

اتجاهات تجديد الفكر العقدي

عند أهل السنة في العصر الحديث

الأستاذ محمد المبارك نموذجاً

تأليف
محمد علي البخاري



مركز الثقافة العربية
Arab Cultural Center

تعريف بالمؤلف

محمد علي النجار، كاتب ومؤلف سوري، له العديد من الدراسات في مجال العلوم الإسلامية واللغويات المقارنة والشؤون السياسية والاجتماعية. عمل باحثاً ومديراً في العديد من المراكز العلمية في تركيا والوطن العربي، حاصل على ماجستير العقيدة والفلسفة، ويحضر الدكتوراه في تاريخ الفرق الإسلامية في جامعة إسطنبول. وهو حالياً مدير «مركز الثقافة العربية» في تركيا.



تعريف بالكتاب

رغم أن أصول العقيدة في الإسلام ثابتة لا تتغير؛ فإنه منذ عصر السلف وحتى عصرنا الحاضر مرت مدارس علم الكلام ومناهج التفكير العقدي عند أهل السنة والجماعة بمراحل مختلفة وبانعطافات كبيرة، متأثرة بطبيعة الجدل الديني الذي عايشته، أو الأحداث الاجتماعية والسياسية التي شهدتها، من هنا تأتي أهمية دراسة اتجاهات التفكير العقدي في العصر الحديث، ليتبين الباحث أثر العصر على طريقة التفكير الديني، وأثر منهج فهم الدين والتراث الإسلامي على سلوك المسلمين والعلماء في عصرنا.

وقد جاءت هذه الدراسة لتسلط الضوء على المكوّن العقدي في بنية العقل السني المعاصر، من خلال توصيف اتجاهاته ومدارسه، مع التركيز على الاتجاه العقدي القرآني العملي عند أهل السنة. وفي الجانب العملي للدراسة تم اختيار العلامة الشيخ محمد المبارك، لتطبيق الدراسة على منهجه في تقديم العقيدة، لما تميّز به منهجه من تأصيل وتفصيل وتأثير في علماء أهل السنة من مختلف الاتجاهات.

وقد جاءت هذه الدراسة في أربعة فصول، في الأول: حديث عن منهجية الدراسة. وفي الثاني: تحرير ألفاظ الدراسة ومصطلحاتها. وفي الفصل الثالث: عرض لمراحل الفكر العقدي السني قبل العصر الحديث ثم حديث عام عن اتجاهات تجديده المعاصرة. بينما خصّص الفصل الرابع: للوقوف على منهج الأستاذ المبارك في تجديد الفكر العقدي.

وقد عرضت الدراسة في ثناياها لسبعة اتجاهات عقدية معاصرة عند أهل السنة: ثلاثة منها ضمن المدرسة الأشعرية/الماتريدية، وثلاثة منها ضمن السلفية/الحنبلية، بينما يتمثل الاتجاه السابع بالمنهج السني الذي تجاوز الموروث الكلامي، وانطلق إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة مباشرة؛ ليقدم رؤية عقدية تشبه ما كان عليه السلف قبل انتشار الجدل الكلامي.

مركز الثقافة العربية

للنشر والتدريب والإنتاج التعليمي والثقافي

Arab Cultural Center - Türkiye / İstanbul

✉ arabculturecenter@gmail.com

☎ +905526092022

ISBN: 978-625-6483-36-1



9 786256 483361



مركز الثقافة العربية
Arab Cultural Center

اِبْتِهَاتٌ تَجْدِي بِمُؤَيِّدِ الْفِكْرِ الْعَقْدِيِّ

عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ فِي الْعَصْرِ الْحَدِيثِ

«جميع الحقوق محفوظة»

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال، أو ترجمته إلى أي لغة أخرى دون إذن خطي سابق من الناشر



العنوان: اتجاهات تجديد الفكر العقدي عند أهل السنة في العصر الحديث
الأستاذ محمد المبارك نموذجًا

تأليف: محمد علي النجار

الناشر: مركز الثقافة العربية - تركيا / إسطنبول

الصفحات: ٤٠٨

القياس: ١٧ × ٢٤

الطبعة: الأولى، ١٤٤٥هـ - ٢٠٢٤م.

رقم المعيار الدولي: ١-٣٦-٦٤٨٣-٦٢٥-٩٧٨

ملاحظة: الكتب والدراسات التي ينشرها المركز؛ لا تعبر بالضرورة عن رأيه، وإنما تعبر عن آراء مؤلفيها واجتهاداتهم.



مركز الثقافة العربية

للنشر والإنتاج التعليمي والثقافي

Arab Cultural Center – Türkiye / Istanbul

E-mail: arabculturecenter@gmail.com

YouTube: @arab.culturecenter

Telegram: @arabculturecenter

Instagram: arab.culturecenter

X: @arab_culture_ce

Facebook: @arabculturecenter

Tel: + 905526092022

اتجاهات تجديد الفكر العقدي

عند أهل السنة في العصر الحديث

الأستاذ محمد المبارك نموذجاً

تأليف

محمد علي النجار



مركز الثقافة العربية
Arab Cultural Center

وقالوا
يا ربنا
عنا

مَقَاتِلُنَا بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على نبينا الهادي الأمين محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

لقد شاء الله سبحانه أن يخلق الخلق ويجعلهم أنواعاً وأشكالاً ومراتب ودرجات، وكان من مشيئته سبحانه أن خلق في كونه الفسيح وفضائه المترامي هذه الأرض البديعة التي نسكنها، وخلق لها من مادتها سكاناً وعمّاراً بهم تزدان وبحركتهم تعمر، فكان الخلق فيها على أصناف منها؛ جمادات ونباتات وحيوانات، وقد فضل الله بني آدم على جميع ما خلق في هذه الأرض، قال ربنا سبحانه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، ثم أنعم عليهم بعد أن فضلهم بأن سخر لهم كل ما في السموات والأرض، قال الله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجنّة: ١٣]، بل جعلهم مستخلفين فيها ليعمروها بالخير والإيمان.

لم يحدثنا القرآن الكريم عمّن كان قبلنا، هل كانوا أنواعاً من البشر البدائيين أو مثلنا أو من الجن أو غيرهم، كما لم يحدثنا عما كانوا عليه سوى ما أشارت إليه الملائكة من أنهم أفسدوا في الأرض وسفكوا الدماء، ولكن القرآن الكريم أخبرنا أن الله سبحانه خلق أبانا آدم موحّداً. بمرور السنين تفرق بنو آدم في الأرض وغدوا قبائل وشعوباً وأقواماً، ومع مرور الأيام ابتعدوا عن النور الإلهي، فأشركوا أو عصوا، فأرسل الله بفضله أنبياءه ورسله ليذكروهم بفطرتهم ودينهم، وكان كل نبي يبعث

إلى قومه خاصة، وبلسانهم، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: ٤].

ثم لما اتصل العالم القديم ببعض عبر التنقل والتجارة والأسفار وتمدد الإمبراطوريات احتاجت البشرية إلى رسالة عالمية تنظم أمور الأرض قاطبة وفق دين هادٍ وشريعة عادلة، فأرسل الله نبيه محمدًا ﷺ نبيًا خاتمًا ورسولًا للعالمين، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: ٢٨].

حينما انتشرت دعوة النبي الخاتم في بلاد العرب، وانطلقت منها إلى ما حولها من البلدان؛ كان أن صادفت أديانًا عريقة وفلسفات شركية عميقة تجذرت لمئات أو آلاف السنين، خلطت هداية السماء بأهواء البشر، ديانات وملل بنت لأتباعها رؤية فلسفية شبه متكاملة عن الحياة الدنيا والآخرة، شملت تعاليمها حتى أدق التفاصيل في عالم الغيب، نرى ذلك عند الفراعنة والبوذيين والسومريين واليزيديين، ونراه أيضًا عند معظم القبائل والشعوب التي عاشت قديمًا أو ما زالت تعيش في الغابات.

لم تقبل هذه الأديان هداية الإسلام، فخاضت ضد المسلمين حروبًا دامية؛ ما كانت تخبو في مكان حتى تنفجر في مكان آخر، ولم تكن تحارب بنفسها فقط؛ بل كانت تستخدم أحيانًا أصنافًا من المسلمين الجشعين أو الجاهلين والبسطاء، فكان ضحيتها مقتل ثلاثة من أربعة من الخلفاء الراشدين، واستمرت ثوراتها ضد الأمويين والعباسيين مئات السنين.

أمام واقع دخول أبناء الشعوب المختلفة في الإسلام لوضوحه وبساطته وموافقته للفطرة؛ غيرت تلك الأديان والفلسفات والشعوب ثيابها، فحاكت لنفسها لباسًا جديدًا فيه شيء من الإسلام وشيء من معتقداتها، فاستقطبت جموعًا

من المسلمين، وكانت سبباً في ظهور الكثير من الفرق الدينية، منهم شيعة الفرس والراوندية والكيسانية والمقنعية والمزدكية والبابكية والخرمية والقرامطة، ومنهم الدروز والنصيرية الذين استمروا حتى عصرنا، ومنهم أصناف الفلاسفة الذين خلطوا الإسلام بما ترجموا من فلسفة اليونان.

إلى جانب ديانات العجم؛ كان هناك جماعة من العرب لم تقبل الامتيازات التي تمتع بها حملة الإسلام الأوائل، الذين حملوا عبء الدعوة إلى الإسلام، فشرفوا بحمله، وسادوا على الناس، فثارت فيهم الضغينة للصحابة عامة ولقريش خاصة، وقد بدأت حروبهم مباشرة عقب وفاة النبي ﷺ، ولكنها لم تلبث أن أخمدت في عصر أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فكمدت القلوب - رغم إسلامها - على جمر، وتحينت الفرص حتى حُرِّقَ حُرِّقٌ في آخر خلافة عثمان رضي الله عنه فنفذوا منه واغتالوا الخليفة، ولم تهدأ نائرتهم أزيد من مئة عام، وكان أبرز مثال لهم الخوارج في العراق ونجد وخراسان وإفريقيا وعمان، وقد تترس قادة هذه الفرق خلف النصوص عن قناعة أحياناً، وعن كيد أحياناً آخر؛ فكانوا سبباً في انشقاق أصناف من المسلمين عن جماعة الإسلام.

وكان لبقايا جاهلية بني أمية، وعدائهم لبني هاشم، وتعصبهم للعرب، وفرضهم الجزية على مسلمي العجم دور آخر في استعداء أصناف من الموالي والعجم، وجدوا في بعض النصوص حججاً تعينهم على تأسيس تجمعات دينية سياسية خاصة بهم، فنشأت فرق مثل القدرية والمرجئة والكيسانية والراوندية، ثم القرامطة والإمامية.

وهكذا باتت الفتن تتناسل وتموج موجاً، وكان خلف كل باب من أبوابها جماعة لها أهداف؛ سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو دينية أو قناعات فلسفية،

وكان على علماء جماعة الإسلام أن يجتهدوا كي يدفعوا كل فتنة بمثل ما جاءت به، فظهرت أولى المقالات الكلامية والعلوم العقدية عند المسلمين. ولم تكن هذه الفتن هي السبب الوحيد في ظهور الجدل العقدي، فقد كان لأسئلة المؤمنين وتساؤلاتهم البريئة أيضاً نصيب من إثارة بعض القضايا العقدية والبحث فيها، ولكن جزءاً كبيراً من الجدل العقدي المثار كان أثراً من آثار صراع الإسلام مع الديانات البائدة أو الفلسفات والعقائد التي انتشرت بفعل الترجمة.

عُرِفَت جماعة المسلمين التي لم تنحز إلى أي من الفرق الطارئة على الإسلام باسم أهل السنة والجماعة؛ باعتبار كثرتهم مقارنة بالفرق الأخرى، وباعتبار أن أبرز ما كان يميزهم عن باقي الطوائف أخذهم مع القرآن بسنة النبي ﷺ، واجتهادات أصحابه وتلامذتهم فيها، بينما كانت موارد الفرق الأخرى ومصادرها لا تتصل بسبب إلى النبي ﷺ ولا أصحابه، فلم يكن في الخوارج أحد من الصحابة المقربين، وكذلك لم يكن للمعتزلة ولا للجهمية أو القدرية أو الجبرية أو المرجئة أو فرق الشيعة الفارسية إلى الصحابة من سبيل، سوى ما اخترعوه في القرن الثالث من سبيل إلى آل البيت الكرام أو إلى محمد بن الحنفية خاصة.

رغم الازدهار النسبي الذي شهده منهج أهل السنة في القرون الثلاثة الأولى؛ إلا أنه تلقى ضربات كبيرة كان من أخطرها فتنة خلق القرآن، وتغلغل المعتزلة في نظام الحكم، ولكن الفتنة انتهت على يد المتوكل، فاستقرت أحوال أهل السنة قريب قرن من الزمان، وكانت هذه المرحلة مرحلة الظهور الحقيقي لمفهوم أهل السنة والجماعة، خصوصاً مع تحنبل سلطة بني العباس بعد اعتزال، ولكن لم يكد ينتهي هذا القرن حتى ظهر الفاطميون والقرامطة، وسقطت بغداد في يد البويهيين، فاقسموا معظم أقاليم

الإسلام، واستمرت دولهم قريب قرنين من الزمان، وكان أهل السنة حين ظهورهم في صراع داخلي مرير، يمكن الوقوف على شيء منه بالرجوع إلى قصص حنابلة بغداد، أو سيرة الإمام البرهاري والإمام أبي الحسن الأشعري وتلاميذهما.

وبعد صراع استغرق قريب خمسة قرون انتهى بسقوط الفاطميين وهلاك الباطنية والقرامطة، وذوبان المعتزلة والفلاسفة وانفصال شيعة الفرس عن جماعة الإسلام واستقلال خوارج الأمازيغ وبدو العرب في دويلات صغيرة ولجوء بقية الإسماعيلية الصبّاحية إلى رؤوس الجبال؛ تميزت حدود أهل السنة والجماعة واستقرت تعاليمهم ومناهجهم التي نعرفها اليوم، ولكن هذه المناهج، - خاصة العقدية منها - بقيت تحمل صفة الحروب الفكرية والسياسية التي عاشتها جماعة المسلمين مدة خمسة قرون. وقد ثبتت مناهج التأليف والدراسة في العقيدة على مدرستين كبيرتين؛ مدرسة أهل الحديث الحنابلة ومدرسة أهل الرأي الأشعرية والماتريديّة، مع فارق كبير في الانتشار لصالح مدرسة الرأي.

ومع دخول أهل السنة مرحلة الاستقرار الفكري في عهد الأيوبيين ومتأخري السلاجقة والمماليك ثم العثمانيين؛ لم يشهد أهل السنة صراعات فكرية كبيرة كالتّي شهدوها في القرون الخمسة الأولى، فاستقرت مواضع العقيدة ومباحثها الكلامية على الصورة الأخيرة التي انتهى عندها الصراع، ومع توالي القرون ودخول أهل السنة عصر الانحدار منتصف زمن العثمانيين، غدت هذه العلوم التي كانت وسيلة للدفاع عن الإسلام غاية في حد ذاتها، وكانت في مرحلة الاستقرار قد خلطت بكثير من مباحث الفلسفة وشيء من مناهج الاعتزال، كما شهد ميدان العقيدة قبيل العصر الحديث ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في بلاد نجد، ونتج عنها ظهور السلفية أو الحنابلة الجدد في العصر الحديث.

عندما طلع العصر الحديث على المسلمين بإشكالاته المختلفة؛ اتجه علماء أهل السنة والجماعة للدفاع عن حمى الإسلام بكل الوسائل العلمية الممكنة أو المتوفرة، فظهر لدينا نتاج علمي سنِّي جديد في العقيدة والفكر وفلسفة الدين والفقه والقانون والسياسة والتفسير والحديث لا يشبه نتاج العصور السابقة.

كان أوضح مجال استجدت فيه العلوم والأفكار؛ هو ميدان العقيدة، إذ كانت معظم الهجمات التي تعرض لها الإسلام في عصرنا تنطلق من رؤى فلسفية وفكرية تناقض الإسلام، وتسعى للقضاء عليه بوصفه ديناً وفكراً وفلسفة وثقافة ونمط عيش، حتى الهجوم على أحكام الإسلام الفرعية كان الهدف منه إسقاط البنية الكلية للدين. ولكن هل كانت كل جهود التجديد التي وقعت في العلوم الإسلامية عامة وفي علوم العقيدة والكلام وفلسفة الدين خاصة؛ تنطلق من مصادر الإسلام نفسها، وتلتزم بقواعد الجماعة في مقاربة النصوص؟ بالتأكيد لم تكن كل الجهود كذلك.

بالنظر الشامل في مجال العقيدة والفكر الإسلامي وفلسفة الدين وعلم الكلام؛ نجد أن مناهج العقيدة والفكر الإسلامي التي انتشرت بين أهل السنة في العصر الحديث تخلص إلى ثلاثة اتجاهات كبرى، تمثل معرفتها مدخلاً لفهم بنية العقل السني وواقع أهل السنة اليوم، وتوقع ما سيؤول إليه حالهم غداً. هذه الاتجاهات الثلاثة هي:

١- الاتجاه الحداثي: هو اتجاه ينطلق من مصادر أهل السنة، ولكن بأدوات غير سنية، ويأتي بنتاج لا يشبه نتاج أهل السنة ولا يحمل خصائصهم، وهذا الاتجاه قد صنع لنفسه أتباعاً بين أهل السنة يبلغ عددهم الملايين وربما عشرات الملايين، وكان من أشكاله الاتجاه العلماني بتدرجاته، والاتجاه الديني الحداثي بأنواعه.

وكان أيضاً ضمن هذا الاتجاه الناتج عن الحداثة اتجاه استجاب للحداثة بشكل معاكس، وهو اتجاه متطرف استدعى بعض رؤى الفرق الإسلامية البائدة وأدواتها وخلطها ببعض أدوات الحداثة وأنماط تفكيرها، وهذا الصنف الثاني يتمثل بتيارات وجماعات عديدة تقف على مصادر أهل السنة وتراثهم وتفرخ في مجتمعاتهم وتتغذى بشبابهم وليست من منهجهم ولا منهم في شيء، كان منها داعش وأشباهها.

٢- الاتجاه السني التقليدي: هذا الاتجاه رأى أن الخير والعلم والحق في التوقع والانكماش على ما جاء وعلى الشكل الذي جاء به، وتكرار آخر نسخة من التراث، فهو إلى اليوم يدرس المناهج القديمة ذاتها لا يتجاوزها، أو هو كل يوم يحفر في التراث ويعيد اصطناع القضايا أو إثارة المعارك من خلاله. وبرغم تطوير بعض أعلام هذا الاتجاه أدواتهم العلمية والبحثية، فإنهم لم يغادروا التراث إلى الواقع، بل حتى إن أكثرهم علق في النسخة الأخيرة من التراث، متجاهلاً سعة الموروث الإسلامي وعمقه. إلا أن الجدير بالذكر أن هذا التيار التقليدي لا يمكن إخراجهم عن أهل السنة، بخلاف الاتجاه السابق الذي لا يمكن أن يدخل في أهل السنة والجماعة بحال.

٣- اتجاه التجديد السني: هذا الاتجاه استند إلى مصادر أهل السنة وعلومهم أو مدارسهم الاجتهادية الموروثة، وقدّم نتاجاً سنياً معاصراً وجديداً بأدوات سنية أصيلة، بالعودة مباشرة إلى مصادر أهل السنة أو بالاصطفاف ضمن إحدى مدارسهم العلمية العريقة، والانطلاق منها إلى الواقع. وهذا الاتجاه الثالث يحوي الكثير من التيارات والتوجهات داخله، وهو الذي تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء عليه، من خلال تصنيفه وتبيين طبيعة الفكر العقدي عند كل اتجاه فيه، مع ذكر أمثلة على كل اتجاه.

وإذ كانت هذه الدراسة النظرية تحتاج إلى نموذج تطبيقي من نماذج التجديد في الفكر العقدي عند أهل السنة؛ فقد وقع الاختيار على العلامة الأستاذ محمد المبارك، إذ أصل لنهج عقدي عملي يرتكز إلى القرآن الكريم، ويشبه في ملامحه الرؤية العقدية عند أهل الإسلام قبل ظهور علم الكلام بوجهتيه النصّية والتأويلية.

ولم يكن اختياري الأستاذ المبارك عشوائياً، بل كان لأسباب كثيرة من أهمها؛ أنه كان صاحب منهج فريد ومقبول لدى الأشاعرة والماتريدية والسلفية والصوفية من أهل السنة، وأن منهجه العلمي وجهوده في الميدان العقدي والفكري قد أثرا في تجديد نمط التعليم في جامعات سوريا والسودان والسعودية وقطر والأردن، بل حتى الأزهر الشريف وغيره من الجامعات السننية العريقة، لأن عمله كان في مجال تخطيط التعليم مع نشوء الدول القطرية التي استعانت به في تخطيطها الجامعي، فكان ما يقدمه من منهجيات في ميدان العقيدة والفكر الإسلامي والتربية والتعليم والثقافة الإسلامية يأخذ طريقه إلى الفعل مباشرة من رأس الهرم، ولهذا قال عنه الفقيه الشيخ مصطفى الزرقا رحمه الله: (إن الأستاذ محمد المبارك كان يعد بمفرده وفي ذاته فريقاً من العلماء والدعاة ذوي المواهب المتنوعة. وقد خسر العالم الإسلامي بوفاته خسارة كبيرة لا أظن أنها تعوض في مئة عام).

وكتب الدكتور يوسف القرضاوي رحمه الله في تأيينه: (توفي العالم والوزير والكاتب والمفكر والداعية الإسلامي الأستاذ محمد المبارك، وهو أحد العقول القلائل في هذا العالم الإسلامي التي تفكر بالإسلام وتفكر للإسلام، ولو أحيينا أن نعد عشرة عقول في العالم الإسلامي تفكر للإسلام وبالإسلام؛ لكان المبارك من ألمعها).

وقد جاءت هذه الدراسة في أربعة فصول وخاتمة:

الفصل الأول: في خلفية الدراسة، **والثاني:** في مصطلحات الدراسة وتحريرها،
والثالث: في تجديد الفكر العقدي السني في العصر الحديث، بينما خصص **الفصل الرابع:** لدراسة رؤية المبارك في تجديد الفكر العقدي.

وقد عرضت الدراسة لسبعة اتجاهات عقديّة معاصرة عند أهل السنة: اثنين تقليديّين متمسكين بالموروث دون إضافات؛ أحدهما أشعري، والثاني سلفي، واثنين جمعا بين التقليد والتجديد على شاطئ المدرستين الأشعرية والسلفية، وتيارين كبيرين قدما تجديداً متميزاً اهتمَّ بقضايا العصر وابتعدا كثيراً عن الخلاف التاريخي رغم الأصول السلفية أو الأشعرية الموجودة في أصل المنهج. أما التيار السابع فقد تجاوز الموروث الكلامي السلفي والأشعري، وانطلق إلى القرآن الكريم والسنة المطهّرة مباشرة؛ ليقدم رؤية عقديّة تشبه ما كان عليه المسلمون قبل انتشار الجدل الكلامي، وقد كان الأستاذ المبارك ضمن هذا التيار الأخير، إذ قدّم منهجاً عقدياً اتصف بالتكامل والمعاصرة، وربط العمل بالإيمان والبعد عن الجدل.

وقد سبق الحديث عن هذه التيارات توصيفاً لمراحل الفكر العقدي السني منذ العهد النبوي إلى ما قبل العصر الحديث، مع الوقوف على بعض مراحل القوة والجمود أو التجديد فيه، بالإضافة إلى ضبط مصطلحات الدراسة بما يحقق التمييز التام بين ما هو تجديد سنيّ وما هو حديثي لا تقبله مناهج أهل السنة.

وقد كان الهدف الأساسي من هذه الدراسة؛ تسليط الضوء على الاتجاهات الجديدة في الفكر العقدي عند أهل السنة، من خلال أحد أبرز مؤسسيها الأستاذ المبارك، حيث غدت تنافس في الانتشار والقبول المدارس الكلامية التقليدية؛ فكان

من الضرورة بمكانٍ توصيفُ هذه الاتجاهات أو المدارس، ومعرفتها، والاستفادة منها في رفد المدارس الكلامية والدراسات الدينية. وذلك بالإضافة إلى أهداف أخرى منها: التعريف بالاتجاهات الجديدة ضمن الأشاعرة والسلفية، وتمييز الحد بين العقيدة الخالصة التي لا تتغير والاجتهادات الناشئة على أطراف النصوص.

والله ربي أرجو أن أكون قد وفقت من خلال هذه الدراسة للإسهام في الدراسات السننية الموجهة إلى أهل السنة، لما لها من أثر كبير في الوقوف على واقعهم، ورسم حدودهم، وتمييز شخصيتهم الفريدة التي جلبت النور والحضارة للعالم حينما كانت تتوقد بالقرآن وهدى النبي المصطفى ﷺ. فأهل السنة الذين ورثوا الدين الخالص ونشروا دين الله في الآفاق قديماً؛ هم المكلفون مرة أخرى بإنقاذ العالم من التردي في مزيد من الهلاك والفساد والمادية والبعد عن طريق الله، وليس بإمكانهم أن يقوموا بهذه المهمة في ظل قصورهم عن منهج القرآن وطريق نبيهم، وجهلهم بواقعهم، وضياح حدودهم، وترديهم في حمأة الخلاف الداخلي، والنظرات العلمية الجزئية والمشوشة. والله سبحانه المأمول في أن يرينا عودتهم إلى ساحة الشهود الديني والحضاري، وأن يجعل لنا نصيباً في الإسهام بهذه العودة.

ولا يفوتني في نهاية هذه المقدمة أن أشكر كل من كان له فضل عليّ في إتمام هذه الدراسة، وأخص منهم: أستاذي الدكتور بن سعيد بن عودة الذي أشرف على هذه الدراسة، وأستاذي الدكتور محمد فاروق النبهان الذي تعرفت من خلاله على الأستاذ المبارك، وأيضاً العلماء الكرام الدكتور عدنان زرزور والشيخ مجد مكي، وأولاد الأستاذ المبارك؛ الدكتور صالح، والسيدة ميسون، وابنها الدكتور عمار، الذين كان لهم عليّ فضل كبير في الوصول إلى تراث الشيخ محمد المبارك رحمه الله.

وإذ أقدم للباحثين الكرام في هذه الدراسة صورة عن المكوّن العقديّ في بنية العقل السنّي، فإن الدراسة الأخرى المكّملة لها والتي أرجو الله أن يبسّر إصدارها في المستقبل القريب تختصّ بتحليل المكوّن العقديّ في بنية العقل الشيعي والفارسي المعاصر، لما للوقوف على الفكر العقدي عند السنة والشيعّة من أثر في فهم واقع شعوب الإسلام، وتوقع المستقبل الديني والاجتماعي والسياسي لكل من المجتمعات والدّول السنية والشيعية. والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

محمد علي بن إبراهيم النجار

إسطنبول: ٢٨/ رجب/ ١٤٤٥ هـ - ٨/ فبراير/ ٢٠٢٤ م

*** **

الفصل الأول

تعريف عام بالدراسة ودواعيها وحدودها

- ❖ المدخل
- ❖ مشكلة الدراسة
- ❖ أسئلة الدراسة
- ❖ أسباب اختيار الدراسة
- ❖ أهداف الدراسة
- ❖ أهمية الدراسة
- ❖ حدود الدراسة
- ❖ منهج الدراسة

الفصل الأول

تعريف عام بالدراسة ودواعيها وحدودها

المدخل:

كان القرآن الكريم في العصر النبوي المصدر الأول للعقيدة الإسلامية، وكان النبي ﷺ يدعو إلى هذه العقيدة ويشرحها للناس ويعلمها أصحابه، فإن عرض للناس شيء في العقيدة سألوا النبي ﷺ فأجابهم مما آتاه الله، أو انتظر الوحي ليحيبهم إن كان ما سألوه عنه خارجاً عما علمه الله. وكان من سمة الإرشاد العقدي في هذه الفترة؛ أن المسلمين إن سألوا عما لا ينفعهم من أمر الغيب أن يرشدهم الله ورسوله إلى ما هو أنفع مما سألوا عنه. واستمر الأمر كذلك مدة حياة النبي ﷺ وصدراً من الخلافة الراشدة.

وقد تميز هذا العهد بظهور أسئلة عقديّة محورية عند الصحابة حول حقيقة العلاقة بين الخالق والمخلوق والكون، وأسئلة أخرى تهدف إلى التعرف على شيء من الغيب، رافقها تسليم بالنص المقدّس واهتمام بالأثر العملي للعقيدة ونصوصها، ولم ينشأ خلاف معتبر حول تفسير النصوص العقديّة أو المتشابهة التي وردت في القرآن، التزاماً بنهي الله سبحانه عن تتبع متشابه القرآن، ونهي النبي ﷺ عن التفكير في ذات الله تعالى.

لكن بعد فتح ممالك فارس والروم على يد أهل الإسلام، واختلاط المسلمين العرب بأبناء الأمم الأخرى ودخول كثير من العجم في الإسلام؛ بدأت تنتقل إلى المجتمع المسلم أسئلة عقديّة كثيرة ناتجة في أغلبها عن التداخل أو المقارنة بين ما كانت عليه دياناتهم السابقة من أفكار وعقائد وفلسفات وبين ما جاء به الإسلام، مثل:

هل يخلق الله الشر؟ وما مدى صحة أن الله قدّر على الإنسان أعماله قبل أن يخلقه؟ وهل العالم قديم بقدم الله؟ وهل الذات الإلهية متحيزة أو لا؟ وما مدى سعة علم الله للجزئيات؟ وهل يمكن أن يحل الله في بعض مخلوقاته أو يتجلى فيهم؟

كما بدأت تظهر أسئلة جديدة حول نصوص العقيدة التي حواها القرآن الكريم أو تضمنتها السنة، كالجدل حول قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ماذا يدخل ضمن (كل شيء)؟

وكالجدل أيضًا في مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَةَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، فتساءل البعض هل كلام الله مخلوق أو قديم؟ وإذا قلنا: إنه مخلوق؛ فهل يوصف كلام الله القديم بالحدوث؟ وإذا قلنا: إن كلامه قديم؛ فماذا نصف صوت قارئ القرآن وتلفظه به، هل هو قديم أيضًا؟ وما معنى وصف الله تعالى نبيه عيسى عليه السلام بكونه {كلمة منه}، ألا يدل القول بقدم كلام الله سبحانه وتعالى على أن القرآن - حسب احتجاج النصارى حينها على المسلمين - يشير إلى قدم عيسى عليه السلام؟

وكذلك صدرت أسئلة كثيرة عن معنى الاستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وعن الآيات التي توهم التشبيه، وظهرت تساؤلات عديدة عن حكم مرتكبي بعض الكبائر الذين أخبر القرآن بخلودهم في جهنم، وإذا كان من الكبائر قتل الأنفس بغير حق، فماذا نقول في قتل الصحابة بعضهم بعضًا؟ ألا يدل ذلك على خلودهم في جهنم كما قال مكفّرة الخوارج حينها؟ وإذا قيل بذلك فكيف نفهم الآيات والأحاديث التي أثبتت فضيلتهم ورضا الله عنهم؟

أمام كل هذه التساؤلات التي يثيرها التقاء النص مع الواقع؛ ذهب الخوارج إلى تكفير الصحابة وتكفير مرتكبي الكبائر، وتأثر بهم خلق كثير وأقاموا دولاً عدة في القرن الأول الهجري، فحاربهم أمراء المؤمنين، وظهر الإرجاء في مواجعتهم يقول بقبول إيمان كل المسلمين وترك الحكم على أعمال الصحابة والناس إلى الله، وتطور فكر المرجئة من مواجهة التكفير إلى الانحلال، حتى هدموا حدود الدين اكتفاءً بالإيمان، فقالوا: لا يضر مع الإيمان عمل، واحتجوا بأن من شهد الشهادتين دخل الجنة!

وتطور أيضاً التفكير الخارجي، وانتقل إلى المعتزلة تحت اسم "المنزلة بين المنزلتين"، وردّ المعتزلة على انحلال المرجئة من خلال مبدأ الوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكذلك المنزلة بين المنزلتين. ولم يكتفِ المعتزلة بوراثة الخوارج بل ورثوا الجهمية المعطلة أيضاً، ثم ردّوا على الجبرية من خلال نسبة الفعل إلى المخلوق، وتماهوا في ذلك مع القدرية، التي جاءت بدورها نتيجة للتأثر بالمعتقد المجوسي الذي يرى أن للكون إلهين، إله الشر والظلام الذي تصدر عنه الشرور، والإله الحقّ: إله الخير والنور الذي لا يصدر عنه إلا الخير، فكيف لله رب العالمين أن يصدر عنه خلق فعل العبد وفيه ما فيه من الشر والمعصية؟

أمام كل تلك التساؤلات وما نتج عنها وعن الخلافات السياسية من فوضى ودماء؛ كان علماء جماعة المسلمين يبذلون جهودهم لملء المساحات، وللإجابة على الإشكالات من خلال تفسير النص أو تأويله أو إرشاد الناس إلى الوقوف عند حروفه.

في تلك المرحلة العصبية من مراحل الفكر الإسلامي شهد المجتمع المسلم حرباً فكرية وعقدية ودينية لا تقل ضراوة عن الحروب التي أسقطت ممالك الفرس

والروم، إذ شهدت تلك الفترة صراع الإسلام مع عشرات المعتقدات والأديان والفلسفات التي تمتد لآلاف السنين. صحيح أن الإسلام خرج منتصرًا من كل تلك المعارك، ولكن تلك الحروب الفكرية والعقدية تركت ندوبًا ظاهرة وجروحًا غائرة في تفكير المسلمين، سوف تريق الكثير من الدماء وتسهم في ظهور عشرات الفرق، وستكون سببًا أساسيًا في تشكّل مدارس عقدية متعددة حتى ضمن أهل السنة والجماعة.

ضمن الوسط المعرفي الحادث الذي تشكل من مجموع كل من الصراع بين الإسلام وبقايا الديانات البائدة والصراع القبلي العربي والعائلي القرشي؛ سلكت جماعة المسلمين مذاهب عدة في شرح قضايا العقيدة وتفسير نصوصها وتعليمها للمسلمين الجدد، كان أكثرها لا يخرج عن دلالات لغة العرب وبيان النبي ﷺ وتعاليم الصحابة ومقاصد الإسلام، وكان منها ما يخرج عنها قليلاً أو كثيراً، حيث وجد علم الكلام بشكله الأول متأثراً بأجواء العصر وما فيه من تيارات فلسفية ودينية وسياسية وتساؤلات بشرية متكررة عرضت لمعظم الديانات التي سبقت الإسلام.

ومما زاد هذا الجو المعرفي حدّة اصطفاً كثير من الحكام ومعارضيه السياسيين ضمن بعض التيارات الكلامية الوليدة، إذ احتج الأمويون على من ينادون بالحكم بعقيدة الجبر، واحتج عليهم معارضوهم بعقيدة العدل والقدر، التي تبناها بعض خلفاء بني العباس مدة، كما سلك الشيعة والفرس مسلك الإمامة لمنازعة كل من الأمويين والعباسيين في الحكم.

ونتيجة لتعدد اتجاهات الفكر أو التفكير العقدي في المجتمع المسلم ظهرت مدارس عقدية كثيرة، منها ما وسعته جماعة المسلمين - التي ستعرف لاحقاً باسم أهل السنة - ومنها ما شذ عنها قليلاً أو كثيراً. ولكن أبرز اتجاهين عقديين تميزت بهما جماعة المسلمين في تلك الحقبة وما تلاها هما:

١ - اتجاه الأثرين الرافضين لعلم الكلام، وتمثل لاحقاً بالإمام أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ) وإسحاق بن راهويه (ت: ٢٣٨هـ) ويحيى بن معين (ت: ٢٣٣هـ) وابن خزيمة (ت: ٣١١هـ).

٢ - واتجاه المتكلمين الذي اشتهر به من الأوائل الإمام أبو حنيفة، وتكلم في بعض مسائله الشافعي ومالك، ثم حمل لواءه عبد الله بن سعيد الكلابي وأبو العباس القلانسي والحرث بن أسد المحاسبي وتبعهم لاحقاً أبو منصور الماتريدي وأبو الحسن الأشعري، والباقلاني وابن فورك والإسفراييني. وقد تصدى هؤلاء المتكلمون للشُّبُه وأهلها مع ذمهم لما عليه أهل البدع من اتجاهات كلامية لا يقبلها الإسلام، وعلى ضفاف أهل السنة تطوّر الاتجاه المعتزلي العقلي الذي رفضه عموم أهل السنة في غالب الأحيان، وتأثر به بعضهم في أحيان أخرى.

أما اتجاه المحدثين فقد كان عنوانه قول عبد الله بن عباس رضي الله عنهما (ت: ٦٨هـ):
 (تفكروا في كل شيء، ولا تفكروا في ذات الله)^(١)، قال نعيم بن حماد (ت: ٢٢٨هـ):
 "حق على كل مؤمن أن يؤمن بجميع ما وصف الله به نفسه ويترك التفكير في الربّ تبارك وتعالى ويتبع حديث النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق»^(٢).

وأما اتجاه المتكلمين، فقد نشأ على وجل نتيجة تراكمات استمرت زمناً بدأت بنقاشات معروفة، منها رسالة مالك إلى ابن وهب في "القدر والرد على القدرية"

(١) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، الأسماء والصفات للبيهقي، ط: ١. (جدة: مكتبة السوادى، ١٩٩٣م) رقم (٦١٨)، ٤٦/٢.

(٢) هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ط: ٨. (السعودية: دار طيبة، ٢٠٠٣)، ٥٨٢/٣.

وكتاب "الفقه الأكبر" لأبي حنيفة وكتابه "الرد على القدرية" و"رسالة إلى النبي"، وجاء بعدهما الشافعي الذي أكد ذمه لعلم الكلام البدعي المتجرى على الغيب، وكانت له آراء في القضاء والقدر والإيمان، وناقش أهل البدع وسمي ناصر السنة، ونسبت إليه كتب في الرد على البراهمة وأهل الأهواء، حتى روي عنه أنه قال: "لقد دخلت في علم الكلام حتى بلغت مبلغاً عظيماً"^(١).

في مراحل لاحقة تطوّر كل من الاتجاهين السابقين داخل أهل السنة - كما حدث لمدرسة أهل الرأي وأهل الحديث في الفقه - فبرزت عنهما اتجاهات ومدارس جديدة التزمت حدود التيارين السابقين غالباً وخرجت عنها أحياناً، وبقي علم الكلام عند أهل السنة قروناً يتطور من جهة مسائله ومنهجه ووسائله وأغراضه بتطور قضايا الجدل العقدي وتطور المعارف الفلسفية والاجتماعية، ولكنه أصيب بالجمود مرات عدة، حتى بدأت العصور الحديثة وغزا الفكر الأوروبي الحديث العالم كله، فتغير شكل الحياة، وظهرت مناهج جديدة في قراءة الدين وتفسير علاقة الإنسان بربه أو الكون من حوله، ونتيجة لذلك نهض علماء الإسلام للدفاع عن علوم الإسلام عامة وعن عقيدته خاصة، إما بمناهج كلامية تقليدية أثرية أو تأويلية، أو بمناهج تجديدية وفكرية تعتمد لغة العصر الحديث، فيما عرف بحركة تجديد العلوم الإسلامية.

يعتبر السقوط التدريجي للخلافة العثمانية بداية عصر جديد للمسلمين السنة حمل في طياته من الحوادث والنكبات والهزات ما لم تشهده الأمة الإسلامية من قبل، وقد كان من نتيجة هذه النكبات أن يتكشف الفكر المسلم الملتزم عن أفكار كثيرة ومنهجيات عديدة تحاول العيش بالإسلام ضمن واقع العصر الحديث، وما

(١) محمد صالح محمد السيد، المدخل إلى علم الكلام، ط ١. (القاهرة: دار قباء، ٢٠٠١)، ٦٠-٦٤.

أكثر ما تداخل - أثناء هذه المحاولات - الفكر الاجتهادي الحادث مع عقائد أهل السنة، ووقع به تكفير وتعصب وسالت بسببه دماء!

نتيجة لظروف العصر الحديث وغلبة الأوروبيين على الحضارة الإنسانية ظهرت بين أهل السنة والجماعة العديد من التيارات الدينية الحدائثية التي تبنت منهجيات علمية غريبة، حاولت إعمالها في نصوص عقيدة الإسلام الذي يختلف في بنيته وأساسه عن بنية الحضارة الغربية وأسسها كلاً وجزءاً. وكان من أبرز أعلام التجديد الحدائثي في الدين سيد أحمد خان وتلاميذه ومحمد أركون ومحمد شحرور ونصر حامد أبو زيد وحسن حنفي ومن على دربهم.

كما ظهرت في أهل السنة تيارات تجديدية أخرى تعمل على تجديد عقيدة المسلمين وفق خصائص الإسلام ولغة العصر، كان من روادها أبو الأعلى المودودي ومحمد إقبال وسعيد النورسي ومحمد الطاهر ابن عاشور ومحمد المبارك وابن باديس ونديم الجسر، وفي المقابل ازدادت المدارس الكلامية التقليدية انكماشاً على قضايا الجدل العقدي الموروث، بينما تراوح موقف بعض أعلامها بين الانفتاح والانكماش من أمثال الشيخ مصطفى صبري والشيخ زاهد الكوثري والدكتور علي سامي النشار والدكتور عبد الرحمن حسن حبنكة، والشيخ سفر الحوالي والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي والدكتور حسن الشافعي والدكتور علي جمعة، والدكتور سعيد فودة وأمثالهم.

هذا وتحوي قواعد أهل السنة في قراءة النصوص ما يكفي من الضوابط لتمييز ما يدخل في مدرستي أهل النص وأهل التأويل مما يخرج عنهما، أو تمييز ما يدخل ضمن التجديد الممدوح الذي أخبر عنه النبي ﷺ بقوله: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ

عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»^(١) مما يدخل ضمن الابتداع الذي يخالف قواعد الإسلام، ويسميه البعض تجديدًا.

فما جهود التجديد العقدي التي قدّمها علماء أهل السنة في العصر الحديث؟ وأين يقع تجديدهم من تجديد العلماء السابقين؟ وما الجديد الذي طرأ على مواضيع العقيدة الإسلامية وأهدافها ومنهجياتها وأسلوب صياغتها؟ ومن أبرز أئمة العلم المعاصرين الذين سعوا إلى تجديد الفكر العقدي عند أهل السنة أو سعوا لتجديد علم الكلام ذاته؟

كثيرون هم الذين سعوا إلى تجديد الفكر العقدي عند أهل السنة، وعديدة هي الاتجاهات التي شكلوها، ولعل من أهم اتجاهات التجديد التي ظهرت في وقت مبكر في سوريا وتركت آثارها في مناهج التعليم الديني وفي شريحة من أشهر علماء أهل السنة في العصر الحديث هو الاتجاه الذي أطّره ومثله الأستاذ محمد المبارك، ذلك الاتجاه العقدي العلمي المقاصدي الذي سلكه أعلام كثيرون في العقود الأخيرة منهم الشيخ أبو الحسن الندوي ومالك بن نبي والشيخ محمد الغزالي والدكتور يوسف القرضاوي وتلامذته والدكتور محمد فاروق النبهان وطلابه في المغرب وسوريا.

لقد درّس الأستاذ محمد المبارك على علامة بلاد الشام الشيخ بدر الدين الحسيني كما درس في الغرب في جامعة السوربون التي مثلت أحد أهم أركان المدينة الغربية المعاصرة، فجمع بين الوقوف على أصالة العلوم الإسلامية ومداخل الفكر الغربي ومخارجه، وعمل على تطوير مناهج الفكر الإسلامي والعقيدة الإسلامية وفقاً

(١) سليمان بن الأشعث أبو داود، سنن أبي داود، حديث رقم (٤٢٩١) ص (٣٤٩/٦) تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي. ط ١، بيروت: دار الرسالة، ٢٠٠٩م.

لمعرفته بلغتي العصر الإسلامية والغربية، فتكللت جهوده بالنجاح في كليات الشريعة الإسلامية في دمشق والسودان ومصر والسعودية وغيرها، وأثرت في مجمل المناهج الأكاديمية في العالم الإسلامي، كما أثرت في العديد من علماء أهل السنة الكبار.

فما دوافع الأستاذ المبارك للتجديد؟ وما أثر المكونات الاجتماعية والفكرية على رؤيته العقدية؟ وما المواضيع التي تشكل عقيدة الإسلام حسب اجتهاده؟ وما منهجيته ووسائله في إيصالها إلى المقابل؟ هذا ما ستجيب عنه هذه الدراسة في شطرها الثاني.

لقد سعى كثير من العلماء إلى تطوير علم الكلام بشكل مباشر عبر إدماج بعض النقاشات العقدية المعاصرة فيه، كان منهم الشيخ مصطفى صبري في كتابه "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين" والشيخ شبلي النعماني الهندي في كتابه "علم الكلام الجديد" والدكتور عبد الرحمن حبنكة في "العقيدة الإسلامية وأسسها" والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في "كبرى اليقينيات الكونية" والدكتور حسن الشافعي في "المدخل إلى دراسة علم الكلام"، وكان منهم في المدرسة السلفية الشيخ سفر الحوالي في كتابه "أصول الفرق والأديان والمذاهب الفكرية المعاصرة" وكتابه "ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي".

لكننا نجد على ضفة أخرى من ضفاف أهل السنة بعض العلماء الذين يرون أن المشكلة أعمق من أن تحل بإضافة بعض المباحث في كتب علم الكلام، فهم يرون أن المشكلة تكمن في تصور المسلمين عن الدين نفسه، وفي طريقة تفكيرهم العقدي وفهمهم للإيمان ومقتضياته، فتوجهوا نحو تجديد مفاهيم العقيدة الإسلامية بأعم مما هي عليه في علم الكلام الأشعري أو السلفي، وخطوا دروبًا جديدة للعقيدة

الإسلامية تتوازي مع علم الكلام ولا تدخل فيه كما لا يمكن أن تعدّ جزءاً منه. ولعل من أبرز السالكين في هذا السبيل السيد أحمد خان وولي الدين الدهلوي وجمال الدين الأفغاني وجمال الدين القاسمي وأبو الأعلى المودودي وسيد قطب ووحيد الدين خان وحسن البنا ومحمد إقبال ونديم الجسر، وسعيد النورسي وابن عاشور ومحمد المبارك، ومحمد الغزالي، وعبد السلام ياسين، على فوارق في اتجاهات التجديد التي سلكوها، وفي مدى مراعاتها لضوابط أهل السنة أو خروجها عنها.

وظهرت في إثرهم طبقة علمية أخرى سعت إلى صناعة علم عقدي جديد يختلف عن علم الكلام الموروث تحت أسماء مختلفة من أبرزها: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين الإسلامي والفكر الإسلامي أو الفكر العقدي والفقهاء العقدي.

ومهما يكن فقد نبّه العديد من العلماء والباحثين في العصر الحديث على ضرورة التفريق بين العقيدة الإسلامية الثابتة والفكر العقدي أو الفقه العقدي حسب تسمية آخرين، وفي هذا السياق جاء كتاب "نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره" للدكتور محمد فوزي المهاجر، الذي قام بقراءة مختصرة لنشأة الجدل العقدي عند المسلمين وأثر الواقع في تشكيله وتكوّنه، مقارناً إياه بما عرض للديانة المسيحية، وهو - في حدود اطلاعي - الكتاب الوحيد الذي تناول هذه المسألة بالتأصيل والتفصيل.

وقد نشر الدكتور فهد الهتار بحثاً باسم "الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة"^(١) يؤصل فيه لأثر الفكر على العقيدة مكتفياً فيه بالحديث عن الأثر السياسي على مدارسها، ومقتصرًا على التفريق بين القضايا الإيمانية والقضايا

(١) فهد الهتار بحث بعنوان "الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة"، مجلة جامعة الجزيرة. م: ١، ع: ٢، عام: ٢٠١٨، ٦٤ وما بعدها.

الكلامية. كما نشر الدكتور عبد المجيد النجار بحثاً طويلاً في هذا المجال باسم "منهج الفكر العقدي بين القديم والحديث"^(١).

وعلى ضفة هذه الدراسات القليلة نجد مقالات وأبحاثاً معدودة تنتشر على الشبكة العالمية (الإنترنت) تحلل البعد العقدي لدى بعض مشاهير علماء أهل السنة في العصر الحديث، منها: كتيب بعنوان "البعد العقدي في فكر النورسي" للدكتور الشفيق الماحي أحمد، وبحث بعنوان "الأسس العقدية للحكم والدولة عند محمد المبارك" لحجبية شيدخ، وبحث بعنوان "تطور الفكر العقدي بين السنوسي وابن باديس" للعطري بن عزوز.

وتأتي دراستي هذه في سياق استكمال الدراسات السابقة تستفيد منها وتضيف إليها ما يسهم في تطوير مصطلح (الفكر العقدي) وترسيخه وبيان موضعه ضمن خريطة التفكير الدينيّ السني في العصر الحديث، وتعمل على التعمق في أوجه التجديد في الفكر العقديّ السنيّ ودواعيه من خلال تسليط الضوء على جملة من أعلامه ثم دراسة مشروع الأستاذ المبارك كنموذج سنيّ ترك أثراً كبيراً في العالم الإسلامي، لعلنا نتمكن بذلك من تكوين تصور مبدئي عن اتجاهات التفكير العقدي السني المعاصر ومكوناتها، وبناء نموذج منهجي لتوصيف هذه الاتجاهات وتحليلها.

مشكلة الدراسة:

في الحقب الزمنية القصيرة والمتتالية التي اشتمل عليها العصر الحديث تغيرت الكثير من العلوم واختلفت الكثير من المفاهيم نتيجة اختلاف ظروف الحياة وظهور

(١) عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، (على الشبكة، دون بيانات) ص ٤١ وما بعدها.

فلسفات بشرية حديثة؛ لها منهجياتها ومعارفها الخاصة التي تفسّر بها الكون والحياة والدين والعلاقة بين الخالق والمخلوق.

تعرضت مجمل العلوم الإسلامية للتجديد نتيجة التفاعل مع معارف العصر وحاجاته، وكان حقل الفكر الإسلامي وعلم الكلام أحد أهم الميادين التي اصطدمت بثقافة العصر الحديث، إذ كثرت فيه المقالات والآراء، مترافقة مع اختلاف في طريقة تفكير الناس، وعدم كفاية الاستدلال الكلامي والفلسفي لإقناع المقابل أو للدفاع عن الإسلام، فهضمت ثلثة من أهل العلم لتجديد علم الكلام الإسلامي، واتجه فريق منهم إلى التجديد في الفكر العقدي كله وليس في علم الكلام الموروث فقط.

فما أسباب التجديد في الفكر العقدي عند أهل السنة؟ وما ملامحه ومنهجياته؟ وأين موضعه من تاريخ الفكر العقدي السني؟ ومن أهم الشخصيات التي أسهمت في تجديده؟ وأين يقع مشروع الأستاذ محمد المبارك من حركة التجديد هذه؟ وما معالم منهجه التجديدي؟

أسئلة الدراسة:

١. ما ملامح التجديد في الفكر العقدي المعاصر عند أهل السنة، وأين موضعها من جهود تجديده الموروثة؟

٢. ما مقاربة التجديد في الفكر العقدي عند الأستاذ المبارك على مستوى المواضيع والوسائل والمنهج؟

٣. ما آثار الاتجاه العقدي عند الأستاذ المبارك على الأوساط العلمية السنيّة؟

أسباب اختيار الدراسة:

يقع أحياناً تداخل بين عقيدة أهل السنة بأصولها المعروفة في القرآن والسنة، وبين تفسير نصوصها والجدل الموروث حولها الذي يعد من فروع أصول الدين أو من الاجتهاد البشري بصوابه وخطئه رغم خطورة الخطأ فيه، ولكثرة ذكر هذه التفاسير والخلافات في التأليف العقدية وتناول الأزمان على ذلك وقع في فكر فريق من أهل السنة أنها جزء من عقيدة الإسلام نفسه، مما دعاهم إلى لزوم أدبيات الخلاف العقدي الموروث وحرافية عباراته في دراستهم وتدريسهم، والغفلة عن كونها اجتهادات لا ترقى إلى أصول العقيدة، فضلاً عن أن تساويها.

إن هذه الحال المؤسفة المتمثلة بانقلاب المنهج العلمي عبر تحويل القرآن والسنة من مصدر للإسلام يخدمه علم الكلام إلى وسيلة للمتكلمين يستخدمونها في نصره اجتهاداتهم هو ما دعاني إلى تسليط الضوء على أشكال الاتجاهات العقدية السنية لبيان أنها كلها اتجاهات اجتهادية لا ترقى إلى أن تساوي النص فضلاً عن أن تتقدم عليه ويصبح النص المقدس في خدمتها.

كما كان هناك سبب آخر للتوجه إلى هذه الدراسة يتمثل بحاجة المجال العقدي السني إلى الوقوف على عقيدة أهل السنة في القرآن الكريم، لعل هذا الوقوف يسهم في إعادة تشكيل الجو العقدي العملي الذي ساد في زمن النبي ﷺ وأصحابه الكرام.

وهذا التلقي الإيماني المباشر من القرآن والسنة ليس شيئاً غريباً أو بدعة ما جاء بها أحد، فقد قام به جمع من أئمة أهل السنة في عصرنا، ولكن لم نستفد من جهودهم بما يكفي لانشغال معظم المراكز العلمية بالخلافات الكلامية البينية. وما نحتاجه

اليوم هو أن نلتفت إلى جهودهم فندرسها ونستفيد منها ونبني عليها لتكون رديفًا للدرس الكلامي السني. وهذا ما عملت الدراسة على توجيه الأنظار إليه.

أهداف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق مجموعة الأهداف التالية:

١- توفير توصيف عام لاتجاهات تجديد الفكر العقدي عند أهل السنة في العصر الحديث.

٢- الفصل في البحث العقدي بين عقيدة الإسلام المتفق عليها، وبين النقاش الفرعي - التاريخي أو المعاصر - حولها.

٣- رسم صورة لمنهج الأستاذ محمد المبارك في تجديد الفكر العقدي الإسلامي عمومًا، وتحديث مناهج تدريس العقيدة خصوصًا، وبيان الدواعي والمبررات التي انطلق منها نحو التجديد.

٤- دراسة واحد من الاتجاهات العقدية السنية في العصر الحديث، ليكون نموذجًا لتطبيق الدراسة على شخصيات أخرى أسهمت في تشكيل الواقع العقدي والفكري السنّي، بإيجابياته أو سلبياته.

٥- ولتحقيق تلك الأهداف كان من الضروري التقديم لها بتحقيق هدفين تمهيديّين؛ الأول: إزالة الإشكال عن مصطلحات الدراسة، والثاني: تقديم قراءة موجزة لتاريخ الفكر العقدي السنّي. حيث مثلاً مدخلًا للدراسة.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في كونها تعالج موضوعًا فكريًا عقديًا يرتبط بشكل مباشر بإشكالات العصر الحديث، وآثاره على قضايا الإيمان والعمل عند أهل السنة،

وتظهر أهميتها في ثلاثة جوانب:

- أ- رصد حركة التجديد في الفكر العقدي عند أهل السنة في العصر الحديث.
- ب- بيان معالم تجديد التفكير العقدي عند الأستاذ محمد المبارك الذي أثر على مناهج الفكر الإسلامي والعقيدة في العديد من دول العالم الإسلامي.
- ج- كون هذا العمل دراسة فكرية عقدية تهتم بالربط بين الواقع الاجتماعي والتفكير العقدي عند المسلمين؛ فإنها توفر مادة علمية تحتاجها العديد من الدراسات الاجتماعية والفكرية والعقدية الخاصة بأهل السنة.

حدود الدراسة:

أ- الحدود الموضوعية: تتمثل هذه الحدود في الاقتصار على توصيف جهود التجديد في الفكر العقدي عند أهل السنة دون الدخول في جزئيات العقيدة إلا على سبيل التوضيح والتمثيل، بالإضافة إلى دراسة صورة العقيدة الإسلامية عند الأستاذ محمد المبارك وبحث جذورها الفكرية والاجتماعية والدينية. ويخرج عن هذه الحدود ذكر جهود الإصلاح العقدي الشيعي، أو نتاج الفرق العقدية التي ظهرت في المجتمعات السنية، ويكاد يتفق عموم علماء أهل السنة على عدم انتسابها لهم، فإنها خارج نطاق هذه الدراسة، وإن تعرضت لها للحاجة إلى ذكرها أحياناً.

ب- الحدود الزمانية: يهدف هذا العمل إلى دراسة جهود التجديد عند أهل السنة في العصر الحديث، باعتباره يشكل حقبة زمنية خاصة بالنسبة لواقع الأمة الإسلامية تختلف عما سبقها، لها خصوصياتها المعرفية والسياسية والاجتماعية، تبدأ مع اصطدام ثقافة الحداثة والعلمنة بالثقافة الإسلامية في شتى بلاد المسلمين على مدى ما يقارب مئة وخمسين سنة، باستثناء الهند التي سبقت حركة التجديد فيها

باقي العالم الإسلامي لاصطدام المسلمين فيها بثقافة الحداثة الأوروبية في وقت أبكر مما وقع لغيرها.

منهج الدراسة:

استخدمت الدراسة عدة مناهج، حسب ما يقتضيه كل فصل من فصولها، أو قضية من قضاياها، وقد جاءت المناهج المستخدمة كالتالي:

أ. المنهج الوصفي، استخدم في كتابة النبذة التاريخية للفكر العقدي السني، وفي توصيف حركة تجديده المعاصرة، وفي وصف شخصية الأستاذ محمد المبارك وظروف نشأته، وملامحها الفكرية.

ب. المنهج الاستقرائي، إذ تنطلق الدراسة من استقراء النصوص المتفرقة ثم جمعها وتركيبها، لرسم صورة تُوصِّف جهود واتجاهات تجديد الفكر العقدي عموماً، وأخرى تقدم صورة عن منهج الأستاذ المبارك خصوصاً.

ج. المنهج التحليلي، وذلك في تحليل نصوص المؤلفين الذين ذكروا في البحث، أو في تحليل نصوص الأستاذ المبارك التي تجري حولها الدراسة، بغية تحديد اتجاهه في الفكر العقدي والوقوف على مصادره الدينية والمعرفية والاجتماعية التي تكونت من خلالها رؤيته لعقيدة الإسلام ومقاصدها.

د. المنهج المقارن، وقد اعتمدته الدراسة أثناء ذكر اتجاهات مختلفة للتجديد، يتم تمييزها من خلال المقارنة بينها.

الدراسات السابقة (التحليل الأدبي لموضوع الدراسة):

يشمل التحليل الأدبي لموضوع الدراسة شيئين؛ الأول: تجديد الفكر العقدي عند أهل السنة في العصر الحديث، والثاني: الفكر العقدي عند الأستاذ محمد المبارك.

لم أعثر أثناء بحثي في الموضوع على دراسة وافية جمعت بين دراسة الفكر العقدي ودراسة نماذج تطبيقية معاصرة له، وقد وقعت أثناء البحث على دراستين جزئيتين عن الفكر العقدي، إضافة إلى رسالة ماجستير ومقال علمي عن العقيدة عند الأستاذ المبارك. وتتميز هذه الدراسة التي بين أيديكم بالجمع بين توصيف هذا الميدان وربطه بظروف عصره، إضافة إلى دراسة موسعة لشخصية تركت أثرًا كبيرًا في النظام العقدي والفكري الإسلامي في الأوساط الدعوية والأكاديمية المسلمة. وسأعرض هنا لأهم الدراسات والأبحاث التي تتقاطع مع أجزاء من هذه الدراسة.

أ- دراسة للدكتور: محمد فوزي المهاجر بعنوان "نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره"^(١).

الدراسة عبارة عن كتاب متوسط الحجم يتكلم عن نشأة الفكر العقدي عند المسلمين، ويقارنه بظروف نشأة الفكر العقدي المسيحي. عمل الكتاب على تأصيل مفهوم الفكر العقدي، من خلال الإضاءة على نشأته في العصر الإسلامي الأول بشكل أسئلة كلامية جديدة طرحتها الذهنية الإسلامية بعد سلسلة من التغيرات والخلافات حول خلافة النبي الأكرم ﷺ والتحكيم أو الحاكمة التي أثارها الخوارج، ثم الإرجاء ومسألة الجبر أو تكييف الفعل البشري. وذلك بعد أن كانت الأمة المسلمة تأخذ معارفها في عصرها الأول من القرآن وتفسيره ومن السنة النبوية وما فهمه الصحابة وتابعوهم رضوان الله عليهم دون تكلف للبحث فيما لم يبحثوا فيه.

وبحسب المؤلف؛ بمرور الزمن ساق الفضول المعرفي "متبدعة" عصر ما بعد الخلافة الراشدة إلى إثارة تساؤلات عقديّة حول ذات الله وصفاته، لتبدأ الخلافات

(١) محمد فوزي المهاجر، نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره، ط: ١. (تونس: مجمع الأطرش ٢٠١٧م).

العقدية في المجتمع المسلم، وهي خلافات علمية فرعية وُظفت بأشكال مختلفة. وعلى أهمية الدراسة اكتفى الكتاب بالحديث عن الفكر العقدي في العصر الإسلامي الأول، دون الوقوف على الواقع العقدي المعاصر إلا عَرَضًا.

ب- بحث للدكتور: فهد عبد القادر الهتار، بعنوان "الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة"^(١).

يدور البحث حول أبرز إشكالات الفكر العقدي الإسلامي في القديم والحديث من وجهة نظر المؤلف، ويستخدم فيه مصطلحي "الفقه العقدي" و"الفكر العقدي" بمعنى واحد. ويتحدث الباحث في دراسته عن إشكاليتين: الأولى: التأثير السياسي على الجانب العقدي. الثانية: الخلط بين العقائد الإيمانية والقضايا الكلامية. ويرى الكاتب أن للفقه العقدي دورًا بارزًا في تجاوز الإشكالات التي أشار إليها.

وقد جاءت دراسته في أربعة مباحث، الأول: الفقه العقدي، مفهومه ونشأته، المبحث الثاني: الفكر العقدي، إشكاليات الماضي والحاضر، المبحث الثالث: مقاصد الفقه العقدي في الفكر الإسلامي المعاصر، المبحث الرابع: مجالات الفقه العقدي، التأصيلي والعملي.

وتكمن أهمية البحث في تأصيله العلمي للتمييز بين العقيدة الإسلامية الثابتة، والجوانب الاجتهادية المتغيرة التي تدور حول العقيدة. وقد اقتصر الباحث في حديثه عن المجال العقدي على مؤثرين اثنين فيه؛ السياسي والكلامي، ولم يرسم صورة للفكر العقدي المعاصر أو القديم.

(١) فهد الهتار، "الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة"، مجلة جامعة الجزيرة. م:

ج. رسالة ماجستير للدكتورة فتيحة دوار بعنوان "الدرس العقدي عند محمد المبارك"^(١).

تدور الرسالة حول علم العقيدة عند الأستاذ محمد المبارك، وتحتوي أربعة فصول، الأول عن شخصية المبارك، والثاني عن إصلاح الدرس العقدي، والثالث في مواضيع الإيمان القرآني، والرابع في مصادر المعرفة العقدية. وهي دراسة واسعة في بابها، تلتقي مع المبحثين الثاني والرابع من الفصل الأخير في هذه الرسالة.

ورغم أهمية الدراسة والجهد الكبير المبذول فيها؛ يبقى الفرق بين دراسة الدكتور فتيحة ودراستي هذه في تخصص دراستها في جانب من منهج الأستاذ المبارك، وعدم مجيئها في سياق ما أقصده من دراسة واقع التفكير العقدي السني في العصر الحديث.

وللدكتورة فتيحة بحث محكم بعنوان: "تجديد علم العقيدة الإسلامية عند الاستاذ محمد المبارك" (الجزائر - مجلة البحوث العلمية/ عدد ١٦، ٢٠١٨م)، لا يختلف كثيراً عن المبحث المقابل له في رسالتها للماجستير.

د. بحث محكم للدكتورة حجبية شيدخ بعنوان "مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك"^(٢).

يتضمن البحث حديثاً عن شخصية الأستاذ المبارك المعرفية والفكرية، ثم ينتقل لبيان مقاصد العقيدة الإسلامية كما يتصورها الأستاذ المبارك فيما ترك من

(١) فتيحة دوار، الدرس العقدي عند محمد المبارك، (الجزائر: رسالة ماجستير، قسم العقائد والأديان، كلية العلوم الإسلامية، جامعة، ٢٠١٠م) نسخة PDF دون طباعة.

(٢) د. حجبية شيدخ، "مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ع: ٣٠ (الجزائر: ٢٠١٣م).

آثار. وقد حصرت الباحثة مقاصد العقيدة عند المبارك في نوعين؛ مقاصد عامة تنطوي على أهداف عامة للإسلام تتمثل بتكريم الإنسان وتحريره وإسعاده، ومقاصد خاصة تتمثل بالحكم التفصيلية الكامنة وراء كل ركن من أركان الإيمان، ويركز معظمها على الأثر العملي للعقيدة الإسلامية. وعلى الرغم من أهمية البحث إلا أنه محصور في الحديث عن تكوين الأستاذ المبارك الفكري والعلمي ومقاصد العقيدة الإسلامية كما يقررها.

تتميز هذه الدراسة التي جاءت بعنوان: "اتجاهات تجديد الفكر العقدي عند أهل السنة في العصر الحديث - الأستاذ محمد المبارك نموذجاً" بتحديد مصطلحات مجال الفكر العقدي وتحريرها، وحصر البحث فيه بالجهود المعاصرة لأهل السنة في تجديد الفكر العقدي، على خلاف معظم دراسات الفكر العقدي الأخرى التي تتداخل فيها الرؤى الحداثية والشيوعية مع الإسلامية السنية.

وإذ تمثل كتابات الأستاذ محمد المبارك في الفكر العقدي رؤية دينية وفلسفية متكاملة تنطلق من القرآن وينبثق عنها النظام الإسلامي في الشريعة والمجتمع والسياسة والاقتصاد والأخلاق؛ فإن هذه الرسالة تتميز برسم صورة مفصلة للفكر العقدي الإسلامي عنده، تتضمن المواضيع التي طرحها والوسائل التي اعتمدها، وتقف على منهجه والمقاصد العقدية التي نص عليها، مع بيان لمقترحاته في تطوير الدرس العقدي، وبيان أيضاً لأثره على الواقع العلمي لأهل السنة.

هيكل الدراسة:

تتكوّن الدراسة من مقدمة وأربعة فصول وخاتمة. في الفصل الأول: حديث عن خلفية الدراسة ومشكلتها وأهدافها وحدودها وأهميتها ومنهج البحث وهيكله

والدراسات السابقة. وفي الفصل الثاني: تحرير لألفاظ الدراسة وتعريف بمصطلح الفكر العقدي. أما الفصل الثالث: فيتضمن نبذة عن مراحل الفكر العقدي السني قبل العصر الحديث ثم حديثاً عن الجهود المعاصرة لأهل السنة في تجديده. بينما حُصص الفصل الرابع: للوقوف على منهج الأستاذ المبارك في تجديد الفكر العقدي السني. تلا ذلك خاتمة تحوي خلاصات الفصول الأربعة ونتائجها، متلوّة ببعض التوصيات المتعلقة بموضوع الدراسة.

** ** **

الفصل الثاني

إشكالية مصطلحات الدراسة وتحريرها

- ❖ المبحث الأول: تعاريف العقيدة وإطلاقاتها
- ❖ المبحث الثاني: الفكر وتداخله مع العقيدة
- ❖ المبحث الثالث: العقيدة والفكر العقدي
- ❖ المبحث الرابع: التجديد والحداثة
- ❖ المبحث الخامس: مصطلح أهل السنة ومحدداته
- ❖ المبحث السادس: مفهوم العصر الحديث

الفصل الثاني

إشكالية مصطلحات الدراسة وتحريرها

في هذا الفصل بيان للإطار المفاهيمي للدراسة، يتضمن تمهيداً حول أسباب إشكالية مصطلحات البحث، ومباحث ستة، المبحث الأول: تعاريف العقيدة وإطلاقاتها، المبحث الثاني: الفكر وتداخله مع العقيدة، المبحث الثالث: العقيدة والفكر العقدي، المبحث الرابع: التجديد والحدثة، المبحث الخامس: مصطلح أهل السنة، ومحدداته، المبحث السادس: مفهوم العصر الحديث.

تمهيد

لا يكاد يجد الإنسان في هذا العصر شيئاً له علاقة بالفكر والعلوم الاجتماعية ليس فيه خلاف، فالانفجار العلمي المبني على التحيز الحضاري أدى إلى تشظي المعرفة، وأخذ كل فريق من البشر بجزء منها، زيادة على ما تتمتع به مفاهيم العلوم الإنسانية بطبيعتها من سعة للخلاف لا توجد في مجال العلوم التطبيقية، مما جعل الاتفاق في الأمور النظرية والفكرية أمراً صعباً ونادراً. وقد تضمن عنوان البحث مجموعة من المصطلحات الإشكالية في لغة العصر، وهي:

مصطلح "التجديد" لاختلاطه في الاستعمال والتطبيق بمصطلح "الحدثة"، ومصطلح "الفكر العقدي" الذي يعني منهج فهم العقيدة والتعاطي مع نصوصها، وليس العقيدة ذاتها، وهو مصطلح لم ينضبط بعد، إذ عُبر عنه بمصطلحات أخرى ناشئة تارة، ومصطلحات خارجة عنه تارة أخرى. وكذلك "العصر الحديث"،

متى يبدأ؟ وهل هو عصر حديث بالنسبة للأوروبيين فقط أو لكل البشرية؟ وهل بدأ في العالم كله في الوقت ذاته؟

إن ما ذكر من إشكالات اصطلاحية ومفاهيمية يدعو إلى تحديد مصطلحات الدراسة وتحريرها بما يزيل اللبس عنها، وإن كانت واضحة - لدى المختصين - من حيث العموم من خلال دلالتها على الجهود المعاصرة في تجديد علم الكلام ومجال العقيدة، وهذا معنى مفهوم بالجملة، ولكن الدراسات الأكاديمية تقتضي تحديد ما يعرف بالجملة ولا يُتفق فيه على حدود واضحة. فهذا ما يدعو إلى بيان مصطلحات الدراسة ومفاهيمها، في فصل تمهيدي.

** ** *

المبحث الأول: تعاريف العقيدة وإطلاقاتها

يتضمن هذا المبحث أربعة مطالب، الأول: تعريف العقيدة لغة واصطلاحًا، الثاني: بين العقيدة والإسلام والإيمان والعلم، الثالث: الأيديولوجيا وعلاقتها بالعقيدة، الرابع: بين العقيدة والأيديولوجيا والعلم. **المطلب الأول: تعريف العقيدة لغة واصطلاحًا:**

العقيدة لغة: تصميم القلب الجازم، وترجع إلى الفعل الثلاثي "عقد". قال الرازي: **عَقَدَ الحَبْلَ والبَيْعَ والعَهْدَ (فَأَنعَقَدَ)^(١)، العَقْدُ: نَقِيضُ الحَلِّ^(٢)، ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فِي أَنْوَاعِ العُقُودِ مِنَ البُيُوعَاتِ والعُقُودِ وغيرها، ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فِي التَّصْمِيمِ والاعتقادِ الجَازِمِ^(٣).**

وقال في المعجم الوسيط: (العقيدة) الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده، والجمع: عقائد^(٤).

والعقيدة في الدين ما يقصد به الإعتقاد دون العمل كعقيدة وجود الله وبعبته الرُّسُل^(٥)، والعقائد: جمعُ العقيدة وهي ما عقد عليه القلب، يعني: اطمئنان القلوب

(١) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ط: ٥ (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٩م)، ٢١٤.

(٢) محمد جمال الدين بن منظور الإفريقي، لسان العرب، ط: ٣. (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ٢٩٦/٣.

(٣) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ط: ١. (الكويت: دار الهداية، ١٩٦٥م)، ٣٩٤/٨.

(٤) محمد علي النجار وآخرون، المعجم الوسيط، ط: ١، (الإسكندرية: دار الدعوة، تاريخ: ٢٠٠٠)، ٦١٤/٢.

(٥) محمد علي النجار وآخرون، المعجم الوسيط (٦١٤ / ٢)

على شيء ما يجوز أن ينحلَّ عنه^(١)، والعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل^(٢).

المطلب الثاني: بين العقيدة والإسلام والإيمان والعلم:

أشهر اصطلاح عُبر به عن عقيدة الإسلام هو "الإيمان"، وهو الذي استخدم في الكتاب والسنة، وأما العلم المتعلق بقضايا الإيمان إثباتاً لها وإبطالاً لما يخالفها فقد سمي "علم الكلام"، واشتهر أيضاً باسم "علم العقيدة" وسمي "العقائد"، كما أُطلق لفظ العقيدة على الإيمان وما يتضمنه من قضايا قلبية، تقابل الإسلام الذي يعني انقياد الإنسان ظاهراً لأوامر الله تعالى، لتعلقه بفعل الجوارح.

قال الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ): "الإيمان في اللغة: التصديق بالقلب، وفي الشرع: هو الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان"^(٣).

وقال ابن منظور الإفريقي: "والإسلامُ إظهارُ الخُضوعِ والقَبولِ لِمَا أتى به النَّبِيُّ ﷺ، وَبِهِ يُحَقَّنُ الدَّمُ، فَإِنْ كَانَ مَعَ ذَلِكَ الإِظْهَارِ اعْتِقَادٌ وَتَصْدِيقٌ بِالْقَلْبِ، فَذَلِكَ الإِيمَانُ الَّذِي يُقَالُ لِلْمَوْضُوفِ بِهِ هُوَ مُؤْمِنٌ مُسْلِمٌ"^(٤).

يفرّق أبو هلال العسكري (ت: ٣٩٥هـ) بين العلم والاعتقاد، باعتبار العلم صفةً، والاعتقاد فعلاً، فيقول: "الإِعْتِقَادُ هُوَ اسْمٌ لَجِنْسِ الْفِعْلِ، عَلَى أَيِّ وَجْهِ وَقَعَ اعْتِقَادُهُ، وَالْأَصْلُ فِيهِ أَنَّهُ مُشَبَّهٌ بِعَقْدِ الْحَبْلِ وَالْحَيْطِ، وَلَا يُوجِبُ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ

(١) محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، ١٤٩.

(٢) محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، ط: ١. (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م)، ١٤٩.

(٣) محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية ٤٠.

(٤) ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، (٢٣/١٣)

عالم مُعْتَقِدًا لِأَنَّ اسْمَ الإِعْتِقَادِ أُجْرِي عَلَى الْعِلْمِ مَجَازًا^(١).

وقد فرق بعضهم بين الاعتقاد والإيمان، فجعل الأول قناعة ذهنية، والثاني تصديقاً قلبياً، وهو استخدام مشهور أيضاً، قال عميم: "الاعتقاد: هو حكم ذهني جازم يقبل التشكيك"^(٢)، وهذا يخالف معنى الإيمان الذي يعني: الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان^(٣).

وجرى على هذا التفريق الأستاذ محمد المبارك، فهو مع أنه يرى ترادف لفظي العقيدة والإيمان من حيث العموم، إلا أنه يستحسن إطلاق مصطلح "الإيمان" على عقيدة الإسلام، لأن الإيمان يؤدي معنى يعجز عن أدائه لفظ العقيدة، فبعد أن تتجاوز العقيدة مرحلة الاقتناع العقلي إلى التفاعل النفسي - الذي يؤدي بصاحبه إلى الغيرة على العقيدة والدفاع عنها والرغبة في انتشارها - تكون العقيدة قد بلغت مستوى الإيمان. فلفظ العقيدة بحسب المبارك يكرس الجانب العقلي للإيمان دون اشتغال على الجانب النفسي الوجداني^(٤).

وأما علم العقيدة ويسمى علم الكلام وعلم التوحيد وعلم العقائد، فهو العلم الذي يبحث في العقيدة الإسلامية، وبيان ما يضادها وينافها وهو مستمد من الوحيين الكتاب والسنة، وبيان نهج أئمة الأمة من الصحابة والتابعين - رضي الله عنهم - في تعاملهم مع

(١) أبو هلال الحسن العسكري، معجم الفروق اللغوية، المحقق: الشيخ بيت الله بيات، ط: ١. (قم:

مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢هـ)، ٥٧.

(٢) محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، ٣١.

(٣) محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، ٤٠.

(٤) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ط: ١. (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٧م) ص ١٠،

فتيحة دوار. الدرس العقدي عند محمد المبارك، (الجزائر: كلية العلوم الإسلامية، ٢٠١٠م) ص ٩٥.

مسائل الاعتقاد^(١). ويدخل في التعريف قضايا الغيب المتعلقة بالله والنبوات والسمعيات الواردة في نصوص الإسلام.

المطلب الثالث: الأيدولوجيا وعلاقتها بالعقيدة:

إن مصطلح "أيدولوجيا" من أشهر المصطلحات التي اختلطت بمصطلح "العقيدة"، رغم الفوارق الواسعة بينهما، مما أوجب التعريف به، إذ وقع استخدامهما بمعنى واحد، فأحدث ارتباكاً في الدراسات الاجتماعية والدينية.

لعل مصطلح أيدولوجيا أحد أبرز المصطلحات التي أفرزتها الحداثة إذ استخدم على نطاق واسع في مجال دراسة المجتمع والدين والأفكار والفلسفة والسياسة، وقد نشأ مصطلح أيدولوجيا على يد العالم الفرنسي أنطوان دستيت دي تراسي (ت: ١٨٣٦م) (Tracy de Destut Antoine) للدلالة على علم يدرس الأفكار، يعمل على الفصل بين المعرفة المادية والمعتقد، وذلك في كتابه "تخطيط العناصر الأيدولوجية"^(٢).

يعرف قاموس ويبستر الأيدولوجية بأنها: دراسة لطبيعة الأفكار ومصدرها. فهي تشير إلى علم يمكن تسميته "علم الأفكار".

أما شابلن فيرى أنها: عبارة عن نسق معقد من الاعتقادات التي تربط مفاهيم معينة كالديمقراطية والماركسية، ومع مرور الزمن تغيرت سياقات استخدام هذا المصطلح حتى صار يدل على مجموعة الأفكار التي تشكل أساس نظام سياسي

(١) عبد الرحمن العقل، مدخل إلى علوم الشريعة، ط: ١. (بريدة: مركز النخب العلمية، ٢٠١٦م)، ٧٢ و٧٣

(٢) يعيش حرم خزار وسيلة، تدريس علم الاجتماع بين العلوم والأيدولوجيا. (قسنطينة: جامعة متوري، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، ٢٠٠١م)، ١٩.

واقتصادي واجتماعي معين، حيث يتأثر كل تنظير علمي بخلفية أيديولوجية؛ بمؤثرات منها حسب ما يذكره الدكتور مصطفى عشوي: التأثير بالنسق الفكري المهيمن على مجتمع ما والذي تحميه طبقة معينة أو نظام قائم. والتأثر بمجموعة من التصورات المسبقة والأحكام التقييمية التي تُكوّن اتجاهات ومواقف سلوكية قد تخفي دوافع لا شعورية لحماية الذات والجماعة التي ينتمي إليها الفرد^(١).

وبالنسبة لأصل المصطلح فإن لفظ أيديولوجيا مكون من كلمتين من اللغة الإغريقية، الأولى (ἰδέα) إيديا، «فكرة»، والثانية (λόγος) لوغوس، وتعني «علم أو خطاب»، وترُجمت إلى العربية بلفظ (عقيدة وعقائدية) لقربه منها رغم الخلاف الكبير بينهما^(٢).

والإشكالية في مصطلح أيديولوجيا ليست حديثة، إذ رافق الإشكال المصطلح منذ ظهوره، يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري (ت: ٢٠٠٨م): "وكلمة أيديولوجية مُنبَتة الصلة بنسقنا اللغوي وبالتالي الفكري، وهي إلى فضل ذلك كلمة مختلطة الدلالة في لغتها الأصلية فهي تعني الشيء وعكسه"^(٣).

وما ذكره المسيري يؤكدُه الدكتور عبد الله العروي إذ يرى أن كلمة "أيديولوجيا" دخيلة على جميع اللغات الحية، وليس من الغريب أن يعجز الكتاب العرب عن ترجمتها بكيفية مُرضية، ثم يحاول تعريبها باقتراح كلمة "أدلوجة"،

(١) حسن بن محمد حسن الأسمرى، النظريات العلمية الحديثة، مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها، ط: ١. (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ١٤٣٣ هـ) ١٤١٨/٢.

(٢) يعيش حرم خزار وسيلة، تدريس علم الاجتماع بين العلوم والأيديولوجيا. ١٩

(٣) عبد الوهاب المسيري، في الأيديولوجيا والقول. موقع قناة الجزيرة بتاريخ ١٣/٤/٢٠٠٨م.

ويؤكد أنها تطلق على الشيء وعكسه، ففي سياق المدح؛ نقول: الحزب الفلاني يحمل أدلوجة، ونعني بها مجموع القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها على المدى القريب والبعيد. وفي سياق الذم؛ نقول: إن فلاناً ينظر إلى الأشياء نظرة أدلوجة، نعني: أنه يتخير الأشياء ويؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائماً مطابقة لما يعتقد أنه الحق^(١).

هذا وارتبط مصطلح الأيديولوجيا بمدارس فكرية حديثة - مثل الماركسية - وبانتشاره في البلاد العربية منتصف القرن العشرين استخدم الكتاب العرب هذا المصطلح استخداماً واسعاً بسياق المدح والذم على السواء، يقول مصطفى عشوي: "ارتبط التنظير الأيديولوجي بالاتجاهات الماركسية التي حللت البنيات الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات الأوروبية وقدمت تفسيرات للواقع الاقتصادي والاجتماعي، وحلواً نظرية لمختلف المشاكل الاقتصادية والسياسية والثقافية التي طبقت فيها الاتجاهات الماركسية. وقد ارتبط مفهوم الأيديولوجيا بالماركسية إلى حد أن بعض الباحثين الغربيين يرفض استعمال هذه الكلمة"^(٢).

المطلب الرابع: بين العقيدة والأيديولوجيا والعلم:

العقيدة هي الإيمان أو هي أولى درجاته، والإيمان الحق في الإسلام ما يكون عن دليل وقناعة ويثمر عملاً، والعلم إدراك الأمر كما هو عليه في الواقع، ولكن الأيديولوجيا ليست شيئاً من ذلك، فهي تختلف عن إيمان القلب كونها فكراً مجرداً،

(١) عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، ط: ٨. (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ٢٠١٢م) ٩
 (٢) مصطفى عشوي، العلوم الاجتماعية بين التنظير العلمي والتنظير الإيديولوجي. ضمن كتاب: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، ط: ١. (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،

كما تختلف عن العلم كونها تطلق أحكامًا مسبقة، يقول عبد الله العروي: "يتعارض الفكر الأدلوجي مع الفكر الموضوعي، وإن عصرنا الذي يعبد العلوم الطبيعية يرى الفكر الأدلوجي بامتعاض كبير، إذ يعتقد أن الارتباط بمعتقدات مسبقة غير مبنية على تجربة شخصية علامة من علامات المراهقة الفكرية"^(١).

كما يرى العروي أن الأيديولوجيا وصف لفكر نسبي ورؤية قابلة للخطأ والصواب، رغم ادعاء أحقيتها، ولهذا لا يصح استخدامها في وصف "مطلق ما" ولو في نظر المؤمنين به، فإذا قلنا: الأدلوجة الشيعية فإننا نُضَمِّن العبارة حكمًا على نسبية الفكر الشيعي، فلا يجوز أن نجعل القولة في حق إمام شيعي، لأن الشيعية بالنسبة إليه حقيقة مطلقة وضدها خطأ مطلق^(٢).

بالاعتماد على ما قال العروي ومن سبقه لا يمكن أن يوصف المعتقد الديني بكونه أيديولوجيا. وأعتقد أن هذا لا يمنع وصف تيار ديني أو إسلامي له رؤية اجتهادية للحياة - يراها حقًا مطلقًا - من كونه يحمل أيديولوجيا، باعتبار أن تصوراته عن الحياة معتمدة على رؤيته الخاصة للواقع وتفسيره الخاص للنص الديني وللوجود وإن اعتمد في تأصيلها على نصوص عقيدة الإسلام وشريعته، فإن حجم الاجتهاد البشري الواسع في صياغتها - بما يميزها عن عموم أتباع دين ما - يجعل منها أيديولوجيا.

وعلى ذلك كثير من الحركات الإسلامية الجهادية أو السياسية أو التراثية أو الحداثية، فإنها تحمل فكرًا أيديولوجيًا قامت بصياغته متأثرة بواقعها الخاص، أو

(١) عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، ص ١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠ وما بعدها.

بالصراع الفكري والسياسي المحيط بها، وإن حاولت نسبته كاملاً إلى الدين. ودليل ذلك أن أحدهم ينتقل من حزب التحرير إلى جماعة الإخوان ثم القاعدة ثم إلى التصوف السياسي أو المدخلية السلفية، أو إلى تيار الحداثة الإسلامي، ثم يترك كل ذلك ولا يرى ذلك تغييراً في أصول الإيمان أو الانتقال من دين إلى آخر، لأن ذلك كله عبارة عن تغيير في الفكر وفي الرؤى الشخصية إلى الحياة والدين التي تتوفر في مفهوم "أيديولوجيا"، إذ كل من ذكروا لديهم تصوّرات ونتائج مسبقة قاموا بتطبيقها على الواقع أو قسر النص الديني ليوافقها من حيث يشعرون أو لا يشعرون.

** ** *

المبحث الثاني: الفكر وتداخله مع العقيدة

يتضمن هذا المبحث ثلاثة مطالب، الأول: تعريف الفكر لغة واصطلاحاً،

الثاني: الفكر الإسلامي، الثالث: تداخل الفكر الإسلامي مع العقيدة.

المطلب الأول: تعريف الفكر:

الفكر في اللغة يعني التأمل، ويعني فعل التفكير، كما يطلق على الفكرة ذاتها، وهو بكسر الفاء وفتحها. قال الرازي: "التَّفَكُّرُ: التَّأْمُلُ، والاسْمُ: الْفِكْرُ وَالْفِكْرَةُ، وَالْمَصْدَرُ: الْفِكْرُ بِالْفَتْحِ، وَبَابُهُ نَصَرَ. وَأَفْكَرَ فِي الشَّيْءِ وَفَكَّرَ فِيهِ بِالتَّشْدِيدِ، وَتَفَكَّرَ فِيهِ بِمَعْنَى^(١).

والفكر اسم لا يجمع، قَالَ سَبِيوِيَه: "وَلَا يُجْمَعُ الْفِكْرُ وَلَا الْعِلْمُ وَلَا النَّظْرُ"^(٢).

ويستخدم مصطلح "الفكر" في سياقات مختلفة في العربية المعاصرة، وبمعان يجمعها التأمل في الشيء للوصول إلى علم جديد، فيقال: فَكَّرَ الشَّخْصُ: أي مارس نشاطه الذهني، وأنا أفكر إذا أنا موجود، وفكّر في الأمر وتفكّر فيه: تأمله، وتفكّر الشَّخْصُ: تدبّر واعتبر واتعظ ﴿فَأَقْصِبْ قَلْبُكَ لِالْعَالِمِ لِيَتَفَكَّرُونَ﴾، وتفكّر في الطَّيْبَةِ: تأمل، قال تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، ويستخدم بمعنى الرأْي، والنظَر في مثل: يكفل الدستور حرية الفكر^(٣).

(١) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ٢٤٢

(٢) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (١٣/٣٤٥).

(٣) أحمد مختار عبد الحميد، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط: ١. (القاهرة: عالم الكتب،

وجاء أيضًا في "معجم اللغة العربية المعاصرة":

"ورجال الفكر: المفكرون، وعلم الأفكار: علم يدرس الأفكار وقوانينها وأصولها، ومدرسة فكرية: مجموعة من الفلاسفة والفنّانين والكتّاب الذين تعكس أفكارهم وأعمالهم وأساليبهم أصلًا مشتركًا أو تأثيرًا أو اعتقادًا. والمفكر اسم فاعل، بمعنى المثقف في مثل: "طبقة المفكرين"، أو من يأتي بأفكار عميقة، ويؤدي آراء جديدة في مثل: سُقراط وأفلاطون من المفكرين القدماء"^(١).

وأما عن تعريف الفكر في الاصطلاح فقد قال الجرجاني في تعريفاته: "الفكر ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول"^(٢).

والفكر كما يرى الراغب الأصفهاني خاص بما يمكن تصوّره، قال: ولا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب، ولهذا روي: (تَفَكَّرُوا فِي آيَاءِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ) إذ كان الله منزّهًا أن يوصف بصورة. قال تعالى: ﴿أَوَلَوْ يَتَفَكَّرُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ﴾، حقيقتها^(٣).

قال أبو العباس الفيومي: "الفكر بالكسر ترّدُّ القلب بالنظر والتدبّر لطلب المعاني"^(٤). أو هو: "إعمال الخاطر في الشيء"^(٥).

(١) أحمد مختار عبد الحميد، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، ١٧٣٤ / ٣

(٢) علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات، ط: ١. (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م) ١٦٨.

(٣) الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، المحقق: صفوان عدنان الداودي، ط: ١. (بيروت: دار القلم، ١٤١٢هـ)، ٦٤٣.

(٤) أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية) ٤٧٩/٢

(٥) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ٣٤٥ / ١٣

وإذا كان القدماء قد اختلفوا في تحديد معنى الفكر وما يدخل ضمنه اختلافاً واضحاً؛ فإن هذا الخلاف توسع في العصر الحديث بتوسع العلوم، فغداً للفكر في كل علم تعريف خاص يتناسب ومفاهيم العلم الذي يعرف بحسبه، يقول عالم النفس إدوارد ديونو: "لا يوجد هناك تعريف واحد مُرضٍ للتفكير؛ لأنَّ معظم التعريفات مُرضية عند أحد مستويات التفكير، أو عند مستوى آخر"^(١)، ويذكر للتدليل على كلامه تجربة واسعة في محاولات تحديد مفهوم التفكير عند مجموعة من الأطفال والجامعيين والتربويين والرياضيين تظهر عمق الخلاف في تصور التفكير؛ كونه أداة أو نتيجة أو شيئاً آخر سواهما^(٢).

المطلب الثاني: الفكر الإسلامي:

في العصر الحديث ازداد دور الأفكار والمذاهب الفلسفية في صياغة حياة الناس، وضمن هذا السياق الاجتماعي استخدمت كلمة (الفكر) للتعبير عن التوجهات الإنسانية الحديثة، فاشتهدت مصطلحات مثل: الفكر الماركسي والفكر الرأسمالي والفكر الليبرالي والفكر العلماني، ولما وصلت إلى بلادنا وحاولت صبغ حياة المسلمين برؤاها المادية أو الفلسفية ظهر في مقابلها مصطلح (الفكر الإسلامي) بمعنى فلسفة الحياة والعيش فيها وفق الرؤية الإسلامية والمفاهيم الدينية والدينية التي انطوى عليها، وقد حاول كثير من علماء المسلمين تأطيره، ولكن التأخر في ذلك عند أهل السنة ورفض بعضهم له أدخل المصطلح في نفق مظلم، فتخطفته الأهواء واختلط فيه الحابل بالنابل.

(١) إدوارد دي بونو، تعليم التفكير، ترجمة د. هادل ياسين وآخرون، ط: ١. (الكويت: مؤسسة الكويت

للتقدم العلمي، ١٩٨٩م)، ٤٢.

(٢) إدوارد دي بونو، تعليم التفكير، ٣٧ حتى ٤١.

كانت بعض الاتجاهات السلفية أبرز من يرفض الاعتراف بهذا المصطلح وما يتضمنه من حركة فكرية إسلامية - بحجة أن في الإسلام علماً وأمرًا ونهيًا فقط وليس فيه فكر - ومع ذلك فإن حالة النكير هذه امتدت حتى وصلت إلى اتجاهات أخرى مخالفة لهم كالصوفية والأشعرية وجماعة الإخوان وغيرهم، فنجد في كافة الاتجاهات العلمية والفكرية والسياسية السنية علماء يرون الاكتفاء بمصطلحات: الدين وعلم الكلام والدعوة والعقيدة، ويرفضون مصطلح الفكر فضلاً عن تأصيله علمياً^(١).

وقد اختلف في تعريف الفكر الإسلامي اختلافاً كبيراً، فمنهم من جعله شاملاً لكل ما أنتجه المسلمون من علوم ورؤى منذ العصر النبوي، ومنهم من جعله بمعنى الرؤية الإسلامية للحياة أو الوحي أو الأحكام الإسلامية، ومنهم من جعله أداة للتفكير أو أسلوب نظر، ومنهم من جعله نتيجة.

