جامعة كربلاء
كلية العلوم الإسلامية
دراسات اسلامية معاصرة / العدد 48 / حزيران 2026

النص القرآني الخاص بنشأة الخلق وحل الإشكالية في نظرية الميثاق

The Quranic text concerning the origin of creation and the resolution of the problem in the covenant theory

عقيل عبد مسلم كمر الكعبي
Aqeel Abd MUSLIM Gomar Al-Kaabi
أ.م.د خضير جاسم حالوب الشمري
Asst.Prof. Dr. Khudair Jassim Haloub Al-Shammari
جامعة كربلاء/ كلية العلوم الإسلامية
University Of Kerbala / College of Islamic Sciences

الكلمات المفتاحية: نظرية الميثاق، نشأة الخلق في القرآن، الرؤية الكونية القرآنية، الفطرة الإنسانية، الشهادة على الربوبية، نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي، التفسير القرآني لآية الميثاق، نشأة الإنسان في القرآن.

Keywords: Covenant Theory، Creation in the Qur'an، Qur'anic Worldview ، Human Fitrah، Testimony to Divine Lordship، Islamic Epistemology، Qur'anic Interpretation of the Covenant Verse، Human Origins in the Qur'an

الملخص

يتناول هذا البحث النص القرآني الخاص بنشأة الخلق من خلال دراسة تحليلية لمفهوم نظرية الميثاق وصلتها بالرؤية الكونية القرآنية مع بيان أثرها في معالجة الإشكاليات المعرفية والوجودية المتصلة بأصل الإنسان وغاية وجوده. وقد بدأ البحث بتحرير المفاهيم المركزية المكونة لعنوانه، وهي: النظرية، والميثاق، والرؤية الكونية، والخلق من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية، الإقامة أساس مفاهيمي دقيق يبنى عليه فهم النصوص القرآنية ذات الصلة.
ثم انتقل البحث إلى بيان أن سؤال الخلق لم يكن مجرد سؤال تاريخي أو كوني، بل هو سؤال متداخل مع نظرية المعرفة ومع القلق الوجودي الذي رافق الإنسان في سعيه لفهم ذاته. ومصيره وعلاقته بخالقه. ومن هنا ناقش البحث مواقف بعض الاتجاهات الفلسفية والكلامية من المعرفة والوجود، وبين أن الرؤية القرآنية لا تفصل بين أصل الخلق ووظيفة الإنسان، بل تقدم تصورا متكاملا يربط بين النشأة الأولى والتكليف والفطرة والمال.
كما عالج البحث الاستعمال القرآني للفظ الميثاق ومشتقاته، وتتبع مواضع وروده الصريح وما يفهم من سياقاته المختلفة، سواء في علاقات الناس بعضهم ببعض، أم في المواثيق الإلهية المأخوذة من عموم البشر أو من جماعات خاصة كالنبيين وبني إسرائيل. والنصارى والمؤمنين. وقد كشف ذلك عن أن الميثاق في القرآن ليس لفظا عارضا، بل مفهوم محوري يدل على العهد المؤكد المشدد الذي يقوم عليه بناء العلاقة بين الإنسان وربه.

وفي المبحث الأخير عرض البحث مواقف المتكلمين والمفسرين من مسألة نشأة الخلق وآية الميثاق، مع التركيز على موقف الشيخ الطوسي والطبرسي في رفض التفسير الحرفي القائم على عالم الذر بمعناه المادي السابق للحياة الدنيوية، والاتجاه إلى فهم الآية في. ضوء الفطرة، ونصب الأدلة، والإشهاد المعرفي الكامن في بنية الإنسان. كما ناقش البحث ما أثير حديثا حول تاريخ الإنسان ونظرية التطور، مبينا أن كثيرا من الإشكالات ناشئ من الخلط بين أصل الخلق ومراحل تطور الأحياء بعد وجود الحياة، وأن النص القرآني يظل قادرا على استيعاب قراءة أكثر عملا واتساعا إذا فهم ضمن نسقه الكلي.

وبذلك خلص البحث إلى أن نظرية الميثاق يمكن أن تفهم بوصفها إطارا قرآنيا جامعا يفسر العلاقة بين نشأة الخلق، والفطرة، والشهادة على الربوبية، والالتزام الوجودي والأخلاقي للإنسان، بعيدا عن القراءات التجزيئية أو الحرفية الضيقة.

Abstract

This study examines the Qur’anic discourse on the origin of creation through an analytical exploration of the Covenant Theory and its connection to the Qur’anic worldview. It seeks to show how this framework contributes to addressing major epistemological and existential questions concerning the origin of the human being and the purpose of human existence. The study begins by clarifying the key concepts embedded in its title—namely theory, covenant, worldview, and creation—both in their

linguistic sense and in their technical usage, in order to establish a precise conceptual foundation for interpreting the relevant Qur'anic texts.

The study then argues that the question of creation is not merely a historical or cosmological issue. Rather, it is deeply intertwined with epistemology and with the existential unease that has long accompanied humanity in its effort to understand the self, destiny, and the relationship with the Creator. From this perspective, the research engages a number of philosophical and theological approaches to knowledge and existence, and shows that the Qur'anic perspective does not treat the origin of creation as separate from the function of the human being. Instead, it offers an integrated vision that connects primordial creation with moral responsibility, primordial disposition, and ultimate return.

The study also investigates the Qur'anic use of the term mithāq (covenant) and its related forms, tracing both its explicit occurrences and its contextual implications. These usages appear in human relationships as well as in divine covenants taken from humanity at large and from particular groups such as the prophets, the Children of Israel, Christians, and believers. This survey demonstrates that covenant in the Qur'an is not a marginal expression, but a central concept signifying a solemn and binding pledge upon which the relationship between the human being and God is founded.

In its final section, the study examines how theologians and exegetes approached the issue of creation and the Verse of the Covenant, with particular attention to al-Ṭūsī and al-Ṭabrisī. Both rejected a strictly literal reading based on the notion of a pre-worldly material realm of particles, and instead interpreted the verse through the lenses of fiṭrah (innate disposition), divinely established signs, and an inner form of cognitive witnessing embedded within human nature. The study also addresses modern discussions surrounding human origins and evolutionary theory, arguing that many difficulties arise from conflating the initial act of creation with the later biological development of living beings after life had already begun. It concludes that the Qur'anic text remains open to a broader and more coherent reading when approached as an integrated whole.

Accordingly, the study concludes that the Covenant Theory may be understood as a comprehensive Qur'anic framework that explains the relationship between the origin of creation, human innate nature, testimony to divine lordship, and the existential and moral commitment of the human being—far removed from fragmented or narrowly literalist readings.

المقدمة:

تتعدد الموضوعات التي يتناولها العلماء في دراستهم للنظريات المتعلقة بنشأة الكون والإنسان، ومن أبرز هذه الموضوعات نظرية الميثاق في القرآن الكريم وما يتعلق بها من تأويلات وتأصيلات لغوية ودينية. تتطرق هذه الدراسة إلى دراسة معنى "النظرية" و"الميثاق" لغويًا واصطلاحيًا، وتبحث في ورود اللفظين في النص القرآني ومدى تأثير ذلك في فهم العلماء للنشأة البشرية. كما نعرض لتفسير آيات الميثاق وأبعادها عبر القرون، ونناقش الفروق

بين نظرية الميثاق كما تناولها المفسرون وعلماء الكلام والفلاسفة. إضافة إلى ذلك، نناقش التطورات الفكرية الحديثة، مثل نظرية التطور لداروين، وكيفية تعارضها أو توافقها مع المعتقدات الإسلامية في تفسير نشوء الإنسان

المبحث الأول: تعريف نظرية الميثاق وورود اللفظ في النص القرآني

المطلب الأول

تعريف النظرية

الفرع الأول: المعنى اللغوي.

قبل الانتقال إلى بيان المعنى الاصطلاحي لمفهوم النظرية، يحسن الوقوف أولاً على جذوره اللغوية في معاجم اللغة العربية؛ إذ إنّ الرجوع إلى المعنى اللغوي للمصطلح يُعدّ خطوةً منهجيةً ضرورية في الدراسات العلمية، لما يقدّمه من أساسٍ دلاليٍّ يكشف عن البنية الأصلية للمفهوم، ويُسهم في فهم تطوّر استعماله في السياقات العلمية والفكرية اللاحقة. وقد تناولت معاجم اللغة العربية مادة (ن ظ ر) ببياناتٍ متعددة تتقارب في أصل معناها وتتنوع في تفريعاتها، حيث تدور دلالاتها . في الجملة . حول معنى التأمّل والمعاينة والتفكّر في الشيء. ومن أبرز هذه المعاجم ما ورد في الصحاح للجوهري، ومقاييس اللغة لابن فارس، ولسان العرب لابن منظور، وهي مصادر لغوية معتمدة تكشف عن أبعاد هذا الجذر اللغوي وتطوّر دلالاته في الاستعمال العربي. ومن خلال ما ساستعرضه لما ذُكر في هذه المعاجم سيتبيّن أن مادة النظر تجمع بين دلالتي الإبصار الحسي والتأمل العقلي، الأمر الذي يمهّد لفهم انتقال اللفظ من المجال اللغوي إلى المجال الفكري والعلمي، حيث أصبح أساساً لاصطلاح النظرية في الدراسات المعرفية المختلفة.

ورد لفظ (النظرية) المتفرعة عن مادة (ن ظ ر) في عدد من معاجم اللغة للكتب العربية، نذكر منها:

1. قال الجوهري في الصحاح في مادة (ن ظ ر): "النَّظَر تأَمُّل الشيء بالعين"[1].

2. قال ابن فارس (ت395هـ): "مادة (نظر) النون والظاء والراء أصلٌ صحيح يرجع فروعُه إلى معنىً واحد وهو: تأمُّلُ الشّيءِ ومعاينتُه، ثم يُستعار ويُتَّسَع فيه. فيقال: نظرت إلى الشّيءِ أنظُر إليه، إذا عاينْتَه"[2].

3. وفي لسان العرب ضمن مادة (نظر) النظر :"حِسُّ العين"[3]؛ فالعين آلة للإبصار والنظر حسها ؛ كما الأذن آلة للاستماع والسمع حسُّها. وقال: "النَّظَرُ الفكر في الشيء تُقَدِّره وتقيسه منك"[4].

ابن منظور– صاحب معجم لسان العرب– متأخر زمانا عن الجوهري جعل من معاني النظر "الفكر في الشيء"، أما معجم المقاييس فقد جعل هذا المعنى– وهو التفكر والتأمل– أصلا في المعنى اللغوي اما المعاني الأخرى مثل المعاينة فهي من باب التجوز والتوسع في المعنى.

الفرع الثاني: المعنى الاصطلاحي.

كلمة (نظرية theory) مأخوذة من اللفظ اليوناني (theoria) بمعنى الإدراك أو يدرك؛ مما يدل على أن أصل معناها العام يدور حول معنى المعرفة العقلية[5].

وهذا يجعل المصطلح (نظرية) من أكثر وأوسع المصطلحات استعمالاً، بحيث إنه يستعمل في أكثر العلوم العقلية والعلمية والإنسانية البحثية أيضا، وبالطبع لا يمكن استقصاء تعريف كل العلوم التي يستعمل لها هذا المصطلح،

ومن ثم فإنه يمكن أخذ أوسط التعريفات لذلك عن طريق تعريف مصطلح (النظرية العلمية) بحيث إن جميع المجالات التي يُستعمل فيها هذا المصطلح هي علوم تخضع لقوانين العلم.

غير أن مصطلح (النظرية العلمية) نفسه قد عَرّفه كثير من الدارسين بعبارات مختلفة، فإنّ استعمال مصطلح النظرية في الدراسات العلمية لا يراد به مجرد عرض فكرةٍ أو رأيٍ عابر، بل هو تعبيرٌ عن نسقٍ معرفيٍّ متكامل يقوم على مجموعة من المفاهيم والقضايا المترابطة التي تهدف إلى تفسير ظاهرةٍ ما، وبيان العلاقات القائمة بين عناصرها، والكشف عن القوانين العامة التي تتحكم في بنائها.

وبعبارةٍ أوضح، فإنّ النظرية لا تقتصر على إعطاء معلومةٍ عن الظاهرة، بل توفّر إطاراً مفاهيمياً يساعد الباحث على:

أ:. تحديد موضوع الظاهرة وحدودها المعرفية.

ب:. تفسير العلاقات القائمة بين عناصرها ومكوّناتها.

ت:. توجيه الباحث إلى منهج فهمها وتحليلها. ومن هنا عُرّفت النظرية في الأدبيات العلمية بأنها:

نسق من المفاهيم والقضايا المترابطة منطقياً يهدف إلى تفسير ظاهرةٍ معينة، وفهم العلاقات بين عناصرها، والتنبؤ بنتائجها.

وقد تناول فلاسفة العلم مفهوم النظرية بتعريفات متعددة تلتقي في جوهرها حول هذا المعنى الكلي، فقد ذهبت بعض المفكرين والباحثين بتعريفها

1. النظرية العلمية: مجموعة من القوانين العامة التي يرتبط أحدها بالآخر ارتباطا متسقا يعتمد بعضها على بعض، وهي جميعاً متعلقة بنوع واحد من الظواهر، بحيث إن مجموعة تلك القوانين التي تتألف منها هذه النظرية يمكنها تفسير تلك الظواهر من جميع جوانبها[6].

2. النظرية العلمية: نشاط إبداعي ومنطقي موجه لفهم أو تفسير صور الارتباط المنطقي بين مجموعة من القوانين الاستقرائية الصادقة الخاصة بمجال ما من مجالات الطبيعة، وذلك عن طريق ربطها معاً بمنظومة من المفاهيم المبتكرة على نحو يوسع من دائرة التعميم ويجعل في المستطاع استنباط قوانين جديدة بطريقة رياضية[7].

3. النظرية العلمية: "بنية فكرية تتضمن مفهوماً يستطيع أن يفسر المشاهدات الموجودة، ويستطيع أن يتنبأ بالمشاهدات الجديدة"[8].

واما مفهوم النظرية في الفكر الإسلامي ولا سيما في مباحث علم الكلام وأصول الفقه والفلسفة الإسلامية، نجد أن مفهوم النظرية يتخذ غالباً طابع النسق التفسيري الكلي الذي يقوم على مبادئ عقلية أو فلسفية تفسّر جانباً من جوانب الحياة أو التشريع.

ومن الأمثلة المعاصرة على ذلك ما طرحه السيد محمد باقر الصدر (رحمه الله) في كتابيه فلسفتنا واقتصادنا من بناءات نظرية متكاملة، مثل تفسيره للنظام الاقتصادي الإسلامي بوصفه نظرية معرفية تفسّر العلاقات الاقتصادية ضمن إطار فكري شامل. [9]

ومن خلال منهجه يمكن صياغة تعريف للنظرية على النحو الآتي:

النظرية هي مجموعة مترابطة من المفاهيم والقواعد العامة التي تفسّر جانباً من الواقع الإنساني أو الاجتماعي، وتكشف العلاقات الكلية بين عناصره ضمن إطار فكري واحد.

كما يظهر استعمال مفهوم النظرية بصورة واضحة في أعمال السيد محمد محمد صادق الصدر (رحمه الله)، ولا سيما في كتابي موسوعة الإمام المهدي (عليه السلام) ومنة المنان في الدفاع عن القرآن، حيث يتعامل مع النظرية بوصفها تصوراً فكرياً كلياً يفسّر ظاهرة من الظواهر الدينية أو الاجتماعية ويكشف القوانين العامة التي تحكمها وقد اطلق على تسمية النظرية هناك بالأطروحة.[10]

وهنا يمكن ان ينبثق سؤال ضمن هذا السياق المنهجي مفاده:

إذا كان القرآن الكريم عند المسلمين عقيدةً مسلّمةً وحقاً يقينياً لا يقبل الشك، فلماذا يُعبَّر عن بعض تصوّراته العقدية أو التشريعية بمصطلح النظرية؟

والجواب عن ذلك أن استعمال مصطلح النظرية في هذا السياق لا يراد به التشكيك في صدق القرآن أو قابليته للتكذيب، فذلك أمرٌ ممتنع في التصور العقدي الإسلامي، إذ إن القرآن عند المسلمين وحيٌ إلهيٌّ قطعيّ الصدور والدلالة والصدق. وإنما المقصود من استعمال هذا المصطلح هو صياغة الرؤية القرآنية في إطارٍ معرفيٍّ قابل للحوار العلمي مع غير المسلمين والباحثين في الفكر الإنساني.

وبعبارة أخرى، فإنّ إطلاق وصف النظرية القرآنية على بعض التصورات المستنبطة من القرآن لا يعني أنها فرضية قابلة للنقض، بل يعني أنها إطار تفسيري شامل يُعرض بلغة البحث العلمي، بحيث يمكن مخاطبة المفكرين والباحثين من خارج المنظومة الإسلامية بمنهجٍ معرفيٍّ مشترك.

وعلى هذا الأساس يصبح التعبير بنظرية الميثاق في الرؤية الكونية للقرآن الكريم أسلوباً منهجياً يهدف إلى تقديم التصور القرآني في صورة نسق معرفي متكامل وشامل.

مما يجعله مستساغاً بإدخاله في فضاء الحوار الفكري والفلسفي المعاصر.

بيان قدرته التفسيرية في معالجة أسئلة نشأة الخلق والإنسان وبداية وعيه بعلاقته بخالقه.

وبذلك فإن مصطلح النظرية هنا ليس بديلاً عن الإيمان بالقرآن، بل هو أداة منهجية لعرض معانيه في خطاب علمي كوني يمكن أن يتفاعل معه الباحث المسلم وغير المسلم على حد سواء.

ومن مجموع كل ماتقدم عن هذه التعريفات يمكن القول: إن النظرية في الأساس تعد أمراً افتراضياً مركباً من مجموعة من الحقائق أو المعارف، بحيث يمكن عن طريقها تفسير وضع قائم أو ظاهرة مشاهدة، والانطلاق من هذا التفسير إلى استنباط قانون ينطبق على هذه الظاهرة أو هذا الوضع وعلى ما يشبهه أو يلحق به.

ومعنى (القانون) هو "الفرض أو النظرية التي يتم التحقق من صحتها، أي أن القانون هو مرحلة تالية أو نتيجة محققة للنظرية الافتراضية"[11].

ولأن محتوى عنوان الدراسة يقتضي الوقوف على كوكبة من التصورات والمقدمات العقلية والمبادئ المنطقية التي تتمحور هذه الدراسة فيها لتقديم نظرية الميثاق متكاملة الأركان والأسس باعتبارها وحدة قرآنية متناسقة يفضي بعضها إلى بعض بشكل يستحيل معه أن تكون غير ذلك.

