T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

MODERN ÇAĞDA SÜNNİLER ARASINDA İSLAM İNANCI DÜŞÜNCESİNİ YENİLEMEK MUHAMMED AL-MÜBAREK HOCA ÖRNEK OLARAK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

M. Ali Alnajjar

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Benaouda Bensaid

İstanbul

Aralık - 2021

الجمهورية التركية
جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم
معهد العلوم الاجتماعية
قسم العلوم الإسلامية الأساسية
العلوم الإسلامية الأساسية

تجديد الفكر العقدي عند أهل السنة في العصر الحديث
الأستاذ محمد المبارك نموذجا

رسالة ماجيستير

محمد علي النجار

مشرف الرسالة

الأستاذ الدكتور بن عودة بن سعيد

إسطنبول كانون الأول – 2021

TEZ ONAYI

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Doç. Dr. Benaouda BENSAID

Dr. Öğr. **Üyesi** El Hassen SID AHMED EL HABIB

Dr. Öğr. **Üyesi** FEDAA MAJZOUB

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım

Prof. Dr. Metin Toprak

Enstitü Müdürü

.....

BİLİMSEL ETİK BİLDİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım, **'Modern Çağda Sünniler Arasınd İslam İnancı Düşüncesini Enilemek Muhammed Al-mübarek Hoca Örnek Olarak'** adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğunmu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

MOHAMED ALI ALNAJJAR

تعهد بالالتزام بالقواعد العلمية الأخلاقية

لقد التزمت خلال الفترة من مرحلة اقتراح الرسالة باسم "تجديد الفكر العقدي عند أهل السنة في العصر الحديث الأستاذ محمد المبارك نموذجا" وحتى نهاية إعدادي لهذه الرسالة بالقواعد الأخلاقية العلمية، وأقر بأنني قد قمت بإعداد جميع المعلومات في الرسالة وفقًا لقواعد كتابة الرسالة التي حصلت عليها في إطار الأخلاقيات العلمية والتقاليد، وأن جميع الاقتباسات التي استخدمتها في رسالتي بشكل مباشر أو غير مباشر هي كما وثقتها وكما أثبتها في قائمة المراجع.

محمد علي النجار

إهداءٌ

إلى والديّ الكريمين اللذين ربياني وأدباني وأرشداني إلى طريق العلم والمعرفة، وبذلا جهدهما في إعانتي على ذلك.

إلى جميع معلميّ وأساتذتي الذين أفدت منهم في مسيرتي العلمية، أخص منهم:

الدكتور محمد فاروق النبهان[1]، الذي أفدت منه في الفكر والفلسفة والتصوف، وتعرفت من خلاله على الأستاذ المبارك.

الشيخ جمال شاكر محمود النزال[2]، الذي أكرمني الله بالدراسة عليه في علوم اللغة والفقه وأصوله، وأفدت منه في ملكة المقارنات العلمية ورسم خرائط العلوم.

الدكتور محمد زهير الناصر[3]، الذي تشرفت بالقراءة عليه في الحديث النبوي الشريف وانتفعت بتوجيهاته التربوية.

المحدث الدكتور نور الدين عتر رحمه الله[4]، وقد تشرفت بالدراسة عليه في علوم الحديث، والإجازة العامة عنه.

جزاهم الله عنا خيرا كثيرا، وحفظهم في أهليهم وذراريهم بخير

---

[1] د. محمد فاروق النبهان، هو حفيد المحقق الصوفي سيدي الشيخ محمد النبهان، ولد عام 1940م، حاصل على الدكتوراه في الاقتصاد الإسلامي، وهو مدير دار الحديث الملكية الحسنية لربع قرن.

[2] هو العالم المجاهد الشيخ جمال شاكر محمود النزال، (ولد: 1944م) أحد أبرز علماء السنة في العراق، درس على مفتي العراق الشيخ عبد الكريم المدرس، وتربى على الشيخ محمد النبهان، له باع في تدريس علوم اللغة والفقه وأصوله.

[3] الدكتور محمد زهير الناصر، محدث حلبي مقيم في المدينة المنورة درس في جامعتها وكان مسؤولا عن مركز أبحاث السنة فيها، قدم خدمات جليلة للعديد من كتب السنة، وتتلمذ عليه الكثيرون في علوم الحديث.

[4] أستاذنا المحدث الشيخ نور الدين عتر، أحد أشهر علماء الحديث في القرن الحادي والعشرين، له مصنفات مختلفة وتلاميذه في أطراف الأرض الأربعة، ولد 1937م، وتوفي 2020م، رحمه الله.

شكر وتقدير

أتوجه بالشكر إلى كل من كان له فضل علي بكلمة أو نصيحة أو توجيه في إتمام هذه الرسالة، وأخص منهم:

أستاذي الدكتور بن عودة بن سعيد، الذي كان له علي فضل في التوجيه والتنبيه حتى وصلت الرسالة إلى ما هي عليه.

أستاذي الشيخ مجد مكي حفظه الله، وقد كان له علي فضل كبير في التوجيه إلى مصادر الدراسة، خاصة فيما يتعلق بالأستاذ محمد المبارك رحمه الله.

عائلة الأستاذ محمد المبارك، أخص منهم ابنه الدكتور صالح المبارك وابنته الدكتورة ميسون، وابنها الدكتور عمار القحف.

أستاذنا الدكتور عدنان زرزور الذي أسهم حديثه عن أستاذه المبارك في توضيح بعض جوانب موضوع الرسالة التي لا أجدها في الكتب.

أستاذي الدكتور فاروق النبهان الذي تعرفت من خلاله على فكر أستاذه المبارك، وأنا في مطلع الشباب في معهد "دار نهضة العلوم الشرعية" في حلب.

محمد علي النجار

إسطنبول – 2021

ÖZET

MODERN ÇAĞDA SÜNNİLER ARASINDA

İSLAM İNANCI DÜŞÜNCESİNİ YENİLEMEK

MUHAMMED AL-MÜBAREK HOCA ÖRNEK OLARAK'

M. Ali Alnajjar

Yüksek Lisans, Temel İslam Bilimleri

Tez Danışmanı: Doç. Prof. Dr. Benaouda Bensaid

Aralık, 2021 – 262 sayfa

İslami ilimlerin yenilenmesine yönelik eğilim, Müslümanlar için modern çağın en belirgin özelliklerinden biri olup, yenilenmenin gerçekleştiği alanların başında da düşünce ve inanç bilimleri gelmektedir. Bu yenilenmenin biçimleri nelerdir? Onu kim aradı? Sünni dogmatik düşüncenin en önde gelen yenilikçilerinden biri olan Muhammed El-Mübarek hoca, özellikleri bakımından Sünnilerin ortaya çıkmasından önceki dogmatik düşüncesine benzer şekilde, Kur'an'a dayanan entegre bir pratik düğüm yaklaşımının kökenidir teoloji.

Bu çalışma, günümüz Sünni islam inancı düşüncesinde yenilenme eğilimlerine ışık tutmak ve bu akımlardan birini incelemek için " modern çağda sünniler arasında islam inancı düşüncesini yenilemek Muhammed al-mübarek hoca örnek olarak " amaçlamaktadır. Çalışma dört bölümden ve bir sonuçtan oluşmakta, birinci bölüm: çalışmanın arka planı ve planı hakkında, ikincisi: çalışma ve kurgusu açısından, üçüncüsü: modern çağda doktrinel düşüncenin yenilenmesi üzerine, dördüncüsü, el-Mübarek'in doktrinel düşünceyi yenilemedeki vizyonunu incelemeye ayrılmıştı. Çalışma amaçlarına ulaşmak için betimsel, tümevarımsal, karşılaştırmalı ve analitik yöntemi kullanmıştır. Şu anda Sünnilerin doktrin düşüncesinde, resmi veya nesnel bir dizi tam ve kısmi yenilenme eğilimine sahip oldukları sonucuna vardım.

Anahtar Sözcükler: İtikad - Öğreti Düşüncesi - Yenilenme - Kelam - Muhammedi Mübarek

ملخص البحث

تجديد الفكر العقدي عند أهل السنة في العصر الحديث

الأستاذ محمد المبارك نموذجا

محمد علي النجار، رسالة ماجستير

إشراف: الأستاذ الدكتور بن عودة بن سعيد

كانون الأول 2021 – 262 صفحة

إن الاتجاه نحو تجديد العلوم الإسلامية من أبرز ملامح العصر الحديث عند المسلمين، ومن أبرز الميادين التي وقع فيها التجديد الفكر وعلوم العقيدة. فما أشكال هذا التجديد؟ ومن دعاته؟ إن من أبرز المجددين في الفكر العقدي السني الأستاذ محمد المبارك، إذ أصَّل لنهج عقدي عملي متكامل، يرتكز إلى القرآن الكريم يشبه في ملامحه الفكر العقدي عند أهل السنة قبل ظهور علم الكلام. تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على اتجاهات التجديد في الفكر العقدي السني الحاضر، ودراسة أحد اتجاهاته. وقد جاءت الدراسة في أربعة فصول وخاتمة، الفصل الأول: في خلفية الدراسة وخطتها، الثاني: في مصطلحات الدراسة وتحريرها، الثالث: عن تجديد الفكر العقدي في العصر الحديث، بينما خصص الرابع لدراسة رؤية المبارك في تجديد الفكر العقدي.

استخدمت الدراسة المنهج الوصفي والاستقرائي المقارن والتحليلي للوصول إلى أهدافها. وخلصت إلى أن لدى أهل السنة في الحاضر مجموعة من اتجاهات التجديد الكلي والجزئي الشكلي أو الموضوعي في الفكر العقدي، وأن للأستاذ المبارك منهجا تجديديا اتصف بالتكامل والمعاصرة وربط العمل بالإيمان والبعد عن الجدل، وقد كان لمنهجه أثر كبير على الفكر العقدي السني الحاضر على المستوى العلمي والدعوي.

الكلمات المفتاحية: العقيدة – الفكر العقدي – التجديد – علم الكلام – محمد المبارك

ABSTRACT

RENEWING THE THOUGHT OF THE ISLAMIC FAITH AMONG THE SUNNIS IN THE MODERN ERA MUHAMMAD AL-MUBARAK AS A MODEL

M. Ali Alnajjar

Master, Basic Islamic Science

Thesis Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Benaouda Bensaid

December 2021 – 262 Pages

The trend towards the renewal of Islamic sciences is one of the most prominent features of the modern era for Muslims, and one of the most prominent fields in which the renewal took place in the field of thought and the sciences of belief. What are the forms of this renewal? Who called him**?** One of the most prominent innovators in Sunni dogmatic thought, sheykh Muhammad Al-Mubarak, is the origin of an integrated practical nodal approach, based on the Holy Qur'an, similar in its features to the dogmatic thought of the Sunnis before the emergence of theology. This study aims to shed light on the trends of renewal in the present Sunni doctrinal thought, and to study one of its trends. The study came in four chapters and a conclusion, the first chapter: on the background and plan of the study, the second: in terms of the study and its editing, the third: on the renewal of doctrinal thought in the modern era, while the fourth was devoted to studying the vision of Al-Mubarak in renewing the doctrinal thought.

The study used the descriptive, inductive, comparative and analytical method to reach its objectives. It concluded that the Sunnis at present have a set of trends of total and partial renewal, formal or objective in the doctrinal thought. And that the blessed professor had a renewal approach that was characterized by integration and contemporary, linking work to faith and avoiding controversy, and his approach had a great impact on the present Sunni creedal thought on the scientific and advocacy level.

Keywords: Creed - Doctrinal Thought - Renewal - Kalam - Muhammad Al-Mubarak

فهرس المحتويات

TEZ ONAYI i

BİLİMSEL ETİK BİLDİMİ ii

إهداءٌ iii

شكر وتقدير iv

ÖZET v

ملخص البحث vi

ABSTRACT vii

فهرس المحتويات viii

1. الفصل الأول **1**

1.1. المدخل 1

1.2. مشكلة الدراسة 6

1.3. أسئلة البحث 7

1.4. أسباب اختيار البحث 7

1.5. أهداف الدراسة 8

1.6. أهمية الدراسة 9

1.7. حدود البحث 9

1.8. منهج الدراسة 10

1.9. الدراسات السابقة (التحليل الأدبي لموضوع الدراسة) 10

1.10. هيكل البحث 13

2. الفصل الثاني 15
تمهيد 15
2.1. المبحث الأول: تعاريف العقيدة وإطلاقاتها 16
2.1.1. المطلب الأول: تعريف العقيدة لغة واصطلاحا 16
2.1.2. المطلب الثاني: بين العقيدة والإسلام والإيمان والعلم 16
2.1.3. المطلب الثالث: الأيديولوجيا وعلاقتها بالعقيدة 18
2.1.4. المطلب الرابع: بين العقيدة والأيديولوجيا والعلم 20
2.2. المبحث الثاني: الفكر وتداخله مع العقيدة 22
2.2.1. المطلب الأول: تعريف الفكر 22
2.2.2. المطلب الثاني: الفكر الإسلامي 23
2.2.3. المطلب الثالث: تداخل الفكر الإسلامي مع العقيدة 25
2.3. المبحث الثالث: العقيدة والفكر العقدي 28
2.3.1. المطلب الأول: تعريف علم الكلام 28
2.3.2. المطلب الثاني: الفكر العقدي 30
2.3.3. المطلب الثالث: بين علم الكلام والفكر العقدي: 33
2.3.4. المطلب الرابع: علم الكلام الجديد 34
2.4. المبحث الرابع: التجديد والحداثة 37
2.4.1. المطلب الأول: التجديد لغة واصطلاحا 37
2.4.2. المطلب الثاني: الحداثة وعلاقتها بالتجديد 41
2.5. المبحث الخامس: مصطلح أهل السنة ومحدداته 44
2.5.1. المطلب الأول: أهل السنة 44
2.5.2. المطلب الثاني: الجماعة 47
2.6. المبحث السادس: مفهوم العصر الحديث 48

2.6.1. المطلب الأول: المرحلة الأولى من العصر الحديث 48
2.6.2. المطلب الثاني: المرحلة الثانية من العصر الحديث 50
2.6.3. المطلب الثالث: خلاصة في معنى العصر الحديث: 51
3. الفصل الثالث 53
3.0 تمهيد حول أهمية دراسة مقاربات العقيدة الإسلامية في العصر الحديث 53
3.1. المبحث الأول: توصيف عام للفكر العقدي الإسلامي قبل العصر الحديث 58
تمهيد 58
3.1.1. المطلب الأول: العقيدة في العصر النبوي والراشدي 58
3.1.2. المطلب الثاني: نشأة الجدل وعلم الكلام وتقدم المعتزلة والباطنية 64
3.1.3. المطلب الثالث: المدرسة الأشعرية 70
3.1.4. المطلب الرابع: جهود التجديد على يد الإمام الغزالي 73
3.1.5. المطلب الخامس: الركود والانحطاط قبيل العصر الحديث 79
3.1.6. المطلب السادس خلاصة في تاريخ الفكر العقدي قبل العصر الحديث 82
3.2. المبحث الثاني: التجديد الكلي في الفكر العقدي السني 83
تمهيد 83
3.2.1. المطلب الأول: في فلسفة التجديد الكلي 84
3.2.2. المطلب الثاني: أسس التجديد الكلي في علوم العقيدة 86
3.2.3. المطلب الثالث: من أشكال التجديد الكلي في الفكر العقدي 87
3.2.4. المطلب الرابع: نماذج في تجديد الفكر العقدي السني 90
3.2.5. المطلب الخامس هل سيد أحمد خان مجدد؟ 94
3.2.6. المطلب السادس: جهود أخرى 96
3.3. المبحث الثالث: التجديد الجزئي في الفكر العقدي السني 99
3.3.1. المطلب الأول: في فلسفة التجديد الجزئي وأسسه 99

3.3.2. المطلب الثاني: في أنواع التجديد الجزئي وأشكاله 102
3.3.3. المطلب الثالث: نماذج من التجديد الجزئي 104
3.3.4. المطلب الرابع: تعقيب على اتجاهات التجديد الجزئية..... 111
4. الفصل الرابع..... 112
4.1. المبحث الأول: ترجمة الأستاذ المبارك وشخصيته العلمية والفكرية 113
تمهيد: تعريف بالأستاذ المبارك..... 113
4.1.1. المطلب الأول: تعريف بالأسرة والبيئة المحيطة 113
4.1.2. المطلب الثاني: التكوين العلمي والفكري للأستاذ محمد المبارك..... 120
4.1.3. المطلب الثالث: مسيرة المبارك العملية 123
4.1.4. المطلب الرابع: آثار المبارك 126
4.2. المبحث الثاني: صورة العقيدة الإسلامية في أعمال الأستاذ المبارك 128
تمهيد..... 128
4.2.1. المطلب الأول: مفهوم العقيدة..... 130
4.2.2. المطلب الثاني: البناء العقدي في الإسلام 134
4.2.3 المطلب الثالث: مقاصد العقيدة الإسلامية عند المبارك 172
4.2.4. المطلب الرابع: خلاصة في صورة العقيدة..... 192
4.3. المبحث الثالث: منهج المبارك في تجديد الفكر العقدي..... 193
4.3.1. المطلب الأول: التجديد في شخصية المبارك..... 193
4.3.2. المطلب الثاني: مبررات التجديد عند المبارك..... 194
4.3.3. المطلب الثالث: التجديد في عرض المواضيع..... 196
4.3.4. المطلب الرابع: التجديد على مستوى المنهج 203
4.3.5. المطلب الخامس: نماذج للتجديد..... 207
4.4. المبحث الرابع: الدرس العقدي عند المبارك، وموقفه من علم الكلام..... 215

4.4.1. المطلب الأول: مصادر العقيدة عند المبارك..... 215
4.4.2. المطلب الثاني: موقف المبارك من علم الكلام..... 219
4.4.3. المطلب الثالث: تجديد الدرس العقدي عند المبارك..... 223
4.4.4. المطلب الرابع: أثر درس المبارك العقدي في الأوساط العلمية..... 231
الخاتمة **238**
نتائج البحث..... 238
التوصيات..... 241
المصادر والمراجع..... **242**
السيرة الذاتية **256**

1. الفصل الأول

1.1. المدخل

كان القرآن الكريم في العصر النبوي المصدر الأول للعقيدة الإسلامية، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو إلى هذه العقيدة ويشرحها للناس ويعلمها أصحابه، فإن عرض للناس شيء في العقيدة سألوا النبي صلى الله عليه وسلم فأجابهم أو انتظر الوحي ليجيبهم إن كان ما سألوه عنه خارجا عما علَّمه الله. واستمر الأمر كذلك مدة حياة النبي صلى الله عليه وسلم وصدرا من الخلافة الراشدة، وقد تميز هذا العهد بظهور أسئلة عقدية محورية عند الصحابة حول حقيقة العلاقة بين الخالق والمخلوق والكون أو التعرف على شيء من الغيب، رافقها تسليم بالنص المقدس واهتمام بالأثر العملي لنصوص العقيدة، ولم ينشأ خلاف يذكر حول تفسير نصوص العقيدة الغيبية أو المتشابهة التي وردت في القرآن، التزاما بنهي الله عن تتبع متشابه القرآن، ونهيه صلى الله عليه وسلم عن التفكر في ذات الله تعالى.

لكن بعد فتح بلاد فارس والروم والسريان والقبط والترك على يد أهل الإسلام، واختلاط المسلمين العرب بأبناء الأمم الأخرى بدأت تنتقل إلى المسلمين أسئلة كثيرة حول قضايا العقيدة مثل: هل الذات الإلهية متحيزة أو لا؟ وما مدى سعة علم الله للجزئيات؟ وهل يجبر الله الإنسان على فعل الشر؟ وهل يستطيع الإنسان تغيير قدره؟ وهل العالم قديم بقدم الله؟ وهل يمكن عقلا أن يحل الله في بعض مخلوقاته وفقا للمفهوم اليهودي والمسيحي؟

كما بدأت تظهر أسئلة جديدة حول نصوص العقيدة التي حواها القرآن الكريم أو تضمنتها السنة، كالجدل حول قوله تعالى: {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [البقرة:282] ماذا يدخل ضمن (كل شيء)؟ وأيضا قوله سبحانه: {وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ..} [التوبة: 6]، هل كلام الله مخلوق أو لا؟ وعن معنى الاستواء في قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: 5].

فظهرت كثير من الشبه، وبدأ الجدل حول ذلك وسلك المسلمون مذاهب عدة في تفسير

قضايا العقيدة ونصوصها ضمن الوسط المعرفي الحادث، كان أكثرها لا يخرج عن دلالات لغة العرب ومقاصد الإسلام، وكان منها ما يخرج عنها قليلا أو كثيرا، حيث وجد علم الكلام بشكله الأول متأثرا بأجواء العصر وما فيه من تيارات فلسفية وتساؤلات بشرية متكررة عرضت لمعظم الديانات التي سبقت الإسلام. ومما زاد هذا الجو المعرفي حدة اصطفاف كثير من الحكام ومعارضيهم السياسيين ضمن بعض التيارات الكلامية الوليدة، إذ احتج الأمويون على من ينازعهم الحكم بعقيدة الجبر، واحتج عليهم معارضوهم من المعتزلة بعقيدة العدل والقدر، التي تبناها بعض خلفاء بني العباس مدة، كما سلك الشيعة 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 – المتمثلة بأهل السنة –، ومنها ما شذ عنها قليلا أو كثيرا. وأبرز اتجاهين عقديين تميز بهما أهل السنة هما:

1- **اتجاه الأثريين** الرافضين لعلم الكلام، ومن أبرز رواده الإمام أحمد بن حنبل (ت: 241هـ) وإسحق بن راهويه (ت: 238هـ) ويحيى بن معين (ت: 233هـ) وابن خزيمة (ت: 311هـ).

2- **واتجاه المتكلمين** الذي اشتهر به من الأوائل الإمام أبو حنيفة، وتكلم في بعض مسائله الشافعي ومالك، ثم حمل لواءه أبو منصور الماتريدي وأبو الحسن الأشعري والباقلاني والجويني. وقد تصدى هؤلاء المتكلمون للشبه وأهلها مع ذمهم لما عليه أهل البدع من اتجاهات كلامية لا يقبلها الإسلام، وعلى ضفاف أهل السنة نشأ الاتجاه المعتزليّ الذي رفضه عموم أهل السنة في غالب الأحيان.

أما **اتجاه المحدِّثين** فقد كان عنوانه قول ابن عباس (ت: 68هـ) رضي الله عنه، (تفكروا في كل شيء، ولا تفكروا في ذات الله)، قال نعيم بن حماد (ت: 228هـ): "حق على كل مؤمن أن يؤمن بجميع ما وصف الله به نفسه ويترك التفكر في الرب تبارك وتعالى، ويتبع حديث النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق)". وأما **اتجاه المتكلمين،**

فقد نشأ على وجل نتيجة تراكمات استمرت زمنا بدأت بنقاشات معروفة 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 ذمه لعلم الكلام البِدعي المتجرئ على الغيب، وكانت له آراء في القضاء والقدر والإيمان، وناقش أهل البدع وسمي ناصر السنة، ونسبت إليه كتب في الرد على البرهمة وأهل الأهواء حتى روى الفخر الرازي عن الشافعي: "لقد دخلت في علم الكلام حتى بلغت مبلغا عظيما".

في مراحل لاحقة تطور كل من الاتجاهين السابقين داخل أهل السنة لتبرز عنهما اتجاهات ومدارس جديدة التزمت حدود التيارين السابقين غالبا وخرجت عنها أحيانا، وبقي علم الكلام عند أهل السنة قرونا يتطور من جهة مسائله ومنهجه ووسائله وأغراضه بتطور مسائل الجدل العقدي وتطور المعارف الاجتماعية، ولكنه أصيب بالجمود مرات عدة، حتى بدأت العصور الحديثة وغزا الفكر الأوربي الحديث العالم كله، فتغير شكل الحياة، وظهرت مناهج جديدة في تفسير الدين وعلاقة الإنسان بربه أو الكون من حوله، ونتيجة لذلك نهض علماء الإسلام للدفاع عن علوم الإسلام عامة وعن عقيدته خاصة، إما بمناهج كلامية تقليدية، أو تجديدية وفكرية تعتمد لغة العصر الحديث، فيما عرف بحركة تجديد العلوم الإسلامية.

يعتبر سقوط الخلافة 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 عن أفكار ومنهجيات كثيرة تحاول العيش بالإسلام وفق ثقافة العصر، وأكثر ما تداخل الفكر مع الجانب العقدي من الدين، فظهرت تيارات تنويرية حداثية تستمد منهجياتها من الغرب وتحاول تطبيقها على نصوص عقيدة الإسلام الذي يختلف عن الحياة الغربية كلا وجزءا، ومن أبرز أعلام هذا الاتجاه محمد أركون ومحمد شحرور وحسن حنفي، كما ظهرت في الأمة تيارات تجديدية أخرى تعمل على تجديد العقيدة الإسلامية وفق خصائص الإسلام ولغة العصر، ومن روادها مثلا محمد إقبال وسعيد النورسي ومحمد الطاهر بن عاشور ومحمد المبارك وابن باديس ونديم الجسر، وفي المقابل ازدادت التيارات التقليدية انكماشا على قضايا الجدل العقدي الموروث بينما تراوح موقف بعض أعلامها بين الانفتاح والانكماش

من أمثال الشيخ مصطفى صبري والدكتور علي سامي النشار والدكتور عبد الرحمن حبنكة الميداني والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي والدكتور حسن الشافعي والدكتور علي جمعة.

هذا وتحوي قواعد أهل السنة في قراءة النصوص ما يكفي من الضوابط لتمييز ما يدخل في التجديد الممدوح الذي أخبر عنه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: (إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا)، من الابتداع الذي يخالف قواعد الإسلام ويسميه البعض تجديدا. فما جهود التجديد العقدي التي قام بها علماء أهل السنة المعاصرون؟ وأين يقع تجديدهم من تجديد العلماء السابقين؟ وما الجديد الذي طرأ على مواضيع العقيدة الإسلامية وأهدافها ومنهجياتها وأسلوب صياغتها؟ ومَن أبرز أئمة العلم المعاصرين الذين سعوا إلى تجديد الفكر العقدي عند أهل السنة أو سعوا لتجديد علم الكلام ذاته؟ وهنا تتبادر إلى ذهن المطلع كثير من الأسماء من أمثال شيخ الإسلام مصطفى صبري والشيخ زاهد الكوثري والإمام بديع الزمان سعيد النورسي في تركيا، والشيخ محمد عبده ورشيد رضا في مصر، والأستاذ محمد المبارك والشيخ نديم الجسر في الشام، وابن باديس وجمعية العلماء في أقاليم المغرب، وسيد أحمد خان ومحمد أقبال ووحيد الدين خان في الهند.

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

لقد درس الأستاذ محمد المبارك على علامة بلاد الشام الشيخ بدر الدين الحسني كما درس في الغرب في جامعة السوربون التي مثلت —ولا زالت– أحد أهم أركان المدنية الغربية المعاصرة، فوقف على أصالة العلوم الإسلامية ومداخل الفكر الغربي ومخارجه معا، وعمل على تطوير مناهج الفكر الإسلامي والعقيدة وفقا 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 ناقشها؟ وما منهجيته ووسائله في إيصالها إلى المقابل؟

لقد سعى الكثير من العلماء إلى تطوير علم الكلام بشكل مباشر عبر إدماج بعض النقاشات العقدية المعاصرة فيه، كان منهم الشيخ مصطفى صبري في كتابه (موقف العلم والعقل والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين) والشيخ شبلي النعماني الهندي في كتابه (علم الكلام الجديد) والدكتور عبد الرحمن حسن حبنكة في كتابه (العقيدة الإسلامية وأسسها) والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في (كبرى اليقينيات الكونية) والدكتور حسن الشافعي في كتابه (المدخل إلى دراسة علم الكلام). لكننا نجد في المقابل بعض العلماء الذين رأوا أن المشكلة أعمق من أن تحل بإضافة بعض المباحث في كتب علم الكلام ومناهجه، إذ تكمن في تصورات المسلمين عن الدين نفسه وطريقة تفكيرهم العقدي، فتوجهوا نحو تجديد مفاهيم العقيدة الإسلامية بأعم مما هي عليه في علم الكلام، وخطُّوا دروبا جديدة للعقيدة الإسلامية تتوازى مع علم الكلام لا يمكن أن تعد جزءا منه، فيما يعتبر تجديدا في مفاهيم الفكر العقدي الإسلامي بأكمله، أو تحولا في فلسفة الدين الإسلامي، فكان تجديد علم الكلام الموروث في مشاريعهم هدفا فرعيا ضمن مشروعهم في تجديد الفكر العقدي الإسلامي.

ولعل من أهم السالكين في هذا السبيل السيد أحمد خان وولي الدين الدهلوي والأستاذ وحيد الدين خان والشيخ حسن البنا والدكتور محمد أقبال والشيخ نديم الجسر، والأستاذ سعيد النورسي والشيخ محمد المبارك، والشيخ محمد الغزالي، على فوارق في اتجاهات التجديد التي سلكوها.

وظهرت إثرهم طبقة علمية أخرى سعت إلى صناعة علم عقدي جديد يختلف عن علم الكلام الموروث تحت أسماء مختلفة من أبرزها (علم الكلام الجديد) و (فلسفة الدين الإسلامي) و (الفكر الإسلامي) أو (الفكر العقدي) و (الفقه العقدي). ومهما يكن فقد تنبَّه عديد من العلماء والباحثين في العصر الحديث إلى ضرورة التفريق بين العقيدة 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 وتكوُّنه، مقارنا إياه بما عرض للديانة المسيحية، وهو في حدود اطلاعي الكتاب الوحيد الذي تناول هذه المسألة بالتأصيل والتفصيل.

وقد نشر الدكتور فهد الهتار بحثا باسم "الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة"[5] يؤصل فيه لأثر الفكر على العقيدة مكتفيا فيه بالحديث عن الأثر السياسي على مدارسها، ومقتصرا على التفريق بين القضايا الإيمانية والقضايا الكلامية. كما نشر الدكتور عبد المجيد النجار بحثا طويلا "منهج الفكر العقدي بين القديم والحديث"[6].

وعلى ضفة هذه الدراسات القليلة نجد مقالات وأبحاثا معدودة تنشر 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 الشفيع الماحي أحمد، وبحث بعنوان "الأسس العقدية للحكم والدولة عند محمد المبارك" لحجيبة 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 توضيح مصطلح (الفكر العقدي) ورسم خريطته في الفكر السني ومُكَوِّناته في العصر الحديث، وتعمل على التعمق في أوجه التجديد ودواعيه من خلال دراسة مشروع الأستاذ المبارك كنموذج ترك أثرا كبيرا في العالم الإسلامي، لعلنا نتمكن بذلك من بناء تصور مبدئي عن مكونات تيارات الفكر العقدي السني المعاصر، وصياغة منهج لتوصيف هذه التيارات وتحليلها.

1.2. مشكلة الدراسة

في الحقب الزمنية القصيرة والمتتابعة التي اشتمل عليها العصر الحديث تغيرت الكثير من

---

[5] فهد الهتار بحث بعنوان "الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة"، **مجلة جامعة الجزيرة**. م: 1، ع:2، عام: 2018، 64 وما بعدها.

[6] عبد المجيد النجار، **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، (على الشبكة، دون بيانات) ص 41 وما بعدها.

العلوم واختلفت الكثير من المفاهيم نتيجة اختلاف ظروف الحياة وظهور فلسفات بشرية حديثة؛ لها منهجياتها ومعارفها الخاصة التي تفسِّر 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، فلم تعد أساليب الاستدلال الكلامي والفلسفي القديمة تقنع المقابل أو تكفي للدفاع عن الإسلام، فنهضت ثلة 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 ومراحله عند أهل السنة؟ ومن أهم الشخصيات التي ساهمت في تجديده؟ وأين يقع مشروع الأستاذ محمد المبارك من حركة التجديد هذه؟ وما معالم منهجه التجديدي؟

1.3. أسئلة البحث

1. ما ملامح التجديد في الفكر العقدي المعاصر عند أهل السنة، وأين موضعها من جهود تجديده الموروثة؟
2. ما مقاربة التجديد في الفكر العقدي عند الأستاذ المبارك على مستوى المواضيع والوسائل والمنهج؟
3. ما آثار الاتجاه العقدي عند الأستاذ المبارك على الأوساط العلمية؟

1.4. أسباب اختيار البحث

يقع أحيانا 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، ولكثرة ذكر هذه التفاسير والخلافيات في التآليف العقدية وتطاول الأزمان على ذلك يقع في نفس البعض أنها جزء من عقيدة الإسلام نفسه، مما يدعو هذا الفريق من الناس إلى لزوم أدبيات الخلاف العقدي التاريخي وحرفية عباراته في دراستهم وتدريسهم، وإغفال ما يحيط بهم من تجديد في هذا المجال لا يستغني عنه طالب علم أو باحث يسعى إلى مخاطبة الناس بلسان عصرهم.

تسعى هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على جهود التجديد المعاصرة على مستوى الفكر العقدي، والوقوف على دواعي التجديد ونشأته وظروفه واتجاهاته ومعالمه من خلال دراسة وتحليل منهج الأستاذ محمد المبارك كنموذج عقدي عميق وسهل ترك أثرا كبيرا في أوساط أهل السنة على المستويين الأكاديمي والدعوي.

1.5. أهداف الدراسة

تسعى هذه الدراسة لتحقيق مجموعة الأهداف التالية:

أ. توصيف عام لجهود تجديد الفكر العقدي عند أهل السنة في العصر الحديث.

ب. الفصل بين العقيدة الإسلامية بأركانها المتفق عليها، وبين النقاش الفرعي حولها.

ج. رسم صورة لمنهج الأستاذ محمد المبارك في تجديد الفكر العقدي الإسلامي عموما، وتحديث مناهج تدريس العقيدة الإسلامية خصوصا، وبيان الدواعي والمبررات التي انطلق منها نحو التجديد.

د. دراسة واحد من الاتجاهات العقدية السنية في العصر الحديث، ليكون نموذجا لتطبيق الدراسة على شخصيات عقدية أخرى ساهمت في تشكيل الواقع السني المعاصر بمحاسنه ومساوئه.

ذ. ولتحقيق تلك الأهداف كان من الضروري تحقيق هدفين صغيرين هما: إزالة الإشكال عن مصطلحات البحث، وتقديم قراءة معاصرة لتاريخ الفكر العقدي السني. حيث مثلا مدخلا للدراسة.

1.6. أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة في كونها تعالج موضوعا فكريا عقديا يرتبط بشكل مباشر بإشكاليات 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 التفكير العقدي وخطة التجديد 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.

1.7. حدود البحث

للدراسة حدود علمية وزمانية.

أ. **الحدود الموضوعية:** وتتمثل 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. ويَخْرُج بما ذُكِر جهود الإصلاح العقدي الشيعي، أو نتاج الفرق العقدية التي ظهرت في المجتمع السني، ويكاد يتفق عموم أهل السنة على خروجها عن السنة تماما، فإنها خارج نطاق هذه الدراسة.

ب. **الحدود الزمانية:** يهدف هذا العمل إلى دراسة جهود التجديد عند أهل السنة في العصر الحديث، بما أنه يشكل حقبة زمنية خاصة بالنسبة لواقع الأمة الإسلامية تختلف عما سبقها، لها خصوصياتها المعرفية والسياسية والاجتماعية، تبدأ مع اصطدام ثقافة الحداثة والعلمنة

بالثقافة الإسلامية على مدى ما يقارب مائة وخمسين سنة، باستثناء الهند التي سبقت حركة التجديد فيها باقي العالم الإسلامي لاصطدام المسلمين فيها بثقافة الحداثة الأوربية في وقت أبكر مما وقع في غيرها.

1.8. منهج الدراسة

أ. **المنهج الوصفي**، ويتم استخدامه في ذكر النبذة التاريخية للفكر العقدي السني وتوصيف حركة تجديده المعاصرة، ووصف الشخصية المستهدفة بالدراسة وظروف نشأتها، وملامحها الفكرية.

وكذلك **الوصفي التحليلي**، وذلك 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 للعقيدة ومقاصدها.

ب. **المنهج الاستقرائي** إذ تنطلق الدراسة من استقراء النصوص المتفرقة ثم جمعها وتركيبها، لرسم صورة تُوَصِّف جهود تجديد الفكر العقدي عموما، وأخرى تقدم صورة عن منهج الأستاذ المبارك خصوصا.

د. **المنهج المقارن:** ويحتاجه البحث أثناء ذكر اتجاهات مختلفة للتجديد يتم تمييزها من خلال المقارنة بينها.

1.9. الدراسات السابقة (التحليل الأدبي لموضوع الدراسة)

يشمل التحليل الأدبي لموضوع الدراسة تجديد الفكر العقدي عند المسلمين السنة في العصر الحديث، والفكر 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 بالجمع بين توصيف هذا الميدان في العصر

الحديث، وربطه بظروف العصر، إضافة إلى دراسة موسعة لشخصية تركت أثرا كبيرا 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"[7].

وهو 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 صلى الله عليه وسلم والتحكيم أو الحاكمية 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 والسنة النبوية وما فهمه الصحابة وتابعوهم رضوان الله عليهم دون تكلف للبحث فيما لم يبحثوا فيه. وبحسب المؤلف؛ بمرور الزمن ساق الفضول المعرفي "مبتدعة" عصر ما بعد الخلافة الراشدة إلى إثارة تساؤلات عقدية حول ذات الله وصفاته، لتبدأ الخلافات العقدية في المجتمع المسلم، وهي خلافات علمية فرعية وُظفت بأشكال مختلفة. وعلى أهميته اكتفى المؤلف بالحديث عن اتجاهات الفكر العقدي في العصر الإسلامي الأول، ولم يدرس الواقع الإسلامي المعاصر في المجتمعات السنية إلا عرَضًا.

ب- بحث للدكتور: فهد عبد القادر الهتار، بعنوان "الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة"[8].

---

[7] محمد فوزي المهاجر، **نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره**، ط:1. (تونس: مجمع الأطرش 2017م).

[8] فهد الهتار، "الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة"، **مجلة جامعة الجزيرة**. م: 1، ع:2، 2018م.

يدور البحث حول أبرز إشكاليات الفكر العقدي الإسلامي في القديم والحديث من وجهة نظر المؤلف، ويستخدم فيه لفظي "الفقه العقدي" والفكري 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 دورا بارزا في تجاوز الإشكاليات التي أشار إليها، وقد جاء البحث 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 حولها، ولكنه حصرها بأثرين سياسي وكلامي ولم يرسم صورة للفكر العقدي المعاصر أو القديم.

ج. رسالة ماجستير للدكتورة فتيحة دوار بعنوان "الدرس العقدي عند محمد المبارك".

تدور الرسالة حول علم العقيدة عند الأستاذ محمد المبارك، وتحوي 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 من هذه الرسالة. ويبقى الفرق بين دراسة الدكتورة فتيحة ودراستي هذه في تخصص دراستها في جانب من منهج الأستاذ المبارك، وعدم وجودها في سياق دراسة واقع الفكر العقدي السني في العصر الحديث. وللدكتورة فتيحة بحث محكم بعنوان: "تجديد علم العقيدة الإسلامية عند الاستاذ محمد المبارك" (الجزائر – مجلة البحوث العلمية/عدد 16، 2018م)، يبدو وكأنه جزء من رسالتها للماجستير.

د. بحث محكم للدكتورة حجيبة شيدخ بعنوان " مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك".

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

وتتميز هذه الدراسة بتحرير مصطلحات ميدان الفكر العقدي وتحديدها، وحصر إطار البحث فيه ضمن أهل السنة المعاصرة في تجديد الفكر العقدي، على خلاف عموم دراسات الفكر العقدي المعاصر التي تتداخل فيها الرؤى الحداثية والشيعية مع الإسلامية السنية. كما تتميز في دراستها لمنهج الأستاذ المبارك برسم صورة للفكر العقدي عنده كونه رؤية دينية فلسفية متكاملة تنطلق من القرآن وينبثق عنها النظام الإسلامي في الدين والمجتمع والسياسة والاقتصاد، متضمنة المواضيع والوسائل والمنهج والمقاصد العقدية ومقترحات تطوير الدرس العقدي، وبيان أثره على الواقع العلمي لأهل السنة.

1.10. هيكل البحث

تشتمل الدراسة على 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 حديثا عن جهود أهل السنة المعاصرة في تجديده. بينما خُصص الفصل الرابع: للوقوف على منهج الأستاذ المبارك في تجديد الفكر العقدي السني، وقُدِّم لذلك بترجمة له، ثم خاتمة: تحوي خلاصات الفصول وبعض التوصيات المتعلقة بموضوع الدراسة.

2. الفصل الثاني

إشكالية مصطلحات الدراسة وتحريرها

في هذا الفصل بيان للإطار المفاهيمي للدراسة، ويتضمن تمهيدا 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 والحداثة، المبحث الخامس: مصطلح أهل السنة، ومحدداته، المبحث السادس: مفهوم العصر الحديث.

تمهيد

تضمن عنوان البحث مجموعة من المصطلحات الإشكالية في لغة العصر، منها مصطلح "التجديد" لاختلاطه في الاستعمال والتطبيق بمصطلح "الحداثة"، ومصطلح "الفكر العقدي" الذي يعني الحديث عن نصوص العقيدة، وليس العقيدة ذاتها، وهو مصطلح لم ينضبط بعد، إذ عُبر عنه بمصطلحات أخرى ناشئة تارة، وأدخل فيه ما ليس منه تارة أخرى. وكذلك "العصر الحديث"، ومتى يبدأ؟ وهل هو عصر حديث بالنسبة للأوربيين 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، 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.

2.1. المبحث الأول: تعاريف العقيدة وإطلاقاتها

يتضمن هذا المبحث مطلبين، الأول: تعريف العقيدة لغة واصطلاحا، الثاني: بين العقيدة والإسلام والإيمان والعلم، الثالث: الأيديولوجيا وعلاقتها بالعقيدة، الرابع: بين العقيدة والأيديولوجيا والعلم.

2.1.1. المطلب الأول: تعريف العقيدة لغة واصطلاحا

العقيدة لغة هي تصميم القلب الجازم، وترجع إلى الفعل الثلاثي "عقد". قال الرازي: عَقَدَ الْحَبْلَ وَالْبَيْعَ وَالْعَهْدَ (فَانْعَقَدَ)[9]، العَقْد: نَقِيضُ الحَلِّ[10]، ثمَّ اسْتُعْمِل فِي أَنْواعِ العُقُودِ من البُيوعاتِ، والعُقُود وَغَيرهَا، ثمَّ استُعْمِل فِي التصميم والاعتقادِ الجَازِمِ[11]. وقال في المعجم الوسيط: (العقيدة) الحكم الَّذِي لَا يقبل الشَّك فِيهِ لَدَى معتقده، والجمع: عقائد[12].

والعقيدة فِي الدّين مَا يقْصد بِهِ الِاعْتِقَاد دون الْعَمَل كعقيدة وجود الله وَبَعثه الرُّسُل[13]، والعقائد: جمعُ العقيدة وهي ما عقد عليه القلب يعني اطمئنان القلوب على شيء، ما يجوز أن ينحلَّ عنه[14]، والعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل[15].

2.1.2. المطلب الثاني: بين العقيدة والإسلام والإيمان والعلم

أشهر اصطلاح عبر به عن عقيدة الإسلام هو الإيمان، وهو الذي استخدم في الكتاب والسنة، وأما العلم المتعلق بقضايا الإيمان فقد سمي علم الكلام، واشتهر أيضا باسم علم العقيدة والعقائد، كما أطلق لفظ العقيدة على الإيمان وما يتضمنه من قضايا قلبية، تقابل الإسلام الذي

---

[9] محمد بن أبي بكر الرازي، **مختار الصحاح**، ط:5 (بيروت: المكتبة العصرية، 1999م)، 214.

[10] محمد جمال الدين بن منظور الإفريقي، **لسان العرب**، ط:3. (بيروت: دار صادر، 1414ه)، 296/3.

[11] محمد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ط: 1. (الكويت: دار الهداية، 1965م)، 394/8.

[12] محمد علي النجار وآخرون، **المعجم الوسيط**، ط:1، (الإسكندرية: دار الدعوة، 1989م)، 614/2.

[13] **المرجع السابق**، 614/2.

[14] محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، **التعريفات الفقهية**، 149.

[15] محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، **التعريفات الفقهية**، ط:1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، 149.

يعني انقياد الإنسان ظاهرا لأوامر الله تعالى، لتعلقه بفعل الجوارح.

قال الشريف الجرجاني (ت: 816هـ): "الإيمان في اللغة: التصديق بالقلب، وفي الشرع: هو الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان"[16].

وقال ابن منظور الإفريقي: "والإِسْلامُ إظهارُ الْخُضُوعِ وَالْقَبُولِ لِمَا أَتى بِهِ النَّبِيُّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَبِهِ يُحْقَنُ الدَّمُ، فَإِنْ كَانَ مَعَ ذَلِكَ الإِظْهارِ اعتِقادٌ وَتَصْدِيقٌ بِالْقَلْبِ، فَذَلِكَ الإِيمانُ الَّذِي يُقَالُ لِلْمَوْصُوفِ بِهِ هُوَ مؤمنٌ مسلمٌ"[17].

يفرق أبو هلال العسكري (ت: 395هـ) بين العلم والاعتقاد، باعتبار العلم صفة والاعتقاد فعلا، فيقول: "الِاعْتِقَاد هُوَ اسْم لجنس الْفِعْل على أَي وَجه وَقع اعْتِقَاده وَالْأَصْل فِيهِ أَنه مُشبَّه بِعقد الْحَبل وَالْخَيْط، وَلَا يُوجب ذَلِك أَن يكون كل عَالم مُعْتَقدًا لِأَن اسْم الِاعْتِقَاد أجري على الْعلم مجَازًا"[18].

وقد فرق بعضهم بين الاعتقاد والإيمان، فجعل الأول قناعة ذهنية، والثاني تصديقا قلبي، وهو استخدام مشهور أيضا، قال عميم: "الاعتقاد: هو حكم ذهني جازم يقبل التشكيك"[19]، وهذا يخالف معنى الإيمان الذي يعني: الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان[20].

وعلى هذا التفريق الأستاذ محمد المبارك فهو رغم أنه يرى ترادف لفظي العقيدة والإيمان من حيث العموم، إلا أنه يستحسن إطلاق مصطلح "الإيمان" على عقيدة الإسلام، لأن الإيمان يؤدي حسب المبارك 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.

---

[16] محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، **التعريفات الفقهية** 40.

[17] ابن منظور الإفريقي، **لسان العرب**، (23/13) .

[18] أبو هلال الحسن العسكري، **معجم الفروق اللغوية**، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، ط:1. (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1412هـ)، 57.

[19] محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، **التعريفات الفقهية**، 31.

[20] محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، **التعريفات الفقهية**، 40.

فلفظ العقيدة بحسب المبارك يكرس الجانب العقلي للإيمان دون اشتمال على الجانب النفسي الوجداني[21].

وأما علم العقيدة ويسمى علم الكلام وعلم التوحيد وعلم العقائد، فهو العلم الذي يبحث في العقيدة الإسلامية، وبيان ما يضادها وينافيها وهو مستمد من الوحيين الكتاب والسنة، وبيان نهج أئمة الأمة من الصحابة والتابعين – رضي الله عنهم – في تعاملهم مع مسائل الاعتقاد[22]. ويدخل في التعريف قضايا الغيب المتعلقة بالله والرسل والسمعيات الواردة في نصوص الإسلام.

2.1.3. المطلب الثالث: الأيديولوجيا وعلاقتها بالعقيدة

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

لعل مصطلح أيديولوجيا أحد أبرز المصطلحات التي أفرزتها الحداثة إذ استخدم على نطاق واسع في مجال دراسة المجتمع والدين والأفكار والفلسفة والسياسة، وقد نشأ مصطلح أيديولوجيا على يد العالم الفرنسي أنطوان دستيت دي تراسي (ت: 1836م) (Tracy de Destut Antoine) للدلالة على علم يدرس الأفكار، يعمل على الفصل بين المعرفة المادية والمعتقد، وذلك في كتابه "تخطيط العناصر الأيديولوجية"[23]. يعرف قاموس ويبستر الأيديولوجية بأنها: دراسة لطبيعة ومصدر الأفكار. 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

---

[21] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، ط:1. (بيروت: دار الفكر، 1967م) ص 10،
فتيحة دوار. **الدرس العقدي عند محمد المبارك**، (الجزائر: كلية العلوم الإسلامية، 2010م) ص 95.

[22] عبد الرحمن العقل، **مدخل إلى علوم الشريعة**، ط:1. (بريدة: مركز النخب العلمية، 2016م)، 72 و73.

[23] يعيش حرم خزار وسيلة، **تدريس علم الاجتماع بين العلوم والإيديولوجيا**. (قسنطينة: جامعة منتوري، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، 2001م)، 19.

مجموعة الأفكار التي تشكل أساس نظام سياسي واقتصادي واجتماعي معين، حيث يتأثر كل تنظير علمي بخلفية أيديولوجية بمؤثرات منها حسب ما يذكره الدكتور مصطفى عشوي: التأثر بالنسق الفكري المهيمن على مجتمع ما والذي تحميه طبقة معينة أو نظام قائم. والتأثر بمجموعة من التصورات المسبقة والأحكام التقييمية التي تُكَوِّن اتجاهات ومواقف سلوكية قد تخفي دوافع لا شعورية لحماية الذات والجماعة التي ينتمي إليها الفرد[24].

وبالنسبة لأهل المصطلح فإن لفظ أيديولوجيا مكون من كلمتين من اللغة الإغريقية، الأولى (ἰδέα) إيديا، «فكرة»، والثانية (λόγος) لوغوس، وتعني «علم أو خطاب»، وتُرجمت إلى العربية بلفظ (عقيدة وعقائدية) لقربه منها رغم الخلاف الكبير بينهما[25].

والإشكالية في مصطلح أيديولوجيا ليست حديثة، إذ رافق الإشكال المصطلح منذ ظهوره، يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري: "وكلمة أيديولوجية مُنبتَّة الصلة بنسقنا اللغوي وبالتالي الفكري، وهي إلى فضل ذلك كلمة مختلطة الدلالة في لغتها الأصلية فهي تعني الشيء وعكسه"[26].

وما ذكره المسيري يؤكده الدكتور عبد الله العروي إذ يرى أن كلمة "أيديولوجيا" دخيلة على جميع اللغات الحية، وليس من الغريب أن يعجز الكُتَّاب العرب عن ترجمتها بكيفية مُرضية، ثم يحاول تعريبها باقتراح كلمة "أدلوجة". 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 فلانا ينظر إلى الأشياء نظرة أدلوجية، نعني: أنه يتخير الأشياء ويؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائما مطابقة لما يعتقد أنه الحق[27].

---

[24] حسن بن محمد حسن الأسمري، **النظريات العلمية الحديثة، مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها**، ط:1. (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 1433هـ) 1418/2.

[25] يعيش حرم خزار وسيلة، **تدريس علم الاجتماع بين العلوم والإيديولوجيا**. 19.

[26] عبد الوهاب المسيري، **في الإيديولوجيا والقول**. موقع قناة الجزيرة بتاريخ 2008/4/13م.

[27] عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجيا**، ط:8. (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2012م) 9

هذا وارتبط مصطلح الأيديولوجيا بمدارس فكرية حديثة مثل الماركسية وبانتشاره في البلاد العربية منتصف القرن العشرين استخدم الكتاب العرب هذا المصطلح استخداما واسعا بسياق المدح والذم على السواء، يقول مصطفى عشوي:

ارتبط التنظير الأيديولوجي بالاتجاهات الماركسية التي حللت البنيات الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات الأوربية وقدمت تفسيرات للواقع الاقتصادي والاجتماعي، وحلولا 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[28].

2.1.4. المطلب الرابع: بين العقيدة والأيديولوجيا والعلم

العقيدة هي الإيمان أو هي أول درجاته، والإيمان الحق في الإسلام ما يكون عن دليل وقناعة، والعلم إدراك الأمر كما هو عليه في الواقع، ولكن الإيديولوجيا ليست شيئا من ذلك، فهي تختلف عن إيمان القلب كونها فكرا مجردا، كما تختلف عن العلم كونها تطلق أحكاما 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"[29].

كما يرى العروي أن الإيديولوجيا 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 حكما على نسبية الفكر الشيعي، فلا يجوز أن نجعل القولة في حق إمام شيعي، لأن الشيعية بالنسبة إليه حقيقة مطلقة وضدها خطأ مطلق[30].

---

[28] مصطفى عشوي، العلوم الاجتماعية بين التنظير العلمي والتنظير الإيديولوجي. ضمن كتاب جماعي: **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، ط:1. (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م)، 245.

[29] عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجيا**، ص 10.

[30] **المرجع السابق**، ص 10 وما بعدها.

نتيجة لما سبق لا يمكن أن يوصف المعتقد الديني بكونه أيديولوجيا، ولعل هذا لا يمنع وصف تيار ديني أو إسلامي له رؤية اجتهادية للحياة – يراها حقا مطلقا – من كونه يحمل أيديولوجيا.

وجواز ذلك باعتبار أن رؤيته للحياة معتمدة على رؤيته الخاصة للواقع وتفسيره للوجود وإن اعتمد في تأصيلها على نصوص عقيدة الإسلام وشريعته، فإن حجم الاجتهاد البشري الواسع في صياغتها يجعل منها أيديولوجيا.

وعلى ذلك كثير من الحركات الإسلامية الجهادية أو السياسية أو غيرها، فإنها تحمل فكرا إيديولوجيًّا قامت بصياغته متأثرة بواقعها أو بالصراع الفكري والسياسي الواقع وإن حاولت نسبته كاملا إلى الدين. ودليل ذلك أن أحدهم ينتقل من حزب التحرير إلى حزب الإخوان ثم القاعدة ثم إلى التصوف السياسي، أو إلى تيار الحداثة الإسلامي، ثم يترك كل ذلك ولا يرى ذلك تغييرا في أصول الإيمان أو الانتقال من دين إلى آخر، وإنما تغيير في الفكر والرؤى الشخصية إلى الحياة التي تتوفر في مفهوم "إيديولوجيا"، إذ كانت لديهم نتائج مسبقة قاموا بتطبيقها على الواقع أو قسر النص الديني ليوافقها من حيث يشعرون أو لا يشعرون بها.

2.2. المبحث الثاني: الفكر وتداخله مع العقيدة

يتضمن هذا المبحث ثلاثة مطالب، الأول: تعريف الفكر لغة واصطلاحا، الثاني: الفكر الإسلامي، الثالث: تداخل الفكر الإسلامي مع العقيدة.

2.2.1. المطلب الأول: تعريف الفكر

الفكر في اللغة يعني التأمل ويعني فعل التفكير كما يطلق على الفكرة ذاتها، وهو بكسر الفاء وفتحها. قال الرازي: "التَّفَكُّرُ: التَّأَمُّلُ، وَالاسْمُ: الْفِكْرُ وَالْفِكْرَةُ، وَالْمَصْدَرُ: الْفَكْرُ، بِالْفَتْحِ وَبَابُهُ نَصَرَ. وَأَفْكَرَ فِي الشَّيْءِ وَفَكَّرَ فِيهِ بِالتَّشْدِيدِ. وَتَفَكَّرَ فِيهِ بِمَعْنًى[31].

والفكر اسم لا يجمع، قَالَ سِيبَوَيْه: "وَلَا يُجْمَعُ الفِكْرُ وَلَا العِلْمُ وَلَا النَّظَرُ"[32]. ويستخدم مصطلح "الفكر" في سياقات مختلفة في العربية المعاصرة، وبمعان يجمعها التأمل في الشيء للوصول إلى علم جديد، فيقال: فكَّر الشخصُ: أي مارس نشاطه الذِّهنيّ، وأنا أفكر إذًا أنا موجود، وفكَّر في الأمر وتفكَّر فيه، تأمّله. وتفكَّر الشَّخصُ: تدبَّر واعتبر واتَّعظ {فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}، وتفكَّر في الطَّبيعة: تأمّل، قال تعالى: {وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ}، ويستخدم بمعنى الرأْي، والنَظَر في مثل: يكفل الدستور حرية الفكر[33].

