلا الحجَّة على الخلق الابتدائي. وكلّ ما اكتشف إلى حد الآن من آثار لسلالات بالذكاء، وهو دالة العقل المميّز الذي هو بدوره الحد الفاصل بين الإنسان وغيره من الموجودات[[130]](#footnote-130).

إنّ الضّعف الذي تقدّم وصفه مقولة التطور متأتّ من عرضها على ميزان العقل والعلم. وهو ما قررّه جمع من علماء الحياة أنفسهم، بناء على نفس المنهج الذي انتهجه دارون لبناء نظريته، وكما استخدمت هذه النظرية في غرض إيديولوجي انتصارا لنفي الغاية في الخلق، وبالتالي نفي الخلق، فإنّ نقضها بالدّليل العلمي يمكن أن يستخدم في نفس الغرض من حيث هو طريق لإثبات الفائية و الإرادة الخلاقّة، وما ورد آنفا من نقض لهذه النظرية لئن كان ظنّا راجحا، وليس يقينا قاطعا إلا أنّه يعتبر فيما يتعلّق بالإنسان حجّة علمية عقلية على وجود الابتدائي المستقلّ، من شأنها أن تزيد من درجة اليقين فيما انتهينا إليه سابقا من الدلالة القرآنية على البداية الزمنية للإنسان متمثّلة في آدم عليه السّلام، وهي بالتالي حجّة عقلية تقوّي من يقينه هذا المعتقد، وهو الأساس الذي أوردنا عليه مقولة التطور و نقضها في هذا السياّق.

**جـ ـ مقولة التطور في الفكر الإسلامي:**

إنّ القول بالخلق المستقلّ للإنسان هو القول السّائد قديما وحديثا في الفكر الإسلامي، التزاما في ذلك بالموقف القرآني الذي تقدّم بيانه راجحا إلى إفادة الخلق المستقلّ؛ إلا أنّ سطوة مقولة التطور على الفكر الإنساني عامّة أواخر القرن الماضي و أوائل هذا القرن، وما استمرّ من جيوب لتلك السّطوة إلى الآن قد مسّ الفكر الإسلامي عند بعض أهله، فإذا هم يميلون إلى التّصديق بهذه المقولة باعتبار أنّها لا تعارض العقيدة الإسلامية، و إذا هم يحاولون أن يجدوا لها مبرّرا في نصوص الوحي لتكون وجها من وجوه الدّلالة لتلك النصوص، و إذا هم يؤوّلون أفكار وردت عند بعض المفكرين السّابقين في تفسير الخلق تأويلا تطوريا لتأصيل الفكرة في التراث الإسلامي. وذلك ما يستلزم منا استجلاء الأمر في هذه القضية بمناقشة ما إذا كان لفكرة التطور أصل في الفكر الإسلامي قديما، ومدى ما كان لها من أثر فيه حديثا، وذلك لصلته على وجه من وجوه الاعتقاد بالمبدإ الزمني للإنسان الذي نحن بصدد بحثه.

**أولا: التطور في الفكر الإسلامي قديما:**

لقد كان للكثير من المفكّرين المسلمين منذ القديم ملاحظات مهمّة تتعلّق بنشوء الأنواع وعلاقاتها ببعضها، إلا أنها في عمومها تنزع منزعا وصفا في تدرّج الكائنات من الأخسّ إلى الأشراف، ومن الأدنى إلى الأعلى، دون أن يكون التحوّل الانقلابي عنصرا ملحوظا في ذلك التدرّج، وهو ما نتبيّنه في عرض النماذج التالية من تفكير أعلام إسلاميين في تدرّج زمني.

لقد لاحظ أبو نصر الفارابي ( ت 339 هـ ) ترتّب الموجودات فيما يرجح أن يكون تأثّرا بالفكر الأرسطي فقال: " ترتيب هذه الموجودات هو أن تقدّم أوّلا أخسّها، ثم الأفضل فالأفضل إلى ان تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه، فأخسّها المادة الأولى المشتركة، و الأفضل منها الاسطقسّات، ثم المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه "[[131]](#footnote-131) ومن الواضح أن هذه الملاحظة وصفية في التدرّج التفاضلي للمخلوقات، و أقصى ما يمكن أن نحمّلها التعاقب الزمني في النشوء دون أيّ معنى من معاني التحوّل.

وقد كانت لأبي علي أحمد مسكويه ( ت 421 هـ ) ملاحظات جدّ مهمّة في ترتّب الأنواع و تدرّجها في الرّقي، بسطها في كتابيه: تهذيب الأخلاق و الفوز الأصغر، ومجمل ملاحظاته أن الموجودات مترتّبة في الرقيّ درجات متتالية، فبعد الجماد يأتي النبات الذي تتدرّج فيه الأنواع من أبسطها وهي الحشائش إلى أعلاها وهي النخل الذي يبلغ من شرفه على النبات أن حصل فيه نسبة قوية من الحيوان، ومشابهة كثير منه. ثم يأتي الحيوان فيكون في رتبته الأولى بسيطا قريبا من النبات كالصّدف و الحلزون، ثم تتدرّج الرّتب بتزايد الحواس إلى أن تبلغ أفق النوع الحيواني، وهي مرتبة القرود التي ليس بينها وبين الإنسان إلاّ اليسير الذي إن تجاوزته صارت إنسانا، ثم يأتي نوع الإنسان فتترتب أجناسه أيضا من أقلّها ذكاء وهي الموجودة في أطراف الأرض إلى أعلاها عقلا وفهما وهي موجودة في وسط المعمورة[[132]](#footnote-132).

ومن المهمّ نلاحظ ما استعمله مسكويه من عبارات في ربطه للأنواع ببعضها، لإنها عبارات ذات دلالة في تبيّن رأيه في طبيعة التدرّج في الأنواع، ومن تلك العبارات قوله:" أوّل ما يرقى النّبات من منزلته الأخيرة و يتميّز به من مراتبه الأوّل هو أن ينقلع من الأرض" وقوله:" ثم يقوى ذلك إلى أن يصير منه الحيوان الكامل في الحواس الخمسة...." وقوله:" ولا يزال هذا الأثر يقوى في نبات آخر يليه في الشّرف إلى أن يصير له من القوّة في الحركة إلى أن يتفرّغ و ينبسط ".

إنّ هذه التعابير في ظاهرها قد توحى بمعنى التحوّل من نوع إلى آخر و خاصّة التعبير الثاني منها، إلاّ أن الإطار الذي وضعت فيه هذه البيانات كلّها يفيد العكس؛ فقد جاء في الفوز الأصغر كمقدّمة لهذا التدرّج في المراتب قوله:" فأمّا اتصال الموجودات التي نقول إنّ الحكمة سارية فيها، حتى إذا وجدتها و أظهرت التدبير المتقن من قبل الواحد الحقّ في جميعها حتى اتصل آخر كلّ نوع بأوّل نوع آخر فصار كالسلك الواحد الذي ينظم خرزا كثيرا على تأليف صحيح، وحتى جاء من جميع عقد واحد، فهو الذي ننبّه عليه بالدّلالة بمعونة اللهّ"[[133]](#footnote-133) فهذا التقديم يركز على معنى الاتّصال بين الأنواع. و الاتصال فيه بمعنى التميز و الاستقلالية كما يؤكدّه التمثيل المنتظم في العقد، وينتفي فيه معنى التحوّل الانقلابي المفضي إلى اختفاء السّابق و بروز الملاحق، وقد كان مسكويه أكثر وضوحا في هذا المعنى بصدد حديثه عن الإنسان، فقد أورد ملاحظتين معتمّدتين لبيان الفجوة بينه وبين أفق الحيوان حينما قال:" وهذه المرتبة { مرتبة القردة } و إن كانت شريفة فهي خسيسة دنيّة بعيدة من مرتبة الإنسان"[[134]](#footnote-134). وقال:" وهذا الأثر { الفهم المتوفر للقردة } و إن كان شريفا بالإضافة إلى ما دونه من رتب البهائم، فهو خسيس دنئ جدّا بالإضافة إلى الإنسان الكامل النطق "[[135]](#footnote-135).

وكان لإخوان الصفا بين مفصّل في رسائلهم لمراتب الموجودات و تدرّجها خلاصته :"أنّ أوّل مرتبة الحيوان متّصل بآخر مرتبة النبات، و آخر مرتبة الحيوان متّصل بأوّل مرتبة الإنسان، كما أن أوّل المرتبة النباتية متّصل بآخر المرتبة المعدنية، و أوّل المرتبة المعدنية متّصل بالتّراب و الماء"[[136]](#footnote-136). ومن البين أنّ هذه الملاحظات لا تدّل إلى على معنى الاتّصال، وليس فيها إشارة إلى معنى التحوّل.

و لابن خلدون ( ت 808 هـ ) ملاحظات على جانب كبير من الأهمية في هذا الشأن حيث يقول:" انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن، ثم النّبات، ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج: فآخر أفق المعادن متّصل بأوّل أفق النّبات مثل الحشائش ومالا يذر له، وآخر أفق النّبات مثل النخل و الكرم متّصل بأوّل أفق الحيوان مثل الحلزون و الصّدف، ولم يوجد لهما إلا قوّة اللّمس فقط ....واتّسع عالم الحيوان وتعددّت أنواعه، وانتهى في تدريج التّكوين إلى الإنسان صاحب الفكر و الروّية، ترتفع إليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحسّ و الإدراك، ولم ينته إلى الرّوية و الفكر بالفعل"[[137]](#footnote-137).

ومعنى الاتصال عند ابن خلدون يأخذ بعدا آخر زائد على المحاذاة و التجاور، وهو ما يبدو في شرحه للاتصال في قوله: " ومعنى الاتّصال في هذه المكونات أنّ آخر أفق منها مستعدّ بالاستعداد القريب لأن يصير أوّل أفق الذي بعده"[[138]](#footnote-138)، وقد شرح هذا الاستعداد بما هو أوضح في الاشتباه بمعنى التحوّل، إذ يقول:" اعلم أرشدنا الله و إيّاك أنّا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلّها على هيئة من التّرتيب و الإحكام وربط الأسباب بالمتسبّبات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غايته"[[139]](#footnote-139). فهل يفهم من هذا البيان أنّ ابن خلدون يقول بالتّحول في الأنواع و نشوء بعضها من بعض؟.