إذاً نستطيع أن نقول إن تصديرنا لعنوان هذه الدراسة بـ(نظرية) لأنني فيما استقصيتُ وعملتُ عليه لم اجد دراسة تأسيسية لمثل هذا الموضوع القرآني المتصل بعضه مع بعض بشكل يستعمل معه تفكيك مرتبط به من امور خارجة عنه وربط متغيراته واقصد هنا الميثاق وبداية نشأة الخلق.

المطلب الثاني: تعريف الميثاق

الفرع الأول – تعريف الميثاق لغة:

يُعَدُّ الوقوف على الدلالة اللغوية للألفاظ من الخطوات المنهجية الأساسية في الدراسات العلمية؛ إذ إنّ كثيراً من المصطلحات الاصطلاحية إنما تنبثق جذورها الأولى من معانيها اللغوية التي تكشف عن أصل دلالتها ومجال استعمالها في اللغة العربية. ومن هنا اعتنى علماء اللغة بتتبع الأصول الاشتقاقية للكلمات، وبيان ما تدور عليه معانيها في كلام العرب، وذلك من خلال ما دوّنوه في المعاجم اللغوية الكبرى التي حفظت لنا ثروةً واسعة من دلالات الألفاظ وتطوراتها.

ومن الألفاظ التي حظيت ببيانٍ لغويٍّ واضح في كتب المعاجم مادة (و ث ق)، إذ تتضمن هذه المادة معاني متقاربة تدور في مجملها حول الإحكام والشدّة والاعتماد والاطمئنان،

وقد تناول عدد من أئمة اللغة هذه المادة بالشرح والبيان، ومن أبرزهم الخليل بن أحمد الفراهيدي، وابن فارس القزويني، وابن منظور الأفريقي، حيث قدّم كلٌّ منهم بياناً لغوياً يبرز جانباً من الدلالة الأصلية لهذه المادة في الاستعمال العربي.

بينما وسّع ابن منظور دائرة الاستعمال فأشار إلى أن الثقة تدل على الاعتماد والائتمان والاطمئنان، وأنها تُستعمل في وصف الأشخاص والأشياء التي يُعتمد عليها ويُطمأن إليها وساذكر الان مقتبساً من اقوالهم لما صورته الآن

1. قال الخليل ابن احمد ت180هـ: "الوَثاقُ: ما يُشَدُّ به الأسير، والوَثاقةُ: الشِّدَّةُ والإحكام، ويقال: وَثِقَ به يَثِقُ ثِقَةً إذا اطمأنَّ إليه واعتمد عليه"[12]

2. قال ابن فارس: "(وثق) الواو والثاء والقاف كلمةٌ تدلُّ على عَقْدٍ وإحكام. ووثَّقْت الشّيءَ: أحكَمْتُه. وناقةٌ موثَّقَة الخَلْق، والمِيثاق: العَهدُ المُحكَم. وهو ثِقَةٌ. وقد وَثِقْتُ به"[13].

3. وقال ابن منظور: "(وثق) الثِّقَةُ مصدر قولك وَثِقَ به يَثِقُ بالكسر فيهما وثاقةً وثِقَةً ائتمنه وأنا واثِقٌ به وهو موثوق به وهي مَوثوقٍ بها وهم موثوق بهم ... ويقال فلان ثِقةٌ وهي ثِقةٌ وهم ثِقةٌ ويجمع على ثِقاتٍ في جماعة الرجال والنساء ووَثَّقْت فلاناً إذا قلت إنه ثِقةٌ وأَرض وثِقةٌ كثيرة العُشْب مَوْثوق بها..."[14].

ويتلخص المعنى اللغوي، عن طريق المعاجم اللغوية في النقاط الأتية:

- العهد المحكم.
- العقد والإحكام.
- التقوية والتثبيت.
- الشد والربط.
- الاستحلاف واليمين.

ويتضح من خلال استقراء أقوال أئمة اللغة أن مادة (و ث ق) تدور في أصلها اللغوي حول معنيين متلازمين : الإحكام والشدّ من جهة، والاعتماد والاطمئنان من جهة أخرى .فالإحكام يدل على قوة الربط وثباته، كما في الوثاق الذي يُشدّ به الأسير، بينما يدل الاعتماد والاطمئنان على الثقة بالشيء والركون إليه. ومن هذا الأصل اللغوي نشأت دلالة الثقة بوصفها حالةً من الاطمئنان المعرفي والاعتماد على الشيء بعد التحقق من إحكامه وثبوته. وبذلك يتبيّن أن مفهوم الوثوق في الاستعمالات العلمية والمعرفية إنما يرتكز على هذا الأصل اللغوي الذي يجمع بين قوة الإثبات واطمئنان النفس إلى صحته.

الفرع الثاني: تعريف الميثاق اصطلاحًا:

بعد الوقوف على الدلالة اللغوية لمادة (و ث ق) وما تدور عليه من معاني الإحكام والشدّة والاعتماد والاطمئنان، يحسن الانتقال إلى بيان المعنى الاصطلاحي لمفهوم الميثاق؛ إذ إنّ الألفاظ القرآنية كثيراً ما تنتقل من أصلها اللغوي العام إلى استعمالٍ اصطلاحي يكتسب دلالةً أخصّ في السياق العقدي والتفسيري. ومن هنا اعتنى المفسّرون وعلماء اللغة والفقه بتحديد مفهوم الميثاق وبيان حدوده الدلالية، لِما له من حضورٍ واضح في النص القرآني، حيث ورد في سياقات متعددة تشير إلى العهود المؤكَّدة التي يُراد بها توثيق الالتزام وحفظ الحقوق والواجبات.

ولذلك نجد أن تعريف الميثاق في كتب التفسير واللغة يدور غالباً حول معنى العهد المؤكَّد المشدَّد الذي يقترن بوسائل التوثيق والتأكيد، كالقسم أو الوعد الملزم أو غير ذلك من صور التوكيد التي تجعل الالتزام أكثر إحكاماً وثباتاً. وهذا المعنى يتضح من خلال ما ذكره عدد من المفسرين واللغويين في تعريف هذا المصطلح.

فقد عرفه الجصاص "الميثاق اصطلاحًا: هو العقد المؤكد إما بوعيدٍ أو بيمينٍ"[15].

فقد عرفه الشيخ الطبرسي (ت 548هـ) حيث قال في تفسيره: "الميثاق هو العهد المؤكَّد الذي أُخذ على وجه التوثيق والتغليظ"[16]

وعرفه الطبري (ت3100هـ): "الميثاق من الوثيقة، وهي إما بيمين، وإما بعهد أو غير ذلك من الوثائق"[17].

وبعض المفسرين يعد الميثاق هو العهد والاتفاق المؤكد زيادة للعناية به وحفظه سواء حصل ذلك بين الأفراد أو جماعات لمصالح مشتركة[18].

فقد عرفه القرطبي رحمه الله بقوله هو: العهد المؤكد باليمين"[19]

وقال ابن حومد رحمه الله: و"الميثاق هو العهد الشَّديد المؤكد"[20].

فتبين من التعريف الاصطلاحي أن الميثاق نوع من العهد، ولكنه يؤكد باليمين بين البشر بعضهم ببعض ونحوها يتبيّن من مجموع التعريفات اللغوية والاصطلاحية التي ذكرها علماء اللغة والتفسير أن مفهوم الميثاق يدور حول معنى جامع يتمثل في العهد المؤكَّد المشدَّد الذي يُوثَّق بوسيلة من وسائل التوكيد والإلزام. فالفرق بين العهد والميثاق . كما يظهر من أقوال العلماء . أن الميثاق يمثل درجةً أعلى من التوثيق والتأكيد؛ إذ يُقترن غالباً بيمينٍ أو التزامٍ مغلَّظ أو صيغةٍ توجب حفظه وصيانته.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الميثاق في الاصطلاح القرآني ليس مجرد وعدٍ أو اتفاقٍ عادي، بل هو عهد موثَّق مشدَّد يُراد به تثبيت الالتزام وإحكام العلاقة بين أطرافه، وهو ما ينسجم مع الأصل اللغوي لمادة (وثق) التي

تدل على الإحكام والشدّة والاعتماد. ومن هنا تتضح الدلالة الاصطلاحية للمصطلح بوصفه تعبيراً عن أقصى درجات التوثيق في الالتزام والعهد.

المطلب الثالث

تعريف الرؤية الكونية

الفرع الأول – المعنى اللغوي:

أولًا: الرؤية لغةً وصطلاحاً:

أ:. تعريف الرؤيا لغةً

في تحرير مادة (ر أ ى) في المعاجم القديمة، لا يكفي الاكتفاء بالمعنى الشائع للرؤية بوصفها إبصاراً حسّياً؛ لأن هذه المادة من الجذور العربية التي اتّسع مجالها الدلالي حتى شمل رؤية العين، وإدراك القلب، والرأي والاعتقاد، والرؤيا المنامية. ومن هنا كانت العودة إلى أمّهات المعاجم ضرورةً منهجية؛ إذ تكشف هذه العودة عن الأصل الدلالي الجامع للمادة، ثم عن كيفية تفرّع الاستعمالات منه في العربية. وعليه، فإن استقراء كتاب العين للخليل، ومقاييس اللغة لابن فارس، ولسان العرب لابن منظور، يبيّن أن المادة لا تدور على الإبصار الحسي وحده، بل تنتظم ضمن حقل أوسع يجمع المعاينة، والتصوّر، والاعتقاد، والانكشاف.

غير ان ابن منظور في لسان العرب، فالمادة عنده أوسع عرضاً وأكثر تفريعاً؛ إذ يذكر أن الرؤية تكون لما تدركه العين، وأن الرأي يدل على الاعتقاد وما يستقر في النفس، مع التمييز بين الرؤية والرؤيا ورأي العين.

كما سنعرف مما اقتبسناه من كلماتهم رحمهم الله

قال الخليل: "الرأي: رأي القلب، ورأيت بعيني رؤيةً، وأما البصر بالعين فهو رؤية"[21]

بحسب ما ذهب إليه ابن فارس في مقاييسه أن: "الراء والهمزة والياء أصلٌ يدلُّ على نظرٍ وإبصارٍ بعينٍ أو بصيرة. فالرَّأي: ما يراه الإنسانُ في الأمر، وجمعه الآراء"[22].

على حين يرى ابن منظور: "أَنَّ الرُّؤيَةُ النَّظَرُ بالعَيْن والقَلْب. وقد رَأَيْتُه رَأْيَةً ورُؤْيَة وليست الهاءُ في رَأْية هنا للمَرَّة الواحدة إنما هو مصدَرٌ كَرُؤيةٍ إلاَّ أَنْ تُرِيدَ المَرَّةَ الواحدة فيكون رَأَيْته رَأْية كقولك ضَرَبْتُه ضربة"[23].

والخلاصة المستفادة من هذه النصوص أن مادة (ر أ ى) تقوم في المعاجم الثلاثة على محورين متكاملين:

أحدهما الإدراك الحسي، وهو ما تعبّر عنه الرؤية والبصر ورأي العين؛ والآخر الإدراك الباطني أو العقلي، وهو ما تعبّر عنه البصيرة والرأي والاعتقاد. فالخليل نصّ على الفرق بين رأي القلب ورؤية العين، وابن فارس جمعهما في أصل واحد هو النظر والإبصار بعين أو بصيرة، وابن منظور وسّع البيان بإدخال ما يتفرع عنهما من الرؤيا والرأي والاعتقاد. وبهذا يظهر أن الجذر لا يختص بمجرد المشاهدة، بل ينهض في العربية بحمل معنى الانكشاف للعين، والانجلاء للقلب، والتصوّر الذي يُبنى عليه الرأي.

ب:. تعريف الرؤيا اصطلاحاً

يُعَدُّ تحديد المفاهيم والمصطلحات من الخطوات المنهجية الأساسية في الدراسات العلمية؛ إذ إنّ كثيراً من الألفاظ قد تحمل في أصلها اللغوي دلالاتٍ متعددة، ثم تكتسب في الاستعمال العلمي والاصطلاحي معنىً أدقّ يحدّد مجالها

الدلالي ويضبط حدود استعمالها. ومن الألفاظ التي حظيت بعنايةٍ خاصة في التراث العلمي لفظ الرؤيا، لما يرتبط به من مباحث عقدية وتفسيرية وفلسفية، ولا سيما في سياق الحديث عن الإدراك الإنساني وأقسامه، والتمييز بين ما يقع للإنسان في حال اليقظة وما يراه في حال النوم.

وقد حرص علماء المصطلحات على بيان هذا المفهوم في مصنفاتهم التي عنيت بجمع التعريفات وضبط المصطلحات المتداولة في العلوم الإسلامية، ومن أبرز هذه المصنفات كتاب التعريفات للشريف الجرجاني، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للعلامة التهانوي، حيث قدّم كلٌّ منهما تعريفاً يوضح حقيقة الرؤيا وحدودها الاصطلاحية، مع الإشارة إلى طبيعة الإدراك الذي يقع للإنسان في حال النوم.

تعريف الرؤيا عند الجرجاني قال الشريف الجرجاني (ت816هـ): "الرؤيا: ما يراه النائم في منامه"[24]

تعريف الرؤيا عند التهانوي قال محمد علي التهانوي (ت 1158هـ): "الرؤيا: إدراك يخلقه الله تعالى في قلب النائم، أو تمثّل أمور في الحسّ المشترك حال النوم"[25]

يتضح من خلال هذين التعريفين أن مصطلح الرؤيا في الاصطلاح العلمي يشير إلى الإدراك الذي يقع للإنسان في حال النوم، غير أنّ العلماء اختلفوا في طريقة التعبير عن حقيقته؛ فبعضهم . كالجرجاني . اكتفى بالتعريف الوصفي الموجز الذي يحدد مجال الرؤيا بأنها ما يشاهده الإنسان في منامه، بينما ذهب آخرون . كالتهانوي . إلى تحليل طبيعة هذا الإدراك وبيان أنه تمثّلٌ أو إدراكٌ خاصّ يحدث للنفس أثناء النوم. وبذلك يتبيّن أن الرؤيا تمثّل نوعاً متميزاً من الإدراك الإنساني يختلف عن الرؤية الحسية التي تقع في حال اليقظة، مما يبرز دقة الاصطلاح العلمي في التمييز بين أنواع الإدراك المختلفة.

وعند التأمل في مفهوم الرؤية المعرفية يتضح أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة القرائن المعرفية؛ لأن الرؤية لا تتكوّن عادة من دليل واحد منفرد، بل تتشكل من مجموعة قرائن ومعطيات تتكامل فيما بينها لتكوين صورة معرفية متماسكة. ولهذا نجد أن كثيراً من العلماء في مباحث أصول الفقه وعلم الحديث قد استعملوا مفهوم الوثوق والاطمئنان بوصفه نتيجةً لتراكم القرائن التي تكشف عن الحقيقة.

وقد أشار السيد محمد باقر الصدر إلى هذا المعنى في تحليله لنظرية المعرفة، حيث بيّن أن الاطمئنان المعرفي يتولد من تراكم الاحتمالات والقرائن التي يقوّي بعضها بعضاً حتى تبلغ درجة الوثوق[26].

ومن هنا فإن الرؤية المعرفية لا تقوم غالباً على دليل واحد، بل على منظومة من الشواهد والقرائن التي تؤدي في مجموعها إلى بناء تصور علمي متكامل.

وبالنظر إلى ما تقدم من التعريفات اللغوية والاصطلاحية لمادة (ر أ ي)، يظهر إمكان صياغة تعريف اصطلاحي أوسع لمفهوم الرؤيا في السياقات العلمية، يستفيد من الجهود التي بذلها الأعلام في تحليل هذا المفهوم. فالرؤيا . في هذا الاستعمال . لا يراد بها مجرد ما يراه الإنسان في منامه، بل يمكن أن تُفهم بوصفها رؤيةً معرفيةً أو استشرافاً فكرياً ينشأ من تحليل المعطيات والقرائن المحيطة بموضوعٍ ما.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الرؤيا في الاستعمال الاصطلاحي العلمي تشير إلى رؤيةٍ استشرافيةٍ أو باطنيةٍ تستند إلى دلالات لغوية وبلاغية تكشف عما قد يغيب عن الإدراك المباشر للعامة، وتسهم في تأسيس أفكارٍ ذات

أبعاد غير محسوسة في الحاضر، إلا أن ملامحها يمكن استشعارها من خلال الحيثيات والمعطيات المرتبطة بذلك الموضوع. وهذه الرؤية لا تعتمد على ادعاءاتٍ ميتافيزيقية أو كشوفاتٍ غيبية أو شهودية يتعذر إثباتها تاريخياً أو الاستدلال عليها برهانياً، بل تقوم على جمع أكبر قدر ممكن من القرائن النصية والعقلية، وتحليلها تحليلاً علمياً منهجياً للوصول إلى تصور معرفي قابل للفحص والمناقشة.

تعريف اصطلاحي جامع للرؤيا

وعليه يمكن صياغة تعريف اصطلاحي جامع للرؤيا في هذا السياق على النحو الآتي:

الرؤيا: تصورٌ معرفيٌّ استشرافيٌّ يتكوّن نتيجة النظر والتحليل وجمع القرائن والمعطيات المرتبطة بموضوعٍ معين، بما يكشف عن أبعاده الخفية أو المستقبلية اعتماداً على الدلالات النصية والعقلية، دون الركون إلى دعاوى الكشف الغيبي أو المعارف الميتافيزيقية التي يتعذر التحقق منها تاريخياً أو البرهنة عليها علمياً. (27)

يتبيّن من مجموع ما تقدم أن مادة (ر أ ي) في أصلها اللغوي تدور حول معنى الإدراك والانكشاف، سواء أكان ذلك إدراكاً بالبصر أم بالبصيرة. ومن هذا الأصل نشأت دلالات متعددة تشمل الرؤية الحسية، والرأي العقلي، والرؤيا المنامية. ومع تطور الاستعمال الفكري للمصطلح أصبح لفظ الرؤية يدل في السياق العلمي على التصور المعرفي الكلي الذي يتكوّن لدى الباحث نتيجة النظر والتحليل.

كما يتضح أن هذا التصور لا يتشكل غالباً من دليل واحد منفرد، بل من مجموعة قرائن ومعطيات تتكامل فيما بينها لتكوين رؤية علمية متماسكة. ومن هنا تظهر العلاقة الوثيقة بين مفهوم الرؤية المعرفية وبين منهج القرائن والوثوق المعرفي في الدراسات الإسلامية، حيث تتضافر الشواهد والقرائن لإنتاج درجة من الاطمئنان العلمي يقوم عليها الفهم المنهجي للنصوص والظواهر.