يقول الدكتور محسن عبد الحميد: "مصطلح الفكر الإسلامي من المصطلحات الحديثة، وهو يعني: كل ما أنتج فكر المسلمين منذ مبعث الرسول ﷺ إلى اليوم في المعارف الكونية العامة المتصلة بالله سبحانه وتعالى والعالم والإنسان، والذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني في تفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية، عقيدة وشرعية وسلوكاً"^(٢).

(١) مثال على هذا الاتجاه، ما جاء في فتاوى الشيخ ابن عثيمين أنه سئل عن مصطلح فكر إسلامي فأجاب قائلاً: (كلمة "فكر إسلامي" من الألفاظ التي يحذر منها، إذ مقتضاها أننا جعلنا الإسلام عبارة عن أفكار قابلة للأخذ والرد، وهذا خطر عظيم أدخله علينا أعداء الإسلام من حيث لا نشعر). انظر محمد بن صالح العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع: فهد السليمان، (الرياض: دار الوطن، ١٤١٣هـ)، ٣/ ١٢١.

(٢) محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، ط: ١. (بغداد: دار مكتبة الأنبار، ١٩٨٧م) ٧.

فأخرج بذلك العلوم الإسلامية من الفكر الإسلامي، وإن كان يستند إليها، وهو تعريف يكاد يتفق عليه كثيرون.

ومما نبه عليه الدكتور محسن ما وقع من خطأ عند بعض كبار الكتاب المسلمين من إطلاق الفكر الإسلامي على الوحي ذاته وعلى ما تضمنه من تعاليم الإسلام، منهم - حسب تقريره - محمد البهي في "سلسلة الفكر الإسلامي"، والأستاذ المبارك في "نظام الإسلام"، والدكتور عبد الحلیم محمود في "التفسير الفلسفي في الإسلام"، فالفكر هو نتاج تعامل العقل المسلم مع ما حوله منطلقاً من الوحي وليس هو الوحي نفسه أو الإسلام ذاته، فالإسلام معصوم كله، بينما الفكر الإسلامي ليس معصوماً، بل يحتمل الخطأ والصواب والمراجعة في عصره أو في عصور تالية^(١).

وأنبه هنا؛ أنني لم أقع في دراستي على ما يشير إلى إطلاق الأستاذ محمد المبارك مصطلح الفكر الإسلامي على الوحي بالمعنى الذي ذكره الدكتور محسن، إلا إن كان الدكتور قد فهم ذلك من بعض العبارات معزولة عن سياقها العام، بل مقصد المبارك من "الفكر الإسلامي" هو الرؤية الإسلامية كونها تشكل منهجاً ذاتياً في الحياة يستند إلى عقيدة الإيمان وتعاليم القرآن والسنة؛ يقابل المناهج الفكرية المقابلة، كما سيتضح في سياق الدراسة.

وكما يختلف الفكر عن الوحي فإنه يختلف كذلك عن مصطلح التراث أو الثقافة. فأما التراث الإسلامي فمجموع ما ورثه المسلمون من علوم دينية أو لغوية

(١) محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، ط: ١. (قطر: مطابع الدولة الحديثة،

أو سير وتواريخ وفنون وعلوم، أي: مجموع حركة الإنسان في التاريخ الماضي البعيد والقريب. وأما الثقافة فهي طريقة الحياة بما فيها من أعمال وعادات وعبادات وأساليب للحزن أو الفرح، ويدخل فيها كل ما يصدق عليه أنه من العادات أو التقاليد^(١).

وفي هذا المقام ينبغي التنبيه إلى أن الدين بعباداته مكوّن من مكوّنات الثقافة، وتنبثق عن طبيعة الامتثال له والعيش به ثقافة تنسب إليه، وليس هو ثقافة. وكما أن الإسلام يمكن أن يكون مصدرا للعديد من الأيديولوجيات بحسب المجتهدين فيه، فإنه مصدرٌ للعديد من الثقافات الإسلامية، نظرا لتعدد الشعوب التي تدين به، فلكلّ قومية مسلمة ثقافة إسلامية خاصة بها، تتميز في بعض جزئياتها عن باقي القوميات المسلمة، مع التقائها معهم في معظم مكوّنات الثقافة الدينية.

المطلب الثالث: تداخل الفكر الإسلامي مع العقيدة:

اختص علماء الكلام منذ القديم بالتعامل مع الأفكار الفلسفية الواردة على المجتمع المسلم، وكما في التاريخ القديم كذلك كان الأمر في العصر الحديث، فقد كان أول من تعامل مع أفكار الحداثة في العصر الحديث هم المتكلمون، وبالتالي أُتبعَت الشؤن الفكرية الحادثة بتخصص علم الكلام والعقائد والفلسفة الإسلامية.

ولكن الشيء الخطير الذي حدث عقب ذلك هو التداخل بين الفكر الاجتهادي في تفسير الرؤية الإسلامية المقابلة للرؤى الحداثية وبين عقائد الدين الإسلامي، فأحلّ كثير من المفكرين وأتباعهم اجتهاداتهم الفكرية في مجال المجتمع

(١) محمد حسن أبو يحيى، التجديد في الفكر الإسلامي، مفهومه أهميته ضوابطه (عمّان: دار يافا،

والسياسة أو في مجال تفسير النص العقدي أو علم الكلام رتبة العقيدة الإسلامية ذاتها، وغدا نقد بعض أفكارهم نقدًا للإسلام ذاته فانتشر الغلو فيهم، ووصل بالبعض إلى تكفير المخالف لهم في شؤون فكرية اجتهادية. وليس هذا بجديد فقد شهد أهل الإسلام مثله قديمًا.

من المتفق عليه عند المفكرين المسلمين اعتماد الفكر الإسلامي على الوحي وعلى العقائد الإسلامية الثابتة، وذلك سبب من أسباب ضعف احتمال الخطأ في رؤاه العامة مقارنة باتجاهات الفكر الإنساني الأخر التي لا تعتمد على الوحي، يقول الدكتور محسن عبد الحميد: "إن الإسلام يضع الحقائق الإلهية الكاملة أمام العقل في المجالات التي ليس له أن يَلجَها"، ويقول: "إن حركة الفكر الإنساني تحتاج إلى محور ثابت من حقائق الأنفس والآفاق والقيم المنبثقة منها.. وهذا المحور الثابت لا نجده إلا في الوحي". ثم يؤكد بعد تقريره هذا تداخل الفكر مع العقيدة، من حيث كونه فاعلاً فيها، من خلال قيامه بفك البراهين القرآنية اليقينية وإعادة بنائها على مقدمات عقلية، كما قام باستخدام المنطق لرد العقائد الفاسدة^(١).

أما الدكتور فؤاد الراوي فإنه في كتابه "الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي" يؤكد من خلال طريقة تأليفه تشابك الفكر مع العقيدة الإسلامية في العديد من المحاور، ففي أصول الفكر الإسلامي ذكر القرآن والسنة أول أصليين له، وفي مقوماته ذكر العقيدة الإسلامية كأول مقوم له، وفي تعديد خصائصه ذكر التوحيد باعتباره أول خصيصة له^(٢).

(١) محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، ص ١٤.

(٢) فؤاد الراوي، الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي، ط: ١. (عمان: دار المأمون، ٢٠٠٩م)،

إن هذا التداخل بين الفكر والعقيدة واعتماد كل منهما على الآخر ينبغي أن يرافقه تمييز للعقدي القطعي من الفكري الاجتهادي الذي يدخله الخطأ والصواب. وباستمرار الخلط بينهما تزداد التشققات داخل أهل السنة، ويجد كل من أهل التكفير والحدائث دائماً طريقة لفرض رؤاهم الخاصة على الناس بحجة أنها جزء من عقيدة الإسلام، وتعتبر عن المنهج السوي لأهل السنة، كون الحدود غير واضحة بين الفكر والعقيدة.

كما يلحظ الباحثون في الفكر الإسلامي أنه ثمة أشكال أخرى من التداخل بين الفكر وباقي العلوم الإسلامية، ولكنها بدرجة أقل مما هو عليه الحال في العقيدة^(١).

** ** *

(١) فؤاد الراوي، الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي ص (٤٧-٥١) الإجماع والاجتهاد، (٦٩) نظام الأخلاق، (٧٨) التاريخ الحضاري.

المبحث الثالث: العقيدة والفكر العقدي

"الفكر العقدي" مصطلح معاصر يشير إلى منهج النظر إلى العقيدة والتفاعل معها، فيشمل كل ما يتصل بالعقيدة ويتأثر بها من مفاهيم وقضايا ومقاصد وعلاقة بالعمل والحياة ومناهج تفسير، ولكنه - بالنظر إلى ما يحمله من معانٍ ويتضمنه من موضوعات - يمثل مفهوماً عقدياً قديماً موجوداً منذ عصر الإسلام الأول، وهو أوسع من علم الكلام. وإذ قد سبق تعريف العقيدة، فقد بقي هنا أن نعرف بعلم الكلام، إذ لا بد منه للوصول إلى تصوّر لمفهوم الفكر العقدي، الذي يحاول كثيرون إدراجه تحت "علم الكلام الجديد".

يتضمن هذا المبحث أربعة مطالب، الأول: تعريف علم الكلام، الثاني: الفكر العقدي، الثالث: بين علم الكلام والفكر العقدي، الرابع: علم الكلام الجديد.

المطلب الأول: تعريف علم الكلام:

منذ القرن الرابع الهجري وحتى عصرنا ظهرت لعلم الكلام تعريفات كثيرة متقاربة أو متباينة، لكنها في مجملها اتفقت على ذكر وظيفتين لعلم الكلام، الأولى: البرهنة على صدق عقائد الإسلام، الثانية: بيان بطلان العقائد المخالفة^(١). ومن أقدم ما ينقل في تعريف علم الكلام ما كتبه الفارابي (ت: ٣٣٩هـ) في "إحصاء العلوم"، حيث قال: "صناعة الكلام: ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقوال"^(٢).

(١) عبد الحميد عبد المنعم مذكور، التجديد في العلوم الدينية، علم الكلام أنموذجاً، (ليبيا: الجامعة

الأسمرية الإسلامية، مجلة أصول الدين) ص ١٤٤.

(٢) محمد أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، ط: ٢. (بيروت: دار الفكر، =

وواضح أن تعريف الفارابي لعلم الكلام جاء باعتباره علماً لاهوتياً عاماً أو "أداة دينية" ليست خاصة بالإسلام، كما يلاحظ أن الفارابي ضمّنه الدفاع عن قضايا الدين عموماً سواء كانت اعتقادية أو عملية.

في أواخر القرن الخامس عرف الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) في كتابه "المنقذ من الضلال" بشيء من وظيفة علم الكلام فقال: "وإنما مطلوبه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة". فالغزالي هنا يخصُّ به أهل السنة، ثم يتحدث عما دخله مما يتجاوز مهمة الدفاع عن العقائد فيقول: "تشوق المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها"^(١)، وهي مباحث مستوردة من الفلسفة، فالغزالي يعرف علم الكلام - بحسب واقعه - بشيئين: دفاعه عن عقائد أهل السنة، والبحث في حقائق الأشياء، ويرى أن البحث عن حقائق الأشياء ليس شيئاً أصيلاً من علم الكلام.

وفي كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد" يعرف الإمام الغزالي علم الكلام باعتبار مواضيعه، فيحصرها في أربعة أقطاب، هي: ذات الله وصفاته وأفعاله ورسوله، ويعبر عنها بقوله: "وجميع أطراف هذا العلم يحصرها: النظر في ذات الله تعالى، وفي صفاته سبحانه، وفي أفعاله عز وجل، وفي رسول الله ﷺ وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى"، ويذكر في موضوع الرسول أبواب السمعيات، والإمامة وأحكام المبتدعين^(٢).

وقد عرف عضد الدين الإيجي (ت: ٧٥٦هـ) في منتصف القرن الثامن علم

= ١٩٤٩م، ١٠٨-١٠٩.

(١) أبو حامد محمد الغزالي، المنقذ من الضلال، ط: ١، تحقيق: عبد الحليم محمود، (القاهرة: دار الكتب الحديثة) ١٢٤.

(٢) أبو حامد محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ط: ١. (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م)، ١١.

الكلام قائلاً: "الكلام: علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه. والمراد بالعقائد: ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية: المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام"^(١). وهو في هذا التعريف ينص على أحد طرفي علم الكلام، وهو البرهنة على صحة عقائد دين الإسلام، ولكنه يؤكد كون "علم الكلام" علمًا عامًا لجميع طوائف الإسلام ولا يختص بأهل السنة، ولعل هذا ما جرى عليه عرف جماهير أهل العلم منذ نشأ علم الكلام حتى يومنا.

وفي مطلع القرن التاسع يعرف ابن خلدون (ت: ٨٠٨هـ) علم الكلام بقوله: "هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلة العقلية والرّد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة"^(٢). وعلى هذا استقر الأمر، فقد تضمنت مجمل تعاريف علم الكلام التأكيد على أمرين، الأول: كونه علمًا لإثبات العقائد الدينية، والثاني: كونه يظهر بطلان عقائد غير أهل الإسلام. ويلاحظ في التعريف هنا قصر علم الكلام على أهل السنة على طريقة الإمام الغزالي في "المنقذ" و"الاقتصاد"، وهو خلاف الاستعمال الذي قرّره الإيجي الذي يرى أن علم الكلام مشترك بين كل طوائف الإسلام من أهل السنة وغيرهم.

المطلب الثاني: الفكر العقدي:

إن مصطلح "فلسفة الدين" مفهوم معرفي عام نشأ ضمن الدراسات اللاهوتية

(١) عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، شرح المواقف، ط: ١. صححه: محمود الدميّاطي (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٨م) ص ٤٤/١.

(٢) عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحادة، ط: ٢. (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨م)، ١/٥٨٠.

الغربية بسياقاتها المعرفية الخاصة، ثم انتقل إلى عالم المسلمين ليعالج موضوعين: الأول: تاريخ الفلسفة الإسلامية ورجالها الذين يصنف كثير منهم خارج أهل السنة، والثاني: التفلسف وفق الرؤية الإسلامية، بما يتضمن علم الأخلاق والتصوف والاتجاهات الناشئة داخلهما، في مواجهة البنى الفلسفية الغربية أو الأخرى الشرقية في الصين والهند واليابان.

وبالنظر إلى ما سبق لا يمكن أن يكون مصطلح "الفلسفة الإسلامية" بديلاً عن مصطلح نشأ في الوسط الإسلامي وهو "الفكر العقدي" للدلالة على المعارف الإسلامية التي نشأت حول نصوص العقيدة التي جاءت في القرآن والسنة، كما لا يمكن لمصطلح "الفكر الإسلامي" أن يغني عنه لأنه أوسع من أن يحصر بالعقيدة، وفي الوقت ذاته لا يمكن لمصطلح "علم الكلام" مهما تم تطويره أن يكفي لاستيعاب معارف العصر التي تداخلت مع العقائد الدينية أو حتى الموروثة، فهو محدود الموضوعات ومناهج المعالجة كما رأينا في التعاريف السابقة.

وسأعرض فيما يلي ما يوضح مصطلح "الفكر العقدي" ويبين حدوده.

* تعريف الفكر العقدي:

الفكر العقدي، أو "الفقه العقدي" هو بحسب الدكتور فهد الهتار: "التعمق والتفقه في فهم العقيدة، ومقاصدها، وتأصيل قواعدها ومآلاتها، وتحديد ضوابطها، وتنزيل أحكامها، والتجديد في أسلوب عرضها، وفهم ظروف وأسباب الافتراق فيها، وفق منهجية علمية شمولية مترابطة"^(١).

(١) فهد الهتار، الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، ٦٥.

وبالحديث عن نشأة هذا الميدان العلمي؛ فإن الدكتور محمد فوزي المهاجر يرى أن "الفكر العقدي" نشأ في شكل أسئلة كلامية طرحتها الذهنية الإسلامية بعد سلسلة من التغيرات والخلافات حول خلافة النبي الأكرم ﷺ والتحكيم أو الحاكمية التي أثارها الخوارج، ثم الإرجاء ومسألة الجبر أو تكييف الفعل البشري. بعد أن كانت الأمة المسلمة تأخذ معارفها في عصرها الأول من القرآن وتفسيره والسنة النبوية وما فهمه الصحابة وتابعوهم رضوان الله عليهم دون تكلف للتفتيش فيما لم يبحثوا فيه^(١).

وقد ربطت نصوص القرآن والسنة الإيمان بالعمل والأدب والحياء والعبادة والأخلاق الفاضلة وعمارة الأرض، وعلى هذا جرى عمل العلماء والوعاظ وعلماء التزكية والتصوف، فربطوا على الدوام بين الإيمان بالله، وأدب الإنسان مع خالقه والخلق وآدابه القلبية والنفسية الخاصة.

إن ما يذكر في هذا السياق يعتبر من بدهيات الدين والمعارف الإسلامية، ولكن تبعاً لظروف علمية وتاريخية معروفة اقتصر علم الكلام على جانب محدود من قضايا الإيمان الواسعة، تاريخاً الكثير من مسائل العقيدة للفقهاء والمفسرين وشرح السنة وعلماء التزكية والتصوف. وقد احتاج المسلمون في عصرنا إلى جمع شتات مسائل العقيدة ومقاصدها في حقل معرفي واحد، فظهر مصطلح "الفكر العقدي" ليجمع ما تفرق في العلوم من قضايا الإيمان وما يتعلق به من مقاصد وأعمال وآثار، وما ينتج عن ذلك من تصورات.

(١) محمد فوزي المهاجر، نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره، ١٥٧.

وبالحديث عن الغاية من الفكر العقدي، فإنها تظهر من خلال الحديث عن الوضع الحالي لعلم الكلام. إن علم الكلام بشكله الموروث لم يعد كافيًا للحفاظ على عقيدة المسلم، أو شرح الإسلام للعالم، فضلًا عن قدرته على إشعال جذوة الإيمان في قلوب المسلمين، فكان من أهداف الفكر العقدي: الإصلاح العقدي الذي يعد المدخل الرئيسي لإعادة البناء الحضاري للأمة الإسلامية في العصر الراهن والمستقبل الآتي^(١).

ويكون الإصلاح في الفكر العقدي بتقديم التصور الإسلامي المتكامل عن الله والكون والإنسان، كما في القرآن ووفق مفاهيم عصرنا ومعارفه. وبحسب تعبير بعض المؤلفين في الفكر العقدي فإن من أهدافه: دراسة العقيدة دراسة واعية تقوم على الفهم الصحيح للنصوص الشرعية، بسبر أغوارها، واستلهاهم مقاصدها، واستخلاص قواعدها، وتبسيطها للمخاطبين من العوام والخواص بما يتجاوز الحفظ والتلقين، والجمود الذي أصاب الدراسات العقديّة^(٢).

إن البحث في الفكر العقدي يكتسب أهمية كبرى؛ كونه ليس بحثًا عقديًا تراثيًا فحسب، إذ يتداخل فيه الماضي بحاضر الناس، ويجتمع فيه مسلمو اليوم والأمس بواسطة القنوات الإيمانية المشتركة بينهم، باعتبار ما يمثله الفكر العقدي في الإسلام من مستند إيماني مشترك بين أغلب المسلمين، وباعتبار العقيدة المحدد الأصلي للهوية الإسلامية، وصانعة الحضارة من خلال بيانها لحقيقة الوجود والإنسان والكون، فقد أجابت العقيدة الإسلامية عن الأسئلة الوجودية التي شغلت الفلسفة

(١) نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره، ٦.

(٢) فهد الهتار، الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، ٦٥.

بأحكام إجابات، وهذه إحدى المقومات الذاتية لثبات العقيدة الإسلامية^(١)، فالفكر العقدي بالنظر من بعض زواياه يُعنى بتمييز الهوية الإسلامية السنية عن غيرها من الهويات والأيدولوجيات التي غزت العقل البشري، تمييزاً لا يناسب طبيعة الجدل المتبع في علم الكلام.

* الفكر العقدي اجتهاد يتنوع بتنوع المناهج:

إن أركان الإيمان في الإسلام واضحة لا خلاف فيها بين أهل الإسلام عموماً، وبين أهل السنة خصوصاً، وقد اهتم علم الكلام بالدفاع عنها، ولكن من الواضح أن منهجيات شرح أركان الإيمان والتعامل معها تختلف بين أهل السنة باختلاف المنهج المتبع في النظر إلى نصوص العقيدة وتحليل قضاياها، مما يؤثر في تصور المسلم لدينه وعقائده وينعكس على طريقة تعامله مع المسلمين أو غير المسلمين، ففي المنهج السلفي مثلاً يسود في الفكر العقدي الحديث عن عقيدة التوحيد وتطبيقها في العبادة والدعاء ومواجهة المتكلمين - خاصة آراءهم في الصفات - والفلاسفة والصوفية، وفي المنهج الأشعري تشتهر قضايا علم الكلام التقليدية؛ خاصة الصفات والجهة والحد كما يشتهر الاستدلال على وجود الله ومسائل الإيمان بالأساليب الفلسفية الجدلية^(٢).

إن هذه المنهجيات المذكورة وما يصدر عنها من سلوكيات؛ تصدر عن شكل الفكر العقدي لحملتها، وليست جزءاً من عقيدة الإسلام كما يتصور بعض أتباع هذه المناهج. وهنا ينبغي التمييز بين المذهب العقدي المتضمن المنهج، وبين القضية

(١) محمد فوزي المهاجر، نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره، ٧.

(٢) نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره، ١٠.

العقدية أو الإيمانية كما ورد ذكرها في النص المقدس^(١). مثال ذلك: الإيمان بالقرآن وكونه من عند الله تعالى، في مقابل الجدل حول خلق القرآن أو لفظنا به، فالقضية الأولى إيمانية، ولكن الثانية مسألة كلامية^(٢).

المطلب الثالث: بين علم الكلام والفكر العقدي:

لا يمكن بحال أن نستغني بعلم الكلام عن الفكر العقدي، فثمة فوارق جوهرية عديدة بين علم الكلام الموروث والفكر العقدي، منها:

أولاً: اهتم المتكلمون السابقون بالتقديم لعلم الكلام بشيء من المنطق والفلسفة، ولكن علماء العقائد في العصر الحديث طوروا منهجهم وجددوا فيه نظراً للواقع، فتجاوزوا غايات علم الكلام المنحصرة بالدفاع عن المعتقدات إلى تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التجربة الدينية^(٣).

ثانياً: قضايا علم الكلام تُعرض بناء على أنها مسلمات حتى لو كانت من فروع أصول الدين، بينما الفكر العقدي لا يطلق مثل أحكام علم الكلام، بل يفرق تماماً بين قطيعات العقيدة الإسلامية وبين الجانب الاجتهادي البشري من الفكر العقدي، فما زالت كثير من القضايا الكلامية القديمة تدرّس إلى وقتنا المعاصر في بعض المناهج وكأنها قضايا عقدية أصيلة لا يأتي عليها نقد أو تقييم، والحقيقة فيها غائبة^(٤).

في علم الكلام تجاوز الفرقاء في مسألة خلق القرآن دائرة الأصل المتفق عليها - كلام رب العالمين - إلى دائرة الفرع المختلف فيه، ورمى بعضهم بعضاً -

(١) نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره، ١٥٨.

(٢) الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، ٧٠.

(٣) نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره، ١٥٦.

(٤) الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، ٦٧.

ضمن دائرة الاجتهاد - بالكفر والفسوق في الدنيا، والعذاب والنار في الآخرة^(١). بينما الفكر العقدي المعاصر يتجاوز هذه القضايا باعتبارها ليست أصلاً من أصول الإيمان، بل هي قضية ارتبطت بظروف عصرها تدرس كجزء من تاريخ العقيدة وليست جزءاً من العقيدة نفسها.

* تركيز الفكر العقدي على المقاصد:

مما يمتاز به الفكر العقدي المعاصر التركيز في شرح العقيدة الإسلامية على خصائصها ومقاصدها والبعد عن أسلوب الجدل، فقد تميزت بكونها ربانية المصدر شاملة لجميع قضايا الوجود، وكونها واضحة تخاطب عقل الإنسان وعاطفته^(٢). فالمقاصد الدينية التي يهتم الفكر العقدي بدراستها من أهم موضوعات الإسلام، ومع أنها لاقت اهتماماً واسعاً في مجال الفقه والشريعة تحت مسمى "مقاصد الشريعة"، إلا أنها لم تحظ بالعناية ذاتها في مجال العقيدة، تحت مسمى "مقاصد الإيمان" أو "مقاصد العقيدة" مثلاً.

ومن أهم مقاصد العقيدة الإسلامية الكلية:

أ- التصحيح المفاهيمي: من خلال بيان حقيقة العلاقة بين الإله والإنسان والكون والحياة، وشرح السنن الربانية كما قررها القرآن.

ب- التشكيل القيمي: المتمثل في مثل قول النبي ﷺ: «إِنَّ أَكْمَلَ الْمُؤْمِنِينَ إِيْمَانًا أَحْسَنَهُمْ خُلُقًا»^(٣) ومن أهمها قيمة الحرية التي نص عليها القرآن بقول الله

(١) الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، ٧٠.

(٢) نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره، ٨.

(٣) رواه أبو داود (٤٦٨٢) والترمذي (١١٦٢) في سنن الترمذي، طبعة دار الغرب الإسلامي بيروت ١٩٩٨م، تحقيق بشار معروف، وأحمد رقم (١٠٨١٧) كلهم عن أبي هريرة رضي الله عنه.

تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وما تقتضيه من الجدال بالتي هي أحسن، ومنها الوحداية: التي هي جوهر الإسلام، قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ﴾ [الأنعام: ١٠٢].

ج- البناء الحضاري: الذي ذكره القرآن في مواضع كثيرة منها قول الله سبحانه: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]^(١).

المطلب الرابع: علم الكلام الجديد:

من أشهر المصطلحات التي اشتهرت في مجال الدراسات العقدية الإسلامية المعاصرة مصطلح (علم الكلام الجديد)، وهو بالنظر إلى ماهيته علم مختلف عن علم الكلام الموروث، نشأت أفكاره وأصوله على يد سيد أحمد خان الهندي (ت: ١٨٩٨م)، بينما صدرت تسميته أول مرة عن تلميذه الشيخ شبلي النعماني الهندي (ت: ١٩١٤م) الذي كتب كتاباً في العقدية بعنوان "علم الكلام الجديد" أتى فيه بالمباحث الأساسية المعروفة في علم الكلام الموروث وأضاف مباحث معاصرة إليه.

وفي مرحلة لاحقة وقع هذا العلم في حِجر متكلمي الشيعة والإيرانيين منهم خاصة، فأخذوا التسمية من النعماني وأنشؤوا علم كلام جديد على أسس أحمد خان، التي ربما لم تبق من العقيدة والدين سوى مجموعة من الأركان العقدية والعملية الأساسية، مع مجموعة مقاصد كلية وأخلاقية، أو قامت بتأويل أركان الإيمان وإعادة تفسيرها بما يجعلها مختلفة الماهية عما عهد عند المسلمين بفرقهم المعروفة.

لعله من الخطأ استخدام مصطلح "علم الكلام الجديد" في الأوساط الإسلامية، لإطلاقه على رؤى عقدية لا تدخل في علم الكلام، لما في ذلك من

(١) الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، ٧١ - ٧٣.

التلبس والخلط وإيهام أن الجديد منهما امتداد للقديم، ومع هذا فإن أنصار "علم الكلام الجديد" يصرون على هذه التسمية، فيرى إبراهيم بدوي - وهو مفكر شيعي كتب في علم الكلام الجديد - أن اختلاف العصر يقتضي النظر في كامل علم الكلام القديم بمبادئه ومناهجه ولغته، ومن هنا لا يبقى من علم الكلام القديم شيء يستوجب عدم استبداله بعلم آخر، ولكنه يبرر استخدام التسمية القديمة بما في العلمين القديم والجديد من اتفاقهما في هدف الدفاع عن الدين^(١).

وما ذكره بدوي تبرير غريب حقاً؛ إذا كان التغيير سيشمل المبادئ والمنهج واللغة وحتى المواضيع فما الداعي للإصرار على تسميته باسم "علم الكلام"؟!

إن العجب من الإصرار على اسم "علم الكلام الجديد" يزداد أكثر وأكثر إذا اطلعنا على أهداف علم الكلام الجديد كما يذكرها منظروه. يبين الدكتور عبد الجبار الرفاعي^(٢) - وهو عالم شيعي عراقي دخلت أفكاره الكلامية وكتبه إلى بعض الجامعات السنية - شيئاً مما يريدونه في علم الكلام الجديد فيقول: "وتحديث الإلهيات يتطلب أن نفتح على التساؤلات الجديدة، التي تفضي إلى التحرر من الصورة النمطية للإله، وكل ما تشكل في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب

(١) إبراهيم بدوي، علم الكلام الجديد نشأته وتطوره، ط: ٢. (بغداد: درا المحجة البيضاء، ٢٠٠٩م)، ٣٢-٣٣.

(٢) مفكر عراقي وأستاذ في الفلسفة الإسلامية، ولد ١٩٥٤م، أسس مجلة "قضايا إسلامية معاصرة"، له ما يقارب خمسين مؤلفاً كثير منها في الفكر والعقيدة وعلم الكلام الجديد. من كتبه تمهيد لدراسة فلسفة الدين، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، مبادئ الفلسفة الإسلامية، الدين والظنم الأنطولوجي. موقع مؤمنون بلا حدود، مادة "عبد الجبار الرفاعي" اطلع عليه بتاريخ ١٥/١٢/٢٠٢١م.

العديدة بين الفرق، والسعي لترسيخ صورة للإله، تستلهم ما يتحلى به من صفاته الجمالية"^(١).

إن وصف الإله عند دعاة علم الكلام الجديد شيء جديد ينتقون من أسمائه وصفاته ما يناسب ثقافة العصر حسب فهمهم لها، وأما ما وجد في نصوص القرآن وعلم الكلام القديم فلا يعدو كونه صورة تاريخية للمجتمع، وليس لله سبحانه، كما يدعون.

وعادة ما يبدأ دعاة هذا العلم بنقد مسلمات المفاهيم الدينية عند أهل السنة والشيعية بداية من تفسير الوحي وأسلوب اللغة القرآنية، فيرون أن البيئة العربية والطبيعة البشرية للنبي ﷺ أسهمت في صناعة النص القرآني، وهو ليس مقصوداً لذاته، فلا يبقى منه إلا بعض العقائد والقيم الأخلاقية، بل يرى الرفاعي أن المنظومة العقدية والمفاهيمية التي بناها المسلمون بالاعتماد على تعاليم القرآن الكريم لا تمثل سوى قيمٍ بيئيةٍ بدائيةٍ صحراويةٍ غليظة تغلف بغلاف إسلامي، بل حتى إن القرآن ذاته رفضها وقدها وجعلها النقيض لروح الدين ومقاصده الأخلاقية، وأهدافه الإنسانية، حسب تعبير الرفاعي^(٢).

وثمة ملمح آخر لعلم الكلام الجديد يؤكد عليه دعائه، يتمثل بإخراجه عن كونه علماً إسلامياً أو علماً للدفاع عن عقائد الدين إلى كونه علماً آلياً يصف الأديان أو يدرسها دراسة متساوية ضمن سياق الثقافة العالمية اليوم، إضافة إلى ما سبق من

(١) عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ط: ١. (بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠٠٥)، ١١.

(٢) مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ٩٨-٩٩.

تقديمه تفسيرًا جديدًا للإيمان والوحي والقرآن والنبوة يختلف عن مفاهيمها في علم الكلام الموروث^(١).

إن كل ما سبق يدفعني إلى رفض تسمية "علم الكلام الجديد" في السياق المعرفي السني، فضلًا عن جعل "الفكر العقدي" مرادفًا لعلم الكلام الجديد. فلا الأصل الحداثي الذي بدأ في الهند يشبه أصول أهل السنة، ولا تطوره في البيئة الحدائية الشيعية يشبه البيئة المعرفية السنية القائمة على احترام النص المقدس وعدم جواز التلاعب به.

ولا أدري ما حاجة أهل السنة للجلوس على موائد الغير؟ بل لا ينقضي العجب إن رأينا مجموعة من أساتذة العقيدة في الكليات الإسلامية السنية يتلمذون على حدائبي الشيعة، ويرددون بعض أفكارهم الجزئية دون معرفة بخلفياتها، ومجموعة أخرى لم تطلع على طبيعة المنتج الشيعي الواسع في "علم الكلام الجديد"، مما يجعله علمًا خاصًا بحدائبي الشيعة خصوصًا وحدائبي الإسلام عمومًا.

ومعلوم أنه قد امتاز النهج الإنساني في العلوم بالميل إلى تقسيمها لإحكام تصورها والتمكن من دراستها، كما هو واضح من تاريخ العلوم الشرعية واللغوية والطبيعية والإنسانية، فما الداعي إلى السباحة عكس فطرة المنهج العلمي والإصرار على جمع علمين أو ثلاثة علوم تحت مسمى واحد لا يحتملها؟ أو أنها عقدة المسميات الموروثة والوقوف على الرسوم وترك حقائق العلوم!

فما المانع من أن يكون في الساحة العلمية عدة علوم تخص العقيدة لكل منها

(١) كمال الحيدري، أهم مسائل علم الكلام الجديد، مقطع مصور على يوتيوب على قناة "طريق السلام" بتاريخ: ١/٦/٢٠١٥م، اطلع عليه بتاريخ ٢٠/١/٢٠٢١م.

مواضيعه وخصائصه؟ فيكون لدينا: علم العقيدة، وعلم الكلام، والفكر العقدي، وعلم الكلام الجديد، وعلم الأديان، وعلم مقارنة الأديان، وتاريخ الفرق الإسلامية، وفلسفة الدين والفلسفة الإسلامية، وعلم الفكر الإسلامي، والفكر السني، والفكر الشيعي.

المبحث الرابع: التجديد والحداثة

استخدم مصطلحا "التجديد والحداثة" عالميا في مواجهة الاتجاهات الجامدة والتقليدية أو الموروثة، وعند نقل مفاهيم هذين المصطلحين من سياقاتها الغربية المسيحية إلى ميدان المعرفة الإسلامية وقع لبس كبير وخلط في التصورات والاستخدام، خاصة أن الحداثة مفهوم غربي، بينما التجديد مفهوم إسلامي أصيل، فوجب البيان لفض الاشتباك بينهما وفك الالتباس عنهما.

يتضمن هذا المبحث ثلاثة مطالب، الأول: التجديد لغة واصطلاحًا، الثاني: تعريف عام بالحداثة، الثالث: خلاصة في الحداثة والتجديد.

المطلب الأول: التجديد لغةً واصطلاحًا:

التجديد والجديد والجددة في اللغة تأتي لمعان ثلاثة: الأول: ما يقابل القدم والبلى، والثاني: الحادث الذي لا عهد للإنسان به، والثالث: بمعنى القطع. والمستخدم منها بكثرة في عصرنا الأول والثاني، ولا يكاد الثالث يذكر.

وعلى خلاف المشهور في الاستخدام المعاصر، ففي المعاجم وكتب اللغة نجد المعنى الأكثر شهرة من المعاني السابقة؛ الأول ثم الثالث، وقليلًا ما يذكر الثاني. جاء في "الصحاح" عن مفهوم التجديد هو: "من جَدَّ الشيءَ يَجِدُّ بالكسر جِدَّةً: صار جديدًا، وهو نقيض الخَلَقِ. ووجدت الشيءَ أَجِدُّه بالضم جَدًّا: قطعته"^(١). وعند الرازي: "تَجَدَّدَ الشَّيْءُ: صَارَ جَدِيدًا وَأَجَدَّهُ وَجَدَّدَهُ وَاسْتَجَدَّهُ أَي صَيَّرَهُ جَدِيدًا،

(١) أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط: ٤. بيروت: دار العلم للملايين، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ١٩٨٧ م، ٢/٤٥٤.

وَالْجَدِيدَانِ: اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ، وَكَذَا الْأَجْدَانِ. وَجَدَّ النَّخْلَ أَي: صَرَّمَهُ، وَبَابُهُ رَدٌّ^(١). وجاء عند ابن منظور: "الجِدَّةُ: نَقِيضُ الْبَلِي؛ يُقَالُ: شَيْءٌ جَدِيدٌ، وَالْجَمْعُ أَجْدَةٌ وَجُدْدٌ وَجُدُدٌ، وَالْجَدِيدُ: مَا لَا عَهْدَ لَكَ بِهِ"^(٢).

وكثر في القرآن الكريم استخدام لفظ الجديد لمعنى إعادة الشيء إلى الهيئة التي كان عليها، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعَجَبْتَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَدَا كُنَّا تَرَابًا أَدَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [الرعد: ٥] قال الطبري: "﴿أَدَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ إنا لمجددٌ إنشأونا وإعادتنا خلقاً جديداً كما كنا قبل وفاتنا!!"^(٣). وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَدَا كُنَّا عِظْمًا وَرُفَاتًا أَدَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ [٤٩] ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ [الإسراء: ٤٩-٥٠] قَالَ مُجَاهِدٌ: "الْمَعْنَى: كُونُوا مَا شِئْتُمْ فَسْتَعَادُونَ"^(٤).

وقد ورد استخدام الجديد والتجديد في السنة النبوية بمعنى إعادة الشيء إلى ما كان عليه، وإزالة ما لحق به مما ليس منه، من ذلك: ما ورد من طريق عبد الله بن عمرو رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إِنَّ الْإِيمَانَ لِيَخْلُقَ فِي جَوْفِ أَحَدِكُمْ كَمَا يَخْلُقُ الثَّوْبُ الْخَلِيقَ، فَاسْأَلُوا اللَّهَ أَنْ يُجَدِّدَ الْإِيمَانَ فِي قُلُوبِكُمْ»^(٥)، ومنه حديث أبي هريرة

(١) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ٥٤.

(٢) ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، (٣/١١) و(٣/١١٢).

(٣) أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن. (مكة المكرمة: دار التريفة والتراث)، ٣٤٦/١٦.

(٤) أبو حيان محمد بن يوسف ابن حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، (بيروت: دار الفكر، المحقق: صدقي جميل، ١٤٢٠هـ)، ٦٢/٧.

(٥) رواه الحاكم وصححه، وقال: هَذَا حَدِيثٌ لَمْ يُخْرَجْ فِي الصَّحِيحَيْنِ وَرَوَاتُهُ مِصْرِيُّونَ ثِقَاتٌ، وعلق عليه الذهبي بقوله: (رواته ثقات) رقم (٥). أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، ط: ١. (بيروت: دار الكتب العلمية، تحقيق: مصطفى عطا، ١٩٩٠م)، ٤٥/١.

رَسُولَهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «جَدُّوا إِيمَانَكُمْ». قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ نُجَدِّدُ إِيمَانَنَا؟ قَالَ: «أَكْثِرُوا مِنْ قَوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»^(١).

وبالبحث عن المعنى الاصطلاحي للتجديد فإننا نجد أنه يبدأ بالتواجد منذ العهد النبوي، إذ ظهر الحديث عن (التجديد) بمفهومه الديني على لسان النبي ﷺ، ولاحقاً في عصر السلف ظهرت تفسيرات عدة لتحديد أبعاد مصطلح (التجديد) الوارد في قول النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِئَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»^(٢). وما زال الحديث عنه مستمراً حتى اليوم، وإن بأبعاد مختلفة. ولعل من المفيد ذكر أبرز ما جاء في تفسير التجديد الوارد في قول النبي ﷺ السابق:

التفسير الأول: إزالة ما لحق بالدين مما ليس منه من تحريف أو تغيير وإعادةه إلى ما كان عليه، وهو التفسير الأشهر وأكثر ما تواردت عليه أقوال العلماء، جاء عن الإمام أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ) في هذا الاتجاه: "إِنَّ اللَّهَ يَقِيضُ لِلنَّاسِ فِي رَأْسِ كُلِّ مِئَةِ سَنَةٍ مَنْ يَعْلَمُ النَّاسَ السَّنَنَ، وَيَنْفِي عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْكُذْبَ"^(٣).

الثاني: التجديد جهد عام تراكمي، فهو من جهة البعد الإنساني للتجديد ليس شرطاً أن يتمثل في شخص واحد كل مئة سنة، كما يؤكد الإمام ابن حجر العسقلاني

(١) أخرجه أحمد في مسنده عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، رقم (٨٧١٠)، ط: ١. بيروت: مؤسسة الرسالة، المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (٢٠٠١م)، ٣٢٨/١٤. قال الهيثمي: رَوَاهُ أَحْمَدُ، وَإِسْنَادُهُ جَيِّدٌ، وَفِيهِ سُمَيْرُ بْنُ نَهَارٍ وَثِقَةُ ابْنُ جَبَّانَ. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (القاهرة: مكتبة القدسي، تحقيق: حسام الدين القدسي، ١٩٩٤م)، رقم ١٥٩، ٥٢/١.

(٢) رواه أبو داود بسنده إلى أبي هريرة رقم (٤٢٩١) ط: ١. بيروت: دار الرسالة العالمية، المحقق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، (٢٠٠٩م)، ٣٤٩/٦.

(٣) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، مرقاة الصعود إلى سنن أبي داود، ط: ١. بيروت: دار ابن حزم، (٢٠١٢م) محمد شايب شريف، (٣/١٠٦٢)

(ت: ٨٥٢هـ)، بل يكون في طائفة من الناس، نظرًا لكون الصفات والميادين التي تحتاج إلى تجديد من الكثرة بحيث لا تنحصر في ميدان واحد أو شخص واحد^(١)، وكلام ابن حجر يعطي بعداً للتجديد يتجاوز حصر البعض له في العلوم الشرعية.

الثالث: يرى المناوي (ت: ١٠٣١هـ) أن التجديد هو قيام أهل العلم بالاجتهاد لاستنباط حلول منبثقة عن الإسلام للحوادث الجديدة التي تعرض للبشر، نظرًا لكون ظواهر النصوص محدودة، ويرى أن المجددين في هذه الأمة كالأنبياء في بني إسرائيل^(٢)، فبالاجتهاد والتجديد تتسع دائرة أحكام الدين^(٣).

الرابع: يرى بسطامي محمد^(٤) أن محاولات تعريف التجديد عند علماء الإسلام تتضمن الإشارة إلى نقص شيء من الدين واندراسه مما يحتاج معه إلى من يجدده. وأن النقص إما بنقصان نصوصه أو معانيه. أما نقص نصوصه فهو خاص بالسنة بدخول الوضع فيها، وتصدي المجتهدين والمجددين لتتقيحها مما ليس منها، وأما نقصان معاني الدين فيكون بتحريفها، فيشمل كل نصوص الدين، وحفظها يكون باعتماد

(١) أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط: ١. (بيروت: دار المعرفة، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، ١٣٧٩هـ)، ١٣/٢٩٥.

(٢) زين الدين محمد عبد الرؤوف ثم المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ط: ١. (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦هـ)، ٩/١.

(٣) بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ط: ٣. (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ٢٠١٥م)، ٢٥.

(٤) بسطامي محمد سعيد خير مفكر وعالم دين وداعية و كاتب سوداني، المدير السابق لمركز الدراسات الإسلامية بجامعة برمنجهام ببريطانيا، ولد (١٩٥٤م)، من كتبه: مفهوم تجديد الدين، مسألة الحاكمية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، نظرات حول الحاكمية في الإسلام، تطور الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. "ويكيبيديا".

المنهج الصحيح لتفسيرها، ذاك المنهج الذي تلقته الأمة عن السلف والصحابة^(١).

فيتضمن التجديد بحسب الدكتور بسطامي: حفظ النصوص، وإزالة ما لحق بها مما ليس منها، وحفظ معانيها من التحريف، إضافة إلى حفظ المنهج الذي يضمن فهمها بشكل صحيح.

الخامس: وبالحدِيث عن مفهوم التجديد الإسلامي في سياق المعرفة الإسلامية مقابل مفهوم التجديد في سياق فلسفة الحداثة الغربية؛ يؤكد الدكتور محمد عمارة ما جاء عن علماء الإسلام الأقدمين من كون التجديد يعني: العود بالإسلام إلى ما كان عليه زمن السلف. وينبه عمارة على كون هذا المعنى عند المسلمين هو نقيض (التجديد) في المفهوم الحداثي المسيحي الذي هو نقيض الأصولية المسيحية، فيرى أن الإسلام ليس فيه هذه الثنائية فالسلفية والتجديد في الإسلام بمعنى واحد، بينما الأصولية الأرثوذكسية هي الوقوف عند الأصول فقط، تقابلها حركة التجديد الحداثي.

كما يرى الدكتور محمد عمارة أن "الاجتهاد" هو أداة التجديد، وبه يحصل اكتمال الدين، وامتداد الأصول إلى الفروع. وأما التجديد في الأصول فمعناه الكشف الدائم عن جوهر الدين وقواعده وتجليّتها إذا علاها غبار الابتداع^(٢).

* خلاصة في معنى التجديد:

لعله ليس من الخطأ الجمع بين كل ما سبق، باعتبار كل تفسير يبين جزءاً من

(١) بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ٢١-٢٣.

(٢) محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، ط: ١. (القاهرة: مكتبة الشروق

المفهوم العام لمصطلح "التجديد" أو وجهًا من أوجه تفاعل الواقع المتجدد مع النص الديني الثابت.

وإذا سلطنا مسلك الجمع فإن التجديد باعتبار ما سبق يحمل المعاني التالية:

أ- إزالة ما لحق بالدين مما ليس منه من تحريف أو تغيير في النصوص أو المعاني أو المنهج.

ب- إعادة الدين إلى ما كان عليه، من خلال الكشف الدائم عن قواعده وجوهره وإزالة ما يغطيها.

ج- التجديد يكون في أشخاص متعددين وطوائف مختلفة من الناس تتحقق بهم البشارة النبوية.

د- ميادين التجديد متنوعة بتنوع جوانب الحياة وتعدد الاختصاصات التي يلامسها الدين.

هـ- من التجديد قيام أهل العلم بالاجتهاد لوضع الحلول الإسلامية للحوادث الجديدة.

و- الاجتهاد هو أداة التجديد، وبه تتسع دائرة أحكام الدين وتمتد كالأغصان لأصوله.

ز- التجديد الإسلامي هو العودة إلى ما كان عليه السلف بخلاف المفهوم الحدائلي للتجديد.

ومن خلال جمع المعاني السابقة للتجديد ودمجها يمكن أن أعرفه بالآتي:

التجديد: جهد علمي عملي جماعي يشمل الحفاظ على نصوص الدين ومعانيها ومنهج فهمها كما كانت عليه في عهد السلف، والعمل الدائم على تجليتها

بإزالة ما لحق بها من تحريف، والعمل على مدها إلى كافة جوانب الحياة وحوادثها المتجددة بواسطة الاجتهاد، وهو جهد يشمل كافة ميادين الحياة ويقوم بأشخاص وطوائف مختلفة من الناس.

المطلب الثاني: الحداثة وعلاقتها بالتجديد:

إن مصطلح "الحداثة" يلتقي مع مصطلح "التجديد" من بعض الوجوه، رغم الاختلاف الكبير بينهما في المنشأ والتطبيق، وقد وقع في مفهومهما وإطلاقتهما خلط كبير يدعو للتفريق بينهما.

الحداثة في اللغة: مصدر الفعل "حَدَثَ" نقيض "الِقَدَم" من الفعل "قَدَمَ" والحديث: نَقِيضُ الْقَدِيمِ، والحُدُوثُ: كَوْنُ شَيْءٍ لَمْ يَكُنْ، وَأَحْدَثَهُ اللهُ فَهُوَ مُحَدَّثٌ، وَحَدِيثٌ، وَحَدِثَانُ الْأَمْرِ: أَوَّلُهُ وَابْتِدَاؤُهُ، كَحَدَائِثِهِ^(١)، والحديث أيضاً: الجديد من الأشياء. ورجل حَدِثٌ: كثير الحديث. والحَدَثُ: الإِبْدَاءُ^(٢).

يلحظ مما سبق أن مادة "ح د ث" استخدمت في اللغة لمعان عدة، من أهمها: ١- بداية الشيء، ٢- أو قرب العهد به، ٣- أو اختراع شيء، ٤- أو وقوعه، ٥- كما استخدمت بما يقابل القَدَم. وهذا الأخير هو الأقرب والألصق بالمفهوم الاصطلاحي المعاصر للحداثة.

وبالبحث عن مفهوم الحداثة في الاصطلاح المعاصر نجد صعوبة في تحديد المراد بها، كون المصطلح إشكاليًا في الثقافة الإسلامية المعاصرة، لارتباطه بتاريخ

(١) مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ٥/ ٢٠٥-٢٠٦.

(٢) أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، كتاب العين. (بيروت: دار ومكتبة الهلال، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي)، ٣/ ١٧٧.

الثقافة الغربية وظروفها الاجتماعية، وكونه مشكلاً حتى في الثقافة الغربية نفسها نتيجة لإطلاقه على معانٍ مختلفة في الغرب، ثم تعرضه للتحويل أو التشويه أثناء النقل أو الترجمة إلى اللغة العربية.

في تعريفها بمصطلح الحداثة حاولت "الموسوعة العربية العالمية" استيعاب هذه الإشكاليات، فكان مما جاء في تعريفها: "الحداثة مصطلح واسع يشير إلى مذاهب وآراء وممارسات نقدية في الدين والأدب والعمارة والمجتمع، تنطوي على رفض التقاليد والماضي والبحث عن اتجاهات ورؤى جديدة تلغي الميتافيزيقا وتؤكد دور الفرد".

وأما عن تاريخ نشأة الحداثة كفاعل بشري، فتقول الموسوعة: "نشأت الحركة في العقد الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل القرن العشرين، ونادت بضرورة إعادة تفسير الدين في ضوء المعطيات العلمية والتاريخية والسيكولوجية والفلسفية التي وفرها القرن التاسع عشر".

وعن دور الحداثة في المجالات الأخرى تقول الموسوعة: "أما في الأدب والعمارة والمجتمع فليس هناك اتفاق محدد على معنى الحداثة واتجاهاتها، بل إن هناك في المعتاد خلطاً بين التحديث والتنمية والمعاصرة والحداثة، ويتجلى هذا الخلط في الخطاب الثقافي العربي المعاصر كثيراً، حيث يقع الخلط أحياناً عديدة بين المعاصرة التي تعني ضمناً التجديد والتحديث الذي هو طبيعة الحياة، والحداثة التي هي فكر نقدي ديني متطرف ذو منشأ كنسي غربي"^(١).

(١) الموسوعة العربية العالمية، ط: ٢. (الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م)

ولعل ما ذكرته الموسوعة في التعريف بالحادثة أقرب شيء يحكي واقع هذا المصطلح في سياقه الغربي والعربي.

وبالنظر إلى السمة العقيدية لمفهوم الحادثة يؤكد كثير من الباحثين؛ أن الحادثة تستند إلى الإلحاد وعدم الاعتراف بالدين، يقول فضل الرحمن الهندي: "إن مشكلة الحادثة أنها أتت على شكل علمانية، وإن العلمانية هي بالضرورة إلحادية"^(١).

ومن أهم أدوات أو مناهج الحادثة المستخدمة في تفسير النص الديني هي التاريخية التي تقرّأ نصوص الوحي المقدسة ضمن ظروف نزولها باعتبار الواقع مؤثراً فيها، وقد تعاملت مع النصوص الدينية باعتبارها منتجاً بشرياً خالصاً، أو باعتبارها نصوصاً مقدسة مرتبطة بظرفها الاجتماعي كما يرى فضل الرحمن^(٢)، وبالاستناد إلى أدبيات المنهج التاريخي يقول حامد أبو زيد عن نصوص الإسلام: "إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة"^(٣).

وعبارة حامد أبو زيد تعبير متطور عن الفكرة ذاتها التي أصلها أبو الحادثة في العالم الإسلامي سيد أحمد خان وطوّرتها القاديانية، ويعمل عليها منظرو علم الكلام الجديد في إيران، ومن يوافقهم من مفكري الحادثة الذين يتكلمون في العلوم الإسلامية والفكر الإسلامي.

(١) فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث، (بيروت: دار الساقى، ١٩٩٣م)، ص ١١، ٢٧.

(٢) الإسلام وضرورة التحديث، ٢٠٩.

(٣) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط: ١. (الرابط: المركز الثقافي العربي،

خلاصة الكلام: إن التجديد والحداثة وإن التقياً من جهة وجود شيء جديد يقابل شيئاً قديماً أو خَلِيقاً، إلا أن التجديد يكون ضمن الشريعة الإسلامية؛ يستند إلى أصولها، ويدور في فلكها، ويعمل على العودة بالدين إلى منبعه الصافي الأول، بينما ترفض الحداثة الوحي وتستند إلى سلطة الفرد المطلقة وعقله، وترفض القديم أو سلطة النص الديني؛ باعتباره - من وجهة نظرها - نصّاً تاريخياً مرتبطاً بظروفه.

وهنا يظهر الفرق الجوهرى بين التجديد والحداثة وإن حاول بعض المفكرين الإسلاميين أن يعطيها معنى لا يتعارض مع الدين، بقصر مفهومها على النتاج المادي البحت في الحضارة الغربية، أو على الجهة المقابلة حاول آخرون في التيار التقليدي المتطرف أن ينسبوا التجديد الإسلامي الأصيل إلى الحداثة، إمعاناً في رده ورفضه، أو تشويشاً على القائمين عليه، الممثلين لأمر الإسلام به وحاجة الواقع إليه.

المبحث الخامس: مصطلح أهل السنة ومحدداته

أهل السنة هم جماعة الإسلام الكبرى منذ عصر الإسلام الأول وحتى اليوم، ويتميزون باتباع الكتاب والسنة المطهرة وسنة الخلفاء الراشدين واحترام الصحابة وحب آل البيت الكرام، واتباع المذاهب الفقهية الأربعة لاحقاً، ولهم في تفسير نصوص العقيدة ثلاثة مناهج موروثه، هي الأشعرية والماتريدية والحنبلية أو السلفية. يتضمن هذا المبحث مطلبين، الأول: أهل السنة، الثاني: الجماعة.

المطلب الأول: أهل السنة:

السُّنَّةُ لغة: السَّيْرَةُ، حَسَنَةٌ كَانَتْ أَوْ قَبِيحَةً^(١)، والسنة: الطريقة، قال الزمخشري: "سن سنة حسنة: طرق طريقة حسنة، وعرفاً: قول المصطفى وفعله وتقريره"^(٢)، قال ابن فارس: "السَّيْنُ وَالنُّونُ أَصْلٌ وَاحِدٌ مُطَّرِدٌ، وَهُوَ جَرِيَانُ الشَّيْءِ وَأَطْرَادُهُ فِي سُهُولَةٍ"^(٣)، وفي القاموس الفقهي: "السنة: الطريقة. وفي الحديث الشريف: «فمن رغب عن سنتي فليس مني». والمراد: من ترك طريقتي وأخذ بطريقة غيري، فليس مني"^(٤).

وعن بداية إطلاق اسم أهل السنة على الطائفة المسلمة الكبرى المعروفة اليوم يقول ابن سيرين: "لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ، فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ، قَالُوا: سَمُّوا لَنَا

(١) ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ١٣/ ٢٢٥.

(٢) زين الدين المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ٩/ ١.

(٣) أحمد بن فارس القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة. (بيروت: دار الفكر، تحقيق: عبد السلام هارون، ١٩٧٩م)، ٣/ ٦٠.

(٤) سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، ط: ٢. (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨م)، ١٨٤.

رَجَالِكُمْ، فَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ، وَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ الْبِدْعِ فَلَا يُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ" (١).

فقد كان أول ما تميزوا به في عصر السلف الأول: اتباعهم طريقة النبي ﷺ في تفسير الدين وتنزيله، واعتمادهم سنته أصلاً في فهم الدين جنباً إلى جنب مع القرآن، يقول الإمام الشافعي: "سُمِّيَتْ بِبَغْدَادَ نَاصِرَ السُّنَّةِ" (٢)، وذلك بعد غلبة مدرسة الرأي على بغداد قبل دخوله عليها.

ولكن مع ظهور بدع جديدة في بعض الآخذين بالسنة النبوية، بدأ اسم أهل السنة يطلق على الجماعة باعتبار ما يميزها من العقائد بالدرجة الأولى - منها تنزيه الله عن مشابهة الخلق - مع تمايز سياسي واجتماعي ومنهجي في مواجهة المعتزلة والشيعة والخوارج وغيرهم من الطوائف، ولكن لما كان أهل الحديث الفئة الأبرز في الدفاع عن الجماعة في الصدر الأول التصق مجال تخصصهم باسمها، فغدا اسم (أهل السنة والجماعة) يشير إلى التمايز العقدي أصالة، إلى جانب تمايزات أخرى سيأتي بيانها.

أ- خصائص أهل السنة:

لأهل السنة خصائص تميزهم عن غيرهم من فرق الإسلام، يقول عبد القاهر البغدادي (ت: ٤٢٩ هـ) في بيان صفات أهل السنة: "لا يُكْفَرُ بعضهم بعضاً، وليس

(١) رواه مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ط: ١. رقم: (بيروت: دار إحياء التراث العربي، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، ١٩٥٥ م).

(٢) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ط: ١. (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، تحقيق: عبد الله التركي، ١٩٩٧ م)، ١٤/١٣٦.

بينهم خلاف يوجب التبري والتكفير، فهم إذن أهل الجماعة القائمون بالحق، فلا يقعون في تناقض وتناقض، وليس فريق من فرق المخالفين إلا وفيهم تكفير بعضهم لبعض وتبري بعضهم من بعض" (١).

وإن كان لأهل السنة أصولهم الخاصة بهم في العقيدة والفقهاء والحديث والتفسير، وتصورهم عن التدين والسياسة والحكم؛ إلا أن أكثر ما يميّزهم عن غيرهم هو ميدان العقيدة والإيمان.

ب- المناهج العقيدية السنية:

تميز أهل السنة في تفسير النصوص العقيدية بطريق وسط تجمع بين العقل والنقل وروح النص، تتجنب جمود المجسمة على الألفاظ، أو تطرف المعتزلة لآراء الخوارج والمعطلة والقدرية، أو تأويلات الباطنية. ولهم مناهج متقاربة في قراءة النصوص العقيدية تتوزع على الاتجاهات الثلاثة المشهورة عند أهل السنة؛ النصي والعقلي والروحي، يقول ابن السبكي (ت: ٧٧١) في شرح عقيدة ابن الحاجب: (اعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد واحد، وإن اختلفوا في الطرق والمباني، وهم بالاستقراء ثلاث طوائف: الأولى: أهل الحديث، الثانية: أهل النظر العقلي؛ وهم: الأشعرية، والحنفية، الثالثة: أهل الوجدان والكشف؛ وهم الصوفية، ومبانيهم مبادي أهل النظر والحديث في البداية، والكشف والإلهام في النهاية) (٢).

(١) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، ط: ١. (القاهرة: مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، تحقيق محمد عثمان الخشت، ١٩٨٩م)، ص ٣١٢.

(٢) محمد أبو منصور الماتريدي، تفسير الماتريدي، المقدمة: ط: ١. (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م)، ١/١٥٧.

وذكر العلامة السِّفَّاريني الحنبليّ (ت: ١١٨٨ هـ) أنهم الأثرية والأشعرية والماتريدية^(١)، بينما قال المرتضى الزبيدي: "إذا أُطْلِقَ أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية"^(٢). وقال ابن عابدين: "أهل السنة والجماعة؛ وهم: الأشاعرة والماتريدية"^(٣).

ولعل الشيخين الزبيدي وابن عابدين انطلقا في حصرهم ذلك من صفة العصر وعرف زمنهم، أو كردة فعل على دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، التي صدرت في كثير من خصائصها الكلامية عن المدرسة السلفية.

وأما الإمام ابن القيم فيرى أن أهل السنة لَا يَنْتَسِبُونَ إِلَى مَقَالَةٍ مُعَيَّنَةٍ، وَلَا إِلَى شَخْصٍ مُعَيَّنٍ غَيْرِ الرَّسُولِ، فَلَيْسَ لَهُمْ لِقَبٌ يُعْرَفُونَ بِهِ، وَلَا نِسْبَةٌ يَنْتَسِبُونَ إِلَيْهَا^(٤). وكلامه يشبه كلام سابقه، فيه ما فيه مما ينبغي التوقف عنده.

وكما هو واضح فإن بعض العلماء يهمل أهل الحديث في ذكر أهل السنة، كما يعرّض آخرون بتسمية الأشاعرة والماتريدية. وهذا أمر قديم، لكن الجديد ما وقع من اختلاط ثوابت عقيدة الإسلام بالاجتهادات الفكرية عموماً واجتهادات الفكر العقدي خصوصاً، إسلامياً كان أو غيره، مما أدى إلى أن ينتسب أو يُنسب إلى أهل

(١) محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي، لوامع الأنوار البهية، ط: ٢. (دمشق: مؤسسة الخافقين، ١٩٨٢م)، ١ / ٧٣.

(٢) محمد بن محمد مرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقين. (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٤م)، ٢ / ٦-٧.

(٣) محمد ابن عابدين الدمشقي الحنفي، حاشيته رد المحتار على الدر المختار، ط: ٢. (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٦م)، ١ / ٤٨-٤٩.

(٤) محمد بن محمد البعلبي شمس الدين ابن الموصلي، مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلة لابن القيم، ط: ١. (القاهرة: دار الحديث، تحقيق: سيد إبراهيم ٢٠٠١م)

السنة من ليس منهم، من كل تيار حدائي أو متطرف نشأ في المجتمعات السنية، أو أفرزه واقع المسلمين في العصر الحديث، أو ما وقع من اختلاط الرؤى السياسية الاجتهادية والأيدولوجيات العلمية بثوابت العقيدة.

وهنا يتضح قصور الدرس العقدي والفكري السني عن الحاجات المعرفية للمجتمعات السنية.

المطلب الثاني: الجماعة:

أطلق على طائفة الإسلام الكبرى التي يمثلها أهل السنة وصف آخر، وهو "الجماعة"، وهي في اللغة تطلق على عدد كل شيء وكثرته^(١)، كما تأتي ضد معنى الفرقة، وقد جاء في الحديث: «الْجَمَاعَةُ رَحْمَةٌ، وَالْفُرْقَةُ عَذَابٌ»^(٢). ومن هنا جاء اسم الجماعة، فقد جمعوا بما تميزوا به من وسطية المنهج عموم أهل الإسلام من العلماء والعامّة، وقد مر قول عبد القاهر البغدادي في وصف أهل السنة: "لا يُكْفَرُ بعضهم بعضًا، وليس بينهم خلاف يوجب التبري والتكفير، فهم إذن أهل الجماعة القائمون بالحق"^(٣).

قال ابن حزم مبيّنًا مبدأ أهل السنة واستمرارهم: "وأهل السنة الذين نذكرهم أهل الحق، - ومن عداهم فأهل البدعة - فإنهم الصحابة رضي الله عنهم، وكلُّ مَنْ سَلَكَ نهجهم من خيار التابعين، ثم أصحاب الحديث، ومن أتبعهم من الفقهاء، ومن اقتدى

(١) ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ٨/ ٥٤.

(٢) أبو بكر أحمد بن عمرو بن مخلد الشيباني، كتاب السنة، ط: ١. (بيروت: المكتب الإسلامي،

تحقيق: الشيخ ناصر الدين الألباني، ١٤٠٠هـ) رقم ٩٣.

(٣) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، ص ٣١٢.

بهم من العوامّ في شرق الأرض وغربها"^(١).

وفي صدر الإسلام لم يكن لجماعة المسلمين اسم خاص، بل كان الاسم يطلق على من خرج عنها، فيقال: قدرية وجهمية وخوارج ومعتزلة وشيعة وروافض وجبرية، أما من لم يطلق عليه اسم خاص وبقي آخذاً بالقرآن والسنة فقد بقي ضمن جماعة المسلمين التي تميزت عن باقي الطوائف والفرق باعتماد السنة النبوية، فنسبت إليها، وقيل عنها: أهل السنة والجماعة.

وأهل السنة هم الذين رسّخوا الإسلام ونشروه في بلاد العالم، بخلاف الطوائف والفرق الأخرى فقد توجّهت - في الغالب - للحرب على دول المسلمين والتغذي على تفريق جماعتهم، ولم يكن لدولها في تاريخ الفتوح والدعوة جهد يذكر، باستثناء الشيعة الزيدية الذين لا يبتعدون كثيراً عن أهل السنة، رغم بعض الآراء الشيعية والاعتزالية التي يتبنونها.

ومن المهم التنبه إلى أن أهل السنة لا يمكن عدّهم فرقة، مثل باقي الفرق، وإنما هم جماعة المسلمين، ففي علم تاريخ الأديان والفرق توجد مراحل ينتج عنها تشكل الفرق الدينية، تبدأ بأفكار دينية خاصة يتبناها بعض الأفراد أو الجماعات من أتباع دين ما، تمثل إرهاباً لولادة الفرقة، ثم تتحول إلى قوة اجتماعية أو سياسية وهو ما يعرف بمرحلة الولادة، تتجمع هذه المجموعة على بعضها فيتطوّر فكرها من خلال دولتها أو تجمّعها الخاص، ويكون لفكرها في كل مرحلة سمة تختلف عن المرحلة اللاحقة. كما أن الفرق التي ظهرت بين المسلمين تميزت كل منها بالأخذ

(١) علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط: ١. (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)، ٢/ ٩٠.

بفكرة من الإسلام والبناء عليها مع تجاهل أجزاء أخرى، فالشيعة بنوا فرقتهم على مبدأ الإمامة والولاية، والخوارج على مبدأ الحكم أو تكفير مرتكب الكبيرة، والمعتزلة على مجموعة أفكار منها المنزلة بين المنزلتين وخلق أفعال العباد. أما أهل السنة فلم يَمروا بمراحل تطوّر الفرق لكونهم يلتزمون ما كان في عهد النبوة، كما أنهم بنوا منهجهم على الأخذ بكامل ما جاء في القرآن الكريم والسنة المطهرة، ولهذا من الخطأ عدّهم فرقة.

** ** **

المبحث السادس: مفهوم العصر الحديث

العصر الحديث مصطلح شائع في الاستخدام البشري المعاصر، ولكن لا يمكن القول باتفاق البشر على تحديده بتاريخ واضح أو بسنة خاصة، فكل أمة تنظر إليه باعتبار رؤيتها الخاصة وتاريخها الخاص. وبالنظر إلى واقع الأمة المسلمة يمكن أن نقسمه إلى مرحلتين مختلفتين أثرت كل منهما في الواقع بشكل مختلف عما سبقها أو لحقها؛ الأولى بداية النهضة الأوروبية والتحويلات العالمية في القرن السادس عشر الميلادي، والثانية في القرن التاسع عشر، الذي شهد احتكاكاً مباشراً بين الحضارة الأوروبية والشعوب المسلمة. وفيه ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: المرحلة الأولى من العصر الحديث:

نجد في كتابات المفكرين والمؤرخين المسلمين عدة معالم تصف العصر الحديث، أهمها:

أ- يبدأ العصر الحديث إجمالاً في القرن السادس عشر، تلك الحقبة التي شهدت بداية النهضة الأوروبية في الغرب، وبداية الاختراق الغربي للعالم الإسلامي، ومن أبرز الأحداث التي مهدت له، فتح القسطنطينية (٨٥٧هـ / ١٤٥٣م) وسقوط الأندلس سنة (٨٩٧هـ / ١٤٩٢م)، وما نتج عنهما من إصلاح اجتماعي غربي، وانطلاق للكشوف الجغرافية وحملات تطويق العالم الإسلامي واكتشاف أمريكا، ثم وصول الإنجليز إلى الهند^(١)، وذلك نتيجة لإصرار غربي على إيجاد طريق تجاري جديد غير طريق الحرير الذي يسيطر عليه المسلمون ويتحكمون به.

(١) ويكيبيديا، عصور حديثة، اطلع عليه بتاريخ ٣٠/٣/٢٠٢١م.

ب- تحرر الفكر الديني الغربي نتيجة تأثيره بالمسلمين، وبالأحداث السياسية الكبرى التي وقعت بين المسلمين والغرب، فظهر مارتن لوتر عام (٩٢٣هـ/١٥١٧م)، وبدأ الفكر الغربي بالحركة بحرية أكبر خارج الفكر اللاهوتي الكنسي الذي لم يستطع الحفاظ على بلدانهم في مواجهة الحضارة الإسلامية، يقول محمد البهي: "وكما كان القرن السادس عشر هو مصدر الإصلاح الديني في الغرب كانت نهايته بداية اتصال الغرب المسيحي بالشرق الإسلامي اتصالاً اقتصادياً"^(١).

ويرى أحمد أمين أن المفاهيم الاجتماعية للعصر الحديث ظهرت عند الغرب بعد ابن خلدون (٨٠٨هـ / ١٤٠٦م)، حيث استفادوا من أطروحاته وبنوا عليها جيلاً بعد جيل، في حين انقطع أثر ابن خلدون في الشرق بموته^(٢). ولعله من الممكن الاستدراك عليه بأن الغرب لم يكتشف ابن خلدون إلا بعد قرنين أو أكثر من وفاته، وبأن دواعي النهوض الغربي كثيرة ومتعددة لا يمكن حصرها بالأثر الإسلامي عليهم.

بالتوازي مع انطلاق الحضارة الغربية شهد العالم الإسلامي أحداثاً سياسية وعسكرية أدت إلى انكماشه حضارياً تمثلت بسيطرة السلطنة العثمانية على معظم العالم الإسلامي بعد سقوط دولة المماليك في الشام على يد السلطان سليم (٩٢٢هـ/١٥١٦م) بعد معركة مرج دابق، وسقوطها في مصر بعد معركة الريدانية مطلع عام (٩٢٢هـ/١٥١٧م)، وعدم قدرة العثمانيين على تطوير مساحات الدولة الشاسعة أو العناية بها، والاكتماء بالسلطة العسكرية، وإبقاء ما كان على ما كان.

(١) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط: ٤. (القاهرة: مكتبة وهبة،

١٩٦٤م)، ٨.

(٢) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ط: ١. (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٠م)، ٧٢.

إثر ذلك دخل العالم الإسلامي حالة جمود خطيرة باستثناء بعض أوجه التطور في القوانين والحضارة في مركز السلطنة العثمانية وبعض مدنها الكبرى، وقد أدى الجمود في نهايته إلى ظهور حركتي نهوض في عالم المسلمين، إحداهما إصلاحية ذاتية والأخرى حدثية متأثرة بالغرب.

في هذا السياق يرى الدكتور حسن الشافعي أن العصر الحديث يبدأ في القرن السادس عشر والسابع عشر، ولكنه في الحالة الإسلامية يتأخر إلى منتصف القرن الثامن عشر الميلادي أو الثاني عشر هجري، وعن سبب التأخر يقول الشافعي:

"وذلك بسبب ما ران على العقل الإسلامي والحياة الإسلامية من جمود، بينما كان الفكر والحياة الغربيان يتطوران بإيقاع شديد متسارع منذ عصر النهضة مما هباً للقوم أن ينتزعوا زمام القيادة العالمية"^(١).

ويمكن أن نقول: إن المرحلة الأولى من العصر الحديث بدأت مع ظهور نموذج الدول الإمبراطورية الذي دفع لتطور علمي واقتصادي وإداري بهدف خدمة الإمبراطوريات الكبرى وتعميق سيطرتها وتوسيع أملاكها، كما ظهرت في الفترة ذاتها بوادر النظام الرأسمالي والتعليم الأكاديمي في أوروبا، مترافقة مع حرية فكرية تتوسع باضطراب مستمر، حيث مثلت هذه العناصر أركان الحضارة الغربية، وقد كانت النهضة الأوروبية منذ انطلاقتها وحتى نهاية القرن الثامن عشر نهضة مسيحية صاعدة تقابل حضارة إسلامية آخذة بالتراجع.

(١) حسن الشافعي، المدخل إلى علم الكلام، ط: ٢. (كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية،

وفي مقابل ذلك كانت ثمة نهضة عثمانية في القوانين والتشريع وأنظمة الوقف الثابتة والنقدية والإدارة الاقتصادية^(١)، لكنها كانت نهضة جزئية وفي مناطق محصورة لم تستمر بالزخم ذاته الذي كان عليه الحال في أوروبا.

المطلب الثاني: المرحلة الثانية من العصر الحديث:

لا توجد تواريخ محددة تفصل بين مرحلتَي التاريخ الحديث، وقد اختلف المؤرخون في ذلك، لكن يمكن أن نقول: إن المرحلة الثانية من العصر الحديث الحالي بدأت مع مطلع القرن التاسع عشر حيث ترسخ التيار الربوبي في أوروبا وبدأت النهضة الأوروبية تتحول من نهضة مسيحية إلى نهضة غير مسيحية؛ ربوبية ثم إحادية، وظهر معها مصطلح الحداثة والعلمانية والمدنية، وفي هذا السياق ظهر (دارون) وكان مؤمناً ربوبياً يؤمن بخالقه ويشكُّ بالأديان وبما قررته عن بداية الخلق، وقد كانت نظريته السند العلمي الذي انطلق منه المتحررون من الإيمان المسيحي أو الملاحدة نحو التحرر العام من سلطة الأفكار القديمة أو الدين.

في ظل صعود الفكر الحر في أوروبا، وانتشار الفلسفة الوجودية التي تتمحور حول الإنسان ومصالحة انتشرت في الغرب دراسات المجتمع والنظم السياسية بشكل واسع، وانطلقت في الوقت ذاته حملة استعمارية جديدة لا تشبه الحملات الصليبية التي عرفها التاريخ، فاحتلت أولاً الهند والجزائر وبعض الأقاليم المسلمة في آسيا وإفريقيا من قبل الإنجليز والفرنسيين والهولنديين والإسبان^(٢).

(١) عيبر قطناني، "المؤسسات الوقفية في العهد العثماني"، مجلة دراسات بيت المقدس، ٢٠١٧م،

٧٦، ١٧/١.

(٢) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ١٧ وما بعدها.

وقد كانت هجمات الأوروبيين حملات مسيحية بمبررات حدائية ونهضوية وفكرية، أو حملات حدائية استخدمت المسيحية كأداة، وهنا بدأ العصر الحديث في العالم الإسلامي، فقد صدم الفكر الأوروبي الحدائتي الحضارة الإسلامية بما تحمله من فكر محافظ مرتكز على الإيمان وموروث معرفي، فأحدث رجفة في كل العلوم والمعارف الدينية والاجتماعية آذنت ببدء العصر الحديث بالنسبة للمسلمين.

يمكن تحديد العصر الحديث عند المسلمين بالنصف الثاني من القرن التاسع عشر، ويستثنى من ذلك بلاد الهند فقد اصطدمت بالحضارة الغربية قبل بلدان المشرق بحوالي نصف قرن أو أكثر. فظهر سيد أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨) أبو الحدائة الإسلامية في منتصف القرن التاسع عشر، واستفاد منه فيما بعد غلام أحمد القادياني (١٨٣٥م - ١٩٠٨م) الذي عاصر رحمة الله الكيرواني الهندي (١٨١٨ - ١٨٩١) الذي وقف في وجههم وعمل على نقد منهجهم.

لقد كان للاستعمار أثره في تشكيل أفكار العصر الحديث في البلاد المسلمة، يقول البهي: "وهكذا نجد أن الاستعمار الغربي له صلة وثيقة بالفكر الإسلامي، منذ بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر، سواء في خلق أو معاونة ما يسند من اتجاه، أو في إثارة ما يقاومه من اتجاه آخر"^(١)، ويوافقه في ذلك الدكتور الشافعي إذ يرى أن التحدي الذي مثلته الثقافة الغربية الوافدة في المجتمع والدولة والتعليم والدين أثر بشكل كبير على شكل العصر الحديث عند المسلمين^(٢).

وإذا كان أحمد أمين يعزو المفاهيم الاجتماعية للعصر الحديث - التي ظهرت

(١) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ١٢.

(٢) حسن الشافعي، المدخل إلى علم الكلام ١١٦.

عند الغرب - إلى تأثيرهم بآبن خلدون؛ فإنه يعزو الأوضاع الحديثة التي ظهرت في العالم الإسلامي إلى شيئين؛ حالة الانفجار التي ولدها الاستبداد في نهاية السلطنة العثمانية أواخر القرن التاسع عشر، والاتصال بالغرب من خلال الدراسة في جامعاته ونقل علومه ومعارفه^(١).

ومما ينبغي الوقوف عليه هنا، أن الربع الأخير من القرن العشرين والأول من القرن الحادي والعشرين يمثلان مرحلة مهمة من مراحل العصر الحديث، فلا أشكُّ في أن العقدين الأخيرين من القرن العشرين كانا من أشد سنوات ذلك القرن في المخاضات والإرهاصات السياسية والاجتماعية والثقافية في عالمنا، والمتابع لحركة الفكر الإسلامي في هذه الحقبة يستطيع أن يرصد عدة تحولات ومنعطفات مهمة في مسائل: فلسفة الدين، وعلم الكلام، والتأويل، وقراءة النص، وفلسفة الفقه، ومقاصد الشريعة، والنظام المعرفي^(٢).

المطلب الثالث: خلاصة في مفهوم العصر الحديث:

بدأ العصر الحديث الحالي بمفاهيمه الجديدة في بلاد المسلمين في القرن التاسع عشر، ولكنه لم يظهر بوضوح إلا في النصف الثاني منه، واستمر بالتوسع في العالم الإسلامي، حتى أتم انتشاره بسقوط الخلافة العثمانية، حيث وجدت جميع عناصره في جميع الأقاليم المسلمة، على كافة الصُّعد السياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والفكريَّة والدينيَّة والقوميَّة، ومن الملاحظ أن تأثر المسلمين في الهند

(١) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ٧٢.

(٢) عبد الجبار الرفاعي، الدين والنزعة الإنسانية، ط: ٣. (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠١٨)،

بأطروحات العصر الحديث إيجاباً أو سلباً كان أبكر وأعمق، فبدأ العصر الحديث عندهم أبكر مما شهده باقي العالم الإسلامي.

ومن الملاحظ في العصر الحديث أنه لم يكن لدى العقل المسلم إشكالية كبيرة في التعامل مع النهضة الأوروبية المسيحية، وإنما وجدت الإشكالية لدى الاصطدام بالوجه العلماني الحدائلي للنهضة الأوروبية أثناء فترة الاستعمار، مما أثار العقل المسلم وأدى إلى انطلاق العصر الحديث الإسلامي بخصائصه الفكرية والاجتماعية التي نشهدها اليوم، سواء في صناعة اتجاه جديد أو مساندة اتجاه ما، أو استثارة اتجاه بعينه^(١). وهذه الدراسة تستهدف بشكل أساسي وصف ما وقع في الفكر العقديّ السنّي من تجديد في عصر المسلمين الحديث الذي بدأ منتصف القرن التاسع عشر تقريباً.

*** ** **

(١) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ١٢.

الفصل الثالث

تجديد الفكر العقدي في العصر الحديث

- ❖ تمهيد: أهمية دراسة مقاربات العقيدة الإسلامية في العصر الحديث
- ❖ المبحث الأول: توصيف عام للفكر العقدي الإسلامي قبل العصر الحديث
- ❖ المبحث الثاني: التجديد الكلي في الفكر العقدي السني
- ❖ المبحث الثالث: التجديد الجزئي في الفكر العقدي السني

الفصل الثالث

تجديد الفكر العقدي في العصر الحديث

يهدف هذا الفصل إلى تقديم خريطة معاصرة لاتجاهات تجديد الفكر العقدي عند أهل السنة، وقد جاء هذا الفصل في تمهيد وثلاثة مباحث.

تناول التمهيد أهمية دراسة مقاربات العقيدة الإسلامية في العصر الحديث، بينما قدم المبحث الأول توصيفاً عاماً للفكر العقدي الإسلامي قبل العصر الحديث. أما المبحث الثاني فكان عن التجديد الكلي في الفكر العقدي السني، بينما كان الثالث للتجديد الجزئي فيه.

أهمية دراسة مقاربات العقيدة الإسلامية في العصر الحديث

لما يعتقد الإنسان ويؤمن به دور كبير في صناعة سلوكه في هذه الحياة، أو تحديد رؤاه وتوجيه أفكاره، من هنا تمثل العقيدة أساس الدين الذي تتفرع عنه تشريعاته. وقد تميزت الديانات السماوية بوحدة العقيدة رغم اختلاف التشريعات، ولكن هذه التشريعات رغم اختلافها باختلاف الأزمان والأمم والأجيال، إلا أنها لم يكن لها بحال أن تشرع على نحو مخالف لمقتضيات الإيمان، بل كانت متسقة مع الإيمان بالخالق ووحدانيته وكمالته وإرادته الخير لعباده فيما يشرع لهم.

ولقد كان الإسلام الدين السماوي الخاتم الذي رضي الله لعباده، فجاء مؤكداً ومتمماً لما أتى به رسل الله وأنبيأؤه السابقون من عقائد أو إرشادات إلى محاسن الأخلاق وفضائل الأمور، فكان خاتمة عقد الوحي وتاج الديانات والشرائع، إذ تمم الله به ما لم يتم للسابقين من مكارم، وجعل شريعته مهيمنة على الشرائع السابقة،

قال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]. وقال النبي ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»^(١).

إن الإيمان بأركان الإسلام المقررة في القرآن الكريم هو ما يجمع المسلمين المحمديين مع أتباع الرسل السابقين، ولكن كما تعرضت عقيدة الرسل السابقين إلى التحريف عبر تفسيرها وتأويلها من قبل مجرمي أتباعها بغير ما أراد الله منها، فقد وقع مثل ذلك من بعض أبناء الإسلام، فظهرت منذ زمن السلف تأويلات وتفسيرات على أطراف نصوص العقيدة الواضحة تحاول تحريف المفاهيم العقديّة في الإسلام للابتعاد بها عما جاءت به.

وقد امتن الله على أهل الإسلام بالجماعة فحفظ فيها دينه الخاتم من التغيير والتحريف، وقد تمثلت جماعة المسلمين بأهل السنة - غالباً - على اختلاف مناهجهم العلمية واتجاهاتهم الفكرية، كما تميزت الجماعة بالعلماء الربانيين الذين جمعوا بين العلم والإخلاص، فعملوا في كل زمان على إزالة ما يلحق بأفهام الناس ونصوص الدين من أوهام لا تقبل بها عقيدة الإسلام، كما عملوا على تبليغ تعاليم الإسلام الخالدة وشرحها، في كل زمان بلغة أهله، أداءً لأمانة العلم والبلاغ، متمثلين في ذلك ما وصف الله تعالى به أنبياءه حينما قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤].

(١) أخرجه الإمام أحمد في "المسند" (ج ٢/ ص ٣١٨)، والإمام البخاري في "الأدب المفرد" (٢٧٣)، والحاكم في "المستدرک على الصحيحين" (ج ٢/ ص ٣١٦)، والبيهقي في "السنن الكبرى" (ج ١٠ ص ١٩١ - ١٩٢) وغيرهم من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه).

ولكن جهودهم العالية وتطلّعهم المستمر نحو الحقيقة لم يضمن دائما أن يكون كل ما أدوه موافقا لما يجب أن تكون عليه الأمور، فقد وقعت أخطاء في كل العلوم والميادين، كونهم بشرا، ولكنها تبقى نسبة ضئيلة بالنسبة إلى مجموع ما قدّموه، كما لا يمكن مقارنة أخطائهم بما وقع من الفرق المنفصلة عنهم، التي بنت منهجها ليس على أخطاء، وإنما على تحريف أصول الدين كما وقع للروافض والباطنية والخوارج.

وقد كانت لعلماء العقيدة عند أهل السنة والجماعة عبر تاريخهم الطويل مناهج عدة في شرح عقائد الإسلام الثابتة وتفسير نصوصه، ورغم اختلاف مناهجهم إلا أنها كانت من التقارب بما لا يخرجها عن القرآن والسنة ولغة العرب، كما لم تخرج اتجاهاتهم عما يستوعبه مفهوم الجماعة.

وبالجمله فقد كان للجماعة اتجاهان في الفقه والعقيدة هما مدرسة أهل الرأي وأهل الحديث، بدأت منذ عصر الصحابة الكرام واستمرت حتى عصر الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله (ت: ٢٤١هـ)، الذي حمل إرهابات ولادة مدارس سنية عقدية مستقلة متباينة، حيث بدا شيء من التمايز بين الحنابلة ومتكلمي أهل السنة الأوائل، مع الغلبة لصالح الاتجاه النصي الذي مثله الحنابلة، وقد تسببت شدة الحنابلة ومحاربتهم "الكلام السني" في تقدم أصحاب الطوائف الأخرى من باطنية وشيعة وقرامطة ومعتزلة، إذ لم يعد النص بذاته دون تفسير واستدلال كافياً للإجابة على أسئلة ذلك العصر، واستمر الأمر كذلك حتى ظهر الإمام أبو الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ) رحمه الله.

إن أول مدرسة كلامية سنية مستقلة ومتكاملة الأركان كانت مدرسة الإمام أبي

الحسن الأشعري رحمه الله، تلك المدرسة التي قام منهجها على هدم منهج المعتزلة وإثبات ما جاءت به النصوص بكلام سني لا يخرج عن مبادئ الجماعة، يقول سعد الدين التفتازاني عن بداية أمر الإمام أبي الحسن: "ثم إن المعتزلة توغلوا في علم الكلام وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول، وشاع مذهبهم فيما بين الناس.. وترك الأشعري مذهبه، واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما وردت به السنة، ومضى عليه الجماعة. فسُموا أهل السنة والجماعة"^(١).

وبعد ذلك بزمن بدأت تتمايز مدرسة الحنابلة الكلامية عن الأشاعرة تمايزاً واضحاً، فبدأت مدرسة سنية مستقلة ذات منهج خاص رغم وجود أكثر من اتجاه فيها فيما يتعلق بقضايا صفات الله سبحانه وتعالى، وسبقتها - أو عاصرتها أو تبعتها - في ذلك الماتريديّة التي تشبه الأشعرية وتخالفها في بعض القواعد.

وقد تشارك في تحقيق المنهج العقدي لأهل السنة علماء الكلام والصوفية والفلاسفة السنة والوعاظ والحكماء والفقهاء والمحدثون في كل زمان.

وإن كان علماء الكلام هم أصحاب الشهرة الأوسع في مجال التنظير العقدي والدفاع عن الدين ورد الشبهات عنه؛ فإن الزهاد وعلماء التربية والصوفية كانوا الأكثر تأثيراً والأعمق وجوداً في ميدان التطبيق العملي للعقيدة الإسلامية، بينما كان المحدثون رقباء النص وحماة يذكرون المتكلمين دوماً بالعودة إلى النص المعصوم كلما تلبّست بهم الفلسفات لكثرة ما يعاركون أهل الشبه والابتداع. وإن وقعت بين هذه الأصناف الثلاثة فجوات؛ فهي محمولة وقليلة بجانب التكامل الذي مثله هذا

(١) سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ط: ١. (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، تحقيق أحمد

الثلاثي عبر التاريخ الطويل لأهل السنة والجماعة بمدارسهم العقدية المتعددة. وقد اتسمت أساليب شرح عقيدة الإسلام وتطبيقاتها العملية بالثبات على أشكال محددة عند أهل السنة لمئات السنين منذ العصور الإسلامية الوسطى وحتى مشارف العصر الحديث. غير أنه مع مطلع العصر الحديث، اصطدمت العقيدة الإسلامية على الجانبين التنظيري والعملي بفلسفة الفكر الغربي المعاصر التي نتجت عن الوجه الحدائي اللاديني للحضارة الأوروبية، فوقع الفكر الديني السني عمومًا والعقدي خصوصًا في ارتباك شديد، إذ لم يسبق له مواجهة هكذا أفكار لا تقليدية عبر قرون طويلة، منذ دخول الفلسفة اليونانية في القرن الثاني الهجري، ومواجهة الفكر الباطني ما بين القرنين الثالث والخامس الهجريين.

إن تغير لغة العصر واختلاف حياة البشر بفعل كل من تطور العلوم التجريبية وثقافة الحداثة؛ أدى إلى ظهور مناهج علمية وأصول بحثية جديدة في جميع العلوم الدينية، وفي العلوم العقدية والفلسفية خصوصًا.

وأبرز ميدانين طرأ عليهما التغيير في العلوم الإسلامية فظهرت فيهما تيارات مختلفة ومتشابكة هما العقيدة والفكر الإسلامي، وهما ميدانان متجاوران ينفصلان في مواضيع ويشتركان في أخرى، ولكنهما يشتركان في تكوين فكر المسلم في العصر الحديث، فعنهما يصدر سلوكه، ومن خلالهما تتحدد حقيقة إيمانه، وطبيعة رؤاه وتصوراته عن الله والكون والإنسان أو عن شكل العلاقة بين هذه الأركان الثلاثة للوجود.

نتيجة للجدل المعرفي الذي خاضه المسلمون في مواجهة ثقافة الحداثة اللادينية ظهرت مقاربات كثيرة للعقيدة الإسلامية تحاول العيش بالإسلام في العصر

الحديث، بعض هذه المقاربات وجد قبولاً عند جماعة المسلمين السنة وبعضها رفض كلياً أو جزئياً، حسب ضوابط أهل السنة التي حافظت على مفهوم الجماعة لأربعة عشر قرناً من عمر أمة الإسلام.

إن دراسة هذه المقاربات والاستفادة منها أو تمييز صحيحها من فاسدها، مما لا غنى عنه لضبط الخطاب الديني لأهل السنة بعد أن تشتتت يميناً ويساراً، وتشوش في ظل كثرة المناهج الدخيلة المستنبطة فيه التي تتحدث باسم أهل السنة والجماعة. كما أن لدراسة هذه المقاربات التي انبثقت عن واقع وحاجة دوراً مهماً في إصلاح الدرس العقدي عند أهل السنة وتطويره، بما يجعله درساً عقدياً يعبر عن مقاصد الإسلام، ويدفع عن دين الله ويعيد إلى الإيمان فاعليته في الحياة، ويكون في الوقت ذاته درساً قادراً على جمع أهل السنة على كلمة سواء بدل أن يكون أداة تفكيك لهم، ومعول هدم في مفهوم الجماعة، كما هو حال كثير من منهجيات الدرس العقدي المنتشرة في المراكز العلمية لأهل السنة اليوم.

إن ثمة مقاربات عقدية عدة في العصر الحديث قدمها علماء قادة نشؤوا في مجتمعات أهل السنة وعملوا على دراسة مشاكل المجتمع المسلم، وتقديم الحلول لها من كتاب الله وسنة رسوله. ولكن للأسف كثير من تلك المقاربات الجليلة أهملت في ظل غلبة اتجاهات عقدية تعتمد تقسيم أهل السنة وتصنيفهم ثم تأليب بعضهم على بعض، حيث تكون قيمة الأفكار فيها درجة ثانية أو ثالثة أو حتى رابعة تسبقها الشعارات والخطابات الرنانة وحب التغني بالموروث - بحرفيته وظاهريته - والنباش في خلافات الماضي لتفجير الحاضر بها، رغم بعد تلك الموروثات عن أصول الإسلام ومقاصده بل وخطابه ومراده من الناس، وبعدها عن هموم المسلم

المعاصر، وما هي إلا قضايا فلسفية وخلافية تاريخية ناقشها المسلمون في حينها لظروف خاصة بها وبمنهجيات تناسبها، وماتت وغدت تاريخاً يمكن أن يدرس في تاريخ العقيدة وفي علم الكلام وليس في صلب العقيدة.

إن بعض هذه المقاربات القيمة بذل أصحابها سنين طويلة من أعمارهم لبلورتها بما يحقق أوامر الإسلام ومقاصده العقدية والفكرية والعملية في حياة الناس، وذلك عبر تفعيل نصوص القرآن والسنة وشروحهما في حياة الأمة، وتسجيل آثارها الفكرية والسلوكية على حياة المسلم المعاصر.

وقد وجدت بعض تلك المقاربات حَمَلَةً عملوا بها، واستفادوا منها في بعث روح إسلامية جديدة في حملتها أو حتى في كامل المجتمعات التي يعيشون فيها، من هذه المقاربات المعاصرة ما قدمه علماء الهند المتعددون واستفاد منه الدكتور محمد إقبال وأبو الأعلى المودودي في القارة الهندية، أو ما قرره الأستاذ بديع الزمان النورسي وبابان زاده أحمد نعيم ومحمد حمدي يزار في تركيا، أو ما قدمته مدرسة الأفغاني ومحمد عبده والغزالي في مصر، أو دعاة المنهج السلفي في بلدان الخليج، أو الشيخ حسن البنا في مصر، أو ابن عاشور وابن باديس في بلدان المغرب، أو آل الجسر في لبنان أو الأستاذ جمال الدين القاسمي والأستاذ محمد المبارك في دمشق، أو الشيخ محمد النبهان في شمال سوريا ووسط العراق.