إنّ فهم رأي ابن خلدون في هذا الصدد لا يكون مصيبا إلا تبين السّياق الذي أدرج فيه هذه البيانات و الغاية التي أراد تحقيقها منها، فهذه الملاحظات التي أوردها ابن خلدون في تدّرج الأنواع ادلى بها في سياق شرح حقيقة الوحي و البرهان على إمكان وقوعه، ولذلك فقد كانت مقدّمة للفصل الذي خصّصه للوحي و الرّؤيا. ولما كان الوحي يقوم على الاتّصال بين جنسين مختلفين في الطبيعة: الإنسان و الملائكة، وهو ما يشكّل صعوبة ذهنية في قبول إمكانه، أراد ابن خلدون أن يسهّل على الأذهان قبول إمكان الاتصال، وذلك بيان الّلة بين الأجناس فيما تشترك فيه من بعض الخصائص في منطقة آخر أفق كلّ جنس و أوّل أفق الذي يليه، ممّا يسمح بتصور الانتقال بين الأفقين في تلك المنطقة، ولذلك فإننا نجده يرتّب على الملاحظات السّابقة قوله:" فوجب من ذلك أن يكون للنّفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية ليصير بالفعل من جنس الملائكة وقتا من الأوقات في لمحة من اللّمحات، وذلك بعد أن تكمل ذاتها الروحانية بالفعل كما نذكره بعد، ويكون لها اتّصال بالأفق الذي بعدها شأن الموجودات المرتّبة كما قدمناه"[[140]](#footnote-140).

فيتبين إذن أنّ الملاحظات الخلدونية الآنفة أدرجت في سياق الاتصال المعرفي ولم تكن في سياق شرح وجودي غرضه بيان النشوء بالتّحول و الانقلاب، وممّا يؤيدّ ذلك التعبيرُ الذي قال فيه:" واستحالة بعض الموجودات إلى بعض"، فالاستحالة هنا تعني انتقال شيء موجود إلى شيء آخر موجود أيضا، فالأنواع و الجناس مقررّة سلفا إلا أنّ بعضها ينتقل إلى بعض، كما ينتقل النبي في لحظات معينة إلى عالم الملائكة بما يحصل له من صفاء الروح وهي خاصيتهم المميزة ليأخذ الوحي ثم يعود إلى حالته العادية، وهو في ذلك الانتقال محافظ على كيانه المنتسب إلى عالم الإنسان[[141]](#footnote-141)، ولذلك فإنّه لا يمكن أن تفهم أقوال ابن خلدون على أنّها إقرار بالتطور كأسلوب في الخلق و إن يكن ذلك بالرّعاية الإلهية.

وجاء صدر الدين الشيرازي ( ت 1050 هـ ) بعد هؤلاء جميعا يشرح تدرّج الموجودات شرحا أوفى من سابقيه و أكثر تفصيلا، فقد بيّن مراتب الموجودات متدرّجة من الجماد إلى الإنسان في شيء كثير من الدقّة و الشرح. وقد وردت في أثناء شرحه عبارات ذات أهمية في بيان الصّلة بين النوع الأدنى و الأعلى منه، وذلك مثل قوله " ثم يزداد ويمعن في هذا الأفق { أي النبات } إلى أن يصير في أفق الحيوان فلا يحتمل زيادة، وذلك أنها إن قبلت زيادة يسيرة صارت حيونا وخرجت عن أفق النّبات" وقوله:" قم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب أشرف كالفرس المؤدب....." وقوله:" إنّ كلّ مرتبة منها { أي مراتب الموجودات } محتاجة إلى ما قبلها في وجودها.. و أن الإنسان لا يتمّ له كماله إلا بعد أن يحصل له جميع ما قبله " وقوله :" إنّ الاشتداد كما يقع في الكيف يقع في الجوهر... كما في استكمالات الجوهر الإنساني من لدن كونه جنينا بل منسيا إلى غاية كونه عقلا بالفعل وما فوقه"[[142]](#footnote-142).

إنّ هذه الملاحظات لا تثبت بوضوح وقطعية أن صاحبها يقول بالتحوّل الانقلابي؛ إذ هذا التزايد وهذا الاشتداد الذي يقع في النوع بالنسبة للذي قبله يمكن أن يفسّر على أنّه يكون في نوع آخر يخلق ابتداء بعده، ولكن الخصائص فيه تزداد و تشتدّ بالنسبة للذي قبله، وهذا ما يمكن أن ينطبق على الملاحظتين الأكثر صراحة المتعلّقة أولادها بحاجة كل نوع إلى ما قبله، و المتعلقة ثانيتهما بتشبيه الزيادة في الأنواع بالزيادة في الجنين، فحاجة كلّ رتبة إلى ما قبلها يمكن أن تفسرّ على أنّها حاجة في حفظ الوجود، فالنّبات محتاج في حفظ وجوده إلى التراب، والحيوان إلى النبات و الإنسان إليها جميعا. و التشبيه بالجنين يمكن أن يكون تشبيها في مجرد الاشتداد لا تشبيها في الاشتداد بشرط التحول في الذات الواحدة من طور إلى طور . هذا ما يمكن أن يفهم من ملاحظات الشيرازي طالما أنّه لم يصرّح بالتحوّل في الذات الموّحدة من رتبة إلى رتبة [[143]](#footnote-143).

ولم يقتصر أصحاب هذه الوجهة على إفساح الإمكان لنظرية التطور في نطاق العقيدة الإسلامية لأنواع النّبات و الحيوان فحسب بل أفسحوا ذلك للتطور في مجال الإنسان أيضا. ومن ذلك ما قاله عبد الوهاب النجار في كتابه " قصص الأنبياء " : " فإذا وصل أصحاب هذه النظرية { التطورية } إلى الأدلة القاطعة التي تجعل هذه القضية بديهية تساويك كلّ عدد زوجي ينقسم إلى قسمين متساويين، و السّماء فوقنا و الأرض تحتنا، كان لزاما علينا أن نؤوّل القرآن ليوافق الواقع"[[144]](#footnote-144). و إلى مثل هذا الرأي أشار العقّاد بقوله:" ليس في القرآن ما يوجب علينا أن نقول بالإنتخاب الطبيعي، لأن خلق الإنسان من الطين لا ينفي التحول إلى غير الطين، ولا يوجب علينا القول بكيفية الخلق من الطين على صورة من صور التركيب، و إنما تعلم من القرآن أنّ الله بدأ خلق الإنسان من طين:**" ثُمّ جَعَلَ نَسلَهُ مِن سُلاَلَةِ مِن مَاءٍ مهين"** : وفي آية أخرى **" من سلالة من طين "** فلا اختلاف بين هذا وبين التحول الذي يثبت إذا ثبت على وجه من الوجوه "[[145]](#footnote-145).

و إنما ذهب هؤلاء إلى ما ذهبوا إليه من أنّ البيان القرآني في بعض الآيات يتّسع لأن يحتمل تفسير خلق الموجودات بما فيها الإنسان تفسيرا تطوريا وهو ما بيّنه العقاد في قوله :" و للنشوئيين المحدثين آراء قد يستمدّون تأييدها ـ لو شاؤوا ـ من آيات قرآنية فسّرها بعضنا تفسيرا يتقبّله القائلون بتنازع البقاء وبقاء الأصلح وتتابع الأطوار**:" وَلَولاَ دفع الله النّاس بَعضَهُم لِبَعض لَفَسَدَت الأَرض"** ( البقرة /251 ) **" فَأَمَّا الزَّبَدُ فّيَذهّبُ جُفَاءَ و أمَّا مَا يَنفَعُ النَّاس فَيَمكُثُ فظِي الأَرضِ"** ( الرعد/17 ) **" وَ قََد خَلَقَكُم أَطوَاراً"** ( نوح /14) [[146]](#footnote-146) وحينئذ فإنّ الأمر يرجع إلى تفهم الآيات القرآنية المتعلّقة بالخلق عموما، وبخلق الإنسان خصوصا فأمّا الأمر يرجع إلى تفهم الآيات القرآنية المتعلّقة بالخلق عموما، ويخلق الإنسان خصوصا، فأمّا فيما يتعلق بالإنسان فقد انتهينا سابقا إلى أنّ البيان القرآني المتعلّق بخلقه يرجّح إلى ما يقارب اليقين القاطع الخلق الابتدائي المستقل. و أمّا فيما يتعلّق بالخلق عموما من غير الإنسان، فإنّه لم يرد في كيفيته بيان قرآني صريح أو قريب من الصّريح، فيبقى الفصل فيه للحجّة من كيفية في الخلق مستقلّة أو تطوريّة، وذلك كلّه في نطاق أنّه أسلوب إلهي في الخلق و التدبير يخضع لإرادة الله تعالى وحكمته[[147]](#footnote-147).

يتبين مما تقدم إذن أنّ الموقف العقدي الإسلامي في المبدإ الزمني لوجود الإنسان هو موقف تشهد نصوص الوحي قرآنا وحديثا شهادة تقرب من القطع أنّ الإنسان وُجد مكتملا وجوداً مستقلا في طفرة فجائية من سلسلة الخلق الإلهي، و أنّ البداية الزّمنية لذلك الوجود هي اللّحظة التي خلق فيها آدم عليه السلام مكتمل الإنسانية. وقد كان ذلك أمراً مسلّما عند المفكّرين الإسلاميين القدامى، و الذين بدرت منهم ملاحظات في ترتب الموجودات بما فيها الإنسان إنّما كانت ملاحظاتهم تتعلّق بوصف المراتب من الاخس إلى الأكمل دون معنى اتلحوّل الذي فهمه بعض الباحثين المحدثين منهم بطريق الإسقاط لا من طريق قرائن كلامهم. وقد كانت للدّاروينية سطوة على بعض المفكرين الإسلاميين المحدثين دفعت بهم إلى أفهام تطورية في حقّ الإنسان حاولوا التماس شواهد قرآنية عليها دون سند مقنع في ذلك.