ثانيا: الكون لغةً واصطلاحاً:

أ:ـ الكون لغةً

إنّ الوقوف على الدلالات اللغوية للألفاظ يُعَدّ من المداخل المنهجية الضرورية في تحرير المفاهيم العلمية؛ إذ إنّ كثيراً من المصطلحات التي تُستعمل في الدراسات الفكرية والفلسفية والقرآنية إنما ترجع في أصلها إلى جذور لغوية تكشف عن بنيتها الدلالية الأولى. ومن هذه الألفاظ مادة (ك و ن) التي تُعد من الأصول اللغوية المهمة في العربية، لما تنطوي عليه من دلالات تتعلق بالوجود والحدوث والتحقق. وقد تناول أئمة اللغة هذه المادة بالشرح والبيان في معاجمهم، مبينين ما تدور عليه من معانٍ تتصل بوقوع الشيء وظهوره في عالم الوجود بعد أن لم يكن.

ومن خلال استقراء ما أورده علماء اللغة في مصنفاتهم، يتضح أن مادة (كون) ترتبط في أصلها الدلالي بفكرة الحدوث والتحقق والوجود، وهو ما يظهر جلياً في أقوال مقتبسته من الأعلام فقد قال الخليل بن أحمد الفراهيدي في مادة (كون) "كانَ يكونُ كَوْناً: وُجِدَ وحَصَلَ. والكَوْنُ: الحُدُوث. وكوَّنَ اللهُ الشيءَ تكويناً: أوجده وأحدثه"(28)

قال ابن فارس: "الكاف والواو والنون أصلٌ يدلُّ على الإخبار عن حدوث شيء، إمَّا في زمانٍ ماضٍ أو زمان راهن. يقولون: كان الشيءُ يكونُ كَوناً، إذا وقَعَ وحضر "(29).

وقال مجد الدين الفيروزآبادي (ت: 817هـ): "الكَوْنُ الحَدَثُ، كالكَيْنونَةِ. والكائنَةُ الحادِثَةُ، وكَوَّنَهُ أحْدَثَهُ، واللهُ الْأَشْياءَ أوْجَدَها"[30].

يتبيّن من مجموع ما ذكره أئمة اللغة أن مادة (ك و ن) تدور في أصلها اللغوي حول معنى جامع يتمثل في حدوث الشيء ووجوده بعد أن لم يكن. فقد بيّن الخليل بن أحمد أن الكون يدل على الوجود والحدوث، وأن تكوين الشيء يعني إيجاده وإحداثه. كما أشار ابن فارس إلى أن هذا الجذر يدل على الإخبار عن وقوع الشيء وحدوثه في زمانٍ ما، سواء أكان ماضياً أم حاضراً. أما الفيروزآبادي فقد أكد المعنى نفسه، موضحاً أن الكون هو الحدث، وأن تكوين الشيء يعني إيجاده وإحداثه.

ومن خلال هذا التقارب في أقوال علماء اللغة يتضح أن مادة الكون ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة الوجود والتحقق والحدوث، وهو ما يجعلها من الألفاظ الدالة على انتقال الشيء من حالة العدم أو الإمكان إلى حالة الوجود والتحقق في الواقع. وبذلك تشكّل هذه المادة أساساً لغوياً لفهم كثير من المفاهيم التي استُعملت لاحقاً في المجالات الفكرية والفلسفية والقرآنية عند الحديث عن الكون وعالم الوجود ونشأة الموجودات.

ب:. الكون اصطلاحاً:

يُعَدُّ البحث في مفهوم الكون من المباحث التي تداخلت فيها الدلالات اللغوية والفلسفية والكلامية، إذ إنّ هذا المصطلح لم يقتصر استعماله في العربية على الدلالة اللغوية المتعلقة بحدوث الشيء ووجوده، بل اتسع نطاقه في التراث العلمي ليصبح مفهوماً فلسفياً وكلامياً يرتبط بقضايا الوجود والعدم وحدوث الموجودات. ومن هنا تناول علماء اللغة والمتكلمون هذا المفهوم بالتحليل والتعريف، محاولين بيان معناه وحدوده الاصطلاحية في سياق تفسير نشأة الأشياء وظهورها في عالم الوجود.

وقد برز هذا المصطلح في كتب المصطلحات الكلامية والفلسفية عند الحديث عن انتقال الشيء من حالة الإمكان أو عدم التحيّز إلى حالة التحقق والوجود، وهو ما نجده في تعريفات عدد من العلماء، من أبرزهم الشريف الجرجاني في كتابه التعريفات، ومحمد علي التهانوي في كتابه كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. وقد ركّزت هذه التعريفات على بيان العلاقة بين الكون والحدوث، وعلى تفسير كيفية تحقّق الموجود بعد أن لم يكن متحققاً في عالم الحس.

فقد عرفه الجرجاني "الكون: هو حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها"[31]

ثانياً: تعريف الكون عند التهانوي

قال محمد علي التهانوي (ت 1158هـ): "الكون عند المتكلمين: حصول الجوهر في الحيز"[32]

وقال أيضاً: "الكون: وجود الشيء بعد عدمه"[33] دلالة التعريف يبيّن التهانوي أن مفهوم الكون استُعمل في علم الكلام والفلسفة بمعنيين:

وجود الشيء بعد العدم. حصول الموجود في الحيز أو المكان.

يتضح من مجموع هذه التعريفات أن مصطلح الكون في الاستعمال الاصطلاحي يدل على تحقق الوجود وظهور الموجود بعد أن لم يكن متحققاً في عالم المادة أو الحيز. فقد عرّف الشريف الجرجاني الكون بأنه: «حصول الصورة

في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها»، وهو تعريف ذو طابع فلسفي يركّز على انتقال الشيء من مرحلة الإمكان إلى مرحلة التحقق والوجود الخارجي[34].

أما محمد علي التهانوي فقد وسّع دائرة التعريف ببيان استعماله عند المتكلمين، فذكر أن الكون هو حصول الجوهر في الحيز، كما عرّفه أيضاً بأنه وجود الشيء بعد عدمه[35]. وبذلك يظهر أن الاستعمال الاصطلاحي للمفهوم عند المتكلمين والفلاسفة يتجه إلى تفسير حدوث الموجود وظهوره في عالم الوجود بعد أن لم يكن متحققاً فيه.

غير أن استعمال عبارة العدم في هذا السياق قد أثار نقاشاً كلامياً عند عدد من علماء الإمامية، إذ نبّه بعضهم إلى أن إطلاق القول بأن الأشياء كانت عدماً محضاً قبل وجودها قد يفضي ـ لو فُهم على إطلاقه ـ إلى إشكالات معرفية، من أهمها توهّم خلوّ علم الله تعالى من متعلَّقاته قبل وجودها، وهو ما يتنافى مع عقيدة إحاطة علم الله تعالى بالأشياء قبل وجودها وبعده.[36] ولهذا ذهب عدد من علماء الشيعة إلى تفسير معنى الحدوث تفسيراً أدق، فبيّنوا أن الأشياء كانت ثابتة في علم الله تعالى قبل تحققها في الخارج، وأن وصفها بالعدم إنما يراد به عدم تحققها الخارجي لا عدمها في العلم الإلهي[37].

وعلى هذا الأساس يمكن فهم معنى الكون بأنه انتقال الشيء من مرحلة الثبوت العلمي في علم الله تعالى إلى مرحلة التحقق العيني في عالم الوجود، وهو ما عبّر عنه المتكلمون بقولهم إن الشيء يكون بعد أن لم يكن، أي بعد أن لم يكن موجوداً في الخارج وإن كان معلوماً لله تعالى أزلاً. وبذلك ينسجم مفهوم الكون مع العقيدة الكلامية التي تقرر أن علم الله تعالى محيط بالأشياء قبل وجودها وبعده، وأن الحدوث إنما يتعلق بظهور الموجودات في عالم التحقق لا بثبوتها في العلم الإلهي[38].

ومن ثمّ يتبيّن أن مفهوم الكون في الاصطلاح الكلامي يجمع بين بعدين متكاملين:

الأول: تحقق الموجود في الحيز أو في عالم المادة بعد أن لم يكن متحققاً فيه.

والثاني: انتقال الشيء من مرتبة الإمكان أو الثبوت العلمي إلى مرتبة الوجود الخارجي.

وبذلك تتضح الدلالة الفلسفية والكلامية للمصطلح بوصفه تعبيراً عن ظهور الموجودات في عالم الوجود بعد أن لم تكن متحيزة فيه.

الفرع الثاني: مصطلح (الرؤية الكوينة) مركباً

هو ترجمة عربية للمصطلح الألماني (Weltanschauung)، غير أن مصطلح (رؤية) في الأساس هو من المصطلحات الفلسفية الشائعة، وبعضهم يستبدله بمصطلح (رأي)، وإن كانت ترجمة كل واحدة من الكلمتين مختلفة عن الأخرى، فالرأي هو ترجمة للمصطلح الإنجليزي (Opinion)، أما الرؤية فهي ترجمة للمصطلح (Vision)[39].

ولم أجد المصطلح الثاني عند الفلاسفة العرب قديماً، أما المصطلح الأول (الرأي) فقد عرفه الكندي[40] بأنه: الظن الظاهر، أي الظن الغالب، وأنه اعتقاد النفس أحد شيئين متناقضين اعتقادا يمكن الزوال عنه[41]، ويكاد هذا المعنى أن يكون متطابقا مع مفهوم (الرأي) في الفلسفة الغربية المعاصرة؛ حيث يعرفه أندريه لالاند[42] في موسوعته الفلسفية بأنه: حالة ذهنية قوامها التفكير بأن قولا قد يكون صحيحا لكن مع التسليم بإمكانية الانخداع في هذا[43]،

أما من فرق بين المصطلحين فإنه عرف (الرؤية) بأنها: مشاهدة الحقائق الإلهية، والمشاهدة بالوحي، أو المشاهدة بالوهم أو الخيال؛ ومن ثم يكون أقرب لموضوع الدراسة من المصطلح الأول[44].

أما المصطلح المركب (الرؤية الكونية) فإنه أيضاً شائع في الدرس الفلسفي والكلامي العقدي في آن واحد، وربما يكون مستعملا أيضا في مجال العلوم البحته، ولكن بمعنى يناسب هذه العلوم ومناهجها المعرفية، ويعرف هذا المصطلح بأنه: النظرة الفكرية التي يحملها الإنسان حول الوجود، ويترتب عليها رؤيته الدينية[45]، وبعبارة أخرى "هي مجموعة من المعتقدات والنظريات الكونية المتناسقة حول الكون والإنسان وحول الوجود بصورة عامة"[46].

ويعرفها الشيخ مرتضى المطهري[47] في كتابه الذي يحمل نص لفظ هذا المصطلح (الرؤية الكونية التوحيدية) بأنها: (الأساس والخلفيّة الفكريّة الّتي يستند إليها اعتقادٌ معيّنٌ ليصيغ بها نظرته إلى الكون والوجود، ويقوم بتفسيره وتحليله)[48].

وبذلك تفترق الرؤية الكونية عن الايديولوجيا بأن الأخيرة تهتم بسلوك الإنسان وأفعاله ما يقابل العبادات والمعاملات في الفقه فيما تهتم الرؤية الكونية بنظرة الإنسان عن خلق الكون والعالم والمصير الإنساني من البداية الى النهاية؛ فهي بذلك تقابل "العقيدة".

الرؤى الكونية السائدة في العالم تنحصر بنوعين رؤية كونية إلهية ورؤية كونية مادية. إن الرؤية الكونية المادية لها أنواع واتجاهات مختلفة أبرزها في وقتنا الحاضر هي المادية الدياليكتيكية[49] التي تمثل البعد الفلسفي للماركسية.

وتقسم الرؤية الكونية –بناءً على منهج دراستها– على ستة أقسام:

1) الرؤية الكونية العبثية.
2) الرؤية الكونية المادية.
3) الرؤية الكونية العلمية.
4) الرؤية الكونية الفلسفية.
5) الرؤية الكونية الدينية.
6) الرؤية الكونية العرفانية[50].

تحاول هذه الدراسة تفكيك الرؤية الكونية للقرآن الكريم ببعده الإلهي لتستطيع بعد ذلك أن تجمع شتات الموضوع للخروج بنظرية متكاملة مترابطة الأركان في نشأة الخلق الأولى ونظرية الميثاق المأخوذة من الإنسان في جميع مراحل النشأة وأدوار الحياة بشكلها العام والتفصيلي يتسنى لنا بعد ذلك على وفق منهج أكاديمي رصين تقديم نظرية الميثاق المتصلة اتصالاً وثيقاً بنشأة الخلق، وتقديم حلولٍ لتهدئ من الجدل الوجودي للإنسان على هذه الأرض.

المطلب الرابع: تعريف الخلق

الفرع الأول – المعنى اللغوي:

يُعدّ الوقوف على المعاني اللغوية للألفاظ من الأمور المهمة في فهم المصطلحات الدينية والعلمية، إذ إن معرفة أصل الكلمة في لغة العرب ودلالاتها المختلفة يسهم في إدراك معناها الصحيح واستعمالاتها في النصوص. ومن

الألفاظ التي كثر استعمالها في القرآن الكريم واللغة العربية لفظ الخلق من خلق يخلق خلقا من باب فعل، ويطلق لغة على عدّة معان:، لما يحمله من دلالات متعددة تتعلق بالإيجاد والتقدير والتكوين.

وقد اهتم علماء اللغة ببيان معاني مادة (خ ل ق) وبيان أصولها، ومن أبرزهم الخليل بن أحمد الفراهيدي، وأحمد بن فارس، وابن منظور.

فقد ذكر الخليل أن الخَلْق يدل على التقدير، فيقال: "خلق الأديم إذا قَدَّره قبل القطع"[51]، ومن هذا المعنى سُمِّي الخلق خلقاً؛ لأن الله تعالى يقدِّر الشيء قبل إيجاده. وبيّن ابن فارس "أن مادة (خ ل ق) ترجع إلى أصلين صحيحين:

الأول: التقدير، وهو أصل الباب، ومنه خلق الله الخلق أي قدّرهم وأوجدهم.

والثاني: الملَاسة واللين، يقال: خلق الشيء إذا لان وملس"[52]

أما ابن منظور فقد ذكر (أن الخلق في اللغة يأتي بعدة معانٍ، منها: الإيجاد والإبداع، والتقدير، والاختلاق والافتراء، والملَاسة واللين، وكلها استعمالات معروفة في كلام العرب)[53]

ويمكن حصر اقوال الاعلام في مادة (خ ل ق) تدور في أصلها اللغوي حول التقدير وإيجاد الشيء على هيئة مخصوصة، ومن هذا الأصل تفرعت بقية المعاني التي استعملتها العرب، والتي منها

- **الأول:** الإيجاد والإبداع والاختراع نحو خلق الله العالم، أي أوجده وأبدعه عن تقدير وحكمة.
- **والثاني:** التقدير نحو خلق الجلد والثوب ونحوهما، أي قدَّره وقاسه على ما يريد قبل العمل.
- **والثالث:** استمرار الأمر والمضي فيه نحو: فلان يخلق ثم يفتري، أي يقرر الأمر ثم يمضيه.
- **والرابع:** الافتراء نحو خلق فلان القول، أي افتراه ومنه قول الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ۚ إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ ۖ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[54].
- **الخامس:** الملوسة والليونة، نحو: خلق الشيء أي ملسه ولينه[55].

الفرع الثاني – المعنى الاصطلاحي:

وأما في الاصطلاح فالخلق هو الإيجاد أى إيجاد الشيء من عدم أو من شيء سابق، فهو مجرد صنع وإحداث، ومنه خلق الصورة الفنية. وفرّق فلاسفة الإسلام بين الخلق بمعناه العام والإبداع الذي قصروه على الباري جل شأنه، وهو إيجاد الشيء من عدم فهو خلق خاص، وبقاء العالم مساو لوجوده، فالله موجده وحافظه[56].

غير ان بعض علماء الإمامية ذهبوا إلى تفسير مسألة الحدوث والخلق بتفسيراً أدق، فبيّنوا أن الأشياء قبل تحققها في الخارج كانت ثابتة في علم الله تعالى، وأن وصفها بالعدم إنما يراد به عدم تحققها الخارجي لا عدمها في العلم الإلهي؛ لأن علم الله تعالى محيط بجميع الأشياء قبل وجودها وبعده. وقد أشار إلى هذا المعنى نصير الدين الطوسي عند حديثه عن حدوث العالم واحتياجه إلى الموجد، حيث بيّن أن الممكنات محتاجة في وجودها إلى علّة توجب وجودها بعد أن لم تكن موجودة في الخارج، وأن وجودها مسبوق بالعلم الإلهي بها[57].

وعلى هذا الأساس عرّف العلماء الخلق في الاصطلاح بأنه إيجاد الشيء وإحداثه بعد أن لم يكن موجوداً في الخارج، سواء أكان ذلك الإيجاد من مادة سابقة أم من غير مادة.

إذاً، فللخلق معنيان: الأول هو إحداث شيء جديد من مواد موجودة سابقاً كخلق الأثر الفني، أو خلق الصور الخيالية.

والثاني: هو الخلق المطلق هو صفة لله تعالى، لأنه موجد مبقٍ وإبقاؤه مساو لإيجاده، يحدث العالم بإرادته، ويبقيه بإرادته، ولو لم يرد بقائه لبطل وجوده، ومما سبق يتضح أن الخلق هو: الإبداع من لا شيء، وهو مختص بالخالق، لأنه هو الخالق من غير مثال سابق[58]،

وقد وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على قدرة الله في الخلق، لا على الخلق الأول من العدم فحسب، بل تشمل كذلك خلق العالم والإنسان، وكل ما هو كائن، وكل ما سوف يكون، فالله يخلق ما يشاء، كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[59]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[60].

ومن خلال كل ما تقدم لأهم مفردات تعريفات عنوان الدراسة

يتضح ان الدراسة هي رؤيا لتأسيس الإطار المفهومي لهذه النظرية في معالجة العلاقة المعرفية بين ثلاثة مفاهيم مركزية هي: الميثاق، وبداية نشأة الخلق، والرؤية الكونية للقرآن الكريم. فالنظرية في معناها العلمي تمثّل بناءً تفسيرياً مركباً من جملة معارف ومقدمات مترابطة يُراد بها تفسير ظاهرةٍ معينة تفسيراً كلياً يكشف عن عللها وأبعادها، ويؤسس لفهمٍ منظمٍ يربط بين عناصرها المختلفة في إطارٍ معرفيٍّ واحد. ومن هذا المنطلق يسعى البحث إلى توظيف مفهوم النظرية في قراءة آية الميثاق ضمن سياقها الكوني الأشمل، بوصفها جزءاً من منظومة قرآنية متكاملة تتصل ببداية الخلق ومسار الوجود الإنساني.