ومن هذه المقاربات ما توجه إلى عامة الناس ومنها ما توجه نحو الطبقات العلمية والدعوية لأهل السنة، فبدأ أثره من القمة المتمثلة في الأكاديميين والدعاة ثم من دونهم من طلبة العلم والتلاميذ الجامعيين نزولاً إلى المجتمع، ولعل أهم مقاربة بدأت من القمة هي مقاربة الأستاذ محمد المبارك التي أثرت في منظومة الفكر

العقدي لدى فريق من أبرز علماء أهل السنة اليوم، كما غيرت منهجيات الدرس العقدي والفلسفة والفكر في كثير من بلدان العالم الإسلامي وأسست لمدرسة عقديّة كبيرة تجذرت في جيل الصحوة الإسلاميّة في النصف الثاني من القرن العشرين، وأسهمت بشكل أو بآخر في ظهور منهجيات قريبة منها في الشكل والمضمون وطريقة التأثير، تمثلت في إحدى تجلياتها في إنتاج مفكري "إسلامية المعرفة" وعلمائهم.

إن العقيدة روح الحضارة، ودراسة مقاربات العقيدة هي في الحقيقة دراسة للأسس التي تبنى عليها الحضارات ويستمر بها وجود الإنسان، ولعل في دراسة المقاربات العقديّة المعاصرة وتفعيلها في حياة الناس أثرًا كبيرًا في حل الكثير من إشكالات العصر المعرفية والحضارية.

صحيح أن مكونات الحضارة الثلاثة المتمثلة بالإنسان والتراب والوقت موجودة ومتوفرة، ولكن التفاعل الإيجابي بينها لا يكون إلا من خلال فكرة دينية محرّكة كما يقول مالك بن نبي، فكرة مشتعلة أو عقيدة منيرة تدفع أركان الحضارة الثلاثة للتفاعل بإيجابية نحو الرقي الإنساني.

والواقع أن عقيدة الإسلام كما يعرضها علم الكلام لا تعطي الضياء الكافي ولا النور اللازم لدفع الحضارة على هدى من قبس الإسلام، بل إن الاكتفاء بعقيدة علم الكلام كان أحد أسباب انطفاء جذوة قلب المسلم وذبول نفسه، ولهذا وجب العودة إلى القرآن لتلمّس عقيدة الإسلام فيه، كتاب الله الحيّ على مر الأزمان، كتاب الله الذي ما زال يقدّم الإيمان حارًّا فاعلاً مغيّرًا حديث عهد بربه كما قدّمه في العهد النبوي، فرفع به أممًا شتى من الجاهلية والشرك والخرافة والفرقة إلى مقدمة العلم والحضارة والهداية والرشاد.

المبحث الأول

توصيف عام للفكر العقدي الإسلامي قبل العصر الحديث

إن لدراسة تاريخ الفرق الإسلامية والوقوف على مسيرة الفكر العقدي عند المسلمين منذ العصر النبوي حتى يومنا هذا؛ أهمية عالية في فهم واقعنا الفكري المعاصر وبيان أثر التدين فيه وأثره في تديننا، خاصة إذا كانت تلك الدراسة التاريخية المنشودة تقرأ اجتهادات المتكلمين ضمن سياقاتها التاريخية والكلامية والسياسية والفكرية، فتبيّن: من قال، وماذا قال، ولماذا قال، وتبيّن المعتقدات الأخرى التي سادت في تلك المرحلة، وتشرح دواعي متكلمي السنة لاختيار ما اختاروه أو قول ما قالوه.

كما أن للوقوف على جوانب الالتقاء والافتراق بين اتجاهات الفكر العقدي الموروثة والأخرى المعاصرة؛ أثرًا كبيرًا في تمييز الاتجاهات المعاصرة التي تمثل امتدادًا للمدارس الكلامية القديمة السابقة على الأشعرية والماتريدية والحنبلية؛ من الاتجاهات الجديدة تمامًا سواء وسعها المنهج السني أو لم يسعها.

وهنا أود الوقوف على دعوى التكرار في قراءة التاريخ العقدي للمسلمين، فهي دعوى غير حقيقية لأن كل دارس يقرأ التاريخ العقدي بمنهجه وأدوات دراسته الخاصة، وخلفياته المفاهيمية التي ينظر من خلالها إلى وقائع التاريخ والعلم الموروث. وكثير من الدراسات التي قرأت تاريخ علم الكلام وتاريخ الفكر العقدي الإسلامي أو السني انطلقت من مقدمات خاطئة يظنها الباحثون قطعة لكثرة تكرارها في دروس شيوخهم الذين يقلدونهم، أو لكثرة من درجَ عليها من مفكري الحداثة

الذين يرون الاتجاهات العقدية في الإسلام صادرة عن صراع الطبقات الاجتماعية أو الفرق السياسية عند المسلمين كما فعل محمد عابد الجابري، وعموم الماركسيين ومن تأثر بهم.

وهذا المبحث يعتمد التوصيف التاريخي للفكر العقدي، مشيرًا إلى أصناف من المؤثرات فيه، ومشيرًا في الوقت ذاته إلى بعض نقاط الالتقاء بين كل من دعوات التجديد القديمة والمعاصرة عند أهل السنة.

** ** *

المطلب الأول

العقيدة في العصر النبوي والراشدي

من الأهمية بمكان أن نقف بموضوعية على طبيعة التفكير العقدي في العصر النبوي، فنعرف كيف كان الصحابة يتلقون نصوص العقيدة الواردة في القرآن أو تلك التي يسمعونها من النبي ﷺ؟ ونعرف طبيعة نقاشهم حول هذه النصوص، والمواضيع التي شغلت بالهم، ونقف على أثر عقيدة الإسلام في حياتهم.

ونحن بحاجة للوقوف على حقيقة التفكير العقدي والإيماني في العصر النبوي والراشدي؛ لتلقى منه لا لنسقط عليه رؤانا أو نبحت في أطرافه عما يعيننا على نصره آرائنا وآراء شيوخنا، لما للوقوف على صورته الصافية من أثر في تقويم الدرس العقدي المعاصر وإصلاح الكثير من الخلل الذي تعاني منه المدارس الكلامية المعاصرة.

كان للفقه العقدي في العصر النبوي والراشدي أوصاف ومميزات أذكر في الصفحات التالية أهمها، وهي بشكل أو بآخر تمثل مصدرًا أصيلاً لرؤية المبارك العقدية، التي ستمثل موضوع الفصل الأخير من هذه الدراسة.

* أولاً: وصف عام للفكر العقدي في العصر النبوي

كان النبي ﷺ مرجع الصحابة الكرام فيما يعرض لهم من تساؤلات في العقيدة أو الشريعة، فكان إذا أشكل عليهم أمر سألوا رسول الله ﷺ، وكانوا يعملون بما عُلِّموا، فخلصت سرائرهم واستقامت نفوسهم، وكانوا جماعة واحدة^(١). فكان الوحي عنوان المرحلة، لا يتكلم الناس بأكثر مما يأتي به، أو بعض الأسئلة التي

(١) محمد فوزي المهاجر، نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره، ٦ - ٧

تعرض لهم ولا يملكون لها دفعًا، وقد اتسم الجو العقدي حينها بالوضوح التام لوضوح مقاصده المتمثلة في توحيد الله وعبادته وتنزيهه، وما يقتضيه ذلك من عمل وجهاد وحسن خلق، فلم يكن ثمة وقت فارغ للبحث في المتشابه أو القضايا الفلسفية التي لا أثر لها في العمل والواقع.

وكان ذلك مع توفر الجو الاجتماعي الذي يعين على فهم عقيدة الإسلام وتطبيقها بشكل سليم؛ فقد كان في تعاليم القرآن والسنة ما يكفي لمنع كثير من المشوشات الفلسفية أو التساؤلات البشرية التي تحرف المجتمع عن مقاصد الدين، كالنهي عن اتباع المتشابه أو الاستماع لشكوك اليهود أو الاسترسال في حديث النفس أو مجالسة أهل الشك. قال ابن عباس رضي الله عنهما: (مَا رَأَيْتُ قَوْمًا كَانُوا خَيْرًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَا كَانُوا يَسْأَلُونَ إِلَّا عَمَّا يَنْفَعُهُمْ) (١).

وروي أنه جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقْرَبُ رَبَّنَا فَنُنَاجِيهِ أَمْ بَعِيدٌ فَنُنَادِيهِ؟ فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦] (٢)، فلم يخض الصحابة في تفسير القرب وتأويله، هل هو قرب حسي أو معنوي؟ وإن كان حسيًا فهل يعني أن الله في الأرض؟ وكيف نفهم ذلك في ظل آيات الاستواء؟

إن كل هذه الأسئلة التي سيثيرها الناس لاحقًا بسبب ضعف الإيمان والبحث

(١) أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي، ط: ١. (السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، تحقيق حسين الداراني، ٢٠٠٠م)، رقم ١٢٧، ١/٢٤٤.

(٢) محمد بن إدريس ابن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم، ط: ٣. (السعودية: مكتبة نزار الباز، المحقق: أسعد محمد الطيب، ١٤١٩هـ)، ١/٣١٤.

عن الشبه أو التأثير بأديانهم القديمة وفلسفاتهم الموروثة؛ لم تكن من طبيعة تعاطي الصحابة مع النصوص المتعلقة بالذات الإلهية، فقد فهموا المراد من آية الدعاء، وعلموا أن ربهم يسمعهم كيف ما دعوه في سرهم أو جهرهم، فافتنوا بذلك، صارفين قلوبهم عما لا يجوز لهم من شطط السؤال عن ذات الله، كما كان يفعل اليهود والفلاسفة.

وكما كان المسلمون يسألون نبيهم ﷺ فقد كان أهل الكتاب يسألونه كذلك، كما في سبب نزول قول الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧] فعن عبد الله قال: أتى النبي ﷺ رجُلٌ من أهل الكتاب فقال: يا أبا القاسم بلغك أن الله يحمل الخلائق على إصبع والأرضين على إصبع والشجر على إصبع والثرى على إصبع ثم يقول: أنا الملك؟ فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت نواجذُهُ، فأنزل الله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]. الآية^(١).

إن المتتبع لطبيعة السؤال العقدي عند الصحابة يدرك أن أكثر أسئلتهم لم تكن في الغيب والذات الإلهية وإنما كانت من قبيل سؤال معاذ ﷺ: (يا رسول الله أخبرني بعمل يدخلني الجنة ويباعدني عن النار؟)^(٢)، كما أن الباحث في طبيعة الكلام النبوي معهم يجده من قبيل قول النبي ﷺ: «يا معاذ، أتدري ما حق الله على

(١) محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، أسباب نزول القرآن، ط: ٢. (الدمام: دار الإصلاح، المحقق: عصام الحميدان، ١٩٩٢م)، ٣٧١.

(٢) محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، سنن الترمذي، ط: ٢. (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، تحقيق: أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض)، رقم (٢٦١٦)، (١١/٥).

العِبَادِ، وما حَقَّ العِبَادِ على الله؟» قُلْتُ: (اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ)، قال: «حَقُّ الله على العِبَادِ أن يَعْبُدوه ولا يُشْرِكوا به شَيْئاً، وَحَقُّ العِبَادِ على الله ألاَّ يُعَذِّبَ مَنْ لا يُشْرِكُ به شَيْئاً»^(١). طبعاً لن يفهم معاذ ولا الصحابة من ذلك أن المسلم يكتفي بالإيمان ولا حاجة له إلى طاعة الله والعمل بمقتضى أوامره، كما سيقدر غلاة المرجئة في فترة لاحقة، كما لم يفهم الصحابة من الوعيد على الكبائر أن صاحبها يخرج من الإيمان كما سيقدر الخوارج لاحقاً.

* ثانياً: النهي عن اتباع المتشابه

لقد كان للنهي عن اتباع المتشابه أثر كبير في ابتعاد الصحابة الكرام عما يدخل تحته خشية أن يقع شيء من الزيف في قلوبهم، قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧] قال ابن إسحاق: "فِيهِنَّ حُجَّةُ الرَّبِّ، وَعِصْمَةُ الْعِبَادِ، وَدَفْعُ الْخُصُومِ وَالْبَاطِلِ، لَيْسَ لَهُنَّ تَصْرِيْفٌ وَلَا تَحْرِيفٌ عَمَّا وُضِعْنَ عَلَيْهِ... ابْتَلَى اللهُ فِيهِنَّ الْعِبَادَ، كَمَا ابْتَلَاهُمْ فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ لا يُصْرَفْنَ إِلَى الْبَاطِلِ، ولا يَحْرَفْنَ عَنِ الْحَقِّ"^(٢).

* ثالثاً: الإعراض عن تساؤلات النفس التي لا يدركها العقل البشري:

إن العقل البشري بإمكانه وقدرته الاستدلال على الغيب وإثبات الأشياء ونفيها، ولكن ليس باستطاعته الإحاطة بجزئيات الغيب الذي أكد دليل العقل ثبوته

(١) رواه الشيخان، وهو في صحيح البخاري برقم (٢٨٥٦)، وفي مسلم برقم (٣٠).

(٢) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع،

أو معرفة بعض أوصافه، ومن ذلك الإيمان بالله، فرغم إثبات العقل السليم وجود خالق ومعرفة كثير من صفاته، إلا أن هذا لا يعني أن باستطاعته أن يدرك كل شيء عن الله الخالق، فإنه ليس مخصصاً لذلك، وأنى لمخلوق أن يحيط بخالقه، ولهذا أمر النبي ﷺ أصحابه أن يصرفوا عن أنفسهم ما يرد عليهم من أسئلة لا يمكن للعقل البشري يوماً أن يحكم فيها، عن أبي هريرة رضي الله عنه: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ كَذَا، مَنْ خَلَقَ كَذَا، حَتَّى يَقُولَ: مَنْ خَلَقَ رَبَّكَ؟ فَإِذَا بَلَغَهُ فَلَيْسَتْ عِدُّ بِاللَّهِ وَلَيْتَنَّهُ»^(١).

* رابعاً: النهي عن التفكير في ذات الله

ورد من طرق مختلفة أن النبي ﷺ نهى أصحابه عن التفكير في الله وأمرهم بدل ذلك بالتفكير في خلق الله^(٢)، وقد أخذ عبد الله بن عباس هذا المعنى عن النبي ﷺ فكان يقول: (تَفَكَّرُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ)^(٣).

* خامساً: التحذير من مجالسة أهل الشك

من التعاليم النبوية التي أثرت في تعامل الصحابة الكرام مع نصوص العقيدة

- (١) رواه البخاري ومسلم. البخاري في "كتاب بدء الخلق"، بَابُ صِفَةِ إِبْلِيسَ وَجُنُودِهِ، رقم (٣٢٧٦) ومسلم، في "كتاب الإيمان"، بَابُ بَيَانِ الْوَسْوَسَةِ فِي الْإِيمَانِ وَمَا يَقُولُهُ مَنْ وَجَدَهَا، رقم (١٣٤).
- (٢) قال السخاوي: (وللطبراني في الأوسط، والبيهقي في الشعب، من حديث ابن عمر مرفوعاً: تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في الله، وأسانيدها ضعيفة، لكن اجتماعها يكتسب قوة، والمعنى صحيح، وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة مرفوعاً: لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال: هذا خلق الله الخلق، فمن خلق الله، فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل: آمنت بالله). انظر: لشمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، ط: ١. بيروت: دار الكتاب العربي، المحقق: محمد عثمان الخشت، ١٩٨٥م، ٢٦١.
- (٣) البيهقي، الأسماء والصفات للبيهقي، رقم (٦١٨)، ٤٦/٢.

ومسائلها، التحذير من مجالسة المتسائلين عما ليس لهم من الغيب، أو مجالسة أهل الشك والزيغ الذين يتبعون متشابه الأمور ويتعدون عن محكماتها، وقد التزم الصحابة الكرام ذلك في حياة النبي ﷺ وبعد وفاته، فعن أبي هريرة، قال: قال لي رسول الله ﷺ: «لا يزالون يسألونك يا أبا هريرة حتى تقولوا: هذا الله، فمن خلق الله؟». قال: فبينما أنا في المسجد إذ جاءني ناس من الأعراب، فقالوا: «يا أبا هريرة، هذا الله، فمن خلق الله؟» قال: (فأخذ حصي بكفه فرماهم، ثم قال: قوموا قوموا صدق خليلي) (١).

إنهم لم يكتفوا بما أنعم الله عليهم من بعثة رسوله الهادي، ولا بما أنعم ربهم عليهم من قدرة عقلية تمكنهم من الاستدلال اليقيني على خالق الأكوان، أو قدرة على فهم أوامر الله والعمل بها، بل تعدوا كل ذلك ليتساءلوا عما ليس في إمكان العقل فهمه.

إن ما وقع من الأعراب المذكورين ومن الناس في ذلك الزمان وفي أزمنة لاحقة هو ما حذر منه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه حينما قال: (يوشك أن يدع الناس ما ألزمهم الله من فرضه في الصلاة والصيام والحلال والحرام، ويتكلمون في ربهم عز وجل، فمن أدرك ذلك الزمان فليهرب). قيل: (يا أبا عبد الرحمن فإلى أين؟) قال: (إلى لا أين). قال: (يهرب بقلبه ودينه، لا يجالس أحداً من أهل البدع) (٢).

* سادساً: الجو العقدي في العصر الراشدي:

كان الصحابة الكرام جماعة واحدة إلى أن بدأت الفتن إثر مقتل عثمان

(١) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها، رقم (١٣٥).

(٢) اللالكائي رقم (١٩٦) ص (١٣٦).

ابن عفان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ (٢٣هـ / ٦٤٤م)، ثم تلاحت مع خلافة علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ومع اتساع رقعة الدولة، فظهرت الخوارج وتشكّلت الشيعة، وتلاههما تيارات كثيرة اختلفت في تقرير جملة من مسائل الإيمان والحكم والتشريع، فكثرت الاجتهادات والتأويلات^(١).

في هذه الفترة بدأ ينشأ الفكر العقدي الإسلامي وما اشتمل عليه من علم الكلام لأسباب ذاتية في المجتمع المسلم قبل أن يصطدم المسلمون بالفلسفة اليونانية، فقد نشأ الفكر العقدي في شكل أسئلة عقدية طرحتها الذهنية الإسلامية بعد سلسلة من التغيرات والخلافات في موضوع خلافة الرسول عليه الصلاة والسلام والتحكيم أو الحاكمة التي أثارها الخوارج، ثم مسألة الإرجاء والجبر المتعلقة بتكليف الفعل البشري.

وقد دفع التطوع المعرفي "مبتدعة" عصر ما بعد الخلافة الراشدة إلى طرح تساؤلات عقدية حول الله ذاته وصفاته، لدوافع دينية وسياسية مختلفة، وقد بدت هذه الأسئلة غريبة على عقل المسلمين الأوائل، لتنشأ إثر ذلك الناشئة الأولى للخلاف العقدي بين المسلمين، وهي في مجملها خلافات علمية فرعية تم توظيفها بأشكال مختلفة^(٢).

وقد تعامل الصحابة الكرام مع هذه التحديات الجديدة بالإرشادات النبوية المباشرة، التي تقتضي محاصرة البدعة والشبهة بمحاصرة قائلها ونبذهم، كما في قصة صبيغ الشهيرة زمن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فعَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي غَنِيمٍ يُقَالُ لَهُ: صَبِغُ بْنُ عِسلٍ قَدِمَ الْمَدِينَةَ وَكَانَتْ عِنْدَهُ كُتُبٌ، فَجَعَلَ يَسْأَلُهُ عَنْ مُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ،

(١) محمد فوزي المهاجر، نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره، ٦ - ٧.

(٢) محمد فوزي المهاجر، المرجع السابق، ١٥٧.

فَبَلَغَ ذَلِكَ عُمَرَ، فَبَعَثَ إِلَيْهِ وَقَدْ أَعَدَّ لَهُ عَرَاجِينَ النَّخِيلِ، فَلَمَّا دَخَلَ عَلَيْهِ جَلَسَ، قَالَ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ صَبِيغٌ، قَالَ عُمَرُ: وَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ عُمَرُ وَأَوْمَأَ عَلَيْهِ فَجَعَلَ يَضْرِبُهُ بِتِلْكَ الْعَرَاجِينَ فَمَا زَالَ يَضْرِبُهُ حَتَّى شَجَّهَ وَجَعَلَ الدَّمُ يَسِيلُ عَنْ وَجْهِهِ، فَقَالَ: حَسْبُكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَدْ وَاللَّهِ ذَهَبَ الَّذِي أَجِدُ فِي رَأْسِي^(١). وروى عن عمر أنه قال بعد ضربه: (الْبِسُوهُ ثِيَابًا وَاحْمِلُوهُ عَلَى قَتَبٍ ثُمَّ أَخْرِجُوهُ حَتَّى تَقْدُمُوا بِهِ بِلَادَهُ، ثُمَّ لِيَقُمْ خَطِيبٌ ثُمَّ يَقُولَ: إِنَّ صَبِيغًا ابْتَغَى الْعِلْمَ، فَأَخْطَأَهُ)^(٢).

وعما آل إليه حاله روى بعض من رآه فقال: (لَقَدْ رَأَيْتُ صَبِيغَ بْنَ عَسَلٍ بِالْبَصْرَةِ كَأَنَّهُ بَعِيرٌ أَجْرَبٌ يَجِيءُ إِلَى الْحُلُقِ، فَكَلَّمَا جَلَسَ إِلَى حَلَقَةٍ قَامُوا وَتَرَكُوهُ، فَإِنْ جَلَسَ إِلَى قَوْمٍ لَا يَعْرِفُونَهُ نَادَاهُمْ أَهْلُ الْحَلَقَةِ الْأُخْرَى: عَزَمَتْهُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ)^(٣).

وحدث مثل ذلك زمن علي كرم الله وجهه: فعن أَبِي الصَّهْبَاءِ الْبَكْرِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ: لَا يَسْأَلُنِي أَحَدٌ عَنْ آيَةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا أَخْبَرْتُهُ، فَقَامَ ابْنُ الْكُوَّاءِ فَأَرَادَ أَنْ يَسْأَلَهُ عَمَّا سَأَلَ عَنْهُ صَبِيغٌ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، فَقَالَ: مَا ﴿وَالذَّرِيَّتِ ذَرْوًا﴾، فقال علي: الرياح، قال: ﴿فَالْحَمَلِ كَتِ وَقْرًا﴾، قال: السحاب، قال: ﴿فَالْجَرِيَّتِ يُسْرًا﴾، قال: السفن، قال: ﴿فَالْمُقْسِمَتِ أَمْرًا﴾، قال: الْمَلَائِكَةُ، قال: وَقَوْلُ اللَّهِ: ﴿هَلْ نُنَبِّئُكَ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾، قال: فَرَقِي إِلَيْهِ دَرَجَتَيْنِ فِتْنَاوَلَهُ بِعَصِي كَانَتْ بِيَدِهِ فَجَعَلَ يَضْرِبُهُ بِهَا، ثُمَّ قَالَ عَلِيٌّ: أَنْتَ وَأَصْحَابُكَ^(٤).

(١) هبة الله بن الحسن اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، رقم (١١٣٨)، ٧٠٢/٤.

(٢) اللالكائي، المرجع السابق، رقم (١١٣٦)، ٧٠١/٤.

(٣) اللالكائي، المرجع السابق، رقم: (١١٤٠)، ٧٠٣/٤.

(٤) عبد الله بن وهب المصري القرشي، تفسير القرآن من جامع ابن وهب، ط: ١. (بيروت: دار الغرب

فقد كان منهج عموم الصحابة رضوان الله عليهم اعتزال أهل المقالات والبدع، ولم يخالف في ذلك إلى قلة من الصحابة رأت أن واجب النصح للمسلمين والدفاع عن الدين يقتضي الإجابة على تساؤلات الناس، ورد ما علق بأذهانهم من شبهات، وكان ممن سلك هذا المسلك عبد الله بن عباس رضي الله عنه فقد جادل الخوارج وتاب على يديه كثير منهم، كما أنه أول بعض المتشابهه وورث طريقته ثلثة من التابعين، جاء عند البيهقي في قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] أن ابن عباس أول ﴿عَنْ سَاقٍ﴾ بالشدة والكرب^(١). وفي تأويل الكرسي في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] قَالَ: (مَوْضِعُ الْقَدَمَيْنِ)، وروي عنه أن الكرسي هو علم الله^(٢).

* * *

(١) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، الأسماء والصفات للبيهقي، (٢/١٨٣) رقم (٧٤٦).

(٢) البيهقي، المرجع السابق، (٢/٢٧٢).

المطلب الثاني

نشأة الجدل وعلم الكلام.. وتقدم المعتزلة والباطنية

* أولاً: الواقع العقديّ السنيّ بعد عصر الصحابة

انتهى العصر النبوي بلا خلاف يذكر في فهم نصوص عقيدة الإسلام أو تنزيل قضايا العقيدة، على خلاف العصر الراشدي الذي وقعت فيه فتنة مقتل عثمان رضي الله عنه، وفتحت الباب أمام الخلاف في قضايا الحكم ومرتكب الكبيرة وكانت إرهاباً بظهور الخوارج الذين سيؤسسون للتكفير السياسي والتكفير بالمعاصي، كما أنه لم يكد ينتهي العصر الراشدي حتى بدأت تظهر على السنة بعض المسلمين أسئلة تبحث في المتشابهة رغبة في إشباع فضول النفس البشرية أو تأثراً بجذليات ورثوها عن دياناتهم السابقة على دخولهم في الإسلام أو تأثراً ببعض أهل الكتاب.

يحصّر الشهرستاني مسائل الخلاف العقدي التي ورثها المسلمون عن العصر الراشدي في قضيتين أساسيتين: الاختلاف في الإمامة والاختلاف في الأصول ومنها القدر^(١). وقد ذكرت الخلافة في العقيدة رغم أنها ليست منها، لاعتبار الإمامة قضية عقديّة عند مجموعة من الفرق في صدر الإسلام، وتسببها بكثير من الاختلافات العقديّة والاجتماعية والسياسية منذ عصر السلف وحتى يومنا، قال الشهرستاني: "وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان"^(٢).

(١) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ط: ١. (القاهرة: مؤسسة الحلبي،

١٩٦٨م) ٢٦/١.

(٢) الشهرستاني، المرجع السابق، ٢٢/١.

قال اللالكائي في بداية ظهور الجدل في العقيدة: "فَلَمْ تَزَلِ الْكَلِمَةُ مُجْتَمِعَةً وَالْجَمَاعَةُ مُتَوَافِرَةً عَلَى عَهْدِ الصَّحَابَةِ الْأُولَى، وَمَنْ بَعْدَهُمْ، حَتَّى نَبَغَتْ نَابِغَةٌ بِصَوْتٍ غَيْرِ مَعْرُوفٍ، وَكَلَامٍ غَيْرِ مَأْلُوفٍ فِي أَوَّلِ إِمَارَةِ الْمُرَوَّاتِيَّةِ فِي الْقَدْرِ وَتَتَكَلَّمُ فِيهِ"، وتحدث عن موقف الصحابة الكرام مما وقع فقال: "وَسُئِلَ ابْنُ عُمَرَ، فَرَوَى الْحَبْرُ بِإِثْبَاتِ الْقَدْرِ وَالْإِيمَانِ بِهِ، وَحَدَّرَ مِنْ خِلَافِهِ، وَكَذَلِكَ عُرِضَ عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ وَأَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ وَغَيْرِهِمَا، فَقَالَا لَهُ مِثْلَ مَقَالَتِهِ" (١).

وعن مآل هؤلاء المبتدعة في العقيدة يحدثنا اللالكائي فيقول: "ثُمَّ أَنْطَمَرَتْ هَذِهِ الْمَقَالَةُ، وَأَنْجَحَرَ مَنْ أَظْهَرَهَا فِي جُحْرِهَا، وَخَبَأَ نَفْسَهُ خَوْفًا مِنَ الْقَتْلِ وَالصَّلْبِ وَالنَّكَالِ وَالسَّلْبِ مِنْ طَلَبِ الْأَيْمَةِ لَهُمْ؛ لِإِقَامَةِ حُدُودِ اللَّهِ فِيهِمْ" (٢).

ويمكننا أن نقول: إن أبرز تيارين تميزت بهما جماعة المسلمين في عصر التابعين وتابعيهم، هما تيار المقاطعين للجدل وأهله، وتيار المدافعين عن الدين بالحجة والجدل المشروع، وبينهما تتراوح تيارات أخرى.

* ثانيًا: مقاطعة الكلام في العقيدة:

كان التيار الأكثر حضورًا في المجتمع المسلم في عصر التابعين وتابعيهم هو الذي يدعو إلى رفض جدال أهل البدع، ويلتزم اعتزالهم وتحذير الناس من شرهم، التزامًا بأمر النبي ﷺ لصحابته بمقاطعتهم، وبعدها عن الخوض في المشابهة، نلاحظ ذلك عند كثير من أعلام التابعين وتابعيهم، فعن أبي أمامة الباهلي في حديثه عن القدرية، قال: "مَا كَانَ شِرْكٌ قَطُّ إِلَّا كَانَ بَدْوُهُ تَكْذِيبًا بِالْقَدْرِ، وَلَا أَشْرَكَتْ أُمَّةٌ قَطُّ إِلَّا

(١) هبة الله بن الحسن اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ص ١٥.

(٢) المرجع السابق، ١٥.

بَدُوهُ تَكْذِيبٌ بِالْقَدْرِ، وَإِنَّكُمْ سَتُبَلَّوْنَ بِهِمْ أَيُّهَا الْأُمَّةُ، فَإِنْ لَقِيتُمُوهُمْ فَلَا تُمَكِّنُوهُمْ مِنْ الْمَسْأَلَةِ فَيَدْخُلُوا عَلَيْكُمْ الشُّبُهَاتِ". وَعَنْ الْأَوْزَاعِيِّ أَنَّهُ قَالَ: "لَا تُمَكِّنُوا صَاحِبَ بَدْعَةٍ مِنْ جَدَلٍ؛ فَيُورِثَ قُلُوبَكُمْ مِنْ فِتْنَتِهِ ارْتِيَابًا"^(١)، وروى عن الحسن البصري: "لَا تُمَكِّنْ أَدْنِيكَ مِنْ صَاحِبِ هَوَى فَيَمْرُضَ قَلْبَكَ"^(٢).

من أشهر الشخصيات التي طبق عليها هذا المنهج معبد الجهني (ت: ٨٠هـ) أول متكلم في القدر، وأحد المعارضين لبني أمية، فقد واجه التابعون ما أثاره من فتنة بالبعد عنه، منهم التابعي الكبير الحسن البصري الذي كان ينهى عن مُجَالَسَةِ مَعْبِدِ الْجُهَنِيِّ وَيَقُولُ: "لَا تَجَالِسُوهُ فَإِنَّهُ ضَالٌّ مُضِلٌّ"^(٣). وَعَنْ عَمْرٍو بْنِ دِينَارٍ قَالَ: "بَيْنَا طَاوُوسٌ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ لِقِيَةِ مَعْبِدِ الْجُهَنِيِّ، فَقَالَ لَهُ طَاوُوسٌ: أَنْتَ مَعْبِدٌ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَالْتَقِ إِلَيْهِمْ طَاوُوسٌ فَقَالَ: "هَذَا مَعْبِدٌ فَأَهِينُوهُ"^(٤).

هذا ما روي في قصة معبد، والله أعلم بملابسات تصرف طاووس إن ثبت، أو صحة هذا التعامل! وللبحث في الجانب السياسي والاجتماعي لمسائل القدر والجبر والإرجاء أهمية كبيرة ليس هنا موضعها، ومهما يكن فإن مبدأ مقاطعة أهل الشبه كان هو المنهج السائد لدى الصحابة وأعلام التابعين.

وكان مما اعتمده التابعون في مقاطعة أهل القدر خاصة أحاديث، منها ما روي

- (١) محمد بن وضاح بن بزيق المرواني القرطبي، البدع والنهي عنها، ط: ١. (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤١٦هـ)، رقم (١٤٠)، ١٠٦.
- (٢) عبيد الله ابن بطة العكبري، الإبانة الكبرى، ط: ١. (الرياض: دار الراجعية للنشر والتوزيع، المحقق: رضا معطي وآخرون)، رقم (٣٩٦)، ٤٤٤/٢.
- (٣) المرجع السابق، رقم (٢٠٠٣)، ٣١٩/٤.
- (٤) المرجع السابق، رقم (٣)، ١٤٦/٣.

عن ابنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: (الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ: إِنْ مَرَضُوا فَلَا تَعُودُوا لَهُمْ، وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوا لَهُمْ)^(١). ولعل ما رواه الإمام مالك في موطنه يلخص الموقف، فقد روى عَنْ عَمِّهِ أَبِي سُهَيْلِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّهُ قَالَ: كُنْتُ أَسِيرُ مَعَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، فَقَالَ: مَا رَأَيْكَ فِي هَؤُلَاءِ الْقَدَرِيَّةِ؟ قَالَ: فَقُلْتُ: أَرَى أَنْ تَسْتَيْبَهُمْ، فَإِنْ قَبِلُوا ذَلِكَ، وَإِلَّا عَرَضْتَهُمْ عَلَى السَّيْفِ، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ: وَذَلِكَ رَأْيِي. قَالَ مَالِكٌ: وَذَلِكَ رَأْيِي^(٢).

* ثالثاً: مجادلة المبتدعة ورد شبهاتهم

كان الاتجاه نحو مجادلة أهل البدع في تلك الفترة اتجاهاً محدوداً، نظراً لانشغال معظم شرائح المجتمع عن الجدل، فوَقعت مناقشات فلسفية محدودة بين الخوارج وأهل السنة، وبين علماء السنة وبين القدرية والروافض وأهل الكتاب، نقلت كتب التراجم والعقائد بعضها، من أمثال ما روي من أن "غَيْلَانَ وَقَفَ عَلَى رَبِيعَةَ، فَقَالَ لَهُ: يَا رَبِيعَةُ أَنْتَ الَّذِي تَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُعْصَى؟ فَقَالَ لَهُ رَبِيعَةُ: وَيْلَكَ يَا غَيْلَانَ، أَنْتَ الَّذِي تَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ يُعْصَى قَسْرًا؟"^(٣).

وروي أن رجلاً جاء الإمام مالك، فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، كَيْفَ اسْتَوَى؟ قَالَ: فَأَطْرَقَ مَالِكٌ رَأْسَهُ، حَتَّى عَلَاهُ الرَّحْضَاءُ ثُمَّ

(١) رواه أبو داود في سننه، رقم (٤٦٩١)، ط: ١. (بيروت: المكتبة العصرية، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، ٢٠١٤).

(٢) مالك بن أنس، الموطأ، ط: ١. (بيروت: مؤسسة الرسالة، تحقيق: بشار معروف، ١٩٩١م) رقم (١٨٧٦)، ٧١/٢.

(٣) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ط: ٢. (بيروت: دار الكتاب العربي المحقق: عمر التدمري، ١٩٩٣م)، ٤٢٢/٨.

قَالَ: الْإِسْتِوَاءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ، وَالْكَيفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ، وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ، وَمَا أَرَاكَ إِلَّا مُبْتَدَعًا، فَأَمَرَ بِهِ أَنْ يَخْرُجَ^(١).

وقد نُقلت عن تلك الفترة مناظرات محدودة أيضًا بالنسبة إلى ما وقع في عصر تالٍ، وذلك من أمثال ما روي من: (أَنَّ بَعْضَ أُمَّةِ السُّنَّةِ أَحْضَرَ لِلْمُنَازَرَةِ مَعَ بَعْضِ أُمَّةِ الْمُعْتَرِلَةِ، فَلَمَّا جَلَسَ الْمُعْتَرِلِيُّ قَالَ: سُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّهَ عَنِ الْفَحْشَاءِ، فَقَالَ السُّنِّيُّ: سُبْحَانَ مَنْ لَا يَقَعُ فِي مُلْكِهِ إِلَّا مَا يَشَاءُ، فَقَالَ الْمُعْتَرِلِيُّ: أَيِّشَاءِ رَبُّنَا أَنْ يُعْصَى؟ فَقَالَ السُّنِّيُّ: أَفِيُعْصَى رَبُّنَا فَهَرًا؟ فَقَالَ الْمُعْتَرِلِيُّ: أَرَأَيْتَ إِنْ مَنَعَنِي الْهُدَى وَقَضَى عَلَيَّ بِالرَّدَى أَحْسَنَ إِلَيَّ أَوْ أَسَاءَ؟ فَقَالَ السُّنِّيُّ: إِنْ كَانَ مَنَعَكَ مَا هُوَ لَكَ فَقَدْ أَسَاءَ وَإِنْ كَانَ مَنَعَكَ مَا هُوَ لَهُ فَإِنَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ. فَانْقَطَعَ)^(٢).

وعلى العموم ظهرت في تلك المرحلة ردود كلامية سنوية قليلة، منها رسالة مالك إلى ابن وهب في "القدر والرد على القدرية" وكتاب "الفقه الأكبر" لأبي حنيفة وكتابه "الرد على القدرية" و"رسالة إلى البتي"، وجاء بعدهما الشافعي الذي أكد ذمّه لعلم الكلام البدعي المتجري على الغيب، وكانت له آراء في القضاء والقدر والإيمان، وناقش أهل البدع وسمي ناصر السنة، ونسبت إليه كتب في الرد على البراهمة وأهل الأهواء حتى روى الفخر الرازي عن الشافعي: "لقد دخلت في علم الكلام حتى بلغت مبلغًا عظيمًا"^(٣).

(١) أحمد بن الحسين الخراساني، أبو بكر البيهقي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، ط: ١. (بيروت: دار الآفاق الجديدة، المحقق: أحمد عصام الكاتب، ١٤٠١هـ)، ١١٦.

(٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (١٣/٤٥١).

(٣) محمد صالح محمد السيد، المدخل إلى علم الكلام، ٦٠-٦٤.

والله أعلم بما كان عليه الأمر، فليس كل ما روي قد كان أو وقع على الوجه الذي روي عليه، ولكن الوجهة العامة للكلام في تلك الفترة معلومة إجمالاً.

* رابعاً: دور السياسة في الدفع بالجدل العقدي

وقد كان للسياسة وأهلها دور في انتشار بعض المقولات في العقيدة، كما يحصل لبعض الاتجاهات العقدية البدعية أو السنية في زماننا، قال اللالكائي: "وَمَقَالَةُ أَهْلِ الْبِدْعِ لَمْ تَظْهَرْ إِلَّا بِسُلْطَانِ قَاهِرٍ، أَوْ بِشَيْطَانٍ مُعَانِدٍ فَاجِرٍ، يُضِلُّ النَّاسَ خَفِيًّا بِبِدْعَتِهِ، أَوْ يَفْهَرُ ذَلِكَ بِسَيْفِهِ وَسَوْطِهِ، أَوْ يَسْتَمِيلُ قَلْبَهُ بِمَالِهِ لِيُضِلَّهُ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ؛ لِيَرِدَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ، وَيَقْتَنِبَهُمْ عَنْ أَدْيَانِهِمْ"^(١).

وبالنظر من زاوية أخرى يلحظ الدكتور حسن الشافعي أن الجو العقدي اقتصر على إبداء الرأي في مسألة معينة أو عدة مسائل متفرقة، وتغلب الطابع السياسي على هذه التجمعات، دون الطابع الفكري، وأظهر مثال على ذلك حالة الخوارج. ومن أبرز الخلافات العقدية التي بدأت تحفر في الوحدة العقدية للمسلمين في هذه الفترة مسألة الإمامة أهي من الإيمان أو الشريعة، ومصير مرتكب الكبيرة وحرية الإنسان وإرادته، والقدر والجبر^(٢).

* خامساً: تقدم المعتزلة وأضرابهم في علم الكلام

إن إجحام أهل السنة عن الخوض في الكلام وجرأة أهل البدع وتحالفهم مع السلطة في بعض الحقب كما في زمن المأمون والمعتصم، إضافة إلى حرب المحدثين السنة على المتكلمين السنة؛ وضعف الإدارة المركزية العربية في الحكم

(١) هبة الله بن الحسن اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ١٤ - ١٥.

(٢) حسن الشافعي، المدخل إلى علم الكلام، ٤٦ و ٥٣.

وتغلب الفرس والترک بما يحملونه من معتقدات شرقية خلطت بالإسلام، كل ذلك أدى إلى انبهارٍ في الرؤية المعرفية السنية، وتقدم الرؤى الأخرى، خاصة مع توجه الباطنية نحو استغلال البدو البعيدين عن العلم، كما حصل في البحرين وإفريقية، أو مخاطبة روح المسلم التي أرهقتها الدماء ومشاهد مقتل الأئمة الكرام من آل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، واتجاه المعتزلة والفلاسفة إلى العلوم الطبيعية والخطابة وفنون الأدب والجدل العقلي، وتخفف أغلبهم من كثير من نصوص الدين مع ميل المجتمع إلى الدعة.

كل ذلك سمح باستقرار أفكار دينية وفلسفية وباطنية مختلفة في جماعة المسلمين، تحولت إلى تيارات اجتماعية وقوى سياسية ودولٍ ضاربة حكمت أقاليم الإسلام وسفكت دماء المسلمين بغزارة في القرنين الرابع والخامس الهجريين.

من خلال جولة قصيرة في كتب التاريخ والتراجم يمكننا الوقوف على مدى قوة الاتجاهات المفرقة للجماعة في تلك القرون، فمثلاً في وصف رؤوس المعتزلة في القرنين الثاني والثالث الهجريين في كتب أهل السنة ما يشير بوضوح إلى القبول الاجتماعي الواسع الذي حصلوا عليه، مثل ما جاء في وصف إبراهيم النظام (ت: ٢٢٩هـ)، قال الخطيب البغدادي: "إبراهيم بن سيار أبو إسحاق النظام ورد بغداد، وكان أحد فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة، وله في ذلك تصانيف عدة، وكان أيضاً متأدباً، وله شعر دقيق المعاني على طريقة المتكلمين، وأبو عثمان الجاحظ كثير الحكايات عنه). وتلميذه الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ) نقل عنه أشياء كثيرة وكان أحد تلامذته المؤثرين، ومما روى عن أستاذه النظام القول السائر بين أهل العلم: (العلم شيء لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك، فإذا أعطيته كلك فأنت من

إعطائه لكَ البعض على خطر^(١).

عادة ما يغفل الباحثون السنة عن حقيقة الانهيار الاجتماعي للرؤية السنية في القرن الثالث الهجري، وإصابتها بالجمود لأسباب عديدة منها سياسية وقومية ومنها علمية فكرية من أبرزها: صراع المحدثين وبعض الفقهاء مع المتكلمين. حيث اعتاد كثير من المؤرخين اختيار الشخصيات والحقب المشرقة ثم تُدرَس وهي والعلوم مجردة عن الواقع الاجتماعي والسياسي المزري الذي عاشته.

وللوقوف على حجم هذا الانهيار المعرفي الذي أصاب الرؤية الكلية للإسلام عموماً ولمنهج أهل السنة خصوصاً يكفي أن نقرأ في الفتن السياسية في تلك الفترة، إذ ظهر مجملها على يد حركات دينية وجدت فراغاً فكرياً وعقدياً في المجتمع السني فملاؤه وحولته إلى تيارات اجتماعية ودينية، تطوّرت إلى قوى سياسية كبيرة حاربت الوجود السني في عقر داره. وذلك في مشهد لا يختلف كثيراً عن واقع أهل السنة في عصرنا الذي ضاعت فيه الكليات في حمأة الخلاف في الجزئيات.

ففي بغداد مثلاً ظهر حمدان القرمطي في نهاية القرن الثالث وقاد ثورة ضد العباسيين، وفي الفترة ذاتها استطاع داعيته أبو سعيد الجنابي (ت: ٣٠١هـ) نشر دعوته في البحرين وأطراف الجزيرة، وأغار القرامطة على الحجيج وذبحوهم بالآلاف عند الكعبة وسرقوا الحجر الأسود عام (٣١٧هـ/ ٩٠٨م) وبقي عندهم ٢٢ سنة، واستمرّت دولتهم قريب قرنين من الزمان.

وبالتوازي مع ظهور القرامطة في أطراف العراق والجزيرة العربية - أو قبيلها -

(١) أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ط: ١. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ت: بشار معروف، ٢٠٠٢م)، ٦/٦٢٣.

ظهرت الدولة الفاطمية في بلاد المغرب العربي نهاية القرن الثالث، ولم يمض أكثر من نصف قرن حتى دخلوا مصر، عام (٣٥٨هـ/ ٩٦٩م). وأما الشام فقد انتشر فيها النصيرية والإسماعيلية وأصناف من الباطنية والشيعة، وحكم في شمالها الحمدانيون الشيعة مطلع القرن الرابع الهجري، كما تناوب على حكم جنوبها البويهيون والفاطميون، وأما بغداد فلم تكن أحسن حالاً فقد تسلط عليها البويهيون الشيعة ودخلوها عام (٣٣٤هـ) وأظهر معز الدولة البويهي فيها شعائر الشيعة وأمر بالاحتفال بأيامهم. وكانوا قبلها زماناً يحكمون في خراسان والأهواز.

لقد كان المجتمع السني في تلك الفترة قابلاً لكل دين وفكر مهما كان سفيهاً أو بعيداً عن المنطق، ولم يكن ثمة ما يشير إلى رؤية سنية واضحة، أو قوة سنية سياسية قادرة على تغيير الواقع سوى القوة الغزنوية الموجودة في أفغانستان وبعض خراسان، ولا تملك نصرة لأقاليم السنة العربية أو الخراسانية. إن ضياع الهوية السنية الجامعة في تلك الحقبة هو ما تسبب في انهيار المسلمين وهو ما يتسبب به اليوم، فأهل السنة والجماعة بما جُبل عليه منهجهم من اتساع الجميع والتسامح مع أهل الأديان والبدع، كانوا على مر التاريخ صمام الأمان والبقاء لأمة الإسلام.

إن الصورة القاتمة لتلك الحقبة من تاريخ أهل السنة لا تعني ذوبانهم بالكامل، وإنما انحسارهم إلى درجة كبيرة خاصة أمام العقائد ذات الأصل الفارسي، وضعفهم عن الانتشار والإقناع والاحتجاج، فمع كل ذلك الانحراف الذي ضرب العالم الإسلامي استطاع بعض المتكلمين السنة أن ينشئوا تياراً كلامياً سنياً يواجه شيئاً من قوة فرق المعتزلة والشيعة عرف بالكلابية، واستطاع الحنابلة في العراق أن يحفظوا شيئاً من قوة أهل السنة في مواجهة الطوائف الأخرى حتى اضطرت الخلافة العباسية

في نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع إلى الإقرار بأن العقيدة الحنبلية هي العقيدة الرسمية للدولة، ولكن ذلك كان لطبيعة تكاتف حنابلة العراق وليس إلى قوة أهل السنة في العالم الإسلامي، أو قوة منهجيتهم العلمية والدينية حينها.

** ** **

المطلب الثالث: المدرسة الأشعرية

كانت الرؤية السنية الفكرية والعقدية في أسوأ حالاتها، وكان ظهور الإمام أبي الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ) مطلع القرن الرابع علامة فارقة في الفكر العقدي السني، أدت إلى إعادة أهل السنة إلى القوّة والفاعلية، وأسست لفكر عقدي جامع يناسب مقتضيات تلك المرحلة.. فهو الذي تربى في الاعتزال وخبر حقائقه على يد زوج أمه أبي عليّ الجبائي، ثم بان له خلله فانقض عليه ومزق وجوده، - وكان قبل تأثره بالجبائي قد درس في نشأته على بعض علماء السنة - وكان تحوّل من قيادة الاعتزال إلى منهج أهل السنة الضربة القاضية التي بدأت بدفن الاعتزال إلى الأبد، فلم تقم له بعد ذلك قائمة تُذكر.

وقد سبق أبو الحسن الأشعري ببعض أعلام أهل السنة الذين مثلوا مرحلة انتقالية في الفكر العقدي السني، تمثلت بالجمع بين الأدلة العقلية والنقلية، لعدم كفاية طريقة المحدثين والحنابلة في الرد على أهل البدع والأهواء، يقول الشهرستاني في الملل والنحل: "حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي وأبي العباس القلانسي والحارث بن أسد المحاسبي وهؤلاء كانوا من جملة السلف، إلا أنهم باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، وصنّف بعضهم ودرّس بعض، حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح، فتخاصما وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيدّ مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية"^(١).

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، (١/٩٣)

* أولاً: ظروف ظهور المدرسة الأشعرية

في شرحه على العقائد النسفية تحدث سعد الدين التفتازاني عن ظهور أبي الحسن الأشعري بالتفصيل، ويبيّن أن منهجه جاء في زمنٍ توغّل فيه المعتزلة وشاع مذهبهم فيما بين الناس، وأن ذلك وقع إثر نقاش بين الإمام أبي الحسن الأشعري وشيخه الجبائي في مسألة الصلاح والأصلح، فبعد عجز الجبائي عن إجابة أبي الحسن، ترك الأخير منهج الجبائي وفرغ نفسه لنصرة أهل السنة والرد على المبتدعة وفي مقدمتهم المعتزلة، يقول سعد الدين التفتازاني: "ثم إن المعتزلة توغلوا في علم الكلام وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول، وشاع مذهبهم فيما بين الناس إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي: ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعاً، والآخر عاصياً، والثالث صغيراً؟ فقال: الأول يثاب بالجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب. قال الأشعري: فإن قال الثالث: يا رب لم أمتني صغيراً وما أبقيتني إلى أن أكبر فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة؟ ماذا يقول الرب تعالى؟ فقال: يقول الرب: إني كنت أعلم أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً. قال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رب لم أمتني صغيراً لئلا أعصي فلا أدخل النار؟ فماذا يقول الرب؟. فبُهِت الجبائي، وترك الأشعري مذهبه، واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما وردت به السنة، ومضى عليه الجماعة. فسموا أهل السنة والجماعة"^(١).

إن ما نقل عن سبب ترك الإمام أبي الحسن للاعتزال، لا يعني أن مسألة الإخوة المذكورة هي السبب الوحيد والمفاجئ لتركه الاعتزال، وإنما يتضح من سياقها ومن

(١) سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص (١١-١٢)

مجموع ما نقل عن الإمام الأشعري، أن شكوكه كانت قد سبقت هذه الحادثة، ولكنها كانت آخر مرحلة يتأكد فيها من قراره الصحيح بالعودة إلى أهل السنة، بعد أن بان له تهافت منهج الاعتزال.

عدم وجود منهج كلامي سني يناسب ذلك الواقع ويعبر عن الجماعة، التي ضاعت في ظل وضوح رؤية الآخر وتشوش رؤيتها؛ دفع جملة من كبار أئمة أهل السنة بما فيهم المحدثون إلى التلمذ على الإمام أبي الحسن الأشعري مباشرة أو على طريقته من بعده - باستثناء جمع من الحنابلة - فظهر أئمة كبار حملوا الفكر العقدي السني الذي صاغه الأشعري منهم الفقيه الشافعي المتكلم أبو سهل الصعلوكي (ت: ٣٦٩هـ) الذي سئل عن الدليل على جواز رؤية الله بالعقل فقال: (الدليل عليه شوق المؤمنين إلى لقاءه، والشوق إرادة مُفْرِطَة، والإرادة لا تتعلّق بمُحَالٍ)^(١). وتلميذه الفقيه الشافعي المتكلم أبو بكر بن فورك الذي نصر مذهب أهل السنة في بلاد الغزنويين وأخرج الكرامية وأضر بهم، وحاولوا قتله عن طريق السلطان محمود الغزنوي فلم يستطيعوا فقتل بالسم عام (ت: ٤٠٦هـ)^(٢)، وإمام أهل الحقيقة والشريعة محمد بن خفيف الشيرازي (ت: ٣٧١هـ).

ورحلة الشيرازي إلى أبي الحسن الأشعري شهيرة يقول في مطلعها: "دعاني أرب وحب أدب ولوع ألب وشوق غلب؛ أن أحرك نحو البصرة ركابي لكثرة ما بلغني على لسان البدوي والحضري من فضائل شيخنا أبي الحسن الأشعري لأستسعد بلقاء ذلك الوحيد وأستفيد مما فتح الله تعالى عليه من ينابيع التوحيد"،

(١) شمس الدين محمد الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ٢٦ / ٤٢٤.

(٢) المرجع السابق، ٢٨ / ١٤٨.

والشيرازي هو الذي سأل الأشعري في بعض مناظراته: "لم يجر على النظام لأنك ما افتتحت في الكلام؟! ودأب المناظر ألا يسأل غيرك ومثلك حاضر؟ فأجابه الأشعري: أجل؛ لكنني في الابتداء لا أذكر الدليل ولا أشتغل بالتعليل، إذ فيه تسبُّبٌ إلى إلباء الخصم إلى ذكر شبهه بطريق الاعتراض، وما أنا بالتسبب إلى المعصية راضٍ، فأمهله حتى يذكر ضلالته ويفرد شبهته ومقالته، فحينئذ أنصُّ على الجواب، فأرجو بذلك من الله الثواب".

يقول ابن خفيف عن صحبة الأشعري: "ولبت معه برهة؛ أستفيد منه في كل يوم نزهة، وأدرا عن نفسي للمعتزلة شبهة"^(١).

ثم تبعهم على طريقة الأشعري أعلام منهم القاضي أبو بكر الباقلاني (ت: ٤٠٢هـ) وأبو بكر بن فورك الأصبهاني (ت: ٤٠٦هـ) وأبو إسحاق الإسفراييني (ت: ٤١٨هـ) وأبو ذر الهروي (ت: ٤٣٤هـ) الذي نقل المنهج الأشعري إلى بلاد المغرب، حتى وصل الأمر إلى قدوم السلاجقة ومعاصرة بعض الشخصيات الأشعرية لهم، منهم: أبو بكر البيهقي (ت: ٤٥٨هـ) والخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣هـ) المؤرخ الشهير، وإمام الحرمين عبد الملك الجويني (ت: ٤٧٨هـ) الذي بنى له الوزير نظام الملك نظامية نيسابور فدرّس بها ونشر اعتقاد أهل السنة.

لقد توجت عودة أهل السنة والجماعة إلى ميدان العقيدة والأفكار والمجتمع بظهور السلاجقة الأتراك مطلع القرن الرابع كقوة سنية مثلت نصيراً سياسياً وعسكرياً لهذه الصحوة. وبدخول طغرل بك - رحمات ربي عليه - (ت: ٤٥٥هـ) بغداد

(١) تاج الدين السبكي عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، ط: ١. (بيروت: دار الكتاب العلمية، تحقيق مصطفى عطا، ٢٠١٢م)، ٢/ ١٢٢ وما بعدها.

وتحريرها من البويهيين عام (٤٤٧ هـ) بدأ الظهور السنني الجديد مدعماً بمناهج علمية جديدة ودولة قوية ومدارس سننية راسخة، كان للوزير الشهيد والعالم العنيد نظام الملك - رحمه الله - دور كبير في تطورها.

* ثانيًا: من ملامح الفكر العقدي عند الإمام أبي الحسن الأشعري

يمكن رسم صورة إجمالية للرؤية العقدية عند الإمام أبي الحسن وتلامذته من خلال الوقوف على أصول طريقته الكلامية، ونهجه الجدلي والعملي. ولهذا أسوق شيئاً من ذلك في هذا المقام.

كان المنهج الكلامي عند الشيخ أبي الحسن يتمحور حول إثبات ما جاء في نصوص الكتاب والسنة وإبطال بدع الخصوم، وكان يتعد عن الإغراق في طرائقهم الكلامية إلا بمقدار ما يكفي لرد الباطل، كما سبق في كلام ابن خفيف من أن الأشعري كان يسكت ولا يبتدئ بمناظرة المعتزلة، وإنما ينتظر ما يوردونه من بدع فيكون خوضه في الكلام واجباً لبيان الحق لا ابتداء منه.

كما كان المنهج العقدي عند أبي الحسن الأشعري يعتمد إلى جانب الدفاع عن عقائد السنة وإثباتها؛ تمييز حدود هذه العقائد من خلال رد ضلالات أهل البدع، وما يبقى خلف ذلك يكون عقيدة لأهل السنة والجماعة، وهذا ما اعتمده الأشعري في التصنيف بخلاف ما شاع عنه في المناظرات من بُعد عن تقرير بدع الخصوم، يقول في الإبانة: (فإن قال لنا قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافعة والمرجئة، فعرّفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون؟ قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، وبسنة نبينا محمد ﷺ، وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث،

ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل قائلون، ولما خالف قوله مخالفون..^(١).

وبإغفال ما يقع من مناكفات بين البعض في ادعاء تقلبات المنهج العلمي للإمام أبي الحسن؛ يتضح من هذا النص ومما سبق أن من مبادئ النهج العقدي الأشعري الأصيل إثبات ما جاء في النصوص، مع بعد عن التوغل في التأويل، وبعد عن الجدل قدر المستطاع، كونه ضرورةً لا أصلاً في العقيدة، ومنها الاتفاق مع المدرسة العقدية عند المحدثين، لتشكيل كتلة سنية موحدة في مواجهة التيارات الباطنية والفلسفية والاعتزالية، ولم يخالف ذلك إلا قلة من الحنابلة، جنح بعضهم إلى التجسيم الصريح، وذهب بعضهم إلى تكفير أبي الحسن الأشعري، واتجه بعضهم إلى ردّ مقولة أبي الحسن دون وقوع في التجسيم.

فالإمام أبو الحسن يرى نفسه متمماً لما فعله الإمام أحمد بن حنبل وناصر لما كان عليه المحدثون، وفق حاجات زمن جديد، لا اتجاهاً جديداً يعادي الحنابلة ويعادونه، وفي الوقت ذاته لم يكن أبو الحسن نسخة من المدرسة الحنبلية التي لم تستطع حينها مواجهة الاعتزال وبقية الفرق المبتدعة.

* ثالثاً: الأشاعرة بعد الأشعري

لم يمض قرن على ذهاب الإمام أبي الحسن الأشعري حتى جمد الأتباع على الألفاظ وشققوا طرق الكلام، وتنافس العلماء في اكتساب رضى الحكام الذين مالوا إلى سماع المناظرات، فشاع الجدل بينهم مجدداً، واعتمدوا كثيراً من طرق الفلاسفة

(١) أبو الحسن الأشعري علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، ط: ١. (القاهرة: دار الأنصار، ت: فوقية محمود، ١٣٩٧هـ)، ٢٠.

والمعتزلة، وكانت الدعوات الباطنية والشيعية والرؤى الفلسفية ما تزال في أوج حيويتها في حين فقد الاعتزال بريقه، فانتشرت الباطنية في شرق العالم الإسلامي وغربه وأكلت أهل السنة، والعلماء مشغولون بجدلّيات علم الكلام وبألفاظه عن مقاصده، فغدت عندهم الشكليات التي اقتضاها الوقت جزءاً من العقيدة وهدفاً بحد ذاتها فعكفوا على تطويرها والبناء عليها بغض النظر عن مدى الحاجة إلى ذلك.. حتى ظهر الإمام أبو حامد الغزالي، وحول مسيرة علم الكلام وأعادته إلى وظيفته كونه آلةً للدفاع عن العقيدة لا بديلاً عنها.

** ** *

المطلب الرابع: جهود التجديد الكلامي على يد الإمام الغزالي

انتصر الفكر العقدي السني على المعتزلة مطلع القرن الرابع الهجري على يد الإمام أبي الحسن الأشعري وتلامذته، ولكن هذا القرن ذاته شهد انتكاسة شديدة للفكر العقدي السني أمام الفكر الباطني الإسماعيلي بالدرجة الأولى، وأمام الرؤية الفلسفية ثانياً، التي التقت مع الباطنية في العديد من شخصيات ذلك العصر، وكان السبب في ذلك توجه كثير من متكلمي السنة إلى التنظير العقدي والجدل الجاف، وإهمال الجانب العقدي العملي والروحي الذي ينبثق من تربية النفس بأخلاق الإيمان، فدخلت الباطنية من هذه الفجوة وسلبت عقول كثيرين من أبناء أهل السنة وجندتهم في حربها على المجتمعات السنية التي نشؤوا فيها.

ولكن ظهور حجة الإسلام الإمام الغزالي على مسرح الأحداث باعتباره وارثاً لأستاذه الجويني وتحالف العباسيين والسلاجقة ووزيرهم نظام الملك معه؛ مع ما تمتع به منهجه من تجديد أصيل، أوجد تياراً سنياً قوياً أحدث نقلة حقيقية في الفكر العقدي السني، التقى فيها التنظير مع العمل، ومشى فيها علم الكلام جنباً إلى جنب مع التربية والتزكية وصدق العبادة.

كما أن علم الكلام مع ما رفده به الغزالي من معرفة فلسفية عاد في هذه المرحلة إلى حجمه وموضعه الطبيعي ضمن المنظومة الكلية للفكر العقدي التي مثل المرابطون والصوفية والزهاد من حنابلة وغيرهم الجانب العملي منها.

في تلك المرحلة قام السلاجقة ومن بعدهم الزنكيون والأيوبيون باعتماد المنهج الأشعري سلاحاً لمواجهة التغلغل الباطني والرافضي الذي اخترق

مجتمعات أهل السنة والجماعة، وذلك جنباً إلى جنب مع افتتاح دور الحديث النبوي، والرباطات الصوفية السنية، التي انتشرت بكثرة في ذلك العصر، واستمرت حتى العصر المملوكي، كونها الجانب العملي والروحي للعقيدة التي يحمل المتكلمون الجانب العقلي منها، وبذلك لم يمض قرنان تقريباً حتى غدت الفرق الباطنية عموماً والإسماعيلية خصوصاً خيراً بين الأخبار. ولكن الإسماعيلية وإن انتهت كفرقة فستبقى منها أفكار متفرقة ضمن جماعة الإسلام، يأتي الحديث عنها في كتاب آخر بإذن الله.

* أولاً: الإمام الغزالي علامة فارقة بارزة في تجديد الفكر العقدي

لعل أبرز من عمل على تجديد الفكر العقدي السني بعمومه وعلم الكلام بخصوصه - بعد الإمام أبي الحسن الأشعري - هو حجة الإسلام أبو حامد الغزالي رحمه الله (٤٥٠هـ - ٥٠٥هـ)، فقد عمل في ميدان علم العقيدة على الفصل بين المهم وغير المهم، وبين أصول الدين وفروع أصول الدين، ونبه على أن للسياسة وحب الشهرة والتعصب أثراً كبيراً في استمرار كثير من الخلافات العقدية والفقهية التي يظنها المقلدون خلافاً علمية محايدة لم تتأثر لا بسياسة ولا بحظوظ نفس^(١)، ولم يكتف الغزالي بنقد جدليات علم العقيدة وتصورات المتكلمين والفقهاء عن الإسلام ومقاصده، بل قدم مشروعاً إصلاحياً متكاملًا في وقت ماجت فيه الدنيا بأهل السنة.

في كتابه "رجال الفكر والدعوة في الإسلام" تحدث الشيخ أبو الحسن الندوي

(١) أبو حامد الغزالي محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، ط: ١. (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٢م)،

مطوياً عن النهج الإصلاحي الذي قدمه الإمام الغزالي، والظروف الاجتماعية التي ظهر فيها، كما تكلم عما قدمه الإمام أبو حامد في "الإحياء"، فقال: "ميز بين المقاصد والغايات والوسائل والآلات، وقسم العلوم، وبيّن المحمودة والمذمومة، وانتقد الملوك والأمراء، وذكر شيئاً كثيراً من أمراض العامة والمنكرات الفاشية في مختلف الطبقات"^(١). وإذ إن الكمال المطلق لله وحده فقد انتقد بعض علماء أهل السنة أشياء في منهج الإمام الغزالي وفي بعض إنتاجه العلمي، لكنها لا تنقص من قيمة ما قدمه، ولا تحط من حقيقة أنه كان رأس حربة أهل السنة ضد الباطنية والفلاسفة، وأنه صاحب الفضل العلمي الأكبر في هدم الفكر الباطني والانحراف الفلسفي.

ومن المهم - أثناء الحديث عن تجديد الفكر العقدي في عصرنا - الوقوف على ما كتبه الإمام الغزالي وقرره من قيم ومبادئ علمية؛ كونه أحد مصادر التجديد في الفكر العقدي السني المعاصر، إذ إن كثيراً من أطروحات العصر الحديث - بما فيها مشروع الدكتور محمد إقبال والأستاذين محمد المبارك والنورسي والشيخين محمد النبهان وعبد السلام ياسين، ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي وسلمان العودة ومحمد الحسن ولد الددو؛ وأمثالهم - ممن يرفض الإغراق في جدليات علم الكلام ويركز على الإيمان والعمل - هي أطروحات شبيهة بأطروحات الإمام الغزالي من جهة العموم لا التفصيل، وتتضمن كثيراً من قواعد الإصلاح وأدواته التي تضمنها الفكر العقدي عند الإمام أبي حامد رحمه الله.

مشروع إصلاح الفكر العقدي الذي جاء به الإمام الغزالي، وأسهم بشكل كبير

(١) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ط: ٣. (دمشق: دار ابن كثير،

في إبعاد أجيال من أهل السنة عن الغرق في الجدل نجد ملامحه بوضوح في مجمل ما كتب، خصوصاً "الإحياء" و"الاقتصاد في الاعتقاد". أذكر هنا مثلاً عليه، إذ بالمثل يتضح المقال، ففي بعض مباحث "الاقتصاد" تعرض الإمام الغزالي لقضيته زيادة الإيمان ونقصه، وحقيقة الرزق، فعرض فيهما الأقوال مختصرة واضحة ورجح منها وذم فرقاً من المعاندين فيها، ثم ختم بقوله: "وتضييع الوقت بهذا وأمثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره، ولا يعرف قدر بقية عمره. وبين يدي النظار أمور مشكلة البحث عنها أهم من البحث عن موجب الألفاظ، فنسأل الله أن يوفقنا للاشتغال لما يعيننا"^(١). وفي كلامه عن حسبة الفاسق يختم الحديث عنها بقوله: "فهذا غور المسألة وإنما أردنا إيرادها لتعلم أن أمثال هذه المسائل لا تليق بفن الكلام، ولا سيما بالمعتقدات المختصرة. والله أعلم"^(٢).

ويتضح من هذه النصوص أن التركيز على المفيد العملي والابتعاد عن التطويل فيما لا يفيد وليس من الدين ولا أركانه؛ كان أحد أهم أصول الغزالي في نهجه الإصلاحي.

* ثانيًا: ملامح الفكر العقدي في إحياء علوم الدين

في "إحياء علوم الدين" يحاول الإمام الغزالي تأطير تاريخ الفكر العقدي والوقوف على أشكاله ورصد مؤثراته في باب العلم. فيرى أن العلم ثلاثة أقسام، مذموم قليله وكثيره كعلم السحر، ومحمود قليله وكثيره كالعلم بالله، ومحمود قليله مذموم كثيره وهي علوم الكفاية ومنها علم الكلام^(٣). وقد تضمن باب العلم المذكور خلاصة

(١) أبو حامد محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (٢٨٥).

(٢) المرجع السابق، ٢٨٩.

(٣) أبو حامد الغزالي محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، ١/٣٨.

تجربة الغزالي ومعرفته بالعلوم كما مرّ، ولا يمكن فهم تطور العلوم الدينية عند المسلمين - وأهمها علم العقيدة - دون الوقوف على ما كتبه الغزالي في هذا المقام.

وأذكر هنا بعض ملامح الفكر العقدي عند الغزالي رحمه الله، فأبرزها:

أ- علم الكلام مما يحمد قليله ويذم كثيره:

العلوم التي لا يحمد منها إلا مقدار مخصوص هي العلوم التي تسمى فروض كفاية، ومنها علم الكلام، يقول الإمام الغزالي عنها: "فإن في كل علم منها اقتصارًا هو الأقل واقتصادًا هو الوسط، واستقصاء وراء الاقتصاد لا مرد له إلى آخر العمر"^(١). ويذكر فيها علوم اللغة والفقه والتفسير والحديث ويبين حد الاقتصار والاقتصاد والاستقصاء فيها، وعندما يبلغ به المقام علم الكلام يقول: "وأما الكلام: فمقصوده حماية المعتقدات التي نقلها أهل السنة من السلف الصالح لا غير"، وعن حد الاقتصار في حفظ السنة يقول: "ومقصود حفظ السنة؛ تحصل رتبة الاقتصار منه بمعتقد مختصر، وهو القدر الذي أوردناه في كتاب "قواعد الاعتقاد"^(٢)، وعن حد الاقتصاد من علم الكلام يقول: "والاقتصاد فيه ما يبلغ قدر مئة ورقة، وهو الذي أوردناه في كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد"، ويحتاج إليه لمناظرة مبتدع ومعارضة بدعته بما يفسدها"^(٣).

ب- التحذير من الخوض في جدليات علم الكلام:

أما ما جاوز حد الاقتصاد في علم الكلام فإن الغزالي يحذر أشد التحذير من قربه فيقول: "وأما الخلافات التي أحدثت في هذه الأعصار المتأخرة، وأبدع فيها من

(١) إحياء علوم الدين، (١/٣٩).

(٢) وهو باب من أبواب كتابه إحياء علوم الدين وليس كتابًا خاصًا.

(٣) إحياء علوم الدين، (١/٣٩).

التحريرات والتصنيفات والمجادلات ما لم يعهد مثلها في السلف؛ فإياك وأن تحوم حولها، واجتنبها اجتناب السم القاتل، فإنها الداء العضال"، ويرى الغزالي أن ما زاد على حد الاقتصاد من علم الكلام هو بحث عبثي عن حقائق الأمور لكونه ليس طريقها^(١).

ج - تنبيه الغزالي على أثر السياسة في الجدل العقدي:

شاع لدى المقلدين في العلوم منهج التجريد أو ما يزعمون أنه الموضوعية مقابل الذاتية في دراسة تاريخ العلوم - هذا إن درسوها - باعتبار العلماء السالفين أشخاصًا لا يتأثرون بالظروف السياسية والاجتماعية المحيطة بهم، وبالتالي يُؤخذ قول أي عالم مجردًا عن كل ما يحيط به، فيغدو اختياره قيمة علمية مجردة تستحق البقاء بشكلها الأول وأخذ مكانها عبر كافة الأزمان اللاحقة كونها نتاج البحث العلمي المجرد عن كل ما من شأنه أن يُؤثر بالبشر.

إن هذه النظرة الخاطئة الناتجة عن الغفلة عن تاريخ العلوم أورثت متعصبي التيار التقليدي تقديس كل قول قديم باعتباره قادمًا من عالم خالٍ من الشوائب أو المؤثرات، وأورثتهم مع ذلك رفضًا لكثير من العلم المعاصر باعتباره نتاج الواقع القذر الذي يشهدونه بأعينهم. وهذا ما يدفعهم إلى الجمع والتلفيق بين كل الأقوال والتعريفات المتباينة أو المتناقضة في شتى العلوم دون تمحيص أو ترجيح.

والحقيقة أن العلماء الأقدمين كتبوا في أوضاع لا تختلف كثيرًا عن الأوضاع التي يكتب بها علماء اليوم، وشهدوا حقبا تاريخية سوداء لا تقل سوادا عن الواقع الذي نشهده، وتأثروا كما يتأثر علماء اليوم بالواقع الاجتماعي والسياسي، وإن كنا نقرُّ أن بعض الحقب كانت أفضل من زماننا بدرجات، كزمن الصحابة والسلف

(١) إحياء علوم الدين، (١/٣٩).

الصالح، وبعض فترات الأمويين والعباسيين والسلاجقة والأيوبيين والمماليك والعثمانيين.

يتحدث الإمام الغزالي عن أثر السياسة في جدليات علم الكلام فيقول: "ثم ظهر من الصدور والأمراء من سمع مقالات الناس في قواعد العقائد ومالت نفسه إلى سماع الحجج فيها فغلبت رغبته إلى المناظرة والمجادلة في الكلام"، ويتحدث عن أثر توجه الساسة هذا فيقول: "فأكب الناس على علم الكلام وأكثروا فيه التصانيف ورتبوا فيه طرق المجادلات واستخرجوا فنون المناقضات في المقالات وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله والنضال عن السنة وقمع المبتدعة"^(١).

ويرى الإمام الغزالي أن تدخل السياسة في مسار علم الكلام أدى إلى ما لا يحمد من التعصب والفحش والخصومة بل وإهراق الدماء وتخريب البلدان، وأن ذلك هو ما دفع جمعًا من العلماء إلى الاشتغال بخلافيات الفقه بدل الكلام. ثم يعقب بقوله: "فهذا هو الباعث على الإكباب على الخلافات والمناظرات لا غير، ولو مالت نفوس أرباب الدنيا إلى الخلاف مع إمام آخر من الأئمة أو إلى علم آخر من العلوم لمالوا أيضًا معهم"^(٢).

د- معرفة الله تكون بالعمل لا بعلم الكلام:

رغم دخول الإمام الغزالي في قضايا علم الكلام والفلسفة والمنطق حتى نهايتها، فإنه لم يكن يراها مقاصد لذاتها وإنما هي وسائل لحفظ الدين، كما لم يكن يراها طريقًا لمعرفة الله حق معرفته، وإنما يقرر أن معرفة الله تكون بالإيمان والعمل،

(١) إحياء علوم الدين، (١/٤٢).

(٢) إحياء علوم الدين، (١/٤٢).

وأن الانشغال بعلم الكلام حجاب بين العبد ومعرفة ربه، يقول في ذلك: "فأما معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله وجميع ما أشرنا إليه في علم المكاشفة فلا يحصل من علم الكلام بل يكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً عنه وإنما الوصول إليه بالمجاهدة التي جعلها الله سبحانه مقدمة للهداية"^(١).

هـ- تعصب أهل الحق، يرسخ عقائد أهل الباطل:

نصرة الحق شيء والتعصب له شيء آخر، فالأولى محمودة والثاني مذموم. يرى الغزالي أن خروج أهل الحق من دائرة نصرة الحقيقة إلى دائرة التعصب لها؛ سبب أساس لتمسك أهل الباطل بباطلهم، فيقول: "التعصب سبب يرسخ العقائد في النفوس، وهذا أيضاً من آفات العلماء السوء، فإنهم يباليغون في التعصب للحق، وينظرون إلى المخالفين بعين الازدراء والاستحقار، فينبعث منهم الدواعي بالمكافأة والمقابلة"، وعن رأيه في مقابلة أهل الباطل يقول: "ولو جاءوا من جانب اللطف والرحمة والنصح في الخلوة لا في معرض التعصب والتحقير لأنجحوا فيه"^(٢).

إن الإمام الغزالي في هذه العبارات القصيرة يقدم نقداً أخلاقياً موضوعياً لبعض من أبرز الأخلاقيات السيئة التي شاعت في ميدان العلوم والجدل والمناظرة وما زالت، خاصة في علم الكلام، كما يقدم البديل الذي يسهم في وصول المناظرات العقدية إلى أهدافها من تقرير الحق والترغيب في اتباعه.



(١) إحياء علوم الدين، (١/٢٣).

(٢) إحياء علوم الدين، (١/٤٠).

المطلب الخامس: ركود العلوم وانحطاطها قبيل العصر الحديث

بعد الإمام الغزالي مرت العلوم الإسلامية بانتكاسات خطيرة تبعًا للوضع السياسي والاجتماعي الذي شهدته، بل إن أولى هذه الانتكاسات السياسية بدأت في آخر حياة الغزالي نفسه وتمثلت بالخلافات الدموية بين السلاجقة من أولاد ألب أرسلان وأحفاده تسببت في قدوم الصليبيين وسقوط مدن بلاد الشام واحتلال بيت المقدس، ثم تبعتها هجمات المغول. ولكن مع ذلك كانت للعلوم بعد ذلك عصور ذهبية عدة، منها ما عاشته من انتعاش في بلاد الشام ومصر في العصر المملوكي. ولكن تكاد تتفق كلمة أهل العلم المحققين على جمود العلوم الإسلامية والمجتمع المسلم في الفترة التي سبقت العصر الحديث، ولكن هذا لا يعني اتفاقهم على شكل هذا الجمود أو نقطة بدايته أو أسبابه أو توصيفه.

* أولاً: رأي الأستاذ محمد المبارك في بداية الانحطاط وشكله

يرى الأستاذ المبارك أن العالم الإسلامي دخل مرحلة الانحطاط والركود العلمي بعد القرن التاسع، فهو يرى أن تاريخ المسلمين مر قبل العصر الحديث بمرحلتين: مرحلة ازدهار ومرحلة انحطاط، أما مرحلة الازدهار والتطور فقد استمرت متصاعدة مدة القرون الأربعة الأولى، ثم بقيت بحكم الاستمرار محتفظة بقوتها عدة قرون، ثم تلتها مرحلة الانحطاط والركود، يقول المبارك: "وثانيتها: مرحلة خسارة وضعف وجمود. وقد برزت هذه الصفات بوجه خاص وبوضوح بعد القرن التاسع الهجري. وتتسم هذه المرحلة بالركود العلمي وغلبة النقل والتقليد وفقدان الإبداع".

وعن أثر هذا الركود على الفكر العقدي عند المسلمين يقول المبارك: "يضاف إلى هذا ما ابتدع في مجال العقيدة والعبادات، مما أحل بعقيدة التوحيد التي هي محور الإسلام وجوهره، وسبب قوته". ويمثل لذلك بمسائل عقدية عملية هي القضاء والقدر، فيرى أنه وقع تغيير وانحراف في مفهومها فبعد أن كانت دافعاً للعمل، صارت حجة للكسل، ويرى أن هذا الانحراف العقدي كانت له تداعياته على الواقع الإسلامي اقتصادياً وعسكرياً وسياسياً واجتماعياً^(١).

ويتحدث المبارك عن الأثر العام لهذا التخلف فيقول: "فقد عمل التشويه عمله في عصور الانحطاط في فهم الإسلام ورسالته، وفي فهم الكتاب العربي المبين، وكان لذلك أثره في إضعاف العرب وإضعاف المسلمين خلال العصور"^(٢).

* ثانياً: رأي الدكتور حسن الشافعي في بداية الانحطاط وشكله

يرى الشافعي أن بوادر الانحطاط السني عمومًا والفكر العقدي خصوصًا بدأت قبل القرن الثامن، وإن كان الانحطاط لم يضرب بوضوح إلا في القرن العاشر. ففترة انحطاط الفكر العقدي التي بدأت قبل القرن الثامن الهجري رغم ظهورها في بعض جوانب الفكر الإسلامي السني مبكرًا، إلا أنها لم تؤثر في وجوده العام إذ كانت ما تزال فيه بقية من قوة وحيوية حسب الدكتور الشافعي، ولكنه يرى أنه غلبَ إثر ذلك الفتور والتقليد والاكتفاء بإعادة العرض واجترار الماضي فكان جُلُّ إنتاج مرحلة التخلف شرخًا أو تلخيصًا أو نقدًا لمؤلفات السابقين في غالب الأمر^(٣).

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ط: ٢. (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م)، ٨ - ١٠.

(٢) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ط: ٢. (دمشق: دار الفكر)، ٤.

(٣) حسن الشافعي، المدخل إلى علم الكلام، ١١٢ وما بعدها.

وعن تحديد تاريخ الانحدار الفكري عند المسلمين يقول الشافعي: "وقد ران هذا الجمود والتقوقع على الفكر الإسلامي بوجه عام خلال القرنين العاشر والحادي عشر وأكثر الثاني عشر، حتى ظهرت في المياه الراكدة هزة جديدة ولدت المرحلة الحديثة التالية"^(١).

* ثالثاً: مقدمات انحدار الفكر العقدي السني

يرى الشافعي أن مقدمات التخلف وجدت منذ القرن السادس الهجري وكان من أبرز علاماتها اختلاط العقيدة الإسلامية بالفلسفة على يد متأخري المتكلمين. في مدخله إلى دراسة علم الكلام يحاول الدكتور الشافعي توصيف المرحلة التي مهدت للانحدار السني عمومًا، وجمود الفكر العقدي خصوصًا؛ من خلال الوقوف على علم الكلام وتحليل مادته ومناهجه وطريقة توزيع موضوعاته وصياغة مصطلحاته، فيؤكد أن مادة العقيدة اختلطت بالفلسفة واعتمد فيها المنطق اليوناني والدور الاعتزالي منهجًا للمتكلمين، كما تغيرت طريقة ترتيب موضوعات علم الكلام، وازدادت اصطلاحاته ارتباطًا بالفلسفة بعد أن كانت في غالب أمرها قرآنية فقهية^(٢).

ويستشهد الدكتور الشافعي لما يذهب إليه بما ذكره العلامة سعد الدين التفتازاني - الذي عاش حتى أواخر القرن الثامن الهجري - في توصيف كلام المتأخرين في شرحه على النسفية.

ولتوضيح الصورة أكثر؛ فإن السعد التفتازاني لم يتكلم عن مرحلة انحطاط وتقدم بصراحة، وإنما تكلم عن مرحلتين في علم الكلام إحداهما سماها كلام

(١) المدخل إلى علم الكلام، ١١٤.

(٢) المدخل إلى علم الكلام، ١٠٧-١٠٩.

المتقدمين، والثانية كلام المتأخرين، وقد أبان عن مساوئ الثانية، وهي ذاتها المساوئ التي تكلم عنها علماء عصرنا وعدوها سمة للفكر العقدي في عصر الانحدار.

مرحلة المتقدمين كما يراها السعد التفتازاني كانت مرحلة الإمام أبي الحسن الأشعري ومن بعده، التي اهتمت بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما وردت به السنة ومضت عليه الجماعة، أما مرحلة المتأخرين فهي التي تحول فيها علم الكلام إلى علم فلسفي لولا وجود بعض مباحث السمعيات فيه لما تميّز عن الفلسفة، يقول السعد رحمه الله: (ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة، ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها. وهلم جرّاً إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات. وهذا كلام المتأخرين)^(١).

ويرى الشافعي أن هذه المرحلة اكتملت على يد الرازي والآمدي والطوسي الشيعي ومن تبعهم^(٢).

هل تنبه العلماء السنة لهذا الخطر الذي أحاط بمفاهيم العقيدة الإسلامية؟ يرى الدكتور حسن الشافعي أن بعض العلماء تنبه ولكن التيار كان أقوى منهم، فيقول: "الأمر الذي أدى بابن تيمية وابن الوزير والسيوطي إلى مقاومة هذه التحولات، كما حاول ابن رشد قبلهم، ولكن التحول كان جارفاً. وما تزال معظم الأوساط الكلامية

(١) سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ١٢.

(٢) حسن الشافعي، المدخل إلى علم الكلام، ١٠٩.

تخضع لتأثيره السلبي حتى اليوم"^(١).

وعن تحديد نهاية عصر الجمود وبداية المرحلة الحديثة للفكر الإسلامي يقول الدكتور الشافعي: "يبدأ الفكر الحديث بوجه عام مع مطلع القرن السادس عشر أو السابع عشر الميلاديين، لكنه في حالتنا يتأخر إلى منتصف الثامن عشر أي الثاني عشر الهجري، وذلك بسبب ما ران على العقل الإسلامي من جمود وخمول"^(٢).

** ** *

(١) المدخل إلى علم الكلام، ١٠٩.

(٢) المرجع السابق، ١١٦.

المطلب السادس: خلاصة في تاريخ الفكر العقدي قبل العصر الحديث

يمكن القول: إن الفكر العقدي السني قبل استقراره على ثلاث مدارس كبرى؛ مدرسة الحنابلة، ومدرسة الأشاعرة ومدرسة الماتريديّة؛ كانت له منهجيات واضحة وبسيطة، تشكل عدة مدارس أو اتجاهات سنية أصيلة.

وقد كان للمدارس الحنبليّة والأشعرية والماتريديّة بداية ظهورها قوة فكرية كبيرة وسلطة واسعة في الأوساط السنية، ثم انحدرت وصُحِّح مسارها مرات عدة، وتطورت الأشعرية على الخصوص كما لم يقع للمدرسة الحنبليّة والماتريديّة، ثم انكفأت على نفسها قرونًا قبل العصر الحديث، حيث عاودت النشاط من جديد.

ومن المهم لأهل السنة اليوم أن يدرسوا الاتجاهات أو المناهج العقديّة السنية التي سبقت ظهور المدارس السنية المعروفة، لأنها بشكل أو بآخر أخذت بالظهور في العصر الحديث، ودراستها تساعد في تأصيل المدارس المعاصرة وضبطها وتطويرها بما يتسق ومنهج أهل السنة في العقيدة والشريعة والأخلاق.

كما أن دراسة المدارس السنية غير الأشعرية والماتريديّة والحنبلية تساعد في توصيف الحالة العقديّة لأهل السنة اليوم، فأكثر أهل السنة المعاصرين - في العقيدة - ليسوا على أي من المدارس الكلامية الثلاثة المذكورة، وإنما هم على ما كانت عليه الجماعة قبل ظهور الخلافات الكلامية، وهو الإيمان الإجمالي أو التفصيلي والحرص على ربط الإيمان بالعمل والسلوك، مع عدم الاهتمام بالخلافات الكلامية التي لا ذكر مباشر لها لا في كتاب الله ولا في سنة رسوله، ولا تفيدهم في الدنيا

ولا يسألون عنها في الآخرة، بل إن كثيراً من العلماء والدعاة والمصلحين السنة
سلكوا هذه الطريق، فلا هم في السلفية ولا هم في الأشعرية ولا الماتريدية، وإنما هم
على ما كانت عليه جماعة الإسلام قبل ظهور هذه المدارس الكلامية.

** ** *

المبحث الثاني: التجديد الكلي في الفكر العقدي السني

لقد كان لاصطدام العالم الإسلامي بالحدثة أثر كبير في إعادة النظر في العلوم الإسلامية، أو بعبارة أدق؛ إعادة النظر في الصورة الأخيرة التي وصلت إليها العلوم الإسلامية واللغوية والمنهج الناظم لها في عصر الجمود العلمي والفكري في نهاية السلطنة العثمانية.

ونتيجة للاضطراب الفكري الذي ضرب العالم الإسلامي اضطرت أساليب التعامل مع الواقع بشكل كبير فنشأت في علوم العقيدة مثلاً أو في الفقه والتفسير والدعوة مذاهب واتجاهات كثيرة، لكنها على كثرتها تجمعها ثلاثة تيارات كبرى. وهذه التيارات هي:

الأول: تيار تقليدي انكمش على الموروث كما هو، معتمداً المنهج الاستنباطي التبريري الذي يعزوه الإمام عبد السلام ياسين إلى العقل المنحسب والفقه الواقف، حسب تعبيره.

والثاني: تيار حدائي تخلى عن بعض قواعد النظر الإسلامي معتمداً مجموعة من مناهج الحدثة بثوب إسلامي.

والثالث: تيار إصلاحية تجديدي، عمل على تطوير العلوم والمعارف الإسلامية بما يحقق مقاصد الشرع والحاجات الطارئة، ولا يخرج عن ضوابط أهل السنة والجماعة في الاجتهاد. وهذا الثالث هو ما تعمل هذه الدراسة على رصده.

والسؤال هنا: هل تيار التجديد في علم الكلام خصوصاً والفكر العقدي عمومًا

اتجاه واحد؟

الواقع: أن هذا التيار يحوي داخله اتجاهات عديدة رغم اتفاقها على الحاجة إلى التجديد، وأوضح اتجاهين فيها كما يتضح من البحث هما اثنان:

الأول: اتجاه دعا إلى التجديد الكلي في الفكر العقدي وتبعاً له العلوم العقدية، منطلقاً في تجديده من القرآن الكريم والسنة النبوية، وقدم بالفعل أطروحات وجهداً في هذا المجال، تتجاوز مصطلح "التجديد في علم الكلام".

أما الثاني: فهو اتجاه انطلق في التجديد من علم الكلام نفسه، باعتباره العلم الذي تخصص لقرون طويلة في دراسة العقيدة الإسلامية والدفاع عنها وإثبات أحقيتها ومجادلة خصومها.

ويختلف التيار الأول عن الثاني في عودته إلى مصادر علم الكلام وهي نصوص الإسلام، بغية إعادة تكوين الفكرة العقدية من أساسها من القرآن الكريم ذاته، وصياغتها بلغة العصر، بينما لم يتجاوز الاتجاه الثاني علم الكلام إلى المصادر، وعمل على تطوير الدرس الكلامي الأشعري أو السلفي أو الماتريدي فقط، لا الدرس العقدي من أساسه، كما فعل علماء التيار الأول.

وقد حاولت في المبحث الثاني من هذا الفصل الإضاءة على جهود التجديد الكلي في الفكر العقدي، بينما قدمت في المبحث الثالث لمحة عن التجديد الجزئي في الفكر العقدي، وهو المنطلق من علم الكلام نفسه، باتجاهاته المعروفة.

المطلب الأول: في فلسفة التجديد الكلي في الفكر العقدي:

يرى المجتهدون أن العلوم ما تفتأ تسير باحثة عن كمالها حتى نهاية الدنيا، فهي في حاجة دائمة إلى التطوير، بينما يرى المقلدون أن العلوم اكتملت على يد السابقين، وأن أفضل ما يفعله اللاحق فهم ما جاء به السابق، وإن أضاف شيئاً فإنه لا يعدل من

سبقة، قال شيخ المفسرين الإمام مجاهد (ت: ١٠٤ هـ) لطلابه في هذا المعنى: "ذَهَبَ الْعُلَمَاءُ فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الْمُتَكَلِّمُونَ وَمَا الْمَجْتَهِدُ فِيكُمْ إِلَّا كَاللَّاعِبِ فَيَمْنُ كَانَ قَبْلَكُمْ"^(١).

وقد شاع التقليد في جملة من أهل العلم منذ عصر السلف، حتى شاع فيهم القول - الذي لا يعرف مخترعه - "ما ترك الأول للآخر من شيء"، مما دعا الجاحظ (ت: ٢٥٥ هـ) منذ منتصف القرن الثالث للرد على هذا الاتجاه في مواضع عديدة من كتبه كان منها قوله: "ليس ممّا يستعمل الناس؛ كلمة أضربّ بالعلم والعلماء، ولا أضربّ بالخاصّة والعامة، من قولهم: ما ترك الأول للآخر شيئاً"^(٢).

فلا بد لأهل كل عصر أن يقدموا إضافة حقيقية للعلم، تضاف إلى جهود السابقين، ولا يكتفوا بدور الناقل أو موصل الكهرباء بين السابق واللاحق.

إن فلسفة التجديد الكلي في الفكر العقدي تنطلق من وقوف العالم على نقص في العلوم التي تلقاها عن سبقة أو وقوفه على قصورها بالنسبة لحاجات زمانه، مما يدفعه لإتمام هذا النقص واستدراك ذلك القصور. وذلك لا يمكن لأي شخص يشعر بالنقص، فكثير ممن يشعرون به لا يملكون مهارة شق طرق جديدة أو أدواتها. وبما أن الحديث ضمن حدود علوم الشرع، وضمن منهج أهل السنة والجماعة، فإن للمجتهد ضوابط لا يمكن الخروج عنها تتمثل بالكتاب والسنة، ولغة العرب والعقل، إضافة إلى المجمع عليه من كليات الدين بين كافة علماء الإسلام وحكمائه، خاصة في عصر الصحابة والسلف الصالح.

(١) زهير بن حرب، كتاب العلم، ط: ٢. (بيروت: إصدار المكتب الإسلامي، ت: ناصر الدين الألباني، عام: ١٤٠٣ هـ)، ص ١٩.

(٢) الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، الرسائل الأدبية، ط: ٢. (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٤٢٣ هـ) ٢٣٢.

وهنا يبقى على العالم المجتهد الذي من الله تعالى عليه باكمال أدوات الاجتهاد وحضور ملكته؛ أن يعمل نعمة العقل في نصوص الشرع ويبحث عن الحق فيما يشرع فيه؛ من ترجيح بين ما جاء عن سبقة، أو إعادة تنظيم وترتيب، أو توليد لمعارف جديدة انطوت عليها نصوص الدين الحنيف أو توقّف فيما عجز عقله عنه، وهؤلاء هم أولياء الله حسب تعبير الإمام أبي حامد الغزالي رحمه الله، يقول حجة الإسلام في العلماء الذين تحرروا من ربقة التقليد: "وأما اتباع العقل الصّرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقًا وقواهم على اتباعه"، ثم يقول عن المقلدين اعتمادًا على من صدر عنه القول وليس اعتمادًا على صحة القول أو فساده من حيث ذاته: "ولست أقول: هذا طبع العوام بل طبع أكثر من رأيت من المتوسمين باسم العلم؛ فإنهم لم يفارقوا العوام في أصل التقليد بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل"^(١).

