الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

كلية أصول الدين والشريعة
والحضارة الإسلامية
قسم الدعوة والإعلام والاتصال

الرقم الترتيبي.....
رقم التسجيل .....

إسلامية المعرفة عند محمّد المبارك

رسالة

مقدمة لنيل شهادة الماجستير شعبة : الدعوة والإعلام والاتصال

تقديم الطالبة : وجدة بغول

أمام لجنة المناقشة	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية
الرئيس:	حسين لحو بوده	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر
المقرر:	د.محمد زرمان	أستاذ محاضر	جامعة باتنة
مناقش:	سعيد علوان	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر
مناقش:	عبد القادر بحوص	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر
مناقش:	.....	.....	.....

نوقشت يوم : 01 جويلية 2004

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

كلية أصول الدين والشريعة
والحضارة الإسلامية
قسم الدعوة والإعلام والاتصال

إسلامية المعرفة عند محمّد المبارك

إعداد الطالبة :
وجدة بغول

إشراف الدكتور :
محمّد زرمان

السنة الجامعية : 2003 / 2004 – 1424 هـ / 1425 هـ

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى كل الأحبّة .....

إلى الرّوح الطّاهرة المؤمنة الصّابرة ، روح جدّي محمّد رحمه الله الذي علمني معنى العطاء و الوفاء ، وحبّ الله تعالى وهيبة الموقف بين يديه.

إلى الوالد الفاضل .....صالح

إلى الوالدة الكريمة .....سعاد

إلى رفيق الدرب .....رياض

إلى الإخوة و الأخوات ..... زهران ، مفيدة ، سميرة ، حمزة ، فارس ، زكي ، إيمان .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر و تقدير

أحمدك ربي وأثني عليك الثّناء كله سبحانك **لا أحصي ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك** ، و **الشكر لك ربّي** على توفيقك وامتنانك ، وعلى **إحسانك ونعمك التي لاتحصى.**

وفي هذا المقام لاأنسى تقديم شكري ، وعرفاني ، وتقديري لكلّ من ساعدني في انجاز هذا البحث **وأخصّ** بالذّكر .

- **أستاذي الفاضل** الدكتور : محمد زرمان الذي احتضن هذا البحث ، **ولم يبخل علي** بالرّعاية ، والنصح ، **والتوجيه** ، و المساعدة . فتقبّل منّي أستاذي أسمى معاني العرفان لك بالجميل ، **وجزاك الله** عنّي خير الجزاء.
- **عائلتي الكريمة** التي كانت لي خير سند و دعم معنوي ومادّي طوال مسيرتي الدّراسية ، خاصّة والديّ **الكريمين** اللّذين كانا عنوان الصّبر الجميل ، والحب الغامر . و الزوج المؤمن الفاضل الذي ذلّل لي الصّعاب، **وخفّف** عنّي العناء ، فكان لي خير رفيق و معين .
- **كل أساتذة** جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، الذين شجّعوني وساندوني ، ولم يبخلوا عليّ **بنصائحهم** ، وتوجيهاتهم ، ومساعدتهم . وأخصّ بالذ كر ... الأستاذ عبد الوهاب فرحات ، والأستاذ ة حجيبة شيدخ ، والأستاذ بوعلي نصير وغيرهم.
- **عمّال وعاملات** مكتبة أحمد عروة دون استثناء.
- **الأساتذة** الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة : د- **عبد القادر بخوش** ، د- عمر لعويرة ، د- سعيد عليوان على **تقبّلهم** قراءة ونقد ، وتقويم هذا العمل المتواضع.

وجزى الله الجميع عنّي خير الجزاء

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

رموز استخدمت في البحث

د. ط : دون طبعة

د. ت : دون تاريخ

ت : توفي

ع : عدد

ص : صفحة

مج : مجلّد

مخ : مخطوط

ج : جزء

( ) : حذف فقرات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمـــــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمان الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصّلاة والسّلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحابته أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

لقد تميّعت قضايا الفكر في العالم الإسلامي، واتخذت منحى مغايرا لمراد الإسلام في الكثير من زوايا التراث، وفي أغلب المعارف المقتبسة من الثقافة الإنسانية المعاصرة والغربية منها على وجه الخصوص. ما أنتج حالة من الانهزام والركود أثّرت سلبا على حركية الإسلام وفاعليته الحضارية، وشوّهت الكثير من جمالية القيّم الإسلامية في ذهن الأبناء قبل الغرباء. الأمر الذي أحدث ما يلي:

- انحرافات خطيرة في التصوّر والسلوك لدى أجيال من المسلمين أعلنوا في ظلّها الردّة الفكرية، والكفر بالتراث. وتنكّروا لذاتيتهم الحضارية وهويتهم الإسلامية.
- غياب الحاكمية الإلهية في مستواها التشريعي والتنظيمي عن دوائر الحكم ومرجعيات التقنين في أرجاء العالم الإسلامي عموما.
- تراجع حركية الإسلام الدعوية وعجزها عن الارتقاء بالواقع الإنساني أفرادا ومجتمعات إلى مستوى الهدي الربّاني ودين الله الحق.

لذلك كان من الضروري أن يتجنّد علماء الأمة ومفكروها المخلصون من أجل إعادة المنظومة الفكرية إلى أصالة الإسلام وضوابطه، وغربلة معطياتها المختلفة، وتخليصها من كلّ الشوائب التي داخلتها إمّا لأخطاء في الاجتهاد والتأويل، أو تأثّرا بأفكار دخيلة تتنافى وذاتية الإسلام، وتعكّر تميّزه قديما وحديثا.

وقد شهدت ساحة الفكر الإسلامي عديدا من إسهامات التجديد والإصلاح بينها اتّفق وتوافق في أمور، وخلاف أو اختلاف في أمور أخرى إلاّ أنّها تحمل همّا واحدا هو كيفيّة الخروج من مآزق التآكل والذوبان والتخلّف إلى مرافئ السلامة والعزّة، ومستوى المسؤولية الشرعية والحضارية في ظلّ الجاهليات

المعاصرة، والوثنية الجديدة المتستّرة في أثواب الحداثة والمعاصرة، واتجاهات الفكر، والمعارف العلمية المختلفة.

وتعتبر مدرسة " إسلامية المعرفة" إحدى أهمّ الحركات التجديدية المعاصرة التي تجعل من قضايا الفكر والمعرفة أولوية عمل وسبيل بناء انطلاقا من اقتناعها بأنّ الأزمة فكرية بالدرجة الأولى، وعجز العقل المسلم عن صياغة المنظومة الثقافية في العالم الإسلامي صياغة متناغمة مع قيّم الإسلام ومبادئه وتصوّراته. وبالتالي غياب هذه القيّم والمبادئ والتصوّرات عن وعي الأمّة وضميرها السلوكي.

وقد برز هذا التصوّر للأزمة، والاتجاه نحو قضايا الفكر لتجديدها وترشيدها ضمن ضابط الأسلمة، ووفق رؤية تأصيلية ترتبط مباشرة بتعاليم الوحي، وتنجذب انجذابا واعيًا ومدروسا نحو مقتضيات الواقع المعاصر، ومعطياته عند الكثير من المفكرين المعاصرين ومنهم المفكّر السوري محمّد المبارك – رحمه الله – الذي سخّر قلمه وفكره لإعادة الانسجام إلى الواقع الثقافي الإسلامي مع الرؤية القرآنية ودلالات الوحي. وهي الشخصية التي اخترتها لتكون نموذجا تمثيليا لاتجاه "إسلامية المعرفة" في الفكر الإسلامي المعاصر ضمن هذا البحث الذي أسعى من خلاله لنيل درجة الماجستير في الدعوة والإعلام والاتصال.

1- إشكاليّة البحث:

لا شك أن الإشكالية الأكبر في قضية إسلامية المعرفة هي كيفية حل المعادلة الحضارية الصعبة بين تراثنا الفكري الإسلامي، والتراث الفكري الإنساني القديم والحديث ، بحيث يعطي هذا الحلّ النتيجة المرجوّة لصالح موقفنا الشرعي ، وموقعنا الحضاري. وهي أن يكون النّاتج فكرا منفتحا لا يخرج عن نطاق الذّاتيّة ، والخصوصيّة الإسلامية.

وهي المعادلة التي تحتاج إلى نوع خاصّ من المفكرين تحقّق فيهم هذا الإنسجام ، والتوازن ، والتكامل ، فتمسّكوا بما لديهم من نورٍ إلهي ، وأخذوا من الآخرين الحكمة التي هي ضالّة المؤمن ، والتي لا تخرج عن فلك قناعاتهم الإيمانية ، وأفقهم الديني.

ويعتبر المبارك أحد روّاد الحركة الفكرية الإسلامية المعاصرة الذين كان لهم الحظّ في الإلمام بثقافتين مختلفتين ؛ ثقافة إسلامية تراثية ، وثقافة غربيّة حديثة ، ما ساعد في صقل شخصيّته الفكرية ، فاتّسمت بالتوازن والموضوعية ، والقدرة على التمييز بين الخبيث والطيب. وما ساعده أيضا على تحسّس مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، وخطورتها على الموقف الشرعي والحضاري للأمّة. لذلك رأيت أن تناول

هذه الشخصيّة تحديدا كنموذج تمثيلي لاتجاه الأسلمة أمر غاية في الأهميّة ، وعميم الفائدة. وذلك من خلال طرح الإشكاليات التالية : كيف نظر المبارك إلى طبيعة الأزمة في العالم الإسلامي ؟ وكيف قيّم الحركة الفكرية التراثية ؟ وما هي البدائل التي يطرحها في هذا المجال ؟ وما هو موقفه من المعارف الغربية الحديثة ؟ وما هو المنهج الذي يراه سديدا في التعامل الإسلامي مع هذه المعارف ؟ وهي الإشكاليّات التي سنحاول الإجابة عنها من خلال هذا البحث.

هذا وقد اجتمعت لديّ عدّة عوامل دفعتني لإختيار هذا الموضوع تحديدا ، أذكر منها :

2- أسباب اختيار البحث:

لا شكّ أن أيّ باحث في أيّ مجال من مجالات الفكر والمعرفة ينطلق في أبحاثه من منطلقات ذاتية وأخرى موضوعية. أمّا الذاتية فهي ميلي الشخصي لفكر الرجل، ومحبّتي الخاصّة لشخصيته الفكرية وأسلوبه المتميّز الهادئ المحاور. واهتمامي عموما بما يطرح في سياق إسلامية المعرفة لأنّها تلقى عندي استحسانا وتجاوبا عقليا، وتوافقا فكريا منذ مدّة طويلة. وأمّا الأسباب الموضوعية فألخّصها فيما يلي:

- حاجة الفكر الإسلامي إلى دراسات تحليلية تتناول تجارب تجديدية تمتاز بعمق الرؤية، والوعي بطبيعة المرحلة التي يمرّ بها العالم الإسلامي. وهو ما يميّز المشروع الفكري للمبارك، الذي يكتب عن خلفية ثقافية غنية تجمع بين أصالة الثقافة الإسلامية، ومعاصرة الثقافة الغربية.
- الأهمية الواقعية لإسلامية المعرفة على اعتبار أنّ الواقع الفكري للأمّة في حاجة ماسّة إلى معرفة منسجمة مع ذاتية الأمّة، وقيّمها نظرا للأزمة الخطيرة التي تولّدت عن اقتباس المعارف الغربية القديمة والحديثة دون تمحيص وغربلة.
- حاجة الإنسانية إلى رؤية معرفية بديلة عن النموذج الغربي الذي ألغى دور الوحي في صياغة معارفه، وتنكّر لقيّم الإيمان والمعطيات الدينية.
- حاجة الإسلام إلى خطاب دعوي جديد ينطلق من معطيات العصر، ويحتضن هموم الإنسانية ومعاناتها الناجمة عن اختلال الرؤية المعرفية الغربية.

3- أهداف البحث :

تتلخّص أهم الأهداف التي سعيت إلى تحقيقها من هذا البحث في النقاط التالية :

- المساهمة في رفع الغبن الفكري عن شخصية محمّد المبارك الذي لم يلق حقّه من العناية والاهتمام بأفكاره التجديدية والتي أرى شخصيًا أنّها كانت رائدة، وشكّلت إرهاصات بارزة لبلورة مشروع إسلامية المعرفة، والتحسيس بضرورته الشرعية والحضارية.
- المساهمة في التعريف باتجاه إسلامية المعرفة، والتحسيس بقيمته الحضارية في حياة الأمّة، ودوره في حلّ الأزمة الفكرية الراهنة.
- إبراز الرؤية المعرفية الإسلامية المتميّزة التي غيّبت طويلا عن وعي النّاس ، وعن وعي الفكر الإنساني عمومًا، والإسلامي على وجه الخصوص.
- التحسيس بأهمية المراجعة النقديّة للتّراث، وضرورة إعادة صياغة الإسلام صياغة واقعية منضبطة بثوابت الإسلام ، وقيّمه ، وحقائقه الأصيلة.
- إبراز عظمة الإسلام وقدرته على تأطير المعرفة الإنسانية، وترشيدها وإكمال نقائصها، وتصحيح أخطائها بما فيه خير العباد حالا ومآلا.

4- مجال الدراسة وحدودها :

يتحدّد مجال الدراسة وحدودها في هذا البحث فيما تناوله محمد المبارك من قضايا الفكر المختلفة في أغلب مؤلّفاته التي تناول فيها الدراسات الإسلامية، وبخاصّة قضية التّراث كرصيد فكري يلخّص تجربة الأمة في تفاعلها العقلي مع معطيات الوحي، ومعطيات الواقع بصوّره المختلفة. وأيضا ما تناوله من قضايا المعرفة الحديثة الغربية منها على وجه الخصوص في معرض نقده للفلسفة التي انبثقت عنها هذه العلوم، وحرصه على تقديم التصوّر الإسلامي الذي يمكّن من تأطير هذه العلوم تأطيرا يخلّصها من كلّ الانحرافات والتشويهات التي علقت بها.

وعليه فإن الدراسة ستشمل كلّ ما كتبه المبارك في هذه القضايا، واستقراء ما كتب حولها عند باقي المفكرين لزيادة توضيحها وتعميق فهمها.

5- الدراسات السّابقة :

رغم أهمية ما طرحه المبارك من أفكار رائدة في مجال الإصلاح الفكري والثقافي، إلاّ أنّني لم أقف – في حدود علمي – على دراسات تناولت فكره بالبحث والتفسير والتقويم اللّهم إلاّ ما كتبه حسني أدهم جرّار حول السيرة الذاتية للمبارك في كتابه: " محمد المبارك العالم والمفكر والداعية"، إضافة إلى ما كتبه محمد المجذوب أيضا في مؤلفه " علماء ومفكرون عرفتهم"، حيث خصّص له فصلا مستقلا تحدّث فيه مميّزات شخصيته الإنسانية، والعلميّة والفكرية. وهي إسهامات لا ترقى في نظري إلى مستوى البحث الأكاديمي المنهجي، ولا تؤدّي مهمة إبراز أهمّ السّمات التجديدية التي تجلّت في مشروع المبارك الفكري.

6- خطّة البحث :

ينقسم البحث إلى مقدمة ومدخل وثلاثة فصول وخاتمة.

أمّا المقدمة فقد مهّدت بها للموضوع مشيرة إلى أهميته وأسباب اختياري له وأهدافه ومجال دراسته وأهم الصعوبات التي واجهتني خلال إنجازه.

وتطرقت في المدخل للحديث عن حياة المبارك ومؤلّفاته، فبيّنت مولده ونسبه، ثمّ أوضحت ظروف نشأته ، وتأثير هذه النشأة فيه. كما تطرّقت إلى شخصية والده ودورها في تكوين شخصيته العلميّة، والفكريّة ، والإنسانية. وبعدها بيّنت أثر شخصيّات أخرى في بلورة شخصيته ، بالإضافة إلى أثر دراسته في ذلك، ثمّ بيّنت أهم المجالات التي نشط فيها المبارك والتي كان أبرزها مجال التعليم، والمجال الدعوي، والسياسي، ثمّ مجال التأليف والكتابة، وبعدها ذكرت أهمّ المؤلّفات التي أثرى بها المبارك المكتبة الإسلامية. وبيّنت منهجه في التأليف وأهمّ خصائصه. وفي الأخير تطرّقت إلى وفاته ووصيّته.

وخصّصت الفصل الأوّل للحديث عن المعرفة في الرؤية الإسلامية ، وعن مفهوم إسلامية المعرفة، وضروراتها ، وعلاقة المبارك بها. فأوضحت في المبحث الأول مفهوم المعرفة وإمكانها، وطبيعتها، ومصادرها، ووسائلها، ثمّ غايتها من وجهة نظر إسلامية، وخصّصت المبحث الثاني للحديث عن مفهوم إسلامية المعرفة، وضرورتها العقيدية، والحضارية والإنسانية. وبيّنت علاقة فكر المبارك بهذا الإتجاه المعاصر في الفكر الإسلامي.

أمّا الفصل الثاني فقد خصصته للحديث عن مظاهر الأزمة في تراثنا الفكري كما يراها المبارك من خلال تحديد مفهوم التراث ، وموقف المبارك منه في المبحث الأوّل. وفي المبحث الثاني تناولت أهم مظاهر هذه الأزمة على مستوى التصوّر، والمفاهيم، والمنهج ، ثم أسبا هذه الأزمة وظروف تراكمها. وفي المبحث الثالث بيّنت دعوة المبارك إلى تجديد صياغة الإسلام كجهد فكري تجديدي يسعى إلى إعادة الإسلام لأصالته وذاتيّته، وذلك عن طريق تحديد مفهوم التجديد المقصود في هذا المقام، ومفهوم الصياغة. ثمّ تطرّقت إلى مبرّرات الدعوة إلى تجديد صياغة الإسلام عند المبارك سواء التاريخية، أو الواقعية، أو الفكرية، أو التربوية، أو الإنسانية. كما تعرّضت لمنطلقات تجديد صياغة الإسلام كما تحدّدت في فكر المبارك سواء المرتبطة بالمبدأ كتقديم الإسلام في صورته الكاملة كبناء ونظام شامل، والعقدية، والعودة إلى الكتاب والسنّة، والتزام المصطلح الإسلامي، ومراعاة الأولويات. أو تلك المتعلّقة بالواقع كالاعتبارات الفكرية، والتشريعية، والروحية. كما تطرّقت في هذا الفصل إلى تجديد صياغة العقيدة عند المبارك من خلال تحديد معنى صياغة العقيدة أوّلا، ثمّ نقد المبارك للصياغة التراثية للعقيدة، ثمّ أسس التجديد في صياغة العقيدة عنده من حيث المنهج والمضمون.

أمّا الفصل الثالث فقد خصّصته لبحث أسلمة العلوم الإنسانية والطبيعية عند المبارك، فبيّنت في المبحث الأوّل موقف المبارك من الحضارة الغربية، وتطرّقت في المبحث الثاني إلى أسلمة العلوم الإنسانية من خلال أوّل ا: بيان أزمة العلوم الإنسانية في الغرب ومبرّرات الأسلمة. وثانيا : إبراز الدعوة لأسلمة العلوم الإنسانية عند المبارك من خلال إبراز موقفه من العلوم الإنسانية الغربية، ورؤيته الخاصّة لقضية أسلمتها. وتطرّقت ثالثا : إلى أسلمة علم الاجتماع، فحدّدت مفهوم أسلمة علم الاجتماع ومبرّرات الدعوة لأسلمة علم الاجتماع كما تحدّدت عنده، ثمّ آراءه في الإمكانات المتوفّرة في كتاب الله، والتي يمكن الإستناد إليها للتأسيس لعلم اجتماع إسلامي من خلال بيان عناية القرآن بالظواهر الاجتماعية، ثمّ قدرة القرآن على صياغة القوانين الاجتماعية، وأخيرا قدرة القرآن على ضبط عمليات التغيير الاجتماعي. وخصّصت المبحث الثالث للحديث عن أسلمة العلوم الطبيعية، فبيّنت أوّلا : مفهوم أسلمة العلوم الطبيعية، وأوضحت ثانيا : الإطار العقدي لهذا العلوم من خلال صلة الله بالكون. وثالثا : تحديد الإطار العقدي لهذه العلوم من خلال صلة الإنسان بالكون. ثمّ تطرّقت في العنصر الرابع إلى عقدية التسخير في الكون، وفي العنصر الخامس إلى البعد العقدي في صياغة العلوم الطبيعية.

أمّا الخاتمة فقد ضمّنتها أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث.

7- المنهج المستخدم :

لا شكّ أنّ منهج أيّ دراسة يتحدّد في المقام الأوّل من خلال طبيعة الموضوع المدروس، وهكذا فقد استخدمنا نوعين من المناهج في هذا البحث.

أوّلها : منهج الاستقراء التاريخي ، وهو المنهج الذي وظّف في أثناء التطرّق لسيرة المبارك وظروف نشأته بمراحلها المختلفة في سياق تسلسلها التاريخي من الميلاد إلى الوفاة.

وثانيهما : المنهج الاستقرائي والتحليلي ، وقد وظّف هذا المنهج عند عرض ودراسة الأفكار المتنوّعة الواردة في البحث ؛ حيث تمّ استقراء كل ما كتبه المبارك في كل فكرة من هذه الأفكار ضمن مؤلّفاته المختلفة ، ثمّ تمّ تناولها بالتحليل لتبسيطها ، وكشف دلالاتها الخفيّة ، ثمّ ربط الأفكار بعضها ببعض في محاولة لإظهار الصورة المتكاملة ، والشاملة لها باتجاه المفاهيم المرتبطة بإسلامية المعرفة.

8- المصادر والمراجع :

تنوّعت مصادر ومراجع البحث تنوّعا يعكس الطبيعة المتشعّبة للبحث نفسه. فبالإضافة إلى القرآن الكريم ، وكتب الحديث الشريف تمّ الاعتماد أساسا على مؤلّفات المبارك المختلفة ذات الصّلة بموضوع البحث، والتي تناول فيها قضايا الفكر والمعرفة. كما اعتمدت على مصادر أخرى متنوّعة. منها كتب المعاجم الاصطلاحية المختلفة لغويّة كانت أو فلسفيّة ، والتي وظّفتها لتحديد بعض المصطلحات الواردة في البحث لبيان مفاهيمها ، ودلالاتها. بالإضافة إلى بعض الموسوعات الفلسفية ، والسياسية للتعريف بمذاهب ، واتجاهات ، وشخصيات ورد ذكرها في البحث. كما تمّت الاستعانة أيضا ببعض كتب التراجم والسيّر في سياق الترجمة لسيرة المبارك ، ولإعطاء سيرة مختصرة عن بعض الشخصيّات المؤثّرة في حياته ، سواء كانت هذه الشخصيّات من داخل محيطه الأسري ، أو العلمي ، أو الدعوي. إضافة إلى مؤلّفات أخرى متنوّعة تراثيّة كانت ، أو حديثة ذات صلة بعناصر البحث المختلفة ، والتي وظّفتها إمّا لشرح بعض الأفكار المبهمة ، أو لتدعيم بعض آراء المبارك ، وزيادة توضيحها وبيانها. خاصّة تلك التي تحمل نفس توجّهاته ، وقناعاته الفكرية ؛ كاصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ومؤلّفات عبد المجيد النجار ، ومحمد الغزالي ، وسيد قطب وغيرهم. بالاضافة إلى بعض الدوريات ، والبحوث ، والدراسات المختلفة.

وعليه يمكن تصنيف هذه المصادر والمراجع إلى التالي :

1- القرآن الكريم.

2- كتب الحديث الشريف.

3- المعاجم.

4- الموسوعات.

5- كتب التراجم.

6- مؤلّفات محمّد المبارك.

7- كتب أخرى.

8- بحوث المؤتمرات والندوات والمعاهد.

9- رسائل جامعية.

10- مقابلات.

11- دوريات.

9- الصعوبات :

تتلخّص أهم الصعوبات التي واجهتني خلال إنجاز هذا الباحث في:

1- صعوبات تتعلّق بحياتي الخاصّة المهنيّة والأسريّة، حيث أعاقتني الوظيفة، والالتزامات العائلية عن التفرّغ للبحث لفترات طويلة.

2- صعوبات تتعلّق بطبيعة البحث نفسه وتتمثّل خاصّة في:

- انعدام الدراسات السابقة حول فكر المبارك.
- قلّة المراجع التي تتناول قضايا إسلامية المعرفة عموما، والتي تتناولها بكيفيّة تحليليّة تفصيليّة، تخرج عن حيّز التنظير للمفهوم، والتحسيس بأهمية المشروع إلى مستوى صياغة البديل العلمي التفصيلي على وجه الخصوص.
- تشعّب مادة البحث، وتنوّعها ضمن اختصاصات مختلفة، بعضها يبتعد عن مجال تخصّصي. الأمر الذي أرهقني واضطرني إلى قراءات متكرّرة لمراجع عديدة قصد فهمها والتمكّن من مصطلحاتها.
- تنوّع مصادر ومراجع البحث نظرا لطبيعته المتشعّبة وصعوبة الحصول على بعضها، إمّا لأنّها نادرة الوجود، أو لبخل أصحابها وعدم تعاونهم.

وهذا وفي الأخير لا يسعني إلاّ أن أجدّد شكري لله عزّ وجلّ على عونه وحلمه ، راجيّة منه التوفيق في هذا البحث، والوصول من خلاله إلى ثمار طيّبة تفيد الإسلام والأمّة، وترفع الغبن عن شخصية المفكّر المجدّد محمّد المبارك رحمه الله، وأن يحتسب هذا البحث في ميزان حسناتي يوم القيامة. كما لا يفوتني تجديد الشكر الجزيل لأستاذي الفاضل الدكتور "محمّد زرمان" على مساعدته لي ، وصبره عليّ . كما أشكر له طيب المعاملة وحسن الاستقبال.

وما توفيقي إلاّ بالله

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مدخـــــل

حياة المبارك ومؤلفاته

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أوّلا / مولده ونسبه.

ثانيا / نشأته.

ثالثا / الوالد وأثره في تكوين شخصيته.

رابعا / شخصيات أخرى أثرت في شخصيته.

خامسا / دراسته وأثرها في تكوين شخصيته.

سادسا / مجالات نشاطه.

سابع / مؤلفاته ومنهجه في التأليف.

ثامنا / وفاته ووصيته.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أوّلا / مولده ونسبه :

ولد محمد المبارك عام 1912 م، في دمشق، في دار ملاصقة للمدرسة العادلية التي هي اليوم مقر للمجمّع العلمي العربي، وهي في حي قريب من الجامع الأموي، أين كان يتردّد مع أقرانه من أحداث الحيّ في أكثر أوقات فراغهم للصلاة وللفسحة في رحابه، ولحضور الدروس الدينية بعد أكثر الصلوات الخمس[1] ويذكر المبارك أن والده كان يكنّيه بأبي هاشم، حيث كان يرى في ذلك عادة عربية حسنة لما فيها من إشعار بالرجولة[2].

وأسرة المبارك أسرة طيّبة، عرفت بالعلم، واشتهرت بالصلاح، وأصلها القريب من الجزائر، وأصلها البعيد ينتهي إلى الحسن بن على – رضي الله عنهما – أمّا عن الأصل الجزائري للعائلة، فيذكر المبارك نفسه ذلك في قوله: "وأصل أسرتنا القريب من الجزائر، هاجر منها والد جدّي إثر الاحتلال الفرنسي حوالي سنة 1845م، على رأس قافلة كبيرة من الجزائريين الذين كانوا ملتفين حوله "[3]، وقد جاء في ترجمة جدّه محمد بن محمد المبارك ما يؤيّد ذلك حيث نسبت الأسرة إلى عرب الجزائر وبالضبط إلى منطقة "دلّس" بالغرب الجزائري، غير أنها اختلطت بالبربر واندمجت معهم فتعلّمت لغتهم، واقتربت منهم بالمصاهرة والنسب، وحملت على عاتقها مسؤولية إرشادهم . وتعليمهم أمور دينهم[4].

أمّا عن أصل الأسرة البعيد، كما سبق وأسلفنا فإنّه ينتهي إلى الحسن بن علي – رضي الله عنهما – يتضح ذلك من ترجمة جدّه، وكذلك من ترجمة أخي جدّه الشقيق الأديب العالم "محمد الطيّب الجزائري"، حيث جاء فيها ما نصّه: "محمد الطيب الدّلسي، المالكي بن محمّد المبارك بن محمّد الدّلسي القيرواني بن محمد الصالح بن عبد الله بن أحمد بن محمّد الحاج بن على بن قائد بن يعلى بن سلامة ابن إبراهيم بن عبد الحكيم بن عبد الكريم بن عيسى بن موسى بن عبد السلام بن محمد بن جعفر بن عبد الجبار بن محمد بن أحمد بن أحمد بن عبد الله بن إدريس الأنور بن إدريس الأكبر بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن سيدّتنا فاطمة الزهراء وسيّدنا علي"[5].

---

(1) المجذوب، محمد، علماء ومفكرون عرفتهم، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط1، 1984م، ص 219.
(2) المرجع نفسه، ص 219.
(3) المرجع نفسه، ص 219.
(4) الحافظ، محمد مطيع/ أياظة، نزار، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1986م،ج1، ص274.
(5) المصدر نفسه، ص 122.

ثانيا / نشأته:

الكلام عن نشأة أي شخص هو بالضرورة كلام عن بيئة هذه النشأة، لأنّها هي التي تحدّد معالمها واتجاهاتها، وترسم مسارها وغايتها، والبيئة التي نشأ فيها المبارك بيئة محافظة تجعل من الإسلام وتعاليمه مبدأ حياة، وسببا للوجود وغاية له، سواء كان ذلك في محيطه الأسري الضيّق، أو الاجتماعي الواسع[1].

وقد درج المبارك في طفولته في حيّ يضمّ الجامع الأموي، فكان يتردّد رفقة أقرانه من سكان الحيّ على الجامع يؤدّون الصّلوات ويحضرون الدروس والحلقات[2] ممّا غرس في نفسه منذ سنوات الطفولة المبكرة تعلّقا شديد بدينه، وتشبُّعا واضحا بتعاليمه، وغيرة ملتهبة على الإسلام وأمته، دفعته في كبره لتكريس حياته خدمة لهذا الدين ودفاعا عنه، وتمجيدا له في كل ميدان وبكلّ الوسائل.