وجاء أيضا في "معجم اللغة العربية المعاصرة": ورجال الفِكْر: المفكِّرون، وعلم الأفكار: علم يدرس الأفكار وقوانينها وأصولها، ومدرسة فكريّة: مجموعة من الفلاسفة والفنّانين والكُتّاب الذين تعكس أفكارهم وأعمالهم وأساليبهم أصلاً مشتركًا أو تأثيرًا أو اعتقادًا. والمفكر اسم فاعل، بمعنى المثقف في مثل: "طبقة المفكِّرين"، أو من يأتي بأفكار عميقة، ويُبدي آراء جديدة في مثل: "سُقراط وأفلاطون من المفكرين القدماء[34].

---

[31] محمد بن أبي بكر الرازي، **مختار الصحاح**، 242.

[32] محمد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، 345/13.

[33] أحمد مختار عبد الحميد، وآخرون، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ط:1. (القاهرة: عالم الكتب، 2008م) 1733/3.

[34] أحمد مختار عبد الحميد، وآخرون، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، 1734/3.

وأما عن تعريف الفكر في الاصطلاح فقد قال الجرجاني في تعريفاته: "الفكر ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول"[35]. والفكر كما يرى الراغب الأصفهاني خاص بما يمكن تصوره، قال: ولا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب، ولهذا روي: (تَفَكَّرُوا في آلاء الله ولا تَفَكَّرُوا في الله) إذ كان الله منزّها أن يوصف بصورة. قال تعالى: {أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ ما خَلَقَ اللَّهُ السَّماواتِ} [الروم/ ٨]، حقيقتها[36]. قال أبو العباس الحموي: "الْفِكْرُ بِالْكَسْرِ تَرَدُّدُ الْقَلْبِ بِالنَّظَرِ وَالتَّدَبُّرِ لِطَلَبِ الْمَعَانِي"[37]. أو هو: "إعمالُ الخاطِر فِي الشَّيْءِ"[38].

وإذا كان القدماء قد اختلفوا في تحديد معنى الفكر وما يدخل ضمنه اختلافا واضحا؛ فإن هذا الخلاف توسع في العصر الحديث بتوسع العلوم، فغدا للفكر في كل علم تعريف خاص يتناسب ومفاهيم العلم الذي يعرف بحسبه، يقول عالم النفس إدوارد ديبونو: "لا يوجد هناك تعريف واحد مُرْضٍ للتفكير؛ لأنَّ معظم التعريفات مُرضية عند أحد مستويات التَّفكير، أو عند مستوى آخر"[39]، ويذكر 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 شيئا آخر سواهما[40].

2.2.2. المطلب الثاني: الفكر الإسلامي

في العصر الحديث ازداد دور الأفكار والمذاهب الفلسفية في صياغة حياة الناس، وضمن

---

[35] علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، **التعريفات**، ط:1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م) 168.

[36] الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط:1. (بيروت: دار القلم، 1412هـ)، 643.

[37] أحمد بن محمد بن علي الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، ط:2. (بيروت: المكتبة العلمية، 1977م) 479/2

[38] محمد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، 345/13.

[39] إدوارد دي بونو، **تعليم التفكير**، ترجمة د. هادل ياسين وآخرون، ط:1. (الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، 1989م)، 42.

[40] إدوارد دي بونو، **تعليم التفكير**، 37 حتى 41.

هذا السياق الاجتماعي استخدمت كلمة **الفكر** للتعبير عن التوجهات الإنسانية الحديثة، فاشتهرت مصطلحات مثل الفكر الماركسي والفكر الرأسمالي والليبرالي والعلماني، ولدى وصولها إلى بلادنا ومحاولتها صبغ حياة المسلمين برؤاها المادية ظهر في مقابلها مصطلح الفكر الإسلامي بمعنى فلسفة الحياة والعيش فيها وفق الرؤية الإسلامية والمفاهيم الدينية والدنيوية التي انطوى عليها، وقد حاول كثير من علماء المسلمين تأطيره، ولكن التأخر في ذلك عند أهل السنة ورفض بعضهم المستمر له أدخل المصطلح في نفق مظلم فتخطفته الأهواء ودخل فيه الحابل والنابل.

وإن كانت الاتجاهات السلفية من أبرز من رفض الاعتراف بهذا المصطلح وما يتضمنه من حركة فكرية إسلامية فإن حالة النكير هذه امتدت حتى وصلت الاتجاهات كالصوفية والأشعرية والسياسية كالإخوان، فنجد في كافة الاتجاهات العلمية والفكرية السنية، أعلاما ترى الاكتفاء بعلم الكلام والدعوة، وترفض مصطلح الفكر فضلا عن تأصيله علميا[41].

وقد اختلف في تعريف الفكر الإسلامي اختلافا كبيرا، فمنهم من جعله شاملا 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: كلّ ما أنتج فِكْر المسلمين منذ مبعث الرَّسول صلَّى الله عليه وسلَّم إلى اليوم في المعارف الكونيَّة العامة المتصلة بالله سبحانه وتعالى والعالم والإنسان، والَّذي يعبّر عن اجتهادات العقْل الإنساني في تفسير تلك المعارف العامَّة في إطار المبادئ الإسلاميَّة، عقيدة وشريعة وسلوكا"[42].

---

[41] مثال على هذا الاتجاه، ما جاء في فتاوى ابن عثيمين أنه سئل عن مصطلح فكر إسلامي فأجاب قائلا: (كلمة "فكر إسلامي" من الألفاظ التي يحذَّر عنها، 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، 1413هـ)، 121/3.

[42] محسن عبد الحميد، **الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده**، ط:1. (بغداد: دار مكتبة الأنبار، 1987م) 7.

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

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 – بحسبه – محمد البهي في "سلسلة الفكر الإسلامي"، والأستاذ المبارك في "نظام الإسلام"، والدكتور عبد الحليم محمود في "التفسير الفلسفي في الإسلام"، فالفكر هو نتاج تعامل العقل المسلم مع ما حوله منطلقا من الوحي وليس هو الوحي نفسه أو الإسلام ذاته، والإسلام معصوم كله، بينما الفكر الإسلامي ليس معصوما، بل يحتمل الخطأ والصواب والمراجعة في عصره أو في عصور تالية[43].

ولم أقع في دراستي على ما يشير إلى إطلاق المبارك مصطلح الفكر الإسلامي على الوحي بالمعنى الذي ذكره الدكتور محسن، بل مقصد المبارك الرؤية الإسلامية بالنظر إليها كونها تشكل منهجا ذاتيا في الحياة يستند إلى عقيدة الإيمان 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 خلفه المسلمون من علوم دينية أو لغوية 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[44].

2.2.3. المطلب الثالث: تداخل الفكر الإسلامي مع العقيدة

تعامل علماء الكلام منذ القديم مع عموم الأفكار الفلسفية الواردة على المجتمع المسلم، وكما في التاريخ القديم كذلك كان الأمر في العصر الحديث، فقد كان أول من تعامل مع أفكار

---

[43] محسن عبد الحميد، **المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري**، ط:1. (قطر: مطابع الدولة الحديثة، 1404هـ) 18-24.

[44] محمد حسن أبو يحيى، **التجديد في الفكر الإسلامي، مفهومه أهميته ضوابطه** (عمَّان: دار يافا، 2011م) ص10.

الحداثة في العصر الحديث هم المتكلمون، وبالتالي أُتبِعت الشؤون الفكرية الحادثة بشكل تلقائي لتخصص 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، فأحلَّ كثير من المفكرين وأتباعهم اجتهاداتهم الفكرية في مجال المجتمع والسياسة أو في مجال تفسير النص العقدي أو علم الكلام رتبة العقيدة الإسلامية ذاتها، وغدا نقد بعض أفكارهم نقدا للإسلام ذاته فانتشر الغلو فيهم، ووصل بالبعض إلى التكفير في شؤون فكرية اجتهادية.

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 الآخر، يقول الدكتور محسن عبد الحميد: "إن الإسلام يضع الحقائق الإلهية الكاملة أمام العقل في المجالات التي ليس له أن يلجها" 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 تداخل الفكر مع العقيدة، من حيث كونه فاعلا فيها، من خلال قيامه بفك البراهين القرآنية اليقينية وإعادة بنائها على مقدمات عقلية، كما قام باستخدام المنطق لرد العقائد الفاسدة[45].

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 أصلين له، وفي مقوماته ذكر العقيدة الإسلامية كأول مقوم له، وفي تعديد خصائصه ذكر التوحيد أول خصيصة له[46].

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

---

[45] محسن عبد الحميد، **الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده**، ص 14.

[46] فؤاد الراوي، **الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي**، ط:1. (عمان: دار المأمون، 2009م)، 39 – 65 – 88

تزداد التشققات داخل المسلمين السنة، ويجد أهل التكفير والانحراف طريقة لفرض رؤاهم الخاصة على الناس بحجة أنها جزء من عقيدة الإسلام، وتعبر عن المنهج السوي لأهل السنة، كون الحدود غير واضحة بين الفكر والعقيدة. كما يلحظ الباحثون في الفكر الإسلامي أن ثمة أشكال أخرى من التداخل بين الفكر وباقي العلوم الإسلامية ولكنها بدرجة أقل مما هو الحال عليه في العقيدة[47].

[47] فؤاد الراوي، **الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي** ص (47-51) الإجماع والاجتهاد، (69) نظام الأخلاق، (78) التاريخ الحضاري.

2.3. المبحث الثالث: العقيدة والفكر العقدي

"الفكر العقدي" مصطلح معاصر يشير إلى كل ما يتعلق بالعقيدة من مفاهيم وقضايا ومقاصد وعلاقة بالعمل والحياة ومناهج تفسير، ولكنه – بالنظر إلى ما يحمله من معانٍ – يمثل مفهوما عقديا قديما موجودا منذ عصر الإسلام الأول، وهو أوسع من علم الكلام. وإذ قد سبق تعريف العقيدة، فقد بقي تعريف علم الكلام، إذ لا بد منه للوصول إلى إحاطة بمفهوم الفكر العقدي.

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

2.3.1. 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[48]. ومن أقدم ما ينقل في تعريف علم الكلام ما كتبه الفارابي (ت: 339هـ) في إحصاء العلوم، حيث قال: "صناعة الكلام: ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل"[49]. وهو تعريف لعلم الكلام باعتباره علما لاهوتيا عاما أو أداة دينية ليست خاصة بالإسلام، كما يلاحظ أن الفارابي ضمَّنه الدفاع عن قضايا الدين عموما سواء كانت اعتقادية أو عملية.

في أواخر القرن الخامس عرف الغزالي (ت: 505هـ) في كتابه "المنقذ من الضلال" بشيء من وظيفة علم الكلام فقال: "وإنما مطلوبه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل

---

[48] عبد الحميد عبد المنعم مدكور، **التجديد في العلوم الدينية، علم الكلام أنموذجا**، (ليبيا: الجامعة الأسمرية الإسلامية، مجلة أصول الدين، ع:2، 2017م) ص 144.

[49] محمد أبو نصر الفارابي، **إحصاء العلوم**، تحقيق: عثمان أمين، ط:2. (بيروت: دار الفكر، 1949م)، 108-109.

البدعة" فيخصُّ 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"[50]، وهي مباحث مستوردة من الفلسفة، فهو يعرفه – بحسب واقعه – بشيئين: دفاعه عن عقائد أهل السنة، والبحث في حقائق الأشياء.

وفي كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد" يعرف 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 صلى الله عليه وسلم وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى"، ويَذكرُ في موضوع الرسول أبواب السمعيات، والإمامة وأحكام المبتدعين[51].

وقد عرف عضد الدين الإيجي (ت: 756هـ) في منتصف القرن الثامن علم الكلام قائلا: "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"[52]. وهو في هذا التعريف ينص على أحد طرفي علم الكلام، وهو البرهنة على صحة عقائد دين الإسلام، ولكنه يؤكد كون "علم الكلام" علما عاما لجميع طوائف الإسلام ولا يختص بأهل السنة والحق، ولعل هذا ما جرى عليه عرف جماهير أهل العلم منذ نشأ علم الكلام حتى يومنا.

وفي نهاية القرن الثامن يعرف ابن خلدون (ت: 808هـ) علم الكلام بقوله: "هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة والرّدّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السّنّة"[53]. وعلى هذا استقر الأمر، فقد تضمنت تعاريف علم

---

[50] أبو حامد محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ط:1، تحقيق: عبد الحليم محمود، (القاهرة: دار الكتب الحديثة) 124.

[51] أبو حامد محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط:1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م)، 11.

[52] عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، **شرح المواقف**، ط:1. صححه: محمود الدمياطي (بيروت: دار الكتب العلمية 1998م) ص 44/1.

[53] عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن**

الكلام التأكيد على أمرين، الأول: كونه علما لإثبات العقائد الدينية، والثاني: كونه يظهر بطلان عقائد غير الإسلام.

2.3.2. المطلب الثاني: الفكر العقدي

إن مصطلح "فلسفة الدين" مفهوم معرفي عام نشأ ضمن الدراسات اللاهوتية الغربية وبسياقاتها المعرفية الخاصة، ولهذا لا يمكن أن يكون بديلا عن مصطلح نشأ في الوسط الإسلامي وهو "الفكر العقدي" للدلالة على التصورات الإسلامية والمعارف 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. وسأعرض فيما يلي ما يوضح مصطلح "الفكر العقدي" ويبين حدوده.

أ- 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"[54].

وبالحديث عن نشأة هذا الميدان العلمي؛ فإن الدكتور محمد فوزي المهاجر يرى أن "الفكر العقدي" نشأ في شكل أسئلة كلامية طرحتها الذهنية الاسلامية بعد سلسلة من التغيرات والخلافات حول خلافة النبي الأكرم صلى الله عليه وسلم 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

الأكبر، تحقيق خليل شحادة، ط:2. (بيروت: دار الفكر، 1988م)، 580/1.

[54] فهد الهتار، **الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة**، 65.

الله عليهم دون تكلف للتفتيش فيما لم يبحثوا فيه[55].

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 تبعا لظروف علمية وتاريخية معروفة اقتصر علم الكلام على جانب محدود من قضايا الإيمان الواسعة، تاركا الكثير من مسائل العقيدة للفقهاء والمفسرين وشراح السنة وعلماء التزكية والتصوف. وقد احتاج المسلمون في عصرنا 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 أعمال وآثار، وما ينتج عن ذلك من تصورات.

وبالحديث عن الغاية من الفكر العقدي، فإنها تظهر من خلال الحديث عن الوضع الحالي لعلم الكلام. إن علم الكلام بشكله الموروث لم يعد كافيا للحفاظ على عقيدة المسلم، أو شرح الإسلام للعالم، فضلا 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[56].

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، واستلهام مقاصدها، واستخلاص قواعدها، وتبسيطها للمخاطبين من

---

[55] محمد فوزي المهاجر، **نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره**، 157.

[56] **المرجع السابق**، 6.

العوام والخواص بما يتجاوز الحفظ والتلقين، والجمود الذي أصاب الدراسات العقدية[57].

إن البحث في الفكر العقدي يكتسب أهمية كبرى كونه ليس بحثا عقديا تراثيا فحسب، إذ يتداخل فيه الماضي بحاضر الناس، ويجتمع فيه مسلمو اليوم والأمس بواسطة القناعات 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 على الأسئلة الوجودية – التي شغلت الفلسفة – بأحكم إجابات، وهذه إحدى المقومات الذاتية لثبات العقيدة الإسلامية[58]، فالفكر العقدي بالنظر من بعض زواياه يُعنى بتمييز الهوية الإسلامية السنية عن غيرها من الهويات والإيديولوجيات التي غزت العقل البشري، تمييزا لا يستطيعه علم الكلام.

ب– الفكر العقدي اجتهاد يتنوع بتنوع المناهج:

إن أركان الإيمان في الإسلام واضحة لا خلاف فيها بين أهل الإسلام عموما، وبين أهل السنة خصوصا، وقد اهتم علم الكلام بالدفاع عنها، ولكن من الواضح أن منهجيات شرح أركان الإيمان والتعامل معها تختلف بين أهل السنة باختلاف المنهج المتبع في تحليل نصوص العقيدة وقضاياها، مما يؤثر في تصور المسلم لدينه وعقائده ومما ينعكس على طريقة تعامله مع المسلمين أو غير المسلمين، ففي المنهج السلفي مثلا يسود في الفكر العقدي الحديث حول عقيدة التوحيد وتطبيقها في العبادة والدعاء ومواجهة المتكلمين — خاصة آراءهم في الصفات – والفلاسفة والصوفية، وفي المنهج الأشعري تشتهر قضايا علم الكلام التقليدية وخاصة الصفات والجهة والحد كما يشتهر الاستدلال على وجود الله ومسائل الإيمان بالأساليب الفلسفية الجدلية[59].

إن هذه المنهجيات المذكورة تصدر عن الفكر العقدي لحملتها وليست جزءا من أركان

---

[57] فهد الهتار، **الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة**، 65.

[58] محمد فوزي المهاجر، **نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره**، 7.

[59] **المرجع السابق**، 10.

الإسلام كما يتصور بعض أتباع هذه المناهج. وهنا ينبغي التمييز بين المذهب العقدي المتضمن المنهج، وبين القضية العقدية أو الإيمانية كما ورد ذكرها في النص المقدس[60]. 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[61].

2.3.3. 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:

أولا: اهتم المتكلمون السابقون بالتقديم لعلم الكلام بشيء من المنطق والفلسفة، ولكن علماء العقائد في العصر الحديث طوروا منهجهم وجددوا فيه نظرا للواقع، فتجاوزوا غايات علم الكلام المنحصرة بالدفاع عن المعتقدات إلى تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التجربة الدينية[62].

ثانيا: قضايا علم الكلام تعرض كونها مسلمات حتى لو كانت من فروع أصول الدين، بينما الفكر العقدي لا يطلق مثل أحكام علم الكلام، بل يفرق تماما بين قطعيات العقيدة الإسلامية وبين الجانب الاجتهادي البشري من الفكر العقدي، فما زالت كثير من القضايا الكلامية القديمة تدرَّس إلى وقتنا المعاصر في بعض المناهج، وكأنها قضايا عقدية أصيلة لا يأتي عليها نقد أو تقييم، والحقيقة فيها غائبة[63].

في علم الكلام تجاوز الفرقاء في مسألة خلق القرآن دائرة الأصل المتفق عليها –كلام رب العالمين – إلى دائرة الفرع المختلف فيه، ورمى بعضهم بعضا — ضمن دائرة الاجتهادي – بالكفر، والفسوق في الدنيا، والعذاب والنار في الآخر[64]. بينما الفكر العقدي المعاصر يتجاوز

---

[60] **المرجع السابق**، 158.

[61] فهد الهتار، **الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة**، 70.

[62] محمد فوزي المهاجر، **نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره**، 156.

[63] فهد الهتار، **الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة**، 67.

[64] **المرجع السابق**، 70.

هذه القضايا باعتبارها ليست أصلا من أصول الإيمان.

وبالنظر إلى المقاصد فإن 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[65]. فالمقاصد الدينية التي يهتم الفكر العقدي بدراستها من أهم موضوعات الإسلام، ورغم أنها لاقت اهتماما واسعا في مجال الفقه والشريعة تحت مسمى "مقاصد الشريعة"، إلا أنها لم تحظ بالعناية ذاتها في مجال العقيدة، تحت مسمى "مقاصد الإيمان" أو "مقاصد العقيدة" مثلا.

ومن أهم مقاصد العقيدة الإسلامية الكلية:

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

ب- التشكيل القيمي: المتمثل في مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((إِنَّ أَكْمَلَ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا))[66] ومن أهمها قيمة الحرية التي نص عليها القرآن بقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256] وما تقتضيه من الجدال بالتي هي أحسن، ومنها الوحدانية: التي هي جوهر الإسلام، قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ [الأنعام: 102].

ج- البناء الحضاري: الذي ذكره القرآن في مواضع كثيرة منها قوله تعالى ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ﴾ [هود: 61][67].

2.3.4. المطلب الرابع: علم الكلام الجديد

من أشهر المصطلحات التي اشتهرت في مجال الدراسات العقدية الإسلامية المعاصرة

---

[65] محمد فوزي المهاجر، **نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره**، 8.

[66] محمد بن عيسى الترمذي، **الجامع الكبير/سنن الترمذي**. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م)، رقم: (1162)، ورواه أحمد في مسنده رقم (10817)، وأبو داود في سننه رقم (4682)، كلهم عن أبي هريرة رضي الله عنه.

[67] فهد الهتار، **الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة**، 71 – 73.

مصطلح (علم الكلام الجديد)، وهو بالنظر إلى ماهيته علم مختلف عن علم الكلام الموروث، نشأت أفكاره وأصوله على يد سيد أحمد خان الهندي (ت: 1898م)، بينما صدرت تسميته عن الشيخ شبلي النعماني الهندي (ت: 1914م) ولكنه بناه على الأسس المعروفة لعلم الكلام الموروث وأضاف إليه مباحث معاصرة. وفي مرحلة لاحقة وقع هذا العلم في حجر المفكرين الشيعة والإيرانيين حصرا، فأخذوا التسمية من النعماني وأنشؤوا علم كلام جديد على أسس أحمد خان، التي لم تبق من العقيدة سوى مقاصدها الكلية والأخلاقية.

لعله من الخطير استخدام مصطلح "علم الكلام الجديد" في الأوساط الإسلامية، لإطلاقه على رؤى عقدية لا تدخل في علم الكلام، لما في ذلك من التلبيس 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 اتفاق العلمين في هدف الدفاع عن الدين[68]. وما ذكره بدوي تبرير غريب حقا، فإذا كان التغيير سيشمل المبادئ والمنهج واللغة وحتى المواضيع فلا داعي للإصرار على تسميته باسم "علم الكلام".

إن الغرابة من الإصرار على التسمية تزداد إذا اطلعنا على أهداف علم الكلام الجديد. يبيّن الدكتور عبد الجبار الرفاعي[69] – وهو عالم شيعي عراقي دخلت أفكاره الكلامية وكتبه إلى بعض الجامعات السنية – شيئا مما يريدونه في علم الكلام الجديد فيقول: "وتحديث الإلهيات يتطلب أن ننفتح على التساؤلات الجديدة، التي تفضي إلى التحرر من الصورة النمطية للإله،

---

[68] إبراهيم بدوي، **علم الكلام الجديد نشأته وتطوره**، ط:2. (بغداد: درا المحجة البيضاء، 2009م)، 32-33،

[69] مفكر عراقي وأستاذ في الفلسفة الإسلامية، ولد 1954م، أسس مجلة قضايا إسلامية معاصرة، له ما يقارب خمسين مؤلفا كثير منها في الفكر والعقيدة وعلم الكلام الجديد. من كتبه تمهيد لدراسة فلسفة الدين، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، مبادئ الفلسفة الإسلامية، الدين والظمأ الأنطولوجي. موقع مؤمنون بلا حدود، مادة "عبد الجبار الرفاعي" اطلع عليه بتاريخ 2021/12/15م. https://www.mominoun.com/auteur/168

وكل ما تشكل في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق، والسعي لترسيخ صورة للإله، تستلهم ما يتحلى به من صفاته الجمالية"[70].

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 علم الكلام القديم فلا يعدو كونه صورة تاريخية للمجتمع، وليس لله سبحانه، كما يدَّعون. وعادة ما يبدأ دعاة هذا العلم بنقد مسلمات المفاهيم الدينية عند أهل السنة بداية من تفسير الوحي وأسلوب اللغة القرآنية، فيرون أن البيئة العربية والطبيعة البشرية للنبي صلى الله عليه وسلم ساهمت في صناعة النص القرآني، وهو ليس مقصودا بذاته، 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 قيم بيئة بدائية بدوية صحراوية غليظة تغلف بغلاف إسلامي، بل حتى إن القرآن بذاته رفضها وقدح فيها وجعلها النقيض لروح الدين ومقاصده الأخلاقية، وأهدافه الإنسانية، حسب تعبير الرفاعي[71].

وثمة ملمح آخر لعلم الكلام الجديد يؤكد عليه دعاته، ويتمثل بإخراجه عن كونه علما إسلاميا أو علما للدفاع عن عقائد الدين إلى كونه علما آليا يصف الأديان أو يدرسها دراسة متساوية ضمن سياق الثقافة العالمية اليوم، إضافة إلى ما سبق من تقديمه تفسيرا جديدا للإيمان والوحي والقرآن يختلف عن مفهومه في علم الكلام الموروث[72].

---

[70] عبد الجبار الرفاعي، **مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد**، ط:1. (بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، 2005)، 11.

[71] عبد الجبار الرفاعي، **مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد**، 98-99.

[72] كمال الحيدري، **أهم مسائل علم الكلام الجديد**، مقطع مصور على يوتيوب على قناة "طريق السلام" بتاريخ: 2015/6/1م، اطلع عليه بتاريخ 2021/1/20م.

2.4. المبحث الرابع: التجديد والحداثة

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

2.4.1. المطلب الأول: التجديد لغة واصطلاحا

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

ففي المعاجم وكتب اللغة الأكثر شهرة من المعاني السابقة الأول، ثم الثالث، وقليلا ما يذكر الثاني. جاء في "الصحاح" عن مفهوم التجديد هو: "من جَدَّ الشيء يجِد بالكسر جِدة: صار جديداً، وهو نقيض الخَلَقِ. وجددت الشيء أجُده بالضم جُدا: قطعته"[73]. وعند الرازي: "تَجَدَّدَ الشَّيْءُ صَارَ جَدِيدًا وَأَجَدَّهُ وَجَدَّدَهُ وَاسْتَجَدَّهُ أَيْ صَيَّرَهُ جَدِيدًا، وَالْجَدِيدَانِ: اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ، وَكَذَا الْأَجَدَّانِ. وجَدَّ النَّخْلَ: أَيْ صَرَمَهُ، وَبَابُهُ رَدَّ"[74]. وجاء عند ابن منظور: "الجِدَّةُ: نَقِيض البِلى؛ يُقَالُ: شيءٌ جَدِيدٌ، وَالْجَمْعُ أَجِدَّةٌ وجُدُدٌ وجُدَدٌ، والجَديدُ: مَا لَا عَهْدَ لَكَ بِهِ"[75].

وكثر في القرآن الكريم استخدام لفظ الجديد لمعنى إعادة الشيء إلى الهيئة التي كان عليها، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَئِذَا كُنَّا تُرَابًا أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [الرعد:5] قال الطبري: ﴿أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ إنا لمجدَّدٌ إنشاؤنا وإعادتنا خلقًا جديدًا كما كنا قبل وفاتنا!![76]. وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا *

---

[73] أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ط:4. (بيروت: دار العلم للملايين، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، 1987 م)، 454/2.

[74] محمد بن أبي بكر الرازي، **مختار الصحاح**، 54.

[75] ابن منظور الإفريقي، **لسان العرب**، (11/3) و (112/3).

[76] أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. (مكة المكرمة: دار التربية والتراث)، 346/16.

قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ [الإسراء: 49-50] قَالَ مُجَاهِدٌ: (الْمَعْنَى: كُونُوا مَا شِئْتُمْ فَسَتُعَادُونَ)[77].

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 عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إِنَّ الْإِيمَانَ لَيَخْلَقُ فِي جَوْفِ أَحَدِكُمْ كَمَا يَخْلَقُ الثَّوْبُ الْخَلِقُ، فَاسْأَلُوا اللَّهَ أَنْ يُجَدِّدَ الْإِيمَانَ فِي قُلُوبِكُمْ)[78]، ومنه حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (جَدِّدُوا إِيمَانَكُمْ). قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ نُجَدِّدُ إِيمَانَنَا؟ قَالَ: (أَكْثِرُوا مِنْ قَوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)[79].

وبالبحث عن المعنى الاصطلاحي للتجديد فإننا نجده يبدأ منذ العهد النبوي، إذ ظهر الحديث عن (التجديد) بمفهومه الديني على لسان النبي صلى الله عليه وسلم. ولاحقا في عصر السلف ظهرت تفسيرات عدة لتحديد أبعاد مصطلح (التجديد) الوارد في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا)[80] . وما زال الحديث عنه مستمرا حتى اليوم، وإنْ بأبعاد مختلفة. ولعل من المفيد ذكر أبرز ما جاء في تفسير التجديد الوارد في قول النبي صلى الله عليه وسلم السابق:

---

[77] أبو حيان محمد بن يوسف ابن حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، (بيروت: دار الفكر، تحقيق: صدقي جميل، 1420هـ)، 62/7.

[78] رواه الحاكم وصحح، وقال: هَذَا حَدِيثٌ لَمْ يُخَرَّجْ فِي الصَّحِيحَيْنِ وَرُوَاتُهُ مِصْرِيُّونَ ثِقَاتٌ، وعلق عليه الذهبي بقوله: ((رواته ثقات) رقم (5). أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله، **المستدرك على الصحيحين**، ط:1. (بيروت: دار الكتب العلمية، تحقيق: مصطفى عطا، 1990م)، 45/1.

[79] أخرجه أحمد في **مسنده** عن أبي هريرة رضي الله عنه، رقم (8710)، ط:1. (بيروت: مؤسسة الرسالة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، 2001م)، 328/14. قال الهيثمي: رَوَاهُ أَحْمَدُ، وَإِسْنَادُهُ جَيِّدٌ، وَفِيهِ سُمَيْرُ بْنُ نَهَارٍ وَثَّقَهُ ابْنُ حِبَّانَ. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، (القاهرة: مكتبة القدسي، تحقيق: حسام الدين القدسي، 1994م)، رقم 159، 52/1.

[80] رواه أبو داود في **السنن** بسنده إلى أبي هريرة رقم (4291) ط:1. (بيروت: دار الرسالة العالمية، تحقيق: شعَيب الأرناؤوط ومحَمَّد كامِل قره بللي، 2009 م)، 349/6.

الأول: إزالة ما لحق بالدين مما ليس منه من تحريف أو تغيير وإعادته إلى ما كان عليه، وهو التفسير الأشهر وأكثر ما تواردت عليه أقوال العلماء، جاء عن الإمام أحمد بن حنبل (ت: 241هـ) في هذا الاتجاه: "إنّ الله يقيّض للناس في رأس كلّ مائة سنة من يعلّم الناس السنن، وينفي عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الكذب"[81].

الثاني: التجديد جهد عام تراكمي، فهو من جهة البعد الإنساني للتجديد ليس شرطا أن يتمثل في شخص واحد كل مائة سنة، كما يؤكد الإمام ابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، بل يكون في طائفة من الناس، نظرا لكون الصفات والميادين التي تحتاج إلى تجديد من الكثرة بحيث لا تنحصر في ميدان واحد أو شخص واحد[82]، وكلام ابن حجر يعطي بعدا للتجديد يتجاوز حصر البعض له في العلوم.

الثالث: يرى المناوي (ت: 1031هـ) أن التجديد هو قيام أهل العلم بالاجتهاد لاستنباط حلول منبثقة عن الإسلام للحوادث الجديدة التي تعرض للبشر، نظرا لكون ظواهر النصوص محدودة، ويرى أن المجددين في هذه الأمة كالأنبياء في بني إسرائيل[83]، فبالاجتهاد والتجديد تتسع دائرة أحكام الدين[84].

الرابع: يرى بسطامي محمد[85] أن محاولات تعريف التجديد عند علماء الإسلام تتضمن الإشارة إلى نقص شيء من الدين واندراسه مما يحتاج إلى من يجدده. وأن النقص إما بنقصان

---

[81] جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **مرقاة الصعود إلى سنن أبي داود**، ط:1. (بيروت: دار ابن حزم، 2012م) محمد شايب شريف، (1062/3)

[82] أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ط:1. (بيروت: دار المعرفة، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، 1379هـ)، 295/13.

[83] زين الدين محمد عبد الرؤوف ثم المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، ط:1. (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1356هـ)، 9/1.

[84] بسطامي محمد سعيد، **مفهوم تجديد الدين**، ط:3. (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 2015م)، 25.

[85] بسطامي محمد سعيد خير مفكر وعالم دين وداعية وكاتب سوداني، المدير السابق لمركز الدراسات الإسلامية بجامعة برمنجهام ببريطانيا، ولد (1954م)، من كتبه: مفهوم تجديد الدين، مسألة الحاكمية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، نظرات حول الحاكمية في الإسلام، تطور الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. "ويكيبيديا".

نصوصه أو معانيه. أما نقص نصوصه فهو خاص بالسنة بدخول الوضع فيها، وتصدي المجتهدين والمجددين لتنقيحها مما ليس منها، وأما نقصان معاني الدين فيكون بتحريفها، فيشمل كل نصوص الدين، وحفظها يكون باعتماد المنهج الصحيح لتفسيرها الذي تلقته الأمة عن السلف والصحابة[86].

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

الخامس: وبالحديث عن مفهوم التجديد الإسلامي بالمقابلة مع مفهوم التجديد ضمن 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 أن الاجتهاد هو أداة التجديد، وبه يحصل اكتمال الدين، وامتداد الأصول إلى الفروع. وأما التجديد في الأصول فيعني في الكشف الدائم عن جوهر الدين وقواعده وتجليتها إذا علاها غبار الابتداع[87].

لعله ليس من الخطأ الجمع بين كل ما سبق، باعتبار كل تفسير يبين جزءا من المفهوم العام لمصطلح "التجديد" أو وجها من أوجه تفاعل الواقع المتجدد مع النص الديني الثابت. والتجديد 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

---

[86] بسطامي محمد سعيد، **مفهوم تجديد الدين**، 21-23.

[87] محمد عمارة، **مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية**، ط:1. (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2003م). 13 – 17.

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 خلاف المفهوم الحداثي للتجديد.

ومن خلال جمع المعاني السابقة يمكن أن نقول: إن التجديد: جهد علمي يشمل الحفاظ على نصوص الدين ومعانيها ومنهج فهمها كما كانت 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 علمي يشمل كافة ميادين الحياة ويقوم بأشخاص وطوائف مختلفة من الناس.

2.4.2. المطلب الثاني: الحداثة وعلاقتها بالتجديد

إن مصطلح "الحداثة" يلتقي مع مصطلح "التجديد" من بعض الوجوه، رغم الخلاف الكبير بينهما، وقد وقع بينهما خلط كبير يدعو للتفريق بينهما. والحداثةُ في اللغة: مصدر الفعل "حَدَثَ" نقيض "القِدَم" من الفعل "قَدُمَ" والحَدِيثُ: نَقِيضُ القَدِيمِ، والحُدُوثُ: كونُ شيْءٍ لم يَكُنْ، وأَحْدَثَهُ الله فَهُوَ مُحْدَثٌ، وحَدِيثٌ، وحِدْثانُ الأَمْرِ: أَوَّلُه وابْتِداؤُه، كحَدَاثَتِه[88]، والحديث أيضا: الجديد من الأشياء. ورجل حِدْث: كثير الحديث. والحَدَث: الإِبْداء[89]. يلحظ مما سبق أن مادة "ح د ث" استخدمت في اللغة لمعان عدة، من أهمها: 1- بداية الشيء، 2- أو قرب العهد به، 3- أو اختراع شيء، 4- أو وقوعه، 5- كما استخدمت بما يقابل القِدَمْ. وهذا الأخير هو المرتبط بالمفهوم الاصطلاحي المعاصر للحداثة.

---

[88] مرتضى الزبيدي، **تاج العروس**، 205/5 – 206.

[89] أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، **كتاب العين**. (بيروت: دار ومكتبة الهلال، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي)، 177/3.

وبالبحث عن مفهوم الحداثة في الاصطلاح نجد صعوبة في تحديد المراد بها، كون المصطلح إشكاليا في الثقافة الإسلامية المعاصرة، لارتباطه بتاريخ الثقافة الغربية وظروفها الاجتماعية، وإطلاقه بمعان مختلفة في الغرب، وتعرضه للتحوير أو التشويه أثناء النقل أو الترجمة إلى 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 دورها في المجالات الأخرى تقول الموسوعة:

أما في الأدب والعمارة والمجتمع فليس هناك اتفاق محدد على معنى الحداثة واتجاهاتها، بل إن هناك في المعتاد خلطا بين التحديث والتنمية والمعاصرة والحداثة، ويتجلى هذا الخلط في الخطاب الثقافي العربي المعاصر كثيرا، حيث يقع الخلط أحيانا عديدة بين المعاصرة التي تعني ضمنا التجديد والتحديث الذي هو طبيعة الحياة، والحداثة التي هي فكر نقدي ديني متطرف ذو منشأ كنسي غربي[90].

ولعل ما ذكرته الموسوعة في التعريف بالحداثة أقرب شيء لواقع هذا المصطلح. بالنظر إلى الأساس العقدي لمفهوم الحداثة يؤكد كثير من الباحثين على أن الحداثة تستند إلى الإلحاد وعدم الاعتراف بالدين، يقول فضل الرحمن الهندي بهذا الاتجاه: "إن مشكلة الحداثة أنها أتت على شكل علمانية، وإن العلمانية هي بالضرورة إلحادية"[91].

ومن أهم أدوات أو مناهج الحداثة الموجَّهة لتفسير النص الديني هي التاريخانية التي تقرأ نصوص الوحي المقدسة ضمن ظروف نزولها باعتبار الواقع مؤثرا فيها، وقد تعاملت مع النصوص

---

[90] **الموسوعة العربية العالمية**، ط:2. (الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، 1999م)، 9/94-95.

[91] فضل الرحمن، **الإسلام وضرورة التحديث**، (بيروت: دار الساقي، 1993م)، ص 11، 27.

الدينية باعتبارها منتجا بشريا خالصا، أو باعتبارها نصوصا مقدسة مرتبطة بظرفها الاجتماعي كما يرى فضل الرحمن[92]، وبالاستناد إلى منهجية التاريخانية يقول حامد أبو زيد عن نصوص الإسلام: "إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة"[93]، وهو تعبير متطور للمعنى ذاته الذي أصله سيد أحمد خان، ويعمل عليه منظرو علم الكلام الجديد في إيران.

وخلاصة الأمر أن التجديد والحداثة وإن التقيا من جهة وجود شيء جديد يقابل شيئا قديما أو خَلِقا، 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 نصا تاريخيا مرتبطا بظروفه. وهنا يظهر الفرق الجوهري بين التجديد والحداثة وإن حاول بعض المفكرين الإسلاميين أن يعطيها معنى لا يتعارض والدين، بقصر مفهومها على النتاج المادي البحت في الحضارة الغربية.

---

[92] **المرجع السابق**، 209.

[93] نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، ط:1. (الرباط: المركز الثقافي العربي، 2014م)، 24.

2.5. 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 وحب الصحابة وآل البيت الكرام، واتباع المذاهب الفقهية الأربعة، ولهم في تفسير نصوص العقيدة ثلاثة مناهج متقاربة هي الأشعرية والماتريدية والحنبلية أو السلفية. يتضمن هذا المبحث مطلبين، الأول: أهل السنة، الثاني: الجماعة.

2.5.1. المطلب الأول: أهل السنة

السُّنَّة لغة: السِّيرَةُ، حَسَنَةً كَانَتْ أَو قَبِيحَةً؛[94]، والسنة: الطريقة، قال الزمخشري: "سن سنة حسنة طرق طريقة حسنة، وعرفا قول المصطفى وفعله وتقريره"[95]، قال ابن فارس: "السِّينُ وَالنُّونُ أَصْلٌ وَاحِدٌ مُطَّرِدٌ، وَهُوَ جَرَيَانُ الشَّيْءِ وَاطِّرَادُهُ فِي سُهُولَةٍ"[96]، وفي القاموس الفقهي: السنة: الطريقة. وفي الحديث الشريف: (فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي) [97]. والمراد: من ترك طريقتي وأخذ بطريقة غيري، فليس مني[98].

وعن بداية إطلاق اسم أهل السنة على الطائفة المسلمة الكبرى المعروفة اليوم يقول ابْنِ سِيرِينَ: "لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ، فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ، قَالُوا: سَمُّوا لَنَا رِجَالَكُمْ، فَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ، وَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ الْبِدَعِ فَلَا يُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ"[99].

---

[94] ابن منظور الإفريقي، **لسان العرب**، 225/13.

[95] زين الدين المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، 9/1.

[96] أحمد بن فارس القزويني الرازي، **معجم مقاييس اللغة**. (بيروت: دار الفكر، تحقيق: عبد السلام هارون، 1979م)، 60/3.

[97] رواه البخاري في **الصحيح**، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، رقم (5063).

[98] سعدي أبو جيب، **القاموس الفقهي لغة واصطلاحا**، ط:2. (دمشق: دار الفكر. 1988م)، 184.

[99] رواه مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، ط:1. رقم: (بيروت: دار إحياء التراث العربي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، 1955م).

فقد كان أول ما تميزوا به في عصر السلف الأول اتباعهم طريقة النبي صلى الله عليه وسلم، واعتمادهم سنته أصلا في فهم الدين جنبا إلى جنب مع القرآن. يقول الإمام الشافعي: "سميت بِبَغْدَادَ نَاصِرُ السُّنَّةِ"[100]، وذلك بعد غلبة مدرسة الرأي على بغداد قبل دخوله عليها.

ولكن مع ظهور بدع جديدة في بعض الآخذين بالسنة النبوية، كالحشوية المجسمة مثلا، بدأ اسم أهل السنة يطلق على الجماعة باعتبار ما يميزها من العقائد بالدرجة الأولى، فلما كان أهل الحديث الأبرز في الدفاع عن الدين سمي أهل السنة تبعا لهم، ثم لما تميز علماء العقيدة تحول هذا الاسم إليهم

أ- خصائص أهل السنة:

لأهل السنة خصائص تميزهم عن غيرهم من فرق الإسلام، يقول عبد القاهر البغدادي (ت: 429هـ) في بيان صفات أهل السنة: "لا يُكَفِّر بعضهم بعضًا، وليس بينهم خلاف يوجب التبري والتكفير، فهم إذن أهل الجماعة القائمون بالحق، فلا يقعون في تنابذ وتناقض، وليس فريق من فرق المخالفين إلا وفيهم تكفير بعضهم لبعض وتبري بعضهم من بعض"[101]. وإن كان لأهل السنة أصولهم الخاصة بهم في العقيدة والفقه والحديث والتفسير، وتصورهم عن التدين والسياسة والحكم، إلا أن أكثر ما تميزوا به عن غيرهم هو ميدان العقيدة.

ب- المناهج العقدية السنية:

تميز أهل السنة في تفسير النصوص العقدية بطريق وسط تجمع بين العقل والنقل وروح النص، تتجنب جمود المجسمة على الألفاظ أو تطرف المعتزلة للعقل البشري، أو تأويلات الباطنية. ولهم مناهج في قراءة النصوص العقدية تتوزع على الاتجاه النصي والعقلي والروحي، يقول السبكي (ت: ٧٥٦هـ) في شرح عقيدة ابن الحاجب: "اعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم

---

[100] أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، ط:1. (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، تحقيق: عبد الله التركي، 1997م)، 136/14.

[101] عبد القاهر البغدادي، **الفَرْق بين الفِرَق وبيان الفرقة الناجية منهم**، ط:1. (القاهرة: مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، تحقيق: محمد عثمان الخشت، 1989م)، ص 312.

قد اتفقوا على معتقد واحد، وهم ثلاث طوائف: أهل الحديث، وأهل النظر العقلي؛ وهم: الأشعرية، والحنفية، وأهل الوجدان والكشف؛ وهم الصوفية، ومباديهم مبادي أهل النظر والحديث"[102].

وذكر العلامة السَّفَّاريني الحنبلي (ت: 1188هـ) أنهم الأثرية والأشعرية والماتريدية[103]، بينما قال المرتضى الزبيدي: "إذا أُطْلِق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية"[104]. وقال ابن عابدين: "أهل السنة والجماعة؛ وهم: الأشاعرة والماتريدية"[105].

ولعل الشيخين الزبيدي وابن عابدين انطلقوا في حصرهم ذاك 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 لَقَبٌ يُعْرَفُونَ بِهِ، وَلَا نِسْبَةٌ يَنْتَسِبُونَ إِلَيْهَا[106]. وكلامه كسابقيه فيه ما فيه مما ينبغي التوقف عنده.

وكما هو واضح فإن بعض العلماء يهمل أهل الحديث في ذكر أهل السنة، كما يعرِّض ابن القيم في كلامه بتسمية الأشاعرة والماتريدية. وهذا أمر قديم، لكن الجديد ما وقع من اختلاط ثوابت العقيدة الإسلامية بالاجتهادات التي تصدر عن الفكر العقدي إسلاميا أو غيره، مما أدى إلى أن ينتسب أو ينسب إلى أهل السنة من ليس منهم، من كل تيار حداثي أو متطرف نشأ في المجتمعات السنية، أو أفرزه الواقع العالمي والإسلامي الجديد في العصر الحديث.

---

[102] محمد أبو منصور الماتريدي، **تفسير الماتريدي**، المقدمة: ط: 1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م)، 157/1.

[103] محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي، **لوامع الأنوار البهية**، ط:2. (دمشق: مؤسسة الخافقين، 1982م)، 1/ 73.

[104] محمد بن محمد مرتضى الزبيدي، **إتحاف السادة المتقين**. (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 1994م)، 2/ 6-7.

[105] محمد ابن عابدين الدمشقي الحنفي، **حاشيته رد المحتار على الدر المختار**، ط:2. (بيروت: دار الفكر، 1966م) 1/ 48-49.

[106] محمد بن محمد البعلي شمس الدين ابن الموصلي، **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم**، ط:1. (القاهرة: دار الحديث، تحقيق: سيد إبراهيم 2001م)

2.5.2. المطلب الثاني: الجماعة

أطلق على طائفة الإسلام الكبرى التي يمثلها أهل السنة وصف آخر، وهو "الجماعة"، وهي في اللغة تطلق على عددُ كلِّ شيءٍ وكثرته[107]، كما تأتي ضد معنى الفرقة، وقد جاء في الحديث: (الْجَمَاعَةُ رَحْمَةٌ، وَالْفُرْقَةُ عَذَابٌ)[108]. ومن هنا جاء اسم الجماعة، فقد جمعوا بما تميزوا به من وسطية المنهج عموم أهل الإسلام من العلماء والعامة، وقد مر قول عبد القاهر البغدادي في وصف أهل السنة: "لا يُكَفِّر بعضهم بعضًا، وليس بينهم خلاف يوجب التبري والتكفير، فهم إذن أهل الجماعة القائمون بالحق"[109]. وقال ابن حزم مبينا مبدأهم واستمرارهم: "وأهل السنة الذين نذكرهم أهل الحق، – ومَن عداهم فأهل البدعة – فإنهم الصحابة رضي الله عنهم، وكلُّ مَن سَلَكَ نهجهم من خيار التابعين، ثم أصحاب الحديث، ومَن اتَّبعهم من الفقهاء، ومَن اقتدى بهم من العوامّ في شرق الأرض وغربها"[110].

---

[107] ابن منظور الإفريقي، **لسان العرب**، 54/8.

[108] أبو بكر أحمد بن عمرو بن مخلد الشيباني، **كتاب السنة**، ط:1. (بيروت: المكتب الإسلامي، تحقيق: ناصر الدين الألباني، 1400هـ) رقم 93.

[109] عبد القاهر البغدادي، **الفَرْق بين الفِرَق وبيان الفرقة الناجية منهم**، ص 312.

[110] علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ط:1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م)، 90/2.

2.6. المبحث السادس: مفهوم العصر الحديث

العصر الحديث مصطلح شائع في الاستخدام البشري المعاصر، ولكن لا يمكن القول باتفاق البشر على تحديده 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 بشكل مختلف عما سبقها أو لحقها؛ الأولى بداية النهضة الأوربية والتحولات العالمية في القرن السادس عشر الميلادي، والثانية في القرن التاسع عشر التي مثلت احتكاكا مباشرا بين الحداثة الأوربية والشعوب المسلمة.

2.6.1. المطلب الأول: المرحلة الأولى من العصر الحديث

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

أ- يبدأ العصر الحديث إجمالا في القرن السادس عشر، تلك الحقبة التي شهدت بداية النهضة الأوربية في الغرب، وبداية الاختراق الغربي للعالم الإسلامي، ومن أبرز الأحداث التي مهدت له، فتح القسطنطينية (857هـ / 1453م) وسقوط الأندلس سنة (897هـ / 1492م)، وما نتج عنهما من إصلاح اجتماعي غربي وانطلاق الكشوف الجغرافية وحملات تطويق العالم الإسلامي واكتشاف أمريكا، ثم وصول الإنجليز إلى الهند.

ب- تحرر الفكر الديني الغربي نتيجة تأثره بالمسلمين، وبالأحداث السياسية الكبرى التي وقعت بين المسلمين والغرب، فظهر مارتن لوثر عام (923هـ / 1517م)، 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 اتصالا اقتصاديا"[111]. ويرى أحمد أمين أن المفاهيم الاجتماعية للعصر الحديث ظهرت عند الغرب بعد ابن خلدون (808هـ /

[111] محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، ط:4. (القاهرة: مكتبة وهبة، 1964م)، 8.

1406م)، حيث استفادوا من أطروحاته وبنوا عليها جيلا بعد جيل في حين انقطع أثر ابن خلدون في الشرق بموته[112].

ج- بالتوازي مع انطلاق الحضارة الغربية شهد العالم الإسلامي أحداثا سياسية وعسكرية أدت إلى انكماشه حضاريا تمثلت بسيطرة السلطنة العثمانية على العالم الإسلامي بعد سقوط دولة المماليك في الشام على يد السلطان سليم (922هـ / 1516م) بعد معركة مرج دابق، وسقوطها في مصر بعد معركة الريدانية مطلع عام (922هـ / 1517م)، إثر ذلك دخل العالم الإسلامي حالة جمود خطيرة باستثناء بعض أوجه التطور في القوانين والحضارة في مركز السلطنة العثمانية وما حوله، وقد أدى الجمود في نهايته إلى ظهور حركتي نهوض، إحداهما إصلاحية ذاتية والأخرى حداثية متأثرة بالغرب.

يرى الدكتور حسن الشافعي أن العصر الحديث بدأ 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 هيأ للقوم أن ينتزعوا زمام القيادة العالمية"[113].

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 أوربا، مترافقة بحرية فكرية تتوسع باضطراد مستمر، حيث مثلت هذه العناصر أركان الحضارة الغربية، وقد كانت النهضة الأوربية منذ انطلاقتها وحتى نهاية القرن الثامن عشر نهضة مسيحية صاعدة تقابل حضارة إسلامية آخذة بالتراجع. وفي مقابل ذلك كانت ثمة نهضة

---

[112] أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، ط:1. (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2010م)، 72.

[113] حسن الشافعي، **المدخل إلى علم الكلام**، ط: 2. (كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 2001م) 116.

عثمانية في القوانين والتشريع وأنظمة الوقف الثابتة والنقدية والإدارة الاقتصادية[114]، لكنها لم تستمر بالزخم ذاته الذي كان عليه الحال في أوربا.

2.6.2. المطلب الثاني: المرحلة الثانية من العصر الحديث

لا توجد أرقام محددة تفصل بين مرحلتين 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 أوربا وبدأت النهضة الأوربية تتحول من نهضة مسيحية إلى نهضة غير مسيحية ربوبية أو إلحادية، وظهر معها مصطلح الحداثة والعلمانية والمدنية، وفي هذا السياق ظهر (دارون) وكان مؤمنا ربوبيا يؤمن بخالق ولا يؤمن بالأديان ولا بما قررته عن بداية الخلق، وقد كانت نظريته السند العلمي الذي انطلق منه المتحررون من الإيمان المسيحي نحو التحرر العام من سلطة الأفكار القديمة أو الدين.

وفي ظل صعود الفكر الحر في أوربا، وانتشار الفلسفة الوجودية التي تتمحور حول الإنسان ومصالحه انتشرت في الغرب دراسات المجتمع والنظم السياسية بشكل واسع، وانطلقت في الوقت ذاته حملة استعمارية جديدة لا تشبه الحملات الصليبية التي عرفها التاريخ، فاحتُلت أولا الهند والجزائر وبعض الأقاليم المسلمة في آسيا وإفريقيا من قبل الإنجليز والفرنسيين والهولنديين والإسبان[115]، وقد كانت حملات مسيحية بمبررات حداثية ونهضوية وفكرية، وهنا بدأ العصر الحديث في العالم الإسلامي، فقد اصطدم الفكر الأوربي الحداثي بالحضارة الإسلامية وما تحمله من فكر محافظ مرتكز إلى الإيمان فأحدث رجة 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 (1817-1898) أبو الحداثة الإسلامية في منتصف

---

[114] عبير قطناني، "المؤسسات الوقفية في العهد العثماني"، **مجلة دراسات بيت المقدس**، 2017م، 17/1، 76.

[115] محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، 17 وما بعدها.

القرن التاسع عشر، واستفاد منه فيما بعد غلام أحمد القادياني (1835م – 1908م) الذي عاصر رحمة الله الكيرواني الهندي (1818 – 1891) الذي وقف في وجههم، فقد 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"[116]، وهذا ما يوافقه عليه 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[117].

وإذا كان أحمد أمين يعزو المفاهيم الاجتماعية للعصر الحديث – التي ظهرت عند الغرب – إلى تأثرهم بابن خلدون؛ فإنه يعزو الأوضاع الحديثة التي ظهرت في العالم الإسلامي إلى شيئين؛ حالة الانفجار التي ولدها – حسب رأيه – الاستبداد في نهاية السلطنة العثمانية أواخر القرن التاسع عشر، والاتصال بالغرب من خلال الدراسة في جامعاته ونقل علومه ومعارفه[118].

ومما ينبغي الوقوف عليه هنا، أن الربعين الأخير من القرن العشرين والأول من القرن الحادي والعشرين يمثلان مرحلة مهمة من مراحل العصر الحديث، فلا يشك أحد 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[119].

2.6.3. المطلب الثالث: خلاصة في معنى العصر الحديث:

بدأ العصر الحديث الحالي بمفاهيمه الجديدة في البلاد الإسلامية في القرن التاسع عشر،

---

[116] محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، 12.

[117] حسن الشافعي، **المدخل إلى علم الكلام** 116.

[118] أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، 72.

[119] عبد الجبار الرفاعي، **الدين والنزعة الإنسانية**، ط:3. (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2018م)، 161.

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 الصعد السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والدينية والقومية، ومن الملاحظ أن تأثر المسلمين في الهند بأطروحات العصر الحديث إيجابا أو سلبا كان أبكر وأعمق، فبدأ العصر الحديث عندهم أبكر بنصف قرن تقريبا عما شهده باقي العالم الإسلامي.

ومن الملاحظ في العصر الحديث أنه لم يكن لدى العقل المسلم إشكالية كبيرة في التعامل مع النهضة الأوربية المسيحية، وإنما وجدت الإشكالية الكبرى لدى الاصطدام بالوجه العلماني الحداثي للنهضة الأوربية 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[120]. وهذه الدراسة تختص بوصف ما وقع في الفكر العقدي السني من تجديد في العصر الحديث الفكري والعلمي بالنسبة للمسلمين، ويبدأ من منتصف القرن التاسع عشر تقريبا.

[120] محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، 12

3. الفصل الثالث

تجديد الفكر العقدي في العصر الحديث

يعالج هذا المبحث أهمية دراسة مقاربات الفكر العقدي السني في العصر الحديث، وتوصيف للفكر العقدي الإسلامي منذ صدر الإسلام حتى يومنا، ورصد لمسيرة التجديد في الفكر العقدي السني في العصر الحديث، وقد جاء هذا الفصل في تمهيد وثلاثة مباحث. تناول التمهيد أهمية دراسة مقاربات العقيدة الإسلامية في العصر الحديث، بينما قدم المبحث الأول توصيفا عاما للفكر العقدي الإسلامي قبل العصر الحديث. أما المبحث الثاني فكان عن التجديد الكلي في الفكر العقدي السني، وأما الثالث فكان عن التجديد الجزئي فيه.