كما سيتضح ذلك جليا في قابل البحث

المبحث الثاني: سؤال الخلق في الجدل المعرفي والوجودي

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: سؤال الخلق في الجدل المعرفي.**
- **المطلب الثاني: سؤال الخلق في الجدل الوجودي.**

المطلب الأول

سؤال الخلق في الجدل المعرفي

تمثل نظرية المعرفة إحدى أهم النظريات والموضوعات الفلسفية بشكل عام، ومصادر الفلسفة لا تخلو كلها من مناقشتها لتعرضها لموضوع عام وهو ذات المعرفة، فيمكن القول إنها المبحث الفلسفي الأساس الذي تدور حوله جميع المباحث الفلسفية في الفلسفة اليونانية، وفي الفلسفة القديمة أيضا.

ويمكن القول إن نظرية المعرفة هي إحدى أكبر مسائل الخلاف والنزاع والجدل في الفكر الفلسفي قديماً وحديثاً، لأنها واعني مجال البحث الفلسفي لا تخص مبحثاً معيناً أو باباً معيناً من أبواب البحث، ولكنها تمثل علماً فلسفياً

أساسياً درسه الفلاسفة تحت عنوان (نظرية المعرفة) فدرسوا حقيقة المعرفة الإنسانية التي تختلف بينهم وبين الكلاميين (وهم المنتسبون إلى علم الكلام، وهو العلم الذي يبحث في العقائد الإسلامية وأصول الدين، بغرض الدفاع عنها وإثباتها بالأدلة العقلية والنقلية، ودفع الشبهات عنها)[61]. لاختلاف مجال البحث، ودرسوا إمكان تحقق هذه المعرفة من عدمه ووسيلة ذلك[62].

فأما حقيقة المعرفة أو نظرية المعرفة فهي عند الفلاسفة ذلك الفعل الذي يدرك بواسطته العقل الخصائص المميزة لموضوع ما، هذا الإدراك الذي يأتي على ثلاثة مستويات: المستوى الحسي العادي، والمستوى العلمي الذي يكون عن طريق البناء العقلي الخالص، والمستوى الفلسفي الذي تكون فيه ذات المعرفة لا المعرفات هي موضع البحث والتساؤل[63].

وقد كان منشأ الجدال والخلاف بين المدارس الفلسفية الثلاث متعلقا بهذه المستويات، حيث اقتصرت كل مدرسة فلسفية على مستوى معين من المعرفة واعتبرته هو حقيقة المعرفة؛ فالفلسفة الواقعية الساذجة مثلاً اعتبرت المعرفة مجرد تصوير لما يقع في الخارج بغير حذف أو إضافة أو ربط بين هذا الحدث وغيره من الأحداث، فمتى ارتسمت صورة الحدث في ذهن الإنسان فقد وقعت المعرفة[64].

وأما إمكانية المعرفة فقد انقسم الفلاسفة في هذه النقطة إلى اتجاهين، أو إلى مذهبين:

المذهب الأول: وهو مذهب الشك، وهو مذهب ينكر إمكانية الوصول إلى معرفة يقينية بأي طريقة كانت، وأصحاب هذا المذهب يرون أنه لا قدرة للإنسان على الوصول إلى اليقين في إدراك أي حقيقة من الحقائق؛ ومن ثم يمسكون عن إبداء الرأي في هذه الحقائق.

المذهب الثاني: وأصحاب هذا المذهب ينشأ مسلكهم في المعرفة عن طريق مسألتين، المسألة الأولى: هي حدود المعرفة الإنسانية أولاً،

والمسألة الثانية: هي وقوع هذه المعرفة، ويرى أصحاب هذا المذهب أن المسألة الثانية لا تحل إلا بحل المسألة الأولى لأنها مبنية عليها[65]

وأما وسيلة المعرفة فالفلاسفة أيضا فيها على اتجاهين:

الأول: الاتجاه العقلي المحض، وهو يرى أن العقل هو وسيلة المعرفة، وهو يعني بالعقل القوانين المجردة التي يمكن وقوعها، كقانون الذاتية وقانون عدم التناقض.

الثاني: الاتجاه الحسي المحض، وهو يرى أن الحواس هي وسيلة المعرفة اليقينية أو شبه اليقينية التي يمكن أن يصل إليها الإنسان[66].

يمكننا أن نقول إن مسألة (خلق الإنسان) تنتمي إلى البحث الميتافيزقي أو البحث فيما وراء الطبيعة، إذ إنه بحث فيما هو كائن قبل الكون، وإذا كانت الفلسفة عموما تقوم على ثلاثة أسئلة: ما الكائن؟ وما أصله؟ وما علاقته بغيره من الذوات والمعاني؟ فإن هذا (الكائن) في البحث الميتافيزيقي مختص بغير المدرك بالحواس[67]؛ وهذا يترتب عليه أن تخرج هذه المسألة من نطاق المعرفة للاتجاه الحسي عموما؛ لأن "هذا الاتجاه رفض البحث الميتافيزيقي من الأساس، بل كان مثار سخرية عند فلاسفته"[68].

هذا أمر، ثم إن الاتجاه الحسي لا نجد عنده ما نبحث عنه هنا من (الجدل المعرفي)؛ لأنه "مذهب يبحث في الأساس عن المعرفة اليقينية، ويرى أن كون الحواس مصدرا للمعرفة كفيل بأن يوصلنا لهذه المعرفة اليقينية؛ لأن الحواس والتجربة التي تدرك عن طريقها كفيلة بأن توصلنا لهذا اليقين"[69].

هذا بخلاف المذهب العقلي الذي يقوم في الأساس على فكرة (الشك)، تلك الفكرة التي تعني عدم إمكانية الوصول إلى معرفة يقينية للحقائق، والتي تقسم الناس إلى قسمين: القسم المطمئن الذين يظنون أنهم بإمكانهم الوصول إلى المعرفة اليقينية، والتمييز القطعي بين الحق والباطل، "والقسم القلق الذين يظنون أن هذا ليس في مقدورهم، وإنما هم في حالة دائمة من الشك في معارفهم والبحث فيها"[70]، وهو ما عبر عنه مؤسس هذا المذهب في الفلسفة الحديثة الفيلسوف الفرنسي ديكارت بعبارته: "أنا أشك إذن أنا موجود"[71].

وإنَّ هذا المذهب المعرفي لم ينكر المباحث الميتافيزيقية مثل مباحث خلق الإنسان وأصله والعلة وراء ذلك، وقد وضع ديكارت في هذه المباحث كتابه الشهير (تأملات في الفلسفة الأولى)، الذي يؤكد فيه أنه مخلوق لله سبحانه، وأن هذا اللفظ (الله) يعبر عن قوة خفية غير متناهية، وأنه لا يمكن أن يكون الإنسان خالقا لنفسه؛ لأنه لو كان كذلك لاستطاع أن يهب نفسه جميع الكمالات التي تنقصه، وهذا غير حادث، وأن وجوده في حد ذاته هو دليل على وجود الله سبحانه لأنه لا بد من موجد له[72].

غير ان السيد محمد باقر الصدر قد رد على مقولت رينيه ديكارت

يرى السيد الصدر أن صيغة ديكارت لا تصلح دليلاً استدلالياً لإثبات وجود الذات؛ لأن الإنسان عندما يقول: أنا أفكر يكون قد افترض وجود نفسه مسبقاً، وبالتالي لا يمكن أن يجعل الفكر دليلاً على وجوده. ليس للإنسان أن يبرهن على وجوده عن طريق فكره؛ لأنّه حين يقول: أنا أفكّر... فقد اعترف بوجوده في نفس الجملة الأولى الا أن عبارة ديكارت تتضمن مصادرة منطقية؛ لأن لفظ (أنا) في القضية يفترض وجود الذات قبل البرهنة عليه، وهكذا يصبح الاستدلال دائرياً.

وبعبارة أخرى: لكي تقول أنا أفكر يجب أن تكون قد ثبتَّ وجودك مسبقاً

ومن هنا لا تكون القضية استدلالاً بل اعترافاً ضمنياً بالوجود لأن الفكر لا يثبت إلا وجود مفكّر مطلق لا شخصاً معيناً فأنه لو سلّمنا بأن الفكر يدل على وجود مفكر، فإن أقصى ما يثبته هو وجود مفكّر ما، لا وجود هذا المفكر المعيّن.

(فالفكر المطلق يحكم بوجود مفكّر مطلق، لا مفكّر خاص)

أي أن القضية حتى لو صحّت لا تثبت وجود الذات الشخصية التي يتكلم عنها ديكارت.

أن وجود الإنسان لنفسه ليس بحاجة إلى برهان أصلاً؛ بل هو معلوم بداهةً بالعلم الحضوري المباشر، قبل أي عملية تفكير أو شك، لذلك يقول إن وجود الذات: معلوم علماً أولياً مباشراً لا يحتاج إلى استدلال فكري ولا يتوقف على الشك أو التفكير[73]

وتأسيساً على ما تقدم فإن ارتباط نظرية المعرفة بسؤال الخلق ونشأته ارتباط تأسيس فلولا تفكر الإنسان في الخلق لما ظهرت نظرية المعرفة قديماً وحديثاً، إذاً المعارف القرآنية هي المؤسس للرؤية الكونية في نشأة الخلق ومظاهره

الأصلية بما لم يحط به الآخرون كما أحاطه به.

نظرية المعرفة الإسلامية وأصولها تتأسس على أن المعرفة تنبع من الله تعالى، وأن الإنسان قادر على اكتساب المعرفة من خلال الوحي والعقل والتجربة. القرآن والسنة يشكلان المصدرين الرئيسين للمعرفة الدينية، بينما العقل يعد أداة لفهم هذه المصادر وتنظيمها. يُعتبر العلم فريضة على كل مسلم، ويُشدد على استعمال العقل في التفكير النقدي والاستدلال على المعرفة في الإسلام لا يقتصر على الأمور الدينية، بل يشمل جميع مجالات الحياة

ومن هؤلاء الفلاسفة الذين تجاوزوا كل حدود القلق المعرفي كصدر المتألهين الشيرازي المعروف (ملا صدرا) (ت1050هـ)

يُعد من أهم فلاسفة الإمامية الذين أسسوا نظرية معرفية فلسفية واسعة في إطار الحكمة المتعالية. أهم أفكاره في المعرفة المعرفة وجودٌ للنفس وليس مجرد صورة ذهنية.

العلم على نوعين: حضوري وحصولي، الإدراك مرتبط بتطور النفس ومراتب الوجود[74].

وقد بسط هذه النظرية في كتبه. حيث يناقش حقيقة العلم وعلاقته بالوجود. الشواهد الربوبية بحث فيه حقيقة العلم الحضوري.

وقد بيّن أن مسائل نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية كانت مطروحة داخل مباحث الفلسفة والمنطق وأصول الفقه قبل أن تتبلور في علم مستقل.

العلامة الحلي (ت 726هـ) تناول مسائل المعرفة ضمن مباحث علم الكلام والفلسفة.

أهم أفكاره

مصادر المعرفة: الحس والعقل. اليقين يتحقق بالبرهان العقلي[75]. وفيه بحث حقيقة العلم وأقسامه. بحث فيه طرق المعرفة والاستدلال[76].

العلامة الطباطبائي (ت 1402هـ) يعد من أهم من أعاد بناء نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة.

أهم أفكاره

المعرفة انعكاس للواقع الخارجي. الإدراك يبدأ بالحس ثم يتجرد بالعقل، رفض المثالية والشك الفلسفي[77].

حيث يناقش العلاقة بين الذهن والواقع، بحث العلم الحضوري والحصولي.

وقد تناول الطباطبائي نظرية المعرفة ضمن بحث طبيعة المعرفة البشرية وتقويم أنواعها وحدودها[78].

السيد محمد باقر الصدر (ت 1400هـ) قدّم معالجة حديثة لنظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية.

وإعادة بناء نظرية المعرفة، ونقد المذهب العقلي والتجريبي، وتأسيس الاستقراء الاحتمالي لتفسير المعرفة العلمية[79].

حيث يصرح بأن هدف الكتاب إعادة بناء نظرية المعرفة[80].

بحث فيه مصادر المعرفة البشرية.

وقد طرح الصدر ما سماه المذهب الذاتي في المعرفة بوصفه اتجاهاً جديداً يختلف عن المذهبين العقلي والتجريبي.

وعلى هذا الأساس يتضح أن نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي، ولا سيما عند فلاسفة الإمامية، لم تقتصر على

المجال الديني، بل شملت مختلف الأبعاد الفلسفية والعلمية والإنسانية، وربطت بين سؤال المعرفة وسؤال الخلق ضمن رؤية معرفية شاملة تفسّر علاقة الإنسان بالوجود وبالخالق، وتؤسس لفهم أعمق لموقع الإنسان في الكون ووظيفته فيه.

بما يعزز العلاقة بين الإنسان ووجوده، وعلاقته بالعالم من حوله، مما يسهم في تقدم المجتمع وتطوره.

المطلب الثاني: سؤال الخلق في الجدل الوجودي

بما أن الوجودية من حيث اللغة هي اسم منسوب إلى الوجود؛ فإنه مما ينبغي التقديم به عند تعريف الوجودية أن يتم التعريف بـ(الوجود)؛ لأنه مرتبط بها من الناحية اللغوية –كما سبقت الإشارة– ولأنه أيضا يعد الأساس الذي نشأ عليه هذا المذهب الفلسفي كله.

والوجود بهذا المفهوم – كما عند سارتر– ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الوجود في ذاته، والوجود لذاته، والوجود للغير؛ فالأول يُقصد به مجرد الظاهر للإدراك، أي "كون الشيء مُدركا، والثاني يعني به الإدراك نفسه، والثالث هو العلاقة بين هذا الظاهر، وبين الإدراك نفسه"[81].

أما الوجودية نفسها – نسبة إلى الوجود– فيعرفها سارتر بأنها "الاعتقاد بأن الوجود سابق على الماهية، أو أن الذاتية تبدأ أولا، وذلك بمعنى أن الإنسان يوجد أولا (وجودا في ذاته)، ثم يتعرف إلى نفسه (وجودا لذاته)، ويحتك بالعالم الخارجي (وجودا للغير)؛ فتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده، فإن لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة؛ فذلك لأنه قد بدأ من الصفر، بدأ ولم يكن شيئا، وهو لن يكون شيئا إلا بعد ذلك، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه"[82].

وبمعنى أوضح فالوجودية تقوم على المبالغة في التأكيد على تفرد الإنسان، وأنه صاحب تفكير وحرية وإرادة واختيار، ولا يحتاج إلى موجه؛ وهي بذلك فلسفة عن الذات أكثر منها فلسفة عن الموضوع.

والوجودية هي أكثر المذاهب الفلسفية التي تدعو إلى الانطلاق، والتحرر من القيود، كل القيود[83]؛ ومن ثم فإنها توافق أحد أهم المقومات التي تقوم عليها الروح الشعرية، وهو مقوم الحرية؛ فالعلاقة بين الشعر والحرية، علاقة روح وجسد، الفصل بينهما يعني موت القصيدة، هذه القصيدة التي تستمد حياتها: لغتها ورؤيتها وتقنيتها وموضوعها وحيويتها من روح الحرية[84].

وقد نشأ المذهب الوجودي المعاصر أول ما نشأ في فرنسا على يد الفيلسوف سورين كيركجورد المتوفى سنة (1855م)، إلا أن أشهر فلاسفته والمنظِّرين له هو الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر[85].

ومن مشاهير الوجودية الفيلسوفة الفرنسية سيمون دي بوفوار[86]، والفيلسوفان الألمانيان مارتن هايدغر[87] وكارل ياسبرز[88][89].

لقد اهتمت الفلسفة الوجودية بعنصر (المصير) اهتماماً بالغا، وغالت في رد فعلها ضد الماضي؛ وذلك لأن كثيراً من فلاسفة الوجودية يرون أنه لا يوجد شيء آخر في الفلسفة غير مسائل المصير هذه.

ويدور كل تأملهم الفلسفي حول الموت بوصفه المصير المحتوم لكل البشر[90].

والوجودية مذهب يقوم على إبراز قيمة الوجود الفردي وخصائصه وجعله سابقاً على الماهية؛ فهو ينظر إلى الإنسان على أنه وجود لا ماهية، وأن الإنسان مطلق الحرية في الاختيار، يصنع نفسه بنفسه، ويملأ الوجود على النحو الذي يلائمه، ويرى سارتر –وهو من رواد الوجودية الإلحادية– أن قوله: "الإنسان حر" مرادف لقوله: "إن الله غير موجود"، لأن وجود الإنسان لا يخضع لماهية، أو طبيعة محددة، بل هو إمكان مستمر على الإنسان أن يحققه، فليس هناك طبيعة بشرية فرضت من الأزل، وليس الإنسان إلا ما يختاره لنفسه؛ فهو من مطلق الحرية في تحديد مصيره[91].

إن القلق الوجودي (Existential Anxiety) في الفلسفة الوجودية يشير إلى أن هناك شعوراً أساسيّاً يشعر به الإنسان، ناتجاً عن كونه ملقى ومتروكاً في هذا العالم ومرغماً على الاختيار، وأن هناك خطراً دائماً يتهدد وجوده؛ فهو دائماً وجهاً لوجه أمام نفسه، باعتباره لم يوجد بعد، وإنما سيوجد بواسطة الاختيار، والاختيار حرية ومخاطرة، وكل هذا يترافق مع الإحساس بلا عقلانية وضعيته الإنسانية، وبعبثية حياته، و"بعض الفلاسفة أسموه (القلق الميتافيزيقي)؛ لأنه ناتج عن الإحساس بالسقوط والانحلال والموت"[92].

وإدراك هذين الأساسين إدراكا جيدا يساعد على تصور مفهوم الموت عند الوجوديين تصورا واضحاً، ويتصف الموت في الفلسفة الوجودية فمن الناحية الوجودية يُلاحَظ أن الموت فعلٌ فيه قضاء على كل فعل، فالكل فانون، ولكن كل إنسان يموت وحده ولا بد أن يموت هو نفسه لا بديل عنه، وليس من الصعب القول أن الموت يسير يدا بيد، ومن محتويات الموت أو مكوناته فقد (loss) وعدم التنبؤ (Unpredictability) للحظة الموت، والجهل (Unknown) فيما يتعلق بخبرة الموت،" وهذه المكونات تسبب القلق بشكل كامن، وأننا جميعًا محكوم علينا بالموت بدون معرفة يوم التنفيذ، وهذه الحتمية مصدر عظيم للقلق"[93].

وتبدو الحياة من منظور الفيلسوف الوجودي بارك[94] بمثابة عجلة طاحونة تدور بلا فائدة أو معنى ما دام الموت هو النهاية الأكيدة للكائن الإنساني، وهو يرى أن الناس يستجيبون للموت بثلاثة أشكال من ردود الفعل، وهي:

أ. الخوف من الموت بوصفه خبرة حقيقية موضوعية وخارجية كما تبدو في موت الآخرين.