ومن أهم أصول فلسفة التجديد إيمان المجددين بأن لأهل كل عصر حقهم في الاجتهاد وواجبهم في الإضافة، واعتقادهم أن الله بعدله ادّخر لكل جيل من نعم العلوم وأرزاقه مثل ما ادّخر لمن قبلهم، فليس للزمن السابق مزية على اللاحق ولا للاحق مزية على السابق، إلا بمقدار ما يقدمه أهل كل عصر من خير ومعرفة، يقول الإمام محمد ابن مالك (ت: ٦٧٢هـ) صاحب الألفية: "وإذا كانت العلوم منحًا إلهية ومواهب اختصاصية؛ فغير مستبعد أن يُدخّر لبعض المتأخرين ما عُسّر على كثير من المتقدمين"^(٢).

(١) أبو حامد محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ٩٣.

(٢) ابن مالك، محمد بن عبد الله الطائي، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، ط: ١. (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م)، ٢.

وقد سبق ابن مالك الجاحظ بتقرير قريب من هذا المعنى إثر تنبيهه السابق على خطر قولته: "ما ترك الأول للآخر من شيء"، فنبهه إلى أن تصديقها يضيع على الناس خيراً كثيراً أتاحه الله لعلماء كل جيل على التساوي إن هم اجتهدوا وجدوا، فقال: "ولكن أبا الله إلا أن يقسم نعمه بين طبقات جميع عبادته قسمة عدل، يعطي كل قرن وكل أمة حصتها ونصيبها؛ على تمام مرشد الدين، وكمال مصالح الدنيا"^(١).

وإذا كانت عقيدة الإسلام ثابتة وكانت علومها ومناهج النظر فيها اجتهادية تتأثر بالعصر الذي نشأت فيه، فقد انتدب جماعة من أهل العلم إلى التجديد في علوم العقيدة، لتناسب مع واقع العصر والناس، بما يحقق أهداف القرآن الكريم العلمية والعملية في قضايا الإيمان والنظر الكلي للخالق والحياة والكون والإنسان.

المطلب الثاني: أسس التجديد الكلي في علوم العقيدة:

كما تعتمد الدعوة إلى التجديد الكلي في العلوم العقديّة على فلسفة ورؤية راسخة القواعد بالنسبة لمن يقول به، فإنها في الوقت ذاته تعتمد على أسس علمية تنبثق من تعاليم الإسلام ذاته، وإخبار النبي ﷺ عن مجددي أمته. وإن الدعوة إلى التجديد الكلي في الفكر السنيّ العقديّ تقوم على أسس متعددة ترد في كتب المجتهدين في العلوم العقديّة، ولعل أبرزها ثلاثة كما أشار إليها الأستاذ محمد المبارك، وهي:

الأول: الحفاظ على حقائق الإيمان وفعاليتها كما جاءت في القرآن الكريم، قبل أن تلتبس مفاهيمها بحمولة تاريخية تعود إلى ظروف انتهت؛ عاصرت عقيدة

(١) الجاحظ، عمرو بن بحر، الرسائل الأدبية، ٢٣٢.

الإسلام في حقب ماضية.

الثاني: التخير من تراث علوم العقيدة عند أهل السنة، وعدم النسج على منوال علم الكلام فقط، باعتباره مركزاً للعقيدة ومصدرًا أخيرًا كما يعتقد المقلدة، أو بتعبير أدق كما يفعلون.

الثالث: بيان حقائق الإيمان الواردة في القرآن والسنة بلغة أهل العصر، تأسيًا بإرسال الله أنبياءه بلسان أقوامهم، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: ٤]، إذ لأهل كل زمان لسانهم الذي ينطقون به وعقلهم الخاص الذي يفكرون به، بما يحمل من منهجيات وأنماط تفكير، وثقافات تحكيم وموازنة.

الأستاذ المبارك باعتباره أحد أبرز من نظر لهذا الاتجاه وطبّقه، تحدث عن هذه الأصول في مواضع عدة من كتبه العقدية، من ذلك ما تكلم به في مقدمة كتبه "العقيدة في القرآن الكريم". يقول الأستاذ المبارك في الأصل الأول وهو العودة إلى القرآن مباشرة لتجديد العلوم العقدية: "لا بد من عرض جديد للعقيدة بالعودة إلى القرآن الكريم نفسه، لاستخراج عناصر هذه العقيدة وأسس الإيمان"^(١)، ويقول: "ولو عدنا إلى القرآن الكريم ننهل العقيدة ونلتمس الإيمان من ينبوعه الأصلي لوجدنا مجالاً أرحب ولوجدنا أسلوباً أكثر تنوعاً وحيوية وأشد صلة بحياة الإنسان وعواطفه"^(٢).

ومثال ذلك: الإيمان بالقرآن وكونه من عند الله، في مقابل الجدل حول خلق القرآن أو لفظنا به، فالقضية الأولى إيمانية ولكن الثانية مسألة كلامية^(٣)، فعندما يعود

(١) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ٧.

(٢) العقيدة في القرآن الكريم، ٧.

(٣) فهد الهتار، الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، ٧٠.

الإنسان إلى القرآن يتخلص من حمولة الخلاف التاريخي في مسألة خلق القرآن، التي ارتبطت بمفاهيم فلسفية شاعت في حقبة ماضية، لم يعد لها وجود حقيقي في عصرنا. وفي الأساسين الثاني والثالث، يقول المبارك: "كيف يمكن أن نتجاوز العصور لنرجع إلى أصول الإسلام ومصادره، فنصوغ المضمون القرآني في عصرنا بأسلوب زماننا كما صاغ من قبلنا ذلك بأسلوب عصرهم، صياغة مقترنة بتصحيح المفاهيم التي شوّهت أو حُرِّفت؟" وعن دور معارف العصر في هذه الصياغة يقول: "مع وضع مكاسب الحضارة الحديثة التي يقبلها الإسلام في مكانها من إطاره، متحررين كذلك من النظرات الأجنبية المقحمة"^(١).

إن ما يقوله المبارك يوافقه فيه كثيرون يرون أن علم الكلام بشكله الحالي لم يعد قادرًا بمفرده على القيام بمهامه في حفظ عقيدة الإسلام، بل سبب إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر، إذ إن إغفال منظومة علم الكلام ما يصدر عن العقيدة من مفاهيم وتوجيهات في ميدان التشريع والأخلاق والسلوك والمقاصد العملية والروحية للعقيدة الإسلامية، وحصره بالمعرفة العقلية البحتة ضمن جدليات تاريخية معروفة، أدى إلى إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر^(٢).

المطلب الثالث: من أشكال التجديد الكلي في الفكر العقدي:

يتجرد العالم في سياق التجديد الكلي من معظم ما ليس من ثوابت الدين، منطلقًا نحو المصدر الأول للإيمان ألا وهو القرآن الكريم، وما جاء في شرح عقائده في متواتر السنة.

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث ص ٢١

(٢) فهد الهتار، الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، ٦٤ - ٦٥.

ويتميّز التجديد الكلي عن التجديد الجزئي أو الشكلي، بتمايزه عن المدارس السنيّة التقليديّة، من حيث المنطلقات ومنهجية التأسيس أو المواضيع والأدلة، ووسائط إثبات الحقائق الإيمانية، أو نموذج الخطاب، بما يخرج المنهج الجديد عن المدرستين الموروثتين الحنبلية والأشعرية وكذلك أختها الماتريدية، ولا يخرج في الوقت ذاته عن منهجية أهل السنة في أصول الأدلة ودلالات اللغة وقواعد تفسير النصوص. يقول عبد الرحمن الشهري:

"فالمراد بهذه الورقة - تجديد الدرس العقدي - يرجع في الجملة إلى أمرين:

ذكر بعض الإشارات أو التنبهات التي نحتاج إليها في الدرس العقدي.

التأكيد على الأصول التي ننطلق منها في تجديدنا للدرس العقدي، فكل علم له أصول".

ثم يقول عن خطر تجاوز أصول أهل السنة: "إذا لم يتضح هذا الأصل سيلاحظ الناظر أن هذا الذي نسميه تجديدًا انقلب إلى تبديل وتغيير لأنه قد ضيع فيه الأصل". ويقول عن حجم التجديد: "وحين نقول الدرس العقدي فهو يشمل المضمون والوسيلة؛ أي: أننا نحتاج إلى النظر في مضمون الدروس العقديّة، ونحتاج أيضًا إلى النظر في وسائل هذه الدروس"^(١).

إن منهج التجديد الكلي له أشكال متفاوتة وتجليات مختلفة، منها ما كان عبارة عن أفكار وأطروحات، ومنها ما حوّلها دعواتها إلى مناهج قائمة متكاملة، كما أن بعضها استفاد من إحدى المدرستين الموروثتين مدرسة أهل الأثر وأهل التأويل،

(١) سلطان العميري، وآخرون، صناعة التفكير العقدي، ط: ١. (السعودية: مركز تكوين، ٢٠١٤م)،

وجاء بعضها مختلفاً عنهما تماماً، كون التجديد مؤسساً على أصول القرآن الكريم مما يجعلها بشكل أو بآخر تتلاقى مع الفكر العقدي في العصر الإسلامي الأول، وربما تكون أطروحات التجديد مختلفة عن كل ذلك، ولا تخرج عن أصول أهل السنة. وعموماً فإنه لدى أهل السنة عدة مدارس عقديّة ناشئة، منها على سبيل الذكر:

١ - مدرسة الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي وهي مدرسة قرآنية روحانية، استفادت في بعض جوانبها من النهجين الأشعري والصوفي.

٢ - مدرسة السلفية العلمية الحركية، وهي وإن استفادت في بعض جوانبها من المدرسة السلفية الحنبلية، لكنها تختلف عنها بشكل كبير، ويمثلها علماء مركز تكوين ونماء السلفيين^(١)، والشيخ سلمان العودة والشيخ محمد الحسن ولد الددو والشيخ إبراهيم السكران، وأمثالهم.

وهاتان المدرستان وإن استندتا في بعض الجوانب إلى المدرستين الموروثتين، أي: الأشعرية والسلفية، إلا أنهما تختلفان عنهما تماماً من جهة الدرس العقدي، ففي المنهج السلفي مثلاً يسود في الفكر العقديّ الحديث عن عقيدة التوحيد ونواقضها العشرة وتطبيقاتها في العبادة والدعاء ومواجهة المتكلمين وآرائهم في الصفات ومنازمة الفلاسفة والصوفية، وفي المنهج الأشعري والماتريدي تشتهر قضايا علم الكلام التقليدية، خاصة الصفات والجهة والحد كما يشتهر الاستدلال على وجود الله

(١) مركز تكوين أسس ١٤٣٥هـ في بريطانيا، يسعى إلى إنتاج خطاب سني معاصر أصدر عشرات

الدراسات الفكرية والعلمية المهمة. <https://takween.center/en>

مركز نماء للبحوث والدراسات: أسس عام ٢٠١٠، يهتم بدراسات تطوير الحقول المعرفية الإسلامية،

وترجمة الكتب والدراسات الفكرية، انظر الموقع الرسمي على الشبكة. <https://nama->

ومسائل الإيمان بالأساليب الفلسفية الجدلية^(١). ويشتهر لدى معاصرنا منهم شدة الجدل مع السلفية والهجوم عليها، كما شاع لدى كثير من متكلمي السلفية الانشغال بالهجوم على الأشاعرة والماتريدية.

غير أننا لا نجد هذا النموذج عند هاتين المدرستين، إذ تجاوزتا كثيراً من الموروث ومن الخلاف المعاصر المبني عليه، مستعيزتان بالفيض القرآني الغزير في عرض قضايا الإيمان والاستدلال لها، ومناقشة مسائل عقديّة معاصرة.

٣- مدرسة الصحوة الإسلامية المتمثلة في الشيخين المودودي والبناء، وتلامذتهم. وهي مدرسة جديدة عموماً، وإن رفض بعض أصولها جمع من علماء السنة. يقول الشيخ حسن الترابي، وهو أحد أبناء هذا الاتجاه: "وكما لم يكن تجديد صور الخطاب الشرعي عبر الرسائل المتعاقبة تبديلاً، فإن تكييف صور التعبير الديني إزاء التطورات المادية والاجتماعية بما يحفظ الوجهة الثابتة إنما هو ضرورة لاتصال الدين ووحدته عبر الزمان"^(٢).

٤- مدرسة الأستاذ محمد المبارك، وهي مدرسة جديدة الأركان تشبه إلى حد كبير الفكر العقدي الذي شاع في العصر الإسلامي الأول، لكن ببعد علمي معاصر.

٥- مدرسة الشيخ عبد السلام ياسين، وهي مدرسة عقديّة جديدة، تستفيد في أطروحاتها من الاتجاهات العقديّة الصوفية والسلفية والسياسية وغيرها، خاصة مدرسة الصحوة الإسلامية، لكن لها معالم مختلفة عنها وعن مدرسة النورسي.

فهذه المدارس وأمثالها قدمت رؤى عقديّة جديدة في الفكر السني المعاصر،

(١) محمد فوزي المهاجر، نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره، ١٠.

(٢) حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ط: ١. (المغرب: دار القرافي للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م)، ٧٤.

ليس بالإمكان إدخالها تحت علم الكلام القديم أو الجديد بحال، وأثرت في الواقع بشكل أو بآخر. وهي اتجاهات متنوّعة لكل منها ذاتيّة، رغم أنها في عمومها لا تخرج عن مصادر أهل السنة في تقرير حقائق الإيمان، أو منهجياتهم المعتمدة في تفسير نصوص الإسلام والتفاعل معها في الواقع.

المطلب الرابع: نماذج من تجديد الفكر العقدي السني:

عند أهل السنة شخصيات علمية عدة قدّمت مناهج في الفكر العقدي تخرج عن إطار علم الكلام، والرؤية العقدية التقليدية. وفي المقابل تجد شخصيات كثيرة أخرى طرحت أفكاراً معتبرة في التجديد دون أن تقدم مشروعاً متكاملًا لما دعت إليه. وهنا ذكر لبعضها.

* النموذج الأول: الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي

الشيخ النورسي أحد أبرز علماء العقائد السنة في العصر الحديث، توجه في خطابه العقدي للاستدلال لأصول الإيمان وإبطال شبه الإلحاد، في فترة التطرف العلماني في تركيا، وقد بنى في كتبه مدرسة عقدية متكاملة الأركان، تجمع بين المعاصرة والتأصيل، وتلتقي في بعض جوانبها مع متقدمي الأشاعرة. يقول الدكتور خالد محجوب: "لم تتوقف جهود النورسي عند تقرير العقائد، بل جمع إليها الفحص والتمحيص لجهود المحدثين، فقد كان ناقدًا بارعًا لبعض المناهج الكلامية التي أوغلت في إبهام وإغلاق مسائل الإلهيات"^(١).

إن دعوة النورسي للتجديد الديني عمومًا والتجديد في الفكر العقدي خصوصًا

(١) خالد محجوب، درس الإلهيات عند بديع الزمان النورسي معالم المنهج ومؤشرات التجديد، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، ع: ١١، عام: ٢٠١٥م، ص: ٣٣.

تستند إلى إرشادات النبي ﷺ في ذلك، يقول في التجديد: "إنه ينبغي لهذا العصر مجدد له شأنه ليقوم بتجديد الدين والإيمان، وتجديد الحياة الاجتماعية والشريعة، وتجديد الحقوق العامة والسياسة الإسلامية"^(١)، ويؤكد أن أولى ما يتوجه إليه التجديد حقائق الإيمان، عبر تجليتها بأبهى صورة في كل عصر، يقول النورسي: "ولكن أهم تلك الوظائف، هو التجديد في مجال المحافظة على الحقائق الإيمانية فهي أجل وأعظم تلك الوظائف الثلاث"^(٢).

ومما تميز به منهج النورسي تنوع منهجية الإقناع العقدي على طريقة القرآن لتشمل الإقناع العقلي والوجداني والحسي، وعلى النهج الأخير عرض التوحيد في بعض صورته بمبدأ الربح أو الخسارة، كما فعل محمد المبارك، يقول الدكتور خالد محجوب: "يعرض النورسي الحاجة إلى التوحيد من منظور مبدأ الربح والخسارة، مخاطباً المدنية المعاصرة بلسانها، ومستأنساً بقوله عز وجل: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]"^(٣).

ويلاحظ ذلك في مواضع كثيرة من كتب الشيخ النورسي، منها طريقة نقاشه لقضية التوحيد في الكلمات، إذ حاج منكري التوحيد بعدم ضرره عليهم في الحال ونفعه لهم في المال ولو على سبيل النفع الاحتياطي وفق مبادئهم النفعية^(٤).

وإلى جانب تأسيسه اتجاهًا جديدًا في الفكر العقدي السني عرض النورسي لنقد علماء الكلام في مواضع مختلفة من كتبه، وكان يشبه المتكلمين في استدلالهم

(١) سعيد النورسي، الملاحق، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٦. (القاهرة: دار سوزلر، ٢٠١١م)، ٢٩١.

(٢) الملاحق، ٢٩١.

(٣) محجوب، خالد. درس الإلهيات عند بديع الزمان النورسي معالم المنهج ومؤشرات التجديد، ص ٣٣.

(٤) سعيد النورسي، الكلمات، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٦. (القاهرة: دار سوزلر، ٢٠١١م)، ١٤.

لقضايا العقيدة بمن يأتي بالماء عبر سلسلة جبلية شاقة في حين كان بإمكانه الحصول عليه بضربة على الأرض فتتفجر أمامه الينابيع وهو حال القرآن الكريم^(١)، يقول النورسي: "علماء الكلام، وإن تتلمذوا على القرآن الكريم وألّفوا ألوف الكتب إلا أنهم لترجيحهم العقل على النقل كالمعتزلة، عجزوا عن أن يوضحوا ما تفيده عشر آيات من القرآن الكريم وتثبتته إثباتاً قاطعاً بما يورث القناعة والاطمئنان"^(٢).

وقد كُتبت كتب عدة في الفكر العقدي عند الشيخ النورسي، وعده الدكتور محسن عبد الحميد متكلم العصر وكتب في ذلك كتابه، "النورسي متكلم العصر الحديث"، استدللّ فيه على ما ذهب إليه من خلال استقراء جهود النورسي في بناء الفكرة الإسلامية، مستوفية تقييم مجمل الموروث الإسلامي وكافة إنتاج العصر الحديث، مما مكنه من صياغة المذهبية الإسلامية في الوجود بشكل واضح استوعب جوانب الحياة الإنسانية، حسب رأي الدكتور محسن^(٣).

أسس التجديد في الفكر العقدي عند الأستاذ النورسي، لخصها الدكتور خالد محجوب تحت عنوان: "معالم المنهج في درس الإلهيات عند العلامة بديع الزمان" وذكرها في عشرة مبادئ، هي: حاجة البشرية إلى التوحيد بمبدأ الربح والخسارة، القرآن مصّل مضاد لكل الشبهات، عرض مسائل الإيمان بعيداً عن الجدال العقيم والعبثي، الاستعانة بالعلوم الحديثة في عرض مسائل الإيمان، الاستناد إلى مبدأ الاستيعاب وعدم الإقصاء باسم الدين، التأويل علاج وليس غذاء، عرض الصفات الخبرية بمبدأ التنزلات الإلهية إلى عقول البشر، دلالة الصنع على الصانع في ثوب

(١) محجوب، خالد. درس الإلهيات عند بديع الزمان النورسي معالم المنهج ومؤشرات التجديد، ص ٣٣.

(٢) سعيد النورسي، الكلمات، ٥١٢-٥١٥.

(٣) محسن عبد الحميد، النورسي متكلم العصر الحديث، ط: ١. (القاهرة: دار سوزلر، ٢٠٠٢م).

جديد، تقسيم التوحيد إلى عامي وحقيقي، عرض الأبعاد التربوية للتوحيد.

* النموذج الثاني: الشيخ محمد الغزالي

يعتبر الشيخ محمد الغزالي (ت: ١٤١٦ هـ) من أبرز من دعا إلى فلسفة جديدة في علوم العقيدة، وألف كتابه عقيدة المسلم على طريقة جديدة تعتمد على أصول الإسلام مباشرة دون دوران على أطروحات علم الكلام التي كانت مرتبطة بتاريخها. يقول الشيخ الغزالي مبيناً ما يراه من قصور في علم الكلام خارج النطاق العقلي: "والذي أخذه على منهج البحث في علم الكلام أنه: نظري بحث ينظم المقدمات ويستخلص النتائج كما تصنع ذلك الآلات الحاسبة في عصرنا هذا، بيد أن الإسلام في تكوينه للعقيدة يخاطب القلب والعقل، ويستثير العاطفة والفكر"^(١).

ويتنقد قصور علم الكلام عن تقديم العقيدة كما هي بكل جوانبها العقلية والوجدانية والعملية فيقول: "وإذا كان علم التوحيد على النحو الذي وصفنا، فإن كتبه التي تشيع بيننا الآن فشلت في أداء رسالتها شكلاً وموضوعاً".

كما يرى الغزالي أن لغة علم الكلام في الصورة التي وصل إليها في القرن الرابع عشر الهجري بعيدة كل البعد عن اللغة المقبولة، فيقول فيها: "لغة ركيكة اللفظ، سقيمة الأداء، تصور سقوط البلاغة العربية على عهد الحكم التركي، فهل يبقى الكلام في العقائد وحدها حكراً على هذا النمط الزري من الحواشي والمتون؟"

وهو لا يكتفي بنقد المظهر حتى ينتقل إلى الجوهر فيقول: "على أننا إذا تغاضينا عن الشكل وتعرضنا للجوهر بالنقد والتمحيص، لا نلبث أن ندرك أن هذا

(١) محمد الغزالي، عقيدة المسلم، ط: ٤. (القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠٥م)، ٣.

الجانب الإلهي من الثقافة الإسلامية طغت عليه الفلسفات الغربية التي نقلها السريان عن اليونان وغيرهم^(١).

وعن منهجه في العقيدة الإسلامية، يشير الغزالي في مقدمة كتابه "عقيدة المسلم" إلى أمور عدة، من أبرزها:

١- التركيز على عناصر العقيدة الإسلامية الكبرى، إذ كادت تتيه وسط ركام من النقول والأقيسة الفلسفية.

٢- عرض حقائق العقيدة بأسلوب الإسلام نفسه العقلي والروحاني، إذ لا تثمر العقيدة في قلب المسلم بأسلوب علم الكلام العقلي الجاف.

٣- الاعتماد على نصوص القرآن والسنة، بعد أن خلت منها كتب الكلام، إلا اقتباسات يسيرة تبدو كالزهرات المنفردة في الأرض السبخة، على حد تعبير الغزالي.

٤- البعد عن أشواك الخلاف التاريخي، والأفكار العقدية الموروثة من عصور الجهل والتخلف.

٥- الاختصار في مواضع الخلاف، والاكتفاء بأضر الضروري، والبعد عن الخلاف^(٢).

* النموذج الثالث: الشيخ عبد السلام ياسين

الشيخ عبد السلام ياسين إمام من دعاة النظرة الكلية للدين، لا يفصل بين العقيدة والشريعة والإيمان والعمل، أو بين عقيدة الإسلام وما ينبثق عنها من نظم في السياسة والاقتصاد والمجتمع وغيرها، وفكره العقدي يدخل ضمن اتجاهات الفكر

(١) محمد الغزالي، عقيدة المسلم، ٧.

(٢) المرجع السابق، ٣-٨.

العقدي العملي، ببعديه الاجتماعي والروحي، إذ يعرف العقيدة بكونها: ضميراً في القلب وكلمة على اللسان يُصدقها الإذعان للشريعة أو يكذبها^(١).

وفي توسيعه لمعنى التوحيد، أو بالأحرى عودته به إلى ما كان عليه في عصر الصحابة الكرام، يستنكر الشيخ عبد السلام ياسين التركيز على الشرك العقدي مقابل التساهل مع الشرك السياسي، فيقول: "لماذا يحارب العقل المنحسب والفقهاء الواقف البدع والشرك في صفوف الجهلة من ضعاف المسلمين، ويسكت عن الشرك السياسي، وهو أعظم؟".

ويرى الشيخ أن منطق الاجتزاء في العقيدة والشريعة هو ما أدى إلى هذه الحالة، فيقول: "منطق متجزئ مكسور، وفقه انكسرت مرآته، فهو لا يستطيع النظر الكلي المباشر إلى الرسالة الإسلامية جميعاً، وإنما يقرؤها في شظايا الفقه الموروث شتية"^(٢).

وفي الوقت ذاته يتخذ موقفاً رافضاً لمنهجية علم الكلام، فيرى أن المطلوب من المسلم أن يؤمن بحقائق الإيمان كما جاءت في القرآن والسنة، وليس كما هي عليه في علم الكلام فيقول: "هل نأخذ عقيدتنا من القرآن والحديث مباشرة؟ أم لا بد أن نعرض عقيدتنا على الرقيب القاضي ونبرأ أمامه من الجهمية، والقدرية، والمرجئة، والخوارج، والفلاسفة، والزنادقة، وعباد القبور، والمعطلة"، ويرى أن تقرير حقائق الإيمان بشكلها الكلامي استمرار للصراع مع أشباح في ظل واقع جديد، يقول: "هل نتقدم إلى أنفسنا وإلى الإنسانية برسالة جامعة، أم نستأنف المعارك مع أشباح الماضي ناظرين بشظايا مرآة الأموات؟"^(٣).

(١) عبد السلام ياسين، حوار مع صديق أمازيغي، ط: ١. (الدار البيضاء:)، ص ١٦٢

(٢) عبد السلام ياسين، تنوير المؤمنات، ط: ١. (الدار البيضاء، مطبوعات الأفق، ١٩٩٦م)، ج ١ ص ٢٦٩.

(٣) تنوير المؤمنات، ج ١ ص ٢٧٠.

المطلب الخامس هل سيد أحمد خان مجدد؟:

لعل من أبرز من يُسأل عنه أثناء الحديث عن التجديد في الفكر العقدي هو سيد أحمد خان الهندي، فيعتقد كثيرون أنه جدد ضمن المنهج السني نظرًا لامتداح منهجه من قبل بعض أعلام السنة الإصلاحيين في العصر الحديث منهم الشيخ رشيد رضا. وعلى سبيل سيد أحمد خان سلك جمع من علماء الهند منهم الشيخ شبلي النعماني، واستفاد منه آخرون، منهم: ميرزا غلام أحمد، مؤسس الطائفة الأحمدية القاديانية.

وخلاصة منهج سيد أحمد خان أنه أوّل القرآن عقيدة وشريعة ورأى أن ألفاظه غير مقصودة كلها بما تؤديه من معاني مباشرة، وإنما المراد بها مقاصده الإيمانية والأخلاقية العامة، وبذلك يوجد توافقاً بين الإسلام والحضارة الغربية حسب منهجه. يرى سيد أحمد خان أن "ما جاء في القرآن حول آيات صفات الله وما ورد عن البعث والحشر والصراط والميزان والجنة والنار مجرد مجازات، ويرى أن ولادة عيسى بغير أب لا يؤكد عليها أي من نصوص القرآن، فلا يقع شيء في الكون ضد نواميسه"^(١).

قدّم سيد أحمد خان تفسيرات جديدة للدين والله، فمن جهة الدين عمل على إعادة أبناء عصره إلى ما يراه دين الفطرة أو الطبيعة، الذي يعني: "كن كما أنت وحاول أن تتعظ من تجربة الأنبياء السابقين". وأما الله الخالق سبحانه فقد أضفى على مفهومه معانٍ جديدة ليست من الإسلام في شيء، يلخص الأستاذ خالد عبدو ذلك فيقول: "فإنه في رؤية خان ليس هندوسياً ولا مسلماً بالمعنى المتداول ولا مقلداً ولا غير مقلد ولا يهودياً ولا مسيحياً، الله نقى، الله طبيعي، وما جاء دين

(١) خالد عبدو. دور السيد أحمد خان في إصلاح التفكير الديني في الإسلام المعاصر، (تركيا: مدينة قارس، جامعة الكافقاس، كلية الإلهيات، عدد: ٥/٢٠٢١م) ص ١٢١.

الإسلام بحسب رؤيته إلا ليلغي القيود التي وضعها الإنسان للطبيعة"، وعن مهمة الأنبياء في دين الطبيعة الذي يقرره، يرى خان أنه "كلما أهمل الإنسان قوانينها أرسل الله رسولا ليرشد الناس إلى دين الفطرة دين الطبيعة دين إبراهيم"^(١). وهذه الفكرة الأخيرة لا تختلف كثيرا عن فكرة الديانة اليزيدية، التي تنسب إليها عبادة الشيطان.

وقد استفاد علم الكلام الجديد من أطروحات خان استفادة كبيرة، وطوّرت انطلاقاً من مبادئه نظرياتٌ عدة شملت مفهوم الإله والنص والوحي والنبوة، نجدها حاضرة بقوة في النتاج الكلامي الشيعي المعاصر.

* تلميذه الشيخ شبلي النعماني

شبلي النعماني هو ابن مدرسة سيد أحمد خان، وإذا كان سيد أحمد واضع علم الكلام الجديد، فإن أول من استخدم هذا المصطلح هو الشيخ شبلي النعماني، إذ ألف فيه كتابه "علم الكلام الجديد" وقد كانت له نظرات تجديدية في علم الكلام، لكن لا يمكن أن تدرج ضمن المناهج السنية طالما أنه لم يتضح موقف قائلها من نهج أستاذه سيد أحمد خان، وأعرض هنا لشيء من فلسفته استيفاء للمقام.

يقول شبلي النعماني في فلسفة علم الكلام الجديد ومبرراته: "وظلت النداءات تنبعث مطالبة بأهمية وجود علم الكلام الجديد، وقد سلم الجميع بهذه الأهمية، لكنهم اختلفوا بالنسبة إلى الأصول، فتنادى جماعة المتعلمين الجدد بضرورة أن يقوم علم الكلام الجديد على أصول جديدة تماماً"، ويقول عن مبررات تغيير مواضيع علم الكلام وأصوله: "لأن نوعية الانتقادات التي كانت توجه ضد الإسلام في العصور السالفة تغيرت أشكالها في العصر الحديث ففي العصور الأولى كانت

(١) دور السيد أحمد خان في إصلاح التفكير الديني في الإسلام المعاصر، ١٢٥

مواجهة فلسفة اليونان قائمة على مجرد قياسات وظنون، بينما هي اليوم قائمة على التجربة والبديهيات"^(١).

إن نقل النعماني مبررات علم الكلام الجديد لا يعني موافقته عليها، فهو يرى أن علم الكلام الجديد ينبغي أن يجمع بين رؤى من الماضي وأخرى من الحاضر، فيقول: "قضايا علم الكلام القديم غير المفيدة في العصر الحاضر لم تكن كافية في بداية الأمر وكان جزء منها مفيداً في ذلك الوقت وفي الوقت الراهن وسيظل كذلك دائماً، لأن صحة قضية ما لا تتغير بتقلب أحداث الزمان وامتداده، وبناءً على ما مر بنا كنت أرغب منذ فترة في تأليف كتاب عن أصول علم الكلام القديم وما يوافق من أصول جديدة"^(٢).

وبما أنني لا أمتلك المصادر الكافية والدراسات الموثوقة للوقوف على منهج النعماني وعلاقته بسيد أحمد خان؛ فإن ما ذكره النعماني يبقى على هامش التوقف حتى تتبين أصوله ومنهجيته وأهدافه، وعلاقته بمنهج أستاذه، بخلاف المناهج التي ذكرت في المطلب السابق، فهي بعمومها تعتبر ضمن أهل السنة وإن وقع على بعض مسائلها اعتراض من بعض الاتجاهات السنية الأخرى.

المطلب السادس: جهود أخرى:

ثمة جهود أخرى بذلت في تجديد الفكر العقدي السني، بما يكفل تجلية حقائق القرآن الإيمانية بأسلوب معاصر، من أهمها ما قدمه الشيخ حسين الجسر في كتابه "الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية" الذي طبع

(١) شبلي النعماني، علم الكلام الجديد، ط: ١. (القاهرة: ترجمة جلال حفاوي، المركز العربي

للترجمة، ٢٠١٢م)، ١٦.

(٢) علم الكلام الجديد، ١٦.

أول مرة عام ١٨٨٨ م، ١٣٠٦ هـ، وقد قال في مقدمة رسالته في بيان مقصده من تأليفها: "وخطر لي حيث وجدت مجالاً للكلام وسميماً للنداء أن أحرر رسالة يستبان منها حقيقة الدين الإسلامي وكيفية تحققه لمتبعيه، على أسلوب جديد سهل الفهم، يروق العقول الحرة، ويعجب الأذهان المطلقة عن قيود التعصب إن شاء الله تعالى"^(١). ومنها ما كتبه ابنه الشيخ نديم الجسر في كتابه "قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن"، وكذلك محمد إقبال في "تجديد الفكر الديني في الإسلام"، ومحمد عبده في "رسالة التوحيد" أو الشيخ أبو الأعلى المودودي في كتبه "نظام الحياة في الإسلام" و"الحضارة الإسلامية: أسسها ومبادئها" و"مشكلة الجبر والقدر" وكذلك "في محكمة العقل" أو التوحيد والرسالة والآخرة. وطه عبد الرحمن في مجموعة من كتبه منها: "أصول الحوار وتجديد علم الكلام".

ومن أصحاب هذا الاتجاه الشيخ أبو الحسن الندوي كما يتضح ذلك من كتابه "العقيدة والعبادة والسلوك" إذ تضمن تقديم حقائق الإيمان ضمن نظام الإسلام الشامل، والشيخ علي الطنطاوي كما في كتابه "تعريف عام بدين الإسلام" الذي قال في مقدمته: "فتنبهت مبكراً إلى ضرورة عرض الإسلام بأسلوب عصري"^(٢)، وقال في وصف كتابه الذي خصصه للعقيدة: "فما أولف هذا الكتاب للفقهاء والعلماء، بل للشبان، أعرفهم فيه ما الإسلام، وكلما أقللت النقل عن الكتب وجئت بشيء جديد كان خيراً لهم"، وذكر أن مرجعه فيه كان القرآن إضافة إلى علمه السابق بالإسلام الذي أخذه عن علمائه^(٣).

(١) حسين الجسر، الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية، ط: ١. (القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠١٢)، ٥.

(٢) علي الطنطاوي، تعريف عام بدين الإسلام، ط: ١. (جدة: دار المنارة، ١٩٨٩ م)، ٦.

(٣) تعريف عام بدين الإسلام، ٩.

وعلى هذا النهج أيضا إسماعيل الفاروقي في مجموعة من كتاباته من أهمها في العقيدة "التوحيد - مضامينه على الفكر والحياة" حيث ربط فيه بين عقيدة التوحيد وباقي إرشادات الإسلام الأخلاقية والعملية في مجال الاقتصاد والسياسة والحضارة والأسرة والتشريع عموماً، وقدم منهجاً متكاملاً في الدرس العقدي، وهو جدير بالدراسة والوقوف على أبعاده، إذ في تأسيسه للعلاقة بين التوحيد وسائر مضامين الحياة حلول جديدة قد تسهم في تجاوز عقبة تقليد المسلمين للنموذج الغربي وغيره من النماذج البشرية^(١).

وتركتُ ذكرَ بعض نماذج التجديد الكلي لأنها عندما طرحت مشروعاً والتجديدي، وعملت على ربط الدين والإيمان بالواقع والحياة وقعت في أخطاء منهجية أدت إلى تشوهه في الأداء والنتائج، منها تلك المناهج التي اشتملت على توحيد الحاكمية، فلها مقام آخر.

كما أن المدرسة السلفية المعاصرة لها جهود واسعة في تجديد الفكر العقدي السني، من أبرز مراكزها مركز نماء ومركز تكوين ومركز تكوين العلماء، إذ خرجت من عباءة السلفية الكلامية التقليدية لتشكّل تياراً واسعاً في الأوساط السنية مبتعدة به عن الخلافات التاريخية الموروثة، واضعة إياه على ناصية طريق عقدي معاصر وأصيل يناجز أهل الكفر والإلحاد والشذوذ، رغم حفاظها على بعض الرؤى السلفية الموروثة.

يمكن ملاحظة ذلك في مجموعة من كتبهم منها، الصادر عن مركز تكوين "صناعة التفكير العقدي" الذي ضم مجموعة من الدراسات لباحثين متعددين تناقش

(١) عيسى جوابرة. "التطور الفكري العقدي الإسلامي المعاصر: إسماعيل الفاروقي نموذجاً" ضمن كتاب "إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر"، ط: ١. (فرجينيا: إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤م)، ٣٣٧.

جوانب مختلفة من الفكر العقدي السني بطرح أصيل ومعاصر، وقد جاء الكتاب بتحرير سلطان بن عبد الرحمن العميري. ومنها الصادر عن مركز نماء باسم "الدرس العقدي المعاصر - قراءة تحليلية ناقدة للدرس العقدي عند السلفية والأشعرية والشيعة" من تأليف عمرو بسيوني. ومنها ما يشهده المتابع لمحاضرات الشيخ الددو. فهذه الجهود وما يشبهها، بعضها يشكل مدرسة أو اتجاهًا أو لونًا من اتجاه، وكل ذلك يستحق الوقوف عليه جليًا بغية تحليله وتصنيفه، وجمع شتات الدراسات الكثيرة التي كتبت في هذا المجال بغية نظمها في سياق واحد بهدف توسيع الحقائق الإيمانية بمناهج سنية أصيلة تستوعب ثقافة العصر الحديث، وتتقل بالحضارة الإسلامية من موقف الدفاع ورد الفعل، إلى حالة الفعل والتأسيس الحضاري، إذ العقيدة أساس الحضارة.

** ** **

المبحث الثالث: التجديد الجزئي في الفكر العقدي السني

إن المدرسة العقدية المعاصرة الأكثر شيوعاً في الأكاديميات والمراكز العلمية السنية، هي المدرسة التقليدية بشقيها الأشعري الماتريدي والسلفي، ولكن لهذا النهج التقليدي اتجاهان بارزان:

الاتجاه الأول: اتجاه تقليدي بحث لم يطور ما جاءه عن السابقين، بل يكرره كما هو، فيدرس متونه وحواشيه ويفرع عليها، ويتوقف عند ذلك، أو يخرج عنه بما لا يضيف جديداً، إنما بما يساعده على تعزيز الفكرة الموروثة بحذافيرها. ولذلك أمثلة كثيرة في الشام والعراق ومصر وبلاد الخليج والمغرب العربي وموريتانيا، وبلاد الترك والروس والهند. وليس لهذه الدراسة علاقة بهذا التيار، وإنما ذكرته هنا لتوضيح حدود التيار المقابل له، فبضدها وبما يجاورها تتميز الأشياء.

الاتجاه الثاني: رغم أنه تقليدي من حيث الأساس، وينطلق من علم الكلام الموروث ذاته، أشعري أو ماتريدي أو سلفي، إلا أنه أحدث نقلة في تقديم الموروث الكلامي، فأضاف إليه مباحث، وتوسع وناقش قضايا معاصرة ضمن درسه العقدي التقليدي، بما يمثل اتجاهاً إصلاحياً ضمن المدرسة الموروثة ذاتها ولا يخرج عنها، وهذا المنهج هو الأكثر انتشاراً في الأوساط الأكاديمية. وهو أشكال وأنواع إذ لا يصدر الجميع عن المنطلقات المنهجية ذاتها.

وللحديث عن هذا النوع من التجديد جاء هذا المبحث متضمناً مطالب عدة، **المطلب الأول:** في فلسفة التجديد الجزئي وأسسها، **المطلب الثاني:** جهود في التجديد الجزئي في الفكر العقدي. **المطلب الثالث:** نماذج من التجديد الجزئي. **المطلب الرابع:** تعقيب على اتجاهات التجديد الجزئية.

المطلب الأول: في فلسفة التجديد الجزئي وأسسها:

إن الاتجاه التقليدي في العلوم له فلسفة خاصة به كما لدعاة التجديد فلسفتهم الخاصة، وبما أننا نتكلم عن التجديد في الفكر العقدي ضمن التيار التقليدي فلا بد من ذكر الأسس الفلسفية التي ينطلق منها مفكرو هذا الاتجاه وعلماءه، في كل من تقليديتهم أو إصلاحهم الجزئي.

لعل أبرز الملامح التي تشكل منهج الاتجاه التقليدي، هي:

* أولاً: اعتقاد اكتمال المعرفة الإسلامية في الماضي

تعتمد فلسفة التقليد على الاعتقاد باكتمال العلوم الإسلامية واللغوية وعلوم الآلة على يد السابقين، وأن أفضل ما يفعله اللاحق فهم ما قدمه السابق أو إعادة تفعيله، على حد القول الذي انتقده الجاحظ؛ "ما ترك الأول للآخر من شيء"^(١). بينما يرى دعاة التجديد الكلي والعاملون عليه أن المعرفة الإسلامية تتكامل يوماً بعد يوم من خلال استمرار التفاعل بين نصوص الوحي والواقع، وأن على كل جيل أن يضيف إلى المعرفة ما يدفعها نحو التطور والازدهار. فلا مزية للتقدم أو التأخر في الزمن، وإنما يُتخير من الماضي والحاضر ما يحقق نصوص الوحي بلسان العصر الذي يحصل فيه الاجتهاد، بل يرون الاجتهاد لكل زمن واجب شرعي تؤكد النصوص.

يرى التقليديون أن المعرفة الإسلامية اكتملت في الماضي، وأن المنهجية العلمية الإسلامية قد تم اكتشافها قديماً وأفضل ما يفعله اللاحق فهمها أو إعادة اكتشافها^(٢)، يقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: (بعد أن عرفنا أن دراسة

(١) الجاحظ، عمرو بن بحر، الرسائل الأدبية، ٢٣٢.

(٢) لؤي الصافي، إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية، (مجلة إسلامية المعرفة:

المنهج دراسة علمية صحيحة لن تكون إبداعية، ولا حتى تطويرية بأي حال من الأحوال، نقول: إننا لحسن الحظ لن نحتاج في عصرنا هذا إلى اكتشاف المنهج أو إلى التفتيش عنه، فإن المنهج موجود. وإن العصر الإسلامي الذهبي قد شهد تكامل بنيانه على أيدي المسلمين اكتشافاً وتنسيقاً وتدويناً^(١).

والواقع أن ما يقرره الدكتور البوطي منهجاً لا يمكن الإبداع فيه ولا تطويره هو في الحقيقة اجتهاد، وعلى فرض أنه يقصد به منهج أهل السنة في تفسير النصوص والاجتهاد واستنباط الأحكام؛ فإن استخدام هذا المنهج يعطي نتائج متعددة بتعدد المجتهدين الذين يستخدمونه، وليس الأمر طريقاً واحداً ومغلقاً كما يقَرَّر في مجمل كتبه وأفكاره، كما أن مجرد التعاطي الموضوعي مع النصوص والعلوم وإعادة الترتيب فيها يعطي نتائج مختلفة عما قرره السابقون، حتى لو كان المنهج واحداً. طبعاً أعلق بهذا هنا؛ على فرض أن كلام البوطي السابق وما يليه من أفكار مشابهة يستند إلى أصل، فإن تبين أنها هي أفكاره الخاصة والمنقطعة عن أي أصل لها؛ فإنها تحتاج مجالاً آخر للنقاش ليس موضعه هنا. ولكن مهما يكن فإن عموم التقليديين يشتركون في هذه الفكرة، ويمتاز بينهم الدكتور البوطي بمحاولة تأصيلها وفلسفتها وتعصبه في إبطال ما يخالفها وشيوع هذا التعصب في كثير من مقلديه.

* ثانياً: تجريد العلوم عن واقعها

بينما ينطلق دعاة التجديد من دراسة العلوم والمذاهب ضمن واقعها

(١) محمد سعيد رمضان البوطي، أزمة المعرفة... وعلاجها في حياتنا الفكرية المعاصرة، منشور ضمن مقررات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي تحت عنوان "المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية"، ط: ٢. (الرياض: نشر الدار العالمية للكتاب الإسلامي، معهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م)، ٦٦/١.

الاجتماعي، لمعرفة كيفية تفاعل النص وحملته مع الواقع، ومدى توافق الحالة التاريخية الماضية مع الحالة الواقعة للتخير من اجتهادات الماضين والبناء عليها أو تطويرها أو اختراع غيرها، فإن التقليديين يدرسون المعلومات أو المذاهب ومنهجياتها بمعزل عن واقعها الذي نشأت فيه، فينشأ لديهم اعتقاد بقدسية المعلومة أو الفكرة تبعاً لمثالية التصور الذي يعزل اجتهادات العلماء عن أي مؤثرات خارجية، وهم مقابل ذلك يرون تأثير علماء عصرنا بواقعهم، فينشأ لديهم اعتقاد مقابل بأن أهل عصرنا لا يمكنهم أن ينتجوا معرفة طاهرة منزهة عن مخالطة الواقع كما فعل السابقون.

والواقع أن العلماء الأقدمين أصابهم ما يصيب العلماء المعاصرين من التأثير بالواقع الذي يعيشونه أو يحيط بهم، وقد سبق في مبحث تاريخ الفكر العقدي كلام الإمام الغزالي عن أثر السياسة والنزعات البشرية في توسيع دائرة الاختلاف والتصنيف في الفقه وعلم الكلام^(١).

وما يذكره هؤلاء في هذا السياق التقليدي هو النقيض لما قرره الإمام الغزالي، يقول البوطي: "اقتضت تبعية الفكر لسلطان المادة أن تتحول الدراسات الاجتماعية والتاريخية بأسرها، إلى تحليلات خاضعة للأمزجة النفسية أو التيارات السياسية، بعد أن كانت معاناة فكرية خاضعة لمنهج موضوعي علمي مجرد. فلقد استبعدت الطريقة الموضوعية في دراسة تاريخ الأمم والعصور، وحلت محلها الطريقة الذاتية التي أبدعها ونادى بها فرويد"، فيرى البوطي أن الوقوف على المعلومات وتحليل عوامل ظهورها وبيان أسبابها يضر بالموضوعية^(٢).

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين (١/١٥٦-١٥٧).

(٢) محمد سعيد رمضان البوطي، أزمة المعرفة... وعلاجها في حياتنا الفكرية المعاصرة، ١/٧٠.

والدكتور البوطي هنا محق في رفض المبالغات التي وصلت إليها المناهج الماركسية في تفسير حركة التاريخ والدين والعلوم، لكن رفض الفكرة من أصلها، واعتبار الموضوعية تجريداً مطلقاً هو عين التزوير، ويكفي لمعرفة حجم هذا التزوير أن يقرأ الإنسان "الملل والنحل" للشهرستاني، أو أي كتاب من كتب الفرق المعتمدة عند أهل السنة، وهذا التزوير المعتمد على تجاهل التاريخ والجهل بخرائط سير العلوم الشرعية واللغوية هو ما يؤسس لفلسفة التقليد الجامد "الماضي المقدس والمعاصر المدنّس".

وهذا التقليد المعتمد على الجهل بواقع التاريخ الإسلامي وبمسيرة العلوم الإسلامية لعمرى هو الخطر على الدين وعلومه، لما يورثه من ظاهرية جامدة وتعصب للتقليد وتكفير ظاهر أو مبطن باتهام المخالف بالعمالة للكفار أو الماسونية، واستحلال للاستقواء بالحكام الفسقة والباطنية الملحدة واستباحة لدماء المخالفين من أهل السنة. فكل ما يتعلق باجتهاد البشر منذ عصر السلف وحتى زماننا واجب على العلماء المحققين من أهل السنة في كل زمن أن يعيدوا دراسته والنظر فيه وتمحيصه وتحقيقه، وعرضه على النصوص الثابتة، لتمييز البنية الصلبة فيه من تلك الجوانب الأخرى القابلة للتغير بتغير الأزمنة، ثم تنزيل الدين واجتهادات الأئمة فيه على الواقع وفق ذلك.

* ثالثاً: التجديد من خلال إعادة الصياغة

إذا كانت المعرفة قد اكتملت ضمن سلم تراتبي دقيق لم يترك للآخر شيئاً سوى السباحة في علوم الأوائل فكيف يتم التجديد؟ وما دور الأجيال اللاحقة؟ يرى دعاة هذا النهج أن دور الأجيال اللاحقة يكمن في تقريب ما كتبه الأولون إلى الأجيال

المعاصرة أو إعادة صياغته، يقول الدكتور البوطي في بحثه: "أزمة المعرفة وعلاجها في حياتنا المعاصرة": "المطلوب منا في هذا العصر إعادة التنسيق بين فروعه - أي: منهج المعرفة - وأجزائه المتنوعة على نحو يتفق مع حاجاتنا الراهنة. وبتعبير أدق: المطلوب منا اليوم هو التقاط ما تلح الحاجة الشديدة إليه من مجموع ذلك المنهج وجوانبه الكلية المتكاملة، ثم إبرازه بلغة العصر وتبسيطه قدر الاستطاعة، ثم طرحه في ساحات الدعوة الإسلامية، ليسير الحوار الإسلامي على ضوئه وينضبط بهديه"^(١).

وإذا كان هذا هو الحال على الضفة الأشعرية فكيف هو على الضفة السلفية؟

على الضفة السلفية نرى الاتجاه ذاته عند الدكتور مصطفى حلمي في كتابه "قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي" إذ يرى أن تجديد الفكر العقدي يكون عبر تجلية منهج الإمام ابن تيمية رحمه الله في العقائد وشرح حقائق الإيمان، إذ لا بد حسب الدكتور حلمي لمن يريد أن يكون مسلماً بحق أن يتعرف على موقف الإمام ابن تيمية من أهم الفرق الإسلامية^(٢).

ومعلوم هنا مدى الخطر الذي تشكله مثل فكرة الدكتور مصطفى حلمي على الإسلام وعلى أهل السنة، خاصة مع اتساع النتاج المعرفي للإمام ابن تيمية رحمه الله واختلاف تقاريره في قضايا الفرق باختلاف المراحل العلمية التي مرّ بها والأحداث التي شهدتها، وتنوع القراءات المعاصرة في تراثه، ونعلم أن بعضها قراءات متطرفة استباحت دماء أهل الإسلام وأزهقت من أرواح شبابهم ما لا يحصيه إلا الله.

(١) أزمة المعرفة... وعلاجها في حياتنا الفكرية المعاصرة، ١/٦٦.

(٢) مصطفى حلمي، قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، ط: ١. (بيروت: دار الكتب العلمية،

* رابعاً: التجديد من خلال الانتقاء

ينطلق صنف آخر من الإصلاحيين أو المجددين تجديداً جزئياً من أسس تختلف عما انطلق منه الشيخان البوطي وحلمي ومن على دربهما، وإن اتفقوا في طريقة التجديد والإصلاح بنسبة كبيرة. ويستند هذا الصنف إلى الاعتقاد بغزارة التراث الإسلامي وتميّزه عما يمكن أن ينتج في عصرنا وامتلأه بالدرر، مع وجود شيء من القصور في بعض جوانبه أو شيء من الانحراف المنهجي والعلمي الذي طالاه في بعض الفترات، نتيجة عصور التخلف التي ضربت الأمة في حقب تاريخية عدة، أو أنه بحاجة إلى التطوير وفق حاجات العصر. ومن أبرز من جدد انطلافاً من هذه المبادئ، الإمام محمد الطاهر بن عاشور والدكتور حسن الشافعي. وقد أعطتهم هذه الرؤية مساحة أوسع في طريقة التجديد لا تصطبغ بالمعيارية الحدة التي يتميز بها الصنف التقليدي. فهم لا يرون اكتمال المعرفة اكتمالاً مطلقاً، وإنما يرون أنها - في علم الأصول وعلم الكلام خصوصاً - معرفة متميزة يمكن البناء عليها، وتطويرها.

فهذا الصنف قام بجهد الإصلاحى انطلافاً من قيمة التراث وحاجة الواقع، ولكنه لم يقدم بناء جديداً في علوم العقيدة، وإن كان قدّم بناء جديداً في علوم أخرى كما فعل الطاهر في المقاصد، وهذا التيار الإصلاحى ذو شيوخ واسع في مصر والأزهر الشريف وبلاد المغرب وتركيا وماليزيا، بخلاف التيار السابق الذي ساد في الخليج العربي وسوريا منذ تحالف حزب البعث وبعض أمراء الخليج مع التقليدية الدينية التي قضت على المنهجية العلمية الإصلاحية أو التجديدية التي تميز بها علماء بلاد الشام وجمع من علماء بلدان الخليج العربي. ولهذا نرى في إنتاج الدكتور حسن الشافعي نقداً لأشياء لا يمكن لمنهج التقليد أن ينتقدها، ونرى في اختيارات

ابن عاشور العقدية الأشعرية في تفسيره مساحات أوسع مما عليه الأمر عند أشعرية الشام التقليدية.

إن كلا الفريقين المذكورين ينطلق فكرهم العقدي من تجديد علم الكلام، وليس الفكر العقدي ككل. إذ تعتمد فلسفة التجديد الجزئي على كون علم الكلام هو المركز في أي تجديد في الدرس العقدي، وذلك نظرًا لاعتقاد الفريق الأول أنه أكمل صورة يمكن أن يصل إليها العقل المسلم، أو كونه يحوي من الأصول الثابتة والمتغيرة ما يمكن البناء عليه والإضافة أو النقد والاستبدال، ليلائم حاجات العصر الحديث، كما عند الفريق الثاني.

المطلب الثاني: في أنواع التجديد الجزئي وأشكاله:

بناء على ما تم تأسيسه في المطلب السابق من انقسام اتجاهات التجديد الجزئي إلى فريقين أساسيين، يمكن أن نقول: إن التجديد له شكلان أساسيان تبعًا للتقسيم السابق، هما:

- الأول: تجديد جزئي حر

تجديد في ترتيب القديم والإضافة والحذف وإصلاح التالف، تبعًا لمنهج أصحابه الذي لا يرى تجاوز الماضي، وفي الوقت ذاته لا يرى التقليد المطلق. فتجرّدُهم عن ربة التقليد المطلق، يعطي لإنتاجهم صبغة جديدة، واضحة المعالم. وهي وإن كانت مركبة مما سبق إلا أنها جديدة من جهة المنهج المتبع وطريقة الطرح ومنهج التأليف. كالدكتور حسن الشافعي في "المدخل إلى علم الكلام"، والشيخ الطاهر بن عاشور في تفسيره.

- الثاني: تجديد جزئي مقيد

تجديد بإضافة مباحث معاصرة لعلم الكلام الموروث، تدور في فلكه، وتخدم الأفكار الواردة فيه، وتغطي بعض الحاجة إلى القضايا المعاصرة في درسه، مع تغيير لغة العرض بحيث يكون جامعاً بين ثلاث مزايا، هي: أصول الإيمان كما جاءت في علم الكلام، وعلم الكلام الموروث، ولغة العصر الحديث. وهذا التجديد أيضاً نوعان؛ تجديد أشعري وآخر سلفي، وسأذكر فيه نماذج، منها: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في المدرسة الأشعرية، والشيخ سفر الحوالي في المدرسة السلفية، والدكتور عبد الرحمن حسن حبنكة بين المدرستين، مع قربه للأولى.

* ملامح التجديد الجزئي:

من خلال الوقوف على كتب هذا الاتجاه من السلفية والأشعرية نجد كتبهم تحافظ على المسائل الخلافية التراثية وتعيد عرضها ولكن بشيء من التهذيب وإعادة الترتيب. أو نجد عندهم انطلاقاً في الرؤية العقدية من التاريخ الكلامي لكن مع أطروحات معاصرة تتسم بنوع من الحرية، كما عند الشيخ مصطفى صبري، أو عند عموم السلفية العلمية المعاصرة كرشيد رضا، حيث عمد هذا الاتجاه الأخير إلى أخذ الطرف المقابل للأشاعرة والماتريدية، عبر إحياء منهج الحنابلة في العقيدة، والبناء على مفاهيمه في اتجاههم للتجديد في الفكر العقدي. ونرى في هذا الاتجاه شخصيات تخيرت في طريقتها من مدرستين أو أكثر كالشيخ ابن باديس.

المطلب الثالث: نماذج من التجديد الجزئي:

* النموذج الأول: الدكتور عبد الرحمن حسن حبنكة

من أشهر كتب العقيدة التي انتشرت في أوساط المثقفين وطبعت طبقات كثيرة

في المشرق العربي كتاب "العقيدة الإسلامية وأسسها" للشيخ عبد الرحمن حبنكة وهو كتاب اعتمد في غالبه على الأصول الكلامية العامة والمشاركة بين الأشعرية والسلفية مع توسعه في القضايا المعاصرة، نلمح فيه منهجيات مختلفة سلفية وأشعرية وإصلاحية متنوعة، ورغم أن المؤلف من بيئة أشعرية إلا أنه تكلم فيه عن توحيد الربوبية والألوهية على طريقة السلفية، وتجاوز كثيرا من خلافات علم الكلام الموروث، بما يجعله من أبرز الكتب التي امتازت بالتجديد بما لا يخرج عن علم الكلام والموروث السني في تفسير النصوص العقدية، مع ما تحتاجه المعاصرة من مواضع وقضايا.

اعتمد الشيخ عبد الرحمن في تأليفه تقريب العقيدة بلغة العصر والبعد عن المصطلحات التي لا يحتاجها عامة المسلمين أو محبو الاطلاع على الإسلام، يقول الشيخ حبنكة: "ولما كانت العقيدة الإسلامية في مركز الحق الذي لا تشوبه شائبة، كانت حريّة عرضها على الفكر الإنساني؛ عرضاً خالياً من التعقيد بعيداً عن المصطلحات الكثيرة سهلاً ميسراً مناسباً لمختلف مستويات البشر لتكون الأساس الإصلاحي الأول للناس كافة"، ويقول عن جمهوره المستهدف وعن أثر القرآن في طريقته الكلامية: "فهذا كتاب في العقيدة الإسلامية سميته: "العقيدة الإسلامية وأسسها" أقدمه لكل أخ في الإسلام ولكل شريك في الإنسانية، ليطلع فيه على فقرات مبسطة من الفكر الإسلامي في جانبه الاعتقادي، أشرح فيها أركان العقيدة الإسلامية متبعاً في عرضها منهج القرآن الكريم في عرضه مبادئ الإسلام وعقائده"^(١).

* النموذج الثاني: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

الدكتور البوطي أحد أشهر شخصيات المدرسة الأشعرية التي أعادت إنتاج

(١) عبد الرحمن، حبنكة، العقيدة الإسلامية وأسسها، ط: ٢. (بيروت: دار القلم، ١٩٧٩م)، ٨ و ٩.

الموروث الكلامي بلغة معاصرة، اعتمدت تقريب مسائل علم الكلام وتوسيعها مستفيدة من أطروحات الشيخ مصطفى صبري والشيخ زاهد الكوثري، بما يمكنها من مقارعة التيارات الفكرية الغازية، ولكنه امتاز بالمعيارية الحادة في الحكم على الاتجاهات السنيّة التي اختلف معها، إضافة إلى تبنيه رؤى تقليدية عليها ملاحظات كثيرة، كان من نتيجتها مجتمعة موقفه السياسي المعروف الذي أريقت بسببه دماء لا يعلمها إلا الله.

ومن أشهر مؤلفات البوطي العقدية كتابه "كبرى اليقينيات الكونية"، يتكلم في مقدمته عن أسلوب التأليف فيقول: "ورأيت أن أبدأ فأقسم مباحث العقيدة إلى أربعة أقسام: الإلهيات والنبوات والكونيات والغيبيات، وأن أبدأ بالإلهيات، فأعرض الدليل العلمي على وجود الخالق جل جلاله بدءاً من نقطة الصفر في الاعتقاد بأسلوب يجمع بين إقناع قدامى المفكرين ومحدثيهم" وعن أسلوب المناقشة داخل المباحث يقول: "ثم أتحدث عن الصفات الإلهية بالتفصيل شارحاً ما يتعلق بكل منها مجيباً عن كل ما قد يرد عليها، ثم أتحدث عن النبوات فأشرح معنى النبي والرسول وخصائص الأنبياء، ولا بد من الإفاضة في البحث عند شرح ظاهرة الوحي وتحليلها ومعنى المعجزات وحقيقتها وموقف العقل والعلم من كل منهما"^(١)، ويتضح من خلال العبارة القصيرة هذه أثر لغة العصر الحديث التي عرض بها حقائق الإيمان.

وقد أضاف على أصل الكتاب في طبعات لاحقة مباحث عصرية جديدة دخلت ميدان النقاش العقدي منها ما ذكره في قوله: "ثم أضفت عليه في طبعة لاحقة بحثاً مفصلاً يتضمن عرض أهم النظريات الحديثة التي تفرض تطور الإنسان من أنواع

(١) محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، ط: ٨. (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢م)، ٢٥ و ٢٦.

حيوانية أقل شأنًا، ثم مناقشتها بالأدلة العلمية التي تكشف عن اضطرابها وبطلانها"^(١).

وقد تميزت أطروحات البوطي في القضايا المعاصرة بالقدرة على الإقناع ضمن فئة تلاميذه خصوصًا والبيئة الأشعرية عمومًا، لما تميزت به من أسلوب كتابي معاصر، رغم أن بعضها عند التمحيص نجد فيه أوهاماً منهجية وعلمية، كما في قضية المنهج التي سبق ذكرها، أو ادعائه بطلان نظرية التطور علمياً، وادعاء سقوطها، بينما ما تزال تعتبر الأصل في العلوم الطبيعية عالمياً، رغم الانتقادات الكثيرة الموجهة لها.

* النموذج الثالث: الدكتور مصطفى حلمي

الدكتور مصطفى حلمي أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية في كلية دار العلوم، وهو ممن أصّل للمنهج السلفي بلغة معاصرة. تشبه منهجية تأصيل البوطي للمدرسة الأشعرية في كتابه "كبرى اليقينيات الكونية" إذ يصدر كلاهما عن المسلمات ذاتها التي تعيدهم إلى نقطة زمنية في علم الكلام ينطلقون منها نحو العصر الحديث، ضمن قولبة عقدية لمنهج التقليد الذي سلكوه لا تقبل الجدل عند كليهما، وما امتازا به عن بقية المقلدة هو الثوب الجديد الذي ألبسوه التراث ليكون أقرب إلى العصر، يقول الدكتور مصطفى حلمي في كتابه "قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي" في بيان النقطة التي ينطلق منها فكره العقدي: "وإذا فهمنا شيخ الإسلام ابن تيمية على أنه الإمام المسلم الذي قصد بتفكيره إعادة بناء المجتمع الإسلامي على أسس إسلامية لا زيف فيها، وبدون إضافة غريبة عن الإسلام، وإذا أردنا للمسلم أن يكون مسلماً لا

(١) كبرى اليقينيات الكونية، ٧.

صاحب بدعة أو مذهب خاص في الإسلام، فلا بد من تجلية موقفه رضي الله تعالى عنه من أهم الفرق الإسلامية"^(١).

ينطلق حلمي في الإلهيات من الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى، فيقول عن القسم المخصص لها: "وجاء هذا القسم محاولة سريعة لوضع النسق الإسلامي في مسائل الألوهية والعالم والإنسان، لدى شيخ الإسلام ابن تيمية، فاتضح منها التناسق والوحدة في اجتهادات الشيخ. ذلك أنه قد حرص على تحقيق معنى إنسانية الإنسان والتفريق بين الخالق والمخلوق".

ويتابع الدكتور حلمي ناقداً ما سوى منهجية الإمام ابن تيمية، ويقصد المناهج الكلامية عموماً والأشعرية خصوصاً: "ففضّل - يعني: ابن تيمية - في تعاليم الإسلام التي تدور حول هذه المبادئ وبين العناصر الثقافية والدينية التي اختلطت بالتعاليم الإسلامية حتى أصبحت لا تمثل القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة"^(٢).

إن المعيارية التيمية التي يفترضها ويحكم من خلالها الدكتور حلمي، لا تقل خطراً عن المعيارية التي تعامل بها الدكتور البوطي مع مخالفه من أهل السنة، بالإضافة إلى أن منهج تجاهل الوجود العقدي السني قبل الإمام ابن تيمية يبدو محاولة للتماهي مع تيار التيمية ضمن السلفية المعاصرة أكثر منه محاولة لتقرير منهج علمي يتبعه أو شرح رؤية ما في مجال علم الكلام السلفي. وذلك إضافة إلى ما هو معروف من تعدد القراءات في نتاج الإمام ابن تيمية رحمه الله، ووجود بعض القراءات التكفيرية ضمنها.

(١) مصطفى حلمي، قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، ٢١.

(٢) المرجع السابق، ٢٢.

* النموذج الرابع: الشيخان الخن ومستو

من الكتب التي شاع تدريسها في سوريا كتاب "العقيدة الإسلامية: أركانها حقائقها مفسداتها" للدكتور مصطفى الخن والدكتور محيي الدين مستو، وقد جاء في التعريف بالكتاب ومنهجه: "وأردنا من كتاب العقيدة الإسلامية في عصرنا الحاضر أن يبقى الإنسان مميزاً بالإيمان القوي، والعقل السليم والمعرفة الصحيحة، والمسلك القويم، وذلك بعرض مبادئ العقيدة عرضاً جديداً وشائفاً مراعين المعاصرة في المنهج والأصالة في استعراض الشواهد والأمثلة والأدلة"^(١).

وعن منهجية عرض الأدلة وموقف العقل من النهج العقدي يقول المؤلفان: "وقد اعتمدنا الأدلة الشرعية مبتدئين بالآيات القرآنية... وتوسطنا في استخدام العقل ووضعه في مكانه اللائق به من غير مغالاة في إمكانياته، ولا إهمال لملكاته وقدراته، فهو لا يدرك إلا الأمور المحسّنة على سبيل اليقين ولا يدرك الأمور الغيبية إلا على سبيل التصور"، وعن مصير علم الكلام الموروث، قال الشيخان: "وابتعدنا ما أمكن عن علم الكلام المذموم وذلك عندما يكون جدلاً فلسفياً وسفسطة فارغة ومنطقاً صورياً دخليلاً على حضارتنا وثقافتنا الإسلامية"^(٢).

وواضح هنا أن علم الكلام وإن كان أصيلاً فيما كتبه إلا أن بعض تفاصيله غير المفيدة في العقيدة تم الابتعاد عنها لبعدها عن أصول النهج الإسلامي، كما يقول المؤلفان.

(١) مصطفى الخن، ومحيي الدين مستو، العقيدة الإسلامية أركانها حقائقها مفسداتها، ط: ٣. (دمشق:

دار الكلم الطيب، ٢٠٠٨م)، ٧.

(٢) المرجع السابق، ٨ و٩.

* النموذج الخامس: الشيخ سفر الحوالي

يعتبر الدكتور سفر الحوالي من المفكرين السلفيين الذين أعادوا صياغة الفكرة السلفية الموروثة بأسلوب معاصر، مع حفاظه على ملامح المدرسة السلفية، خاصة اختياراتها في المسائل الخلافية، ومعاركها مع الفرق الكلامية أو الصوفية، يظهر أسلوبه الجديد في كتابه "منهج الأشاعرة في العقيدة" وفي "أصول الفرق والأديان والمذاهب الفكرية المعاصرة" وفي "العلمانية نشأتها وتطورها" وفي كتابه "ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي".

والشيخ الحوالي فيما كتب لم يخرج بشيء عن المدرسة السلفية التقليدية، سواء في أسس النهج الكلامي أو في استحضار الصراع التاريخي خاصة مع الأشاعرة، ولكنه أخرج السلفية إلى الواقع بأسلوب جديد، يتميز بلغة عصرية ولهجة دعوية حماسية قريبة من التي كتب بها الدكتور البوطي، إضافة إلى مناقشته ضمن العقيدة؛ مجمل القضايا الفكرية المعاصرة بشتى اتجاهاتها بأسلوب علمي معاصر.

وربما لا يكون خطأ لو قال قائل: إن الشيخ سفر الحوالي في كتاباته العقدية والفكرية هو النسخة السلفية من الدكتور البوطي، فالتشابه في المنطلقات واللغة والمعياريّة والحماسة في الصراع مع الآخر، واستحضار الخلافات التاريخية وكأنها بنت عصرنا يكاد يبلغ حد التطابق.

ففي كتابه "منهج الأشاعرة في العقيدة" ينطلق في مقدمته من صراع الحضارة الإسلامية مع الحضارة الغربية، وينتقل إلى الحديث عما يسمى الصحوة الإسلامية، فيبدي حزنه على ما أصابها من تفرق بسبب من المنهجات غير السلفية، فينتقد جملة من التيارات الفكرية والمذهبية الموجودة ضمن أهل السنة، حتى يصل إلى

الأشاعرة، إذ يرى أنهم جزء من البلاء الذي يعترض عودة المسلمين إلى أصول دينهم الحنيف، ثم ينتقل إلى بيان موقف مدرسته من الأشاعرة في مجمل قضايا العقيدة بأسلوب معاصر.

بعد أن يذكر الدكتور سفر الحوالي نماذج من عودة الأمم إلى البحث في ماضيها للتخلص من رهق الحضارة المادية واضطرابها، ينتقل إلى الوضع عند المسلمين فيقول: "ولكن رجوع المسلمين إلى الإسلام ما يزال في أول بشائره، وأمامه عقبات كبرى ذاتية وخارجية، كما أن له سنته الإلهية الأخرى التي ما لم نرعاها ونسير بمقتضاها فلن نصل أبداً"^(١). ثم يذكر ضمن العقبات الداخلية جملة من التيارات السنية التي تخالف المدرسة السلفية، ويقرر أن تحقيق التراث الإسلامي غير السلفي فيه تمزيق للأمة وتشتيت للصحة وتفريق للأمة، فيقول في ذلك: "وأقل ما فيه؛ صرف النظر عن الكنوز الحقيقية التي ليست مجرد تراث، بل هي منبع الحياة الفكرية، ومعالم على طريق المنهج القويم"^(٢).

وأما عن غايته من تأليف الكتاب فيبين أن هدفه هو إزاحة الباطل الذي امتلأت به المكتبة الإسلامية خصوصاً ركن العقيدة، حيث عمد خصوم المدرسة السلفية إلى نشر مذاهبهم ونقد السلفية جهاراً نهاراً، ويتنقد شباب الصحوة الإسلامية السنية التي تتخذ سبيلاً لها غير سبيل السلفية فيتساءل: "لماذا يرفض شباب الإسلام الفكرة الواحدة نفسها إن كان سندها مثلاً: ماركس عن هيجل عن أرسطو، ويعدها كفرةً وإلحاداً، ويقبلها ويتعصب لها بذاتها إن كان سندها الرازي عن ابن سينا

(١) سفر الحوالي، منهج الأشاعرة في العقيدة، ط: ١. (دار منابر الفكر)، ٩.

(٢) المرجع السابق، ١٢.

عن أرسطو؟" (١).

وواضح فيما كتبه الحوالي؛ الأسلوب الجديد ضمن المدرسة السلفية الذي يسوق الرؤى التراثية لعلم الكلام الحنبلي أو التيمي ذاتها، لكن ضمن سياق عالمي وحضاري معاصر، تمامًا كما فعل أمثاله ضمن النهج الأشعري. صحيح أن الأسلوب تغير وأن القالب قد اختلف وأن المباحث المعاصرة غدت حاضرة؛ إلا أن نقطة الانطلاق لم تختلف، ألا وهي نقطة الاختلاف الأشعري الحنبلي التي وصلت بمتشددَي الطرفين قديمًا إلى إخراج الطرف الآخر من أهل السنة، بل واتهامه بما قد يؤدي إلى تكفيره أحيانًا.

وإذا وضعنا ما كتبه الشيخ سفر الحوالي في حق الأشاعرة مقابل ما كتبه الشيخ الكوثري في "اللامذهبية قنطرة اللادينية" أو الدكتور البوطي في كتاب "اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية"، نجد الأفكار متشابهة، وكذلك الأحكام وأدوات الحكم ولغته، مع فارق كبير في الدقة العلمية بين الطرفين.

* النموذج السادس: الدكتور حسن الشافعي

يمتاز الدكتور حسن الشافعي في منهجه بما امتاز به منهج الشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة، إذ كلاهما استقر بهما الأمر على التجديد ضمن الموروث الكلامي، لكن مع فارق كبير في عمق الفكرة والتأصيل المنهجي لصالح الدكتور الشافعي، وقد كان ذلك - كما يبدو - عن قناعة بأن ما جاء من تراث علم العقيدة فيه الصالح والطالح والنافع والضار، فيمكن الانتقاء منه وإعادة تركيبه والإضافة عليه بما يجعله ملائمًا لواقع أهل السنة اليوم، لا عن فلسفة تقليدية كالتي نهجها الشيخان الحوالي

(١) منهج الأشاعرة في العقيدة، ١٤.

والبوطي. فالاتجاه نحو التجديد الجزئي الذي فيه الشافعي وحنكة وإن اتفق مع الآخرين في كونه تجديدًا جزئيًا، إلا أنه اختلف عنهم في المنطلقات، كما يبدو من مطالعة كتب كلا الفريقين.

يتضح النهج التجديدي للدكتور حسن الشافعي من خلال كتبه العديدة في العقيدة وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية، من أهمها: "المدخل إلى علم الكلام" و"التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية" و"أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره" و"الأمدي وآراؤه الكلامية".

إن الدكتور الشافعي بشخصيته العلمية ذات الحضور الكبير يمثل - في جهود تجديده - تيارًا أشعريًا إصلاحيًا عليه شريحة واسعة من أساتذة العقيدة والفلسفة في الأزهر ودار العلوم، تيارًا تميز العديد من أعلامه بنقد بعض أطروحات مدرستهم الأشعرية، بل واختيار أقوال متنوعة من خارج النهج الأشعري، من المدرسة السلفية أو الاتجاه الاعتزالي أو الماتريدي أو حتى آراء خاصة. وهذا يختلف عن النهج التقليدي المعياري الذي اكتفى بتجديد المظاهر وإضافة المباحث.

يحدد الدكتور الشافعي مهمة المتكلم المسلم والفيلسوف المسلم في العصر الحديث فيقول: "المهمة التي تفرض نفسها اليوم هي استكمال اكتشاف حلقات هذا الفكر الإسلامي ثم إعادة بنائه من جديد"^(١). ومن هذه العبارة القصيرة نستطيع الوقوف على الفرق الشاسع بين تيار الشافعي وتيار الأشعرية التقليدية التي تظاهرت بالتجديد والإصلاح.

(١) حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، ط: ١. (القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٩٨م)، ٦.

يلتقي التيار الأشعري الإصلاحي الذي يمثله الدكتور حسن الشافعي مع دعاة التجديد الكلي في نقده لمسيرة علم الكلام في العديد من العصور، خاصة في عصر الفلسفة الذي يفتخر به مقلدة الأشاعرة، ويرى أن جهود الإمام ابن تيمية وابن الوزير الزيدي وابن رشد والسيوطي جاءت لإصلاح الانحراف الذي وقع فيه الدرس الكلامي، ولكنها فشلت في مواجهته، ويلخص ما آلت إليه حركتهم الإصلاحية بقوله: "ولكن التحول كان جارفاً، ولا تزال معظم الأوساط الكلامية تخضع لتأثيره السلبي حتى اليوم"^(١).

الشافعي في "المدخل" لا يرى أن انتشار المنهج الأشعري في أهل السنة كان نابغاً فقط من وسطيته التي أوجدت سبيلاً بين النزعتين العقلية والنصية، بل يرى أن للظروف السياسية والاجتماعية دوراً فيما وصل إليه من حضور بين أهل السنة، ثم يعلق على واقعه قبل الدخول في عصور الانحدار بقوله: "ولئن اكتسب الفكر الأشعري مزيداً من النفوذ فإنه في الوقت نفسه يتحمل مزيداً من المسؤولية عن الفتور الذي مُني به الفكر الإسلامي في هذه الفترة"^(٢).

لا يتحرج الدكتور الشافعي في أشعريته من إبداء الإعجاب بأعلام من التيار السلفي، على رأسهم الإمام ابن تيمية رحمه الله، فيرى أن منهج ابن تيمية في تلك الفترة كان المنهج الأكثر أصالة وتعبيراً عن روح الفكر الإسلامي في رفضه للإسراف في خلط الفلسفة ومنهج الاعتزال بالعقيدة السنية، يقول الشافعي: "كانت الموجة التجديدية والنقدية التي أثارها ابن تيمية في الكلام السني من أبرز أحداث هذه الفترة،

(١) حسن الشافعي، المدخل إلى علم الكلام، ١٠٩

(٢) المرجع السابق، ١١١.

وأكثرها أصالة وتعبيراً عن روح الفكر الإسلامي الأصيل في مواجهة الخلط المسرف للكلام بالفلسفة واستسلام الأشاعرة للمناهج الاعتزالية"^(١).

إن منهج التجديد الذي سلكه الشافعي ينطلق من إيمانه بسلبية ما وصل إليه علم الكلام قبيل العصر الحديث، ضمن سلبية الفكر الإسلامي وضعف حضور الأمة عموماً في تلك المرحلة، يقول الشافعي: "أما المرحلة الرابعة فقد غلب عليها الفتور والتقليد والاكتفاء بإعادة العرض واجترار الماضي" ويذكر في ملامحها: "سيادة أسلوب الحواشي والتقارير الملحقة بالمتون القديمة وشروحها على المؤلفات الكلامية"^(٢).

المطلب الرابع: تعقيب على اتجاهات التجديد الجزئية:

يتضح مما سبق أن التجديد في الفكر العقدي الأشعري الذي سلكه الأزاهرة والدرعميون يختلف كثيراً عن النهج الذي اشتهرت به المدرسة الشامية في نهاية القرن العشرين ومطلع الحادي والعشرين على يد حماة الفكر الديني الموروث عن فترة تخلف السلطنة العثمانية، إذ كانت الحركة التجديدية الأزهرية ذات معالم واضحة وقواعد متينة، بينما كان التجديد الشامي المتأخر شكلياً إلى درجة كبيرة، وما كان من تجديد في المواضيع التي ناقشها كان في خدمة الفكرة التقليدية التي بُني جزء منها على افتراضات لا تثبت لدى النقد كما مر.

وقد كان لحزب البعث والنظام الباطني في سوريا دور كبير في غلبة التيار التقليدي على المجتمع الشامي، في ظل تحالفه مع رؤوس هذا التيار التقليدي

(١) المدخل إلى علم الكلام، ١١٢.

(٢) المرجع السابق، ١١٤.

واضطهاده التيارات العلمية الإصلاحية الكبيرة التي وجدت في بلاد الشام أواخر القرن التاسع عشر وأغلب القرن العشرين، فقد كان التيار الإصلاحي العلمي هو السائد في بلاد الشام إلى أن وقع التحالف بين آل الأسد وبين الاتجاه التقليدي، الذي كان جمعاً من أبرز قاداته في سوريا ولبنان شخصيات من عوائل غير شامية قدمت إلى المنطقة في فترات متأخرة، ووجدت في السلطة القائمة عصبه لها، فانحازت إليها في حربها على التيار الإصلاحي الشامي الذي كان في عمومه رافضاً للاستبداد ولحكم رئيس من فرقة باطنية.

وهذا التيار الأشعري التقليدي القريب من السلطة عائد إلى الظهور بقوة في مصر وروسيا وبعض دول الخليج ودول وسط آسيا بدعم من أنظمة الحكم فيها، كما أن غلبة التيار السلفي التقليدي في بعض البلدان عائد لأوضاع سياسية مماثلة للتي شهدتها بلاد الشام.

وكذلك فإن ما وقع في المدرسة الأشعرية من تجديد وقع مثله في المدرسة السلفية، فنجد فيها أصنافاً من تيارات التجديد والإصلاح الشكلي أو العلمي المنهجي، فنجد فيها الدكتور سفر الحوالي والدكتور مصطفى حلمي، ونجد إلى جانبها مدرسة سلفية أخرى تستفيد منها بعض الشيء، وتختلف عنها في المنهجية، مرّ الكلام عنها ضمن مبحث التجديد الكلي.

الفصل الرابع

الأستاذ محمد المبارك ورؤيته في تجديد
الفكر العقدي

- ❖ المبحث الأول: ترجمة الأستاذ المبارك
وشخصيته العلمية والفكرية
- ❖ المبحث الثاني: صورة العقيدة الإسلامية
في أعمال الأستاذ المبارك
- ❖ المبحث الثالث: منهج المبارك في تجديد
الفكر العقدي
- ❖ المبحث الرابع: الدرس العقدي عند
المبارك، وموقفه من علم الكلام

الفصل الرابع

الأستاذ محمد المبارك ورؤيته في تجديد الفكر العقدي

يسعى هذا الفصل إلى تقديم نموذج من نماذج التجديد الكلي في الفكر العقدي عند أهل السنة، وإذ وقع الاختيار على منهج الأستاذ محمد المبارك رحمه الله، فقد جاء هذا الفصل ليضيء بالتفصيل على جوانب النهج الجديد الذي قدمه الأستاذ في مؤلفاته، لعله يكون نموذجًا لدراسة اتجاهات التجديد في الفكر العقدي السني في العصر الحديث، وقد جاء هذا الفصل في أربعة مباحث، هي:

المبحث الأول: ترجمة الأستاذ محمد المبارك وشخصيته العلمية والفكرية.

المبحث الثاني: صورة العقيدة الإسلامية في أعمال الأستاذ المبارك.

المبحث الثالث: منهج المبارك في تجديد الفكر العقدي.

المبحث الرابع: الدرس العقدي عند الأستاذ المبارك وموقفه من علم الكلام.

** ** **

المبحث الأول: ترجمة الأستاذ المبارك وشخصيته العلمية والفكرية

تمهيد: تعريف بالأستاذ المبارك:

العلامة الأستاذ محمد المبارك، عالم ومفكر إسلامي سنّي سوري، وسياسي بارز من عائلة علم دمشقية شهيرة يعود أصلها إلى الجزائر، وتنسب إلى آل البيت الحسينيين، ولد عام (١٩١٢م - ١٣٣١هـ)، وتوفي عام (١٩٨١م - ١٤٠٢هـ)^(١).

تميز محمد المبارك بسعة الفكر والجمع بين الثقافتين الإسلامية والغربية، وجمعه بين العمل العلمي والاجتماعي والسياسي، أُلّف في السياسة والمجتمع واللغة والفكر الإسلامي والعقيدة، وربى العديد من الأجيال، قال عنه الفقيه الشيخ مصطفى الزرقا رحمه الله: "إن الأستاذ محمد المبارك كان يعد بمفرده وفي ذاته فريقاً من العلماء والدعاة ذوي المواهب المتنوعة. وقد خسر العالم الإسلامي بوفاته خسارة كبيرة لا أظن أنها تعوض في مئة عام"^(٢)، وكتب الدكتور يوسف القرضاوي رحمه الله في تأبينه: "توفي العالم والوزير والكاتب والمفكر والداعية الإسلامي الأستاذ محمد المبارك، وهو أحد العقول القلائل في هذا العالم الإسلامي التي تفكر بالإسلام وتفكر للإسلام، ولو أحببنا أن نعد عشرة عقول في العالم الإسلامي تفكر

(١) محمد المجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم. ط: ٤. (القاهرة: دار الشواف، ١٩٩٢م)، ج ١ ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

يوسف القرضاوي، في وداع الأعلام. (تركيا: الدار الشامية)، ٢٠٥.

(٢) مصطفى الزرقا، الشيخ محمد المبارك العالم والداعية والمفكر. موقع رابطة العلماء السوريين، ٢٠١٣/٥/٥م، اطلع عليه بتاريخ ١٠/٩/٢٠٢١م.

للإسلام وبالإسلام، لكان المبارك من ألمعها"^(١).

المطلب الأول: تعريف بالأسرة والبيئة المحيطة:

الأسرة هي المدرسة الأولى التي تعطي الطفل أول دروس الحياة، ومنها يمتد وجوده، والبيئة مدرسة ثانية، تمنح الطفل ما لا تمنحه إياه الأسرة منفردة، ومن خلالها تنتقل ثقافة المجتمع الأولى إلى الطفل، فإن كانت البيئة صافية أعطت الطفل منظاراً صافياً للحياة، وإن كانت مشوهة شوهت فطرة الطفل بقدرها. وفي هذا المطلب شيان: تعريف بأسرة المبارك، وتعريف بالبيئة التي نشأ فيها.

* أولاً: عائلة المبارك

قدم آل المبارك إلى بلاد الشام، ضمن ما عرف بهجرة المغاربة الأولى إلى دمشق، وكان كبير العائلة الذي قدم بها إلى دمشق هو الولي الصالح والعالم المجاهد الشيخ محمد المبارك جد والد الأستاذ الذي نترجم له، وذلك أثناء الاحتلال الفرنسي للجزائر^(٢).

أ- محمد المبارك الجد المباشر: هو الشيخ محمد بن الشيخ محمد المبارك المغربي الجزائري الدلسي الحسيني المالكي الدمشقي، ولد سنة قدوم العائلة إلى دمشق عام ١٢٦٣ هـ - ١٨٤٧ م، تربى على يد أبيه العالم الصوفي محمد المبارك الدلسي^(٣)، ودرس على علماء دمشق وشيوخها حتى غدا إماماً في علوم الشرع واللغة، وتخرج به كثير من طلبة العلم في بلاد الشام.

(١) يوسف القرضاوي، في وداع الأعلام، ٢١٤.

(٢) محمد المجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم، ج ١ ص ٢٣٠.

(٣) عبد الرزاق البيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، ط: ٢. (بيروت: دار صادر، ١٩٩٣ م)،

كان من أبرز شيوخه أخوه الكبير محمد الطيب^(١)، والأمير عبد القادر الجزائري^(٢) أثناء وجوده في دمشق، وقد اشتهر الشيخ محمد المبارك بعلاقته الوثيقة بالأمير، وكان بينهما شعر ومراسلات. ومن أشهر قصائد المبارك في مدح الأمير عبد القادر القصيدة التي مطلعها:

قد أسفرت بين العذيب وحاجر * خود سبت أهل الهوى بمحاجر
هيفاء طرتها غدت تحكي دجى * ليل وغرتها كصبح زاهر
إلى أن يقول في أواخرها:

يصفو بطيب وصالها وقتي كما * يحلو المديح بذكر عبد القادر
مولى حكت أخلاقه في لطفها * مسرى النساء في رياض أزاهر
بزغت به شمس المعارف بعدما * أفلت فأرشد كل لاهٍ حائر
أكرم به برًا غدا بحرًا طما * في كل علم باطن أو ظاهر
إن عدت العلماء فهو إمامهم * ويرى لدى الأمراء أعظم أمر

اشتهر المبارك الجد بتأسيس مدرسة تخرج فيها أبرز علماء اللغة وأدبائها في دمشق، منهم ابنه الشيخ عبد القادر ورئيس مجمع اللغة العربية في دمشق الأستاذ

(١) محمد الطيب بن الشيخ محمد المبارك الجزائري المالكي مذهبًا الشاذلي طريقة، ولد عام ١٢٥٥ هـ تقريبًا، كان أحد علماء دمشق المبرزين، من شيوخه الأمير عبد القادر الجزائري، درس على يده في دمشق، والده الشيخ محمد المبارك، توفي ١٣١٣ هـ. وله ترجمة في حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، لعبد الرزاق البيطار، ص (٧٥٧).

(٢) الأمير عبد القادر الجزائري بن محيي الدين الحسيني، أجل من أن يُعرّف به فيه الناس تعرف، قائد الثورة الجزائرية على الفرنسيين، ولد عام ١٨٠٨ م، وهاجر إلى دمشق وتوفي فيها عام ١٨٨٣ م، ترجمته في حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، لعبد الرزاق البيطار. ص (٨٨٣) وما بعدها.

محمد كرد علي^(١)، وقد توفي الشيخ محمد المبارك عام ١٩١٢م^(٢). يقول الأستاذ علي الطنطاوي^(٣) عن مدرسة المبارك: "لم تكن في الشام إلا مدرسة واحدة هي مدرسة الشيخ الصوفي، والمدرسة التي يعلم فيها الشيخ محمد المبارك والد أستاذنا الشيخ عبد القادر المبارك، ومن تلاميذها الأستاذ محمد كرد علي الذي كان له الفضل على كل من اشتغل بالصحافة وبالكتابة في دمشق. الشيخ المبارك الذي كان يُعدّ في زمانه من الأدباء أيام لم يكن في دمشق إلا قليل ممن يُعنى بالأدب"^(٤).

ب- عبد القادر المبارك: عبد القادر بن محمد المبارك، الجزائري، الدمشقي. أديب، لغوي. ولد في دمشق عام ١٨٧٨م، ودرس على والده وبعض شيوخ الشام، اشتغل بالتعليم ففتح مدرسة خاصة، ثم عُيّن أستاذاً للعربية والدين في المدرسة

(١) محمد بن عبد الرزاق بن محمّد، كُرد علي: رئيس المجمع العلمي العربي بدمشق، ومؤسسه، وصاحب مجلة (المقتبس) والمؤلفات الكثيرة. وأحد كبار الكتّاب. ومولده ووفاته في دمشق. (١٨٧٦ - ١٩٥٣ م). خير الدين الزركلي، الأعلام، ط: ١٥. (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م)، ج ٦ ص ٢٠٢.

(٢) عبد الرزاق البيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، ١٣٥٥ - ١٣٦٤. حسني أدهم جرار، محمد المبارك والعالم والمفكر والداعية، ط: ١. (عمان: دار البشير، ١٩٩٨م). ص ١٣ وما بعدها. وللمبارك، عند أحمد تيمور باشا، ترجمة مائة في أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث تتضمن شيئاً من تاريخ العائلة، ٢٦٧ - ٢٧٢.

(٣) الشيخ محمد علي الطنطاوي فقيه وأديب وقاض سوري، رأس اللجنة العليا لطلاب سوريا وقارع من خلالها الاستعمار الفرنسي، كتب في العديد من المجالات والصحف العربية من أهمها مجلة الرسالة، عمل في التعليم والقضاء والدعوة وترك الكثير من المؤلفات، توفي في جدة سنة ١٩٩٩م، ودفن في مكة المكرمة. ترجمته وحياته بتوسع في كتاب "علي الطنطاوي - أديب الفقهاء وفقه الأدياء" مجاهد مأمون ديرانية، ط: ١. (دمشق: دار القلم، ٢٠٠١م).

(٤) علي الطنطاوي، ذكريات، ط: ٥. (جدة: دار المنارة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م)، ٧/ ١٦٢.

السلطانية الأولى بدمشق، وانتخب عضواً بالمجمع العلمي العربي، وتوفي بدمشق عام ١٩٤٥ م. من آثاره: فرائد الأدبيات العربية، شرح المقصورة الدريدية في اللغة، إحدى العبر بين البشر أو أنشودة الألباب في عالم الأسباب، وبكر الشرق^(١).

من أكثر من كتب عن علم الشيخ عبد القادر وفضله على شباب دمشق الأستاذ علي الطنطاوي رحمه الله، قال عنه: "أما المبارك فقد كان الإمام في اللغة والمرجع فيها، قيّد أوابدها وجمع شواردها وحفظ شواهدا. وكان أعلم العرب بالعرب، عرف أيامهم وروى أشعارهم، وكان المفرد العَلَم في بابه. لا أعرف نظيراً له في العلماء، تحسّ إذ تجالسه وتسمع منه كأن الأصمعي وأبا عبيدة قد تمثلا لك في جَبْتِه، وكأن ما كنت تقرأه من أخبار الرواة والحُفَّاظ قد عاد لك حتى رأيتَه بالعيان. لقد كثر اليوم الأساتذة من حملة الشهادات وأصحاب الدكتورات، ولكن ذلك الطراز لم يُعد له وجود"^(٢).

وقد أصدر مجمع اللغة العربية في دمشق كتاباً عن حياة الشيخ عبد القادر في أكثر من ١٨٠ صفحة، بعنوان "عبد القادر المبارك - العلامة اللغوي عضو مجمع اللغة العربية، جهوده في نشر العربية وتفانيه في تعليمها" تضمن الكتاب سيرة الشيخ وأساتذته وتلامذته وآثاره، خصوصاً منها ما له علاقة بالمجمع، ولكن الكتاب أصدر بصيغة إلكترونية، فلم تكن عليه معلومات رسمية لتقييده بدار ومكان صدور وسنة إصدار^(٣).

(١) عمر رضا كحّال، معجم المؤلفين، ط: ١. (بيروت: مكتبة المشنى، ١٩٥٧م)، ٣٠٢/٥.

(٢) علي الطنطاوي، ذكريات، ١٥٧/١.