3.0 تمهيد حول أهمية دراسة مقاربات العقيدة الإسلامية في العصر الحديث

لما يعتقده 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 أنه لم يمكن لها بحال أن تكون تشريعات مخالفة لمقتضيات الإيمان، بل كانت متسقة مع الإيمان بالخالق ووحدانيته وكماله وإرادته الخير لعباده فيما يشرع لهم.

ولقد كان الإسلام الدين السماوي الخاتم الذي رضيه الله لعباده، فجاء مؤكدا ومتمما لما أتى به رسل الله وأنبياؤه السابقون من عقائد وإرشادات، 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 فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48]. وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (إنما بُعِثْتُ لأتمم مكارمَ

الأخلاقِ)[121].

إن الإيمان بأركانه 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 النصوص العقدية الواضحة حرفت المفاهيم العقدية في الإسلام وحاولت الابتعاد بها عما جاءت به. وقد امتن الله على أهل الإسلام بالجماعة فحفظ فيها وبها دينه الخاتم من التغيير والتحريف، وقد تمثلت جماعة المسلمين بأهل السنة – غالبا – على اختلاف مناهجهم العلمية أو اتجاهاتهم الفكرية، كما تميزت الجماعة بالعلماء الربانيين الذين جمعوا بين العلم والإخلاص فعملوا في كل زمان على إزالة ما يلحق بأفهام الناس من أوهام لا تقبل بها عقيدة الإسلام، كما عملوا على تبليغ تعاليم الإسلام الخالدة وشرحها، في كل زمان بلغة أهله، أداء لأمانة العلم والبلاغ. متمثلين بذلك ما وصف الله به أنبياءه إذ قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: 4].

لقد 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 يمكن أن يتسع له مفهوم الجماعة. وقد كانت أشهر مدارس السنة العقدية مدرسة الإمام أبي الحسن الأشعري رحمه الله التي قام منهجها على هدم منهج المعتزلة وإثبات ما جاءت به النصوص، يقول سعد الدين التفتزاني عن بداية أمره: "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. فسموا أهل السنة

---

[121] أخرجه الإمام أحمد في "**المسند**" (ج2/ص318)، والإمام البخاري في "**الأدب المفرد**" (273)، والحاكم في "**المستدرك على الصحيحين**" (ج2/ص316)، وغيرُهم من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه).

والجماعة"[122].

وقد تشارك في تحقيق منهج أهل السنة علماء الكلام والصوفية والفلاسفة السنة والوعاظ والحكماء والفقهاء 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 تأثيرا والأعمق وجودا في ميدان التطبيق العملي للعقيدة الإسلامية.

وقد اتسمت أساليب شرح عقيدة الإسلام وتطبيقها العملي 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 الحداثي اللاديني للحضارة الأوربية، فوقع الفكر الديني السني عموما والعقدي خصوصا في ارتباك شديد، إذ لم يسبق له مواجهة هكذا أفكار لا تقليدية عبر قرون طويلة، منذ عصر دخول الفلسفة اليونانية في القرن الثاني الهجري، ومواجهة الفكر الباطني ما بين القرنين الثالث والخامس الهجريين.

إن تغير لغة العصر واختلاف حياة البشرية بفعل ثقافة الحداثة أدى إلى ظهور مناهج عملية أو تنظيرية جديدة في جميع العلوم الدينية، وفي العلوم العقدية والفكرية خصوصا. وأبرز ميدانين طرأ عليهما التغيير فظهرت فيهما تيارات مختلفة ومتشابكة هما العقيدة والفكر الإسلامي، وهما ميدانان متجاوران ينفصلان في مواضيع ويشتركان في أخرى، ولكن يتكون من كليهما فكر المسلم في العصر الحديث وعنهما يصدر سلوكه كما تتحدد قناعاته ورؤاه وتصوراته عن الله والكون والإنسان، وعن شكل العلاقة بين هذه الأركان الثلاثة للوجود، التي يمثل شكل الاعتقاد بها الفرق بين كل دين وآخر. نتيجة للجدل المعرفي الذي خاضه المسلمون في مواجهة ثقافة الحداثة اللادينية ظهرت مقاربات كثيرة للعقيدة الإسلامية تحاول العيش بها في العصر الحديث، بعض هذه المقاربات وجد قبولا عند جماعة المسلمين السنة وبعضها رفض كليا أو

---

[122] سعد الدين التفتزاني، **شرح العقائد النسفية**، ط:1. (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، تحقيق أحمد السقا، 1987م)، 11-12.

جزئيا. حسب ضوابط أهل السنة التي حافظت على مفهوم الجماعة لأربعة عشر قرنا 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 تشتَّتَ يمينا ويسارا، وتشوش في ظل كثرة المناهج الدخيلة المستنبتة فيه التي تتحدث باسم أهل السنة والجماعة. كما أن لدراسة هذه المقاربات التي انبثقت عن واقع وحاجة دورا مهما في إصلاح الدرس العقدي عند أهل السنة وتطويره، بما يجعله درسا عقديا يعبر عن مقاصد الإسلام، ويدفع عن دين الله ويعيد إلى الإيمان فاعليته في الحياة، ويكون في الوقت ذاته درسا قادرا 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 العقدية والفكرية منها، وتقديم الحلول لها من كتاب الله وسنة رسوله. ولكن للأسف كثير من تلك المقاربات الجليلة أهملت في ظل غلبة تيار عقدي يعتمد تقسيم الناس وتصنيفهم ثم تأليب بعضهم على بعض، حيث تكون قيمة الأفكار فيه درجة ثانية أو ثالثة أو حتى رابعة تسبقها الشعارات والخطابات الرنانة وحب التغني بالموروث والنبش في خلافات الماضي لتفجير الحاضر بها، رغم بعدها عن أصول الإسلام ومقاصده أو عن هموم المسلم المعاصر ومهامه.

إن بعض هذه المقاربات القيمة بذل أصحابها سنين طويلة من أعمارهم لبلورتها بما يحقق مقاصد الإسلام العقدية والفكرية في حياة إنسان العصر الحديث، وذلك عبر تفعيل نصوص القرآن والسنة وشروحهما في حياة الأمة، وتسجيل آثارها الفكرية والسلوكية على حياة المسلم المعاصر. وقد وجدت بعض تلك المقاربات في المجتمع المسلم حملة 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 واستفاده الدكتور محمد إقبال في القارة الهندية، أو ما قرره الأستاذ بديع الزمان النورسي في تركيا، أو ما قدمته مدرسة الأفغاني ومحمد عبده في مصر،

أو دعاة المنهج السلفي في بلدان الخليج، أو الشيخ حسن البنا في مصر وغيرها، أو ابن باديس في بلاد المغرب الإسلامي، أو الأستاذ محمد المبارك في دمشق، والشيخ 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 الجامعين نزولا إلى المجتمع، ولعل أهم مقاربة بدأت من القمة هي مقاربة الأستاذ محمد المبارك التي أثرت في منظومة الفكر العقدي لدى فريق من أبرز دعاة أهل السنة اليوم، كما غيرت منهجيات الدرس العقدي في كثير من بلدان العالم الإسلامي وأسست لمدرسة عقدية كبيرة تجذرت في جيل الصحوة الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين، وأسهمت بشكل أو بآخر في ظهور منهجيات قريبة منها في الشكل والمضمون وطريقة التأثير، تمثلت بشكل أساسي في إنتاج مفكري إسلامية المعرفة.

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

3.1. المبحث الأول: توصيف عام للفكر العقدي الإسلامي قبل العصر الحديث

تمهيد

إن لدراسة مسيرة الفكر العقدي عند المسلمين من العصر النبوي إلى اليوم أهمية كبيرة في فهم واقعنا المعاصر، ومعرفة الموقع الذي يحتله الفكر العقدي الحديث ضمن خريطة الفكر العقدي السني الذي ظهرت فيه مدارس واتجاهات متعددة عبر تاريخ المسلمين الطويل. كما أن الوقوف على جوانب الالتقاء والافتراق بين اتجاهات الفكر العقدي الموروثة والاتجاهات الحديثة؛ له أثر كبير في تمييز الاتجاهات المعاصرة التي تمثل امتدادا للمدارس الكلامية القديمة السابقة على الأشعرية والماتريدية والحنبلية، من الاتجاهات الجديدة تماما سواء وسعها المنهج السني أو لم يسعها.

وهنا أود التأكيد على دعوى التكرار في قراءة التاريخ العقدي للمسلمين، فهي ليست حقيقية لأن كل دارس يقرأ التاريخ العقدي بأدوات دراسته الخاصة، وخلفياته المفاهيمية التي ينظر من خلالها إلى وقائع التاريخ والعلم الموروث، وكثير من الدراسات التي قرأت تاريخ علم الكلام وتاريخ الفكر العقدي السني انطلقت من مقدمات خاطئة يظنها الباحثون قطعية لكثرة تكرارها في دروس شيوخهم الذين يقلدونهم، أو لكثرة من درب عليها من مفكري الحداثة الذين يرون الاتجاهات العقدية في الإسلام صادرة عن خلاف الطبقات السياسية في المجتمعات المسلمة كما فعل محمد عابد الجابري، وعموم الماركسيين. وهذه المبحث يعتمد التوصيف آخذا بالاعتبار أصنافا من المؤثرات في الفكر العقدي، ومشيرا في الوقت ذاته إلى بعض نقاط التشابه بين كل من دعوات التجديد القديمة والمعاصرة عند أهل السنة.

3.1.1. المطلب الأول: العقيدة في العصر النبوي والراشدي

من المهم أن نقف على الفكر العقدي في العصر النبوي، لما لصورته الصافية من أثر في تقويم الدرس العقدي المعاصر، وقد كان للفكر العقدي في العصر النبوي والراشدي أوصاف ومميزات أذكر أهمها، وهي بشكل أو بآخر تمثل مرجعا لرؤية المبارك التي سأدرسها في الفصل

الأخير.

أولا: وصفٌ عامٌّ للفكر العقدي في العصر النبوي

كان النبي صلى الله عليه وسلم مرجع الصحابة الكرام فيما يعرض لهم من تساؤلات في العقيدة أو الشريعة، فكان إذا أشكل عليهم أمر سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانوا يعملون بما عُلِّموا، فخلصت سرائرهم واستقامت نفوسهم، وكانوا جماعة واحدة[123]. فكان الوحي عنوان المرحلة، لا يتكلم الناس بأكثر مما يأتي به الوحي، أو بعض الأسئلة التي تعرض لهم ولا يملكون لها دفعا، وقد اتسم الجو العقدي 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،

ومع وجود 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 الاسترسال في حديث النفس أو مجالسة أهل الشك. قال ابن عباس رضي الله عنه: (مَا رَأَيْتُ قَوْمًا كَانُوا خَيْرًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم مَا كَانُوا يَسْأَلُونَ إِلَّا عَمَّا يَنْفَعُهُمْ)[124]. روي أنه جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقَرِيبٌ رَبُّنَا فَنُنَاجِيهِ، أَمْ بَعِيدٌ فَنُنَادِيهِ؟ فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: 186][125].

وكما كان المسلمون يسألون فقد كان أهل الكتاب يسألون رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه

---

[123] محمد فوزي المهاجر، **نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره**، 6 – 7.

[124] أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، **سنن الدارمي**، ط:1. (السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، تحقيق: حسين الداراني، 2000م)، رقم 127، 244/1.

[125] محمد بن إدريس ابن أبي حاتم الرازي، **تفسير القرآن العظيم**، ط:3. (السعودية: مكتبة نزار الباز، تحقيق: أسعد محمد الطيب، 1419هـ)، 314/1.

وسلم كذلك، كما في سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: 67] فعَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَقَالَ: يَا أَبَا الْقَاسِمِ بَلَغَكَ أَنَّ اللَّهَ يَحْمِلُ الْخَلَائِقَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْأَرَضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالشَّجَرَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالثَّرَى عَلَى إِصْبَعٍ ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ؟ فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ} [الزمر: 67]. الْآيَةَ[126]. إلا أن أكثر الأسئلة لم تكن في الغيب والذات الإلهية وإنما كانت من قبيل سؤال معاذ رضي الله عنه: (يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي بِعَمَلٍ يُدْخِلُنِي الجَنَّةَ وَيُبَاعِدُنِي عَنِ النَّارِ؟)[127].

ثانيا: النهي عن اتباع المتشابه

لقد كان للنهي عن اتباع المتشابه أثر كبير في ابتعاد الصحابة الكرام عما يدخل تحته خشية أن يقع شيء من الزيغ 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 تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 7] قال ابن إسحق: "فِيهِنَّ حُجَّةُ الرَّبِّ، وَعِصْمَةُ الْعِبَادِ، وَدَفْعُ الْخُصُومِ وَالْبَاطِلِ، لَيْسَ لَهُنَّ تَصْرِيفٌ وَلَا تَحْرِيفٌ عَمَّا وُضِعْنَ عَلَيْهِ... ابْتَلَى اللَّهُ فِيهِنَّ الْعِبَادَ، كَمَا ابْتَلَاهُمْ فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ لا يُصْرَفْنَ إلى الباطل، ولا يحرّفن عن الحق"[128].

ثالثا: 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 أو معرفة بعض أوصافه،

---

126 محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، **أسباب نزول القرآن**، ط:2. (الدمام: دار الإصلاح، تحقيق: عصام الحميدان، 1992م)، 371.

127 رواه الترمذي في **السنن**، كتاب أبواب الإيمان، باب: ما جاء في حرمة الصلاة، رقم (2616)، (318/4).

128 أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، تحقيق: سامي سلامة، 1999م)، 7/2.

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 مخصصا لذلك، وأنى لمخلوق أن يحيط بخالقه، ولهذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه أن يصرفوا عن أنفسهم ما يرد عليهم من أسئلة لا يمكن للعقل البشري يوما أن يحكم فيها، عن أبي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: (يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ كَذَا، مَنْ خَلَقَ كَذَا، حَتَّى يَقُولَ: مَنْ خَلَقَ رَبَّكَ؟ فَإِذَا بَلَغَهُ فَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَلْيَنْتَهِ)[129].

رابعا: النهي عن التفكر في ذات الله

وقد ورد من طرق مختلفة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أصحابه عن التفكر في الله وأمرهم بدل ذلك بالتفكر في خلق الله[130]، وقد أخذ عبد الله بن عباس هذا المعنى عن النبي صلى الله عليه وسلم فكان يقول: (تَفَكَّرُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ)[131].

خامسا: التحذير من مجالسة أهل الشك

من التعاليم النبوية التي أثرت في تعامل الصحابة الكرام مع نصوص العقيدة ومسائلها، التحذير من مجالسة المتسائلين عما ليس لهم من الغيب، أو مجالسة أهل الشك والزيغ الذين يتبعون متشابه الأمور ويبتعدون عن محكماتها، وقد التزم الصحابة الكرام ذلك في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (لَا يَزَالُونَ يَسْأَلُونَكَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ حَتَّى يَقُولُوا: هَذَا اللهُ، فَمَنْ خَلَقَ اللهَ؟). قَالَ: فَبَيْنَا أَنَا فِي

---

[129] رواه البخاري ومسلم. البخاري في **الصحيح** "كتاب بدء الخلق"، بَابُ صِفَةِ إِبْلِيسَ وَجُنُودِهِ، رقم (3276) ومسلم، في **الصحيح** "كتاب الإيمان"، بَابُ بَيَانِ الْوَسْوَسَةِ فِي الْإِيمَانِ وَمَا يَقُولُهُ مَنْ وَجَدَهَا، رقم (134).

[130] قال السخاوي: (وللطبراني في الأوسط، والبيهقي في الشعب، من حديث ابن عمر مرفوعا: تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في الله، وأسانيدها ضعيفة، لكن اجتماعها يكتسب قوة، والمعنى صحيح، وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة مرفوعا: لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا خلق الله الخلق، فمن خلق الله، فمن وجد من ذلك شيئا فليقل آمنت بالله). انظر: لشمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، ط:1. (بيروت: دار الكتاب العربي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، 1985م)، 261.

[131] البيهقي، **الأسماء والصفات للبيهقي**، رقم (618)، 46/2.

الْمَسْجِدِ إِذْ جَاءَنِي نَاسٌ مِنَ الْأَعْرَابِ، فَقَالُوا: (يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، هَذَا اللهُ، فَمَنْ خَلَقَ اللهَ؟) قَالَ: (فَأَخَذَ حَصًى بِكَفِّهِ فَرَمَاهُمْ، ثُمَّ قَالَ: قُومُوا قُومُوا صَدَقَ خَلِيلِي)[132].

وروي عن عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ أنه قال: (يُوشِكُ أَنْ يَدَعَ النَّاسُ مَا أَلْزَمَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَرْضِهِ فِي الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، وَيَتَكَلَّمُونَ فِي رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ، فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ الزَّمَانَ فَلْيَهْرُبْ). قِيلَ: (يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَإِلَى أَيْنَ؟) قَالَ: (إِلَى لَا أَيْنَ). قَالَ: (يَهْرَبُ بِقَلْبِهِ وَدِينِهِ، لَا يُجَالِسُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْبِدَعِ)[133].

سادسا: الجو العقدي في العصر الراشدي

كان الصحابة الكرام جماعة واحدة. ثم كان من القدر أن بدأت الفتن إثر مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه (23هـ / 644م) ثم تلاحقت الفتن مع اتساع رقعة الدولة وظهرت الخوارج والشيعة وما تلاها من تيارات اختلفت في تقرير جملة من مسائل الإيمان والتشريع. حيث كثرت الاجتهادات والتأويلات[134]. وفي 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 الاسلامية بعد سلسلة من التغيرات والخلافات في موضوع خلافة الرسول عليه الصلاة والسلام والتحكيم أو الحاكمية التي أثارها الخوارج، ثم مسألة الإرجاء والجبر المتعلقتين بتكييف الفعل البشري. وقد دفع التطلع 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[135].

---

[132] رواه مسلم في **الصحيح**، كتاب الإيمان، بَابُ بَيَانِ الْوَسْوَسَةِ فِي الْإِيمَانِ وَمَا يَقُولُهُ مَنْ وَجَدَهَا، رقم (135).

[133] هبة الله بن الحسن اللالكائي، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، رقم (196)، 136.

[134] محمد فوزي المهاجر، **نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره**، 6 – 7.

[135] **المرجع السابق**، 157.

وقد تعامل الصحابة الكرام مع هذه التحديات الجديدة بالإرشادات النبوية المباشرة، التي تقتضي محاصرة البدعة والشبهة بمحاصرة قائليها ونبذهم، كما في قصة صبيغ الشهيرة. عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي غُنَيْمٍ يُقَالُ لَهُ: صَبِيغُ بْنُ عِسْلٍ قَدِمَ الْمَدِينَةَ وَكَانَتْ عِنْدَهُ كُتُبٌ، فَجَعَلَ يَسْأَلُهُ عَنْ مُتَشَابَهِ الْقُرْآنِ، فَبَلَغَ ذَلِكَ عُمَرَ، فَبَعَثَ إِلَيْهِ وَقَدْ أَعَدَّ لَهُ عَرَاجِينَ النَّخِيلِ، فَلَمَّا دَخَلَ عَلَيْهِ جَلَسَ قَالَ: مِنْ أَنْتَ؟ قَالَ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ صَبِيغٌ، قَالَ عُمَرُ: وَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ عُمَرُ وَأَوْمَأَ عَلَيْهِ فَجَعَلَ يَضْرِبُهُ بِتِلْكَ الْعَرَاجِينِ فَمَا زَالَ يَضْرِبُهُ حَتَّى شَجَّهُ وَجَعَلَ الدَّمَ يَسِيلُ عَنْ وَجْهِهِ، فَقَالَ: حَسْبُكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَدْ وَاللَّهِ ذَهَبَ الَّذِي أَجِدُ فِي رَأْسِي)[136]. وروي عن عمر أنه قال بعد ضربه: ((أَلْبِسُوهُ ثِيَابًا وَاحْمِلُوهُ عَلَى قَتَبٍ ثُمَّ أَخْرِجُوهُ حَتَّى تَقْدُمُوا بِهِ بِلَادَهُ، ثُمَّ لِيَقُمْ خَطِيبًا ثُمَّ يَقُولَ: إِنَّ صَبِيغًا ابْتَغَى الْعِلْمَ، فَأَخْطَأَهُ))[137]، وعما آل إليه حاله، روى بعض من رآه فقال: ((لَقَدْ رَأَيْتُ صَبِيغَ بْنَ عِسْلٍ بِالْبَصْرَةِ كَأَنَّهُ بَعِيرٌ أَجْرَبُ يَجِيءُ إِلَى الْحَلَقِ، فَكُلَّمَا جَلَسَ إِلَى حَلَقَةٍ قَامُوا وَتَرَكُوهُ، فَإِنْ جَلَسَ إِلَى قَوْمٍ لَا يَعْرِفُونَهُ نَادَاهُمْ أَهْلُ الْحَلْقَةِ الْأُخْرَى: عَزْمَةُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ))[138].

وحدث مثل ذلك في زمن علي كرم الله وجهه: فعن أَبِي الصَّهْبَاءِ الْبَكْرِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّهُ قَالَ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ: لا يَسْأَلُنِي أحدٌ عَنْ آيةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إلا أَخْبَرْتُهُ، فَقَامَ ابْنُ الْكَوَّاءِ فَأَرَادَ أَنْ يَسْأَلَهُ عَمَّا سَأَلَ عَنْهُ صَبِيغٌ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، فقال: ما {الذاريات ذروا}، فقال علي: الرياح، قال: {فالحاملات وقراً}، قال: السحاب، قال: {فالجاريات يسراً}، قال: السفن، قال: {فالمقسمات أمراً}، قَالَ: الْمَلائِكَةُ، قَالَ: وَقَوْلُ اللَّهِ: {هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بالأخسرين أعمالاً}، قَالَ: فَرَقِيَ إِلَيْهِ دَرَجَتَيْنِ فَتَنَاوَلَهُ بِعَصًى كَانَتْ بِيَدِهِ فَجَعَلَ يَضْرِبُهُ بِهَا، ثُمَّ قَالَ عَلِيٌّ: أنت وأصحابك)[139].

فقد كان منهج عموم الصحابة رضوان الله عليهم اعتزال أهل المقالات والبدع، ولم يخالف

---

[136] هبة الله بن الحسن اللالكائي، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، رقم (1138)، 702/4.

[137] **المرجع السابق**، رقم (1136)، 701/4.

[138] **المرجع السابق**، رقم: (1140)، 703/4.

[139] عبد الله بن وهب المصري القرشي، **تفسير القرآن من جامع ابن وهب**، ط:1. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003م)، (96/1).

في ذلك إلا 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 المتشابه وورث طريقته ثلة من التابعين، جاء عند البيهقي في قوله تعالى: {يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ} [القلم: 42] أن ابن عباس أول {عَنْ سَاقٍ} بالشدة والكرب[140]. وفي تأويل الكرسي من قوله تعالى: {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ} [البقرة: 255] قَالَ: (مَوْضِعُ الْقَدَمَيْنِ)، وروي عنه أن الكرسي هو علم الله[141].

3.1.2. المطلب الثاني: نشأة الجدل وعلم الكلام وتقدم المعتزلة والباطنية

أولا: الواقع العقدي السني بعد عصر الصحابة

انتهى العصر النبوي بلا خلاف يذكر في فهم نصوص عقيدة الإسلام، على خلاف العصر الراشدي الذي لم يكد ينتهي حتى بدأت تظهر على ألسنة بعض المسلمين أسئلة تبحث في المتشابه رغبة في إشباع فضول النفس البشرية أو تأثرا بجدليات ورثوها عن دياناتهم السابقة على دخولهم في الإسلام أو تأثرا ببعض أهل الكتاب. يحصر الشهرستاني مسائل الخلاف العقدي التي ورثها المسلمون عن العصر الراشدي في قضيتين أساسيتين: الاختلاف في الإمامة. وفي الأصول[142]، وقد ذكرت الخلافة في العقيدة رغم أنها ليست كذلك، لاعتبارها قضية عقدية عند بعض الفرق، وتسببها بكثير من الاختلافات العقدية 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[143].

قال اللالكائي في بداية ظهور الجدل في العقيدة: "فَلَمْ تَزَلِ الْكَلِمَةُ مُجْتَمِعَةً وَالْجَمَاعَةُ

---

[140] أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **الأسماء والصفات للبيهقي**، (183/2) رقم (746).

[141] **المرجع السابق**، (272/2).

[142] أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ط:1. (القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1968م) (26/1)

[143] **المرجع السابق**، 22/1.

مُتَوَافِرَةً عَلَى عَهْدِ الصَّحَابَةِ الْأُوَلِ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ، حَتَّى نَبَغَتْ نَابِغَةٌ بِصَوْتٍ غَيْرِ مَعْرُوفٍ، وَكَلَامٍ غَيْرِ مَأْلُوفٍ فِي أَوَّلِ إِمَارَةِ الْمَرْوَانِيَّةِ فِي الْقَدَرِ وَتَتَكَلَّمُ فِيهِ"، وتحدث عن موقف الصحابة الكرام مما وقع فقال: "وسُئِلَ ابْنُ عُمَرَ، فَرَوَى الْخَبَرَ بِإِثْبَاتِ الْقَدَرِ وَالْإِيمَانِ بِهِ، وَحَذَّرَ مِنْ خِلَافِهِ، وَكَذَلِكَ عُرِضَ عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ وَأَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ وَغَيْرِهِمَا، فَقَالَا لَهُ مِثْلَ مَقَالَتِهِ" [144]. وعن مآل هؤلاء المبتدعة في العقيدة يحدثنا اللالكائي فيقول: "ثُمَّ انْطَمَرَتْ هَذِهِ الْمَقَالَةُ، وَانْجَحَرَ مَنْ أَظْهَرَهَا فِي جُحْرِهِ، وَخَبَّأَ نَفْسَهُ خَوْفًا مِنَ الْقَتْلِ وَالصَّلْبِ وَالنَّكَالِ وَالسَّلْبِ مِنْ طَلَبِ الْأَئِمَّةِ لَهُمْ؛ لِإِقَامَةِ حُدُودِ اللَّهِ فِيهِمْ" [145]. ولعل أبرز تيارين تميز بهما أهل السنة في عصر التابعين وتابعيهم، هما تيار المقاطعين للجدل وأهله، وتيار المدافعين عن الدين بالحجة والجدل المشروع، وبينهما تتراوح تيارات أخرى.

ثانيا: مقاطعة الكلام في العقيدة:

كان التيار الأكثر حضورا في المجتمع المسلم في عصر التابعين وتابعيهم هو الذي يدعو إلى رفض جدال أهل البدع، ويلتزم اعتزالهم وتحذير الناس من شرهم، التزاما بأمر النبي صلى الله عليه وسلم لصحابته بمقاطعتهم، وبعدا عن الخوض في المتشابه ، نلحظ ذلك عند كثير من أعلام التابعين وتابعيهم، فعَنْ أَبِي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ في حديثه عن القدرية, قَالَ: "مَا كَانَ شِرْكٌ قَطُّ إِلَّا كَانَ بَدْؤُهُ تَكْذِيبًا بِالْقَدَرِ، وَلَا أَشْرَكَتْ أُمَّةٌ قَطُّ إِلَّا بَدْؤُهُ تَكْذِيبٌ بِالْقَدَرِ، وَإِنَّكُمْ سَتُبْلَوْنَ بِهِمْ أَيَّتُهَا الْأُمَّةُ، فَإِنْ لَقِيتُمُوهُمْ فَلَا تُمَكِّنُوهُمْ مِنَ الْمَسْأَلَةِ فَيُدْخِلُوا عَلَيْكُمُ الشُّبُهَاتِ". وعَنِ الْأَوْزَاعِيِّ أنه قَالَ: "لَا تُمَكِّنُوا صَاحِبَ بِدْعَةٍ مِنْ جَدَلٍ؛ فَيُورِثَ قُلُوبَكُمْ مِنْ فِتْنَتِهِ ارْتِيَابًا"[146]، وروي عن الحسن البصري: "لَا تُمَكِّنْ أُذُنَيْكَ مِنْ صَاحِبِ هَوًى فَيُمْرِضُ قَلْبَكَ"[147].

---

[144] هبة الله بن الحسن اللالكائي، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة** ص (15).

[145] **المرجع السابق**، 15.

[146] محمد بن وضاح بن بزيع المرواني القرطبي، **البدع والنهي عنها**، ط:1. (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1416هـ)، رقم (140)، 106.

[147] عبيد الله ابن بَطَّة العكبري، **الإبانة الكبرى**، ط:1. (الرياض: دار الراية للنشر والتوزيع، تحقيق: رضا معطي وآخرون)، رقم (396)، 444/2.

من أشهر الشخصيات التي طبق عليها هذا المنهج معبد الجهني (ت: 80هـ) أول متكلم في القدر، وأحد المعارضين لبني أمية، فقد واجه التابعون ما أثاره من فتنة بالبعد عنه، منهم التابعي الكبير الْحَسَنَ البصري الذي كان يَنْهَى عَنْ مُجَالَسَةِ مَعْبَدٍ الْجُهَنِيِّ وَيَقُولُ: "لَا تُجَالِسُوهُ فَإِنَّهُ ضَالٌّ مُضِلٌّ"[148]. وعَن عَمْرو بن دِينَار قَالَ: "بَينا طَاوُوس يطوف بِالْبَيْتِ لقِيه معبد الْجُهَنِيّ، فَقَالَ لَهُ طَاوُوس: أَنْت معبد؟ فَقَالَ: نعم، قَالَ فَالْتَفت إِلَيْهِم طَاوُوس فَقَالَ: "هَذَا معبد فأهينوه"[149]. وكان مما اعتمده التابعون في مقاطعة أهل القدر خاصة أحاديث منها ما روي عن ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قَالَ: (الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ: إِنْ مَرِضُوا فَلَا تَعُودُوهُمْ، وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ)[150]. ولعل ما رواه الإمام مالك في موطئه يلخص الموقف، فقد روى عَنْ عَمِّهِ أَبِي سُهَيْلِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّهُ قَالَ: كُنْتُ أَسِيرُ مَعَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، فَقَالَ: مَا رَأْيُكَ فِي هَؤُلَاءِ الْقَدَرِيَّةِ؟ قال: فَقُلْتُ: أُرى أَنْ تَسْتَتِيبَهُمْ، فَإِنْ قَبِلُوا ذلك، وَإِلَاّ عَرَضْتَهُمْ عَلَى السَّيْفِ، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ: وَذَلِكَ رَأْيِي. قَالَ مَالِكٌ: وَذَلِكَ رَأْيِي[151].

ثالثا: مجادلة المبتدعة ورد شبهاتهم

كان الاتجاه نحو مجادلة أهل البدع في تلك الفترة اتجاها خجولا، فوقعت مناقشات بين الخوارج وأهل السنة، وبين علماء السنة والقدرية والروافض وأهل الكتاب، نقلت كتب التراجم والعقائد بعضها، من ذلك أن ما روي من أن "غَيْلَان وقف عَلَى رَبِيعَةَ، فَقَالَ لَهُ: يَا رَبِيعَةُ أَنْتَ الَّذِي تَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُعْصَى؟ فَقَالَ لَهُ رَبِيعَةُ: وَيْلَكَ يَا غَيْلَانُ، أَنْتَ الَّذِي تَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ يُعْصَى قَسْرًا؟[152].

وروي أن رجلا جاء الإمام مالك، فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}

---

148 **المرجع السابق**، رقم (2003)، 319/4.

149 **المرجع السابق**، رقم (3)، 146/3.

150 رواه أبو داود في **السنن**، رقم (4691)، ط:1. (بيروت: المكتبة العصرية، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، 2014).

151 مالك بن أنس، **الموطأ**، ط:1. (بيروت: مؤسسة الرسالة، تحقيق: بشار معروف، 19991م) رقم (1876)، 71/2.

152 شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، ط:2. (بيروت: دار الكتاب العربي تحقيق: عمر التدمري، 1993م)، 422/8.

[طه: 5]، كَيْفَ اسْتَوَى؟ قَالَ: فَأَطْرَقَ مَالِكٌ رَأْسَهُ، حَتَّى عَلَاهُ الرُّحَضَاءُ ثُمَّ قَالَ: الِاسْتِوَاءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ، وَالْكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ، وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ، وَمَا أَرَاكَ إِلَّا مُبْتَدِعًا، فَأَمَرَ بِهِ أَنْ يُخْرَجَ[153].

وقد نقلت عن تلك الفترة مناظرات منها ما روي من أنه رتبت مناظرة بين إمام سني وآخر معتزلي، فلما أراد المعتزلي الجلوس قال: سُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّهَ عَنِ الْفَحْشَاءِ، فقال السني: سُبْحَانَ مَنْ لَا يَقَعُ فِي مُلْكِهِ إِلَّا مَا يَشَاءُ، وبدأت المناظرة إثر ذلك، فقال الْمُعْتَزِلِيُّ: أَيَشَاءُ رَبُّنَا أَنْ يُعْصَى؟ فأجابه الإمام السني: أَفَيُعْصَى رَبُّنَا قَهْرًا؟ فسأله الْمُعْتَزِلِيُّ معترضا: 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 المعتزلي بعدها وانتهت المناظرة قبل أن تبدأ[154].

وقد ظهرت عموما ردود كلامية سنية 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 ذمه لعلم الكلام البِدعي المتجرئ على الغيب، وكانت له آراء في القضاء والقدر والإيمان، وناقش أهل البدع وسمي ناصر السنة، ونسبت إليه كتب في الرد على البرهمة وأهل الأهواء حتى روى الفخر الرازي عن الشافعي: "لقد دخلت في علم الكلام حتى بلغت مبلغا عظيما"[155].

رابعا: دور السياسة في الدفع بالجدل العقدي

وقد كان للسياسة وأهلها دور في انتشار بعض المقولات في العقيدة، كما هو الحال عليه في زماننا، قال اللالكائي: "وَمَقَالَةُ أَهْلِ الْبِدَعِ لَمْ تَظْهَرْ إِلَّا بِسُلْطَانٍ قَاهِرٍ، أَوْ بِشَيْطَانٍ مُعَانِدٍ

---

[153] أحمد بن الحسين الخراساني، أبو بكر البيهقي، **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث**، ط:1. (بيروت: دار الآفاق الجديدة، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، 1401هـ)، 116.

[154] ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، (451/13).

[155] محمد صالح محمد السيد، **المدخل إلى علم الكلام**، 60- 64.

فَاجِرٍ، يُضِلُّ النَّاسَ خَفِيًّا بِبِدْعَتِهِ، أَوْ يَقْهَرُ ذَاكَ بِسَيْفِهِ وَسَوْطِهِ، أَوْ يَسْتَمِيلُ قَلْبَهُ بِمَالِهِ لِيُضِلَّهُ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ؛ لِيَرُدَّ الْمُسْلِمِينَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ، وَيَفْتِنَهُمْ عَنْ أَدْيَانِهِمْ"[156].

ويلاحظ الدكتور حسن الشافعي من زاوية أخرى 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[157].

خامسا: تقدم المعتزلة وأضرابهم في علم الكلام

إن إحجام أهل السنة عن الخوض في الكلام وجرأة أهل البدع وتحالفهم مع السلطة كما في زمن المأمون والمعتصم، إضافة إلى حرب المحدثين السنة على المتكلمين السنة؛ كل ذلك أدى إلى انهيار في الرؤية المعرفية السنية، وتقدم الرؤى الأخرى، خاصة مع توجه الباطنية نحو مخاطبة روح الإنسان، واتجاه المعتزلة والفلاسفة إلى العلوم الطبيعية والخطابة وفنون الأدب، وتخففهم من كثير من نصوص الدين مع ميل المجتمع إلى الدعة. مما سمح باستقرار أفكار دينية وفلسفية وباطنية مختلفة في مجتمعات أهل السنة والجماعة، تحولت إلى تيارات اجتماعية وقوى سياسية حكمت الأقاليم السنية في القرن الرابع والخامس الهجريين.

وفي وصف رؤوس المعتزلة في القرن الثاني والثالث الهجري ما يشير بوضوح إلى القبول الاجتماعي الواسع الذي حصلوا عليه، مثل ما قيل في وصف إبراهيم النظام (ت: 229هـ)، قال الخطيب البغدادي: "إِبْرَاهِيم بْن سيار أَبُو إِسْحَاق النظام ورد بغداد، وَكَانَ أحد فرسان أهل النظر وَالكلام عَلَى مذهب المعتزلة، وله فِي ذلك تصانيف عدة، وَكَانَ أيضا متأدبا، وله شعر دقيق المعاني عَلَى طريقة المتكلمين، وأبو عثمان الجاحظ كثير الحكايات عنه). وتلميذه الجاحظ (ت: 255هـ) نقل عنه أشياء كثيرة وكان أحد تلامذته المؤثرين، ومما روى عن أستاذه النظام

---

[156] هبة الله بن الحسن اللالكائي، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، 14 – 15.

[157] حسن الشافعي، **المدخل إلى علم الكلام**، 46 و 53.

القول السائر بين أهل العلم: (العلم شيء لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك، فإذا أعطيته كلك فأَنْتَ من إعطائه لَكَ البعض عَلَى خطر)[158].

عادة ما يغفل الباحثون السنة عن حقيقة انهيار الرؤية السنية في القرن الثالث الهجري، وإصابتها بالجمود بسبب المحدثين ومقلدة الفقهاء. حيث ينتقي المؤرخون المعاصرون الشخصيات المشرقة ثم تُدرس وهي والعلوم مجردة عن الواقع الاجتماعي والسياسي المزري الذي عاشته. ولتوضيح أثر هذا الانهيار المعرفي يكفي أن نقرأ في الأحداث السياسية في تلك الفترة، إذ مجملها ظهر على يد حركات دينية وجدت فراغا فكريا وعقديا في المجتمع السني فملأته وحولته إلى تيارات اجتماعية ودينية، تحولت إلى قوى سياسية كبيرة حاربت الوجود السني في عقر داره.

ففي بغداد مثلا ظهر حمدان القرمطي في نهاية القرن الثالث وقاد ثورة ضد العباسيين، وفي الفترة ذاتها استطاع داعيته أبو سعيد الجنابي (ت: 301هـ) نشر دعوته في البحرين وأطراف الجزيرة، وأغار القرامطة على الحجيج وسرقوا الحجر الأسود عام (317هـ/ 908م) وبقي عندهم 22 سنة.

وبالتوازي مع ظهور القرامطة في أطراف العراق والجزيرة العربية، ظهرت الدولة الفاطمية في بلاد المغرب الإسلامي نهاية القرن الثالث، ولم يمض نصف قرن حتى دخلوا مصر، عام (358هـ/969م). 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 والقرامطة، وأما بغداد فلم تكن أحسن حالا فقد تسلط عليها البويهيون الشيعة ودخلوها عام (334هـ) وأظهر معز الدولة البويهي فيها شعائر الشيعة وأمر بالاحتفال بأيامهم. وكانوا قبلها زمانا يحكمون في خراسان والأهواز.

لقد كان المجتمع السني قابلا لكل دين وفكر مهما كان سفيها أو بعيدا عن المنطق، ولم

---

158 أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ط:1. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، تحقيق: بشار معروف، 2002م)، 623/6.

يكن ثمة ما يشير إلى رؤية سنية واضحة، أو قوة سنية سياسية قادرة على تغيير الواقع سوى القوة الغزنوية الموجودة في أفغانستان والهند، ولا تملك نصرة لأقاليم السنة في العالم الإسلامي.

3.1.3. المطلب الثالث: المدرسة الأشعرية

كانت الرؤية السنية الفكرية والعقدية في أسوأ حالاتها، وكان ظهور الإمام أبي الحسن الأشعري (ت: 324هـ) مطلع القرن الرابع علامة فارقة في الفكر العقدي السني، أدت إلى إعادة التكتل السني إلى الظهور والفاعلية، وأسست لفكر عقدي واضح يناسب مقتضيات تلك المرحلة.. فهو الذي تربى في الاعتزال وخبر حقائقه، ثم انقض عليه فمزق وجوده. وكان رجوعه إلى السنة الضربة القاضية التي دفنت الاعتزال إلى الأبد، فلم تقم له بعد ذلك قائمة.

أولا: ظروف ظهور المدرسة الأشعرية

في شرحه على العقائد النسفية تحدث سعد الدين التفتزاني عن ظهور أبي الحسن الأشعري بالتفصيل، وبين أن منهجه جاء في زمن توغل فيه المعتزلة وشاع مذهبهم فيما بين الناس، وأن ذلك 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 السعد: "ترك الأشعري مذهبه، واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما وردت به السنة، ومضى عليه الجماعة. فسموا أهل السنة والجماعة"[159].

عدم وجود منهج سني يناسب ذلك الواقع ويعبر عن الجماعة التي ضاعت في ظل وضوح رؤية الآخر وتشوش رؤيتها دفع كبار أئمة أهل السنة إلى التتلمذ على الإمام أبي الحسن الأشعري مباشرة أو على طريقته من بعده، فظهر أئمة كبار حملوا الفكر العقدي السني الذي صاغه الأشعري منهم الفقيه الشافعي المتكلم أبو سهل الصعلوكي (ت: 369هـ) الذي سئل عن الدليل على جواز رؤية الله بالعقل فقال: "الدليل عليه شوق المؤمنين إلى لقائه، والشوق إرادة مُفْرِطة،

[159] سعد الدين التفتزاني، **شرح العقائد النسفية**، ص (11-12)

والإرادة لا تتعلّق بمُحَال"[160]. وتلميذه الفقيه الشافعي المتكلم أبو بكر بن فورك الذي نصر مذهب أهل السنة في بلاد الغزنويين وأحرج الكرامية وأضر بهم، وحاولوا قتله عن طريق السلطان محمود الغزنوي فلم يستطيعوا فقتل بالسم عام (ت: 406هـ)[161]، وإمام أهل الحقيقة والشريعة محمد بن خفيف الشيرازي (ت: 371هـ)، ورحلته 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".

وابن خفيف هو الذي سأل الأشعري عن بعض مناظراته: "لم يجر الأمر على النظام لأنك ما افتتحت الكلام؟ ودأب المناظر ألا يَسأل غيرُك ومثلُك حاضر؟" فأجابه الإمام الأشعري: "إنني لا ابتدئ ذكر الدليل ولا أشتغل بالتعليل، لما فيه من تسبُّب إلجاء الخصم إلى ذكر شبهِهِ، وما أنا راض بتسبب معصية، فأتركه حتى يذكرَ ضلالتَه، فحينئذٍ أرد عليه، فأرجو بذلكَ الثواب". وقد قال ابن خفيف عن صحبته الأشعري: "ولبثت معه برهة؛ أستفيد منه في كل يوم نزهة، وأدرأ عن نفسي للمعتزلة شبهة"[162].

ثم تبعهم على طريقة الأشعري أعلام منهم القاضي أبو بكر الباقلاني (ت: 402هـ) وأبو بكر بن فورك الأصبهاني (ت: 406هـ) وأبو إسحق الإسفراييني (ت: 418هـ) وأبو ذر الهروي الذي نقل المنهج الأشعري إلى بلاد المغرب (ت: 434هـ)، حتى وصل الأمر إلى قدوم السلاجقة ومعاصرة شخصيات لهم منها أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ) والخطيب البغدادي (ت:463هـ) المؤرخ الشهير، وإمام الحرمين عبد الملك الجويني (ت: 478هـ) الذي بنى له الوزير نظام الملك نظامية نيسابور فدرس بها ونشر اعتقاد أهل السنة.

---

[160] شمس الدين محمد الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام** 424/26.

[161] **المرجع السابق**، 148/28.

[162] تاج الدين السبكي عبد الوهاب بن علي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ط:1. (بيروت: دار الكتاب العلمية، تحقيق مصطفى عطا، 2012م)، 122/2 وما بعدها.

لقد تُوِّجت عودة أهل السنة والجماعة إلى ميدان العقيدة والأفكار بظهور السلاجقة الأتراك مطلع القرن الرابع كقوة سنية مثلت نصيرا سياسيا وعسكريا لهذه الصحوة. وبدخول طغرل بك (455هـ) بغداد وتحريرها من البويهيين عام (447هـ) بدأ الظهور السني الجديد مدعما بمناهج علمية جديدة ودولة قوية ومدارس سنية راسخة، كان للوزير نظام الملك دور كبير في تطورها.

ثانيا: من الفكر العقدي عند الإمام أبي الحسن الأشعري

يمكن رسم صورة للرؤية العقدية عند الإمام أبي الحسن من خلال الوقوف على أصول طريقته الكلامية، ونهجه في الجدل. ولهذا أسوق شيئا 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 يبتعد عن الإغراق في طرائقهم الكلامية إلا بمقدار ما يكفيه 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 واجبا لبيان الحق لا ابتداء منه.

كما كان المنهج العقدي يعتمد إلى جانب إثبات عقائد السنة، تمييز نفسه 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 بعد من تقرير بدع الخصوم.

وقد استشعر الإمام أبو الحسن اعتراض من يرى ذكره عقائد المخالفين قبل تقرير عقيدة أهل السنة، فصاغ تساؤلهم بقوله: "أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافعة والمرجئة، فعرفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون؟" وأجاب على هذا التساؤل قائلا: "قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله ربنا، وبسنة نبينا، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل قائلون، ولما خالف قوله مخالفون"[163].

[163] أبو الحسن الأشعري علي بن إسماعيل، **الإبانة عن أصول الديانة**، ط:1. (القاهرة: دار الأنصار، 1397هـ)، 20.

ويتضح من هذا النص ومما سبق أن من مبادئ النهج العقدي الأشعري إثبات ما جاء في النصوص، مع بعد عن التأويل، وبعد عن الجدل قدر المستطاع، كونه ضرورة لا أصلا في العقيدة، ومنها الاتفاق مع المدرسة العقدية الحنبلية، لتشكيل كتلة واحدة في مواجهة التيارات الباطنية والفلسفية والاعتزالية، فالإمام أبو الحسن يرى نفسه متمما لما فعله الإمام أحمد بن حنبل، وفق حاجات زمن جديد لا اتجاها جديدا يعادي الحنابلة ويعادونه كما وقع لاحقا بين تلاميذ المدرستين.

ثالثا: 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 مجددا، واعتمدوا طرق الفلاسفة والمعتزلة، وكانت الدعوات الباطنية والشيعية والرؤى الفلسفية لا تزال في أوج حيويتها في حين فقد الاعتزال بريقه، فانتشرت الباطنية في شرق العالم الإسلامي وغربه وأكلت أهل السنة، والعلماء مشتغلون بجدليات علم الكلام وألفاظه عن مقاصده، فغدت عندهم الشكليات التي اقتضاها الوقت جزءا من العقيدة وهدفا بحد ذاتها فعكفوا على تطويرها والبناء عليها بغض النظر عن مدى الحاجة لذلك من عدمها.. حتى ظهر الإمام الغزالي، وحول مسيرة علم الكلام وأعاده إلى وظيفته كونه آلة للدفاع عن العقيدة لا بديلا عنها.

3.1.4. المطلب الرابع: جهود التجديد على يد الإمام الغزالي

انتصر الفكر العقدي السني على المعتزلة في 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 ثانيا، التي التقت مع الباطنية في العديد من شخصيات ذلك العصر، وكان السبب في ذلك توجه الكثير من متكلمي السنة إلى التنظير العقدي والجدل الجاف، وإهمال الجانب العقدي العملي والروحاني الذي ينبثق من تربية النفس بأخلاق الإيمان، فدخلت الباطنية من هذه الفجوة وسلبت عقول الكثير من

أبناء أهل السنة وجندتهم في حربها على المجتمعات السنية التي نشؤوا فيها.

ولكن ظهور حجة الإسلام الإمام الغزالي على مسرح الأحداث أوجد تيارا سنيا جديدا، وأحدث تجديدا حقيقيا في الفكر العقدي حيث التقى التنظير مع العمل فمشى علم الكلام مع التربية والتزكية وتصحيح العلاقة ما بين العبد والرب. كما أن علم الكلام بدأ في هذه المرحلة يأخذ مكانه الصحيح ضمن منظومة الفكر العقدي التي مثل الصوفية والمرابطون والزهاد الجانب العملي منها، فقام السلاجقة ومن بعدهم الزنكيون والأيوبيون باعتماد المنهج الأشعري سلاحا لمواجهة التغلغل الباطني والرافضي الذي اخترق مجتمعات أهل السنة والجماعة، واعتمد الحنابلة في بغداد ودمشق طريقة المحدثين في مواجهة الفساد العقدي المنتشر في العراق والشام، وكان ذلك جنبا إلى جنب مع الاعتماد على الرباطات الصوفية السنية، التي انتشرت بكثرة في ذلك العصر. واستمرت حتى العصر المملوكي، كونها الجانب العملي والروحي للعقيدة النظرية التي يحملها المتكلمون، وبذلك لم يمض قرنان حتى غدت الفرق الباطنية عموما والإسماعيلية خصوصا والفلسفة الإشراقية وكأنها لم تكن.

أولا: 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 – حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله (450هـ – 505هـ)، فقد عمل في ميدان علم العقيدة على الفصل بين المهم وغير المهم، وبين أصول أصول الدين وفروع أصول الدين، وأكد أن للسياسة وحب الشهرة والتعصب أثرا كبيرا في استمرار كثير من الخلافات العقدية[164]، ولم يكتف بنقد جدليات علم العقيدة وتصورات المتكلمين والفقهاء عن الإسلام ومقاصده، بل قدم مشروعا إصلاحيا متكاملا في وقت ماجت فيه الدنيا بأهل السنة.

في كتابه "رجال الفكر والدعوة في الإسلام" تحدث الشيخ أبو الحسن الندوي مطولا عن النهج الإصلاحي الذي قدمه الإمام الغزالي، والظروف الاجتماعية التي ظهر فيها، كما تكلم

[164] أبو حامد الغزالي محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين**، ط:1. (بيروت: دار المعرفة، 1982م)، 42/1.

عما قدمه الإمام أبو حامد في الإحياء، فقال: "ميز بين المقاصد والغايات والوسائل والآلات، وقسم العلوم، وبين المحمودة والمذمومة، وانتقد الملوك والأمراء، وذكر شيئا كثيرا من أمراض العامة والمنكرات الفاشية في مختلف الطبقات"[165].

ومن المهم – أثناء الحديث عن تجديد الفكر العقدي المعاصر – الوقوف على ما كتبه الإمام الغزالي وقرره؛ كونه محطة تأسيسية للتجديد في الفكر العقدي السني المعاصر، إذ إن كثيرا من أطروحات العصر الحديث –بما فيها مشروع الدكتور محمد إقبال والأستاذين محمد المبارك والنورسي والشيخ محمد النبهان وأمثالهم – ممن يرفض جدليات علم الكلام ويركز على العمل– هي أطروحات شبيهة بأطروحات الإمام الغزالي، وتتضمن كثيرا من قواعد الإصلاح وأدواته التي تضمنها الفكر العقدي عند الإمام الغزالي.

مشروع إصلاح الفكر العقدي الذي جاء به الإمام الغزالي، وأسهم بشكل كبير في إبعاد أجيال من أهل السنة عن الغرق في الجدل نجد ملامحه بوضوح في مجمل ما كتب خصوصا الإحياء والاقتصاد في الاعتقاد. أضيء هنا على جانب منه. فمثلا؛ في الاقتصاد تعرض الإمام الغزالي لقضيتي زيادة الإيمان ونقصه، وحقيقة الرزق، فعرض فيهما الأقوال مختصرة واضحة ورجح منها وذم فرقا 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 يعنينا"[166]. وفي عرضه مسألة حسبة الفاسق يختم الحديث فيها بقوله: "فهذا غور المسألة وإنما أردنا إيرادها لتعلم أن أمثال هذه المسائل لا تليق بفن الكلام، ولا سيما بالمعتقدات المختصرة. والله أعلم"[167]. إن التركيز على المفيد العملي والابتعاد عن التطويل فيما لا يفيد وليس من الدين، كان أحد أهم أصول

---

[165] أبو الحسن علي الحسني الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ط:3. (دمشق: دار ابن كثير، 2007م) 268/1.

[166] أبو حامد محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، (285).

[167] **المرجع السابق**، 289.

الغزالي في نهجه الإصلاحي.

ثانيا: 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[168]. وقد تضمن باب العلم المذكور خلاصة تجربة الغزالي ومعرفته بالعلوم، ولا يمكن فهم تطور العلوم الدينية عند المسلمين — وأهمها علم العقيدة – دون الوقوف على ما كتبه الغزالي. وهنا أذكر بعض ملامح الفكر العقدي عند الغزالي، 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 اقتصارا هو الأقل واقتصادا هو الوسط، واستقصاء وراء الاقتصاد لا مرد له إلى آخر العمر"[169]. 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"[170]، 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"[171].

ب– التحذير من الخوض في جدليات علم الكلام:

---

[168] أبو حامد الغزالي محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين**، 38/1.

[169] **المرجع السابق**، (39/1).

[170] وهو باب من أبواب كتابه **إحياء علوم الدين** وليس كتابا خاصا.

[171] **المرجع السابق**، (39/1).

وما وراء حد الاقتصاد في علم الكلام فإن الغزالي يحذر أشد التحذير من قربه فيقول: "وأما الخلافيات التي أحدثت في هذه الأعصار المتأخرة، وأبدع فيها من 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[172].

ج- تنبيه الغزالي على أثر السياسة في الجدل العقدي:

شاع لدى المقلدين في العلوم أسلوب التجريد في دراسة تاريخ العلم – هذا إن درسوه – باعتبار العلماء أشخاصا لا يتأثرون بالظروف السياسية والاجتماعية المحيطة بهم، وبالتالي يأخذ قول أي عالم مجردا 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 يحيط به، وهذه نظرة خاطئة أورثت البعض تقديس كل قول قديم باعتباره قادما من عالَم خالٍ من الشوائب أو المؤثرات، ويرفضون كثيرا من العلم المعاصر باعتباره نتاج الواقع القذر الذي يشهدونه بأعينهم.

والحقيقة أن العلماء الأقدمين كتبوا في أوضاع لا تختلف كثيرا عن الأوضاع — وإن تميزت في بعض العصور – التي يكتب بها علماء اليوم، ودراسة اجتهاداتهم واختياراتهم العلمية ضمن سياق المتغيرات التي مروا بها سوف يمنحنا مزيدا من القدرة على التمييز بين الثابت والمتغير من العلوم، فما كل قديم يقبل ولا كل جديد يرد، والعكس صحيح أيضا.

ولعل قراءة تاريخ العلوم الدينية واللغوية أو حتى الطبيعية والاجتماعية – بمسارها الإسلامي أو الغربي – قراءة علمية بعيدة عن الإزراء الذاتي أو التجريد المخل يعتبر خطوة مهمة نحو تمييز ثوابت أي علم من متغيراته. ولعل قيام الإمام الغزالي بقراءة تاريخ العلوم قراءة موضوعية تفصل بين الثابت والمتغير والأصيل والدخيل؛ هو ما منحه القدرة على التجديد الذي تميز به إنتاجه.

---

[172] **المرجع السابق**، (39/1).

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"[173].

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 جمعا من العلماء إلى الاشتغال بخلافيات الفقه بدل الكلام. ثم يعقب بقوله: "فهذا هو الباعث على الإكباب على الخلافيات والمناظرات لا غير، ولو مالت نفوس أرباب الدنيا إلى الخلاف مع إمام آخر من الأئمة أو إلى علم آخر من العلوم لمالوا أيضاً معهم" [174].