ب. الخوف الناجم عن وعي الفرد باقتراب نهايته أو موته الشخصي.

ج. الخوف المقترن بالقلق الوجودي من العدم[95].

ويتباين الأفراد في مدى وعيهم وتمثيلهم للجوانب الثلاثة أعلاه للتعامل مع خبرة الموت؛ إذ يتعاملون مع النوع الأول كونهم ملاحظين عن طريق مشاهدة أو إدراك موت الآخرين فيما يتناولون النوعين الآخرين للخبرة بوصفهم مشتركين فيه ويهمل النوعين الآخرين، وكأنها خدعة فكرية أو آلية دفاعية يتجنبون عن طريقها معاناة التعامل مع الموت والتهيؤ له وتهديده لكينونة الفرد بوصفه يحصل مرة واحدة أو بالأحرى أنه آخر حدث يحصل للإنسان، ويرى باركلي[96] أيضًا أننا جميعًا نشعر على نحو ما بالقلق الوجودي بصيغة وعي ذاتي ينم عن خوفنا من الموت، وعن كل ما يهدد كينونتنا، وأن القلق الوجودي لا ينبع من حقيقة الموت، بل إن جل اهتمامنا بالموت ينشأ من قلقنا الوجودي، وإذا ما كان يستحوذ علينا القلق فبوسعنا اتباع إحدى طريقتين، إما أن ننظم حياتنا حول

هذا التهديد الشامل وأن نعتنق بشجاعة قلقنا الوجودي متحركين باتجاه الوجود الأصيل، أو أن نتحرر من قلقنا الوجودي باعترافنا به والدخول في حالة كينونة داخلية[97].

القلق الوجودي يكشف عن التوتر العميق بين العدم والوجود، وبين الحرية والقدر، ولا يجد الإنسان مخرجًا إلا عبر تبني رؤية كونية:

إما أن تكون إيمانية، تمنح الطمأنينة بوجود خالق وحكمة من الخلق.

أو وجودية فلسفية، ترى أن الإنسان نفسه هو من يخلق المعنى من قلب العبث.

في ختام هذا المبحث، نجد أن سؤال الخلق يظل أحد الأسئلة الأساسية التي تشغل الفكر البشري على مستويات معرفية ووجودية. لقد تناولنا في هذا المبحث سؤال الخلق من خلال القلق المعرفي الذي يعكس تساؤلات الإنسان عن أصل المعرفة وحدودها، وكيفية تفسير وجوده في الكون، في ظل غموض المصدر والمصير. كما تناولنا أيضاً القلق الوجودي الذي يطرح تساؤلات أعمق حول معنى الحياة وغاية الوجود، حيث يسعى الإنسان للبحث عن هدف وراء خلقه وتفسير للحياة التي يعيشها.

إن نشأة فكرة الخلق تبدأ من الميثاق الذي قطعه الإنسان في بداية وجوده، وهو ميثاق المعرفة والإرادة التي يحدد فيها مصيره. هذا الميثاق لا يقتصر على بعد واحد بل يتداخل بين ما هو معرفي ووجودي، حيث يشكل الميثاق دعامة لفهم الإنسان لذاته وعلاقته بالعالم من حوله. ففي لحظة الوعي بهذا الميثاق، يبدأ الإنسان في مواجهة الأسئلة العميقة التي تؤرقه حول أصل وجوده وسبب خلقه، مما يضفي على تجربته الإنسانية طابعاً من القلق المستمر بحثًا عن المعنى والتفسير.

وبناءً على ذلك، يصبح سؤال الخلق أكثر من مجرد تساؤل فكري، بل هو قلق إنساني يعكس الصراع الداخلي بين الفهم والشك، بين الحاجة إلى المعرفة والرغبة في الوصول إلى يقين وجودي. وقد شكل هذا الصراع المعرفي والوجودي نقطة انطلاق لفهم الإنسان لوجوده في الكون، بل ولإعادة النظر في علاقته بالميثاق الذي وضعه له الخالق، سواء كان هذا الميثاق مفهوميًا أو وجودياً.

المبحث الثالث: الاستعمال القرآني للفظة (الميثاق).

وفيه مطلبان:

- **المطلب الأول: استعمال (الميثاق) باللفظ الصريح.**
- **المطلب الثاني: دلالة الميثاق في القرآن الكريم.**

المطلب الأول

استعمال (الميثاق) باللفظ الصريح

وهو على اربعة فروع وكما يأتي:-

القسم الأول: ويتضمن أربعة فروع، وهي:

الفرع الأول- لفظ (الموثق):

ورد لفظ (الموثق) في القرآن الكريم مرتين أيضا، الأولى في قول الله تعالى: ﴿ قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَن يُحَاطَ بِكُمْ ۖ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾[98]، والثانية في قوله تعالى:﴿ فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا ۖ قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُم مَّوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ وَمِن قَبْلُ مَا فَرَّطتُمْ فِي يُوسُفَ ۖ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي ۖ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾[99].

ولفظ (الموثق) في الآيتين تعني العهد المؤكد بذكر الله تعالى، لأن هذا العهد هو ما يمكن أن يوثق به[100]، وكلمة موثق على وزن (مَفْعِل) وهو مصدر ميمي من الفعل وَثَقَ يثق، وهو مصدر بمعنى الثقةِ، ومعناه: العَهْدُ الذي يُوثق به، فهو مصدرٌ بمعنى المفعول[101].

الفرع الثاني – لفظ الوثاق: ورد لفظ (الوثاق) في القرآن الكريم مرتين، الأولى في قول الله تعالى: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۚ ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ ۗ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾[102]، والثانية في قول الله تعالى: ﴿ وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ ﴾[103].

وهو في الآيتين بمعنى الربط والشد، ففي الآية الأولى قوله: (فشدوا الوثاق) أراد ما يربطون به ويشدون، والمعنى فخذوهم في الأسر، فكنى عن الأسر بشد الوثاق لأنه يكون سببا فيه، والعرب تسمي الشيءَ باسم الشيءِ إذا كان منه بسبب[104].

وجاءت المادة هنا بصيغة قوية وفاعلة هي صيغة فعال– بالفتح– وهي صيغة حاضرة دائما في مواردها بمعنى أن فاعليتها حاضرة بمجرد القيام بها مثل: كلام – تمام– نهار–خسار؛ فالوثاق لمجرد شده وإيثاقه يقوم هو لذاته بفاعليته وهو حبس الموثوق وشده، كما تقدم بالمعاني اللغوية للمفردة.

وفي الآية الثانية جاء الوثاق جاء بعد العذاب ومن يقوم بذلك الوثاق هو جهنم نفسها حيث لا يمكن أن يهربوا منها أو يجدوا عنها محيصًا، وسبب مجيئ الوثاق قبل العذاب لانه هو نفسه المسار والهدف المحدد لهم؛ فهم خالدون فيه قبل الوثاق وبعده.

الفرع الثالث – لفظ الوثقى:

ورد لفظ (الوثقى) في القرآن الكريم في آيتين، هما قول الله تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[105]، وقول الله تعالى:﴿ وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ ۗ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾[106].

من ناحية الاشتقاق "فإن كلمة (وثقى) اسم تفضيل على وزن (فُعْلى) مؤنث (أوثق)، مثل أفضل مؤنثه فُضلى"[107]، والعروة هي ما يفتح بها أبواب كل خير ولاسيما إذا كانت "وثقى" فهي بأشد الوثاقة بهذا اللفظ وأنه لا انصفام لها كما قد تنفصم باقي العروات حتى لو كانت وثقى؛ فهي عروة وثقى اشد بالوثاق والإيثاق المؤتمن من الميثاق والموثق.

فالكفر بالطاغوت والايمان بالله هو إسلام الوجه الى الله الذي يقود للتمسك بالعروة الوثقى بشرط أن يكون محسنا ((وَهُوَ مُحْسِنٌ)) والإحسان تفسره كذلك آيات أخرى ليس هذا موضع التعرض لها.

المطلب الثاني: دلالة الميثاق في القرآن الكريم

الفرع الأول – لفظ الميثاق:

جاء لفظ "الميثاق" خمساً وعشرين مرة في كتاب الله تعالى مرة يكون ميثاق من الله تعالى ومرة من الناس. وسنلاحظ ذلك في قسمين.

القسم الأول: ميثاق الناس بينهم:

جاء ذلك بأربع آيات هي:

قول الله تعالى: ﴿ إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ﴾ [108].

وقول الله تعالى: وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ [109].

وقول الله تعالى: ﴿ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾[110].

وقول الله تعالى: ﴿وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[111].

عند ابن كثير""عهود قديمة بينكم وبينهم" بمعنى مهادنة أو عهد بترك القتال. إذا طلب أحدهم نُصرتكم على قوم متفق معكم بعهد فلا تنصروه عليهم. يربط بين هذا العهد وبين ميثاق المعاهد، ويشير إلى أن النصرة لا تجوز عند هذا الميثاق"[112].

"الميثاق هنا مأخوذ من الناس فيما بينهم أفرادا أو جماعات. ولما كان "العهد" والتعهد يكون بين كل طرفين فيما بينهم"[113] "كل طرف يتعهد للآخر بأمر ما يكون الميثاق مأخوذا من أحد الأطراف على الآخر، وعلى الطرف المأخوذ منه الميثاق عدم نقضه وإلا ترتبت نفس آثار نقض الميثاق التي سيأتي بحثها إن شاء الله، والميثاق بين الناس بحسب ما حصل التوثيق والوثاقة به"[114].

القسم الثاني: ميثاق الله.

وميثاق الله سبحانه هو الميثاق الذي يأخذه الله سبحانه وتعالى من الناس أجمعين أو من مجموعة خاصة منهم، نصنف هذا النحو من الميثاق– الذي جاء باللفظ الصريح للميثاق– بقسميه الى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الميثاق المأخوذ بهذا اللفظ من الناس أجمعين.

والنوع الثاني: الميثاق المأخوذ من المؤمنين.

والنوع الثالث: الميثاق المأخوذ من جماعة خاصة.

ونبحثها بفروع ثلاثة:

الفرع الأول – الميثاق المأخوذ بهذا اللفظ من الناس أجمعين.

جاءت به صريحا آيتان هما:

قول الله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾[115].

وقول الله تعالى: ﴿ وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُم بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾[116].

يقول: الميثاق الذي واثقكم به ربكم هو ما أخذ عليكم في التوراة والإنجيل والقرآن من السمع والطاعة لله ورسوله، وفسّر قوله: إذ قلتم سمعنا وأطعنا بأنه الإقرار من بني إسرائيل أولًا، ثم عامة المسلمين بعد نزول القرآن[117].

الفرع الثاني – الميثاق المأخوذ من المؤمنين،

قوله تعالى: ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۙ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾[118].

قال القرطبي: الميثاق هنا فيه ثلاثة أقوال[119]:

- **هو الميثاق الأول يوم "ألست بربكم".**
- **أو الميثاق الذي في الكتب المنزلة بوجوب اتباع الرسل.**
- **أو الميثاق حين قالوا: سمعنا وأطعنا فيما بايعوا عليه الرسول صلى الله عليه وسلم.**

الفرع الثالث – الميثاق المأخوذ من جماعة خاصة.

أولًا: الميثاق المأخوذ من النبيين.

قال الله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ ۚ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي ۖ قَالُوا أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ﴾[120].

وقال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾[121].

قال الطبري: الميثاق الذي أخذه الله على النبيين هو أن يبلّغوا رسالات الله إلى أممهم، ويأمروا أممهم بتصديق من يأتي بعدهم من الرسل[122].

ثانيا: الميثاق المأخوذ من بني إسرائيل.

مثل قول الله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾[123].

وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾[124].

وقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رُسُلًا ۖ كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾[125].

قال ابن كثير: الميثاق هو العهد المؤكَّد الذي أخذ عليهم أن يعبدوا الله وحده ولا يشركوا به، وأن يتبعوا رسله، فلما جاءتهم الرسل بما لا تهوى أنفسهم فريقًا كذبوا وفريقًا يقتلون[126].

ومن الآيات الأخرى بهذا الميثاق الخاص ببني إسرائيل:

﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ﴾[127].

﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا ۖ قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ ۚ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِ إِيمَانُكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[128]

﴿ وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ بِمِيثَاقِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمُ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾[129]

﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً ۖ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ ۙ وَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ ۚ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَائِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[130]

﴿ فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا الْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلُهُ يَأْخُذُوهُ ۚ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَن لَّا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ ۗ وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[131]

﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾[132]

ابن كثير يشرح أن الميثاق هو أن يُعبَد الله وحده وأن لا يُشركوا به، وأن الله ضمن لهم الأرزاق، ثم أعادهم إلى صلب آدم، بحيث لا تقوم الساعة حتى يُولد من أولئك من يوفِي بهذا الميثاق، يقول ابن كثير أيضًا إن من مات صغيرًا قبل أن يُدرِك "الميثاق الآخر" مات على الميثاق الأول.

ثالثا: الميثاق المأخوذ من النصارى:

لقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾[133].

لقوله تعالى: ﴿ وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ۚ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[134].

رابعًا: الميثاق المأخوذ من المسلمين.

لقوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ الْمِيثَاقَ﴾[135].

لقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ ۙ أُولَٰئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾[136].

الفرع الثاني – ألفاظ ذات صلة:

توجد حالات لم يأت بها لفظ الميثاق نفسه إنما جاءت ألفاظ أخر يكون الميثاق في كثير من الحالات – سواءٍ أحصل ذكره أم لا – مؤكد له. أو تأتي الفاظ أخرى كالحلف واليمين والبيعة مشيرة الى الميثاق ؛ لأن البيعة والحلف واليمين من المواثيق المؤكدة في مواردها.

قال تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾[137].

وقال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ ۙ أُولَٰئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾[138].

وهذا يعني أنه في الحالات التي يحصل الكلام فيها عن العهد أو اليمين أو البيعة فقط يلزم أن نلاحظ إن كان ذلك العهد موثوقا أو لا، ولن نفترض أن جميع حالات العهد موثقة إنما ذلك بحسب ما حصل التعهد به، ومن أمثلة هذه الآيات:

قول الله تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾[139].

وقول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ إِنَّمَا عِندَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[140].

وقال تعالى: ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ ۖ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾[141].

وقال تعالى: ﴿ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ ۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ۖ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾[142].

وقال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[143].

الفرع الثالث – ما يفهم من السياق:

توجد آيات كريمة لم ينص بها على لفظ الميثاق ولا الألفاظ التي تشابهه ولكن توجد قرائن داخل الآيات المعينة او آيات أخرى تفسرها تبين أن الكلام فيها على ميثاق مأخوذ من المتكلم عنهم وإن لم يجر فيها النص على ذلك، ومن هذه الآيات:

قول الله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾[144].

وقوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[145].

إن عبارة "من ظهورهم ذرّيّتهم" تفيد أن الميثاق هو إخراج الذرّيَّة من صلب آدم وإشهادهم على أنفسهم بذلك.

ويقول: «ومعلوم أنه لا قول ثم، وإنما هو تمثيل وتصوير للمعنى أن تقولوا مفعول له، أي فعلنا ذلك من نصب الأدلة الشاهدة على ربوبيته، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي رُكِّبَتْ فيهم، وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى، فكأنه أشهدهم على أنفسهم، وقرّرهم».

أي أن الزمخشري يتجاوز الفهم المادي الحرفي "أن يُسحبوا من الظهور" إلى أن "المراد بلغة بيانية أن الله قد نصب الأدلة في العقول، فتعرف بها النفس على ربها، فبها تكون الشهادة على الذات"[146].

وهكذا نجد أن: "الظهور" ← يرمز إلى الميثاق الأصلي، جوهر الإنسان وذريته، القبول الإلهي قبل الحياة.

"الفطرة" ← هي تجسيد هذا الميثاق في الدنيا، طبيعة الإنسان التي تدفعه إلى التوحيد والالتزام بالدين.

الربط اللغوي والدلالي واضح: الميثاق الإلهي الأصلي مرتبط بالوجود الإنساني العميق (الظهر)، والفطرة هي استمرار هذا الميثاق في الحياة العملية.

المبحث الرابع: نشأة الخلق عند المتكلمين وحل الإشكالية

يُعرّف المتكلمون (علم الكلام) بأنه العلم الذي يُبحث فيه عن إثبات الأصول الدينية بالأدلة المفيدة لليقين بها[147]، وهذا التعريف يعني أن الأصل في المتكلمين أنهم لا يأتون بنظريات مستقلة عن الحقائق الدينية، ولكنهم يحاولون فقط إثبات هذه الحقائق بالأدلة التي تفيد اليقين، أي أن عملهم ليس أكثر من الاستدلال فقط.

ومن ثم فإن البحث الكلامي عن نشأة الكون وخلق الإنسان تناول مسألتين أقرهما الإسلام واستدلوا هم عليهما، وهما:

- مسألة خلق (حدوث) العالم، وهي حقيقة دينية نطق بها الكتاب العزيز في مثل قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَا ۚ إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾[148]، صحيح أن بعضهم قد وضع بعض النظريات لبيان (كيفية هذا الحدوث)، مثل:

نظرية الكمون: الذي جاء بها شيخ المعتزلة أبو إسحاق النظام؛ حيث إنه قال: "إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وإنسانا ولم يتقدم خلق آدم (عليه السلام) خلق أولاده غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها"[149].

ونظرية الخلق المستمر التي ذكرها أبو عثمان الجاحظ (ت: 255هـ) عنه من قوله "تتجدد الجواهر والأجسام حالًا بعد حال، وأن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها[150].

ومسألة وظيفة المخلوق، وهي أيضًا تحدث عنها القرآن الكريم في قول الله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[151].

فأما مسألة حدوث العالم عدم قدمه فإن المتكلمين قدموا كثيرا من الأدلة التي تثبتها، ومن هذه الأدلة:

أولا – دليل الإمكان:

تنقسم كل الموجودات على ثلاثة أقسام: قسم واجب الوجود وقسم ممكن الوجود، وقسم مستحيل الوجود فالواجب هو ما لا يتصور في العقل ولا الواقع أن يكون معدوما، والممكن هو ما يمكن أن يكون موجودا ويمكن أن يكون غير موجود في العقل والواقع، والواقع يشهد أن بعض الموجودات لم تكن موجودة ثم وُجدت، وكل ممكن الوجود فهو حادث غير قديم أنشأه واجب الوجود، فإذا كان الشيء موجودا بالإمكان فهو حادث[152]، وإلى هذا الدليل أشار العلامة الحلي (ت: 726هـ) قائلا: "العالم ممكن، وكل ممكن محدث؛ فالعالم محدَث"[153].