(٣) الكتاب من تأليف الأستاذ إبراهيم زبيق، ويبدو أنه صدر عام ٢٠٠٩م أو ما بعدها. وقد حوى الكتاب ثلاثة فصول: حياة المؤلف، وآثاره، وملحق فيه بعض ما يتعلق بالشيخ من آثار مفردة وغيرها.

ج- الأستاذ محمد المبارك: يقول الأستاذ: "اسمي الذي سماني به والذي رحمه الله "محمد" ولقب أسرتنا منذ أكثر من قرن على الأقل "المبارك"، وقد كنانني بأبي هاشم". وعن طفولته يقول: "ولدت بدمشق عام ١٩١٢م، في دار ملاصقة للمدرسة العادلية، التي هي اليوم مقر للمجمع العلمي العربي، وقد أصبحت هذه الدار نفسها ملحقة بالمجمع وهي في حي قريب من الجامع الأموي".

وعن أثر المسجد الأموي في حياة المبارك، يقول الأستاذ: "وكنت أتردد مع أقراني من أحداث الحي على الجامع في أكثر أوقات فراغنا، للصلاة والفسحة في رحابه الواسعة، ولحضور الدروس الدينية التي كانت لها حلقات بعد الصلوات"^(١).

* ثانيًا: البيئة التي نشأ فيها المبارك

الإنسان ابن بيئته، ولا يمكن للباحثين أن يدرسوا العلماء بعيداً عن بيئتهم، فهم بشكل أو بآخر نتاج البيئة التي نشؤوا فيها، سواء تفاعلوا معها بشكل موازٍ أو مضاد، أو بالاتجاهين معاً. وقد نهج كثيرون على دراسة المذاهب الإسلامية والاجتهادات الفقهية والشخصيات العلمية بعيداً عن الواقع الذي عاشته، وزهدوا في الوقوف على العلاقات بين اختياراتهم العلمية والواقع الذي عاشوه. ومن إغفال هذه الجزئية نشأت العديد من الإشكالات الفكرية والعلمية والمنهجية في التعامل مع العلوم الإسلامية في العصر الحديث، من أبرزها الجمود والتقليد واعتبار بعض الاجتهادات المؤقتة نصوصاً ثابتة توازي ما جاء في القرآن والسنة.

ولهذا لا بد من معرفة العصر الذي نشأ فيه الأستاذ محمد المبارك لنقف على أثر النشأة والتكوين الفكري والبيئي في نتاجه العلمي والفكري.

(١) محمد المجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم، ج ١ ص ٢٢٩.

بعد حكم طويل للأتراك العثمانيين لبلاد الشام انفصلت رسمياً عن السلطة العثمانية عام ١٩١٦م، إثر انتشار الفكر القومي التركي في أوساط السلطنة العثمانية وشيوع النظرة الدونية إلى شعوب السلطنة من غير الأتراك، خاصة العرب، بل ومعاداتهم أحياناً، وما نتج عن ذلك من مظالم ومفاسد^(١).

وقد كان انفصال بلاد الشام بقيادة الشريف حسين، وبدعم غربي، استغل الخلافات التي وقعت داخل السلطنة العثمانية، لتمزيقها. وقد دخل ابنه الأمير فيصل دمشق عام ١٩١٨م، واستقبل استقبالاً حاشداً، وأعلن ملكاً عليها في شهر آذار من عام ١٩٢٠م، ولكن لم يستمر حكمه شهوراً حتى دخلت القوات الفرنسية سوريا واحتلتها بداية من شهر تموز من العام نفسه^(٢)، فخرج الملك فيصل من سوريا حتى استقر الأمر به في بريطانيا، واستمر الاحتلال الفرنسي حتى شهر نيسان من عام ١٩٤٦م.

وقد كانت فترة تكوين الأستاذ المبارك في هذه المرحلة التي شهدت نهاية السلطنة العثمانية وانهار الحلم بالدولة العربية المستقلة، ثم الاحتلال الفرنسي الذي لعب أثناء فترة الاحتلال على وتر المناطقية والقومية والطائفية داخل سوريا^(٣)، وخلف فيها مزيجاً من الصراعات، انعكست على التكوين السياسي والفكري لسوريا بعد خروج المحتل^(٤)، حيث شارك المبارك منذ نهايات حقبة الاحتلال في تشكيل

(١) أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ط: ١٤. (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٩٦م)، ج ٥ ص (٦٧٢ - ٦٧٣).

(٢) عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة. (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩م)، ٥٦٣/٣ و ٥٦٤.

(٣) صلاح العقاد، المشرق العربي المعاصر. ط: ١. (القاهرة: معهد الأبحاث والدراسات العربية، ١٩٦٧م)، ١٠ - ٣٠. وعبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ٧١٨/٣.

(٤) فتحة دوار، الدرس العقدي عند محمد المبارك، ص ٤ - ١٣.

الوجه السياسي والفكري والعلمي والقانوني لسوريا. فآثر مع مجموعة من أصدقاء دربه في الدولة الناشئة كما آثرت هي فيهم.

وقد كان من أبرز التيارات السياسية التي تجاذبت المجتمع في تلك الحقبة؛ الشيوعية والقومية والوطنية والدينية المسيحية والإسلامية والإلحادية، يقول المبارك عن بعض ما وقع من صراعات بين التيار الإسلامي والتيارات الصادرة عن الحداثة الفرنسية في فترة الطلب: "شهدنا - وكنا تلاميذ في مقاعد الدرس - كل حملات التشكيك في مثلنا وقيمنا وحضارتنا وديننا ولغتنا"^(١).

أما الوضع الاقتصادي في سوريا فقد كان جيّدًا نسبيًا قبل فترة الاحتلال الفرنسي، وتعرض للتضييق أثناء الاستعمار الفرنسي، تمثل بإلغاء الليرة العثمانية التي كانت عملة التبادل التجاري، ثم فرض الجنيه المصري، ثم الفرنك الفرنسي، وربط الاقتصاد السوري بالاقتصاد الفرنسي وتقلباته خاصة في فترة الحرب العالمية الثانية^(٢)، حيث نتجت الكثير من الصعوبات الاقتصادية والاجتماعية عن فرض ضرائب مرتفعة على الناس، وتقطيع مناطق بلاد الشام، والتجنيد الإجباري للشباب في الجيش الفرنسي، وقد ترافق ذلك مع قيام فرنسا بوضع أسس البنية التحتية الحديثة في سوريا، بغية تيسير عملية الاستفادة منها. وقد قامت في فترة الاحتلال ثورات عدة طال بعضها وقصر البعض الآخر، قمعتها القوات الفرنسية بوحشية بالغة آذت الكثير من الناس والمدن^(٣).

-
- (١) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية. (بيروت: دار الفكر)، ص ٨.
 (٢) هاشم متولي، أبحاث في الاقتصاد السوري والعربي. (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٧٤م)، ١١ و ١٢.
 (٣) أمين سعيد، الثورة العربية الكبرى. (القاهرة: مكتبة مدبولي)، ٦١٧. محيي الدين السفرجلاني، تاريخ الثورة السورية. (دمشق: دار اليقظة العربية، ١٩٦١م)، ص ٤٠٢ وما بعدها.

أما النسيج الاجتماعي السوري فقد كان يتمتع بقدره جيدة على مواجهة الوجود الفرنسي، ولهذا بقي محافظاً على خصائصه بشكل كبير مقارنة بما فعل الاحتلال في بلدان أخرى، ولكن الاستعمار لم يخرج حتى أنشأ - أو نشأت - تيارات تحمل الثقافة الغربية وتبناها وتصارع أصحاب الفكر الأصيل الذي كان عليه أهل البلاد، يتحدث المبارك عن الصراعات الفكرية التي شهدتها في طفولته وشبابه فيقول: "كان في مقدمتها الصراع بين أنصار الدين وأنصار الإلحاد والعلمانية، والصراع مع الاستعمار، وكانت الثورة السورية على فرنسا من الأحداث التي عشت في أجوائها".

وكما تأثر النسيج السوري بمشاكله الداخلية تأثر بكبرى أحداث العالم الإسلامي، واما عاصره المبارك من حوادث خارج البيئة السورية يقول: "كإلغاء أتاتورك للخلافة، وإمعانه في محاربة أي صلة للأتراك بالإسلام واللغة العربية، وكإظهار البربري القاضي بفصل البربر عن العرب. وإنها لأحداث يستخفها الجاهلون وينوء بذكرها العالمون"^(١).

وبالنظر إلى الحياة العلمية فإن بلاد الشام كانت مليئة بأهل العلم والفضل على مدى التاريخ الإسلامي بما فيه العصر العثماني، واستمر الأمر كذلك حتى في فترة الاستعمار، وقد حافظت الحياة العلمية المستمرة في سوريا على خصائص المجتمع السوري الشرقي والمتدين بشكل كبير، ومنعته من الذوبان في المدنية الفرنسية الغازية، رغم محاصرة الفرنسيين التعليم المحلي في سوريا وفرضهم اللغة الفرنسية على الطلبة.

وهكذا استمرت المدارس العربية والإسلامية في أداء مهامها العلمية والاجتماعية برغم المضايقات، كما أسهم الاحتقان الذي يسببه وجود المحتل في

(١) محمد المجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم. ج ١ ص ٢٤٢.

استفزاز المشاعر الراضية الاستعمار، فظهر جيل من الأدباء والكتاب والشعراء جمعوا بين العلم باللغة والأدب والثقافة السورية والحس الوطني^(١)، يقول الشيخ علي الطنطاوي في ذكرياته عن بعض أحداث ١٩٢٥ م: (لقد أراد أستاذنا محمد كرد علي أن يشجع طائفة من شعراء الطلاب من زملائنا، فاختار سنة ١٩٢٥ أنور العطار وجميل سلطان وزكي المحاسني وعبد الكريم الكرمي، وأقام لهم حفلاً في المجمع العلمي بحضور أستاذنا سليم الجندي وعبد القادر المبارك والداودي والقواس والبزم، وألقى الطلاب الأربعة قصائد جيداً لو نشرَ مثلها الآن من يُعَدّ من كبار الشعراء لاستُحسنت منه، ولا أزال أحفظ مطلع قصيدة أنور وكان عنوانها «الشاعر»:

خَلِيَاهُ يَنْحُ عَلَى عَذَابَاتِهِ * وَيُصْغُ مِنْ دُمُوعِهِ آيَاتِهِ^(٢).

فهذا هو الجو الذي نشأ فيه محمد المبارك، ونشأ فيه أترابه من الكتاب والأدباء والمصلحين المؤسسين للدولة السورية الحديثة الذين استمروا في التأثير بالمجتمع السوري حتى قطع حزب البعث وجودهم، وأحلّ مكانهم من قد علم الناس.

المطلب الثاني: التكوين العلمي والفكري للأستاذ محمد المبارك:

تميز التكوين العلمي والفكري للمبارك بجمعه بين التعليم الديني واللغوي الأصيل إضافة إلى العلوم الطبيعية، ثم الدراسة في الغرب، مما مكنه من تقديم ما يكتب بلغة معاصرة قادرة على مخاطبة أناس من مختلف شرائح المجتمع الإنساني، يقول المبارك: "أتيح لي أن أعيش طفولتي في أجواء المجتمع الإسلامي المحافظ في دمشق وأن أنهل في آن واحد من الثقافتين، العصرية في مدارس الحكومة والقديمة في

(١) يمان الدلاطي، نظرة على التعليم في سوريا قبل وأثناء وبعد الاحتلال الفرنسي، نون بوست. اطلع

عليه بتاريخ: ١/٨/٢٠٢١.

(٢) علي الطنطاوي، ذكريات، ١/١٤١.

حلقات العلماء، ثم أتيح لي أن أدرس في باريس الأدب والاجتماع"^(١).

* أولاً: التكوين العلمي والفكري في سوريا

أما بالنسبة للتكوين العلمي والفكري في سوريا فقد درس المبارك على والده الشيخ عبد القادر، وعلى العلامة الشيخ بدر الدين الحسني وعلى الشيخ سليم الجندي^(٢)، كما درس في المدارس السورية الرسمية، فجمع بين نوعي الدراسة المعاصرة والإسلامية العربية الأصيلة، وذلك قبل أن يلتحق بجامعة دمشق، حيث درس في كليتي الحقوق والآداب في آن واحد وأنهى الدراساتين معاً عام ١٩٣٥م، بينما كان يدرّس مساءً على الشيخ بدر الدين الحسني^(٣).

يقول المبارك عن دراسته على والده: "لقد قُيِّض لي أن أقرأ على والدي رحمه الله، - وكان أشهر شيوخ اللغة في بلاد الشام - شروح المعلقات ولامية العرب ومقامات الحريري وغيرها"^(٤).

يتحدث المبارك في مواطن عدة عن البيئة العلمية التي وفرها له والده، وعن أثرها في تكوينه فيقول: "كانت دار والدي مرتاداً للعلماء الوافدين من أرجاء البلاد الشامية والعربية، وكنت دائم الحضور لتلك اللقاءات والندوات، وقد استفدت كثيراً من مكتبة جدي ثم والدي رحمهما الله"^(٥).

(١) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث، ص ٢٠ و ٢١.

(٢) شاعر وأديب سوري، نشأ في دمشق وأصله من مدينة المعرة، اهتم بآثار المعري، ومشى على دربه في الشعر، ولد ١٨٨١م، وتوفي ١٩٥٥م. الزركلي، الأعلام، ج ٦ ص ١٤٨.

(٣) يوسف القرضاوي، في وداع الأعلام، ٢٠٥.

(٤) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث، ص ٢١.

(٥) محمد المجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم، ج ١ ص ٢٣٢.

وعن الدور التربوي لوالده يقول الأستاذ: "كان لوالدي أثر في توجيهي وتكوين شخصيتي العلمية والاجتماعية بأسلوبه الشخصي الفذ الذي عرف به بين جميع تلاميذه، وقد كان بالنسبة لي مرشداً مربيًا وأستاذًا معلمًا ووالدًا، علمني الحرية الشخصية، وكانت طريقته في الأخلاق والدين توجيهًا لا إكراه فيه"^(١).

أما الشخصية الثانية التي صنعت المبارك بعد والده عبد القادر فهي شخصية الشيخ بدر الدين الحسيني المولود عام ١٨٥٠م، شيخ علماء دمشق ومحدث الديار الشامية في عصره، وأصل عائلته من المغرب، من ذرية الشيخ الجزولي صاحب "دلائل الخيرات"، انقطع للعبادة والتدريس واشتهر بالعبادة والصلاح. رُوِيَ أَنَّهُ حاول بعض أهل الشام أن يبايعوه بالخلافة حينما اشتد بغى الاتحاديين، فرفض. وعندما دخل الفرنسيون سوريا تجول في مدنها داعيًا إلى الجهاد^(٢). وقد كان للشيخ الحسيني فضل على معظم علماء دمشق، وارتبطت النهضة العلمية الدمشقية في القرن العشرين به.

درس محمد المبارك على الشيخ بدر الدين دراسة خاصة، يقول المبارك عن تأثيره به: "وكان لشيخنا العظيم العلامة الشيخ محمد بدر الدين الشهير بالحسيني، أثر عميق في نفسي في طراز حياته الفريد من نوعه وفي سَمْتِهِ وتقواه وانكبابه على العلم واطلاعه على العلوم بل الثقافة الإسلامية بجميع فروعها".

وقد كان للشيخ الحسيني اهتمام خاص بتلميذه المبارك، منها توجيهه لتعلم اللغات الأجنبية وتشجيعه على متابعة تحصيله العلمي في أوروبا، يقول المبارك:

(١) علماء ومفكرون عرفتهم، ج ١ ص ٢٣٨.

(٢) خير الدين الزركلي، الأعلام، ج ٧ ص ١٥٨.

"وكانت له بي عناية خاصة في تعليمي وتوجيهي، وكانت له في توجيهه مرام بعيدة، وكان من جملتها توجيهي بطريقة غير مباشرة لتعلم اللغة الأجنبية وتشجيعي على السفر إلى أوروبا للتعلم"، كما كان لشخصية الشيخ بدر الدين الثائرة على الفرنسيين أثر كبير في تكوين الشخصية الثائرة للأستاذ، يقول المبارك: "وكان يعلن في دروسه فرضية الجهاد لإخراج الأجنبي الكافر المستعمر، وكان على صلة مستمرة مع الثائرين على فرنسا في سورية"^(١).

ويذكر المبارك شخصيات أخرى أثرت في تكوينه، منها الأمير شكيب أرسلان والإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، والإمام الشاطبي وابن رشد من خلال "بداية المجتهد"، وفي المقابل يذكر علومًا أثرت في طريقة تفكيره وكونت شخصيته، من أهمها الميكانيك والأدب وعلم الاجتماع والرياضيات التي درّسها في المدرسة العامة وفي مراجعها العربية القديمة وفي مراجعها الفرنسية وكتب فيها بعض الأبحاث^(٢).

* ثانيًا: التكوين العلمي والفكري في فرنسا

بعد حصول الأستاذ على الإجازة الجامعية نُظِّمَت مسابقة في وزارة المعارف، للدراسة في فرنسا، فكان المبارك من أول الناجحين فيها، فأُوفد إلى فرنسا وأكمل تعليمه في معهد الدراسات الإسلامية التابع لجامعة السوربون، فدرس الأدب الفرنسي ووقف على الدراسات اللغوية المعاصرة، كما درس علم الاجتماع^(٣).

(١) محمد المجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم، ج ١ ص ٢٣٩.

(٢) المرجع السابق، ج ١ ص ٢٤٠ و٢٤١.

(٣) حسني جرار، محمد المبارك العالم والمفكر والداعية، ٢٢ - ٢٤. فتحة دوار، تجديد علم العقيدة الإسلامية عند الأستاذ محمد المبارك، (الجزائر - مجلة البحوث العلمية/ عدد ١٦، ٢٠١٨م)، ٤٥٥.

وقد أفاد منه كثيرًا في إنزال القضايا الدينية على الواقع الإنساني.

أثناء إقامة المبارك في فرنسا عمل على التعرف على شتى مناحي المدينة الغربية، واختلط بمعظم تياراتها، فكان يحضر المنتديات والمحاضرات العامة ويتردد على مختلف المراكز العلمية ويتصل بجميع طبقات المجتمع الفرنسي السياسية والثقافية والأدبية والفنية والاستشراقية اتصال باحث ناقد، وفي الوقت ذاته كان منخرطًا في أجواء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بعلمائها وعمالها^(١).

وهناك أيضًا جالس عن قرب الأمير شكيب أرسلان، الذي كان لأطروحاته الفكرية والسياسية والدينية أثر كبير في تكوين الوجهة الفكرية لنخبة واسعة من الجيل المسلم مطلع القرن العشرين، يقول عنه المبارك: "وكان للأمير شكيب أرسلان رحمه الله، أثر عظيم كذلك في نفسي، وقد كان له الفضل الأول علي وعلى أبناء جيلنا في تكوين وعي إسلامي يصلنا بالعالم الإسلامي"^(٢).

ويبدو أن تأثر المبارك بشكيب أرسلان كان له أثره في تميّزه عن أقرانه من أبناء الحركة الإسلامية الذين تأثروا بالشيخ حسن البنا، فلكل من هاتين الشخصيتين طريقته في التأثير ومنهجه في النظر إلى واقع الأمة الإسلامية عمومًا والعربية خصوصًا.

المطلب الثالث: مسيرة المبارك العملية:

تنقسم حياة محمد المبارك العملية إلى قسمين، وتوزع على ميدانين، أما الميدان الأول: فهو السياسة حيث عمل وزيرًا، ونائبًا عن مدينة دمشق مرات عديدة، وأما الميدان الثاني: فهو ميدان العلم والدعوة والتربية^(٣)، إضافة إلى جهوده الإصلاحية.

(١) فتيحة دوار. تجديد علم العقيدة الإسلامية عند المبارك، ٥٦. المبارك: الفكر الإسلامي الحديث، ٢٢.

(٢) محمد المجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم، ج ١ ص ٢٣٨.

(٣) فتيحة دوار، تجديد علم العقيدة الإسلامية عند الأستاذ محمد المبارك، ٤٥٦.

* أولاً: العمل السياسي

دخل المبارك السياسة على غير توقع منه كما يذكر، ثم هجرها إلى ما وقف نفسه عليه من التعليم والإصلاح، وقد قضى في السياسة أحد عشر عاماً قبل أن يتركها ويتفرغ للعلم، وكانت بداية ذلك ترشحه للانتخابات النيابية عام ١٩٤٧ م عن مدينة دمشق، حيث انتخب ثلاث مرات متوالية خلال أحد عشر عاماً، عُين خلالها وزيراً للزراعة ووزيراً للأشغال العامة والمواصلات^(١).

* ثانياً: العمل العلمي

وفي ميدان التعليم بدأ المبارك التدريس الرسمي في الثانويات السورية بداية من حلب، ثم انتقل إلى التعليم الجامعي. وعن بدايات عمله في سلك التدريس يقول المبارك: "عدت من باريس في أواخر عام ١٩٣٨ م حين كانت الأحداث تتمخض عن الحرب العالمية الثانية، وقضيت خمس سنين في التدريس في وزارة التربية"^(٢)، وكان ذلك في مدينة حلب أولاً حيث درّس الأدب للمرحلة الثانوية، ثم تابع في دمشق، ولاحقاً درّس في دار المعلمين، ثم انتقل للتدريس الأكاديمي في جامعة دمشق.

إلى جانب التدريس عمل المبارك منذ بداية الاستقلال في تخطيط التعليم في سوريا، وتأليف مناهجه، يقول المبارك: "وقضيت سنتين في التفتيش الاختصاصي وعضوية لجنة التربية والتعليم، وعهد إليّ يومئذ بوضع مناهج تدريس اللغة العربية والدين للمدارس الثانوية"^(٣).

(١) يوسف القرضاوي، في وداع الأعلام، ٢٠٦. محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث، ٢٣.

(٢) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص ٢٢ - ٢٣.

(٣) الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ٢٢ - ٢٣.

وبالنسبة للتعليم الجامعي في سوريا فقد أسهم المبارك بتأسيس كلية الشريعة في دمشق ووضع خططها رفقة السباعي، ودرّس فيها وفي كلية الآداب والحقوق. وقد كان الأستاذ محمد المبارك في الفترة ذاتها عضواً في مجمع اللغة العربية بدمشق^(١).

وأما خارج جامعة دمشق، فقد أسهم المبارك في تخطيط برامج التعليم في العديد من الجامعات الإسلامية الكبرى على مستوى الوطن العربي، يتحدث المبارك عن ذلك فيقول: "اشتركت في التخطيط لكلية الشريعة بجامعة دمشق، ثم في التخطيط للأزهر، ثم اشتركت في وضع خطط كليات الأزهر ١٩٦٠م، وفي وضع نظام الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وأخيراً في جامعة أم درمان الإسلامية في السودان"^(٢).

وقد شغل المبارك أثناء ذلك مناصب علمية وإدارية عدة منها: رئاسة قسم الأديان ومقارنة المذاهب في كلية الشريعة بدمشق، ثم عمادتها بين ١٩٥٨ و ١٩٦٤م، كما شغل بعد خروجه من سوريا مناصب عدة منها رئاسة قسم الدراسات الإسلامية في كلية الشريعة في مكة المكرمة، وقبلها رئاسة قسم الدراسات الإسلامية في جامعة أم درمان في الخرطوم^(٣).

* ثالثاً: العمل الدعوي والاجتماعي

كان الأستاذ المبارك من أشهر الشخصيات الاجتماعية السورية وأكثرها نشاطاً، فكان يلقي المحاضرات الدعوية والفكرية في شتى المدن السورية، وكان من مؤسسي جماعة الإخوان المسلمين قبل أن ينفصل عنهم لاحقاً، وشارك في عدد من

(١) يوسف القرضاوي، في وداع الأعلام، ٢٠٧.

(٢) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية ص ٢٣ - ٢٤.

(٣) محمد المجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم، ج ١ ص ٢٤٨. يوسف القرضاوي، في وداع الأعلام، ٢١٢.

الجمعيات الإسلامية، وكان أول رئيس لجمعية الشبان المسلمين^(١).

وكان من نشاط المبارك الاجتماعي في الجامعة، عمله مع مجموعة من أصدقائه على قيادة حملة عام ١٩٣٥م، لمواجهة فرض القانون الفرنسي المدني، وقدم مقترحاته لتطوير مجلة الأحكام الشرعية، فكانت حللاً وسطاً، وعُمل بها حتى ١٩٤٩م^(٢).

كما قاد أثناء وجوده في باريس حملة مع صديقه الشاعر عمر بهاء الدين الأميري للنص على الإسلام في الدستور السوري، أثناء المفاوضات بين الوطنيين السوريين وفرنسا قبيل الاستقلال^(٣).

شارك المبارك في نشاطات العديد من الجمعيات الثقافية والاجتماعية في كل من دمشق وحلب. فكان يعقد لقاءات علمية وثقافية لشرائح مختلفة من الشعب السوري من طلاب ومدرسين وعمال، وكان يخرج مع أصدقائه الشباب إلى القرى والأرياف للدعوة ونشر التوعية العامة، ثم انطلق بدعوته خارج سوريا، فشارك في الكثير من المؤتمرات الإسلامية في كراتشي والقدس ولاحور ومقاديشو ودمشق ومكة وطرابلس الغرب، كما زار داعياً ومعلماً الكثير من البلدان في آسيا وإفريقيا وأوروبا^(٤).

وقد كان من أشهر ما يحسب له في الأوساط الإسلامية السورية معركته التي انتصر فيها على مسؤول وزارة المعارف في سوريا الأستاذ العلماني ساطع الحصري،

(١) يوسف القرضاوي، في وداع الأعلام، ٢٠٧.

(٢) محمد المجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم، ج ١ ص ٢٤٣.

(٣) المرجع السابق، ج ١ ص ٢٤٣.

(٤) المرجع السابق، ج ١ ص ٢٤٤.

الذي حاول حصر التعليم الديني في المدارس بالجانبين العقلي والعبادي منه، وواجهه حينها الأستاذ المبارك، حتى جعل التعليم الشرعي بمفهومه الشامل للحياة جزءاً من التعليم العام^(١).

لم ينقطع الأستاذ المبارك حتى آخر حياته عن الدعوة وخدمة المجتمع والتخطيط العلمي والإرشاد حتى وافته المنية وهو على ذلك عام ١٩٨١ م. وقد وافته المنية في المدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة وأتم التسليم، ودفن في البقيع



الأستاذ محمد المبارك

حيث كان يرجو، يقول الدكتور يوسف القرضاوي رحمه الله: "توفي الشيخ المبارك بالمدينة المنورة إثر أزمة قلبية بتاريخ: ٧/٢/١٤٠٢ هـ، وكان قال وهو في طريقه إلى المستشفى: (هنيئاً لمن يدفن بالبقيع). فضلّي عليه في مسجد قباء ودفن في مقبرة البقيع بالمدينة"^(٢).

ويوافق تاريخ وفاته بالميلادي: ٤/١٢/١٩٨١ م.

المطلب الرابع: آثار المبارك:

ترك الأستاذ محمد المبارك الكثير من الآثار في المجال الفكري والتربوي والاجتماعي والسياسي والعلمي، وهذا عرض لأهم آثار المبارك العلمية، وقد شملت السياسة والمجتمع واللغة والدين، خصوصاً الفكر والعقيدة. كما أنها تنوعت ما بين كتب ومقالات في مجلات وأبحاث في مؤتمرات، ومدخلات علمية، وحلقات مرئية.

(١) علماء ومفكرون عرفتهم، ج ١ ص ٢٤٧ و ٢٥٤.

(٢) يوسف القرضاوي، في وداع الأعلام، ٢١٥-٢١٦.

* أولاً: كتب الأستاذ محمد المبارك

المبارك ليس مكثراً من التأليف مقارنة بالمتفرغين له أو المتوجهين إليه، وفي الوقت ذاته ليس من المقلّين. إذ تبلغ آثاره العشرين أو تتجاوزها، نصفها تقريباً عبارة عن كتب صغيرة، وفيها تكرار في الأفكار والمباحث العقدية والفكرية خصوصاً، إذ كان انشغاله بالمجتمع والسياسة والتخطيط الأكاديمي والتدريس وكتابة المقالات لمختلف مجالات المعرفة في العالم الإسلامي شاغلاً له عن التفرغ للتأليف، والعديد من كتبه عبارة عن أبحاث ومقالات كتبها في فترات متباعدة، جمعها فيما بعد في كتب وأضاف إليها. ولكن يلاحظ أنه رغم تباعد أوقات كتابتها فإنها تمتاز بتخطيط مسبق يحدد موضوعها والمجال الذي تنتمي إليه، مما مكن من جمعها بشكل منطقي ضمن وحدات موضوعية متقاربة كما يلاحظ في كتاب "نحو إنسانية سعيدة"، وكتاب "الفكر الإسلامي الحديث".

١ - نظام الإسلام:

هو سلسلة تتكون من ثلاثة أجزاء، "نظام الإسلام: العقيدة والعبادة"، يليه "نظام الإسلام: الحكم والدولة"، وأخيراً: "نظام الإسلام: الاقتصاد"، بما يقارب ٤٥٠ صفحة. وقد جمع فيها خلاصة منهجه في الرؤية الإسلامية المتكاملة، وكان يود أن يخرج بقيته في جزئين آخرين: "نظام الإسلام: الأخلاق" و "نظام الإسلام: الأسرة"، لكن لم يسعفه الوقت أو العمر^(١).

٢ - العقيدة في القرآن الكريم:

العقيدة في القرآن الكريم، كتيب أصله بحث شارك به المبارك في مؤتمر علمي،

(١) في وداع الأعلام، ج ١ ص ٢٦٠.

يرسخ لفكرة مقاصد العقيدة الكبرى، ويتحدث عن الله والكون والإنسان واليوم الآخر، يقع في ٤٥ صفحة. كتب المبارك تعريفاً به على الغلاف فقال: "بحث مبتكر في نهج القرآن الكريم في عرض العقيدة وأساليبه في الدعوة إلى الإيمان بها ويتضمن نظرة الإسلام العامة إلى الوجود مستخلصة من الكتاب الكريم".

٣- الإسلام والفكر العلمي:

كتاب يتحدث فيه المبارك عن علاقة عقيدة الإسلام بالعلم، وأثر عقيدة التوحيد في الحضارة، ورد شبهة التعارض بين عقيدته وفكرة السببية والقياس والتجربة يقع في ١٣٠ صفحة، وضمنه بعض أبحاثه في تاريخ الرياضيات والتجربة العلمية التي كتبها في شبابه، عام ١٩٣٤م^(١).

٤- تركيب المجتمع السوري:

"رؤية إسلامية مبكرة لحل الإشكال العرقي الطائفي الحزبي في سوريا". وهو من أقدم كتبه ويقع في ١٢٠ صفحة تقريباً يضع فيه إطاراً للعيش المشترك في سوريا بما فيها من طوائف وعرقيات وتيارات فكرية.

٥- الأمة والعوامل المكونة لها:

هو كتابه الثاني في السياسة، يقع في تسعين صفحة تقريباً، يحاول فيه وضع فلسفة مجتمعية تجمع بين الإسلام وواقع الأمة العربية من خلال سنة التنوع في الخلق وخصائص الشعوب.

٦- الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية:

هو أحد أهم كتبه، ويقع في ٢٠٠ صفحة، ويتكلم فيه عن مواضيع عدة تتعلق

(١) المجذوب، محمد. علماء ومفكرون عرفتهم، ج ١ ص ٢٥٩.

بشرح ذاتية الإسلام وبيان منهجه في مواجهة المناهج المخالفة له في العصر الحديث، وذلك من خلال عقيدة الإسلام وأصوله وتاريخ المسلمين، ونظرة الإسلام للمرأة، والتشريع الإسلامي، وموقف الدين من نظرية التطور.

٧- نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث:

كتاب يتجاوز الخمسين صفحة، يشبه كتابه الصغير "العقيدة في القرآن الكريم" ويتكلم فيه عن كبرى مقاصد العقيدة، ويضع فيه إطاراً للعقيدة الإسلامية من خلال مقاصدها الكبرى والحديث عن مصادرها وطريقة صياغتها بما يتلاءم وعصرنا.

٨- آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تداخلها في المجال الاقتصادي:

كتاب يتحدث فيه عن مفاهيم الحكم وسلطة الدولة ومسؤولياتها الاقتصادية والحسبة والأسواق عند الإمام ابن تيمية رحمه الله، ويقع في ١٥٥ صفحة تقريباً.

٩- دراسة أدبية لنصوص من القرآن:

كتاب يحوي طريقة مبتكرة في تحليل نصوص القرآن الكريم ودراستها، وقد طبع طبعات عدة منذ منتصف القرن العشرين، ويقع في ١٦٠ صفحة تقريباً.

وله العديد من الكتب الأخرى في العقيدة والفكر الإسلامي واللغة والمجتمع أعرض لبعضها أثناء الدراسة.

١٠- بين الثقافتين الغربية والإسلامية:

كتاب يقع في ٢٠٠ صفحة تقريباً، يحوي دراسات في الثقافة والتربية وعلم الاجتماع، يتضمن أربعة أبحاث، هي: نظام التعليم الإسلامي الموروث، سلطان الثقافة الغربية على الفكر الإسلامي المعاصر، نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع، الدراسات الإسلامية في الجامعات العربية.

* ثانيًا: مقالات وأبحاث متفرقة للأستاذ المبارك

للمبارك آثار كثيرة متفرقة في مجلات العالم الإسلامي والجامعات ومقررات المؤتمرات العلمية في أنحاء العالم الإسلامي إضافة إلى حلقات مصورة، ومقدمات كتب مختلفة التخصصات، ضاع بعضها وما زال البعض الآخر محفوظًا يحتاج جهدًا كبيرًا لجمعها، ودراستها وترتيبها. منها:

١- "الخاصة الإنسانية" مقال في مجلة "المسلمون" في دمشق، مج: ٥، ع: ١٠، ١٩٥٧ م.

٢- "المشكلة الثقافية في العالم الإسلامي واقعها وعلاجها" جزءان يشكلان بحثًا متوسط الحجم، مجلة الفكر الإسلامي، مج: ٢، ع: ٦ و ٨، عام: ١٩٧١ م.

٣- "حول سورة الإسراء" مقال في مجلة المسلمون، مج: ٥، ع: ٤-٥، تاريخ: ١٩٥٦ م.

٤- "مفهوم الأمة بين النظريات الاجتماعية والتصور الإسلامي" مجلة الأمة القطرية، عام: ١٩٨١ م.

٥- "تدخل الدولة الاقتصادي في الإسلام" بحث للمؤتمر الدولي للاقتصاد الإسلامي، نشر جامعة الملك عبد العزيز، بتاريخ ١٩٧٦ م.

٦- "النظم القرآني - تركيب الآية والجملة في القرآن الكريم" بحث منشور في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج: ٤٤، ج: ١.٤، عام ١٩٦٩ م.

٧- "العرب والحضارة الإنسانية" مقال في مجلة دعوة الحق المغربية، س: ٧، ع: ١، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، عام: ١٩٦٣ م.

٨- "أثر التاريخ في تكوين الأمة" مجلة حضارة الإسلام، مج: ٣، ع: ١٠،

عام: ١٩٦٣ م.

هذه نبذة عن مقالات ومؤلفات الأستاذ محمد المبارك، مما حوته دار المنظومة على الشبكة العالمية "الإنترنت" .. كثير منها في مجلة حضارة الإسلام، أو المسلمون، وبعضها في البعث الإسلامي ومجلة الآداب ومجلة الأمة والتمدن الإسلامي والتضامن الإسلامي وغيرها.

** ** *

المبحث الثاني: صورة العقيدة الإسلامية في أعمال الأستاذ المبارك

يحاول هذا المبحث تشكيل صورة لعقيدة الإسلام كما يراها الأستاذ محمد المبارك في القرآن الكريم، وهي الصورة الأقرب لما كان عليه اعتقاد أهل الإسلام زمن السلف، واستمر كذلك عند طيف من العلماء وعموم أهل الإسلام، الذين لم يدخلوا في علم الكلام بمدارسه المختلفة، أو الذين قرؤوه للعلم به وليس لتمثل كل ما فيه.

تمهيد:

إذا كانت العقيدة عبارة عما يدين به الإنسان من الأفكار والآراء التي يؤمن بها، والتي تحل في قلبه وضميره، وتنعكس على تصرفاته وسلوكه^(١)، فكيف عرفها الأستاذ محمد المبارك؟ وإذا كانت أركان عقيدة الإسلام قد اجتمعت في قول النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه، وبلقائه، ورسله وتؤمن بالبعث»^(٢)؛ فكيف حدد الأستاذ المبارك مواضيعها؟ وكيف رسم العلاقات بين أركان الإيمان، أو بينها وبين باقي أجزاء الإسلام؟ وما مقاصد هذا الإيمان ومقتضياته؟ وإذا كان لكل مذهب ودين صورة تعبر عنه، فما صورة عقيدة الإسلام؟

يرى الأستاذ محمد المبارك أن عقيدة الإسلام هي: تصورات المسلم اليقينية

(١) مصطفى الخن، محيي الدين مستو، العقيدة الإسلامية: أركانها حقائقها مفسداتها، ط: ٣. (بيروت: دار الكلم الطيب، ١٩٩٩م)، ١٧.

(٢) رواه البخاري، في كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل، رقم (٥٠)، ورواه مسلم مع زيادة الإيمان بالقدر، باب معرفة الإيمان والإسلام والإحسان، رقم (٨/١).

عن الله تعالى والكون والإنسان والعلاقة بين هذه الثلاثة وفق التقرير القرآني^(١)، ويرى أنه قد أثرت في الحديث العقدي المعاصر مواضيع جديدة مثل الجانب الأخلاقي والحضاري والتاريخي والإنساني للعقيدة الدينية، وهي مواضيع أساسية في الحديث القرآني عن الإيمان وعقيدة الإسلام أو العقائد الأخرى، وقد فُقدت في التصور العقدي الإسلامي في القرون الأخيرة وأدت إلى انحطاط المسلمين بسبب الاقتصار على مباحث كتب علم الكلام باعتبارها ممثلاً وحيداً لعقيدة الإسلام^(٢).

وقد ظهر أثر هذا القصور الذي أشار إليه المبارك في العصر الحديث فضاغ الكثير من أبناء المسلمين وتشتتوا بين المذاهب الفلسفية المعاصرة، أو قبلوا كثيراً من الأفكار الأجنبية وخلطوها بعقائد الإسلام؛ نتيجة عدم وضوح عقيدة الإسلام وأبعادها في أذهانهم.

وهذا الواقع هو ما دفع الأستاذ المبارك إلى الكتابة في العقيدة الإسلامية كما عرضها القرآن الكريم، فيقول: "ولو عدنا إلى القرآن الكريم نهمل العقيدة ولنتمس الإيمان من ينبوعه الأصلي لوجدنا مجالاً أرحب وأفقاً أوسع ومادة أخصب وغوراً أبعد، ولوجدنا أسلوباً أكثر تنوعاً وحيوية وأشد صلة بحياة الإنسان وعواطفه"^(٣)، ومن برجه الفكري الحريطل بنظرتين على الماضي والحاضر فيقول: "كيف يمكن أن نتجاوز العصور لنرجع إلى أصول الإسلام ومصادره، فنصوغ المضمون القرآني في عصرنا بأسلوب زماننا كما صاغ من قبلنا ذلك بأسلوب عصرهم، صياغة مقترنة

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ط: ١. (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٣م)، ١٩-٢٠.

(٢) نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، (١٩-٢٠).

(٣) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم ص (٧).

بتصحيح المفاهيم التي شوهت أو حرفت؟ مع وضع مكاسب الحضارة الحديثة التي يقبلها الإسلام في مكانها من إطاره، متحررين كذلك من النظرات الأجنبية المقحمة"^(١).

وقد عمل على ذلك في مؤلفات عدة منها كتابه "العقيدة في القرآن الكريم"، وكتابه "نحو إنسانية سعيدة" الذي يبين فيه عقيدة الإسلام وأثرها على سعادة الإنسانية ورشادها، وكذلك كتاب "نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث"، وكتابه الشهير "نظام الإسلام: العقيدة والعبادة". كما قارن جملة من مفاهيم العقيدة الإسلامية بفلسفات العصر الحديث، باعتبار الحق لا يتميز إلا بذكر ما يخالفه أو يختلط به، وذلك في جملة من مؤلفاته من أبرزها: "بين ثقافتين: الغربية والإسلامية" وكتابه "الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية" وكتابه "الإسلام والفكر العلمي".

وقد كان منهجه في تشكيل صورة العقيدة الإسلامية أن يعرض الإسلام نفسه من مصادره الأصلية لا أن يفلسفه من وجهة نظره^(٢)، ومصدر العقيدة الأساسي كما يؤكد المبارك هو القرآن الكريم^(٣). كما كانت لغة مؤلفاته لغة علمية معاصرة تعتمد أساليب العصر المنطقية وطرائقه الفكرية وقضاياها ومشكلاته، مع ثبات العقيدة من حيث المضمون^(٤)، وسيرها مع طريقة القرآن في شرح الإيمان وقضاياها.

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث ص ٢١.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة ص ٢٦.

(٣) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٣٦.

(٤) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ٤.

والهدف من كل ذلك تجلية عقيدة الإسلام ليفهمها المسلمون فهماً عميقاً شاملاً، كَفَهُم الصحابة الذين عايشوا نزول القرآن وعبر عنه ربي بن عامر حينما حاول قائد الفرس إغراءهم بالمال فقال له: (ما لهذا جننا، إنما جئنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله تعالى، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها)^(١)، والهدف الآخر يتمثل في تقديم الإسلام واضحاً لغير المسلم الذي يريد أن يتعرف على الإسلام بداية من حقائقه الإيمانية وتصوراته الكبرى عن الخالق والمخلوق بمحوريه الكون والإنسان.

المطلب الأول: مفهوم العقيدة في كتابات المبارك:

العقيدة هو الاسم الذي اشتهر في التراث الإسلامي للتعبير عن مصطلح الإيمان الذي ورد في القرآن والسنة، وقد اشتهر لفظ العقيدة على حساب لفظ الإيمان بحسب المبارك حينما عالج علماء العقيدة الجانب العقلي من الإيمان.

ورغم أن الأستاذ المبارك يرى ترادف لفظي العقيدة والإيمان من حيث العموم، إلا أنه استحسن إطلاق مصطلح "الإيمان" على عقيدة الإسلام، لأن الإيمان يؤدي معنى يعجز عن أدائه لفظ العقيدة، فبعد أن تتجاوز العقيدة مرحلة الاقتناع العقلي إلى التفاعل النفسي - الذي يؤدي بصاحبه إلى الغيرة على العقيدة والدفاع عنها والرغبة في انتشارها - تكون العقيدة قد بلغت مستوى الإيمان. فلفظ العقيدة يكرس الجانب العقلي للإيمان دون اشتغال على الجانب النفسي الوجداني^(٢).

وقد عرض المبارك لتعريف العقيدة عموماً والإسلامية خصوصاً وبيان

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٢١.

(٢) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ١٠، فتحة دوار، الدرس العقدي عند محمد المبارك، ٩٥.

مفهومها في مواضع مختلفة من كتبه، يتميز بعضها عن البعض الآخر بالإضاءة على جانب منها قد لا يوجد في الموضوع الآخر، ولكنها تجتمع على كون العقيدة عبارة عما يؤمن به الإنسان ويحمله من تصورات عن: الله تعالى، والكون، والإنسان، والعلاقة بينهم.

* الفرع الأول: المفهوم العام للعقيدة عند المبارك

العقيدة في معناها العام عند المبارك ترادف مفهوم الفلسفة في ثقافة الآخرين، وهي النظرة العامة للوجود والخلفية الفكرية للإنسان^(١). وهي أيضاً تصور البشر الذي يحدد موقع الإنسان في الوجود وعلاقته بالكون وبما وراء الكون وتنطلق من اعتقاد يؤمن به الإنسان في هذا المجال^(٢). فالعقيدة عموماً كما يراها المبارك تعني التصورات الكبرى للدين أو المذهب الفكري عن الخالق والمخلوق كوناً وإنساناً، إضافة إلى ما يتعلق بها من جوانب أخلاقية وحضارية وإنسانية، وهي مواضيع أساسية في الحديث القرآني عن الإيمان وعقيدة الإسلام^(٣).

إن الأيديولوجيات أو المذاهب الاعتقادية والفكرية في المجتمعات الإنسانية هي مجموعة الأفكار التي تكوّن تياراً عاماً ومذهباً شاملاً، ثم تتولد منها نظم سياسية واقتصادية واجتماعية. فهي تقتضي نوعاً من التنظيم الجماعي لا الفردي مما يؤثر في الأفكار والسلوكيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لحملتها^(٤)، يقول المبارك:

(١) فتيحة دوار، الدرس العقدي عند محمد المبارك، ٨٩.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة ٣٥. نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث ١٩.

(٣) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة ١٩ - ٢٠.

(٤) محمد المبارك، المجتمع الإسلامي المعاصر، ط: ٥. (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٠م)، ١٠٤. =

"يشتمل كل مذهب عقائدي على أساس فلسفي يقوم عليه بناؤه كله، وليس هذا الأساس الفلسفي إلا تصوره للوجود ونظرته العامة إلى الإنسان والمجتمع والكون والحياة، وعلى هذا الأساس يقوم بناؤه وعنه تتفرع نظمه، أي: قواعد سلوك الإنسان - فردًا وجماعة - المنسجمة والمتفقة مع ذلك التصور، سواء منها النظام الأخلاقي والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأسرية"^(١).

كما أن العقيدة بمفهومها العام بالنسبة للأمم هي المحرك للإنسان وهي النواة التي تنبثق عنها الحضارات وتختلف باختلافها الثقافات، يقول الأستاذ المبارك: "كل حضارة إنسانية تنبثق عن مفهوم للوجود وتصور للإنسان. والعقيدة سواء أكانت دينية أم فلسفة فكرية؛ هي الأساس الذي تقوم عليه حضارة أولئك الذين يدينون بتلك العقيدة أو تلك الفلسفة"^(٢).

* الفرع الثاني: العقيدة الإسلامية عند المبارك

يرى الأستاذ المبارك أن عقيدة الإسلام هي تصوراته عن مجموع نوعين من حقائقه، يتعلق الأول منها بالحقائق الأساسية الكبرى المتمثلة بالإيمان بالله تعالى الخالق، وبالحياتة الآخرة، والإيمان بالنبوة والوحي طريقًا إلى معرفة الحقائق. أما الثاني فالحقائق الفرعية التي جعلت طريقًا للوصول إلى حقائق النوع الأول وإثباتها، وتتمثل بمشاهد الكون وأنواع مخلوقاته وحوادثه وسننه المطردة، وخلق الإنسان وتكوينه وميوله وغرائزه وأجياله وجماعاته، يقول المبارك: "وهذه الحقائق الأساسية

= فتيحة دوار، الدرس العقدي عند محمد المبارك، ٨٩.

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث ١٩.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة ص ٣٥.

- الإيمان بالله واليوم الآخر والأنبياء - هي موضوع ما سمي بالعتيدة أو العقائد وإن لم ترد هذه الكلمة في القرآن والسنة، وإنما ورد فيهما لفظ الإيمان^(١).

ثم يتابع المبارك فيقول: "ومن جمع النوعين من الحقائق التي تضمنها القرآن - نخرج بفكرة شاملة عن نظرة الإسلام إلى الوجود: وجود الخالق ووجود العالم المخلوق: الكون والإنسان، ونظرته إلى الصلة بين الله تعالى والكون، وبين الله والإنسان، وبين الكون والإنسان. ويتكون من مجموع ذلك عتيدة كاملة ونظرة شاملة تعبر عن المذهب الإسلامي أو ما يسميه غيرنا بالنسبة إلى المذاهب الأخرى فلسفتها العامة، وإن كنا لا نرى استعمال هذه التعبيرات بالنسبة إلى الإسلام"^(٢).

ويرى المبارك أيضًا أن عتيدة الإسلام بمفهومها القرآني أكثر سعة وتكاملًا وشمولًا مما جاءت عليه صورتها في علم الكلام، ففي حين تمحور علم الكلام حول الإله، فقد بنى القرآن عتيدته على الدمج بين القضايا الإلهية والإنسانية والكونية، يقول المبارك: "وهكذا تبدو لنا شدة الحاجة إلى صورة عن الإسلام مبرأة من الشوائب والتشويه، شاملة لجميع جوانبه وأجزائه مع ترابطها وحفظ نسبها ومواقعها"^(٣).

والعتيدة بالنظر إلى الدين ككل؛ هي أساس تشريع الإسلام ومنظومته الأخلاقية، فيؤكد المبارك أن العتيدة هي الجزء المؤسس ضمن ثلاثة أجزاء تكوّن بمجموعها الدين، هي: الجانب الاعتقادي المتمثل بالإيمان، والجانب النفسي

(١) محمد المبارك، العتيدة في القرآن الكريم ص ١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١١.

(٣) محمد المبارك، نظام الإسلام - العتيدة والعبادة، ص (١٩-٢٠).

المتمثل بالأخلاق، والجانب التشريعي بشقيه في العبادات والمعاملات، والجزء الإيماني المؤسس للدين الإسلامي لا يمكن أن ينفصل بحال عن باقي أجزائه، بل هو متداخل معها كتداخل الماء في فروع الشجر^(١).

يقسم المبارك العقيدة إلى أصول وفروع باعتبارين، الاعتبار الأول بالنظر إلى المقاصد الكبرى - الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر والأنبياء - والوسائل الموصلة إليها، والتي ذكرت في القرآن في سبيل التدليل على وجود الله تعالى وكمال صفاته أو على التدليل على اليوم الآخر أو إرسال الأنبياء^(٢)، تقول الدكتورة فتيحة دوار: "لا يوجد ذكر مباشر لمسألة أصول وفروع العقيدة الإسلامية في كل إنتاج الأستاذ المطلع عليه، إلا أن هذا التقسيم موجود ضمناً"^(٣).

والمبارك بالاعتبار المذكور يرى أن تعليم العقيدة الإسلامية ذاتها - بعيداً عن الخلافات - يتم عبر مستويات متدرجة تراعي ترتيب المفاهيم الكبرى الأصلية والفرعية في عقيدة الإسلام^(٤)، يقول في هذا السياق: "حتى إن التفصيلات الثابتة التي يجب في الإسلام الاعتقاد بها إنما تأتي بعد الإيمان بالله تعالى وبالوحي والنبوة، لذلك يجب تأخيرها حتى تأتي في موضعها المنطقي من فناعة المخاطب"^(٥).

إذا كان التقسيم الأول للعقيدة باعتبار أصل مواضيعها الواردة في القرآن الكريم، فإن الاعتبار الثاني يكون بالنظر إلى علم العقيدة أو علم الكلام ومسائله،

(١) نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ص ٢٠.

(٢) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم ص ١١.

(٣) فتيحة دوار، الدرس العقدي عند محمد المبارك، ٩٢.

(٤) الدرس العقدي عند محمد المبارك، ٩٣.

(٥) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٦.

فالأستاذ يرى أن قسمًا من مواضعه يمثل أصول العقيدة، وأن قسمًا آخر منها فرعي أو يمثل ثقافة حقبة تاريخية ما، لكن تم تضخيمها حتى غطت على المقاصد الكبرى لعقيدة الإسلام، يقول المبارك في نقد هذه الجزئية في علم الكلام، حيث يذكر من سلبياته: "بيان الرأي في مسائل تعرض الخلاف بين الفرق كأنها المعالم الأساسية، فتتضخم هذه المسائل في جنب قضايا العقيدة وأركانها الأساسية كالإيمان بالله واليوم الآخر والنبوة"^(١).

فأدى هذا حسب رأي المبارك إلى تضييع المعالم الأساسية للعقيدة الإسلامية، عبر تشويه صورتها بتكبير الأمور الثانوية على حساب أساسيات العقيدة التي هي الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر والنبين، وما يدخل ضمنها.

ونجد المبارك يكرر هذه الفكرة عند حديثه عن طريقة تأليف كتب العقيدة، فيقول: "على أننا نرى أن يكون عرض العقيدة الإسلامية مقتصرًا بادئ ذي بدء على معالمها الكبرى وأسسها، دون الدخول في التفاصيل والجزئيات والخلافات. فنرى أن نتجنب ما يسبب فتنة عقول أهل العصر من الأمور المختلف عليها، بعدم ثبوت النص الدال عليها ثبوتًا قاطعًا أو لعدم دلالة النص الثابت دلالة قطعية عليها"^(٢).

خلاصة في مفهوم العقيدة:

بناء على ما سبق فإن عقيدة الإسلام - كما يرى المبارك - هي الجزء المؤسس للدين من جملة ثلاثة أجزاء تمثله، هي: العقيدة والتشريع والأخلاق، وأنها تحتوي على أصول كبرى وأخرى فرعية، وأن العقيدة ذاتها تختلف عن علم العقيدة وعلم

(١) فتيحة دوار، الدرس العقدي عند محمد المبارك ٩٣.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٦.

الكلام. والعقيدة بالنسبة للإسلام كالفلسفة بالنسبة للمذاهب العقديّة المعاصرة، مع تنزيه الإسلام عن إطلاق لفظ "الفلسفة" على عقيدته، وأن هذه العقيدة هي نواة الحضارات وهي ما يميز الإسلام عن غيره، وتعطيه ذاتيته في مواجهة العقائد والأديان والمذاهب الإنسانية الأخرى.

المطلب الثاني: البناء العقدي في الإسلام:

يرى المبارك أن ثمة إشكالات عدة في تأليف كتب العقيدة الإسلامية أدت إلى تشوه صورة الإسلام في عقول المسلمين، سواء بسبب مساواة الفروع بالأصول في العرض، أو بسبب الانطلاق من الخلافات التاريخية، أو بسبب إعطاء المسائل الخلافية الفرعية مساحة في العرض والنقاش يجعلها في ذهن طالب العلم أكبر مما هي عليه في الواقع.

ونظراً لهذه الأسباب التي ستذكر موسعة في منهج التجديد والدرس العقدي عمّد المبارك إلى رسم صورة العقيدة الإسلامية وفق ما جاء بها القرآن الكريم باعتباره ينبوع الصافي للإسلام، فوجد أن لها مواضيع هي الله والكون والإنسان تتكون منها وتدور حولها مباحث العقيدة، ووجد أن بين أركان الإيمان المعروفة ما يعتبر أصلاً ومقصداً أكبر، وبينها ما يليها في الرتبة أو هو وسيلة إليها.

كتب المبارك عن مباحث العقيدة في مؤلفات كثيرة، ورغم كثرة تكرار الأفكار والمباحث ذاتها في كتب عدة؛ فقد تميز كل منها بخصائص لا توجد في المؤلف الآخر، فعمدتُ هنا إلى جمع صورة العقيدة عنده من مجموع كتبه، واقتصر جهدي هنا على المراجعة والجمع والترتيب مع التعليق المختصر بالقدر الذي يَصِلُ الأفكار بعضها ببعض، ويساعد في شرح العلاقات بينها.

* الفرع الأول: موضوع العقيدة: الله تعالى والكون والإنسان:

إذا كان لكل علم موضوع فإن موضوع عقيدة الإسلام ثلاثة؛ الله تعالى والكون والإنسان، كما يؤكد ذلك المبارك في مواضع مختلفة من كتبه، ومن مجموع العلاقات بين هذه الثلاثة يتكون الأساس الاعتقادي للإسلام وتتفرع عنه تشريعاته، يقول الأستاذ: "يتميز الإسلام بنظرة عامة شاملة إلى الوجود والحياة، إلى الكون وإلى الإنسان تنتهي أخيراً بنظرته إلى الله تعالى. وتتضمن هذه النظرة أساسه الاعتقادي وتتفرع عنها نظراته في كل جانب من جوانب الحياة"، ثم يقول: "هذه النظرة العامة إلى الوجود؛ إلى الكون وإلى الإنسان وإلى الله إذا استخرجناها من القرآن والسنة تمكنا من معرفة الخصائص المميزة للإسلام التي تظهر الفروق بينه وبين غيره من الأديان والمذاهب والفلسفات"^(١).

لكنها بحسب المبارك تترتب فيما بينها بداية من الكون والإنسان ثم الله، باعتبار الكون والإنسان المنطلق نحو معرفة الخالق، يقول الأستاذ: "ينطلق بنا القرآن في دعوته من منطلقين: الكون والإنسان كما يبدو من الآية الكريم ﴿سَرَّيْهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّهُ لَوْ هُمْ إِلَّا أَنَّهُ الْآخِزُّ﴾ [فصلت: ٥٣] ومن الآية الأخرى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ ءَايَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠-٢١]^(٢).

- الموضوع الأول في العقيدة: الكون

الكون هو الموضوع الأول في العقيدة الإسلامية حسب ما يرى المبارك إذ جعله القرآن المنطلق الأول نحو معرفة الله تعالى أو التدليل على إمكان يوم القيامة،

(١) محمد المبارك، الإسلام والفكر العلمي ص ٢٢.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث ص ٢١ و ٢٢.

يقول المبارك: "دعا القرآن الكريم الإنسان إلى الإيمان بالله والحياة الأخرى التي فيها نتائج المسؤولية والحساب والجزاء. ولكن القرآن الكريم حين خاطب الإنسان ودعاه إلى هذا الإيمان انطلق به من الكون الذي يعيش فيه ومن نفسه"^(١). فما صفة هذا الكون في القرآن الكريم؟ وما أبرز معالمه؟ وكيف يدل على الله؟

إن من أبرز معالم الكون في القرآن؛ أنه موصوف وصفًا شاملاً، مع التأكيد على كونه في حركة دائمة، وأنه يتصف بالانتظام والمعقولية. وقد أطلق عليه القرآن الكريم أسماء أخرى مثل: (ملكوت السماوات والأرض) أو (عالم الشهادة)^(٢).

١ - الشمول:

يقول المبارك: "إن الصورة التي يعرضها القرآن عن الكون شاملة لآفاقه كلها، جامعة لأجزائه"^(٣)، فالقرآن لا يقتصر على وصف البلاد الصحراوية بل يشمل الأرض بما فيها من نباتات وأنهار وبحار وحيوانات، ثم هو لا يكتفي بما على سطح الأرض حتى يتجاوز ذلك إلى النجوم والكواكب والشمس والقمر والسماوات، ثم يعود بالإنسان إلى الأرض فيذكر له أمطارها ونباتها وجبالها وزروعها، يقول الله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْرُونَ ﴿١٩﴾ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [الحجر: ١٩-٢٠]، ويقول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا ثَلَبُوسًا وَتَرَى الْقُلُوبَ تَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾﴾ [النحل: ١٤]، ويقول:

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ص ٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٣) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ١٢.

﴿وَأَيُّهُ لَهُمْ أَلْبَلٌ نَسَلَحُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [ياسين: ٣٧-٣٩] (١)، ويقول: ﴿وَالْحَيْلَ وَالْبَغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٨].

٢- الحركة:

يقول المبارك: "والصفة الثانية التي يتصف بها الكون كما هو مصور ومعرض في القرآن هي الحركة والجريان والتبدل" (٢). فإذا ذكر الشمس والقمر وصفهما بالحركة: ﴿وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الرعد: ٢] والأرض دائمة النقصان بعامل التحاتّ والتبخّر في حين أن الكون في توسع، قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ [الأنبياء: ٤٤] وقال: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: ٤٧] وكذلك النبات، ومثله الإنسان لا يزال ينتقل من طور إلى طور، من الأرحام حتى الوفاة (٣).

٣- الانتظام:

الصفة الثالثة للكون كما يقررها القرآن هي صفة الانتظام، إذ ترتبط حوادث الكون بعضها ببعض ارتباطاً مطرداً مما يوحي بفكرة السببية، أو على الأقل بفكرة الاقتران المنتظم المطرد (٤). يقول المبارك: "إن ما ينشأ من حركة الكون وأجزائه من

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٣٨ و ٣٩.

(٢) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ١٤.

(٣) محمد المبارك، الإسلام والفكر العلمي ٢٧ و ٢٨.

(٤) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ١٦.

حوادث أو ظواهر كجريان الرياح وسوق السحب وتراكمها ونزول المطر ونمو النبات ثم نضجه وبيسه وتفتته، وحركة الكواكب وتعاقب الليل والنهار، وانتقال الإنسان في نموه من طور إلى طور، والمجتمع الإنساني من حال إلى حال؛ كل هذا يشير القرآن إلى جريانه وفق سنن منتظمة ومطردة" (١).

يستدل المبارك لهذه الخصيصة بآيات قرآنية كثيرة تربط الحوادث بعضها ببعض، منها قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ تَرَأَى اللَّهَ يُرْجَى سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلَّفُ بَيْنَهُمْ تُرْجَاهُ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ﴾ [النور: ٤٣] وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبْرَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَبَلَاتٍ وَحَبَّ الْخَيْدِ﴾ [ق: ٩].

ثم إن من مقتضى هذا الانتظام الفصل بين الكون الذي هو عالم الشهادة وبين عالم الغيب والأرواح، حتى يتمكن الإنسان من فهمه والوقوف على معقولية نظامه، يقول المبارك: "هذه الصورة التي يقدمها لنا القرآن عن الكون بوضوحها وشمولها وحركتها وقوانينها أو سننها المطردة المحسوبة، والمنتظمة المقدرة؛ خالية من الخرافات والأساطير التي حاربها رسول الله ﷺ في أحاديثه محاربة شديدة. وما أكثر الأحاديث الصحيحة الواردة في النهي الشديد عن العرافة والكهانة، والطيرة والتمائم وعن ربط الحوادث الفلكية بالحوادث البشرية" (٢).

يستدل المبارك لفصل رسول الله ﷺ بين عالم الشهادة الحسي والعوالم غير المحسوسة بحديث كسوف الشمس عند البخاري: (كَسَفَتِ الشَّمْسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ مَاتَ إِبْرَاهِيمُ، فَقَالَ النَّاسُ: (كَسَفَتِ الشَّمْسُ لِمَوْتِ إِبْرَاهِيمَ)، فَقَالَ

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ٢٥.

(٢) نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ٢٧.

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ فَصَلُّوا، وَادْعُوا اللَّهَ»^(١).

٤ - معقولة الكون:

إن صفة الانتظام السابقة التي تشمل الانضباط السنني والسببية أو الاقتران وتقسيم المخلوقات إلى متشابه وغير متشابه، وتصنيفها أيضًا إلى أنواع وأجناس والتأكيد على المقادير والكميات؛ كل ذلك يؤكد فكرة معقولة الكون، يقول المبارك: "معقولة الكون نتيجة طبيعية لهذه الصفة - أي: الانتظام - ولذلك جعله الله تعالى موضوعًا للتفكير ومسرحًا للتأمل، ومقترنًا دائمًا بالألفاظ الدالة على الحواس والتفكير كما أنه موضوع استثمار من جهة أخرى"^(٢).

من الآيات التي يستدل بها المبارك على معقولة الكون عبر ضوابط قرآنية خالصة ترسم العلاقة بين الله تعالى والكون والإنسان، باعتبارها جزءًا من الإيمان، قول الله تعالى في تقدير الكميات: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ ﴿١٩﴾ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعْلِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ ﴿٢٠﴾ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [الحجر: ١٩-٢١]، وقوله في تقدير الحساب: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِيَتَبَعُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِيَتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ [الإسراء: ١٢]، وفي التصنيف قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ

(١) صحيح البخاري. كتاب أبواب الكسوف، باب الصلاة في كسوف الشمس، رقم (١٠٤٣)، ٢ / ٣٤.

(٢) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ١٧.

شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿ [النور: ٤٥]، [وفي تمييز المشابه من غيره قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَعَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْثَرَهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّاتَ مُتَشَابِهًا وَعَيْرَ مُتَشَابِهٍ ﴾ [الأنعام: ١٤١] (١).

٥ - من الكون إلى الله تعالى:

إن ما ذكره القرآن عن معقولية الكون وانضباط قوانينه وصل إليه الماديون اليوم، لكن الفرق بين ما في القرآن وبين ما عليه حملة العلم المادي أنهم يقفون عند المادة في حين يأخذ القرآن بيد قارئه من المادة إلى السؤال عن خالقها ومدبر أمرها، يقول المبارك: "بينما يقف الماديون في نظرهم إلى الكون عند هذا الحد ينطلق بنا القرآن من منطلق الكون هذا فيدفع تفكيرنا إلى ما وراء هذه الحدود ويتجاوزها إلى التفكير في خالق الكون من حيث أصل وجوده الأول: ﴿ أَمَّا خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ [الطور: ٣٥] وهو كذلك المقدر لسننه والخالق لأسبابه ومسبباته، والمبدع لنظامه، ﴿ أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ وَتُرُّ هَدَى ﴾ [طه: ٥٠]، يتابع المبارك: "وهكذا يوصلنا القرآن بعد الطواف الطويل في الكون إلى خالقه وفاطره ومبدعه، العليم الحكيم الخبير القدير. وليس الإنسان وعقله إلا مكتشفًا لآثار صنعته، ولسننه التي قدرها، وهو نفسه أحد مخلوقاته، ﴿ نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَآلَوْا تُصَدِّقُونَ ﴾ [الواقعة: ٥٧]" (٢).

- الموضوع الثاني في العقيدة: الإنسان

الإنسان في صورة عقيدة الإسلام وخريطتها عند المبارك يأتي في موضعين اثنين، أو بترتين اثنين، الشكل الأول: كونه الموضوع الثاني في العقيدة باعتباره

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٤٢ و ٤٣.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ٣٠ و ٣١.

منطلقاً أيضاً إلى معرفة الخالق مثله مثل الكون، كما فعل في كتابه "العقيدة في القرآن الكريم". الشكل الثاني: يأتي الإنسان في ترتيب مواضيع العقيدة ثالثاً، باعتبار الكون دالاً على خالقه، فيتحدث المبارك عن الكون ثم الخالق، ويتبعهما بالحديث عن الإنسان باعتبار موقعه في الوجود مترتباً على معرفته بالخالق والكون، كما فعل في كتابه "نظام الإسلام: العقيدة والعبادة".

وأجري هنا على الترتيب الأول، الكون فالإنسان ثم الكلام عن الله، يقول المبارك: "يخص القرآن الكريم من هذا الكون مخلوقاً هو الإنسان فيتحدث عنه مرات كثيرة، بل ويخصه بالمخاطبة لأنه هو المقصود، ولكنه في الوقت نفسه يشعره بموقعه من هذا الكون"^(١).

يعرف القرآن الكريم الإنسان على نفسه وعلى موقعه من الوجود من خلال ملامح، أبرزها:

١ - الإنسان جزء من الكون: باعتباره مخلوقاً من مادته، قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِّنْ تُرَابٍ﴾ [فاطر: ١١]، وهو متصل بالنبات أيضاً ويشاركه في النمو وفي كثير من مواد تركيبه، ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ [نوح: ١٧]، وفي كتابه "الإنسان ذلك المجهول" أكد ألكسيس كاريل^(٢) بعد مقابلة المواد الكيماوية التي يتركب منها

(١) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ١٧ .

(٢) ألكسيس كاريل طبيب جراح فرنسي، ولد في ١٨٧٣م وتوفي عام ١٩٤٤م في باريس. حصل على جائزة نوبل في الطب عام ١٩١٢م طبع كتابه (L'homme cet inconnu) عام ١٩٣٦م، وكان حينها على رأس الأبحاث العلمية في معهد روكفار في أمريكا، وقد مثل الكتاب حينها اتجاهاً جديداً يعارض اتجاه الحضارة الحديثة في أهدافها، ويتجه اتجاهاً روحياً تدعمه الأبحاث العلمية العميقة. محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ص ٥٣.

الجسم البشري والتراب أن الإنسان مخلوق من تراب بالمعنى الحقيقي الحر في لهذه الكلمة^(١).

٢- الإنسان نوع من المخلوقات الحية: أو "الحيوانات" بتعبير آخر مع تميّزه بالنطق، يشترك معها في الكثير من صفاته وغرائزه في طعامه وشرابه وتوالده، قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ مِثْلَكُمْ﴾ [الأنعام: ٣٨].

٣- الإنسان نوع متميز عن باقي أصناف الأحياء: إذ خصه الله تعالى بقامة مستقيمة وخلق سوي، قال الله تعالى عن خلق الإنسان: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤] وقال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، وجعل لديه القابلية لنمو الحواس والتطور بما يعين على تكوين خاصية العقل والتفكير، قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، ومما تميز به الإنسان العلم والبيان، ﴿الرَّحْمَنُ ۝ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۝ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ١-٤]^(٢).

٤- الإنسان صاحب روح خاصة: تختلف عن أصناف الأحياء، قال الله تعالى عن هذه الخاصية: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ۚ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ [السجدة: ٩]، وهذه الخاصية كرم الإنسان وأسجدت له الملائكة، وعلى تنمية هذا العنصر في الإنسان بنى الصوفية منهجهم في الرقي بالإنسان نحو خالقه، وهو بعد ذلك صاحب نفس وإرادة ومشاعر وعواطف تضطرب في داخله ويحتاج إلى ضبطها وتوجيهها^(٣).

(١) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم ١٧. نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٥٣.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٥٤ و ٥٥.

(٣) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ١٨ و ١٩.

٥- الإنسان مكلف: بناء على تمييز الإنسان بالعقل والروح واستواء الخلق، يقول المبارك: "وبناء على وجود هذين العنصرين العقل والروح جُعل الإنسان مكلفاً، وكانت حياته اختباراً وابتلاء، ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢]، وهذه هي الأمانة الثقيلة التي حملها الإنسان".

٦- للإنسان نظامه الخَلقي الخاص به: المكون من ثلاثة أنظمة، نظام التركيب المادي الذي يشترك فيه مع مادة الكون والنبات، ثم النظام الحيواني الذي فيه حياته وحواسه ودماغه المتطور، ثم النظام الثالث: وهو النظام الروحي الذي فيه الإيمان، وبه يتميز عن باقي المخلوقات الحية إذ بمقدرة عقله أن ينقله إلى تفعيل هذا النظام الثالث، بخلاف أدمغة باقي الحيوانات، يقول الأستاذ المبارك: "الإنسان الطبيعي السوي تنمو فيه كل عناصر تكوينه من تركيبه وغذائه إلى غرائزه باعتباره حيواناً إلى حواسه وعقله، إلى روحه السامية، فلا يطغى جانب على جانب، ولا يعنى بجانب بإهمال جانب آخر"^(١).

يرى المبارك أن فهم العلاقة بين الكون والإنسان كما جاءت في القرآن توضح منهج الإنسان ومهمته في هذه الحياة، وأن فهم العناصر سالفة الذكر التي تكون منها الإنسان هي أساس مهم لفهم الإنسان وفهم التشريع الإسلامي، كما يرى أيضاً أن هذه العناصر ليست في مقام واحد بل هي مترتبة ترتيباً تصاعدياً تؤدي مراعاتها إلى رقي الإنسان نحو الكمال، يقول المبارك: "على أن تكون هذه العناصر أو الجوانب مرتبة بترتيبها المتصاعد، من الترابية فالحيوانية فالعقلية فالروحية، وذلك هو الإنسان الكامل، وهو الذي تكمل فيه هذه الجوانب كلها، ولكن الترابية فيه خادمة للحيوانية،

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٥٦.

وحيوانيته خادمة لعقله، وعقله خادم لروحه"، كما أن طبيعة تكوينه قاعدة أساسية للتشريع الإسلامي الذي جاء بما يتوافق مع الإنسان بطبيعته الذاتية والموضوعية، يقول المبارك: "وعلى هذه النظرة يبني الإسلام نظامه الأخلاقي التربوي، والإنسان بناء على هذا يمتاز بإمكان ترقيه وارتفاعه أو زيادته في كل مجال من هذه المجالات، ولكنه ارتقاء له حدود"^(١).

٧- تكريم الإنسان واستخلافه في الأرض: وهي صفة ذاتية للإنسان كونها تنتج عن صفاته السابقة، وهي من جهة أخرى توضح العلاقة بين الله تعالى والإنسان، أو بين الإنسان والكون، وقد ورد الحديث عن استخلاف الإنسان في هذه الأرض بكثرة في كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ [الأنعام: ١٦٥]، وقال النبي ﷺ: «إِنَّ الدُّنْيَا حُلُوءٌ خَصِرَةٌ، وَإِنَّ اللَّهَ مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا، فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ»^(٢).

٨- من الكون والإنسان إلى الله تعالى: وفي نهاية الحديث عن الإنسان ينطلق المبارك مع القرآن للوصول إلى الخالق فيقول: "إن ما عرضناه من صورة الكون، وهذا الإنسان العظيم، ومكانه في هذا الكون؛ ذلك هو منطلق القرآن لي طرح علينا كبرى القضايا التي ليس لها من جواب مقبول لدى العقل السليم إلا جواباً واحداً، وهو أن للكون خالقاً مبدعاً مقدرًا لسننه"^(٣)، ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥-٣٦].

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٥٦ - ٥٧.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الرقاق، باب أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْفُقَرَاءُ، رقم (٢٧٤٢)، ٤ / ٢٠٩٨.

(٣) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ١٩.

- الموضوع الثالث في العقيدة: الله تعالى

الموضوع الثالث للإيمان في القرآن الكريم هو الله تعالى، والطريق إلى معرفة وجوده وصفاته تمر بالكون أولاً، إذ هو الدليل عليه، وقد كتب المبارك في هذه الدلالة الكثير من الأبحاث والمقالات المتفرقة أو المتضمنة في كتبه، فعلى سبيل المثال في كتابه "نحو إنسانية سعيدة" تدرج المبارك في بيان دلالة الكون على خالقه من خلال عدة مباحث وعناوين هي على الترتيب التالي: من الكون إلى الله تعالى الخالق، من نظام الكون إلى الله تعالى المقدر، آفاق الكون وعظمة الخالق المدبر^(١)، وقد أكثر من هذا نظراً للصراع الذي شهده ما بين الحداثة المادية وقضية الإله الخالق والأديان.

١ - دليلاً الخلق والتدبير: يرى المبارك في كتابه "العقيدة في القرآن الكريم" أن معظم دلائل إثبات وجود الله تعالى في القرآن الكريم تعود إلى أساسين اثنين، الأول: دليل الخلق من عدم، والثاني: تنظيم الكون وتقدير حوادثه، يقول المبارك في ذلك: "يدعونا القرآن الكريم في مواطن كثيرة ومناسبات عديدة للنظر والتفكير في أمرين؛ أحدهما: الخلق والإبداع، من خلق هذا الكون وما فيه الخلق الأول؟ ﴿فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ٢٠]، والأمر الثاني الذي ينطلق بنا القرآن منه ليوصلنا إلى الخالق؛ هو تنظيم الكون وربط أجزائه وتقدير حوادثه وفقاً لسنن وخطط، والآيات في هذا الموضوع كثيرة جداً"^(٢)، منها قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [الرعد: ٢].

(١) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ٢١ - ٣٨.

(٢) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ٢٠ - ٢٢.

٢- دليل الفطرة: وأما الدليل الثالث الذي يأتي بعد الأصلين السابقين، وتكلم عنه المبارك في كتابه "نحو إنسانية سعيدة" فهو دليل الفطرة، وهو متضمن في الأنفس الوارد ذكرها في قول الله تعالى: ﴿سَرُّبَهُمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعُونَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]، ومفاده أن في الإنسان حاجة فطرية إلى معبود يعبده ويتوجه إليه بالتقديس، ويعضد هذا الدليل تاريخ البشرية وتجارب الأمم بحسب رأيه، ولهذا توجهوا إلى عبادة الأشياء بحسب ما ظنوا فيها من القوة عند عدم وجود النبي الهادي الذي يدلهم على الله الواحد، فالعبادة جزء من كون الإنسان إنساناً، يقول المبارك مخاطباً الإنسان: "إن أولى صفاتك بالرعاية والتقوية والتنمية والتزكية هي صفتك الأصلية الباقية وهي إنسانيتك، وإنما تكون تصفيتها وتقويتها بإزالة ما بينها وبين بارئها وفاطرها من عوائق"^(١).

والإنسانية أفراداً وجماعات وشعوباً لا بد لهم من إله يعبدونه وذلك هو الإله الحق الله سبحانه وتعالى، فإن استغنوا عن عبادته فهم لا بد يعبدون شيئاً آخر، إذ لا يمكن للإنسان أن يعيش دون إله يعبده ويقدمه، لأن ذلك جزء من تكوينه وخلقته، وعن أشكال العبادة التي يتخذها الإنسان حتى الملحد يقول المبارك:

"إن المعرض عن عبادة الله معرض عن إنسانيته، وهو لا بد مستبدل بعبادة الله عبادة معبود آخر أقامه عملياً في مكانه من مال أو شهوة أو عصبية جماعية أو هوى سياسي أو غاية علمية أو فنية أو غير ذلك من مشاغل الإنسان الطبيعية المشروعة أو غير المشروعة، مما لا يجوز أن يجعل معبوداً يُعبد من دون الله فيشغل القلب كله ويستنفد العاطفة والفكر والعمل جميعاً. أيها الإنسان كن من شئت فإنك محتاج إلى

(١) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة ص ٧٣. فتحة دوار، الدرس العقدي عند محمد المبارك ١٣٧.

العبادة مفتقر إليها" وواضح هنا تأكيد المبارك على أنه لا يمكن للإنسان العيش دون إله يعبده ويقده، لأن ذلك جزء من تكوينه وخلقه^(١).

٣- صفات الإله الخالق: إن الله الخالق سبحانه موصوف بكل كمال منزه عن أي نقصان، ويرى المبارك أن آيات الله في الكون إضافة إلى دلالتها على وجود الخالق فإنها تدل أيضًا على صفتي التقدير والتدبير، وهما بدورهما تدلان عقلاً على مجموعة من صفات الإله الخالق، يقول المبارك: "في هذه الآيات التي يلفت القرآن فيها نظر الإنسان إلى ما في الكون من حسن تدبير ودقة وتنظيم؛ إشارة إلى عدة خصائص كل منها توصل الإنسان إلى فكرة الخالق المقدر المدبر"^(٢)، وهما تقتضيان عقلاً الكثير من الصفات التي جاءت بها النصوص من الحياة والإرادة والقدرة على الخلق والإحياء والإماتة والعلم والحكمة والقيومية والسمع والبصر والإحاطة بخلقه^(٣).

٤- الله المقدر: إن أبرز صفة لله سبحانه وتعالى يقف عندها المبارك بعد كونه الإله الخالق هي صفة التقدير، لما لفهمها بشكل صحيح من أثر على فهم طبيعة الكون، وفهم العلاقة بين الله والكون والإنسان، بل وموضوع القدر نفسه، إذ يرى أن حل مشكلة سوء فهم القضاء والقدر يكمن في فهم صفة التقدير، وكذلك لها أثر آخر في إثبات وجود الخالق، كونها تمثل الدليل الثاني على وجود الله في السياق القرآني بعد دليل الخلق الأول، يقول المبارك في توضيح هذه الصفة: (وهكذا ينقلنا القرآن من ترتيب الكون وفقاً لخطة ونظام إلى ضرورة وجود خالق قدر له هذه الخطة، وكلمة

(١) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ص ٧٦.

(٢) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم ص ٢٤.

(٣) المرجع السابق، ٣٠ و٣١.

التقدير ومشتقاتها تتكرر في القرآن بمعنى في غاية الدقة، وقد تأتي بعد كلمة الخلق مقترنة بها ومتممة لها لتعبيراً معاً عن فكري الخلق أولاً والتقدير ثانياً، لينتقل بنا منهما معاً إلى الحاجة إلى خالقٍ لأصل الشيء مقدر لسننه وقوانينه^(١).

ويستدل المبارك لهذه الصفة بآيات كثيرة منها قول الله تعالى: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنبِتُوا شَجَرَهَا﴾ [النمل: ٦٠]، وقوله سبحانه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢].

٥ - الله الخالق لا يشبه خلقه: من أصول عقيدة الإسلام عدم مشابهة الله لشيء من خلقه. يسوق المبارك هذه القضية بأسلوب عقلي متميز أثناء تفريقه بين العلل والأسباب التي تكون من جنس المسببات وبين الخالق الذي هو خالق فقط ليس علة ولا سبباً.

وكونه خالقاً موجداً من عدم فإن هذا يعني أنه مختلف عن خلقه، يقول المبارك عن الله تعالى في سياق حجاج عقلي مع الذين يقولون بقوة الطبيعة: "وهي ذات خارجة عن ظروف الكون وحدوده فلا تنتقل من حال إلى حال ولا يحتويها الزمان والمكان، فهي أزلية مطلقة يستطيع العقل أن يتصورها ولو لم يدرك كنهها"^(٢).

٦ - الله الواحد: إن الحديث عن عدم مشابهة الله سبحانه لخلقه يقودنا إلى الحديث عن التوحيد الحق، تلك الصفة المركزية في عقيدة الإسلام التي تميزه عن مجمل الديانات التي تلوثت بالشرك.

(١) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ٢٧.

(٢) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ٢٣.

يرى المبارك أن "عقيدة التوحيد" التي سُمي بها الإسلام كما سمي بها علم العقيدة الإسلامية؛ هي الصفة المركزية التي تنبثق عنها تشريعات الإسلام في العبادة والفقه والسياسة والاقتصاد والأخلاق، فما من قاعدة من قواعد العبادة والتشريع في الإسلام إلا وفيها أثر من مفهوم توحيد الله، لهذا منع الإسلام العبودية السياسية والاقتصادية والاجتماعية وأسس نظاماً أخلاقياً وتشريعياً يقوم على المساواة بين البشر، ورفض عبادة الإنسان أو أي جزء من أجزاء الطبيعة، ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [فصلت: ٣٧].

وقد كان لعقيدة التوحيد أثرها في تحرير الإنسان من العبودية للبشر، فالعظمة المطلقة هي لله وحده وليس الملوك إلا عباد الله، بل ليس الأنبياء إلا بشرًا كسائر الناس اصطفاهم الله، ولذلك كانت دعوة القرآن إلى عبادة الله وحده، ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٦٤]. وعقيدة الإسلام هذه تعني "وحدة الخالق" في مقابل وحدة المخلوقات وتساويها، وهذه العقيدة هي التي أسهمت في تطور العقل البشري والمجتمعات الإنسانية منذ انتشار الإسلام على يد حملته الذين طبقوا مفهوم التوحيد في تعاملهم مع شعوب البلاد التي فتحوها^(١).

٧- الإلحاد في العصر الحديث: حققت الحداثة تطوراً مادياً هائلاً، وهذا ما دفع تيارات بشرية واسعة في العصر الحديث للاغترار بالمادة والجرأة على إنكار الخالق، يقف المبارك من هذه المذاهب موقف اللائم والناقد والناصح، ويتعجب من العقلية الإنسانية المعاصرة التي تفكر في حقير الماديات وعظيمها ثم تتوقف عن التفكير فيما

(١) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ص: ٣٩ - ٤٥.

وراء ذلك قائلاً: "لماذا يفكر الإنسان في كثير من الأمور الجليلة والتافهة، ولكنه قلما يفكر في خالقه، فيقف من هذه القضية الخطيرة موقف اللامبالاة، إنه تقليد شائع ولا سيما في هذا العصر، أن لا يفكر الإنسان في الله" (١).

ويناقش المبارك فكرة الإلحاد في مواضع كثيرة مبيناً أنها تحدد العقل بالمادة، وأنها مضادة للمنطق؛ لأنها تترك مسألة الوجود معلقة بلا حل يقبله المنطق السليم، يقول الأستاذ المبارك:

"تعال معي في جولة نظوف خلالها أرجاء هذا الكون وإنما لواجدون أفاقاً واسعة ونظاماً دقيقاً عجيباً، سواء في عالم الأفلاك والأجرام السماوية أو في عالم الجماد والنبات والأحياء.. فأى الافتراضين أقرب إلى العقل وأيهما البعيد المرفوض؛ إذا افترضنا أن هذا الكون العظيم المنظم الدقيق وجد من العدم المطلق من غير قوة موجدة، أم إذا افترضنا أن قوة تختلف عنه في طبيعتها قد أوجدته من العدم ونقلته إلى حيز الوجود؟". وقد تنوعت أساليب المبارك في مناقشة مشكلة الإلحاد، منها مناقشته لها من مبدأ الربح والخسارة الأخروية ومنها من منطق العلم، ومنطق الفائدة الدنيوية، أو التفاضل بين الإيمان والإلحاد، فمما قاله في ذلك: "المادي لا يفكر في البداية ولا في النهاية، بل يبحث فيما بينهما ويشاركه المؤمن في نظرتيه فيما بينهما، ولكنه يتجاوز هذه النظرة ويصعد من الكون إلى خالقه" (٢).

* الفرع الثاني: أركان الإيمان:

يرى المبارك أن أركان الإيمان تترتب داخلياً من حيث المركزية أو الأهمية،

(١) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ص ٢١.

(٢) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ص ٢٢ - ٢٣.

فهو يقدم الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر، ثم الإيمان بالرسول^(١)، ثم يليها الإيمان بالملائكة والكتب كنتيجة للإيمان بالنبوة، وأما موضوع القدر فيتحدث عنه في معرض بيان صفات الله، وبيان شكل الصلة بين الله تعالى وخلقته، فهو شيء منبثق عن الإيمان بالله تعالى إلهاً خالقاً قديم الصفات منزهاً عن كل نقصان وليس شيئاً مستقلاً، يقول المبارك: "إن الأصول الأساسية للعقيدة الإسلامية هي الإيمان بالله تعالى والحياة الآخرة، ثم الاعتقاد بالنبوة لكونها طريقاً إلى معرفة الحقائق الغيبية والصلة بين الله وعباده"^(٢).

- الركن الأول: الإيمان بالله

إن الله الخالق هو المحور الذي تدور حوله العقائد، وهو المنتهى الذي تصل إليه مباحث العقيدة، فكيف انتقل المبارك من إشكالات العصر المادي نحو الله تعالى الخالق وكيف قرب صفاته من عباده المؤمنين وغير المؤمنين؟

أ- عالم الغيب والشهادة:

ينطلق المبارك في حديثه عن الله تعالى من مقدمة يراها أساسية في معرفة الله تعالى وهي أن الوجود عبارة عن عالمين، أحدهما: عالم الشهادة والحس، والآخر: عالم الغيب غير المحسوس، وتقسيم العالم إلى فيزيائي وغيبى ميتافيزيقي تقسيم شبه مجمع عليه بين حكماء البشرية وفلاسفتها قبل العصر الحديث، وإن كثرت النكير عليه في ظل شيوع المذاهب المادية المعاصرة حسب المبارك، فالإسلام لا يقف في نظرتة إلى الوجود عند حدود عالم الشهادة والحس وفي نطاق الكون المشاهد

(١) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم ص ١٠.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٢٨.

المتغير السائر وفقاً لسنن، كما يقف الماديون. فوجود الكون نفسه يحتاج إلى تعليل، وحرركته وسننه تحتاج إلى تفسير^(١).

ب- من قوة الكون إلى الله تعالى:

يرى الماديون أن في الطبيعة قوة تحركها، والمبارك لا يقول: إن هذه القوة اسمها الإله، كما شاع في بعض الجدليات الإسلامية المعاصرة، وإنما يقرر وجود قوة كامنة في الكون هي جزء من الوجود المحسوس والكون المشاهد، ثم يتساءل عن القوة الكبرى التي تقف خلف وجود هذا الكون وما فيه من قوة كامنة، فيقول: "وإذا كان في الطبيعة نفسها قوة كامنة فهي جزء من هذا الكون الذي يحتاج نفسه إلى تعليل مقنع وسبب موجب"، ويقول عن قوة الكون الكامنة وما فيها من قوانين دقيقة: "والقانون نفسه ليس إلا حادثة مصنوعة، وارتباطاً بين أمرين أو أمور متعددة يحتاج إلى مقنن له وخالق لما يتضمنه من ارتباط أو اقتران منتظم بين أجزاء هذا الكون"، ويقول المبارك أيضاً: "إن القرآن يدفعنا إلى التفكير إلى البحث عن أكبر حقيقة، إلى الإجابة عن أسئلة تدور كلها حول الخلق، أي: الإيجاد من عدم"^(٢)، قال الله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧]، والخلق هو الإيجاد من العدم، والإنسان يصنع شيئاً من شيء موجود سابقاً ولا يخلقه خلقاً، وهذه حجة القرآن الدائمة على عقلاء البشر، وهذا ما جرى لإبراهيم عليه السلام في تعرفه على قوة الله تعالى بعد وقوفه المؤقت على قوة الكون.

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٤٥.

(٢) المرجع السابق، ٤٦.

ج- أدلة إثبات وجود الله تعالى:

وإن كان المبارك يعرض أدلة متنوعة لإثبات وجود الله ومنها دليل الفطرة، فإنه يرى أن الأساليب الأشهر والأكثر ورودًا في إثبات وجود الله تعالى في القرآن الكريم تعود إلى دليلين اثنين أساسيين، الأول: دليل الخلق من عدم، والثاني: تنظيم الكون وتقدير حوادثه^(١).

والدليل الأول موجود في التعبيرين القرآنيين (الخلق الأول) و (النشأة الأولى)، الذين يدفعان الإنسان العاقل إلى التفكير المنطقي الرتيب وعدم المكابرة بتجاهل النشأة الأولى والوقوف على تقلبات المادة، يقول المبارك: "الإنسان يصنع شيئًا من شيء موجود سابقًا، ولا يخلقه خلقًا، ولذلك يطرح القرآن مسألة (الخلق الأول) و (النشأة الأولى) في آيات كثيرة"^(٢).

وإذ قد وقع الخلط من قبل البعض بين الخلق والسببية، فإن على من يثبت وجود الله في العصر الحديث أن يقف على الفرق الدقيق بينهما، فالعلاقة بين السبب والمسبب لا تقف عند المظاهر، وهذا الوقوف على فيزياء الكون لا يمكن أن يقنع العقلاء، فمن الذي جعل في هذا السبب خاصية التأثير؟ ومن الذي جعل في المتأثر القابلية لهذا التأثير؟ يقول المبارك: "إن أثر أي سبب في هذا الكون بمسببه وعلاقته به ليس أكثر من أثر الإنسان في إنبات الزرع حين يزرعه، فهو إنما يبذره ويغرسه وليس هو الذي يضع فيه خاصية النمو ولا في التراب خاصة الإنبات"^(٣).

(١) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ٢٠ - ٢٢.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٤٧.

(٣) نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٤٧.

د- صفات الله تعالى الخالق

يستغرق الحديث عن صفات الله تعالى والخلاف الواقع فيها، المساحة الأكبر في علم الكلام السني، والمبارك في هذه المسائل يقتصر على بيان صفات الله تعالى بحدود الحديث القرآني دون دخول في أنواعها أو وقوف على الخلافات التي وقعت بين أهل السنة أو بينهم وبين غيرهم، ويعرض لها ضمن سياقات معرفية معاصرة لا تشعر القارئ غير المختص أنه يتكلم في مسائل من أخص مسائل علم الكلام، وهذا ذكر لأهم صفات الله الخالق التي تحدث عنها المبارك عند وصفه رب الكون سبحانه وتعالى.

١ - مخالفة الله لخلقه: من خلال تقدير الكون وتنظيمه ينطلق المبارك إلى الاستدلال العقلي على صفات الله تعالى، منها تنزهه عن مشابهة المخلوقات، فالإله الخالق مختلف عن خلقه من جميع النواحي، يقول المبارك: "ما هي هذه القوة المصممة الهادفة المدركة؟ إنها ليست قوة كامنة عمياء، ولكنها قوة فائقة متميزة عن جميع ضروب الموجودات"، ويقول: "الكون أو الطبيعة متعلقة بوجود أعلى وأسمى وأكمل من وجودها، وهو وجود الله تعالى الخالق المبدع لها والمقدر لسنتها وأسبابها"^(١).

ومن مخالفة الخالق لخلقه عدم جواز إطلاق لفظ العلة أو السبب عليه، كما فعل بعض الفلاسفة، فاله الفلاسفة هو علة نهائية أو قوة كامنة غير عاقلة ولا مدركة، افترضوا وجودها في الأشياء، وهي نفسها في حاجة إلى تفسير وتعليل ما دامت غير محيطة ولا مدركة ولا واعية، يقول المبارك: "ولذلك لا يطلق على الله الخالق في العقيدة

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٤٥ - ٤٩.

الإسلامية لفظ سبب ولا علة، لأنه خالق الأسباب والعلل ومقدر سننها وقوانينها"^(١).