**4- أثر مبدأ الزمني في النفس و المجتمع:**

إنّ الإيمان بالمبدأ الزمني للإنسان فيما إذا كان طفرة أو تطورّا لا يبقى في أثره على المؤمن عند حدّ التصديق العقلي بحقيقة طبيعة مثل سائر الحقائق الأخرى، بل هو يمتدّ في ذلك الأثر إلى أمد بعيد في النفس و المجتمع لما له من تعلّق بما يرى الإنسان عليه نفسه من حقيقة أصله وكيفية خلقه فيما إذا كان كائنا خُص بالوجود المكتمل انفرادا عن سائر الموجودات الكونية، أو ما إذا كان حلقة ضمن الموجودات متطوّرة عمّا قبلها من الحلقات. وهذا الأثر النّفسي و الاجتماعي لما يتصور الإنسان عن نفسه في أصل وجوده تشهد له الرابطة المنطقية بين الإيمان بهذا النّوع من التصوّرات وبين ما تحدثه من آثار، كما تشهد له التجربة الواقعية من أنظمة الحياة التي قامت على اعتبار المبدإ المكتمل للإنسان، والتي على اعتبار التحوّل المتطاول في الزمن بالتطور على حدّ سواء.

فالإنسان لّما يقع في نفسه موقع الاعتقاد أنّه كائن خص من بين سائر الموجودات الكونية بالوجود الطفري المكتمل، و أنّ مبدأهُ المكتمل ذلك متمثلا في وجود آدم عليه السّلام إنّما هو تشريف له وتكريم، فإنّه لا محالة سيحدث ذلك في نفسه شعورا بقيمته الذّاتية و تميّزه على سائر الكائنات الأخرى. ومن ذلك الشعور تنشأ إرادة الوفاء لما كان من تفضّل عليه بالخصوصية المميّزة متمثّلة في شرف مبدئه المكتمل، ونجد تلك الإرادة طريقها إلى الشكر القولي و العملي للمتفضّل بذلك الوجود المكتمل متجليا في العمل على تحقيق المقتضيات المطلوبة التي اقتضاها وجوده المكتمل فيما أعدّله به من وظائف جماعها وظيفة الخلافة في الأرض و التّعمير فيها. ومن شعوره بالتميّز في مبدإ وجوده ستنشأ فيه أيضا روح من الاستعلاء النفسي على سائر كائنات الطّبيعة؛ إذ هو خص دونها باحتفال مشرّف في خلقه، وتلك الّروح الاستعلائية ستكون من جهة عاصمة له من أن يقع تحت سلطان موهوم للطبيعة يذلّ به لسطوته، ويقدّم لها من المقرابين لاتّقاء شرّها وطلب رضاها ما يهدر به قواه شأن الكثيرين من عبدة الطّبيعة في القديم و الحديث، كما ستكون من جهة أخرى دافعة له نحو استثمار مقدّرات الطبيعة في سبيل أن يندفع بها في أداء وظيفته في الحياة التي أعدّ من أجلها متميّزا عنها بمبدئه المكتمل. و يتفادى إذن أن يسلك إزاءها مسلك العزلة عن الكون نهيبا له لاستشعار سطوته، أو زهدا فيه لليأس من ثمرته ونفعه أن يكون لها فائدة في حياته، ولعلّ هذه المعاني من الآثار النّفسية للاعتقاد بالخلق المتميّز للإنسان تبدو وعلى نحو من الأنحاء في قوله تعالى **:" هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه"** ( الروم /61 ) فقد ورد في الآية ترتيب الاستغفار و التوبة إلى الله بتحقيق ما طلب منه في مهمّة الخلافة على الإيمان بأنّ الإنسان إنّما خلق من الأرض بما سخرت له به، فالنتيجة المنطقية للإيمان بهذا المبدأ الخلقي للإنسان هي اتجاه إرادته نحو تحقيق ما من أجله خلق من وظيفة الخلافة، وقد جاء هذا المعنى في الآية على لسان صالح عليه السلام ينبه قومه إلى الاعتبار بما كان من خلقهم خلقا متميزا مكنوا فيه من الأرض لينشئ ذلك في نفوسهم التوبة إلى الله بإقامة منهجه في حياتهم، إذ هو النتيجة المنطقية المرتبة عليه.

وفي مقابل ذلك فإنّ الإنسان لمّا يقع في نفسه تصوّر يقوم على أنّه في مبدئه الإنساني ليس إلاّ حلقة رقمية في سلسلة من حلقات الموجودات منقلبة بالتحوّل الآلي الأعمى عما قبلها، و أنّه تبعا لذلك لم يخض في وجوده بأي ضرب من الاحتفال الخاصّ، بل أنّه مبدأ الزمني في الوجود ليس له حدّ بين بمقتضى الانقلاب المتطاول في الزمن من الحيوانية إلى الانسانية، و أنّه إذن يتساوى في ذلك مع كل العناصر الكونية من الحشرات و الطيور و الخنافس و البغال، إنّه لما يقع في نفسه ذلك التصور موقع التّصديق فإنّه سينعكس عليه نفسيا بما ينشا من شعور بضالة الشأن، و خساسة الأصل ، إذ هو ليس وجوده إلا رقما من بين أرقام سائر عناصر الكون، وليس مبدؤه إلاّ بالتحوّل الآلي الذي يخلو من أيّ معنى من معاني العناية و التشريف.

وحينما يقع في نفس الإنسان أيضا أنّ مبدأ وجوده في الزمن المتطاول إنما تمّ عبر منهج من الصّراع مع العناصر التي تنافسه على الأرض، و أنّه ما ولد في الزمن المتطاول إلا لأنّه كان الأقوى في ذلك الصراع، فإنّ ذلك من شأنه أن يولّد في نفسه روحا من العدوانية إذ هي سبب وجوده كما هو واحد من عناصر النظرية التطورية، وهذه الروح العدوانية ستولد فيه النزوع الدّائم إلى الصّراع و العنف إزاء الآخرين سواء من أفراد الإنسان أو من عناصر الطبيعة، وذلك في سبيل الحفاظ على الوجود الذي ما اكتسبه ابتداء إلا من خلال ذلك الّصراع و العنف.

و إذا ما استقر في النّفس الشعور بضالة الذّات و دونيتها من جراء الآلية العمياء التي كان بها مبدأ النشوء من جهة، واستقرت فيها من جهة أخرى روح الصّراع و العدوانية من جراء ما تقدم عليه فكرة التطور من عنصر البقاء للأقوى من خلال الصراع فإنّ ذلك كلّه سيولد في الإنسان معنى من النزوع إلى امتهان الذات الإنسانية، إذ هي ليست إلا مساوية لسائر عناصر الكون و لا تزيد عنها شيئا في شرف النشإ، كما يولد معنى من النزوع إلى الاستحواذ، إذ به تكون القوّة التي تضمن البقاء. و إنسان يكون على هذا النزوع يصير لا محالة إلى وضع من تخريب الحياة و الإفساد في الأرض إفسادا شاملا.

ومن الناحية الاجتماعية فإنّ الإيمان بالخلق الابتدائي المكتمل للإنسان يثمر القناعة بأنّ الإنسان الذي خلق مكتملا ينطوي على فطرة ثابتة تستمد ثباتها من وجود ه المكتمل، وعلى أساس هذا الثبات تبنى الحياة الاجتماعية على موازين وقيم ثابتة في الأخلاق وسبل التعامل ونظم العيش، وهي موازين وقيم تتأسس على احترام الإنسان و الإعلاء من شأنه، وذلك هو مسلك الأديان عموما في توجيهاتها الاجتماعية و الأخلاقية بالغة في ذلك القمّة في الدّين الخاتم استمدادا من التصور الذي رسمه لمبدأ الإنسان مكتملا مجللا بالتشريف في ذلك المبدأ المتمثل في آدم أبي البشر، وهو التصوّر الذي يستصحب بالنّسبة لكلّ أبناء آدم إلى يوم الدّين.

وفي مقابل ذلك فإنّ الإيمان بالوجود التطوري للإنسان يثمر القناعة بأنّ الإنسان الذي وجد بالتطور لا ينطوي على فطرة ثابتة، بل هو خاضع للتحوّل الدّائم في فطرته، وعلى هذا الأساس فإنّ حياته الإجتماعية تبنى على موازين ونظم وقيم قابلة للتغير هي أيضا من حين إلى حين ومن حال إلى حال، وهي تخضع في تغيرها لمقتضيات من النزوع إلى الاستحواذ و النزوع إلى الصّراع و العدوانية في غير ما معيار أخلاقي واجتماعي ثابت.

ويتجلى مصداق هذا المعنى فيما انتهجته المجتمعات الغربية بتأثير من فكرة التطور التي اكتسحت الثقافة الأوروبية منذ القرن الماضي، فإذا هذه المجتمعات تتّخذ من فلسفة التطوّر مرجعية لنظامها الأخلاقي و الاجتماعي، فلم يبق شيء من ذلك النظام يخضع للمعايير الثابتة، و إنّما هي أنظمة متغيّرة متطورة بحسب الظروف تبعا لتغير الاعتبارات الزمنية و المصلحة الضيقة.

ولعلّ من آثار هذه الأنظمة المتغيّرة ما ظهر من منزع العنف و الاستحواذ متمثلا بالأخص في حركة الاستعمار التي مارستها المجتمعات الغربية على العالم المستضعف، وهو ما يظهر بجلاء استهتارا بالذاتية الإنسانية، وتأصلا لمسلك الصّراع من أجل البقاء في المجتمعات الغربية، ولعلّ من آثار ذلك أيضا ما تسلكه المجتمعات الغربية اليوم من سلك الازدواجية في تعاملها مع الشعوب الأخرى، فإنّ هذا التعامل يتحدّد بحسب مصلحتها في الاستحواذ و تحصيل أسباب القوة الممكّنة من الغلبة في حلبة الصراع، و لا يقوم بحال على موازين وقيم أخلاقية ثابتة، ولمّا كانت الأنظمة الشيوعية أكثر إيمانا بالفكرة التطورية فإنّها كانت أيضا أكثر إمعانا في امتهان الذّات الإنسانية، و أكثر إمعانا في المصارعة العدوانية ضدّ الإنسان و الطبيعة جميعا، وأكثر استهتارا بمبدإ الثبات في القيم و الموازين الأخلاقية و الدّينية.