كلام العلامة الحلي يعكس الموقف الكلامي الواضح: العالم ممكن ← كل ممكن حادث ← فالعالم حادث مخلوق. لكن الفلاسفة (ابن سينا، الفارابي) ناقشوا أن الإمكان لا يستلزم الحدوث الزماني، بل يمكن أن يقترن بالقدم إذا كان العالم مرتبطًا بالواجب أزلاً.

ثانيًا – دليل الحاجة:

تنقسم الموجودات جميعا إلى قسمين: موجود بذاته، أي لا يحتاج إلى علة ولا محل ولا مخصص، وموجود بغيره باعتماده على شيء من الأمور الثلاثة السابقة، وما كان كذلك فلا يترجح وجوده أو عدمه إلا بوجود أمر من هذه

الأمور التي يعتمد عليها، فإن لم يكن في وجوده معتمدا على ذاته فعلى السبب الذي أوجده غيره، فإذا كان ذلك كذلك فإن من أوجد الأمر الذي يعتمد عليه وجوده هو ذاته من أوجده[154].

ثالثا – التغير:

تنقسم الموجودات إلى قسمين: باقية دائمة أزلية لا يطرأ عليها تغير، ومتغير تختلف عليها الأحوال، فالأول هو الله تعالى، والثاني هو سائر الكون، وكونه متغيرا يقطع بكون حادثا مخلوقا؛ لأن كل متغير حَادث فالعالم حَادث وكل حَادث لَا بُد من مُحدث وَإِلَّا لزم إِيجَاد الشَّيْء نَفسه أَو الدّور والتسلسل وَالْكل محَال[155].

المتكلمون: العالم متغير ← العالم حادث ← يحتاج إلى مُحدث أول ← الله.

القوة: يعتمد على التغيير كحقيقة محسوسة وضرورية.

الاعتراض: بعض الفلاسفة يرون أن التغير لا ينفي القدم بالوجود إذا كان العالم صادرًا من الواجب أزليًا.

من الواضح أن مفسري القرآن الكريم يعتمدون على فهم الآيات الكريمة نفسها ويفسرونها وفقا لما تعنيه كلمات الله سواء من حيث اللغة او من حيث الأثر الشريف المنقول تفسيرا لكلام الله من قبل النبي (صلى الله عليه وآله) أو من قبل المعصومين عليهم الصلاة والسلام، وسنستعرض بين يدي هذا البحث كلام بعض من أشهر التفاسير الإسلامية بفروع نجمع بها التفاسير التي وجدت بحقب متقاربة.

تفسير التبيان للعلامة أبي جعفر الطوسي:(ت 460 هـ)

صاحب هذا التفسير هو العلامة أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي ولد سنة (385هـ) في خراسان، ثم انتقل إلى بغداد سنة (408هـ) وأقام بها أربعين سنة، ثم انتقل إلى النجف وأقام بها إلى أن توفي سنة (460هـ)، وكان –رحمه الله– كثير التصنيف، ومن مصنفاته: (الإيجاز) في علم الفرائض، (الاقتصاد في العقائد والعبادات)، و(المبسوط) في علم الفقه، وقد قيل إن مكتبته أحرقت عدة مرات[156].

أما فيما يخص قضية الميثاق ونشأة الكون فقد تناول العلامة الطوسي الآية الكريمة لقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾[157]، وأنكر نظرية الميثاق التي يُستدل عليها بهذه الآية، وما كان من عالم الذر قبل الخلق، ونفاه نفيا قاطعًا، وقدم عدة أدلة على ذلك في تفسيره، وهي:

أولًا: أن الله تعالى لم يقم الحجة على الأطفال غير مكلفين ولا حجة عليهم بما أرسله الله لهم من الأحكام في الشرع، فكيف يحتج عليهم بالعهد الذي أخذه عليهم وهم في عالم الذر قبل أن يُخلقوا أصلا.

ثانيا: أن ظاهر الآية تدل على خلاف ذلك؛ فهي تنص على أن العهد أخذ على بني آدم بالجمع (من ظهورهم ذريتهم)، وليس من ظهر آدم (عليه السلام) وحده، إذ إنه لو كان كذلك لقال: (من ظهره ذريته).

ثالثًا: أن التعليل المذكور في الآية يخالف ذلك؛ لأنه قال: فعلت هذا لئلا يقولوا يوم القيامة: إنا كما عن هذا غافلين، والعقلاء في الواقع في دار الدنيا غافلون عن هذا، فإن قيل: نسوا ذلك لطول العهد به.

أجيب: بأن النسيان لطول العهد إنما يكون في الأمور التي يعتادها الإنسان في سائر أيام حياته، فأما الأمور الخارقة للعهد فلا يؤثر فيها طول العهد.

رابعًا: أن القول بالعهد والميثاق الذي أخذه الله على البشر وهم في عالم الذر يلزم منه القول بالتناسخ؛ حيث أخذ عليهم العهد في عالم، ثم أعادهم إلى أجسام مختلفة في عالم آخر إما لينعمهم بإيفاء العهد أو ليعاقبهم بمخالفته.

خامسًا: يدل على فساد قولهم قول الله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[158]، فجعل الإخراج من بطون الأمهات وليس من ظهور الآباء، وجعلهم في هذا الخروج لا يعلمون شيئا عن هذا العهد أو غيره[159].

الفرع الثاني – تفسير مجمع البيان للعلامة الطبرسي:

صاحب هذا التفسير هو العلامة أبو علي أمين الدين الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي المتوفى سنة (548هـ)، والذي له العديد من المصنفات الأخرى، منها: (إعلام الورى بأعلام الهدى)، و (مختصر الكشاف)[160].

ذكر العلامة الطبرسي أقوال المفسرين في قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾[161]، ورفض كذلك معنى الميثاق والعهد الذي كان في عالم الذر، ونسب هذا الرفض للمحققين من العلماء، واستدل على ذلك بأدلة كثيرة، منها ما ذكره العلامة الطوسي في التبيان، وزاد عليها الأدلة الآتية:

أولًا: أن هذه الذرية التي أخرجها الله تعالى من صلب آدم إما أن يكونوا عقلاء وإما أن يكونوا غير عقلاء، فإذا كانوا عقلاء فلابد أن يكونوا متذكرين لهذا العهد، وهذا غير حادث في الواقع، وإن كانوا غير عقلاء فإنهم غير مخاطبين بذلك العهد ولا بأحكام الشريعة رأسا.

ثانيًا: أنه لو كان ثمة عهد في عالم الذر كان يجب أن يذكره ولو واحدا من الناس قديما وحديثا، وليس ثمة عاقل يذكر هذا العهد، ولا تحدث به أحد عبر التاريخ، ولا يجوز أن ينسى الجمع الكثير والجم الغفير شيئا كانوا عروفوه وميزوه حتى إننا لا نجد واحدا منهم يذكر عنه شيئا.

ثالثًا: أنه قد ورد في القرآن الكريم أن أهل الجنة وأهل النار يذكرون ما كانوا من أمور الدنيا، قال تعالى: ﴿ وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا ۖ قَالُوا نَعَمْ ۚ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَن لَّعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾[162]، فكيف يذكرون الوعد الذي وعدهم ربهم في دار الدنيا ولا يذكرون ميثاقه الذي كان سببا فيما هم فيه في الدار الآخرة[163].

هناك أقوال تعززها مكتشفات حديثة عن تاريخ قديم للإنسان سابق لآدم عليه السلام كأول الخليقة.!

الفترة الزمنية التي عرضها التاريخ اللاسلامي بمفسريه وأدبياته هي حدود خمس وعشرين ألف سنة من آدم الى محمد صلوات الله وسلامه عليهم والمكتشفات الحديثة تجعل تاريخا ضاربا في القدم يتجاوز الخمس والسبعين ألف سنة.

تمكن علماء آثار من إعادة بناء وجه لامرأة من سلالة نياندرتال، التي تعد الأقرب لشكل الإنسان الحالي، عاشت قبل نحو 75 ألف عام في كهف بشمال العراق[164].

ولطالما حاول الفلاسفة والعلماء ورجال الدين سبْر أغوار الماضي السحيق، ومحاولة فهم التطور الإنساني في مراحله المتعاقبة، سواء ما هو في حقِب التاريخ أو عصور ما قبل التاريخ. لقد ابتعدت تلك المحاولات نحو الماضي أكثر فأكثر، ثم راح البعض يبحث عمّا قبل آدم عليه السلام.

يرى كثير من المفسرين المسلمين أن جنّة آدم وحواء كانت من جنّات الدنيا، ولم تكن جنّة الخلد. أي أنها كانت على الأرض، ومن ثم كان هناك خلقٌ على الأرض قبل خلق آدم ودخوله وخروجه من الجنّة الأرضية.

في القرن السابع عشر، ألّف الدبلوماسي والكاتب الفرنسي «اسحق لابيرير» كتابه «بشر قبل آدم».. وفيه رأى أنّ ما بعد آدم هو الإنسان، وما قبل آدم هم البشر.

في أواخر التسعينيات من القرن العشرين، ثارت ضجة كبيرة في مصر على أثر صدور كتاب «أبي آدم» للدكتور عبد الصبور شاهين، حيث قال إن آدم هو «أبو الإنسان» وليس «أبو البشر»، وإن البشر هم خَلق حيواني كان يسكن الأرض قبل الإنسان، فاصطفى الله منهم آدم ليكون أبا الإنسان، حيث نفخ الله فيه من روحه، وأَباد البشر فلم يبقَ إلاّ آدم فسواه وعدله، ومنه جاءت الإنسانية كلها.

وهكذا يرى شاهين أن آدم هو حلقة الوصل بين البشر والإنسان. حيث وُلِد لأبوين بشريين، وهو بذلك آخر البشر وأول الإنسانية. وانتهى شاهين إلى أن كل إنسان بشر، وليس كل بشر إنساناً.

هاجمت تيارات دينية عديدة كتاب «أبي آدم» كما انتقده الأزهر الشريف، لكنه لم يذهب إلى إدانته.

يتوافق عبد الصبور شاهين – الذي انطلق من القرآن الكريم – مع بعض ممّا قال به «اسحاق لابيرير» الذي انطلق قريباً من الكتاب المقدس. كما يتوافق شاهدين نسبياً مع آراء سابقة لابن كثير في كتابه «البداية والنهاية»[165].

والروايات الواردة عن اهل البيت عليهم السلام تعزز وجود أجناس كثيرة سبقت اصطفاء آدم عليه السلام فمن ذلك ما ذكره تفسير البرهان عن الحسن بن محبوب، عن عمرو بن شمر، عن جابر بن يزيد، قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام)، عن قوله عز وجل: ﴿ أَفعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ۚ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[166]

. قال: «يا جابر، تأويل ذلك أن الله عز وجل إذا أفنى هذا الخلق وهذا العالم، وسكن أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، جدد الله عالما غير هذا العالم، وجدد خلقا من غير فحولة ولا إناث يعبدونه ويوحدونه، وخلق لهم أرضا غير هذه الأرض تحملهم، وسماء غير هذه السماء تظلهم، لعلك ترى أن الله إنما خلق هذا العالم الواحد، وترى أن الله لم يخلق بشرا غيركم، بلى والله، لقد خلق ألف ألف عالم، وألف ألف آدم، أنت في آخر تلك العوالم وأولئك الآدميين»[167].

إشكال نظرية داروين في التطور.

سببت نظرية التطور خلافا فكريا هائلا بين الناس والمفكرين. فمن ناحية يؤمن الكثير من الناس بالنظرية التقليدية المذكورة في الأديان السماوية وهي خلق آدم كأول رجل وخلق حواء كأول أنثى وجاء الجنس البشري كله منهما. ومن ناحية أخرى يؤمن المقتنعون بنظرية التطور بمبدأ "النشوء والارتقاء" و"البقاء للأصلح" و"تطور الأنواع"[168].

ولم يكن داروين ملحدا كما يتصور الكثيرون، وكان كما ذكر في مقدمة كتابه المعروف عن نظريته، وهو كتاب "أصل الأنواع"، مؤمنا بوجود خالق للحياة، ولكنه كان يحلل بصورة علمية مرحلة ما بعد خلق الحياة، التي كان يراها

(أي خلق وبداية الحياة) هو شخصيا– سر عميق. فكان تركيز دارون على التطور في الكائنات والأنواع في مرحلة ما بعد خلق الحياة وليس بدء الحياة نفسها.

وأثارت نظرية التطور لدارون كثيراً من النقد والهجوم من أتباع الفكر السلفي. ووصل الأمر لاتهام من يؤمن بنظرية التطور بأنه كافر. وكانوا دائماً يسوقون (بالشدة على الواو) بأن نظرية التطور تقول بأن الإنسان كان قرداً ثم تطور وتحول إلى بشر في حين أن النظرية لا تقول ذلك بل تقول إن الإنسان والقرد كان لهم أصل مشترك فقط. والفرق كبير بين الحالتين.

وعلى العكس تماما من الفكر السلفي التقليدي، فإن الإمام الشيخ، محمد عبده، رحمه الله صاحب تفسير المنار للقرآن الكريم، ومفتي الديار المصرية في نهايات القرن التاسع عشر، كان يرى أن نظرية دارون لا تتعارض بالضرورة مع القرآن. وذكر الإمام الشيخ، محمد عبده، الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا، وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [169]، ليدلل على أن الخلق تم على مراحل (أطوارا)، وأن تطور الأنواع لا يتعارض بالضرورة مع القرآن الكريم.

وكان رأيه أن "آدم" في قصة بداية الخلق ربما يرمز إلى الجنس البشري، وليس فقط إلى شخص واحد. وساق عدداً من الحجج الدينية ليؤكد ذلك. وفي هذا المفهوم فإن قصة الخلق التقليدية المذكورة في الآيات التالية بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۚ فتبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[170]ربما تكون رمزا إلى أن الخلق تم على مراحل عدة قد يفصلها الآلاف أو حتى ملايين السنين وليس على مرحلة واحدة كما يظن كثيرون. وكان وجهة نظر الشيخ، محمد عبده، أن الأخذ بها الفهم وهو خلق الإنسان على عدة مراحل قد تفصلها عن بعضها بعضاً أحقابا (أو بمعنى آخر تطور الأنواع) لا يتعارض مع القرآن وهو فهم يقبل أيضا بعض مباديء وأفكار نظرية التطور.

وتأتي الاية بقوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ ﴾[171] لتضيف بعداً آخر للفهم القرآني وهو يتكلم عن ثلاث مراحل لخلق الجنس البشرى، وهي مرحلة الخلق، ثم مرحلة التصوير، ثم مرحلة إخضاع الوجود وقوانين الطبيعة له (أي للإنسان)، وهي أي قوانين الطبيعة قد يكون مشار إليها رمزا بالملائكة كما ذكر الشيخ، محمد عبده، في تفسير المنار. فهل تمت هذه المراحل خلال نصف ساعة أم خلال ملايين السنين؟ لم يحسم لنا القرآن هذا الأمر، ولذا فإن التأويل متاح!

فإذا وضعنا في اعتبارنا أن نظرية التطور لدارون لم تتطرق إلى بداية الحياة نفسها، وإنما ناقشت مراحل التطور فيما بعد وجود الحياة، فإن الإيمان بهذه النظرية قد لا يكون متعارضا مع القرآن بصورة مطلقة كما قد يظن كثيرون.[172]

الخاتمة:

يتبين في ختام هذه الدراسة أن قضية نشأة الخلق في القرآن الكريم لا يمكن مقاربتها مقاربةً علميةً رصينة من خلال عزل آيةٍ عن أخرى، أو مفهومٍ عن غيره، بل لا بد من النظر إليها في إطار رؤية قرآنية كلية تتكامل فيها دلالات الخلق والميثاق والفطرة والتكليف. ومن هذا المنطلق ظهر أن الميثاق ليس مجرد واقعة غيبية معزولة، بل هو مبدأ تأسيسي في فهم علاقة الإنسان بالله تعالى، وعلاقته بذاته، ومسؤوليته في عالم الوجود.

كما أظهرت الدراسة أن تحرير المفاهيم كان ضرورةً منهجية؛ لأن كثيرًا من الإشكالات التي أُثيرت حول نظرية الميثاق ترجع في حقيقتها إلى اضطراب في فهم المصطلحات أو إلى تحميل النصوص القرآنية ما لا تحتمله من الدلالات. وقد أسهم الرجوع إلى المعاني اللغوية والاصطلاحية، وإلى أقوال المفسرين والمتكلمين، في كشف أن الميثاق القرآني أقرب إلى أن يكون إشهادًا فطريًا ومعرفيًا أقامه الله تعالى في بنية الإنسان ووعيه، منه إلى كونه حادثةً مادية منفصلة لا يبقى لها أثر في الشعور والذاكرة.

واتضح أيضًا أن سؤال الخلق في القرآن لا ينفصل عن سؤال المعرفة ولا عن سؤال المعنى؛ إذ إن الإنسان حين يتأمل في أصل خلقه لا يطلب مجرد تفسيرٍ لبدايته، بل يطلب كذلك تفسيرًا لغاية وجوده وموقعه في هذا الكون. ومن هنا جاءت نظرية الميثاق بوصفها حلقة وصل بين الأصل والمصير، وبين الخلق والتكليف، وبين الفطرة والالتزام.

وعليه، فإن البحث ينتهي إلى أن النص القرآني يمتلك قدرة تفسيرية عالية في معالجة الإشكاليات المتصلة بنشأة الإنسان، وأن نظرية الميثاق تمثل أحد المفاتيح الرئيسة لفهم هذه القدرة، متى ما قُرئت ضمن المنظومة القرآنية الشاملة، وبمنهج يجمع بين التحليل اللغوي، والاستقراء التفسيري، والوعي الكلامي، والانفتاح المنضبط على الأسئلة الفكرية الحديثة.

اهم نتائج هذا البحث

1. تبين أن استعمال مصطلح النظرية في هذا البحث لا يراد به التشكيك في حقائق القرآن الكريم، وإنما يراد به تقديم التصور القرآني في صورة نسق تفسيري متكامل قابل للعرض والحوار العلمي.

2. ثبت أن الميثاق في أصله اللغوي والاصطلاحي يدل على العهد المؤكد المشدّد، وأن دلالته القرآنية أوسع من مجرد الاتفاق اللفظي، إذ تمتد إلى الالتزام العقدي والأخلاقي والتكليفي.

3. أظهرت الدراسة أن مفهوم الرؤية الكونية يُعدّ إطارا مناسبا لفهم نظرية الميثاق، لأن هذه النظرية ترتبط بنظرة القرآن إلى الإنسان والكون والوجود والمصير.