وإذا كانت نشأة المبارك وتربيته إسلامية الروح، دينية المحتوى، تعدّه ليكون متديّنا غيورا، فإنّها بالمقابل أعدّته كذلك بكلّ ما تضمّنته من ظروف وأسباب ليكون عالما ومفكرا وأديبا. فقد نشأ وترعرع في أسرة علم، وفي بيت كان " مدرسة قائمة بذاتها، فيها الكتب القيمة، وفيها العلم الذي يأخذ سبيله إلى القلوب والعقول "[3]، كما كان: "مرتادا للعلماء الوافدين من أرجاء البلاد الشامية والعربية"[4]. وقد كان محمّد المبارك "دائم الحضور لتلك اللّقاءات والنّدوات، ممّا جعله مؤهّلا لرعاية مكتبة جدّه ثم والده، يزوّدها بالجديد من المطبوعات، ويقوم بترتيبها كلمّا اعترى الخلل تلك المحتويات"[5].

هذه الظروف ساعدت المبارك على النضج الفكري المبكّر، وبثّت داخله وعيّا وإدراكا لأعقد القضايا والهموم؛ قضايا الفكر والعلم، وهموم الدين والأمّة، فكبر وكبرت معه كل هذه القضايا والهموم لتكون فيما بعد موضوعا لقلمه وقبلة لاهتماماته الفكرية والعلمية. حيث كانت مؤلّفاته – على اختلافها – شعاعا يصنع مع مؤلفات غيره من المخلصين فجرا جديدا في أفق الفكر الإسلامي الذي طال ليله.

---

(1) المجذوب، محمد، مرجع سابق، 221.
(2) المرجع نفسه، ص 219.
(3) المرجع نفسه، ص 222.
(4) المرجع نفسه، ص 222.
(5) المرجع نفسه، ص 222.

ويبدو أن الوالد عبد القادر المبارك أدرك بفراسة المؤمن وبصيرة العالم الخبير بأسرار النبوغ أن ابنه "محمّد" سيكون امتدادا لسلسة آل المبارك الذهبية في ميدان العلم والأدب. وخير من يرث سمعة العائلة وشهرتها، يقول أحد اخوته "مازن المبارك": " لقد كان والدي يثق به، ويثني عليه، ولقد سمعته مرّة يقول لأصدقائه وجلسائه، ابني محمّد خير منّي "[1].

ثالثا / الوالد وأثره في تكوين شخصيته :

أسرة المبارك كما أسلفنا أسرة علم بل هي من أشهر الأسر الدمشقية في رحاب العلم واللّغة والأدب. وأكثرها عطاء في مجالي التدريس والتأليف، ممّا كان له الأثر البالغ في تكوين شخصيته وإثراء مواهبه، واتّساع مداركه، وتميز إسهاماته الفكرية. وقد كان لوالده "عبد القادر المبارك" الحظّ الأوفر في تكوين شخصّيته والتأثير فيها بإقراره هو شخصيا بذلك، حيث قال: " كان أثره في حياتي وتكويني الفكري والثقافي كبيرا "[2] وقد كان والده عالما من علماء الشام وأكثر شهرته في اللّغة والأدب، وكان من أعضاء اللجنة التي ألّفت في عهد الملك "فيصل الأوّل الهاشمي" لتعريب المصطلحات العسكرية، وكان من أوائل الأعضاء في المجمّع العلمي العربي بدمشق، حيث شارك في وضع العديد من المصطلحات كلفظ "الهاتف" التي كان أوّل من اقترحها ووضعها، بالإضافة إلى تمكّنه من عدّة لغات أجنبية كالتركية والإنجليزية[3] كما اشتغل بالتدريس والتأليف، حيث ترك العديد من المؤلفات منها:

- شرح مقصورة ابن دريد في اللغة.
- فوائد الأدبيات العربية (مجموعة نصوص أدبية مشروحة).
- المعلومات المدنية (منقول عن التركية) [4].

في ظل هذا الوالد العالم نشأ محمد المبارك، فاصطبغ بروحه العلمية، وأخذ عنه غريزة البحث وحبّ اللّغة، وفي حضن هذه الأسرة المباركة المعطاءة، تنفّس الرغبة في التأليف والكتابة، وورث قابلية إنتاج الفكرة، وتدريسها وتقديمها للنّاس ناضجة سهلة ومقنعة فكان امتدادا لمواهب والده التي اعترف له بها أحد تلاميذه وروّاد حلقته وهو "علي الطنطاوي" قائلا: "وأمّا المبارك، فما رأيت، وما أظن أنّي سأرى

---

(1) جرّار، حسني أدهم، محمد المبارك العالم والمفكر والداعية، دار البشير، عمّان، الأردن، ط1، 1419هـ - 1981م، ص 30.
(2) المجذوب، محمد، مرجع سابق، ص 220.
(3) المرجع نفسه، ص 220.
(4) الحافظ، محمد مطيع /أباظة ، نزار، مصدر سابق ، ج2، ص 606.

مدرّسا له مثل أسلوبه في الشرح والبيان، وفي امتلاك قلوب الطلاّب، وفي نقش الحقائق في صفحات نفوسهم بهذه الضوابط المحكمة العجيبة التي تلخّص في جملة واحدة بحثا من البحوث... هو الذي أخذ بيدي فأطلعني على كنوز الثقافة العربية، وطبع نفسي بطابعه حتى لأستغرق أحيانا في الدرس فإذا بي أتكلّم بلسان المبارك ولهجته، وأتحرّك مثل حركته، والطلاّب ينظرون مدهوشين"[1].

ولم يكن تأثير المبارك الأب على عوامّ النّاس بأقل من تأثيره على خاصّتهم ومثقفيهم فقد كانت له "منزلة شعبية كبيرة، ونفوذ عند النّاس، وكان مفزعا يلجأون إليه لحلّ مشكلاتهم، وكثيرا مانتدب لإصلاح ذات البين أو للخير العام، وكان قويّ النفوذ إلى مجالسيه، محدّثا بارعا، حاضر البديهة، متوقّد الذهن، ظاهر النشاط، جهوري الصوت، فصيح اللّسان"[2].

أمّا من حيث تأثير الوالد النفسي والسلوكي على محمّد المبارك فقد كان أيضا عظيما بقدر تأثيره العلمي والفكري، يقول: " لقد كان لوالدي رحمه الله، أثر في توجيهي وتكوين شخصيتي العلمية والاجتماعية بأسلوبه الشخصي الفذ الذي عرف به بين جميع تلاميذه، وقد كان بالنسبة لي مرشدا ومربيّا وأستاذا معلّما ووالدا. علّمني الحرية الشخصية وكثيرا ما كنّا نختلف في الرأي ونتناقش بحرية، وكان كثيرا ما يلاعبنا ونحن صغار، ويتبارى معنا بالكرة، نضربه بها ويضربنا، والماهر منّا من يفلت من إصابتها، وعلّمنا السباحة، وكان يحب الرجولة ومظاهرها، ويكره الضعف والتخنّث ، وكان كريما يكره البخل والبخلاء"[3].

لقد حرص الوالد منذ البداية – إذن- على تنمية الشعور بالثقة والإحساس بالذّات – في غير كبر أو عجب – في أبنائه ومنهم محمّد، وزرع في نفوسهم منذ الصغر بذور الاستقلالية الفكرية، وحرية إبداء المواقف على أساس من المسؤولية، والنزوع إلى أخلاق الرجولة والشهامة وكل الصّفات العربية المحمودة كالجود والكرم، وكلّها مقاييس تربوية تعدّ الفرد ليكون نموذجا متميّزا للشخصية الحرّة والمسؤولة.

---

(1) الطنطاوي، علي، من حديث النفس، دار المنار للنشر والتوزيع، جدّة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1990م، ص 139.
(2) الحافظ، محمد مطيع/ أباظة، نزار، مصدر سابق، ج2، ص 607.
(3) المجذوب، محمّد، مرجع سابق، ص 228.

رابعا/ شخصيات أخرى أثّرت في شخصيته :

لكلّ إنسان مثل أعلى يقتدي به في حياته، ويستلهم منه أسلوبا يرتضيه لإثبات ذاته كإنسان وكمفكر، ابتداء بالمحيط الصغير الذي تمثّله الأسرة إلى المحيط الكبير الذي يمثّله المجتمع بكل أفراده ومؤسساته، والمبارك لم يشذ عن هذه القاعدة، حيث تداخلت عوامل كثيرة في رسم ملامح شخصيته، وبرزت أسماء معيّنة تركت بصمات عميقة في تكوينه الفكري وحتى الإنساني، من بين هذه الأسماء – فضلا عن والده – نذكر :

1 – الشيخ بدر الدين الحسني [1]:

وهو أحد علماء الشام البارزين، وأحد مشايخ المبارك. تلقى عنه العلم في حلقات الدرس التي كان يقيمها، يقول عنه: " أتيح لي أن أصاحب بضع سنوات شيخ علماء الشام يومئذ الشيخ محمد بدر الدين الحسني المشهور بالمحدّث الأكبر، وأن أقرأ عليه في خلال الفترة 1926-1934 في دروس عامة وخاصة، الكثير من كتب الثقافة الإسلامية في شتى العلوم كالتفسير، والحديث، وأصول الفقه، والفرائض، والنحو والمنطق، والتصرّف، والحساب والجبر والهندسة والفلك..."[2].

وقد كان هذا الشيخ العلامة يتوسّم في المبارك خيرا، مقدّرا لقدراته وملكاته، ممّا جعله يهتم به اهتماما خاصا ويوجّهه إلى مختلف مجالات المعرفة، التي يرى أن المبارك قادر على تحصيلها يقول:" وكانت له بي عناية خاصة في تعليمي وتوجيهي، وكانت له في توجيهه مرام بعيدة، وكان من جملتها توجيهي بطريقة غير مباشرة، لتعلّم اللّغة الأجنبية وتشجيعي على السفر إلى أوربا للتعلّم، ولم يكن ذلك مألوفا من أمثاله من علماء عصره"[3].

ولم يقتصر تأثّر المبارك بشيخه على الناحية العلمية بل كان تأثره به من الناحية الروحية والخلقية أعمق وأكبر. لذلك نجده يقول: " وكان لشيخنا العظيم العلاّمة الكبير، الصالح التّقي المتعبد الشيخ محمد

---

(1) محمد بدر الدين بن يونس الحسني ولد بدمشق عام 1267 هـ، حفظ القرآن الكريم وهو ابن سبع سنوات، تلقى العلم عن والده ثم عن شيخه أبي الخير الخطيب، كان شغوفا بالمعرفة لم يترك علما من العلوم الإسلامية إلاّ درسه ونبغ فيه، كما عرف بالتقوى والورع والزهد. بدأ في إلقاء دروس العلم الشرعي وهو في الخامسة عشر من عمره، كما درّس بعض العلوم الكونية كالرياضيات وعلم الفلك والكيمياء. توفي صباح الجمعة 27 ربيع الأول عام 1354 هـ ، من آثاره حاشية على تفسير الجلالين، شرح على صحيح البخاري، شرح الشمائل المحمدية، شرح الموافقات للبسوطي وغيرها. راجع: الحافظ، محمد مطيع / أباظة، نزار، مصدر سابق ، ج1 ، ص 274.

(2) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2، 1389 هـ – 1970 م، ص 21.

(3) المجذوب، محمد، مرجع سابق، ص 229.

بـدر الديـن... أثـر عمـيق في نفسـي في طـراز حياته الفريد من نوعه، وفي سمته وتقواه، وانكبابه على العلم... وكان أكثر دهره صائما، قلّما يتكلّم إلاّ بعلم أو ذكر، يمنع النّاس من القيام له ومن تقبيل يده، ويغضـب لذلـك، وكـان يعلـن في دروسه فرضية الجهاد لإخراج الأجنبي الكافر المستعمر"[1] ويقول في موضع آخر: " وكان منفردا في نمط حياته وفي عبادته وتقواه وسمته... وقد تأثرت تأثّرا عميقا بهذا الشيخ الجليل – رحمه الله – بسمته وأخلاقه وصفاته، وكنت ولا أزال أكنّ له المحبة والتقدير العظيم والإعجاب، وإن كنت لم أقف منه موقف المقلّد في جميع آرائه"[2].

وقـد تأثّر المبارك تأثّرا عظيما لرحيل شيخه عن الحياة في صيف 1935م. وهي السنة نفسها التي أنهـى فـيها دراسته الجامعية، وعبّر عن ذلك بقوله:" لم أبك على أحد بكائي عليه"[3]، وأهداه فيما بعد كتابه "الإسلام والفكر العلمي" اعترافا منه بفضله وبصماته في تكوين شخصيته، حيث كتب يقول: " إلى ذكـرى شـيخنا محدّث الدّيار الشامية في عصره، الشيخ محمد بدر الدين الحسني، الذي كان له الفضل الأوّل في دفعي إلى هذه البحوث وإطّلاعي على هذا الجانب العلمي المغمور في التراث الإسلامي، تغمّده الله برحمته وأجزل مثوبته"[4].

2 – شيخ الإسلام ابن تيمية :

تدعّمت الروابط الفكرية بين المبارك – رحمه الله – وشيخ الإسلام ابن تيمية، من خلال مؤلّفات هـذا الأخـير، حيـث كـان المبارك قارئا جيّدا لمعظم كتبه، وكان أوّل ما قرأ منها كتاب. "الحسبة"، فكتاب "الطـرق العلمـية في السياسة الرعية"، ثمّ "مجموع رسائل ابن تيمية"، وكتاب "الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح" وغيرها من الكتب[5].

وهي الكتب التي أبرزت للمبارك جانبا عظيما من جوانب التّراث، وقدرة علمية فائقة ميّزت هذه الشخصـية الفذّة، ممّا جعله شديد التأثّر بها. كثير الإشارة إليها – خاصة في كتبه التي تناولت الدّراسات الإسـلامية – وعـن ذلـك يقـول:" وممّن أثروا في توجيهي الفكري من القدماء بآثارهم التي قرأتها ابن

---

(1) المرجع السابق، ص 228 – 229.
(2) المرجع نفسه، ص 223.
(3) المرجع نفسه، ص 123.
(4) المبارك، محمد، الإسلام والفكر العلمي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2، 1400 هـ – 1980م، (صفحة الإهداء).
(5) المجذوب، محمد، مرجع سابق، ص 229 – 230.

تيمية، ثمّ من بعده تلميذه ابن قيّم الجوزية"[1]، وعن طبيعة هذا التأثير وأبعاده يقول عن مؤلفاته:" فتحت أمامي آفاقا جديدة وكشفت لي عن جوانب من عظمة التشريع الإسلامي من جهة، وعن إبداع الفقهاء والمفكرين المسلمين... ومن خلال هذه القراءات تولّد عندي ميل شديد لمدرسة ابن تيمية... وأعجبت بسعة علمه، وعلوّ مستوى تفكيره، وبعد آفاقه، وحسن فهمه للنّصوص واستنتاجاته... إن تأثير ابن تيمية كان واضحا في تحريري من كثير من الأفكار التي كانت شائعة في البيئة التي نشأت فيها، وقويت عندي ملكة الرجوع إلى الدليل من الكتاب والسنة... ولم يعد احترامي لشيخي ووالدي – رحمهما الله – ومحبتي لهما بما نعين لي من مخالفتهما في الرأي، حينما يتضّح لي الدليل الشرعي والعقلي"[2]، ويقول عن مشروع ابن تيمية الفكري: "وهو من أعظم العقول الإسلامية التي برزت في تاريخ الإسلام وكان متعدّد نواحي الجهاد، وأهم صفحات جهاده عمله في صدّ الهجمات والانحرافات عن الإسلام وعقائده أمام العقلية اليونانية والاتجاهات الباطنية وتصحيحه للمفاهيم، وإعادتها إلى أصلها من الكتاب والسنة، والاستعانة بفهم الجيل الأول من الصحابة سواء في ميدان الفقه أو العقائد أو العبادات"[3].

وإذا كانت أهم منجزات ابن تيمية – حسب رأي المبارك – تتمثّل في التصدّي لعوامل الهدم ومظاهر الانحراف في الفكر الإسلامي بتأثير الفكر الدخيل. فإن ذلك هو نفسه ما قضى المبارك حياته في الدعوة إليه والعمل على تحقيقه. لذلك نجده يؤكّد بعد الحديث عن مشروع ابن تيمية التجديدي أننّا " اليوم أشد ما نكون حاجة إلى هذا التصحيح سواء أكان يتناول الجوانب التي تأثرنا فيها بالفكر الأوربي أو التي تأثرنا فيها بعقلية الشرق في العصر الماضي. والتي هي مزيج من العقلية الإسلامية والعقلية اليونانية والفارسية والهندية وغيرها ممّا سبق الإسلام، ذلك المزيج الذي تردّى في أشكال ضيّقة، جامدة، مختلطة، مضطربة. نحن في حاجة إلى بعث لأصول الإسلام وإلى دعوة إلى مصادره الأولى إلى ما فهمته أجيال من العلماء من الفهوم الصحيحة في كل عصر ولا سيّما فهم الجيل الأول من الصحابة الذي حفظت لنا كتب الحديث والفقه الشيء الكثير منه لنفهم في ضوئها، وفي ظروف مشكلاتنا القائمة نصوص الكتاب والسنة، نحن في حاجة إلى أن نبني تفكيرنا من جديد ونتخلّى عن كثير من الأفكار التي ظننّاها من البديهات واستسلمنا لها... إنّها عملية ضخمة ولكنّها ضرورية وجذرية

---

[1] المرجع السابق، ص 229 – 230.
[2] المرجع نفسه، ص 229 – 230.
[3] المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 93.

أساسية... وإن من واجب المسلمين علمائهم ومثّقفيهم ومؤسّساتهم العلمية أن يعملوا على تصحيح المفاهيم، وإبراز الإسلام في صورته الصّافية حتى يقف بقوة أمام الأنظمة القائمة اليوم في العالم"[1].

لقد أضاف فكر ابن تيمية للمبارك روح الاستقلالية الفكرية والارتباط المباشر بمعطيات الوحي "كتابا وسنة"، وتجنّب التقليد والترديد لمقولات السلف دون نقد وتحميص وتفريق بين الصحيح الأصيل والسقيم العليل، كما أضاف له الإحساس بضرورة المحافظة على ذاتية الإسلام وحمايته من كل فكر دخيل مختلف عنه في الأصول والثوابت، ذلك أن الإسلام لا يشكّل قوّة للبناء، ولا يولّد فعالية حضارية إلاّ إذا حافظ على نقاوة أصوله، ومعالم ذاتيته التي تميّزه عن غيره من الأديان والأنظمة وتشكّل في وحدتها هوية العقل المسلم، والفكر الإسلامي، والأمة الإسلامية.

خامسا / دراسته وأثرها في تكوين شخصيته:

1- دراسته : ويمكن حصرها في مرحلتين رئيسيتين :

أ - في سوريا : بدأ المبارك مزاولة نشاطه الدراسي في مسقط رأسه دمشق وقد كان من القلائل الذين حظوا بالنهل من منبعين، والأخذ من نظامين تعليميين مختلفين:

أ 1 - التعليم النظامي: حيث التحق بالمدارس الحكومية عندما بلغ السادسة في عام 1920م، وأتمّ دراسته الابتدائية والثانوية عام 1932م[2]، وقد كانت ميوله العلمية خلال هذه الفترة واضحة الاتجاه، فقد كان شغوفا بالرياضيات متفوّقا فيها، ما يفسر حصوله على شهادة البكالوريا فرع رياضيات بتفوّق، كما كان متفوّقا في اللّغتين العربية والفرنسية، اللّتين كان يقرأ بهما جميع المواد الدراسية[3]، وقد كانت المناهج الدراسية آنذاك مقتبسة من المناهج الفرنسية مع غلبة الروح العربية عليها[4].

وفي الجامعة تحوّل إلى الدراسات الإنسانية، حيث انخرط في كلية الحقوق والآداب وأنهى الدراسة بها عام 1935م[5].

---

(1) المصدر السابق، ص 93 - 94.
(2) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي في مواجهة الأفكار الغربية، ص 20.
(3) المجذوب، محمد، مرجع سابق، ص 222.
(4) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي في مواجهة الأفكار الغربية، ص 20.
(5) المجذوب، محمد، مرجع سابق، ص 222.

أ 2 – التعليم الحرّ: أي التعليم غير الرسمي الذي يقوم به العلماء في المساجد، والمدارس الملحقة بها وقد كان هذا النوع من التعليم منتشرا في البلاد الإسلامية. وكان له دور كبير في موازنة كثير من المثقفين في ظل غلبة الروح الغربية على المنظومات المعرفية في المجتمعات الإسلامية[1].

وكان المبارك من المحظوظين في هذا المجال، حيث يسرّ الله تعالى له أن يأخذ حظا وافرا من المعارف التي يقوم عليها هذا التعليم كاللّغة العربية، والعلوم الإسلامية التي كان شديد الميل إليها "وربما يكون من أسباب ذلك بيئته الخاصة وتأثير والده ولاسيّما بالنسبة للّغة، وتأثير مكتبة البيت الخاصة التي كان كثير الرجوع إليها"[2] لذلك نجده – رغم تعليمه النظامي – يرتاد دون انقطاع في المساء وفي الإجازة الصيفية مجالس العلماء، وحلقات العلم التي تدرّس حسب الطريقة القديمة. فيأخذ عنها علوم اللّغة، وعلوم الشريعة، والرياضيات، والمنطق، والتصوّف، والفلك... الخ[3]. وقد استمر اتصاله بهذا التعليم طوال المرحلتين الثانوية والجامعية.

ب– في باريس: بعد إنهائه لدراسته الجامعية في سوريا، شارك في مسابقة أجرتها وزارة المعارف لإيفاد طلاب إلى فرنسا ليدرسوا في جامعة باريس، وكانت مشاركته في فرع الأدب العربي، ونجح بتفوّق، حيث كان ترتيبه الأول، ودخل كلية الآداب " قسم الأدب العربي" التابعة لجامعة باريس[4]. درس بها الأدب وعلم الاجتماع، واختلط خلال هذه الفترة بالمجتمع الغربي فخبر ثقافته، واكتشف منابعه الفكرية. يقول المبارك عن تجربته هذه: "درست في كلية الآداب في جامعة باريس (السوربون) وفي معهد الدراسات الإسلامية التابعة لها، تابعت دراسة الأدب العربي والثقافة الإسلامية، وعرفت المستشرقين عن كثب، ولم أجد عندهم مادة علمية أستفيدها في أكثر الموضوعات، بل كثيرا ما كنت أصحّح لهم معلوماتهم، ولكنّي كنت أستفيد من معرفة المراجع وبعض أساليب البحث. خصصت السنة الثانية من دراستي في جامعة باريس بكاملها في دراسة الأدب الفرنسي، وعصوره وفنونه وأعلامه، وحضرت على كبار أساتذة الأدب الفرنسي يومئذ، وهذه الدراسة أفادتني في تذوّق الأدب والقدرة على تحليل النصوص والإطّلاع على النقد الأدبي الحديث، ونظرياته والمباحث اللغوية الحديثة.

---

(1) برغوث، الطيب، "الشيخ محمد المبارك، حياته وبيئته"، بحث ضمن بحوث التجديد في الفكر العقدي الإسلامي الحديث والمعاصر منهجا وموضوعا، (فرقة بحث رقم 2/94 – 2502 w)، تحت إشراف الدكتور: مولود سعادة، قسم الدعوة وأصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، الجزائر، ص 318.

(2) جرّار، حسني أدهم، مرجع سابق، ص 20-21.

(3) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 20-21.

(4) جرّار، حسني أدهم، مرجع سابق، ص21.

أمـا السـنة الثالثة فخصّصتها لدراسة علم الاجتماع دراسة مكثّفة، بحضور المحاضرات، والعكوف عـلى المراجع في المكتبة، وكان أستاذ القسم من كبار علماء الاجتماع الفرنسيين من تلاميذ "دركهايم" وزملائه مثل "فوكونه" و"هالفاكس" و"ألبيريان" وكانت استفادتي من هذين الفرعين الأدب الفرنسي وعلم الاجتماع كبيرة جدًا، فقد مكّنتني من الولوج في صميم الثقافة الغربية، والتفكير الغربي، ومذاهبه الفكرية والأدبية من منابعها الأصلية"[1].

كما استغل المبارك فترة إقامته في باريس لتوسيع مداركه وزيادة معلوماته عن الغرب وثقافته من خلال حضوره العديد من النّدوات والنّشاطات التي زادت من وعيه الفكري والسياسي، فاستمع إلى "موريس توريز" Maurice Tauris الزعيم الشيوعي، واستمع أيضا إلى "أسقف باريس" وخطيبها المشهور "الكردينال فارديه" Verdier، وأصغى إلى الشاعر المشهور "بول فاليري" Paul Valéry، وإلى الكاتب الكبير "أوندره مروا" André Maurois، وشاهد روايات "موليير" Moliére و"راسين" Racine في المسرح الكلاسيكي[2].

وفي باريس كذلك عرف المبارك الأمير "شكيب أرسلان" (ت. 1366 هـ - 1946م) واستمع إليه، وعرف عن قرب بعض كبار رجال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين[3].

وفي عام 1938م أنهى دراسته في باريس ليعود إلى سوريا، وينطلق في مرحلة جديدة من مراحل حياته وهي مرحلة التعليم.

2- إجازاته العلمية :

تحصّل المبارك خلال مشواره الدراسي على عدة إجازات علمية مختلفة هي:

- شهادة الدراسة الثانوية قسم رياضيات (تعادل شهادة البكالوريا الآن).
- شهادة الحقوق من الجامعة السورية سنة 1935 م من دمشق.
- شهادة مدرسة الأدب العليا السورية سنة 1935م.
- شهادة الليسانس في الأدب العربي من السوريون سنة 1936م.

---

(1) المجذوب، محمد، مرجع سابق، ص 223-224.
(2) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص22.
(3) المصدر نفسه، ص22.

- شهادة الليسانس في الأدب الفرنسي من السربون سنة 1937م.
- دبلوم في علم الاجتماع والأخلاق من جامعة السربون سنة 1938م[1].

3 – أثر دراسته في تكوين شخصيته :

من خلال استعراضنا السابق لمشواره الدراسي، إتّضح لنا أن المبارك تغذى فكريا من ثقافتين:

الثقافة الإسلامية التي سمحت له بإدراك الهوية الحضارية التي ينتمي إليها، وبتمييز المفاهيم التي تشكّل ذاتية الإسلام، وتميّزه عن غيره من المذاهب والأنظمة، وكذا استكشاف مدى الانحراف الذي طبع بعض جوانب المعرفة التراثية، وأثر ذلك على المسيرة المعرفية الإسلامية.

والثقافة الغربية التي عمّقت وعيه بخصائص الحضارة الغربية، ومكّنته من الوقوف على إيجابياتها وسلبياتها، ثمّ الاحتكاك الإسلامي مع هذه الحضارة وما أحدثه من انحراف في التفكير والتصوّر، تجلّت مظاهره في مختلف صوّر الأزمة التي تعيشها الأمة، يقول عن دراسته للفكر الغربي: " إن هذه الدراسة وسعت آفاقي، وأكسبتني بعض المزايا الفكرية، ولا سيّما في طرائق البحث وأساليب التفكير، ولكنّها لم تستطع أن تؤثر في معتقداتي ولا أن تغزو عقلي. ولكنّها زوّدتني بمعلومات نافعة ومناهج مفيدة، وأثارني جانبها السلبي وحفّزني للردّ عليها، فتولّدت في نفسي كثير من الأفكار الجديدة، واكتشفت كثيرا من جوانب عظمة الإسلام وكثيرا من خصائصه، واستحكمت حجّتي وقويّت في الدفاع عن مزاياه، وتمكّنت من التمييز بدقة بين مفاهيمه والمفاهيم الغربية، لأنّي عرفت كلاّ منهما من منابعه الأصلية دون اختلاط أو تلفيق "[2].

فقد كان لهذا التزاوج بين الثقافتين الإسلامية والغربية " تأثيرا مباشرا على توازن منظومته الفكرية، وتميّز منهجه في تحليل المشكلات، واتسامه بالأصالة والشمول والعمق والواقعية "[3]. وهو ما يبدو واضحا جليّا في مختلف كتاباته الفكرية التي ضمّنها نظراته في الفكر الإسلامي والفكر الغربي، وحاول من خلالها إبداء رؤية نقدية للمسألة التراثية وطرح مشروع تجديدي للفكر الإسلامي بعيدا عن سلبيات التراث التي حجّرت الكثير من مرونة الإسلام، وضيّقت حجما كبيرا من شموليته، وبعيدا عن

---

(1) جرّار، حسني أدهم، مرجع سابق، ص24-25.
(2) المرجع نفسه، ص22
(3) برغوث، الطيب، مرجع سابق، ص320

المفاهيم المنحرفة في الفكر الغربي التي تسلّلت إلى العقل المسلم فشوّشت رؤيته لذاته، وحادت به عن إدراك الغايات التي سطّرها له الإسلام.

سادسا/ مجالات نشاطه :

تعدّدت مجالات نشاطه تعدّدا يعكس رغبة جامحة في العطاء، وتطلّعا متناميا للتغيير، فقد انتقل المبارك من مجال إلى مجال ينشر مبادئه، ويخدم عقيدته موظّفا خبرته العلمية وأفكاره التجديدية، مثبتا في كل مرّة أنه يحمل مع إخلاصه وولائه لعقيدته، وقضايا أمته، نظرة ثاقبة للأمور تقوده إلى فعالية الإنجاز وقوة التغيير.

1 – مجال التعليم والتخطيط التربوي :

اشتغل المبارك – كأسلافه – في مهنة التدريس ، حيث عيّن بعد عودته من فرنسا مباشرة مدرّسا للّغة العربية في المدرسة الثانوية في حلب عام 1938 م ، ثم انتقل إلى دمشق أين درّس في ثانويتها الكبرى الأدب العربي والأخلاق والمنطق والنصوص الفلسفية، كما درّس لفترة في دار المعلمين العليا كذلك[1].