إنّه إذن حصاد مرّ لفكرة التطور في النظم الاجتماعية تفلتت به التوابت، وبدت تلك النظم تتغير في انحلال مستمر إلى غير قرار.

وذلك ليس إلا مظهرا لما تحدثه فكرة التطور كتفسير لمبدإ الإنسان من شعور بالدّونية و العدوانية معا في نفس الفرد المؤمن بها. وحينما نقابل هذا الأثر النفسي الاجتماعي لفكرة التطور بالأثر النفسي و الاجتماعي للإيمان بالمبدإ المكتمل للإنسان كما مرّ شرحه يتبين لنا أي تفوق للمعتقد القرآني في تشريف الإنسان متمثلا في آدم عليه السّلام بالخلق الابتدائي المكتمل في اللحظة الزمنية التي بدأ الله تعالى فيها خلقه وزفه بشرى للوجود.

**خلاصة خاتمة**

إنّ الإنسان في مبدئه الوجودي ماهية متقررة في العلم الإلهي الأزلي، حددت حقيقتها، وحدّد دورها وغايتها، ورسم لها الطريق سلفا، فذلك إذن مستوى أوّل من مستويات الوجود الإنساني، وفيه كان التأسيس الذي سيوجّه كلّ ما بعده من مراحل الوجود.

وفي الوجوه الزّمني للإنسان فإنّ الماهية متقرّرة في واقع النوع الإنساني، وليس الأفراد إلا تحقّقات في الزّمن للماهية المشتركة التي تقررّت في النوع منذ وجد النّوع، وهو ما يقتضي ضربا من الشراكة بين أفراد الإنسان في مقتضيات الحياة، وينفي معنى التفرّد المطلق الذي يكون فيه كلّ فرد كائنا منفرداً بذاته.

ومن أهم العناصر المشكلّة لحقيقة الماهية الإنسانية المشتركة في النّوع هو الشهادة بوحدانية الله تعالى، فكما ورويتّه، لإنها تنعقد قيل ذلك بما أودع في فطرته من علم بربّه واعتراف بوحدانيته، فذلك أمر مطبوع فيه كما طبعت سائر خصائصه جبلية فيه.

و إذا كانت ماهية الإنسان تحقّقت في الفرد عند وجوده الزّمني فردا، وبمقتضى ذلك الوجود نفسه، فإنّ ذلك ليس إلا في حدّ من عناصر تلك الماهية، و إلا فإنّ الوجود الحقيقي المكتمل لتلك الماهية لا يكون إلى بجهد و إرادي حرّ يبذله الإنسان، ويبرز في واقع الحياة ما هو كامن في الفطرة إلى وجود بالفعل، فيرتقي إذن بتحقيق الماهية مرتفعا في سلّم الإنسانية إلى آفاق غير محدودة: إيمانا وعقلا وخلقا وتعميرا في الأرض . إنّها إذن ماهية مقررّة في علم الله، ومتحققّة في النوع بالكمون، ومتحققّة في الفرد بالوجود الزمني في حدّ أدنى، ولكنّها لا تكتمل في الزمن و جودا إلا بكدح إنساني جهادي.

و الوجه الإنساني عامّة في مستوياته المختلفة إنّما هو يحمل معنى التفضّل الإلهي على الإنسان، فما وجد الإنسان إلا للتفضّل عليه بالنعمة في حياة عاجلة و أخرى آجلة، فوجده إذن إنما هو لخبرة ونفعه، وهو قد أعد لتحصيل ذلك الخير و أرشد إلى طريق الموصل إليه، وبذلك يكون هذا الوجود إنّما هو تجلّ من تجلّيات الكمال الإلهي المتمثل في الكرم و الخير إنّ وجود الإنسان هو مكرمة إلهية لذلك الإنسان.

ومن تمام المكرمة الإلهية للإنسان بوجوده، أن خلق الله تعالى خلقا مستقلا مكتملا، متميزا عن سائر المخلوقات الأخرى، و أن جعل ذلك الحدث الحدث الأعظم في تاريخ الخلق، فقد انتظمت الموجودات عند وجوده في نسب تفاضلية بحسب مواقفها منه فشرف من دان له بالسجود ولعن من أبى واستكبر، وسخرت سائر الكائنات خدمتة ونفعه، وهذا الوجود المستقل ينفي كل معنى من معاني الوجود المنخرط في سلسلة المخلوقات السّابقة على سبيل التطور و الترقّي، فذلك الوجود التطوري ينفيه في حق الإنسان البيان القرآني، كما يميل إلى نفيه العقل بحجج علمية تتزايد وتقوى يوما بعد يوم.

وحينما يقع في نفس الإنسان الإيمان في مبدئه بالصورة التي قدرتها العقيدة الإسلامية على النحو الذي وصفنا فإنّ ذلك يكون له أثر تربوي يوجه النفس و الفكر،كما يوجه السلوك و العمل.

فالإيمان بأنّ وجود الإنسان هو تحقق واقعي لما في علم الله الأزلي. وأنّه ضرب من التفضل عليه لإسعاده، وأنه خص باحتقفال خاص في بداية خلقه تميز عن سائر الموجودات، من شأنه كله أن يوقع في النفس الشعور بالامتنان في حق الله تعالى، و الشعور أيضا بقيمة الذات وكرم النفس، وتنفتح له بذلك آمال و أشواق لمواطأة الحكمة التي بها وجد، وحينما ينضاف إلى ذلك الإيمان بأنّ تحقيق الماهية الإنسانية الحق لا يكون إلى بكدح إرادي يرتقي به في سلم الإنسانية، فإنه يتولد فيه النزوع إلى العمل الصالح الدؤوب ليبلغ أعلى الدرجات في الإنسانية: ترقيات للذات، وتعميرا في الأرض، يحدوه الأمل، ويدفعه الشعور بالعزة، وتدعوه الغاية التي حددتها حكمة الوجود ، فلا يكون تيه وضياع بين مخلوقات الكون، ولا تكون عدوانية صراعية ضذها لمنازعتها البقاء، و إنما هو توجه انتفاعي رفيق إلى المقدرات الكونية لصناعة تعمير في الأرض تكون تجليا للمهمة التي من أجلها خلق الإنسان كائنا فريدا خص بالشرف في ماهيته وفي خلقه جميعا.

**ثبت المراجع**

- أحمد حسن فرحات.

1- فطرة الله التي فطر الناس عليها .ط دار البشير ، عمان:1987.

-أحمد محمود صبحي.

2- في علم الكلام .ط2 دار الكتب الجامعية، مصر 1974.

- الأحمد نكري ( عبد النبي بن عبد الرسول.

3- جامع العلوم في اصطلاحات الفنون.ط2 مؤسسة الأعلمي للمطبوعات لبنان:1975.

- إخوان الصفا.

4-رسائل إخوان الصفا. ط دار صادر، بيروت (د.ت).

- الأفغاني ( السيد جمال الدّين، ت1897 ).

5- الرد على الدّهريين (ضمن كتاب : الثائر الإسلامي جمال الدّين الأفغاني ورسالة الرد على الدهريين ) ط دار الشهاب، باتنة/ الجزائر (د.ت ).

-الإيجبي ( عضو الدين عبد الرحمن بنأحمد ، ت 756 هـ ).

6- المواقف ط بولاق، القاهرة 1913.

- بكير أغوشت.

7- القرآن ومذهب دارون. ط دار البعث، قسنطينة/ الجزائر 1983.

- البهي الخولي.

8- آدم عليه السلام . ط مطبعة وهبه/ القاهرة 1974.

- ابن تيمية ( أحمد عبد الحليم، تقي الدين، ت 728 هـ ).

9- مجموع الفتاوي .ط الرياض 1381 هـ.

- الجاحظ ( أبوعثمان عمرو بن حجر ، ت 255 هـ ).

10- الحيوان، تحـ: عبد السلام هارون، ط 3 دار إيحاء التراث، بيروت:1969.

- الجرجاني ( السيد الشريف علي بن محمد، ت 816 هـ ).

11- شرح المواقف للإيجي، ط بولاق، القاهرة 1913.

- جميل صليبا.

12- المعجم الفلسفي، ط دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982.

- ابن حزم ( محمد علي بن حزم الظاهري ، ت 456 هـ ).

13-الفصل في الملل و الأهواء و الحل. 1 ـ ط صبيح القاهرة 1964 2- ط دار المعرفة للطباعة و النشر، بيروت 1975.

- ابن حجر ( أحمد بن علي العسقلاني، ت 852 هـ ).

14- فتح الباري، ط دار الفكر، لبنان 1991.

- ابن خلدون ( أبو زيد عبد الرحيم بن محمد، ت 808 هـ ).

15- المقدمة . ط الشعب، القاهرة ( د. ت ).

- الدمرداش (أحمد سعيد).

16- نظرية النشوء و التطور البيولوجي عند العرب. بحث منشور بمجلة منبر الإسلام عدد: 9 سنة 39، 1401 هـ.

- الرازي ( محمد بن عمر ، فخر الّدين، ت 606 هـ )

17-ـ التفسير الكبير ط ةدار الكتاب العلمية، طهران ( .ت ).

18- محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين، تحـ: طه عبد الرؤوف سعد. ط مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ( د.ت ).

19- معالم أصول الدين. تحـ: عبد الرؤوف سعد. ط الكليات الأزهرية، القاهرة ( د.ت ).

- الراغب الأصبهاني ( أبو الحسن القاسم بن محمد بن المفضل، ت 502 هـ).