4. بينت الدراسة أن سؤال الخلق في القرآن يتجاوز البعد الكوني إلى بعدين آخرين: المعرفي والوجودي، بما يجعل البحث في نشأة الإنسان بحثا في أصل وعيه ووظيفته أيضا.

5. تبين من تتبع الآيات أن لفظ الميثاق ومشتقاته ورد في القرآن الكريم في سياقات متعددة، مما يدل على مركزية هذا المفهوم في البناء القرآني للعلاقة بين الله والإنسان.

6. كشفت الدراسة أن الميثاق الإلهي لا يختص بفئة واحدة، بل تتنوع متعلقاته بين الناس أجمعين، والمؤمنين، والنبيين، وبني إسرائيل، والنصارى، مما يعكس شموله وعمقه في الخطاب القرآني.

7. ظهر أن عددًا من كبار المفسرين، ولا سيما الشيخ الطوسي والطبرسي، قد اتجها إلى رفض الفهم الحرفي المادي لآية الميثاق المرتبط بعالم الذر، ورجحا قراءة تقوم على الفطرة ونصب الأدلة والإشهاد المعرفي.

8. أكدت الدراسة أن الربط بين آية الميثاق وآية الفطرة يفتح أفقا أعمق لفهم النص القرآني، ويجعل الميثاق ممتدا في البنية الإنسانية نفسها لا حادثة منقطعة عنها.

9. أوضحت الدراسة أن كثيرا من الجدل الحديث حول نظرية التطور ناشئ من عدم التمييز بين بداية الخلق ومراحل التطور اللاحقة، وأن النص القرآني لا يفهم فهماً سليما إلا ضمن منظومته الكلية.

10. انتهى البحث إلى أن نظرية الميثاق تمثل مدخلا مهما لحل الإشكاليات المتعلقة بنشأة الخلق، لأنها توحد بين الخلق والفطرة والشهادة الوظيفة الانسانية ضمن تصور قرآنى متماسك.

أهم توصيات هذه الدراسة والبحث:-

1. العناية بإفراد دراسة مستقلة موسعة لآية الميثاق تجمع بين مناهج التفسير واللغة والكلام والفلسفة، مع مقارنة دقيقة بين اتجاهات المفسرين القدامي والمعاصرين.

2. إعادة قراءة نصوص نشأة الخلق في القرآن الكريم قراءة نسقية شاملة، بحيث لا تبحث الآيات منفصلة، بل ضمن شبكة دلالية تربط بين الخلق والميثاق والفطرة والتكليف.

3. توسيع البحث في العلاقة بين الميثاق والفطرة؛ لما لذلك من أثر في بناء تصور قرآني أعمق عن المعرفة الدينية الأولى الكامنة في الإنسان.

4. دراسة مواقف علماء الإمامية خاصة من آية الميثاق ونشأة الخلق دراسة مقارنة، مع إبراز مواضع الاتفاق والافتراق بينهم في تفسير الإشهاد والذرية والفطرة.

5. تحرير الموقف الإسلامي من النظريات العلمية الحديثة، ولا سيما ما يتصل بتاريخ الإنسان والتطور، بمنهج علمي هادئ يميز بين الثابت النصي والتفسير البشري المتغير.

6. الاستفادة من مناهج العلوم الإنسانية والفلسفية المعاصرة في تحليل القلق المعرفي والوجودي عند الإنسان، على أن يكون ذلك في إطار منضبط يحفظ مرجعية النص القرآني.

7. تشجيع الدراسات البينية التي تصل بين التفسير القرآني وعلم الكلام وفلسفة الدين ونظرية المعرفة، لما لهذا التداخل من قدرة على كشف الأبعاد العميقة لموضوع نشأة الخلق.

8. بناء مشروع بحثي أوسع حول الرؤية الكونية القرآنية يضم موضوعات الخلق، والفطرة، والاستخلاف، والمصير، والغاية.

الهوامش

(1) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي ت: 393هـ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط4، 1407هـ/ 1987م،2/ 216.

(2) ينظر: مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين ت: 395هـ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ/ 1979م، 5/ 444.

(3) ينظر: لسان العرب، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى ت: 711هـ، دار صادر – بيروت، ط1، 1414هـ، 5/ 215.

(4) ينظر: المصدر نفسه، 5/ 217.

(5) ينظر: المدارس الاجتماعية المعاصرة، كامل محمد عمران، منشورات جامعة دمشق، 2004م، ص11.

(6) ينظر: الاستقراء والمنهج العلمي، د. محمود فهمي زيدان، مؤسسة الوفاء – مصر، ط1، 2002م، ص102.

(7) ينظر: فلسفة العلوم، د. بدوي عبد الفتاح، دار قباء، ص179.

(8) ينظر: العالم بين العلم والفلسفة، جاسم حسن العلوي، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005م، ص32.

(9) ينظر: اقتصادنا، محمد باقر الصدر (رحمه الله)ت1400هـ، دار التعارف للمطبوعات، بيروت الطبعة العشرون 1408هـ 1987م ص12-14

(10) ينظر: منة المنان في الدفاع عن القرآن، محمد محمد صادق الصدر(رحمه الله) ت1419هـ،مؤسسة المنتظر لاحياء تراث آل الصدر،1432هـ . 2022م، ج1 ص35-40

(11) ينظر: النظريات العملية الحديثة مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي، د. حسن محمد الأسمري، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – قطر، ط1، 1433هـ . 2012م، ص42.

12) ينظر: العين،الخليل بن أحمد الفراهيدي، دار ومكتبة الهلال، تتحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، بيروت،ج6، ص256.

(13) ينظر: مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي 6/ 85،

(14) ينظر: لسان العرب، محمد بن مكرم بن على أبو الفضل، 10/ 371.

(15) ينظر: أحكام القرآن، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي ت: 370هـ، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1415هـ/ 1994م، ١/ ٤٧.

(16) ينظر:مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي،مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1995،1م،ج2، ص386.

(17) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري ت: 310هـ، تحقيق: محمود محمد شاكر، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط1، 1420هـ/ 2000م،٢/ ١٥٦.

(18) ينظر: تفسير المنار، محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، ١٠/ ١٦٧. و تفسير الميزان، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين بالحوزة العلمية – قم، 1/ 72. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، مؤسسة الأعلمي – بيروت، ط1، 1434هـ/ 2013م، 2/ 574.

(19) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ١/٢٤٧.

(20) ينظر: أيسر التفاسير، أسعد حومد، ١/٩٠.

21) ينظر:،العين،الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق:مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت،ط2،ج8،ص306.

(22) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس 2/ 472.

(23) ينظر: لسان العرب، محمد بن مكرم بن على أبو الفضل، 14/ 291.

(24) ينظر: التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ، ص 110.

(25) ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م، ج1، ص 870.

(26) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء، السيد محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت الطبعة الثانية، 1981م

(27) وفي الحقيقة ان هذا التعريف قريب جداً من تعريف الأطروحة التي عرفها السيد محمد ابن محمد صادق الصدر (قدس) بثلاثة تعريفات ذكرها في كتاب منة المنان في الدفاع عن القرآن في ج1 من ص35-40 فلا يكون تعريفي بعيداً عن الاستناد والارتكاز العلمي والمتشرعي فيمكن ان يفهم من تعريفه (قدس) مخترته كتعريف اصطلاحي لمفهوم الرؤيا.

(28) ينظر: كتاب العين، الخليل ابن احمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ج5 ص387

(29) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس 5/ 148.

(30) ينظر: القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى ت: 817هـ، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط8، 1426هـ/ 2005م، 3/ 361.

(31) ينظر: التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري،دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ، ص186

(32) ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1996،1م،ج2، ص1500

(33) ينظر: المصدر نسفة

(34) ينظر: التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ، ص 186.

(35) ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م، ج2، ص 1500.

(36) ينظر: عقائد الإمامية،محمد رضا المظفر،مؤسسة النشر الإسلامي،قم، ط1414،5هـ، ص41–42.

(37) ينظر: تجريد الاعتقاد، نصير الدين الطوسي، تحقيق عبد الرزاق اللاهيجي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط2، 1407هـ، ص115.

(38) ينظر: فلسفتنا،محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط1990،17م، ص140–144

(39) ينظر: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، دار الكتاب العالمي – بيروت، 1994م/ 1414هـ، 1/ 603.

(40) أبو يُوسُفَ يَعْقُوبُ بنُ إِسْحاقَ الكِنْدِيُّ (185– 256 هـ / 801– 873 م) عالم عربي مسلم، برع في الفلك والفلسفة والكيمياء والفيزياء والطب والرياضيات والموسيقى وعلم النفس والمنطق. يعرف عند الغرب باسم (باللاتينية: Alkindus)، ويعد الكندي أول الفلاسفة المَشّائِين المسلمين.

(41) رسائل الكندي الفلسفية، يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي ت: نحو 260هـ، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، 1369هـ/ 1950م، ص168.

(42) أندريه لالاند (بالفرنسية: André Lalande) فيلسوف فرنسي (1876–1963) ولد في ديجون، ودرس في عدة مدارس ريفية، إلى أن انتقل إلى مدرسة أنري الرابع، فدار المعلمين العليا ما بين 1883 و 1888. نال شهادة في الفلسفة عام 1888، وشهادة الدكتوراه في الآداب عام 1899. وفي سنة 1909 صار أستاذاً مساعداً في الفلسفة بالسوربون، وأستاذ كرسي عام 1918، ثم عمل أستاذاً بالجامعة المصرية. تخرج على يديه الفوج الأول من طلاب قسم الفلسفة. أَلف «المعجم الفلسفي» المعروف بمعجم لالاند.

(43) ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، منشورات عويدات – بيروت، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط2، 2001م، 2/ 914.

(44) ينظر: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، 1/ 604.

(45) الرؤية الكونية الإلهية.دراسة في الدوافع والمناهج، علي العبود، مؤسسة نور للدراسات، ط2، 1433هـ/ 2012م، ص14.

(46) ينظر: دروس في العقيدة الإسلامية، محمد تقي المصباح يزدي، دار الحق، بيروت، 1992م،22،1

(47) ينظر: مرتضى مطهّري (1919 – 1979) عالم دين وفيلسوف إسلامي ومفكر وكاتب شيعي إيراني، العضو المؤسس في شورى الثورة الإسلامية في إيران إبان الأيام الأخيرة من سقوط نظام الشاه، ومن المنظرين جمهورية الإسلامية الإيرانية

(48) ينظر: الرؤية الكونية التوحيدية، آية الله الشهيد مرتضى المطهري، مطبعة فجر الإسلام – طهران، 1403هـ، ص8.

(49) المادية الديالكتيكية هي النظرة العالمية للحزب الماركسي اللينيني. وهي تدعى مادية ديالكتيكية لان نهجها للظواهر الطبيعية، أسلوبها في دراسة هذه الظواهر وتفهمها ديالكتيكي بينما تفسيرها للظواهر الطبيعية، فكرتها عن هذه الظواهر، نظريتها مادية.

(50) ينظر: الرؤية الكونية من المادية إلى العرفان، شادي علي فقيه، دار العلم – بيروت، ط1، 2002م، ص25.

(51) ينظر: العين، للخليل ابن حمد الفراهيدي، ج4، ص185 مادة (خ ل ق).

(52) ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس،ج2، ص213 ماد (خ ل ق).

(53) ينظر: لسان العرب، ابن منظو،ج11 ص85 وما بعدها مادة: (خ ل ق).

(54) سورة العنكبوت، الآية (17).

(55) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري، 4/ 1470، مقاييس اللغة لابن فارس، 2/ 213.

(56) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي 18/ 225.

(57) ينظر: تجريد الاعتقاد، الشيخ الطوسي، ص226.

(58) ينظر: تفسير القرآن الكريم، أسامة سليمان، ٣/٤.

(59) سورة البقرة، الآية (29).

(60) سورة البقرة، الآية (164).

(61) ينظر: شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، حيث تناول مباحث المعرفة وبيّن أن الكلاميين يبحثون في حقيقة العلم وطرق تحصيله، وأن الفلاسفة توسعوا في ذلك ضمن ما يسمى بنظرية المعرفة، الناشر عالم الكتب، بيروت، ج1، ص33–35.

(62) ينظر: أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، مكتبة النهضة – مصر، ط3، ص225.

(63) ينظر: مدخل نظري لدراسة الفلسفة، د. محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل – بيروت، ط2، 1990م، ص255.

(64) ينظر: نظرية المعرفة، د. زكي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي – مصر، ص15.

(65) ينظر: مبادئ الفلسفة، أ. س رابوبرت، ترجمة: أحمد أمين، مؤسسة هنداوي للعلوم والثقافة، مصر .ص125.

(66) ينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، د. يوسف كرم، مؤسسة هنداوي – مصر، ص98.

(67) ينظر: مبادئ الفلسفة، أ. س رابوبرت، ترجمة: أحمد أمين، ص96.

(68) ينظر: أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص191.

(69) ينظر: مبادئ الفلسفة، أ. س رابوبرت، ترجمة: أحمد أمين، ص125.

(70) ينظر: مقال عن المنهج، رينيه ديكارت، ترجمة: محمود محمد الخضيري، دار الكاتب العربي – مصر، ط2، 1968م، ص125.

(71) ينظر: المصدر نفسه، ص149.

(72) ينظر: تأملات في الفلسفة الأولى، رينيه ديكارت، ترجمة: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة – مصر، 2009م، ص126.

(73) ينظر: فلسفتنا، محمد باقر الصدر، مطبعة الامير الناشر دار الكتاب الإسلامي،1425هـ -2004م، ط3 ج1 ص98-102

(74) ينظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي – بيروت ج1ص291 ص303 و ج3 ص313

(75) ينظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، تحقيق حسن حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ص9-12

(76) ينظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلي، مؤسسة آل البيت قم، ج1 ص35-37

(77) ينظر: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم،ج1 ص29، ص45، ص62

(78) ينظر: نهاية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم،ص294-302

(79) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات – بيروت،ص69،26،17

(80) ينظر: فلسفتنا، محمد باقر الصدر، دار التعارف – بيروت، ص 101 -110

(81) ينظر: الوجود والعدم، جان بول سارتر، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب،بيروت،ط1966،1م،ص19.

(82) ينظر: الوجودية مذهب إنساني، جان بول سارتر، ترجمة: عبد المنعم الحفني، الدار المصرية، ط1، 1964م، ص15.

(83) ينظر: المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها، غالب بن علي عواجي، المكتبة العصرية الذهبية– جدة، ط1، 1427هـ\ 2006م، 2/ 868.

(84) ينظر: الشعر والحرية في التجربة الشعرية العربية، محمد الحمامصي، مجلة البيان – الإمارات، بتاريخ: 6\ 2 \ 2010م.

(85) جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre)فيلسوف وكاتب ومسرحي فرنسي (1905–1980)، يُعَدُّ من أبرز رموز الفلسفة الوجودية في القرن العشرين، وُلد سارتر في أسرة من الطبقة المتوسطة، سارتر يُعَتَبر واحدًا من مؤسسي الفلسفة الوجودية، التي تركز على الحرية الفردية، كان أيضًا روائيًا ومسرحيًا، توفي جان بول سارتر في 15 أبريل 1980.

(86) سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir)كاتبة وفيلسوفة فرنسية (1908–1986)، تُعَدّ من أبرز الوجوه في الفلسفة الوجودية إلى جانب جان بول سارتر، وكانت شريكته الفكرية والوجدانية، نشأت دي بوفوار في أسرة بورجوازية، وكان والدها موظفًا حكوميًا، ووالدتها من أسرة كاثوليكية متشددة، كان اللقاء مع جان بول سارتر في السوربون في عام 1929 نقطة تحول في حياتها الفكرية والعاطفية، كانت دي بوفوار ناشطة اجتماعيًا بشكل كبير، حيث دعمت حركات حقوق المرأة والمساواة بين الجنسين، تُعد سيمون دي بوفوار واحدة من أعظم المفكرات في القرن العشرين، وهي اليوم رمز من رموز الفكر النسوي.

(87) مارتن هايدغر (Martin Heidegger) فيلسوف ألماني (1889–1976)، يُعَدّ من أعظم فلاسفة القرن العشرين وأكثرهم تأثيرًا، خصوصًا في الفلسفة القارية والوجودية والظاهراتية، هايدغر درس الفلسفة واللاهوت في جامعة فرايبورغ، حيث تأثر بأفكار الفيلسوفين إدموند هوسرل (مؤسس الفلسفة الظاهراتية) وأرسطو. في البداية، بدأ دراساته في اللاهوت، ولكن سرعان ما انجذب إلى الفلسفة، خاصة في إطار التفكير الوجودي، في السنوات الأخيرة من حياته، عمل هايدغر على تنمية أفكاره الفلسفية في ظل التأثيرات المتغيرة لعصر ما بعد الحرب، توفي مارتن هايدغر في 26 مايو 1976، تاركًا إرثًا فلسفيًا كبيرًا من خلال أعماله التي تستمر في التأثير على الفلسفة المعاصرة.

(88) كارل ياسبرز (Karl Jaspers) فيلسوف وطبيب نفسي ألماني (1883–1969)، يُعَدّ من أبرز روّاد الفلسفة الوجودية، وإن كان يختلف عن سارتر وهايدغر في الأسلوب والاتجاه، يعتبر ياسبرز من الفلاسفة الذين طوروا المفهوم الوجودي من منظور يُركز

على الأبعاد الروحية والفلسفية للوجود الإنساني. لكنه كان يختلف عن سارتر وهايدغر في أن فلسفته كانت أكثر توازنًا بين العقلانية والروحانية، كانت فلسفة ياسبرز في العديد من الجوانب نقدًا للأيديولوجيات المادية والعقلانية التي سادت في بداية القرن العشرين، فيما يتعلق بمواقفه السياسية، فقد تعرض ياسبرز للعديد من الصعوبات خلال فترة حكم النازية. كان ياسبرز يهوديًا من ناحية النسب، مما جعله يتعرض للضغط من النظام النازي.

(89) ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، 1420هـ، 2/ 818.

(90) ينظر: الفلسفة المعاصرة في أوربا، إ. م. بوشنسكي، ترجمة: د. عزت قرني، عالم المعرفة – الكويت، 1992م، ص320.

(91) ينظر: الموسوعة الفلسفية، د. عبد المنعم الحفني، دار ابن زيدون – بيروت، ص525.

(92) ينظر:القلق الوجودي في الشعر الأندلسي (رسالة ماجستير)، محمد الديب، جامعة البعث – دمشق، 2007م، ص62.

(93) ينظر:الموسوعة الفلسفية، د. عبد المنعم الحفني، دار ابن زيدون – بيروت، ص525.