د- معرفة الله تكون بالعمل لا بعلم الكلام:

رغم دخول الإمام الغزالي في قضايا علم الكلام والفلسفة حتى نهايتها، فإنه لم يكن يراها مقاصد لذاتها وإنما هي وسائل لحفظ الدين، كما لم يكن يراها طريقا لمعرفة الله حق معرفته، وإنما يقرر أن تحقيق العقيدة ومعرفة الله يكون بالعمل بعد الإيمان، 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" [175].

5- تعصب أهل الحق، يرسخ عقائد أهل الباطل:

نصرة العقيدة الحق شيء والتعصب لها شيء آخر. يرى الغزالي أن خروج أهل الحق من

---

[173] **المرجع السابق**، (42/1).

[174] **المرجع السابق**، (42/1).

[175] **المرجع السابق**، (23/1).

دائرة نصرة الحقيقة إلى دائرة التعصب سبب أساسي لتمسك أهل الباطل بباطلهم، فيقول: "التعصب سبب يرسخ العقائد في النفوس، وهذا أيضا من آفات العلماء السوء، فإنهم يبالغون 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" [176].

إن الإمام الغزالي في هذه العبارات القصيرة يقدم نقدا موضوعيا لأحد 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.

3.1.5. المطلب الخامس: الركود والانحطاط قبيل العصر الحديث

بعد الإمام الغزالي مرت العلوم الإسلامية بانتكاسات خطيرة تبعا للوضع السياسي والاجتماعي من أخطرها ما عرض للعالم الإسلامي إثر هجمة المغول، ولكن مع ذلك كانت لها عصور ذهبية عدة منها ما عاشته من انتعاش في بلاد الشام ومصر بعد طرد المغول في العصر الأيوبي والمملوكي ثم بداية العصر العثماني. ولكن تكاد تتفق كلمة أهل العلم على جمود العلوم الإسلامية والمجتمع المسلم في الفترة التي سبقت العصر الحديث، ولكن هذا لا يعني اتفاقهم على شكل هذا الجمود أو فترة بدايته أو أسبابه أو توصيفه.

أولا: 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: "وثانيتهما: 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".

---

[176] **المرجع السابق**، (40/1).

وعن أثر هذا الركود على الفكر العقدي عند المسلمين يقول المبارك: "يضاف إلى هذا ما ابتدع في مجال العقيدة والعبادات، مما أخل 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 دافعا للعمل، صارت حجة للكسل، ويرى أن هذا الانحراف العقدي كانت له تداعياته على الواقع الإسلامي اقتصاديا وعسكريا وسياسيا واجتماعيا[177]. ويتحدث 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"[178].

ثانيا: رأي الدكتور حسن الشافعي في بداية الانحطاط وشكله

يرى الشافعي أن بوادر الانحطاط السني عموما والفكر العقدي خصوصا بدأت قبل القرن الثامن، وإن كان الانحطاط لم يضرب بوضوح إلا في القرن العاشر. فترة انحطاط الفكر العقدي التي بدأت قبل القرن الثامن الهجري رغم ظهورها في بعض جوانب الفكر الإسلامي السني مبكرا، إلا أنها لم تؤثر في وجوده العام إذ كانت ما تزال فيه بقية من قوة وحيوية حسب الدكتور الشافعي، ولكنه يرى أنه غلب إثر ذلك الفتور والتقليد والاكتفاء بإعادة العرض واجترار الماضي فكان جل إنتاج مرحلة التخلف شرحا أو تلخيصا أو نقدا لمؤلفات السابقين في غالب الأمر[179].

وعن تحديد تاريخ الانحدار الفكري عند المسلمين يقول: "وقد ران هذا الجمود والتقوقع على الفكر الإسلامي بوجه عام خلال القرنين العاشر والحادي عشر وأكثر الثاني عشر، حتى ظهرت في المياه الراكدة هزَّة جديدة ولدت المرحلة الحديثة التالية"[180].

---

[177] محمد المبارك، **نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث**، ط:2. (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م)، 8 - 10.

[178] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة**، ط:2. (دمشق: دار الفكر)، 4.

[179] حسن الشافعي، **المدخل إلى علم الكلام**، 112 وما بعدها.

[180] حسن الشافعي، **المدخل إلى علم الكلام**، 114

ثالثا: مقدمات انحدار الفكر العقدي السني

يرى الشافعي أن مقدمات عصر 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 عموما، وجمود الفكر العقدي خصوصا؛ 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 منهجا للمتكلمين، كما تغيرت طريقة ترتيب موضوعات علم الكلام، وازدادت اصطلاحاته ارتباطا بالفلسفة بعد أن كانت في غالب أمرها قرآنية فقهية[181].

ويستشهد الدكتور الشافعي لما يذهب إليه بما ذكره العلامة سعد الدين التفتزاني – الذي عاش حتى أواخر القرن الثامن الهجري – في توصيف كلام المتأخرين في شرحه على النسفية. ولتوضيح الصورة أكثر؛ فإن السعد التفتزاني لم يتكلم عن مرحلة انحطاط وتقدم بصراحة، وإنما تكلم عن مرحلتين في علم الكلام إحداهما سماها كلام 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 التفتزاني كانت مرحلة الإمام أبي الحسن الأشعري ومن بعده، والتي تمحورت حول إبطال رأي المعتزلة وإثبات ما وردت به السنة ومضت عليه الجماعة، أما مرحلة المتأخرين فهي التي تحول فيه علم العقائد الإسلامي إلى علم فلسفي لولا وجود بعض مباحث السمعيات فيه لما عرف ارتباطه بعقيدة الإسلام. يقول السعد رحمه الله: "ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة، إلى أن أدرجوا فيه من الطبيعيات والإلهيات، والرياضيات حتى كاد لا يتميز عن

[181] **المرجع السابق**، 107-109

الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات. وهذا كلام المتأخرين"[182].

ويرى الدكتور الشافعي أن هذه المرحلة اكتملت على يد الرازي والآمدي والطوسي الشيعي ومن تبعهم[183]. كما يرى أيضا أن العلماء السنة تنبهوا لهذا الخطر الذي أحاط بمفاهيم العقيدة الإسلامية، 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 جارفا. ولا تزال معظم الأوساط الكلامية تخضع لتأثيره السلبي حتى اليوم"[184].

وعن تحديد نهاية عصر الجمود وبداية المرحلة الحديثة للفكر الإسلامي والعقدي، يقول 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"[185].

3.1.6. المطلب السادس خلاصة في تاريخ الفكر العقدي قبل العصر الحديث

يمكن القول إن الفكر العقدي السني قبل استقراره على مدرستين؛ السلفية والأشعرية؛ كانت له منهجيات واضحة وبسيطة، تشكل عدة مدارس أو اتجاهات سنية أصيلة. وقد كان للمدرستين الحنبلية والأشعرية بداية ظهورهما قوة فكرية كبيرة وسلطة واسعة في الأوساط السنية، ثم انحدرتا وصُحِّح مسارهما مرات، وتطورت الأشعرية منهما على الخصوص كما لم يقع للأخرى، ثم انكفأت على نفسها قرونا قبل العصر الحديث، حيث عاودتا النشاط من جديد.

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

---

[182] سعد الدين التفتزاني، **شرح العقائد النسفية**، 12.

[183] حسن الشافعي، **المدخل إلى علم الكلام**، 109

[184] **المرجع السابق**، 109

[185] **المرجع السابق**، 116

3.2. المبحث الثاني: التجديد الكلي في الفكر العقدي السني

تمهيد

لقد كان لاصطدام العالم الإسلامي بالحداثة أثر في إعادة النظر في العلوم الإسلامية، أو بعبارة أدق؛ إعادة نظر بالصورة الأخيرة التي وصلت إليها العلوم الإسلامية في عصر الجمود العلمي والفكري في نهاية السلطنة العثمانية. ونتيجة للاضطراب الفكري الذي ضرب العالم الإسلامي اضطربت أساليب التعامل مع الواقع بشكل كبير فنشأت في علوم العقيدة مثلا أو في الفقه مذاهب شتى كثيرة، لكن تجمعها ثلاث تيارات كبرى، الأول: تيار تقليدي انكمش على الموروث كما هو، والثاني: تيار حداثي تخلى عن بعض قواعد النظر الإسلامي معتمدا مجموعة من رؤى الحداثة بثوب إسلامي، والثالث: تيار إصلاحي تجديدي، عمل على تطوير العلوم والمعارف الإسلامية بما يحقق مقاصد الشرع والحاجات الطارئة ولا يخرج عن ضوابط أهل السنة في الاجتهاد. وهذا الثالث هو ما تعمل هذه الدراسة على رصده.

فهل تيار التجديد الإصلاحي في علوم العقيدة والفكر العقدي عموما تيار واحد؟ الحقيقة أنهم أكثر من تيار رغم اتفاقهم على الحاجة إلى التجديد، وأوضح تيارين فيهم كما اتضح من البحث هما اثنان: الأول: دعا إلى التجديد الكلي في الفكر العقدي وتبعا له العلوم العقدية، أو قدم بالفعل أطروحات وجهود في هذا المجال، تتجاوز مصطلح "التجديد في علم الكلام". أما الثاني: تيار انطلق في التجديد من علم الكلام نفسه، باعتباره العلم الذي تخصص لقرون طويلة في دراسة العقيدة الإسلامية والدفاع عنها ومجادلة خصومها.

ويختلف التيار الأول عن التيار الثاني في كونه عاد إلى مصادر علم الكلام وهي نصوص الإسلام، بغية إعادة تكوين الفكرة العقدية من أساسها بلغة عصرية، بينما لم يتجاوز التيار الثاني علم الكلام إلى المصادر، وعمل على تطوير الدرس الكلامي فقط لا الدرس العقدي من أساسه كما فعل غيرهم.

وقد حاولت في المبحث الثاني من هذا الفصل الإضاءة على جهود التجديد الكلي في

الفكر العقدي، بينما قدمت في الثالث لمحة عن تجديد الفكر العقدي انطلاقا من علم الكلام نفسه.

3.2.1. المطلب الأول: في فلسفة التجديد الكلي

يرى المجتهدون أن العلوم لا تفتأ تسير باحثة عن كمالها حتى نهاية الدنيا، فهي حاجة دوما إلى التطوير، بينما يرى المقلدون أن العلوم اكتملت على يد السابقين، وأن أفضل ما يفعله اللاحق فهم ما جاء به السابق، وإن أضاف شيئا فإنه لا يعدل من سبقه، قال شيخ القراء والمفسرين الإمام مجاهد (ت: 104هـ) لطلابه في هذا المعنى: "ذَهَبَ الْعُلَمَاءُ فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الْمُتَكَلِّمُونَ وَمَا المجْتَهِدُ فِيكُمْ إِلَّا كَاللَّاعِبِ فِيمَنْ كانَ قَبْلَكُمْ"[186].

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: 255هـ) منذ منتصف القرن الثالث للرد هذا الاتجاه فقال: "ليس ممّا يستعمل الناس كلمة أضرّ بالعلم والعلماء، ولا أضرّ بالخاصّة والعامّة، من قولهم: ما ترك الأوّل للآخر شيئا"[187]. إذ لا بد لأهل كل عصر أن يقدموا إضافة حقيقية للعلم ولا يكتفوا بدور الناقل بين السابق واللاحق.

إن فلسفة التجديد الكلي في الفكر العقدي تنطلق من شعور العالم بالنقص في العلوم التي تلقاها عمن سبقه، مما يدفعه لإتمام هذا النقص. 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، إضافة إلى المتفق عليه من كليات الدين بين كافة علماء الإسلام وحكمائه خاصة من الصحابة والسلف الصالح.

وهنا يبقى على العالم المجتهد الذي من الله تعالى عليه باكتمال أدوات الاجتهاد وحضور

---

[186] زهير بن حرب، **كتاب العلم**، ط:2. (بيروت: المكتب الإسلامي، تحقيق: ناصر الدين الألباني، 1403هـ)، 19.

[187] الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، **الرسائل الأدبية**، ط:2. (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423هـ)، 232.

ملكته؛ أن يُعمل نعمة العقل في نصوص الشرع ويبحث عن الحق فيما يشرع فيه؛ من ترجيحٍ بين ما جاء عمن سبقه، أو إعادة تنظيم وترتيب، أو توليدٍ لمعارف جديدة انطوت عليها نصوص الدين الحنيف. يقول الإمام الغزالي في هؤلاء الذين تحرروا من ربقة التقليد: "وأما اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقاً وقواهم على اتباعه"، ثم يقول عن المقلدين اعتمادا عمن صدر عنه القول وليس اعتمادا على صحة القول أو فساده من حيث ذاته: "ولست أقول هذا طبع العوام بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم؛ فإنهم لم يفارقوا العوام في أصل التقليد بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل"[188].

ومن أهم أصول فلسفة التجديد إيمان المجددين بأن لكل أهل عصر حقهم في الاجتهاد وواجبهم في الإضافة، بل ونعم الله المدخرة لهم كما ادخرت لمن قبلهم، فليس للزمن السابق مزية على اللاحق ولا للاحق مزية على السابق، إلا بمقدار ما يقدموه، يقول ابن مالك (ت. 672هـ) صاحب الألفية: "وإذا كانت العلوم منحا إلهية ومواهب اختصاصية؛ فغير مستبعد أن يُدخر لبعض المتأخرين ما عسُر على كثيرٍ من المتقدمين"[189]، وقد سبقه الجاحظ بتقرير قريب من هذا المعنى إثر تنبيهه السابق عن خطر قولة: ما ترك الأول للآخر من شيء، فذكر أن تصديقها يضيع على الناس خيرا كثيرا أتاحه الله لعلماء كل جيل على التساوي إن هم اجتهدوا وجدوا، حتى قال: "ولكن أبى الله إلّا أن يقسم نعمه بين طبقات جميع عباده قسمة عدل، يعطى كلّ قرن وكلّ أمّة حصّتها ونصيبها؛ على تمام مراشد الدّين، وكمال مصالح الدنيا"[190].

وإذا كانت عقيدة الإسلام ثابتة وكانت العلوم الدائرة حولها اجتهادية تتأثر بالعصر الذي نشأت فيه، فقد انتدب جماعة من أهل العلم إلى التجديد في علوم العقيدة، لتتناسب مع واقع العصر والناس، بما يحقق أهداف القرآن الكريم العلمية والعملية في موضوع الإيمان.

---

[188] أبو حامد محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، 93.

[189] ابن مالك، محمد بن عبد الله الطائي، **تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد**، ط:1. (بيروت: دار الكتاب العربي، 1967م)، 2.

[190] الجاحظ، عمرو بن بحر، **الرسائل الأدبية**، 232.

3.2.2. المطلب الثاني: أسس التجديد الكلي في علوم العقيدة

كما تعتمد الدعوة إلى التجديد الكلي في العلوم العقدية على فلسفة ثابتة القواعد بالنسبة لمن يقول به، فإنها في الوقت ذاته تعتمد على أسس علمية تنبثق من تعاليم الإسلام ذاته. وإن الدعوة إلى التجديد الكلي في طريقة تفكيرنا العقدية تقوم على أسس متعددة ترد في كتب المجتهدين في العلوم العقدية، ولعل أبرزها ثلاثة كما أشار إليها الأستاذ محمد المبارك، وهي:

الأول: الحفاظ على حقائق الإيمان وفاعليتها كما جاءت في القرآن الكريم، قبل أن تلتبس مفاهيمها بحمولة تاريخية تعود إلى ظروف انتهت عاصرتها عقيدة الإسلام.

الثاني: التخيُّر من تراث علوم العقيدة عند أهل السنة، وعدم النسج على منوالها، كونها مركزا للعقيدة كما يفعل المقلدون.

الثالث: بيان حقائق الإيمان الواردة في القرآن والسنة بلغة أهل العصر، تأسيا 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: 4]، 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، تحدث عن هذه الأصول في مواضع عدة من كتبه العقدية، التي طبق فيها دعوته للتجديد، ومن ذلك ما تكلم به في مقدمة كتابه "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"[191]، ويقول: "ولو عدنا إلى القرآن الكريم لنهل العقيدة ونلتمس الإيمان من ينبوعه الأصلي لوجدنا مجالا أرحب ولوجدنا أسلوبا أكثر تنوعا وحيوية وأشد صلة بحياة الإنسان وعواطفه"[192].

---

[191] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 7.

[192] **المرجع السابق**، 7.

ومثال ذلك الإيمان بالقرآن وكونه من عند الله، في مقابل الجدل حول خلق القرآن أو لفظنا به، فالقضية الأولى إيمانية ولكن الثانية مسألة كلامية[193]، فعندما يعود الإنسان إلى القرآن يتخلص من حمولة الخلاف التاريخي في مسألة خلق القرآن، خاصة أن الجدل حولها لم يعد موجودا.

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 شوهت أو حرفت؟" 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"[194].

إن ما يقوله المبارك يوافقه فيه كثيرون يرون أن علم الكلام بشكله العقلي الحالي لم يعد قادرا بمفرده على القيام بمهامه في حفظ عقيدة الإسلام، بل سبب إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر، إذ إن إبعاد علم الكلام عما يصدر عنه 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[195].

3.2.3. المطلب الثالث: من أشكال التجديد الكلي في الفكر العقدي

يتجرد العالم في سياق التجديد الكلي من كل ما ليس من ثوابت الدين، منطلقا نحو المصدر الأول للإيمان ألا وهو القرآن الكريم، وما جاء في شرحه في متواتر السنة. ويتميز التجديد الكلي عن الجزئي أو الشكلي، بتميزه عن المدرستين السنيتين التقليديتين، من حيث المنطلقات ومنهجية التأسيس أو المواضيع والأدلة، ووسائط إثبات الحقائق الإيمانية، أو نموذج الخطاب، بما يخرج المنهج الجديد عن المدرستين الموروثتين، ولا يخرج في الوقت ذاته عن منهجية

---

[193] فهد الهتار، **الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة**، 70.

[194] محمد المبارك، **نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث** ص 21

[195] فهد الهتار، **الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة**، 64- 65.

أهل السنة 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 التنبيهات 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 تجديداً 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 العقدية، ونحتاج أيضاً إلى النظر في رسائل هذه الدروس"[196].

إن منهج التجديد الكلي له أشكال مختلفة منها ما كان عبارة عن أفكار وأطروحات، ومنها ما حولها دعاتها إلى مناهج قائمة متكاملة. كما أن بعضها استفاد من إحدى المدرستين الموروثتين، وبعضها جاء مختلفا عنهما كونها مؤسسة على أصول القرآن الكريم مما يجعلها بشكل أو بآخر تتلاقى مع الفكر العقدي في العصر الإسلامي الأول، أو تكون مختلفة عن كل ذلك. وعموما فإنه لدى أهل السنة عدة مدارس عقدية ناشئة، منها على سبيل الذكر:

1- مدرسة الأستاذ بديع الزمان يعيد النورسي وهي مدرسة قرآنية روحانية، استفادت في بعض جوانبها من النهج الأشعري.

2- 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[197]. والشيخ سلمان العودة والشيخ إبراهيم السكران

وهاتان المدرستان وإن استندتا في بعض الجوانب إلى المدرستين الموروثتين، أي الأشعرية

---

[196] سلطان العميري، وآخرون، **صناعة التفكير العقدي**، ط:1. (السعودية: مركز تكوين، 2014م)، 507 – 508.

[197] مركز تكوين أسس 1435هـ في بريطانيا، يسعى إلى إنتاج خطاب سني معاصر أصدر عشرات الدراسات الفكرية والعلمية المهمة. https://takween.center/en

مركز نماء للبحوث والدراسات: أسس عام 2010، يهتم بدراسات تطوير الحقول المعرفية الإسلامية، وترجمة الكتب والدراسات الفكرية، انظر الموقع الرسمي على الشبكة. https://nama-center.com/

والسلفية، إلا أنهما تختلفان عنهما تماما من جهة الدرس العقدي، ففي المنهج السلفي مثلا يسود في الفكر العقدي الحديث حول عقيدة التوحيد وتطبيقها في العبادة والدعاء ومواجهة المتكلمين – وآراءهم في الصفات – والفلاسفة والصوفية، وفي المنهج الأشعري تشتهر قضايا علم الكلام التقليدية وخاصة الصفات والجهة والحد كما يشتهر الاستدلال على وجود الله ومسائل الإيمان بالأساليب الفلسفية الجدلية[198].

غير أننا لا نجد هذا النموذج عند هاتين المدرستين، إذ تجاوزتا كثيرا من الموروث، مستعيضتان بالفيض العقدي في القرآن الكريم ومناقشة قضايا عقدية معاصرة.

3- مدرسة الصحوة الإسلامية المتمثلة في الشيخ حسن البنا والشيخ المودودي، وتلامذتهم. وهي مدرسة جديدة عموما، وإن رفض بعض أصولها جمع من علماء العقيدة السنة. يقول الشيخ حسن الترابي، وهو أحد أتباع هذه المدرسة: "وكما لم يكن تجديد صور الخطاب الشرعي عبر الرسالات المتعاقبة تبديلاً، فإن تكييف صور التعبير الديني إزاء التطورات المادية والاجتماعية بما يحفظ الوجهة الثابتة إنما هو ضرورة لاتصال الدين ووحدته عبر الزمان"[199].

4- مدرسة الأستاذ محمد المبارك، وهي مدرسة جديدة الأركان تشبه إلى حد كبير الفكر العقدي الذي شاع في العصر الإسلامي الأول.

5- مدرسة الإمام عبد السلام ياسين، وهي مدرسة عقدية جديدة، تستفيد في أطروحاتها من الاتجاهات العقدية الصوفية والسلفية والسياسية وغيرها، خاصة مدرسة الصحوة الإسلامية، لكن لها معالم مختلفة عنها وعن مدرسة النورسي.

فهذه المدارس وأمثالها قدمت رؤى عقدية جديدة في الفكر السني المعاصر، أوسع مما هو الحال عليه في علم الكلام، وأثرت في الواقع بشكل أو بآخر. وهي أنواع مختلفة، وفي عمومها لا تخرج عن مصادر أهل السنة في تقرير حقائق الإيمان، أو منهجياتهم المعتبرة في تفسير نصوص الإسلام والتفاعل معها في الواقع.

---

[198] محمد فوزي المهاجر، **نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره**، 10

[199] حسن الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، ط:1. (المغرب: دار القرافي للنشر والتوزيع، 1993م)، 74.

3.2.4. المطلب الرابع: نماذج في تجديد الفكر العقدي السني

ثمة شخصيات سنية عقدية عدة استطاعت أن تقدم مناهج في الفكر العقدي تخرج عن إطار علم الكلام، والرؤية العقدية الموروثة. وفي المقابل تجد شخصيات كثيرة طرحت أفكارا مختلفة في التجديد.

الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي:

الشيخ النورسي أحد أبرز علماء العقائد السنة في العصر الحديث، وقد بنى في كتبه مدرسة عقدية متكاملة الأركان، تجمع بين المعاصرة والتأصيل وتستند في بعض أصولها إلى المدرسة الأشعرية الأولى، التي تمتد ما بين الإمام أبي الحسن الأشعري والإمام الغزالي. يقول الدكتور خالد محجوب: "لم تتوقف جهود النورسي عند تقرير العقائد بل جمع إليها الفحص والتمحيص لجهود المحدثين، فقد كان ناقدا بارعا لبعض المناهج الكلامية التي أوغلت في إبهام وإغلاق مسائل الإلهيات"[200].

إن دعوة النورسي للتجديد الديني عموما والتجديد في الفكر العقدي يستند إلى دعوة النبي صلى الله عليه وسلم، يقول في التجديد: "إنه ينبغي لهذا العصر من مجدد له شأنُه ليقوم بتجديد الدين والإيمان، وتجديد الحياة الاجتماعية والشريعة، وتجديد الحقوق العامة والسياسة الإسلامية"[201]، ويؤكد على أن مفهوم التجديد أولى ما يصيب 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" [202].

ومما تميز به منهج النورسي تنويع منهجية الإقناع العقدي على طريقة القرآن لتشمل الإقناع العقلي والوجداني والحسي، وعلى النهج الأخير عرض التوحيد في بعض صوره بمبدأ الربح

---

[200] خالد محجوب، درس الإلهيات عند بديع الزمان النورسي معالم المنهج ومؤشرات التجديد، **مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية**، ع:11، عام: 2015م، 33.

[201] سعيد النورسي، **الملاحق**، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط:6. (القاهرة: دار سوزلر، 2011م)، 291.

[202] **المرجع السابق**، 291

أو الخسارة، كما فعل محمد المبارك، يقول الدكتور خالد محجوب: "يعرض النورسي الحاجة إلى التوحيد من منظور مبدأ الربح والخسارة، مخاطبا المدنية المعاصرة بلسانها، ومستأنسا بقوله عز وجل: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [سبأ: 24]"[203].

ويلحظ 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 المآل ولو على سبيل النفع الاحتياطي وفق مبادئهم النفعية[204].

وفي مقابل تقديمه منهجه العقدي الجديد نقد النورسي المتكلمين في مواضع مختلفة من كتبه، وكان يشبه أدلة المتكلمين المتأثرين بالفلسفة كمن يأتي بالماء عبر سلسلة جبلية شاقة في حين كان بإمكانه الحصول عليه بضربة على الأرض فتتفجر أمامه الينابيع وهو حال القرآن الكريم[205]، يقول النورسي: "علماء الكلام، وإن تتلمذوا على القرآن الكريم وألّفوا ألوف الكتب إلاّ أنهم لترجيحهم العقل على النقل كالمعتزلة، عجزوا عن أن يوضحوا ما تفيده عشرُ آيات من القرآن الكريم وتثبته إثباتا قاطعاً بما يورث القناعة والاطمئنان"[206].

وقد كتبت كتب عدة في الفكر العقدي عند الشيخ النورسي، وقد عده الدكتور محسن عبد الحميد متكلم العصر وكتب في ذلك كتابه، "النورسي متكلم العصر الحديث" برهن 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[207].

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 عشر مبادئ،

---

[203] محجوب، خالد. **درس الإلهيات عند بديع الزمان النورسي معالم المنهج ومؤشرات التجديد**، ص 33.

[204] سعيد النورسي، **الكلمات**، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط:6. (القاهرة: دار سوزلر، 2011م)، 14

[205] محجوب، خالد. **درس الإلهيات عند بديع الزمان النورسي معالم المنهج ومؤشرات التجديد**، ص 33

[206] سعيد النورسي، **الكلمات**، 512 - 515

[207] محسن عبد الحميد، **النورسي متكلم العصر الحديث**، ط:1. (القاهرة: دار سوزلر، 2002م).

هي: حاجة البشرية إلى التوحيد بمبدأ الربح والخسارة، القرآن مصل مضاد لكل الشبهات، عرض مسائل الإيمان بعيدا عن الجدل 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 جديد، تقسيم التوحيد إلى عامي وحقيقي، عرض الأبعاد التربوية للتوحيد.

الشيخ محمد الغزالي:

يعتبر الشيخ محمد الغزالي 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 مبينا ما يراه من قصور في علم الكلام خارج النطاق العقلي: "والذي آخذه على منهج البحث في علم الكلام أنه: نظري بحت ينظم المقدمات ويستخلص النتائج كما تصنع ذلك الآلات الحاسبة في عصرنا هذا، بيد أن الإسلام في تكوينه للعقيدة يخاطب القلب والعقل، ويستثير العاطفة والفكر"[208].

وينتقد قصور علم الكلام عن تأدية 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 عن قالب عرض العقيدة فيه: "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 الجانب الإلهي من الثقافة الإسلامية طغت عليه

[208] محمد الغزالي، **عقيدة المسلم**، ط:4. (القاهرة: دار نهضة مصر، 2005م)، 3.

الفلسفات الغربية التي نقلها السريان عن اليونان وغيرهم"[209].

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

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

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

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

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

5- الاختصار في مواضع الخلاف، والاكتفاء بأضر الضروري، والبعد عن الخلاف[210].

الشيخ عبد السلام ياسين:

الشيخ عبد السلام ياسين من دعاة النظرة الكلية للدين، فلا يفصل بين العقيدة والشريعة والإيمان والعمل، أو بين عقيدة الإسلام وما ينبثق عنها من نظم في السياسة والاقتصاد والمجتمع وغيرها، وفكره العقدي، يدخل ضمن أشكال الفكر العقدي العملي، ببعديه الاجتماعي والروحي، إذ يعرف العقيدة بكونها ضميرا في القلب وكلمة على اللسان يُصدقها الإذعان للشريعة أو يكذبها[211].

في توسيع لمعنى التوحيد، أو بالأحرى عودة به إلى ما كان عليه في عصر الصحابة الكرام،

---

[209] **المرجع السابق**، 7.

[210] **المرجع السابق**، 3 - 8

[211] عبد السلام ياسين، **حوار مع صديق أمازيغي**، ط:1. (الدار البيضاء: دار الأفق، 1997م)، 162.

يستنكر الشيخ عبد السلام ياسين التركيز على الشرك العقدي في مقابل قبول الشرك السياسي، فيقول: "لماذا يحارب العقل المنحبس والفقه الواقف البدع والشرك في صفوف الجَهلة من ضعاف المسلمين، ويسكت عن الشرك السياسي، وهو أعظم؟" ويرى 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 جميعةً، وإنما يقرأها في شظايا الفقه الموروث شتيتة"[212].

وفي الوقت ذاته له موقف رافض لمنهجية علم الكلام، فيرى أن المطلوب من المسلم أن يؤمن بحقائق الإيمان كما جاءت في القرآن والسنة، وليس كما هي عليه في علم الكلام يقول: (هل نأخذ عقيدتنا من القرآن والحديث مباشرة؟ أم لا بد أن نعرض عقيدتنا على الرقيب القاضي ونتبرأ 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 جميعة، أم نستأنف المعارك مع أشباح الماضي ناظرين بشظايا مرآة الأموات)[213].

3.2.5. المطلب الخامس هل سيد أحمد خان مجدد؟

لعل من أهم من يسأل عنه أثناء الحديث عن التجديد في الفكر العقدي هو سيد أحمد خان الهندي، فيعتقد كثيرون أنه جدد ضمن المنهج السني نظرا لمدح منهجه من قبل بعض أعلام أهل السنة الإصلاحيين في العصر الحديث منهم الشيخ رشيد رضا. وعلى سبيل سيد أحمد خان سلك جمع من علماء الهند منهم الشيخ شبلي النعماني.

وخلاصة منهج سيد أحمد خان أنه أول القرآن عقيدة وشريعة ورأى أن ألفاظه غير مقصودة كلها بما تؤديه من معاني مباشرة، وإنما المقصود منه مقاصده الإيمانية والأخلاقية العامة، وبذلك أوجد توافقا بين الإسلام والحضارة الغربية. يرى سيد أحمد خان أن "ما جاء في القرآن

---

[212] عبد السلام ياسين، **تنوير المؤمنات**، ط:1. (الدار البيضاء، مطبوعات الأفق، 1996م)، ج1 ص 269.

[213] عبد السلام ياسين، **تنوير المؤمنات**، ج1 ص 270

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"[214].

قدم سيد أحمد خان تفسيرات جديدة للدين والله، فمن جهة الدين عمل على إعادة أبناء عصره إلى ما يراه دين الفطرة أو الطبيعة، والذي يعني كن كما أنت وحاول أن تتعظ من تجربة الأنبياء السابقين.

وأما الله الخالق سبحانه فقد أضفى على مفهومه معانٍ جديدة، وكما يقول خالد عبدو: "فالله في رؤية خان ليس هندوسياً ولا مسلماً بالمعنى المتداول ولا مقلدا ولا غير مقلد ولا يهودياً ولا مسيحياً، الله نقي الله طبيعي وما جاء دين الإسلام بحسب رؤيته إلا ليلغي القيود التي وضعها الإنسان للطبيعة" وعن مهمة الأنبياء في هذا الإيمان الذي يقرره، يرى خان أنه "كلما أهمل الإنسان قوانينها أرسل الله رسولاً ليرشد الناس إلى دين الفطرة دين الطبيعة دين إبراهيم"[215].

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 تشبه مناهج التجديد الكلي عند أهل السنة، لكن لا يمكن أن تدرج ضمن المناهج السنية طالما أنه لم يتضح موقفها من نهج 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

---

[214] خالد عبدو. **دور السيد أحمد خان في إصلاح التفكير الديني في الإسلام المعاصر**، (تركيا: مدينة قارس، جامعة الكافقاس، كلية الإلهيات، عدد: 2021/5م) ص 121.

[215] خالد عبدو. **دور السيد أحمد خان في إصلاح التفكير الديني في الإسلام المعاصر**، 125

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 مواجهة فلسفة اليونان قائمة على مجرد قياسات وظنون، بينما هي اليوم قائمة على التجربة والبديهيات"[216].

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 المقيدة 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 يوافقه من أصول جديدة*)[217].

إن ما ذكره النعماني يبقى على هامش التوقف حتى تتبين أصوله ومنهجيته وأهدافه، وعلاقته بمنهج أحمد خان، بخلاف المناهج السابقة التي ذكرت في المطلب السابق فهي بعمومها تعتبر ضمن أهل السنة وإن وقع عليها اعتراض من بعض الاتجاهات السنية الأخرى.

3.2.6. المطلب السادس: جهود أخرى

وثمة 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 أول مرة عام 1888م، 1306هـ، وقد قال في مقدمة رسالته في بيان مقصده من تأليفها: "وخطر لي حيث وجدت مجالا للكلام وسميعا 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

---

[216] شبلي النعماني، **علم الكلام الجديد**، ط:1. (القاهرة: ترجمة جلال حفناوي، المركز العربي للترجمة، 2012م)، 16

[217] **المرجع السابق**، 16.

التعصب إن شاء الله تعالى"[218]. ومنها ما كتبه ابنه الشيخ نديم 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" التوحيد الرسالة الآخرة". وطه عبد الرحمن في مجموع 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 مبكرا إلى ضرورة عرض الإسلام بأسلوب عصري"[219]، وقال في وصف كتابه الذي خصصه للعقيدة: "فما أؤلف هذا الكتاب للفقهاء والعلماء، بل للشبان، أعرفهم فيه ما الإسلام، وكلما أقللت النقل عن الكتب وجئت بشيء جديد كان خيرا لهم"، وذكر أن مرجعه فيه كان القرآن إضافة إلى علمه السابق بالإسلام الذي أخذه عن علمائه[220].

وإسماعيل 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 عموما، وقدم منهجا متكاملا في الدرس العقدي 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[221].

---

[218] حسين الجسر. **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية**، ط:1. (القاهرة: دار الكتاب المصري، 2012)، 5.

[219] علي الطنطاوي، **تعريف عام بدين الإسلام**، ط:1. (جدة: دار المنارة، 1989م)، 6.

[220] **المرجع السابق**، 9

[221] عيسى جوابرة. "**التطور الفكري العقدي الإسلامي المعاصر: إسماعيل الفاروقي نموذجا**" كتاب "**إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر**"، ط:1. (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014م)، 337.

وتركت بعض نماذج التجديد الكلية لأنها عندما طرحت مشروعها التجديدي وعملت على ربط الدين عموما والإيمان خصوصا بالواقع والحياة وقعت في أخطاء منهجية أدت إلى تشوه في الأداء الديني أو الدنيوي

كما أن المدرسة السلفية المعاصرة لها جهود واسعة في تجديد الفكر العقدي السني، من أبرز مراكزها مركز نماء ومركز تكوين، إذ خرجت من عباءة السلفية الكلامية التقليدية لتشكل تيارا واسعا في الأوساط السنية مبتعدة به عن الخلافات التاريخية الموروثة، وواضعة له على ناصية طريق عقدي معاصر، 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 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.

فهذه الجهود وغيرها بعضها يشكل مدرسة أو اتجاها أو لونا من اتجاه أو مدرسة أكبر، وكل ذلك يستحق الوقوف عليه جليا 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، وتنتقل بالحضارة الإسلامية من موقف الدفاع ورد الفعل، إلى حالة الفعل والتأسيس الحضاري، إذ العقيدة أساس الحضارة.

3.3. المبحث الثالث: التجديد الجزئي في الفكر العقدي السني

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

الأول: اتجاه تقليدي بحت لم يطور ما جاءه عن السابقين، بل يكرره كما هو، فيدرس متونه وحواشيه ويفرع عليها، ويتوقف عند ذلك، أو يخرج عنها بما لا يضيف جديدا، إنما بما يساعده على تعزيز الفكرة الموروثة بحذافيرها. ولذلك أمثلة كثيرة في الشام والعراق ومصر وبلاد الخليج والمغرب الإسلامي وموريتانيا. وليس لهذه الدراسة علاقة بهذا التيار، وإنما ذكر لتوضيح حدود التيار المقابل له.

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

يتضمن هذا المبحث مطالب عدة، هي: المطلب الأول: في فلسفة التجديد الجزئي وأسسه، المطلب الثاني: جهود في التجديد الجزئي في الفكر العقدي.

3.3.1. المطلب الأول: في فلسفة التجديد الجزئي وأسسه

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 وعلماؤه، في كل من تقليديتهم أو إصلاحهم الجزئي، ولعل أبرز الملامح التي تشكل منهجهم هي:

أولا: اكتمال المعرفة الإسلامية في الماضي

تعتمد فلسفة التقليد على الاعتقاد باكتمال المعرفة الإسلامية في الماضي، وأن أفضل ما

يفعله اللاحق فهم ما قدمه السابق أو إعادة تفعيله، على حد القول الذي انتقده الجاحظ؛ "ما ترك الأول للآخر من شيء"[222]. بينما يرى دعاة التجديد الكلي والعاملون عليه أن المعرفة الإسلامية تتكامل يوما بعد يوم من خلال استمرار التفاعل بين نصوص الوحي والواقع، وأن على كل جيل أن يضيف إلى المعرفة بما يدفعها نحو التطور والازدهار. فلا مزية للتقدم أو التأخر في الزمن، وإنما يتخير من الماضي والحاضر ما يحقق نصوص الوحي بلسان العصر الذي يحصل فيه الاجتهاد.

يرى التقليديون أن المعرفة الإسلامية اكتملت في الماضي، وأن المنهجية العلمية الإسلامية قد تم اكتشافها قديما وأفضل ما يفعله اللاحق فهمها أو إعادة اكتشافها[223]، يقول أحدهم:

(*بعد أن عرفنا أن دراسة 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 الإسلام الذهبي قد شهد تكامل بنيانه على أيدي المسلمين اكتشافا وتنسيقا وتدوينا*)[224].

ثانيا: تجريد العلوم عن واقعها

بينما ينطلق دعاة التجديد من دراسة العلوم والمذاهب ضمن واقعها الاجتماعي، لمعرفة كيفية تفاعل النص مع الواقع، ومدى توافق الحالة التاريخية الماضية مع الحالة الواقعة للتخير من اجتهادات الماضي والبناء عليها أو تطويرها أو اختراع غيرها، فإن التقليديين يدرسون المعلومات أو المذاهب ومنهجياتها بمعزل عن واقعها الذي نشأت فيه، فتبقى قدسية المعلومة أو الفكرة بقدسية التصور التي تعزله عن أي مؤثرات خارجية، وبما أن علماء العصر يتأثرون بواقعهم، فلا

---

[222] الجاحظ، عمرو بن بحر، **الرسائل الأدبية**، 232.

[223] لؤي الصافي. **إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية**، (مجلة إسلامية المعرفة: س1، ع3، يناير 1996م)، 7.

[224] 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:2. (الرياض: نشر الدار العالمية للكتاب الإسلامي، معهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م)، 66/1.

يمكنهم أن ينتجوا معرفة طاهرة منزهة عن ملابسة الواقع كما فعل السابقون.

والواقع أن العلماء الأقدمين أصابهم ما يصيب العلماء المعاصرين من التأثر بالواقع الذي يعيشونه أو يحيط بهم، وقد سبق في مبحث تاريخ الفكر العقدي كلام الإمام الغزالي عن أثر السياسة والنزعات الشخصية في توسيع دائرة الاختلاف والتصنيف في الفقه والعقيدة[225].

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"، وهي كما يفسرها البوطي تحليل عواملها وتبين أسبابها. حيث يرفض البوطي هذه الطريقة ويراها تضر بالموضوعية[226]، ولعله محق في رفض المبالغات التي وصلت إليها المناهج الماركسية في تفسير حركة التاريخ والدين والعلوم، لكن رفض الفكرة من أصلها، واعتبار الموضوعية تجريدا مطلقا هي ما تؤسس لفلسفة التقليد المقدس.

ثالثا: التجديد من خلال إعادة الصياغة

إذا كانت المعرفة قد اكتملت ضمن سلم تراتبي دقيق لم يَترك للآخر شيئا سوى السباحة في علوم الأوائل فكيف يتم التجديد؟ وما دور الأجيال اللاحقة؟ يرى دعاة هذا النهج أن دور الأجيال اللاحقة يكمن في إعادة الصياغة وتقريب ما كتبه الأولون إلى الأجيال المعاصرة[227].

وعلى 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 مسلما بحق أن يتعرف على موقف الإمام ابن تيمية من أهم الفرق الإسلامية[228].

---

[225] الغزالي، **إحياء علوم الدين** (1/156-157)

[226] محمد سعيد رمضان البوطي، **أزمة المعرفة... وعلاجها في حياتنا الفكرية المعاصرة**، 1/70.

[227] **المرجع السابق**، 1/66.

[228] مصطفى حلمي، **قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي**، ط:1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م)، 21.

رابعا: التجديد من خلال الانتقاء

ينطلق صنف من الإصلاحيين أو المجددين تجديدا جزئيا من أسس تختلف عما انطلق منه الشيخان البوطي وحلمي ومن على دربه، وإن اتفقوا في طريقة التجديد والإصلاح بنسبة كبيرة. ويستند إلى الاعتقاد بغزارة التراث الإسلامي وامتلائه بالدرر، مع وجود بعض جوانب القصور في بعض جوانبه أو الانحراف الذي طاله في بعض العصور، نتيجة عصور التخلف التي ضربت الأمة في حقب تاريخية عدة، ومن أبرز من جدد انطلاقا من هذه المبادئ، الدكتور حسن الشافعي والطاهر بن عاشور. وقد أعطتهم هذه الأصول مساحة أوسع في طريقة التجديد لا تصطبغ بالمعيارية التي يتميز بها الصنف التقليدي. فهم لا يرون اكتمال المعرفة اكتمالا مطلقا، وإنما يرون أنها – في علم الأصول وعلم الكلام خصوصا – معرفة متميزة يمكن البناء عليها.

فهذا الصنف أصلح انطلاقا من قيمة التراث وحاجة الواقع، ولكنه لم يقدم بناء جديدا، وهذا التيار ذو شيوع واسع في مصر والأزهر الشريف وبلاد المغرب الإسلامي، بخلاف التيار السابق الذي ساد في سوريا منذ تحالف حزب البعث مع المنهجية التقليدية في الدين التي قضت على المنهجية العلمية الإصلاحية أو التجديدية التي تميز بها علماء بلاد الشام قبل هجرة أكثرهم بسبب سياسات حزب البعث. ولهذا نرى في إنتاج الشافعي نقدا لأشياء لا يمكن لمنهج التقليدية أن ينقدها، 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 نظرا 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.

3.3.2. المطلب الثاني: في أنواع التجديد الجزئي وأشكاله

بناء على ما تم تأسيسه في المطلب الماضي من انقسام جهود التجديد الجزئية واتجاهاته إلى

فريقين، يمكن أن نقول إن التجديد له شكلان أساسيان تبعا للتقسم السابق، هما:

الأول: تجديد جزئي حر

تجديد في ترتيب القديم والإضافة والحذف وإصلاح التالف، تبعا لمنهج أصحابها الذي لا يرى تجاوز الماضي، وفي الوقت ذاته لا يرى التقليد المطلق، فتجردهم عن ربقة 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، مع تغيير لغة العرض بحيث يكون جامعا بين ثلاثة، هي: أصول الإيمان كما جاءت في علم الكلام، وعلم الكلام بحذافيره، ولغة العصر الحديث، وهو نوعان تجديد أشعري وآخر سلفي، وسأذكر فيه مثالين الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في الأشاعرة، 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 حافظت على المسائل الخلافية التراثية وأعادت عرضها ولكن بشيء من التهذيب وإعادة الترتيب. أو نجد عندهم انطلاقا 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 ومحب الدين الخطيب، حيث عمدوا إلى أخذ الطرف المقابل للأشاعرة والماتريدية، عبر إحياء منهج الحنابلة في العقيدة، والبناء على مفاهيمه في اتجاههم للتجديد في الفكر العقدي، أو شخصيات تخيرت في طريقتها كالشيخ ابن باديس وشبلي النعماني.

3.3.3. المطلب الثالث: نماذج من التجديد الجزئي

الدكتور عبد الرحمن حسن حبنكة:

من أشهر كتب العقيدة التي انتشرت في أوساط المثقفين وطبعت طبعات كثيرة في المشرق العربي كتاب "العقيدة الإسلامية وأسسها" وهو كتاب اعتمد في غالبه على الأصول الكلامية العامة والمشتركة 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 الكثير من خلافيات 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 مواضيع وقضايا.

اعتمد الشيخ عبد الرحمن في تأليفه تقريب العقيدة بلغة العصر والبعد عن المصطلحات التي لا يحتاجها عامة المؤمنين أو محبي الاطلاع على الإسلام، يقول الشيخ حبنكة: "ولما كانت العقيدة الإسلامية في مركز الحق الذي لا تشوبه شائبة، كانت حَرِيَّة بعرضها 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: "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"[229].

الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

الدكتور البوطي أحد أشهر شخصيات المدرسة الأشعرية التي أعادت إنتاج الموروث الكلامي بلغة معاصرة، اعتمدت تقريب مسائل علم الكلام وتوسيعها مستفيدة من أطروحات الشيخ مصطفى صبري والشيخ زاهد الكوثري، لتتمكن من مقارعة التيارات الفكرية الغازية، ولكنه امتاز بالمعيارية الحادة في الحكم على الاتجاهات التي اختلف معها، إضافة إلى تبنيه رؤى

[229] عبد الرحمن، حبنكة، **العقيدة الإسلامية وأسسها**، ط:2. (بيروت: دار القلم، 1979م)، 8 و9.

تقليدية عليها نقاشات كثيرة. ومن أشهر مؤلفاته العقدية السائرة كتابه "كبرى اليقينيات الكونية"، ويتكلم 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، ثم أتحدث عن النبوات فأشرح معنى النبي والرسول وظاهرة الوحي وتحليلها، وأبين معنى المعجزات وحقيقتها وموقف العقل والعلم من كل منهما"[230]، 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 حيوانية أقل شأناً، ثم مناقشتها بالأدلة العلمية التي تكشف عن اضطرابها وبطلانها"[231].

وقد تميزت أطروحات البوطي في القضايا المعاصرة بالقدرة على الإقناع ضمن تلاميذه خصوصا والبيئة الأشعرية عموما، لما تميزت به من أسلوب كلامي معاصر، رغم أن بعضها عند التمحيص تُرى فيه أوهام منهجية وعلمية مختلفة، كما في قضية المنهج التي سبق ذكرها، أو ادعائه بطلان نظرية التطور علميا، وادعاء سقوطها، بينما لا تزال تعتبر الأصل في العلوم الطبيعية في الغرب.

الدكتور مصطفى حلمي

الدكتور مصطفى حلمي أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية في كلية دار العلوم، وهو ممن أصَّل للمنهج السلفي بلغة معاصرة. تشبه منهجية تأصيل البوطي للمدرسة الأشعرية في كتابه

---

[230] محمد سعيد رمضان البوطي، **كبرى اليقينيات الكونية**، ط:8. (دمشق: دار الفكر، 1982م)، 25 و26.

[231] **المرجع السابق**، 7.

"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 شيخَ 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 مسلما لا صاحب بدعة أو مذهب خاص في الإسلام، فلا بد من تجلية موقفه رضي الله تعالى عنه من أهم الفرق الإسلامية*)[232].

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 ناقدا ما سوى منهجية الإمام ابن تيمية، ويقصد الكلامية عموما والأشعرية خصوصا: "ففصَّل – 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:[233].

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

---

[232] مصطفى حلمي، **قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي**، 21.

[233] **المرجع السابق**، 22.

القوي، والعقل السليم والمعرفة الصحيحة، والمسلك القويم، وذلك بعرض مبادئ العقيدة عرضاً جديداً وشائقاً مراعين المعاصرة في المنهج والأصالة في استعراض الشواهد والأمثلة والأدلة"[234].

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 المحسة 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 دخيلاً على حضارتنا وثقافتنا الإسلامية" [235]، وواضح هنا أن علم الكلام وإن كان أصلا فيما كتبوا إلا أن بعض تفاصيله التي تخرج عن أصل العقيدة تم الابتعاد عنها لبعدها عن أصول النهج الإسلامي.

الشيخ سفر الحوالي:

يعتبر الدكتور سفر الحوالي من المفكرين السلفيين الذين أعادوا صياغة الفكرة السلفية الموروثة بأسلوب معاصر، مع حفاظه على ملامح المدرسة السلفية، وخاصة اختياراتها في المسائل الخلافية، ومعاركها مع الفرق الكلامية والصوفية، يظهر أسلوبه الجديد من في كتابه "منهج الأشاعرة في العقيدة" أو "أصول الفرق والأديان والمذاهب الفكرية المعاصرة" أو "العلمانية نشأتها وتطورها" وكتابه "ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي"، وهو فيما كتب لم يخرج بشيء عن المدرسة السلفية التقليدية، سواء في أسس النهج الكلامي أو في استحضار الصراع التاريخي خاصة مع الأشاعرة، ولكنه أخرجها إلى الواقع بأسلوب جديد، يتميز بلغة عصرية ولهجة دعوية حماسية قريبة من التي في مؤلفات الدكتور البوطي، إضافة إلى مناقشته ضمن العقيدة؛ مجمل القضايا الفكرية المعاصرة بشتى اتجاهاتها بأسلوب علمي معاصر.

---

[234] مصطفى الخن، ومحيي الدين مستو، **العقيدة الإسلامية أركانها حقائقها مفسداتها**، ط:3. (دمشق: دار الكلم الطيب، 2008م)، 7.

[235] **المرجع السابق**، 8 و9

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 المنهجيات 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 نرعها ونسير بمقتضاها فلن نصل أبدا"[236]. ثم يذكر ضمن العقبات الداخلية جملة من التيارات السنية التي تخالف المدرسة السلفية، ويقرر أن تحقيق التراث الإسلامي غير السلفي فيه تمزيق للأمة وتشتيت للصحوة وتفريق للأمة، فقال في ذلك: "وأقل ما فيه صرف النظر عن الكنوز الحقيقية التي ليست مجرد تراث، بل هي منبع الحياة الفكرية، ومعالم على طريق المنهج القويم"[237].

وأما عن غايته من تأليف الكتاب فيبين أن هدفه هو إزاحة الباطل الذي امتلأت به المكتبة الإسلامية خصوصا ركن العقدية، حيث عمد خصوم المدرسة السلفية إلى نشر مذاهبهم ونقد السلفية جهارا نهارا، وينتقد شباب الصحوة الإسلامية السنية التي تتخذ سبيلا لها غير سبيل السلفية ويتساءل: "لماذا يرفض شباب الإسلام الفكرة الواحدة نفسها إن كان سندها مثلا: ماركس عن هيجل عن أرسطو، ويعدها كفرا وإلحادا، ويقبلها ويتعصب لها بذاتها إن كان سندها الرازي عن ابن سينا عن أرسطو؟"[238]. وواضح في هذا؛ الأسلوب الجديد ضمن المدرسة

---

[236] سفر الحوالي، **منهج الأشاعرة في العقيدة**، ط:1. (الرياض: دار منابر الفكر)، 9.

[237] **المرجع السابق**، 12.

[238] **المرجع السابق**، 14.

السلفية الذي يسوق قضايا علم الكلام ضمن سياق عالمي حضاري، كما فعل المجددون التقليديون ضمن النهج الأشعري.

الدكتور حسن الشافعي:

يمتاز الدكتور حسن الشافعي في منهجه بما امتاز به منهج الشيخ عبد الرحمن 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 ملائما، لا عن فلسفة تقليدية كالتي نهجها الشيخان الحوالي والبوطي. فالتيار التجديدي الذي فيه الشافعي وحبنكة وإن اتفق مع الآخرين في نوع التجديد 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"الآمدي وآراؤه الكلامية".

إن الدكتور الشافعي كشخصية علمية يمثل – في جهود تجديده – تيارا أشعريا حرا عليه معظم أساتذة العقيدة في الأزهر ودار العلوم، تيارا تميز العديد من أعلامه بنقد بعض أطروحات مدرستهم الأشعرية بل واختيارات متنوعة من خارج النهج الأشعري، من المدرسة السلفية أو الاتجاه الاعتزالي أو حتى آراء خاصة. وهذا يختلف عن النهج التقليدي المعياري الذي اكتفى بتجديد المظاهر. يحدد الشافعي مهمة المتكلم والفيلسوف المسلم في العصر الحديث فيقول: "المهمة التي تفرض نفسها اليوم هي استكمال اكتشاف حلقات هذا الفكر الإسلامي ثم إعادة بنائه من جديد"[239].

يلتقي التيار الأشعري الحر الذي يمثله الشافعي مع دعاة التجديد الكلي من خلال نقده لمسيرة علم الكلام في العديد من العصور، وخاصة في عصر الفلسفة الذي يفتخر به مقلدة

[239] حسن الشافعي، **التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية**، ط:1. (القاهرة: دار الثقافة العربية، 1998م)، 6.

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 نتيجة حركتهم الإصلاحية بقوله: "ولكن التحول كان جارفا، ولا تزال معظم الأوساط الكلامية تخضع لتأثيره السلبي حتى اليوم"[240].

الشافعي في مدخله لا يرى أن انتشار المنهج الأشعري في أهل السنة كان نابعا فقط من وسطيته التي أوجدت سبيلا بين النزعتين العقلية والنصية بل يرى أن للظروف السياسية والاجتماعية دورا فيما وصل إليه من حضور بين أهل السنة، ويعلق على مرحلة انتشاره قبل الدخول في عصور الانحدار بقوله: "ولئن اكتسب الفكر الأشعري مزيدا من النفوذ فإنه في الوقت نفسه يتحمل مزيدا من المسؤولية عن الفتور الذي مني به الفكر الإسلامي في هذه الفترة"[241].

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 وتعبيرا عن روح الفكر الإسلامي في رفضه للإسراف في خلط الفلسفة ومنهج الاعتزال بالعقيدة السنية"[242].

إن منهج التجديد الذي سلكه الشافعي ينطلق من إيمانه بسلبية ما وصل إليه علم الكلام قبيل العصر الحديث، ضمن سلبية الفكر الإسلامي وحضور الأمة عموما 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" [243].

---

[240] حسن الشافعي، **المدخل إلى علم الكلام**، 109

[241] **المرجع السابق**، 111

[242] **المرجع السابق**، 112

[243] **المرجع السابق**، 114

3.3.4. المطلب الرابع: تعقيب على اتجاهات التجديد الجزئية

يتضح مما سبق أن التجديد في الفكر العقدي الأشعري الذي سلكه الأزاهرة والدرعميون يختلف تماما عن النهج الذي اشتهرت به المدرسة الشامية في نهاية القرن العشرين ومطلع الحادي والعشرين، إذ كانت الحركة التجديدية الأزهرية ذات معالم واضحة وقواعد متينة، بينما كان التجديد الشامي شكليا إلى درجة كبيرة، وما كان من تجديد في المواضيع التي ناقشها كان في خدمة الفكرة التقليدية التي بني جزء منها على افتراضات لا تثبت لدى النقد كما مر في منهجية الدكتور البوطي.

وما وقع في المدرسة الأشعرية وقع مثله في المدرسة السلفية، فنجد فيها أصنافا من تيارات التجديد والإصلاح الشكلي أو العلمي المنهجي، فنجد فيها الدكتور سفر الحوالي والدكتور مصطفى حلمي، ونجد على شاطئها ظهور مدرسة أخرى تستفيد منها وتختلف عنها في المنهجية ذكر شيء عنها ضمن مبحث التجديد الكلي.