20- تفصيل النشأتين و تحقيق السعادتين تحـ: عبد المجيد النجار، ط دار الغرب الإسلامي . بيروت :1988.

21- الذريعة إلى مكارم و الشريعة، تحـ: أبواليزيد العجمي. ط دار الصحوة ودار الوفاء، مصر 1985.

- ابن رشد ( أبو االوليد محمد بن أحمد: ت 595 هـ).

22- فصل المقال. تحـ: محمد عماره، ط دار المعارف القاهرة 1972.

23- مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحـ: محمود قاسم، ط3 مكتبة النقلو، القاهرة 1969.

- رينيه دوبو Rene Dubos

24- إنسانية الإنسان. تعريب: صبحي الطويل، ط2 مؤسسة الرسالة، بيروت 1984.

- الزركان ( محمد صالح ).

25- فخر الدين الرازي و آراؤه الكلامية و الفلسفية. ط دار الفكر، بيروت: 1963.

- الزمخشري ( محمود بن عمر، جار الله، ت 538 هـ ).

26- الكشاف عن حقائق التنزيل، تحـ: محمد موسى ط2 دار المصحف، القاهرة 1977.

- ابن سينا ( أبو علي الحسين بن عبد الله، ت 428 هـ )

27- و التنبيهات. تحـ: سليمان دنيا، ط2 دار المعارف، مصر 195.

- الطبرسي ( أبو الفضل بن الحسين، ت 548هـ).

28- مجمع البيان في تفسير القرآن، ط دار إحياء التراث العربي، لبنان ( د.ت )

-عادل الع

29- الإنسان ذلك المعلوم. منشورات عويدات، ط بيروت ـ باريس 1917.

- ابن عاشور ( محمد الطاهر ، ت 1973 ).

30 ـ التحرير و التنوير، ط الدار التونسية للنشر و المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس 1984.

- عبد الكريم عثمان.

31- نظرية التكليف ( آراء القاضي عبد الجبار الكلامية ) ط مؤسسة الرسالة، بيروت 1971.

- العجلوني ( إسماعيل بن محمد الجراحي، ت 1162 هـ ).

32- كشف حفاء و مزيل الإلباس.... ط3 دار إحياء التراث العربي، بيروت 1351.

-عرفان عبد الحميد. 33- الفلسفة في الإسلام. ط دار التربية، بغداد، د ت

-العقاد ( عباس محمو )

34- الإنسان في القرآن ضمن المجموعة الكاملة ج 6) ط دار الكتاب اللبناني، بيروت 1974.

- الغزالي ( محمد بن محمد، ت 505 هـ ).

35- الاقتصاد في الاعتقاد . تحـ: عادل العوا . ط دار الأمانة، بيروت : 1969.

- الفارابي ( محمد بمن محمد بن طرخان، ت 339 هـ ).

36- آراء أهل المدينة الفاضلة . ط 5 دار الشروق، بيروت : 1985.

- فريق من العلماء.

37- خلق لا تصور . تعريب: إحسان حقي . ط2 دار النفائس، بيروت: 1985.

- القاري ( علي بن محمد سلطان .نور الدين، ت 1014 هـ ).

38- شرح الشفا. تحـ: حسين مخلوف، ط مطبعة المدني، القاهرة 1938.

- القاضي عبد الجبار ( بن أحمد بن خليل، ت 415 هـ ).

39- شرح الأصول الخمسة . تحـ: عبد الكريم عثمان. ط وهبة ، القاهرة 1965.

40- المغني في أبواب التوحيد و العدل. ط الدار المصرية للتأليف و الترجمة، القاهرة 1965.

- القاضي عياض ( أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، ت 455هـ ).

41- الشفا. تحـ: علي محمد البجاوي. ط مطبعة الحلبي، القاهرة 1977.

- القدسي ( ابن شريف كمال الدين محمد بن محمد، ت 906 هـ).

42- المسامرة بشرح المسايرة ، ط مطبعة السعادة، مصر ( د.ت).

- ابن قطلويغا( زين الدين أبو العدل قاسم بن قطلوبغا، ت 879).

43- شرح المسايرة( بهامش المسايرة) ط مطبعة السعادة، مصر ( د.ت ).

- ابن القيم ( أبو عبد الله محمد بن بكر ، ت 751 هـ ).

44- الروح . تحـ: محمد أنيس عيادة ومحمد فهمي، ط مكتبة نصير، القاهرة ( د.ت ).

45- شفاء العليل. ط دار المعرفة، بيروت (د.ت).

-ابن كثير ( إسماعيل بن عمر القرشي ، ت 774هـ).

46- تفسير القرآن الكريم .ط الحلبي، القاهرة (د .ت).

-اللقاني ( عبد السلام بن ابراهيم ، ت 1078 هـ)

47- شرح جوهر التوحيد. ط2 مطبعة السعادة، مصر 1955هـ.

الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمد ت 333هـ). 48- كتاب التوحيد. تحـ: فتح الله خليف. ط دار الشروق، بيروت:1970.

- محفوظ علي عزام.

49- نظرية التطور عند مفكري الإسلام. ط 2 دار الهداية، القاهرة 1986.

محمد رشيد رضا.

50- تفسير المنار. ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ( د.ت ).

- محمد حسن آل ياسين.

51- الإنسان بين الخلق و التطور .ط 2 المكتب العالمي للطباعة و النشر، بيروت 1977.

- محمد محي الدين عبد الحميد.

52- النظام الفريد بتحقيق جوهر التوحيد. ط2 مطبعة السعادة ، مصر 1955.

- محمود قاسم 53- في النفس و العقل . ط4 الانجلو المصرية، القاهرة 1969.

54- نظرية المعرفة عند ابن رشد ط 2 مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة 1969.

- المعري ( أبو العلاء أحمد بن عبد الله، 449 هـ).

55- اللزوميات. ط دار بيروت ـ للطباعة و النشر، بيروت 1981.

- مسكويه ( أبو علي أحمد بن محمد، ت 421 هـ).

56- تهذيب الأخلاق .ط دار مكتبة الحياة، بيروت 1961.

57- الفوز الأصغر، ط دار مكتبة الحياة، بيروت ( د. ت)

- ابن المنير ( أحمد بن محمد بن المنير، ناصر الدّين، ت 683 هـ ).

58- الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال ( بهامش الكشاف ) ط2 دار المصحف القاهرة 1977.

- منيرة علي الغاياتي.

59- مذهب النشوء و الارتقاء في مواجهة الدين. ط دار لقمان للنشر، تونس 1978.

- موريس بوكاي. 60- م أصل الإنسان. تعريب : مكتبة التربية العربي لدول الخليج .ط مطبعة مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض 1985.

- نصر حامد أبو زيد.

61- فلسفة التأويل. ط دار الوحدة، بيروت 1983.

- هادي علوي.

62- نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي. ط دار الطليعة، بيروت 1983.

- ابن الهمام ( كمال الدين محمد بن عبد الواحد، ت 861 هـ).

63- المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة .تحـ: محمد محي الدين عبد الحميد. ط مطبعة السعادة. القاهرة ( د.ت ).

- وحيد الدّين خان.

64- الإسلام يتحدّى، تعريب : ظفر الإسلام خان. ط3 المختار الإسلامي ، القاهرة 1972.

- يحيى هاشم حسن فرغل.

65- الإسلام و اتجاهات الفكر المعاصر. ط دار سلامة للطباعة و النشر ، تونس ( د. ت).

- يحيى خويدي.

66- دراسات في علم الكلام و الفلسفة الإسلامية. ط2 دار الثقافة ، القاهرة، 1979.

- يوسف كرم.

67- تاريخ الفلسفة الحديثة، ط2 دار المعارف، مصر: 1969.

68/- تاريخ الفلسفة اليونانية. ط القاهرة: 1936.