٢- صفات القدرة والعلم والحياة: من خلال الاستدلال بالكون أيضًا يقف

المبارك على مجموعة من صفات الله تعالى، فيسوقها بدليل عقلي معاصر، كما في قوله: "والله تعالى كما يقتضيه منطق الفكر السديد يتصف بالقدرة والحياة والعلم، لأن نتائج خلقه وصنعه تدل على أنه خلق يصدر عن عالم بما يخلق، محيط بالكون الذي خلقه، مدرك لما قدره فيه من سنن"^(٢)، قال الله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤].

٣- الله تعالى كامل والمخلوق ناقص: وفي سياق الخطاب العقلي ذاته يتابع

المبارك التدليل على كمال صفات الله ونقص صفات المخلوق دون استخدام مصطلحات المتكلمين، فيقول: "الله تعالى في العقيدة الإسلامية وجود كامل مطلق يتصف بالحياة والعلم والقدرة والإرادة، ذلك أن في الكون نفسه مخلوقات تتصف بهذه الصفات ضمن حدود محدودة، كالحوانات والإنسان، فلا بد أن يكون الوجود الذي أوجدها متصفًا بصفات أعلى منها، وأشمل وأكمل من غير تحديد بحدود، ومن هنا كان الاختلاف الواضح بين حياة ناقصة محدودة، وحياة دائمة كاملة، بين علم محدود وعلم كامل"^(٣)، فالفارق بين الخالق والمخلوق هو الكمال المطلق لله والنقص في حق المخلوق، وإن اشتركا في اسم الصفة كالعلم والقدرة والإرادة والحياة، فشتان بين حياة الخالق وعلمه وقدرته وبين حياة المخلوق وقدرته وعلمه.

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٤٩.

(٢) المرجع السابق، ٤٩.

(٣) المرجع السابق، ٤٩ و٥٠.

٤ - الوحدانية: عقيدة الإسلام هي عقيدة التوحيد، وهي أخص خصائص عقيدة الإسلام التي تميزه عن غيره، وإن ما يدل عليه الكون من كمال الخالق ليقضي إضافة إلى ما سبق من صفات، صفة الوحدانية، فمن كمال الله تفرده ووحدانيته، فلا يحتاج شريكاً في خلقه أو قدرته. ما دليل ذلك؟ "إنه لو وجد له ند وشريك لأمكن الاستغناء عنه بشريكه فلم يعد وجوده لازماً وواجباً"، وثمة دليل آخر على الوحدانية يسوقه المبارك بقوله: "لو وجد له شريك لوجب أن يكون تشابه المثليين ناشئاً عن وجود آخر أوجد التماثل والتشابه، فلا يكون أحدهما إلهاً خالقاً"^(١).

فصفة الوحدانية تبني على اقتضاء العقل احتياج الكون إلى خالق قائم بذاته غير محتاج إلى غيره، كما يقضي أيضاً أن يكون هذا الخالق واحداً لأن التعدد يعني إمكان الاستغناء عن واحد من المتعددين، وهذا يعني النقص، ولا يمكن للإله الخالق الذي يثبته العقل أن يكون ناقصاً. وقد سبق تفصيل أوسع عن التوحيد عند الحديث عن الإله الخالق كموضوع في العقيدة.

٦ - صفات الله تعالى في القرآن: ومن الصفات التي ذكرها القرآن الكريم للخالق سبحانه، مرتبة على النظر العقلي في خلقه، القيومية والخلق والتقدير والعلم والإحاطة والإرادة والملك والسمع والبصر وغيرها مما حفل به القرآن الكريم، يقول المبارك: "الله تعالى في العقيدة الإسلامية هو الذي لا إله إلا هو الحي القيوم، وهو الذي خلق كل شيء فقدره تقديراً، وخلق السموات والأرض ومن فيهن، وهو الذي أحاط بكل شيء علماً، وهو عالم الغيب والشهادة، وهو السميع البصير، وهو مطلق الإرادة فعال لما يريد، وهو يملك هذا الكون الذي خلقه، ويحكم فيه كما يشاء

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٥٠.

لا معقب لحكمه، له الحكم وإليه المصير، والكون كله خاضع له"^(١).

وينضح من تقرير المبارك صفات الله أنه لا يميل إلى الجدل عند كل صفة، بل يعرض للجدل في الموضوع الذي تتوفر الحاجة إليه بأسلوب معاصر يناسب طبيعة تفكير الناس في العصر الحديث، ثم يسوق باقي القضايا كمسلمات كونها مترتبة على التسليم بدليل ما سبقها، ويستعيض عن تكرار الجدل بالتنقل بين مخاطبة وجدان الإنسان وعاطفته وعقله على طريقة القرآن الكريم في عدم الاقتصار على النقاش العقلي المجرد.

ومن صفات الله المذكورة في القرآن صلته بعباده من خلال صفاته، يقول المبارك: "لصفات الله المنبثة في القرآن الكريم إichاءاتها في نفس المؤمن، فالله رحيم ترحى رحمته، ومنعم تشكر نعمه، وعفو يقبل التوبة من عباده، وقدير تبعث على التفكير قدرته، وعظيم يسجد لعظمته"^(٢).

- الركن الثاني: الإيمان باليوم الآخر

إذا كان الإيمان بالله هو محور العقيدة فإن هذا ينطلق بالإنسان مباشرة إلى الإيمان باليوم الآخر، إذ هو الركن الثاني بعد الإيمان بالله. وللقرآن الكريم طريقه في إثبات الآخرة. بحسب المبارك للقرآن الكريم في إثبات الآخرة طريقان عقليان، مباشر: بيان إمكان الحياة الآخرة، وغير مباشر مترتب على تصديق ما قالته الرسل الذين ثبتت نبوتهم بالعقل.

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٥١.

(٢) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ٤١.

أ- أدلة إمكان الآخرة

بحسب المبارك تَصَمَّنَ دليل إمكان الآخرة في القرآن مجموعة من الأفكار والدلائل من أهمها:

١- الاستدلال بدورة حياة النبات وموته ثم حياته على إمكان جريان ذلك على الإنسان.

٢- إن الله تعالى الذي قدر على خلق الإنسان في مراحل يشهدها البشر ما الذي يمنعه من أن يجعل للبشر مراحل أخرى بعد الموت يحيون فيها، وجاء الحديث عن الدليلين في القرآن الكريم في مواضع كثيرة منها قول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُّرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَعَيْرٍ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبِّئَنَّ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُوْتِقُ وَمِنْكُمْ مَّن يُرْدُ إِلَىٰ آرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأُنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [الحج: ٥].

٣- من خلق أول مرة يستطيع أن يخلق ثانية، قال الله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: ٢٠].

٤- عدم معقولية الحياة العبثية عند أصحاب المنطق السليم، وعدم معقولية العبثية في تقدير الله في خلق الإنسان، قال الله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥]^(١).

(١) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، (٥٢-٥٣). نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٤٦ - ١٤٨.

٥- يقرر القرآن أن من ينكر الحياة الآخرة بعد كل هذه الأدلة لا يستند إلى العقل، وإنما إلى الرغبة في التفلت عن المسؤولية، فيكابر ويغطي عقله بشهوته، ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُجْمَعَ عِظَامُهُ ۚ ﴿٣﴾ بَلَىٰ قَدَرِينَ عَلَيَّ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ ۚ ﴿٤﴾ بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجَرًا ۚ أَمَامَهُ ۚ ﴿٥﴾ يَسْئَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ ۚ ﴿٦﴾﴾ [القيامة: ٣-٦] (١).

ب- دليل تصديق الرسل عليهم السلام

وهذا الدليل طريقه الأنبياء الذين ثبت صدقهم بالعقل، وأخبرونا بوجود الآخرة، قال الله تعالى محتجاً على الكافرين برسله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِيهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥١] (٢)، فهو دليل لاحق للإيمان بالرسول، أو متداخل معه في حال من هو متردد في كل من الإيمان بالآخرة والإيمان بالأنبياء.

ج- إثبات الآخرة بدليل نظام الكون

النوع الثالث من دلائل إثبات الآخرة عند المبارك دليل عقلي معاصر يعود من بعض وجوهه إلى دليل انتفاء العبثية الذي ذكره القرآن الكريم، وهو الاستدلال بكمال الكون؛ على اقتضاء العقل وجود يومٍ تتحقق فيه العدالة ويتجلى فيه الكمال في خلق الإنسان كما هو واقع فيما سواه من المخلوقات، وهو دليل ينقله المبارك عن بعض المفكرين كما يذكر.

وتقرير هذا الدليل: البشر في حياتهم الدنيوية لا يستوفون في كثير من الأحيان جزاءهم، فلا يأخذ المظلوم حقه ولا الظالم جزاءه، بينما نرى ظواهر الوجود يكمل

(١) نحو إنسانية سعيدة، (٥٣). نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٤٨.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٤٩.

بعضها بعضاً عبر سنن تنظمه وتحقق الانسجام فيما بين أجزائه، فلا بد أن يكون للحياة الإنسانية دورة أخرى يتم فيها التوازن، وهذه الدورة هي الحياة الأخرى التي يحكم فيها الله تعالى بين عباده بالعدل فيحقق لهم فيها ما فاتهم في الدنيا، يقول المبارك: "أفلا يوجب العقل أن تكون كذلك الحياة البشرية كاملة أو متكاملة؟ وهي ليست كذلك كما نشاهدها، وفيها كثير من النقص والظلم فلا بد إذن من دورة أخرى لهذه الحياة تكمل نقصها وتجبر كسرها وتزيل ظلمها، وتعديل من مآسيها، لا بد من حياة أخرى تكون مع هذه الحياة التي نشاهدها كملاً وعدلاً وخيراً"^(١).

أثناء كلامه عن الآخرة في العقيدة الإسلامية يتوسع المبارك في الحديث عن حقيقة الآخرة في القرآن والسنة، ويعرض لبعض المسائل الخلافية في علم الكلام دون إشارة إلى وجود خلاف فيها، كما يتحدث عن أثر الإيمان بالآخرة على سلوك المؤمن، إذ يرى كل ذلك جزءاً من العقيدة لأنه يتضمن نظرة الإسلام إلى الوجود والإنسان^(٢).

إن الآخرة لا تعني البعث فقط، بل تبدأ من الإيمان بما ورد من حال الإنسان بعيد الموت مباشرة حتى الوصول إلى القيامة وما تتضمنه من بعث وحساب وجزاء وخلود، ويرى المبارك أن العقل لا سبيل له إلى إثبات ما في هذا الركن من شؤون وأحوال تفصيلية، وإنما يأتي الإيمان بما فيها تبعاً للإيمان بالأنبياء^(٣). وتتضمن المعرفة السمعية للآخرة - كما يرى المبارك - أربع مراحل، هي مرحلة ما بعد

(١) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة ص (٥٢). نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٥٠.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٣٥ - ١٥٩.

(٣) المرجع السابق، ١٤٠.

الموت ثم اضطراب نظام الكون، فالحشر، فالحساب والجزاء^(١).

- الركن الثالث: الإيمان بالرسول عليهم الصلاة والسلام

في حين اهتم المبارك في معظم كتبه بقضية الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر، والحديث عن الله تعالى والكون والإنسان في القرآن، فقد تكلم باقتضاب عن مباحث النبوة وما يتعلق بها، أو كتب عنها دون توسع، باستثناء ما وقع في "نظام الإسلام"، فقد خصص لها ما يقرب من ربع الكتاب، ناقش فيها قضايا النبوة والوحي من جميع جوانبها التي ناقشها القرآن، أو يجري الحديث عنها في العصر الحديث، مبيِّناً ما قدمه الإسلام في ذلك، وكل ذلك بلغة علمية معاصرة تتداخل فيها مفاهيم الإنسانية الحالية بحقائق القرآن الكريم.

المدخل إلى الكلام عن النبوة عند المبارك؛ يبدأ من الحديث عن عالمين يثبتهما العقل كما أثبتهما القرآن، هما: عالم الشهادة وعالم الغيب، وإذا كانت أداة معرفة عالم الشهادة العقل وأعوانه من الحواس وطريقه التجربة، فإن طريق معرفة عالم الغيب الكشف الروحي أو الوحي الذي يمثل أكمل أشكاله وأرفعها^(٢)، يشبه المبارك العالم المادي بسفينة صغيرة تجري في بحر لا متناهٍ تحيط به عوالم وعوالم، الماديون يكتفون بعلم ما في السفينة ويرون أنه مبلغ العلم والمعرفة، بينما ينطلق المؤمنون نحو عوالم لا يدركها الماديون بواسطة الأنبياء المتصلين بالوحي الذي يخبرهم عن عوالم لا تدركها عقول البشر المحدودة وحواسهم الناقصة^(٣).

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٤٠ - ١٤١.

(٢) نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٨٣ و ٩٥.

(٣) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ٦٢ - ٦٥.

وفي هذا السياق يحتج المبارك على المذاهب المادية الغربية بعلماء غربيين أثبتوا وجود عوالم روحية في حياتنا غير مدركة لعموم البشر، وأن بإمكان بعض الناس من ذوي المواهب الروحية القوية التواصل مع ذلك العالم، ويذكر ممن قال بذلك الدوس هكسلي وإليكسيس كاريل^(١).

يميل المبارك في حديثه عن النبوة إلى فكرة أن العقل الإنساني بسبب من مخالطته للحياة المادية غير قادر على الوصول بنفسه إلى الإيمان الصحيح، ولهذا لطف الله تعالى به فأرسل له أنبياءه ورسله، وهذا خلاف ما شاع عند جمع من فلاسفة المسلمين ومتكلميهم من أن العقل يستقل بالمعرفة كما في حكاية ابن الطفيل الشائعة بين المسلمين^(٢)، يقول المبارك: "ولو ترك الإنسان لنفسه بادئ ذي بدء وفي عصوره الأولى لجنح إلى عبادة ما ينفعه أو ما يرهبه ويخاف منه من هذا الكون، وما كان عقله ليوصله وحده إلى عبادة الإله الواحد خالق الأكوان".

ورغم أن المبارك يرى أن العقل البشري مر بمراحل طفولة نمت فيها تدريجياً خلافاً لما يتصوره البعض من كونه ولد معلماً، فإنه في الوقت ذاته يؤكد الحقيقة التي ذكرها القرآن من أن التوحيد الذي هو أسمى ما امتلكته البشرية كان سابقاً على الوثنيات، وذلك أن النبوة ابتدأت بأبي البشر آدم عليه السلام، وأن الوثنية جاءت انتكاسة عن هذا الأصل، وليس كما يتصور الطبيعيون من أن الإنسان ارتقى في ديانته من الوثنية إلى التوحيد^(٣).

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٩٤.

(٢) ابن الطفيل، حي بن يقظان، ط: ١. (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٢م)، ٣٠.

(٣) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٩٠.

ولاختيارات المبارك المذكورة في طبيعة العقل الإنساني وتاريخ البشرية؛ علاقة بتصوره لعلم الاجتماع الإسلامي الذي بناه على مجموع الحقائق القرآنية والدلائل التاريخية والمعارف الاجتماعية الغربية، متجاوزاً ما شاع عند كثير من علماء المسلمين الأقدمين، ومخالفاً للرواية الحداثيّة لعلم الاجتماع. ولعل الله يفسح في العمر وييسر الكتابة عن هذا الموضوع في كتاب خاصّ.

يعرف المبارك الأنبياء بقوله: "أفراد من البشر هداهم الله تعالى إلى الصراط المستقيم واصطفاهم واجتباهم وأرسلهم لهداية الناس وليكونوا لهم قدوة"^(١)، قال الله تعالى فيهم: ﴿وَأَجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٨٧]. وفي تعريف القرآن بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام يجد المبارك أنه يؤكد على صفتين فيهم، الأولى: كونهم بشرًا، والثانية: كونهم كاملين وقدوة لبني آدم، أما الخصيصة الأخرى التي أكدها القرآن فهي كونهم درجات، ﴿تِلْكَ أَرُسُلٌ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، فليس من أرسل إلى قومه فقط أو إلى مئة ألف يتساوى مع من أرسل إلى العالمين^(٢).

أ- صفات الأنبياء

بالنظر إلى الخصائص الذاتية للأنبياء ذكر المبارك أنهما اثنتان، بشريتهم وكمالهم الذي يجعلهم قدوة للناس، ولكن بالنظر إلى الصفات العامة للأنبياء يرى المبارك أنها تعود إلى صفتين، الأولى: كونهم بشرًا كاملين معصومين، الثانية: أنهم مرسلون من الله تعالى يتلقون وحيه، قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٩١ و ٩٢.

(٢) المرجع السابق، ٩٣.

إِلَهًا كَمَا كَانَ إِلَهُهُ وَوَحْدًا ۝ [فصلت: ٦] (١).

والوحي شيء لا تدرك ماهيته إذ هو حادثة روحية خاصة لا تشبه الإلهامات الفكرية أو الخواطر النفسية، ولكن تُرى آثاره ونتائجه، وإذ لم يكن الوحي مما يُحس فقد احتيج إلى شيء يثبت، وهنا احتيج للحديث عن دلائل صدق النبوة (٢). أما باقي صفات الأنبياء التي تذكر في كتب العقيدة، وهي: الصدق والأمانة والعصمة والفظنة وغيرها، فيسوقها المبارك ضمن دلائل صدق الأنبياء عند الحديث عن صفة الكمال البشري التي ميزهم الله بها (٣).

ب- دلائل صدق النبوة

دلائل صدق الأنبياء نوعان، النوع الأول: يتضمن صفات الصدق الطبيعية والأخلاقية التي اتصفوا بها، النوع الثاني: المعجزات.

١ - صفات الصدق: اعتمد البشر طرقاً غير مباشرة للتحقق من صدق الأخبار، وذلك بالتحقق من الشروط التالية: أولاً: أن يكون الناقل صحيح العقل سليم التفكير، ثانياً: أن يعرف بالصدق والأمانة والاستقامة.

إن العقل البشري يصدّق أن من اجتمعت فيه هذه الشروط يصدّق فيما يقول، وهذا ما تحقق في الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وبأعلى مستوياته، ومع ذلك فقد كان من حكمة الله تعالى أن يضيف إليها المعجزة، كدليل إضافي على صدق أنبيائه (٤).

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٩٧ - ١٠١.

(٢) المرجع السابق، ١٠٤.

(٣) المرجع السابق، ٩٨.

(٤) المرجع السابق، ١٠٤ و ١٠٥.

٢- المعجزة: النوع الثاني من دلائل صدق الأنبياء خوارق العادات، وهي في حق الأنبياء تسمى معجزات، جاء في تعريفها عند الفخر الرازي: "هي أَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ مَقْرُونٌ بِالتَّحَدِّيِّ مَعَ عَدَمِ الْمُعَارَضَةِ"^(١).

يرى المبارك أن المعجزة ممكنة عقلاً واقعة فعلاً، ولها من جهة العلم تفسيران:

الأول: هي من عالم الغيب الذي اتصل به الأنبياء عن طريق الوحي ولهذا تجري على خلاف سنن عالم الشهادة.

الثاني: هي جارية بعلم عميق بقوانين أخرى لعالم الشهادة غير ما نعرفه، أطلع الله تعالى أنبياءه عليه^(٢).

وفي موضع المعجزة من أدلة إثبات النبوات؛ يرى المبارك أن منهج القرآن في الهداية كان دعوة الناس إلى التّفكّر فيما اشتمل عليه من أصناف الهدايات بدل الانشغال بطلب المعجزات، ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوْ لَوْ يَكْفُرُهُمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُشْكِي عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾﴾ [العنكبوت: ٥٠-٥١]^(٣)، فالمعجزات ضرورية لصنف من البشر، لكن المعجزة الحقيقية والدلالة الواضحة على صدق الأنبياء تكمن فيما اشتملت عليه رسائلهم من دلائل الهداية، وهي أوضح ما تكون في القرآن الكريم، كتاب خاتم الأنبياء صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم.

(١) شمس الدين السفاريني الحنبلي، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدررة المضية في عقد الفرقة المرضية، ط: ٢. (دمشق: مؤسسة الخافقين، ١٩٨٢م)، ٢/٢٩٠.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٠٥ و ١٠٦.

(٣) المرجع السابق، ١٠٨.

ج- النبوات السابقة وخاتم النبوات

كانت الجماعات البشرية الأولى تعيش في بيئات منعزلة متباعدة، وفي عصور متطاولة تكونت لدى الكثير منها عقائد بدائية خاطئة، كتأليه الشمس أو القمر أو الشجر، فتفضل الله تعالى على خلقه من البشر بأن أرسل في كل أمة منهم رسولا يحدثهم بلسانهم ويدعوهم إلى رشادهم، ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤].

ولما ارتقى العقل البشري وتطور متجاوزاً مرحلة طفولته، وتلاقت أمم الأرض، واتصلت بالتجارة والسفر أو الغزو أو تناقل العلوم احتاجت إلى شريعة تناسب ما وصل إليه العقل البشري من تطور، وتكون عامة للجميع بعد أن اتصلت أسبابهم. وهكذا قضت حكمة الله تعالى بظهور نبوة من طبيعة النبوات السابقة ومختلفة عنها من جهة سعتها وطريقة خطابها وشمولها، فكانت نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم النبوة التي ختم الله تعالى بها الرسالات^(١).

د- عالمية الرسالة المحمدية وأثرها العالمي:

يرى المبارك أن الرسالة المحمدية كانت السبب في ظهور الفكر الإنساني العالمي الذي يساوي بين البشر من حيث وجودهم، يقول المبارك: "إن العقيدة الإسلامية كونت إنساناً جديداً، هو إنسان يشعر بانتمائه مع سائر البشر إلى آدم، أي: إنه يشعر بوحدة الجنس البشري، وكان من قبل لا يشعر إلا بانتمائه إلى عشيرته وقوميته، حتى الأنبياء كانوا مرسلين كلاً إلى قومه"^(٢)، بينما أرسل محمد ﷺ إلى البشر كافة.

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٠٩ - ١١٠.

(٢) محمد المبارك، المجتمع الإسلامي المعاصر، ٥٠.

ومما تميز به الإيمان بالأنبياء أن الله تعالى لم يجعل الإيمان بهم وبخاتمهم محمد ﷺ إيماناً عقلياً بحتاً، بل طالب المؤمنين بأن تتصل أسبابهم بأسبابه عن طريق محبته واحترامه والافتداء به وتقديمه على النفس والمال والولد^(١)، ﴿الَّتِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦].

هـ- التمييز بين الصلة بالله تعالى والصلة بالأنبياء

"الصلة بالله تعالى صلة فريدة لا تماثلها صلة أخرى، فهي صلة عبودية، وليست كذلك الصلوات الأخرى، فصلة الإنسان بالأنبياء هي صلة اهتداء بهديهم واقتداء بسيرتهم وطاعة لتعاليمهم وحب لأشخاصهم وصفاتهم، والأنبياء أنفسهم عباد لله كما وصفهم القرآن"^(٢)، وقد كان من أعظم مقاصد النبوات؛ تخليص الناس من العبودية لغير الله تعالى، ومن اتخاذهم آلهة تكون واسطة بينهم وبين الله، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

- الركن الرابع: الإيمان بالكتب

لا يخصص المبارك فصولاً أو مباحث للحديث عن الكتب السماوية، في سياق حديثه عن أركان الإيمان، رغم أنه كتب كثيراً عن القرآن في مؤلفاته، وكان هو المنبع الذي يصدر عنه في كل ما يقول. يرى المبارك أن الإيمان بالكتب والغيب والوحي يأتي تبعاً للإيمان بالنبوات كما وضح في نتائج النبوة^(٣)، ولهذا لم يخصصها بالحديث.

ومع إمكان تفهم هذه النظرة إلا أنها تبقى إشكالاً كبيراً بالنظر إلى المنهج الذي

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٢٥.

(٢) المرجع السابق، (٦٦).

(٣) المرجع السابق، (١٢٦).

ألزم به نفسه، وهو اتباع القرآن في نهجه العقدي وعرضه للإيمان؛ فأينما تكلم القرآن تكلم وأينما سكت القرآن توقّف. والواقع أن القرآن الكريم قد تكلم عن الكتب السماوية كثيراً وباستفاضة، ولم نجد ما يوازي ذلك أو يقاربه في كتب المبارك، باستثناء القرآن الذي يشكل مركز ما كتبه ومحوره.

- الركن الخامس: الإيمان بالملائكة

ذكر القرآن الكريم الإيمان بالملائكة ضمن أركان الإيمان الأساسية، وإن لم يكن قد أعطاهما من الحديث ما أعطى الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر والرسول عليهم الصلاة والسلام، ﴿ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

في كتابه "نظام الإسلام" تكلم المبارك عن الملائكة، وأتبع ذلك بالحديث عن الجن والشياطين وإبليس، باعتبار أنها كلها مذكورة في القرآن، وباعتبار الحديث عنها له جوانب مختلفة منها معرفية إيمانية، ومنها ما يتعلق بتصحيح المفاهيم، فهي من جهة موجودة ولكنها من جهة أخرى لا تملك سلطة على البشر، وليست شريكة لله، وإنما هي مخلوقات من مخلوقاته لا أثر مباشر لها في قدر الإنسان أو حياته، يقول المبارك: "لقد سبق الإسلام اعتقاد شائع في بعض البيئات والجماعات بأن الملائكة آلهة تعبد أو أنهم بنات الله، فجاء الإسلام ناقضاً هذه العقيدة مبيناً أن الملائكة ليسوا إلا نوعاً من المخلوقات التي خلقها الله"^(١).

يذكر المبارك مجموعة من صفات الملائكة حسب التقرير القرآني هي:

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٢٨.

١ - الملائكة مخلوقات خاضعة لله مطيعة له، وبهذا كرمهم الله، ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُۥٓ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦].

٢ - أمرت الملائكة بالسجود لآدم ولم يؤمر البشر بالسجود للملائكة أو الخضوع لهم، وقد أوجب الله على البشر تعظيمهم لما هم عليه من طاعة ربهم، ولما كلفهم به من أعمال جليلة، ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠]، وليس لأن لهم سلطاناً على البشر كما كان يحسب البعض.

٣ - الأعمال التي كلفت بها الملائكة من أنواع الأعمال المتصلة بالغيبيات كتبليغ الرسل بإرادة الله ورسالاته، ﴿يُنزِلُ الْمَلٰٓئِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [النحل: ٢].

٤ - يرى المبارك أن القرآن لم يذكر صلة للملائكة بالعالم المحسوس و حياة البشر الظاهرة، وإنما صلتهم بهم من ناحية الأمور الغيبية غير الحسية، كتسجيل أعمالهم وتوفي أرواحهم، ﴿إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشَّمَالِ قَعِيدٌ ۗ مَّا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٧-١٨]، وأما ما ورد في نصرة الله المؤمنين بالملائكة، فإنه من قبيل المعجزة وليس أصلاً، ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِآلِفٍ مِّنَ الْمَلٰٓئِكَةِ مُرَدِّينَ﴾ [الأنفال: ٩].

والملاحظ في تصانيف المبارك عدم حديثه عن الملائكة إلا باقتضاب شديد وفي مواضع قليلة، ولعل ذلك يعود إلى ما قرره من أن حقائق الإيمان الثلاثة الكبرى هي الإيمان بالله واليوم الآخر والأنبياء، وغيرها تبع لها يأتي بعد الإيمان بصدق الأنبياء، وهي مما يسمى بالسمعيات، كون العقل لا يشبتها ولا ينفىها بالدليل العقلي المجرد، يقول المبارك: "ونستطيع أن نقول إن الاعتقاد بهذه الغيبيات كالملائكة

والجن لا ينافي العقل وإن كان العقل في ذاته لا يدل عليها ولا يثبتها"^(١).

ومهما يكن فإن مسلك المبارك في حديثه عن الملائكة والنبوات والقضايا السمعية يبقى مخالفاً للمنهج الذي قرره، من اتباعه القرآن في تقديم قضايا الإيمان، فقد أعطى القرآن هذه المباحث مساحة أوسع، وأعطاها المبارك أقل بكثير مما جاءت عليه في القرآن الكريم.

- الركن السادس: الإيمان بالقدر

الإيمان بالقدر من جملة عقيدة الإسلام، كما كان جزءاً من عقيدة الأديان السماوية السابقة، ولكنه ليس ركناً مستقلاً بذاته كباقي الأركان الخمسة. الإيمان بالقدر تابع للإيمان بالله وصفاته وما قرره القرآن الكريم من علاقة الخالق بخلقه، ولم يرد النص عليه ركناً مستقلاً إلى جانب أركان الإيمان الأخرى لا في القرآن ولا في رواية البخاري لحديث جبريل عليه السلام، وأكّد عليه في بعض الروايات لأهميته، وتأتي أهميته من جانبين، الأول: كونه متعلقاً بكمال صفات الله، والثاني: كونه يشكل محوراً من محاور الصراع الديني إبان ظهور الإسلام، فقد كانت الديانة الزرادشتية - على خلاف الديانات السماوية - تنفي خلق الإله الحق للشر وتنسبه إلى إله آخر، وكانت الديانات الشرقية والفلسفات البشرية تقرر معتقدات تخالف ما عليه عقيدة القدر الواردة في الديانات السماوية، فلهذا نُصَّ عليه كالأركان، وأخبر النبي ﷺ أصحابه أن قوماً من المسلمين سيتكلمون فيه، وأنهم مجوس هذه الأمة.

والحديث في تاريخ مسألة القدر طويل وعريض يمكن أن يُدرك سبب النص عليه من خلال دراسة تاريخ الأديان والفرق، ومهما يكن فإن الإيمان بالقدر يشكل

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٢٨.

معلمًا أساسيًا من معالم عقيدة أهل السنة في مواجهة الفرق التي تأثرت في تقريرها للقدر ببعض الديانات والفلسفات التي جاء الإسلام بإبطالها، ومن هذه الفرق القدرية والمعتزلة الذين تأثروا بتقارير المجوسية في ذلك، ومن معاصرنا بعض مؤلفي "علم الكلام الجديد" الذين أعادوا صياغة العقائد الزرادشتية القديمة بلباس إسلامي معاصر.

إن تقرير صفة التقدير وتفسيرها لبيان العلاقة بين الله وخلقهِ ليس مهمًا لإرشاد غير المؤمن فقط، بل هو ضرورة للمسلم أيضًا ليفهم طبيعة العلاقات بينه وبين الكون والله تعالى، ويعرف معنى القدر.

إن مفهوم القدر بحسب المبارك امتداد لصفة التقدير، فقدّرُ اللهُ تعالى في خلقه يجري وفق سنن وخطط، يقول المبارك: "فالله خلق المخلوقات وقدّر لها خطتها وسننها ثم هداها ووجهها للسير وفق تلك الخطة المرسومة والسنة المقدرة"^(١)

﴿خَلَقَهُ وَفَقَدَرَهُ ۝ ١٦ ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾ [عبس: ١٩-٢٠].

والمبارك بهذا يُخرج القدر من حيز المجهول والتصورات الغيبية المختلفة التي طرحها العلماء، وفيها كثير من الحوادث العشوائية وغير معروفة الأسباب التي تقع للإنسان قدرًا، إلى الشهود العقلي الذي يجعل لكل شيء سببًا باعتبار تقدير الله تعالى وقدره جار على سنة الأسباب. فالمبارك ينفي عن الخالق أن يكون قدره في خلقه غير معقول السياق والأسباب.

* الفرع الثالث: العلاقة بين الله تعالى والكون والإنسان:

يرى الأستاذ محمد المبارك أن عقيدة الإسلام هي تصورات المسلم اليقينية

(١) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ٢٩.

عن الله تعالى والكون والإنسان والعلاقة بين هذه الثلاثة وفق التقرير القرآني^(١). فمواضيع العقيدة الثلاثة، الله والكون والإنسان لا يمكن الحديث عنها بشكل منفصل، بل يتكلم عنها بشكل متكامل، فالله هو خالق الكون والإنسان، والإنسان عبد الله ولكنه في الوقت ذاته مسخرٌ للكون بما آتاه الله من علم وفكر وقوة. ولكن ما النُّظْم والسنن التي تضبط هذه العلاقات وتحكمها وفق القرآن الكريم؟ هذا ما سيجري الحديث عنه في الصفحات التالية.

- أولاً: العلاقة بين الله تعالى والكون

العلاقة بين الله تعالى والكون تتلخص في كون الله تعالى خالقه ومقدر سننه ومالكة القادر عليه، المتصرف فيه إبقاء وإفناء ووضع نظامه وسننه، قال المبارك: "الله تعالى في العقيدة الإسلامية بالنسبة إلى الكون خالق لأصل وجوده، ومقدر لسننه ونظامه، وما دام هو الخالق له فهو المالك له والمتصرف به والقادر على توسيعه، والقادر على إبادته وإفناؤه"^(٢). ويلخص المبارك هذه العلاقة من خلال عدة ملامح أبرزها:

١ - الله تعالى خالق الكون ومالكة:

العلاقة الأولى بين الله تعالى والكون هي أن الله خالقه، والكون مخلوقه من العدم، ولكل من الخالق والمخلوق صفاته وقوانينه، ولهذا لا يمكن أن يكونا شيئاً واحداً أبداً، يقول المبارك: "إن الله تعالى بالنسبة إلى الكون خالقه من العدم، والفصل بين الله والكون؛ في كون الله خالقاً والكون مخلوقاً فكرة أساسية في الإسلام تقوم عليها فكرة التوحيد"^(٣).

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٩-٢٠.

(٢) نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٥٢.

(٣) محمد المبارك، الإسلام والفكر العلمي، ٤٥.

وفي مسألة الخلق يؤكد المبارك على الفرق بين الخالق وبين العلة والسبب، إذ العلة والسبب جزءان من الكون بخلاف الخالق سبحانه، والله تعالى منفصل في وجوده عن الكون فليس هو جزءاً منه ولا علة ولا سبباً بل هو خالقه وخالق العلل والأسباب والقوانين، وكلها خاضعة له^(١).

٢- الكون وخالقه بين الإسلام والديانات الباطلة:

يعبر المبارك عن الكون مرة باسمه ومرة باسم الطبيعة، حسب سياق الحديث ومقامه، ويفرق المبارك بين النظرة الإسلامية لهذه العلاقة وبين النظرة اليونانية وغيرها من الفلسفات والتصورات البشرية الوثنية، ففي حين ظن غير المؤمنين أن الأرواح والآلهة تتصرف في الطبيعة وفق أهوائها؛ فإن القرآن بين أن الله هو خالق الطبيعة وهو مدبر أمرها على تقدير عظيم، فلم يتركها عبثاً تسفي بها الأرواح أو تدمرها أهواء آلهة غاضبة وراضية، فما أجمل صور الطبيعة التي عرضها علينا القرآن الكريم لينقلنا منها إلى خالقها! إنها بعيدة عن الطبيعة التي عرضها اليونان قديماً على الناس ملأى بالأساطير، ولا تعرف إلا أهواء متعددة لا ضابط لها ولا نظام. ويعرفنا القرآن الكريم في الوقت ذاته على طبيعة بعيدة كل البعد عن الطبيعة التي صورتها خرافات العرب قبل الإسلام بغيلانها وأرواحها^(٢).

٣- التقدير والنظام في الكون:

إن من أهم ما يميز علاقة الكون بخالقه بعد كونه مخلوقاً، أنها علاقة منتظمة حسب القرآن الكريم، وليست علاقة انتقائية، وهذا ليس تحديداً لقدرة الله تعالى،

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٥٢.

(٢) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ٢٦.

فالله يفعل ما يشاء في خلقه، ولكن تقرير النظام هو ما شاع في الحديث القرآني عن العلاقة بين الكون وخالقه، يقول المبارك: "فكم أشار القرآن إلى سنن الله في الكون، وإلى انتظام حوادثها واطراد سننها. هل ترى في كل ذلك ما ينافي التفكير العلمي المبني على الحس والتجربة؟"^(١).

٤ - السببية باعتبارها قانوناً من قوانين الله تعالى في الكون:

من صفة التقدير التي يثبتها القرآن لله تعالى ينتقل المبارك إلى الحديث عن السببية باعتبارها أداة لصفة التقدير وقانوناً يسري في خلق الله، فيرى أن القرآن نص على مفهوم السببية، أو مفهوم الاقتران - بتعبير آخر - في كثير من آياته، من خلال سرد حوادث متعاقبة وربط الحوادث بعضها ببعض وبيان اطرادها، كما في قول الله تعالى:

﴿يُرْسِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ﴾ [النور: ٤٣] ^(٢).

بعد أن يستقرئ المبارك الآيات القرآنية التي تتحدث عن السببية كقانون ناظم للكون بأمر الله وتقديره؛ يقرر أنها جزء من عقيدة الإسلام في بيانها علاقة الكون بالله تعالى، خالق الكون وما فيه من حوادث وسنن، ومقدّر ما يحكم علاقاتها من قوانين الاقتران والترابط والسببية^(٣).

- ثانيًا: العلاقة بين الإنسان وخالقه

أثناء حديث المبارك عن خريطة الصلات بين الله تعالى والكون والإنسان يؤكد أن الصلة الأسمى في هذه الصلات هي صلة الإنسان بربه، بل هي غاية أشكال الصلات

(١) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ٢٦ و ٢٧.

(٢) محمد المبارك، الإسلام والفكر العلمي ٥١ - ٥٤.

(٣) المرجع السابق، ٥٩.

الأخرى ونهايتها، كما أنها تختلف تمامًا عن باقي الصلوات إذ تتلخص في كونها "عبودية لله" بخلاف باقي صلوات الإنسان بما حوله التي لا تصل - مهما علت - إلى درجة العبودية، ولهذا قدم القرآن صلة الإنسان بربه على كل ما عداها من الصلوات والعلاقات، قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَتْ آبَاءُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ وَأَلَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٢٤]. وفي موضوع علاقة الإنسان بخالقه مسائل كثيرة، منها:

١ - صلة الإنسان بخالقه أسمى الصلوات:

يقول المبارك: "إن صلة الإنسان بالله تعالى هي نهاية جميع الصلوات والغاية التي ترتقي إليها، فصلة الإنسان بأهله وأسرته وعشيرته وقومه وبني جنسه من البشر وبماله ومسلكه المادي والمعنوي، إن هذه الصلوات كلها مخلوقة لله متفرعة عن الصلة به"^(١).

هذا ما يميز نظرة المبارك عما تذهب إليه بعض الاتجاهات المسلمة التي طغى على خطاها الحديث عن الجانب المادي من العلاقة بين الله تعالى والإنسان والكون، في ردة فعل على الاتجاهات الكلامية والروحية التي تهمل الجانب المادي في هذه العلاقة.

٢ - الفرق بين صلة الإنسان بالله وصلته بغيره:

إن صلة الإنسان بخالقه تختلف عن كل الصلوات الأخرى بما فيها الصلة بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فصلة الإنسان بخالقه صلة عبودية، بينما صلته

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٦٦.

بالأنبياء - وهي أعلى الصلوات الإنسانية البينية - صلة اهتداء بهديهم واقتداء بهم وطاعة لتعاليمهم وحب لهم أشخاصاً وصفات، ولكنها ليست صلة عبودية، ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢]، ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١].

ومما تتميز به صلة الإنسان بالله تعالى في الإسلام كونها صلة مباشرة، فالإنسان يتوجه إلى خالقه مباشرة فيدعوه ويصلي له ويخاطبه ويستغفره، ويوم القيامة سيقف أمامه ليسأل عما قدم، وهذا بخلاف ما شاع في بعض الأديان من اتخاذ وسائط بين الله وعباده^(١)، وبخلاف ما يشيعه بعض المتصوفة من الحاجة إلى الوسيط في دعاء الله.

٣- العبودية صفة جامعة لأشكال الصلة بين الله تعالى والإنسان:

يلخص المبارك الصلة بين الإنسان وخالقه بلفظ العبودية، ويرى أن العبودية لها جوانب ومعان كثيرة ذكرها القرآن من أهمها: الاعتراف بالخالق خالقاً وإلهاً ورباً، والاعتراف بعظيم قدرته وفضله وخشيته ومراقبته والشعور بالمسؤولية أمامه، وعبادته وحبه والتفكير في آياته، ورفض الخضوع لأحد سواه^(٢).

٤- خصائص علاقة الإنسان بخالقه:

يذكر المبارك ثلاث خصائص لعلاقة الإنسان بربه، هي: ١- قابليتها للزيادة أو النقص، ٢- وكونها متبادلة بين الإنسان وربّه، ٣- وتضمنها التكليف من قبل الله تعالى والحرية والمسؤولية من جهة الإنسان.

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٦٦.

(٢) المرجع السابق، ٦٨ - ٧١.

الخصيصة الأولى: قابلية صلة الإنسان بربه للزيادة أو النقصان، يرى المبارك أن كل المعاني التي يتضمنها مفهوم العبودية من اعتراف بألوهية الخالق وعرfan بما خلق وشكره ومحبته والتوكل عليه وذكره والخضوع له والشعور برقابته وعلمه؛ هي معاني قابلة للزيادة والنقصان، يقول المبارك: "كل معنى من المعاني التي ذكرناها وكل شعور من تلك المشاعر القدسية يمكن أن يكون سطحيًا ضعيف الأثر سريع النسيان، كما يمكن أن يقوى ويشتد في النفس حتى يتغلغل في أعماقها ويصبح كالعرق الذي ينبض والدم الذي يجري في كيان الإنسان، وبين هذين النوعين مراتب ودرجات"^(١).

والمبارك هنا يتحدث عن مسألة زيادة الإيمان ونقصه، ويبين أنه يرى تفاوت درجات الإيمان دون دخول في خلافيات المسألة، أو إشعار القارئ أنه يشير بذلك إلى مسألة طال فيها الخلاف واتسع لحاجة أحيانًا، وتضييعًا للأوقات والأولويات أحيانًا أخرى، كما نبه حجة الإسلام الغزالي.

الخصيصة الثانية: كونها متبادلة بين الإنسان وربه، ويستدل لها بقول الله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقد وُصف الرضى بما وُصف به الحب فقال الله سبحانه: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢]^(٢).

الخصيصة الثالثة: التكليف من الله تعالى والحرية والمسؤولية من الإنسان. لعل هذه الخصيصة الثالثة هي أهم ما ناقشه علماء الكلام من هذه الخصائص، إذ كثيرًا ما نوقشت ضمن ركن الإيمان السادس وهو الإيمان بالقدر، كما نوقش جانب منها في مسألة خلق أفعال العباد وما جرى فيها من خلاف بين فرق أهل

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٧١ - ٧٢.

(٢) المرجع السابق، ٧٢.

الإسلام، وهو خلاف متأثر إلى درجة كبيرة بالصراع العقدي بين الإسلام وبقايا الديانات الشرقية، والمبارك في هذه المسألة له تقرير خاص يختلف عن المشهور عند أهل السنة، وإن كان لا يخرج عنه حسب ما أعتقد. والله أعلم.

بعد أن يقرر المبارك هذه الحقيقة ويذكر أن كثيرا مما يحيط بالإنسان ويجري معه ليس باختياره يقول: "والإنسان من جهة أخرى خلق له قدرة وإرادة حرة مختارة، تختار ما تريد من الأفعال والتصرفات دون إكراه ولا إجبار"^(١). يستدل المبارك لحرية الاختيار التي يذكرها بآيات كثيرة منها قول الله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]، وقوله: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩].

- ثالثاً: علاقة الإنسان بالله تعالى والكون

لا يقف الإسلام بالإنسان في مجال التفكير عند حدود الكون بل يدعوه إلى توجيه تفكيره إلى خالق الكون، ولا يقف به كذلك عند حدود استثمار ما في الكون بل يدعوه إلى الشعور بصلته بخالق هذه المنافع الذي أقدره عليها وذلها له^(٢). يتساءل المبارك كثيراً؛ ما موقع الإنسان في هذا الكون، وما صلته بالكون وأجزائه، وما صلته بالإله خالق الكون؟ ويجب عن هذه التساؤلات التي تشغل الإنسان المعاصر بما أجاب به القرآن الكريم.

إن خصائص الإنسان التي سبق ذكرها في مواضيع العقيدة تشرح الكثير عن علاقة الإنسان بالكون، وعلاقته بخالقه، وهنا سأذكرها باختصار ضمن سياق العلاقات، وأفصل فيما لم يذكر سابقاً، من خلال النقاط التالية.

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٧٣ - ٧٤.

(٢) المرجع السابق، ٦٥.

١ - موقع الإنسان من الكون:

يرى المبارك أن علاقة الإنسان بالكون مترتبة على خصائص الإنسان ومزاياه التي وضعها الله تعالى فيه، فهو باعتبار خلقه من تراب جزء من الكون، ولكنه متميز عن باقي أجزائه بما نفخ الله تعالى فيه من روحه وبما كرمه به من العقل والخلقة السوية، فكان قابلاً لتطوير نفسه وتسخير باقي أجزاء الكون، وهو بما وهبه الله تعالى من عقل ونفس مكلف بمعرفة الله تعالى وعبادته، يقول المبارك عن الصلات المترتبة على المعاني المذكورة: "لذلك كانت صلة الإنسان بهذا الكون كما يصفها القرآن ويعرضها هي: ١ - صلة الاستثمار والانتفاع والتسخير لمنافعه ومصالحه، ٢ - وصلة الاعتبار والتأمل والتفكير في الكون وما فيه"^(١).

٢ - تسخير الكون للإنسان

إن عرض قضايا الكون في القرآن الكريم يتضمن دائماً توجيهاً للإنسان للانتفاع بما في الطبيعة مع إغرائه بما فيها من فوائد ومنافع، وقد سمي القرآن هذا النشاط الإنساني، "ابتغاء من فضل الله"^(٢). وإن الإنسان وإن امتلك السلطة على الكون بمقدار ما اكتشف من سننه، فإن هذا لا يعني أنه مالك الكون فهو ملك لله، يقول المبارك: "وليس الإنسان كذلك إلا مستثمراً لسنن الله تعالى التي اكتشفها، لا موجداً ولا واضعاً لها، ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ ﴿٣٤﴾ أَأَنْتُمْ تَرْزُقُونَهُمْ أَمْ نَحْنُ الرَّزَّاقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الواقعة: ٦٣-٦٤]"^(٣).

وقد جرت آيات القرآن غالباً على ألا تذكر جزءاً من أجزاء الكون إلا وتشير

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٥٩.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ٣٤.

(٣) المرجع السابق، ٣٢.

إلى ما فيه للإنسان من منافع^(١)، فيذكر المبارك العديد من أوجه المنافع التي كررها القرآن الكريم أثناء حديثه العقدي، منها: الانتفاع بالحيوان والبحر والماء والزرع والأرض، بل وحتى الشمس والقمر، والكون بكل ما فيه.

قال الله تعالى في تسخير الحيوانات: ﴿وَالْأَنْعَمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْمَوْنَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ [النحل: ٥-٦]، وقال في تسخير البحر: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٤]، وقال في سورة الملك عن تسخير الأرض: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥]^(٢).

٣- الكون منطلق الإنسان إلى الله تعالى:

لقد جعل القرآن الكون منطلقاً للإنسان ليتعرف من خلاله على ربه، ولهذا كان من خصائص العرض القرآني للكون أنه قرّن ذكر آياته دائماً بالألفاظ الدالة على التفكير^(٣)، يقول المبارك: "الجانب الثاني من صلة الإنسان بالكون أو الطبيعة هو اتخاذه مسرحاً لتأمله وموضوعاً لتفكيره"^(٤)، نجد ذلك في مثل قول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١١]، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٥٩.

(٢) محمد المبارك، الإسلام والفكر العلمي ص ٤١. وقد نبه المبارك هنا على أن مبدأ التسخير في العقيدة الإسلامية، يختلف عن بعض توجهات الفلسفة التي تجعل الكون مخلوقاً من أجل الإنسان ومنافعه حصراً، بما يسمى "مركزية الإنسان".

(٣) محمد المبارك، الإسلام والفكر العلمي، ٣٧.

(٤) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٦٠.

[الرعد: ٤]، ﴿وَسَخَّرْنَاكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣].

٤ - عبودية الإنسان لخالقه تعالى:

إن صلة الإنسان بخالقه تنطوي على كون الله خالقاً، والإنسان مخلوقاً عاقلاً مفكراً، وقد اقتضت هذه العلاقة أن يتحقق الإنسان بعبوديته لخالقه، من خلال إيمانه بالله تعالى واعترافه بعظمته ومحبته والتقرب إليه بما أمر به والبعد عما نهى عنه، والله في مقابل ذلك يقابل هذه الطاعة من العبد برضاه، ويقابل محبة عبده له بمحبته له أيضاً^(١).

٥ - استخلاف الله تعالى الإنسان في الكون:

إن قضية استخلاف الله الإنسان في الكون تمثل صلة الوصل بين مواضيع العقيدة الثلاثة، كما هو الحال في صلة التفكير والتأمل سالفة الذكر، فالله هو الخالق والمستخلف، والإنسان هو المفكر والمستخلف، والكون هو المستخلف فيه وهو موضوع التفكير.

وقد ورد الحديث عن استخلاف الإنسان في هذه الأرض بكثرة في كلام الله تعالى ورسوله ﷺ، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وقال لنبيه داود عليه السلام: ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾ [ص: ٢٦]، وقال أيضاً: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ [الأنعام: ١٦٥]، وقال النبي ﷺ: «إِنَّ الدُّنْيَا حُلُوءَةٌ خَضِرَةٌ، وَإِنَّ اللَّهَ مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا، فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ»^(٢)، قال المبارك: "لقد كرم

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٧١.

(٢) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، (٤ / ٢٠٩٨)، وقد سبق تخريجه.

الله الإنسان أو بني آدم في أن جعلهم خلائف الأرض أي: مستخلفين عليها يتصرفون ويتنفعون بها ويسخرونها لمصالحهم ومنافعهم"^(١).

٦ - أثر العلاقة بين الكون والإنسان والخالق على الحضارة:

الوثنية تأليه للطبيعة أو بعض أجزائها، والإسلام بالتوحيد قلب هذا المفهوم الخاطيء حيث قرر أن الإنسان هو المسيطر على الطبيعة وليس العكس، وكلاهما مملوك لله، وهذا ما انعكس إيجاباً على الحضارة الإنسانية منذ انتشار الإسلام حسب ما يرى المبارك، يقول المبارك: "إن تغيير الإسلام الصلة بين الكون والإنسان، من كون مقدس معبود يعلو على الإنسان، إلى طبيعة مسخرة ومذلة وخاضعة للإنسان الحاكم عليها والمستثمر لها تغيير في مجرى الحضارة كلها" ثم يعقب: "وهنا تبدو قيمة التوحيد وأهميته الحضارية"^(٢).

- رابعاً: عقيدة القدر باعتبارها جزءاً من العلاقات

جاء النص على القدر باعتباره ركناً من أركان الإيمان في حديث جبريل من رواية مسلم، في حين لم ينص عليه كركن خاص في رواية البخاري ولا في القرآن الكريم، كما في قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾ [البقرة: ١٧٧]، وجاء في سورة النساء: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦].

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٥٧ - ٥٨.

(٢) محمد المبارك، الإسلام والفكر العلمي، ٤٤.

وإن لم يُنص على القدر ضمن أركان الإيمان إلا أن آيات عديدة ذكرته في سياق الحديث عن سنن الله في خلقه أو علاقة الله بمخلوقاته أو خلق أفعال العباد، قال الله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨].

والأستاذ المبارك ناقش القدر ضمن حديثه عن الله تعالى أو عن العلاقة بين الله وعباده أو حديثه عن حرية الإنسان، ولم يناقش القدر باعتباره ركناً مستقلاً كما سبق الحديث عن ذلك، كما أنه في عرضه له انطلق من القرآن نحو السنة وليس العكس، ووسع معناه تبعاً لدلالة نصوص القرآن ليكون شاملاً للكون والإنسان، مما جعل عرضه له أوضح من طريقة مَنْ عرضه انطلاقاً من السنة النبوية، أو مَنْ ناقشه في مجال القضاء والقدر بمفهوما التقليدي، أو عند الحديث عن أفعال البشر بالسياق التاريخي للمسألة.

وقد لا يكون مخطئاً من يزعم أن كثيراً من إشكالات سوء فهم القدر وقضايا الخير والشر والابتلاء، التي هزّت إيمان شريحة من الناس أوقات الفتن والابتلاء نتجت عن تأسيس عقيدة القدر انطلاقاً من أحاديث الآحاد، ثم تحكيمها في القرآن وإخضاع نصوصه لها، مع ما فيها من مفاهيم الجبر وإيهام عشوائية الأقدار وإخلال بحكمة الخالق في خلقه نتيجة لاختلاط الثابت منها بغير الثابت، زيادة على ما في هذا المنهج من إخلال حتى بمنهج أهل السنة.

فالأصل أن يبتدئ العلماء في تقرير العقيدة من القرآن الكريم، ثم بعد ذلك ينطلقون إلى ما يدور في فلك تقريراته من مرويات السنة النبوية على حذر في صحيح الآحاد خشية أن يكون فيها شذوذ أو علة قاذحة، فضلاً عن قبول الحسن والضعيف وما تم التساهل في تحسينه أو تصحيحه، ولكن يبدو أن شيوع أحاديث الآحاد العقدية

- خاصة غير الثابت منها - سواء على يد المحدثين أو الوعاظ والمتصوفة، مع ضعف الأخذ المباشر من القرآن قد قلب المنهج وأضاع سبيل تقرير العقائد عند جمع من أهل السنة. وهذه مسألة خطيرة بحاجة إلى الدقة ومعرفة تفاصيل منهج أهل السنة فيها، كي لا تختلط بأهواء القرآنيين والحداثيين الذين يسعون إلى التخلص من السنة النبوية المطهرة، بهدف التخفف من أحكام الدين.

١ - طريقة المبارك في عرض قضية القدر:

وردت تعاريف مختلفة للقدر عند أهل السنة، واختلف العلماء في كونه مرادفاً للقضاء أو مختلفاً عنه، قال الإمام ابن حجر: "والقدرُ مصدرٌ تقولُ: قَدَرْتُ الشَّيْءَ أَقْدِرُهُ، إِذَا أَحَطْتَ بِمَقْدَارِهِ، والمرادُ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلِمَ مَقَادِيرَ الْأَشْيَاءِ وَأَزْمَانَهَا قَبْلَ إِيجَادِهَا ثُمَّ أَوْجَدَ مَا سَبَقَ فِي عِلْمِهِ أَنَّهُ يُوجَدُ"^(١)، وقال الإمام النووي قبله عن القدر: "ومعناه أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدَرَ الْأَشْيَاءَ فِي الْقِدَمِ، وَعَلِمَ سُبْحَانَهُ أَنَّهَا سَتَقَعُ فِي أَوْقَاتٍ مَعْلُومَةٍ عِنْدَهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَعَلَى صِفَاتٍ مَخْصُوصَةٍ فَهِيَ تَقَعُ عَلَى حَسَبِ مَا قَدَرَهَا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى"^(٢).

لقد حاول المبارك نقل قضية القدر من اللامعقولية والتعقيد وتصور نزول "قضاء إلهي" غير مفهوم السياق عقلاً - أي: من غير أسباب ومقدمات - إلى المعقولية والبساطة، كون قدر الله تعالى - على الغالب - جارياً وفق سنن ذكرت في القرآن وليس عبر وقوع أفضية نازلة من عالم الغيب لا علاقة لها بواقع الكون

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١ / ١١٨.

(٢) يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على مسلم، ط: ٢. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ)،

والإنسان. ويعتبر المبارك موضوع القدر منبثقاً عن صفتي التقدير والتدبير اللتين اتصف بهما الخالق بواقع ما نراه من فعله في كونه، واتصافه بالعلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر.

وهو ينطلق في حديثه عن القدر من خلال الوقوف على مشتقات التقدير الواردة في القرآن الكريم، ثم قراءتها في سياقها الذي جاءت به في كلام الله تعالى، ثم يعمد إلى ربطها بتفسيرات القدر المعروفة عند أهل السنة. فالمبارك في هذا ينطلق من طريق يخالف ما سلكه كثيرون من العلماء انطلقوا من السنة للحكم على القرآن في قضية القدر، وليس العكس.

ولا يُعترض هنا بأنه نوع من تفسير النص القرآني بالحديث المأثور وهو منهج معتمد عند أهل السنة. فقد تم تجاوز التفسير إلى التحكم وسجن كتاب الله، وزيادة مفاهيم مخالفة للقرآن الكريم، تجعل كثيراً من فساد البشر ونتائج أفعالهم الملعونة جزءاً من حكمة الله ونعمته التي لا ينبغي معارضتها، في تغلغل خبيث لمفاهيم الجبرية والديانات القديمة والباطنية والألعايب السياسية في عقيدة أهل السنة والجماعة.

٢- المدخل اللغوي القرآني إلى قضية القدر:

يقف المبارك على مشتقات الفعل "قَدَرَ" في القرآن الكريم، ويجعلها منطلقه الأول لرسم صورة القدر في الإسلام، يقول المبارك: "وكلمة التقدير ومشتقاتها تتكرر في القرآن بمعنى في غاية الدقة، وقد تأتي بعد كلمة الخلق مقترنة بها و متممة لها لتعبراً معاً عن فكري الخلق أولاً والتقدير ثانياً، لينتقل بنا منهما معاً إلى الحاجة إلى خالق لأصل الشيء مقدر لسننه وقوانينه"^(١).

(١) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ٢٧.

ويخلص المبارك إلى أن التقدير: جعل الشيء موافقاً لَقَدْرٍ أو مقدارٍ محدد، فتقدير الشيء بعد خلقه تحديد شكله وصورته وحركته وغير ذلك من صفاته ولوازمه^(١)، قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [المزمل: ٢٠]، وقال عن أرض سبأ: ﴿وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ﴾ [سبأ: ١٨]، وقال عن خلق الإنسان: ﴿مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرُوهُ﴾ [عبس: ١٩].

٣- من القدر في الكون إلى القدر في الإنسان:

ومن مفهوم القدر في الكون ينطلق المبارك إلى الإنسان الذي هو جزء من الكون أساساً، يقول المبارك: "وعلى هذا فليس القدر إلا هذه الخطة التي قدرها الله تعالى للمخلوقات قبل خلقها وتلك السنن التي أجراها عليها في تبدلاتها وأطوارها وسائر نواحي وجودها، ثم قضى بتنفيذها على المخلوقات"^(٢)، قال الله تعالى: ﴿مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرُوهُ﴾^(١٩) ﴿ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾ [عبس: ١٩-٢٠] ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى﴾^(٢٠) ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [الأعلى: ٢-٣].

٤- وجوه معالجة قضية القدر:

يعالج المبارك مسألة القدر وحرية الإنسان من وجوه عديدة. للوصول إلى تصور متكامل عن المسألة، لا بد من ذكرها للتعرف على رؤية المبارك في ذلك، وهي: أولاً: خلق الله تعالى أنواعاً من المخلوقات، وكلها لا تخرج عن إرادة الله تعالى ومشيتته، لكن أكثرها يطيع إطاعة آلية بلا إرادة أو اختيار، وهذه المخلوقات التي تطيع من غير قدرة على الاختيار أنواع، منها ما يخضع عبر سنن الله تعالى

(١) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ٢٧.

(٢) المرجع السابق، ٢٩.

- أو بعبارة أخرى ما نسميه قوانين الطبيعة - كالجماادات والنجوم والمعادن وغيرها، ومنها ما يخضع بقانون الغريزة كالحيوانات، أو يخضع بأصل الخلق والتكوين كالملائكة الذين لا يعصون الله تعالى ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.

ثانيًا: الإنسان خلقه الله تعالى بطبيعة مختلفة، فهو في بعض جوانب حياته كباقي أجزاء الكون خاضع لسنن الله تعالى دون قدرة عن الخروج عنها، فتطبق عليه قوانين الضغط الجوي والجسم والهضم والدورة الدموية، وقوانين الحرارة وغيرها من السنن الكونية، ولكنه على الجانب الآخر؛ خلق له قدرة وإرادة حرة مختارة، فهو يختار ما يريد من الأفعال دون إكراه أو إجبار، قال الله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَتَنْتَبِهْ﴾ [الكهف: ٢٩].

ثالثًا: حرية الاختيار التي تميز بها الإنسان هي من صنع الله تعالى وخلقته وإرادته، وكل ما يصدر عنها ليس خارجًا عن مشيئة الله العامة، لأن الله هو الذي شاء خلق هذه الحرية، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٣٠].

رابعًا: الحرية التي ميز الله تعالى بها الإنسان مقيدة بسنن الكون التي وضعها الخالق، فلا يستطيع البشر تغييرها أو خرقها، مع قدرتهم على فهمها واستثمارها والاستفادة منها وتسخير الكون بحسبها.

خامسًا: سير الكون على نظام خاص ووفقًا لسنن محددة كمًا وكيفًا؛ هو جزء من القدر، والقرآن مليء بهذه المعاني، فالإنسان محاط بنظام كوني أو بقدر، أي: بمجموعة من السنن والتقدير والخطط، وحياته نفسها وحرية جزء من هذا النظام

الكوني العام أو "القدر"، فما قُدِّر وفق سنن الله تعالى وقوانينه، فوقع تبعاً لها هو التنفيذ أو القضاء.

سادساً: إن هذا النظام الكوني كله والإنسان جزء منه، بكل ما فيه حتى إرادته الحرة واقعة ضمن مشيئة الله تعالى، وهي محيطة به، فالله تعالى علم بكل ما يحدث في خلقه وما سيحدث لأنه الخالق وواضع السنن والقوانين التي تجري هذه الحوادث تبعاً لها، وعلم الله تعالى لا يقتضي الإجبار، ويمكن التمثيل له بعلم المعلم بنجاح أو رسوب تلامذته حتى قبل أن يختبرهم، والله المثل الأعلى.

سابعاً: أفعال الإنسان الاختيارية محاطة بسلاسل من القيود التي لا حول له فيها، فمثلاً حينما يقتل بيده، يده من خلق الله تعالى وكذلك العلاقة بين أداة القتل والموت، وكذلك الشخص المقتول، لذلك ينسب إليه الفعل نسبة كسب لا نسبة خلق. وهنا يرد المبارك ما ذهب إليه المعتزلة فيقول: "لذلك كان من الخطأ الواضح القول بأن الإنسان يخلق أفعال نفسه، لأن الخلق إيجاد شيء من عدم، وهو لم يوجد شيئاً من العدم"^(١). وإنما هو كسب حر من خلال استخدام أشياء مخلوقة.

ثامناً: الإنسان رغم ما يحيط به من قيود وسنن أو من "أقدار" قد أعطاه الله تعالى إرادة حرة ضمن نطاق هذه السنن، فهو بذلك يشاء ويريد ويفعل ويعمل ويصنع ويكسب، ولهذا جاءت آيات كثيرة في القرآن تنسب إلى الإنسان الإرادة والعمل والكسب وغيرها من الأفعال: ﴿وَمَا التَّائِبُ مِّنْ عَمَلِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١] ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢١٥] ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف: ١٤] ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَعَابًا﴾ [النبا: ٣٩].

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، (٧٥).

تاسعاً: إن الله تعالى إذ منح الإنسان حرية الاختيار فقد سهل له السبيل إلى ما يختار أيّاً كان اختياره، وفي هذا المعنى جاء قول الله سبحانه: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم: ٢٧] فهو بمعنى فسح الطريق لمن قصد الضلالة دون إكراه له على ذلك، وكذلك ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ [التغابن: ١١].

عاشراً: في مقابل الحرية التي أعطاها الله تعالى للإنسان، وفي حدود القدرة التي منحه إياها جعله مكلفاً ومسؤولاً، ولو شاء الله تعالى إجبار الإنسان كما أجبر باقي الجمادات لفعل، ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: ٩]، أي: لجعل الهداية فطرة وطبعاً أو غريزة في البشر، ولكنه أراد أن يتركهم لاختيارهم، ولهذا رد على المشركين حينما قالوا: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]. وهذا الاختيار القصد منه اختبار الإنسان وابتلاؤه كما يقرر القرآن الكريم.

الحادي عشر: مسؤولية الإنسان أمام الله تعالى مسؤولية فردية ومباشرة، وحسابه حساب فردي، قال الله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨]، وقال: ﴿وَكُلُّهُمْ عِندَ رَبِّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: ٩٥].

الثاني عشر: إذا كان كل ما يجري في الكون ضمن مشيئة الله تعالى؛ فإن ذلك لا يعني وقوف الإنسان أمام ما يحدث أمامه موقف الراضي به أو الموافق عليه كله، بل الواجب عليه بنص القرآن وبأمر النبي ﷺ وفعل الصحابة الكرام أن يواجه الشر والفساد أيّاً كان، فهذه المواجهة هي معقد ابتلاء الإنسان وامتحانه، وهي أيضاً من القدر، ولهذا حينما أنكر أبو عبيدة على عمر رضي الله عنه عدم دخول الشام لما فيها من

الطاعون بقوله: (أَفِرَارًا مِنْ قَدَرِ اللَّهِ؟) أجابه عمر: (نَفَرُّ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ)^(١)، وكذلك كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يستعيد من الفقر والكفر وهما من خلق الله تعالى، فيقول: «اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر»^(٢)، ولهذا كانت حياة الرسول ﷺ وأصحابه الكرام حافلة بمحاربة الوثنية والظلم والمفاسد، وسعيًا دائمًا لإصلاح المجتمع^(٣).

المطلب الثالث: مقاصد العقيدة الإسلامية عند المبارك:

إن عقيدة الإسلام عقيدة عملية فاعلة، وليست فلسفة نظرية، وفعاليتها تمتد لتشمل جميع مناحي حياة الإنسان الفكرية والأخلاقية والعملية والتشريعية، فما مقاصد العقيدة الإسلامية في كل تلك الميادين؟ تلك المقاصد العقدية والتشريعية والأخلاقية الشاملة التي فهمها الصحابة الكرام الذين عاشوا نزول القرآن وعبر عنها رباعي بن عامر في رده على قائد الفرس حينما حاول إغراءهم بالمال، ذلك القول الذي لا يفتأ المبارك يردده فيما يكتب معتبراً إياه خلاصة مقاصد عقيدة الإسلام ودعوته^(٤).

كانت مقاصد العقيدة الإسلامية واضحة في أذهان المسلمين الأوائل، وعبروا عنها بطرق مختلفة، وقد نصوا عليها مرات عديدة في حواراتهم الشهيرة مع رستم قائد الفرس أو ملكهم يزدجرد، اللذين أكثرا من السؤال عن الإسلام، منها قصة رباعي

(١) رواه البخاري ومسلم وغيرهما في الصحيحين، رواه البخاري في كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون رقم (٥٧٢٩)، ورواه مسلم في كتاب السلام باب الطاعون والطيبة والكهانة ونحوها رقم (٢٢١٩).

(٢) رواه أبو داود في سننه، أبواب النوم، باب ما يقول إذا أصبح، رقم (٥٠٩٠).

(٣) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٧٣ - ٨٢.

(٤) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٢١.

الشهيرة، ومنها ما جرى في جواب النُّعْمَانِ بْنِ مُقَرَّرٍ لملك الفرس يزيد جرد، وفيه: "إِنَّ اللَّهَ رَحِمَنَا فَأَرْسَلَ إِلَيْنَا رَسُولًا يَدُلُّنَا عَلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُنَا بِهِ، وَيَعْرِفُنَا الشَّرَّ وَيَنْهَانَا عَنْهُ" ثم قال: "وَأَمَرَنَا أَنْ نَبْدَأَ بِمَنْ يَلِينَا مِنَ الْأُمَّمِ فَنَدْعُوهُمْ إِلَى الْإِنصَافِ، فَنَحْنُ نَدْعُوكُمْ إِلَى دِينِنَا، وَهُوَ دِينُ الْإِسْلَامِ حَسَنَ الْحَسَنِ وَقَبَّحَ الْقَبِيحِ كُلَّهُ"^(١).

وإذ كانت مقاصد الإسلام عقيدة وتشريعاً واضحة لدى السلف الصالح، فقد اختص الفقهاء بالاهتمام ببيان مقاصد التشريع الإسلامي فيما كتبوه، حتى تطورت المقاصد عندهم وُحْصِصَتْ بالبحث والتأليف، في حين قَصَّرَ المتكلمون في بيان مقاصد العقيدة، فبقيت مقاصدها عند المتصوفة والزهاد وفي كتب الرقائق والآداب، ولم يكتب المتكلمون في مقاصد العقيدة إلا نتفاً لا تقارن بما قدمه الفقهاء، أو كان ما كتبوه بتأثير التصوف الذي ألحقت بعض مسأله بعلم الكلام، أو عرضت بعض مباحث العقيدة في كتبه، فجرى الحديث عن شيء من مقاصدها.

ومن كلام علماء العقيدة في المقاصد ما قاله الغزالي في "الإحياء"، عند تعليقه على عقيدة أهل الإسلام فقال بكلام مختصر جامع: "والناس متعبدون بهذه العقيدة التي قدمناها إذ ورد الشرع بها، لما فيها من صلاح دينهم ودنياهم وأجمع السلف الصالح عليها"^(٢).

أولاً: تعريف مقاصد العقيدة

المشهور من المقاصد ما عرف باسم "مقاصد الشريعة" التي اشتهر بها الإمام

(١) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ط: ٢. (بيروت: دار التراث، ١٣٨٧ هـ)، ٣/ ٤٩٩

(٢) أبو حامد الغزالي محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، ١/ ٩٧.

الشاطبي والقرافي والعز بن عبد السلام، وقد عرف ابن عاشور المقاصد الشرعية بقوله: "هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة" ويبين ابن عاشور ما يدخل في تعريفه هذا فيقول: "فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"^(١).

وقد حاول بعض أهل العلم في عصرنا البحث عن مقاصد العقيدة الإسلامية ضمن مقاصد التشريع، وخطؤوا من قصرها على الشريعة، يقول أستاذنا الدكتور عبد المجيد النجار: "ينبغي أن يكون مصطلح مقاصد الشريعة متجهاً إلى كل ما هو أمر إلهي أو نهي، فذلك الأمر أو النهي المتعلق بالإيمان هو أيضاً تشريع إلهي، وهو أيضاً وُضع لمقاصد يهدف إلى تحقيقها"^(٢).

ولكن على الضفة الأخرى حاول البعض إعطاء تعريف مستقل لمقاصد العقيدة باعتبارها شيئاً آخر غير مقاصد الشريعة، فعرفت الدكتورة حجبية شيدخ مقاصد العقيدة بقولها: "هي الحكم والأسرار التي انطوت عليها العقيدة الإسلامية، والتي تحقق صلاح الإنسان في العاجل والآجل"^(٣). ولعله من الجيد العمل بالقولين، فتُجمع مقاصد الإيمان ومقاصد التشريع في بعض المقامات كالشيء

(١) محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط: ١. (قطر: وزارة الأوقاف، ٢٠٠٤م)، ١٦٥/٣.

(٢) عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ط: ١. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨م)، ١٥.

(٣) حجبية شيدخ - مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك، ٢٩٨.

الواحد باعتبارها كلها مقصودة للإسلام، وتفصل في مقام آخر عند الحديث عن التشريع والإيمان.

وإذ نجد للعقيدة الإسلامية مقاصد عامة إيمانية ومعرفية أو اجتماعية وأخلاقية وتشريعية، فإن لكل ركن من أركان الإيمان أيضًا مقاصد خاصة به زيادة على المقاصد العامة التي تتحقق من خلال مجموع أركان الإيمان، وقد ذكر المبارك بعضها كما سيأتي قريبًا.

تكلم المبارك كثيرًا عن مقاصد العقيدة الإسلامية، ولكن بشكل متفرق عند الحديث عن كل ركن من أركان الإيمان، أو عند حوار مع المذاهب الفكرية المعاصرة، أو حتى عند نقده شرائح من المسلمين - عامة وعلماء - غفلوا عن مقاصد العقيدة الإسلامية واقتصروا منها على الإقناع الفكري المجرد. وقد استوعبت المقاصد جوانب الدين الثلاثة، وهي: الجانب الاعتقادي والنفسي والتشريعي.

إن المبارك يرى أن الإيمان بالله الواحد يمثل المركز الذي تدور حوله عقيدة المسلم، التي ينبنى عليها النظام الأخلاقي والتشريعي في الإسلام، فما من توجيه إسلامي عملي أو أخلاقي أو روحي، إلا ولتوحيد الله فيه أثر، وفي تطبيقه والعمل به أثر راجع على تجلية حقيقة التوحيد^(١).

ثانيًا: المقاصد العامة لعقيدة الإسلام

المقاصد العامة هي: "الحكم والمصالح التي تنطوي عليها العقيدة الإسلامية بكلياتها"^(٢). وهي مقاصد كثيرة تشمل الدين والدنيا، وحياة الإنسان الأولى والأخرى، وهنا ذكر لأبرز المقاصد العامة التي تكلم عنها المبارك فيما كتبه.

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٢٠.

(٢) حجبية شيدخ، مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك، ٢٩٨.

١ - تحرير الإنسان بتوحيد الله:

إن توحيد الله وتحرير الإنسان شيء واحد في منطق الإيمان في الإسلام، فإن مؤدى عبادة الله الواحد أن يكون الإنسان حرًا من الخضوع لغيره، فلا يعبد طبيعة ولا بشرًا ولا شيئًا سوى الله حتى هواه ونفسه، وهذا التحرير يشمل كل جوانب الحياة الإنسانية العقدية والفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ولعل أكثر ما ركز عليه المبارك في مقاصد العقيدة هو تحرير الإنسان كمقصد مباشر لعقيدة التوحيد، بعد أن كُبلت البشرية بسلاسل العبودية للطبيعة وأجزائها أو لأصحاب السلطة من البشر، ويرى أن توحيد الله وما نتج عنه من تحرير الإنسان هو ما أدى إلى تطور البشرية، يقول المبارك: "النتيجة الطبيعية لعقيدة الإيمان بخالق الكون والإنسان ثورة الإنسان على كل عبودية؛ ثورته على نفسه ليسيّط على أهوائها، وثورته على الملوك المستبدين من القياصرة والأكاسرة"^(١)، ويقول أيضا: "إن تغيير الإسلام الصلة بين الكون والإنسان، من كون مقدس يعلو على الإنسان، إلى طبيعة مسخرة للإنسان؛ تغيير في مجرى الحضارة كله وخروج من تعطيل الإنسان وانحطاطه إلى تنشيطه ورفع مستواه، من أجل هذا كان الإسلام متشدداً في كل مظاهر الوثنية لئلا تطل برأسها من جديد في أي شكل من الأشكال"^(٢).

إن تحرير الإنسان كمقصد أساس من مقاصد توحيد الله عز وجل لا يقتصر على تحريره عقدياً وفكرياً، وإنما يشمل تحريره من الاستعباد السياسي والاقتصادي والديني أيضاً، يقول المبارك: "كانت العقيدة الإسلامية تحريراً للإنسان والشعوب

(١) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ٤٣.

(٢) محمد المبارك، الإسلام والفكر العلمي، ٤٤.

الإنسانية في المجال السياسي والاقتصادي والديني، تحريراً من كل نوع من أنواع الاستعباد أو العبودية؛ لأن خضوع الإنسان المطلق لا يكون إلا لله وحده^(١).

ويرى المبارك أن الصحابة الكرام كانوا على أتم إدراك لهذه الحقيقة، بل عملوا بها أثناء جهادهم ضد الأنظمة السياسية الظالمة التي عايشوها، يقول المبارك: "وبهذا المعنى فهم الصحابة معنى إخضاع الناس لحكم الإسلام، أي: تحريرهم من العبودية للبشر سواء أكانوا ذوي سلطان سياسي أم مالي أم ديني"^(٢).

وهذا الكلام وإن كان في سياق تحرير الإنسان فإنه يأتي أيضاً ضمن مقصد العقيدة الإسلامية في تصحيح المفاهيم، وإزالة ما علق بالعقل البشري من خرافات ليست من الشرك أصالة، ولكنها بشكل أو بآخر على صلة به، كاعتقاد بعض المسلمين اليوم رغم توحيدهم لله - سيطرة الجن عليهم، أو التطير بأشياء مما في الطبيعة واعتقاد تأثيرها عليهم.

٢- تصحيح المفاهيم:

يرى المبارك أن عقيدة الشرك ترتب العلاقة بين الله والكون والإنسان على النحو التالي: الله الخالق ثم الكون أو بعض قواه شريكة له، ثم الإنسان، ولهذا عبد المشركون بعض أجزاء الطبيعة حجراً أو شجراً أو كواكب وغيرها، إذ يعتقد الإنسان المشرك أن الطبيعة أعلى منه قدرًا، كما ورد في قصة إبراهيم عليه السلام مع قومه، ولكن الإسلام صحح هذا المفهوم، فرتب الأمر كذلك؛ الله الخالق ثم الإنسان ثم الكون، والكون مسخر للإنسان بأمر الله^(٣).

(١) محمد المبارك، المجتمع الإسلامي المعاصر، ٥٠.

(٢) المرجع السابق، ٥٠.

(٣) محمد المبارك، الإسلام والفكر العلمي، ٤٤.

وتصحيح المفاهيم لم يقتصر على قضية توحيد الله، بل شمل كذلك ما نتج عن الخلط بين عالم الغيب والشهادة من انحراف معرفي أو شيوع للخرافات، إذ ينبغي التأكيد على تراتبية الكون ومنطقية سننه ليتمكن الإنسان من تسخيره على الوجه الذي أراده الله سبحانه، ويتعد عن التصورات الخرافية عن العلاقة بين الله الخالق والكون والإنسان المخلوقين^(١).

ويشير المبارك في هذا السياق إلى ما ورد من تصحيح رسول الله ﷺ بعض المفاهيم التي كانت سائدة عند العرب عن تأثر الكون وتأثيره بالبشر، منها ما رواه البخاري عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه قال: (كَسَفَتِ الشَّمْسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ مَاتَ إِبْرَاهِيمُ، فَقَالَ النَّاسُ: (كَسَفَتِ الشَّمْسُ لِمَوْتِ إِبْرَاهِيمَ)، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ فَصَلُّوا، وَادْعُوا اللَّهَ»^(٢).

٣- تكريم الإنسان:

من مقاصد عقيدة الإسلام تكريم الإنسان ببيان علو رتبته فوق الطبيعة بل وحتى الملائكة، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، فقد أسهمت عقيدة الإسلام في تحرير الإنسان وتكريمه، وإطلاق قوته بعد أن كانت مغلوطة أمام ما يقده، إذ كيف يقده شيئاً ثم يستخدمه ويسخره^(٣).

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ٢٧.

(٢) البخاري، صحيح البخاري. رقم (١٠٤٣)، وقد سبق تخريجه.

(٣) محمد المبارك، الإسلام والفكر العلمي، ٤٤.

وكان من مظاهر تكريم عقيدة الإسلام للبشر مساواة بعضهم ببعض في الدنيا، فلا مزية لأحد على أحد بسبب خلقته ولونه أو قومه وطبقته، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]، وقال النبي ﷺ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَىٰ عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَىٰ عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَىٰ أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَىٰ أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَىٰ»^(١).

وتكريم الإنسان لكونه إنساناً مقصد صادر مباشرة عن عقيدة الإيمان بالله الواحد واليوم الآخر التي يتساوى فيها البشر في المسؤولية، ونظرة القرآن لخلافة الإنسان في الأرض التي تقتضي تساويهم في فرص تنفيذ أوامر الله والقرب منه، يقول المبارك: "العقيدة الإسلامية كونت إنساناً جديداً، يشعر بانتمائه مع سائر البشر إلى آدم، يشعر بإنسانيته وبوحدة الجنس البشري، وكان قبلاً لا يشعر إلا بانتمائه إلى قبيلته وعشيرته وقوميته، حتى الأنبياء كانوا مرسلين كلاً إلى قومه"^(٢)، بينما أرسل محمد ﷺ إلى البشر كافة.

ومن تكريم الله للإنسان الاهتمام بصلاحه النفسي ليكون على الجادة المستقيمة التي تتحقق بها بشريته، وصلته بأهل جنسه، فيقيم بينهم العدالة لأنه يعلم أن الله خلقهم وأنه مسؤول أمام الله، يقول المبارك: "العقيدة الإسلامية أشعرت الإنسان بموقعه من الكون، ومن بني جنسه من البشر، ومن الله خالقه والمحاسب له،

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده ط: ١. (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م)، رقم (٢٣٤٨٩)،

(٢) محمد المبارك، المجتمع الإسلامي المعاصر، ٥٠.

وأصبح سلوكه مع الآخرين منبثقاً عن شعور المساواة بينه وبينهم في أصل الخلقة وفي العبودية لله^(١).

٤ - عبادة الله تعالى:

إن عبادة الله تبارك وتعالى مقصد من مقاصد خلق الإنسان، كما أكد القرآن الكريم، يقول الله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقال رسول الله ﷺ: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالْحَجِّ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ»^(٢)، وقد جعل النبي ﷺ الصلاة عمود الإسلام فقال: «رَأْسُ الْأَمْرِ الْإِسْلَامُ، وَعَمُودُهُ الصَّلَاةُ»^(٣).

إن عبادة الله تعالى تبدأ بتوحيده بالقلب والإقرار باللسان، وينبثق عن الإيمان بالله طاعته وعبادته بأشكالها المختلفة، تفكيراً في خلقه أو ذكراً ودعاءً وصلاةً أو عوناً لعباده والتزاماً بأوامره، والعبادة تعود على الإيمان بالزيادة والتثبيت. ومن هنا كان السلف الصالح يؤكدون أن الإيمان قول وعمل، حتى قال الإمام البخاري: "كتبت عن ألف شيخ وثمانين ليس فيهم إلا صاحب حديث، كلهم يقولون: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص"^(٤).

وتبعاً لما جاء عن السلف في تفسير العلاقة بين الإيمان والعمل، يرى المبارك

(١) محمد المبارك، المجتمع الإسلامي المعاصر، ٥٠.

(٢) رواه البخاري، في الصحيح، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ»، رقم

(٨). ومسلم رقم (٢٠) بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ.

(٣) رواه الترمذي في سننه، وقال هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، بَابُ مَا جَاءَ فِي حُرْمَةِ الصَّلَاةِ، رقم:

(٢٦١٦).

(٤) محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ط: ١. (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦م)، ١٠ / ٨١.

أن العبادة لا يمكن أن تنفصل عن العقيدة بحال، فمن لا يعبد الله سيعبد شيئاً آخر حتماً، هواه أو نفسه أو ماله أو المادة التي ينغمس فيها، ولهذا فإن عبادة الله مقصد أساس لتوحيد الخالق سبحانه، وبدونها لا تتحقق إنسانية الإنسان، كما لا يتحقق إيمانه، يقول المبارك: "إن المعرض عن عبادة الله معرض عن إنسانيته، وهو لا بد مستبدل بعبادة الله عبادة معبود آخر أقامه عملياً في مكانه من مال أو شهوة أو عصبية وهوى سياسي.. مما لا يجوز أن يجعل معبوداً من دون الله"^(١).

كما أن العبادة هي التي تحقق الاتساق ما بين إيمان المرء وعمله، وبدونها يبقى إيمانه صورة جامدة في الفكر لا تمتد إلى القلب، فيتشتت الإنسان بين إيمانه وعمله، ويقع في تناقض معنوي لا يخرج منه إلى التوفيق بين معتقده وعمله بالإيمان والعبادة الحققة^(٢).

٥ - استخلاف الإنسان:

إن الإنسان مستخلف في هذا الكون ومأمور بعمارتها بالحق والعدل والخير، ومنع الفساد والشر والظلم من تخريب هذا الكون أو العبث به، ولا يظهر فساد في هذا الكون الجميل إلا بما يصنع الإنسان، وقد كرم الله الإنسان بأن سخر له الكون ليتنفع بما فيه، قال المبارك: "لقد كرم الله الإنسان أو بني آدم في أن جعلهم خلائف الأرض أي: مستخلفين عليها يتصرفون وينتفعون بها ويسخرونها لمصالحهم ومنافعهم"^(٣)، ولذلك لم يكذب يذكر في القرآن جانب من جوانب هذا الكون أو مخلوق من مخلوقاته إلا ذكرت

(١) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ٧٦.

(٢) المرجع السابق، ٧٥، ٧٦.

(٣) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٥٧ - ٥٨.

معه منافع للإنسان، كما وجه النبي ﷺ في أحاديثه إلى الكسب ورفع قيمة العمل، فكانت عقيدة الإسلام دافعاً إلى العمل، وإلى استثمار ما في الكون من ثروات ومنافع^(١).

إن خلافة الله في الأرض وعمارة الحياة لا تعني العمارة المادية والعلمية فقط، وإنما تعني بدرجة أولى بناء الإنسان والمجتمع السليم المتوازن، ولهذا أكثر القرآن الكريم - كما السنة - من مخاطبة الإنسان والحديث عنه، وبذلك استعد الإنسان المؤمن لحمل أمانة تكوين مجتمع إنساني تلتقي فيه القبائل والشعوب على أساس المساواة والتعاون والعدل والكرامة الإنسانية، متحرراً بدافعه العقدي من العصبية العائقة للتقدم الإنساني والمخلة بالعدالة^(٢).

وقد ظهرت نتيجة هذه الرؤية الإيمانية في عقيدة الإسلام منذ انتشار الدين المحمدي، فاتصلت الأمم وتآخت الشعوب وتطورت العلوم، وانتشرت مفاهيم التعايش بين الشعوب والديانات المختلفة، فتقدمت الإنسانية وحضارتها سواء في الحياة الفكرية ومعرفة سنن الكون، أو في المجال الاجتماعي والسياسي والاقتصادي أو في المجال الخلقي وارتقاء الضمير الإنساني^(٣).

٦ - إصلاح السلوك الإنساني:

كما أن الاهتمام بإصلاح السلوك الإنساني نوع من تكريم الله للإنسان كما مر، فإنه أيضاً أساس لتحقيق مقصد الاستخلاف في الأرض، إذ لا يمكن أن تتحقق خلافة الإنسان في الأرض دون صلاحه الشخصي، ولهذا فإن كل أركان الإيمان تتضافر على إصلاح سلوك الإنسان، فتوحيد الله والإيمان بكمال قدرته وعلمه يدفع الإنسان إلى

(١) محمد المبارك، المجتمع الإسلامي المعاصر، ٥٠ - ٥١.

(٢) المرجع السابق، ٥٠.

(٣) المرجع السابق، ٥١.

خشيته وحبه والقرب منه، والإيمان بالآخرة وحسابها وجنتها ونارها يذكر الإنسان بمسؤوليته عن أعماله، وإيمانه بالأنبياء يعطيه مثلاً حياً للقدوة الحسنة والاستقامة، وكذلك الإيمان بالملائكة الكاتبين وكُتِبَ اللهُ والقدر، فكلُّها لها آثارها في تعريف الإنسان على كيفية الاستقامة التي ينبغي أن يكون عليها، وهذا ما أقام سلوك الصحابة الكرام فتحقق فيهم مقصد الاستخلاف، وكان فيهم وفيمن خلفهم ازدهار الأرض وانطلاق الحضارة، يقول المبارك: "إن العصر الذي كان فيه المسلمون أشد ما يكونون نشاطاً في هذه الدنيا في حياتهم السياسية والفكرية والاقتصادية هو نفسه ذلك العصر الذي كانوا فيه أشد إيماناً بالحياة الآخرة وحسابها"^(١).

ثالثاً: المقاصد الخاصة للعقيدة الإسلامية

المقاصد الخاصة هي: "تلك المقاصد التي تتعلق بكل ركن أو متعلّق من متعلقات الإيمان مستقلاً بذاته"^(٢).

إن لكل ركن من أركان الإسلام مقاصده الخاصة إضافة إلى المقاصد الكلية للإيمان، ولكن المبارك في كتاباته اهتم أساساً بالحديث عن مقاصد الإيمان بالله واليوم الآخر، وأشار - على قلة - إلى مقاصد الإيمان بالأنبياء، في حين لم يكد يذكر الإيمان بالملائكة والكتب السماوية إلا في مواضع قليلة فضلاً عن ذكر مقاصدها، باعتبار الإيمان بالكتب والملائكة يأتي لاحقاً للإيمان بالرسول.

* أولاً: مقاصد الإيمان بالله:

إن للإيمان بالله مقاصده وآثاره التي تشمل جميع جوانب حياة الإنسان، المعرفية والنفسية والعملية، وعلى جميع المستويات الإيمانية والأخلاقية

(١) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ٥٦، ٥٧.

(٢) حجّية شيدخ، مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك، ٢٩٨.

والتشريعية، وقد أكثر المبارك من الحديث عن مقاصد الإيمان بالله، وآثارها على حياة الفرد والمجتمع الإنساني عموماً، ولعل من الممكن اختصارها في ثلاثة مقاصد كلية، هي: المقصد المعرفي والمقصد الإيماني والمقصد العملي.

١ - المقصد المعرفي: إذ أهم مقصد للإيمان بالله هو الجانب المعرفي: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، ليس باعتباره هدفاً أخيراً، بل باعتباره أساساً لما يليه، فالإنسان منذ القديم يتساءل عن حقيقة الوجود ويبحث عن إجابات للأسئلة الوجودية التي تشغل باله: من أنا؟ من أين جئت؟ ومن أين جاء هذا الكون؟ ومن خلقه؟

وقد أجاب الإيمان بالله على تساؤلات العقل، وأعطاه المعرفة الحقة والمقنعة من خلال الاستدلال بآيات الكون والأنفس، ولم يترك مسألة الوجود معلقة دون حل. إن معرفة الله هي المقصد الإيماني الأول الذي ضيعه المنشغلون بالمادة، في حين حازه المؤمنون، يقول المبارك: "المادي لا يفكر في البداية ولا في النهاية، بل يبحث فيما بينهما، ويشاركه المؤمن في نظرتيه فيما بينهما، ولكنه يتجاوز هذه النظرة ويصعد من الكون إلى خالقه"^(١). وقد جعل الله العقل أداة الوصول إلى هذا المقصد، وجعل آياته في الكون والأنفس طريقاً إليه.

٢ - المقصد الإيماني: إن الإسلام لا يقف في عقيدة الإيمان عند الإقناع العقلي المجرد، وإنما يتنقل به من العقل إلى القلب، ليتحقق معنى الإيمان الحق في حامله، وقد اقتصر المتكلمون في عرضهم عقيدة الإسلام على الإقناع العقلي المجرد، بينما توسع القرآن في الخطاب العاطفي جنباً إلى جنب مع الخطاب العقلي، وكان طريق القرآن إلى الإقناع العاطفي هو إثارة القلق في نفس الإنسان من المصير المجهول أو

(١) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ٢٢ و٢٣.

البائس الذي يضع نفسه فيه إن ترك قضية الكون والنفس معلقة دون حل أو اهتمام، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَتَّكُمُ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥]، يبدأ الإنسان العاقل بالخوف والقلق وتقدير المفسد والمصالح، ويبحث في فطرته عن حاجته الروحية إلى الإله الخالق، ﴿فَأَقْوَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠].

إن هذا الجانب هو ما اهتم به الوعاظ والصوفية في حديثهم عن الله عز وجل ﴿قَالُوا أَلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٨١].

يؤكد المبارك أن منهج القرآن في الحديث عن الإيمان يثير عاطفة الإنسان دون أن يدخل الضيم على قوة أدلته العقلية، ويتابع: "فالقرآن يخاطب الإنسان ويثبته عن طريق قضايا ومشكلاته، ليحرك تطلعه وقلقه إلى معرفة الحقيقة ذات الصلة بحياته الحاضرة ومصيره البعيد، ويجعله بذلك متهيئاً للتفكير في الله" (١).

وعندما يملأ الإيمان القلب يلقي بظلاله على تسكين النفس وإشعارها بالأنس بالله، وذلك عبر صفات الله، فالله رحيم، يرحم عبده، وغفور وودود، ويحب عبده الذي يحبه، وهكذا ينشأ امتلاء روعي وعاطفي في نفس الإنسان المؤمن بالله عبر ملاحظة صفات الله والتفاعل معها، تقول د. حجبية: "يشير محمد المبارك إلى أن الإيمان في القرآن يخلق علاقة بين الإنسان والله عز وجل، تتميز بالنماء والزيادة والقوة، ويتحدث بصورة واسعة عن مقاصد الصفات بعيداً عن الجدل الكلامي".

يقول المبارك في بيان هذه العلاقة عاتباً على المتكلمين تقصيرهم فيها: "وها هنا يبدو الفرق البعيد والهوة السحيقة بين العقيدة النظرية في الفلسفة الإلهية

(١) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ٢٥.

- الميتافيزيق - وبين العقيدة الحية في القرآن الكريم التي تعقد بين الله والإنسان صلة تتصف بالنماء والزيادة والقوة"^(١).

إن المقصد الروحي في الإيمان لا يقف عند تفاعل الإنسان مع خالقه وفق صفاته العليا وأسمائه الحسنی، بل ينتقل إلى علاقة أعمق تسمى "الحب"، ذلك الإكسير الذي يبحث عنه مليارات البشر في غير موضعه، معرضين عن الحب الذي اختصره القرآن الكريم في قول الله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، إذ ليس في الوجود شعور أجمل وأروع من شعور الإنسان أن الله خالق الكون كله يبادلُه حبًا بحب، وذكرًا بذكر، وقربًا بقرب، ورضىً برضى^(٢).