4. الفصل الرابع

الأستاذ محمد المبارك ورؤيته في تجديد الفكر العقدي

يسعى هذا الفصل إلى تقديم نموذج من نماذج التجديد 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 التجديدي الذي قدمه الأستاذ في مؤلفاته، لعله يكون نموذجا 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

4.1. المبحث الأول: ترجمة الأستاذ المبارك وشخصيته العلمية والفكرية

تمهيد: تعريف بالأستاذ المبارك

العلامة الأستاذ محمد المبارك، عالم ومفكر إسلامي سوري، وسياسي بارز من عائلة علم دمشقية شهيرة يعود أصلها إلى الجزائر، وتنسب إلى آل البيت الحسنيين، ولد عام (1912م – 1331هـ)، وتوفي عام (1981م – 1402هـ)[244]. تميز محمد المبارك بسعة الفكر والجمع بين الثقافتين الغربية والإسلامية، وجمعه بين العمل العلمي والاجتماعي والسياسي، ألَّف 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 مائة عام"[245]، وكتب الدكتور يوسف القرضاوي 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 للإسلام وبالإسلام، لكان المبارك من ألمعها"[246].

4.1.1. المطلب الأول: تعريف بالأسرة والبيئة المحيطة

الأسرة المدرسة الأولى التي تعطي الطفل أول دروس الحياة، ومنها يمتد وجوده، والبيئة مدرسة ثانية، تمنح الطفل ما لا تمنحه إياه الأسرة مفردة، ومن خلالها تنتقل ثقافة المجتمع الأولى إلى الطفل، فإن كانت البيئة صافية أعطت الطفلة منظارا صافيا للحياة، وإن كانت مشوهة شوهت فطرة الطفل

---

[244] محمد المجذوب، **علماء ومفكرون عرفتهم**. ط:4. (القاهرة: دار الشواف، 1992م)، ج 1 ص 229 – 230.
يوسف القرضاوي، **في وداع الأعلام**. (تركيا: الدار الشامية)، 205.

[245] مصطفى الزرقا، **الشيخ محمد المبارك العالم والداعية والمفكر**. موقع رابطة العلماء السوريين، 2013/5/5م، اطلع عليه بتاريخ 2021/9/10م.

[246] يوسف القرضاوي، **في وداع الأعلام**، 214.

بقدرها. وفي هذا المطلب شيئان: تعريف بأسرة المبارك، وتعريف بالبيئة التي نشأ فيها.

أولا: عائلة المبارك

قدم آل المبارك إلى بلاد الشام، ضمن ما عرف بهجرة المغاربة الأولى إلى دمشق، وكان كبير العائلة الذي قدم بها إلى دمشق الولي الصالح والعالم المجاهد الشيخ محمد المبارك جد والد الأستاذ الذي نترجم له، وذلك أثناء الاحتلال الفرنسي للجزائر[247].

أ- محمد المبارك الجد المباشر: هو الشيخ محمد بن الشيخ محمد المبارك المغربي الجزائري الدلسي الحسني المالكي الدمشقي، ولد سنة قدوم العائلة إلى دمشق عام 1263هـ - 1847م، تربى على يد أبيه العالم الصوفي محمد المبارك الدلسي[248]، ودرس على علماء دمشق وشيوخها حتى غدا إماما في علوم الشرع واللغة، وتخرج به الكثير من طلبة العلم في بلاد الشام. كان من أبرز شيوخه أخوه الكبير محمد الطيب[249]، والأمير عبد القادر الجزائري[250] أثناء وجوده في دمشق، وقد اشتهر الشيخ محمد المبارك بعلاقته الوثيقة بالأمير، وبينهما شعر ومراسلات، ومن أشهر قصائد المبارك في مدح الأمير 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

---

[247] محمد المجذوب، **علماء ومفكرون عرفتهم**، ج 1 ص 230.

[248] عبد الرزاق البيطار، **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، ط:2. (بيروت: دار صادر، 1993م)، 1354.

[249] محمد الطيب بن الشيخ محمد المبارك الجزائري المالكي مذهبا الشاذلي طريقة، ولد عام 1255هـ تقريبا، كان أحد علماء دمشق الميرزين، من شيوخه الأمير عبد القادر الجزائري، درس على يده في دمشق. والده الشيخ محمد المبارك، توفي 1313هـ.وله ترجمة في **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، لعبد الرزاق البيطار، ص (757).

[250] الأمير عبد القادر الجزائري بن محيي الدين الحسني، أجل من أن يُعرَّف به، فبه الناس تعرف، قائد الثورة الجزائرية على الفرنسيين، ولد عام 1808م، وهاجر إلى دمشق وتوفي فيها عام 1883م، ترجمته في **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، لعبد الرزاق البيطار. ص (883) وما بعدها.

مولى حكت أخلاقه في لطفها ... مسرى النسائم في رياض أزاهر
بزغت به شمس المعارف بعد ما ... أفلت فأرشد كل لاه حائر
أكرم به براً غدا بحراً طما ... في كل علم باطن أو ظاهر
إن عدت العلماء فهو إمامهم ... ويرى لدى الأمراء أعظم آمر

اشتهر المبارك الجد بتأسيس مدرسة تخرج فيها أبرز علماء اللغة وأدبائها في دمشق، يوم لم يكن بين العلماء من يهتم بالأدب، منهم ابنه الشيخ عبد القادر ورئيس مجمع اللغة العربية في دمشق الأستاذ محمد كرد علي[251]، وقد توفي الشيخ محمد المبارك عام 1912م[252]. يقول الأستاذ علي الطنطاوي[253] عن مدرسة المبارك: "لم تكن في الشام إلاّ مدرسة واحدة هي مدرسة الشيخ الصوفي، والمدرسة التي يعلّم فيها الشيخ محمد المبارك، ومن تلاميذها الأستاذ محمد كرد علي الذي كان له الفضل على كل من اشتغل بالصحافة وبالكتابة في دمشق"[254].

ب- عبد القادر المبارك: عبد القادر بن محمد المبارك، الجزائري، الدمشقي. أديب، لغوي. ولد بدمشق، ودرس على والده وبعض الشيوخ، اشتغل بالتعليم ففتح مدرسة خاصة، ثم عين أستاذا للعربية والدين في المدرسة السلطانية الأولى بدمشق، وانتخب عضوا بالمجمع العلمي

---

[251] محمد بن عبد الرزاق بن محمَّد، كُرْد علي: رئيس المجمع العلمي العربيّ بدمشق، ومؤسسه، وصاحب مجلة (المقتبس) والمؤلفات الكثيرة. وأحد كبار الكتّاب. ومولده ووفاته في دمشق. (1876 - 1953 م). خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ط:15. (بيروت: دار العلم للملايين، 2002م)، ج 6 ص 202.

[252] عبد الرزاق البيطار، **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، 1355 – 1364. حسني أدهم جرار. **محمد المبارك العالم والمفكر والداعية**، ط:1. (عمان: دار البشير، 1998م). ص 13 وما بعدها. وللمبارك، عند أحمد تيمور باشا، ترجمة ماتعة في **أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث** تتضمن شيئا من تاريخ العائلة، 267 – 272.

[253] الشيخ محمد علي الطنطاوي فقيه وأديب وقاض سوري، رأس اللجنة العليا لطلاب سوريا وقارع من خلالها الاستعمار الفرنسي، كتب في العديد من المجلات والصحف العربية من أهمها مجلة الرسالة، عمل في التعليم والقضاء والدعوة وترك الكثير من المؤلفات توفي في جدة 1999م، ودفن في مكة المكرمة. ترجمته وحياته بتوسع في كتاب "**علي الطنطاوي – أديب الفقهاء وفقيه الأدباء" مجاهد مأمون ديرانية**، ط:1. (دمشق: دار القلم، 2001م).

[254] علي الطنطاوي، **ذكريات**، ط:5. (جدة: دار المنارة للنشر والتوزيع، 2006م)، 162/7.

العربي وتوفي بدمشق في. من آثاره: فرائد الأدبيات العربية، شرح المقصورة الدريدية في اللغة في مجلد ضخم، إحدى العبر بين البشر أو أنشودة الألباب في عالم الأسباب، وبكر الشرق[255].

من أكثر من كتب عن علمه وفضله على شباب دمشق الأستاذ علي الطنطاوي رحمه الله، قال عنه: "أمّا المبارك فقد كان الإمام في اللغة والمرجع فيها، قيّد أوابدها وجمع شواردها وحفظ شواهدها. وكان أعلم العرب بالعرب، تحسّ إذ تجالسه وتسمع منه كأن الأصمعي وأبا عبيدة قد تمثّلا لك في جبّته"[256].

وقد أصدر مجمع اللغة العربية في دمشق كتابا عن حياة الشيخ عبد القادر في أكثر من 180 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، وخصوصا منها ما له علاقة بالمجمع، ولكن الكتاب أصدر بصيغة إلكترونية، فلم تكن عليه معلومات رسمية لتقييده بدار وسنة إصدار[257].

ج- الأستاذ محمد المبارك: يقول الأستاذ: "اسمي الذي سماني به والدي رحمه الله "محمد" ولقب أسرتنا منذ أكثر من قرن على الأقل "المبارك، وقد كناني بأبي هاشم". وعن طفولته يقول: "ولدت بدمشق عام 1912م، 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 الصوات"[258].

---

[255] عمر رضا كحال، **معجم المؤلفين**، ط:1. (بيروت: مكتبة المثنى، 1957م)، 302/5.

[256] علي الطنطاوي، **ذكريات**، 157/1.

[257] كتاب **عبد القادر المبارك** من تأليف الأستاذ إبراهيم زيبق، ويبدو أنه صدر عام 2009م أو ما بعدها. وقد حوى الكتاب ثلاث فصول: حياة المؤلف، وآثاره، وملحق فيه بعض ما يتعلق بالشيخ من آثار مفردة وغيرها.

[258] محمد المجذوب، **علماء ومفكرون عرفتهم**، ج 1 ص 229.

ثانيا: البيئة التي نشأ فيها المبارك

الإنسان ابن بيئته، ولا يمكن للباحثين أن يدرسوا العلماء بعيدا عن بيئتهم، فهم بشكل أو بآخر نتاج البيئة التي نشؤوا فيها، سواء تفاعلوا معها بشكل موازي أو مضاد، أو بالاتجاهين معا. وقد نهج كثيرون على دراسة المذاهب الإسلامية والاجتهادات الفقهية والشخصيات العلمية بعيدا عن الواقع الذي عاشته، والوقوف على علاقة اختياراتهم العلمية بالواقع الذي عاشوه. وعن إغفال هذه الجزئية نشأت العديد من الإشكاليات الفكرية والعلمية والمنهجية في التعامل مع العلوم الإسلامية في العصر الحديث، من أبرزها الجمود والتقليد واعتبار بعض الاجتهادات المؤقتة نصوصا 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.

بعد حكم طويل للأتراك العثمانيين لبلاد الشام انفصلت رسميا عن السلطة العثمانية عام 1916م، إثر انتشار الفكر القومي التركي في أوساط السلطنة العثمانية واحتقاره شعوب الدولة من غير الأتراك، خاصة العرب، بل ومعاداتهم أحيانا، وما نتج عن ذلك من مظالم ومفاسد[259]. وقد كان الانفصال بقيادة الشريف حسين، وبدعم غربي، استغل الخلافات التي وقعت داخل السلطنة العثمانية، لتمزيقها. وقد دخل ابنه الأمير فيصل دمشق عام 1918م، واستقبل استقبالا حاشدا، وأعلن ملكا عليها في شهر آذار من عام 1920م، ولكن لم يستمر حكمه شهورا حتى دخلت القوات الفرنسية سوريا واحتلتها بداية من شهر تموز من العام نفسه[260]، فخرج الملك فيصل من سوريا حتى استقر الأمر به في بريطانيا، واستمر الاحتلال الفرنسي حتى شهر نيسان من عام 1946م.

وقد كانت فترة تكوين الأستاذ المبارك في هذه المرحلة التي شهدت نهاية السلطنة العثمانية

---

[259] أحمد شلبي، **موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية**، ط:14. (القاهرة: دار النهضة المصرية، 1996م)، ج 5 ص (672 – 673)

[260] عبد الوهاب الكيالي، **موسوعة السياسة**. (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999م)، 563/3 و564.

وانهدام الحلم بالدولة العربية المستقلة، ثم الاحتلال الفرنسي الذي لعب أثناء فترة الاحتلال على وتر المناطقية والقومية والطائفية داخل سوريا[261]، وخلف فيها مزيجا من الصراعات، انعكست على التكوين السياسي والفكري لسوريا بعد خروج المحتل[262]، حيث شارك المبارك منذ نهايات عصر الاحتلال في تشكيل الوجه السياسي والفكري والعلمي والقانوني لسوريا. فأثر مع مجموعة من أصدقاء دربه في الدولة الناشئة كما أثرت هي فيهم.

وقد كان من أبرز التيارات السياسية التي تجاذبت المجتمع في ذلك الوقت هي 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"[263].

أما الوضع الاقتصادي في سوريا فقد كان جيدا نسبيا قبل فترة الاحتلال الفرنسي، وتعرض للتضييق أثناء الاستعمار الفرنسي، تمثل بإلغاء الليرة التركية التي كانت عملة التبادل التجاري، ثم فرض الجنيه المصري، ثم الفرنك الفرنسي، وربط الاقتصاد السوري بالاقتصاد الفرنسي وتقلباته خاصة في فترة الحرب العالمية الثانية[264]، ونتجت 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 بعضها، قمعتها القوات الفرنسية بوحشية بالغة آذت الكثير من

---

[261] صلاح العقاد، **المشرق العربي المعاصر**. ط:1. (القاهرة: معهد الأبحاث والدراسات العربية، 1967م)، 10 – 30
عبد الوهاب الكيالي، **موسوعة السياسة**، 718/3

[262] فتيحة دوار، **الدرس العقدي عند محمد المبارك**، ص 4 - 13

[263] محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية**. (بيروت: دار الفكر)، ص 8

[264] هاشم متولي، **أبحاث في الاقتصاد السوري والعربي**. (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974م)، 11 و12.

الناس والمدن[265].

أما النسيج الاجتماعي السوري فقد كان يتمتع بقدرة ليست بالقليلة على مواجهة الوجود الفرنسي، ولهذا بقي محافظا على خصائصه بشكل كبير مقارنة بما فعل الاحتلال في بلدان أخرى، ولكن الاستعمار لم يخرج حتى أنشأ أو نشأت تيارات تحمل الثقافة الغربية وتتبناها وتصارع أصحاب الفكر الأصيل الذي كان عليه أهل البلاد، يتحدث المبارك عن الصراعات الفكرية التي شهدها 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، وعما عاصره المبارك من حوادث خارج البيئة السورية يقول: "كإلغاء أتاتورك للخلافة، وإمعانه في محاربة أي صلة للأتراك بالإسلام واللغة العربية، وكالظهير البربري القاضي بفصل البربر عن العرب. وإنها لأحداث يستخفها الجاهلون وينوء بذكرها العالمون"[266].

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 للتعليم المحلي في سوريا وفرضها اللغة الفرنسية على الطلبة.

وهكذا استمرت المدارس العربية والإسلامية بأداء مهامها العلمية والاجتماعية رغم المضايقات، كما أسهم الاحتقان الذي يسببه وجود المحتل في استفزاز الكثير من مشاعر التعبير عن رفض الاستعمار، فظهر جيل من الأدباء والكتاب والشعراء جمعوا بين العلم باللغة والأدب

---

[265] أمين سعيد، **الثورة العربية الكبرى**. (القاهرة: مكتبة مدبولي)، 617. محيي الدين السفرجلاني، **تاريخ الثورة = = السورية**. (دمشق: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، 1961م)، ص 402 وما بعدها

[266] محمد المجذوب، **علماء ومفكرون عرفتهم**. ج 1 ص 242

والثقافة السورية والحس الوطني[267]، يقول الشيخ علي الطنطاوي في ذكرياته عن بعض أحداث 1925م:

(*لقد أراد أستاذ أساتذتنا محمد كرد علي أن يشجّع طائفة من شعراء الطلاب من زملائنا، فاختار سنة 1925 أنور العطار وجميل سلطان وزكي المحاسني وعبد الكريم الكرمي، وأقام لهم حفلاً في المجْمع العلمي بحضور أساتذتنا سليم الجندي وعبد القادر المبارك والداودي والقوّاس والبزم، وألقى الطلاب الأربعة قصائد جِياداً لو نَشَرَ مثلَها الآن مَن يُعَدّ من كبار الشعراء لاستُحسنَت منه، ولا أزال أحفظ مطلع قصيدة أنور وكان عنوانها «الشاعر»: خَلِّياهُ يَنُحْ على عَذَباتِهْ ... ويَصُغْ من دُموعِهِ آياتِهْ*)[268].

4.1.2. 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 حلقات العلماء، ثم أتيح لي أن أدرس في باريس الأدب والاجتماع"[269].

أما بالنسبة للتكوين العلمي والفكري في سوريا فقد درس المبارك على والده وعلى الشيخ بدر الدين الحسني وعلى الشيخ سليم الجندي[270]، كما درس في المدارس السورية الرسمية، فجمع بين نوعي الدراسة المدنية والإسلامية العربية الأصيلة، وذلك قبل أن يلتحق بجامعة دمشق،

---

[267] يمان الدالاتي، **نظرة على التعليم في سوريا قبل وأثناء وبعد الاحتلال الفرنسي**، نون بوست. اطلع عليه 2021/8/1.

[268] علي الطنطاوي، **ذكريات**، 141/1.

[269] محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث**، ص 20 و21.

[270] شاعر وأديب سوري، نشأ في دمشق وأصله من مدينة المعرة، اهتم بآثار المعري، ومشى على دربه في الشعر، ولد 1881م، وتوفي 1955م. الزركلي. **الأعلام**. ج 6 ص 148.

حيث درس في كلتي الحقوق والآداب في آن واحد وأنهى الدراستين معا عام 1935م، بينما كان يدرس في المساء على الشيخ بدر الدين الحسني[271].

يقول المبارك عن دراسته على والده: "لقد قيض أن أقرأ على والدي رحمه الله، – وكان أشهر شيوخ اللغة في بلاد الشام – شروح المعلقات ولامية العرب ومقامات الحريري وغيرها"[272].

يتحدث المبارك في مواطن عدة عن أثر البيئة العلمية التي وفرها له والده، وعن أثرها في تكوينه فيقول: "كانت دار والدي مرتادا للعلماء الوافدين من أرجاء البلاد الشامية والعربية، وكنت دائم الحضور لتلك اللقاءات والندوات"[273].

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 مرشدا مربيا وأستاذا معلما ووالدا، علمني الحرية الشخصية، وكانت طريقته في الأخلاق والدين توجيها لا إكراه فيه"[274].

أما الشخصية الثانية التي صنعت المبارك بعد والده عبد القادر فهي شخصية الشيخ بدر الدين الحسني شيخ علماء دمشق ومحدث الديار الشامية في عصره، وأصله من المغرب، من ذرية الشيخ الجرولي صاحب دلائل الخيرات، انقطع للعبادة والتدريس واشتهر بالعبادة والصلاح. حاول بعض أهل الشام أن يبايعوه بالخلافة حينما اشتد بغي الاتحاديين، فرفض. وعندما دخل الفرنسيون سوريا تجول في مدنها حاثا على الجهاد[275]. وقد كان للشيخ الحسني فضل على كل علماء دمشق، وارتبطت النهضة العلمية الدمشقية في القرن العشرين به.

درس المبارك على الشيخ بدر الدين، ويقول المبارك في تأثره به: "وكان لشيخنا العظيم

---

[271] يوسف القرضاوي، **في وداع الأعلام**، 205.

[272] محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث**، ص 21.

[273] محمد المجذوب، **علماء ومفكرون عرفتهم**، ج1 ص 232.

[274] **المرجع السابق**، ج1 ص 238

[275] خير الدين الزركلي، **الأعلام**. ج 7 ص 158

العلامة الشيخ محمد بد الدين الشهير بالحسني، أثر عميق في نفسي في طراز حياته الفريد من نوعه وفي سمته وتقواه وانكبابه على العلم واطلاعه على العلوم بل الثقافة الإسلامية بجميع فروعها"، وقد كان للشيخ الحسني اهتمام خاص بتلميذه المبارك، منها توجيهه لتعلم اللغات الأجنبية وتشجيعه على متابعة تحصيله العلمي في أوربا. كما كان لشخصية الشيخ بدر الدين الثائرة على الفرنسيين أثر كبير في تكوين الشخصية الثائرة للأستاذ المبارك[276].

ويذكر المبارك شخصيات أخرى أثرت به منها الأمير شكيب أرسلان والإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، والإمام الشاطبي وابن رشد من خلال "بداية المجتهد"، وفي المقابل يذكر علوما أثرت في طريقة تفكيره وكونت شخصيته، من أهمها الميكانيك والأدب وعلم الاجتماع والرياضيات التي درسها في المدرسة العامة وفي مراجعها العربية القديمة وفي مراجعها الفرنسية وكتب فيها بعض الأبحاث[277].

الفرع الثاني: التكوين العلمي والفكري في فرنسا:

بعد حصول الأستاذ على الإجازة الجامعية نظمت مسابقة في وزارة المعارف، للدراسة في فرنسا، فكان المبارك من أول الناجحين فيها، فأوفد إلى فرنسا ودرس في معهد الدراسات الإسلامية التابع لجامعة السوربون، فدرس الأدب الفرنسي واطلع على الدراسات اللغوية المعاصرة، كما درس علم الاجتماع[278]، وقد أفاد كثيرا منه في إنزال القضايا الدينية على الواقع الإنساني.

أثناء إقامة المبارك في فرنسا عمل على التعرف على شتى مناحي المدنية الغربية، واختلط بكل تياراتها، فكان يحضر المنتديات والمحاضرات العامة ويتردد على مختلف المراكز العلمية ويتصل بجميع طبقات المجتمع الفرنسي السياسية والثقافية والأدبية والفنية والاستشراقية اتصال

---

[276] محمد المجذوب، **علماء ومفكرون عرفتهم**، ج1 ص 239.

[277] **المرجع السابق**، ج1 ص 240 و241.

[278] حسني جرار، **محمد المبارك العالم والمفكر والداعية**، 22 – 24. فتيحة دوار. **تجديد علم العقيدة الإسلامية عند الأستاذ محمد المبارك**، (الجزائر – مجلة البحوث العلمية/عدد 16، 2018م)، 455.

باحث ناقد، وفي الوقت ذاته كان منخرطا في أجواء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بعلمائها وعمالها[279].

وهناك أيضا جالس عن قرب الأمير شكيب أرسلان، الذي كان لأطروحاته الفكرية والسياسية والدينية أثر كبير في تكوين الرؤية الفكرية للجيل 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"[280].

4.1.3. المطلب الثالث: مسيرة المبارك العملية

تنقسم حياة المبارك العملية إلى قسمين، وتتوزع على ميدانين، أما الميدان الأول: فهو السياسة حيث عمل وزيرا ونائبا عن مدينة دمشق مرات عديدة، وأما الميدان الثاني: فهو ميدان العلم والدعوة والتربية[281].

دخل المبارك السياسة على غير توقع منه كما يذكر، ثم هجرها إلى ما وقف نفسه عليه، وقد قضى في السياسة أحد عشر عاما قبل أن يتركها، ويتفرغ للعلم وكانت بدايته ترشحه للانتخابات النيابية 1947م عن مدينة دمشق، حيث انتخب ثلاث مرات متوالية خلال أحد عشر عاما، عين خلالها وزيرا للزراعة ووزيرا للأشغال العامة والمواصلات [282].

وفي ميدان التعليم بدأ المبارك التدريس الرسمي في الثانويات بداية من حلب، ثم انتقل إلى التعليم الجامعي، وعن بدايات عمله في سلك التدريس يقول المبارك: "عدت من باريس في أواخر عام 1938م حين كانت الأحداث تتمخض عن الحرب العالمية الثانية، وقضيت خمس سنين في التدريس في وزارة التربية"[283]، وكان ذلك في مدينة حلب أولا حيث درَّس الأدب للمرحلة الثانوية ثم في دمشق ثم درَّس في دار المعلمين ثم بدأ التدريس الأكاديمي في جامعة دمشق.

---

[279] فتيحة دوار. **تجديد علم العقيدة الإسلامية عند الأستاذ المبارك**، 56. محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث**، 22.

[280] محمد المجذوب، **علماء ومفكرون عرفتهم**، ج1 ص 238.

[281] فتيحة دوار. **تجديد علم العقيدة الإسلامية عند الأستاذ محمد المبارك**، 456.

[282] يوسف القرضاوي، **في وداع الأعلام**، 206. محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث**، 23

[283] محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية** ص 22 – 23

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 إليَّ يومئذ بوضع مناهج تدريس اللغة العربية والدين للمدارس الثانوية"[284].

وبالنسبة للتعليم الجامعي في سوريا فقد أسهم المبارك بتأسيس كلية الشريعة في دمشق ووضع خططها رفقة السباعي، ودرَّس فيها وفي كلية الآداب والحقوق. وقد كان الأستاذ محمد المبارك في الفترة ذاتها عضوا في مجمع اللغة العربية بدمشق[285].

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 1960م، وفي وضع نظام الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وأخيرا في جامعة أم درمان الإسلامية في السودان"[286].

وقد شغل المبارك أثناء ذلك مناصب علمية وإدارية عدة منها: رئاسة قسم الأديان ومقارنة المذاهب في كلية الشريعة بدمشق، ثم عمادتها بين 1958 و1964م، 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[287].

العمل الدعوي والاجتماعي:

كان الأستاذ المبارك من أشهر الشخصيات الاجتماعية السورية وأكثرها نشاطا، فكان يلقي المحاضرات الدعوية والفكرية في شتى المدن السورية، وكان من مؤسسي جماعة الإخوان المسلمين قبل أن ينفصل عنهم لاحقا، وشارك في عدد من الجمعيات الإسلامية، وكان أول

---

[284] **المرجع نفسه**، 22 - 23

[285] يوسف القرضاوي، **في وداع الأعلام**، 207

[286] محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية** ص 23 – 24

[287] محمد المجذوب، **علماء ومفكرون عرفتهم**، ج1 ص 248. يوسف القرضاوي، **في وداع الأعلام**، 212.

رئيس لجمعية الشبان المسلمين[288].

وكان من نشاط المبارك الاجتماعي في الجامعة، عمله مع مجموعة من أصدقائه على قيادة حملة عام 1935 لمواجهة فرض القانون الفرنسي المدني، وقدم مقترحاته لتطوير مجلة الأحكام الشرعية، فكانت حلا وسطا، وعمل بها حتى 1949م[289]. كما قاد أثناء وجوده في باريس حملة مع صديقه الشاعر عمر الأميري للنص على الإسلام في الدستور السوري، أثناء المفاوضات بين الوطنيين السوريين وفرنسا قبيل الاستقلال[290].

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 ولاهور ومقاديشو ودمشق ومكة وطرابلس الغرب، كما زار داعيا ومعلما كثيرا من البلدان في آسيا وإفريقيا وأوربا[291].

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، الذي حاول حصر التعليم الديني في المدارس العامة بالجانب العقلي والعبادي منه، وواجهه حينها المبارك حتى جعل التعليم الشرعي بمفهومه الشامل للحياة جزءا من التعليم العام[292].

لم ينقطع الأستاذ المبارك حتى آخر حياته عن الدعوة وخدمة المجتمع والتخطيط العلمي والإرشاد حتى وافته المنية وهو ذلك عام 1981م. وقد وافته المنية في المدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة وأتم التسليم، ودفن في البقيع حيث كان يرجو، يقول الدكتور يوسف القرضاوي:

---

[288] يوسف القرضاوي، **في وداع الأعلام**، 207.

[289] محمد المجذوب، **علماء ومفكرون عرفتهم**، ج1 ص 243

[290] **المرجع السابق**، ج1 ص 243

[291] **المرجع السابق**، ج1 ص 244

[292] **المرجع السابق**، ج1 ص 247 و254.

"توفي الشيخ المبارك بالمدينة المنورة إثر أزمة قلبية بتاريخ 7 – 2 – 1402هـ، وكان قد قال وهو في طريقه إلى المستشفى، هنيئا لمن يدفن بالبقيع. فصلي عليه في مسجد قباء ودفن في مقبرة البقيع بالمدينة"[293].

4.1.4. المطلب الرابع: آثار المبارك

ترك الأستاذ محمد المبارك الكثير من الآثار على المستوى التربوي والاجتماعي والسياسي والعلمي، وهنا عرض لأهم آثار المبارك العلمية، وقد شملت السياسة والمجتمع واللغة والدين وخصوصا الفكر والعقيدة. كما أنها تنوعت ما بين كتب ومقالات في مجلات وأبحاث في مؤتمرات، ومداخلات علمية، وحلقات مرئية.

كتب الأستاذ محمد المبارك:

المبارك ليس مكثرا من التأليف مقارنة بالمتفرغين له، وفي الوقت ذاته ليس من المقلين. إذ تبلغ آثاره العشرين تقريبا، ما يقارب نصفها عبارة عن كتب صغيرة، وفيها تكرار في الأفكار والمباحث العقدية والفكرية خصوصا، إذ كان انشغاله بالمجتمع والسياسة والتخطيط الأكاديمي والتدريس وكتابة المقالات لمختلف مجلات العالم الإسلامي شاغلا له عن التفرغ للتأليف، وكثير من كتبه عبارة عن أبحاث ومقالات كتبها في فترات متباعدة، جمعها فيما بعد في كتب وأضاف إليها. ولكن يلاحظ أنه رغم تباعد أوقات كتابتها تمتاز بتخطيط مسبق يحدد موضوعها والقسم الذي تنتمي إليه، مما مكّن من جمعها بشكل منطقي ضمن وحدات موضوعية متقاربة كما يلاحظ في كتاب نحو إنسانية سعيدة، وكتاب الفكر الإسلامي.

1- نظام الإسلام: هو سلسلة تتكون من ثلاثة أجزاء، "نظام الإسلام – العقيدة والعبادة"، يليه "نظام الإسلام – الحكم والدولة"، وأخيرا: "نظام الإسلام – الاقتصاد". وقد جمع فيها خلاصة منهجه في الرؤية الإسلامية المتكاملة، وكان يود أن يخرج بقيته في جزئين آخرين: "الأخلاق" و "الأسرة" ولكن لم يسعفه الوقت[294].

---

[293] يوسف القرضاوي، **في وداع الأعلام**، 215 – 216.

[294] **المرجع السابق**، ج1 ص 260

2- العقيدة في القرآن الكريم: كتيب أصله بحث يرسخ لفكرة مقاصد العقيدة الكبرى.

3- الإسلام والفكر العلمي:

يتحدث فيه عن علاقة عقيدة الإسلام بالعلم، وأثر عقيدة التوحيد في الحضارة.

4- تركيب المجتمع السوري: يضع فيه إطارا للعيش المشترك في سوريا بطوائفها وتنوعها.

5- الأمة والعوامل المكونة لها: فيه فلسفة مجتمعية تجمع بين الإسلام وواقع الأمة العربية.

6- الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية: ويتكلم فيه عن ذاتية الإسلام

7- نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث: يضع فيه إطارا للعقيدة الإسلامية.

8- آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تداخلها في المجال الاقتصادي.

9- دراسة أدبية لنصوص من القرآن: طريق مبتكرة في تحليل نصوص القرآن الكريم ودراستها.

10- وللأستاذ مقالات وأبحاث متفرقة في العديد من المؤتمرات والمجلات والكتب.

4.2. المبحث الثاني: صورة العقيدة الإسلامية في أعمال الأستاذ المبارك

يحاول هذا المبحث رسم صورة لعقيدة الإسلام كما يراها الأستاذ محمد المبارك في القرآن الكريم، وهي الصورة التي كان عليها اعتقاد أهل الإسلام زمن السلف، واستمر كذلك عند عموم أهل الإسلام، الذين لم يدخلوا في علم الكلام بمدارسه المختلفة.

تمهيد

إذا كانت العقيدة عبارة عما يدين به الإنسان من الأفكار والآراء التي يؤمن بها، والتي تحل في قلبه وضميره، وتنعكس على تصرفاته وسلوكه[295]، فكيف عرفها الأستاذ محمد المبارك؟ وإذا كانت أركان عقيدة الإسلام قد اجتمعت في قول النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (الإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَبِلِقَائِهِ، وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ)[296]؛ 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 عن الله تعالى والكون والإنسان والعلاقة بين هذه الثلاثة وفق التقرير القرآني[297]، ويرى أنه قد أثيرت 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 ممثلا وحيدا لعقيدة

---

[295] مصطفى الخن، محيي الدين مستو، **العقيدة الإسلامية: أركانها حقائقها مفسداتها**، ط:3. (بيروت: دار الكلم الطيب، 1999م)، 17.

[296] رواه البخاري، في **الصحيح**، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل، رقم (50)، ورواه مسلم مع زيادة الإيمان بالقدر، باب معرفة الإيمان والإسلام والإحسان، رقم (8/1).

[297] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة، ط:1**. (بيروت: دار الفكر، 2003م)، 19-20.

الإسلام[298]، وقد ظهر أثر هذا القصور في العصر الحديث فضاع الكثير من أبناء المسلمين وتشتتوا بين المذاهب الفلسفية المعاصرة نتيجة عدم وضوح العقيدة الإسلامية 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 ننهل العقيدة ونلتمس الإيمان من ينبوعه الأصلي لوجدنا أسلوبا أكثر تنوعا وحيوية وأشد صلة بحياة الإنسان وعواطفه"[299]، ومن برجه الفكري الحر يطل 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، مع وضع مكاسب الحضارة الحديثة التي يقبلها الإسلام في مكانها من إطاره"[300].

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 رسم صورة العقيدة الإسلامية أن يعرض الإسلام نفسه من مصادره الأصلية لا أن يفلسفه من وجهة نظره[301]، ومصدر العقيدة الأساسي كما يؤكد المبارك هو

---

[298] **المرجع السابق**، (19-20)

[299] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم** ص (7).

[300] محمد المبارك، **نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث** ص 21

[301] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة** ص 26

القرآن الكريم[302]. كما كانت لغة مؤلفاته لغة علمية معاصرة تعتمد أساليب العصر المنطقية وطرائقه الفكرية وقضاياه ومشكلاته، مع ثبات العقيدة من حيث المضمون[303]، وسيرها مع طريقة القرآن في شرح الإيمان وقضاياه.

والهدف من كل ذلك تجلية عقيدة الإسلام ليفهمها المسلمون فهما عميقا شاملا، كفهم الصحابة الذين عايشوا نزول القرآن وعبر عنه ربعي بن عامر عندما حاول قائد الفرس إغراءهم بالمال فقال له: (ما لهذا جئنا، إنما جئنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله تعالى، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها)[304]، والهدف الآخر يتمثل في تقديم الإسلام واضحا لغير المسلم الذي يريد أن يتعرف على الإسلام بداية من حقائقه الإيمانية وتصوراته الكبرى عن الخالق والمخلوق بمحوريه الكون والإنسان.

4.2.1. المطلب الأول: مفهوم العقيدة

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 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 اشتمال على الجانب النفسي الوجداني[305].

وقد عرض المبارك لتعريف العقيدة عموما والإسلامية خصوصا وبيان مفهومها في مواضع

---

[302] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 36.

[303] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 4.

[304] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 21

[305] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 10، فتيحة دوار، **الدرس العقدي عند محمد المبارك**، 95.

مختلفة من كتبه، يتميز بعضها عن البعض الآخر بالإضاءة على جانب منها قد لا يوجد في الموضع الآخر، ولكنها تجتمع على كون العقيدة عبارة عن تصورات الإنسان 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[306]. وهي أيضا تصور البشر الذي يحدد موقع الإنسان في الوجود وعلاقته بالكون وبما وراء الكون وتنطلق من اعتقاد يؤمن به الإنسان في هذا المجال[307]. فالعقيدة عموما كما يراها المبارك تعني التصورات الكبرى للدين أو المذهب الفكري عن الخالق والمخلوق كونا وإنسانا إضافة إلى ما يتعلق بها من جوانب أخلاقية وحضارية وإنسانية، وهي مواضيع أساسية في الحديث القرآني عن الإيمان وعقيدة الإسلام[308].

إن الإيديولوجيات أو المذاهب الاعتقادية والفكرية في المجتمعات الإنسانية هي مجموعة الأفكار التي تكوِّن تيارا عاما ومذهبا شاملا ثم تتولد منها نظم سياسية واقتصادية واجتماعية. فهي تقتضي نوعا من التنظيم الجماعي لا الفردي مما يؤثر في الأفكار والسلوكيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لحملتها[309]. يقول المبارك: "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"[310].

كما أن العقيدة بمفهومها العام بالنسبة للأمم هي المحرك للإنسان وهي النواة التي تنبثق عنها الحضارات وتختلف الثقافات، فتصور البشر للوجود والحياة هو ما يحكم الأسس التي يبنون

---

[306] فتيحة دوار، **الدرس العقدي عند محمد المبارك**، 89.

[307] محمد المبارك، **نظام الإسلام –العقيدة والعبادة** 35. **نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث** 19.

[308] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة** 19-20.

[309] محمد المبارك، **المجتمع الإسلامي المعاصر**، ط:5. (بيروت: دار الفكر، 1980م)، 104.
فتيحة دوار، **الدرس العقدي عند محمد المبارك**، 89.

[310] محمد المبارك، **نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث** 19.

عليها حضارتهم، وباختلاف هذه النظرات تختلف منتجاتهم الحضارية[311].

الفرع الثاني: العقيدة الإسلامية عند المبارك:

يرى الأستاذ المبارك أن عقيدة الإسلام هي تصوراته عن مجموع نوعين من حقائقه. يتعلق الأول منها الحقائق الأساسية الكبرى المتمثلة بالإيمان بالله تعالى الخالق، وبالحياة الآخرة، وبالنبوة والوحي طريقا إلى معرفة الحقائق. أما الثاني، فالحقائق الفرعية التي جعلت طريقا 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 – الإيمان بالله واليوم الآخر والأنبياء – هي موضوع ما سمي بالعقيدة أو العقائد وإن لم ترد هذه الكلمة في القرآن والسنة، وإنما ورد فيهما لفظ الإيمان"[312]. ثم يتابع فيقول: "ومن جمع النوعين من الحقائق التي تضمنها القرآن نخرج بفكرة شاملة عن نظرة الإسلام إلى الوجود، ويتكون من مجموع ذلك عقيدة كاملة ونظرة شاملة"[313].

ويرى المبارك أيضا أن عقيدة الإسلام بمفهومها القرآني أكثر سعة وتكاملا وشمولا مما جاء عنها في علم الكلام، ففي حين تمحور علم الكلام حول الإله، فقد بنى القرآن عقيدته على الدمج بين القضايا الإلهية والإنسانية والكونية[314].

والعقيدة بالنظر إلى الدين ككل؛ هي أساس تشريع الإسلام ومنظومته الأخلاقية، فيؤكد المبارك أن العقيدة هي الجزء المؤسس ضمن ثلاثة أجزاء تكون بمجموعها الدين، هي: الجانب الاعتقادي المتمثل بالإيمان، والجانب النفسي المتمثل في الأخلاق، 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[315].

---

[311] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة** ص 35.

[312] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم** ص 10.

[313] **المرجع السابق**، ص 11.

[314] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة** ص 19-20.

[315] **المرجع السابق**، ص 20.

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[316]، تقول فتيحة دوار: "لا يوجد ذكر مباشر لمسألة أصول وفروع العقيدة الإسلامية في كل إنتاج الأستاذ المطَّلع عليه، إلا أن هذا التقسيم موجود ضمنيا"[317].

والمبارك بهذا الاعتبار يرى أن تعليم العقيدة الإسلامية ذاتها – بعيدا عن الخلافات – يتم عبر مستويات متدرجة تراعي ترتيب المفاهيم الكبرى الأصلية والفرعية في عقيدة الإسلام[318]. 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 قناعة المخاطب"[319].

إذا كان التقسيم الأول للعقيدة باعتبار أصل مواضيعها الواردة في القرآن الكريم، فإن الاعتبار الثاني يكون بالنظر إلى علم العقيدة أو علم الكلام ومسائله، فالأستاذ يرى أن قسما من مواضيعه يمثل أصول العقيدة، وأن قسما آخر منها فرعي أو يمثل ثقافة حقبة تاريخية ما، لكن تم تضخيمها حتى غطَّت على المقاصد الكبرى لعقيدة الإسلام، يقول المبارك في نقد هذه الجزئية في علم الكلام، فيذكر 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"[320]. فأدى هذا حسب رأي المبارك إلى تضييع المعالم الأساسية للعقيدة الإسلامية، عبر تشويه صورتها بتكبير الأمور الثانوية على حساب أساسيات العقيدة التي تتمحور حول الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر والنبيين، وما يدخل ضمنها.

---

316 محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم** ص 11.

317 فتيحة دوار، **الدرس العقدي عند محمد المبارك** 92.

318 **المرجع السابق**، 93.

319 محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة** 6.

320 فتيحة دوار، **الدرس العقدي عند محمد المبارك** 93.

ونجد المبارك أيضا يطرح رأيه في طريقة تأليف كتب العقيدة، فيقول: "على أننا نرى أن يكون عرض العقيدة الإسلامية مقتصرا بادئ ذي بدء على معالمها الكبرى وأسسها، دون الدخول في التفصيلات والجزئيات والخلافيات. فنرى أن نتجنب ما يسبب فتنة عقول أهل العصر من الأمور المختلف عليها"[321].

وبناء على ما سبق فإن عقيدة الإسلام – كما يرى المبارك – هي الجزء المؤسس للدين من ثلاثة أجزاء تمثله، هي العقيدة والتشريع والأخلاق، وأنها تتضمن على أصول كبرى وأخرى فرعية، وأن العقيدة ذاتها تختلف عن علم العقيدة وعلم الكلام. والعقيدة بالنسبة للإسلام كالفلسفة بالنسبة للمذاهب العقدية المعاصرة، مع تنزيه الإسلام عن إطلاق لفظ "الفلسفة" على عقيدته، وأن هذه العقيدة هي نواة الحضارات وهي ما تميز الإسلام عن غيره، وتعطيه ذاتيته في مواجهة العقائد والأديان والمذاهب الإنسانية الأخرى.

4.2.2. المطلب الثاني: البناء العقدي في الإسلام

يرى المبارك أن ثمة إشكاليات 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. ونظرا لهذه الأسباب التي ستذكر موسعة في منهج التجديد والدرس العقدي عمد المبارك إلى رسم صورة العقيدة الإسلامية وفق ما جاء بها القرآن الكريم باعتباره الينبوع الصافي للإسلام، فوجد أن لها مواضيع هي الله والكون والإنسان تدور حولها مباحث العقيدة، ووجد أن بين أركان الإيمان المعروفة ما يعتبر أصلا ومقصدا أكبر، وبينها ما يليها في الرتبة أو هو وسيلة إليها.

كتب المبارك مباحث العقيدة في كتب متعددة، 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

[321] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 6.

الاختصار في التعليق عليها بمقدار ما يصل الأفكار ببعضها، ويساعد في شرح العلاقات بينها.

الفرع الأول: موضوع العقيدة الله تعالى والكون والإنسان

إذا كان لكل علم موضوعا 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 أخيرا بنظرته إلى الله تعالى. وتتضمن هذه النظرة أساسه الاعتقادي وتتفرع عنها نظراته في كل جانب من جوانب الحياة"[322].

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 الكريمة" ويستدل لذلك بقول الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: 53] وبالآية الأخرى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: 20-21][323].

أولا: 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، 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"[324]. فما صفة هذا الكون في القرآن الكريم؟ وما أبرز معالمه؟ وكيف يدل على الله؟ إن من أبرز معالم الكون في القرآن؛ أنه موصوف وصفا شاملا، مع التأكيد على كونه

---

[322] محمد المبارك، **الإسلام والفكر العلمي** ص 22.

[323] محمد المبارك، **نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث** ص 21 و22.

[324] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، ص 36.

في حركة دائمة، وأنه يتصف بالانتظام والمعقولية. وقد أطلق عليه القرآن أسماء أخرى مثل (ملكوت السماوات والأرض) أو (عالم الشهادة).

1- الشمول: يقول المبارك: "إن الصورة التي يعرضها القرآن عن الكون شاملة لآفاقه كلها، جامعة لأجزائه"[325]، 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 مَوْزُونٍ * وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ﴾ [الحجر: 19-20]، ويقول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 14] ، ويقول: ﴿ وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ * وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [ياسين: 37-39][326]، ويقول: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: 8].

2- الحركة: يقول المبارك: "والصفة الثانية التي يتصف بها الكون كما هو مصور ومعروض في القرآن هي الحركة والجريان والتبدل"[327].

فإذا ذكر الشمس والقمر وصفهما بالحركة: ﴿وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى﴾ [الرعد: 2] والأرض دائمة النقصان بعامل التّحاتّ والتبخر في حين أن الكون في توسع، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ [الأنبياء: 44] وقال: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: 47] وكذلك النبات، ومثله الإنسان لا

---

[325] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 12.

[326] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 38 و39.

[327] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 14.

يزال ينتقل من طور إلى طور، من الأرحام حتى الوفاة[328].

3- الانتظام: الصفة الثالثة للكون كما يقررها القرآن هي صفة الانتظام، إذ ترتبط حوادث الكون بعضها ببعض ارتباطا مطردا مما يوحي بفكرة السببية، أو على الأقل بفكرة الاقتران المنتظم المطرد[329]. يقول المبارك: "إن ما ينشأ من حركة الكون وأجزائه من حوادث أو ظواهر كجريان الرياح وسوق السحب وتراكمها ونزول المطر، والمجتمع الإنساني من حال إلى حال؛ كل هذا يشير القرآن إلى جريانه وفق سنن منتظمة ومطردة" [330].

يستدل المبارك لهذه الخصيصة بآيات قرآنية كثيرة تربط الحوادث ببعضها منها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ﴾ [النور: 43] وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ﴾ [ق: 9].

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 بسننها المطردة المحسوبة، والمنتظمة المقدرة خالية من الخرافات والأساطير التي حاربها رسول الله صلى الله عليه وسلم"[331].

يستدل المبارك لفصل رسول الله صلى الله عليه وسلم بين عالم الشهادة الحسي والعوالم غير المحسوسة تبعا لما في القرآن بحديث كسوف الشمس عند البخاري: (كَسَفَتِ الشَّمْسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ مَاتَ إِبْرَاهِيمُ، فَقَالَ النَّاسُ: (كَسَفَتِ الشَّمْسُ لِمَوْتِ إِبْرَاهِيمَ)، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِنَّ الشَّمْسَ وَالقَمَرَ لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ فَصَلُّوا، وَادْعُوا اللهَ)[332].

4- معقولية الكون: إن صفة الانتظام السابقة التي تشمل الانضباط السنني والسببية أو

---

[328] محمد المبارك، **الإسلام والفكر العلمي** 27 و28.

[329] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 16.

[330] محمد المبارك، **نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث**، 25.

[331] **المرجع السابق**، 27.

[332] البخاري، **صحيح البخاري**. كتاب أبواب الكسوف، باب الصلاة في كسوف الشمس، رقم (1043)، 2/ 34.

الاقتران وتقسيم المخلوقات إلى متشابه وغير متشابه وإلى تصنيف المخلوقات عبر أنواع وأجناس والتأكيد على المقادير والكميات كل ذلك يؤكد فكرة معقولية الكون، يقول المبارك: (معقولية الكون نتيجة طبيعية لهذه الصفة – أي الانتظام – ولذلك جعله الله تعالى موضوعا للتفكير ومسرحا للتأمل، ومقترنا دائما بالألفاظ الدالة على الحواس والتفكير كما أنه موضوع استثمار من جهة أخرى)[333].

من الآيات التي يستدل بها المبارك على معقولية الكون عبر ضوابط قرآنية خالصة ترسم العلاقة بين الله تعالى والكون الإنسان، باعتبارها جزءا من الإيمان، قوله تعالى في تقدير الكميات: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ * وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ * وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴾ [الحجر: 19-21]، وقوله في تقدير الحساب: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ [الإسراء: 12]، وفي التصنيف قوله تعالى: ﴿وَاللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النور: 45][334].

5- 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 أهل 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 نظرتهم 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"[335].

---

[333] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 17.

[334] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 42 و43.

[335] محمد المبارك، **نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث**، 30 و31.

ثانيا: الإنسان

الإنسان في صورة عقيدة الإسلام وخريطتها عند محمد المبارك يأتي في موضعين اثنين، الأول: كونه الموضوع الثاني في العقيدة باعتباره منطلقا أيضا إلى معرفة الخالق مثله مثل الكون، كما فعل في كتابه "العقيدة في القرآن الكريم" الثاني: يأتي الإنسان في ترتيب مواضيع العقيدة ثالثا، باعتبار الكون دالا على خالقه، فيتحدث المبارك عن الكون ثم الخالق، ويتبعهما بالحديث عن الإنسان باعتبار موقعه في الوجود مترتبا على معرفته بالخالق والكون، كما فعل في كتابه "نظام الإسلام – العقيدة والعبادة". وأجري هنا على الأول. يقول المبارك: "يخص القرآن الكريم من هذا الكون مخلوقا هو الإنسان فيتحدث عنه مرات كثيرة، بل ويخصه بالمخاطبة لأنه هو المقصود، ولكنه في الوقت نفسه يشعره بموقعه من هذا الكون"[336].

يعرف القرآن الكريم الإنسان على نفسه وعلى موقعه من الوجود من خلال ملامح أبرزها:

1- الإنسان جزء من الكون: باعتباره مخلوقا من مادته قال الله تعالى: ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ [فاطر: 11]، وهو متصل بالنبات أيضا ويشاركه في النمو وفي كثير من مواد تركيبه، ﴿وَاللهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ [نوح: 17]، وفي كتابه "الإنسان ذلك المجهول" أكد ألكسيس كاريل[337] بعد مقابلة المواد الكيماوية التي يتركب منها الجسم البشري والتراب أن الإنسان مخلوق من تراب بالمعنى الحقيقي الحرفي لهذه الكلمة[338].

2- الإنسان نوع من المخلوقات الحية: أو "الحيوانات" بتعبير آخر مع تميزه بالنطق، يشترك معها في الكثير من صفاته وغرائزه في طعامه وشرابه وتوالده، قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ

---

[336] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 17

[337] ألكسيس كاريل طبيب جرّاح فرنسي، ولد في 1873م وتوفي عام 1944م في باريس. حصل على جائزة نوبل في الطب عام 1912م طبع كتابه (L'homme cet inconnu) عام 1936م، وكان حينها على رأس الأبحاث العلمية في معهد روكفار في أمريكا، وقد مثل الكتاب حينها اتجاها جديدا يعارض اتجاه الحضارة الحديثة في أهدافها، ويتجه اتجاها روحيا تدعمه الأبحاث العلمية العميقة. محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، ص 53

[338] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم** 17. **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 53.

دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ [الأنعام: 38].

3- 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: 14] وقال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: 4]، وجعل لديه القابلية لنمو الحواس والتطور بما يعين على تكوين خاصة العقل والتفكير، ومما تميز به الإنسان العلم والبيان، ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: 1-4].[339].

4- الإنسان صاحب روح خاصة: تختلف عن أصناف الأحياء، قال الله تعالى عن هذه الخاصية: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ [السجدة: 9]، وبهذه الخاصية كرم الإنسان وأُسجدت 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[340].

5- الإنسان مكلَّف: بناء على تميز الإنسان بالعقل والروح واستواء الخلق، ولهذا كانت حياته ابتلاء واختبارا، وهذا معنى الأمانة التي ذكرها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾

6- للإنسان نظامه الخَلْقي الخاص به: المكون من ثلاثة أنظمة مادية ومعنوية وغرائزية ثم روحية، يقول المبارك: "الإنسان الطبيعي السوي تنمو فيه كل عناصر تكوينه من تركيبه وغذائه إلى غرائزه باعتباره حيوانا إلى حواسه وعقله، إلى روحه السامية، فلا يطغى جانب على جانب، ولا يعنى بجانب بإهمال جانب آخر"[341].

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

---

[339] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 54 و55.

[340] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 18 و19

[341] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 56

أساس مهم لفهم الإنسان وفهم التشريع الإسلامي، كما يرى ايضا أن هذه العناصر ليست في مقام واحد بل هي مترتبة ترتيبا تصاعديا تؤدي مراعاتها إلى رقي الإنسان نحو الكمال، كما أنها قاعدة أساسية للتشريع الإسلامي الذي جاء بما يتوافق مع الإنسان بطبيعته الذاتية والموضوعية[342].

7- 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 ورسوله صلى الله عليه وسلم، ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ [الأنعام: 165]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (إِنَّ الدُّنْيَا حُلْوَةٌ خَضِرَةٌ، وَإِنَّ الله مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا، فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ)[343].

8- 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 ليطرح علينا كبرى القضايا التي ليس لها من جواب مقبول لدى العقل السليم إلا جوابا واحدا، وهو أن للكون خالقا مبدعا مقدرا لسننه"[344]، ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ (٣٥) أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾ [الطور: 35-36].

ثالثا: الله تعالى:

الموضوع الثالث للإيمان في القرآن الكريم هو الله تعالى، والطريق إلى معرفة وجوده وصفاته تمر بالكون أولا، 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

---

[342] **المرجع السابق**، 56 – 57.

[343] مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الرقاق، باب أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْفُقَرَاءُ، رقم (2742)، 4/ 2098.

[344] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 19.

التالي: من الكون إلى الله تعالى الخالق، من نظام الكون إلى الله تعالى المقدر، آفاق الكون وعظمة الخالق المدبر[345]، وقد أكثر من هذا نظرا للصراع الذي عايشه ما بين الحداثة المادية وقضية الإله الخالق والأديان.

1- دليلا الخلق والتدبير: يرى المبارك في كتابه عن العقيدة في القرآن الكريم أن دلائل إثبات وجود الله تعالى في القرآن الكريم تعود إلى اثنين، الأول: دليل الخلق من عدم، والثاني: تنظيم الكون وتقدير حوادثه[346]، قال الله تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [الرعد: 2].

2- دليل الفطرة: وأما الدليل الثالث الذي أشار إليه المبارك في كتابه "نحو إنسانية سعيدة" فهو دليل الفطرة، وهو متضمن في الأنفس الوارد ذكرها في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: 53]، 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 إنسانا[347].

والإنسانية أفرادا وجماعات وشعوب لا بد لهم من إله يعبدونه وذلك هو الإله الحق الله سبحانه وتعالى، فإن استغنوا عن عبادته فهم لا بد يعبدون شيئا آخر، إذ لا يمكن للإنسان أن يعيش دون إله يعبده ويقدسه، لأن ذلك جزء من تكوينه وخلقه[348].

3- 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

---

[345] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة**، 21 – 38.

[346] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 20 – 22.

[347] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة** ص 73. فتيحة دوار، **الدرس العقدي عند محمد المبارك** 137.

[348] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة**، ص 76.

أيضا على صفتي التقدير والتدبير، وهما بدورهما تدلان عقلا 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"[349]، وهما تقتضيان عقلا الكثير من الصفات التي جاءت بها النصوص من الحياة والإرادة والقدرة على الخلق والإحياء والإماتة والعلم والحكمة والقيومية والسمع والبصر والإحاطة بخلقه[350].

4- 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 لضرورة وجود خالق قدر خطته، وكلمة التقدير ومشتقاتها تأتي بعد كلمة الخلق مقترنة بها لتعبرا معا عن فكرتي الخلق أولا والتقدير ثانيا، لينتقل إلى الحاجة إلى خالق لأصل الشيء مقدر لسننه وقوانينه"[351].

ويستدل المبارك لهذه الصفة بآيات كثيرة منها قول الله تعالى: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا﴾ [النمل: 60]، وقوله سبحانه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: 2].