وقد كانت له تجربة ثرية في مجال التدريس الجامعي، ابتدأها بالتدريس بصفته محاضرا في كلية الأدب، جامعة دمشق أين درّس مادتي "فقه اللّغة" و"الدراسات القرآنية"، ثمّ عيّن أستاذا في كلية الشريعة عام 1955 م[2]، وعمل أيضا أستاذا في العديد من الجامعات العربية للعديد من المواد تفصّلها فيما يلي:[3].

- " فقه اللّغة " درّسه لسنوات عديدة في قسم اللّغة العربية بكلية الأدب بدمشق وفي معهد الدراسات العربية العالية في القاهرة.
- " علوم القرآن ودراسة النصوص القرآنية " في كلية الآداب وكلية الشريعة بدمشق.
- " نظام الإسلام " في كلية الشريعة بدمشق، وأم درمان بمكة المكرمة وجامعة الملك عبد العزيز.
- " العقيدة " بكلية الشريعة بدمشق.

---

(1) جرّار، حسني أدهم، مرجع سابق، ص 25.
(2) المبارك محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 23.
(3) جرّار، حسني أدهم، مرجع سابق، ص 148 – 149.

- "علم الاجتماع " درسه في كلية الشريعة بدمشق، وكلية البنات بجامعة أم درمان الإسلامية.
- " المجتمع الإسلامي المعاصر " في كليتي الشريعة والتربية بمكة المكرمة وكلية الاقتصاد بجدّة.
- " السياسة الشرعية " في كلية الحقوق بجامعة الخرطوم.
- " النصوص الفرنسية " في كلية الآداب في قسم اللّغة العربية بجامعة دمشق.

وفي مجال التربية والتعليم كان للمبارك نشاط هام في التخطيط التربوي إذ شارك في وضع العديد من البرامج التعليمية للمنظومات التربوية على المستويين الجامعي وما دونه، حتى عدّ من الاختصاصيين في وضع البرامج لكثير من الجامعات في العالم العربي[1].

- ففي ميدان التعليم الثانوي مثلا عيّن سنة 1945 م ضمن لجنة فنيّة عليا تتألف من أعضاء من مختلف الاختصاصات من طرف وزارة المعارف آنذاك لوضع الخطط والمناهج والأنظمة، وقد كلّف حينها بوضع مناهج اللّغة العربية، والدين للمدارس الثانوية، وقام بإنجاز ذلك فعلا في مدّة قياسية لا تتجاوز الشهرين، حيث وضع مناهج هاتين المادتين لجميع سنوات التعليم الست على أساس أن الإسلام مذهب شامل ودين كامل يستوعب الحياة من جميع جوانبها، وصنّفها تصنيفا حديثا يتدرج حسب سنوات الدراسة، وتقوم على التوجيه إلى الكتاب والسنة في مختلف الموضوعات ، ووفّقه الله تعالى في إقرار تلك المناهج رغم المعارضة الشديدة التي قابله بها المشرف يؤمئذ على وزارة المعارف الأستاذ "ساطع الحصري"[2] الذي كان يصرّ على أن يكون منهج الدين مقصورا على العقائد والعبادات، وقد أثمرت هذه المناهج ثمارا طيّبة بما أحدثته من أثر عميق في تكوين عدة أجيال[3].

أما فيما يخص التخطيط في المجال الجامعي فيمكن تلخيص نشاطه في ما يلي:[4]

- اشترك في التخطيط لكلية الشريعة بجامعة دمشق.
- التخطيط للأزهر حيث قدّم تقريرا لرئيس مجلس الوزراء المصري آنذاك – بطلب من هذا الأخير – يجعل التعليم العام تعليما إسلاميا لا ازدواج فيه مع مخطط لجعل الأزهر متعدّد

---

(1) برغوت، الطيّب، مرجع سابق، ص 322.

(2) ساطع بن محمد هلال الحصري (1880م – 1968م) من أهالي مدينة حلب، ولد في مدينة صنعاء في الخامس من شهر أوت، تلقى تعليمه الابتدائي في مدارس دينية، وتعليمه الثانوي والعالي في المدرسة الملكية في القسطنطينية، واشتغل بالتدريس وكان مهتما بالقضايا التعليمية والتربوية والقومية، وهو من أبرز الدعاة إلى القومية العربية ومن أعلامها الكبار، من آثاره: آراء و"أحاديث في التربية والتعليم"، "المعارف في سوريا"، "آراء وأحاديث في الوطنية والقومية "، "حول الوحدة الثقافية العربية"، "ما هي القومية"، "حول القومية العربية"، "ثقافتنا في جامعة الدول العربية" "ومذكراتي في العراق" وغيره. راجع: كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1414هـ- 1993م، ج1، ص 748.

(3) المجذوب، محمد، مرجع سابق، ص 237.

(4) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 23- 24.

التخصّصات كسائر الكليات في الجامعات الأخرى، وتكون الشهادة الأزهرية حينئذ مقبولة في كل الوظائف.

- اشتراكه في وضع مخطط الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، حيث عيّن عضوا في مجلسها الاستشاري الأعلى، لاقتراح أنظمتها وخططها لفترة امتدت من 1961 م إلى 1976 م.
- شارك عام 1964 م في وضع خطة لكلية الشريعة في مكة المكرمة، ولكلية التربية فيها فأحدث تبديلات هامة في الخطة والمنهج، وأدخل مواد حديثة كما أحدث تغييرا في بناء الكليّتين وتركيبهما من حيث الأقسام، حيث اقترح أن ينتقل قسم التاريخ واللّغة العربية من كلية التربية إلى كلية الشريعة وقد تمّ ذلك فعلا.
- اشترك عام 1966 م في وضع خطط الكليّات والأقسام في جامعة أم درمان الإسلامية في بداية تأسيسها، واتفق مع غيره على أن تكون جميع الفروع والأقسام مصطبغة بالصبغة الإسلامية ومشتملة على الثقافة الإسلامية.
- شارك عام 1971 م في وضع خطّة دراسية لمعهد القضاء العالي في الرياض. كما كان من بين الذين وضعوا برامج جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة والتي هي أول جامعة إسلامية تقترح بالجزائر عام 1984 م[1].

2- مجال الدعوة الإسلامية :

كان العمل في الدعوة الإسلامية بالنسبة للمبارك هدفا منذ الصغر، لذلك استعدّ له وخطّط لدخوله في فترة مبكّرة من حياته، يقول: " ... وكان لي كذلك منذ بداية طلب العلم ميل إلى العلوم العربية والإسلامية، وربّما كان من أسباب ذلك بيئتي الخاصة ... وتقوّى هذا الميل حتى غلب على غيره بسبب قوة رغبتي في الدعوة الإسلامية منذ زمن مبكر من حياتي "[2]. كما يذكر في معرض حياته عن نشاطاته في باريس: " وكنت خلال دراستي في باريس كثير التطلّع لمعرفة مختلف آفاق المعرفة، فلم أكن اقتصر على محاضرات الجامعة، بل كنت أحضر المنتديات والمحاضرات العامة، وأتّصل بالمجتمع اتصال بحث، وتعرّف، استعدادا لاستثمار هذه المعرفة في مجال الدعوة الإسلامية التي كانت تشغل نفسي من عهد مبكر وقبل سفري إلى فرنسا "[3].

---

(1) برغوث، الطيب، مرجع سابق، ص 322.
(2) المجذوب، محمد، مرجع سابق، ص 231.
(3) المرجع نفسه، ص 224.

وأبتدأ المبارك نشاطه الدعوي في باريس حيث كان يتردّد على النوادي التسعة التابعة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ويتعاون معهم في القيام بنشاطاتهم المختلفة، التي كانت تتمحور غالبا حول التحرّر والاستقلال[1].

وبعد عودته إلى سوريا وتعيينه أستاذا في إحدى ثانويات حلب، تعرّف أثناء فترة عمله هناك على بعض رموز الحركة الإسلامية في سوريا منهم الأستاذ معروف الدواليبي[2]. وعند انتقاله إلى دمشق تعرف على مصطفى السباعي[3] والأستاذ عصام العطّار، وآخرين من الوجوه الدعوية، الذين تعاون معهم – فيما بعد – في نشر الوعي الإسلامي بين أبناء سورية، وتحمّل معهم أعباء الدعوة فكرا وتنظيما وخطابة وسياسة ....إلخ.

وقد انخرط وشارك في العديد من الجمعيات الإسلامية؛ كجمعية دار الأرقم، وشباب محمد في حلب، والشبان المسلمين في دمشق التي تولى رئاستها لفترة [4]. كما كان يحاضر في مدرسة الدعوة في دمشق، التي أسّسها الدكتور مصطفى السّباعي في الفترة ما بين 1947 – 1948م[5]. كما كان المبارك من قياديي جماعة الأخوان المسلمين في سورية، وكان ممثّلهم في البرلمان لفترات عديدة وكان الساعد الأيمن لرئيس الحركة مصطفى السباعي، ومستشاره السياسي والتنظيمي والاجتماعي وكان دائما عضوا في إدارة دمشق، أو رئيسا للإدارة، يلقي المحاضرات بالتّناوب مع السباعي في المركز العام للإخوان في حي الشهداء بدمشق، ويصحبه في رحلاته وزياراته لمراكز الجماعة[6].

---

(1) المرجع السابق، ص 225.

(2) معروف الدواليبي سياسي سوري، ولد بحلب سنة 1907، حصل بعد الدراسة الثانوية على شهادة كلية الشريعة بحلب عام 1917 في العلوم الإسلامية والعربية ومن هنا لقب "الشيخ". كما حصل على إجازة في الحقوق من الجامعة السورية عام 1935، وعلى إجازة في الأدب في نفس العام، ثمّ على شهادة دراسات عليا في الحقوق الرومانية عام 1940، ودكتوراه في الحقوق من جامعة باريس عام 1941.
بدأ العمل محاميا، ثمّ عضوا في مكتب الكتلة الوطنية عام 1936، كما عين أستاذا في الجامعة السورية عام 1937، وانتخب في العام 1947 نائبا في حلب، فكان من الكتلة الدستورية، التي تحولت فيما بعد إلى حزب الشعب، تولى بعدها وزارة الاقتصاد، ثم رئاسة الوزراء في العام 1951. من مؤلفاته:" الحركة التشريعية في الإسلام" (بالفرنسية)، "مدخل إلى الحقوق الرومانية"، "مدخل إلى علم أصول الفقه". (راجع: الكيالي، عبد الوهاب / وآخرون، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1990م، ج6، ص 244).

(3) مصطفى بن حسين السّباعي (1915-1967م)، ولد بحمص بسورية، وتعلم بها وبالأزهر، حائز على شهادة الدكتوراه في التشريع الإسلامي وتاريخه من الأزهر. عمل أستاذا في كلية الحقوق بدمشق، ومراقبا عاما بجمعية الإخوان المسلمين، ثم عميدا لكلية الشريعة بدمشق. كان له نشاط فكري وسياسي معروف. حيث أنتخب نائبا عن مدينة دمشق عام 1947م. وأنشأ مجلة حضارة الإسلام. توفي بدمشق. من آثاره: "السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي"، "اشتراكية الإسلام"، "شرح قانون الأحوال الشخصية" (ثلاثة أجزاء)، "الدين والدولة في الإسلام"، "المرأة بين الفقه والقانون" ، "منهجنا في الإصلاح"، "السيرة النبوية"، "النظام الاجتماعي في الإسلام"، "العلاقات بين المسلمين والمسيحيين في التاريخ". (راجع: كحالة، عمر رضا، مصدر سابق، ج3، ص 859. / وعبد العزيز، الحاج مصطفى، مصطفى السباعي رجل فكر وقائد دعوة، "سلسلة عظماء معاصرون(1)"، دار عمان للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط1، 1404 هـ – 1984 م).

(4) جرّار، حسني أدهم، مرجع سابق، ص 50 – 51.

(5) المرجع نفسه، ص 51.

(6) المرجع نفسه، ص 52.

3- المجال السياسي :

لم يكن المبارك يعدّ نفسه لخوض غمار السياسة والعمل في رحابها، فقد كان ولوجه في هذا الميدان أمرا طارئا فرضته الظروف السائدة آنذاك، والتغيّرات التي ميّزت الساحة السياسية في تلك الفترة، يقول: " لم يكن يخطر ببالي أن أتجاوز نطاق العمل التعليمي من جهة، والعمل في الدعوة الإسلامية في النطاق الاجتماعي من جهة أخرى ... بيد أن غزو الأحزاب العقائدية المبنيّة على أساس غير إسلامي، وانفتاح المجال لها عن طريق الانتخابات العامة، التي جعلت على درجة واحدة؛ أي شعبية عامة مباشرة، وذلك ابتداء من عام 1947 م، جعل أصحاب الفكرة الإسلامية يغيّرون رأيهم ويخشون أن تسدّ عليهم الطريق تلك التيارات المستوردة الوافدة بأساليب غير مشروعة، أو لفتنة النّاس ببريق مظاهر الجدّة والتجديد، وحصلت مذاكرات كثيفة في نطاق الجمعيات، والجماعات الإسلامية وانتهت إلى إجماع العلماء، وأهل الرأي، والجمعيات على دخول الانتخابات، والميدان السياسي بوجه عام"[1].

ولهذا كان دخول المبارك معترك السياسة تحت مظلة جماعة الإخوان المسلمين التي كان أحد أعضائها، وكان أوّل نشاط له في هذا الاتجاه مشاركته في الانتخابات التي أقيمت لتشكيل مجلس نيابي عام 1947م. حيث اختير المبارك يومها مرشحا للنيابة عن مدينة دمشق، وكان الفائز من بين مرشحي دمشق من التيار الإسلامي[2].

وفي عام 1949 حدث انقلاب عسكري في سوريا، وحلّ المجلس النيابي، وأنتخب مجلس جديد بصفة مجلس تأسيسي لوضع الدستور، ونجح المبارك مرة أخرى في نيل عضوية هذا المجلس مع عدد من قياديي الحركة الإسلامية، منهم مصطفى السباعي، وقد خاض الاثنان بمعية إخوانهما ممّن لهم نفس التوجّه الإسلامي معركة نيابية مشهورة سمّيت " معركة الدستور"، دارت بينهم وبين أصحاب التوجّهات الإيديولوجية المختلفة من أعضاء المجلس النيابي حول الأسس التي يجب أن يقوم عليها الدستور الذي سيحكم البلاد فيما بعد وانتهت هذه المعركة التي لم تقتصر على المجلس بل انتقلت إلى الصحافة – بوضع نصوص إسلامية واضحة وصريحة تعتبر الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع في سوريا.

---

(1) المجذوب، محمد، مرجع سابق، ص 234.
(2) المرجع نفسه، ص 234 – 235.

وقد تقلّد المبارك في الفترة ما بين 1949 م - 1952 م عدّة مسؤوليات وزارية، حيث عيّن وزيرا للأشغال العامة، ثم وزيرا للمواصلات، وأخيرا وزيرا للزراعة[1].

وفي العام 1954م أعلن عن انتخاب مجلس جديد، وقرّر المبارك أن يترشّح للمرّة الثالثة لكن هذه المرّة كمستقل، حيث كانت جماعة الإخوان يومها قد حلّت، ونفي مراقبها العام الدكتور السباعي إلى لبنان، ممّا جعلها تقاطع الانتخابات مع تدعيمها للعناصر الإسلامية المستقلة كالأستاذ محمد المبارك، الذي استقال من الجماعة ليتمكّن من خوض الانتخابات كمستقل[2]. وفاز هذه المرة أيضا بعضوية المجلس النيابي ليستأنف معركة الدفاع عن الفكرة الإسلامية في كل مواقفه السياسية والتشريعية إلى غاية نهاية مدّة المجلس عام 1958م، حيث عزف بعدها عن السياسة، وانصرف كليّا للعمل الفكري والجامعي لأسباب عديدة أهمها: " التقلبّات السياسية ومفاجآتها في سورية، والشعور بالحاجة إلى تكوين وعي إسلامي يسبق العمل السياسي ليستند إليه ويستظهر به "[3].

سابعا/ مؤلفاته ومنهجه في التأليف:

1- مؤلفاته:

تعدّدت اهتمامات المبارك الفكرية، وتنوّعت تنوّع ثقافته، وكثرت المجالات التي خاض فيها غمار البحث والتأليف كثرة تعكس - بحق - تميّزا قلمّا نجده عند معاصريه، ويمكن حصر مؤلفاته في ثلاث مجالات أساسية، ذكر هو نفسه[4] أنها تمثّل دائرة اهتمامه:

أ - الدّراسات اللغوية والأدبية:

ومؤلفاته في هذا المجال عديدة يمكن حصرها فيما يلي:

- " فن القصص في كتاب البخلاء للجاحظ، دراسة ونصوص مختارة ". كتبه سنة 1939 م بعد عودته من الدراسة في جامعة باريس.

---

(1) جرّار، حسني أدهم، مرجع سابق، ص 77 - 78.
(2) المرجع نفسه، ص 79.
(3) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 23.
(4) المجذوب، محمد، مرجع سابق، ص 225.

- " من منهل الأدب الخالد، دراسة تحليلية أديبة لنصوص القرآن ". وهو المؤلف الذي أسماه بعد الطبعة الأولى: " دراسة أدبية لنصوص القرآن الكريم ". وقد جاء هذا الكتاب كثمرة لتجربة طويلة في تدريس النصوص القرآنية في كلية الآداب منذ عام 1948 م، وقبلها في دار المعلمين الأوليّة بحلب عام 1939 م.
- " عبقرية اللّغة العربية ".
- " فقه اللّغة وخصائص العربية ". كتبه عام 1947 وطبعته دار الفكر خمس طبعات.

ب - الدراسات القومية والاجتماعية :

وله في هذا المجال المؤلفات التالية :

- " الأمة العربية في معركة تحقيق الذات ". كتبه عام 1959 م، طبعته دار الفكر ثلاث طبعات أثبت فيه " ضلال من يفصلون العرب عن الإسلام وخيانتهم للعرب، وخطأ جعل القومية مذهبا عقائديا في نظر التطوّر الاجتماعي "[1].
- " المجتمع الإسلامي المعاصر ". أخرجه عام 1971، ويعتبر هذا الكتاب " أول كتاب جامعي وبحث اجتماعي في اتجاه إسلامي في الموضوع الذي يعالجه "[2].
- " الأمة والعوامل المكوّنة لها ". تحدث فيه عن المقومات التي تشكل أمّة، مع التركيز على الأمّة الإسلامية وعامل الدين، وقد طبعته دار الفكر مرّتين.
- " جذور الأزمة في المجتمع الإسلامي ".
- " نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع ". وهو بحث ضمّنه أفكارا حول أزمة علم الاجتماع في منظوره الغربي، واقترح من خلاله رؤية جديدة لصياغة هذا العلم منبثقة من التصوّر الإسلامي.
- بحث بعنوان " تركيب المجتمع السوري ".

ج - الدراسات الإسلامية :

وهو أخصب مجال أبدع فيه عقل المبارك وقلبه، وأثمر ما يلي:

---

[1] المرجع السابق، ص 250.
[2] جرّار، حسني أدهم، مرجع سابق، ص 140.

- " نحو إنسانية سعيدة ". كتبه عام 1957 م، وهو مجموع محاضرات في العقيدة يعرض فيها المنهج القرآني في عرض العقيدة وربط ذلك بالمشكلات الإنسانية المعاصرة.
- " العقيدة في القرآن الكريم ". أعد هذا البحث وألقاه في الندوة العلمية للقرآن الكريم التي نظمتها جامعة أم درمان الإسلامية في شهر ذي الحجة 1388 هـ - مارس 1968 م.
- " نظام الإسلام "، وهو سلسلة أجزاء تشمل:
  - " العقيدة والعبادة "، صدر عام 1970 م وطبع ست طبعات.
  - " الحكم والدولة "، صدرت منه ثلاث طبعات.
  - " الاقتصاد "، صدر عام 1972 م وطبع أربع طبعات.

وكان المبارك ينوي أن يكمل هذه السلسلة بكتابين آخرين، واحد عن الأخلاق والثاني عن الأسرة[1]، غير أن الموت لم يمهله لتحقيق رغبته. وتعتبر هذه السلسلة تجربة فكرية خاصة، أوضح المبارك أنها نتيجة تفكير طويل، استمر سنين طويلة حاول من خلالها تجاوز المرحلة السابقة في التأليف التي تميّزت بأسلوب الدفاع والمقارنات بالمذاهب الأخرى، وردّ الشبه. فحاول من خلالها عرض الإسلام عرضا كاملا مترابطا مع التزام الكتاب والسنة في تحديد معالمه ومفاهيمه، وتجنّب الحماسة والعواطف[2].

- " نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث "، وهي رسالة نشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دعا فيها المبارك إلى تجديد أسلوب عرض الإسلام، من خلال العودة إلى مصادره الأصيلة، مع مراعاة التحديات الإيديولوجية المعاصرة، والاستجابة للإنشغالات التي يطرحها العقل البشري في تطوراته الحالية.
- " ذاتية الإسلام أمام المذهب والعقائد "، تطرّق فيه لأهم المنطلقات التي تميّز المنهجية الإسلامية عن غيرها، والتي لابد من مراعاتها في سبيل العودة بالفكر الإسلامي إلى فعاليته وروحه المتميّزة.
- " الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية "، صدر عام 1967 م، وكان قد نشر قسمه الأوّل عام 1961 م تحت عنوان " الدولة عند ابن تيمية " والذي هو في الأساس بحث شارك به في ملتقى " أسبوع الفقه الإسلامي وابن تيمية "، الذي أقيم عام 1960م بجامعة دمشق، وقد غيّر عنوانه في الطبعة الأخيرة ليصبح " آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخّلها في المجال الاقتصادي ".

---

(1) المجذوب، محمد، مرجع سابق، ص 250.
(2) المرجع نفسه، ص 250 - 251.

- " نظرة الإسلام العامة إلى الوجود وأثرها في الحضارة ".
- " الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية "، صدر عام 1969 م، تعرض فيه للصّراع القائم بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي على مستوى المفاهيم والمنطلقات والغايات، ودعا فيه إلى ضرورة الخلاص الفكري. وأسلمة علومنا ومناهجنا من أجل عودة قوية إلى الذاتية المفقودة.
- " القرآن عربي الخطاب ".
- " نحو وعي إسلامي جديد "، دعا فيه إلى إصلاح المنظومة التربوية، و ترشيد سياسة التعليم في العالم الإسلامي بما يتفق و التصوّرات الإسلامية، و الخصوصيات الفكرية للمسلم.
- " المشكلة الثقافية في العالم الإسلامي "، تحدّث فيه عن مأزق التبعية الثقافية للغرب ومظاهرها ومخاطرها.
- " مذكرات في الثقافة الإسلامية ".
- " الإسلام و الفكر العلمي "، تحدّث فيه عن أثر الإسلام في تقدّم الفكر العلمي والمنهج التجريبي وانتقد فيه الفلسفة الغربية اتجاه العلوم وخاصة منها العلوم الطبيعية.
- " بين الثقافتين الغربية و الإسلامية "، أكّد فيه على قضية التبعية الثقافية للغرب، وتأثير ذلك على الهوية الإسلامية، وانتقد فيه السياسة التعليمية في العالم الإسلامي التي تكرّس مفاهيم التغريب، مع مخطّط مقترح لمناهج التعليم الجامعي.

2- منهجه في التأليف :

يبدو أن طبيعة التكوين الثقافي الذي حظي به المبارك في مشواره الدّراسي والذي اتّسم بالازدواجية في المنهج " تعليم حديث و تعليم على الطريقة القديمة "، وفي المضمون " ثقافة إسلامية وثقافة غربية " قد أكسبته تميّزا في الفكر وأسلوب التفكير، وتميّزا في الكتابة والتأليف فقد انعكس طابع التوازن والاعتدال الذي ميّز شخصيته على كتاباته، ومواقفه الفكرية المختلفة، فهو كما يصفه يوسف القرضاوي:" لا يقف متطرّفا، لا يقف على طرف ضد طرف آخر، إنّه يحاول أن يقف الموقف الذي وصف الله به أمّة الإسلام "وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا..."[1]"[2]، لذلك حملت كتاباته بعدا إنسانيا

---

[1] البقرة، 142.

[2] جرّار، حسني أدهم، مرجع سابق، ص 164.

عالميا ولم تنحصر في حدود ملّة أو أمة - حتى في الدراسات الإسلامية منها - فقد كان يكتب للإنسان في بعده العالمي مسلما كان أو كافرا، يخاطب عقله بعيدا عن عواطف الحب عند هذا، و عواطف الكره عند الآخر، فقد كان يعتقد أن المعانة واحدة، والأزمة مشتركة يقول: "إن هذه الأزمة العامة في الشرق و الغرب، تدفعنا إلى استجلاء الإسلام في صورته الأصلية، وشكله الصافي، واتجاهاته السامية، لنفتش في نظامه الاعتقادي والخلقي والتشريعي عن حلّ للمشكلة ودواء للأزمة، وطريق للخلاص، وسبيل إلى سعادة الإنسان "[1] ويقول عن سلسلة " نظام الإسلام ": " واعتبرت المخاطب به هو الإنسان مطلقا مسلما أو غير مسلم، فتجنبت الحماسة والعواطف، والإلزام بالقبول استنادا إلى النقليات وتلك هي طريقة القرآن في مخاطبة عقول الناس جميعا لإقناعهم بما يدعوهم إليه، ثمّ بيان الأحكام لهم بعد أن يصبحوا مؤمنين بما دعاهم إليه "[2].

وينطلق المبارك في تناوله لموضوعات أبحاثه من فكرة " الذاتية " التي تعني عنده الارتباط المباشر بالكتاب والسنة يقول: " وألخّص منهجي في البحث والتأليف في السير وفقا لخصائص المرحلة التي سمّيتها منذ عام 1957 م " ذاتية الإسلام " ( ) متجاوزا مرحلة الدفاع، ومرحلة التوفيق بين الإسلام والحضارة الغربية، ومؤكّدا على خصائص الإسلام الذاتية المستخرجة من مصدريه الأساسيين الكتاب والسنة، مع استيعاب مشكلات العصر المختلفة، دون جعلها أو جعل حلولها الغربية قائمة ومشيرة لنا "[3].

- عقدة النقص اتجاه الحضارة الغربية التي تدفع إلى الأخذ عنها دون تمييز بين غثّ وسمين.
- القداسة التي أصبغ بها التراث الفكري الإسلامي، والتي أدّت إلى تعطيل ملكة الاجتهاد في العقل المسلم.

ورغم تحرّره من المضامين الفكرية الغربية إلاّ أنه تأثر تأثّرا كبيرا - باعترافه شخصيا -[4] بأساليبها في البحث الفكري والتحليل، واعترف بالتفوّق الغربي في هذا المجال، ودعا إلى اعتماد أسلوب العصر الحديث من حيث التعبير ومناهج البحث، والاستدلال في أيّ صياغة جديدة لجانب من جوانب الإسلام خاصّة جانب العقيدة الإسلامية، وهو ما نراه منعكسا في مؤلفاته التي تميّزت ببصمة تجديدية في

---

[1] المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 49.
[2] المجذوب محمد، مرجع سابق، ص 251.
[3] المرجع نفسه، ص 252.
[4] المرجع نفسه، ص 224.

صياغة المواضيع وعرضها والمزاوجة بين الدليل النقلي والعقلي، وربطها بالإنشغالات الإنسانية العالمية حتى تحقّق ما يريد لها من الوقوف بقوة " موقف التحدّي والغلبة أمام المذاهب العقائدية المستحدثة "[1].

وخلاصة القول أن منهجه في التأليف منهج متميّز يعكس تكاملا مثاليا بين ثقافة تمجّد العقل وترفعه إلى عليّين، وثقافة تؤمن بالوحي فتحيا له وبه، منهج يقترب من إنسان حائر يبحث عن حق، وإنسان مخدّر، الحق بين يديه وهو يحسبه سرابا بقيعة. فقد كتب المبارك للإنسان عموما عن الإسلام من مصدرية المعصومين بأسلوب عصري، يتماشى وأساليب الإقناع الحديثة ويستجيب للتحدّيات المطروحة .

ثامنا / وفاته ووصيته :

توفيّ المبارك رحمه الله في المدينة المنورة عام 1981 م[2]، إثر حادث مرور وقع له وهو يتّجه نحو المطار قاصدا السفر إلى دمشق[3]. وقد كان يعمل يومها أستاذا في جامعة الملك عبد العزيز بجدّة، ودفن بمقبرة البقيع رحمه الله[4]، وانتهت بذلك حياة حافلة بالإنجازات المشرّقة في مختلف الميادين أثبت خلالها قدرة فكرية نادرة، وغيرة دينية وقّادة، وإخلاصا قلّما يمتلئ به قلب إنسان لعقيدته ودعوته، ولا أدلّ على ذلك من وصيته التي تركها لأسرته، والتي جاء فيها ما يلي:

بسم الله الرحمان الرحيم

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات نحمده سبحانه على هدايته وإنعامه والصلاة والسلام على خاتم النبيين وعلى آله وصحبه وبعد:

فاستجابة لأمر الرسول – صلّى الله عليه وسلم – وطاعة له أكتب أنا محمد بن عبد القادر محمد المبارك الدمشقي مولدا ومنشأ والحسني نسبا هذه الوصية وأنا بحمده تعالى بتمام الصحة، ليكون أهلي، زوجتي وأولادي على بيّنة من أمرهم في دينهم ودنياهم.