فهرس المواضيع

الموضوع الصفحة

تمهيد عام 5

تمهيد لمبدإ الإنسان 19

الفصل الأول: المبدأ الوجودي للإنسان 23

1- مقدمة في الوجود و الماهية. 23

أ- الوجود. 23

ب- الماهية. 25

جـ -العلاقة بين الوجود و الماهية 26

د- الوجود و الماهية في الإنسان 29

2- الوجود و الماهية في القرآن الكريم 32

أ- العلاقة الزمنية بين الوجود و الماهية 32

ب- حقيقة الماهية الإنسانية وعنصر التوحيد فيها 39

جـ -التحقيق الواقعي لماهية الإنسان. 39

3- حكمة الوجود 47

أـ الحكمة من الإطلاق و التعيين 48

ب- الموقف القرآني في حكمة الوجود 55

4- حكمة الوجود الإنساني 59

أـ وجود الحكمة 59

ب- أثرها التربوي في النفس 68

الفصل الثاني: المبدأ الزمني للإنسان 73

1- ماقبل الإنسان 73

أـ الوجود العقلي للإنسان 73

ب- الوجود المادي قبل الإنسان 75

جـ - هل من وجود إنساني قبل الوجود الآدمي؟ 77

2- طفرة الوجود الإنساني المكتمل 82

أ- نصوص الوحي في خلق الإنسان 83

ب- شواهد الطفرة المكتملة في نصوص الوحي 85

3- مقولة التطور 96

أ- مقولة التطور ودعائمها 97

ب- نقض مقولة التطور 107

جـ- مقولة التطور في الفكر الإسلامي 112

أولا: التطور في الفكر الإسلامي قديما 112

ثانيا: التطور في الفكر الإسلامي حديثا 120

4- أثر المبدإ الزمني في النفس و المجتمع 124

خلاصة خاتمة 131

قائمة المصادر و المراجع 141

فهرس الموضوعات 145

1. 1 – نذكر من ذلك على سبيل المثال ما كتبه ألكسيكس كارل في كتابه " الإنسان ذلك المجهول "، ورالف بارثون بري Ralph Barton Perry في كتابه " إنسانية الإنسان" وما كتبه رينيه دوبو Rene Dubo في كتابه "إنسانية الإنسان" وما كتبه برتراند رسل Bertrand Russel في كتابه " هل للإنسان مستقبل " . [↑](#footnote-ref-1)
2. 1- من أهم المؤسسات التي جعلت هذا الموضوع همّها الأول المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن وقد كتب مديره السابق المرحوم : إسماعيل الفاروقي بحوثا في أسلمة العلوم ووضع خطة إستراتيجية لذلك في رسالة سماها أسلمة المعرفة [↑](#footnote-ref-2)
3. 1- نذكر في هذه المحاولات أيضاّ ما كتبه محمد باقر الصدر في كتابه" مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن"، وأبو الوفا الغنيمي التفتازاني في كتابه" الإنسان و الكون في الإسلام"، وأبو اليزيد العجمي في كتاب " حقيقة الإنسان بين القرآن و تصوّر العلوم". [↑](#footnote-ref-3)
4. 1 – لأهمية هذا الكتاب في موضوعه قمنا بتحقيقه، والتعليق على معانيه، وقد نشر بدار المغرب الإسلامي، بيروت 1988، وقد أخذنا أغلب مافي هذا التمهيد مما كتبناه في التقديم لذلك الكتاب. [↑](#footnote-ref-4)
5. 2 –راجع خاصة القاضي عبد الجبار – العى : 309 ومابعدها [↑](#footnote-ref-5)
6. 1- انظر: صلييا – المعجم الفلسفي :2/558. ونظر حجج من ذهب بداهة مفهوم الوجود و أنّه لا يعرّف: الإيجي – المواقف : 1/166 ومابعدها. [↑](#footnote-ref-6)
7. 2- انظر: الإيجي – المواقف : 1/182 [↑](#footnote-ref-7)
8. 3- راجع تفصيلا لهذين الرأيين شرحا و استدلالا في المصدر السابق:1/211 و ما بعدها. [↑](#footnote-ref-8)
9. 1 – انظر نفس المصدر :1/212 [↑](#footnote-ref-9)
10. 2 – الأحمد نكري - جامع العلوم 3/192. [↑](#footnote-ref-10)
11. 1 – راجع في هذه المسألة وفي مبحث الماهية عموما : الأحمد نكري – جامع العلوم : 3/190، و الإيجي – المواقف : 1/242 وما بعدها. [↑](#footnote-ref-11)
12. 2 – انظر تفصيل هذا الرأي و أدلته في : الإيجبي المواقف 1/190، وانظر أيضاً: الزركان - فخر الدين الرازي و آراؤه الكلامية : 166 [↑](#footnote-ref-12)
13. 3 – انظر الزركان – الرازي و آراؤه الكلامية [↑](#footnote-ref-13)
14. 4 – راجع : الإيجبي – المواقف : 1/205 و الزركان – الرازي و آراؤه الكلامية : 169. [↑](#footnote-ref-14)
15. 1 – انظر تفصيلا لقضية شيئية المعدوم عند المعتزلة و تأويلا لها في : أحمد محمود صبحي ـ في علم الكلام : 298 و ما بعدها. [↑](#footnote-ref-15)
16. 2 – انظر : الايجي ـ المواقف : 1/190 و الزركان – الرازي : 166. [↑](#footnote-ref-16)
17. 3 – راجع : محمود قاسم ـ نظرية المعرفة عند ابن رشد : 106. [↑](#footnote-ref-17)
18. 1 – انظر : يوسف كرم – العقل و الوجود : 165. [↑](#footnote-ref-18)
19. 2 – انظر في النفس و الجسم والعلاقة بينهم : محمود قاسم ـ في النفس و العقل وعرفان عبد الحميد ـ الفلسفة الإسلامية. [↑](#footnote-ref-19)
20. 1 – انظر في هذه المسألة .... العلوي – نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي -41 وما بعدها. [↑](#footnote-ref-20)
21. 1 – راجع في هذه المسألة، يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الحديثة : 457 و العقل و الوجود : 173، ومحمد غلاب ـ الوجودية المؤمنة و الوجودية الملحدة :50. [↑](#footnote-ref-21)
22. 1 – جعل المتكلمون من النظام و الإتقان دليل على العلم الإلهي، انظر : الايجبي و الجرجاني ـ المواقف وشرحه 2/352 و اللقاني ، شرح جوهرة التوحيد ومعه : محمد محيي الدين عبد الحميد، النظام الفريد 94 وما بعدها. [↑](#footnote-ref-22)
23. 2 – انظر في متعلقات العلم الإلهي آراء مختلفة في : الإيجي و الجرجاني ـ المواقف وشرحه: 2/354 زما بعدها ، و القدسي و ابن قطلبغا ـ المسامرة بشرح المسايرة، و شرح المسايرة مع تعليق محمد محيي الدين عبد الحميد : 59 ومابعدها، و الرازي ـ معالم أصول الدين : 175. [↑](#footnote-ref-23)
24. 1 – راجع : ابن عاشور ـ تفسير التحرير و التنوير : 1/406 [↑](#footnote-ref-24)
25. 2 – رواه مالك في الموطأ ، باب النهي عن القول بالقدر. [↑](#footnote-ref-25)
26. 3 – الرازي ـ التفسير الكبير : 8/55. [↑](#footnote-ref-26)
27. 4 – هذا ما ذهب إليه أغلب المفسرين بالرأي، والتزمه المعتزلة، راجع وجهات النظر [↑](#footnote-ref-27)
28. 5 - ذهب إلى ذلك على الخصوص ابن حزم ـ الفصل: 5/76 وانظر تفصيلا وافيا لمختلف الآراء في تفسير آية العهد، ابن القيم ـ الروح : 252 وما بعدها ، ومحمد رشيد رضا ـ تفسير المنار : 9/386. [↑](#footnote-ref-28)
29. 1 – الشهرستاني ـ الملل و النحل : 1/56،وقد عرّض الشهرستاني بهذه الفكرة بإرجاعها إلى الفلاسفة الطبيعيين، و الحقّ أنّها ما دامت متأسّسة على الخلق و الرعاية الإلهيين فليس فيها من معارضة للعقيدة الإسلامية، انظر : في هذه النظرية : النّظام ـ الانتصار و الرد : 5، 52 و الجاحظ ـ الحيوان 5/18،20،81،92. [↑](#footnote-ref-29)
30. 1 – انظر : الراغب الأصبهاني ـ تفصيل النشأتين : 87 حيث كتب فصلا عن ماهية الإنسان. [↑](#footnote-ref-30)
31. 2 – الرازي ـ التفسير الكبير 13/120 ـ 21 ( ط1 دار الفكر ، بيروت 1990). [↑](#footnote-ref-31)
32. 1 – ابن عاشور ـ التحرير و التنوير : 21/90 وهو رأي ابن عطية، وانظر مختلف الآرم في معنى الفطرة في أحمد حسن فرحات ـ فطرة الله التي فطر الناس عليها : .....و ما بعدها. [↑](#footnote-ref-32)
33. 2 – أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي. [↑](#footnote-ref-33)
34. 3 – انظر هذا المعنى في : أحمد حسن فرحات ـ فطرة الله ..... 31 وما بعدها. [↑](#footnote-ref-34)
35. 4 – أخرجه مسلم في كتاب الجنة و النار. [↑](#footnote-ref-35)
36. 1 – انظر: الطبرسي ـ مجمع البيان: 10/ 511. [↑](#footnote-ref-36)
37. 2 – الراغب الأصبهاني تفصيل النشأتين : 150 -151. [↑](#footnote-ref-37)
38. 3 – مرتضى مطهري ـ الإنسان في النظرة الإسلامية : 41. [↑](#footnote-ref-38)
39. 1 – الراغب الأصبهاني : تفصيل النشأتين : 149. [↑](#footnote-ref-39)
40. 2 – نفس المصدر : 151. [↑](#footnote-ref-40)
41. 1 – انظر: مرتضى مطهري ـ الإنسان في النظرة الإسلامية للعالم : 40 -41. [↑](#footnote-ref-41)
42. 2 – انظر هذه القضية في : الماتريدي ــ كتاب التوحيد : 96 ومابعدها، و القاضي عبد الجبار ـ المغني : 11/58، 91، 100، وابن رشد ـ فصل المقال : 241، و الرازي ـ المحصل : 205 و التفسير : 11/156، 14/232، و الإيجي والجرجاني ـ المواقف وشرحه : 2/401 و الغزالي ـ الإقتصاد في الإعتقاد : 168، وانظر أيضا : عبد الكريم عثمان ـ نظرية التكليف : 31. [↑](#footnote-ref-42)
43. 1 – الجرجاني ـ شرح المواقف : 2/ 101.