5- الله الخالق لا يشبه خلقه: من أصول عقيدة الإسلام عدم مشابهة الله لشيء من خلقه. يسوق المبارك هذه القضية بطريقة عقلية أثناء تفريقه بين العلل والأسباب التي تكون من جنس المسببات وبين الخالق الذي هو خالق فقط ليس علة ولا سببا، وكونه خالقا موجدا من

---

[349] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم** ص 24.

[350] **المرجع السابق**، 30 و31.

[351] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 27.

عدم فإن هذا يعني أنه مختلف عن خلقه، يقول المبارك في سياق جدل عقلي مع الذين يقولون بقوة الطبيعة، واصفا الله سبحانه أو قدرته على الخلق: "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"[352].

6- الله الواحد: إن الحديث عن عدم مشابهة الله سبحانه لخلقه يقودنا إلى الحديث عن التوحيد، تلك الصفة المركزية في عقيدة الإسلام التي تميزه عن مجمل الديانات التي تلوثت بالشرك، ويرى 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، فما من قاعدة من قواعد العبادة والتشريع في الإسلام إلا وفيها أثر من مفهوم توحيد الله، لهذا منع الإسلام العبودية السياسية والاقتصادية والاجتماعية وأسس نظاما أخلاقيا وتشريعيا يقوم على المساواة بين البشر، ورفض عبادة الإنسان أو أي جزء من أجزاء الطبيعة، ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [فصلت: 37].

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 بشرا 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: 64]. وعقيدة الإسلام هذه تعني وحدة الخالق في مقابل وحدة المخلوقات وتساويها كما يعبر المبارك، 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[353].

---

[352] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة**، 23.

[353] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة**39 – 45.

الفرع الثاني: أركان الإيمان

يرى المبارك أن أركان الإيمان تترتب من حيث المركزية أو الأهمية، فهو يقدم الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر، ثم الإيمان بالرسل[354]، ثم يليها الإيمان بالملائكة والكتب كنتيجة للإيمان بالنبوة، وأما موضوع القدر فيتحدث عنه في معرض بيان صفات الله، وبيان شكل الصلة بين الله تعالى وخلقه، فهو شيء منبثق عن الإيمان بالله تعالى إلها خالقا قديم الصفات منزها عن كل نقصان وليس شيئا مستقلا، يقول المبارك: "إن الأصول الأساسية للعقيدة الإسلامية هي الإيمان بالله تعالى والحياة الآخرة، ثم الاعتقاد بالنبوة لكونها طريقا إلى معرفة الحقائق الغيبية والصلة بين الله وعباده"[355].

الركن الأول: الإيمان بالله: إن الله الخالق هو المحور الذي تدور حوله العقائد، وهو المنتهى الذي تصل إليه مباحث العقيدة، فكيف انتقل المبارك من إشكاليات 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 وغيبي ميتافيزيقي تقسيم شبه مجمع عليه بين حكماء البشرية وفلاسفتها قبل العصر الحديث، وإن كثر النكير عليه في ظل شيوع المذاهب المادية المعاصرة حسب المبارك، فالإسلام لا يقف في نظرته إلى الوجود عند حدود عالم الشهادة والحس وفي نطاق الكون المشاهد المتغير السائر وفقا لسنن، كما يقف الماديون. فوجود الكون نفسه يحتاج إلى تعليل، وحركته وسننه تحتاج إلى تفسير[356].

---

[354] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم** ص 10.

[355] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 128.

[356] **المرجع السابق**، 45.

ب- من قوة الكون إلى الله تعالى:

يرى الماديون أن في الطبيعة قوة تحركها. المبارك لا يقول إن هذه القوة اسمها الإله، كما شاع في 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 موجِد"، ويقول عن قوة الكون الكامنة وما فيها من قوانين دقيقة: "والقانون نفسه ليس إلا حادثة مصنوعة، وارتباطا بين أمرين أو أمور متعددة يحتاج إلى مقنن له وخالق لما يتضمنه من ارتباط أو اقتران منتظم بين أجزاء هذا الكون"[357]، قال الله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: 35]، ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل: 17]، والخلق هو الإيجاد من العدم، والإنسان يصنع شيئا من شيء موجود سابقا ولا يخلقه خلقا، 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.

ج- أدلة إثبات وجود الله تعالى:

وإن كان المبارك يعرض أدلة متنوعة لإثبات وجود الله ومنها دليل الفطرة، فإنه يرى أن الأساليب الأشهر والأكثر ورودا في إثبات وجود الله تعالى في القرآن الكريم تعود إلى دليلين اثنين أساسيين، الأول: دليل الخلق من عدم، والثاني: تنظيم الكون وتقدير حوادثه[358]،

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. 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 والمسبَّب لا تقف عند المظاهر، وهذا الوقوف على فيزياء الكون لا يمكن أن يقنع العقلاء، فمن

---

[357] **المرجع السابق**، 46

[358] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 20 - 22

الذي جعل في هذا السبب خاصية التأثير؟ ومن الذي جعل في المتأثِّر القابلية لهذا التأثُّر؟ يقول المبارك: "إن أثر أي سبب في هذا الكون بمسببه وعلاقته به ليس أكثر من أثر الإنسان في إنبات الزرع حين يزرعه"[359].

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 دون دخول في أنواعها أو الخلافات التي وقعت بين أهل السنة أو بينهم وبين غيرهم، ويعرض لها ضمن سياقات معرفية معاصرة لا تشعر القارئ غير المختص إلى أنه يتكلم في مسائل من أخص مسائل علم الكلام، وهذا ذكر لأهم صفات الله الخالق التي تحدث عنها المبارك عند وصفه الله سبحانه وتعالى.

1- 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 لسننها وأسبابها"[360].

ومن مخالفة الخالق لخلقه عدم جواز إطلاق لفظ العلة أو السبب عليه، كما فعل بعض الفلاسفة، إذ إن إله الفلاسفة علة نهائية أو نوع من القوة الكامنة غير المدركة، وهي نفسها بحاجة إلى تفسير كونها غير واعية، ولذلك لا يطلق على الله تعالى في الإسلام مصطلح علة أو سبب، إذ هو خالق الأسباب والعلل ومقدرها وفق نظام خاص[361].

---

[359] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 47

[360] **المرجع السابق**، 45 - 49

[361] **المرجع السابق**، 49

2- صفات القدرة والعلم والحياة: من خلال الاستدلال بالكون أيضا 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"[362]، قال الله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: 14].

3- 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، فلا بد أن يكون الوجود الذي أوجدها متصفا بصفات أعلى منها"[363]، 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.

4- الوحدانية: عقيدة الإسلام هي عقيدة التوحيد، وهي أخص خصائص عقيدة الإسلام التي تميزه عن غيره، وإن ما يدل عليه الكون من كمال الخالق ليقتضي إضافة إلى ما سبق من صفات، صفة الوحدانية، فمن كمال الله تفرده ووحدانيته، فلا يحتاج شريكا في خلقه أو قدرته. ما دليل ذلك؟ "إنه لو وجد له ند وشريك لأمكن الاستغناء عنه بشريكه فلم يعد وجوده لازما وواجبا"، وثمة دليل آخر على الوحدانية يسوقه المبارك بقوله: " لو وجد له شريك لوجب أن يكون تشابه المثلين ناشئا عن وجود آخر أوجد التماثل والتشابه، فلا يكون أحدهما إلها خالقا"[364].

فصفة الوحدانية تنبني على اقتضاء العقل احتياج الكون إلى خالق قائم بذاته غير محتاج

---

[362] **المرجع السابق**، 49

[363] **المرجع السابق**، 49 و50.

[364] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 50

إلى غيره، كما يقتضي أيضا أن يكون هذا الخالق واحدا لأن التعدد يعني إمكان الاستغناء عن واحد من المتعددين، وهذا يعني النقص، ولا يمكن للإله الخالق الذي يثبته العقل أن يكون ناقصا. وقد سبق تفصيل أوسع عن التوحيد عند الحديث عن الإله الخالق كموضوع في العقيدة.

6- صفات الله تعالى في القرآن: ومن الصفات التي ذكرها القرآن الكريم للخالق سبحانه، مترتبة على النظر العقلي في خلقه، القيومية والخلق والتقدير والعلم والإحاطة والإرادة والملك والسمع والبصر وغيرها مما حفل به القرآن الكريم[365].

ويتضح من تقرير المبارك صفات الله أنه لا يميل إلى الجدل عند كل صفة بل يعرض للجدل في الموضوع الذي ورد فيه ضمن سياق الجدل المعاصر، ثم يسوق باقي القضايا كمسلمات كونها مترتبة على التسليم بدليل ما سبقها، ويستعيض عن تكرار الجدل بالتنقل بين خطاب وجدان الإنسان وعاطفته وعقله على طريقة القرآن الكريم في عدم الاقتصار على النقاش العقلي المجرد. ومن صفات الله المذكورة في القرآن صلته بين الله وعباده، يقول المبارك: "لصفات الله المنبثة في القرآن الكريم إيحاءاتها في نفس المؤمن، فالله رحيم ترجى رحمته، ومنعم تشكر نعمه، وعفو يقبل التوبة من عباده، وقدير تبعث على التفكير قدرته، وعظيم يسجد لعظمته"[366].

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 في إثبات الآخرة طريقان عقليان، مباشر: ببيان إمكان الحياة الآخرة، وغير مباشر مترتب على تصديق ما قالته الرسل الذين ثبتت نبوتهم بالعقل.

أ- أدلة إمكان الآخرة

بحسب المبارك تَضَمَّن دليل إمكان الآخرة في القرآن مجموعة من الأفكار والدلائل من

---

[365] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 51

[366] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 41

أهمها:

1-الاستدلال بدورة حياة النبات وموته ثم حياته على إمكان جريان ذلك على الإنسان.

2- 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:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [الحج: 5].

3- من خلق أول مرة يستطيع أن يخلق ثانية، ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: 20].

4- 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: 115][367].

5- 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 أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ * بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ * يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ﴾ [القيامة: 3-6][368].

ب- دليل تصديق الرسل عليهم السلام

هو طريق الأنبياء الذين ثبت صدقهم بالعقل، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ

---

[367] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة**، (52-53). **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 146 - 148

[368] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة**، (53). **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 148

الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: 51][369].

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 يوما 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 بعضها بعضا 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[370].

يتوسع المبارك أثناء الحديث عن الآخرة في العقيدة الإسلامية في الحديث عن حقيقة الآخرة في القرآن والسنة، ويعرض لبعض المسائل الخلافية في علم الكلام دون ذكر وجود خلاف فيها، كما يتحدث عن أثر الإيمان بالآخرة على سلوك المؤمن، إذ يرى كل ذلك جزءا من العقيدة لأنه يتضمن تقارير الإسلام عن نظرته إلى الوجود والإنسان[371].

إن الآخرة لا تعني البعث فقط، بل تبدأ من الإيمان بما ورد من حال الإنسان بعد 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 أمور، وإنما يأتي الإيمان بما فيها تبعا للإيمان بالأنبياء[372]. وتتضمن المعرفة السمعية للآخرة –كما يرى المبارك – أربع مراحل، هي مرحلة ما

---

[369] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 149

[370] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة** ص (52) **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 150

[371] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 135 - 159

[372] **المرجع السابق**، 140

بعد الموت ثم اضطراب نظام الكون، فالحشر، فالحساب والجزاء[373].

الركن الثالث: الإيمان بالرسل عليهم الصلاة والسلام: في حين اهتم المبارك في معظم كتبه بقضية الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر، والحديث عن الله تعالى والكون والإنسان في القرآن، وأشار باقتضاب إلى مباحث النبوة وما يتعلق بها، أو كتب عنها دون توسع، فإنه قد توسع في ذلك في بعض كتبه وعلى رأسها نظام الإسلام، فخصص لها ما يقارب ربع الكتاب، ناقش فيها قضايا النبوة والوحي من جميع جوانبها التي ناقشها القرآن أو يجري الحديث عنها في العصر الحديث مبينا ما قدمه الإسلام في ذلك، وكل ذلك بلغة علمية معاصرة تتداخل فيها مفاهيم الإنسانية المعاصرة بحقائق القرآن الكريم.

المدخل إلى النبوة كما يعتمده المبارك هو الحديث عن عالمين يثبتهما العقل كما أثبتهما القرآن هما عالم الشهادة وعالم الغيب، وإذا كانت أداة معرفة عالم الشهادة العقل وطريقه التجربة وأعوانه الحواس، فإن عالم الغيب طريق معرفته الكشف الروحي أو الوحي الذي يمثل أكمل أشكاله وأرفعها[374]، يشبه المبارك العالم المادي بسفينة صغيرة تجري في بحر لا متناهي تحيط به عوالم وعوالم، الماديون يكتفون بعلم ما في السفينة ويرون أنه مبلغ العلم وللمعرفة، بينما ينطلق المؤمنون نحو عوالم لا يدركها الماديون بواسطة الأنبياء المتصلين بالوحي الذي يخبرهم عن عوالم لا تدركها عقول البشر المحدودة وحواسهم الناقصة[375].

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 ذي المواهب الروحية القوية التواصل مع ذلك العالم، ممن قال بذلك الدوس هكسلي وإليكسيس كاريل[376].

يميل المبارك في موضوع النبوة إلى أن العقل الإنساني بسبب من مخالطته للحياة المادية غير

---

[373] **المرجع السابق**، 140 - 141

[374] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 83 و95.

[375] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة**، 62-65.

[376] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 94.

قادر على الوصول بنفسه إلى الإيمان الصحيح، ولهذا لطف الله تعالى به فأرسل له النبوات، وهذا خلاف ما شاع عند جمع من فلاسفة المسلمين ومتكلميهم من أن العقل يستقل بالمعرفة كما في حكاية ابن الطفيل الشائعة بين المسلمين[377]، 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 نمى فيها تدريجيا خلافا لما يتصوره البعض من كونه ولد معلما، فإنه في الوقت ذاته يؤكد الحقيقة التي ذكرها القرآن من أن التوحيد الذي هو أسمى ما امتلكته البشرية كان سابقا 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[378].

يعرف المبارك الأنبياء بقوله: "أفراد من البشر هداهم الله تعالى إلى الصراط المستقيم واصطفاهم واجتباهم وأرسلهم لهداية الناس وليكونوا لهم قدوة"[379]، قال الله تعالى فيهم: ﴿وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: 87].

وفي تعريف القرآن بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام يجد المبارك أنه يؤكد على صفتين فيهم، الأولى: كونهم بشرا والثانية: كونهم كاملين وقدوة لبني آدم، أما الخصيصة الأخرى التي أكدها القرآن فهي كونهم درجات، ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [البقرة: 253]، فليس من أرسل إلى قومه فقط أو إلى مائة ألف يتساوى مع من أرسل للعالمين[380].

أ- صفات الأنبياء

بالنظر إلى الخصائص الذاتية للأنبياء ذكر المبارك أنهما اثنتان، بشريتهم وكمالهم الذي

---

[377] ابن الطفيل، **حي بن يقظان**، ط:1. (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2012م)، 30.

[378] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 90

[379] **المرجع السابق**، 91 و92

[380] **المرجع السابق**، 93

يجعلهم قدوة للناس، ولكن بالنظر إلى الصفات العامة للأنبياء يرى المبارك أنها تعود إلى صفتين، الأولى: كونهم بشرا كاملين معصومين، الثانية: أنهم مرسلون من الله تعالى يتلقون وحيه، قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [فصلت: 6][381].

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 يثبته، وهنا احتيج للحديث عن دلائل صدق النبوة[382]. أما باقي صفات الأنبياء التي تذكر في كتب العقيدة، وهي: الصدق والأمانة والعصمة والفطنة وغيرها، فيسوقها المبارك ضمن دلائل صدق الأنبياء عند الحديث عن صفة الكمال البشري التي ميزهم الله بها[383].

ب- دلائل صدق النبوة

دلائل صدق الأنبياء نوعان، الأول: صفات الصدق الطبيعية والأخلاقية التي اتصفوا بها، الثاني: المعجزات.

1- صفات الصدق: اعتمد البشر طرقا غير مباشرة للتحقق من صدق الأخبار، وذلك بالتحقق من الشروط التالية، أولا: أن يكون الناقل صحيح العقل سليم التفكير، ثانيا: أن يعرف بالصدق والأمانة والاستقامة. إن العقل البشري يصدق أن من اجتمعت فيه هذه الشروط يصدَّق 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[384].

2- 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 بِالتَّحَدِّي مَعَ

---

[381] **المرجع السابق**، 97 - 101

[382] **المرجع السابق**، 104

[383] **المرجع السابق**، 98

[384] **المرجع السابق**، 104 و105

عَدَمِ الْمُعَارَضَةِ[385].

يرى المبارك أن المعجزة ممكنة عقلا واقعة فعلا، ولها من جهة العلم تفسيران، الأول: إما أنها 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[386].

وفي سياق الحديث عن المعجزة يرى المبارك أن منهج القرآن في الهداية كان دعوة الناس إلى التفكر فيما اشتمل عليه من أصناف الهدايات بدل الانشغال بطلب المعجزات، ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ (٥٠) أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: 50-51][387]، 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، كتاب خاتم الأنبياء صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم.

ج- النبوات السابقة وخاتم النبوات

كانت الجماعات البشرية الأولى تعيش في بيئات منعزلة متباعدة، وفي عصور متطاولة تكونت لدى الكثير منها عقائد ابتدائية خاطئة، كتأليه الشمس أو القمر أو الشجر، فتفضل الله تعالى على خلقه الإنسان بأن أرسل في كل أمة منهم رسولا يحدثهم بلسانهم ويدعوهم إلى رشادهم، ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: 24].

ولما ارتقى العقل البشري وتطور متجاوزا مرحلة طفولته، والتقت أمم الأرض ببعضها واتصلت بالتجارة والسفر أو الغزو أو تناقل العلوم احتاجت إلى شريعة تناسب ما وصل إليه

---

[385] شمس الدين السفاريني الحنبلي، **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية**، ط:2. (دمشق: مؤسسة الخافقين، 1982م)، 290/2.

[386] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 105 و106

[387] **المرجع السابق**، 108.

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 وسلم النبوة التي ختم الله تعالى بها الرسالات[388].

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 أنه يشعر بوحدة الجنس البشري، وكان من قبل لا يشعر إلا بانتمائه إلى عشيرته وقوميّته، حتى الأنبياء كانوا مرسلين كلاً إلى قومه"[389]، بينما أرسل محمد صلى الله عليه وسلم إلى البشر كافة. ومما تميز به الإيمان بالأنبياء أن الله تعالى لم يجعل الإيمان بهم وبخاتمهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم إيمانا عقليا بحتا، بل طالب المؤمنين بأن تتصل أسبابهم بأسبابه عن طريق محبته واحترامه والاقتداء به وتقديمه على النفس والمال والولد[390]، ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: 6].

هـ- التمييز بين الصلة بالله تعالى والصلة بالأنبياء

"الصلة بالله تعالى صلة فريدة لا تماثلها صلة أخرى، فهي صلة عبودية، وليست كذلك الصلاة الأخرى، فصلة الإنسان بالأنبياء هي صلة اهتداء بهديهم واقتداء بسيرتهم وطاعة لتعاليمهم وحب لأشخاصهم وصفاتهم، والأنبياء أنفسهم عباد لله كما وصفهم القرآن"[391]، 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 اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: 36].

---

[388] **المرجع السابق**، 109 – 110.

[389] محمد المبارك، **المجتمع الإسلامي المعاصر**، 50.

[390] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 125

[391] **المرجع السابق**، (66).

الركن الرابع: الإيمان بالكتب: لا يخصص المبارك فصولا أو مباحث للحديث عن الكتب السماوية، في سياق حديثه عن أركان الإيمان، رغم أنه كتب كثيرا عن القرآن في مؤلفاته، وكان هو المنبع الذي يصدر عنه في كل ما يقول. ويرى أن الإيمان بالكتب والغيب والوحي يأتي تبعا للإيمان بالنبوات كما وضح في نتائج النبوة[392]، ولهذا لم يخصها بالحديث. ومع تفهم وجهة النظر هذه إلا أنها تبقى إشكالا كبيرا بالنظر إلى المنهج الذي اتبعه، وهو اتباع القرآن، فأينما تكلم القرآن تبعه وأينما سكت القرآن توقفنا، فقد تكلم القرآن كثيرا عن الكتب، ولم نجد ما يوازيها في كتب المبارك، باستثناء القرآن الذي يشكل مركز ما كتبه ومحوره.

الركن الخامس: الإيمان بالملائكة: ذكر القرآن الكريم الإيمان بالملائكة من ضمن أركان الإيمان الأساسية، وإن لم يكن قد أعطاها من الحديث ما أعطى الإيمان بالله واليوم الآخر ورسله، ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ [البقرة: 285]. وفي كتابه نظام الإسلام تكلم المبارك عن الملائكة، وأتبع ذلك بالحديث عن الجن والشياطين وإبليس، باعتباره 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 ناقضا هذه العقيدة مبينا أن الملائكة ليسوا إلا نوعا من المخلوقات التي خلقها الله"[393].

يذكر المبارك للملائكة صفات حسب القرآن هي:

1- الملائكة مخلوقات خاضعة لله مطيعة لها وبهذا كرمهم الله، ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: 26].

2- أمرت الملائكة بالسجود لآدم ولم يؤمر البشر بالسجود للملائكة أو الخضوع لهم،

---

[392] **المرجع السابق**، (126).

[393] **المرجع السابق**، (128)

وقد أوجب الله على البشر تعظيمهم لما هم عليه من طاعته، ولما كلفهم به من أعمال جليلة، ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: 50]، وليس لأن لهم سلطانا على البشر كما كان يحسب البعض.

3- الأعمال التي كلفت بها الملائكة من أنواع الأعمال المتصلة بالغيبيات كتبليغ الرسل إرادة الله ورسالاته، ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [النحل: 2].

4- يرى المبارك أن القرآن لم يذكر صلة للملائكة بالعالم المحسوس وحياة البشر الظاهرة، وإنما صلتهم بهم من ناحية الأمور الغيبية غير الحسية، كتسجيل أعمالهم وتوفي أرواحهم، ﴿إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ * مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: 17-18]، وأما ما ورد في نصرة الله المؤمنين بالملائكة، فإنه من قبيل المعجزة وليس أصلا، ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِأَلْفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ [الأنفال: 9].

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 يثبتها ولا ينفيها 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"[394].

الركن السادس: الإيمان بالقدر: إن تقرير صفة التقدير وتفسيرها لبيان العلاقة بين الله وخلقِه ليس مهما لإقناع غير المؤمن بعقيدة الإسلام، بل هي ضرورية للمسلم أيضا ليفهم العلاقة بينه وبين الكون والله تعالى، ويعرف معنى القدر. إن مفهوم القدر بحسب المبارك امتداد لصفة التقدير، فقدر الله تعالى في خلقه يجري وفق سنن وخطط، يقول المبارك: "فالله خلق المخلوقات وقدر لها خطتها وسننها ثم هداها ووجهها للسير وفق تلك الخطة المرسومة والسنة

[394] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 128.

المقدرة"[395] ﴿خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ * ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾ [عبس: 19-20].

والمبارك بهذا يخرج القدر من حيز المجهول والتصورات الغيبية المختلفة التي طرحها العلماء، وفيها كثير من الحوادث العشوائية وغير معروفة الأسباب التي تقع للإنسان قدرا، إلى الشهود العقلي الذي يجعل لكل شيء سببا 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 عن الله تعالى والكون والإنسان والعلاقة بين هذه الثلاثة وفق التقرير القرآني[396].

فمواضيع العقيدة الثلاثة، الله والكون والإنسان لا يمكن الحديث عنها بشكل منفصل، بل بشكل متكامل، فالله هو خالق الكون والإنسان، والإنسان عبد الله ولكنه في الوقت ذاته مسخِّرٌ للكون بما آتاه الله من علم وفكر وقوة. ولكن ما النظم التي تضبط هذه العلاقات وتحكمها وفق القرآن الكريم؟ هذا ما سيجري الحديث عنه في هذا المقام.

أ- العلاقة بين الله تعالى والكون:

العلاقة بين الله تعالى والكون تتلخص في كون الله تعالى خالقه ومقدر وسننه ومالكه القادر عليه، المتصرف فيه إبقاء وإفناء وواضع 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 وإفنائه"[397]. ويلخص المبارك هذه العلاقة من خلال عدة ملامح أبرزها:

1- الله تعالى خالق الكون ومالكه:

العلاقة الأولى بين الله تعالى والكون هي أن الله خالقه، والكون مخلوقه من العدم، ولكل

---

[395] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 29.

[396] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 19-20.

[397] **المرجع السابق**، 52.

من الخالق والمخلوق صفاته وقوانينه، ولهذا لا يمكن أن يكونا شيئا واحدا أبدا يقول المبارك: "إن الله تعالى بالنسبة إلى الكون خالقه من العدم، والفصل بين الله والكون في كون الله خالقا والكون مخلوقا فكرة أساسية في الإسلام تقوم عليها فكرة التوحيد"[398].

وفي مسألة الخلق يؤكد المبارك على الفرق بينه وبين العلة والسبب، إذ العلة والسبب جزءان من الكون بخلاف الخالق سبحانه، والله تعالى منفصل في وجوده عن الكون فليس هو جزءا منه ولا علة ولا سببا بل هو خالقه وخالق العلل والأسباب والقوانين، وكلها خاضعة له[399].

2- الكون وخالقه بين الإسلام والديانات الباطلة

يعبر المبارك عن الكون مرة باسمه ومرة باسم الطبيعة، حسب السياق الذي يجري الحديث عنه، 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 عبثا تسفي بها الأرواح أو تدمرها أهواء آلهة غاضبة وراضية، فما أجمل تلك الصور التي عرضها علينا القرآن الكريم لينقلنا منها إلى خالقها! إنها بعيدة عن الطبيعة التي عرضها اليونان قديما على الناس ملأى بالأساطير لا تعرف إلا أهواء متعددة لا ضابط لها ولا نظام. وبعيدة كذلك عن تلك الطبيعة التي صورتها خرافات العرب قبل الإسلام بغيلانها وأرواحها[400].

3- التقدير والنظام في الكون:

إن من أهم ما يميز علاقة الكون بخالقه بعد كونه مخلوقا، أنها علاقة منتظمة حسب القرآن الكريم، وليست علاقة انتقائية، وهذا ليس تحديدا لقدرة الله تعالى فالله يفعل ما يشاء في خلقه، ولكن النظام هو ما شاع في الحديث القرآني عن العلاقة بين الكون وخالقه، يقول المبارك: "فكم

---

[398] محمد المبارك، **الإسلام والفكر العلمي** 45

[399] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 52

[400] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة**، 26.

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؟"[401].

4- السببية باعتبارها قانونا من قوانيين الله تعالى في الكون:

من صفة التقدير في حق الله تعالى ينتقل المبارك إلى الحديث عن السببية كأداة لصفة التقدير، ويرى أن القرآن نص على مفهوم السببية، أو مفهوم الاقتران في كثير من آياته، من خلال سرد حوادث متعاقبة وربط الحوادث ببعضها وبيان اطرادها، كما في قوله تعالى: ﴿يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ﴾ [النور: 43] [402].

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، وما يحكم علاقاتها من قوانين الاقتران والترابط والسببية[403].

ب- 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 الأخرى ونهايتها، كما أنها تختلف تماما عن باقي الصلات إذ تتلخص في كونها "عبودية لله" بخلاف باقي صلات الإنسان بما حوله التي لا تصل مهما علت إلى درجة العبودية، ولهذا قدمها القرآن على كل ما عداها، ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ الله وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ الله بِأَمْرِهِ وَالله لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: 24]،

1- صلة الإنسان بخالقه أسمى الصلات:

يقول المبارك: "إن صلة الإنسان بالله تعالى هي نهاية جميع الصلات والغاية التي ترتقي

---

[401] **المرجع السابق**، 26 و27.

[402] محمد المبارك، **الإسلام والفكر العلمي** 51 – 54

[403] **المرجع السابق**، 59

إليها، فصلة الإنسان بأهله وأسرته وعشيرته وقومه وببني جنسه من البشر وبماله ومسلكه المادي والمعنوي، إن هذه الصلات كلها مخلوقة لله متفرعة عن الصلة به"[404].

هذا ما يميز نظرة المبارك عما تذهب إليه بعض الاتجاهات المسلمة التي طغى على خطابها الحديث عن الجانب المادي من العلاقة بين الله تعالى والإنسان والكون.

2- الفرق بين صلة الإنسان بالله وصلته بغيره:

إن صلة الإنسان بخالقه تختلف عن كل الصلات الأخرى بما فيها الصلة بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فصلة الإنسان بخالقه صلة عبودية، بينما صلته بالأنبياء – وهي أعلى الصلات الإنسانية البينية – صلة اهتداء بهديهم واقتداء بهم وطاعة لتعاليمهم وحب لهم أشخاصا وصفات، ولكنها ليست صلة عبودية، ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: 172]، ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: 1]. ومما تتميز به صلة الإنسان بربه في الإسلام كونها صلة مباشرة، فالإنسان يتوجه إلى خالقه مباشرة فيدعوه ويصلي له ويخاطبه ويستغفره، ويوم القيامة سيقف أمامه ليسأل عنا قدم، وهذا بخلاف ما شاع في بعض الأديان من اتخاذ وسائط بين الله وعبده[405].

3- العبودية كجامع 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 خالقا وإلها، والاعتراف بعظيم قدرته وفضله وخشيته ومراقبته والشعور بالمسؤولية أمامه، وعبادته وحبه والتفكر في آياته، ورفض الخضوع لأحد سواه[406].

4- خصائص العلاقة بين الإنسان وخالقه:

يذكر المبارك ثلاث خصائص لعلاقة الإنسان بربه، هي: 1- قابليتها للزيادة أو النقص،

---

[404] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، ص (66).

[405] **المرجع السابق**، 66.

[406] **المرجع السابق**، 68 – 71.

2- وكونها متبادلة بين الإنسان وربها، 3- وتضمنها التكليف من قبل الله تعالى والحرية والمسؤولية من جهة الإنسان.

الأولى: قابلية صلة الإنسان بربه للزيادة أو النقصان: يرى المبارك أن كل المعاني التي يتضمنها مفهوم العبودية من اعتراف بألوهية الخالق وتقديره لما خلق وشكره ومحبته والتوكل عليه وذكره والخضوع له والشعور برقابته وعلمه؛ هي معاني قابلة للزيادة والنقص، يقول المبارك: "كل معنى من المعاني التي ذكرناها وكل شعور من تلك المشاعر القدسية يمكن أن يكون سطحيا ضعيف الأثر سريع النسيان، كما يمكن أن يقوى ويشتد في النفس"[407]، وهو هنا يتحدث عن مسألة زيادة الإيمان ونقصه، ويبين أنه يذهب إلى تفاوت درجات الإيمان دون دخول في خلافيات المسألة، أو إشعار القارئ بذلك.

الثانية: كونها متبادلة بين الإنسان وربه، ويستدل لها بقوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: 54]، وقد وصف الرضى بما وصف به الحب فقال الله تعالى: ﴿رَضِيَ الله عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المجادلة: 22][408].

الثالثة- التكليف من الله تعالى والحرية والمسؤولية من الإنسان. لعل هذه الخصيصة الثالثة هي أهم ما ناقشه علماء العقيدة الإسلامية من هذه الخصائص، إذ نوقشت تحت ركن الإيمان السادس وهو الإيمان بالقدر، كما نوقشت في مسألة خلق أفعال العباد وما جرى فيها من خلاف بين فرق أهل الإسلام، والمبارك في هذه المسألة له تقرير خاص يختلف عن المشهور عند أهل السنة، وإن كان لا يخرج عنه. وبعد أن يقرر المبارك هذه الحقيقة ويذكر أن بعض ما يحيط بالإنسان ويجري معه ليس باختياره يقول: "والإنسان من جهة أخرى خلْق له قدرة وإرادة حرة مختارة، تختار ما تريد من الأفعال والتصرفات دون إكراه ولا إجبار"[409].

يستدل المبارك لحرية الاختيار التي يذكرها بآيات كثيرة مثل قول الله سبحانه وتعالى:

---

[407] **المرجع السابق**، 71 – 72.

[408] **المرجع السابق**، 72.

[409] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 73 – 74.

﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: 10]، وقوله: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: 29].

ج- 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 وذللها له[410]. يتساءل المبارك كثيرا؛ ما موقع الإنسان في هذا الكون، وما صلته بالكون وأجزائه، وما صلته بالإله خالق الكون؟ ويجيب عن هذه التساؤلات التي تشغل الإنسان المعاصر من 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 سابقا.

1- موقع الإنسان من الكون:

يرى المبارك أن علاقة الإنسان بالكون متركبة 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 وكرمه بالعقل والخلقة السوية، فكان قابلا 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: 1- صلة الاستثمار والانتفاع والتسخير لمنافعه ومصالحه، 2- وصلة الاعتبار والتأمل والتفكير في الكون وما فيه"[411].

2- تسخير الكون للإنسان

إن عرض قضايا الكون في القرآن الكريم تتضمن دائما توجيها للإنسان للانتفاع بما في

---

[410] **المرجع السابق**، 65.

[411] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 59.

الطبيعة مع إغرائه بما فيها من فوائد ومنافع، وقد سمى القرآن هذا النشاط الإنساني، "ابتغاء من فضل الله"[412]. وإن الإنسان إذ 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 مستثمرا لسنن الله تعالى التي اكتشفها لا موجدا ولا واضعا لها، ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [الواقعة: 63-64])[413].

وقد جرت آيات القرآن غالبا على ألا تَذكر جزءا من أجزاء الكون إلا وتشير إلى ما فيه للإنسان من منافع[414]، 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: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ (٥) وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ [النحل: 5-6]، وقال في تسخير البحر: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 14]، وقال في سورة الملك عن تسخير الأرض: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: 15][415].

3- الكون منطلق الإنسان إلى الله تعالى:

لقد جعل القرآن الطبيعة منطلقا للإنسان ليتعرف على ربه، ولهذا كان من خصائص العرض القرآني للكون أنه قرن ذكر آياته دائما بالألفاظ الدالة على التفكر[416]، يقول المبارك:

---

[412] محمد المبارك، **نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث**، 34.

[413] المرجع السابق، 32.

[414] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 59.

[415] محمد المبارك، **الإسلام والفكر العلمي** ص 41. وقد نبه المبارك هنا على أن مبدأ التسخير في العقيدة الإسلامية، يختلف عن بعض توجهات الفلسفة التي تجعل الكون مخلوقا من أجل الإنسان ومنافعه حصرا، وتسمى "مركزية الإنسان".

[416] **محمد المبارك، الإسلام والفكر العلمي**، 37

"الجانب الثاني من صلة الإنسان بالكون أو الطبيعة هو اتخاذه مسرحا لتأمله وموضوعا لتفكيره"[417]. نجد ذلك في مثل قول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 11]، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: 4]، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: 13].

4- عبودية الإنسان لخالقه تعالى:

إن صلة الإنسان بخالقه تنطوي على كون الله خالقا، والإنسان مخلوقا عاقلا مفكرا، 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 أيضا[418].

5- 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 التفكر والتأمل سالفة الذكر، وقد ورد الحديث عن استخلاف الإنسان في هذه الأرض بكثرة في كلام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ [الأنعام: 165]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (إِنَّ الدُّنْيَا حُلْوَةٌ خَضِرَةٌ، وَإِنَّ الله مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا، فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ)[419]، قال المبارك: "لقد كرم الله الإنسان أو بني آدم في أن جعلهم خلائف الأرض أي مستخلفين عليها يتصرفون وينتفعون بها ويسخرونها لمصالحهم ومنافعهم"[420].

6- أثر العلاقة بين الكون والإنسان وخالقه على الحضارة:

الوثنية تأليه للطبيعة أو بعض أجزائها، والإسلام بالتوحيد قلب هذا المفهوم الخاطئ حيث

---

[417] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 60.

[418] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 71.

[419] مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، (4/ 2098)، وقد سبق تخريجه.

[420] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 57 – 58.

قرر أن الإنسان هو المسيطر على الطبيعة وليس العكس، وكلاهما مملوك لله، وهذا ما انعكس إيجابا 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 ومذللة وخاضعة للإنسان الحاكم عليها والمستثمر لها تغيير في مجرى الحضارة كلها" ثم يعقب: "وهنا تبدو قيمة التوحيد وأهميته الحضارية"[421].

رابعا: عقيدة القدر باعتبارها جزءا من العلاقات

جاء النص على القدر باعتباره ركنا من أركان الإيمان في الحديث النبوي الشريف، في حين لم ينص عليه كركن خاص في القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾ [البقرة: 177]، وجاء في سورة النساء: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: 136]. وإن لم ينص 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 البشر، قال الله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ [الأحزاب: 38].

والأستاذ المبارك ناقش القدر ضمن حديثه عن الله تعالى أو عن شرح العلاقة بين الله وعباده أو حديثه عن حرية الإنسان، ولم يناقش القدر باعتباره ركنا مستقلا، كما أنه في عرضه له انطلق من القرآن نحو السنة وليس العكس، ووسع معناه ليكون شاملا الكون والإنسان تبعا للقرآن، مما جعل عرضه له أوضح من طريقة مَن عرضه انطلاقا من السنة النبوية، أو ناقشه في مجال القضاء والقدر وأفعال العباد عند البشر فقط.

1- طريقة المبارك في عرض قضية القدر:

وردت تعاريف مختلفة للقدر عند أهل السنة، واختلف العلماء في كونه مرادفا للقضاء أو مختلفا فيه، قال الإمام ابن حجر: "وَالْقَدَرُ مَصْدَرٌ تَقُولُ قَدَرْتُ الشَّيْءَ أَقْدِرُهُ، إِذَا أَحَطْتُ

[421] محمد المبارك، **الإسلام والفكر العلمي**، 44.

بِمِقْدَارِهِ، وَالْمُرَادُ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلِمَ مَقَادِيرَ الْأَشْيَاءِ وَأَزْمَانَهَا قَبْلَ إِيجَادِهَا ثُمَّ أَوْجَدَ مَا سَبَقَ فِي عِلْمِهِ أَنَّهُ يُوجَدُ"[422]، وقال الإمام النووي قبله عن القدر: "وَمَعْنَاهُ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدَّرَ الْأَشْيَاءَ فِي الْقِدَمِ وَعَلِمَ سُبْحَانَهُ أَنَّهَا سَتَقَعُ فِي أَوْقَاتٍ مَعْلُومَةٍ عِنْدَهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَعَلَى صِفَاتٍ مَخْصُوصَةٍ فَهِيَ تَقَعُ عَلَى حَسَبِ مَا قَدَّرَهَا سُبْحَانُهُ وَتَعَالَى"[423].

لقد حاول المبارك نقل قضية القدر من اللامعقولية والتعقيد وتصور نزول "قضاء إلهي" غير مفهوم السياق عقلا – من غير أسباب ومقدمات – إلى المعقولية والبساطة كون قدر الله تعالى جاريا وفق سنن ذكرت في القرآن وليس عبر وقوع أقضية نازلة من عالم الغيب لا علاقة لها بواقع الكون والإنسان، ويعتبر المبارك موضوع القدر منبثقا عن صفتي التقدير والتدبير اللتين اتصف بهما الخالق كنتيجة لما نراه في الكون واتصافه بالعلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر. وهو ينطلق في حديثه عن القدر من خلال الوقوف على مشتقات التقدير الواردة في القرآن، ثم قراءتها في سياقها الذي جاءت به في كلام الله تعالى، ثم يعمد إلى ربطها بتفسيرات القدر المعروفة عند أهل السنة. والمبارك في هذا ينطلق من طريق يخالف ما سلكه كثيرون من العلماء انطلقوا من السنة للحكم على القرآن في قضية القدر، وليس العكس.

2– المدخل اللغوي القرآني إلى قضية القدر:

يقف المبارك على مشتقات الفعل "قدَر" 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 ومتممة لها لتعبرا معا عن فكرتي الخلق أولا والتقدير ثانيا، لينتقل بنا منهما معا إلى الحاجة إلى خالق لأصل الشيء مقدر لسننه وقوانينه"[424].

ويخلص المبارك إلى أن التقدير: جعل الشيء موافقا لقدر أو مقدار محدد. فتقدير الشيء

---

[422] ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، 1/ 118.

[423] يحي بن شرف النووي، **شرح النووي على مسلم**، ط: 2. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، 1/ 154.

[424] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم** 27.

بعد خلقه تحديد شكله وصورته وحركته وغير ذلك من صفاته ولوازمه[425]، قال تعالى: ﴿وَاللهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [المزمل: 20]، وقال عن أرض سبأ: ﴿وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ﴾ [سبأ: 18]، وقال عن خلق الإنسان: ﴿مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ﴾ [عبس: 19].

3- من القدر في الكون إلى القدر في الإنسان:

ومن مفهوم القدر في الكون ينطلق المبارك إلى الإنسان الذي هو جزء من الكون أساسا، 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"[426]، قال تعالى: ﴿مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ * ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾ [عبس: 19-20] ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [الأعلى: 2-3].

4- وجوه معالجة قضية القدر:

يعالج المبارك مسألة القدر وحرية الإنسان من وجوه عدة، للوصول إلى تصور متكامل عن المسألة، لا بد من ذكرها للتعرف على رؤية المبارك في ذلك:

أولا: خلق الله تعالى أنواعا من المخلوقات، وكلها لا تخرج عن إرادة الله تعالى ومشيئته، 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 أو بعبارة أخرى ما نسميه قوانين الطبيعة كالجمادات والنجوم والمعادن وغيرها، ومنها ما يخضع بقانون الغريزة كالحيوانات، أو يخضع بأصل الخلقة والتكوين كالملائكة الذين لا يعصون الله تعالى ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.

ثانيا: الإنسان خلقه الله تعالى بطبيعة مختلفة، فهو في بعض جوانب حياته كباقي أجزاء الكون خاضع لسنن الله تعالى دون قدرة عن الخروج عنها، فتنطبق 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،

---

[425] **المرجع السابق**، 27.

[426] **المرجع السابق**، 29.

قال الله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: 29].

ثالثا: حرية الاختيار التي تميز بها الإنسان هي من صنع الله تعالى وخلقه وإرادته، وكل ما يصدر عنها ليس خارجا عن مشيئة الله تعالى العامة، لأن هذه المشيئة هي التي قضت بخلق هذه الحرية.

رابعا: 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.

خامسا: سير الكون على نظام خاص ووفقا لسنن محددة كما وكيفا؛ هو جزء من القدر، والقرآن مليء بهذه المعاني، فالإنسان محاط بنظام كوني أو بقدر، أي بمجموعة من السنن والتقديرات والخطط، وحياته نفسها وحريته جزء من هذا النظام الكوني العام أو "القدر"، فما قُدِّر وفق سنن الله تعالى وقوانينه، فوقع تبعا لها هو التنفيذ أو القضاء.

سادسا: 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 تبعا لها، وعلم الله تعالى لا يقتضي الإجبار، ويمكن التمثيل له بعلم المعلم بنجاح أو رسوب تلامذته حتى قبل أن يختبرهم، ولله المثل الأعلى.

سابعا: أفعال الإنسان الاختيارية محاطة بسلاسل من القيود التي لا حول له فيها، فمثلا 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 شيئا من العدم"[427].

ثامنا: الإنسان رغم ما يحيط به من قيود وسنن أو من "أقدار" قد أعطاه الله تعالى إرادة

[427] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، (75).

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 أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: 21] ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 215] ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف: 14] ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَآبًا ﴾ [النبأ: 39].

تاسعا: إن الله تعالى إذ منح الإنسان حرية الاختيار فقد سهل له السبيل إلى ما يختار أيا كان اختياره، وفي هذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿وَيُضِلُّ اللهُ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم: 27] فهو بمعنى فسح الطريق لمن قصد الضلالة دون إكراه له على ذلك، وكذلك ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ [التغابن: 11].

عاشرا: في مقابل الحرية التي أعطاها الله تعالى للإنسان، وفي حدود القدرة التي منحه إياها جعله مكلفا ومسؤولا، ولو شاء الله تعالى إجبار الإنسان كما أجبر باقي الجمادات لفعل، ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: 9]، أي لجعل الهداية فطرة وطبعا أو غريزة في البشر، ولكنه أراد أن يتركهم لاختيارهم، ولهذا رد على المشركين حينما قالوا: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 148]. وهذا الاختيار القصد منه اختبار الإنسان وابتلاؤه كما يقرر القرآن الكريم.

أحد عشر: مسؤولية الإنسان أمام الله تعالى مسؤولية فردية ومباشرة، وحسابه حسابا فرديا، قال الله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: 38]، وقال: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: 95].

اثنا عشر: إذا كان ما يجري في الكون ضمن مشيئة الله تعالى؛ فإن ذلك لا يعني وقوف الإنسان أمامها موقف الراضي بها أو الموافق عليها كلها، بل ينبغي مواجهة الشر والفساد أيا كان، لأن مواجهته أيضا من القدر ولهذا حينما أنكر أبو عبيدة، على عمر – رضي الله عنهما – عدم دخول الشام لما فيها من الطاعون بقوله: (أَفِرَارًا مِنْ قَدَرِ اللَّهِ؟) أجابه عمر: (نَفِرُّ مِنْ

قَدَرِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ)[428]، وكذلك كان النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يستعيذ من الفقر والكفر وهما من خلق الله تعالى، فيقول: ((اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر))[429]، ولهذا كان حياة الرسول وأصحابه حافلة بمحاربة الوثنية والظلم والمفاسد وسعيا دائبا لإصلاح المجتمع[430].

4.2.3 المطلب الثالث: مقاصد العقيدة الإسلامية عند المبارك

إن عقيدة الإسلام عقيدة عملية فاعلة، وليست فلسفة نظرية، وفاعليتها 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 عايشوا نزول القرآن وعبر عنها ربعي بن عامر في رده على قائد الفرس حينما حاول إغراءهم بالمال، ذلك القول الذي لا يفتأ المبارك يردده فيما يكتب معتبرا إياه خلاصة مقاصد عقيدة الإسلام[431].

كانت مقاصد العقيدة الإسلامية واضحة في أذهان المسلمين الأوائل، وعبروا عنها بطرق مختلفة، منها ما جرى على ألسنتهم في حواراتهم الشهيرة مع رستم قائد الفرس أو ملكهم يزدجرد، اللّذيّن أكثرا من السؤال عن الإسلام. منها ما مر على لسان ربعي بن عامر رضي الله عنه، ومنها ما جرى في جواب النُّعْمَانُ بْنُ مُقَرِّنٍ لملك الفرس يزدجرد، وفيه: "إِنَّ اللَّهَ رَحِمَنَا فَأَرْسَلَ إِلَيْنَا رَسُولًا يَدُلُّنَا عَلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُنَا بِهِ، وَيُعَرِّفُنَا الشَّرَّ وَيَنْهَانَا عَنْهُ" ثم قال: "وَأَمَرَنَا أَنْ نَبْدَأَ بِمَنْ يَلِينَا مِنَ الْأُمَمِ فَنَدْعُوَهُمْ إِلَى الْإِنْصَافِ، فَنَحْنُ نَدْعُوكُمْ إِلَى دِينِنَا، وهو دين الإسلام حَسَّنَ الْحَسَنَ وَقَبَّحَ الْقَبِيحَ كله"[432].

---

[428] رواه البخاري ومسلم وغيرهما في **الصحيحين**، رواه البخاري في كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون رقم (5729)، ورواه مسلم في كتاب السلام باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها رقم (2219).

[429] رواه أبو داوود في **السنن**، أبواب النوم، باب ما يقول إذا أصبح، رقم (5090)

[430] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، (73 – 82)

[431] **المرجع السابق**، ص 21

[432] محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ط:2. (بيروت: دار التراث، 1387هـ)، 499/3 – 518/3.

وإذ كانت مقاصد الإسلام عقيدة وتشريعا واضحة لدى السلف الصالح، فقد اختص الفقهاء بالاهتمام ببيان مقاصد التشريع الإسلامي فيما كتبوه، حتى تطورت المقاصد عندهم وخصصت بالبحث والتأليف، في حين قصَّر المتكلمون في بيان مقاصد العقيدة، فبقيت مقاصدها عند المتصوفة والزهاد وفي كتب الرقائق والآداب، ولم يكتب المتكلمون في مقاصد العقيدة إلا نتفا لا تقارن بما قدمه الفقهاء، أو كان ما كتبوه بتأثير التصوف الذي ألحقت بعض مسائله بعلم الكلام، أو عرضت بعض مباحث العقيدة في كتبه فجرى الحديث عن شيء من مقاصدها.

ومن كلام علماء العقيدة في المقاصد ما فعله الغزالي في الإحياء، عند تعليقه على عقيدة أهل الإسلام فقال: "والناس متعبدون بهذه العقيدة التي قدمناها إذ ورد الشرع بها، لما فيها من صلاح دينهم ودنياهم وأجمع السلف الصالح عليها"[433].

أ- تعريف مقاصد العقيدة:

المشهور من المقاصد ما عرف باسم مقاصد الشريعة التي اشتهر بها الإمام 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 ملاحظتُها 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 الحِكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"[434].

وقد حاول بعض أهل العلم البحث عن مقاصد العقيدة الإسلامية ضمن مقاصد التشريع، وخطؤوا من قصرها على الشريعة، كما فعل الدكتور عبد المجيد النجار، قال: " ينبغي أن يكون مصطلح مقاصد الشريعة متجها إلى كل ما هو أمر إلهي أو نهي، فذلك الأمر أو

---

[433] أبو حامد الغزالي محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين**، 1/ 97.

[434] محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ط:1. (قطر: وزارة الأوقاف، 2004م)، 165/3.

النهي المتعلق بالإيمان هو أيضا تشريع إلهي، وهو أيضا وضع لمقاصد يهدف إلى تحقيقها"[435].

ولكن على الضفة الأخرى حاول البعض إعطاء تعريف مستقل لمقاصد العقيدة باعتبارها شيئا آخر غير مقاصد الشريعة، فعرفت الدكتورة حجيبة شيدخ مقاصد العقيدة بقولها: "هي الحكم والأسرار التي انطوت عليها العقيدة الإسلامية، والتي تحقق صلاح الإنسان في العاجل والآجل"[436]. وإذ نجد للعقيدة الإسلامية مقاصد عامة إيمانية ومعرفية أو اجتماعية وأخلاقية وتشريعية، فإن لكل ركن من أركان الإيمان مقاصد خاصة به زيادة على المقاصد العامة التي تتحقق من خلال مجموع أركان الإيمان، وقد ذكر المبارك بعضها كما سيأتي قريبا.

تكلم المبارك كثيرا عن مقاصد العقيدة الإسلامية، ولكن بشكل متفرق عند الحديث عن كل ركن من أركان الإيمان، أو عند نقاشه 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 ينبني 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[437].

ب– المقاصد العامة لعقيدة الإسلام:

المقاصد العامة هي: "الحكم والمصالح التي تنطوي عليها العقيدة الإسلامية بكلياتها"[438]. وهي مقاصد كثيرة تشمل الدين والدنيا، وحياة الإنسان الأولى والأخرى، وهنا ذكر لأبرز

---

[435] عبد المجيد النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، ط: 1. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2008م)، 15.

[436] حجيبة شيدخ – **مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك**، 298.

[437] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 20.

[438] حجيبة شيدخ، **مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك**، 298.

المقاصد العامة التي تكلم عنها المبارك فيما كتبه.

1- تحرير الإنسان بتوحيد الله:

إن توحيد الله، وتحرير الإنسان شيء واحد في منطق الإيمان في الإسلام، فإن مؤدى عبادة الله الواحد أن يكون الإنسان حرا من الخضوع لغيره، فلا يعبد طبيعة ولا بشرا ولا شيئا 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 ليسيطر على أهوائها، وثورته على الملوك المستبدين من القياصرة والأكاسرة"[439].

إن تحرير الإنسان كمقصد أساس من مقاصد توحيد الله عز وجل لا يقتصر على تحريره عقديا وفكريا وإنما يشمل تحريره من الاستعباد السياسي والاقتصادي والديني أيضا، يقول المبارك: "كانت العقيدة الإسلامية تحريراً للإنسان والشعوب الإنسانية في المجال السياسي والاقتصادي والديني، تحريراً من كل نوع من أنواع الاستعباد أو العبودية. لأن خضوع الإنسان المطلق لا يكون إلا لله وحده"[440].

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

---

[439] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة**، 43.

[440] محمد المبارك، **المجتمع الإسلامي المعاصر**، 50.

سياسي أم مالي أم ديني"[441].

وهذا الكلام وإن كان في سياق تحرير الإنسان فإنه يأتي أيضا 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.

2- 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 حجرا أو شجرا أو كواكب وغيرها، إذ يعتقد الإنسان المشرك أن الطبيعة أعلى منه قدرا، 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[442].

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 من تسخيره على الوجه الذي أراده الله سبحانه، ويبتعد عن التصورات الخرافية عن العلاقة بين الله والكون والإنسان[443].

ويشير المبارك في هذا السياق إلى ما ورد من تصحيح رسول الله صلى الله عليه وسلم 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 الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ مَاتَ إِبْرَاهِيمُ، فَقَالَ النَّاسُ: (كَسَفَتِ الشَّمْسُ لِمَوْتِ إِبْرَاهِيمَ)، فَقَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِنَّ الشَّمْسَ وَالقَمَرَ لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ

---

[441] **المرجع السابق**، 50

[442] محمد المبارك، **الإسلام والفكر العلمي**، 44

[443] محمد المبارك، **نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث**، 27.

فَصَلُّوا، وَادْعُوا الله)[444].

3- 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 الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]، فقد ساهمت عقيدة الإسلام في تحرير الإنسان وتكريمه، وإطلاق قوته بعد أن كانت مغلولة أمام ما يقدسه، إذ كيف يقدس شيئا ثم يستخدمه ويسخره[445].

وكان من مظاهر تكريم عقيدة الإسلام للإنسان مساواتهم ببعضهم في الدنيا، فلا مزية لأحد على أحد بسبب خلقته ولونه أو قومه وطبقته، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بالتقوى)[446].

وتكريم الإنسان لكونه إنسانا فقط مقصد صادر مباشرة عن عقيدة الإيمان بالله الواحد واليوم الآخر الذي يتساوى فيه 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 قبلا لا يشعر إلا بانتمائه إلى قبيلته وعشيرته وقوميّته، حتى الأنبياء كانوا مرسلين كلاً إلى قومه"[447]، بينما أرسل محمد صلى الله عليه وسلم إلى البشر كافة.

---

[444] البخاري، **صحيح البخاري**. رقم (1043)، وقد سبق تخريجه.

[445] محمد المبارك، **الإسلام والفكر العلمي**، 44.

[446] أحمد بن حنبل، **مسند أحمد بن حنبل**، ط:1. (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م)، رقم (23489)، 474/38.

[447] محمد المبارك، **المجتمع الإسلامي المعاصر**، 50.

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، وأصبح سلوكه مع الآخرين منبثقاً عن شعور المساواة بينه وبينهم في أصل الخلقة وفي العبودية لله"[448].

4- 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: 56]، وقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (بُنِيَ الإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالحَجِّ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ)[449]، وقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة عمود الإسلام فقال: ((رأْسُ الأمْرِ الإسْلامُ، وعَمُودُهُ الصَّلاةُ))[450].

إن عبادة الله تعالى تبدأ بتوحيده بالقلب والإقرار باللسان وينبثق عن الإيمان بالله عبادته، تفكرا في خلقه أو ذكرا ودعاء وصلاة والتزاما بأوامره، والعبادة تعود على الإيمان بالزيادة والتثبيت، ومن هنا كان السلف الصالح يذهبون إلى أن الإيمان قول وعمل حتى قال البخاري: كتبت عن ألف شيخ وثمانين ليس فيهم إلا صاحب حديث كلهم يقولون الإيمان قول وعمل يزيد وينقص[451].