---

(1) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ط، 1405 هـ – 1984م، ص 4 – 5.
(2) جرّار، حسني أدهم، مرجع سابق، ص33.
(3) مقداد، عبد اللطيف، أستاذ بمعهد تلاغمة لتكوين الأئمة، (مقابلة) في 22 فيفري 1999م.
(4) جرار، حسني أدهم، مرجع سابق، ص 33

إن أوّل ما أوصي به نفسي وزوجتي وأولادي في حياتي وبعد مماتي أن يلتزموا طاعة الله ورسوله، موقنين بأن الإسلام كما جاء به خاتم النبيين محمد - صلّى الله عليهم وسلم - هو وحده الدين الحق الذي ختم الله به دينه، وبرسوله أنبياءه. أوصيهم بأن يستشعروا دائما مراقبة الله عزّ وجل وأن يعلموا بأن سعادتهم بإتباع أوامره ونيل مرضاته بقلوبهم وجوارحهم، وأن يتقيّدوا بما في الكتاب والسنة، وألاّ يأخذوا من كلام أحد من البشر مهما علا شأنه ما خالف ذلك ولم يوافقه، سواء أكان ذلك من المتقدمين أو المتأخرين، وأن يكون همّهم في هذه الحياة نشر الدعوة الإسلامية؛ أي الدعوة إلى عبادة الله وحده وإتباع شريعته الخاتمة، ومناصرتها في كل مكان وزمان، ليعمّ خيرها العالم، وتنطمس معالم الجاهليات والوثنيات وفسادها وشرها حيثما كانت، مخلصين عملهم لله سبحانه من كل شائبة من شوائب الهوى والرياء، وأسأل الله تعالى لي ولهم التوفيق وحسن الخاتمة، والفوز والنجاة في الدارين.

إنني أوصي أهلي وأولادي إذا ما قضى الله أن أنتقل من هذه الدار الفانية، وحضرت الوفاة التي أسأل الله تعالى أن يجعلها على الإيمان الكامل، ألاّ يتكلّفوا نقلي من مكان إلى مكان ويكفي أن أدفن حيثما كنت في مقابر المسلمين، وأن يجعلوا قبري على السنة دون تزيّد ولا تكلّف، وأن يكتفوا بعلامة ثابتة بسيطة تدل على صاحبه وتاريخ وفاته من غير مباهاة. وإذا كنت في دمشق أو قريبا منها فليكن دفني في قبر والدي رحمه الله في مقبرة الباب الصغير أو في قبري جدي ووالده في مقبرة نبي الله ذي الكفل في الصالحية.

وأوصيهم بالتزام السنة في جنازتي، أي لا يخرجوا شيئا من الأكاليل والزهور ويعتذروا عن قبولها بإعلان ذلك في ورقة النعي، على أنّ وضع شيء من النبات الأخضر على القبر وارد في السنة فلا بأس من وضعه أو غرسه ثابتا إذا أمكن تعهّده. وأوصيهم ألاّ يستأجروا مؤذنا أو غيره ممّن جرت العادات المبتدعة باستئجاره ليذكر بصوت مرتفع خلف الجنازة. وأرغب إليهم كذلك أن يتجنّبوا إقامة الولائم في أيام ومواسم معيّنة، وأما إطعام الفقراء في وليمة أو دونها والتصدق عليهم فأمر مستحسن ومقبول شرعا ويصل ثوابه فحبذا فعله. وأوصيهم ألاّ يستأجروا القرّاء للقراءة عند القبر أو في البيت اللّهم إلاّ في أيام التعزية فلا بأس أن يحضروا قارئا يرتّل القرآن ترتيلا لا غناء فيه ولا تطريب، وإنّما يكون سردا بصوت حسن متمهّل، وإذا كانت القراءة كذلك من الأحباب والأهل والأقارب فهي أحسن وإلاّ فليكن من أهل الصّلاح والتقوى، ومن غير المحترفين إن أمكن ذلك. وأوصيهم بقراءة القرآن حين الاحتضار إن كانوا موجودين وكذلك على القبر، هم وكلّ من يرغب ويتطوّع من الأهل والمحبّين مع الدعاء لي والابتهال إلى

الله تعالى أن يغفر لي ويلحقني بالصالحين من عباده وأوليائه وأحبابه. وأوصيهم أحسن الله إليهم بالتصدّق عني بين حين وآخر للفقراء والمحتاجين من المؤمنين بطريقة نافعة، ويحسن أن تكون صورية ويخصّ منهم الأقارب والأرحام وفي سبيل الخير، كالبذل في سبيل الدعوة إلى الإسلام وأن يقرنوا ذلك دائما بالدعاء لي برحمة الله وغفرانه ومرضاته والفوز بالجنة التي وعد الله بها الصالحين من عباده. وأترك تحديد مقدار الصدقة من أصل ثلث المال المتروك لرأي والدتهم زوجتي جزاها الله خيرا حسب ما تقتضيه الحال وترى فيه المصلحة. وإنّي أوصيهم بارك الله فيهم بالعناية البالغة بوالدتهم ورعايتها وطاعتها فقد كانت بارّة بي وبهم ولها فضل عليّ وعليهم. وأوصيهم باستشارتها في تنفيذ وصيتي وفي جميع أمورهم وبنيل رضائها وكسب مودّتها ومحبّتها وطاعتها، حتى فيما يخصّهم وما هو من حقوقهم فإني لم أر منها إلاّ التقوى والنصح والإخلاص والبذل جزاها الله عنا خيرا وأحسن إليها وأمدّها بعونه، وأسبغ عليها النعمة والعافية، وليذكروا أن رضاها من رضى الله عزّ وجل.

وإنّي أوصي أولادي جميعا أن يبرّ بعضهم بعضا بجميع أنواع البرّ، بالمواصلة والمحبة والإحسان والمعونة والمسامحة في الحقوق ولين القول، وأوصي أولادي الذكور خاصّة برعاية أخواتهن وأن يخصّوا غير المتزوجة منهن بعناية أخصّ برعاية شؤونها ومساعدتها. كما أوصي بناتي بأزواجهن وبحسن رعايتهم وطاعتهم بالمعروف. وأوصي الجميع بتربية أولادهم تربية يرضى الله عنها ورسوله كما أوصي أولادي الذكور كذلك بحسن رعاية زوجاتهم وتعهدهن بالتزام أحكام الشريعة وآدابها. وأوصيهم كذلك بوالدتي وطلب مرضاتها وبرّها، ومواصلتها وطلب دعائها لي ولهم، لما لها من فضل عظيم وحقّ كبير.

وألحق بهذه الوصية ملحقا أثبت فيه مالي، وما عليّ من حقوق مالية، وقد جعلته مستقلا ليمكن تعديله إذا حصل ما يقتضي ذلك.

وأعيّن زوجتي السيدة سامية بيانوني وصيّة على تنفيذ الوصيّة، ولها أن تستشير وتستعين بمن ترى. وأسأله تعالى أن يغفر ذنوبنا ويرحمنا ويدخلنا الجنة التي وعد بها عباده المؤمنين، وأن يجمعنا في ظلّ عرشه وعلى حوض نبيّه محمّد – صلّى الله عليه وسلم – وأن يشفّعه فينا، وهو وليّنا وإليه مآبنا ومصيرنا والحمد لله ربّ العالمين[1].

كتب في عمّان في أواخر شهر شوّال عام 1398 هـ

محمّد المبارك

---

[1] المرجع السابق، ص 34 – 37.

الفصل الأول

المعرفة في الرؤية الإسلامية،

ومفهوم إسلامية المعرفة

وضروراتها

وعلاقة المبارك بها

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- تمهيد.

- المبحث الأول: المعرفة في الرؤية الإسلامية.

- المبحث الثاني: مفهوم إسلامية المعرفة، ضرورتها وعلاقة المبارك بها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد :

إذا كان الإسلام بقيّمه ومبادئه قوة محرّكة تسيّر الإنسان، وتوجّهه إلى تحقيق مهمة الاستخلاف في هذه الأرض ضمن دائرة العبادة التي هي الغاية الأسمى للوجود البشري، ومن منطلق أساسي وجوهري وهو منطلق التوحيد، فالأصل في هذا الإنسان إذن أن يكون تفاعله مع هذه القيّم وهذه المبادئ تفاعلا إيجابيا ومعطاء يجعل من الحياة إسلامية في منطلقاتها وفي غاياتها وفي أنظمتها وتشريعاتها.

ولأن الإنسان عموما والمسلم على وجه الخصوص في العصر الحديث فقد الكثير من أنواره الفكرية التي كان الإسلام يصنع توهّجها بفعل ظروف تاريخية وتراكمات معرفية أسقطت من حساب الفكر الإنساني معطى اسمه الوحي، وبعدا يمنح للحياة طابع التوازن ويصرفها عن هاوية العبثية، وهو البعد الديني والأخلاقي، فإنّه في خضّم هذه الأزمة تعالت صيحات تنادي بالحلّ الذي يتمثّل في عودة المسلمين والبشرية جمعاء إلى ظلال العقيدة، وعودة الحياة إلى نقاء الإسلامية، وقبل ذلك وبعده عودة الفكر والمعرفة إلى توازن الإسلامية، لأن الفكر هو الذي يصنع الحياة.

فما هي الرؤية الإسلامية للمعرفة؟ وماذا نعني بإسلامية المعرفة؟ وما علاقة مشروع المبارك بالدعوة إلى إسلامية المعرفة؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول

المعرفة في الرؤية الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أوّلا / مفهوم المعرفة :

1 - في اللّغة :

اتفقت المصادر اللغوية على أن كلمة المعرفة تفيد معنى العلم. جاء في لسان العرب:"العرفان: العلم ( ) والعريف والعارف بمعنى مثل عليم وعالم"[1] و "علمت الشيء أعلمه علما: عرفته"[2].

كما جاء في القاموس المحيط:"عرفه، يعرفه معرفة وعرفانا ( ) علمه"[3]. والعلم في اللّغة نقيض الجهل[4].

وهو ما ذهب إليه بعض المفسرين حيث تطابق عندهم مفهوم المعرفة بالعلم، ومنهم القرطبي في تفسيره للآية : " وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓاْ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَـٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ "[5] حيث قال:" والعلم معرفة المعلوم على ما هو به، نقول: علمت الشيء أعلمه علما عرفته"[6].

2- المعرفة في الاصطلاح :

اختلف العلماء والمفكرون في تحديد معنى المعرفة، واختلفت بالتالي تعريفاتهم لها، وفيما يلي بعض هذه التعريفات:

عرّفها الجرجاني بقوله:" المعرفة: هي إدراك الشيء على ما هو عليه"[7]، أي أنّها متعلّقة بأحوال الشيء وآثاره، فهي: " تقال فيما يدرك آثاره وإن لم يدرك ذاته"[8]. لذلك يقال : فلان يعرف الله ولا يقال:

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.ط.د، د.ت، مج4، ص2897 – 2898.

(2) المصدر نفسه، ص 3083.

(3) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1344هـ ، مج3، ص 173 .

(4) ابن منظور، المصدر السابق، مج4، ص 3083.

(5) البقرة، 13.

(6) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط3، 1387 هـ – 1967م، ج1، ص 206.

(7) الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، كتاب التعريفات: معجم فلسفي، منطقي، صوفي، فقهي، لغوي، نحوي، تحقيق: دكتور عبد المنعم الخفي، دار الرشاد، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت، ص 249.

(8) الأصفهاني، أبو القاسم الحسن بن محمد بن المفضل الراغب،الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد العجمي، دار الوفاء للطباعة، المنصورة، مصر، ط2، 1408 هـ – 1987 م ، ص 180.

فـلان يعـلم الله، لأن العـلـم هـو: " إدراك الشيء على ما هو به"[1]، ويقال: "فيما يعرف وجوده وجنسه وكيفيـته، وعلّـته. ولهـذا يقال: الله تعالى عالم بكذا، ولا يقال عارف به، لمّا كان العرفان يستعمل في العلم القاصر"[2].

ويؤكّد ما ذكر سابقا الاستعمال القرآني للكلمتين، حيث ورد لفظ المعرفة مضافا إلى الإنسان من جمـيع الوجوه، ولم يرد في آية واحدة منها مضافا إلى الله تعالى، وفي أغلب الأحيان يأتي مقترنا بأمور حسيّة، ومـتعلّقا بظواهـر الأشـياء[3]. في حـين أضيف لفظ العلم إلى الله تعالى بمعناه المطلق، فوصف نفسه بأنّه عـلاّم، وعلـيم، ويعـلـم، وعلّـم... الخ. ذلـك أن العـلـم يتعلّق بظواهر الأشياء ثمّ يتجاوزها إلى بواطنها، ودقائقهـا، وهذا شأن العلم الإلهي. ولمّا كان العلم البشري علما قاصرا، لا يمكن أن يبنى إلاّ على وسائل الإدراك المختلفة، فإنّه لم يأت في القرآن الكريم مضافا إلى الإنسان على سبيل الإطلاق[4].

أمّا في الاصطلاح المعاصر فنجد تمييزا بين المعرفة والعلم على مستوى التطوّر في المسلحة الإدراكية والارتـباط بالجـزئي والكلّـي، فالمعـرفة مجالها الجزئيات، لذلك يعرّفها محمد عمارة بأنّها " العلم الكسبي الخاص بالبسيط والجزئي الذي فيه إدراك وتصوّر"[5].

ويذهب جميل صليبا في معجمه الفلسفي إلى اعتبار العلم مرادف للمعرفة فكلاهما إدراك إلاّ أنه: " يتميّز عنها بكونه مجموعة معارف متّصفة بالوحدة والتعميم"[6]. فهو متفرّع عنها غير أنّه أخصّ، لأن المعرفة كما يرى قسمان: معرفة عامية، ومعرفة علمية. وإذا كانت غاية هذه الأخيرة الكشف عن العلاقات الضـرورية بين ظواهر الأشياء، فإنّ الأولى تتقيّد بالنتائج العملية، لذلك تعتبر معرفة جزئية، بينما يعتبر العلم إدراك للكلّي[7].

وإذا كانت المعرفة قوام النشاط الإنساني، وهي ثمرة تفاعل الإنسان كفرد وكمجموع مع نفسه ومع المحـيطين بـه، ومـع العـالم المحيط به، أمكننا أن ندرك اتساع الجوانب التي تغطّيها، وبالتالي صعوبة تحديد مفهومهـا انطلاقا من مضامينها. ومن بين التعريفات التي أبرزت هذا الجانب، التعريف الذي يرى أنّها:

---

(1) الجرجاني، مصدر سابق، ص 177.
(2) الأصفهاني، مصدر سابق، ص 179 – 180.
(3) الجلنيد، محمد السيد، تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين، مكتبة الزهراء، القاهرة، مصر، دط ، 1410 هـ – 1990م، ص 12.
(4) المرجع نفسه، ص 13 – 14.
(5) عمارة محمد، إسلامية المعرفة، " سلسلة الإسلام دين الحياة (9) "، دار الشرق الأوسط، القاهرة، مصر، ط1، 1991م، ص 12.
(6) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، د. ت. ج2، ص99.
(7) المصدر نفسه، ص 99.

"نسق من المعاني والمعتقدات والأحكام والمفاهيم والتصوّرات الفكرية، التي يكونها الإنسان عن أي جانب من جوانب الكون الذي نعيش فيه"[1]، وعرّفت بأنّها: "مجموعة المعتقدات والمعاني والتصوّرات والمفاهيم والأحكام الفكرية، التي تتكوّن لدى الإنسان من خلال محاولاته المتكرّرة لفهم الأشياء والظواهر المحيطة به"[2].

غير أنّنا نرى أن التعريف السابق قد أغفل جوانب أخرى من المعرفة التي ترشد إليها الفطرة وتلك التي يؤمّنها الوحي، واختزل طرق المعرفة في طريق واحد هو محاولات الإنسان وتجاربه. لذلك نرى أن التعريف الأقرب إلى الرؤية الإسلامية هو: " المعرفة هي مجموعة المعتقدات والمعاني والتصوّرات والمفاهيم والأحكام الفكرية، التي تتكوّن لدى الإنسان من خلال الفطرة أو الوحي أو محاولاته المتكرّرة لفهم الأشياء والظواهر المحيطة به".

ثانيا / إمكان المعرفة:

والمقصود بهذا العنوان محاولة الإجابة على سؤال هل الإنسان قادر على اكتساب المعرفة وإدراك الحقيقة، أم انه عاجز عن ذلك؟

و حول هذه المسألة انقسم الفلاسفة إلى اتجاهين، اتجاه يرى أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف شيئا على الإطلاق، لأن الحقائق في رأيهم لا وجود لها حتى يمكن تصوّرها. ويعرف هذا الاتجاه بمذهب الشك، واتجاه يقول بإمكان المعرفة فهو ذو نزعة يقينية[3]. فإذا عدنا إلى الرؤية الإسلامية المتجليّة في القرآن الكريم حول هذه المسألة، قابلنا ذلك الكمّ الهائل من الآيات التي تدعو بأسلوب ترغيبي رفيع المستوى إلى النظر، و البحث والتفكير والتدبّر، وتنبّه إلى ضرورة استخدام نعم الله عزّ وجل من عقل وحواس في اكتشاف ظواهر الكون، وسنن الكائنات ونواميس الحياة، والدارس لهذه الآيات لابدّ أن تنكشف له حقائق أساسية، نقدمها موجزة فيما يلي:

أ – أن الله حين طلب إلى العقل النظر في الكون للتعرف عليه إنّما كان ذلك منه إيماء أو إشارة بأن للعقل البشري من القدرة بحيث يدرك – ولو بالتدرّج – أبعاد هذا الكون بمن فيه، وما فيه من

---

(1) حسن، عبد الباسط محمد، أصول البحث الاجتماعي، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، د.ط، 1976م، ص5 .
(2) شتا، السيد علي، المنهج العلمي والعلوم الاجتماعية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، د.ط،.د.ت، ص 25.
(3) النجار، عبد المجيد، العقل والسلوك في البنية الإسلامية، منشورات مطبعة الجنوب، مدنين، تونس، د.ط، د.ت، ص 131.

كائنات، كما كان ذلك منه إيذانا بأن هذا الكون قابل أن يفهم عقليا، وبدون حاجة في بعض الحالات إلى النصوص.

2- أن العقل البشري سوف يدرك من حقائق هذا الكون مقاصد المولى سبحانه و تعالى من خلق هذا الكون وما فيه، كما سوف يدرك من كيفية بناء الله لهذا الكون السنن والقواعد التي أقام الله عليها هذا البناء المحكم من حيث هو صنع الله الذي أتقن كل شئ، وإذا كانت سنن الله لا تتغير والقواعد التي أقام عليها هذا البناء ثابتة أبد الدهر، فقد اصبح في مكنة العقل البشري الاهتداء إلى هذه القواعد وممارسة الحياة على أساس منها.

3- أن العقل البشرى لن يدرك كل حقائق الكون، بمن فيه وما فيه دفعة واحدة، وإنّما سوف يدرك هذه الحقائق في مراحل مختلفة من الحياة، ومعنى ذلك أن العقل البشرى لن يكفّ عن البحث والدراسة ما دامت هناك أشياء لا تزال مجهولة، و لا يزال هو يجدّ في البحث عنها.

هذا هو إذن التصوّر الإسلامي لقدرة الإنسان على تحصيل المعرفة ووصوله إلى إدراك الحقائق. فحقائق الأشياء ثابتة و يمكن للإنسان أن يصل إلى إدراكها، وتصوّرها. إذا ما أحسن استعمال وسائله الحسيّة والعقلية[1].

ثالثا / طبيعة المعرفة :

اختلف العلماء في تحديد طبيعة المعرفة أي حقيقتها، وكيفية العلم بالأشياء وعلاقة الأشياء التي ندركها بالقوى التي تدركها[2]. فانقسمت المذاهب الفلسفية والمدارس التربوية إلى قسمين: مثاليون[3]، وواقعيون[4].

أما المثاليون: " فيرون أن المعرفة لا تتمثل في ظواهر الأشياء أو مظاهرها الخارجية وإنّما في جوهرها، والفكرة التي وراءها فما نراه من مظاهر مادية للأشياء ليس حقيقة هذه الأشياء وإنّما هو رموز

---

(1) علي، سعيد اسماعيل، رؤية إسلامية لقضايا تربوية، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1413 هـ - 1993 م، ص 13 - 14.

(2) شتا، السيد علي، المرجع السابق، ص 26.

(3) المثالية: اتجاه فلسفي يشمل جانبا كبيرا من المذاهب الميتافيزيقية والعقلية، التي ترى أن العقل أو الفكر هو الحقيقة النهائية، وأن إدراكنا للعالم الخارجي واعتقادنا أنه حقيقي أو صادق يعكس التنظيم الداخلي للعقل ولعمليات التفكير. بدوي، أحمد زكي، معجم مصطلحات الدراسات الإنسانية والفنون الجميلة والتشكيلية، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1412 هـ - 1991 م، ص 184.

(4) الواقعية: هي المذهب الذي يجعل للواقع المادي المحسوس الاعتبار الأول، ويرى أن المفاهيم المجرّدة ليس لها وجود حقيقي. المصدر نفسه، ص 308.

لحقيقتها وجوهرها، وعلى هذا ليست المعرفة إدراك الأشياء كما هي في الواقع، كما أن المظهر الخارجي لهذه الأشياء لا يعني الأشياء ذاتها، والعالم الخارجي ما هو إلاّ نتاج عقولنا "[1].

وأمّا الواقعيون فيذهبون إلى القول: " بأنّ ما نراه من أشياء هي حقيقة هذه الأشياء وجوهرها وليس هناك أي معنى آخر لهذه الأشياء، وأن العالم الخارجي هو في حقيقته كما ندركه بعقولنا وحواسنا، وأن إدراكنا للأشياء كما هي في الواقع هو معرفة "[2].

وقد حاول الفكر الإسلامي تقديم تصوّره لهذه القضية، لمحاول إبرازها بدورنا من خلال ما كتبه عبد المجيد النجار، الذي يرى أن موقف الإسلام من طبيعة المعرفة هو موقف واقعي، وتتمثل في ثلاث نقاط:

- الأولى : يثبت الإسلام للموجودات وجودا خارجيا مستقلا بذاته عن الذوات العارفة، فهو موجود سواء وجدت تلك الأدوات أو لم توجد، وهذه الموجودات المستقلة نوعان:

  - موجودات عالمية، أي منتسبة إلى هذا العالم الواقع تحت الحس، من إنسان وحيوان ونبات وجماد وهو ما يعبّر عنه بعالم الشهادة.
  - موجودات غائبة عن الحس، وهي المتمثّلة في الذات الإلهية ومخلوقاتها من الجنة والنار وما في حكمها، وهو ما يعبر عنه بعالم الغيب، ولكلّ من العالمين وجوده المستقل عن الأخر.

- الثانية : أن هذا الوجود الخارجي هو الوجود الحقيقي الأصلي، فالموجودات المشاهدة موجودات واقعية حقيقية، ليست ظلا ولا سرابا ولا وهما، والموجودات الغيبية موجودات حقيقية لها وجود خارجي مستقل عن الوجود الذهني.

- الثالثة : عملية المعرفة هي حصول صوّر هذه الموجودات الخارجية في الذات العارفة، فالموجودات هي الأصل، و الصوّر الحاصلة هي صداها وأثرها، قال تعالى: " وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ "[3].

---

[1] مرسي، محمد منير، فلسفة التربية، اتجاهاتها ومدارسها، عالم الكتب، القاهرة، مصر، د.ط، 1995 م، ص 44 – 45.
[2] المرجع نفسه، ص 45.
[3] البقرة، 31.

فالأسماء التي وردت في هذه الآية ليست إلاّ رموزا لمسمّيات خارجية مستقلة عن ذات الإنسان، وليس ذلك التعليم إلاّ لحصول تلك المسميات في الذهن، باستيعاب الأسماء التي تحدّد مواصفاته، وتشخّص أعيانها[1].

إذن فالرؤية الإسلامية تدفع الإنسان لتحصيل المعرفة، واكتسابها وتنميتها، لأنه مفطور على ذلك، ومزوّد بكل الملكات والقدرات والوسائل التي تساعده على تحصيلها، ولأن الكون بكل موجوداته مسخّر لنظره وكشفه وبحثه، هذه الموجودات التي منها ما يقع تحت الحس، ومنها الغائب عن الحس، فالسؤال الذي يطرح نفسه: ما هي مصادر معرفة هذه الموجودات على اختلاف مجالاتها؟ وما هي وسائل هذه المعرفة؟

رابعا/ مصادر المعرفة :

مصادر المعرفة في الرؤية الإسلامية ثلاثة: هي الفطرة، الكون، والوحي.

1-الفطرة :

تعرّف الفطرة بأنّها: " استعداد نشئي في النوع البشري يهيّئه للقيام بوظيفته الحياتية التي تتحقق في دوافع المعاش والأمن والتناسل وتعمير الأرض، وبوظيفته الوجودية التي يتطلّع فيها إلى أسرار خلقه ومقاصد وجوده وتلبية خالقه"[2].

فالفطرة إذن معرفة أوّلية تمثل نقطة البداية للعقل البشري في تطلّعاته لاكتشاف السنن المودعة في ذاته وفي كل ما حوله، إنّها ذلك الاستعداد الذي عبر عنه القرآن الكريم بقوله تعالى: " وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا "[3]، لذلك يعلّق سيد قطب على هذه الآية فيقول: "ها نحن أولاء نشهد طرفا من ذلك السّر الإلهي العظيم الذي أودعه الله هذا الكائن البشري وهو يسلّمه مقاليد الخلافة، سرّ القدرة على الرمز بالأسماء للمسمّيات لقد وهب سرّ المعرفة[4].

---

(1) النجار، عبد المجيد، العقل والسلوك في البنية الإسلامية، ص 133 – 134.
(2) عروة، أحمد، العلم والدين مناهج ومفاهيم، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1408هـ – 1987م، ص 39 – 40.
(3) البقرة، 31.
(4) قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، د.ت، مج1، ص 67 – 68.

ولعلّ من أهم المعارف الفطرية، التي تمثل مشتركا إنسانيا اليقين الجازم بحتمية وجود الله عزّ وجل، والتّمييز بين الخير والشر، وبين النافع والضار ....الخ، وقبوله للبديهيات التي " لا يدري من أين حصلت، و كيف حصلت؟ كعلم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما، موجودا معدوما معا، فإن هذه علوم يجد الإنسان نفسه منذ الصّبا مفطورا عليها ولا يدري متى حصل له هذا العلم ولا من أين حصل له"[1].

من خلال ما سبق يتضح لنا دور الفطرة كمصدر أولي وأساسي للمعرفة، غير أنها لا يمكن أن تكون المصدر الوحيد، فالإنسان في حاجة إلى مصادر أخرى يدعّم بها هذه المعرفة الأولية وينّميها. ومن هذه المصادر نجد:

2-الكون :

وهو الذي يسمّيه البعض: العالم المشهود أو عالم الشهادة، أي الذي نشهده ويقع تحت نطاق حواسنا، فتكتسب المعرفة به من خلال المشاهدة والتجربة يقول تعالى: "سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ "[2]. فآيات الله وسننه مبثوثة في جنبات هذا الكون، وفي أعماق هذا الإنسان تدعو للنظر والتفكّر والتدبّر، وللاستصبار والاعتبار كي يصل الإنسان في الأخير من خلال معارف كونية إلى معرفة أعظم هي معرفة خالق الكون، فكما يحتاج الإنسان إلى المعرفة الفطرية للوصول إلى ربّه، يحتاج أيضا إلى المعرفة الكونية للوصول إلى نفس الغاية، وهو ما يفسّر الإلحاح الشديد الملحوظ في العديد من الآيات على اكتشاف المعارف الكونية، قال تعالى:" قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ..."[3]، وقال: " قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ..."[4]. فالكون في القرآن مجال فسيح للاكتشاف العلمي والرصد المعرفي، وكتاب مفتوح أمام العقل البشري يقرأ في زوايه عظمة الخلق، ليصل في الأخير لمعرفة عظمة الخالق وقدرته.

---

(1) الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، مطبعة الاستقامة، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت، ج3، ص16.
(2) فصلت، 53.
(3) يونس، 101.
(4) العنكبوت، 20.

3 - الوحي :

وهو المصدر الإلهي للمعرفة، يتلقّاه الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، عن الله تعالى وفيه من المعرفة ما تعجز حواس الإنسان وملكاته العقلية عن اكتشافه مع أهميتها وضرورتها لإحداث التوازن في حياته، فهو "المكمل لتطلّعات الفطرة، يضعها في منهاجها الوجودي، وفي أبعادها الحياتية والأخلاقية والدينية، ويمتد دوره إلى أنباء الغيب، وهي وجود الله ووحدانيته، واليوم الآخر، وإلى العبادات التي تصل الإنسان بالخالق، وإلى المقاييس الأخلاقية في السلوك والمعاملات طبقا للوظيفة التي خلق من أجلها"[1].

وممّا لاشك فيه أن الوحي هو مصدر الحقيقة الكاملة، والمعرفة الآمنة، وهو بذلك يقدّم تفسيرا صحيحا للحياة والوجود ووظيفة الإنسان على هذه الأرض، وحقيقة الألوهية والعبودية، قال تعالى: " ... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ "[2].

لذلك وجب الرجوع إليه للحصول على المعرفة المتعلّقة بالسنن التي تحكم الإنسان والمجتمعات، وأن ننظّم حياتنا انطلاقا من هذه المعرفة الإلهية، لأن الله وهو الخالق أعلم بما يحقق المصلحة لمخلوقاته، وأقدر على ضبط حياتهم بشكل يحقّق التوازن والانسجام مع السنن المودعة في الأنفس والآفاق.

خامسا / وسائلها :

يحتاج الإنسان للوصول إلى المعرفة إلى وسائل هي قنوات الكشف والإدراك ونوافذه على مصادر المعرفة، ووسائل المعرفة كما حدّدها العلماء اثنان: الحس والعقل:

1- الحس :

وأدواته الحواس الخمس: السمع والبصر واللّمس والشمّ والذوق.

وقد أشار القرآن الكريم إلى بعض هذه الوسائل الحسّية ودورها في حصول المعرفة للإنسان منها:

- اللّمس، في قوله تعالى: " وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ "[3].

---

(1) عروة، لحمد، مرجع سابق، ص40.
(2) النحل، 89.
(3) الأنعام، 7.

- الشمّ، في قوله تعالى:" وَلَمَّا فَصَلَتِ ٱلْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّى لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَآ أَن تُفَنِّدُونِ "[1].
- السمّع والبصر، في قوله تعالى: "وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ "[2].