    (\*) – ليس من المسلمين من ينفي الحكمة الإلهية في خلق الله ، بل جميعهم يؤمنون بذلك، فمنهم من أطلق وانصرف عن التعيين، ومنهم من قال بالعلل المعينة، وجعل يبحث عنها في كل شيء. [↑](#footnote-ref-43)
44. 2 – كان الرازي من أكثر الأشاعرة تأصيلا لهذه الفكرة ودليلا عليها. أنظر أدلته المفصلة على نفي العلة في أفعال الله في : التفسير : 11/156، 14/232 و المحصل: 205 وانظر أيضا: الايجبي و الجرجاني: المواقف و شرحه: 2/401. [↑](#footnote-ref-44)
45. 3 – راجع ، عبد الكريم عثمان ـ نظرية التكليف : 31 ، وانظر : الجرجاني ــ شرح المواقف : 2/401 ، وابن سينا ـ الإشارات و التنبيهات : 3/124. [↑](#footnote-ref-45)
46. 4 – ابن رشد ـ مناهج الأدلة : 241. [↑](#footnote-ref-46)
47. 1 – كانت المسائل المتعلقة بمقاصد الشريعة مبثوثة في كتب أصول الفقه في مبحث العلّة على الأخصّ، ووقد أبرزها و طورها العز بن عبد السلام ( ت660هـ ) في كتابه: القواعد، و القارافي (ت 648 هـ) في كتابه : الفروق ، ثم خصص لها قسما خاصا الإمام الشاطبي في كتابه : الموافقات ـ ثم أفردها بمؤلف خاص الإمام ابن عاشور هو كتابه: مقاصد الشريعة، وقد دعا إلى أن تصبح علما مستقلا، ولعلال الفاسي كتاب في نفس الموضوع و بنفس العنوان. [↑](#footnote-ref-47)
48. 2 – الشاطبي ـ الموافقات :2/3. [↑](#footnote-ref-48)
49. 3 – انظر على سبيل المثال : ابن الهمام ـ المسايرة، وشرحها للمقدسي : 215. [↑](#footnote-ref-49)
50. 4 – الماتريدي: كتاب التوحيد : 100. [↑](#footnote-ref-50)
51. 5 – ابن تيمية ـ الفتاوي : 17/ 100 [↑](#footnote-ref-51)
52. 6 – في مثل قوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ) ( الأنعام/73) [↑](#footnote-ref-52)
53. 1 – ابن تيمية ـ الفتاوى : 17/99. وانظر أيضا الفتاوى : 6/128، 88، 16/296. ولابن القيم كتاب قيم ينتصر فيه للتعليل هو : شفاء العليل في مسائل القضاء و القدر و الحكمة و التعليل. راجع ص : 190 وما بعدها . [↑](#footnote-ref-53)
54. 2 – من مذهب المعتزلة أنّ الأفعال جميعها تنطوي على قيم ذاتية من الحسن و القبح، وتلك القيم هي علل الأمر بها و النهي عنها، و الله تعالى يكشف للإنسان بالوحي عن تلك القيم ويبني عليها الإيجاب بالفعل أو الترك، إلا أن العقل قادر أيضا على الكشف عن تلك القيم في بعض الأفعال لا كلّها و في حالة عدم ورود الشرع فإنّه يكون أيضا الموجب بالفعل والترك . ومن مذهبهم أيضا أنّ الله تعالى من مظاهر لطفه ورحمته أنه لا يفعل إلا ماهو صالح بل ماهو أصلح ما يمكن ـ انظر في هاتين المسألتين: القاضي عبد الجبار ـ المغني 11/86 و عبد الكريم عثمان ـ نظرية التكليف : 400.434. [↑](#footnote-ref-54)
55. 3 – انظر: الايجبي و الجرجاني ـ المواقف وشرحه: 2/402. [↑](#footnote-ref-55)
56. 4 – القاضي عبد الجبار ـ المغني : 11/92. [↑](#footnote-ref-56)
57. 1 – الماتريدي ـ كتاب التوحيد : 98، وهذا أحد الآراء التي عرضها الماتريدي في هذه المسألة. [↑](#footnote-ref-57)
58. 2 – محمد رشيد رضا ـ تفسير المنار: 8/240. [↑](#footnote-ref-58)
59. 3 – انظر هذه الآراء في : الماتريدي ــ كتاب التوحيد :98-99. [↑](#footnote-ref-59)
60. 4 – القاضي عبد الجبّار ـ المغني : 11/100- 101. [↑](#footnote-ref-60)
61. 1 – انظر: الرازي ـ التفسير : 14/232. [↑](#footnote-ref-61)
62. 1 – انظر: ابن عاشور ـ التحرير و التنوير: 27/26-27. [↑](#footnote-ref-62)
63. 2 – الزمخشري ـ الكشاف : 4/21. [↑](#footnote-ref-63)
64. 3 – ابن المنير ـ الإنصاف(هامش الكشاف)4/21. [↑](#footnote-ref-64)
65. 4 – ابن عاشور ت التحرير و التنوير : 27/25. [↑](#footnote-ref-65)
66. 5 – هذه الاختلافات في تفسير التعليل الوارد في الآية راكعة إلى الاختلاف في المنطلق العقدي، فالزمخشري المعتزلي كان مثبتا للتعليل في الخلق بعلل راجعة إلى المخلوقات على رأي المعتزلة كما أنه كان مؤكدا لكون إرادة الله كانت معلقة بالعبادة فهي منقبة على ما سواها من العصيان، وهو رأي المعتزلة في كون المعاصي لاتقع بإرادة الله. اما ابن المنير وابن عاشور وكلاهما اشعري، فهما يجعلان العلّة إرادة العبادة أو الدعوة إليها وكلاهما فيه نفي لأن تكون العلّة خارجية، وهو قريب من نفي العلّة أصلا، فإذا ما قلت: سبب فعلي لهذا الأمر أنني أريده فكأنما نفيت السبب في الحقيقة لما أنّهما يجعلان إرادة الله بعيدة عن أن تنحصر في العبادة، لتصير شاملة كما هو ضدّ لها من العصيان مع رأي الأشاعرة في أن الله مريد لما يعصي به كما لما يطاع به. [↑](#footnote-ref-66)
67. 1- كما إذا قال الأستاذ لطلابه: قد وفّرت لكم الوسائل و الظروف اللازمة للدراسة لأختبر تحصيلكم العلمي هل يكون جيدا أم سيء. فالاختبار إنما هو علّة لتوفير الوسائل و الظروف تبعا لكون العلّة الأصلية لهذا التوفير هي تحصيل العلم، فيصبح التحصيل في الحقيقة هو علّة التوفير، و الاختبار علّة بالتبعية. [↑](#footnote-ref-67)
68. 2 – قال المجلوني في كشف الخفاء: " قال ابن تيمية: ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف، وتبعه الزركشي و الحافظ ابن حجر في اللآلي و السيوطي و غيرهم " كشف الخفاء 2/132. [↑](#footnote-ref-68)
69. 1 – عن نصر حامد أبو زيد ـ فلسفة التأويل:76. [↑](#footnote-ref-69)
70. 2 – عن عادل العوا ـ الإنسان ذلك المعلوم :25. [↑](#footnote-ref-70)
71. 3 – عن العجلوني ـ كشف الخفاء: 2/132. [↑](#footnote-ref-71)
72. 1 – انظر آراء المتصوّفة في هذه المسألة في : ابن عربي ـ الإنسان الكامل ( جمع وتأليف: محمود الغراب ) :7 وما بعدها. وعادل العوا ـ الإنسان ذلك المعلوم: 104 وما بعدها ونصر حامد أبو زيد ـ فلسفة التأويل : 76، 88 وما بعدها. [↑](#footnote-ref-72)
73. 2 – انظر ذلك في ـ القاضي عبد الجبار ـ المغني: 11/81 وما بعدها. وعبد الكريم عثمان ـ نظرية التكاليف: 17 وما بعدها. [↑](#footnote-ref-73)
74. 3 – وهو ما أدرجه المعتزلة في العدل الإلهي باعتباره مجلّى للكمال فيؤوه المرتبة الثانية في أصولهم الخمسة: التوحيد و العدل و المنزلة بين المنزلتين، و الوعد و الوعيد والأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، ولذلك فإنّ مبحث الحكمة من الخلق اندرج عندهم في مبحث الحسن و القبح، وهو بدوره مندرج في العدل الإلهي كمظهر من مظاهره انظر: القاضي عبد الجبّار ـ شرح الأصول الخمسة: ( مباحث العدل) 299 وما بعدها. [↑](#footnote-ref-74)
75. 4 – القاضي عبد الجبّار ـ المغني :11/134، وانظر في نفس المصدر 58،81،91،100،127، وانظر الأصول الخمسة: 77،83 حيث يقول : " إنّ أول نعمة الله تعالى بها على الحي خلقهُ إياه حيا لينفعه بذلك" [↑](#footnote-ref-75)
76. 1 - انظرالشبهة و الرّد عليها في : القاضي عبد الجبّار ـ المغني : 11/117.80. [↑](#footnote-ref-76)
77. 1- انظر في الحكمة من خلق الإنسان: الراغب الأصبهاني في: الذريعة على مكارم الشريعة: 90 وتفصيل النشأتين ك 104. [↑](#footnote-ref-77)
78. 1- ابن عاشور – التحرير و التنوير: 1/400. [↑](#footnote-ref-78)
79. 1- الخلاف في ذلك دائر بين المفسّرين على أنّ الجنَّ أصلهم مستقلّ عن الملائكة كما يفيده قوله تعالى: " إلا أبليس كان من الجنّ ففسق عن أمرِ ربّه" ( الكهف/50) أو أنّ أصلهم إبلس وهو من الملائكة كما يفيده الاستثناء في قوله تعالى: " فسجد الملائكة كلُّهم أجمعُون إلا إبليس " (ص/74) انظر مختلف الآراء في ذلك في : الطبرسي ـ مجمع البيان :1/81 وابن عاشور ـ التحرير و التنوير :1/423، و البهي الخولي آدم : 87 وما بعدها. [↑](#footnote-ref-79)
80. 1- ابن عاشور ـ تحرير و التنوير: 1/411. [↑](#footnote-ref-80)
81. 2- القاضي عبد الجبّار ـ المغني:11/70-71، وانظر: عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف:18. [↑](#footnote-ref-81)
82. 3- يقدّر العلم أنّ نشوء الكون حدث منذ خمسة مليارات سنة، و أنّ نشوء الحياة لم يكن إلا منذ مليار سنة. [↑](#footnote-ref-82)
83. 1- أنظر هذه الآراء في: محمد رشيد رضا ـ المنار:1/257، وابن عاشور ـ التحرير و التنوير: 1/299، وابن كثير ـ التفسير:1/69 وما بعدها. [↑](#footnote-ref-83)