تبعا لما جاء عن السلف في تفسير العلاقة بين الإيمان والعمل، يرى المبارك أن العبادة لا يمكن أن تنفصل عن العقيدة بحال، فمن لا يعبد الله سيعبد شيئا آخر حتما، هواه أو نفسه أو ماله أو المادة التي ينغمس فيها، ولهذا فإن عبادة الله مقصد أساس لتوحيد الخالق سبحانه،

---

[448] **المرجع السابق**، 50.

[449] رواه البخاري، في **الصحيح**، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «بُنِيَ الإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ»، رقم (8). ومسلم رقم (20) بَابُ قول النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ.

[450] رواه الترمذي في **السنن**، وقال هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، باب ما جاء في حرمة الصلاة، رقم: (2616).

[451] محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ط:1. (القاهرة: دار الحديث، 2006م)، 81/10.

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 عمليا في مكانه من مال أو شهوة أو عصبية وهوى سياسي.. مما لا يجوز أن يجعل معبودا من دون الله"[452].

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 يخرجه منه إلى التوفيق بين معتقده وعمله بالإيمان والعبادة والحقة[453].

5- استخلاف الإنسان:

إن الإنسان مستخلف في هذا الكون ومأمور بعمارته 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 فينتفع 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"[454]، ولذلك لم يكد يذكر في القرآن جانب من جوانب هذا الكون أو مخلوق من مخلوقاته إلا ذكرت معه منافعه للإنسان، كما وجه النبي في أحاديثه إلى الكسب ورفع قيمة العمل، فكانت عقيدة الإسلام دافعا إلى العمل، وإلى استثمار ما في الكون من ثروات ومنافع[455].

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 -كما السنة أيضا- 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. متحررا

---

[452] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة**، 76

[453] **المرجع السابق**، 75، 76.

[454] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، (57 - 58).

[455] محمد المبارك، **المجتمع الإسلامي المعاصر**، ص 50 – 51.

بدافعه العقدي من العصبيات العائقة للتقدم الإنساني والمخلة بالعدالة [456].

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[457].

6- إصلاح السلوك الإنساني:

كما أن الاهتمام بإصلاح السلوك الإنساني نوع من تكريم الله للإنسان كما مر، فإنه أيضا 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 خشيته وحبه والقرب منه، والإيمان بالآخرة وحسابها وجنتها ونارها يذكر الإنسان بمسؤوليته عن أعماله، وإيمانه بالأنبياء يعطيه مثالا حيا للقدوة الحسنة والاستقامة، وكذلك الإيمان بالملائكة الكاتبين وكتب الله والقدر 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 نشاطا في هذه الدنيا في حياتهم السياسية والفكرية والاقتصادية هو نفسه ذلك العصر الذي كانوا فيه أشد إيمانا بالحياة الآخرة وحسابها"[458].

ج- المقاصد الخاصة للعقيدة الإسلامية

المقاصد الخاصة للعقيدة هي "تلك التي تتعلق بكل ركن أو متعلق من متعلقات الإيمان

---

[456] **المرجع السابق**، 50.

[457] **المرجع السابق**، 51.

[458] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة**، 56، 57.

مستقلا بذاته"[459].

إن لكل ركن من أركان الإسلام مقاصده الخاصة إضافة إلى المقاصد الكلية للإيمان، ولكن المبارك في كتاباته اهتم أساسا بالحديث عن مقاصد الإيمان بالله واليوم الآخر، وأشار على قلة إلى مقاصد الإيمان بالأنبياء، ولكنه لم يكد يذكر الإيمان بالملائكة والكتب السماوية إلا في مواضع قليلة فضلا عن ذكر مقاصدها، باعتبار الإيمان بالكتب والملائكة يأتي لاحقا للإيمان بالرسل.

أولا: مقاصد الإيمان بالله:

إن للإيمان بالله مقاصده وآثاره التي تشمل جميع جوانب حياة الإنسان، المعرفية والنفسية والعملية، وعلى جميع المستويات الإيمانية والأخلاقية والتشريعية، وقد أكثر المبارك من الحديث عن مقاصد الإيمان بالله، وآثارها على حياة الفرد والمجتمع الإنساني عموما، ولعل من الممكن اختصارها في ثلاثة مقاصد، هي: المقصد المعرفي والإيماني والعملي.

1- المقصد المعرفي: إذ أهم مقصد للإيمان بالله، هو الجانب المعرفي ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: 19]، ليس باعتباره هدفا أخيرا بل باعتباره أساسا 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 نظرته فيما بينهما، ولكنه يتجاوز هذه النظرة ويصعد من الكون إلى خالقه"[460]. وقد جعل الله العقل أداة الوصول إلى هذا المقصد، وجعل آياته في الكون والأنفس طريقا إليه.

---

[459] حجيبة شيدخ، **مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك**، 298.

[460] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة**، 22 و23.

2- المقصد الإيماني: إن الإسلام لا يقف في عقيدة الإيمان عند الإقناع العقلي المجرد، وإنما ينتقل به من العقل إلى القلب، ليتحقق معنى الإيمان فيه، وقد اقتصر المتكلمون في عرضهم عقيدة الإسلام على الإقناع العقلي المجرد، بينما توسع القرآن في الخطاب العاطفي جنبا إلى جنب مع الخطاب العقلي، وكان طريق القرآن إلى الإقناع العاطفي هو إثارة القلق في نفس الإنسان من المصير المجهول أو البائس الذي يضع نفسه فيه إن ترك قضية الكون والنفس معلقة دون حل أو اهتمام، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: 115]، يبدأ الإنسان العاقل بالخوف والقلق وتقدير المفاسد والمصالح، ويبحث في فطرته عن حاجته الروحية إلى الإله الخالق، ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30].

إن هذا الجانب هو ما اهتم به الوعاظ والصوفية في حديثهم عن الله عز وجل ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: 81]. يؤكد المبارك على أن منهج القرآن في الحديث عن الإيمان يثير عاطفة الإنسان دون أن يدخل الضيم على قوة أدلته العقلية، ويتابع: "فالقرآن يخاطب الإنسان ويثيره عن طريق قضاياه ومشكلاته، ليحرك تطلعه وقلقه إلى معرفة الحقيقة ذات الصلة بحياته الحاضرة ومصيره البعيد وبجعله بذلك متهيئا للتفكير في الله"[461].

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 روحي وعاطفي في نفس الإنسان المؤمن بالله عبر ملاحظة صفات الله والتفاعل معها، تقول د. حجيبة: "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 بعيدا عن الجدل الكلامي".

يقول المبارك في بيان هذه العلاقة والعتب على المتكلمين في تقصيرهم فيها في حديثهم العقدي: "وها هنا يبدو الفرق البعيد والهوة السحيقة بين العقيدة النظرية في الفلسفة الإلهية –

[461] **المرجع السابق**، 25.

الميتافيزيق – وبين العقيدة الحية في القرآن الكريم التي تعقد بين الله والإنسان صلة تتصف بالنماء والزيادة والقوة"[462].

إن المقصد الروحي في الإيمان لا يقف عند تفاعل الإنسان وفق صفات خالقه، بل ينتقل إلى علاقة أعمق، تسمى "الحب" ذلك الإكسير الذي يبحث عنه مليارات البشر في غير موضعه، معرضين عن الحب الذي اختصره القرآن في قول الله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: 54]، إذ ليس في الوجود شعور أجمل وأروع من شعور الإنسان أن الله خالق الكون كله يبادله حبا بحب وذكرا بذكر وقربا بقرب ورضى برضى[463].

1- المقصد العملي:

من الإقناع العقلي إلى الإيمان القلبي الذي يملأ روح الإنسان ونفسه، ومن الإيمان إلى الواقع العملي، هكذا تترتب مقاصد الإيمان بالله، وإيمان العبد ناقص إن لم تصطبغ علاقاته بصبغة العبد المؤمن، فيكون مع خالقه عبدا خاضعا، ومع خلقه إنسانا عادلا ومحسنا[464]، 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 شيئا"[465]. 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.

ثانيا: مقاصد الإيمان بالحياة الآخرة:

أثناء الحديث عن الإيمان بالآخرة في العقيدة الإسلامية يتوسع المبارك في الحديث عن

---

[462] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 41، 42.

[463] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 73.

[464] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 39.

[465] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة**، ص 75، 76.

حقيقتها في القرآن والسنة، ويعرض لبعض المسائل التي وقع فيها الخلاف في علم الكلام بسلاسة دون الإشارة إلى وجود خلاف فيها، ويستعيض ذلك بالحديث باستفاضة عن أثر الإيمان بالآخرة على سلوك المؤمن، ويقرر أن الحديث عن العمل والسلوك جنبا إلى جنب مع الحديث عن الإيمان بالله واليوم الآخر جزء من العقيدة لأنه أسلوب القرآن في الحديث عن الآخرة والبعث والعمل والحساب والجزاء، ولأنه – بحسب المبارك – بربط الآخرة بمقاصدها تتضح الصورة الصحيحة لعقيدة الإسلام كما أرادها الله، بما فيها من تداخلات عملية بين الإنسان والوجود وخالقهما[466].

ومن أهم مقاصد الحياة الآخرة التي ذكرها المبارك ثلاثة، المقصد المعرفي والعاطفي والعملي.

1- مقصد معرفي: 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 سكينة معرفة الحقيقة لا يقل أهمية عن المقصد العاطفي المتمثل في قلق المؤمن على مصيره، أو المقصد العملي المتمثل بتقليل أخطاء الإنسان الذي يعمل 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)، ورابعتها مرحلة البعث والجزاء والخلود[467].

بهذا يحقق 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 لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ

---

[466] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 135 - 159

[467] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 140 – 141.

يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: 2-3].

إن المقصد المعرفي للإيمان بالآخرة لا يقف عند بيان ما فيها مستقلة، 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 إلى بالاتصال بالآخرة، فما تعانيه الحياة من نقص تكمله الآخرة عبر رد الحقوق إلى أهلها، حتى يعوض الخلل الذي اقتضته طبيعة الدنيا، التي خصصها الله للعمل والاختبار، يقول المبارك: " كل يوم نكتشف من أسرار خلق الله ما يزيدنا إيمانا بحكمته وبكماله المطلق فيما يخلق أو ليس من مقتضى حكمته وعدالته أن يكمل هذه الحياة البشرية في حياة كلها خير وكمال وعدل ورحمة"[468].

2- المقصد النفسي: القرآن لم يقتصر في حديثه عن الآخرة على إثباتها عقلا، 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 نعيما فناء أو خلودا، مما سينعكس على شعوره وسلوكه، ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا (٥٠) 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﴾ [الإسراء: 50-51]، ومن الانفعالات التي يقصدها الإيمان بالآخرة شعور النفس بالخجل والحياء من الله الخالق المنعم، والخشية من غضبه والحرص على مرضاته وقربه وحبه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ [البقرة: 207][469].

3- تكوين الشعور بالمسؤولية: يرى المبارك أن حديث القرآن الكريم عن الحياة الآخرة كان متنوعا، والحقيقة التي تتكرر دائما وفي كل موضع تذكر فيه الحياة الآخرة ويلح القرآن

---

[468] **محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة**، 52.

[469] **المرجع السابق**، 46 – 49.

ويؤكد في الدعوة إلى الإيمان بها؛ هي مسؤولية الإنسان عن أعماله في الحياة الأولى. حتى إنه ليبدو أنها هي المقصود الأساسي من ذكر الآخرة وما فيها[470]، قال الله تعالى: ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: 49]. وإن هذه المسؤولية التي أكثر القرآن من ذكرها كلما ذكر الآخرة، تكون أمام الله وحده[471].

إن لهذا الشعور بالمسؤولية – بحسب المبارك – أثره في إصلاح الفرد وبالتالي صلاح المجتمع، فيتضمن مقصد العقيدة الإسلامية إشعار الإنسان بمسؤوليته؛ إصلاح سلوكه كأثر ناتج عن إحساسه بالمسؤولية، وبهذا تتميز عقيدة الإيمان عن العقائد الوضعية التي توقف الإنسان أمام مسؤولية اجتماعية بحتة[472].

4- دفع المؤمن إلى الكفاح في الدنيا: إذ في المنظور الإسلامي الآخرة 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"[473]. 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 وإقامتها ويستغرب كيف انعكست الصورة ففهم بعض المسلمين من الإيمان بالآخرة عكس ما جاء لأجله، ويرى أن تفكيرهم مناقض لما جاء في القرآن، بل ندد القرآن بمن يعتقد تنافر الحياتين الدنيا والآخرة، قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا

---

[470] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 136. حجيبة شيدخ، **مقاصد العقيدة في كتابات المبارك**، 307.

[471] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، ص 138.

[472] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة** ص 46 – 47.

[473] **المرجع السابق**، 57.

فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 32]، 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"[474].

إن أحد أهم مقاصد الإيمان بالحياة الآخرة، دفع المؤمن إلى الكفاح في هذه الحياة فتكون حافزا 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 أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: 97]، وأما ما شاع من مدح الفقر الذي استعاذ من النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه: (اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَالْفَقْرِ)[475]، 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؟"[476].

ثالثا: مقاصد النبوة

كما للإيمان بالله واليوم الآخر مقاصدهما فإن للنبوة مقاصدها، يقول الغزالي في تعليقه على توجيه رسول الله صلى الله عليه وسلم في الختان: "فانظر إلى جزالة لفظه صلى الله عليه وسلم في الكناية وإلى إشراق نور النبوة من مصالح الآخرة التي هي أهم مقاصد النبوة إلى مصالح الدنيا، فسبحان من أرسله رحمة للعالمين ليجمع لهم بيمن بعثته مصالح الدنيا والدين"[477]. في هذا النص يجمل الغزالي مقاصد النبوة بصلاح الدين والدنيا، وهو مقصد عام متفق عليه في

---

[474] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة**، 58.

[475] رواه أحمد وأبو داود، والبخاري في **الأدب المفرد**، وصححه الحاكم في **المستدرك**، ووافقه الذهبي، رقم (99)، 90/1.

[476] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة**، 58 – 59.

[477] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، 142/1.

قضية بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

1- هداية الناس: إن المقصد الأول لبعثة الأنبياء دلالة الناس على الإيمان بالله واليوم الآخر، إذ إن العقل البشري لا يستقل بمعرفة الخالق والاستدلال عليه كما يرى المبارك، إذ يؤكد على 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 وتعريف الإنسان على الغيبيات التي لا يستقل عقله بإدراكها، أو حتى شؤون الحياة كمعرفة الخير والشر وتقدير حدودهما، وهذا مما تختلف في تقديره عقول البشر فتحتاج إلى حكم عدل فيها، وكان الحكم فيها الأنبياء الذين جاؤوا بأوامر الله للبشر، وبينوا لهم الخير من الشر، وأخرجوهم من الظلمات إلى النور[478]، قال الله تعالى: ﴿رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [الطلاق: 11].

2- 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 وليكونوا لهم قدوة في إنسانيتهم وسمو نفوسهم وخلوصها لله[479].

3- تكوين إنسان عالمي: وإذ اشتركت النبوات في إصلاح الإنسان وهدايته، فإن نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم تميزت باستهداف بناء إنسان عالمي قادر على العمل وفق قول الله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: 28]، وهو إنسان يشعر بانتمائه مع سائر البشر إلى آدم عليه السلام يقول المبارك: "وكان الإنسان

---

[478] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 90

[479] **المرجع السابق**، 91 - 92

قبل الإسلام لا يشعر إلا بانتمائه إلى قبيلته وعشيرته وقوميّته، حتى أن الأنبياء كانوا مرسلين كلاً إلى قومه"[480].

يرجع المبارك ذلك إلى أن الجماعات البشرية الأولى كانت تعيش منعزلة بعضها عن بعض في بيئاتها الطبيعية فأرسل الله لكل منها نبيا خاصا بها، ولما تطورت البشرية وارتقى العقل والتقت الجماعات والشعوب احتاجت إلى رسالة عالمية تضبط هذا التواصل، وتكون هداية لهم جميعا، فكانت تلك خاتمة الرسالات رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم[481].

رابعا: مقصد الإيمان بالملائكة

إن مقصد القرآن من الحديث عن الملائكة تصحيح المفاهيم المتعلقة بطبيعة وجودهم ومقدار تدخلهم في الكون، بحسب المبارك، ومنها إشعارهم بمراقبة الملائكة وإحصائها ما يعملون بأمر الله سبحانه وتعالى، ولم أر المبارك يذكر هذا الأخير.

1- 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"[482].

وهي قبل ذلك من الشؤون السمعية التي لا مدخل للعقل فيها، يقول المبارك: "ونستطيع أن نقول إن الاعتقاد بهذه الغيبيات كالملائكة والجن لا ينافي العقل وإن كان العقل في ذاته لا يدل عليها ولا يثبتها"[483]. فمما تضمنه مقصد الإسلام من عرض صورة الملائكة تبيين أنها

---

[480] محمد المبارك، **المجتمع الإسلامي المعاصر**، 50 وما بعدها

[481] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 109 - 110

[482] **المرجع السابق**، (133)

[483] **المرجع السابق**، 128.

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 ناقضا هذه العقيدة، الملائكة ليسوا إلا نوعا من المخلوقات التي خلقها الله، كالإنسان وإن اختلفت عنه في طبائعها وخصائصها"[484].

2- معرفة الحقيقة: وهي كما سبق في مقاصد الإيمان السابقة، إذ معرفة الأمور على حقيقتها في قضية الملائكة من مقاصد الإسلام.

خامسا: مقاصد الإيمان بالكتب

أوحى الله الكتب للأنبياء 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 يكوِّن نظرة كاملة عن مقاصد القرآن الكريم.

1- تبليغ رسالة الإسلام إلى العالم: كانت لغة النبي صلى الله عليه وسلم العربية، وكان لا بد من كتاب يحوي هذه الرسالة ويمثل الواسطة بين دعوة النبي وباقي الأمم فكان ذلك القرآن الكريم، معجزة رسول الله الباقية، وبدونه لم يكن العرب ليتمكنوا من أداء مهمة نقل الرسالة العالمية إلى الأمم الأخرى، كما لن يتمكن المسلمون 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 جميعا في آن واحد، ولذلك نزل الخطاب بلغتهم ليتمكنوا من فهمه، ثم دعوة الأمم الأخرى إلى مبادئه وتعاليمه"[485].

2- هداية البشرية: يؤكد المبارك أن القرآن تضمن صلاح البشر وأسس مدنيّتهم وسعادتهم الدنيوية والأخروية، إذا هم عملوا بما فيه، ولكن المسلمين في العصور الأخيرة غفلوا

---

[484] **المرجع السابق**، 128 و132.

[485] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة**، 17.

عن هذا المقصد، واكتفوا بتلاوة ألفاظه والوقوف على أنغامها[486].

ومما تضمنته رسالة القرآن حسب المبارك: بسط الآفاق أمام العقل البشري، وإعادة قراءة التاريخ البشري بجانبيه 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[487].

3- ربط العرب بالإسلام: يرى المبارك أن العرب أساس من أسس الإسلام، فكما لا يمكن فصل 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، وهذا ما يحمل العرب مسؤولية زائدة عما تتحمله 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"[488].

فقد جعل الله العرب حملة العقيدة والمبشرين بها، وجعلهم شهداء على الناس وجعل الرسول شهيدا عليهم، وبهذه الصورة التي نزل بها القرآن وجدت علاقة بين العرب وكتاب الله لا يمكن أن تنفصل بحال.

سادسا: مقصد الإيمان بالقدر

الإيمان بالقدر جزء من الإيمان بالله وفهم علاقته بخلقه، ولهذا لم يذكره المبارك كركن مستقل، جريا على طريقة القرآن الكريم، وقد جعلته السنة ركنا سادسا لأهميته في تحقيق الإيمان بالله، وكذلك فقد توسع المبارك في الحديث عنه بشكل كبير في معظم كتبه، لما لفهمه على الوجه الصحيح من أثر في استقامة الاعتقاد مع الحياة.

---

[486] **المرجع السابق**، 8.

[487] **المرجع السابق**، 8 – 12.

[488] **المرجع السابق**، 13.

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 الكثيرين إلى ترك العمل وتحقيق الأسباب اعتمادا على القدر، بل يرى المبارك أن البلايا 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 –: أغالب الأقدار بالأقدار"[489].

4.2.4. المطلب الرابع: خلاصة في صورة العقيدة

رأينا من خلال هذا المبحث أن صورة العقيدة الإسلامية عند المبارك تتكون من أركان وعلاقات ومقاصد تدور حول ثلاث موضوعات كبرى، وخلاصة ذلك في هذا الموجز، العقيدة هي:

1- العقيدة ليست معتقداتنا في الجانب الإلهي فقط، بل تشمل هدي القرآن المبين لصفة الكون والإنسان أيضا وعلاقتهما بخالقهما أو ببعضهما.

2- هناك فرق بين الاعتقاد العقلي المجرد، وبين الإيمان الذي يملأ كيان الإنسان عقلا وروحا وسلوكا.

3- بالنسبة لمواضيع العقيدة ينبغي أن تمشي على ثلاثة محاور الحديث عن الله والكون والإنسان وبيان العلاقات بينهم، ثم الحديث عن أركان الإيمان.

4- عند الحديث عن عقيدة الإسلام لا ينبغي عزلها عن آثارها العملية ومقاصدها العامة والخاصة، لأن طريقة التجريد في الأفكار لا تقنع كثيرا من الناس في زماننا، وهي جزء من الحديث القرآني الذي اهتم بالجوانب العملية والحسية للعقيدة.

---

[489] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 15.

4.3. المبحث الثالث: منهج المبارك في تجديد الفكر العقدي

في هذا المبحث تتبع لملامح التجديد في الفكر العقدي السني عند الأستاذ محمد المبارك، وقد جاء في أربعة مطالب، الأول: في التجديد في شخصية المبارك، الثاني: في مبررات التجديد عند المبارك، الثالث: عن التجديد على مستوى المواضيع، والرابع: التجديد على مستوى المنهج.

4.3.1. المطلب الأول: التجديد في شخصية المبارك

كثيرون هم الذين سعوا إلى تجديد الفكر العقدي عند أهل السنة، ولعل من أهم اتجاهات التجديد التي ظهرت في وقت مبكر في سوريا وتركت آثارها في أوساط علماء أهل السنة في العصر الحديث هو الاتجاه الذي قعَّده الأستاذ محمد المبارك، ذلك الاتجاه العقدي العملي والمقاصدي الذي سلكه أعلام كثيرون من معاصريه ولاحقيه، منهم الشيخ أبو الحسن الندوي، ومالك بن نبي والشيخ محمد الغزالي، أو تلامذته أو من في مقامهم أمثال الدكتور يوسف القرضاوي والدكتور عدنان زرزور، والدكتور محمد فاروق النبهان، والشيخ مجد مكي 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 فكرُه عصره، وجمع بين العلوم الشرعية والمادية وبين شخصية الصوفي والمحدث والمجاهد والمرجع العلمي والاجتماعي، فكان مصدرا للتأصيل والتجديد، ومنطلقا للنهضة العلمية الدينية الحديثة في سوريا عموما وفي دمشق خصوصا. **الثاني:** دراسته في الغرب، بعد تسلحه بالعلوم الإسلامية والعربية الأصيلة[490].

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.

---

[490] حجيبة شيدخ، **مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك**، 291.

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.

وبالحديث عن منهج التجديد عند المبارك فإنه في حين اقتصر جمع من علماء العقيدة المعاصرين بالتصنيف في عقيدة الإسلام على طريقة الأقدمين وإضافة بعض المباحث الضرورية إليها، توجه المبارك إلى الأصل وهو القرآن مهتديا بموروثنا الكلامي، غير مقدم له على كتاب الله الحاضر بين أيدينا.

وإذا كان التيار التقليدي السني اليوم يسمي إعادة تلوين التراث تجديدا فإن التيار الحداثي يرى التجديد في نبذ موروثنا العلمي الأصيل، والحق في الجمع بين الموروث والواقع، وجعل القرآن حكما في العقيدة، وهذا ما فعله المبارك، انطلق من القرآن إلى الواقع مهتديا بالموروث المعرفي للمسلمين متجنبا 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، مهتديا بكلام المبارك نفسه، الذي صرح في بعض المواضع عن منهجه في التجديد والتأليف، كما في قوله واصفا أحد كتبه في العقيدة: "كتاب يعرض فيه الإسلام عرضا شاملا 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 جميعا ليعرفوا الإسلام أولا"[491].

4.3.2. 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 بعض الأجيال في تطويرها، وجريان أكثر علماء الأمة المعاصرين على النقل. وأفصلها فيما يلي:

---

[491] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 3.

1- عدم وجود كتاب يعرف بعقيدة الإسلام:

إن المبارك يرى أنه لم يكن في منتصف القرن العشرين كتاب مختصر جامع يعرف بالإسلام ويعرضه لغير المسلم أو للمسلم الذي يود التعرف على الإسلام، في حين تجد لكل تيار فكري وديني وفلسفي كتبا لا حصر لها تعرف بها وتقدمها إلى البشرية، وهذا ما دفعه إلى العمل على تأليف يعرض الإسلام بصورة واضحة مختصرة انطلاقا من عقيدته، يقول المبارك: "من الغريب أنك لو أردت أن تعرف مستعلما عن الإسلام، لأعياك أن تجد كتابا 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"[492]. ويقول في موضع آخر: "لا تزال الحاجة قائمة إلى تآليف جديدة تشتمل على عرض كامل للتصور الإسلامي للوجود أو صياغة جديدة للعقيدة الإسلامية من حيث طريقة عرضها وأسلوبها في التعبير"[493].

وهنا يتضح أن التجديد عند المبارك يشمل الموضوع والمنهج، وذلك عبر العود المباشر إلى القرآن الكريم لتأسيس الرؤية العقدية[494].

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 للإسلام في العديد من كتبه الأخرى.

ويشترط المبارك في هذا الكتاب أن يتضمن تصحيح المفاهيم الخاطئة عن الإسلام نظرا لتشوش الرؤية عند كثير من الناس، وإعطاء المسلمين صورة سيئة عن الإسلام، تسهم في تشويه الرؤية"[495].

---

[492] **المرجع السابق**، 13.

[493] **المرجع السابق**، 4.

[494] فتيحة دوار، **الدرس العقدي عند محمد المبارك**، 109.

[495] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 14.

2- 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 – منعزلا بعضها عن بعض"[496]. يرى المبارك أن الإسلام كدين أو عقيدة يجب أن يدرس ضمن هذه الثلاثية، الاعتقاد والعمل والأخلاق.

3- حاجة البشرية إلى التعرف على عقيدة الإسلام:

يرى المبارك أن الإنسانية جميعا 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 ووعيها وعيا عميقا بعد تجارب المذاهب العقائدية الحديثة التي فشلت في إسعاد البشرية؛ كفيل بإيجاد حضارة جديدة بحيويتها وقوتها وتقدمها"[497]. وهذا ما يستدعي إعادة نظر في مناهج تأليف العقيدة الإسلامية وطرق عرضها.

4.3.3. المطلب الثالث: التجديد في عرض المواضيع

عرض القرآن الكريم مواضيع عقيدة الإسلام بطريقة تحقق التوازن بين أركان العقيدة، بإعطاء كل ركن ما يحتاجه من البيان والاستدلال عليه، أو ذكر ما له من أثر في صلاح الإنسان.

ومع تطاول التصنيف في علم الكلام تضخمت بعض جزئيات العقيدة تأثرا 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

---

[496] **المرجع السابق**، 19.

[497] **المرجع السابق**، 7.

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 وُفِّقَ في ذلك إلى درجة كبيرة، وإلى جانب ذلك ناقش قضايا العقيدة المعاصرة من القرآن بمقدار ما تحتاجه البشرية اليوم، في حين أهمل ما ارتبط بخلاف تاريخي لم يعد موجودا 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، بقول المبارك في بيان هذا المنهج: "أن يكون عرض العقيدة الإسلامية مقتصرا بادئ ذي بدء على معالمها الكبرى وأسسها دون الدخول في التفصيلات والجزئيات والخلافيات"[498].

ويقصد المبارك بما يذهب إليه ترتيب مواضيع العقيدة نفسها من حيث الأولوية مع أهميتها جميعا، إضافة إلى تجنب ما ليس من أصول العقيدة من خلافيات موروثة.

ب- عرض العقيدة ضمن النظام الإسلامي:

إن الملحظ الثاني في قضية التجديد على مستوى المواضيع، هو عرض مواضيع العقيدة موضحا 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

[498] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، ص 6

عرضها أنها أهل لهذه الفروع، وأن تبدو فيها مرتكزات ومستندات هذه النظم"[499].

ج- عرض لمواضيع العقيدة في مجموعة من كتب المبارك:

للمبارك العديد من الكتب العقدية، منها ما أُلف لمناقشة بعض جوانبها، ومنها ما كُتب ليكون شاملا للعقيدة ككل، ومن هنا سأعرض لمواضيع علم العقيدة في بعض كتبه، لتتكون لدينا نظرة شاملة عن تجديد الفكر العقدي على مستوى المواضيع.

1- **كتاب نظام الإسلام:**

هو كتاب منهجي درس في كلية الشريعة في دمشق سنوات طويلة تحت اسم نظام الإسلام وهو ثلاثة أجزاء: 1- نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، 2- نظام الإسلام، الحكم والدولة 3- نظام الإسلام، الاقتصاد.

وهنا نعرض للجزء الأول منها الواقع في 191 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، حيث 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 صلى الله عليه وسلم، الإيمان بالنبوة ونتائجه. وقد استغرقت أكثر من أربعين صفحة.

ثم: السمعيات وفيها: الغيبيات، المسؤولية العظمى والحياة الآخرة، طريق القرآن في عرض الحياة الآخرة وإثباتها، أثر الإيمان باليوم الآخر والحساب. في هذا القسم تكلم المبارك تحت عنوان الغيبيات عن الملائكة والجن باختصار.

---

[499] **المرجع السابق**، ص 6

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 اختصارا مخلا لا يتوافق وما ذكره من انتهاجه منهج القرآن الكريم في عرض مواضيع العقيدة.

وهنا سرد لمواضيع (نظام الإسلام – العقيدة والعبادة) كما في فهرس الكتاب:

مقدمة الطبعة الأولى	3	الإنسان وحقائق الوجود	92
مقدمة الطبعة الثانية	8	طبيعة النبوة	93
قلق الإنسان في العصر الحديث	11	الوحي وماهيته	101
ما هو الإسلام؟	13	دلائل صدق النبوة	104
إدخال هذه المادة في الدراسات الجامعية	24	النبوات السابقة وخاتمة النبوات	109
نظام الإسلام كما نتصوره	27	محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم	116
القسم الأول العقيدة	35	الإيمان بالنبوة ونتائجه	126
الكون (الطبيعة)	38	الغيبيات	128
الله الخالق	45	المسؤولية العظمى والحياة الآخرة	134
الإنسان	53	طريق القرآن في عرض الحياة الآخرة وإثباتها	146
صلة الإنسان بالكون	58	أثر الإيمان باليوم الآخر والحساب	155
صلة الإنسان بالله	65	القسم الثاني: العبادة	161
الإنسان حر ومسؤول	73	مفهوم جديد للعبادة	169
النبوة	83	خصائص العبادة الإسلامية ومزاياها	183

2– 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 اسما 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:

المقدمة	3	الإيمان بالله والحياة الآخرة أساس الحضارة القويمة	102
مبادئ وأسس للحياة الإنسانية	8	بين الإسلام والنصرانية	109
من الكون إلى الله الخالق	21	نظرة إجمالية في آثار العقيدة الإسلامية ونتائجها	117
من نظام الكون إلى الله المقتدر	26	خصائص العقيدة الإسلامية ومميزاتها	121
آفاق الكون وعظمة الخالق المدبر	32	شوائب العقيدة	129
الإنسانية بين الغاية البعيدة والأهداف النسبية	39	العقائد الفاسدة أو الباطلة	133
المصير والمسؤولية	46	النبوة	140
تكامل الوجود	51	خاتمة الرسالات	158
جهاد الحياة وعقيدة الخلود	56	محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم	161
أيها الإنسان (1)	62	العبادة في الإسلام	185

أيها الإنسان (2)	72	العبادة بين مفهومين	195
آثار العقيدة	79	مقاييس التقوى في الإسلام	204
من آثار العقيدة – العدالة	84	الصوم جزء من نظام كامل للحياة	215
من آثار العقيدة – التعاون الإنساني	91	الحج تاريخه ومقاصده	222
من آثار العقيدة – الرحمة (3)	96		

ثالثا: مواضيع عقدية في كتب أخرى

العقيدة تداخلت في مجمل ما كتب المبارك، من ذلك كتابه الإسلام والفكر العلمي الواقع في 130 صفحة وطبعته دار الفكر في بيروت عام 1978م، فقد كانت فكرته تكمن في الدفاع عن العقيدة ضد الشبه التي تدعي إن عقيدة الإسلام تتعارض والعقلية العلمية السليمة، وقد أطال المبارك في مناقشة هذه الفكرة والاستدلال في نقضها من الواقع والتاريخ حتى خرجت عن أصل المواضيع العقدية، ومن العناوين التي نجدها فيه: نظرة الإسلام إلى الكون والطبيعة، السببية في الإسلام وعند المفكرين المسلمين، المفهوم الإسلامي للسببية، التفكير العلمي ونظرة الإسلام الكونية.

وفي هذا الكتاب عرض معاصر لمسألة العمل والقدر عند المعتزلة وأهل السنة، لكن من خلال نظرة متكاملة عن الأسباب والمسببات والكسب وأثر العمل ومنهج التجربة في الإسلام.

ومما تعرض فيه 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 مفصلا 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 نموذجا لموضوع جديد أضافه المبارك، وهو موضوع السببية. وسأتدرج فيه كما فعل، لكن باختصار.

أولا: تأصيل السببية من القرآن:

من صفة التقدير التي نسبها الله لنفسه في القرآن الكريم ينتقل المبارك إلى الحديث عن السببية كنظام منبثق عنها، ويرى أن القرآن نص على مفهوم السببية، أو الاقتران في كثير من آياته، وأصل وجودها من القرآن عبر النقاط التالية:

1- سرد حوادث متعاقبة والإشارة إلى تعاقبها.

2- ربط الحوادث فيما بينها ربطا يشعر بالارتباط السببي أو الاقتران ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 99].

3- تعميم الحوادث واطراد جريانها بأساليب مختلفة منها الفعل المضارع، ﴿يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ﴾ [النور: 43].

4- ما في الكون من سنن مطردة وترابط واقتران إنما هو بتقدير الله تعالى: ﴿تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [الأنعام: 96].

5- إن هذا الربط من الله تعالى بين الأشياء ليس ربطا اضطراريا عقليا لا يتخلف بحيث يكون السبب علة وجود المسبَّب أو خالقه، بل يمكن أن يتخلف وإن جرت العادة باقترانهما أو كون أحدهما سببا والآخر نتيجة[500].

ثانيا: السببية من العقيدة:

إن منهج المبارك في العقيدة يعتمد الرجوع إلى القرآن كمصدر أساسي لها، ولهذا فإنه عندما يقرر موضوعا جديدا في العقيدة فإنه يقرره بناء على شيئين وجوده في الحديث العقدي

[500] محمد المبارك، **الإسلام والفكر العلمي** 51 – 54.

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 خالقا له وخالقا ما فيه من حوادث، ومقدر السنن المطردة التي تسير عليها مخلوقاته، ومقدر قوانين الاقتران والترابط والسببية فيما بينها[501].

ثالثا: الاستدلال التاريخي على المسألة:

إن من منهج المبارك أن يستدل بتراثنا 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 أساسا لتطوير العلوم، ويستدل لذلك بسرعة تطور العلوم الإنسانية منذ انتشار الإسلام، ويرد في ذلك على المسلمين الذين نفوا الأسباب واكتفوا بالتواكل، كما يرد في الوقت ذاته على من يدعي أن الإسلام دين روحاني بحت لا يصلح للحياة لأن قوانين العقيدة فيه تنفي السببية، وتدفع إلى التواكل وانتظار التغيير من الغيب[502].

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 المسلم المعاصرة، ثم استدلاله بالتراث على أحقية ما يتكلم فيه.

4.3.4. المطلب الرابع: التجديد على مستوى المنهج

تتميز المؤلفات العقدية التي قدمها المبارك، باحتوائها منهجا كاملا في التجديد من جهة طريقة التأليف، أو بنصها صراحة على أساليب التجديد التي تحتاجها العقيدة الإسلامية.

وهنا أذكر أهم معالم التجديد في منهج محمد المبارك، حسب ما صرح به أو ظهر من طريقة التأليف.

---

[501] **المرجع السابق**، 59.

[502] **المرجع السابق**، 127.

1- النظرة الشاملة:

من أبرز ما امتاز به منهج التجديد عند المبارك، عرضه عقيدة الإسلام بشمولها وترابطها؛ داخليا بين مواضيعها أو خارجيا بالترابط بينها وبين أنظمة الإسلام الأخرى المبنية على عقيدته، يقول المبارك في توضيح هذا الجانب: "أن تعرض العقيدة على أنها نظرة شاملة مترابطة الأجزاء ترابطا منطقيا لا أن تعرض في أقسام منفصلة وأبواب مستقلة على نمط الأبواب المعروفة في علم الكلام"[503].

2- 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 جهدا كبيرا، إذ يكفي الاطلاع على مؤلف واحد في الموضوع لتظهر هذه المنهجية[504]، 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"[505].

إضافة إلى التجديد في الأسلوب وأهدافه في سياق العصر يُلحظ تأكيد المبارك على ضرورة ألا تتحول كتب العقيدة إلى مصنفات للخلاف والجدل، كما وقع لبعض كتب الكلام.

وهذ التبسيط 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 وقفا على المختصين، 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

---

[503] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، ص 5

[504] فتيحة دوار – **الدرس العقدي عند محمد المبارك**، 109.

[505] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 5.

طاقته"[506]. ويقول المبارك عن هذا المنهج القرآني الحي في موضع آخر: "إن عرض الإيمان بمنهج القرآن الكريم من شأنه أن يجعل هذا الإيمان مستساغا عند الخاصة والعامة، فيعود هذا القرآن إلى تحريك النفوس ودفع الإنسان إلى إقامة حضارة مبرأة من شوائب المذاهب المادية".[507]

3- 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 معاصرة، أو إيجاد صلة بين كل دعوة إنسانية معاصرة وبين أصول الإسلام، فهذا مما ينبغي الحذر منه بالحفاظ على أصالة المادة العقدية 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 وتجلى حتى تعرف أصالتها"[508].

إن ما ذكره المبارك هو ما يسمى بالأصالة في الطرح، فعقيدة الإسلام تؤخذ من مصادره، وليس من مصادر الآخرين، فإرضاء الآخرين غاية لا تدرك. وهذا الفخ ليس جديدا إذ وقع بعض فلاسفة المسلمين الأقدمين في شيء من ذلك حينما حاولوا التوفيق بين الإسلام وفلسفة اليونان.

4- 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 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 في قوله في عقيدة الإيمان بالله: "وأما العقيدة التي جاء بها القرآن، فقد كانت قوة فعالة، محركة غيرت مجرى التاريخ وبدلت معالم الحضارة، ونشرت

---

[506] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 32.

[507] **المرجع السابق**، 44، 45.

[508] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة** ص 6

مفاهيم جديدة للحياة، وأقامت على أساسها حضارة رائعة كان القرآن دستورها والعربية لغتها ومبادئ المساواة والعدل والإنسانية أسسها"[509].

5- 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، وجه المبارك قلمه نحو إشكاليات العصر الحديث، فأخذت حيزا واسعا من كتبه مما أكسبها صفة الحياة في المجتمع المسلم المعاصر، فناقشت كتبه الكثير من الأفكار الخاطئة الرائجة في المجتمع المسلم المعاصر، كما 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 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 تاليا لعزم الإنسان، وورد فيه كذلك الأمر بالدفاع وقتال الأعداء والسير في الأرض، ولو كان معنى التوكل عدم الأخذ بالأسباب لما أمر الله تعالى بهذه الأوامر"[510].

6- 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 في موقف المدافع الذي سلكه بعض مصنفي العقيدة المعاصرين.

---

[509] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة**، ص 74.

[510] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 15.

ولعل من أبرز الوسائل الجديدة التي تميز بها تصنيف المبارك عن تصنيف المتكلمين إثارة الفطرة والوجدان جنبا 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 النظرة الإسلامية العامة إلى الوجود[511].

وإن المبارك لا يقتصر على الإقناع العاطفي في عرض العقيدة، بل يستخدم الأسلوب ذاته لإقناع الجيل المسلم وإثارته عاطفيا نحو قضايا العقيدة القرآنية، فيحمله مسؤولية حمل العقيدة الإسلامية، كما في قوله: "ويحمل عبء هذه الرسالة الجيل الجديد من أبناء الشعوب الإسلامية، ومؤسساتها التعليمية وجامعاتها"[512].

ومن أبرز وسائل تقديم العقيدة عند المبارك استخدام لغة العصر، وهي لغة عملية أكثر من أن تكون لغة فلسفية تجريدية، ولهذا يميل أحيانا 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 أمرا أو نهيا أو حقيقة عقدية أو آية من آيات الكون إلا ويرفقها بأثر مادي لها يستفيد منه الإنسان في دنياه أو أخراه[513].

4.3.5. المطلب الخامس: نماذج للتجديد

وهنا أعرض لعدة نماذج تفصيلية يظهر من خلالها منهج المبارك في التصنيف العقدي. وهي الآخرة والعلاقة بين الإنسان وخالقه، والنبوة.

أ- نموذج أول: الآخرة كما يعرضها المبارك

إن عرض الآخرة في كتب علم الكلام يختلف نوعا ما عن الطريقة القرآنية التي يقدمها

---

[511] **المرجع السابق**، 6 و7.

[512] **المرجع السابق**، 7.

[513] محمد المبارك، **نحو إنسانية سعيدة** ص 62 و 67

المبارك، فقد تكلم القرآن بتوسع عن الآخرة مستوعبا 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 المبارك إلا عرضا 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.

1- 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 كلف به وتحمل نتائجه 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"[514].

وقد أخبر الله تعالى عن مسؤولية الإنسان في الآخرة، في مواطن كثيرة من كتابه الكريم، في مثل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ [آل عمران: 30]، وحساب يوم القيامة لا يغادر صغيرة ولا كبيرة فكل ما يعمله الإنسان يحصى عليه، ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: 29][515].

يقول المبارك: "وهذه المسؤولية تقع في حياة أخرى وراء هذه الحياة، إذ تبدأ بموت

---

[514] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 135.

[515] **المرجع السابق**، 137.

الإنسان، وتتضمن خمس مراحل: الموت فالقيامة فالبعث فالحساب فالجزاء"[516].

2- 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[517]، مع ابتعاد واضح عن أسلوب علم الكلام في مناقشة هذه القضايا. وقد جاء عرض المبارك للآخرة وفق السياق التالي:

أولا: طالما أن حقائق اليوم الآخر قادمة عن الأنبياء عليهم السلام الذين أثبت العقل صدقهم وجب الإيمان بما ذكروه، كما ذكروه دون إشغال للعقل في حقيقته، لأنه غيب لا تنطبق عليه قوانين عالمنا.

ثانيا: اللغة التي عبرت عن الحياة الآخرة لغة تقريبية، ولا يمكن تصور كل ما فيها على حقيقته، ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: 17]، وفي السنة ما يشير إلى ذلك، إذ ورد أن في الجنة «مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ»[518]

ثالثا: ليس في نصوص القرآن والسنة ما يدل على أن وصف الآخرة وما فيها مجاز. ويترتب على هذه الفكرة وسابقتها أن كل ما ورد من وصف الجنة والنار والحياة الآخرة حقائق، ولكنها تختلف عن حقائق هذه الدنيا وقوانينها.

4- لا موجب للنقاش في هذه الغيبيات التي لا سبيل للوصول إليها، ولا جدوى، ولهذا لم تكن موضوعا لنقاش المسلين الأوائل.

5- ما ركز عليه القرآن في أمر الآخرة هو مسؤولية الإنسان في الآخرة عن أعماله التي اكتسبها في حياته الأولى[519].

---

[516] **المرجع السابق**، 142.

[517] **المرجع السابق**،151.

[518] رواه البخاري في **الصحيح**، كتاب الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة. رقم (3244)، 4/ 118.

[519] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 151 وما بعدها.

3- طريقة عرض الآخرة

أما الجانب الآخر الذي يؤكد عليه المبارك في منهج التأليف، هو الجانب الوجداني، فالقرآن لم يعالج الآخرة علاجا عقليا بحتا بل أولى الجانب العاطفي في ذلك أهمية كبيرة إذ حرك قلق الإنسان على 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[520]، ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللهِ وَاللهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ [البقرة: 207]، ولهذا الخطابِ العاطفي النفسي أثر كبير في استقامة الإنسان وسمو سلوكه.

رابعا: العلاقة بين الدنيا والآخرة

من المفاهيم العقدية الأساسية في الإسلام كما يرى المبارك التأكيد على التكامل بين الدنيا والآخرة، 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 الأخرة يتوافقان ولا يتعارضان: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 77]، فيسقط بذلك ادعاء من يزعم أن الدين يدعو إلى الآخرة فقط ويهمل الدنيا[521].

---

[520] **المرجع السابق**، 154.

[521] **المرجع السابق**، 159.

من خلال هذا النموذج يتبين لنا جانب من جوانب الجدة في الفكر العقدي عند المبارك، ويمكن أن يختصر بكونه منهجا قرآنيا، يحاول المبارك من خلاله، إعادة عرض مفاهيم القرآن وفق لغة العصر التي امتازت بالمباشرة وضوحا وبساطة، إضافة إلى مخاطبة العقل والعاطفة جنبا إلى جنب دون خلط بينهما، مع التأكيد على الآثار العملية والاجتماعية للمعتقدات على المجتمعات الإنسانية، إذ لم تعد البشرية في العصر الحديث تهتم كثيرا بالأفكار المجردة كما كان الحال عليه في الفلسفات القديمة.

ب- نموذج ثاني: العلاقة بين الإنسان وخالقه

قسم العلاقات بمجمله قسم جديد في العقيدة أحدثه المبارك 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:

1- الاعتراف بالخالق خالقا وإلها، والاعتراف بعظيم قدرته وفضله وخشيته ومراقبته والشعور بالمسؤولية أمامه، وعبادته وحبه والتفكر في آياته[522].

2- 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.

3- الاعتراف بعظيم قدرة الله تعالى وعظيم سلطانه وقوته. بما يقتضي ذلك من خشية الله وتقديسه.

4- الاعتراف بنعم الله تعالى على الإنسان، ومقابلة ذلك بحمده على صفاته الحميدة ونعمه الجليلة.

5- الشعور والترقب لرحمة الله تعالى المبسوطة على مخلوقاته، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾ [الإسراء: 57].

---

[522] **المرجع السابق**، 68 – 71.

6- شعور الإنسان بمسؤوليته أمام الله تعالى خالقه ومالك أمره.

7- التوجه إلى الله تعالى بالعبادة والسؤال والدعاء والتوبة له وحده، ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: 60]، وعدم دعاء غيره أو عبادته.

8- حب الله تعالى لأنه مصدر الوجود ومصدر النعم والرحمة، فيدفع الإنسان إلى ابتغاء مرضاة الله. وهو حب يفوق كل ما عداه ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: 165].

9- التفكر 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 السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ الله قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: 190-191][523].

10- 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"[524].

يلاحظ في هذا النموذج ذكر مجموعة من معاني العبودية والتوحيد ومفاهيم الشكر والدعاء والتفكر، بقالب وجداني يحبب الرب إلى خلقه، ويقربهم منه. وهذا الأسلوب متسق مع ما أكد إليه في مواضع عدة بضرورة إثارة الجانب الوجداني لدى الإنسان، فبعض الناس تؤثر فيهم كلمة محبة الله أكثر من أعمق الأدلة العقلية وأجداها في الجدل المنطقي المجرد.

ج- 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

---

[523] **المرجع السابق**، 68 - 71.

[524] **المرجع السابق**، 71.

المعاصرة تجاهل الحضارة الأخلاقية والروحية البشرية في مقابلة تضخيم الحضارة المادية، وقد كان مصدرا 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 عللها وأحكامها فضلا عن أن يتمكنوا من سنها بأنفسهم[525].

وإذا كان المبارك يستدل على إثبات النبوة بما ورد عن تاريخ أمم بدائية من تشريعات سامية فإنه يستدل عليها أيضا بظهور دعاة أخلاقيين وروحانيين في تجمعات بشرية متفرقة ومختلفة متصلة أو منفصلة زمانا ومكانا، 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 لما تميزت به في السلوك والشخصية الأخلاقية والروحية[526].

وإذا كان الاتجاه العلمي البشري المعاصر يحاول تضخيم التاريخ المادي للبشرية على حساب التاريخ الأخلاقي والديني فإن القرآن ركز على الجانب الروحي الأخلاقي الأهم، الذي يبغي تحرير الإنسان من العبودية لغير الله تعالى وتحميله 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 قوله تعالى: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ * وَنَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ﴾ [الدخان: 25-27]، وقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ [سبأ: 15]. حيث دمج بين المادة والروح في حديثه عن التاريخ البشري، ولم يسمح لأحد الطرفين بإخفاء الآخر، مع تأكيده أهمية الحضارة الروحانية مقارنة بالمادية.

بعد أن يثبت المبارك النبوة بأدلة مختلفة، ويقعّد لموقعها من علم الاجتماع، منتقدا الاتجاه المادي فيه، ينتقل إلى ذكر أهداف النبوة بلغة العصر، فيذكر أهدافا كثيرة، ثم يجمعها في ثلاث

---

[525] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 85.

[526] **المرجع السابق**، 86.

تمثل الأصول لها، وهي:

1- تحرير البشر من عبادة الطبيعة كالشمس أو القمر أو الحيوانات أو الإنسان، وتوجيههم لعبادة الله تعالى الخالق وحده. ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: 36].

2- إرشاد العقل إلى الحقائق الإيمانية الكبرى التي لا يدركها مستقلا، وفي مقدمتها الإيمان باليوم الآخر ومسؤولية الإنسان أمام الله تعالى في الحياة الآخرة، ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ [غافر: 15].

3- هداية الناس إلى طريق الخير والحق، وتمييزه بين الشر والباطل، وإرشادهم أخلاقيا وتشريعيا. وهذا الهدف يختلف شكله وتطبيقه بين الرسالات بخلاف الهدفين السابقين[527].

[527] **المرجع السابق**، 90 و91.

4.4. 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 بأسوب كتابتها، وفي هذا المبحث حديث عن مقاربة المبارك للدرس العقدي، وبيان لموقفه من علم الكلام.

4.4.1. المطلب الأول: مصادر العقيدة عند المبارك

ما مصادر العقيدة الإسلامية عند المبارك؟ وإذا كانت قد تعددت فكيف قام بترتيبها من حيث الرتبة أو المركزية؟ هذا ما ينبغي توضيحه للوقوف على فلسفة المبارك في مقاربة الدرس العقدي وبيان تميزها عن أساليب الطرح التي تعتمد علم الكلام مركزا، والقرآن وسيلة لإثبات القضايا الكلامية بشكلها التاريخي.

المصدر الأول: القرآن الكريم

يرى المبارك أن القرآن الكريم هو المصدر الأول للعقيدة، وهو المركز الذي تنبثق عنه حقائق العقيدة، 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"[528].

وعن العلاقة بين الكتاب والسنة في العقيدة يقول: "فمن المضمون القرآني المؤيَّد والمبيَّن بالسنة الصحيحة يكون الانطلاق وتكون صياغة نظرتنا الذاتية الجديدة" وعن الهدف من إعادة البناء العقدي من القرآن المبيَّن بالسنة يقول المبارك: "إن صياغة الإسلام صياغة جديدة في نظام عقائدي كامل سيؤدي رأسا إلى تصحيح ما حدث في العصور السابقة من انحراف وتشويه وتبديل في النسب والأولويات"[529].

---

[528] **المرجع السابق**، 36.

[529] محمد المبارك، **نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث**، 18.

ولهذا كتب المبارك كتابه الصغير "العقيدة في القرآن الكريم" ومما جاء فيه: "لا بد من عرض جديد للعقيدة بالعودة إلى القرآن الكريم نفسه، لاستخراج عناصر هذه العقيدة وأسس الإيمان"[530]. يذكر المبارك عقيب النص السابق أن منهجه في تدريس العقيدة في كلية الشريعة في دمشق يعتمد على النظر في القرآن بتأمل وتدبر، وتقرير ما نص عليه القرآن من عقائد، بأسلوب القرآن وروحه مع بيان مركزية 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. وبعد عقود ألف الدكتور محمد عياش الكبيسي كتابه "المحكم في العقيدة" مؤكدا هذا الاتجاه، إذ استدل على كل العقائد وفق منهج 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، وفصلت فيما يحتاج تفصيلا مما أسس له القرآن من عقائد، أو مفاهيم تشرح علاقة الله بخلقه، وتبين نظرة الإسلام إلى الوجود. وكما سبق في قول المبارك: "فمن المضمون القرآني المؤيد والمبين بالسنة الصحيحة يكون الانطلاق وتكون صياغة نظرتنا الذاتية الجديدة"[531].

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 نصوص السنة، فيسوقه ضمن مفهوم الآيات المؤسسة للعقيدة، لبيان المراد منه، والتنبيه إلى أن فصله عن التأسيس القرآني أدى إلى تفسير الحديث بعيدا عن مقصده الذي جاء لأجله.

ويمكن اتخاذ موضوع التوكل الذي مر سابقا نموذجا يظهر شكل مصدرية السنة عند

---

[530] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 7.

[531] محمد المبارك، **نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث**، 18.

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: 159]، حيث جاء التوكل في الآية الكريمة تاليا 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"[532].

وهنا يُلحظ 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" [533].

يُفهم مما ذكرته الدكتورة في دراستها أن المبارك يرى السنة مصدرا أساسيا 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 آنفا، 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 تؤيده بعض ملاحظات الدكتور الفاضلة، إذ تقول في موضع من دراستها: "من السهولة ملاحظة قلة إيراد المبارك للأحاديث النبوية، فيمكن أن تقرأ أحيانا

---

[532] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 15 و16.

[533] فتيحة دوار، **الدرس العقدي عند محمد المبارك**، 256.

الكثير من الصفحات، ولا تجد حديثا واحدا، وكتاباه "العقيدة في القرآن الكريم" و "نظام الإسلام العقائدي" خير شاهدين على هذا إذ لا يحويان ولا حديثا واحدا"[534].

المصدر الثالث: التراث المعرفي الإسلامي

يستدل المبارك بمفاهيم السلف وأقوالهم في العقيدة، للتأكيد على أحقية معنى عقدي يقرره، ويُقل من الاستدلال بمن بعدهم، فلا يذكرهم إلا لماما، وضمن ما يدخل في مفاهيم العصر الأول.

والمبارك إذ يبتعد ما أمكن عن الاستدلال بعلماء الكلام، فإنه لا يرى نبذ التراث الكلامي الذي نشأ حول النصوص العقدية بل يقدره أشد التقدير، 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"[535].

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"[536].

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 في السنة ولا في

---

[534] **المرجع السابق**، 257.

[535] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 5.

[536] محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية**، 62.

مفاهيم السلف، ويستدل لذلك من أقوال بعض الصحابة الكرام، فيقول: "وقال عمر بن الخطاب: لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق ويقول: اللهم ارزقني وقد علم أن السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة وأن الله إنما يرزق الناس بعضهم ببعض" [537].

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 اعتمادا على القدر فقال: "بل إن ما يقع من المظالم والمفاسد – وهو القضاء والقدر – أُمر المسلمون بإنكاره وعدم الصبر عليه، وتغييره. هذا ما فهمته الأجيال الأولى من المسلمين ومن الصحابة ومن تبعهم من علماء المسلمين وأئمتهم، يقول الشيخ الجيلاني: أغالب الأقدار بالأقدار"[538].