٣- المقصد العملي:

من الإقناع العقلي إلى الإيمان القلبي الذي يملأ روح الإنسان ونفسه، ومن الإيمان إلى الواقع العملي، هكذا ترتب مقاصد الإيمان بالله كجهاز ذي ثلاثة أجزاء، كل جزء منها يحرك ما بعده، وآخرها يعود بالثبوت على أولها. وإيمان العبد ناقصٌ إن لم تصطبغ علاقاته بصبغة العبد المؤمن، فيكون مع خالقه عبدًا خاضعًا، ومع خلقه إنسانًا عادلاً ومحسنًا^(٣)، يقول المبارك: "إن الطريق الوحيد الذي يجنبك هذا التناقض بين اعتقادك وعملك؛ أن تعتقد اعتقاد المؤمنين وتعمل بعمل المشركين بالله الكافرين لأنعمه؛ هو أن تعبد الله وحده ولا تشرك بعبادته شيئاً"^(٤).

(١) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ٤١، ٤٢.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٧٣.

(٣) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ٣٩.

(٤) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ص ٧٥، ٧٦.

وهكذا يبني المبارك فلسفته في فهم العقيدة الإسلامية على مبدأ أن الإيمان لا يتحقق إلا بعبادة الله والتزام أوامره، وهذه العبادة هي التي تعود على الإنسان بتثبيت إيمانه وتعميقه، ودونها يبقى اعتقاد الإنسان المسلم في خطر الاقتصار على الاقتناع العقلي دون أن يصل مرحلة الإيمان القلبي الحقيقي.

* ثانيًا: مقاصد الإيمان بالحياة الآخرة:

أثناء الحديث عن الإيمان بالآخرة في العقيدة الإسلامية يتوسع المبارك في الحديث عن حقيقتها في القرآن والسنة، ويعرض لبعض المسائل التي وقع فيها الخلاف في علم الكلام بسلاسة دون الإشارة إلى وجود خلاف فيها، ويستعيض عن ذلك بالحديث الوافي عن أثر الإيمان بالآخرة على سلوك المؤمن، ويقرر أن الحديث عن العمل والسلوك جنبًا إلى جنب مع الحديث عن الإيمان بالله واليوم الآخر جزء من العقيدة لأنه أسلوب القرآن في الحديث عن الآخرة والبعث والعمل والحساب والجزاء، ولأنه يربط الآخرة بمقاصدها تتضح الصورة الصحيحة لعقيدة الإسلام كما أرادها الله، بما فيها من تداخلات عملية بين الإنسان والكون وخالفهما^(١).

ومن أهم مقاصد الحياة الآخرة التي ذكرها المبارك ثلاثة: المقصد المعرفي والعاطفي والعملي، والمقصد العملي منها يأتي على وجوه.

١ - المقصد المعرفي: اهتم الإنسان منذ القديم بالبحث عن حقيقة الموت ومصير نفسه من بعده، وذهب الفلاسفة والحكماء في ذلك مذاهب شتى لا يقين فيها. إن المقصد المعرفي للإيمان بالآخرة بما يحققه من سكينه معرفة الحقيقة لا يقل

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٣٥ - ١٥٩.

أهمية عن المقصد العاطفي المتمثل في قلق المؤمن على مصيره، أو المقصد العملي المتمثل بتقليل أخطاء الإنسان الذي يعلم أنه محاسب على عمله مجازى عليه.

وقد انبسط الحديث القرآني عن الحياة الآخرة حتى استوعب مجمل جوانبها، وأهمها بيان مراحلها الأربع الأساسية، الأولى: مرحلة ما بعد الموت المسماة بحياة البرزخ، ثم المرحلة التي يختل فيها نظام الكون وتنتهي فيها الحياة، تتبعها مرحلة البعث التي سماها القرآن "الخلق الجديد" أو (النشأة الآخرة)، ورابعها مرحلة البعث والجزاء والخلود^(١).

بهذا يحقّق الإيمان بالآخرة على الوجه القرآني مقصده المعرفي بالإجابة على مجمل ما يثور في النفس البشرية من تساؤلات عن عالم ما بعد الموت، وترك القرآن بعض الجوانب التي لم يجب عليها، لا تخرج عن قول الله سبحانه: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴿٣﴾﴾ [البقرة: ٢-٣].

إن المقصد المعرفي للإيمان بالآخرة لا يقف عند بيان ما فيها مستقلة أو منفصلة عن الإنسان، بل يستمر في إضاءة داخل الإنسان حتى يجيب على شكوكه حول انتظام الكون في مقابل اضطراب حياة البشر وامتلائها بالظلم وألوان من الفوضى، وهنا يأتي دور الإيمان بالآخرة ليطفئ هذه الشكوك عبر تذكير الإنسان أن الحياة الدنيا التي يعيشها هي حياة ناقصة لا تكتمل صورتها إلا بالاتصال بالآخرة، فما تعانیه الحياة من نقص تكمله الآخرة عبر رد الحقوق إلى أهلها، حتى يعوض الخلل الذي اقتضته طبيعة الدنيا، التي خصصها الله للعمل والاختبار، يقول الأستاذ محمد المبارك: " كل يوم نكتشف من أسرار خلق الله ما يزيدنا إيماناً بحكمته وبكمال

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٤٠ - ١٤١.

المطلق فيما يخلق، أو ليس من مقتضى حكمته وعدالته أن يكمل هذه الحياة البشرية في حياة كلها خير وكمال وعدل ورحمة" (١).

٢- المقصد النفسي:

القرآن لم يقتصر في حديثه عن الآخرة على إثباتها عقلاً، ولم يقتصر على الغاية المعرفية من إثباتها، بل كان له مقصد آخر، وهو استثارة الجانب النفسي في الإنسان، عبر تحريك عواطفه، فثمة انفعالات مختلفة تحدثها دعوة القرآن الإنسان إلى الإيمان بالآخرة وتذكرها، منها تصوره لمصيره الأبدي شقاء أو نعيمًا، فناء أو خلودًا، مما سينعكس على شعوره وسلوكه، ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥١﴾ أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا ﴿٥٠﴾﴾ [الإسراء: ٥٠-٥١]، ومن الانفعالات التي يقصدها الإيمان بالآخرة شعور النفس بالخجل والحياء من الله الخالق المنعم، والخشية من غضبه، والحرص على مرضاته وقربه وحبه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ ﴿٢﴾﴾ [البقرة: ٢٠٧] (٢).

٣- تكوين الشعور بالمسؤولية:

يرى المبارك أن حديث القرآن الكريم عن الحياة الآخرة كان متنوعًا، والحقيقة التي تتكرر دائمًا وفي كل موضع يُذكر فيه الإيمان بالحياة الآخرة؛ هي مسؤولية الإنسان عن أعماله في الحياة الأولى. حتى إنه ل يبدو أنها هي المقصود الأساسي من ذكر الآخرة وما فيها (٣)، قال الله تعالى: ﴿وَوَضَعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا

(١) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ٥٢.

(٢) المرجع السابق، ٤٦ - ٤٩.

(٣) نظام الإسلام: العقيدة والعبادة، ١٣٦. حجية شيدخ، مقاصد العقيدة في كتابات المبارك، ٣٠٧.

فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا ﴿٤٩﴾ [الكهف: ٤٩]. وإن هذه المسؤولية التي أكثر القرآن من ذكرها كلما ذكر الآخرة، تكون أمام الله وحده^(١).

إن لهذا الشعور بالمسؤولية أثره في إصلاح الفرد وبالتالي صلاح المجتمع، فعقيدة الإسلام تهدف إلى إشعار الإنسان بمسؤوليته الدنيوية والأخروية، ليتولد عن الشعور بها صلاحه واستقامة سلوكه في السر والعلن، وبهذا تتميز عقيدة الإيمان عن العقائد الوضعية التي توقف الإنسان أمام مسؤولية اجتماعية بحتة^(٢).

٤ - دفع المؤمن إلى الكفاح في الدنيا:

في منظور الإسلام؛ الآخرة هي حياة مكملة للحياة الدنيا، على خلاف ما شاع في ديانات أخرى، يقول المبارك: "إن العظمة الخالدة في هداية القرآن أنه لم يصور الآخرة على أنها مناقضة للدنيا متنافرة معها، بل متصلة بها منسجمة معها"^(٣). ولكن شاع في عصور إسلامية مختلفة الدعوة إلى ترك الدنيا والزهد فيها؛ لأن العوض سيكون في الآخرة، وتمدد هذا الشعور اللذيذ بالكسل حتى وصل إلى دفع البعض لقبول الفساد والظلم والذل بادعاء أن الآخرة تكفيهم، وشاع أن الدنيا دار الكفار والآخرة دار المؤمنين.

يرى المبارك أن الإيمان بالآخرة جاء ليدفع الإنسان إلى الجهاد في الحياة وعمارتها، ويستغرب كيف انعكست الصورة ففهم بعض المسلمين من الإيمان

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ص ١٣٨.

(٢) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ص ٤٦ - ٤٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٧.

بالآخرة عكس ما جاء لأجله، ويرى أن تفكيرهم مناقض لما جاء في القرآن الذي ندد بمن يعتقد تنافر الدنيا والآخرة، قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٢]، يقول المبارك عن الوعاظ الذين توهموا التنافر بين الدنيا والآخرة: "وهؤلاء يدعون إلى ما لم يدع إليه الإسلام من الإعراض عن الأخذ بأسباب العمل والحضارة، والدعوة الخبيثة إلى الفقر مخالفين بذلك صريح نصوص القرآن"^(١).

إن أحد أهم مقاصد الإيمان بالحياة الآخرة، دفع المؤمن إلى الكفاح في هذه الحياة، فتكون حافزاً له على الثورة على الظلم ومقاومة الظالمين ومجاهدة المعتدين وبناء الحياة على أكمل وجه؛ إذ لا ينال نعيم الآخرة إلا بذلك، بل التقصير في ذلك خيانة لأمانة الله كما أكد القرآن: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧]، وأما ما شاع من مدح الفقر الذي استعاذ منه النبي ﷺ في دعائه: «اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَالْفَقْرِ»^(٢)، فهو أثر للنسك الأعجمي والزهد المزيف الذي ألصق بالإسلام حسب ما يؤكد المبارك، ويتساءل: "هل سكت أبو بكر عن الظالمين الذين ظلموا الفقراء بامتناعهم عن دفع الزكاة؟ فهل ترك أمرهم إلى الله أم أشهر السيف في وجوههم؟"^(٣).

(١) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ٥٨.

(٢) رواه أحمد وأبو داود والبخاري في الأدب المفرد، وصححه الحاكم في المستدرک، ووافقه الذهبي، رقم (٩٩)، ٩٠/١.

(٣) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ٥٨ - ٥٩.

* ثالثاً: مقاصد النبوة

كما أن للإيمان بالله واليوم الآخر مقاصدهما فإن للنبوة مقاصدها، يقول الغزالي في تعليقه على بعض توجيهات رسول الله ﷺ: "فانظر إلى جزالة لفظه ﷺ في الكناية وإلى إشراق نور النبوة من مصالح الآخرة التي هي أهم مقاصد النبوة إلى مصالح الدنيا... فسيحان من أرسله رحمة للعالمين ليجمع لهم بين بعثته مصالح الدنيا والدين"^(١).

في هذا النص يجمل الغزالي مقاصد النبوة بصلاح الدين والدنيا، وهو مقصد عام من بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، يذكر الأستاذ محمد المبارك بعض وجوهه وفق ما يلي:

١ - هداية الناس:

إن المقصد الأول لبعثة الأنبياء دلالة الناس على الإيمان بالله واليوم الآخر، فالعقل البشري لا يستقل بمعرفة الخالق والاستدلال عليه كما يرى المبارك، بل يقرر أن الإنسان لو ترك لنفسه بادئ ذي بدء وفي عصوره الأولى لجنح إلى عبادة ما ينفعه أو ما يرهبه ويخاف منه من هذا الكون، وما كان عقله ليوصله وحده إلى عبادة الإله الواحد خالق الأكوان.

فكان المقصد الأول لإرسال الأنبياء توجيه الإنسان لعبادة الخالق وحده، وتحرير البشرية من الخضوع لغير الله، وما يتبع ذلك من إنذار يوم التلاق وتعریف الإنسان على الغيبات التي لا يستقل عقله بإدراكها، أو حتى شؤون الحياة وقواعدها كمعرفة الخير والشر وتقدير حدودهما، وهذا مما تختلف في تقديره عقول البشر، فتحتاج إلى حكم

(١) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١/١٤٢.

عدل فيها، وكان الحكم فيها الأنبياء الذين جاؤوا بأوامر الله للبشر، وبينوا لهم الخير من الشر، وأخرجوهم من الظلمات إلى النور^(١)، قال الله تعالى: ﴿رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [الطلاق: ١١].

٢- الاقتداء بالأنبياء:

إن الأنبياء هم النماذج البشرية المثالية التي تمثلت دين الله، ومن مقاصد إرسالهم أن يتعلم الناس كيف ينفذوا تعاليم الله، فهم نماذج بشرية كاملة هداهم الله إلى الصراط المستقيم واصطفاهم واجتباهم وأرسلهم لهداية الناس، ليكونوا لهم قدوة في إنسانيتهم وسمو نفوسهم وخلوصها لله^(٢).

٣- تكوين إنسان عالمي:

وإذا اشتركت النبوات في إصلاح الإنسان وهدايتها، فإن رسالة نبينا محمد ﷺ تميزت باستهداف بناء إنسان عالمي قادر على العمل وفق قول الله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨]، وهو إنسان يشعر بانتمائه مع سائر البشر إلى آدم عليه السلام، يقول المبارك: "وكان الإنسان قبل الإسلام لا يشعر إلا بانتمائه إلى قبيلته وعشيرته وقوميته، حتى إن الأنبياء كانوا مرسلين كلاً إلى قومه"^(٣).

يرجع المبارك ذلك إلى أن الجماعات البشرية الأولى كانت تعيش منعزلة بعضها عن بعض في بيئاتها الطبيعية، فأرسل الله لكل منها نبياً خاصاً بها، ولما تطورت

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٩٠.

(٢) المرجع السابق، ٩١ - ٩٢.

(٣) محمد المبارك، المجتمع الإسلامي المعاصر، ٥٠ وما بعدها.

البشرية وارتقى العقل والتقت الجماعات والشعوب احتاجت إلى رسالة عالمية تضبط هذا التواصل، وتكون هداية لهم جميعاً، فكانت تلك خاتمة الرسالات؛ رسالة نبينا محمد ﷺ^(١).

* رابعاً: مقصد الإيمان بالملائكة

إن مقصد القرآن من الحديث عن الملائكة تصحيح المفاهيم المتعلقة بطبيعة وجودهم ومقدار تدخلهم في الكون، بحسب الأستاذ المبارك، ومنها إشعار البشر بمراقبة الملائكة لهم وإحصائها ما يعملون بأمر الله سبحانه وتعالى، ولم أر المبارك يذكر هذا الأخير.

١ - تصحيح المفاهيم:

إن المقصد من الإيمان بالملائكة على طريقة القرآن تصحيح المفاهيم بخصوص ما يتعلق بهم، فقد اختلف الناس في وجود أرواح في الكون غير ما نشهده من العالم المادي، ثم اختلف الناس في مدى أثرها على الكون أو سلطتها على البشر، أما في قضية وجودها فيقول المبارك: "إن الإسلام لم ينف وجود هذه المخلوقات الخفية، بل أقر وجودها"، وفي قضية أثرها يقول: "ولكن الإسلام حصر عملها ودائرة نشاطها خارج نطاق النظام الحسي والحياة الإنسانية الظاهرة، ورفع تأثيرها الضار في تفكير الإنسان وحياته العملية"^(٢).

وهي قبل ذلك من الشؤون السمعية التي لا مدخل للعقل فيها، يقول المبارك: "ونستطيع أن نقول: إن الاعتقاد بهذه الغيبات كالملائكة والجن لا ينافي العقل وإن

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٠٩ - ١١٠.

(٢) المرجع السابق، (١٣٣).

كان العقل في ذاته لا يدل عليها ولا يثبتها"^(١). فمما تضمنه مقصد الإسلام من عرض صورة الملائكة تبين أنها ليست شريكة لله، وإنما هي مخلوقات من مخلوقاته لا أثر مباشر لها في قدر الإنسان أو حياته، يقول المبارك: "سبق الإسلام اعتقاد شائع في بعض البيئات بأن الملائكة آلهة تعبد أو أنهم بنات الله، فجاء الإسلام ناقضاً هذه العقيدة، الملائكة ليسوا إلا نوعاً من المخلوقات التي خلقها الله، كالإنسان وإن اختلفت عنه في طبائعها وخصائصها"^(٢).

٢- معرفة الحقيقة:

وهي كما سبق في مقاصد الإيمان السابقة، إذ معرفة الأمور على حقيقتها في قضية الملائكة وفي باقي قضايا الغيب التي ذكرها القرآن من مقاصد الإسلام.

* خامساً: مقاصد الإيمان بالكتب

أوحى الله إلى بعض أنبيائه بكتب وصحف لتكون دساتير محفوظة لدى أقوامهم يتوارثونها من بعدهم ويرجعون إليها عند الخلاف، والأستاذ المبارك لم يكد يتعرض لشيء مما يتعلق بالإيمان بالكتب السماوية السابقة، في حين تكلم عن القرآن الكريم ومقاصده في بعض المواضع، وهنا أجتهد في إجمال ما خطه عن مقاصد القرآن في بدايات كتابه "نحو إنسانية سعيدة"، مع أن ما ذكره فيها لا يمكن القول بأنه يكون نظرة كاملة عن مقاصد القرآن الكريم.

١- تبليغ رسالة الإسلام إلى العالم:

كانت لغة النبي ﷺ العربية، وكان لا بد من كتاب يحوي الرسالة الخاتمة،

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٢٨.

(٢) المرجع السابق، ١٢٨ و١٣٢.

ويمثل الوسطة بين رسالة النبي وباقي الأمم، فكان ذلك هو القرآن الكريم، معجزة رسول الله ﷺ الباقية، وبدونه لم يكن العرب ليتمكنوا من أداء مهمة نقل الرسالة العالمية إلى الأمم الأخرى، كما لن يتمكن المسلمون بدونه من الحفاظ على الرسالة الخاتمة حتى يرث الله الأرض ومن عليها، يقول المبارك: "وقد كان البدء بالعرب، إذ ليس من الممكن الميسور أن يبلغ الناس جميعاً في آن واحد، ولذلك نزل الخطاب بلغتهم ليتمكنوا من فهمه، ثم دعوة الأمم الأخرى إلى مبادئه وتعاليمه"^(١).

٢- هداية البشرية:

يؤكد المبارك أن القرآن تضمن صلاح البشر وأسس مدنيتهم وسعادتهم الدنيوية والأخروية، إذا هم عملوا بما فيه، ولكن المسلمين في العصور الأخيرة غفلوا عن هذا المقصد، واكتفوا بتلاوة ألفاظه والوقوف على أنغامها^(٢).

ومما تضمنته رسالة القرآن حسب المبارك: بسط الآفاق أمام العقل البشري، وإعادة قراءة التاريخ البشري بجانبه المادي والحضاري الديني، وترسيخ المساواة بين البشر وما تقتضيه من حرب على الظلم والاستبداد ونصرة للمظلومين، ومما تضمنه الدعوة إلى التعايش بين المختلفين في الدين والتوجه الفكري، ووضع دستور للبشرية يقيم التوازن ويشجع على التضامن وينظم المجتمعات الإنسانية، فيخرجهم بذلك من الظلمات إلى النور^(٣).

٣- ربط العرب بالإسلام:

يرى المبارك أن العرب أساس من أسس الإسلام، فكما لا يمكن فصل

(١) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ١٧.

(٢) المرجع السابق، ٨.

(٣) المرجع السابق، ٨ - ١٢.

الإسلام عن العرب كما يفعل علمانيو القومية، فإنه ليس من الممكن الحديث عن الإسلام دون العرب. فقد كان من مقاصد القرآن بالشكل الذي أنزل عليه ربط العرب والقرآن ببعضهما البعض، وهذا ما يحمّل العرب مسؤولية زائدة على ما تتحمّله الأمم الأخرى، يقول المبارك: "ولئن كانت رسالة القرآن إلى الناس كافة، فإن العرب هم أول من خوطب بالقرآن وبلسانهم نزل وعن طريقهم تبلغ العالم هذه الدعوة الإنسانية الحضارية الخالدة"^(١).

فقد جعل الله العرب حملة العقيدة والمبشرين بها، وجعلهم شهداء على الناس وجعل الرسول شهيداً عليهم، وبهذه الصورة التي نزل بها القرآن وجدت علاقة بين العرب وكتاب الله لا يمكن أن تنفصل بحال.

* سادساً: مقصد الإيمان بالقدر

الإيمان بالقدر جزء من الإيمان بالله وفهم علاقته بخلقه، ولهذا لم يذكره المبارك كركن مستقل، جرياً على طريقة القرآن الكريم في عدم ذكره ركناً إلى جانب الأركان الخمسة، وقد جاء ركناً سادساً في بعض الأحاديث لأهميته في تحقيق الإيمان بالله، وأيضاً لارتباطه في زمن النبي ﷺ بالصراع بين الديانات السماوية والديانات الثنوية أو المشنوية، خاصة ديانة المجوس التي كانت تعتقد وجود إلهين أحدهما يخلق الخير والآخر يخلق الشر.

وقد توسع المبارك في الحديث عنه بشكل كبير في معظم كتبه، لما لفهمه على الوجه الصحيح من أثر في استقامة الاعتقاد مع الحياة، ولما للفهم الخاطئ له من أثر مقيت على الأفراد والأمة.

(١) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ١٣.

يرى المبارك أن المقصد العملي للقدر منح المسلم السلام والطمأنينة أثناء تنفيذ أوامر الله له بالعمل والجهاد في هذه الحياة، على خلاف ما شاع في العصور المتأخرة من انقلاب في مفهوم القدر أدى لدى كثيرين إلى ترك العمل وتحقيق الأسباب اعتماداً على القدر، بل يرى المبارك أن البلىا - وهي نوع من القدر - أمر المسلمون بمواجهتها بقدر آخر، ويستدل لذلك بكلام الإمام الجيلاني فيقول: "قال الشيخ عبد القادر الجيلاني - وهو من كبار الدعاة إلى الله على فقه وبصيرة - : أغلب الأقدار بالأقدار"^(١).

المطلب الرابع: خلاصة في صورة العقيدة:

رأينا من خلال هذا المبحث أن صورة العقيدة الإسلامية عند المبارك تتكون من أركان وعلاقات ومقاصد تدور حول ثلاثة موضوعات كبرى، وخلاصة ذلك في هذا الموجز:

- ١ - العقيدة ليست معتقداتنا في الجانب الإلهي فقط، بل تشمل مع الإلهيات هدي القرآن المبين لصفة الكون والإنسان أيضاً وعلاقتهما بخالقهما أو ببعضهما.
- ٢ - هناك فرق بين الاعتقاد العقلي المجرد، وبين الإيمان الذي يملأ كيان الإنسان عقلاً وروحاً وسلوكاً.

٣ - بالنسبة لمواضيع العقيدة ينبغي أن تمشي على ثلاثة محاور: الحديث عن الله والكون والإنسان وبيان العلاقات بينهم، ثم الحديث عن أركان الإيمان.

٤ - أسلوب تجريد الأفكار والعقائد الذي شاع في علم الكلام لا يقنع إنسان العصر الحديث، فعند الحديث عن عقيدة الإسلام ينبغي ذكر آثارها العملية

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٥.

ومقاصدها العامة والخاصة، إذ هي جزء من الحديث العقدي القرآني الذي اهتم
بالجوانب العملية والحسية للعقيدة.

نسأل الله صدق الاعتقاد وتمام الإيمان وحسن العمل.

** ** *

المبحث الثالث: منهج المبارك في تجديد الفكر العقدي

في هذا المبحث أتتبع ملامح التجديد في الفكر العقدي السني عند الأستاذ محمد المبارك، وقد جاء في أربعة مطالب، الأول: التجديد في شخصية المبارك، الثاني: مبررات التجديد عند المبارك، الثالث: التجديد على مستوى المواضيع، والرابع: التجديد على مستوى المنهج.

المطلب الأول: التجديد في شخصية المبارك:

يعتبر التجديد الذي قدمه الأستاذ محمد المبارك في الفكر العقدي، تجديداً منضبطاً ومناسباً للعصر في الوقت ذاته، امتاز بالتركيز على الجانبين العملي والمقاصدي لقضايا الإيمان، ولهذا ترك أثراً كبيراً في الأوساط العلمية والأكاديمية والدعوية فسلكه أو تأثر به أعلام كثيرون من معاصريه ولاحقيه، منهم الشيخ أبو الحسن الندوي، ومالك بن نبي، والشيخ محمد الغزالي، وكذلك تلامذته أو من في مقامهم أمثال الدكتور يوسف القرضاوي والدكتور عدنان زرزور، والدكتور محمد فاروق النبهان، والشيخ مجد مكي، والمفكر الجزائري الدكتور الطيب برغوث، والدكتور عبد المجيد النجار، والدكتور محمد عياش الكبيسي، وغيرهم من علماء المشرق والمغرب.

وإذا ما أردنا أن نتتبع مكونات التجديد في شخصية المبارك نجدها تعود إلى مصدرين أساسيين:

الأول: الشيخ بدر الدين الحسني، ذلك العالم الموسوعي، الذي سبق فكره عصره، وجمع بين العلوم الشرعية والمادية وبين شخصية الصوفي والمحدث

والمجاهد والمرجع العلمي والاجتماعي، فكان مصدرًا للتأصيل والتجديد، ومنطلقًا للنهضة العلمية الدينية الحديثة في سوريا عمومًا وفي دمشق خصوصًا.

الثاني: دراسته في الغرب، بعد تسلحه بالعلوم الإسلامية والعربية الأصيلة^(١).

فقد منحه ذلك القدرة على الدمج بين المعارف الموروثة والمعاصرة، وفهم حاجات المسلمين وعموم البشر بشكل أوسع ممن حصر نفسه في كتب علم الكلام القديمة، ونقل صراعاته المرتبطة بظروفها إلى الواقع.

بالغوص في هذين المصدرين وقف المبارك على أصالة العلوم الإسلامية كما وقف على مداخل الفكر الغربي ومخارجه، وعمل على تطوير مناهج الفكر الإسلامي والعقيدة بما يحقق مقاصد الإسلام ويعرض حقائقه بلغة معاصرة، أو بما يحقق عرض الإسلام بقوة تقارع المذاهب الفكرية والفلسفية الحديثة.

وبالحديث عن منهج التجديد عند المبارك؛ فإنه في حين اقتصر جمع من علماء العقيدة المعاصرين على التصنيف في عقيدة الإسلام على طريقة علم الكلام التاريخية، وإضافة بعض المباحث الضرورية إليها، توجه المبارك إلى الأصل وهو القرآن مهتديًا بموروثنا الكلامي، غير مقدم له على كتاب الله الحاضر بين أيدينا، فغرف من معين كتاب الله مباشرة ليروي ظمًا طالبي العلم ودارسي الإسلام.

وإذا كان التيار التقليدي السني اليوم يسمي إعادة تلوين التراث أو إلصاق مباحث معاصرة به تجديدًا، فإن التيار الحدائثي يرى التجديد في نبذ موروثنا العلمي الأصيل، بينما الصواب في الجمع بين الموروث والواقع بما تقتضيه الحكمة، وجعل القرآن حكمًا فيما يختلف فيه المنهج. وهذا ما فعله المبارك، انطلق من القرآن إلى

(١) حجية شيدخ، مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك، ٢٩١.

الواقع مهتدياً بالموروث المعرفي للمسلمين متجنباً ما لم يتعرض له القرآن وليس له حاجة في الواقع.

وهنا تطرح الأسئلة نفسها، ما مبررات التجديد عند المبارك؟ وما شكل التجديد في الفكر العقدي على مستوى المواضيع والمنهج والوسائل؟

هذا ما سيجيب عنه هذا المبحث، مهتدياً بطريقة تأليف المبارك غالباً، وبما صرح به أحياناً عن منهجه في التجديد والتأليف أحياناً، كما في قوله واصفاً أحد كتبه في العقيدة: "كتاب يُعرض فيه الإسلام عرضاً شاملاً لجميع جوانبه، مترابط الأقسام، من مصادره الأصلية، في أسلوب يخاطب أبناء العصر دون تخصيص للمسلمين، بطريقة موضوعية لا تعتمد على إثارة عواطف المسلمين وحدهم، بل تكون موجهة إلى الناس جميعاً ليعرفوا الإسلام أولاً"^(١).

المطلب الثاني: مبررات التجديد عند المبارك:

إن دوافع المبارك للتجديد تتلخص في شعوره بقصور علوم المسلمين الموروثة عن الوفاء بحاجات العصر، بسبب اصطباغها بصبغة التقليد، وتقصير الأجيال في تطويرها، وجريان أكثر علماء الأمة المعاصرين على النقل. وأفضل الدوافع فيما يلي:

١ - عدم وجود كتاب يعرف بعقيدة الإسلام:

يرى المبارك أنه إلى منتصف القرن العشرين لم يكن ثمة كتاب مختصر جامع يعرف بالإسلام ويعرضه لغير المسلم أو للمسلم الذي يود التعرف على الإسلام بطريقة منهجية معاصرة، في حين تجد لكل تيار فكري وديني وفلسفي كتباً لا حصر

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٣.

لها تعرف بها وتقدمها إلى البشرية، وهذا ما دفعه إلى العمل على تأليف يعرض الإسلام بصورة واضحة مختصرة انطلاقاً من عقيدته، يقول المبارك: "من الغريب أنك لو أردت أن تعرّف مستعلماً عن الإسلام، لأعيك أن تجد كتاباً يضم شتات الموضوع ويحافظ على جوانب الإسلام دون الدخول في الخلافات على غرار الكتب التي تزخر بها مكتبات الغرب في عرض كل دين أو مذهب"^(١)، ويقول في موضع آخر: "لا تزال الحاجة قائمة إلى تأليف جديدة تشتمل على عرض كامل للتصور الإسلامي للوجود أو صياغة جديدة للعقيدة الإسلامية من حيث طريقة عرضها وأسلوبها في التعبير"^(٢).

وهنا يتضح أن التجديد عند المبارك يشمل الموضوع والمنهج، وذلك عبر العود المباشر إلى القرآن الكريم لتأسيس الرؤية العقدية^(٣).

ولم يقتصر المبارك على كتاب واحد في بيان الإسلام بلغة معاصرة، بل كان له في الموضوع أربعة كتب خاصة ما بين صغير وكبير، الأول "نظام الإسلام" في ثلاثة أجزاء، والثاني "نحو إنسانية سعيدة"، والثالث "العقيدة في القرآن الكريم"، والرابع "نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث"، كما عرض للجانب العقدي والمعرفي في الإسلام في العديد من كتبه الأخرى.

ويشترط المبارك في كتاب التعريف بالإسلام أن يتضمن تصحيح المفاهيم الخاطئة عن الإسلام، نظراً لتشوش الرؤية عند كثير من الناس، وإعطاء المسلمين

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٣.

(٢) المرجع السابق، ٤.

(٣) فتيحة دوار، الدرس العقدي عند محمد المبارك، ١٠٩.

صورة سيئة عن الإسلام، تسهم في تشويه الرؤية"^(١).

٢- الحاجة إلى التكامل في عرض العقيدة:

يرى المبارك أن التشوه في صورة الإسلام كدين وعلاقة العقيدة بغيرها من أجزاء الدين جاء من الاقتصار على العلوم التخصصية وعدم محاولة بناء التصور الإسلامي من جميعها، فيقول: "أما الصورة المجزأة المفككة فقد كانت نتيجة دراسة جوانب الإسلام المتعددة - التي كانت تؤلف في عهد الرسالة وحدة متماسكة لا تنفصل - منعزلاً بعضها عن بعض"^(٢)، فيرى المبارك أن الإسلام كدين أو عقيدة يجب أن يدرس ضمن هذه الثلاثية، الاعتقاد والعمل والأخلاق.

٣- حاجة البشرية إلى التعرف على عقيدة الإسلام:

يرى المبارك أن الإنسانية جميعها مسلمها وغير مسلمها بحاجة إلى فهم حقيقي للعقيدة الإسلامية للوصول إلى السعادة الحقيقية في ظل فشل الأنظمة العالمية الأخرى في الوصول إليها، يقول: "إن استيعاب الفكر الإنساني الحديث للعقيدة الإسلامية وحسن فهمها ووعيتها وعميقاً بعد تجارب المذاهب العقائدية الحديثة التي فشلت في إسعاد البشرية؛ كفيل بإيجاد حضارة جديدة بحيويتها وقوتها وتقدمها"^(٣). وهذا ما يستدعي إعادة النظر في مناهج تأليف العقيدة الإسلامية وطرق عرضها كما يقرر المبارك.

المطلب الثالث: التجديد في عرض المواضيع:

عرض القرآن الكريم مواضيع عقيدة الإسلام بطريقة تحقق التوازن بين أركان

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٤.

(٢) المرجع السابق، ١٩.

(٣) المرجع السابق، ٧.

العقيدة، بإعطاء كل ركن ما يحتاجه من البيان والاستدلال عليه، أو ذكر ما له من أثر في صلاح الإنسان.

ومع تناول التصنيف في علم الكلام تضخمت بعض جزئيات العقيدة تأثراً بالجدل التاريخي الذي رافقها، كمسألة البعث الجسماني ومسألة مفهوم الرزق، بينما شغلت مواضيع أساسية في العقيدة مواضع أصغر بكثير مما هي عليه في القرآن الكريم، كموضوع العلاقة بين الله والعبد أو بين الإنسان والكون، أو أثر الإيمان بأسماء الله وصفاته على عقيدة الإنسان وسلوكه.

عمل المبارك في مؤلفاته على إعادة ترتيب قضايا العقيدة وفق القرآن الكريم، وإعطائها من المساحة مثل ما أعطاها القرآن الكريم، وقد وُفق في ذلك إلى درجة جيدة، وإلى جانب ذلك ناقش قضايا العقيدة المعاصرة من القرآن بمقدار ما تحتاجه البشرية اليوم، في حين أهمل ما ارتبط بخلاف تاريخي لم يعد موجوداً اليوم.

أ- ترتيب المواضيع:

رغم تأكيد المبارك على أهمية كل ما جاء عن الله في حقائق الوجود، إلا أنه يرى أن في مواضيع العقيدة أولويات يقتضيها ترتيب أصول العقيدة وفروعها، أو قضاياها الكبرى والأخرى الجزئية.

فمن أبرز مبادئ التجديد على مستوى مواضيع العقيدة: ذهابه إلى أن أركان الإيمان الخمسة، لا يمكن أن تعرض بالسوية ذاتها، كما لا يمكن أن تأخذ الحيز نفسه في كتب العقيدة، بل يُبدأ بمعالم العقيدة الكبرى، وهي الثلاثة المذكورة في مواضع عدة من هذه الدراسة، وهي الإيمان بالله واليوم الآخر والأنبياء، يقول المبارك في بيان هذا المنهج: "أن يكون عرض العقيدة الإسلامية مقتصرًا بادئ ذي بدء على معالمها

الكبرى وأسسها دون الدخول في التفصيلات والجزئيات والخلافات"^(١). ويقصد المبارك بما يذهب إليه ترتيب مواضيع العقيدة نفسها من حيث الأولوية مع أهميتها جميعاً، إضافة إلى تجنب ما ليس من أصول العقيدة من خلافات موروثية.

ب- عرض العقيدة ضمن النظام الإسلامي:

إن الملحظ الثاني في قضية التجديد على مستوى المواضيع: هو عرض مواضيع العقيدة موضعاً مكانها من خريطة نظام الإسلام العامة، ويكون ذلك ببيان موقعها المؤسس ضمن خريطة الإسلام دون غوص في التفاصيل غير العقدية، يقول المبارك: "يجب أن يراعى في عرض العقيدة الإسلامية أنها المنطلق لبناء النظام الأخلاقي والنظام التشريعي، لذلك يجب أن يظهر في عرضها أنها أهل لهذه الفروع، وأن تبدو فيها مرتكزات ومستندات هذه النظم"^(٢).

ج- عرضٌ لمواضيع العقيدة في مجموعة من كتب المبارك:

للمبارك العديد من الكتب العقدية، منها ما أُلّف لمناقشة بعض جوانبها، ومنها ما كُتِب ليكون شاملاً للعقيدة ككل، وسأقدم هنا عرضاً لمواضيع علم العقيدة في بعض كتبه، لنكوّن صورة عما أراده المبارك من تجديد كل من التأليف العقدي والفكر العقدي على مستوى البنية الموضوعية.

١- كتاب نظام الإسلام:

هو كتاب منهجي دُرِّس في كلية الشريعة في دمشق سنوات طويلة تحت اسم نظام الإسلام، وقد تمّ انتحال أو سرقة أجزاء منه من بعض أساتذة الكلية ممن خلفه

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ص ٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٦.

في تدريس المادة في فترة نظام الأسد، فليُتنبَّه إلى سبب وجود المباحث ذاتها في الكتابين. وكتاب المبارك يقع في ثلاثة أجزاء: نظام الإسلام: العقيدة والعبادة. ونظام الإسلام: الحكم والدولة. ونظام الإسلام: الاقتصاد.

وهنا نعرض للجزء الأول الواقع في ١٩١ صفحة. يبدأ الكتاب بمقدمات تتضمن منهج التأليف وحاجتنا إلى التجديد في منهج التأليف، ثم عناوين مثل: قلق الإنسان في العصر الحديث، ما هو الإسلام؟ نظام الإسلام. بعد المقدمات التي استغرقت أكثر من ثلاثين صفحة يبدأ قسم العقيدة، وترتيب المواضيع العقدية فيه كالتالي:

الكون، الله الخالق، الإنسان، صلة الإنسان بالكون، صلة الإنسان بالله، الإنسان حر ومسؤول. واستغرقت أكثر من أربعين صفحة، حوت مواضيع العقيدة (الله والكون والإنسان) والعلاقات بينها.

ثم النبوات، وفيها: النبوة، الإنسان وحقائق الوجود، طبيعة النبوة، الوحي وماهيته، دلائل صدق النبوة، النبوات السابقة وخاتمة النبوات، محمد رسول الله ﷺ، الإيمان بالنبوة ونتائجه. وقد استغرقت أكثر من أربعين صفحة.

ثم السمعيات، وفيها: الغيبات، المسؤولية العظمى والحياة الآخرة، طريق القرآن في عرض الحياة الآخرة وإثباتها، أثر الإيمان باليوم الآخر والحساب. وفي هذا القسم تكلم المبارك تحت عنوان الغيبات عن الملائكة والجن باختصار.

بعد ذلك تكلم عن مفهوم العبادة والعلاقة المتداخلة بينها وبين العقيدة في عشرين صفحة تحت عنوانين، هما: مفهوم جديد للعبادة، خصائص العبادة الإسلامية ومزاياها.

ويؤخذ على مواضيع الكتاب عدم حديثه عن الكتب السماوية والملائكة على طريقة القرآن، إذ اختصر فيهما اختصارًا مبالغًا لا يتوافق وما ذكره من التزامه منهج القرآن الكريم في عرض مواضيع العقيدة. وهنا سرد لمواضيع (نظام الإسلام: العقيدة والعبادة) كما في فهرس الكتاب:

٩٢	الإنسان وحقائق الوجود	٣	مقدمة الطبعة الأولى
٩٣	طبيعة النبوة	٨	مقدمة الطبعة الثانية
١٠١	الوحي وماهيته	١١	قلق الإنسان في العصر الحديث
١٠٤	دلائل صدق النبوة	١٣	ما هو الإسلام؟
١٠٩	النبوات السابقة وخاتمة النبوات	٢٤	إدخال هذه المادة في الدراسات الجامعية
١١٦	محمد رسول الله ﷺ	٢٧	نظام الإسلام كما تنصوره
١٢٦	الإيمان بالنبوة ونتائجه	٣٥	القسم الأول العقيدة
١٢٨	الغيبات	٣٨	الكون (الطبيعة)
١٣٤	المسؤولية العظمى والحياة الآخرة	٤٥	الله الخالق
١٤٦	طريق القرآن في عرض الحياة الآخرة وإثباتها	٥٣	الإنسان
١٥٥	أثر الإيمان باليوم الآخر والحساب	٥٨	صلة الإنسان بالكون
١٦١	القسم الثاني: العبادة	٦٥	صلة الإنسان بالله
١٦٩	مفهوم جديد للعبادة	٧٣	الإنسان حر ومسؤول
١٨٣	خصائص العبادة الإسلامية ومزاياها	٨٣	النبوة

٢ - كتاب نحو إنسانية سعيدة:

هذا الكتاب لم يوجهه المبارك إلى التعليم الأكاديمي، بل وجهه لمن يريد التعرف على الإسلام من المسلمين أو غير المسلمين، وإضافة لاشتهاره باسم "نحو إنسانية سعيدة"، إلا أن المبارك وضع له اسمًا آخر، إضافة إلى عنوان فرعي، أما اسمه

الآخر فهو "حلقات من نظام الإسلام"، وأما عنوانه الفرعي فهو: "نظرات في الكون والحياة والمصير وفي الإنسان والمجتمع من خلال الكتاب العربي المبين".

وتجد بعض مواضيع هذا الكتاب منشورة في مجلات إسلامية مختلفة، إما بنصها أو بمواضيع قريبة منها. وهو كتاب يجمع بين الدعوة والعلم.

وترتيب مواضيع كتاب "نحو إنسانية سعيدة" كالآتي:

١٠٢	الإيمان بالله والحياة الآخرة أساس الحضارة القومية	٣	المقدمة
١٠٩	بين الإسلام والنصرانية	٨	مبادئ وأسس للحياة الإنسانية
١١٧	نظرة إجمالية في آثار العقيدة الإسلامية وتنتائجها	٢١	من الكون إلى الله الخالق
١٢١	خصائص العقيدة الإسلامية ومميزاتها	٢٦	من نظام الكون إلى الله المقتدر
١٢٩	شوائب العقيدة	٣٢	آفاق الكون وعظمة الخالق المدبر
١٣٣	العقائد الفاسدة أو الباطلة	٣٩	الإنسانية بين الغاية البعيدة والأهداف النسبية
١٤٠	النبوة	٤٦	المصير والمسؤولية
١٥٨	خاتمة الرسائل	٥١	تكامل الوجود
١٦١	محمد رسول الله ﷺ	٥٦	جهاد الحياة وعقيدة الخلود
١٨٥	العبادة في الإسلام	٦٢	أيها الإنسان (١)
١٩٥	العبادة بين مفهومين	٧٢	أيها الإنسان (٢)
٢٠٤	مقاييس التقوى في الإسلام	٧٩	آثار العقيدة
٢١٥	الصوم جزء من نظام كامل للحياة	٨٤	من آثار العقيدة - العدالة
٢٢٢	الحج تاريخه ومقاصده	٩١	من آثار العقيدة - التعاون الإنساني
		٩٦	من آثار العقيدة - الرحمة (٣)

٣- مواضيع عقدية في كتب أخرى

العقيدة تداخلت في مجمل ما كتب المبارك، ومن ذلك كتابه "الإسلام والفكر العلمي" الواقع في ١٣٠ صفحة، وطبعته دار الفكر في بيروت عام ١٩٧٨م، فقد كانت فكرته تكمن في الدفاع عن العقيدة ضد الشبه التي تدعي أن عقيدة الإسلام تتعارض والعقلية العلمية السليمة، وقد أطال المبارك في مناقشة هذه الفكرة والاستدلال على نقضها من الواقع والتاريخ حتى خرج باستطراده عن أصل المواضيع العقدية.

ومن العناوين التي نجدتها فيه: نظرة الإسلام إلى الكون والطبيعة، السببية في الإسلام وعند المفكرين المسلمين، المفهوم الإسلامي للسببية، التفكير العلمي ونظرة الإسلام الكونية.

وفي هذا الكتاب عرضٌ معاصرٌ لمسألة العمل والقدر عند المعتزلة وأهل السنة، لكن من خلال نظرة متكاملة عن الأسباب والمسببات والكسب وأثر العمل ومنهج التجربة في الإسلام.

ومن الكتب التي تعرض فيها إلى العديد من مواضيع العقيدة: كتابه "الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية" إذ حوى عناوين مثل: أزمة مجتمعنا وأزمة الإنسانية، ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد، نحو وعي إسلامي حديث، فكرة التطور، المشكلة الثقافية في العالم الإسلامي. وكلها تتكلم عن العقيدة مباشرة أو عن آثارها على حياة المسلمين، أو عن تصحيح بعض المفاهيم العقدية الخاطئة التي أورثت ثقافة غير إسلامية في المجتمع المسلم.

وأما كتابا المبارك الصغيران "العقيدة في القرآن الكريم" والآخر "نظام

الإسلام العقائدي في العصر الحديث" فهما مخصصان للعقيدة أصالة، وسيأتي الحديث عنهما مفصلاً في مبحث الدرس العقدي.

د- السببية كنموذج من موضوع العلاقات:

إن موضوع العلاقات بين أركان العقيدة الثلاثة: الله والكون والإنسان؛ الذي يشغل مساحة كبيرة من كتب المبارك هو موضوع جديد بمجمله، وإن كانت بعض مباحثه قد وردت في تصنيف العقيدة على طريقة المتكلمين، وسأذكر من قسم العلاقات نموذجاً لموضوع جديد أضافه المبارك، وهو موضوع السببية. وسأدرج فيه كما فعل، لكن باختصار.

* أولاً: تأصيل السببية من القرآن

من صفة التقدير التي نسبها الله لنفسه في القرآن الكريم ينتقل المبارك إلى الحديث عن السببية كنظام منبثق عنها، فيقرر أن القرآن نص على مفهوم السببية - أو الاقتران - في كثير من آياته، ويؤصل وجودها عبر النقاط التالية:

١ - سرد حوادث متعاقبة والإشارة إلى تعاقبها.

٢ - ربط الحوادث فيما بينها ربطاً يشعر بالارتباط السببي أو الاقتران، ﴿وَهُوَ

الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٩٩].

٣ - تعميم الحوادث واطراد جريانها بأساليب مختلفة منها الفعل المضارع،

﴿يُنزِلُ سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يُجْعَلُهُمْ رُكَّامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ﴾ [النور: ٤٣].

٤ - ما في الكون من سنن مطردة وترابط واقتران إنما هو بتقدير الله تعالى:

﴿تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [الأنعام: ٩٦].

٥- إن هذا الربط من الله تعالى بين الأشياء ليس ربطاً اضطرارياً عقلياً لا يتخلف بحيث يكون السبب علة وجود المسبب أو خالقه، بل يمكن أن يتخلف وإن جرت العادة باقترانهما أو كون أحدهما سبباً والآخر نتيجة^(١).

* ثانياً: السببية من العقيدة

إن منهج المبارك في العقيدة يعتمد الرجوع إلى القرآن كمصدر أساسي لها، ولهذا فإنه عندما يقرر موضوعاً جديداً في العقيدة فإنه يقرره بناء على توفر مزيتين فيه: وجوده في الحديث العقدي القرآني، ثم حاجة العصر إليه. ولهذا فإن المبارك بعد أن يقرر دلائل السببية في القرآن يعود ليقرر أنها جزء من مفاهيم العقيدة؛ عن الله والكون وصلة الله تعالى بالكون كونه خالقاً له وخالقاً ما فيه من حوادث، ومقدر السنن المطردة التي تسير عليها مخلوقاته، ومقدر قوانين الاقتران والترابط والسببية فيما بينها^(٢).

* ثالثاً: الاستدلال التاريخي على المسألة

إن من منهج المبارك أن يستدل بترائنا وآثار السلف على ما يطرحه من مسائل عقدية أغفلها علماء الكلام، وإن كانت هذه العادة غير مطردة، فبعد أن يناقش قضية السببية ينطلق إلى الاستدلال على وجودها عند المسلمين، فيقف على سبيل المثال في كتابه "الإسلام والفكر العلمي" في عشرات الصفحات على قانون التجربة عند المسلمين، ويتوسع في الحديث عن اعتمادهم السببية والاقتران أساساً لتطوير العلوم، ويستدل لذلك بسرعة تطور العلوم الطبيعية منذ انتشار الإسلام، ويرد في ذلك على المسلمين الذين نفوا الأسباب واكتفوا بالتواكل، كما يرد في الوقت ذاته على

(١) محمد المبارك، الإسلام والفكر العلمي، ٥١ - ٥٤.

(٢) المرجع السابق، ٥٩.

من يدعي أن الإسلام دين روحاني بحث لا يصلح للحياة لأن قوانين العقيدة فيه تنفي السببية، وتدفع إلى التواكل وانتظار التغيير من الغيب^(١).

إن هذا العرض السريع لقضية السببية يبين نوع المواضيع الجديدة التي جدد بها المبارك علم العقيدة الإسلامية، ويتبين من خلاله، موازنته في اعتماد مواضيع العقيدة بين الرؤية القرآنية وحاجات الإنسان المعاصر، ثم استدلاله بالتراث على أحقية ما يتكلم فيه.

المطلب الرابع: التجديد على مستوى المنهج:

تتميز المؤلفات العقدية التي قدمها المبارك، باحتوائها منهجاً متكاملًا في التجديد من جهة طريقة التأليف، أو بنصها صراحة على أساليب التجديد التي تحتاجها مؤلفات العقيدة الإسلامية، وهنا أذكر أهم معالم التجديد في منهج محمد المبارك، حسب ما صرح به أو ظهر من طريقة التأليف.

١ - النظرة الشاملة:

من أبرز ما امتاز به منهج التجديد عند المبارك، عرضه عقيدة الإسلام بشمولها وترابطها؛ داخلياً بين مواضيعها، أو خارجياً بالترابط بينها وبين أنظمة الإسلام الأخرى المبنية على عقيدته، يقول المبارك في توضيح هذا الجانب: "أن تعرض العقيدة على أنها نظرة شاملة مترابطة الأجزاء ترابطاً منطقيًا، لا أن تعرض في أقسام منفصلة وأبواب مستقلة على نمط الأبواب المعروفة في علم الكلام"^(٢).

(١) محمد المبارك، الإسلام والفكر العلمي، ١٢٧.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ص ٥.

٢- بساطة الأسلوب:

بعد التجديد على مستوى كيان العقيدة ومفهومها، يبرز الملمح الثاني من جهة الأهمية في التصنيف العقدي، وهو أسلوب عرض العقيدة، إذ يعتمد المبارك البساطة والمباشرة في الخطاب، ومعرفة ذلك لا تحتاج جهداً كبيراً، إذ يكفي الاطلاع على مؤلف واحد في الموضوع لتظهر هذه المنهجية^(١)، يقول المبارك في نصه على أهمية هذا الجانب في التصنيف العقدي المعاصر: "أن يسلك في عرض العقيدة أسلوب العصر الحديث من حيث التعبير ومناهج البحث والاستدلال، وأن تكون قوة العرض بحيث تقارع المذاهب العقائدية المستحدثة، ويظهر ضعفها وفسادها دون الانغماس في جو جدلي"^(٢).

إضافة إلى التجديد في الأسلوب وأهدافه في سياق العصر يُلاحظ تأكيد المبارك على ضرورة ألا تتحول كتب العقيدة إلى مصنفات للخلاف والجدل، كما وقع لبعض كتب الكلام.

وهذا الوضوح الذي ينشده المبارك ينبغي أن يشمل أدلة علم الكلام لتكون وفق المنهج القرآني الواضح، للخروج من حالة التعقيد التي وصلت إليها كتب علم الكلام الذي بقي وقفاً على المتخصصين، يقول المبارك: "وجميع الأدلة المعروفة في علم الكلام، وفي فلسفة ما وراء الطبيعة مبثوثة في القرآن ولكن بطريقة حية، وبأسلوب يمكن أن تفهمه الخاصة والعامة كل بقدر طاقته"^(٣). ويقول المبارك عن هذا المنهج القرآني

(١) فتيحة دوار، الدرس العقدي عند محمد المبارك، ١٠٩.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٥.

(٣) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ٣٢.

الحي في موضع آخر: "إن عرض الإيمان بمنهج القرآن الكريم من شأنه أن يجعل هذا الإيمان مستساغاً عند الخاصة والعامة، فيعود هذا القرآن إلى تحريك النفوس ودفح الإنسان إلى إقامة حضارة مبرأة من شوائب المذاهب المادية"^(١).

٣- الأصالة:

مما يرتبط بالملمح السابق، عدم الوقوع في فخ العصر الذي امتاز بالدعوة إلى تذويب الحدود، فيلجأ بعض المؤلفين في العقيدة إلى إيجاد أصل عقدي إسلامي لكل نظرية فلسفية حديثة، أو إيجاد صلة بين كل دعوة إنسانية معاصرة وبين أصول الإسلام، فهذا مما ينبغي الحذر منه بالحفاظ على أصالة الإيمان وذاتيته، يقول المبارك: "يجب كذلك تجنب تأويل النصوص القرآنية رغبة في التوفيق بينها وبين النظريات والفلسفات الحديثة والاكتفاء بمعرفة الموقف الحقيقي للإسلام، ذلك أن للإسلام ذاتية مستقلة يجب أن تعرض وتجلي حتى تعرف أصالتها"^(٢).

إن ما ذكره المبارك هو ما يسمى بالأصالة في الطرح، فعقيدة الإسلام تؤخذ من مصادره، وليس من مصادر الآخرين، وإرضاء الآخرين غاية لا تدرك. وهذا الفخ الذي يذكره المبارك ليس جديداً؛ إذ وقع بعض فلاسفة المسلمين الأقدمين في شيء من ذلك حينما حاولوا التوفيق بين الإسلام وفلسفة اليونان.

٤- إظهار الأثر العملي للعقيدة الإسلامية:

من صفات التجديد في الفكر العقدي عند المبارك، الحديث عن الجانب العملي والأثر المباشر لعقيدة الإسلام، وهذا الجانب يمكن عده في التجديد على

(١) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ٤٤، ٤٥.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ص ٦.

مستوى منهج التأليف، كما يمكن عده في وسائل التجديد وأدواته، وقد حرص المبارك في مؤلفاته على بيان كل أثر عملي يرتبط بأي ركن من أركان عقيدة الإسلام كما فعل في عقيدة الإيمان بالله، إذ قال: "وأما العقيدة التي جاء بها القرآن، فقد كانت قوة فعالة، محرّكة غيرت مجرى التاريخ وبدلت معالم الحضارة، ونشرت مفاهيم جديدة للحياة، وأقامت على أساسها حضارة رائعة كان القرآن دستوراً والعربية لغتها ومبادئ المساواة والعدل والإنسانية أسسها"^(١).

٥- تصحيح المفاهيم المعاصرة:

في حين توجهت الكثير من كتب العقيدة الإسلامية عند أهل السنة إلى الحديث عن شبه قديمة، ظهرت في حقب مختلفة من التاريخ القديم، وجّه الأستاذ المبارك قلمه نحو إشكالات العصر الحديث، فأخذت حيزاً واسعاً من كتبه مما أكسب كتاباته صفة الحياة في واقع المسلمين، فناقشت كتبه الكثير من الأفكار الخاطئة الراجحة في المجتمع المسلم المعاصر، كما لم يغفل الإشكالات القديمة التي ما زالت حاضرة ومستمرة.

ويمكن التمثيل لذلك بما كتبه في قضية التوكل، يقول المبارك: "أما التوكل فقد فهمه المتأخرون في عصور الانحطاط أنه ترك الأسباب ولم يكن كذلك ما يوحي به القرآن كتاب الله ولا أحاديث النبي الكريم ﷺ وأفعاله ولا فهم الصحابة وسيرتهم"، من أين يأخذ المبارك مستنده في نقد هذا المفهوم؟ إنه يعتمد القرآن في تصحيح أفكار يرى أنها بعيدة عن منهج الإسلام، يتابع المبارك فيقول: "ورد في القرآن: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ فجاء التوكل في الآية تالياً لعزم الإنسان، وورد فيه كذلك الأمر بالدفاع

(١) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ص ٧٤.

وقتال الأعداء والسير في الأرض، ولو كان معنى التوكل عدم الأخذ بالأسباب لما أمر الله تعالى بهذه الأوامر^(١).

٦ - التجديد في الوسائل:

إن من ضمن منهج التجديد عند المبارك التجديد على مستوى الوسائل التي تعرض بها عقيدة الإسلام. وثمة تقاطع واضح بين المنهجية والوسائل، فمسالك منهجية التأليف جعلها المبارك أدوات لتقديم عقيدة الإسلام للمسلمين وغيرهم.

ومن الوسائل التي اعتمدها: الخطاب الوجداني، واستخدام لغة العلم كما في مناقشته لموضوع السببية، وتركيزه على الآثار العملية للإيمان، واعتماده الخطاب البسيط المباشر، والهجوم على أخطاء الآخرين، وعدم الوقوف موقف المدافع الذي سلكه بعض مصنفي العقيدة المعاصرين.

ولعل من أبرز الوسائل الجديدة التي تميز بها تصنيف المبارك عن تصنيف المتكلمين إثارة الفطرة والوجدان جنباً إلى جنب مع الاستدلال العقلي، إذ يرى أنه من الخطأ اعتماد أحد المسلكين دون الآخر، فيؤكد المبارك على أن الواجب في وسائل الاستدلال على العقيدة عدم الاقتصار على الجانب العقلي في عرض النظرية الإسلامية العامة إلى الوجود^(٢).

وإن المبارك لا يقتصر على الإقناع العاطفي في عرض العقيدة، بل يستخدم الأسلوب ذاته لتحريك الجيل المسلم وإثارته عاطفياً نحو قضايا الرسالة القرآنية عموماً، فيحمله مسؤولية حمل العقيدة الإسلامية، كما في قوله: "ويحمل عبء هذه

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٥.

(٢) المرجع السابق، ٦ و٧.

الرسالة الجيل الجديد من أبناء الشعوب الإسلامية، ومؤسساتها التعليمية وجامعاتها"^(١).

ومن أبرز وسائل تقديم العقيدة عند المبارك استخدام لغة العصر، وهي لغة علمية عملية أكثر من أن تكون لغة فلسفية تجريدية، ولهذا يميل أحياناً إلى الحديث عن بعض مسائل العقيدة بمنطق الربح والخسران: ماذا سيخسر الإنسان لو اعتقد وجود الآخرة، في مقابل: ما الذي يمكن أن يخسره إن أنكر وجود الآخرة وتبين له بعد الموت خطأ ما كان عليه من إنكار، كما فعل في كتابه "نحو إنسانية سعيدة"، والمبارك يرى أن ذلك أسلوب قرآني، إذ لا يكاد يذكر القرآن أمراً أو نهياً أو حقيقة عقدية أو آية من آيات الكون إلا ويرفقاها بأثر مادي لها يستفيد منه الإنسان في دنياه أو أخراه^(٢).

المطلب الخامس: نماذج للتجديد:

وهنا أعرض لعدة نماذج تفصيلية يظهر من خلالها منهج المبارك في التصنيف العقدي، وهي: الآخرة، والعلاقة بين الإنسان وخالقه، والنبوة.

* النموذج الأول: الآخرة كما يعرضها المبارك

إن عرض الآخرة في كتب علم الكلام يختلف نوعاً ما عن الطريقة القرآنية التي يقدمها المبارك، فقد تكلم القرآن بتوسع عن الآخرة مستوعباً جميع أطرافها، بينما أغفلت كتب الكلام الحديث عن بعض الجوانب، كذكر أثرها على السلوك الإنساني، وتوسعت في جوانب أخرى يرى المبارك أنها تعود إلى ظروف تاريخية، كما في قضية البعث الجسماني والروحاني، وقضية رؤية الحق سبحانه وتعالى، إذ لم يتعرض لها

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٧.

(٢) محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة ص ٦٢ و ٦٧.

المبارك إلا عرضاً في كتبه العقدية، لأن الخلاف حولها انتهى أو كاد حسب ما يرى. بعد عرض المبارك لأدلة إثبات الآخرة الموجودة عند المتكلمين، لكن بأسلوب قرآني بسيط وواضح، ينتقل إلى الحديث عن جوانب عدة من عالم الآخرة كما في السياق التالي:

١ - الآخرة مسؤولية الإنسان أمام أعماله:

بعد إثبات البعث يكثر المبارك من الحديث عن أثر الآخرة في حياة المؤمن كجزء من عقيدة الإسلام، يقول في بيان هذا الجانب: "من أبرز ما يتصف به الإنسان أنه ذو إرادة ومكلف ومسؤول، ومسؤوليته هذه مضاعفة؛ إذ لها وجهان، وجه دنيوي يتضمن القيام بما كُلف به وتحمل نتائج المباشرة، ووجه أخروي يتحمل فيه نتائج أعماله أمام خالقه، وذلك يوم القيامة"، ولا يكتفي ببيان معناه الإيماني ومكانه التشريعي حتى ينتقل إلى المقارنة بالقوانين الوضعية والديانات الروحانية المجردة، فيقول: "وقد تميز الإسلام بذلك عن كثير من الديانات والقوانين الوضعية التي اقتصرت على أحد نوعي المسؤولية الدنيوية أو الأخروية"^(١).

وقد أخبر الله تعالى عن مسؤولية الإنسان في الآخرة، في مواطن كثيرة من كتابه الكريم، في مثل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ [آل عمران: ٣٠]، وحساب يوم القيامة لا يغادر صغيرة ولا كبيرة، فكل ما يعمله الإنسان يحصى عليه، ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكَ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٩]^(٢). يقول المبارك: "وهذه

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٣٥.

(٢) المرجع السابق، ١٣٧.

المسؤولية تقع في حياة أخرى وراء هذه الحياة، إذ تبدأ بموت الإنسان، وتتضمن خمس مراحل: الموت فالقيامة فالبعث فالحساب فالجزاء^(١).

٢- العالم الآخر كما يعرض في القرآن والسنة:

تساءل الإنسان منذ القديم عن حقيقة ما في الآخرة من جنة ونار أو عذاب ونعيم، هل هي حسية أو معنوية؟ أو حقيقة أو مجاز، يجيب المبارك عن هذه الأسئلة في عرضه للآخرة من خلال عدة أفكار أو حقائق كما يسميها^(٢)، مع ابتعاد واضح عن أسلوب علم الكلام في مناقشة هذه القضايا. وقد جاء عرض المبارك للآخرة وفق السياق التالي:

أولاً: طالما أن حقائق اليوم الآخر قادمة عن الأنبياء عليهم السلام الذين أثبت العقل صدقهم وجب الإيمان بما ذكروه كما ذكروه دون إشغال للعقل بحقيقته، لأنه غيب لا تنطبق عليه قوانين عالمتنا.

ثانياً: اللغة التي عبرت عن الحياة الآخرة لغة تقريبية، ولا يمكن تصور كل ما فيها على حقيقته، ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: ١٧]، وفي السنة ما يشير إلى ذلك، إذ ورد أن في الجنة «مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا حَظَرَ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٍ»^(٣).

ثالثاً: ليس في نصوص القرآن والسنة ما يدل على أن وصف الآخرة وما فيها

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٤٢.

(٢) المرجع السابق، ١٥١.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة. رقم (٣٢٤٤)،

مجاز. ويترتب على هذه الفكرة وسابقتها أن كل ما ورد من وصف الجنة والنار والحياة الآخرة حقائق، ولكنها تختلف عن حقائق هذه الدنيا وقوانينها.

رابعاً: لا موجب للنقاش في هذه الغيبات التي لا سبيل إلى الوصول إليها، ولا جدوى من الخلاف فيها، ولهذا لم تكن موضوعاً لنقاشٍ محوريٍّ عند المسلمين الأوائل.

خامساً: أبرز ما ركز عليه القرآن في موضوع الآخرة - بعد إثباتها - هو مسؤولية الإنسان في الآخرة عن أعماله التي اكتسبها في حياته الأولى^(١).

٣- طريقة عرض الآخرة

أما الجانب الآخر الذي يؤكد عليه المبارك في الكتابة عن اليوم الآخر فهو الجانب الوجداني، فالقرآن لم يعالج الآخرة علاجاً عقلياً بحثاً، بل أولى الجانب العاطفي في الحديث عنها أهمية كبيرة إذ حرك قلق الإنسان من مصيره، فذكره بما سيلقاه من نعيم أبدي أو عذاب مقيم حسب عمله وسلوكه في الحياة الدنيا، فالإنسان بطبعه يميل لتجنب ما يؤذيه والحصول على ما يسعده، وكذلك حرك القرآن في الإنسان عاطفة الخشية من ربه المنعم والحياء منه إن هو قابل نعم خالقه بالمعصية، في مقابل حصول الطائع على رضاه وحبه وقربه^(٢)، ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ أُبْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ [البقرة: ٢٠٧]، ولهذا الخطاب العاطفي النفسي أثر كبير في استقامة الإنسان وسمو سلوكه.

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٥١ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ١٥٤.

٤ - العلاقة بين الدنيا والآخرة

من المفاهيم العقدية الأساسية في الإسلام كما يرى المبارك التأكيد على التكامل بين الدنيا والآخرة، قال الإمام الغزالي رحمه الله في الإحياء: "مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدنيا، ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا"^(١)، فالعمل لأجل الآخرة لا يتعارض مع عمارة الدنيا، بل العكس عمارة الدنيا بالحق والعدل والإتقان سبب من أسباب الفوز بالآخرة. ورغم أن القرآن أكد على هذا الجانب بوضوح، فقد ترسخت في عقول بعض المسلمين في العصور المتأخرة فكرة التعارض بينهما، ولهذا تكلم المبارك عن هذه الجزئية في مواضع عدة من كتبه العقدية.

بحسب المبارك يُلاحظ في قضية الآخرة في الإسلام أن الخطاب القرآني وافق بين العمل لأجلها والعيش في الدنيا ولم يقتصر على أحدهما كما فعلت الكثير من المذاهب البشرية، فملذات الدنيا المشروعة والسعي إلى الآخرة يتوافقان ولا يتعارضان: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٧٧]، فيسقط بذلك ادعاء من يزعم أن الدين يدعو إلى الاهتمام بالآخرة فقط ويهمل الدنيا^(٢).

من خلال هذا النموذج يتبين لنا جانب من جوانب الجودة في الفكر العقدي عند المبارك، يحاول المبارك من خلاله، إعادة عرض مفاهيم القرآن وفق فيضه العذب بلغة العصر التي امتازت بالمباشرة والوضوح والبساطة، إضافة إلى مخاطبة العقل والعاطفة جنباً إلى جنب دون خلط بينهما، مع التأكيد على الآثار العملية والاجتماعية

(١) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١/١٢.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٥٩.

للمعتقدات على المجتمعات الإنسانية، إذ لم تعد البشرية في العصر الحديث تهتم كثيراً بالأفكار المجردة، ومنطق الجدل الرياضي الأرسطي كما كان الحال عليه في الفلسفات القديمة، أو في عصور إسلامية متعاقبة نتيجة للتأثر بمنطق أرسطو.

* النموذج الثاني: العلاقة بين الإنسان وخالقه

قسّم العلاقات بمجمله قسم جديد في الكتابات العقدية، أحدثه المبارك تبعاً للقرآن الكريم لتوضيح حقيقة العلاقة بين الله والكون والإنسان، وفي هذا القسم وبالتحديد في شرح الصلة بين الإنسان وخالقه، يلخص المبارك هذه العلاقة بلفظ العبودية، ويرى أن العبودية لها جوانب ومعان كثيرة ذكرها القرآن، من أهمها:

١- الاعتراف بالخالق خالقاً وإلهاً، والاعتراف بعظيم قدرته وفضله وخشيته ومراقبته والشعور بالمسؤولية أمامه، وعبادته وحبه والتفكر في آياته^(١).

٢- الاعتراف بخالق الإنسان والكون، كونه المبدع للسنن التي يخضع لها الإنسان والكون، أو النظام السببي كما نسميه عادة. ويقتضي التوكل على الله تعالى خالق الأسباب.

٣- الاعتراف بعظيم قدرة الله تعالى وعظيم سلطانه وقوته، بما يتضمنه ذلك من خشية الله وتقديسه.

٤- الاعتراف بنعم الله تعالى على الإنسان، ومقابلة ذلك بحمده على صفاته الحميدة ونعمه الجليلة.

٥- الشعور والترقب لرحمة الله تعالى المبسوطة على مخلوقاته، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٦٨ - ٧١.

يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴿[الإسراء: ٥٧].

٦- شعور الإنسان بمسؤوليته أمام الله تعالى خالقه ومالك أمره.

٧- التوجه إلى الله تعالى بالعبادة والسؤال والدعاء والتوبة له وحده، ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]، وعدم دعاء غيره أو عبادته.

٨- حب الله تعالى لأنه مصدر الوجود ومصدر النعم والرحمة، فيدفع الإنسان إلى ابتغاء مرضاة الله. وهو حب يفوق كل ما عداه من أنواع الحب، ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥].

٩- التفكير في آيات الله تعالى ليدوم ذكره واستحضار صفاته في قلب الإنسان، وهذا المعنى من معاني العبودية؛ جامع للكثير من الصفات السابقة، ولهذا أكثر القرآن من ذكره، ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٣٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠-١٩١] (١).

١٠- يعقب المبارك على ما ذكره من جوهر الصلة بين الإنسان وخالقه ومعانيها فيقول: "إن هذه المعاني والمشاعر كلها يمكن أن تلخص وتجمع في معنى واحد هو العبودية، فالإخلاص في عبودية الإنسان لله والتحرر من العبودية لسواه على الإطلاق وإفراده بالألوهية، واستشعار هذه المعاني هو المعنى الأساسي والجوهر الأصيل في صلة الإنسان بالله" (٢).

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٦٨ - ٧١.

(٢) المرجع السابق، ٧١.

يلاحظ في هذا النموذج ذكر مجموعة من معاني العبودية والتوحيد ومفاهيم الشكر والدعاء والتفكير، بقلب وجداني يحجب الرب إلى خلقه، ويقربهم منه. وهذا الأسلوب متسق مع ما أشار إليه في مواضع عدة من ضرورة إثارة الجانب الوجداني لدى الإنسان، فبعض الناس تؤثر فيهم كلمة محبة الله أكثر مما تؤثر أعماق الأدلة العقلية وأجداها في الجدل المنطقي المجرد.

* نموذج ثالث: النبوة بلغة العصر الحديث

يؤكد المبارك على قاعدة يراها غاية في الأهمية في علم الاجتماع واللاهوت، وهي أن تاريخ الحضارة الإنسانية بني على كلا الجانبين المادي والغيبي الروحي رغم محاولة التيارات العلمية المعاصرة تجاهل الحضارة الأخلاقية والروحية البشرية مقابل تضخيم الحضارة المادية، وقد كان مصدرًا الحضارة في ذلك العقل البشري مع الوحي، وإذا كان العقل قد أسهم في الرقي المادي للبشر فقد أسهمت النبوة في تنظيم البشر عبر تعاليم سامية لا يمكن أن تبلغ عقولهم معرفة تفصيل عللها وأحكامها فضلاً عن أن يتمكنوا من سننها بأنفسهم^(١).

وإذا كان المبارك يستدل على إثبات النبوة بما جاء في تاريخ أمم بدائية من تشريعات سامية فإنه يستدل عليها أيضاً بظهور دعاة أخلاقيين وروحانيين في تجمعات بشرية متفرقة ومختلفة متصلة أو منفصلة زماناً ومكاناً، كما يستدل بتشابه دعوات هؤلاء الأشخاص في المبادئ التي دعوا إليها، منهم موسى وعيسى ومحمد ونوح وإبراهيم عليهم السلام، وربما يكون منهم بوذا وزرادشت وكونفوشيوس قبل أن تتبدل تعاليمهم. وقد تميزت هذه المرجعيات البشرية بمكانة عظيمة عند أتباعها

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٨٥.

لما تميزت به في السلوك والشخصية الأخلاقية والروحية^(١).

وإذا كان الاتجاه العلمي البشري المعاصر يحاول تضخيم التاريخ المادي للبشرية على حساب التاريخ الأخلاقي والديني فإن القرآن ركز على الجانب الروحي الأخلاقي، الذي ينبغي تحرير الإنسان من العبودية لغير الله تعالى وتحمله مسؤولية التكليف وما ينتج عنه من حساب، مع تأطيره للجانب المادي وضبطه وعدم السماح له بالطغيان على الجانب الأسمى في الحياة الإنسانية، فورد في القرآن مثل قول الله تعالى: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعَيُْونٍ ﴿٥٥﴾ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴿٥٦﴾ وَنَعْمَةً كَانُوا فِيهَا فَكَاهِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [الدخان: ٢٥-٢٧]، وقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَيِّدٍ فِي مَسْكِهُمْ آيَةٌ جِئْتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُّوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَدَةً طَيِّبَةً رَبُّ غَفُورٌ ﴿١٥﴾﴾. حيث دمج بين المادة والروح في حديثه عن التاريخ البشري، ولم يسمح لأحد الطرفين بإخفاء الآخر، مع تأكيده أهمية حضارة الروح مقارنة بحضارة المادة.

بعد أن ثبت المبارك النبوة بأدلة متعددة، ويقعد لموقعها من سياقات قواعد علم الاجتماع، منتقداً الاتجاه المادي فيه، ينتقل إلى ذكر أهداف النبوة بلغة العصر، فيذكر أهدافاً كثيرة، ثم يجمعها في ثلاثة هي كالأصول لها، وهي:

١- تحرير البشر من عبادة الطبيعة كالشمس أو القمر أو الحيوانات أو الإنسان، وتوجيههم لعبادة الله تعالى الخالق وحده، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَأَجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

٢- إرشاد العقل إلى الحقائق الإيمانية الكبرى التي لا يدركها مستقلاً، وفي مقدمتها الإيمان باليوم الآخر ومسؤولية الإنسان أمام الله تعالى في الحياة الآخرة،

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٨٦.

﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ [غافر: ١٥].

٣- هداية الناس إلى طريق الخير والحق، وتمييزه من الشر والباطل، وإرشادهم أخلاقياً وتشريعياً. وهذا الهدف يختلف شكله وتطبيقه بين الرسالات، بخلاف الهدفين السابقين، فهما ثابتان لم يتغيرا في شريعة مما سبق^(١).

** * *

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٩٠ و ٩١.

المبحث الرابع: الدرس العقدي عند المبارك، وموقفه من علم الكلام

يستند منهج التجديد في الفكر العقدي عند الأستاذ المبارك إلى قواعد واضحة تبدأ من مصادر العقيدة وتمر بمواضيعها ثم أدلتها ووسائلها وليس انتهاء بأسلوب كتابتها، وفي هذا المبحث حديث عن مقارنة المبارك للدرس العقدي، وبيان لموقفه من علم الكلام. وفيه خمسة مطالب.

المطلب الأول: مصادر العقيدة عند المبارك:

ما مصادر العقيدة الإسلامية عند المبارك؟ وإذا كانت قد تعددت فكيف قام بتنظيمها من حيث الرتبة أو المركزية؟ هذا ما ينبغي توضيحه للوقوف على فلسفة المبارك في مقارنة الدرس العقدي وبيان تميزها عن أساليب الطرح التقليدية التي تعتمد؛ قضايا علم الكلام والخلاف اللاهوتي التاريخي مركزاً، والقرآن والسنة وسيلة لإثبات الاختيارات الكلامية بشكلها التاريخي، في تحول واضح بين المركز والوسائل. حيث لم يعد القرآن هو مصدر علم الكلام أو بقية العلوم، بل غدا أداة لدى أصحاب المذاهب والطوائف والمدارس، يقرؤونه ليبحثوا في نصوصه على ما يؤيد ما يذهبون إليه، ويدخلون إليه ليملوا عليه قناعاتهم ويؤولوا نصوصه أو يجتزئون منه وفق قناعات مسبقة، بينما كان الأحرى بهم أن يقرؤوه ليتشبعوا به؛ بمواضيعه وبنائه للدين والإنسان والحياة ويتلمذوا بين يديه ويتمثلوا هداه، وهذا هو الفرق الأساس بين مسلمي اليوم وبين ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه الكرام والسلف الصالح.

ولم يقع هذا الخلل المنهجي في علم الكلام وحده، بل وقع في مجمل العلوم الشرعية واللغوية، فغدت الوسائل غايات، وضاعت كثير من الأهداف الأصلية

للعلوم، وتم الاستغناء عن المصادر التأسيسية وفلسفتها العلمية الناضجة اكتفاء ببعض الكتب التي أنتجت في مراحل التخلف والانحطاط العلمي، وقد بينت نموذج خلل العلاقة بين اللغة ومناهج تعليمها عمومًا ومناهج النحو خصوصًا في كتابي "الطريق نحو ثورة لغوية"، وهو لا يختلف عن الخلل المنهجي الواقع في العلاقة بين علم الكلام ومناهج تعليم العقيدة من جهة والقرآن الكريم من جهة أخرى.

المصدر الأول: القرآن الكريم

يرى المبارك أن القرآن الكريم هو المصدر الأول للعقيدة، وهو المركز الذي تصدر عنه حقائقها، بل يفهم من كلامه أن القرآن هو المصدر الوحيد لعقائد الدين، ومهمة السنة في العقائد التأييد والتبيين، يقول المبارك: "إن أسس العقيدة الإسلامية ومعالمها موجودة في القرآن الكريم ماثلة في سوره وآياته، فإذا أراد الباحث أن يعرفها، فما عليه إلا أن يتحرى ذلك في آيات الكتاب المبين"^(١).

وعن العلاقة بين الكتاب والسنة في العقيدة يقول: "فمن المضمون القرآني المؤيد والمبين بالسنة الصحيحة يكون الانطلاق وتكون صياغة نظرنا الذاتية الجديدة"، وعن الهدف من إعادة تشكيل البناء العقدي من خلال القرآن يقول المبارك: "إن صياغة الإسلام صياغة جديدة في نظام عقائدي كامل سيؤدي رأسًا إلى تصحيح ما حدث في العصور السابقة من انحراف وتشويه وتبديل في النسب والأولويات"^(٢).

ولهذا كتب المبارك كتابه الصغير "العقيدة في القرآن الكريم"، ومما جاء فيه:

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ٣٦.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ١٨.

"لا بد من عرض جديد للعقيدة بالعودة إلى القرآن الكريم نفسه، لاستخراج عناصر هذه العقيدة وأسس الإيمان"^(١). يذكر المبارك عقيب النص السابق أن منهجه في تدريس العقيدة في كلية الشريعة في دمشق كان يعتمد على النظر في كتاب الله بتأمل وتدبر، وتقرير ما نص عليه القرآن من عقائد، بأسلوب القرآن وروحه، مع بيان مرجعية العقيدة لجميع فروع الدين والثقافة الفكرية في المجتمع الإسلامي.

وبالعموم فإن المبارك يرى أن القرآن نص على عقائد الإسلام الأساسية، ولا يمكن أن تكون ثمة عقيدة من أصول الدين لم تقرر في القرآن الكريم. وفي زماننا ألف الدكتور محمد عياش الكبيسي كتابه "المحكم في العقيدة"، وهو يؤكد فكرة المبارك، إذ استدل على العقائد وفق ترتيب المتكلمين بالقرآن الكريم.

المصدر الثاني: السنة النبوية

في ميدان الإيمان لم تأت السنة المطهرة بعقيدة جديدة لا وجود لها في كتاب الله سبحانه، وإنما حوت مفاهيم توضيحية أو مؤكدة لما جاء في القرآن الكريم، وفصّلت فيما يحتاج تفصيلاً مما أسّس له القرآن من عقائد، أو مفاهيم تشرح علاقة الله بخلقه، وتبين نظرة الإسلام إلى الوجود. وكما سبق في قول المبارك: "فمن المضمون القرآني المؤيّد والمبيّن بالسنة الصحيحة يكون الانطلاق وتكون صياغة نظرنا الذاتية الجديدة"^(٢).

ومن عادة المبارك ألا يستدل بالسنة النبوية إلا في توضيح مسألة ذكرها القرآن باختصار، أو لتصحيح مفهوم عقدي خاطئ استند إلى تفسير غير صحيح لبعض

(١) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ٧.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ١٨.

نصوص السنة، فيسوقه ضمن مفهوم الآيات المؤسسة للعقيدة، لبيان المراد منه، والتنبيه إلى أن فصل الحديث عن التأسيس القرآني أدى إلى تفسيره بعيداً عن مقصده الذي جاء لأجله.

ويمكن اتخاذ موضوع التوكل الذي مر سابقاً نموذجاً يظهر شكل مصدرية السنة عند المبارك، فقد قرر الأستاذ أن التوكل معناه الأخذ بالأسباب مع الثقة بالله، وليس معناه ترك العمل، واستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، حيث جاء التوكل في الآية الكريمة تالياً لعزم الإنسان، يقول إثر الاستدلال بالآية: "وفي الحديث الصحيح: (إن الله أنزل لكل داء دواء، فإذا أصاب الدواء الداء برئ بإذن الله)، وفي رواية: (يا عباد الله ألا فتداووا)، وأمثال هذه الأحاديث كثيرة وفيها كلها توجيه للإنسان للعمل والأخذ بالأسباب"^(١).

وهنا يُلاحظ أن المبارك ساق النصوص النبوية لتأكيد معنى قرآني، ونفي ما نسبه البعض إلى السنة من الحث على ترك الأسباب. وليس فيما ذكره من نصوص تأسيس لرؤية عقدية أو مفهوم إيماني لا وجود له في القرآن الكريم.

وهنا نقطة لا بد من الوقوف عليها، وهي في كلام الدكتورة فتيحة دوار عن مصادر العقيدة عند الأستاذ المبارك، إذ تقول: "يؤكد الأستاذ على أن السنة هي المصدر الثاني للعقيدة الإسلامية، قال: العقيدة مصدرها الكتاب والسنة، وفي موضع آخر يوضح نوع السنة المشار إليها بقوله: مضمون العقيدة ثابت لم يتغير ومصدره القرآن والسنة الصحيحة"^(٢).

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٥ و ١٦.

(٢) فتيحة دوار، الدرس العقدي عند محمد المبارك، ٢٥٦.

يُفهم مما ذكرته الدكتورة في دراستها أن المبارك يرى السنة مصدرًا أساسيًا لعقيدة الإسلام وحقائقه الكبرى.

وحسب ما ظهر لي من كلام المبارك أنه يرى السنة توضيحية أو مؤكدة وليست مؤسسة لعقيدة جديدة، كما مر في النصوص المذكورة آنفًا، وما وقع في بعض المواضع من ذكر مرجعية الكتاب والسنة بإطلاق دون تقييد، محمول على ما نبه عليه في مواضع أخرى من كون السنة مبينة ومؤكدة.

إن ما أذهب إليه هنا يؤيده صنيع المبارك الذي يكاد لا يعتمد على شيء من خارج القرآن في شرح قضايا العقيدة، كما تؤيده بعض ملاحظات الدكتورة الفاضلة، إذ تقول في موضع من دراستها: "من السهولة ملاحظة قلة إيراد المبارك للأحاديث النبوية، فيمكن أن تقرأ أحيانًا الكثير من الصفحات ولا تجد حديثًا واحدًا، وكتابه "العقيدة في القرآن الكريم" و"نظام الإسلام العقائدي" خير شاهدين على هذا؛ إذ لا يحويان ولا حديثًا واحدًا"^(١).

ولعل من الجيد بل المهم في مناهج تعليم العقيدة أن تكون أحاديث النبي ﷺ حاضرة بوفرة، ضمن السياق القرآني، لتبني العقيدة بناء متكاملًا يؤسس له القرآن وتشرحه السنة، ولتصحيح المفاهيم العقدية الخاطئة التي شاعت نتيجة الاجتزاء من السنة وقطعها عن القرآن الكريم.

المصدر الثالث: التراث المعرفي الإسلامي

يستدل المبارك بمفاهيم السلف وأقوالهم في العقيدة، للتأكيد على أحقية معنى

(١) فتيحة دوار، الدرس العقدي عند محمد المبارك، ٢٥٧.

عقدي يقرره من القرآن الكريم، ويُقَلُّ من الاستدلال بمن بعدهم، فلا يذكرهم إلا لمأماً، وضمن ما يدخل في مفاهيم العصر الأول.

والمبارك إذ يتعد ما أمكن عن الاستدلال بعلماء الكلام، فإنه لا يرى نبذ التراث الكلامي الذي نشأ حول النصوص العقدية، بل يقدره في سياقه، فيقول عن علماء العقائد: "كان نتاج عملهم ذلك التراث الضخم، والذي كان من أعلامه الأشعري والباقلاني والغزالي وابن رشد والتفتازاني وابن تيمية والقاضي عبد الجبار وغيرهم. وكانت تلك الآثار القيمة التي امتزجت فيها أحياناً العقيدة بالفلسفة والتي أنتجت فلسفة جديدة"^(١).

ينبه المبارك إلى أن نقد بعض الأفكار الكلامية التي جاءت في تراثنا الإسلامي لا يعني الغض من تلك الأجيال التي درجت عليها، كما أن تقديمه تراث السلف الأوائل على من لحقهم لا يعني الغض من اللاحقين، فيقول: "ولا شك أن الفهم الذي يمكن أن نعتبره أقرب للتصوير الحقيقي للإسلام هو فهم الصدر الأول، أي: فهم الصحابة والتابعين"، ويعقب على هذا التقرير فيقول: "ولست أعني أيَّ غض من مفهوم المسلمين للإسلام في سائر العصور التالية، فقد ظهر في كل عصر من كبار العلماء والباحثين والمدركين لحقيقة الإسلام كثير ممن لم تنقطع حلقاتهم وسلسلتهم حتى عصرنا هذا"^(٢).

ومن المفيد هنا ذكر نماذج من تعامل المبارك مع التراث. ففي موضوع التوكل السابق، يؤكد المبارك أن مفهوم ترك الأسباب عقيدة غريبة لا أصل لها في القرآن ولا

(١) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ٥.

(٢) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ٦٢.

في السنة ولا في مفاهيم السلف، ويستدل لذلك بأقوال بعض الصحابة الكرام، فيقول: (وقال عمر بن الخطاب: لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق ويقول: اللهم ارزقني وقد علم أن السماء لا تمطر ذهبًا ولا فضة، وأن الله إنما يرزق الناس بعضهم ببعض)^(١).

وفي موضوع القدر يستدل بفهم السلف وعلماء الإسلام على مر العصور ليؤكد أن القدر فائدته العملية تكمن في حث الناس على العمل مع التسليم لله، على خلاف ما شاع في العصور المتأخرة من ترك العمل اعتمادًا على القدر، فقال: "بل إن ما يقع من المظالم والمفاسد - وهو القضاء والقدر - أمر المسلمون بإنكاره وعدم الصبر عليه، وتغييره. هذا ما فهمته الأجيال الأولى من المسلمين ومن الصحابة ومن تبعهم من علماء المسلمين وأئمتهم، يقول الشيخ الجيلاني: أغلب الأقدار بالأقدار"^(٢).

وتظهر الفائدة العملية من ترتيب مصادر العقيدة، في الطريقة البسيطة التي شرح فيها المبارك العديد من مسائل العقيدة التي غدت من أعقد المواضيع في علم الكلام، منها قضية القدر، فقد عمل على استقرائها في القرآن، وانطلق منه إلى تقرير قواعد هذه العقيدة، فكانت في غاية البساطة والوضوح والمنطقية، في حين انطلق كثيرون سابقًا من السنة نحو تقرير هذه العقيدة فتعارضت لديهم الأدلة، وحكّموا السنة في القرآن، فظهرت لديهم مفاهيم للقدر في غاية التعقيد والصعوبة، بل والخطأ. وكذلك الأمر في مسألة السببية وخلق أفعال العباد.

المطلب الثاني: موقف المبارك من علم الكلام:

عمومًا لم يكن موقف المبارك من علم الكلام إيجابيًا، ولكنه لم يهاجم علم

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٦.

(٢) المرجع السابق، ١٥.

الكلام هجوم منتقد، وإذا كان البعض يرى أن علم الكلام أكبر عائق أمام تجديد علم العقيدة الإسلامية وأنه لا بد من تنقية الإسلام من آثار علم الكلام^(١)، فإن المبارك لا يرى ذلك، أو بتعبير أدق لا نجد له تصريحًا باتجاه هجرة علم الكلام تمامًا، وإنما الموجود نقض بعض الجوانب الكلامية التي تؤثر على طريقة عرض عقيدة الإسلام، مع تصريحه في غير موضع بكونها محمودة بالنظر إلى العصر الذي ظهرت فيه.

* أولاً: موقف المبارك من علم الكلام

يمكن الوقوف على خلاصة رأي المبارك في علم الكلام من خلال تصريحه في بعض المواضع، أن المتكلمين أدوا جهدًا مشكورًا بالنسبة لظروف عصرهم، وواجبنا أن نجتهد في خدمة عقيدة الإسلام ضمن ظروف عصرنا. يقول المبارك في المسائل التي انتقدها في علم الكلام: "وهي لم تكن دائمًا عيبًا أو نقصًا فيها، وإنما كانت من مستلزمات البيئة والعصر لمواجهة العقائد المخالفة والآراء المعارضة"^(٢).

وإذا كان المبارك يرى أن علم الكلام في الأصل نشأ ضمن ظروف اقتضت وجوده بالشكل الذي عليه، فمتى تحول من فاعل إيجابي إلى حالة سلبية في ميدان العقيدة الإسلامية؟

في مقدمة بحثه "العقيدة في القرآن الكريم" يبين المبارك مراحل علم الكلام منذ أن بدأ فاعلاً إيجابياً حتى تحول إلى عامل سلبي، وفق التدرج الآتي:

أ- علماء الكلام الأوائل:

يمدح المبارك ما قام به أوائل المتكلمين فيقول: "إن علماء الكلام - وهم

(١) فتيحة دوار، الدرس العقدي عند محمد المبارك، ص ١٠٧

(٢) محمد المبارك، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ١٦٧.

الباحثون قديمًا في العقيدة الإسلامية - قاموا مقام المدافع عنها في عصرهم في وجه خصومها، ولكنهم واجهوا فلسفة معينة، فكان عرضهم لهذه العقيدة الإسلامية ملونًا بلون الثقافة التي واجهوها وظروف البيئة الفكرية التي عاشوا فيها"، وعن تسلحهم بالفلسفة يقول: "وكانوا في موقفهم هذا الذي تسلحوا فيه بسلاح خصومهم ووقفوا في خطوط الهجوم نفسها موقَّعين ومشكورين" (١).

ب- تطور العقائد الكلامية:

في هذه المرحلة تم التركيز على علم الكلام بالذات، فكتبت منه مختصرات وعليها شروح، يقول المبارك: "وانتهت هذه الآثار الضخمة التي مثلت صراع العقيدة الإسلامية مع العقائد الأخرى إلى متون مختصرة، صيغت فيها الآراء النهائية في خلاصات موجزة ومعقدة أحيانًا، أُطلق عليها عنوان العقائد، مع أنها تحتوي كثيرًا من مسائل الفلسفة" (٢).

ج- مرحلة الخلط بين الثابت والمتغير:

مع تطاول الأيام على المختصرات الكلامية وشروحاتها جاء عصر ظن فيه الناس أن المختصرات والشروح وما فيها من جدليات محكومة بظروفها جزءًا من العقيدة الثابتة، يقول المبارك: "وانتهى الأمر إلى أن خلط الناس بين مبادئ العقيدة وأسلوب عرضها، أو بينها وبين وسائل الدفاع عنها، وتمسك المتعلمون والمعلمون بالأمرين معًا على حد سواء، ولم يفرقوا بين عقيدة خالدة وأسلوب زمني عارض قابل للتبدل" (٣).

(١) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم ص ٤ و ٥.

(٢) المرجع السابق، ٥.

(٣) المرجع السابق، ٥.

في هذا العرض السريع يظهر أن المبارك ينتقد التقليد الحاصل في علم الكلام، والعجز عن التطوير ومواكبة حاجات الأمة في العصور المتأخرة، ولا ينتقد علم الكلام من حيث ماهيته.

* ثانيًا: نقائص علم الكلام عند المبارك

إلى جانب توصيف المبارك لعلم الكلام، قام بعرض شيء من نقائصه. وهو وإن لم يخصص مباحث كاملة ومنهجية لنقد علم الكلام، فقد عرض لذلك في مواضع مختلفة أثناء المقارنة بين التقرير القرآني للعقيدة وبين الشكل الذي غدت عليه مسألها في علم الكلام، أو بين مفهومين أحدهما قرآني، والآخر كلامي تم توظيفه في عصور التخلف بشكل خاطئ.

وباستقراء كلام المبارك نجد أن نقائص الكلام التي انتقده بسببها أنواع ثلاثة: نقائص موضوعية، ونقائص منهجية، ونقائص شكلية.