فالآيات السابقة تؤكد على أهمية الحواس في اكتساب المعرفة، إذ أن لها " قدرات خاصة على توصيل المعلومات إلى العقل، فهي منافذ طبيعية للجسم البشري، وعن طريقها تنتقل المعلومات إلى داخل الجسم ليتصرّف حسب ما يمليه عليه شعوره وعقله"[3]. كما تؤكد الآية الأخيرة على التلازم الحتمي بين وظيفة الحواس من جهة ووظيفة العقل من جهة أخرى في حصول الإدراك والوصول إلى المعرفة، ذلك أن" المعرفة في معناها العام تبتدئ بالحسية، ولكن ليس معنى هذا أن الحس هو طريقها الوحيد أو الأمثل"[4]، بل لا بد من تدخّل طرف آخر لتجريد هذه المعرفة والارتقاء بها من مرتبة المادية إلى درجة المفهوم وهذا الطرف هو العقل.

2- العقل :

لقد ميّز الله تعالى الإنسان عن غيره من المخلوقات بنعمة العقل الذي " يدرك الأشياء عن طريق الحواس ويضيف عليها شيئا من ذاته فيحلّل ويستنبط. ويقرّر ويختار ممّا يجعل الإنسان مخلوقا قادرا على التعلّم والفهم، والاستيعاب، والتفكير، والاستنتاج، والقياس، وربط الأسباب بالمسبّبات، والحوادث بالحادثات، والتخيّل والإبداع"[5].

ولعلّ تكامل وظيفتيّ الحواس والعقل في عملية الوصول إلى المعرفة هو السرّ في اتفاق العديد من الآيات على الجمع بين الوسيلتين وبالترتيب نفسه، كما في قوله تعالى: "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا "[6].

---

(1) يوسف 94.
(2) النحل، 78.
(3) جنزرلي، رياض صالح، الرؤية الإسلامية لمصادر المعرفة، دار البشائر، بيروت، لبنان، ط1، 1414هـ - 1994م، ص 44.
(4) غلاب، محمد، المعرفة عند مفكري المسلمين، مراجعة: عباس محمود العقاد، وزكي نجيب محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت، ص 27.
(5) جنزرلي، رياض صالح، مرجع سابق، ص 45.
(6) الإسراء، 36.

وإذا كان التكامل الوظيفي بين العقل والحواس هو سبيل معرفة الواقع المادي، فإن معرفة الغيبيات لا يمكن أن تتحقق بنفس الطريق، لذلك نجد أحد الدارسين يشير إلى ثنائية في أدوات الحس تقابل ثنائية موضوع المعرفة، فعامل الشهادة تقابله أدوات الحس الظاهرة، وعالم الغيب تقابله أدوات الحس الباطنة، ويرى أن ارتباطا ضروريا يربط هذه الأدوات لأنّه لا يمكن للعقل أن يؤسّس قضايا كلّية ما لم يكن قد تعرّف على جزئيات هذه القضايا الكليّة، وإدراك هذه الجزئيات هو وظيفة الحواس الظاهرة، لأن أي قضية كليّة لابد وأن تكون مسبوقة بإدراك جزئياتها المحسوسة، فلا يجوز لأحد أن يهمل العالم الحسي، ولا المعرفة الحسية لأن هذه المعرفة آية للعقل ووسيلته إلى إدراك عالم الغيب، فالكشف عن عالم الشهادة وقوانينه، وخصائصه، وبدئه، ونهايته يدعو إلى التساؤل عن الماورئيات الغيبية، ويوصل إلى إدراك العلاقة بين الخلق والخالق، لأن من الضروريات العقلية أن كل فعل لا بد له من فاعل في عالم الشهادة، وعلى العقل أن يثبت ذلك في عالم الغيب من منطلق الضرورة العقلية، فيدرك أن للعالم خالقا، وهكذا الأمر في إثبات كل الغيبيات يجب على العقل أن يتجاوز هذه الظواهر بعد التعرّف عليها وعلى خصائصها ليثبت ما وراءها ممّا أخبر به القرآن، ويكون بذلك قد جعل الكون وما فيه من آيات مقدمة ضرورية لإثبات ما وراءه من أمور الغيب[1].

ويذهب عبد المجيد النجار إلى أن الانتقال من الصوّر المحسوسة إلى المعاني الغيبية هو ثمرة عملية المعرفة، وكل ما قبلها إنّما هو تمهيد لها، والدعوة القرآنية إلى النظر في الكون إنّما هي موجّهة لتحصيل هذه النتيجة[2].

سادسا / غايتها :

ترتبط غاية المعرفة في الإسلام بالغاية من وجود الإنسان ذاته على وجه هذه الأرض والتي هي عبادة الله عزّ وجل، قال تعالى: " وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ..."[3]. فطلب المعرفة ككلّ ما يطلبه المسلم، ويقوم به من وظائف يجب أن تكون لله عزّ وجل[4] منطلقا وغاية، قال تعالى:

---

(1) الجلنيد، محمد السيد، مرجع سابق، ص 16 – 17.
(2) النجار، عبد المجيد، العقل والسلوك في البنية الإسلامية، ص 142.
(3) الذاريات، 56.
(4) على، سعيد إسماعيل، مرجع سابق، ص 27 – 28.

" قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ "[1]، وتتحقق الغاية التعبدية من المعرفة من خلال:

1- تأكيدها للفطرة وحقيقة التوحيد المغروسة في العمق البشري، والحفاظ عليها وعدم الانحراف عنها، لأن الانحراف عنها يتبعه الانحراف عن الإيمان بوحدانية الله عزّ وجل، وبالتالي انحراف الإنسان عن وظيفته في هذه الحياة، فالعلم بالألوهية والوحدانية ينبغي أن يكون غاية كل علم وهدفه الأساسي[2]، استرشادا بالهدي القرآني في توظيف السنن والحقائق الكونية في إثبات حقيقة الألوهية، وعقيدة التوحيد، كما في قوله عزّ وجل: " إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ "[3]، وكما في قوله تعالى: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ "[4]. فالدعوة القرآنية إلى التكامل في هذا الملك العظيم ودقة صنعه وإتقانه وإبداعه، وتمام رعايته، وكمال العناية به، مرتبطة أساسا بالوصول إلى نتيجة يقينية هي وجود مبدع الكائنات وباريها وراعيها[5].

2- عمارة الأرض وترقيتها وفق منهج الله عزّ وجل، فتعمير الأرض من أهداف المسلم وأحد واجباته الأساسية، يقول تعالى:" ۞ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ "[6].

وتقتضي عمارة الأرض وفق منهج الله عزّ وجل أمورا منها[7]:

---

[1] الأنعام، 162 - 163.
[2] مذكور، علي احمد، منهج التربية الإسلامية: أصوله وتطبيقاته، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1407 هـ - 1987 م، ص 186.
[3] آل عمران، 190 - 191.
[4] البقرة، 164.
[5] غلاب، محمد، مرجع سابق، ص 128.
[6] هود، 61.
[7] مذكور، علي احمد، مرجع سابق، ص 187.

- أن يستغل الإنسان المسلم كل قواه وطاقاته في العلم والمعرفة.
- أن يستخدم كل قوى العلم والمعرفة في استغلال طاقات الأرض ومدّخراتها، من أجل خير الإنسان والإنسانية جميعا.

فرسالة الإسلام العلمية هي تعمير الأرض وسعادة الإنسان، وإحداث التغيير النافع في السلوك الإنساني وفي واقع الحياة الإنسانية "إن الإسلام يبتغي الحركة من وراء المعرفة، يبتغي أن تستحيل هذه المعرفة قوة دافعة لتحقيق مدلولها في العالم الواقع"[1]، ولذلك نجد ربطا في القرآن الكريم بين تغيير مسار الحياة من الضلال إلى الهدى، ومن الظلمات إلى النور، وبين الحكمة، قال تعالى: "هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ "[2]. كما نجد الربط بين وجود الحكمة وتحقيق الخير. قال عزّ وجل: " وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ ..."[3]، والحكمة هنا بمعنى: "العلم الصحيح يكون صنعة محكمة في النفس حاكمة على الإرادة، توجّهها إلى العمل.. ومتى كان صادرا عن العمل الصحيح كان هو العمل الصالح المؤدي إلى السعادة ( ) فكلّ حكيم عليم عامل مصدر للخير الكثير"[4]. وإذا كان التغيير في الإسلام مرتبطا بمعرفة موجّهة إلى الخير، تحقق ما ينفع الناس ويصلح حالهم، فإن ذلك ما يفسر النهي عن تعلّم المعارف الضارّة المفسدة للحياة الإنسانية المخلّة بتوازنها وانسجامها، كالنّهي عن تعلّم السحر كما في قوله تعالى: "... وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَـٰنُ وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَـٰرُوتَ وَمَـٰرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنْ خَلَـٰقٍ ۚ ..."[5]، فشرط العلوم في الرؤية الإسلامية أن تتسم بالخير. وأن تكون خادمة لغايات إنسانية نافعة وبنّاءة، وأن ترتبط بالبحث والتنقيب لسعادة البشرية وعمارة الكون وليس لتلميره أو للعلم في ذاته[6]. لهذا كان أساس المعرفة في الإسلام التقوى التي هي الأساس الذي تقوم عليه " كل الأخلاق الإسلامية وكل قواعد السلوك

---

(1) المرجع السابق، ص 196.
(2) الجمعة، 2.
(3) البقرة، 269.
(4) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، مصر، ط3، 1367 هـ، ج3، ص 75 – 77.
(5) البقرة، 102.
(6) رسلان، صلاح الدين بسيوني، العلم في منظور الإسلام، دار الثقافة، القاهرة، مصر، د.ط، 1989م، ص 29 – 30.

فالتقوى تنشأ عن تمثل ألوهية الله وعبودية الإنسان، وتنشئ المشاعر التي يقوم عليها بناء الأخلاق كله"[1] وارتباط المعرفة بالتقوى من خلال قوله تعالى: "... وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ..."[2]، يمثل ضرورة تصبّ في اتجاه الغاية النهائية لفلسفة التربية الإسلامية، والتي حدّدها ماجد عرسان الكيلاني في: بقاء النوع البشري ورقيّه[3]، ذلك أن التقوى كما يرى: " تشير إلى المعايير والمقاييس التي يتبناها – إنسان التربية الإسلامية – لاتقاء الاصطدام بالقوانين الإلهية – أو السنن حسب التعبير القرآني – التي توجد نموذج العلاقات التي حددتها فلسفة التربية الإسلامية لإنسانها مع الله والكون والإنسان والحياة والآخرة. ففي العلاقة مع الله يتقي- إنسان التربية الإسلامية- الانحراف عن علاقة العبودية، وفي علاقته مع الكون يتقي الانحراف عن علاقة التسخير. وفي علاقته مع الإنسان يتقي الانحراف عن علاقة العدل والإحسان. وفي علاقته مع الحياة يتقي الانحراف عن علاقة الابتلاء. وفي علاقته مع الأخرة يتقي الانحراف عن علاقة المسؤولية والجزاء وتكون محصّلة هذه الأشكال من الاتقاء هي بقاء النوع البشري ورقيه"[4]. ويرى أن الانضباط بقيّم التقوى هو الذي سيمكّن الإنسانية من بلوغ درجة الرقي الإنساني في الإنجاز، والعلاقات وسيؤدي إلى بروز حضارة العلم والإيمان[5]، والتي هي غاية المعرفة في الإسلام.

---

(1) قطب، سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط13، 1413هـ - 1993، ص 198.

(2) البقرة، 282.

(3) الكيلاني، ماجد عرسان، فلسفة التربية الإسلامية: دراسة مقارنة بين فلسفة التربية الإسلامية والفلسفات التربوية المعاصرة، "سلسلة أصول التربية الإسلامية(1)"، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، د.ط، 1419هـ - 1998م، ص 349.

(4) المرجع نفسه، ص 349.

(5) المرجع نفسه، ص 360.

المبحث الثاني

مفهوم إسلامية المعرفة،

ضروراتها وعلاقة المبارك بها

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أوّلا / مفهوم إسلامية المعرفة :

يجدر بنا قبل التطرّق لمفهوم إسلامية المعرفة أن نحدّد أوّلا مفهوم الإسلامية.

1- مفهوم الإسلامية :

الإسلام في اصطلاح الشرع: " **هو الخضوع والانقياد لمّا أخبر به الرسول** – صلى الله عليه وسلم – "[1].

والإسلامية كما يراها دعاة إسلامية المعرفة والمنظّرون لها: " إطار قيمي حضاري شامل للفرد والمجتمع، للفكر والعمل، للتعلّم والممارسة، للمعرفة والتنظيم، للرّاعي والرعية، للدنيا والآخرة يبغي بها الإنسان المسلم مرضاة الله سبحانه وتعالى بالحق والعدل والإعمار والإصلاح رضا وسلاما، وأمنا ونعيما في الدنيا والآخرة "[2].

فالإسلامية إذن إطار شمولي يستجيب لتطلّعات المسلم في رسم معالم ذاتيته وهويته الحضارية، أمام العديد من الشعارات والأيديولوجيات والأنماط الفكرية التي تصادم في الكثير من جوانبها الرؤية الحضارية الإسلامية، وتصوّرها العام للكون والإنسان والخالق عزّ وجل.

والإسلامية بهذا المعنى لا تعني الانغلاق على الذات، ورفض المعطيات الحضارية الراشدة – أيّا كان مصدرها – مادامت تخدم الحقيقة في غير شطط أو تحيّز. ذلك أن الإسلامية وإن كانت تعبّر عن ذاتية، وتفصح عن هوية فإنّها في مقابل ذلك كلّه تحمل أبعادا عالمية واهتمامات إنسانية ولذلك يعتبرها أحد المفكرين " منهجا متكاملا لتنظيم الحياة ... تستمد أصولها من القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وتلتمس أصول الشريعة الإسلامية المنزّلة، وهي في مجموعها بمثابة أصول عامة رئيسية وأطر مرنة تثبت على مرّ الأيام ولا تعوق الحركة أو التقدّم أو التعبير في شؤون المجتمعات والأمم كما لا تتعارض مع اختلاف البيئات والأزمنة فهي تحمل صفة الثبات بحسبان، إنّها تمثّل القيّم الأساسية التي لا تتخلف

---

[1] الجرجاني، مصدر سابق، ص33.

[2] الوجيز في إسلامية المعرفة، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الهدى، الجزائر، د.ط، د.ت، ص 73.

والمرتبطة بدوام دورة الأرض ووجود الإنسان فيها، دون أن تعرض في ذلك إلى الأوضاع المتغيّرة التي تفسح لها الإسلامية طريقا إلى التطوّر والتحوّل والاستجابة للأساليب المعاصرة والوسائل المتجدّدة"[1].

وإذا كانت الإسلامية إطار عام يتضمّن العديد من المشاريع ويتصدّى للكثير من التحديّات فإن أولى هذه المشاريع بالتطبيق وأعظم هذه التحديّات هي: "أن تقدّم للإنسانية رؤية وتطلّعات وتحديات جديدة تجعل العلم والمعرفة في خدمة الإنسان وخلافته، وتحقق غاية الإصلاح والاعمار ورعاية الكون والكائنات"[2]. وهو المشروع الذي أصطلح على تسميته بإسلامية المعرفة.

2- مفهوم إسلامية المعرفة :

قبل بيان مفهوم إسلامية المعرفة تجدر الاشارة إلى الجهة المتجنّدة في خندق هذا المشروع تنظيرا وتطبيقا ودعما ماديّا ومعنويا لكلّ الجهود المؤمنة به، والمتأهّبة لإرساء دعائمه وتحقيق أهدافه وهذه الجهة هي " المعهد العالمي للفكر الإسلامي "[3]، الذي يمثّل تيارا تجديديا في الفكر الإسلامي يطرح حلولا لأزمة كبّلت وظائف الأمة الحضارية، وأعاقت نموّها الفكري، خدّرت فاعليتها على امتداد المكان والزمان، وينظر هذا التيار التجديدي إلى سائر الأزمات التي تعانيها الأمة سواء في المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي وغيرها من المجالات إلى أنّها فروع مختلفة لأصل واحد، فالأزمة الحقيقية إنما هي " في منهج الفكر وما الأمور الأخرى إلاّ انعكاسات وآثار مختلفة لتلك الأزمة ، لقد اختل منهج الفكر وميزانه بعد أن خالطته الأهواء والانحرافات وأعتمت الرؤية واختلطت أمام الأمة الأوراق واختلت الموازين، واضطربت الأولويات.. وأصبح انحطاط فكر الأمة وتخلّف منهجها الفكري معوّقا جوهريا يحول دون نجاح سائر محاولات الإصلاح المخلصة التي لم تتبيّن موضع الفكر ومنهجه كمصدر للتخبّط والتدهور"[4]. وعلى هذا الأساس طرح مصطلح إسلامية المعرفة للدلالة على بديل فكري ومنهجي معرفي في ظل واقع فكري ومعرفي متأزّم بعيد عن إدراك الحقائق الكليّة، وغير قادر على تقديم رؤية منسجمة ومتوازنة عن

---

(1) الجندي، أنور، الإسلامية نظام مجتمع ومنهج حياة، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، د.ط، د.ت،(المدخل).

(2) الوجيز في إسلامية المعرفة، ص 72.

(3) هو مؤسسة أبحاث فكرية دينية ثقافية تحاول أن تقدم للأمة من خلال دراستها وأبحاثها رؤية إسلامية تعتمد الاجتهاد في المجال الشرعي، وتستند إلى أصالة التجديد، كما تعتمد على الإبداع في المعارف والعلوم الاجتماعية، قام على تأسيسه مجموعة من المهتمين من مختلف أنحاء العالم الإسلامي ومختلف الجنسيات حيث اجتمعت كلمتهم على أن الأزمة التي تعانيها الأمة هي أوّلا وبالذات أزمة فكرية، وأن حجر الزاوية في منطلقات التغيير لا بد وأن تكون الفكر والمعرفة لا غير، وقد سجّل المعهد رسميا في الولايات المتحدة الأمريكية مع بداية القرن الخامس عشر الهجري (1401 هـ - 1981م). أنظر: مجلة الإرشاد، "حوار مع الدكتور العلواني"،ع15، (جمادي الأول والثاني 1413 هـ / نوفمبر، ديسمبر 1992 م)، ص 26.

(4) الوجيز في إسلامية المعرفة، ص 8.

حقائق الكون والكائنات أو على تفسير الظواهر الإنسانية والاجتماعية، تفسيرا يوظّف كل عناصر الطبيعة البشرية ويحقّق التكامل بين أبعادها المختلفة، ويراد من هذا البديل أن يحدث النقلة النوعية الضرورية في كلّ من الفكر الإسلامي، والفكر الإنساني عموما عن طريق إصلاح مناهج الفكر وربط الحركة العلمية المعاصرة بالرؤية المعرفية القرآنية.

ويبدّو أن حداثة المصطلح ورحابة مضامينه جعلت من الصعب الحصول على تعريف واحد شامل له عند المفكرين المهتمين بهذا التوجّه، فنلاحظ كثرة التعاريف واختلافها في تحديد مفهومه بدقة، وهو الاختلاف الذي نلمسه عند استعراضنا للتسميات المختلفة التي تطلق على ذات المفهوم والتي تتراوح بين التخصيص والتعميم، فإسلامية المعرفة هي " المنهج التوحيدي للمعرفة "، وهي" إسلامية العلوم الاجتماعية والإنسانية "، وهي " توجيه العلوم وجهة إسلامية "، وهي أيضا " التأصيل الإسلامي للعلوم "[1]. غير أن هذا الاختلاف لا يعكس خلافا بقدر ما يرمز إلى ثراء في مضامين هذا المصطلح ورحابة في آفاقه، فقد عرّفه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأنّه يعني: "منهجية إسلامية قويمة شاملة، تلتزم توجيه الوحي ولا تعطّل دور العقل، بل تتمثّل مقاصد الوحي وقيّمه وغاياته وتدرس وتدرك وتتمثّل موضوع اهتمام الوحي وإرشاده وهو الفرد والمجتمع الإنساني والبناء والاعمار الحضاري وما أودع الله في هذه الكائنات والعلاقات من فطرة ومن طبع وكيف توجّه تلك الطبائع وتتفاعل، وكيف تطوّع وتستخدم، وكل ذلك من أجل تفهم هذه الكائنات وعلاقاتها حتى يمكن تسخيرها لتوجيه الإسلام وغاياته"[2]. فالهدف كما يوحي إليه التعريف هو تقنين النشاط الفكري وضبطه بضوابط تستنبط أساسا من الوحي وتشكّل معالم منهجية[3] علمية إسلامية تجعل من المعرفة إسلامية في منطلقاتها وغاياتها، بعيدة عن الانحراف في التفسير ورسم الغايات كما هو واقع في الإنجازات العلمية الحديثة لتلبّس العلم بمفاهيم فلسفية تقصي الدين وتبعده عن مفهوم المعرفة العلمية.

---

[1] بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، تنظيم جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، (عمّان: 16 – 19 ربيع الأوّل 1415 هـ – 23 – 26 آب 1994م)، تحرير: د. فتحي حسن ملكاوي، د. محمد عبد الكريم أبو سل (عمّان: رجب 1416 هـ – تشرين ثاني 1995م)، ج1، تقديم: طه جابر العلواني، ص17.

[2] الوجيز في إسلامية المعرفة، ص .74

[3] المنهجية تعني ضوابط للفكر الإنساني تستقى من إطار مرجعي صالح لأن يقوم بتجديد طرائق إنتاج الأفكار وتوليدها واختبارها. العلواني، طه جابر، إصلاح الفكر الإسلامي مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر،"سلسلة إسلامية المعرفة (10)"، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن، 1416 هـ – 1995 م ص 104.

وقد عرّفت إسلامية المعرفة أيضا بأنها: " تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية[1] بأشكالها المختلفة وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم[2] منهجي ومعرفي ديني – غير وضعي – "[3].

ويفصّل محمد عمارة في المفهوم أكثر مع تبرير ودعم لتوجّه الأسلمة فيبيّن أنّها: " المذهب القائل بوجود علاقة بين الإسلام والمعرفة الإنسانية والرافض لجعل الواقع والوجود وحده المصدر الوحيد للعلم الإنساني والمعرفة الإنسانية، هي المذهب الذي يقيم المعرفة الإنسانية على ساقين اثنين (الوحي) وعلومه و(الكون) وعلومه، وليس على ساق واحدة هي (الوجود)، ولذلك كان تميّز هذا المذهب في المعرفة أيضا باعتماد كل أدوات وسبل المعرفة المناسبة لإدراك حقائق ومعارف كل من المصدرين، وليس فقط اعتماد الحواس – وتجاربها – لأنّها إن نهضت بمهام الإدراك لحقائق (الوجود) و(عالم الشهادة) فلن تفي بإدراك حقائق وتصورات (كتاب الوحي) و(عالم الغيب) "[4].

وهو التعريف الذي حدّد الإضافة التي تعمل إسلامية المعرفة على أن تدعّم بها مسار الفكر الإنساني لكي يكون أكثر استقامة وانسجاما مع سنن الفطرة المودعة في الأنفس والآفاق، هذه الإضافة المتمثّلة في المعرفة التي يؤمّنها الوحي كمصدر أساسي للمعرفة البشرية ومنطلقاتها خاصة وأنهّا تكفي الإنسان الإجابة عن تساؤلاته الكبرى حول أصل وغاية وجوده، ثمّ المصير كما تكفيه الإجابة عن تساؤلاته حول ما وراء هذه المادة من غيبيات واليوم الآخر، فالمعرفة التي ينتظر منها أن تعطي الحقيقة كاملة وصادقة هي المعرفة التي تنبع من المصدرين الوحي والكون، وتنبثق عن قراءتين لا قراءة واحدة: " قراءة القرآن المسطور قراءة تحليلية متدبّرة، وقراءة الكون المنثور قراءة سننية علمية[5].

ويذهب محمد الغزالي إلى ربط مفهوم الأسلمة بقضية القيّم وأخلاقيات العلم وغاياته الدينية فيعرّفها بأنّها: "تحديد المنطلقات الفكرية على ضوء القيّم الإسلامية والتوجّه إلى تصريف رسالة العلم

---

(1) الوضعية اتجاه فلسفي معاصر يعوّل على أساس التجربة، ويعدّها المصدر الوحيد للمعرفة وليس للعقل من عمل إلا مجرّد تنسيق معطياتها وتنظيمها. بدوي، أحمد زكي، مصدر سابق، ص 228.

(2) النظم: التأليف، ونظمت اللؤلؤ أي جمعته، وكل شيء قرنته بآخر أو ضممت بعضه إلى بعض قد نضمته. ابن منظور، مصدر سابق، ج6، ص 4469.

(3) حمد أبو القاسم حاج، المنهجية المعرفية في القرآن العظيم، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ص 19، (مخ).

(4) عمارة، محمد، مرجع سابق، ص15.

(5) حمد، أبو القاسم حاج، مرجع سابق، تقديم : طه جابرا العلواني، ص11.

لتحقيق أهداف معيّنة جاء بها الإسلام، والمطلوب توجيه النشاط العلمي في اتجاهها، كأن المقصود فلسفة العلم وليس آلياته"[1].

وإذا كانت التعريفات السابقة توحي بالصبغة النظرية للمصطلح، بمعنى استهدافه لمفاهيم نظرية دون الخوض في المجالات التطبيقية، فإن التعريف الآتي يضمّنها هذا الجانب، حيث عرّفت بأنّها: "ممارسة النشاط المعرفي كشفا وتجميعا وتوصيلا ونشرا من زاوية التصوّر الإسلامي للكون والحياة والإنسان"[2]. أو هي بتعبير آخر: "احتواء كافة الأنشطة المعرفية الإنسانية على المستويين النظري والتطبيقي معا من أجل جعلها تتحقق في دائرة القناعات الإيمانية وتتشكّل وفق مطالبها وتصوّراتها الشاملة "[3]. فالمصطلح من خلال تعريفاته السابقة يحمل بعدين رئيسيين:

- بعدا نظريا يشتمل على معالجة تصوّرية لما يمكن أن نسميه فقه الأزمة من خلال تحديد طبيعتها وتقديم البدائل الموضوعية لمواجهتها.
- وبعدا تطبيقيا يقوم على مراجعة جذرية للمعرفة الإنسانية ثم تقويم هذه المعرفة وترشيدها بالمعطيات المعرفية المستمدة من المصدر المعصوم أي الوحي[4]، وذلك عبر عمليتين أساسيتين:

أولاً: تقويم الحركة العلمية التراثية: إذ يعتبر التراث في فكر مدرسة إسلامية المعرفة أساسا لأيّ بناء تجديدي لقضايا الفكر الإسلامي والمنهجية الإسلامية، وأولوية من أولويات عمل الأسلمة وقاعدة بناء المعرفة الإسلامية[5]. ذلك أن التراث بالنسبة للأمة خبرة معرفية وتجربة عميقة الجذور في تفاعل العقل البشري مع التصوّر الإسلامي، خاصة وأن أغلب المعارف التراثية إنّما صيغت وطوّرت على هدى من نصوص الوحي، غير أن هذا الارتباط بين تراثنا والتصوّر الإسلامي لا يعني بالضرورة أنه يعبّر بكليّته عن هذا التصوّر الإسلامي للكون والحياة والإنسان أو – إنه لا يمثّل – بالضرورة – امتدادا لهذا التصوّر[6].

---

(1) الغزالي، محمد، كيف نتعامل مع القرآن، مدارسة الأستاذ عمر عبيد حسنة، دار الانتفاضة، الجزائر، د.ط، د.ت، ص 212.
(2) خليل، عماد الدين، مدخل إلى إسلامية المعرفة، "سلسلة إسلامية المعرفة(8)"، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط3، 1412هـ - 1992م، ص15.
(3) المرجع نفسه، ص 17.
(4) العلواني، طه جابر، إصلاح الفكر الإسلامي، ص 119.
(5) الوجيز في إسلامية المعرفة، ص 78 – 80.
(6) خليل، عماد الدين، مرجع سابق، ص 42.

فقد اخترق بناؤنا الفكري التقليدي وداخلته أفكار بعيدة عن الرؤية الإسلامية حوّلت التراث إلى " نسيج متداخل الخيوط بين ما هو أصيل وما هو طارئ دخيل.. بين معطيات تشكلت من مقولات القرآن والسنة، وتخلّقت في إطاراتهما، وبين أنشطة أقحمت إقحاما في مجرى الفعل الحضاري الإسلامي بتأثير الدهشة والإعجاب بهذا الجانب أو ذاك من معطيات الغير.. أو عن قصدية مسبقة لعناصر غير إسلامية ( ) لزرع أجسام غريبة في نسيج هذه الحضارة ومحاولة غزوها والتلبيس عليها من الداخل"[1].

ولذلك وقصد الإفادة من تجاربنا المعرفية في بناء معرفة إسلامية قويمة، وفي إثراء المنهجية الإسلامية والدعم النظري والتطبيقي لاتجاه الأسلمة فإن الحاجة ملحة لإعادة دراسة وفهم تراثنا الإسلامي وتقويم مساره، وقراءته قراءة نقدية تحليلية، محرّرة من الدوائر الثلاث التي تحكم أساليب التعامل المعاصرة مع التراث: دائرة الرفض المطلق – ودائرة القبول المطلق – ودائرة التلفيق الانتقائي العشوائي[2].

وترتبط عملية تقويم المعرفة التراثية بهدف هو من أولويات عملية الأسلمة وهو بلورة منطلقات الفكر الإسلامي ومفاهيمه ومناهجه عن طريق:

- دراسة محتوى الفكر الإسلامي ومناهجه.
- وإعادة صياغة قضاياهما الأساسية الكبرى في صورة متكاملة وترابط علمي رصين على قاعدة صحيحة متينة من عقائد الإسلام السليمة وقيّمه ومنطلقاته الصحيحة، كما جاءت في الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الصحيحة[3].