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 سابقا من السنة نحو تقرير هذه العقيدة فتعارضت لديهم الأدلة، وحكَّموا السنة بالقرآن، فظهرت لديهم مفاهيم للقدر في غاية التعقيد والصعوبة. وكذلك الأمر في مسألة السببية وخلق أفعال العباد.

4.4.2. المطلب الثاني: موقف المبارك من علم الكلام

عموما لم يكن موقف المبارك من علم الكلام إيجابيا، ولكنه لم يهاجم علم 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[539]، فإن المبارك لا يرى ذلك، أو بتعبير أدق لا له نجد تصريحا باتجاه هجرة علم الكلام تماما، وإنما الموجود نقض بعض الجوانب الكلامية التي تؤثر

---

[537] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 16.

[538] **المرجع السابق**، 15.

[539] فتيحة دوار، **الدرس العقدي عند محمد المبارك**، ص 107

على طريقة عرض عقيدة الإسلام، مع تصريحه في غير موضع بكونها محمودة بالنظر إلى العصر الذي ظهرت فيه.

أ– موقف المبارك من علم الكلام:

ويمكن الوقوف على خلاصة رأي المبارك في علم الكلام من خلال تصريحه في بعض المواضع، أن المتكلمين أدوا جهدا مشكورا 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 دائما عيبا أو نقصا فيها، وإنما كانت من مستلزمات البيئة والعصر لمواجهة العقائد المخالفة والآراء المعارضة"[540].

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 فاعلا إيجابيا حتى تحول إلى عامل سلب، وفق التدرج الآتي.

أولا – علماء الكلام الأوائل: حيث يمدح المبارك ما قاموا به فيقول: "إن علماء الكلام وهم الباحثون قديما في العقيدة الإسلامية مقام المدافع عنها في عصرهم في وجه خصومها، ولكنهم واجهوا فلسفة معينة فكان عرضهم لهذه العقيدة الإسلامية ملوناً 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 موفَّقين ومشكورين"[541].

ثانيا – تطور العقائد الكلامية: وفي 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

---

[540] محمد المبارك، **بين الثقافتين الغربية والإسلامية**، 167.

[541] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم** ص 4و5.

خلاصات موجزة ومعقدة أحياناً، أُطلق عليها عنوان العقائد، مع أنها تحتوي كثيرا من مسائل الفلسفة"[542].

ثالثا – مرحلة الخلط بين الثابت والمتغير: مع تطاول الأيام على المختصرات الكلامية وشروحها جاء عصر ظن فيه الناس أن المختصرات والشروح وما فيها من جدليات محكومة بظروفها جزءا 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 معاً على حد سواء، ولم يفرقوا بين عقيدة خالدة وأسلوب زمني عارض قابل للتبدل"[543].

في هذا العرض السريع يظهر أن المبارك ينتقد التقليد الحاصل في علم الكلام، والعجز عن التطوير ومواكبة حاجات الأمة في العصور المتأخرة.

ب– نقائص علم الكلام عند المبارك:

مقابل توصيف المبارك لعلم الكلام، قام بعرض لشيء من نقائصه. وهو وإن لم يخصص مباحثَ كاملة ومنهجية لنقد علم الكلام، فقد عرض لذلك في مواضع مختلفة أثناء المقارنة بين التقرير القرآني للعقيدة وبين الشكل الذي غدت عليه مسائلها 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: 1– نقائص موضوعية، 2– نقائص منهجية، 3– نقائص شكلية.

أولا: النقائص الموضوعية تتمثل في:

1– عدم التركيز على الأسس الكبرى للعقيدة، في مقابلة غيرها.

2– إثارة مواضيع لا أثر لها في العقيدة، أو ليست من أصل العقيدة.

3– فصل بقية مكونات نظام الإسلام عن العقيدة.

---

[542] **المرجع السابق**، 5.

[543] **المرجع السابق**، 5.

4- إهمال الأبعاد الوظيفية للإيمان، وأركانه، بترك بيان أثرها في الحياة أو مقاصدها.

ثانيا: النقائص المنهجية، وتتمثل في:

1- الخلط بين العقيدة وعلم العقيدة الإسلامية، أو علم الكلام.

2- الخلط ما بين الأدلة، أو الاقتصار على بعضها.

3- تغليب الجزئيات العقدية على المعالم الأساسية.

4- الاهتمام بالجانب العقلي، على حساب الجانب الوجداني والحسي.

ثالثا: النقائص الشكلية، وتتمثل في:

1- صعوبة الأسلوب، الذي حصر علم العقيدة في المتخصصين.

2- الصبغة الفلسفية لكتب العقيدة.

3- بعد لغة الكتب العقدية عن لغة العصر، وطريقة تفكير الناس[544].

تعرض المبارك لذكر هذه النقائص في سياقات مختلفة من كتبه، فأحيانا يجمع عددا منها، أو يشير إلى رؤوسها كاملة، وأحيانا يذكر مسائل مفردة منها، ومما جاء في ذلك في كتابه "العقيدة في القرآن الكريم": في ذكر علم الكلام: "ليس هو الطريق في عصرنا الحاضر، فقد أصبحت بعض مُسلمَّات 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"[545].

وقد نتج عن هذه النقائص بحسب المبارك ألا تجد في القرنين الماضيين كتابا يعرف بعقيدة الإسلام بشكل واضح وسليم، بل لا تكاد تجد عالما متخصصا في العقيدة يتمكن من تأليف كتاب يقدم فيه عقيدة الإسلام ضمن رؤية الإسلام الشاملة، 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،

---

[544] فتيحة دوار، **الدرس العقدي عند محمد المبارك**، ص 96 حتى 102.

[545] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم** 6.

لحار 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" [546]. ويتابع: "هكذا تبدو لنا شدة الحاجة إلى صورة عن الإسلام مبرأة من الشوائب والتشويه، شاملة لجميع جوانبه وأجزائه مع ترابطها وحفظ نسبها ومواقعها" [547].

4.4.3. 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 قديمة، ولكن بتجدد فلسفة التفكير العقدي، والرؤية الدينية ستتجدد تلقائيا منهجية التأليف. وهذه الرؤية العقدية الجديدة ترتكز إلى القرآن بالدرجة الأولى كما في المطلب الأول، وتعمل على الإجابة على أسئلة العصر الحديث بما يوصل رؤية القرآن إلى البشرية دون تشويش بمسائل تاريخية لا تعني شيئا لعقل الإنسان في العصر الحاضر.

وهنا لا بد من التذكير بمفهوم التجديد في الإسلام فهو مختلف عما عليه الأمر خارج موضوع الدين، فالتجديد عموما قد يعني تغيير الشيء أو إعادة الجدة إليه، بينما ينحصر مفهومه الديني في المعنى الثاني، وهو إعادة الجدة إلى الدين ليكون على الصورة الأولى التي كان عليها في زمن النبوة، فالتجديد في علوم الإسلام إعادتها إلى جدتها 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 تجديدا موازيا في منهجية التأليف، فإنني أعرضهما معا، إيثارا للاختصار وإعراضا عن التكرار.

أ- مقترحات المبارك لتقويم الدرس العقدي:

لا نجد لدى المبارك اهتماما بإصلاح علم الكلام، إذ ينصب اهتمامه نحو العقيدة

---

[546] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 13 – 14.

[547] **المرجع السابق**، 20.

الإسلامية، وهذا بخلاف نهج آخرين اهتموا بإصلاح علم الكلام ذاته باعتباره مركزا لا غنى عنه في دراسة العقيدة، ولكن إن أردنا أن نستخرج من كلام المبارك مقترحا لإصلاح علم الكلام والدرس العقدي عموما، فإننا يمكن أن نحدد معالم هذا المقترح من خلال استقراء النقائص التي عُرضت في المطلب السابق. إذ إن النقائص السابقة التي ذكرها المبارك لعلم الكلام تقتضي أن تقويم الدرس العقدي ينطلق من تجاوز تلك الإشكاليات، والعمل على تجنيبها الدرس العقدي المعاصر.

بالاستناد إلى النقائص السابقة نخلص إلى أن منطلقات تقويم الدرس العقدي تعود إلى ثلاثة أصول، هي:

الأول: تخليص العقيدة مما ليس منها، الثاني: تحقيق التوازن في عرض العقيدة، داخليا وخارجيا، الثالث: الارتكاز إلى القرآن وحاجات العصر.

1- تخليص العقيدة مما ليس منها

لكل عصر أساليبه المنطقية وطرائقه الفكرية وقضاياه ومشكلاته، مما احتاج عرضها وفق أساليب العصر وقضاياه، مع ثباتها من حيث المضمون. يقول المبارك: "والمؤلفون في العقيدة في هذا العصر على تفاوتهم في التحرر من أسلوب قدماء المتكلمين لم يستطيعوا أن يخرجوا عن الأطر المرسومة والتعابير المعهودة والمسائل المبحوثة، ولذلك لم يكونوا دعاة ناجحين بل مناظرين مجيدين"[548].

لعل أبرز فكرة يمكن من خلالها الانطلاق نحو إصلاح الدرس الكلامي فكرة تخليص العقيدة الإسلامية مما ليس من العقيدة، وذلك من خلال التفريق بين ثوابت العقيدة، والاجتهاد البشري في تفسير نصوصها، وذلك بتخليص العقيدة الإسلامية من حمولة الخلاف التاريخي، وذلك واضح في طريقة عرض المبارك للعديد من فروع العقدية الخلافية، إذ يتبع فيها الواضح من تقريرات القرآن الكريم دون إشارة إلى وجود خلاف فيها، يقول المبارك: "وانتهى الأمر إلى أن خلط الناس بين مبادئ العقيدة وأسلوب عرضها أو بينها وبين وسائل الدفاع عنها، وتمسك

[548] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 7.

المتعلمون والمعلمون بالأمرين معاً على حد سواء، ولم يفرقوا بين عقيدة خالدة وأسلوب زمني عارض قابل للتبدل"[549].

وقد أدى الخلط بين الدين والتدين، وبين القطعي والاجتهادي، في زماننا إلى فتن ودماء آذت أمة الإسلام أيما أذى، وما زالت إذ ما زال بعض أهل الإسلام يعطي لطريقته في التدين وتفسير النصوص منزلة الدين نفسه، فيرى أي خلاف معه خلافا مع الله، وأي اعتراض على تدينه اعتراضا على دين الله.

وإذا ميزنا العقيدة من علم العقيدة ماذا نفعل بالتراث الكلامي الهائل الذي اشتغل المسلمون بتطويره عصورا متلاحقة، وبذلوا فيه أثمن الأوقات؟ يبين المبارك رأيه في ذلك فيقول: "إن هذا الجانب من التراث الإسلامي أعني علم الكلام في مختلف مراحله وأطواره تراث ثمين يجب أن يَدرسه المتخصصون" [550].

إن المبارك يرى أن علم الكلام علم اختصاصي يحصر في أهل العلم، أما عقيدة القرآن الواضحة البسيطة فهي لعامة الناس من مسلمين وغيرهم، ولهذا ينبغي أن يكون التأليف المعاصر في العقيدة وفق القرآن لصلاح خطابه لكل زمان ومكان، ولكل أصناف البشر.

2- تحقيق التوازن في عرض العقيدة

ولهذا التوازن عدة مراكز وجهات، وهي: التوازن 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 مواضيع العقيدة الثلاثة (الله والكون والإنسان)، ففي حين تمحور علم الكلام حول الإله، فقد بنى القرآن عقيدته على الدمج بين القضايا الإلهية والإنسانية والكونية[551].

وأما التوازن الخارجي فيكون عبر عرض العقيدة ضمن نظام الإسلام المتكامل، بما يظهر

---

[549] **المرجع السابق**، 5.

[550] **المرجع السابق**، 6.

[551] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، 19-20.

أثر عقيدة الإسلام في باقي أنظمته الأخلاقية والتشريعية سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو على المستوى الفردي. إذ يرى المبارك أن الفصل بين جوانب الدين جزأ مفاهيم الإسلام لدى الناس على المدى الطويل، فيقول: "وأصبحت هذه الجوانب كلما تقدم الزمان منفصلة بعضها عن بعض بعد أن كان الإسلام وحدة شاملة. وهذا يعطي عن الإسلام صورة جانبية، فهنالك إسلام علم الكلام، وهناك إسلام الأخلاق، وهناك إسلام الفقه"[552].

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 صلى الله عليه وسلم، يجمع هذه العناصر الثلاثة جمعا منسجما متوازنا حيويا"[553].

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 في 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 يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: 125]، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ﴾ [إبراهيم: 32] .

يقول المبارك في الموازنة بين العقلي والوجداني في العقيدة: "فالقرآن يخاطب العقل ويقدم

---

[552] محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية**، 61.

[553] **المرجع السابق**، 61.

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"[554].

3- الارتكاز إلى القرآن وحاجة العصر

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: 4]، اقتضت حكمة الله أن يكلم كل نبي قومه بما يفهمون ويعقلون، وبذلك جاء القرآن، ولهذا حوى كثيرا من ثقافة العرب الذين كلفهم حمل رسالة السماء إلى العالم، وقد تميز أسلوب القرآن بالقدرة على خطاب كافة طبقات المجتمع، فيأخذ كل منهم منه بقدره ﴿فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد: 17].

وانطلاقا 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 تماما مع لغة العصر العلمية وطريقة تفكير الناس، كما كان الحال عليه في كل عصر، ولذلك فإن جمود الدرس العقدي على الصبغة الكلامية التاريخية المختلفة عن القرآن في عناصر الخطاب، والبعيدة عن منطق العصر؛ أدى إلى ظهور فجوة بين الخطاب الكلامي والبشرية، وتقويم الدرس العقدي يقتضي العودة إلى القرآن الكريم. 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 طريقته وأسلوبه مقتضيات العصر"[555].

ب- 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

---

[554] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة** ص 7

[555] محمد المبارك، **بين الثقافتين الغربية والإسلامية**، 167

انتشرت بين المسلمين في العصور المتأخرة، التوسع بالاستدلال بلغة العلم الحديث، التركيز في عرض العقيدة على مقاصدها وآثارها.

1- نقد التصورات المعاصرة المخالفة للعقيدة

إن تفاعل الخطاب العقدي مع أسئلة العصر الحديث وإشكالياته يعطيه القدرة على التأثير والفاعلية، وييسر وصول دعوة القرآن إلى الناس، ومن تفاعله تصحيح المفاهيم الخاطئة التي تلبست بعقول بعض المسلمين.

وقد جرت عادة المبارك أن يقف كثيرا 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 نتائجها وأن من التوكل تركها؛ إن هذه الفكرة دخيلة على الإسلام، وقد روجها بعض منحرفي الصوفية"[556].

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، وتصور حقيقة العلاقة بين الله والعبد، فيرى البعض أن من الإيمان الحقيقي ترك الأسباب وترك ما خلق الله للإنسان إيمانا 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 عبدا للمال وللملذات الدنيوية" وإذا كان هذا معناه 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"[557].

---

[556] محمد المبارك، **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة** ص 16

[557] **المرجع السابق**، 16.

2- 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 المخاطبة بمنطق العصر إلى التوسع في الاستشهاد بعلوم العصر الحديث ومصطلحاته في إثبات حقائق القرآن، وفلسفة الإسلام، لما للعلوم التجريبية الحديثة من مكانة في عقل البشرية في العصر الحديث، ولعل هذا أشبه بصنع المتكلمين في عصر انتشار الفلسفة، 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 جزئية عقدية جدلية بالنظر إلى معارف العصر الحديث، ومن الكتب التي ألفها على هذا المنهج كتابه "الإسلام والفكر العلمي" فهو كتاب مخصص لعرض فلسفة الإسلام في العلوم، تأسيسا على رؤيته في قضية العلاقة بين الله وخلقه، فقد توسع المبارك بالاستدلال بالتاريخ العلمي للمسلمين، وبقضايا العصر الحديث توسعا بالغا، يشبه توسع المتكلمين ببعض القضايا الفلسفية قديما، من باب مراعاة لغة العصر، بغية إيصال عقائد الدين إلى المقابل بأبهى حلة علمية من وجهة نظره وتقديره.

وأعرض هنا لمحتوى الكتاب لتتبين منهجية التأليف التي قصدها المبارك في المؤلفات العقدية الخاصة بجزئية دينية تشغل العصر الحديث، لتعلقها مباشرة بفلسفة العلوم الحديثة.

فهرس كتاب الإسلام والفكر العلمي:

الإهداء

المقدمة

عرض تحليلي للمؤلفات في العلوم عند المسلمين

نظرة الإسلام إلى الكون والطبيعة

نظرة الإسلام إلى الكون

الكون أو الطبيعة

خلاصة

التجارب العلمية عند المسلمين

تجربة البيروني في الكثافة

لمحة في تاريخ الرياضيات

الرياضيات (المشخصة الهندي)

الميكانيك

السببية في الإسلام وعند المفكرين الرياضيات المجردة (علم العدد)
المسلمين
المفهوم الإسلامي للسببية التفكير العلمي ونظرة الإسلام الكونية
رأي ابن تيمية المنهج التجريبي
رأي الغزالي خلاصة البحوث السابقة

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 العمل بالأسباب اعتمادا على خالق الأسباب ليست من الإسلام، وأنها من العقائد الباطلة التي تلبست بلبوس الدين. الثاني: لغير المسلمين الذين يدّعون أن الإسلام نقيض العلم، لأن مقتضى الإيمان بالله والقدر والإله المقتدر الفاعل لما يشاء ترك الأسباب، وقد استدل 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 وجود وجودها، وينقل آراء المتفقين معهم والمخالفين لهم، وكل ذلك بلغة علمية رصينة تستهوي متخصصي الرياضيات والفيزياء والهندسة[558].

3- ذكر آثار العقيدة ومقاصدها

كانت المنهجيات الفلسفية القديمة تعتمد التجريد في التفكير، ولهذا شاع المنطق الأرسطي، وتداخل مع كثير من العلوم، ولكن منطق 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

[558] محمد المبارك، **الإسلام والفكر العلمي**، 55 إلى 76.

يخالف مقاصدها الأساسية.

يؤكد المبارك في مواضع مختلفة على أن عقيدة الإسلام بما تحمله من فاعلية في الحياة لها آثار إيجابية على كافة البشر 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، إذ الإنسانية بلغت شأوا عظيما في العلم والمدنية، ولكنها مع هذه الحضارة المادية بحاجة إلى الحقائق الكبرى التي جاءت بها عقيدة القرآن وبها تكمل الإنسانية نقصها[559].

وقد مر في مبحث سابق الحديث مفصلا 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، كما كان لكل ركن من أركان الإيمان مقاصده الخاصة.

والمبارك فيما يكتبه يقف كثيرا على آثار العقائد الصحيحة والخاطئة على سلوك الإنسان، يقول عن أثر الوثنية على البشرية: "لقد كانت الوثنية –أي وضع شيء من الكون في قمة القيم– سببا في تأخر البشرية وانحطاطها وتعطيلها". كما يقرر أن في التوحيد غير مسار الحضارة الإنسانية لما نتج عنه من تغيير في مجرى الحضارة كلها وخروج من تعطيل الانسان وانحطاطه إلى تنشيطه ورفع مستواه"[560].

4.4.4. 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 عموما، إذ أسهمت 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.

---

[559] محمد المبارك، **العقيدة في القرآن الكريم**، 10.

[560] محمد المبارك، **الإسلام والفكر العلمي**، 43 – 44.

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"[561]. وهنا ذكر لبعض من آثار نهج المبارك على الأوساط العلمية.

أ- قبول منهجه عند أقرانه:

كان المبارك رحمه الله ذا قبول واسع عند أقرانه مما سمح له بالتأثير في أهل عصره وأقرانه بقوة، ومن أمثلة ذلك الشيخ مصطفى والشيخ محمد الغزالي رحمهما الله.

1- كلام الفقيه الحنفي الشيخ مصطفى الزرقا: 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 مائة عام"[562].

2- 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 فعلا 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 أيضا مصدر للعلوم الاجتماعية. لكن المشكلة اليوم بتوقف العقل المسلم"[563].

إن الكلام السابق كاف في الدلالة على أن منهج المبارك رغم جدته كان مقبولا لدى

---

[561] يوسف القرضاوي، **في وداع الأعلام**. 214

[562] مصطفى الزرقا، **الشيخ محمد المبارك – العالم والداعية والمفكر**. موقع رابطة العلماء السوريين، 2013/5/5م، اطلع عليه بتاريخ 2021/7/6م.

[563] محمد الغزالي، **كيف نتعامل مع القرآن**، ط:7. (القاهرة: دار نهضة مصر، 2005م)، 172.

أعلام عصره، وخاصة أنه كتب في أخص خصائص علوم الدين ألا وهو الإيمان.

ب- 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 عدنان زرزور والدكتور محمد فاروق النبهان وهما من تلامذته في كلية الشريعة بدمشق.

1- الدكتور يوسف القرضاوي:

الأستاذ المبارك أسن من الدكتور القرضاوي بأربعة عشر عاما تقريبا، وقد كتب الدكتور يوسف مقالا مفصلا عن المبارك، يبدو فيه تأثره به من كل النواحي العلمية والتربوية. يقول الدكتور يوسف القرضاوي: "فهناك من الأشخاص من تسمع عنهم، فإذا لقيتهم زهدت فيهم، لكن الأستاذ المبارك كان معنا كما قال الشاعر قديما:

(كانت محادثة الركبان تنبئنا --- عن جابر بن رباح أطيب الخبر)

(حتى التقينا فلا والله ما سمعت --- أذني بأحسن مما قد رأى بصري)[564].

ذكر الدكتور يوسف 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، وأجبته عنها، وبعض أشياء ناقشني فيها، سلمت له ببعضها وعدلته، وبعضها سلم لي بها" [565].

وللشيخ القرضاوي حديث عن منهج المبارك، يذكر فيه أن من منهج المبارك فهم عقائد الخصم بشكل تام قبل الرد عليه، يقول الدكتور يوسف القرضاوي: "وحينما ذهب إلى باريس كان يهتم بالدعوة إلى الإسلام وبالتيارات المعادية للإسلام، وخصوصا الشيوعيين، فكان يحضر

---

[564] يوسف القرضاوي، **في وداع الأعلام**، 208.

[565] **المرجع السابق**، 209.

مؤتمراتهم، حتى يعرف ما لديهم، إذ ليس باستطاعة الإنسان أن يحارب عدوا حتى يعرف ماذا عنده"[566].

ومن الملامح التي يذكرها القرضاوي التكامل المنهجي عند المبارك، فيقول: "إن من خصائص تفكير المبارك النظرة الشمولية للإسلام، إن عيب كثيرين أنهم يأخذون الإسلام مجزأ، يأخذون جانبا وينسون جانبا أو جوانب. ولكن الذين وفقهم الله هم الذين ينظرون إلى الإسلام من جميع جوانبه" [567].

وعن التوازن في منهج المبارك يقول الشيخ القرضاوي: "يتميز الأستاذ المبارك بالاعتدال والتوازن.. ومن كلماته اللطيفة: إن منهجي هو تسليف الصوفيين، وتصويف السلفيين"[568].

2- الدكتور محمد فاروق النبهان

تعرفتُ على الأستاذ المبارك عن طريق أستاذنا الدكتور محمد فاروق النبهان في حلب بداية من عام 2003م، إذ كان الدكتور النبهان يقرر مقاصد عقيدة الإسلام كما يقررها الأستاذ المبارك في كتبه، ويتحدث عن أثر التوحيد على مفاهيم الحرية في الإسلام.

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 في بداية الدراسة الجامعية في وجوب الاعتدال المنهجي والبحث العلمي أثناء طلبه في كلية الشريعة، يقول الدكتور فاروق النبهان:

"دخلت القاعة في الكلية في اليوم الأول، وأخذ المبارك يتحدث بإعجاب عن ابن تيمية، رفعت يدى معترضا، قلت: ألا تعلم أنه قال عن الشيخ الأكبر؛ أنه شيخ الملاحدة؟ قال لي: أريد أن تعد بحثا عن ابن تيمية وتلقيه هنا". يقول النبهان: "أخذت اقرأ كتب وحياة وأفكار ابن تيمية كما هو.. عرفت عنه أكثر".

---

[566] **المرجع السابق**، 213.

[567] **المرجع السابق**، 214.

[568] **المرجع السابق**، 215.

يقول النبهان عن أستاذه المبارك: "كان في غاية الفضل والنبل، كان ذكيا جداً ويعرف ما يريد ويحسن الفهم والكلام. تولى الوزارة وكان سياسيا متميزا وصاحب رؤية فكرية" وقال عنه: "كان الاستاذ محمد المبارك من أعلام سوريا ومن المفكرين المتميزين بالعمق وكان صاحب روية حضارية، رحمه الله أنا مدين له ومعجب بشخصيته"[569].

3- محمد فاروق البطل:

هو أحد أبرز علماء جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، يقول عن ذكرياته مع المبارك: "حين أُنشِئت كلية الشريعة، درَّسنا مادة نظام الإسلام، تعرض خصائص الإسلام بشموله وتوازنه واستيعابه كافة مجالات الحياة بأسلوب حديث، ودرَّس 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 يتحسَّر على حرمان الأمة من فكر وذكاء الأستاذ المبارك الذي شغلته السياسة، وصرفته عن العطاء العلمي، وفعلاً كان الذكاء يلمع في عينيه، على شدَّة أدب، وسمو خلق، وإخلاص عالم، والتزام رسالة، وتواضع رائد"[570].

4- الدكتور عدنان زرزور:

هو من أبرز تلاميذ الأستاذ محمد المبارك، وله مشاركات في علوم شتى، وفي التفسير والفكر خصوصا، ذكر لي في لقاء معه أن الأستاذ محمد المبارك هو الذي أرسله إلى مصر لدراسة التفسير، وأرسل آخرين لتخصصات أخرى، وعندما توفي صديقهم المتخصص في العقيدة لمرض أصابه، طلب منه أستاذه المبارك أن ينتقل إلى قسم العقيدة، فوجد عنوانا

---

[569] صفحة الدكتور محمد فاروق النبهان
https://www.facebook.com/profile/100003531260988/search/?q=%D8%AF%D8%AE%D9%84%D8%AA%20%D9%82%D8%A7%D8%B9%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AF%D8%B1%D9%8A%D8%B3%20

[570] الحلقة الثالثة من **الحوار مع فضيلة الأستاذ الشيخ محمد فاروق البطل**، بتاريخ: 22سبتمبر 2010م، اطلع عليه بتاريخ 2021/9/15م.

للدكتوراه يجمع بين التفسير والعقيدة واللغة، فكتب فيه.

وقد خلَف الدكتور عدنان أستاذَه المبارك في تدريس نظام الإسلام في كلية الشريعة في دمشق.

ومما كتبه الدكتور عدنان كتابه في العقيدة مؤلفه الصغير "نحو عقيدة إسلامية فاعلة" وقد طبع في المكتب الإسلامي عام 1994م، وهو نسخة عن منهج المبارك في العقيدة، ركز فيه على أهداف العقيدة وخصائص القرآن في عرض حقائق الإيمان، وأثر التوحيد في حياة البشر.

5- الشيخ مجد مكي

وهو ممن التقى الأستاذ المبارك كثيرا، وكتب كتابين في العقيدة يتضح فيهما أثر المنهج الذي خطه الأستاذ محمد المبارك. 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 بالأمور لا يمنع العمل"[571]. ثم ينتقل إلى الحديث عن فوائد الإيمان بالقدر إذ ذكر فائدتين لذلك، هما: إحساس الإنسان بضعفه فيتوكل على الله، وعدم اليأس بسبب مصائب الدنيا أو الفخر بما يأتي الإنسان من حظوظها[572]. وهذا منهج المبارك في ذكر المقاصد الإيمانية وأثر الإيمان على الواقع في كتب العقيدة.

ومما كتبه الدكتور القرضاوي عن الكتاب العقدي الآخر للشيخ مجد مكي وهو "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 والأيديولوجية الوضعية المختلفة. وقد*

---

[571] مجد مكي، **الجمان في أصول الإيمان، ط:4**. (جدة: دار نور المكتبات، 2011م)، 123.

[572] **المرجع السابق**، 125.

أحسن المؤلف-سدده الله-حين جعل عمدته ومرتكزه الأول: القرآن الكريم)[573].

وهذا المنهج بما انطوى عليه من مقارنة بين عقيدة الإسلام والمذاهب المعاصر، وتركيز على أصول حقائق التوحيد وذكر لمقاصدها وآثارها، وتأسيس على القرآن هو المنهج الذي أسسه المبارك وأصل له في كتبه العقدية والفكرية.

خلاصة في الدرس العقدي:

تبين لنا في هذا المبحث أن المبارك يرى القرآن الكريم المصدر الوحيد لأصول العقيدة الإسلامية، أما السنة فهي مبينة وموضحة ومفصلة لما جاء فيه، وما بعد ذلك من جهود المسلمين في العقيدة فإن أولاها بالاعتبار ما كان في العصر الأول.

ومن خلال هذا المبحث ظهرت لنا المآخذ التي يراها المبارك على علم الكلام رغم تقديره لجهود المتكلمين وفق حاجات عصرهم.

ووضح 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 حادث ولغة علمية مختلفة عن لغة العصور السابقة.

وفي نهاية البحث ظهر لنا كيف تحول النهج الذي خطه المبارك إلى ما يشبه مدرسة عقدية سنية لها قبولها في الأوساط العلمية السنية وأثرها على الدرس العقدي المعاصر.

---

[573] مجد مكي، **البيان في أركان الإيمان**، ط:3. (جدة: دار نور المكتبات، 2009م) من مقدمة الكتاب للدكتور يوسف القرضاوي، ص 7.

الخاتمة

نتائج البحث

إن الاتجاه نحو تجديد العلوم الإسلامية عموما والفكرية والعقدية خصوصا، 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 ينبثق عن فهم المجددين للعقيدة الإسلامية ككل وتصورهم لها، وهذا ما يسمى بالفكر العقدي.

وبما أن مصطلحات الفكر والتجديد والعصر الحديث وأهل السنة قد التبست بجدليات معاصرة، شوشت مفاهيمها، كان من اللازم قبل الدخول في الدراسة التقديم لها بشيء يعين على ضبط المصطلحات، وينفي عنها ما قد يُتوهم دخوله فيها. وقد اقتضت طبيعة الدراسة الجديدة، التقديم لها بمبحث عن مسيرة الفكر العقدي عند أهل السنة منذ عصر النبوة، للتأكيد على تنوعه مما يثبت كونه اجتهاديا، يختلف باختلاف الزمان رغم ثبوت 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 في مجموعة من كتبه، وقد شاع حتى غدا مدرسة توجه شريحة كبيرة من العلماء السنة، حيث سُلِّط الضوء على شخصية المبارك وظروف التجديد، كما قدمت الدراسة صورة متكاملة عن البناء العقدي الإسلامي كما رسمه المبارك، وأتبع ذلك بتحليل منهجه في التجديد، وبيان مقاربته 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 متفرقا، ليشكل وحدة متناسقة

الأركان. وقد كان الهدف من ذلك تقديم نموذج مختصر، عن طريقة 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، أهمها:

1- لأهل السنة في العصر الحديث مقاربات تجديدية عديدة للفكر العقدي الإسلامي، تتجاوز ما هو مشهور من وجود ثلاث مقاربات سلفية وأشعرية وماتريدية.

2- تنقسم اتجاهات التجديد في الفكر العقدي السني المعاصر إلى قسمين كبيرين، الأول اختار التجديد الجزئي، والثاني: اختار التجديد الكلي.

3- اتجه الكثير من علماء السنة المعاصرين إلى التجديد الجزئي في الفكر العقدي، وكان تجديدهم على أنواع؛ بعضها انطلق من فلسفة مركزية الموروث الكلامي السني، وبعضها دمج بين المعارف الموروثة والمعاصرة، ولكنه لم ير ضرورة تجديد أصول علوم العقيدة.

4- قديم فريق من كبار علماء أهل السنة المعاصرين مقاربات جديدة للدرس العقدي السني، انطلقت من مبررات تغير الظروف التي تعيشها العقيدة الإسلامية والشعور بوجود مأزق عقدي سني، مما اضطرها للرجوع إلى أصول العقيدة وبناء نسق جديد في الفكر العقدي مواز للنسق الموروث.

5- الاتجاه العقدي العملي الذي يشهد حضورا واسعا عند أهل السنة في العصر الحديث، اتجاه قديم مثله الكثير من الصوفية، خاصة منهم الإمام الغزالي، وظهوره بقوة في العصر الحديث يأتي كردة فعل على غرق دعاة المدارس العقدية التقليدية في الجدل النظري، والفصل بين عقيدة الإسلام وباقي أجزاء الدين.

6- الأستاذ محمد المبارك أبرز من أصل للاتجاه العقدي العملي المتكامل بين أهل السنة في العصر الحديث، وقد أثمرت جهوده على المستوى الأكاديمي والدعوة، فغدا الاتجاه الذي أصل له، اتجاها ذا حضور واسع في الواقع السني الأكاديمي والدعوي.

7- الأستاذ المبارك له منهج خاص في تجديد الفكر العقدي، وقد شرح أكثر ملامحه بشكل متفرق في كتبه، وما لم ينص عليه صراحة يمكن إدراكه من أسلوب كتابته.

8- مقاربة الأستاذ المبارك للدرس العقدي مقاربة 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.

9- ما لقيه منهج المبارك من قبول في الأوساط السنية العلمية والدعوية والأكاديمية، يدل على أصالة المنهج الذي اتبعه وقدرته على التطور والبناء ليكون مدرسة لا تقل حضورا عن المدرستين الأشعرية والسلفية، تتكامل معهما ولا تصطدم بهما.

10- من الضروري ضبط المصطلحات والمفاهيم في المجال العقدي والفكري، خاصة فيما يتعلق بالتمييز بين التجديد والحداثة، أو بين العقيدة والإيديولوجيا.

11- من المهم دراسة مقاربات العقيدة الإسلامية عند أهل السنة، وتحليل أشكال الفكر العقدي الإسلامي منذ العصر النبوي وحتى عصرنا الحاضر، لوصل أجيال السلف بالخلف، وتوسيع أساليب التفاعل بين المسلم وعقيدته.

12- في التاريخ العقدي الإسلامي، مناهج تجديدية عدة منها منهج الإمام أبي حامد الغزالي، يمكن أن تمثل نموذجا سنيا أصيلا للباحثين عن التجديد في الفكر العقدي السني في هذا العصر.

التوصيات

في نهاية هذه الدراسة التي جاءت تحت اسم " تجديد الفكر العقدي عند أهل السنة في العصر الحديث – الأستاذ محمد المبارك نموذجا" أجد من المفيد ذكر بعض التوصيات المستفادة من هذه الدراسة.

1- الاهتمام بالمقاربات المعاصرة لتجديد الفكر العقدي والدرس الكلامي، عبر دراسة الاتجاهات والمدارس العقدية السنية، التي نشأت في العصر الحديث.

2- تحث الدراسة المتخصصين على الاهتمام بالاتجاهات العقدية العملية، وعدم الاقتصار على الجانب التنظيري من العقيدة الإسلامية، لتقديم الإيمان بصورته التامة منطلقات ومقاصد وآثار فردية ومجتمعية.

3- أسَّس الأستاذ محمد المبارك لمدرسة عقدية معاصرة، تشبه في رؤيتها العقدية ما كان عليه أهل السنة قبل ظهور علم الكلام، تجمع بين الأصالة والمعاصرة، ومن الجدير تفعيل الدراسات بشكل أوسع في هذا الاتجاه بما يسهم بمد آفاق العقيدة الإسلامية لتدخل الحياة من كل جوانبها وإغلاق الأبواب أمام الأفكار الغازية.

4- دراسة تاريخ علم الكلام تفصيلا وتحليلا، للوقوف على أثر المنعطفات التاريخية التي عاشها في وصوله إلى الصورة الحالية، والوقوف على المحطات التي يمكن أن تشكل نقطة انطلاق نحو اتجاهات معاصرة في الفكر العقدي السني أو الدرس الكلامي.

5- 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.

وفي الختام أحمد الله تعالى على التمام والكمال.

المصادر والمراجع

ابن الطفيل، محمد بن عبد الملك. **حي بن يقظان**، ط:1. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2012م.

ابن حزم، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ط:1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م.

ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني. **مسند الإمام أحمد**، ط:1. بيروت: مؤسسة الرسالة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، 2001م.

ابن حيان الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف. **البحر المحيط في التفسير**، بيروت: دار الفكر، تحقيق: صدقي جميل، 1420هـ.

ابن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، تحقيق خليل شحادة، ط:2. بيروت: دار الفكر، 1988م.

ابن عابدين، محمد ابن عابدين الدمشقي الحنفي. **حاشيته رد المحتار على الدر المختار**، ط:2. بيروت: دار الفكر، 1966م.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ط:1. قطر: وزارة الأوقاف، 2004م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي. **البداية والنهاية**، ط:1. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، تحقيق: عبد الله التركي، 1997م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي. **تفسير القرآن العظيم**، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، تحقيق: سامي سلامة، 1999م.

ابن مالك، محمد بن عبد الله الطائي. **تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد**، ط:1. بيروت: دار الكتاب العربي، 1967م.

ابن منظور الإفريقي، محمد جمال الدين. **لسان العرب**، ط:3. بيروت: دار صادر، 1414هـ.

ابن وهب، عبد الله بن وهب المصري القرشي. **تفسير القرآن من جامع ابن وهب**، ط:1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003م.

أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. مكة المكرمة: دار التربية والتراث.

أبو جيب، سعدي. **القاموس الفقهي لغة واصطلاحا**، ط:2. دمشق: دار الفكر. 1988م.

أبو خيثمة النسائي، زهير بن حرب. **كتاب العلم**، ط:2. بيروت: المكتب الإسلامي، تحقيق: ناصر الدين الألباني، 1403هـ.

أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، ط:1. بيروت: تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد قره بللي. ط1، دار الرسالة، 2009م.

أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، ط:1. الرابط: المركز الثقافي العربي، 2014م.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. **معجم الفروق اللغوية**، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، ط:1. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1412هـ.

أبو يحي، محمد حسن. **التجديد في الفكر الإسلامي، مفهومه أهميته ضوابطه**، ط:1. عمَّان: دار يافا، 2011م.

الأسمري، حسن بن محمد. **النظريات العلمية الحديثة، مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها**، ط:1. جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 1433هـ.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **الإبانة عن أصول الديانة**، ط:1. القاهرة: دار الأنصار، تحقيق: فوقية محمود، 1397هـ.

أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، ط:1. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2010م.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن. **شرح المواقف**، ط:1. صححه: محمود الدمياطي بيروت: دار الكتب العلمية 1998م.

بدوي، إبراهيم. **علم الكلام الجديد نشأته وتطوره**، ط:2. بغداد: درا المحجة البيضاء، 2009م.

البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. **التعريفات الفقهية**، ط:1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.

البغدادي، عبد القاهر. **الفَرْق بين الفِرَق وبيان الفرقة الناجية منهم**، ط:1. القاهرة: مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، تحقيق محمد عثمان الخشت، 1989م.

البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، ط:4. القاهرة: مكتبة وهبة، 1964م.

البوطي، محمد سعيد رمضان. **أزمة المعرفة... وعلاجها في حياتنا الفكرية المعاصرة**، ضمن مقررات مؤتمر "**المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية**"، ط:2. الرياض: نشر الدار العالمية للكتاب الإسلامي، معهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م.

البوطي، محمد سعيد رمضان. **كبرى اليقينيات الكونية**، ط:8. دمشق: دار الفكر، 1982م.

البيطار، عبد الرزاق. **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، ط:2. بيروت: دار صادر، 1993م.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين الخراساني. **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث**، ط:1. بيروت: دار الآفاق الجديدة، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، 1401هـ.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **الأسماء والصفات للبيهقي**، ط: 1. جدة: مكتبة السوادي، 1993م.

الترابي، حسن. **تجديد الفكر الإسلامي**، ط:1. المغرب: دار القرافي للنشر والتوزيع، 1993م.

الترمذي، محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، بيروت: تحقيق: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، 1998م.

التفتزاني، سعد الدين. **شرح العقائد النسفية**، ط:1. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، تحقيق أحمد السقا، 1987م.

الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني. **الرسائل الأدبية**، ط:2. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423هـ.

جرار، حسني أدهم. **محمد المبارك العالم والمفكر والداعية**، ط:1. عمان: دار البشير، 1998م.

الجسر، حسين. **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية**، ط:1. القاهرة: دار الكتاب المصري، 2012م.

جوابرة، عيسى. "**التطور الفكري العقدي الإسلامي المعاصر: إسماعيل الفاروقي نموذجا**" ضمن كتاب **إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر**، ط:1. فرجينيا: إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014م.

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، ط:1. بيروت: دار الكتب العلمية، تحقيق: مصطفى عطا، 1990م.

حبنكة، عبد الرحمن حسن. **العقيدة الإسلامية وأسسها**، ط:2. بيروت: دار القلم، 1979م.

حلمي، مصطفى. **قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي**، ط:1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م.

الحوالي، سفر. **منهج الأشاعرة في العقيدة**، ط:1. الرياض: دار منابر الفكر.

الحيدري، كمال. **أهم مسائل علم الكلام الجديد**، مقطع مصور على يوتيوب على قناة "طريق السلام" بتاريخ: 2015/6/1م، اطلع عليه بتاريخ 2021/1/20م.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. **تاريخ بغداد**، ط:1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، تحقيق: بشار معروف، 2002م.

الخن، مصطفى. مستو، محيي الدين. **العقيدة الإسلامية: أركانها حقائقها مفسداتها**، ط:3. بيروت: دار الكلم الطيب، 2008م.

الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن. **سنن الدارمي**، ط:1. السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، تحقيق: حسين الداراني، 2000م.

الدالاتي، يمان. **نظرة على التعليم في سوريا قبل وأثناء وبعد الاحتلال الفرنسي**، نون بوست. اطلع عليه 2021/8/1.

دوار، فتيحة. **الدرس العقدي عند محمد المبارك**، الجزائر: رسالة ماجستير، قسم العقائد والأديان، كلية العلوم الإسلامية، جامعة، 2010م نسخة PDF دون طباعة.

دوار، فتيحة. **تجديد علم العقيدة الإسلامية عند الأستاذ محمد المبارك**، الجزائر – مجلة البحوث العلمية/عدد 16، 2018م.

دي بونو، إدوارد. **تعليم التفكير**، ترجمة د. هادل ياسين وآخرون، ط:1. الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، 1989م.

ديرانية، مجاهد مأمون. **علي الطنطاوي أديب الفقهاء وفقيه الأدباء**، ط:1. دمشق: دار القلم، 2001م.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن قايماز. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، ط:2. بيروت: دار الكتاب العربي تحقيق: عمر التدمري، 1993م.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن قايماز. **سير أعلام النبلاء**، ط:1. القاهرة: دار الحديث، 2006م.

الرازي، أحمد بن فارس القزويني. **معجم مقاييس اللغة**. بيروت: دار الفكر، تحقيق: عبد السلام هارون، 1979م.

الرازي، محمد بن أبي بكر. **مختار الصحاح**، ط:5 بيروت: المكتبة العصرية، 1999م.

الرازي، محمد بن إدريس ابن أبي حاتم. **تفسير القرآن العظيم**، ط:3. السعودية: مكتبة نزار الباز، تحقيق: أسعد محمد الطيب، 1419هـ.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. **المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي**، ط:1. بيروت: دار القلم، 1412هـ.

الراوي، فؤاد. **الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي**، ط:1. عمان: دار المأمون، 2009م.

الرفاعي، عبد الجبار. **الدين والنزعة الإنسانية**، ط:3. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2018م.

الرفاعي، عبد الجبار. **مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد**، ط:1. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، 2005م.

الزرقا، مصطفى. **الشيخ محمد المبارك – العالم والداعية والمفكر**. موقع رابطة العلماء السوريين، 2013/5/5م، اطلع عليه بتاريخ 2021/7/6م.

الزركلي، خير الدين **الأعلام**، ط:15. بيروت: دار العلم للملايين، 2002م.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **طبقات الشافعية الكبرى**، ط:1. بيروت: دار الكتاب العلمية، تحقيق مصطفى عطا، 2012م.

السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، ط:1. بيروت: دار الكتاب العربي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، 1985م.

سعيد، أمين. **الثورة العربية الكبرى**. القاهرة: مكتبة مدبولي.

سعيد، بسطامي محمد. **مفهوم تجديد الدين**، ط:3. جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 2015م، 25.

السفاريني، محمد بن أحمد الحنبلي، **لوامع الأنوار البهية**، ط:2. دمشق: مؤسسة الخافقين، 1982م.

السفرجلاني، محيي الدين. **تاريخ الثورة السورية**. دمشق: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، 1961م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **مرقاة الصعود إلى سنن أبي داود**، ط:1. بيروت: تحقيق: محمد شايب شريف، دار ابن حزم، 2012م.

الشافعي، حسن. **التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية**، ط:1. القاهرة: دار الثقافة العربية، 1998م.

الشافعي، حسن. **المدخل إلى علم الكلام**، ط:2. كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 2001م.

الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين. **التعريفات**، ط:1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م.

شلبي، أحمد. **موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية**، ط:14. القاهرة: دار النهضة المصرية، 1996م.

شمس الدين ابن الموصلي، محمد بن محمد البعلي. **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم**، ط:1. القاهرة: دار الحديث، تحقيق: سيد إبراهيم 2001م

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، ط:1. القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1968م.

الشيباني، أبو بكر أحمد بن عمرو. **كتاب السنة**، ط:1. بيروت: المكتب الإسلامي، تحقيق: ناصر الدين الألباني، 1400هـ.

شيدخ، حجيبة. "**مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك**"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ع:30 الجزائر: 2013م.

الصافي، لؤي. **إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية**، مجلة إسلامية المعرفة: س1، ع3، يناير 1996م.

الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك**، ط:2. بيروت: دار التراث، 1387هـ.

الطنطاوي، علي. **تعريف عام بدين الإسلام**، ط:1. جدة: دار المنارة، 1989م.

الطنطاوي، علي. **ذكريات**، ط:5. جدة: دار المنارة للنشر والتوزيع، 2006م.

عبد الحميد، أحمد مختار وآخرون. **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ط:1. القاهرة: عالم الكتب، 2008م.

عبد الحميد، محسن. **الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده**، ط:1. بغداد: دار مكتبة الأنبار، 1987م.

عبد الحميد، محسن. **المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري**، ط:1. قطر: مطابع الدولة الحديثة، 1404هـ.

عبد الحميد، محسن. **النورسي متكلم العصر الحديث**، ط:1. القاهرة: دار سوزلر، 2002م.

عبد الرحمن العقل، **مدخل إلى علوم الشريعة**، ط:1. بريدة: مركز النخب العلمية، 2016م.

عبدو، خالد. **دور السيد أحمد خان في إصلاح التفكير الديني في الإسلام المعاصر**، تركيا: مدينة قارس، جامعة الكافقاس، كلية الإلهيات، عدد: 2021/5م.

العثيمين، محمد بن صالح. **مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين**، جمع: فهد السليمان، الرياض: دار الوطن، 1413هـ.

العروي، عبد الله. **مفهوم الأيديولوجيا**، ط:8. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2012م.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ط:1. بيروت: دار المعرفة، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي،1379هـ.

عشوي، مصطفى. **العلوم الاجتماعية بين التنظير العلمي والتنظير الإيديولوجي**. ضمن كتاب جماعي: **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، ط:1. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م.

العقاد، صلاح. **المشرق العربي المعاصر**. ط:1. القاهرة: معهد الأبحاث والدراسات العربية، 1967م.

العكبري، عبيد الله ابن بَطَّة. **الإبانة الكبرى**، ط:1. الرياض: دار الراية للنشر والتوزيع، تحقيق: رضا معطي وآخرون، 1418هـ.

عمارة، محمد. **مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية**، ط:1. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2003م.

العميري، سلطان. وآخرون، **صناعة التفكير العقدي**، ط:1. السعودية: مركز تكوين، 2014م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**، ط:1. بيروت: دار المعرفة، 1982م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط:1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنقذ من الضلال**، ط:1، تحقيق: عبد الحليم محمود، القاهرة: دار الكتب الحديثة.

الغزالي، محمد. **عقيدة المسلم**، ط:4. القاهرة: دار نهضة مصر، 2005م.

الغزالي، محمد. **كيف نتعامل مع القرآن**، ط:7. القاهرة: دار نهضة مصر، 2005م.

الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ط:4. بيروت: دار العلم للملايين، تحقيق: أحمد عطار، 1987م.

الفارابي، محمد أبو نصر. **إحصاء العلوم**، تحقيق: عثمان أمين، ط:2. بيروت: دار الفكر، 1949م.

الفراهيدي، أحمد بن عمرو بن تميم. **كتاب العين**. القاهرة: دار ومكتبة الهلال، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي.

فهد الهتار، **الفقه العقدي في الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة**"، مجلة **جامعة الجزيرة**. م: 1، ع:2، عام: 2018،

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، ط:2. بيروت: المكتبة العلمية، 1977م.

القرضاوي، يوسف. **في وداع الأعلام**. تركيا: الدار الشامية، 2003م.

القرطبي، محمد بن وضاح بن بزيع المرواني. **البدع والنهي عنها**، ط:1. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1416هـ.

قطناني، عبير. **المؤسسات الوقفية في العهد العثماني**، مجلة دراسات بيت المقدس، 2017م.

كحال، عمر رضا. **معجم المؤلفين**، ط:1. بيروت: مكتبة المثنى، 1957م.

الكيالي، عبد الوهاب. **موسوعة السياسة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999م.

اللالكائي، هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري. **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، ط 8. السعودية: دار طيبة، 2003.

الماتريدي، محمد أبو منصور. **تفسير الماتريدي**، ط: 1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م.

مالك بن أنس. **الموطأ**، ط:1. بيروت: مؤسسة الرسالة، تحقيق: بشار معروف، 19991م.

مالك، فضل الرحمن. **الإسلام وضرورة التحديث**، بيروت: دار الساقي، 1993م.

المبارك، محمد. **العقيدة في القرآن الكريم**، ط:1. بيروت: دار الفكر، 1967م

المبارك، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية**. بيروت: دار الفكر.

المبارك، محمد. **المجتمع الإسلامي المعاصر**، ط:5. بيروت: دار الفكر، 1980م.

المبارك، محمد. **نحو إنسانية سعيدة**، ط:2. دمشق: دار الفكر.

المبارك، محمد. **نظام الإسلام – العقيدة والعبادة**، ط:1. بيروت: دار الفكر، 2003م.

المبارك، محمد. **نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث**، ط:2. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م.

متولي، هاشم. **أبحاث في الاقتصاد السوري والعربي**. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974م.

المجذوب، محمد. **علماء ومفكرون عرفتهم**. ط:4. القاهرة: دار الشواف، 1992م.

محجوب، خالد. **درس الإلهيات عند بديع الزمان النورسي معالم المنهج ومؤشرات التجديد، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية**، ع:11، 2015م.

محمد السيد، محمد صالح. **المدخل إلى علم الكلام**، ط 1. القاهرة: دار قباء، 2001.

مدكور، عبد الحميد. **التجديد في العلوم الدينية، علم الكلام أنموذجا**، ليبيا: الجامعة الأسمرية الإسلامية، مجلة أصول الدين، ع:2، 2017م.

المرتضى الزبيدي، محمد بن محمد. **إتحاف السادة المتقين**. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 1994م.

المرتضى الزبيدي، محمد بن محمد. **تاج العروس من جواهر القاموس**، ط: 1. الكويت: دار الهداية، 1965م.

المسيري، عبد الوهاب. **في الإيديولوجيا والقول.** موقع على قناة الجزيرة بتاريخ 2008/4/13م.

مكي، مجد. **البيان في أركان الإيمان،** ط:3. جدة: دار نور المكتبات، 2009م.

مكي، مجد. **الجمان في أصول الإيمان،** ط:4. جدة: دار نور المكتبات، 2011م.

المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف. **فيض القدير شرح الجامع الصغير،** ط:1. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1356هـ.

المهاجر، محمد فوزي. **نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره،** ط:1. تونس: مجمع الأطرش 2017م.

مؤسسة أعمال الموسوعة العربية العالمية. **الموسوعة العربية العالمية،** ط:2. الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، 1999م.

النجار، عبد المجيد. **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي،** على الشبكة، دون بيانات.

النجار، عبد المجيد. **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة،** ط: 1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2008م.

النجار، محمد علي، وآخرون. **المعجم الوسيط،** ط:1، الإسكندرية: دار الدعوة، 1989م.

الندوي، أبو الحسن علي الحسني الندوي. **رجال الفكر والدعوة في الإسلام،** ط:3. دمشق: دار ابن كثير، 2007م.

النعماني، شبلي. **علم الكلام الجديد،** ط:1. القاهرة: ترجمة: جلال حفناوي، المركز العربي للترجمة، 2012م.

النورسي، سعيد. **الكلمات،** ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط:6. القاهرة: دار سوزلر، 2011م

النورسي، سعيد. **الملاحق**، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط:6. القاهرة: دار سوزلر، 2011م.

النووي، يحيى بن شرف. **شرح النووي على مسلم**، ط: 2. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري. **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، ط:1. بيروت: دار إحياء التراث العربي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، 1955م.

الواحدي، محمد بن علي النيسابوري. **أسباب نزول القرآن**، ط:2. الدمام: دار الإصلاح، تحقيق: عصام الحميدان، 1992م.

وسيلة، يعيش حرم خزار. **تدريس علم الاجتماع بين العلوم والإيديولوجيا**. قسنطينة: جامعة منتوري، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، 2001م.

ياسين، عبد السلام. **تنوير المؤمنات**، ط:1. الدار البيضاء، مطبوعات الأفق، 1996م.

ياسين، عبد السلام. **حوار مع صديق أمازيغي**، ط:1. الدار البيضاء، دار الأفق، 1997م.

السيرة الذاتية

الاسم: محمد علي النجار الجنسية: السورية

المؤهلات العلمية:

1- خريج كلية الدراسات الإسلامية والعربية – (القاهرة: جامعة الأزهر، 2010م).

2- تمهيدي ماجستير أصول الدين. (القاهرة: جامعة الأزهر، 2012م).

الإنتاج العلمي:

لي مجموعة من الدراسات المطبوعة والمنشورة، في مجال الدراسات الإسلامية واللغة وغيرها، منها:

1- الطريق نحو ثورة لغوية – الأزمنة في اللغة العربية مقارنة بالإنجليزية والتركية. كتاب في التجديد اللغوي والأزمنة، 230 صفحة، (إسطنبول: دار موزاييك، ط:1، 2019م).

2- قواعد السياسة الشرعية في تقديم وجود الدولة المسلمة ومصالحها على إقامة الحدود. (إسطنبول: مجلة مقاربات أبحاث ومقالات في الشريعة والفكر والحضارة، عدد 2 – 2018م).

3- منهج صناعة القدوة الحسنة في الشريعة الإسلامية. بحث مشترك مع د. محمد كتوع (إسطنبول: مجلة مقاربات أبحاث ومقالات في الشريعة والفكر والحضارة، عدد 4 – 2018م).

4- منظمات المجتمع المدني السوري الجذور والواقع والمستقبل. (إسطنبول: مجلة مقاربات أبحاث ومقالات في الشريعة والفكر والحضارة، عدد 9 – 2021م).

5- الفرق بين تدريس اللغة وتدريس النحو وأثر ذلك على برامج التعليم ومناهجها. بحث لمؤتمر "MİHRAB" في أنقرة عام 2018م.

6- الأزمنة في اللغة الإنجليزية وفق سلسلة بيرليتز الأمريكية، مقارنة بالصيغ الزمانية في العربية. بحث لمؤتمر "İSAR " تحت عنوان: "تطوير مناهج تعليم العربية في ضوء تحليل السلاسل الأجنبية" إسطنبول: 2018م.

العمل: معلم، محرر، باحث، في مجموعة من المؤسسات العلمية ومراكز الدراسات.