(94) تصدّر اسم James Leonard Parkفي السياق الفلسفي، بوصفه "فيلسوفًا وجوديًا" ((existential philosopherيهتم بموضوعات مثل الحب، والموت، والذاتية (الوجود الأصيل)، والروحانية الوجودية، ويكتب عن الصدق الوجودي ((authenticity،

(95) ينظر: الفلسفة المعاصرة في أوربا، إ. م. بوشنسكي، ترجمة: د. عزت قرني، عالم المعرفة – الكويت، 1992م، ص320.

(96) جورج باركلي ((1685–1753) (George Berkeley، أسقف وفيلسوف إيرلندي، ويُعَدّ من فلاسفة المثالية (Idealism) في العصر الحديث.

(97) ينظر: أزمة منتصف العمر وعلاقتها بالقلق الوجودي لدى منتسبي الجامعة، سهام الكعبي، ص18.

(98) سورة يوسف، الآية (66).

(99) سورة يوسف، الآية (80).

(100) ينظر: الصافي في تفسير القرآن، محمد بن المرتضى المعروف بالمولى محسن الكاشاني ت: 1091هـ، تحقيق:السيد محسن الحسيني الأميني، دار الكتب الإسلامية،طهران، ط1419،1هـ،141،4.

(101) ينظر: فتح القدير،محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني ت:1250هـ، دار الكلم الطيب، دمشق، ط1، 1414هـ، 55/3.

(102) ينظر: سورة محمد، الآية (4).

(103) ينظر: سورة الفجر، الآية (26).

(104) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي 18/ 225.

(105) ينظر: ينظر: سورة البقرة، الآية (256).

(106) ينظر: سورة لقمان، الآية (22).

(107) ينظر: جامع البيان، ابن جرير الطبري، 5/ 421.

(108) ينظر: سورة النساء، الآية (90).

(109) ينظر: سورة النساء، الآية (92).

(110) ينظر: سورة النساء، الآية (21).

(111) ينظر: سورة الأنفال، الآية (72).

(112) ينظر: تفسير القرآن العظيم المشور بـ «تفسير ابن كثير»، لعماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي المعروف بابن كثير (المتوفى 774 هـ)،ج10 ص186

(113) ينظر: الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري ت: نحو 395هـ، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ(قم)، ط1، 1412هـ، ص361.

(114) ينظر: ورد مثلا بالتفسير الروائي عن أهل البيت –عليهم السلام– مثلًا أن الميثاق الغليظ المأخوذ من الزوجة على زوجها هو نفس ماء الرجل الذي يحصل بوقاع المرأة عند النكاح. ينظر: تفسير البرهان للسيد هاشم البحراني في تفسير آية الميثاق الغليظ، ج2 ص49.

(115) ينظر: سورة البقرة، الآية (27).

(116) ينظر: سورة المائدة، الآية (7).

(117) ينظر: جامع البيان، ابن جرير الطبري، ٣٩٧/٩.

(118) ينظر: سورة الحديد، الآية (8).

(119) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٢٤٥/١٧.

(120) ينظر: سورة آل عمران، الآية (81).

(121) ينظر: سورة الأحزاب، الآية (7).

(122) ينظر: جامع البيان، ابن جرير الطبري، ٢٦٨/٢٠.

(123) ينظر: سورة البقرة، الآية (83).

(124) ينظر: سورة المائدة، الآية (12).

(125) ينظر: سورة المائدة، الآية (70).

(126) ينظر: تفسير ابن كثير، ابن كثير، ٧٢/٢.

(127) ينظر: سورة البقرة، الآية (84).

(128) ينظر: سورة البقرة، الآية (93).

(129) ينظر: سورة النساء، الآية (154).

(130) ينظر: سورة المائدة، الآية (13).

(131) ينظر: سورة الاعراف، الآية (169).

(132) ينظر: سورة الأعراف، الآية (١٧٢).

(133) ينظر: سورة آل عمران، الآية (187).

(134) ينظر: سورة المائدة، الآية (14).

(135) ينظر: سورة الرعد، الآية (20).

(136) ينظر: سورة الرعد، الآية (25).

(137) ينظر: سورة البقرة، الآية (27).

(138) ينظر: سورة الرعد، الآية (25).

(139) ينظر: سورة النحل، الآية (91).

(140) ينظر: سورة النحل، الآية (95).

(141) ينظر: سورة يس، الآية (60).

(142) ينظر: سورة الأحزاب، الآية (23).

(143) ينظر: سورة الفتح، الآية (10).

(144) ينظر: سورة الأعراف، الآية (172).

(145) ينظر: سورة الروم، الآية (30).

(146) الكشاف، الزمخشري، 176/2.

(147) ينظر:خلاصة علم الكلام، د.عبد الهادي الفضلي، مؤسسة دار معارف الفقه الإسلامي، قم، ط3، 1428هـ/2007م،ص33.

(148) ينظر: سورة الأنبياء، الآية (104).

(149) ينظر: الملل والنحل،أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني(ت548هـ)، دار المعرفة،بيروت،1404هـ،52/1

(150) ينظر: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني،ص141.

(151) ينظر: سورة الذاريات، الآية (56).

(152) ينظر: نور الأفهام في علم الكلام، آية الله السيد حسن الحسيني اللواساني، تحقيق: إبراهيم اللواساني، مؤسسة النشر الإسلامي،قم، ط1، 1425هـ، 1/ 62.

(153) ينظر: مناهج اليقين في أصول الدين، الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي ت: 726هـ، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ياران – إيران، ط1، 1416هـ، ص41.

(154) ينظر: معارج الأفهام إلى علم الكلام، جمال الدين أحمد بن علي الجبعي الكفعمي، تحقيق: عبد الحليم عوض الحلي، مكتبة العبتة العباسية المقدسة، ط1، 1430هـ/ 2009م، ص48.

(155) ينظر: مرهم العلل المعضلة، أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي اليافعي ت: 768هـ، تحقيق: محمود نصار، دار الجيل – لبنان، ط1، 1412هـ/ 1992م، ص55.

(156) ينظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، 6/ 84.

(157) ينظر: سورة الأعراف، الآية (172).

(158) ينظر: سورة النحل، الآية (78).

(159) ينظر: التبيان في تفسير القرآن، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ت: 460هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين – قم، ط1، 1426هـ، 6/ 592.

(160) ينظر: الأعلام، لخير الدين الزركلي، 5/ 148.

(161) ينظر: سورة الأعراف، الآية (172).

(162) ينظر: سورة الأعراف، الآية (44).

(163) ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي ت: 548هـ، دار المرتضى – بيروت، ط1، 1427هـ/ 2006م، 4/ 289.

(164) ينظر: صفحة أخبار"العربية" تاريخ التصفح الخميس 1 ذو القعدة 1445 هـ – 09 مايو 2024

(165) ينظر: ما قبل آدم، أحمد المسلماني، مقالة في مجلة الاتحاد الالكترونية، بتاريخ 23-10-2023

(166) ينظر: سورة ق، الاية (15).

(167) ينظر: البرهان في تفسير القرآن، السيد هاشم البحراني، ج 5، ص: 133

(168) تشارلز روبرت داروين عالِم تاريخ طَبيعي وأحيائي وجيولوجي بريطاني، ولد في إنجلترا في 12 فبراير 1809 في شروزبري لعائلة إنجليزية عَلمية وتوفيَ في 19 أبريل 1882.اكتَسبَ داروين شهرته كمؤسس لنظرية التَطور والتي تَنص على أن كل الكائنات الحَية على مر الزمان تَنحَدِر من أسلاف مُشتركة، وقام باقتراح نَظرية تَتَضَمن أن هذه الأنماط المتفرعةَ من عَملية التَطور ناتِجةَ لعَملية وَصفها بالاصطَاء (الانتخاب) الطَبيعِي، وكَذلك الصراع من أجل البقاء.

ومن خلال ملاحظاته للأحياء قام داروين بدراسة التحول في الكائنات الحية عن طريق الطفرات وطوّر نظريته الشهيرة في الانتخاب الطبيعي عام 1838 م. ومع إدراكه لردّة الفعل التي يمكن أن تحدثها هذه النظرية، لم يُصرّح داروين بنظريته في البداية إلا لأصدقائه المقربين في حين تابع أبحاثه ليحضّر نفسه للإجابة على الاعتراضات التي كان يتوقعها على نظريته، إن اقتراحه بأن جميع أنواع الحياة قد انحدرت من سلف مشترك.

يعد داروين من أشهر علماء علم الأحياء. ألّف عدة كتب فيما يخص هذا الميدان لكن نظريته الشهيرة واجهت انتقادًا كبيرًا وخصوصاً من طرف رجال الدين في جميع أنحاء العالم، داروين نفسه ظل حائراً في ما عُرف بما سماه الحلقة المفقودة، التي تتوسط الانتقال من طبيعة القردة للإنسان الحديث. في عام 1859 م، قام داروين بنشر نظرية التطور في كتاب (أصل الأنواع) متغلباً على الرفض الذي تلقاه مسبقاً من المجتمع العلمي على نظرية تحول المخلوقات. في 1870 م تقبل المجتمع العلمي والمجتمع عامة نظرية التطور كحقيقة.مع ذلك كان الكثير يفضلون التفسيرات الأخرى، واستمر ذلك حتى نشوء التوليفة التطويرية الحديثة، (1930 م – 1950 م) حيث أصبح هناك قبول واسع على أن الاستمرار الطبيعي كان المحرك الأساسي للتطور. وبصياغة أخرى فإن اكتشاف داروين العلمي هو نظرية موحدة لكل علوم الأحياء وموضحة للتنوع فيها. بتصرف من وكيبيديا الموسوعة الحرة.

(169) ينظر: سورة نوح، الآية (13–14).

(170) ينظر: سورة الأحقاف الآية (12–14).

(171) ينظر: سورة الأعراف، الآية (11).

(172) ينظر: مقالة منشورة على "المساحة الحرة" الالكترونية لقناة الحرة، بعنوان " هل يتعارض قبول نظرية التطور مع القرآن؟" الدكتور توفيق حميد، بتاريخ 14 ديسمبر 2022 م.

المصادر والمراجع:

1. آيات القرآن الكريم.
2. أحكام القرآن، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي ت: 370هـ، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1415هـ/ 1994م.
3. أزمة منتصف العمر وعلاقتها بالقلق الوجودي لدى منتسبي الجامعة، سهام الكعبي.
4. الاستقراء والمنهج العلمي، د. محمود فهمي زيدان، مؤسسة الوفاء – مصر، ط1، 2002م.
5. أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، مكتبة النهضة – مصر، ط3.
6. الأسس المنطقية للاستقراء، السيد محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت الطبعة الثانية، 1981م
7. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
8. الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢م.
9. اقتصادنا، محمد باقر الصدر(ت1400هـ)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت الطبعة العشرون 1408هـ 1987م.
10. ألتبيان في تفسير القرآن، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين – قم، ط1، 1426هـ.

11. ألتعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ
12. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، مؤسسة الأعلمي – بيروت، ط1، 1434هـ.
13. أيسر التفاسير، أسعد حومد.
14. البرهان في تفسير القرآن، السيد هاشم البحراني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٦م.
15. تاريخ الفلسفة الحديثة، د. يوسف كرم، مؤسسة هنداوي – مصر.
16. تأملات في الفلسفة الأولى، رينيه ديكارت، ترجمة: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة – مصر، 2009م.
17. تجريد الاعتقاد، نصير الدين الطوسي، تحقيق عبد الرزاق اللاهيجي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط2، 1407هـ.
18. تفسير القرآن العظيم المشور بـ «تفسير ابن كثير»، لعماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي المعروف بابن كثير (المتوفى 774 هـ)،
19. تفسير ألبرهان للسيد هاشم البحراني في تفسير آية الميثاق الغليظ.
20. تفسير القرآن الكريم، أسامة سليمان.
21. تفسير المنار، محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
22. تفسير الميزان، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين بالحوزة العلمية – قم، د. ت.
23. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري ت: 310هـ، تحقيق: محمود محمد شاكر، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط1، 1420هـ/ 2000م.
24. جامع البيان، ابن جرير الطبري.
25. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي.
26. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
27. خلاصة علم الكلام، د. عبد الهادي الفضلي، مؤسسة دار معارف الفقه الإسلامي – قم، ط3، 1428هـ.
28. دروس في العقيدة الإسلامية، محمد تقي المصباح يزدي، دار الحق، بيروت، 1992م.
29. رسائل الكندي الفلسفية، يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي ت: نحو 260هـ، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، 1369هـ/ 1950م.
30. الرؤية الكونية الإلهية. دراسة في الدوافع والمناهج، علي العبود، مؤسسة نور للدراسات، ط2، 1433هـ/ 2012م.
31. الرؤية الكونية التوحيدية، آية الله الشهيد مرتضى المطهري، مطبعة فجر الإسلام – طهران، 1403هـ

32. الرؤية الكونية من المادية إلى العرفان، شادي علي فقيه، دار العلم – بيروت، ط1، 2002م.
33. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، حيث تناول مباحث المعرفة وبيّن أن الكلاميين يبحثون في حقيقة العلم وطرق تحصيله، وأن الفلاسفة توسعوا في ذلك ضمن ما يسمى بنظرية المعرفة، الناشر عالم الكتب، بيروت.
34. الشعر والحرية في التجربة الشعرية العربية، محمد الحمامصي، مجلة البيان – الإمارات، بتاريخ: 6\ 2 \ 2010م.
35. الصافي في تفسير القرآن، محمد بن المرتضى المعروف بالمولى محسن الكاشاني ت: 1091هـ، تحقيق: السيد محسن الحسيني الأميني، دار الكتب الإسلامية – طهران، ط1، 1419هـ.
36. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي ت: 393هـ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط4، 1407هـ/ 1987م.
37. صفحة أخبار "العربية" تاريخ التصفح الخميس 1 ذو القعدة 1445 هـ – 09 مايو 2024م.
38. العالم بين العلم والفلسفة، جاسم حسن العلوي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005م.
39. عقائد الإمامية، محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط1414،5هـ.
40. العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط2.
41. فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، دار الكلم الطيب – دمشق، ط1، 1414هـ.
42. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني.
43. الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري ت: نحو 395هـ، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ(قم)، ط1، 1412هـ.
44. فلسفة العلوم، د. بدوي عبد الفتاح، دار قباء، بيروت، د. ت.
45. الفلسفة المعاصرة في أوربا، إ. م. بوشنسكي، ترجمة: د. عزت قرني، عالم المعرفة – الكويت، 1992م.
46. فلسفتنا، محمد باقر الصدر، مطبعة الامير الناشر دار الكتاب الإسلامي،1425هـ -2004م.
47. القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى ت: 817هـ، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط8، 1426هـ/ 2005م.
48. القلق الوجودي في الشعر الأندلسي (رسالة ماجستير)، محمد الديب، جامعة البعث – دمشق، 2007م.
49. كتاب العين، الخليل ابن احمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت.

50. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م.
51. الكشاف، الزمخشري.
52. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، تحقيق حسن حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
53. لسان العرب، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي: دار صادر – بيروت، ط1، 1414هـ.
54. ما قبل آدم، أحمد المسلماني، مقالة في مجلة الاتحاد الالكترونية، بتاريخ 23-10-2023م.
55. مبادئ الفلسفة، أ. س رابوبرت، ترجمة: أحمد أمين، مؤسسة هنداوي للعلوم والثقافة، مصر.
56. مجمع البيان في تفسير القرآن، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي ت: 548هـ، دار المرتضى – بيروت، ط1، 1427هـ/ 2006م.
57. المدارس الاجتماعية المعاصرة، كامل محمد عمران، منشورات جامعة دمشق، 2004م.
58. مدخل نظري لدراسة الفلسفة، د. محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل – بيروت، ط2، 1990م.
59. المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها، غالب بن علي عواجي، المكتبة العصرية الذهبية–جدة، ط1، 1427هـ 2006م.
60. مرتضى مطهّري (1919 – 1979) عالم دين وفيلسوف إسلامي ومفكر وكاتب شيعي إيراني، العضو المؤسس في شورى الثورة الإسلامية في إيران إبان الأيام الأخيرة من سقوط نظام الشاه، ومن المنظرين جمهورية الإسلامية الإيرانية
61. مرهم العلل المعضلة، أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي اليافعي، تحقيق: محمود نصار، دار الجيل – لبنان، ط1، 1412هـ.
62. معارج الأفهام إلى علم الكلام، جمال الدين أحمد بن علي الجبعي الكفعمي، تحقيق: عبد الحليم عوض الحلي، مكتبة العبتة العباسية المقدسة، ط1، 2009م.
63. المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، دار الكتاب العالمي – بيروت، 1994م/ 1414هـ.
64. المعرفة، د. زكي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي – مصر.
65. مقال عن المنهج، رينيه ديكارت، ترجمة: محمود محمد الخضيري، دار الكاتب العربي – مصر، ط2، 1968م.
66. مقالة منشورة على "المساحة الحرة" الالكترونية لقناة الحرة، بعنوان " هل يتعارض قبول نظرية التطور مع القرآن؟" الدكتور توفيق حميد، بتاريخ 14 ديسمبر 2022 م.
67. مقالة منشورة على "المساحة الحرة" الالكترونية لقناة الحرة، بعنوان " هل يتعارض قبول نظرية التطور مع القرآن؟" الدكتور توفيق حميد، بتاريخ 14 ديسمبر 2022 م.

68. مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ.
69. الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني، دار المعرفة – بيروت، 1404هـ.
70. من وكيبيديا الموسوعة الحرة.
71. مناهج اليقين في أصول الدين، الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي ت: 726هـ، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ياران – إيران، ط1، 1416هـ.
72. منة المنان في الدفاع عن القرآن، محمد محمد صادق الصدر(رحمه الله) ت1419هـ،مؤسسة المنتظر لاحياء تراث آل الصدر،1432هـ . 2022م.
73. الموسوعة الفلسفية، د. عبد المنعم الحفني، دار ابن زيدون – بيروت،.
74. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، 1420هـ.
75. موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، منشورات عويدات – بيروت، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط2، 2001م.
76. الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي.
77. النظريات العملية الحديثة مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي، د. حسن محمد الأسمري، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – قطر، ط1، 1433هـ.
78. نهاية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
79. نهاية الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلي، مؤسسة آل البيت قم،
80. نور الأفهام في علم الكلام، آية الله السيد حسن الحسيني اللواساني، تحقيق: إبراهيم اللواساني، مؤسسة النشر الإسلامي – قم، ط1، 1425هـ.
81. الوجود والعدم، جان بول سارتر، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب،بيروت،ط1966،1م.
82. الوجودية مذهب إنساني، جان بول سارتر، ترجمة: عبد المنعم الحفني، الدار المصرية، ط1، 1964م.