84. 2- انظر: ابن كثير ـ التفسير: 1/70. [↑](#footnote-ref-84)
85. 3- راجع هذه المسألة، الطبرسي ـ مجمع البيان: 1/74، وابن عاشور ـ التحرير و التنوير: 1/399 و البهي الحولي ـ آدم، وعبد الوهاب النجار ـ قصص الأنبياء 10. [↑](#footnote-ref-85)
86. 4- اللزوميات: 2/605. [↑](#footnote-ref-86)
87. 1- اللزوميات: 2/488. [↑](#footnote-ref-87)
88. 2- انظر البهي الخولي ـآدم: 124. [↑](#footnote-ref-88)
89. 3- ابن عاشور ـ التحرير و التنوير :1/403. [↑](#footnote-ref-89)
90. 4- انظر: الطبري ـ مجمع البيان : 5/96. [↑](#footnote-ref-90)
91. 1- قال العجلوني: كشف الخفاء: 2/129، لم نقف عليه بهذا اللفظ، ولكن يوجد بلفظ " كنت أوّل النبيين في الخلق و آخرهم في البعث "، وهذا أخرجه أحمد و البخاري في تاريخه. وقد أورد الترمذي أر الرسول سئل : يا رسول الله متى وجبت لك النبوة؟ قال " و آدم بين الرّوح و الجسد " كتاب المناقب، باب فضل النبي صلّى الله عليه وسلّم. [↑](#footnote-ref-91)
92. 2- عن نصر حامد أبو زيد ـ فلسفة التأويل:92. [↑](#footnote-ref-92)
93. 3- عن محمد يوسف موسى ـ فلسفة الأخلاق : 268. [↑](#footnote-ref-93)
94. 4- القاضي عياض ـ الشفا: 1/240. [↑](#footnote-ref-94)
95. 1- أخرجه الترمذي في كتاب التفسير، باب رقم 3 ( تفسير البقرة ) و أخرج نحوه أحمد: 4/406. [↑](#footnote-ref-95)
96. 2- أخرجه مسلم في كتاب البرّ، باب خلق الإنسان خلقا لا يتمالك، 16/164 وأحمد:3/229. [↑](#footnote-ref-96)
97. 3- راجع، ابن حجر ـ فتح الباري ـ 7/6. [↑](#footnote-ref-97)
98. 1- الأصبهاني ـ تفصيل النشأتين:72. [↑](#footnote-ref-98)
99. 1- على أن العطف بثمّ هنا يفيد التراخي الرتبي لا الزماني، وهو ما يقتضيه عطف الجملة الأرقى معنى على الأقل منها .انظر ابن عاشور التحرير و التنوير:8/38. [↑](#footnote-ref-99)
100. 2- انظر : ابن المنظور ـ لسان العرب ، مادة " خلق " [↑](#footnote-ref-100)
101. 1- الرازي ـ التفسير الكبير: 20/235 وانظر : ابن عاشور ـ التحرير و التنوير : 29/372.73. [↑](#footnote-ref-101)
102. 1- راجع، ابن عاشور ـ التحرير و التنوير:29/201. [↑](#footnote-ref-102)
103. 2- لقد ذهب موريس بوكاي في كتابه ـ ما أصل الإنسان : 197 إلى الأطوار في الآية محمولة على المراحل التي مرّ فيها الإنسان وهو طور الإنسانية من الإنسان بدائي ناقص إلى إنسان مكتمل، وهو محمل بعيد للملحظ الذي ذكرناه، وإن كان ينسجم مع القول بالخلق المنفرد للإنسان. [↑](#footnote-ref-103)
104. 3- موريس بوكاي ـ ما أصل الإنسان: 189، وراجع نفس المعنى في 219،223،225. [↑](#footnote-ref-104)
105. 4- انظر نفس المصدر"101 وما بعدها. [↑](#footnote-ref-105)
106. 1- انظر في هذه المسألة عموما: فريق من العلماء : خلق لا تطور: 133. [↑](#footnote-ref-106)
107. 2- عن كتاب: خلق لاتطور:13. [↑](#footnote-ref-107)
108. 1- عن محمد حسن آل ياسين ـ الإنسان بين الخلق و التطور:75. [↑](#footnote-ref-108)
109. 2- عن نفس المصدر و الصفحة. [↑](#footnote-ref-109)
110. 3- انظر: يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية :15. [↑](#footnote-ref-110)
111. 4- راجع، محمد حسن آل ياسين ـ الإنسان بين الخلق و التطور :41. [↑](#footnote-ref-111)
112. 5- انظر : الغاياتي ـ مذهب النشوء و الارتقاء : 8 وراجع أيضا في ذلك: يحي هاشم فرغل ـ الإسلام واتجاهات الفكر المعاصر: 49. وراجع أيضا فيما يتعلّق بفكرة التطور عند اليونان، بوكاي ـ ما أصل الإنسان:40. [↑](#footnote-ref-112)
113. 1- انظر فريق من العلماء: خلق لا تطور : 3، وعبد المنعم عبد الرحمن خضر الإنسان و الكون: 74، وبوكاي ـ ما أصل الإنسان: 40-41. [↑](#footnote-ref-113)
114. 2- انظر: بوكاي ـ ما أصل الإنسان 42، ويوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الحديثة : 300. [↑](#footnote-ref-114)
115. 1- عن محمد حسن آل ياسين ـ الإنسان بين الخلق و التطور:34. [↑](#footnote-ref-115)
116. 2- عن نفس المصدر :36. [↑](#footnote-ref-116)
117. 3- عن نفس المصدر والصفحة. [↑](#footnote-ref-117)
118. 1- عن بكير أغوشت ـ ......ومذهب دارون:66. [↑](#footnote-ref-118)
119. 1- عن ـ العقاد ـ الإنسان في القرآن: 486. [↑](#footnote-ref-119)
120. 2- انظر في شرح ذلك : فريق من العلماء: خلق لا تطور: 118. [↑](#footnote-ref-120)
121. 1- راجع، بوكاي ـ ما أصل الإنسانك32، ويحي هاشم ـ الإسلام واتجاهات الفكر المعاصر :59، ووحيد الذّين ...........في مواجهة العلم:10. [↑](#footnote-ref-121)
122. 2- راجع بوكاي ـ ما أصل الإنسان : 54. وحيد الدين خان ـ الدين في مواجهة العلم :1. [↑](#footnote-ref-122)
123. 1- انظر " محمد حسن آل ياسين ـ الإنسان بين الخلق و التطور :61. [↑](#footnote-ref-123)
124. 2- عن محمد حسن آل ياسين ـ الإنسان بين الخلق و التطور :64. [↑](#footnote-ref-124)
125. 3- فريق من العلماء ـ خلق لا تطور :52. [↑](#footnote-ref-125)
126. 1- انظر : بوكاي ـ ما أصل الإنسان :50 .80. [↑](#footnote-ref-126)
127. 2- أنظر: بوكاي ـ ما أصل الإنسان: 68 وما بعدها وفريق من العلماء ـ خلق لا تطور 24.85 وآل ياسين ـ الإنسان بين الخلق و التطور : 92 وما بعدها. [↑](#footnote-ref-127)
128. 3- أنظر: وحيد الدين خان ـ الإسلام يتحدّى: 77، وبوكاي ـ ما أصل الإنسان: 55 وانظر في نقد التطورية عموما : فريق من العلماء ـ خلق لا تطور ( مجموعة الفصول ) ، وآل ياسين : الإنسان بين الخلق و التطور : 61 وما بعدها. وحيد الدين خان ـ الدين في مواجهة العلم :10 وبكير أغوشت القرآن ومذهب دارون: 66، ويوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الحديثة :355. [↑](#footnote-ref-128)
129. 1- انظر: بوكاي ـ ما أصل الإنسان : 54. [↑](#footnote-ref-129)
130. 2- انظر: المرجع السابق:225-232، وفريق من العلماء ـ خلق لا تطور : 95 وما بعدها. [↑](#footnote-ref-130)
131. 1- الفارابي ـ أراء أهل المدينة الفاضلة :66. [↑](#footnote-ref-131)
132. 1- انظر: مسكويه: الفوز الأصغر:85 وما بعدها، وتهذيب الأخلاق: 68-74. [↑](#footnote-ref-132)
133. 2- مسكويه ـ الفوز الأصغر :86. [↑](#footnote-ref-133)
134. 1- نفس المصدر: 89. [↑](#footnote-ref-134)
135. 2- نفس المصدر و الصفحة. [↑](#footnote-ref-135)
136. 3- رسائل إخوان الصفا 2/168. [↑](#footnote-ref-136)
137. 4- ابن خلدون ـ المقدمة :89. [↑](#footnote-ref-137)
138. 5- نفس المصدر و الصفحة. [↑](#footnote-ref-138)
139. 1- نفس المصدر:88. [↑](#footnote-ref-139)
140. 2- نفس المصدر : 89. [↑](#footnote-ref-140)
141. 1- ولو كان يقصد " بالاستحالة "تحوّل نوع إلى نوع آخر، لقال : واستحالة بعض الموجودات موجودات أخرى، على أنّه يمكن أن يكون المقصود أيضا استحالة العناصر موجودات معينة لتنشأ منها موجودات أخرى كما يتحوّل الماء و المعادن إلى نبات في نشوء النبات و نموّه. [↑](#footnote-ref-141)
142. 2- انظر: الشيرازي ـ الأسفار الأربعة: 169- 170، 343-348. ( عن آل ياسين ـ الإنسان : 49) [↑](#footnote-ref-142)
143. 1- انظر عن التطور في الفكر الإسلامي : العقاد ـ الإنسان في القرآن : 442 وما بعدها ، وآل ياسين ـ الإنسان بين الخلق و التطور : 41 وما بعدها ، وأحمد سعيد الدّمرداش " نظرية النشوء و التطور البيولوجي عند العرب " مقال بمجلة الإسلاميين في خلق الأنواع وتفسيرها بما هو قريب من تفسيرها، محفوظ علي عزام ـ نظرية التطور عند مفكّري الإسلام: 117 وما بعدها. [↑](#footnote-ref-143)
144. 2- عبد الوهاب النجار ـ قصص الأنبياء : 13 ( ط دار إحياء التراث العربي، بيروت 1976) [↑](#footnote-ref-144)
145. 3- العقاد ك الإنسان في القرآن :533. [↑](#footnote-ref-145)
146. 4- نفس المرجع: 531-32. [↑](#footnote-ref-146)
147. 1- راجع، يحي هاشم ـ الإسلام و الاتجاهات ـ العلمية المعاصرة : 62 وما بعدها. [↑](#footnote-ref-147)