أولًا: النقائص الموضوعية تتمثل في:

- ١ - عدم التركيز على الأسس الكبرى للعقيدة، في مقابلة غيرها.
- ٢ - إثارة مواضيع لا أثر لها في العقيدة، أو ليست من أصل العقيدة.
- ٣ - فصل بقية مكونات نظام الإسلام عن العقيدة.
- ٤ - إهمال الأبعاد الوظيفية للإيمان، وأركانه، بترك بيان مقاصدها وأثرها في الحياة.

ثانيًا: النقائص المنهجية، وتتمثل في:

- ١ - الخلط بين العقيدة وعلم العقيدة الإسلامية، أو علم الكلام.

- ٢- الخلط بين الأدلة، أو الاقتصار على بعضها.
- ٣- تغليب الجزئيات العقدية على المعالم الأساسية.
- ٤- الاهتمام بالجانب العقلي، على حساب الجانب الوجداني والحسي.
- ثالثاً: النقائص الشكلية، وتتمثل في:

- ١- صعوبة الأسلوب، الذي حصر علم العقيدة في المتخصصين.
- ٢- الصبغة الفلسفية لكتب العقيدة.
- ٣- بُعد لغة الكتب العقدية عن لغة العصر، وطريقة تفكير الناس^(١).
- تعرّض المبارك لذكر هذه النقائص في سياقات مختلفة من كتبه، فأحياناً يجمع عدداً منها، أو يشير إلى رؤوسها مجتمعة، وأحياناً يذكر مسائل مفردة منها، ومما جاء في ذلك في "العقيدة في القرآن الكريم" في حديثه عن علم الكلام: "ليس هو الطريق في عصرنا الحاضر، فقد أصبحت بعض مُسلّمات الفلسفة موضوع جدل واختلاف، حتى إن مبدأ الهوية نفسه ومبدأ تمانع الأضداد ينكره المنطق الهيجلي والماركسي. وطريقة علم الكلام للخواص وليست للجمهور، والقرآن إنما خاطب الجمهور خاصته وعامته"^(٢).

وقد نتج عن هذه النقائص - بحسب المبارك - ألا تجد في القرنين الماضيين كتاباً يعرف بعقيدة الإسلام بشكل واضح وسليم، بل لا تكاد تجد عالماً متخصصاً في العقيدة يتمكن من تأليف كتاب يقدم فيه عقيدة الإسلام ضمن رؤية الإسلام الشاملة،

(١) فتيحة دوار، الدرس العقدي عند محمد المبارك، ص ٩٦ حتى ١٠٢.

(٢) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ٦.

كما فعلت التيارات الفكرية التي ظهرت في العصر الحديث، يقول المبارك:

"بل لعلك لو طلبت إلى عدد من العلماء أن يقدموا لك هذه الصورة الكاملة الموجزة، لبحار بعضهم من أين يبدأ وإلى أين ينتهي، وماذا يأخذ وماذا يدع، وما هي المعالم الهامة التي يجب إبرازها والتفصيلات الثانوية التي لا ضير في إغفالها"^(١)، ويتابع: "هكذا تبدو لنا شدة الحاجة إلى صورة عن الإسلام مبرأة من الشوائب والتشويه، شاملة لجميع جوانبه وأجزائه مع ترابطها وحفظ نِسَبِها ومواقعها"^(٢).

المطلب الثالث: تجديد الدرس العقدي عند المبارك:

إن أطروحات المبارك في إصلاح الدرس العقدي تتوزع على ميدانين، الأول: تجديد الفكر العقدي، والثاني: تجديد منهجية التأليف، ولعل الميدان الأول هو المؤسس للميدان الثاني، فلا يمكن الحصول على منهجية تأليف جديدة بالارتكاز إلى فلسفة معرفية تقليدية وجامدة، ولكن بتجدد فلسفة التفكير العقدي والرؤية الدينية ستتجدد تلقائياً منهجية التأليف.

وهذه الرؤية العقدية الجديدة تركز إلى القرآن الكريم بالدرجة الأولى وتعمل على الإجابة عن أسئلة العصر الحديث بما يوصل رؤية القرآن إلى البشرية دون تشويش بمسائل تاريخية، ليست من الدين ولا تعني شيئاً لإنسان العصر الحاضر.

وهنا لا بد من التذكير بمفهوم التجديد في الإسلام، فهو مختلف عما عليه الأمر خارج موضوع الدين، فالتجديد عموماً قد يعني: تغيير الشيء أو إعادة الجدة إليه، بينما ينحصر مفهومه الديني في المعنى الثاني، وهو إعادة الجدة إلى الدين ليكون على

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٣ - ١٤.

(٢) المرجع السابق، ٢٠.

الصورة الأولى التي كان عليها في زمن النبوة والصحابة الكرام، فالتجديد في علوم الإسلام إعادتها إلى جذتها الأولى في زمن النبوة والسلف بعد إزالة ما علق بها مما ليس منها نتيجة لظروف اجتماعية وتاريخية مختلفة.

وبما أن كل مبدأ من مبادئ التجديد يقتضي تجديدًا موازيًا في منهجية التأليف، فإنني أعرضهما معًا، إيثارًا للاختصار وإعراضًا عن التكرار.

* أولاً: مقترحات المبارك لتقويم الدرس العقدي

لا نجد لدى المبارك اهتمامًا بإصلاح علم الكلام، بل ينصب اهتمامه على تجلية عقيدة الإسلام من كتاب الله، وهذا بخلاف نهج آخرين اهتموا بإصلاح علم الكلام ذاته باعتباره مركزًا لا غنى عنه في دراسة العقيدة، ولكن إن أردنا أن نستخرج من كلام المبارك مقترحًا لإصلاح علم الكلام والدرس العقدي عمومًا، فإننا يمكن أن نحدد معالم هذا المقترح من خلال استقراء النقائص التي عُرِضت في المطلب السابق، إذ إن النقائص السابقة التي ذكرها المبارك لعلم الكلام تقتضي أن تقويم الدرس العقدي ينطلق من تجاوز تلك الإشكالات، والعمل على تجنبها الدرس العقدي المعاصر.

بالاستناد إلى النقائص السابقة نخلص إلى أن منطلقات تقويم الدرس العقدي تعود إلى أصول ثلاثة، الأول: تخليص العقيدة مما ليس منها، الثاني: تحقيق التوازن في عرض العقيدة، داخليًا وخارجيًا، الثالث: الارتكاز إلى القرآن الكريم وحاجات العصر.

أ- تخليص العقيدة مما ليس منها:

لكل عصر أساليبه المنطقية وطرائقه الفكرية وقضاياه ومشكلاته، مما احتاج عرض العقيدة وفق أساليب العصر وقضاياه، مع ثباتها من حيث المضمون. يقول

المبارك: "والمؤلفون في العقيدة في هذا العصر على تفاوتهم في التحرر من أسلوب قداماء المتكلمين لم يستطيعوا أن يخرجوا عن الأطر المرسومة والتعابير المعهودة والمسائل المبحوثة، ولذلك لم يكونوا دعاة ناجحين بل مناظرين مجيدين"^(١).

لعل أبرز فكرة يمكن من خلالها الانطلاق نحو إصلاح الدرس الكلامي فكرة تخليص العقيدة الإسلامية مما ليس من العقيدة، من خلال التفريق بين حقائق الإيمان والاجتهاد البشري في تفسير نصوصها، وذلك بتخليص العقيدة الإسلامية من حمولة الخلاف التاريخي، وهو ملمح واضح في طريقة عرض المبارك للعديد من الفروع العقدية الخلافية، إذ يتبع فيها الواضح من تقارير القرآن الكريم دون إشارة إلى وجود خلاف فيها، يقول الأستاذ المبارك: "وانتهى الأمر إلى أن خلط الناس بين مبادئ العقيدة وأسلوب عرضها أو بينها وبين وسائل الدفاع عنها، وتمسك المتعلمون والمعلمون بالأمرين معاً على حد سواء، ولم يفرقوا بين عقيدة خالدة وأسلوب زمني عارض قابل للتبدل"^(٢).

وقد أدى الخلط بين الدين والتدين، وبين القطعي والاجتهادي، وبين العقيدة والسياسة في زماننا؛ إلى فتن ودماء آذت أمة الإسلام أيما أذى، وما زالت؛ إذ ما زال بعض أهل السنة يعطي لطريقته في التدين وتفسير نصوص الله ورسوله منزلة الدين نفسه، فيرى أي خلاف معه خلافاً مع الله سبحانه، وأي اعتراض على تدينه اعتراضاً على دين رسول الله ﷺ.

وإذا ميزنا العقيدة من علم العقيدة ماذا نفعل بالتراث الكلامي الهائل الذي

(١) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ٧.

(٢) المرجع السابق، ٥.

اشتغل المسلمون بتطويره عصورًا متلاحقة، وبذلوا فيه أئمن الأوقات؟ يبين المبارك رأيه في ذلك فيقول: "إن هذا الجانب من التراث الإسلامي - أعني: علم الكلام في مختلف مراحل وأطواره - تراث ثمين يجب أن يدرسه المتخصصون"^(١).

إن المبارك يرى أن علم الكلام علم اختصاصي يحصر في أهل العلم، أما عقيدة القرآن الواضحة البسيطة فهي لعامة الناس من مسلمين وغيرهم، ولطلبة العلوم الإسلامية ممن ليس متخصصًا في علم الكلام، ولهذا ينبغي أن يكون التأليف المعاصر في العقيدة وفق القرآن الكريم، لصالح خطابه لكل زمان ومكان، ولكل أصناف البشر.

ب- تحقيق التوازن في عرض العقيدة:

ولهذا التوازن عدة وجهات، تتمثل بالتوازن الداخلي والخارجي والبيني. إن التوازن الداخلي يكون عبر تقديم كبرى المسائل العقدية، لبيان الفرق بينها وبين ما يليها في الرتبة، ثم التفريق بين أصول العقيدة وفروعها. ومنه التوازن في عرض مواضع العقيدة الثلاثة (الله والكون والإنسان)، ففي حين تمحور علم الكلام حول الإله، فإن القرآن قد بنى عقيدته على الدمج بين القضايا الإلهية والإنسانية والكونية^(٢). وأما التوازن الخارجي فيكون عبر عرض العقيدة ضمن نظام الإسلام المتكامل، بما يظهر أثر عقيدة الإسلام في باقي أنظمتها الأخلاقية والتشريعية سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو على المستوى الفردي؛ إذ يرى المبارك أن الفصل بين جوانب الدين جزأً مفاهيم الإسلام لدى الناس على المدى الطويل، فيقول:

(١) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ٦.

(٢) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ١٩ - ٢٠.

"وأصبحت هذه الجوانب كلما تقدم الزمان منفصلة بعضها عن بعض بعد أن كان الإسلام وحدة شاملة. وهذا يعطي عن الإسلام صورة جانبية، فهناك إسلام علم الكلام، وهناك إسلام الأخلاق، وهناك إسلام الفقه"^(١).

ورغم أن المبارك يؤكد أن هذا التفصيل مفيد من جهة تقسيم العلوم وتأليفها وترتيبها، إلا أنه يرى أن انعكاسها على فهم الإسلام أدى إلى تجزئة الدين نفسه، وجوانب الدين الثلاثة - الكلام والفقه والتصوف - إن انفصلت لا يمكنها بحال أن تؤدي ما تؤديه مجتمعة. والحل في إعادة التوازن بين أجزاء الإسلام لتكون وحدة متكاملة كما كان الأمر عليه في عصر السلف، يقول المبارك: "والإسلام الأول؛ إسلام الصدر الأول من الصحابة الذين كانوا ملتفين حول الرسول ﷺ، يجمع هذه العناصر الثلاثة جمعاً منسجماً متوازناً حيويًا"^(٢).

وبالنسبة للتوازن بين أقسام العقيدة فيتحقق بالموازنة بين العقلي والروحي والحسي، فالقرآن الكريم حينما دعا الناس إلى الإيمان بالله، وتصديق ما قرره من عقائد وتصورات كبرى عن الكون والإنسان وعلاقتهما بخالقهما؛ لم يعتمد في ذلك على الخطاب العقلي البحت، بل خاطب روح الإنسان ووجدانه، كما خاطب عقله، بل وذكره بما في الإيمان بالله من فوائد مادية عاجلة وآجلة، وبما في الكفر من آلام ومصائب عاجلة أو آجلة. قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقال سبحانه: ﴿اللَّهُ

(١) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ٦١.

(٢) المرجع السابق، ٦١.

الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ
وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْآنْهَرَ ﴿[إبراهيم: ٣٢].

يقول المبارك في الموازنة بين العقلي والوجداني في العقيدة: "فالقرآن يخاطب العقل، ويقدم له الحجج والدلائل المقنعة بوجود الله خالق الكون والمهيمن عليه، ثم يولد في قلبه الشعور بتعظيمه وخشيته ورجاء رحمته والاعتماد عليه، أمران جمعهما القرآن وتفرقا في حياة المسلمين، فأخذ المتكلمون العقلي، وأخذ الصوفية النفسي" (١).

ج- الارتكاز إلى القرآن وحاجة العصر

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، اقتضت حكمة الله أن يكلم كل نبي قومه بما يفهمون ويعقلون، وبذلك جاء القرآن، ولهذا حوى كثيرا من ثقافة العرب الذين كلّفهم حمل رسالة السماء إلى العالم، وقد تميز أسلوب القرآن بالقدرة على خطاب كافة طبقات المجتمع، فيأخذ كل منهم من معينه بقدره، ﴿فَسَأَلَتْ أَوْدِيَةَ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد: ١٧].

وانطلاقاً من هاتين الخاصيتين، وهما: خطاب الناس بلسانهم، وقدرة القرآن على مخاطبة الجميع؛ ينطلق المبارك نحو تقويم الدرس العقدي، فيرى أنه من الواجب أن يتميز بهاتين الصفتين، الوضوح القرآني، وخطابه الناس بلسان عصرهم.

ومن إعجاز القرآن أن شكل خطابه واستدلاله متوافق تماماً مع لغة العصر العلمية وطريقة تفكير الناس اليوم، كما كان الحال عليه في كل عصر، ولذلك فإن جمود الدرس العقدي على الصبغة الكلامية التاريخية المختلفة عن القرآن في الموضوع وعناصر

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ص ٧.

الخطاب وأدوات الإقناع، والبعيدة عن منطق العصر؛ أدى إلى ظهور فجوة واسعة بين الخطاب العقدي الكلامي والبشرية مسلمهم وغير مسلمهم، وتقويم الدرس العقدي يقتضي العودة إلى القرآن الكريم لتحليل عناصر خطابه الإيماني وأدواته ومنهجه لتكون أساساً لدرسنا العقدي المعاصر، يقول المبارك: "من الضروري في عرض العقيدة الإسلامية في عصرنا تجنب أمور كانت من لوازم المؤلفات القديمة ثم فقدت أهميتها، والنقص في البقاء عندها وتكرارها والتقصير في بذل الجهد في تقديم عرض جديد للعقيدة ملائم في طريقتة وأسلوبه مقتضيات العصر"^(١).

* ثانيًا: مقترحات المبارك لتطوير الدرس العقدي

بعد ذكر مقترحات المبارك لتقويم الدرس العقدي، أود هنا الوقوف على منهجه في تطوير الدرس العقدي. وهي تعود إلى ثلاثة محاور أساسية، هي: نقد التصورات العقدية الخاطئة التي انتشرت بين المسلمين في العصور المتأخرة، التوسع بالاستدلال بلغة العلم الحديث، التركيز في عرض العقيدة على مقاصدها وآثارها.

أ- نقد التصورات المعاصرة المخالفة للعقيدة

إن تفاعل الخطاب العقدي مع أسئلة العصر الحديث وإشكالاته يعطيه القدرة على التأثير والفاعلية، ويسر وصول دعوة القرآن إلى الناس، ومن تفاعله تصحيح المفاهيم الخاطئة التي تلبست بعقول بعض المسلمين. وقد جرت عادة المبارك أن يقف كثيرًا عند معتقدات المسلمين في العصر الحديث لينقد ما لا يستقيم منها مع القرآن، ففي قضية التوكل يقول: "الفكرة الشائعة بين عوام المسلمين من أن الإنسان المتوكل على الله لا يعمل ولا يتخذ الأسباب التي جعلها الله وسيلة للوصول إلى

(١) محمد المبارك، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ١٦٧.

نتائجها وأن من التوكل تركها؛ إن هذه الفكرة دخيلة على الإسلام، وقد روجها بعض منحرفي الصوفية^(١).

يرى المبارك أن بعض السلوكيات الخاطئة في حياة فريق من المسلمين صادرة عن اعتقاد خاطئ في الله، وفهم قاصر لمراد الله منهم، ومن ذلك موضوع الزهد، يرى المبارك أن الانحراف في مفهومه صادر عن الانحراف في مفهوم التوكل، والخطأ في تصور حقيقة العلاقة بين الله والعبد، فيرى البعض أن من الإيمان الحقيقي ترك الأسباب وترك ما خلق الله للإنسان إيماناً بالله وثقة به، وهذا ما يراه المبارك خطأ من جهة الاعتقاد ثم السلوك، فيقول: "الزهد في الإسلام هو جعل الآخرة وموازينها مرجحة على الدنيا وموازينها وإيثارها عليها وتفضيلها، وألا يكون الإنسان عبداً للمال وللملذات الدنيوية"، وإذا كان هذا معنى الزهد كما جاء به الإسلام فكيف يفهمه كثير من المسلمين اليوم؟ وما نقيض المفهوم الصحيح؟ يقول المبارك: "وليس معناه عدم التملك، ولا عدم الأخذ بالحلال من الملذات، ولا ترك الاشتغال بالكسب عن طريق الزراعة أو الصناعة أو التجارة أو العمل بوجه عام. بل قد ورد التنديد بهذا الاتجاه في القرآن والحديث"^(٢).

ب- التوسع بلغة العصر والعلم

من أساليب تطوير الدرس العقدي عند المبارك عرضه بلغة العصر، وليس المقصود هنا ما سبق في التقييم من مخاطبة الناس بمنطق العصر الحديث، وإنما المقصود الانتقال من مخاطبة بمنطق العصر إلى التوسع في الاستشهاد بعلوم

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام - العقيدة والعبادة، ص ١٦.

(٢) المرجع السابق، ١٦.

العصر الحديث ومصطلحاته في إثبات حقائق القرآن، وفلسفة الإسلام، لما للعلوم التجريبية الحديثة من مكانة في عقل البشرية وحياتها في العصر الحديث، ولعل هذا الملمح أشبه بصنيع المتكلمين في عصر انتشار الفلسفة ومنطق أرسطو، حينما تسلحوا بسلاحها لمواجهة شبه المعترضين على الدين.

وقد سلك المبارك هذا المسلك في العديد من كتبه العقدية، لكن على إقلال في الكتب العقدية المنهجية، وإكثار في الكتب التي تناقش مسألة عقدية جدلية مرتبطة بقضايا العصر الحديث، ومن الكتب التي ألفها على هذا المنهج كتابه "الإسلام والفكر العلمي"، فهو كتاب مخصص لعرض فلسفة الإسلام في العلوم، تأسيساً على رؤيته في العلاقة بين الله وخلقه. فقد توسع المبارك بالاستدلال بالتاريخ العلمي للمسلمين، وبقضايا العصر الحديث توسعاً بالغاً، يشبه توسع المتكلمين في بعض القضايا الفلسفية قديماً، من باب مراعاة لغة العصر، بغية إيصال عقائد الدين إلى المقابل بأبهى حلة علمية من وجهة نظره وتقديره.

وأعرض هنا لمحتوى الكتاب لتبين منهجية التأليف التي قصدها المبارك في المؤلفات العقدية أو الفكرية الخاصة بقضية دينية تشغل إنسان العصر الحديث، لتعلقها مباشرة بفلسفة العلوم الحديثة.

فهرس كتاب الإسلام والفكر العلمي:

الإهداء	خلاصة
المقدمة	التجارب العلمية عند المسلمين
عرض تحليلي للمؤلفات في العلوم عند المسلمين	تجربة البيروني في الكثافة
نظرة الإسلام إلى الكون والطبيعة	لمحة في تاريخ الرياضيات
نظرة الإسلام إلى الكون	الرياضيات (المشخصة الهندي)

الميكانيك	الكون أو الطبيعة
الرياضيات المجردة (علم العدد)	السببية في الإسلام وعند المفكرين المسلمين
التفكير العلمي ونظرة الإسلام الكونية	المفهوم الإسلامي للسببية
المنهج التجريبي	رأي ابن تيمية
خلاصة البحوث السابقة	رأي الغزالي

إن المبارك لم يقصد في كتابه هذا أن يدخل معارف العلوم الحديثة أو تاريخ العلوم في العقيدة، وإنما أراد أن يثبت شيئين، الأول: للمسلمين، مفاده أن فكرة التواكل وترك الأخذ بالأسباب اعتمادًا على خالق الأسباب ليست من الإسلام، وأنها من العقائد الباطلة التي تلبست بلبوس الدين. الثاني: لغير المسلمين الذين يدعون أن الإسلام نقيض العلم، بزعم أن مقتضى الإيمان بالله والقدر والتوكل على الله المقتدر ترك الأسباب. وقد استدل المبارك في هذا المقام بالتاريخ العلمي للمسلمين لتصحيح المفاهيم الخاطئة ورد الشبهات الجائرة.

وأثناء عمله على الفكرتين يناقش في صفحات طويلة مذهب الأشاعرة والمعتزلة والفلاسفة في مسألة خلق الله المسببات بالأسباب أو عند وجودها، وينقل آراء المتفقيين معهم والمخالفين لهم، وكل ذلك بلغة علمية رصينة تستهوي متخصصي الرياضيات والفيزياء والهندسة^(١).

ج- ذكر آثار العقيدة ومقاصدها

كانت المنهجيات الفلسفية القديمة تعتمد التجريد في التفكير، ولهذا شاع المنطق الأرسطي، وتداخل مع كثير من العلوم الإنسانية، وأثر في كثير من علوم

(١) محمد المبارك، الإسلام والفكر العلمي، ٥٥ إلى ٧٦.

المسلمين الشرعية والطبيعية وحتى اللغوية، ولكن منطلق العصر الحديث هو الاستقراء والتجربة، ولهذا بدأت البشرية تهتم بآثار الأفكار على الحياة أكثر من الاهتمام بصحة الفكرة أو خطئها من جهة الأصل، وهذا ما يستدعي استحضار مقاصد عقيدة الإسلام وآثارها في الخطاب العقدي المعاصر، خاصة أن من منهج القرآن الإشارة إلى آثار الإيمان على الإنسان، وأن من لوازم فهم العقيدة فهم مقاصدها، حتى لا ينحرف الناس في تفسير بعض نصوص العقيدة بما يخالف مقاصدها الأساسية.

يقرر المبارك في مواضع مختلفة أن عقيدة الإسلام بما تحمله من فاعلية في الحياة لها آثار إيجابية على كافة الناس الذين يعيشون في ظل الحضارة البشرية المعاصرة، إذ يرى أن العقيدة هي ما يكفل إضاءة الجانب المظلم من الحضارة المادية، ألا وهو جانب الروح والأخلاق، فهي النصف غير المادي من حياة البشر. فقد بلغت الإنسانية شأواً عظيماً في العلم والمدنية، ولكنها مع هذه الحضارة المادية بحاجة إلى الحقائق الكبرى التي جاءت بها عقيدة القرآن، وبهذه الحقائق تكمل الإنسانية نقصها^(١).

وقد مر في مبحث سابق الحديث مفصلاً عن مقاصد الإيمان العامة والخاصة. وكانت العامة منها تجتمع في ستة مقاصد، هي: تحرير الإنسان بتوحيد الله، وتصحيح المفاهيم، وتكريم الإنسان، وعبادة الله، واستخلاف الإنسان، وإصلاح السلوك الإنساني، كما كان لكل ركن من أركان الإيمان مقاصده الخاصة.

والمبارك فيما يكتبه يقف كثيراً على آثار العقائد الصحيحة والخاطئة على

(١) محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ١٠.

سلوك الإنسان، يقول مثلاً في أثر الوثنية على البشرية: "لقد كانت الوثنية -أي: وضع شيء من الكون في قمة القيم- سبباً في تأخر البشرية وانحطاطها وتعطيلها". كما يقرر أن التوحيد غير مسار العيش الإنساني لما نتج عنه من تغيير في مجرى الحضارة كلها وخروج من تعطيل الإنسان وانحطاطه إلى تنشيطه ورفع مستواه"^(١).

المطلب الرابع: أثر درس المبارك العقدي في الأوساط العلمية:

لقد كان لتدخل المبارك في تخطيط التعليم الديني في العديد من الدول المسلمة أثر كبير في تطوير الدراسات المتعلقة بالعقيدة وعلم الكلام والفكر الإسلامي عموماً، فقد أسهمت خططه في نقل الجهود الفكرية والعلمية العقدية لأهل السنة في القرن العشرين إلى الواقع الأكاديمي العربي والإسلامي، خاصة في جامعة دمشق والأزهر وأم درمان وجامعات الخليج العربي.

يقول الشيخ يوسف القرضاوي عن دعوة المبارك لتدريس مادة نظام الإسلام وأثرها في العالم الإسلامي: "وهو قد شارك في هذا وألف في هذا بالفعل، وقد نال تأليفه في هذا الموضوع إعجاب كثيرين من أهل الشرق والغرب وحتى المستشرقين أنفسهم على قلة المنصفين منهم"^(٢). وهنا ذكر لبعض من آثار نهج المبارك على الأوساط العلمية.

* أولاً: قبول منهجه عند أقرانه

كان المبارك رحمه الله ذا قبول واسع عند أقرانه مما سمح له بالتأثير في أهل عصره وأقرانه بقوة، وأذكر هنا على سبيل المثال الشيخ مصطفى الزرقا

(١) محمد المبارك، الإسلام والفكر العلمي، ٤٣ - ٤٤.

(٢) يوسف القرضاوي، في وداع الأعلام، ٢١٤.

والشيخ محمد الغزالي رحمهما الله.

١ - كلام الفقيه الحنفي الشيخ مصطفى الزرقا:

في مقال له بعنوان: "الشيخ محمد المبارك - العالم والداعية والمفكر" قال عنه الفقيه الشيخ مصطفى الزرقا رحمه الله: "إن الأستاذ محمد المبارك كان يُعدُّ بمفرده وفي ذاته فريقاً من العلماء والدعاة ذوي المواهب المتنوعة، وقد خسر العالم الإسلامي بوفاته خسارة كبيرة لا أظن أنها تعوض في مئة عام"^(١).

٢ - كلام الداعية الشيخ محمد الغزالي فيه:

في كتابه "كيف نتعامل مع القرآن" يثني الشيخ الغزالي على الأستاذ المبارك أثناء الحديث عن توجهه نحو تأسيس علم اجتماع إسلامي، فيقول: "والأستاذ محمد المبارك رحمه الله عنده نظرات دقيقة في هذا الأمر، وبدأ بوضع الخطوات الأولى في هذا الاتجاه، وله خطوات طيبة في الإطار التربوي والاجتماعي بحاجة لمتابعة السير"، ويتابع الشيخ: "هو فعلاً وضع نظرات في علم الاجتماع، وقد أعطاني مرة مذكرة نحو من عشرين صفحة فيها البرنامج، ويمكن الاطلاع على هذه الورقة لنرى كيف أن القرآن والسنة أيضاً مصدر للعلوم الاجتماعية. لكن المشكلة اليوم بتوقف العقل المسلم"^(٢).

إن الكلام السابق كاف في الدلالة على أن منهج المبارك رغم جدته كان مقبولاً لدى أعلام عصره، وخاصة أنه كتب في أخص خصائص علوم الدين، ألا وهو الإيمان والفكر المنبثق عنه.

(١) مصطفى الزرقا، الشيخ محمد المبارك - العالم والداعية والمفكر. موقع رابطة العلماء السوريين،

٢٠١٣/٥/٥م، اطلع عليه بتاريخ ٦/٧/٢٠٢١م.

(٢) محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، ط: ٧. (القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠٥م)، ١٧٢.

* ثانيًا: أثر منهجه في تلامذته ومن في حكمهم

كثيرون ممن درسوا على المبارك أو التقوا به - وهم دون طبقته - تأثروا بمنهجه في الدرس العقدي وأطروحاته الكلامية، منهم الدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور عبد المجيد النجار، والدكتور الطيب برغوث، وأيضًا الدكتور عدنان زرزور والدكتور محمد فاروق النبهان، والأخيران من تلامذته في كلية الشريعة بدمشق.

١ - الدكتور يوسف القرضاوي:

الأستاذ محمد المبارك أسن من الدكتور يوسف القرضاوي - رحمهما الله - بأربعة عشر عامًا تقريبًا، وقد كتب الدكتور يوسف مقالًا مفصلاً عن المبارك، يبدو فيه تأثره به من مجمل النواحي العلمية والتربوية. يقول الدكتور يوسف القرضاوي: "فهنالك من الأشخاص من تسمع عنهم، فإذا لقيتهم زهدت فيهم، لكن الأستاذ المبارك كان معنا كما قال الشاعر قديمًا:

كانت محادثة الركبان تنبئنا * عن جابر بن رباح أطيب الخبر
حتى التقينا فلا والله ما سمعت * أذني بأحسن مما قد رأى بصري^(١)

وذكر الدكتور القرضاوي أن الأزهر الشريف أحال كتابه "الحلال والحرام في الإسلام" إلى الأستاذ المبارك ليكتب رأيه فيه ومدى صلاحيته للترجمة إلى الإنجليزية، فقال المبارك عن الكتاب: "إن الكتاب جيد في بابه ضروري في موضوعه، وإذا استدركت فيه بعض الملاحظات كان خير كتاب في هذا الموضوع فيما أعلم". قال القرضاوي عما حدث بعد ذلك: "وقد كان له بعض أسئلة واستفسارات سألني عنها، وأجبتة عنها، وبعض أشياء ناقشني فيها، سلمت له ببعضها وعدلته، وبعضها

(١) يوسف القرضاوي، في وداع الأعلام، ٢٠٨.

سلم لي بها" (١).

وللشيخ القرضاوي حديث عن منهج المبارك، يذكر فيه أن من منهج المبارك فهم عقائد الخصم بشكل تام قبل الرد عليها، يقول الدكتور يوسف القرضاوي: "وحينما ذهب إلى باريس كان يهتم بالدعوة إلى الإسلام وبالتيارات المعادية للإسلام، وخصوصًا الشيوعيين، فكان يحضر مؤتمراتهم، حتى يعرف ما لديهم، إذ ليس باستطاعة الإنسان أن يحارب عدوًا حتى يعرف ماذا عنده" (٢).

ومن الملامح التي يذكرها القرضاوي: التكامل المنهجي عند المبارك، فيقول: "إن من خصائص تفكير المبارك النظرة الشمولية للإسلام، إن عيب كثيرين أنهم يأخذون الإسلام مجزئًا، يأخذون جانبًا وينسون جانبًا أو جوانب. ولكن الذين وفقهم الله هم الذين ينظرون إلى الإسلام من جميع جوانبه" (٣).

وعن التوازن في منهج الأستاذ المبارك يقول الشيخ القرضاوي: "يتميز الأستاذ المبارك بالاعتدال والتوازن.. ومن كلماته اللطيفة: إن منهجي هو تسليف الصوفيين، وتصنيف السلفيين" (٤).

٢- الدكتور محمد فاروق النبهان

تعرفتُ على الأستاذ المبارك عن طريق أستاذنا الدكتور محمد فاروق النبهان في حلب بداية من عام ٢٠٠٣م، إذ كان الدكتور النبهان يقرر لنا مقاصد عقيدة

(١) القرضاوي، في وداع الأعلام، ٢٠٠٩.

(٢) المرجع السابق، ٢١٣.

(٣) المرجع السابق، ٢١٤.

(٤) المرجع السابق، ٢١٥.

الإسلام كما يقررها الأستاذ المبارك في كتبه، ويتحدث عن أثر توحيد الله على مفاهيم الحرية والكرامة والعدالة في الإسلام، ويذكر أستاذه المبارك دائماً بالخير.

لم أصل لمراجع مطبوعة يتكلم فيها الدكتور محمد فاروق النبهان عن أستاذه محمد المبارك، لكنه تحدث عنه في مناسبات عدة في دروسه لنا في حلب أو فيما ينشره على الشبكة. ومما سمعته منه ما تعلمه من أستاذه المبارك في بداية الدراسة الجامعية في "ضرورة الاعتدال والاهتمام بالبحث العلمي" أثناء طلبه في كلية الشريعة، يقول الدكتور فاروق النبهان: "في اليوم الأول لي في كلية الشريعة بدمشق دخلت القاعة وكان فيها الأستاذ محمد المبارك، فأخذ يتحدث بإعجاب عن ابن تيمية، رفعت يدي معترضاً، قلت: ألا تعلم أنه قال عن الشيخ الأكبر؛ أنه شيخ الملاحدة، وأنه قال كذا وكذا؟ قال لي: ما اسمك؟ قلت له: محمد فاروق النبهان، فعرفني.. وقال لي: يا فاروق أريد منك أن تعد لي بحثاً عن ابن تيمية وتلقيه هنا في المحاضرة القادمة". يقول النبهان: "أخذت أقرأ كتب وحياة وأفكار ابن تيمية كما هو.. عرفت عنه أكثر.. لقد كان عالماً كبيراً ومجاهداً".

كتبَ الدكتور النبهان عن أستاذه المبارك: "كان في غاية الفضل والنبيل، كان ذكياً جداً ويعرف ما يريد ويحسن الفهم والكلام. تولّى الوزارة وكان سياسياً متميزاً وصاحب رؤية فكرية"، وقال عنه: "كان الأستاذ محمد المبارك من أعلام سوريا ومن المفكرين المتميزين بالعمق وكان صاحب رؤية حضارية، رحمه الله أنا مدين له ومعجب بشخصيته"^(١).

(١) صفحة الدكتور محمد فاروق النبهان على فيسبوك.

٣- محمد فاروق البطل:

هو أحد أبرز علماء جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، يقول عن ذكرياته مع المبارك: "حين أنشئت كلية الشريعة، درّسنا مادة نظام الإسلام، تعرض خصائص الإسلام بشموله وتوازنه واستيعابه كافة مجالات الحياة بأسلوب حديث، ودرّس مادة المجتمع الإسلامي، وكان العميد الثاني لكلية الشريعة".

وينقل الشيخ البطل تحسر الشيخ علي الطنطاوي على عدم تفرغ المبارك للعلم، فيقول: "وقد سمعت شيخنا الطنطاوي ذات يوم يتحسّر على حرمان الأمة من فكر وذكاء الأستاذ المبارك الذي شغلته السياسة، وصرفته عن العطاء العلمي، وفعلاً كان الذكاء يلمع في عينيه، على شدة أدب، وسمو خلق، وإخلاص عالم، والتزام رسالة، وتواضع رائد"^(١).

٤- الدكتور عدنان زرزور:

هو من أبرز تلاميذ الأستاذ محمد المبارك، وله مشاركات في علوم شتى، وفي التفسير والفكر خصوصاً، ذكر لي في لقاء معه في بيته أن الأستاذ محمد المبارك هو الذي أرسله إلى مصر لدراسة التفسير، وأرسل آخرين لتخصصات أخرى، كان منهم الأستاذ محمد صالح الزرّكان، صاحب كتاب "فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية" الذي وجّهه المبارك لدراسة العقيدة والفلسفة، وكان من أذكى الباحثين والمعهم، لكن القدر عاجله فمرض وتوفي شاباً. هنا طلب المبارك من تلميذه الأستاذ عدنان زرزور أن ينتقل إلى قسم العقيدة، وكان قراراً مربكاً، أعوزَ الدكتور زرزور

(١) الحلقة الثالثة من الحوار مع فضيلة الأستاذ الشيخ محمد فاروق البطل، بتاريخ: ٢٢ سبتمبر

للتعمق في تخصص جديد، وقد يسر الله له ذلك، فوجد عنواناً للدكتوراه يجمع بين التفسير والعقيدة واللغة، فكتب فيه.

وقد خلفَ الدكتور عدنان أستاذَه المبارك في تدريس نظام الإسلام في كلية الشريعة في دمشق، وكان يمازحه بعد ذلك: هل صحيح أنك تدرس مادتي أفضل مني وتستدرك عليَّ فيها؟

ومما كتب الدكتور عدنان في العقيدة مؤلفه الصغير "نحو عقيدة إسلامية فاعلة" وقد طبع في المكتب الإسلامي عام ١٩٩٤م، وهو نسخة عن منهج المبارك في العقيدة، ركز فيه على أهداف العقيدة وخصائص القرآن في عرض حقائق الإيمان، وأثر التوحيد في حياة البشر.

٥ - الشيخ مجد مكي

الشيخ مجد مكي الحلبي من أنشط العلماء في عصرنا، وهو ممن التقى الأستاذ المبارك كثيراً، وكتب كتابين في العقيدة يتضح فيهما أثر المنهج الذي خطه الأستاذ محمد المبارك، في البعد عن الخلافات التاريخية والتركيز على قضايا الإيمان ذاتها، وإن لم يتابعه في المواضيع وبعض المفاهيم، ففي موضوع القدر يقول الشيخ مجد: "يتوهم البعض أن الإيمان بالقدر يدفع الناس إلى التواكل والكسل، وعدم الاجتهاد والجد، بحجة أن الله قدر كل شيء. وهذا خطأ لأن الله سبحانه لم يطلعنا على ما قدره علينا، ولأن علم الله تعالى بالأمر لا يمنع العمل"^(١).

ثم ينتقل إلى الحديث عن فوائد الإيمان بالقدر، فيذكر فائدتين لذلك، هما: إحساس الإنسان بضعفه فيتوكل على الله، وعدم اليأس بسبب مصائب الدنيا أو الفخر

(١) مجد مكي، الجمان في أصول الإيمان، ط: ٤. (جدة: دار نور المكتبات، ٢٠١١م)، ١٢٣.

بما يأتي الإنسان من حظوظها^(١)، كما يذكر الكثير من مقاصد الإيمان في مواضع مختلفة من كتابه القيم: "البيان في أركان الإيمان"، وهذا هو عين منهج المبارك في ذكر المقاصد الإيمانية وأثر الإيمان على الواقع.

ومما كتبه الدكتور يوسف القرضاوي عن كتاب "البيان في أركان الإيمان": "اهتم المؤلف الكريم ببيان آثار العقائد الإسلامية في النفس والحياة، أو في الفرد والمجتمع، مثل آثار التوحيد، والإيمان بالآخرة، والإيمان بالقدر، وغيرها. وعني كذلك ببيان خصائص العقيدة الإسلامية ومزاياها على غيرها من العقائد الدينية والأيدولوجية الوضعية المختلفة. وقد أحسن المؤلف - سده الله - حين جعل عمدته ومرتكزه الأول: القرآن الكريم"^(٢).

٦ - الدكتور الطيب برغوث:

الأستاذ الجزائري الدكتور الطيب برغوث مفكر ومؤلف من طراز رفيع، تركز دراساته إلى القرآن وعلم الاجتماع والواقع، ترك أثراً في كثير من أساتذة الجامعات في العالم الإسلامي، خصوصاً منهم من تخصص في أقسام الفلسفة والعقيدة والفكر والعلوم الإنسانية، وأهم ما تميّز به الأستاذ هو مشروع "منظور السننية الشاملة" الذي يشرح فيه سنن الله في الكون والحياة والمجتمعات والبشر. سألته في أحد اللقاءات: من أين جاءت فكرة السننية التي كتبتم بها هذه السنين الطويلة، وقد كان الناس والحركات الإسلامية عنها في غفلة؟ أجابني: أول ما لمع هذا الموضوع في ذهني كان أثناء قراءتي "سلسلة نظام الإسلام" للأستاذ محمد المبارك، بما فيها من

(١) مجد مكّي، الجمان في أصول الإيمان، ١٢٥.

(٢) مجد مكّي، البيان في أركان الإيمان، ط: ٣. (جدة: دار نور المكتبات، ٢٠٠٩م) من مقدمة الكتاب

للدكتور يوسف القرضاوي، ص ٧.

حديث عن سنن الله وقوانينه في الكون والحياة، عدت إلى القرآن وبدأت أنهل من معينه في هذا المجال وأتوسّع. وعموم مؤلفات الدكتور الطيّب تهتم ببيان سنن الله في خلقه في شتى المجالات.

إن هذا المنهج الذي تعرضنا له بما انطوى عليه من مقارنة بين عقيدة الإسلام والمذاهب المعاصرة، وتركيز على أصول حقائق التوحيد وذكر لمقاصدها وآثارها، وتأسيس على القرآن هو المنهج الذي أسسه المبارك وأصل له في كتبه العقدية والفكرية، فكان له كبير الأثر على العصر.

المطلب الخامس: خلاصة في الدرس العقدي وتعقيب:

تبين لنا في هذا المبحث أن الأستاذ محمد المبارك يرى القرآن الكريم المصدر الوحيد لأصول العقيدة الإسلامية، أما السنة فهي مبينة وموضحة ومفصلة لما جاء فيه، فلا يمكن للسنة النبوية أن تختص بالحديث عن أصل من أصول العقيدة والإيمان مما لا وجود له في القرآن الكريم. وما بعد ذلك من جهود المسلمين في العقيدة؛ فإن أولها بالاعتبار ما كان في العصر الأول.

ومن خلال هذا المبحث ظهرت لنا المآخذ التي قدّمها المبارك على علم الكلام رغم تقديره لجهود المتكلمين وفق حاجات عصرهم الأول.

وتبين أن منهجه في إصلاح الدرس العقدي يعتمد على تجاوز النقائص الواقعة في علم الكلام، ثم الانطلاق بعد ذلك نحو تطوير الدرس العقدي بالاعتماد على مركزية القرآن الكريم مع اعتبار حاجات العصر بما فيه من جدل عقدي حاد، ولغة علمية مختلفة عن العصور السابقة.

وعرفنا أن الأستاذ المبارك لا يرى تجاهل علم الكلام مطلقاً، بل يؤكد أهميته للمختصين، على ألا يشوش على عرض العقيدة للمبتدئين من مسلمين وغير مسلمين.

وفي نهاية البحث ظهر لنا كيف تحول النهج الذي خطه المبارك إلى ما يشبه مدرسة عقدية سنية، لها قبولها في الأوساط العلمية السنية، ولها أيضاً أثر واضح على الدرس العقدي المعاصر.

تعقيب في معارف الدرس العقدي:

إذا كانت الصفحات الماضية قد رسمت صورة عن المعارف العقدية عند الأستاذ المبارك، فإنني أعقب هنا بمقترحي لمعارف الدرس العقدي، بهدف تطوير المعارف العقدية السنية، فأقول:

من الجيد في مناهج تعليم العقيدة عند أهل السنة والجماعة أن تجتمع فيها ثلاث معارف، هي:

أولاً: العقيدة الإسلامية وفق البناء القرآني، محللة بالأحاديث النبوية المبينة لها، بهدف تكوين رؤية حقيقية عن الإسلام من خلال قضاياها الإيمانية الأصيلة وما يتفرع عنها في المجال التعبدي والأخلاقي والتشريعي، تأصيلاً من القرآن الكريم، وشرحاً وتنزيلاً من السنة المطهرة، مع عرض ومناقشة الأديان والمذاهب المخالفة لها.

ثانياً: علم الكلام، أو علم اللاهوت الإسلامي، ليُعرف ما قيل وكيف قيل، ويكتسب طالب العلم خبرة بالخلاف، وقوة في العلم ودربة على النقاش والدفاع.

ثالثاً: علم تاريخ الأديان والفرق القديمة والحديثة، والدول التي أنشأتها الفرق

في التاريخ الإسلامي، لتعرف العلاقة بين مباحث علم الكلام السني، والصراع السياسي والديني أو المذهبي الذي جاء علم الكلام في سياقه.

وبدون جمع هذه الثلاثة يبقى طالب العلم قاصراً بمقدار قصوره في جمعها، لا يعرف ما حقيقة الإسلام، أو لا يدرك طبيعة المباحث الكلامية، أو يجهل حقيقة منهج أهل السنة والجماعة، الذي كان حصن المسلمين من بقايا الديانات السابقة والفلسفات البائدة التي وجدت لنفسها مكاناً في المجتمعات المسلمة من خلال الفرق الإسلامية المختلفة وأسست دولاً استمرت لقرون.

صحيح أن الإسلام انتشر بين أبناء الأمم المختلفة، ولكن بعض هذه الأمم لم تتخلَّ عن معتقداتها الموروثة وفلسفاتها العميقة أو قوتها السياسية وعملت على دمجها في الإسلام، لإنتاج نمط تدين يجمع بين كل من خصائص الإسلام ودياناتها السابقة، والتشيع الفارسي أقرب نموذج لذلك.

كما أن دراسة تاريخ الفرق يسهم بشكل كبير في فهم أثر الصراع السياسي والاقتصادي والاجتماعي بين قبائل العرب أو بين العرب والموالي والعجم على ظهور الفرق الدينية والأقوال الكلامية لدى أتباع الفرق المختلفة، مما يعين على فهم تأثير الصراع السياسي المعاصر على انحراف بعض الاتجاهات الكلامية السنية وتحولها إلى نُويّات فرق جديدة ضمن أهل السنة أنفسهم.

لهذا لا يمكن الاقتصار في الدرس العقدي على منهج الأستاذ المبارك، بل لا بد من الاستفادة منه ووضعه في موضعه الصحيح ضمن خريطة علوم العقيدة عند أهل السنة في العصر الحديث، فيكون المنهج القرآني هو المؤسس في مجال العقيدة، ثم يكون بعد ذلك مرافقاً لعلم الكلام وتاريخ الفرق في المستويات التالية دون إفراط أو تفريط.

الختمة

وتتضمن:

- ❖ النتائج
- ❖ التوصيات
- ❖ المصادر والمراجع

الخاتمة

وفيها أهم النتائج والتوصيات، إضافة إلى مصادر الدراسة ومراجعتها.

النتائج

إن الاتجاه نحو تجديد العلوم الإسلامية عموماً والفكرية والعقدية خصوصاً، غدا سمة للعصر، وقد كان لهذا التجديد أشكال مختلفة، منها ما اقتصر على جوانب فرعية من العلوم ومنها ما توجه إلى أصولها، وهذا ما وقع في علم العقيدة الإسلامية، فقد توجه جمع من العلماء إلى نشر موروث أهل السنة الكلامي وتحليله، ثم صياغته بما يتوافق وسمة العصر، ومنهم من توجه مباشرة إلى مصادر علم العقيدة، فانطلق منها في بناء الرؤية الإسلامية في العقيدة. وقد كان الاختلاف في نوع التجديد ينتج عن طبيعة فهم المجددين للعقيدة الإسلامية ككل وتصورهم لها، وهذا ما يسمى بالفكر العقدي.

وبما أن مصطلحات الفكر والتجديد والعصر الحديث وأهل السنة قد التبست بجذليات معاصرة، شوشت مفاهيمها ومدلولاتها، كان من اللازم قبل الدخول في صلب الدراسة التقديم لها بشيء يعين على ضبط المصطلحات، وينفي عنها ما قد يتوهم دخوله فيها.

وقد اقتضت طبيعة الدراسة الجديدة، التقديم لها بمبحث عن مسيرة الفكر العقدي عند أهل السنة منذ عصر النبوة، للتأكيد على تنوعه وتدرّجه مما يثبت كونه اجتهادياً، يختلف باختلاف الزمان رغم ثبات أصول العقيدة والاتفاق عليها.

اهتمت الدراسة بتحليل اتجاه من اتجاهات تجديد الفكر العقدي السني في العصر الحديث، وهو الاتجاه الذي بناه وأصل له الأستاذ محمد المبارك رحمه الله في مجموعة من كتبه، وقد شاع حتى غدا مدرسة توجه شريحة كبيرة من العلماء السنة، حيث سُلط الضوء على شخصية المبارك وظروف التجديد في تكوينه، كما قدمت الدراسة صورة متكاملة عن البناء العقدي الإسلامي كما رسمه المبارك، وأُتبع ذلك بتحليل منهجه في التجديد، وبيان مقارنته للدرس العقدي السني المعاصر.

وقد اتبعت الدراسة المنهج الوصفي والاستقرائي في مجمل مباحثها، واعتمدت التحليل في مباحث أخرى، مما أعان على إعادة تركيب ما كتبه المبارك متفرقاً، ليشكل وحدة متناسقة الأركان. وقد كان الهدف من ذلك تقديم نموذج تفصيلي ومختصر عن منهج دراسة الاتجاهات العقدية المعاصرة عند أهل السنة، لعل في دراستها وتقعيدها ما يفتح عقيدة أهل الإسلام على آفاق جديدة لا غنى للأمة عنها. وقد خلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، من أهمها:

١- من الضروري ضبط المصطلحات والمفاهيم في المجال العقدي والفكري، خاصة فيما يتعلق بالتمييز بين التجديد والحداثة، أو بين العقيدة والأيدولوجيا.

٢- من المهم دراسة مقاربات العقيدة الإسلامية عند أهل السنة، وتحليل أشكال الفكر العقدي الإسلامي منذ العصر النبوي وحتى عصرنا الحاضر، لوصل الخلف بالسلف، وتوسيع أساليب ومجالات التفاعل بين المسلم وعقيدته.

٣- في التاريخ العقدي الإسلامي مناهج تجديدية عدة، - منها منهج الإمام أبي حامد الغزالي - يمكن أن تمثل نماذج سنّية أصيلة للباحثين عن التجديد في الفكر العقدي السني في هذا العصر.

٤- تنقسم اتجاهات التجديد في الفكر العقدي السني المعاصر إلى قسمين كبيرين، الأول: اتجه نحو التجديد الجزئي، والثاني: ذهب نحو التجديد الكلي.

٥- الاتجاهات التي عملت على التجديد الجزئي في الفكر العقدي، بعضها انطلق من فلسفة مركزية التراث الكلامي السني الأشعري أو السلفي أو الماتريدي، وبعضها انطلق من فلسفة الدمج بين المعارف الموروثة والمعاصرة والمخالفة لمنهجه، ولكنه لم ير ضرورة تجديد "علوم العقيدة" ككل.

٦- الاتجاهات التي عملت على التجديد الكلي في الفكر العقدي المعاصر عند أهل السنة، انطلقت من مبررات تغيير الزمان والشعور بوجود مآزق عقدي سني، مما اضطرها إلى الرجوع إلى أصول العقيدة، وبناء نسق جديد في الفكر العقدي مواز للنسق الموروث.

٧- الاتجاه العقدي العملي عند أهل السنة، اتجاه قديم مثله الكثير من الصوفية، خاصة منهم الإمام الغزالي متكلمًا ومتصوفًا، وقد عاد إلى الظهور بقوة في العصر الحديث، كردة فعل على غرق دعاة المدارس العقدية التقليدية في الجدل النظري، والفصل بين عقيدة الإسلام وباقي أجزاء الدين.

٨- الأستاذ محمد المبارك من أبرز من أصّل للاتجاه العقدي العملي المتكامل بين أهل السنة في العصر الحديث، وقد أثمرت جهوده في المجالات الأكاديمية والدعوية، فغدا الاتجاه الذي أصّل له اتجاهًا ذا حضور واسع في الواقع السني الأكاديمي والدعوي.

٩- الأستاذ محمد المبارك له منهج خاص في تجديد الفكر العقدي، وقد شرح أكثر ملامحه بشكل متفرق في كتبه، وما لم ينص عليه صراحة يمكن الوقوف عليه من

خلال أسلوب كتابته.

١٠- مقارنة الأستاذ المبارك للدرس العقدي مقارنة شاملة، شملت إعادة ترتيب مصادر العقيدة الإسلامية، وتقديم نقد إسلامي لعلم الكلام، وتقييم له، وفي جانب التجديد شملت المقاربة الجدة في المواضيع العقدية وأساليب عرضها وأدواتها ومنهج التأليف.

١١- ما لقيه منهج المبارك من قبول في الأوساط السنية العلمية والدعوية والأكاديمية وما تركه من أثر يدل على أصالة المنهج الذي اتبعه وقدرته على التطور والبناء، ليكون مدرسة لا تقل حضوراً عن المدارس الأشعرية والسلفية والماتريدية، تتكامل معهما ولا تصطدم بهما.

*** **

التوصيات

في نهاية هذه الدراسة التي جاءت تحت اسم "اتجاهات تجديد الفكر العقدي عند أهل السنة في العصر الحديث - الأستاذ محمد المبارك نموذجاً" أجد من المفيد ذكر بعض التوصيات المستفادة من هذه الدراسة، ومن أبرزها:

١- هناك فرق كبير بين العقيدة بأصولها الثابتة، وبين علم العقيدة الذي يدخله الاجتهاد البشري، وبناء على هذا توصي الدراسة بالاهتمام بدراسة المقاربات العقدية السنية منذ عصر السلف الصالح حتى يومنا هذا، مع التفريق بينها وبين أصول العقيدة.

٢- تحث الدراسة المتخصصين على الاهتمام بالأبحاث العقدية العملية وعدم الاقتصار على الجانب التنظيري من العقيدة الإسلامية.

٣- من المهم دراسة تاريخ علم الكلام تفصيلاً وتحليلاً، للوقوف على أثر المنعطفات التاريخية التي عاشها في وصوله إلى الصورة التي هو عليها اليوم.

٤- ينبغي أن تدرس الأنساق المعرفية التاريخية والمعاصرة ضمن المدرسة الأشعرية أو السلفية أو الماتريدية، للوقوف على السعة التي كانت عليها ونقاط الالتقاء التي حوتها، وعدم الاقتصار على النسخة الأخيرة من هذه المدارس؛ إذ في النسخة الأخيرة منها ما يخالف بعض ما جاء عن المؤسسين.

٥- الأستاذ محمد المبارك أسس لمدرسة عقديّة معاصرة، تشبه في رؤيتها العقدية وملامحها العامة ما كان عليه أهل السنة قبل ظهور علم الكلام، تجمع بين الأصالة والمعاصرة، ومن الأهمية بمكان تفعيل الدراسات بشكل أوسع في هذا

الاتجاه بما يسهم بمد أفاق العقيدة الإسلامية لتدخل الحياة من كل جوانبها، وإغلاق الأبواب أمام الأفكار الغازية، التي تمددت في مجتمعنا بسبب عدم قدرة علم الكلام بشكله التقليدي على مجاراة الواقع المتجدد.

وفي الختام أحمد الله ربي على التمام والكمال. رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِضْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ. رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ. رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَاعْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ، وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. إبراهيم بدوي، علم الكلام الجديد نشأته وتطوره، ط: ٢. بغداد: درا المحجة البيضاء، ٢٠٠٩م.
٣. ابن الطفيل، حي بن يقظان، ط: ١. القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٢م، ٣٠.
٤. ابن مالك، محمد بن عبد الله الطائي، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، ط: ١. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م.
٥. أبو الحسن الأشعري علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، ط: ١. القاهرة: دار الأنصار، ت: فوقية محمود، ١٣٩٧هـ.
٦. أبو الحسن علي الحسيني الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ط: ٣. دمشق: دار ابن كثير، ٢٠٠٧م.
٧. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ط: ١. القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨م.
٨. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ط: ١. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، تحقيق: عبد الله التركي، ١٩٩٧م.
٩. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، المحقق: سامي سلامة، ١٩٩٩م.
١٠. أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، الأسماء والصفات للبيهقي، ط: ١. جدة: مكتبة السوادبي، ١٩٩٣م.

١١. أبو بكر أحمد بن عمرو بن مخلد الشيباني، كتاب السنة، ط: ١. بيروت: المكتب الإسلامي، تحقيق: ناصر الدين الألباني، ١٤٠٠هـ.
١٢. أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن. مكة المكرمة: دار التربية والتراث.
١٣. أبو حامد الغزالي محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، ط: ١. بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٢م.
١٤. أبو حامد محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ط: ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.
١٥. أبو حامد محمد الغزالي، المنقذ من الضلال، ط: ١، تحقيق: عبد الحلیم محمود، القاهرة: دار الكتب الحديثة.
١٦. أبو حيان محمد بن يوسف ابن حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، بيروت: دار الفكر، المحقق: صدقي جميل، ١٤٢٠هـ.
١٧. أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، ط: ١. بيروت: دار الكتب العلمية، تحقيق: مصطفى عطا، ١٩٩٠م.
١٨. أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي، ط: ١. السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، تحقيق حسين الداراني، ٢٠٠٠م.
١٩. أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط: ٤. بيروت: دار العلم للملايين، تحقيق: أحمد عطار، ١٩٨٧م.
٢٠. أبو هلال الحسن العسكري، معجم الفروق اللغوية، المحقق: الشيخ بيت الله بيات، ط: ١. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢هـ.

٢١. أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ط: ١. القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٠م.
٢٢. أحمد بن الحسين الخراساني، أبو بكر البيهقي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، ط: ١. بيروت: دار الآفاق الجديدة، المحقق: أحمد عصام الكاتب، ١٤٠١هـ.
٢٣. أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، ط: ١. بيروت: مؤسسة الرسالة، المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ٢٠٠١م.
٢٤. أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ط: ١. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ت: بشار معروف، ٢٠٠٢م.
٢٥. أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط: ١. بيروت: دار المعرفة، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، ١٣٧٩هـ.
٢٦. أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، كتاب العين. بيروت: دار ومكتبة الهلال، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي.
٢٧. أحمد بن فارس القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة. بيروت: دار الفكر، تحقيق: عبد السلام هارون، ١٩٧٩م.
٢٨. أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت: المكتبة العلمية.
٢٩. أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ط: ١٤. القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٩٦م.
٣٠. أحمد مختار عبد الحميد، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط: ١. القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٨م / ١٧٣٣.

٣١. إدوارد دي بونو، تعليم التفكير، ترجمة د. هادل ياسين وآخرون، ط: ١. الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ١٩٨٩ م.
٣٢. أمين سعيد، الثورة العربية الكبرى. القاهرة: مكتبة مدبولي.
٣٣. بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ط: ٣. جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ٢٠١٥ م، ٢٥.
٣٤. تاج الدين السبكي عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، ط: ١. بيروت: دار الكتاب العلمية، تحقيق مصطفى عطا، ٢٠١٢ م.
٣٥. جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، مرقاة الصعود إلى سنن أبي داود، ط: ١. بيروت: تحقيق: محمد شايب شريف، دار ابن حزم، ٢٠١٢ م.
٣٦. حجية شيدخ، "مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ع: ٣٠، الجزائر: ٢٠١٣ م.
٣٧. حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ط: ١. المغرب: دار القراني للنشر والتوزيع، ١٩٩٣ م.
٣٨. حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، ط: ١. القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٩٨ م.
٣٩. حسن الشافعي، المدخل إلى علم الكلام، ط: ٢. كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ٢٠٠١ م.
٤٠. حسن بن محمد حسن الأسمرى، النظريات العلمية الحديثة، مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها، ط: ١. جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ١٤٣٣ هـ.

٤١. حسني أدهم جرار. محمد المبارك العالم والمفكر والداعية، ط: ١. عمان: دار البشير، ١٩٩٨ م.
٤٢. حسين الجسر. الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية، ط: ١. القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠١٢.
٤٣. الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، المحقق: صفوان عدنان الداودي، ط: ١. بيروت: دار القلم، ١٤١٢ هـ.
٤٤. خالد عبدو. دور السيد أحمد خان في إصلاح التفكير الديني في الإسلام المعاصر، تركيا: مدينة قارس، جامعة الكافقاس، كلية الإلهيات، عدد: ٢٠٢١/٥ م.
٤٥. خالد محجوب، درس الإلهيات عند بديع الزمان النورسي معالم المنهج ومؤشرات التجديد، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، ع: ١١، ٢٠١٥ م.
٤٦. خير الدين الزركلي، الأعلام، ط: ١٥. بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢ م.
٤٧. زهير بن حرب، كتاب العلم، ط: ٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ت: ناصر الدين الألباني، ١٤٠٣ هـ.
٤٨. سعد الدين التفتزاني، شرح العقائد النسفية، ط: ١. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، تحقيق أحمد السقا، ١٩٨٧ م.
٤٩. سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، ط: ٢. دمشق: دار الفكر. ١٩٨٨ م.
٥٠. سعيد النورسي، الكلمات، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٦. القاهرة: دار سوزلر، ٢٠١١ م.

٥١. سعيد النورسي، الملاحق، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٦. القاهرة: دار سوزلر، ٢٠١١م.
٥٢. سفر الحوالي، منهج الأشاعرة في العقيدة، ط: ١. دار منابر الفكر.
٥٣. سلطان العميري، وآخرون، صناعة التفكير العقدي، ط: ١. السعودية: مركز تكوين، ٢٠١٤م.
٥٤. سليمان بن الأشعث أبو داود، سنن أبي داود، ط: ١. بيروت: تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد قره بللي. ط ١، دار الرسالة، ٢٠٠٩م.
٥٥. شبلي النعماني، علم الكلام الجديد، ط: ١. القاهرة: ترجمة جلال حفناوي، المركز العربي للترجمة، ٢٠١٢م.
٥٦. شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، ط: ١. بيروت: دار الكتاب العربي، المحقق: محمد عثمان الخشت، ١٩٨٥م.
٥٧. صلاح العقاد، المشرق العربي المعاصر. ط: ١. القاهرة: معهد الأبحاث والدراسات العربية، ١٩٦٧م.
٥٨. عبد الجبار الرفاعي، الدين والنزعة الإنسانية، ط: ٣. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠١٨.
٥٩. عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ط: ١. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠٠٥.
٦٠. عبد الحميد عبد المنعم مذكور، التجديد في العلوم الدينية، علم الكلام أنموذجا، ليبيا: الجامعة الأسمرية الإسلامية، مجلة أصول الدين.

٦١. عبد الرحمن العقل، مدخل إلى علوم الشريعة، ط: ١. بريدة: مركز النخب العلمية، ٢٠١٦م.
٦٢. عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحادة، ط: ٢. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨م.
٦٣. عبد الرحمن حسن حبنكة، العقيدة الإسلامية وأسسها، ط: ٢. بيروت: دار القلم، ١٩٧٩م.
٦٤. عبد الرزاق البيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، ط: ٢. بيروت: دار صادر، ١٩٩٣م.
٦٥. عبد السلام ياسين، تنوير المؤمنات، ط: ١. الدار البيضاء، مطبوعات الأفق، ١٩٩٦م.
٦٦. عبد السلام ياسين، حوار مع صديق أمازيغي، ط: ١. الدار البيضاء.
٦٧. عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، ط: ١. القاهرة: مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، تحقيق محمد عثمان الخشت، ١٩٨٩م.
٦٨. عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، ط: ٨. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م.
٦٩. عبد الله بن وهب المصري القرشي، تفسير القرآن من جامع ابن وهب، ط: ١. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م.
٧٠. عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، دون بيانات.
٧١. عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ط: ١. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨م.

٧٢. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩م.
٧٣. عبد الوهاب المسيري، في الإيديولوجيا والقول. موقع على قناة الجزيرة بتاريخ ١٣/٤/٢٠٠٨م.
٧٤. عبيد الله ابن بطة العكبري، الإبانة الكبرى، ط: ١. الرياض: دار الراجعية للنشر والتوزيع، المحقق: رضا معطي وآخرون.
٧٥. عبيد قطناني، المؤسسات الوقفية في العهد العثماني، مجلة دراسات بيت المقدس، ٢٠١٧م.
٧٦. عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، شرح المواقف، ط: ١. صححه: محمود الدمياطي بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٨م.
٧٧. علي الطنطاوي، تعريف عام بدين الإسلام، ط: ١. جدة: دار المنارة، ١٩٨٩م.
٧٨. علي الطنطاوي، ذكريات، ط: ٥. جدة: دار المنارة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م.
٧٩. علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط: ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م.
٨٠. علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات، ط: ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.
٨١. عمر رضا كحال، معجم المؤلفين، ط: ١. بيروت: مكتبة المشنى، ١٩٥٧م.
٨٢. عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى الجاحظ، الرسائل الأدبية، ط: ٢. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٤٢٣هـ.
٨٣. عيسى جوابرة. "التطور الفكري العقدي الإسلامي المعاصر: إسماعيل الفاروقي نموذجاً" ضمن كتاب إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح

- الفكري الإسلامي المعاصر، ط: ١. فرجينيا: إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤ م.
٨٤. فتحة دوار، تجديد علم العقيدة الإسلامية عند الأستاذ محمد المبارك، الجزائر - مجلة البحوث العلمية/ عدد ١٦، ٢٠١٨ م.
٨٥. فتحة دوار، الدرس العقدي عند محمد المبارك، الجزائر: رسالة ماجستير، قسم العقائد والأديان، كلية العلوم الإسلامية، جامعة، ٢٠١٠ م نسخة PDF دون طباعة.
٨٦. فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث، بيروت: دار الساقى، ١٩٩٣ م.
٨٧. فهد الهتار، الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة"، مجلة جامعة الجزيرة. م: ١، ع: ٢، عام: ٢٠١٨،
٨٨. فؤاد الراوي، الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي، ط: ١. عمان: دار المأمون، ٢٠٠٩ م.
٨٩. كمال الحيدري، أهم مسائل علم الكلام الجديد، موقع يوتيوب/ قناة "طريق السلام" بتاريخ: ١/٦/٢٠١٥ م، اطلع عليه بتاريخ ٢٠/١/٢٠٢١ م.
٩٠. لؤي الصافي. إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية، مجلة إسلامية المعرفة: س ١، ع ٣، يناير ١٩٩٦ م.
٩١. مالك بن أنس، الموطأ، ط: ١. بيروت: مؤسسة الرسالة، تحقيق: بشار معروف، ١٩٩١ م.
٩٢. مجاهد مأمون ديرانية، علي الطنطاوي أديب الفقهاء وفقه الأدباء، ط: ١. دمشق: دار القلم، ٢٠٠١ م.

٩٣. مجد مكي، البيان في أركان الإيمان، ط: ٣. (جدة: دار نور المكتبات، ٢٠٠٩م) من مقدمة الكتاب للدكتور يوسف القرضاوي
٩٤. مجد مكي، الجمان في أصول الإيمان، ط: ٤. جدة: دار نور المكتبات، ٢٠١١م.
٩٥. محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، ط: ١. بغداد: دار مكتبة الأنبار، ١٩٨٧م.
٩٦. محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، ط: ١. قطر: مطابع الدولة الحديثة، ١٤٠٤هـ.
٩٧. محسن عبد الحميد، النورسي متكلم العصر الحديث، ط: ١. القاهرة: دار سوزلر، ٢٠٠٢م.
٩٨. محمد ابن عابدين الدمشقي الحنفي، حاشيته رد المحتار على الدر المختار، ط: ٢. بيروت: دار الفكر، ١٩٦٦م.
٩٩. محمد أبو منصور الماتريدي، تفسير الماتريدي، ط: ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م.
١٠٠. محمد أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، ط: ٢. بيروت: دار الفكر، ١٩٤٩م.
١٠١. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط: ٤. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٤م.
١٠٢. محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط: ١. قطر: وزارة الأوقاف، ٢٠٠٤م.
١٠٣. محمد الغزالي، عقيدة المسلم، ط: ٤. القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠٥م.

- ١٠٤ . محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، ط:٧. القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠٥م.
- ١٠٥ . محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ط:١. بيروت: دار الفكر، ١٩٦٧م
- ١٠٦ . محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية. بيروت: دار الفكر.
- ١٠٧ . محمد المبارك، المجتمع الإسلامي المعاصر، ط:٥. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٠م.
- ١٠٨ . محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ط:٢. دمشق: دار الفكر.
- ١٠٩ . محمد المبارك، نظام الإسلام: العقيدة والعبادة، ط:١. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٣م.
- ١١٠ . محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ط:٢. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م.
- ١١١ . محمد المجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم. ط:٤ القاهرة: دار الشواف، ١٩٩٢م.
- ١١٢ . محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ط:٥، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٩م.
- ١١٣ . محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ط:١ القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦م.
- ١١٤ . محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي، لوامع الأنوار البهية، ط:٢. دمشق: مؤسسة الخافقين، ١٩٨٢م.

١١٥. محمد بن أحمد بن قَائِمَاز الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ط: ٢. بيروت: دار الكتاب العربي المحقق: عمر التدمري، ١٩٩٣ م.
١١٦. محمد بن إدريس ابن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم، ط: ٣. السعودية: مكتبة نزار الباز، المحقق: أسعد محمد الطيب، ١٤١٩ هـ.
١١٧. محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ط: ٢. بيروت: دار التراث، ١٣٨٧ هـ.
١١٨. محمد بن صالح العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع: فهد السليمان، الرياض: دار الوطن، ١٤١٣ هـ.
١١٩. محمد بن علي الواحدي النيسابوري، أسباب نزول القرآن، ط: ٢. الدمام: دار الإصلاح، المحقق: عصام الحميدان، ١٩٩٢ م.
١٢٠. محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، بيروت: تحقيق بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨ م.
١٢١. محمد بن محمد البعلي شمس الدين ابن الموصلي، مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة لابن القيم، ط: ١. القاهرة: دار الحديث، تحقيق: سيد إبراهيم ٢٠٠١ م.
١٢٢. محمد بن محمد مرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقين. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٤ م.
١٢٣. محمد بن وضاح بن بزيح المرواني القرطبي، البدع والنهي عنها، ط: ١. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤١٦ هـ.
١٢٤. محمد جمال الدين بن منظور الإفريقي، لسان العرب، ط: ٣. بيروت: دار صادر، ١٤١٤ هـ.

١٢٥. محمد حسن أبو يحيى، التجديد في الفكر الإسلامي، مفهومه أهميته ضوابطه، ط: ١. عمان: دار يافا، ٢٠١١ م.
١٢٦. محمد سعيد رمضان البوطي، أزمة المعرفة... وعلاجها في حياتنا الفكرية المعاصرة، ضمن مقررات مؤتمر "المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية"، ط: ٢. الرياض: نشر الدار العالمية للكتاب الإسلامي، معهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥ م.
١٢٧. محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، ط: ٨. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢ م.
١٢٨. محمد صالح محمد السيد، المدخل إلى علم الكلام، ط ١ القاهرة: دار قباء، ٢٠٠١
١٢٩. محمد عبد الرؤوف المناوي زين الدين، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ط: ١. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦ هـ.
١٣٠. محمد علي النجار وآخرون، المعجم الوسيط، ط: ١، الإسكندرية: دار الدعوة، بدون تاريخ.
١٣١. محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحدائث الغربية، ط: ١. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٣ م.
١٣٢. محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، ط: ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣ م.
١٣٣. محمد فوزي المهاجر، نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره، ط: ١. تونس: مجمع الأطرش ٢٠١٧ م.
١٣٤. محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ط: ١. الكويت: دار الهداية، ١٩٦٥ م.

١٣٥. محيي الدين السفرجلاني، تاريخ الثورة السورية. دمشق: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦١م.
١٣٦. مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، ط: ١. بيروت: دار إحياء التراث العربي، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، ١٩٥٥م.
١٣٧. مصطفى الخن، محيي الدين مستو، العقيدة الإسلامية: أركانها حقائقها مفسداتها، ط: ٣. بيروت: دار الكلم الطيب، ٢٠٠٨م.
١٣٨. مصطفى الزرقا، الشيخ محمد المبارك - العالم والداعية والمفكر. موقع رابطة العلماء السوريين، ٥/٥/٢٠١٣م، اطلع عليه بتاريخ ٦/٧/٢٠٢١م.
١٣٩. مصطفى حلمي، قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، ط: ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م.
١٤٠. مصطفى عشوي، العلوم الاجتماعية بين التنظير العلمي والتنظير الإيديولوجي. ضمن كتاب جماعي: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، ط: ١. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.
١٤١. الموسوعة العربية العالمية، ط: ٢. الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م.
١٤٢. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط: ١. الرابط: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤م.
١٤٣. هاشم متولي، أبحاث في الاقتصاد السوري والعربي. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٤م.

- ١٤٤ . هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ط ٨. السعودية: دار طيبة، ٢٠٠٣.
- ١٤٥ . يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على مسلم، ط: ٢. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ.
- ١٤٦ . يعيش حرم خزار وسيلة، تدريس علم الاجتماع بين العلوم والإيديولوجيا. قسنطينة: جامعة منتوري، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، ٢٠٠١م.
- ١٤٧ . يمان الدالاتي، نظرة على التعليم في سوريا قبل وأثناء وبعد الاحتلال الفرنسي، نون بوست. اطلع عليه ١/٨/٢٠٢١.
- ١٤٨ . يوسف القرضاوي، في وداع الأعلام. تركيا: الدار الشامية.

** ** **

فهرس الموضوعات

٥	مقدمة
١٩	الفصل الأول تعريف عام بالدراسة ودواعيها وحدودها
١٩	المدخل:
٢٩	مشكلة الدراسة:
٣٠	أسئلة الدراسة:
٣١	أسباب اختيار الدراسة:
٣٢	أهداف الدراسة:
٣٢	أهمية الدراسة:
٣٣	حدود الدراسة:
٣٤	منهج الدراسة:
٣٤	الدراسات السابقة (التحليل الأدبي لموضوع الدراسة):
٣٨	هيكل الدراسة:
٤٣	الفصل الثاني إشكالية مصطلحات الدراسة وتحريها
٤٣	تمهيد
٤٥	المبحث الأول: تعاريف العقيدة وإطلاقاتها
٤٥	المطلب الأول: تعريف العقيدة لغة واصطلاحًا:
٤٦	المطلب الثاني: بين العقيدة والإسلام والإيمان والعلم:
٤٨	المطلب الثالث: الأيديولوجيا وعلاقتها بالعقيدة:
٥٠	المطلب الرابع: بين العقيدة والأيديولوجيا والعلم:
٥٣	المبحث الثاني: الفكر وتداخله مع العقيدة

- المطلب الأول: تعريف الفكر: ٥٣
- المطلب الثاني: الفكر الإسلامي: ٥٥
- المطلب الثالث: تداخل الفكر الإسلامي مع العقيدة: ٥٨
- المبحث الثالث: العقيدة والفكر العقدي ٦١
- المطلب الأول: تعريف علم الكلام: ٦١
- المطلب الثاني: الفكر العقدي: ٦٣
- المطلب الثالث: بين علم الكلام والفكر العقدي: ٦٨
- المطلب الرابع: علم الكلام الجديد: ٧٠
- المبحث الرابع: التجديد والحداثة ٧٥
- المطلب الأول: التجديد لغةً واصطلاحًا: ٧٥
- المطلب الثاني: الحداثة وعلاقتها بالتجديد: ٨١
- المبحث الخامس: مصطلح أهل السنة ومحدداته ٨٥
- المطلب الأول: أهل السنة: ٨٥
- المطلب الثاني: الجماعة: ٨٩
- المبحث السادس: مفهوم العصر الحديث ٩٢
- المطلب الأول: المرحلة الأولى من العصر الحديث: ٩٢
- المطلب الثاني: المرحلة الثانية من العصر الحديث: ٩٥
- المطلب الثالث: خلاصة في مفهوم العصر الحديث: ٩٧
- الفصل الثالث تجديد الفكر العقدي في العصر الحديث ١٠١
- أهمية دراسة مقاربات العقيدة الإسلامية في العصر الحديث ١٠١
- المبحث الأول توصيف عام للفكر العقدي الإسلامي قبل العصر الحديث ١٠٩
- المطلب الأول العقيدة في العصر النبوي والراشدي ١١١
- أولاً: وصف عام للفكر العقدي في العصر النبوي ١١١

- ثانيًا: النهي عن اتباع المتشابه ١١٤
- ثالثًا: الإعراض عن تساؤلات النفس التي لا يدركها العقل البشري: ١١٤
- رابعًا: النهي عن التفكير في ذات الله ١١٥
- خامسًا: التحذير من مجالسة أهل الشك ١١٥
- سادسًا: الجو العقدي في العصر الراشدي: ١١٦
- المطلب الثاني نشأة الجدل وعلم الكلام.. وتقدم المعتزلة والباطنية ١٢٠
- أولًا: الواقع العقديّ السنّي بعد عصر الصحابة ١٢٠
- ثانيًا: مقاطعة الكلام في العقيدة: ١٢١
- ثالثًا: مجادلة المبتدعة ورد شبهاتهم ١٢٣
- رابعًا: دور السياسة في الدفع بالجدل العقدي ١٢٥
- خامسًا: تقدم المعتزلة وأضرابهم في علم الكلام ١٢٥
- المطلب الثالث: المدرسة الأشعرية ١٣٠
- أولًا: ظروف ظهور المدرسة الأشعرية ١٣١
- ثانيًا: من ملامح الفكر العقدي عند الإمام أبي الحسن الأشعري ١٣٤
- ثالثًا: الأشاعرة بعد الأشعري ١٣٥
- المطلب الرابع: جهود التجديد الكلامي على يد الإمام الغزالي ١٣٧
- أولًا: الإمام الغزالي علامة فارقة بارزة في تجديد الفكر العقدي ١٣٨
- ثانيًا: ملامح الفكر العقدي في إحياء علوم الدين ١٤٠
- المطلب الخامس: ركود العلوم وانحطاطها قبيل العصر الحديث ١٤٥
- أولًا: رأي الأستاذ محمد المبارك في بداية الانحطاط وشكله ١٤٥
- ثانيًا: رأي الدكتور حسن الشافعي في بداية الانحطاط وشكله ١٤٦
- ثالثًا: مقدمات انحدار الفكر العقدي السنّي ١٤٧
- المطلب السادس: خلاصة في تاريخ الفكر العقدي قبل العصر الحديث ١٥٠

- المبحث الثاني: التجديد الكلي في الفكر العقدي السني ١٥٢
- المطلب الأول: في فلسفة التجديد الكلي في الفكر العقدي: ١٥٣
- المطلب الثاني: أسس التجديد الكلي في علوم العقيدة: ١٥٦
- المطلب الثالث: من أشكال التجديد الكلي في الفكر العقدي: ١٥٨
- المطلب الرابع: نماذج من تجديد الفكر العقدي السني: ١٦٢
- النموذج الأول: الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي ١٦٢
- النموذج الثاني: الشيخ محمد الغزالي ١٦٥
- النموذج الثالث: الشيخ عبد السلام ياسين ١٦٦
- المطلب الخامس هل سيد أحمد خان مجدد؟: ١٦٨
- تلميذه الشيخ شبلي النعماني ١٦٩
- المطلب السادس: جهود أخرى: ١٧٠
- المبحث الثالث: التجديد الجزئي في الفكر العقدي السني ١٧٤
- المطلب الأول: في فلسفة التجديد الجزئي وأساسه: ١٧٥
- أولاً: اعتقاد اكتمال المعرفة الإسلامية في الماضي ١٧٥
- ثانياً: تجريد العلوم عن واقعها ١٧٦
- ثالثاً: التجديد من خلال إعادة الصياغة ١٧٨
- رابعاً: التجديد من خلال الانتقاء ١٨٠
- المطلب الثاني: في أنواع التجديد الجزئي وأشكاله: ١٨١
- الأول: تجديد جزئي حر ١٨١
- الثاني: تجديد جزئي مقيد ١٨٢
- ملامح التجديد الجزئي: ١٨٢
- المطلب الثالث: نماذج من التجديد الجزئي: ١٨٢
- النموذج الأول: الدكتور عبد الرحمن حسن حبنكة ١٨٢

- النموذج الثاني: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ١٨٣
- النموذج الثالث: الدكتور مصطفى حلمي ١٨٥
- النموذج الرابع: الشيخان الخن ومستو ١٨٧
- النموذج الخامس: الشيخ سفر الحوالي ١٨٨
- النموذج السادس: الدكتور حسن الشافعي ١٩٠
- المطلب الرابع: تعقيب على اتجاهات التجديد الجزئية: ١٩٣
- الفصل الرابع الأستاذ محمد المبارك ورؤيته في تجديد الفكر العقدي ١٩٧
- المبحث الأول: ترجمة الأستاذ المبارك وشخصيته العلمية والفكرية ١٩٨
- تمهيد: تعريف بالأستاذ المبارك: ١٩٨
- المطلب الأول: تعريف بالأسرة والبيئة المحيطة: ١٩٩
- أولاً: عائلة المبارك ١٩٩
- ثانياً: البيئة التي نشأ فيها المبارك ٢٠٣
- المطلب الثاني: التكوين العلمي والفكري للأستاذ محمد المبارك: ٢٠٧
- أولاً: التكوين العلمي والفكري في سوريا ٢٠٨
- ثانياً: التكوين العلمي والفكري في فرنسا ٢١٠
- المطلب الثالث: مسيرة المبارك العملية: ٢١١
- أولاً: العمل السياسي ٢١٢
- ثانياً: العمل العلمي ٢١٢
- ثالثاً: العمل الدعوي والاجتماعي ٢١٣
- المطلب الرابع: آثار المبارك: ٢١٥
- أولاً: كتب الأستاذ محمد المبارك ٢١٦
- ثانياً: مقالات وأبحاث متفرقة للأستاذ المبارك ٢١٩
- المبحث الثاني: صورة العقيدة الإسلامية في أعمال الأستاذ المبارك ٢٢١

- تمهيد: ٢٢١
- المطلب الأول: مفهوم العقيدة في كتابات المبارك: ٢٢٤
- الفرع الأول: المفهوم العام للعقيدة عند المبارك ٢٢٥
- الفرع الثاني: العقيدة الإسلامية عند المبارك ٢٢٦
- خلاصة في مفهوم العقيدة: ٢٢٩
- المطلب الثاني: البناء العقدي في الإسلام: ٢٣٠
- الفرع الأول: موضوع العقيدة: الله تعالى والكون والإنسان: ٢٣١
- الموضوع الأول في العقيدة: الكون ٢٣١
- الموضوع الثاني في العقيدة: الإنسان ٢٣٦
- الموضوع الثالث في العقيدة: الله تعالى ٢٤١
- الفرع الثاني: أركان الإيمان: ٢٤٦
- الركن الأول: الإيمان بالله ٢٤٧
- الركن الثاني: الإيمان باليوم الآخر ٢٥٣
- الركن الثالث: الإيمان بالرسول عليهم الصلاة والسلام ٢٥٧
- الركن الرابع: الإيمان بالكتب ٢٦٣
- الركن الخامس: الإيمان بالملائكة ٢٦٤
- الركن السادس: الإيمان بالقدر ٢٦٦
- الفرع الثالث: العلاقة بين الله تعالى والكون والإنسان: ٢٦٧
- أولاً: العلاقة بين الله تعالى والكون ٢٦٨
- ثانياً: العلاقة بين الإنسان وخالقه ٢٧٠
- ثالثاً: علاقة الإنسان بالله تعالى والكون ٢٧٤
- رابعاً: عقيدة القدر باعتبارها جزءاً من العلاقات ٢٧٨
- المطلب الثالث: مقاصد العقيدة الإسلامية عند المبارك: ٢٨٦

- أولاً: تعريف مقاصد العقيدة ٢٨٧
- ثانياً: المقاصد العامة لعقيدة الإسلام ٢٨٩
- ثالثاً: المقاصد الخاصة للعقيدة الإسلامية ٢٩٧
- المطلب الرابع: خلاصة في صورة العقيدة: ٣١٢
- المبحث الثالث: منهج المبارك في تجديد الفكر العقدي ٣١٤
- المطلب الأول: التجديد في شخصية المبارك: ٣١٤
- المطلب الثاني: مبررات التجديد عند المبارك: ٣١٦
- ١- عدم وجود كتاب يعرف بعقيدة الإسلام: ٣١٦
- ٢- الحاجة إلى التكامل في عرض العقيدة: ٣١٨
- ٣- حاجة البشرية إلى التعرف على عقيدة الإسلام: ٣١٨
- المطلب الثالث: التجديد في عرض المواضيع: ٣١٨
- أ- ترتيب المواضيع: ٣١٩
- ب- عرض العقيدة ضمن النظام الإسلامي: ٣٢٠
- ج- عرض لمواضيع العقيدة في مجموعة من كتب المبارك: ٣٢٠
- د- السببية كنموذج من موضوع العلاقات: ٣٢٥
- المطلب الرابع: التجديد على مستوى المنهج: ٣٢٧
- ١- النظرة الشاملة: ٣٢٧
- ٢- بساطة الأسلوب: ٣٢٨
- ٣- الأصالة: ٣٢٩
- ٤- إظهار الأثر العملي للعقيدة الإسلامية: ٣٢٩
- ٥- تصحيح المفاهيم المعاصرة: ٣٣٠
- ٦- التجديد في الوسائل: ٣٣١
- المطلب الخامس: نماذج للتجديد: ٣٣٢

٣٣٢	النموذج الأول: الآخرة كما يعرضها المبارك
٣٣٧	النموذج الثاني: العلاقة بين الإنسان وخالقه
٣٣٩	نموذج ثالث: النبوة بلغة العصر الحديث
٣٤٢	المبحث الرابع: الدرس العقدي عند المبارك، وموقفه من علم الكلام
٣٤٢	المطلب الأول: مصادر العقيدة عند المبارك:
٣٤٣	المصدر الأول: القرآن الكريم
٣٤٤	المصدر الثاني: السنة النبوية
٣٤٦	المصدر الثالث: التراث المعرفي الإسلامي
٣٤٨	المطلب الثاني: موقف المبارك من علم الكلام:
٣٤٩	أولاً: موقف المبارك من علم الكلام
٣٥١	ثانياً: نقائص علم الكلام عند المبارك
٣٥٣	المطلب الثالث: تجديد الدرس العقدي عند المبارك:
٣٥٤	أولاً: مقترحات المبارك لتقويم الدرس العقدي
٣٥٩	ثانياً: مقترحات المبارك لتطوير الدرس العقدي
٣٦٤	المطلب الرابع: أثر درس المبارك العقدي في الأوساط العلمية:
٣٦٤	أولاً: قبول منهجه عند أقرانه
٣٦٦	ثانياً: أثر منهجه في تلامذته ومن في حكمهم
٣٧٢	المطلب الخامس: خلاصة في الدرس العقدي وتعقيب:
٣٧٣	تعقيب في معارف الدرس العقدي:
٣٧٧	الخاتمة
٣٧٧	النتائج
٣٨١	التوصيات
٣٨٣	المصادر والمراجع
٣٩٨	فهرس الموضوعات

المؤلف: محمد علي النجار



كاتب وباحث سوري، ولد في مدينة "مارع" شمال حلب، عام ١٩٨٨م، درس على عدد من علماء حلب والأنبار ومصر. تخرج في كلية الدراسات الإسلامية والعربية في الأزهر عام ٢٠١٠م، وأتم تمهيدي ماجستير أصول الدين عام ٢٠١٢م، واعتقل سنتين لدى نظام الأسد، وخرج بعملية تبادل للأسرى عام ٢٠١٤م.

حصل المؤلف على ماجستير العقيدة والفلسفة الإسلامية من جامعة (إسطنبول - صباح الدين الزعيم) عام ٢٠٢٢م، ويكمل الدكتوراه في جامعة إسطنبول في قسم: (تاريخ الإسلام وفرقه).

مجالات العمل والتأليف:

نشر المؤلف الكثير من المقالات، والعديد من الدراسات، في العلوم الإسلامية واللغويات المقارنة وتدريس اللغة العربية، والتاريخ والقضايا الاجتماعية وأدب السجن، والسياسة: خصوصاً منها ما يتعلق بسوريا وإيران وتركيا.

عمل المؤلف مدرّساً للغة العربية والعلوم الإسلامية، وباحثاً ومحرراً في عدد من المراكز العلمية ودور النشر، في تركيا وخارجها، كما عمل محرراً لمجلة المجلس الإسلامي السوري في إسطنبول بين ٢٠١٧ و ٢٠٢١م، ومديراً أكاديمياً لأكاديمية رؤية للفكر بين ٢٠٢١ و ٢٠٢٣م. وهو حالياً مدير مركز الثقافة العربية في إسطنبول، الشريك العلمي للعديد من المراكز العلمية وبرامج النشر وصناعة المناهج في تركيا والأقطار العربية، منها: برنامج "الملكة للتأصيل المعرفي" في الكويت، الذي يقدم مناهج متميزة في مجال العلوم الإسلامية واللغوية والطبيعية والاجتماعية.

من أعماله العلمية المنشورة والمتوقّرة على الشبكة:

١. (خطوة نحو تطوير علومنا اللغوية - الأزمنة في اللغة العربية مقارنة بالأزمنة في اللغة التركية) بحث في مجلة مقاربات - ٢٠١٨م.
٢. (الأزمنة في اللغة الإنجليزية وفق سلسلة بيرليتز الأمريكية - مقارنة بالصيغ الزمانية في اللغة العربية) بحث لمؤتمر ISAR - ٢٠١٨م.

٣. الفرق بين تدريس اللغة العربية وتدرّس النحو وأثر ذلك على برامج التعليم ومناهجها) بحث لمؤتمر MiHRAB - ٢٠١٨ م.
٤. قواعد السياسة الشرعية في تقديم وجود الدولة المسلمة ومصالحها على إقامة الحدود) بحث في مجلة مقاربات - ٢٠١٨ م.
٥. (الطريق نحو ثورة لغوية: الأزمنة في اللغة العربية مقارنة بالأزمنة في الإنجليزية والتركية) كتاب - دار موزاييك/ إسطنبول - ٢٠١٩ م.
٦. (منهج صناعة القدوة الحسنة في الشريعة الإسلامية) بحث مشترك مع د. محمد كتوع، منشور في مجلة مقاربات ٢٠١٩ م.
٧. (دونالد ترامب: رئيس أمريكي أم عميل روسي) كتاب صغير عن سياسة ترامب الداخلية والخارجية نشر عام ٢٠٢٠ م.
٨. (منظمات المجتمع المدني السوري - الجذور والواقع والمستقبل) بحث منشور في مجلة مقاربات - عام ٢٠٢١ م.
- للمؤلف مجموعة أخرى من الدراسات والكتب التعليميّة، في العلوم الإسلامية واللغوية ومجالات علمية أخرى.

*** ** **

مركز الثقافة العربية

❖ الاسم: مركز الثقافة العربية.

❖ الشعار: ثقافة تجمع وعلم ينفع.

❖ التعريف: مركز الثقافة العربية هو: شركة تجارية؛ تقدم خدمات النشر والتدريب إضافة إلى صناعة المواد التعليمية وتنظيم الفعاليات الثقافية، بهدف خدمة الجهود العلمية والثقافية، والإسهام في الساحة الثقافية العربية بإضافات نوعية على مستوى المحتوى والإخراج.

❖ الرؤية والرسالة: أن يكون مركز الثقافة العربية ضمن أبرز المؤسسات التي تقدّم خدمات علمية وفنية؛ تسهم في حماية الثقافة العربية وتطويرها بما يجعلها فاعلاً إيجابياً في حياة العرب والمسلمين خصوصاً والحضارة الإنسانية عموماً. وذلك بهدف الإسهام في بناء شخصية عربية أصيلة ومعاصرة، ومدّ جسور التعارف بين حملة الثقافة العربية وأبناء الثقافات البشرية الأخرى.

❖ الأهداف:

١. تقديم خدمات الطباعة والنشر للعاملين في المجالين العلمي والثقافي بأسعار مقبولة وإخراج متميز.
٢. الإسهام في تطوير التأليف والمناهج التعليمية، ونشر المراكز التعليمية والأكاديميات الإلكترونية.
٣. تنظيم دورات تدريبية وفعاليات ثقافية في مختلف المجالات التي تكوّن الثقافة العربية.
٤. تطوير العمل الثقافي من خلال التنظير له، وزيادة تأثيره، ومدّه إلى مختلف المجالات الحضارية.
٥. تزويد الجيل العربي بمهارات متنوعة؛ تمكنه من المشاركة في بناء حضارة عربية أصيلة ومعاصرة.

❖ مجالات العمل:

- ١ - التنضيد والتصميم والطباعة للأفراد ودور النشر.
- ٢ - صناعة المناهج وتأليف الكتب، وإصدار المجلات.
- ٣ - تصوير وإنتاج المواد التعليمية والأكاديمية.
- ٤ - إعداد وتصوير وإنتاج البرامج الثقافية.
- ٥ - إدارة برامج التعليم والتدريب؛ الفيزيائية والإلكترونية.
- ٦ - الاستشارات في مجال المناهج والتعليم والشؤون الثقافية.

❖ الفئات المستفيدة من خدمات المركز ومنتجاته:

- ١ - الكُتّاب والأكاديميون.
- ٢ - العاملون في مجال التعليم.
- ٣ - الطلبة، والباحثون عن التدريب المهاري.
- ٤ - عموم الباحثين عن التكوين الثقافي.