ثانيا: تقويم الحركة العلمية الغربية: تسيطر الحضارة الغربية المعاصرة – فكريا وماديا – على أغلب المجالات التي تصنع حياة الأمة اليوم، وتمثّل في جانبها الفكري مرجعية لأغلب الإيديولوجيات والتصوّرات التي تسيّر سلوك الناس الأخلاقي والنفسي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، حتى أصبحت النهضة "تعني – بالنسبة للكثيرين – اللّحاق بالآخر (الغرب) والابتعاد عن الذات والتراث ..."[4]. وهو ما يشكّل خطرا على مستويين:

---

(1) خليل، عماد الدين، مرجع سابق، ص 42.

(2) العلواني، طه جابر، ابن تيمية وإسلامية المعرفة، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط2، 1415 هـ – 1995م، ص 70.

(3) الوجيز في إسلامية المعرفة، ص 33 – 34.

(4) المسيري، عبد الوهاب، "الفكر الغربي مشروع رؤية نقدية " ، مجلة الأمة، ع5، ص 125.

1- غياب الهوية الحضارية للأمة.

2- انحراف الفكر والحياة عموما عن أهداف الوحي، وإنفلاتهما عن الضوابط الشرعية ومقتضيات العقيدة.

فالغرب رؤية مناقضة للذات، وثقافته نتيجة خاصة لتفاعلاته الحضارية والتاريخية والدينية، وأيّ ارتباط بقيّمة ومبادئه وأصوله لن يكون ارتباط طبيعيا، ولن يؤدّي إلاّ إلى تشويه الذات الفكرية، وفوضى في القيّم لا تستقيم في أي اتجاه، لذلك لا يمكن للفكر الإسلامي – وهو يسعى في حركة تجديدية دؤوبة – أن يحقق النقلة بتطوير نفسه وتأصيل معارفه ما لم يتحرر من المفاهيم والأفكار الغربية المنتقلة إلى عمق وعينا عبر قنوات عديدة أهمها العلم والمعرفة، ولذلك اقترنت قضية تقويم الحركة العلمية الغربية عند مدرسة إسلامية المعرفة بمهمتين أساسيتين:

أ- عملية النقد والمراجعة لكليات معارف الغرب ولباب حضارته والفلسفة التي بنيت عليها والغايات التي تستهدفها، والقيّم التي تعكسها[1]، سواء في ذلك العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية.

ب ـ أسلمة هذه المعارف الغربية ووصل جذورها بقيّم الإسلام وغاياته وربطها بنفائس التراث وزبدة أفكار السلف[2]، لتشكّل في الأخير معرفة إسلامية معاصرة ملمّة بقضايا العصر ومشاكله الجوهرية ومرتبطة في الوقت ذاته بالتصوّر الإسلامي وخادمة لمقاصده.

وإذا كانت كلّ من العمليتين السابقتين (عملية تقويم الحركة العلمية التراثية وعملية تقويم الحركة العلمية الغربية) هدفين أساسيين في ضوء توجّه الأسلمة يحققان التواصل الإيجابي والمثمر بين أصول الإسلام وتراث الأمة من جهة وبين العلوم الحديثة من جهة أخرى في نطاق علاقة صحيحة بين الرؤية الإسلامية والمنطلقات الإسلامية الصحيحة، وبين الواقع الحياتي المعاصر بكل قضاياه ومشاكله، فإن الهدف النهائي من وراء كل هذا الجهد الفكري هو الوصول بالعقل المسلم المعاصر إلى مرحلة الإبداع والمبادرة وفقا للتّصوّر الإسلامي، وبالتالي الوصول إلى تقديم البدائل في واقع الأمة وواقع الإنسانية في جميع مجالات الفكر والمعرفة[3]. وهو ما يشكّل ضرورة على أكثر من مستوى.

---

[1] الوجيز في إسلامية المعرفة، ص 47.

[2] المرجع نفسه، ص 48.

[3] المرجع نفسه، ص83.

ثانيا / ضروراتها :

تعتبر إسلامية المعرفة في ظل الواقع الفكري الإسلامي والإنساني المتأزم وفي ظل الهوية الحضارية للأمة، وقناعاتها الإيمانية ضرورة عقيدية، وضرورة حضارية وضرورة إنسانية.

1 – الضرورة العقيدية :

تفرض العقيدة على المؤمن أن يقّر بجملة من المعطيات والحقائق الغيبية وأن ينظم حياته وفقا لهذه المعطيات ومقتضياتها بحيث يكون " كل منشط من مناشط المسلم، وكلّ اجتهاد من اجتهاداته في شؤون الحياة مستمدا من أصول العقيدة، جاريا بحسب مقتضياتها"[1]، فلا انفصال في ظل الرؤية الإسلامية بين المرجعية العقيدية وبين مناحي الحياة المختلفة، والتي منها حياة الإنسان الفكرية والعلمية، لهذا جاءت آيات قرآنية عديدة تربط بين العلم والخلفية العقيدية وتجعل من العلم وظيفة إيمانية، يقول تعالى: " اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ."[2]، وقوله عزّ وجل: "الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ..."[3]. فالمعرفة في الإسلام لا بدّ وأن تتشكّل في دائرة الإيمان، وأن تتحرك بروح العقيدة، وتتكيف بمقتضياتها في مستوى:

- القصد والعزم – بأن يوضع الفكر في سياق الاعتقاد ابتداء – ويوطّد على نهجه ليتحرك ضمنه.
- أن يتخذ من معانيها ومقاصدها ناظما ينظم كل الرؤى والتصّورات والمخططات والمشاريع، فيكوّن على أساسها بناء متكاملا في كل ميدان حتى تكون العقيدة هي الروح السارية في كل فكرة بعينها، وفي كل بناء فكري مركّب[4].

وهكذا فإنّ المعرفة في الإسلام – وبحكم طبيعة العقيدة الإسلامية التي تؤطّر في شمولية مطلقة كل مجالات الحياة – لا يمكن إلاّ أن تكون إسلامية موصولة بقيّم الإسلام وأخلاقياته وإرشاده وهديه، ولا تكتسب قيمتها الحضارية إلاّ إذا انطلقت من قيّم الإيمان لتصّب عند اكتمالها – في نفس القيّم، ذلك أن العقيدة قد حملت إلى العقل المسلم تطلّعا معرفيا وربطّته بالتطلّع الإيماني والتطلّع الحضاري الإعماري

---

(1) النجار، عبد المجيد، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1992م، ص 150.
(2) العلق، 1.
(3) آل عمران، 191.
(4) النجار، عبد المجيد، عوامل الشهود الحضاري، "سلسلة الشهود الحضاري للأمة الإسلامية (2)"، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص123.

معا، وهي بذلك تتحرّك في حدود محورين متلازمين " لتأكيد القناعات الإيمانية من جهة، ولتعميق الوفق بين الإنسان المؤمن وبين العالم الذي يتحرّك فيه"[1] من جهة ثانية، فالتأكيد – إذن – على الضرورة العقيدية لإسلامية المعرفة ليس منطلقه طبيعة العقيدة الإسلامية فحسب بل يتعدّى ذلك ليمتّد في اتجاهين أساسيين آخرين:

1- إعانة المسلمين في العالم على مزيد من فهم وإدراك نسيج دينهم الذي ينتمون إليه فتزداد قناعتهم بأحقية الدين في قيادة الحياة البشرية في ضوء المعطيات المعرفية التي تكشف بالضرورة عن هذا الكسب الكبير.

2- تمكين المسلمين في العالم من التحقّق بالقوة المادية وتطوير حياتهم المدنية بما يمنحهم مكانة مناسبة في هذا العالم، ويمكّنهم من مجابهة ضغوط الغير وتحدّياتهم[2].

2 – الضرورة الحضارية :

تتميّز الأمم الفاعلة في مجرى التاريخ البشري بهوية حضارية تصنع ذاتيتها وتميّزها وتضع حدا فاصلا بينها وبين الآخر، ممّا يقيها سوء الانحدار "إلى مستوى الجماعة الاستهلاكية التي تعيش عالة على غيرها، وليس لها في ذاتها أي طموح أو رسالة أو روح تحرّكها سوى إرضاء الرغبات وإشباع الحاجات الوقتية"[3].

وتاريخ الحضارات الإنسانية الطويل شاهد على أنه لا يمكن لأمة أن تنهض وتثبت وجودها وتحتّل الحيّز المناسب في خريطة الارتقاء الحضاري إذا كانت تعتمد في نهضتها على استعارة مشروع حضاري لأمة أخرى، وتعتمد في نموّها الفكري على اقتباس مفاهيم الآخرين ونظامهم المعرفي، ذلك " أن (الأصالة) هي بدء الحضارة و(التقليد) هو نهايتها"[4]. دون أن يعني ذلك الانعزال عن الآخرين وترك الاستفادة من تجاربهم، فلا بدّ من التفاعل والتواصل الرشيد الذي لا يتجاوز معالم الذاتية والذي يقف عند حدود العناصر الحضارية الأجنبية المتفقة مع هذه الذاتية قصد تعميق إمكانيتها وزيادة فعاليتها[5].

---

(1) خليل، عماد الدين، مرجع سابق، ص18.
(2) المرجع نفسه، ص 18.
(3) غليون، برهان، اغتيال عقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط3، د.ت، ص 298.
(4) عبود، عبد الغني، الحضارة الإسلامية والحضارة المعاصرة، " سلسلة الإسلام وتحديات العصر (11)"، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط1، فبراير 1981م، ص 57.
(5) المرجع نفسه، ص 54 – 55.

والأمـة الإسـلامية بمـا لديها من رصيد حضاري عظيم وخصائص عقيدية متينة المحتوى والبناء لها الحـق في صـياغة مشـروعها الحضـاري المسـتقل، بـل علـيها واجب هذه الصياغة التي تعبّر عن هويتها وخصائصـها الذاتية، خاصة وأنّها " تتضمن كل مبادئ التجديد والتطوير وبالتالي فإننا لسنا بحاجة إلى استعارة قيّم التطوير من الأمم الأخرى وإنّما نحن بحاجة إلى إزالة ركام التخلّف عن عقولنا وأفهامنا حتى تمارس هذه القيّم الذاتية دورها في حفز الهمم وبعث المقاصد اتجه التجديد والتطوير هذه القيم لا تغفل عمّا حولها ولكنّها تتفاعل وتتمثّل حسب منطقها الداخلي"[1].

و المعرفة باعتبارها " المنتج الثقافي للامة "[2] لابد و أن تتشكل ضمن إطار هذه الذاتية وباتجاهها في ظـل التميّز الـذي تفـرّدت بـه الـرؤية المعرفية الإسلامية، والتي شكّلت انسجاما وتناغما طبع وجه الحضارة الإسلامية أيام إشراقها وعطائها، فقد كان " تكامل الوحي الكلّي والعقل الجزئي في بناء المعرفة الإنسـانية ومعـرفة السـنن والفطـر والطـبائع في الكـون والكائـنات هو أهم وجوه العطاء الإسلامي للحضارة الإنسانية وترشيد مسيرتها في عالمنا اليوم "[3].

فالانطلاق من قاعدة وجود مبدع لكل القوانين الكونية والارتباط بين الدافع الروحي والسعي إلى اكتشاف هذه السنن الكونية هو أهم ما يميّز الرؤية الحضارية الإسلامية عن غيرها من الحضارات، خاصة الحضارة الغربية المعاصرة التي هي نموذج الاقتداء الإسلامي والعالمي اليوم والتي ترتكز أساسا على قاعدة مفادها أن التقدّم يأتي عن طريق امتلاك العلم كوسيلة وغاية معا[4].

وعـلى هذا الأساس يتوجب على الأمة الإسلامية من منطلق الضرورة الحضارية أن تقوم بعملية احـتواء للعلـوم و تحويـلها مـن دائـرة التغريـب إلى دائـرة الإيمان، وأن تضيف للإنسانية ميزة التكامل الحضاري بين الجانب المادي والجانب الروحي الممثّل لنسق المعتقدات والقيّم والأخلاق في الإسلام. لكي تحقـق لنفسـها شخصـية حضارية مستقلة تستعيد من خلالها " دورها المنسيّ : إعادة بناء العالم بالمعرفة المتبصّرة بالإيمان، المستمد من هدى الله سبحانه"[5].

---

(1) محفوظ، محمد، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998م، ص 172.
(2) العلواني، طه جابر، إصلاح الفكر الإسلامي، ص 21.
(3) أبو سليمان، عبد المجيد، أزمة العقل المسلم، دار الهدى، الجزائر، ط2، 1413هـ - 1992م، ص 206.
(4) الكريم، حسين محمود جاد، "أسلمة العلوم"، مجلة الأمة، ع62، (صفر 1406هـ - تشرين الأول (أكتوبر) 1985م)، ص 28.
(5) خليل، عماد الدين، مرجع سابق، ص 21.

3 – الضرورة الإنسانية :

لا شك في أن المعرفة اللاّ دينية التي زهدت في معطيات الأديان ورفضت الاستماع إلى صوت العقيدة، هي التي أوصلت الإنسانية اليوم وخاصة في العالم الغربي إلى الابتعاد عن حقيقة وجودها والانحراف بالحياة عن مقاصدها السامية والخيّرة. فقد ضاعت الأخلاق والقيّم، وأصبح الشقاء والفراغ الروحي هو صرخة المجتمعات الغربية اليوم ومعاناتها اليومية بالرغم من مظاهر الرخاء المادي والتفوّق التكنولوجي والإنجازات العلمية الكبيرة المحققة في مختلف مجالات علوم المادة. لقد أفلس الغرب روحيا عندما أقصى الدين من معادلة المعرفة العلمية وأسند للعقل وحده مهمة الإجابة عن التساؤلات الوجودية التي تطرحها النفس البشرية بصفة فطرية عن حقيقة هذا العالم ومصيره، وعن وظيفة الإنسان في هذه الحياة وموقعه في هذا الكون وغيرها من التساؤلات التي لا يمكن للعقل البشري أن يجيب وحده عنها، وأن يصل إلى حقيقتها دون العودة إلى رسالات الأنبياء، وما جاءت به الأديان السماوية، التي اتفقت جميعا عن إجابات واحدة يؤكّد بعضها بعضا. فبيّنت أن الأصل واحد وهو الخلق الإلهي وأن الكون جميعا مصيره إلى الله يتصرّف فيه بالإبقاء والإفناء، وبالثواب والعقاب[1]. وأرشدت إلى أن حقيقة العلاقة التي تربط الخلق بالخالق ومقتضيات هذه العلاقة من عبادة وطاعة وتسليم، وربطت الوجود الإنساني بمفهوم الخلافة، وبيّنت منهاج هذه الخلافة في إطار من التكامل والتبادل للأدوار بين الوحي والعقل[2].

وهي الإجابات التي حاول العقل البشري الوصول إليها فتفرّقت مذاهبه وفلسفاته وتناقضت. ذلك أن " القوة العقلية للإنسان بحكم محدوديتها لا يمكن ابتداء أن يكون لها حكم يتصف بالإطلاق، كأن يكون محدّدا للوجود الغيبي، مبيّنا لتفاصيله، أو يكون ضابطا لمصلحة الإنسان المطلق عن الزمان والمكان، فإن العقل يجعل من العطاء الحسي مادة لأحكامه، وليس للحس أن يتجاوز لحظة الوجود الراهنة، ولا لقطة المكان المحدّد ( ) وأمام هذا العجز العقلي في حل مشكلة الوجود الإنساني، فإن الإنسان يبقى في حاجة إلى تعريف بحقيقة الغيب على وجه المدقق، وإلى نظام حياة يقوم على نظرة شاملة للإنسان في تكوينه الذاتي والاجتماعي، وفي وجوده المطلق عن الزمان والمكان"[3].

---

(1) النجار، عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ – 1987 م، ص 23 – 24.
(2) للمزيد من التوضيح أنظر: المرجع نفسه.
(3) النجار، عبد المجيد، العقل والسلوك في البنية الإسلامية، ص 47 – 48.

وهكـذا تـبدو الحاجة ملّحة والضرورة أكيدة أن يقدّم للبشرية البديل الذي يصوغ المعرفة صياغة إيمانـية تقـوم عـلى أساس حقائق الوحي المطلقة وترشد إلى غاياته السامية خاصة وأن الغرب نفسه بدأ يتحسـس خطـورة المـأزق الذي يعيشه وبدأ مفكروه يعلنون شهاداتهم الرافضة لأسس الحضارة الغربية، يقـول ألكسيس كاريل: "إن الحضارة العصرية تجد نفسها في موقف صعب لأنّها لا تلائمنا، فقد أنشئت دون أيـة معـرفة بطبيعتـنا الحقيقـية إذ أنّهـا تولّـدت من خيالات الاكتشافات العلمية، وشهوات النّاس وأوهـامهم، ونظـرياتهم ورغـباتهم عـلى الرغم من أنّها أنشئت بمجهوداتنا إلاّ أنها غير صالحة بالنسبة لحجمنا وشكلنا"[1].

وهـي الحيرة التي يجيب عنها سعيد رمضان البوطي وهو يتساءل: " وهل أمام الغرب والشرق من تجـربة جديدة اليوم، إلاّ المثول أمام مرآة الذات، ثمّ الإصغاء إلى قصة الإنسان والكون والحياة، على أن لا نصغي إليها تخيلات وأوهاما من إنسان مخلوق مثلنا، بل نصغي إليها حديثا يتلى من الصانع نفسه، كما يصغي أحدنا في التعرف على جهاز جديد، إلى النشرة المقرونة به، والموثقة بتوقيع المصنع ذاته الذي أبدع هذا الجهاز"[2].

وهكذا تتجلى أسلمة المعرفة كضرورة إنسانية ودعوة واقعية جاءت في سياق تطلّعات البشرية إلى معرفة:

- تهدف إلى تكوين الإنسان المؤمن المتبصر، والمتوازن والسعيد.
- وتسخير النشاط المعرفي لخدمة الإنسان وترقية حياته وليس لتدميره وترويعه وإرهابه[3].

وهـي التطلّعات التي يمكن أن تتحقق خارج دائرة الإيمان ومعطيات الإسلام ولا يمكن أن تنجزها واقعـا مشـهودا إلاّ جهود المخلصين المؤمنين برسالة الوحي، فهم وحدهم " يملكون أن يتقدموا للبشرية بالشـيء الـذي تفقـده جميع المناهج والمذاهب والأنظمة والأوضاع في الأرض كلها بلا استثناء. ومن ثم يكـون لهـم الـيوم وغـدا دور جديد. دور عالمي إنساني كبير( ) إنّهم يقدمون " تحرير الإنسان بل ميلاد الإنسان" "[4].

---

[1] كاريل، ألكسيس، الإنسان ذلك المجهول، تعريب أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، د.ط، 1983، ص 37.

[2] البوطي، محمد سعيد رمضان، مدخل إلى فهم الجذور، من أنا؟ ولماذا؟ وإلى أين؟، "سلسلة هذا هو الإسلام"، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، 1419هـ - 1999م ، ص 23.

[3] أنظر: خليل، عماد الدين، مرجع سابق، ص 19 - 20 .

[4] قطب، سيد، خصائص التصوّر الإسلامي ومقوماته، دار الشروق،القاهرة، مصر، ط2، 1967م، ص 234.

ثالثا / علاقة فكر المبارك بمفهوم إسلامية المعرفة :

لقد كان ولا يزال تجديد منظومة الفكر الإسلامي والدفاع عن ثوابتها ضد أي انحراف هو هدف الكثير من العلماء والمفكرين منذ أن ولدت الأزمة وظهرت الاختلافات على مرّ العصور الإسلامية القريبة منها والبعيدة، فالأزمة الفكرية المعاصرة التي تعيشها الأمة الإسلامية ليست وليدة اليوم أو الأمس القريب. وإنّما هي نتاج تراكمات والحرافات رافقت وظيفة التفكير في العقل المسلم بعد عصر النبوة إلى يومنا هذا، لذلك تبدو مهمة مدرسة إسلامية المعرفة، والتي تتلخّص في تجديد الفكر وإصلاحه[1]، مهمة أصلية غير مبتدعة. ذات جذور ضاربة في تاريخ أمتنا[2]، وعلى هذا الأساس تقدم مدرسة إسلامية المعرفة مشروعها التجديدي على أنّه حلقة في سلسلة محاولات سابقة واستئناف لتلك الجهود[3]، فدعت إلى ضرورة تبنّي هذه الجهود تراثية كانت أو معاصرة، والإفادة من معطياتها وخبراتها توفيرا للجهد والوقت[4]، وهو ما قامت بتجسيده عمليا من خلال:

- عرض الجهود التجديدية لبعض العلماء على أنّها جهود لإسلامية المعرفة[5].
- إعادة طبع بعض المحاولات الفكرية لعلماء ومفكرين من طرف المعهد العالي للفكر الإسلامي في إطار سلسلة إسلامية المعرفة، والتي من بينها كتاب " نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث" لمحمد المبارك.

من هنا تبدو الصلة بين فكر المبارك ومفهوم إسلامية المعرفة قوية وموضوعية، فقد اهتم الرجل بقضايا التجديد الفكري، وربط بين سلسلة الأزمات التي تعانيها الأمة وبين الأزمة الفكرية وقضايا العلم والثقافة في العالم الإسلامي، فقد فقدت الأمة انسجامها وتناغمها واضطربت وحدتها وفاعليتها لما أصيبت به من قلق في عالم الأفكار، وصدع في منظومة القيّم[6]، وتشويه للمفاهيم[7]. الأمر الذي جعل الأمة الواحدة تتفرّق وتتشتّت إلى مذاهب وتيارات وتتعدّد فلسفاتها، وتفقد ما كان يجمع بينها من صعيد

---

(1) الوجيز في إسلامية المعرفة، ص 19 .
(2) العلواني، طه جابر، إصلاح الفكر الإسلامي، ص 86 – 88.
(3) المرجع نفسه، ص 86 – 88.
(4) خليل، عماد الدين، مرجع سابق، ص 48 – 49.
(5) مثال ذلك كتاب (ابن تيمية وإسلامية المعرفة) للدكتور طه جابر العلواني.
(6) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 48 – 50.
(7) المصدر نفسه، ص 48 – 50.

مشترك[1] أساسه دينها وقيّمها. ويؤكد المبارك على الطابع التركيبي للأزمة[2] فيبيّن أنّها نتيجة حتمية لتزاوج حضارتين:

1- حضارة آل أمرها إلى الضعف والانحطاط والتشويه، وفقدت كل تألّقها الفكري وعطائها العلمي، وتميّزها في تنظيم الحياة في مختلف مجالاتها وهي حضارة المسلمين.

2- وحضارة غربية يرى أنّها حضارة مادية كفرت بالله وأزالت أثره وذكره والشعور به في مختلف الميادين بداية بالمدارس والمعاهد، وانتهاء بالأسواق والثكنات[3].

ويرى أن الأمة الإسلامية وأمام ضعفها الفكري الذاتي متمثّلا في تراثها المثقل بالاختلالات والانحرافات، والذي حمل لها صورة مشوّهة عن دينها، انساقت منبهرة وراء الحضارة الغربية تأخذ منها وتقتبس من أشيائها. كما تقتبس من أفكارها فوقعت ضحية غزو فكري خرج بها عن أصالتها، وألبسها ثوبا غير ثوبها، وأورثها الكثير من نقائص هذه الحضارة التي وإن ارتقت في وسائلها فإنها لم ترتق في غاياتها، وعجزت عن تهذيب النفس البشرية لأنّها تتجه نحو دوافع مادية أكثر منها دوافع إنسانية[4].

وينبّه المبارك إلى أن أخطر ما حدث هو تسرّب العقائد والأفكار الغربية إلى عمق نظامنا الثقافي حيث أصبحت تمثل أسسا لهذا النظام في جميع درجات التعليم من المرحلة الابتدائية إلى المرحلة الجامعية، فولّدت في أبناء المسلمين عقلية مشابهة للعقلية الأوربية في مفاهيمها وأفكارها وبنظرتها إلى الحياة، مع ما تحمله هذه الأفكار المبثوثة في مختلف المواد التعليمية بما فيها المواد العلمية الخالصة من صبغة مادية وإلحادية[5]. وفي مقابل هذه العقلية يتحدّث المبارك عن عقلية أخرى مناقضة لها تكوّنها المعاهد الدينية على اختلاف درجاتها ومستوياتها بما تقدمه لفريق من أبناء الجيل من ثقافة إسلامية في أساسها غير أنّها وبتعاقب القرون عليها اختلطت فيها تعاليم الإسلام من مصدريه الكتاب والسنة بآراء ومذاهب هي مزيج من الفلسفة، وعقائد الإسلام، وأحكامه ومذاهب المتصوفة والمتكلمين والفقهاء مع ما في الكثير منها من ضعف وبعد عن مصدري الإسلام المعصومين. وهو التناقض الذي ساهم في إحداث

---

(1) المصدر السابق، ص 19.
(2) المصدر نفسه، ص 36.
(3) المبارك، محمد، نحو إنسانية سعيدة، دار الفكر بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ص 104.
(4) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص32 – 35.
(5) المصدر نفسه، ص 142 – 143.

الصراع بين العقليتين في المجتمع الواحد وفي مختلف المجالات التربوية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية[1].

وفي ضوء ما سبق تأتي دعوة المبارك لمعالجة الأزمة التي تعني عنده إعادة بناء الفكر[2] والكشف عن ذاتية الإسلام[3] من خلال عمليتين أساسيتين:

الأولى: عملية التحرّر من تشويه عصور الانحطاط وبعث لأصول الإسلام وتصحيح لمفاهيمه المشوّهة بتأثير من الفلسفة اليونانية والفارسية والهندية وغيرها ممّا سبق الإسلام[4].

الثانية: الوقوف أمام الفكر الغربي وتحرير المجتمع الإسلامي من التبعية الفكرية عن طريق التصدّي للمعارف الغربية، وإعادة صياغتها صياغة إسلامية[5].

وهما العمليتان اللّتان سنحاول بيانهما بالتفصيل من خلال الفصول والمباحث القادمة بإذن الله.

---

(1) المصدر السابق، ص 144 –145.

(2) المبارك، محمد، ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد، دار الفكر، بيروت،لبنان، د.ط، د.ت، ص47.

(3) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص19.

(4) المبارك، محمد، ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد، ص44 – 46.

(5) المبارك،، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، دار الفكر، بيروت،لبنان، د.ط، 1400هـ – 1980م، ص 64 وما بعدها.

الفصل الثاني

مظاهر الأزمة وأسبابها في تراثنا الفكري، والدعوة إلى تجديد صياغة الإسلام عند المبارك.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- تمهيد.

- المبحث الأول: مفهوم التراث وموقف المبارك منه.

- المبحث الثاني: مظاهر الأزمة وأسبابها في تراثنا الفكري عند المبارك.

- المبحث الثالث: الدعوة إلى تجديد صياغة الإسلام عند المبارك.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد :

لا شك أن التراث ثوب الأصالة وذاكرة المعاصرة. ولا شك أنّنا في ضوء إرهاصات اليقظة، وتباشير التجديد نحتاج إلى وقفة مع الذات، واستنطاق للذاكرة. لنلمس الخلل، ونرسم الطريق، ونحدّد المهام.

وتراثنا الفكري الإسلامي الذي هو خلاصة تجربة أمّة ممتدّة في الزمان والمكان اتصلت برسالة السماء لتنجز رسالة في الأرض، بحاجة إلى تقويم ومراجعة وحساب، ليكون للأمة دروسا ونبراسا تسترشد به السبيل، وتتقوى به على الصّعاب.

وإذا كان المخاض العسير الذي مرّت به الأمة قد أدّى إلى ولادة رجال يقومون بالمهمة، ويتحوّلون بالقضية من مستوى الترف الفكري وتحيّات الإجلال، إلى مستوى الجديّة والمسؤولية الشرعية والحضارية، فقد كان المبارك أحد المخلصين في هذا الصف، يجاهد بما معه من زاد ليعريّ الأزمة، ويفضح الدّاء، ويطرح البديل، جهاد محبّ لا متآمر، وزاهد لا طامع إلاّ في توفيق من الله.

وسنحاول أن نقدّم هذه الرؤية في حدود الصورة التي تبلورت في ذهننا من خلال ما كتبه المبارك في الموضوع، ومن زاوية محدّدة هي رصد أهم الانحرافات عن الخط الإسلامي الأصيل في هذا التراث، وكيف عالجها المبارك.

المبحث الأول

مفهوم التراث

وموقف المبارك منه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أوّلا / مفهوم التراث :

1- في اللّغة :

تشير معاجم اللغة العربية إلى أن كلمة تراث مرادفة لـ: الوِرْثُ والإِرْثُ والوِرَاثُ والإِرَاثُ[1]. وتعني ما يخلّفه الرجل لورثته[2].

ولم ترد كلمة تراث في القرآن الكريم سوى في موضع واحد، وذلك في قوله عزّ وجل: " وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا "[3]. ومعناها في الآية: الميراث[4]، أي ما يتركه المورّث من مال وعقار وغيره.

غير أن المرادفات الأخرى للتراث وردت في أكثر من موضع في القرآن الكريم للدلالة على عدّة معان:

- بمعنى الملك والمال وباقي الأغراض الدنيوية[5] في قوله عزّ وجل: " وَأَوْرَثْنَا ٱلْقَوْمَ ٱلَّذِينَ كَانُوا۟ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَـٰرِقَ ٱلْأَرْضِ وَمَغَـٰرِبَهَا ٱلَّتِى بَـٰرَكْنَا فِيهَا ..."[6].
- بمعنى الدين والعقيدة، والهدى، والعلم والنبوّة[7]، في قوله تعالى:" يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ..."[8]، وفي قوله تعالى:" وَوَرِثَ سُلَيْمَـٰنُ دَاوُۥدَ ..."[9]، وفي قوله عزّ وجل:ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ..."[10].

وقد جاء في السنة النبوية ما يؤيّد هذا المعنى في قوله – صلّى الله علية وسلم-: "العلماء هم ورثة الأنبياء ورّثوا العلم من أخذه أخذ بحظّ وافر"[11].

---

(1) ابن منظور، مصدر سابق، مج6، ص 4809.
(2) المصدر نفسه، مج6، ص 4809.
(3) الفجر، 19.
(4) الصابوني، محمد علي، مختصر تفسير ابن كثير، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 2001م ، مج3، ص778.
(5) المرجع نفسه، مج2، ص 56، وص 823.
(6) الأعراف، 137.
(7) الصابوني، محمد علي، مرجع سابق، مج2، ص 543، وص 823 / و مج3، ص 183.
(8) مريم، 6.
(9) النمل، 16.
(10) فاطر ، 32.
(11) البخاري، صحيح البخاري، دار الجيل، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ج1، ص 26، كتاب العلم، باب العلم قبل القول و العمل.

فالتراث كما تبيّنه الأدلة السابقة يشتمل على معنى مادي وهو وراثة المال والملك وكل الأغراض الدنيوية، وعلى معنى معنوي وهو وراثة العلم والأفكار والقيّم والمعتقدات والنبوّة وغيرها.

2- في الاصطلاح :

التراث كمفهوم عام يمكن أن تجتمع عليه كل الأمم والملل هو:"النتاج العقلي والنفسي والحركي والوجداني، بكلّ تشعباته، الذي يخلّفه السابق للاّحق"[1].

- أمّا التراث كمفهوم موظّف في خطابنا الفكري الإسلامي المعاصر فقد حدث بعض التباين في تحديد أبعاده ودلالاته، وسبب هذا التباين أساسه الاختلاف حول تحديد موقع الوحي من هذا المفهوم، بمعنى: هل الوحي بمصدريه الكتاب والسنة يدخل في مسمّى التراث أم لا؟ وقد اتجه المفكرون في ذلك اتجاهين:

1- اتجاه يرى أن مفهوم التراث لا يضم الوحي، وهو الموقف الذي جاء كردّ فعل على ما حدث من خلط في منهج التعامل مع نصوص الكتاب والسنة، والاجتهادات البشرية في عصور الإسلام المختلفة. ممّا أدّى بالتالي إلى مأزقين في مسار الفكر الإسلامي:

الأول: ويتمثل في أن العقل المسلم في عصور انحطاطه وانحسار عطائه قد نظر إلى الاثنين نظرة واحدة فساوى بينهما في إعطائهما صفة القدسية والعصمة واعتبرهما في مرتبة واحدة من الثبات، فتعطلت بذلك الحركة الاجتهادية وظهر التقليد، وتحجّرت مرونة التشريع في تفكير بعض المسلمين، وانفصل الفهم عن الواقع، وانصبّ فقط على ما تحتويه الكتب التراثية رغم الفواصل المكانية والزمانية بين عصر وآخر وبلد وآخر. وهو ما كان له أشدّ الأثر على فاعليه الإسلام وقابليته لاحتضان هموم النّاس ونوازل الحية[2].

أمّا المأزق الثاني: فهو ما قام به بعض المفكرين المسلمين[3] من إخضاع للتراث بما فيه الوحي لمنهجية القراءة الغربية للتاريخ الأوربي والحضارة الأوربية ومن ثمّ "الانتقاء، والإلغاء باسم المعاصرة"[4]. بعد أن

---

(1) القدومي، مروان،"قيمة كتب التراث في التدريس الجامعي ودورها في نهوض الأمة"بحث ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة الإسلامية في الجامعات، ج2، ص153.

(2) النجار، عبد المجيد، فقه التدين فهما وتنزيلا، مطبعة فضالة، المغرب، ط1، د.ت، ج2، تقديم: عمر عبيد حسنة، ص11.

(3) منهم: محمد أركون في كتبه: "العلمنة، الدين، الإسلام،المسيحية،الغرب"، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي". وحسن حنفي في:"التراث والتجديد"،"قضايا معاصرة في فكرنا الإسلامي المعاصر".

(4) النجار، عبد المجيد، في فقه التدين فهما وتنزيلا، ج2، تقديم: عمر عبيد حسنة، ص11.

سلبوا الوحي سمة القدسية والثبات والعصمة بسبب ارتباط هؤلاء المفكرين بالمناهج الغربية، وتأثّرهم بنظرتها الخاصة للتراث الذي يعني وفق هذه النظرة " المخلّفات الحضارية والثقافية والدينية، فإن الروح العلمانية (غير الدينية) المهيمنة على الفكر الغربي الحديث جعلته لا يميّز بين الدين وبقية الإرث الحضاري () فالكلّ يتعرّض لعملية النقد والانتقاء والقبول والرفض ..."[1].

وإذا كانت هذه النظرة لها ما يبرّرها في الفكر الغربي لتعرّض دينهم للتحريف والتبديل وزوال قدسيته وسلامته، إلاّ أن القرآن الكريم تنّزه عن ذلك وتعالى لتكفّل الله عزّ وجل بحفظه وصونه.

في ضوء ما سبق قصر بعض المفكرين[2] مفهوم التراث على الاجتهادات البشرية في مختلف العصور الإسلامية، أي "ما ورثناه عن الأسلاف من نتاج عقولهم في تفاعلها مع الإسلام باعتباره ديانة سماوية"[3].

2 - أمّا الاتجاه الثاني فهو الذي يرى أنّه لابدّ من محافظة على المفهوم الذي تؤكّده الدلالة اللغوية وتوافقه النصوص الشرعية – بل ويتفق مع فهم الصحابة- رضي الله عنهم- فقد روي عن أبي هريرة – رضي الله عنه – أنه مرّ بسوق المدينة، فوقف عليها، فقال:"يا أهل السوق ما أعجزكم، قالوا: وما ذاك يا أبا هريرة؟ قال: ذاك ميراث رسول الله – صلّى الله عليه وسلم – يقسّم هنا. ألا تذهبون فتأخذون نصيبكم منه، قالوا: وأين هو؟ قال: في المسجد. فخرجوا سراعا ووقف أبو هريرة لهم حتى رجعوا، فقال لهم: مالكم؟ قالوا: يا أبا هريرة فقد أتينا المسجد، فدخلنا فلم نر فيه شيئا يقسّم. فقال أبو هريرة: وما رأيتم في المجسد أحدا؟ قالوا : بلى رأينا قوما يصلّون وقوما يقرأون القرآن، وقوما يتذاكرون الحلال والحرام، فقال لهم أبو هريرة: ويحكم فذاك ميراث محمّد -صلى الله عليه وسلم-"[4].

من هنا جاء مفهوم التراث الذي يتبنّاه هذا الاتجاه وهو:"ما ورثناه عن سلفنا من عقيدة وثقافة وقيّم وآداب وفنون وعادات وصناعات، وسائر المنجزات المادية والمعنوية"[5]. ووضعوا ضابطا يتحكّم في أي دراسة يكون موضوعها التراث، وهو التفريق بين المستوى المعصوم الذي "لا يسعنا إلاّ أن نذعن له،

---

(1) العمري، أكرم ضياء، التراث والمعاصرة، "سلسلة كتاب الأمة"، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر، ط2 د.ت، ص 29.

(2) منهم: عبد المجيد النجار في كتابه "فقه التدين فهما وتنزيلا،ج1". وجمال سلطان في "الغارة على التراث الإسلامي". وأنور الجندي في "الطريق إلى الأصالة والخروج من التبعية".

(3) خلف الله، محمد أحمد، "الإسلام والتراث الإسلامي"، مجلة العربي، ع338، (يناير 1987م)، ص30.

(4) الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتاب العربي، ط3، 1402هـ - 1982م، ج1، ص 123 - 124. وقال رواه الطبراني في الأوسط وإسناده حسن.

(5) حسنة، عمر عبيد، الشاكلة الثقافية، مساهمة في إعادة البناء، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1414 هـ - 1993م، ص 64.

وننقاد إلى حكمه، راضين مسلّمين بمقتضى عقد الإيمان، وحكم الإسلام، وليس لنا أمامه خيار"[1]، وبين المستوى البشري الذي يتضمّن الصحيح كما يتضمّن السقيم بحكم طبيعة العقل البشري الذي تعتبر أحكامه نسبية قد تخطئ وقد تصيب.

ورغم أن حجج الاتجاه الثاني أقوى من حيث سندها اللغوي والتاريخي إلاّ أن ذلك لا يعطيها صبغة الإلزامية، فالأمر يتعلق باصطلاح علمي لأيّ مفكر كامل الحرية في ضبطه وتحديد مفهومه بالكيفية التي يؤدّي بها هذا المفهوم الغرض المراد منه. لذلك فإن المفهوم الذي نعتمده ونقصده في هذا البحث هو مفهوم الاتجاه الأوّل الذي يقتصر على ما أنتجته العقول الإسلامية، وما صاغته من معرفة في مختلف العصور الإسلامية وخاصّة تلك التي لها علاقة بفهم الإسلام والتطبيقات العملية لهذا الفهم.

ثانيا / موقف المبارك من التراث :

اهتم المبارك بالمسألة التراثية وأولاها عناية خاصة في معظم أبحاثه، وخاض فيها خوض محب يقول: "إنّنا لا نحب تراثنا عصبية لأنّه يمتّ إلينا بنسب، ونمتّ إليه بقربي فحسب، بل لأنّه فوق ذلك جماع القيّم الروحية، وحصيلة المبادئ الإلهية المثلى، ممزوجة بخلاصة تجاربنا التاريخية في مجال الفكر والسياسة والأخلاق والاقتصاد"[2].

ولأن التراث كما يرى هو الحاوي الأعظم لمعالم ذاتيتنا والخط الأصيل لتاريخنا[3]. فإنه لا يمكن تجاوزه والقفز من فوقه أثناء أي محاولة تجديد وتفعيل حضاري لأمتنا. فالتراث رصيد فكري ومعنوي يمدّ الأمة بطاقة البناء وينير لها معالم المسير، لذلك لا يمكن لها أن تلغي الماضي وتبدأ من الصفر خاصة أن " كثيرا من (مواقف) و(مفاهيم) و(قيّم) تراثنا لم تتجاوزها الإنسانية بعد، فلماذا لا نستفيد منها فنفهمها ونعيها ونكيّفها في شروط حياتنا الجديدة"[4].

ومن هذا المنطق نجده يهاجم – وبشدّة – أولئك المنسلخين عن هويتهم الرافضين لإنجازات أسلافهم بدعوى التخلّف والتحجّر، وباسم العقلانية والحداثة والمعاصرة، يقول: "يجب أن ينتهي في

---

(1) القرضاوي، يوسف، بيّنات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين، "سلسلة الحل الإسلامي (3) "، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، د.ط د.ت، ص 121.

(2) المبارك، محمد، آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي، دار الفكر ، بيروت، لبنان، ط3، 1970م، ص 7.

(3) المصدر نفسه، ص6 .

(4) المصدر نفسه، ص 8.

مجتمعنا دور أولئك الببغاوات الذين اجتمع فيهم الجهل والشعور بالضعة والنقص فأخذوا يردّدون مقلدين ما لقنهم متعصبو الغرب وقد غرقوا في أجوائهم الفكرية من التقليل من شأن التّراث الإسلامي والفكر الإسلامي وما فيه من إبداع أو خلود وسموّ"[1].

وإذا كان المبارك لم يخف اعتزازا وفخرا بموروثنا الفكري، فإن ذلك لم يمنعه من أن ينظر إليه نظرة ناقد ومصوّب أيضا، مبرزا لجوانب العظمة فيه، داعيا إلى تمثّلها في واقع الأمة وحاضرها، وكاشفا عن مظاهر العجز والانحراف فيه، ومنبّها لوجوب إسقاطها وتجاوزها، ثمّ إحلال البديل الأصيل الذي يؤمّنه الوحي المعصوم محلّها. لذلك نجده يفرّق في تناوله لقضايا التراث بين الإسلام ممثّلا في مصدريه الكتاب والسنة، وبين اجتهادات المسلمين وفهومهم المختلفة له، ويبيّن أنّه لا بدّ " من أن نفصل الإسلام في ذاته عن فهم المسلمين للإسلام خلال العصور، فهنالك الإسلام في أصله ينبوعه في الكتاب والسنة، وهناك فهم المسلمين في كل عصر، فقد يخطئ بعض المسلمين في فهم الإسلام في بعض العصور فذلك أمر لا يعيب الإسلام في ذاته وفي مصادره الأصلية ولا في صورته الحقيقية"[2]. فهو رغم ولائه لهذا التراث يلغي طابع القداسة عن مضامينه ويضعه في نطاقه البشري الصرف، في وقت لا يزال البعض "يصرُّ حتى اليوم على نقل القدسية من الكتاب والسنة المعصومين إلى أقوال واجتهادات البشر الفقهية والفكرية، وفعلهم التاريخي، وبذلك يلغي عقله تماما، ويسقط في فخاخ التقليد الجماعي، ويقف أمام هذا التراث للتبرّك والمفاخرة، دون أن تكون لديه القدرة على العودة إلى الينابيع التي استمدّ منها، فينتج تراثا معاصرا، قادرا على قراءة مشكلات العصر، وتقديم الحلول الشرعية لحركة الحياة، ويفكر بوسائل تنزيل الإسلام على الواقع، وتقويم الواقع به"[3].

في ضوء ما سبق جاءت دعوة المبارك لإحياء التراث، التي لا تعني عنده مجرّد عملية إعادة ونقل حرفي من مصادر وتغيير قوالبه الشكلية فحسب، بل إنّه يطالب بجهود نقدية تقوم بعملية غربلة وتصفية وتصحيح لمضامينه بحيث يتميّز المتخلخل المنهار عن الصلب الثابت منه، ويطالب بتحديد دقيق لمواطن القصور وأسباب الانحراف ومظاهر التشويه فيه لأنّه يرى أن كلّ هذه مجتمعة هي التي أضرّت بفهم النّاس لدينهم "فشوّهت بعض التشويه صورته وأنقصت بعض جوانبه، وبدّلت معاييره، وتعطّلت بسبب ذلك

---

[1] المصدر السابق، ص 8.
[2] المبارك، محمد، ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد، ص 15.
[3] حسنة، عمر عبيد، مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، "سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (7)"، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1414 هـ - 1994م، ص 21.

إلى حدّ كبير فعاليته، ولم يعد يعطي الثمار التي كان يعطيها أيام نقائه وكماله"[1]. وهو الأمر الذي انعكس بدوره على فعالية الأمة الحضارية. فأفقدها حيويتها الفكرية والعملية، ذلك أن تفاعلها مع الدين الذي صنع لقرون عديدة كبرياءها الحضاري، ونهضتها العلمية، وعزّتها التاريخية، قد ضعف وانحرف، فانحرف بالتالي مسار التفكير، وتشوّشت الرؤى بركام فيه الصحيح الأصيل والدخيل العليل.

لذلك يدعو المبارك إلى عملية إحياء التراث المرافقة لعملية التصحيح كما يسمّيها[2]، بأخذ ما يعبّر فعلا عن ذاتية الإسلام، التي يعتبر أنّها الحصن المنيع الذي يمكّننا من:

أوّلا: مواجهة خطر الحضارة الغربية ومفاهيمها الغريبة عن مفاهيمنا وقيّمنا، والتي شكّلت ولا زالت خطرا على وعينا بتاريخنا وعقيدتنا.

ثانيا: الانطلاق بعد استكمال عملية إعادة بناء الذات نحو أبعاد عالية في محاولة لإرشاد الفكر الإنساني لحالة من الانسجام مع معطيات الوحي، ومن ثمّة الانسجام مع فطرة الأنفس وسنن الآفاق[3].

وتأكيدا لفكرة الذاتية التي هي الثمرة المرجوة لعملية التصحيح، حدّد المبارك ثوابت مسار هذه العملية في نقطتين أساسيتين هما:

1- العودة إلى مصادر الإسلام الأولى متمثّلة في الكتاب والسنة، والتقيّد بما تضمّناه.

2- العودة إلى ما فهمته أجيال من العلماء من الفهوم الصحيحة للكتاب والسنة في كل عصر ولاسيّما فهم الجيل الأوّل من الصحابة[4].

---

(1) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 13 – 14.
(2) المبارك، محمد ، ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد، ص 46.
(3) المصدر نفسه، ص46 – 47.
(4) المصدر نفسه، ص46.

المبحث الثاني

مظاهر الأزمة وأسبابها

في تراثنا الفكري

عند المبارك

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أوّلا / مظاهر الأزمة :

1- انحراف التصوّر:

ونعني بالتصوّر الفلسفة العامة، والأصول الاعتقادية التي تؤطّر أي فكر إنساني، وتشكّل الأسس الراسخة لأيّ نظام حضاري.

أ- مفهوم التصور الإسلامي وخصائصه :

يتحدّد مفهوم التصوّر الإسلامي عند المبارك في: " نظرة الإسلام العامة إلى الوجود، أو تصوّره الشامل له، وهي إن شئت (العقيدة الإسلامية) وهي تتضمّن الحقائق الكبرى التي دعا القرآن إلى الإيمان بها دعوة ملحّة، متكرّرة بطرائق شتى"[1].

فالتصوّر الإسلامي في رأيه صورتان:

- عقيدة دينية تتضمّن الحقائق الأساسية الكبرى التي دعا إليها الإسلام وهي ما يعرف بالغيبيات.
- عقيدة فكرية تتضمّن تصوّره للوجود ونظرته العامة إليه[2].

وممّا لا شك فيه أن قوام التصوّر الإسلامي هو التوحيد الذي يقتضي ألوهية الخالق، وعبودية المخلوق " ألوهية يتفرّد بها الله سبحانه، وعبودية يشترك فيها كل من عداه، وكل ما عداه، كما يتفرّد الله - سبحانه – بالألوهية ، كذلك "يتفرّد " – تبعا لهذا- بكل خصائص الألوهية... وكما يشترك كل حيّ وكل شيء – بعد ذلك – في العبودية، كذلك يتجرّد كل حي، وكل شيء من خصائص الألوهية.. فهناك إذن وجودان متميّزان . وجود الله، ووجود ما عداه من عبيد الله والعلاقة بين الوجودين هي علاقة الخالق بالمخلوق، والإله بالعبيد..."[3].

ويتميّز التصوّر الإسلامي بمجموعة من الخصائص بيّنها المبارك في كتابه (نحو إنسانية سعيدة) نقدّمها ملّخصة فيما يلي:

أ- عدم منافاته للعقل، فهو مقبول لبساطته ومقنع لخلوّه من التناقض، وهو من جهة أخرى مشجع للعقل ودافع له للنظر والتدبّر.

---

[1] المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص27.
[2] المبارك، محمد ، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 164.
[3] قطب، سيد، خصائص التصوّر الإسلامي ومقوماته، ص 213.

ب- يتميّز باتساع الأفق مقارنة بالعقائد الأخرى، لأنّه يقرّ بالروح والمادة معا، مع إقراره بأن المادة منبثقة عن قوة غير مادية – هي قوة الله عزّ وجل-.

ج- يتميّز بالقابلية للاستقرار والبقاء مهما اختلفت ظروف الزمان والمكان لاستناده إلى دعائم خالدة وقيّم ثابتة، وهو ما ليس له وجود في عقائد ومذاهب أخرى، لاستنادها إلى قيّم عارضة مؤقتة لا تصلح للخلود والبقاء، كالمال والوطنية والقومية... الخ.

د- يتميّز التصوّر الإسلامي بالبعد الإنساني، إذ تصلح قيّمه ومبادئه للتعميم في كل شعب وجنس لقيامه على مبدأ التوحيد (عقيدة الإله الواحد) وهو ما تطمح إليه وتتجه نحوه الإنسانية في عصرنا الحاضر بعد أن جرّبت فساد النظريات والمبادئ والعقائد الموضوعة والمخالفة لطبيعة الإنسان وطموحه، فلا تأليه للبشر، ولا المناداة بالوطنية والقومية، تصلح لكي تكون عقيدة إنسانية.

هـ- يتميّز التصوّر الإسلامي بالبعد الأخلاقي، حيث تترتّب عنه نتائج وآثار أخلاقية تسمو بهذا الإنسان وتهذّب نفسه، بعكس العقائد والقيّم المؤقتة التي تساير شهواته وتنمي بذور الأنانية في نفسه، وتحدّد غايته، وأفق حياته.

و- التصوّر الإسلامي يحرّر الإنسان من الظلم والاستبداد فليس في الإسلام استعباد إنسان لإنسان، وتسخير طبقة لطبقة، أو شعب لحاكم. ويحرّره من نفسه وشهواته لأنه يربط قلبه بالله ويصله به، وليس بأهوائه ونزواته. كما يحرّره من العصبيّات المختلفة بكلّ ما تخلّفه من أحقاد وضغائن.

ن- لا يقف التصوّر الإسلامي عند كونه مجرّد عقيدة فكرية نظرية ، بل يتعدّى ذلك لتكون له إمتدادات عقلية، وعاطفية، وعملية، فالعقيدة بما تتضمّنه من إيمان بالله واليوم الآخر ليست نظرية تبحث وتناقش فقط بل تصبح إذا تركّزت في القلب من دوافع الحيلة.

ل- يتميّز التصوّر الإسلامي بالإيجابية والفعالية إذ يصرف الإنسان فردا وجماعة للعمل وفق ما يطلبه الله الخالق للكون والحيلة. فهذا التصوّر هو الذي أنتج حضارة علمية وتجارية وزراعية، وعمرانية ارتقت بالإنسانية إلى مراتب سامية، من منطلق مفهوم الاستخلاف البشري على هذه الأرض وفق نظام إلهي مرسوم.

م- يتميّز التصوّر الإسلامي بترتيب خاص لقيّم الحيلة يختلف عمّا هو موجود في المذاهب والعقائد الأخرى، فلم يجعل من القوة، أو الملة أو العقل أو التعصّب لقوم أو جماعة أو وطن المقياس الأوّل،

والركيزة الكبرى في بنائه، بل إنّه ركّز الكون والحياة على قيّم مطلقة عامّة ثابتة تلك هي الاعتقاد بالله خالق الكون الذي لا يتبدّل ولا يتغيّر.

أمّا قيّم الحياة الأخرى فهي في مراتب دون المرتبة السامية التي للقيمة المطلقة، وإن كانت لها مكانتها اللاّئقة بها.

فلم يحقّر القوّة بل وضعها في مكانها، يقول تعالى: " وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ..."[1].

ولم ينف قيمة المال من الوجود، فدعا إلى تحصيله ضمن حدود وقيود، قال تعالى: "يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَـٰلًا طَيِّبًا وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ "[2].

ولم يهمل الإنسان والعقل البشري بل جعله وسيلة للوصول إلى الإيمان بالله من خلال التأمّل في آثاره في الأرض والسماوات.

كما لم يهمل التصوّر الإسلامي قيّم الجمال والذوق، وإن كان قد وضعها مع غيرها من القيّم في مكانها الملائم وربطها بالقيمة المطلقة الخالدة الثابتة وهي الله[3].

كانت هذه هي خصائص التصوّر الإسلامي التي أشار إليها محمد المبارك والتي تعتبر أهم ما يميّز هذا التصوّر عن سائر المذاهب والعقائد، كما أنّها تعطيه تميّزا خاصا من حيث الآثار المترتبة في أوضح صوّرها في حياة المسلمين في عصور الإسلام الأولى.

---

(1) الأنفال، 60.

(2) المائدة، 87 – 88.

(3) المبارك، محمد ، نحو إنسانية سعيدة، ص 121 – 128.

ب- آثار التصوّر الإسلامي :

تبرز قيمة العقيدة الإسلامية من خلال ما يحدثه الإيمان بها من تأثير شامل في حياة الإنسان فضلا عن قيمة التصديق القلبي، الذي يعدّ فضيلة واجبة، مطلوبة في حدّ ذاتها، وهو الأمر الذي يميّز التصوّر الإسلامي عن غيره من العقائد، والمذاهب، والأديان[1].

وقد أكّد المبارك هذه الخصوصية في التصوّر الإسلامي ونبّه إلى خاصية التأطير العقدي الشامل لمختلف فروع نظام الإسلام، والسنة النبوية، تتصل بجميع أجزاء هذا النظام، فهي الأساس التي تبنى عليه نظرته أو نظامه الأخلاقي وهي التي تكون الأساس الفكري لعقلية المسلم، والأساس النفسي لسلوكه، ومنها كذلك تنبثق نظرته إلى الحياة الاقتصادية، والحياة السياسية، وعلى أساس فلسفتها يبنى نظامهما"[2].

فآثار التصوّر الإسلامي في حياة المسلم كما يرى تتنوّع بين آثار نفسية وخلقية، وأخرى فكرية، وآثار في الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وإليك تفصيل ذلك:

أ- الآثار النفسية والخلقية: لا شك أن سداد التصوّر الإسلامي ينشئ في القلب انضباطا لا تهتّز معه القيّم، ولا يتميّع معه السلوك "فالإنسان الذي يدرك من حقيقة ربّه، ومن صفاته ومن علاقته به ذلك القدر " المضبوط " لا شكّ يستقيم في التعامل معه بقلبه وعقله، ولا يضطرب ولا يطيش!"[3].
وقد بيّن المبارك الأثر النفسي والأخلاقي الذي تتركه العقيدة في نفس وقلب صاحبها، فهي كما يقول"... شاحذة للحساسية الإنسانية، تجعل من الإنسان إنسانا يخشى الله في كل عمل يؤدّيه، أو حركة يقوم بها، وتشعر الإنسان بمسؤوليته الأخيرة أمام الله المطلّع عليه فيما يسرّ ويعلن..."[4].

ويرى أن أهم ما قدّمته العقيدة الإسلامية للإنسان أنّها حرّرته من الأهواء والشهوات والعصبيات[5]. وأنّها أشعرته بموقعه الصحيح من الكون، ومن بني جنسه من البشر، ومن خالقه، وبثّت في أعماقه الشعور بالمسؤولية الأخروية " فهذبت ضميره، وزكّت نفسه، وارتفعت به خلقيًا ارتفاعا كبيرا، فأصبحت دوافعه مثالية أخلاقية إرضاء لله، واستشعارا للمسؤولية العظمى أمامه، وأصبح سلوكه مع

---

(1) النجار، عبد المجيد عمر، عوامل الشهود الحضاري، ص 121.
(2) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص28.
(3) قطب، سيّد، خصائص التصوّر الإسلامي ومقوماته، ص227.
(4) المبارك، محمد، نحو إنسانية سعيدة، ص 118.
(5) المصدر نفسه، ص 118.

الآخرين منبثقا عن شعور المساواة بينه وبينهم في أصل الخلقة وفي العبودية لله، وعن شعوره بالمسؤولية عن تصرّفاته، ومعاملاته أمام الله أيّا كان حاكما أم تاجرا، أميرا أم فلاحا "[1].

ويرى أيضا أن هذه المعاني النفسية والأخلاقية، قد تحقّقت واقعا في حياة أجيال عصر الإسلام الأول، وهو عصر ظهور الإسلام وازدهاره وامتداده، حيث أدّت العقيدة وظيفتها في إيقاظ الضمير، وتهذيب النفس لأنّها في هذه المرحلة "كانت بالدرجة الأولى شعورا قويّا بموقع الإنسان من خالقه وإلهه الواحد الأحد الذي لا إله سواه، وهو موقع المسئول عن أمانة استخلافه في هذه الأرض"[2].

ب/ الآثار الفكرية: يشترط في رشاد الفكر في الإسلام أن يكون موصولا بالاعتقاد صادرا عنه بحيث يكون المسلم في كل ما يصدر عنه من رؤى وتصوّرات وأفكار، ومشاريع مستحضرا للعقيدة الإسلامية، استحضارا تمثّل فيه هذه العقيدة حالا ووعيّا للمسلم، لا مجرّد مفردات يحملها ذهنه[3].

وقد نبّه المبارك إلى هذه الحقيقة، معتبرا أنّها لا تمنع الإنسان من الإبداع الذاتي ولا تعيق خصوصيّته الفكرية، يقول:" إن نظرة الإسلام العقدية تكوّن البنية الأساسية للتكوين الفكري، دون أن تسدّ الطريق على التفكير الشخصي والبحث العلمي داخل إطارها الواسع، وتكون في الوقت نفسه عاصما عن الذوبان في الفكر المتسيّب الذي تنعدم فيه الركائز الصحيحة الثابتة، وفي جميع الأفكار المعوجّة البتراء"[4].

فالمقصود من التأطير العقدي للفكر أو أثر التصوّر الإسلامي في الناحية الفكرية في حياة المسلم هو ما تقوم به العقيدة من تحصين لفكر المسلم من الوقوع في المتاهات والزلّل والضلال، وذلك بتحديد وضبط منطلقاته من خلال توضيح التصوّر الإسلامي للوجود، ثمّ تحديد النهايات والأهداف المفترضة من هذا الفكر، يقول المبارك: " ذلك أنها تقدّم له نظرة عامة إلى الكون والإنسان، والله وإلى علاقة الإنسان بالكون وبالله تاركة المجال للتفكير الإنساني والبحث العلمي لتفصيل صورة الكون وكشف آفاقه، والإنسان وما ينوى عليه في تكوينه الجسمي والنفسي وبذلك يصبح العلم بمعناه الضيّق، أي المتعلّق

---

[1] المبارك، محمد المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 50.
[2] المصدر نفسه، ص 47.
[3] النجار، عبد المجيد، عوامل الشهود الحضاري، ص 122.
[4] المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 142.

بالكون والإنسان، حلقة في إطار نظرة وجودية عامة ذات هدف أخلاقي، إذ تنتهي إلى الله الخالق، بدلا من أن تكون حلقة تائهة في فراغ لا هدى له"[1].

ويرى أن العقيدة لم تؤطّر الفكر فحسب، بتحديد منطلقاته وغاياته، وإنّما شكلت المحرّض الرئيس للعقل على مزاولة التفكير العلمي، ودفعته دفعا إلى استكشاف آفاق الكون والأنفس من خلال:

1- تحريره من مظاهر التأليه للكون والطبيعة أو أيّ جزء منها.

2- الواقعية في النظر إلى الكون، من خلال إزالة ما بين الإنسان والكون من أساطير وخرافات مرتبطة بالعقائد الوثنية[2].

3- تسليط حواس الإنسان على الكون من خلال الإقرار بقدرتها على الإدراك والوصول إلى المعرفة وذلك فيما يتصّل بحوادث الكون وظواهره المادية.

4- لفت النظر إلى تعاقب الحوادث واقترانها، وارتباطها وانتظامها، واطّراد سننها، وارتباط الأسباب بالنتائج، وسير حوادث الكون وفقا لسنن ثابتة.

5- التفريق بين عالمي الغيب والشهادة في كيفية المعرفة وطرقها ووسائلها، ولذلك لم يحدث التعارض والتناقض بين الإيمان الديني والنظرة الواقعية التجريبية السببية للكون[3].

كل هذه النقاط كانت القاعدة الأساسية التي انطلق منها التفكير العلمي الموافق للتصوّر الإسلامي والمنسجم معه، والمهتدي بهديه، يقول:" فكانت العقيدة الإسلامية دافعة إلى معرفة آيات الله وسننه في هذا الكون، وكان التفكير العلمي في مجال الكون سائرا جنبا إلى جنب مع الإيمان بالله وحكمته وعظمته، وبحقائق الحياة الأخرى والمسؤولية العظمى أمام الله"[4]. وهو ما أدّى في رأيه إلى تقدّم المسلمين بالعلوم الرياضية والطبيعية تقدّما كبيرا، كعلم الجبر، والطريقة التجريبية في الكيمياء والفيزياء، وارتقوا بالهندسة والطب، وبنوا المراصد الفلكيّة. ويرى أن هذه النهضة وإن كانت حسنة اتصالهم بالثقافات الأجنبية، إلاّ أنّها ما كانت لتكون على هذا المستوى من الإبداع لو لم تستند إلى دافع أقوى هو تعاليم الوحي، وما وجّه إليه من تصوّر وفكر[5].

---

(1) المصدر السابق، ص 142.

(2) من هذه الخرافات ما ذكره المبارك في كتاب "الإسلام والفكر العلمي"، كالطيرة والتطيّر وهو التشاؤم، وكذلك العيافة وهي الاستدلال بطيران الطائر على الخير والشر، والطرق وهو الضرب بالحصى لمعرفة المستقبل. أنظر: المبارك، الإسلام والفكر العلمي،ص 35.

(3) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 48.

(4) المصدر نفسه، ص 47.

(5) المصدر نفسه، ص 49.

ج- الأثار الاجتماعية والسياسية: تقوم العلاقات الإنسانية في التصوّر الإسلامي عند المبارك على أساس فكرة كرامة الجنس البشري، فالنّاس كلّهم (بنو آدم)، ومن ثمّة يشتركون ويتساوون في أصل الخلقة وفي العبودية لله تعالى[1].

ويبرز أهمية هذه الفكرة وأثرها في السلوك الفردي والجماعي في الإسلام، فيقول:"... وأصبح سلوكه مع الآخرين منبثقا من شعور المساواة بينه وبينهم في أصل الخلقة وفي العبودية لله، وعن شعوره بالمسؤولية عن تصرّفاته ومعاملاته أمام الله أيّا كان موضعه في المجتمع سواء أكان حاكما أو تاجرا، أميرا أم فلاحا"[2]، ويقول:"وبذلك استعّد هذا الإنسان لتكوين مجتمع إنساني تلتقي فيه القبائل، والشعوب على أساس المساواة، والتعاون، والعدل، والكرامة الإنسانية. وهكذا حررّت العقيدة الإسلامية الإنسان من العصبيّات الخاصّة العائقة للتقدّم الإنساني، والمخلّة بالعدالة، وجاءت بمفاهيم جديدة للإنسان والمجتمع والأمة"[3].

ويظهر المبارك الأثر السياسي للتصوّر الإسلامي وعقيدة التوحيد والذي تمثّل في تحرير الإنسان والشعوب الإنسانية من أنواع الاستعباد، والخضوع لغير الله فيقول:" لأن خضوع الإنسان المطلق لا يكون إلاّ لله وحده، فلا ألوهية لفرعون لسلطانه السياسي، ولا لقارون لسلطانه المالي، ولا للرهبان لسلطانهم الديني ( ) أي تحريرهم من العبودية للبشر سواء أكانوا ذوي سلطان سياسي أم مالي أم ديني، بجعل الطاقة المطلقة والخضوع التام لله وحده"[4]. ويقول أيضا: " فمن العسير مثلا أن تفصل نظام الحكم في الإسلام عن عقيدته التي تعتبر الحاكم عبدا لله اختير ليسوس الجماعة الإسلامية سياسة تطبّق فيها أحكام الإسلام بالتشاور مع جماعة المسلمين، فهذه النظرة إلى الحاكم وإلى الشعب وما بينهما من صلة منبثقة عن التصوّر الإسلامي الأساسي الذي يعتبر أن البشر متساوون، وأن الله استخلف بني آدم في هذه الأرض ولم يخصّ منهم فردا، ولا أسرة، ولا طبقة بهذا الاستخلاف، وأن أمير الجماعة ليس إلاّ إنسانا يخطئ ويصيب ( ) ولذلك كانت الشورى أساسا، وكانت مسؤولية الحاكم بارزة في هذا النظام"[5].

---

(1) المصدر السابق، ص 47 – 48.
(2) المصدر نفسه، ص 50.
(3) المصدر نفسه، ص 50.
(4) المصدر نفسه، ص 48.
(5) المبارك، محمد، نظام الإسلام ، العقيدة والعبادة، ص 35.

وسنلخّص فيما يلي أهم الأسس الاعتقادية المنبثقة عن التصوّر الإسلامي للنظام السياسي في الإسلام التي أوردها المبارك في كتابه (نظام الإسلام – الحكم والدولة –):

1- البشر كلّهم على اختلاف شعوبهم وألوانهم، وعلى اختلاف منازلهم الاجتماعية، والأعمال التي يقومون بها، والملل التي يملكونه كلهم عباد لله، أصلهم واحد فلا تفاوت بينهم في الكرامة الإنسانية، وفيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات.

2- ليس أحد من البشر فردا كان أو جماعة يستحق أن يخضع له الآخرون خضوعا مطلقا غير مقيّد، لأن هذه الصفة يستحقها الله خالق الإنسان، وفاطر السماوات والأرض وحده دون غيره، فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم، بين الفرد والسلطة، بين المواطنين والدولة علاقة تنظيم، فهي طاعة في حدود الشريعة.

3- الحاكم ليس مشرّعا، وإنّما هو منفّذ لشريعة إلهية في كتاب ثابت النص هو القرآن وأحاديث نبوية تكوّن ما يسمى بالسنة.

4- البشر كلّهم في الأصل مستخلفون من الله في هذه الأرض ابتلاء وامتحانا في مقابل تميّز الإنسان بما ميّزه الله من مخلوقاته من حرية اختيار وإرادة، وعلم، وقدرة.

5- الصّلة بين البشر في العقيدة الإسلامية صلة أخوة في الأصل، وصلة وحدة في الانتساب إلى العبودية لله وصلة كرامة بني آدم المستخلفين في الأرض، وصلة المسلمين بالدولة هي صلة انتماء اختياري إلى عقيدة إيمانية وإلى شريعة منزّلة، وليست رابطة نسب قبلي أو عنصرية قومية، لذلك كانت دولة الإسلام دولة عقيدة وشريعة، وهي دولة مفتوحة لمن يختارون الانتماء إليها وليست دولة وطن وتراب، ولا دولة جنس أو قوم، وإنما هي دولة الاختيار الإنساني للنظام الإلهي في الحياة.

6- الإنسان مخلوق مكرّم بحكم الله الذي خلقه وسوّاه، ونفخ فيه من روحه، ومنحه صفات القدرة والعلم والحياة والإرادة، وهو بهذه الصفة له حقوق ليس لأحد أن ينتهكها حتى هو نفسه لا حقّ له أن يهدرها أو يتنازل عنها[1].

د- أثار اقتصادية: لم يغفل التصوّر الإسلامي الجانب الاقتصادي في حياة الإنسان نظرا لأهميته واتصاله برسالة الاعمار في الكون، وهنا كان أثر هذا التصوّر على هذا الجانب كبيرا وعظيما سواء من حيث دفع

---

[1] المبارك، محمد، نظام الإسلام، الحكم والدولة ، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط3، 1400هـ - 1980م، ص 24 – 27.

الإنسان وترغيبه في العمل واستثمار منافع الكون، أو من حيث تحديد الأسس الاعتقادية التي ينطلق منها المسلم في أثناء أدائه لهذا العمل والاستثمار.

فمن حيث الدفع والترغيب، يقول المبارك:"... كانت العقيدة الإسلامية دافعا إلى العمل، وإلى تنشيط الحياة الاقتصادية، وإلى استثمار ما في الكون من ثروات ومنافع، فازدهرت الحياة الاقتصادية في القرون التي أعقبت ظهور الإسلام ازدهارا عظيما"[1].

أمّا من حيث تحديد الأسس والمنطلقات الإعتقادية لهذا النشاط الاقتصادي، فقد بيّنها المبارك في كتابه (نظام الإسلام – الاقتصاد مبادئ وقواعد عامة)، نلخّصها فيما يلي:

1- الإنسان بوجه عام مستخلف من الله في هذه الأرض لعمارتها، واستثمار خيراتها، سلّطه الله عليها فأعطاه القدرة على تسخيرها، وتسخير سائر الكون لمنافعه بما وهبه من الحواس والعقل وسائر الصفات الجسمية والعقلية التي تجعله أهلا لذلك على تفاوت بين أفراد البشر.
2- الأرض خاصة، والكون وما فيه عامة مسخّر للإنسان، وذلّل له ليتمكن من تحقيق هذا الاستخلاف.
3- هذا التسخير يقتضي انتفاع الإنسان بما خلق الله في الكون، واستثماره لما في الأرض من خيرات وثمرات، وسعيه في طلب هذا الانتفاع يعتبر امتثالا لأمر الله واستفادة من نعمه المعروضة، ويعتبر الإعراض عنها انحرافا وشذوذا[2].
4- أن السعي في طلب الرزق والانتفاع بما خلق الله في الأرض والكون، أو بعبارة أخرى أن النشاط الاقتصادي عملا، وإنتاجا، واستثمارا، واستهلاكا ليس غاية في ذاته في النظرة الإسلامية بل هو وسيلة ضرورية تقتضيها طبيعة الإنسان أو فطرته التي فطره الله عليها.
5- إن استخلاف الله للإنسان في الأرض عام في بني البشر، لا يختصّ بفريق فالنّاس كلهم عباد الله وتسخير الأرض وسائر الكون لهم جميعا كذلك دون تخصيص.

---

(1) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 51.

(2) وهو ما توضحه الآية:" قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ..." الأعراف، 32.

6- ما يقتنيه الإنسان نتيجة لكسبه من مال لا يعطي صاحبه امتيازا خاصا. كما لا يلحق به فقدان المال أو الفقر غضاضة، ولا ينقص شيئا من حقوقه الإنسانية، والاجتماعية، فليس للأغنياء باعتبارهم أغنياء فقط أي امتياز، أو حق زائد على غيرهم.

7- يتحمل كل إنسان نتيجة عمله ونشاطه، وهو المسؤول عنه مسؤولية دنيوية بالنسبة لغيره من النّاس، ومسؤولية أخروية أمام الله[1].

كانت تلك أهم الآثار التي تترتّب عن التصوّر الإسلامي في نظام الإسلام عموما، وفي شتى دروب الحياة الإنسانية على اختلافها، فقد أدّى هذا التصوّر كما يقول:"إلى تقدّم رائع للإنسان والحضارة، سواء في الحياة الفكرية، ومعرفة سنن الكون، أم في المجال الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي، أم في المجال الخلقي، وارتقاء الضمير الإنساني"[2].

ولكن هل بقي هذا التصوّر سليما منسجما مع الرؤية القرآنية، أم أنّه انحرف عنها فانحرف بالتالي نهج الحياة الإسلامية وتشوّهت استقامته؟

سؤال أجاب عنه محمد المبارك، فبيّن أن الكثير من الانحرافات قد أصابت هذا الجانب الفكري من النظام الإسلامي، والذي جرّ معه باقي فروع هذا النظام إلى التشويه والاختلال وعدم الانسجام والتكامل. فكان الانحراف والانحسار وكان عصر الانحطاط الذي لا نزال نعيش رواسبه في عصرنا الحاضر، فما هي هذه الانحرافات التي أصابت التصوّر الإسلامي، وما هو أثرها الفكري والعلمي في تراثنا الإسلامي؟

جـ- اختلال منهج عرض العقيدة وأثره :

لقد كان من نتائج تأثّر التفكير الإسلامي بالفكر الأجنبي عموما والفكر اليوناني على وجه الخصوص تأثيرات كبيرة على الفكر العقدي، ومنهج عرض هذه العقيدة وصياغتها، إذ خرجت عن أساليب ومناهج القرآن الكريم وصبّت في قوالب فلسفية ولاهوتية وذهنية باردة جامدة، وممّا لا شكّ فيه أن هذا الانحراف في منهج عرض العقيدة الإسلامية كان له انعكاسات وسلبيات خطيرة على طبيعتها وفاعليتها، إذ ما من شك أن هناك "ارتباطا وثيقا بين طبيعة "الموضوع" وطبيعة "القالب" وأن الموضوع يتأثر بالقالب، وقد تتغيّر طبيعته ويلحقها التشويه، إذا عرض في قالب في طبيعته وفي تاريخه عداء وجفوة

---

[1] المبارك، محمد، نظام الإسلام، الاقتصاد مبادئ وقواعد عامة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط3، د.ت، ص 21 – 26.
[2] المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 51.

وغربة عن طبيعته! الأمر المتحقق في موضوع التصوّر الإسلامي والقالب الفلسفي، والذي يدركه من يتذوق حقيقة هذا التصوّر كما هي معروضة في النص القرآني!"[1].

جـ1 – المنهج الكلامي في عرض العقيدة :

كانت نشأة الفكر الكلامي[2] ضرورة ملحّة تطلّبتها الظروف الفكرية والاجتماعية التي عاصرها المجتمع الإسلامي نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجري، حيث توالت التحديات والهجمات على الإسلام، وتنامت حركة التشكيك في أصول الدين، وفي صحّة العقائد الإسلامية وتوالت الشبهات من كل جانب سواء من داخل البيت الإسلامي نفسه، أو من خارجه من خلال الثقافات الأجنبية بأديانها وفلسفاتها المختلفة.

وقد كان الفكر الكلامي في أوّل عهده دفاعا ذاتيا ضد ما تفرزه البيئة الداخلية الإسلامية من قصور في تقدير بعض المسائل الإيمانية[3]، إمّا عن حسن نيّة، أو عن قصد للنيل من الإسلام وأهله[4] وكان منهج الكلام في هذه المرحلة يقوم على مجادلة الخصم انطلاقا من النص، قرآنا كان أو سنة. فكان الاستدلال النقلي هو المستعمل في الحوار الدائر بين الفرق الإسلامية "تأصيلا لهذه الآراء في أصول الوحي بطريق التأويل، أو ردّ الشواهد المخالفة لها بطريق النّقد لما هو ضعيف منها أو منحول. وقد ظلّ هذا الاستدلال النقلي مواكبا للفكر الكلامي طيلة مسيرته في الحوار الداخلي بين المسلمين"[5].

لكن وبعد أن اصطدم الفكر الإسلامي في القرن الثاني الهجري بتحدّيات أهل الملل الأخرى، وخاصة منهم النصارى والمجوس الذين هاجموا العقيدة الإسلامية مستخدمين آليات الفلسفة اليونانية ومنطقها الصوري[6]، ومستخدمين استدلالات عقلية قائمة على قوالب منطقية معيّنة، تنطلق مقدماتها ممّا توصل إليه الفكر الفلسفي في البحوث الطبيعية، وتنتهي نتائجها إلى إبطال العقائد الإسلامية ونصرة

---

(1) قطب، سيد، خصائص التصوّر الإسلامي ومقوماته، ص 15.

(2) علم الكلام هو "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة". ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمّد، مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1423 هـ – 2003م، ص 440.

(3) كالجبر والاختيار، وحكم مرتكب الكبيرة والإرجاء....الخ.

(4) حسين، فوقية، "منهج المسلمين في علم الكلام"، بحث في ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، (قسنطينة – الجزائر، 9 – 12 سبتمبر 1989)، تنظيم المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، ص4، (مخ).

(5) النجار، عبد المجيد عمر، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص 174.

(6) المنطق هو : "العلم الباحث في المبادئ العامة في التفكير الصحيح، وموضوعه البحث في خواص الأحكام لا بوصفها ظواهر نفسية، بل من حيث دلالتها على معارفها، ومعتقداتنا، ويعنى على الأخص بتحديد الشروط التي بها نبرر انتقالنا من أحكام معلومة إلى أخرى لازمة عنها". كينز، دراسات وتمرينات في المنطق الصوري، ص1،(نقلا عن: بدوي، عبد الرحمان،موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984م، ج2، ص 474).

معتقداتهم، رأى المتكلمون أن الأدلة النقلية لم تعد كافية لإقناع الخصوم وإبطال حججهم، فأدخلوا العنصر العقلي في أساليبهم الدفاعية، وأصبح هذا الأسلوب غالبا على علم الكلام فيما بعد مع محافظته إلى حدّ ما على خصوصيته الإسلامية لقيامه على قواعد مستمدة في عمومها من خصوصيات الفكر الإسلامي إلى غاية نهاية القرن الثاني[1].

ولّما استفحلت الفلسفة اليونانية مع ازدهار حركة النقل والترجمة، وتسرّبت إلى الحياة الفكرية الإسلامية، وغيّرت في عناصر الخلفية الذهنية لجماعة المسلمين، لجأ علماء الكلام[2] إلى الأسلوب الفلسفي بإدخال المسائل الفلسفية والطبيعية كالعلّة والمعلول والجوهر والعرض ...الخ. كمقدمات للاستدلال على العقيدة الإسلامية وردّ الشبه الواردة عليها[3]. وذلك بتطبيق القياس الأرسطي القائم على مقدمتين ونتيجة، خاصّة وأنّهم رأوا أن هذا المنهج ليس فيه ضرر إذ هو أسلوب أو آلية ممكن التعامل معها والعمل بها[4].

بعد هذا العرض الموجز لنشأة وتطوّر الفكر الكلامي كأسلوب مستحدث في عرض العقيدة الإسلامية، والذي انطلق إلى حدّ بعيد من رؤية واقعية لتطوّرات الأحداث في المجتمع الإسلامي وراعى التغيّرات الذهنية والفكرية المسايرة لهذا التطوّر، ومع الإقرار لهذا الجانب من الفكر الإسلامي بأنّه كان حصنا منيعا في وجه التيّارات الإلحادية وحملات التشكيك التي هاجمت قضايا الإيمان الإسلامي، إلاّ أنّه من الواقعية أيضا الإشارة إلى الجانب السلبي الذي مثّله هذا الفكر، وإلى الانحراف الذي أحدثه في التصوّر الإسلامي على اعتبار أنّه اجتهاد عقلي بشري يعبّر عن هذا التصوّر ويشرحه. خاصة لما انتقّل هذا الفكر من مرتبة الضرورة الفكرية والواقعية إلى واقع الترف الفكري في القرن السابع وما بعده، حيث " أصبح ينزع منزع التجريد الذي ينشغل به عن مجريات الوقائع المتعلّقة بالأصول العقدية بصفة مباشرة أو غير مباشرة بمجادلات نظرية في المسائل القديمة واحتجاجات تتعلّق بتحدّيات ماضية، وميل إلى التأليف والترتيب للآراء والمقولات السابقة في نسق منطقي مدرسي"[5].

---

(1) النجار، عبد المجيد، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص 147.

(2) أوّل من وضع بذرة الأسلوب الفلسفي في علم الكلام هم المعتزلة، الذين كانوا أوّل من خاض في التعريفات التي لها الشكل اليوناني كقولهم: العالم جواهر وأعراض. وإن كانت نيتهم من وراء ذلك تخليصها ممّا كان لها من مضمون اصطلاحي في التراث اليوناني في محاولة لتجنيب المنبهرين بهذه الفلسفة الأفكار الإلحادية التي تعمل على إثباتها. راجع: حسين، فوقية، مرجع سابق، ص 14 – 15. والنجار، عبد المجيد عمر، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص114.

(3) المرجع نفسه، ص147.

(4) حسين، فوقية، مرجع سابق، ص13.

(5) النجار، عبد المجيد، عمر، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص148.

ولمعرفة أثر المنهج الكلامي في عرض العقيدة في خصائص التصوّر الإسلامي كما يراه المبارك سنحاول أن نحدّد موقفه من علم الكلام.

جـ2 - موقف المبارك من علم الكلام :

عارض المبارك منهج المتكلمين في عرض العقيدة في أسلوبه الفلسفي معتبرا إيّاه انحرافا عن المسلك القرآني القويم وأحد الأسباب التي أوصلت الأمة إلى حالة الضعف والوهن، يقول:" إن لهذا التردّي والتحوّل أسبابا سنذكر أهمها في نظرنا : إن العقيدة الإسلامية التي كانت كما يبدو من القرآن الكريم اقتناعا بالأدلة الموصلة إلى الإيمان بالله، وتوجّها للنظر في الكون والتفكير في مظاهره وكشف سنن الله في جريان حوادثه، بعيدا عن أساطير الوثنيات وخرافتها أصبحت في العصر الأخير:

1 - مناقشات فلسفية كلامية عند الخاصة.

2 - ومزيجا من العقيدة الصحيحة والخرافات والأساطير عند العامة...."[1].

ومن المآخذ التي سجّلها المبارك على علم الكلام أنّه دخل في نقاشات جدلية كفانا القرآن البحث فيها والسؤال عنها، وكان موقف الرعيل الأول منها التوقّف والتسليم، يقول: "فالعقيدة عند الخاصّة أصبحت فلسفية تدور حول قضايا لم يكن الجيل الأوّل من المسلمين يشغلون أنفسهم بها كمسألة الذات والصفات، هل هي عينها أم غيرها، ومسألة خلق القرآن والبحث في جزئيات الحياة الآخرة، وفي العرش والكرسي، وأيّهما أقدم إلى غير ذلك من مسائل شغلت الخاصّة عن أصل العقيدة المحرّرة للإنسان، الدافعة له لتحرير الإنسانية، والمحمّلة إيّاه المسؤولية العظمى أمام خالقه ومن بيده مصيره، وأمّا ما سوى ذلك من جزئيات وتفصيلات فقد آمن بها الأوّلون كما وردت في القرآن الكريم، دون أن يجعلوها موضوعا للبحث النظري والخلافات"[2].

وبالرغم من أن المبارك يبدي تفهّما للظروف التاريخية والفكرية التي صاحبت نشأة علم الكلام وتطوّره، والحاجة التي فرضتها التحدّيات المطروحة في إثارة مثل هذه القضايا، لكن ذلك لا يعني في رأيه أن يصبح هذا العلم وقضاياه الأصل في عرض العقيدة وتدريسها للأجيال وتربيتهم عليها، يقول:"ولقد كان

---

[1] المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 53 - 54.

[2] المصدر نفسه، ص 54.

بعض هذه القضايا موضع بحث في العصر العباسي الأوّل حينما التقى الإسلام بالفلسفة اليونانية، وكان ينبغي أن تبقى في موضعها التاريخي، لا أن تصبح جزءا ممّا يلقّنه أبناء المسلمين لتعلّم عقيدتهم"[1].

ويذهب المبارك إلى أن تحوّل العقيدة إلى شكل جدلي فلسفي أضعف صلتها بباقي مفاصل نظام الإسلام، وأوّل هذه المفاصل هو الجانب النفسي، فقد كانت العقيدة كما يقول:"إيمانا منبعثا عن عقيدة وجدانية عميقة متصلة بالعقل والنفس، بالفكر والشعور"[2]، فأصبحت أبحاثا في علم الكلام الذي"يتضمّن تخصيص الأبحاث العقلية من العقيدة وإفرادها دون الجانب القلبي أو النفسي الذي أفرد له علم آخر[3]"[4].

وهو ما من شأنه أن يوهن ويقلّل من الآثار النفسية المترتّبة عن هذه العقيدة فينقص من فعاليتها، ويخرجها "من حيّز القوة الحيويّة التي تدفع النّاس لتحرير البشر من عبادة ما سوى الله ( ) إلى حيّز المناقشات الفلسفية والمناظرات الكلامية والخلافات المذهبية حول هذه النظريات الفلسفية الدينية"[5].

كما يذهب إلى اعتبار المآل الذي آل إليه منهج عرض العقيدة قد أدّى إلى زعزعة أهم مظهر من مظاهر الانسجام والترابط الاجتماعي، وهو مظهر الوحدة الاجتماعية والسياسية، حيث انقسم المجتمع الإسلامي إلى أقسام وعصبيات، يتعصّب كل قسم لفرقته وآرائه ومذهبه. وقد يصل الخلاف بين مذهب وآخر وفرقة وأخرى إلى حدّ الاتهام بالكفر والخروج عن الإسلام، يقول عن ذلك:"إن العصبية المذهبية أوجدت حواجز كثيفة بين المسلمين في القرون الأخيرة فأضعفت شعورهم بوحدتهم الإسلامية اجتماعيا وسياسيا، وأورثت فيما بينهم من العداوات ما شغلهم عن أعداء الإسلام على اختلاف أنواعهم، وعن الأخطار المحدقة بالمسلمين والإسلام"[6].

ويرى أن هذه الروح العصبية الحادثة في المجتمع الإسلامي، والتي وإن اختلفت أسبابها إلاّ أن الفرقة الفكرية التي أحدثها علم الكلام كان أحد أهم أسبابها، قد امتدت في التاريخ وألقت بظلالها المظلمة على روح المواجهة لدى المجتمع الإسلامي في واقعنا المعاصر، حيث وقف هذا المجتمع عاجزا عن

---

(1) المصدر السابق، ص 54.
(2) المصدر نفسه، ص 46.
(3) يقصد التصوّف.
(4) المبارك، محمد، ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد، ص 28.
(5) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 54.
(6) المصدر نفسه، ص 86.

التوحّد في جبهة واحدة ضد أهم التحديّات التي واجهت الأمة في القرن الماضي، والمتمثّلة في : الاستعمار – الإلحاد باسم العلمانية والتبشير والشيوعية – وأخيرا الصهيونية العالمية، ويقول:"إن الانشغال بهذه الخلافيات بين المسلمين وبمعاداة المختلفين من أهل القبلة صرف جمهور المسلمين عن قضايا العالم الإسلامي الكبرى، سواء منها السياسية كقضايا فلسطين وكشمير والصومال وإرتيريا وتنزانية، أو العقائدية كالغزو العقائدي والفكري"[1].

كما يشير المبارك إلى الدور الذي مارسه الفكر الكلامي في وصول الحركة الحضارية الإسلامية إلى حالة من الانحسار والركود بسبب ما انتهى إليه علم الكلام من إبطال فكره السببية ورفضها بحجة أنها تنافي كون الله خالقا ومريدا كما سنرى في العنصر القادم.

جـ3- تشويه بعض المفاهيم العقائدية وأثره :

من مظاهر انحراف التصور الإسلامي في تراثنا الفكري كذلك ما لحق ببعض المفاهيم العقائدية من تشويه، وهو ما سنوضّحه فيما يلي:

1/ تشويه مفهوم التوحيد وأثره :

لا شك أن خاصية التوحيد قوام التصوّر الإسلامي، ولا شك أنّها تنشئ في ضمير المسلم وفي عقله وحياته أثرا متفرّدا من الانسجام والاستقامة والتحرّر، يقول سيد قطب:"إنّه... تحرير الإنسان... أو هو بتعبير آخر... ميلاد الإنسان... إن توحدّ الألوهية وتفردّها بخصائص الألوهية، واشتراك ما عدا الله ومن عداه في العبودية وتجرّدهم من خصائص الألوهية.. إن هذا معناه ومقتضاه: ألاّ يتلقّى النّاس الشرائع في أمور حياتهم إلاّ من الله، كما أنّهم لا يتوجّهون بالشعائر إلاّ لله. توحيدا للسلطان الذي هو أخصّ خصائص الألوهية..."[2].

ومع أن التصوّر الإسلامي الوحيد الذي بقي محافظا على أساس التوحيد كاملا خالصا كما يذهب إلى ذلك سيد قطب[3]، إلاّ أن ذلك إن صحّ من الناحية النظرية فإنه لا يصح من الناحية التطبيقية،

---

(1) المصدر السابق، ص 86 – 87.
(2) قطب، سيد، خصائص التصوّر الإسلامي ومقوماته، ص 229 – 230.
(3) المرجع نفسه، ص 218.

فقد شابت عقيدة التوحيد تاريخيا أصناف من المظاهر الشركية التي وجدت طريقها إلى قلوب وعقول بعض العامّة، بل وإلى قلوب وعقول بعض الخاصّة من أهل التصوّف[1].

وإلى ذلك يشير المبارك فيقول:" وشاب عقيدة التوحيد التي كان عليها بناء الإسلام ودعوته شوائب كثيرة. فغلا النّاس في تعظيم الصالحين غلوّا تجاوزوا فيه الحدّ المشروع في الإسلام ( ) حتى أصبحوا يبتغون عندهم شفاء المريض وتفريج الكرب، وزيادة الرزق، ويطلبون منهم مالا يطلب إلاّ من الله ( ) ولئن كان الشرع أجاز طلب الدعاء من الصالحين بل من كل مؤمن، فإن الذي شاع وعمّ ليس هو طلب الدعاء منهم وإنّما الطلب منهم أو اتخاذهم واسطة ووسيلة لا يدعى الله إلاّ عن طريقهم"[2]. إضافة إلى ظواهر أخرى دخيلة على المفهوم الإسلامي للتوحيد كالاعتقاد بالقبور وقصدها لقضاء الحاجات، واتخاذ التّمائم والرّقى مع تعطيل الأخذ بالأسباب غالبا[3].

غير أن أخطر ما أصاب هذه العقيدة في الصميم ما أشار إليه محمد المبارك من آراء صوفية مغالية منحرفة بفعل ما خالطها من فكر دخيل كالبرهمية الهندية، والرهبانية المسيحية، ومن هذه الآراء الاعتقاد بتصريف الأولياء لشؤون الكون[4]، بعدما حدث من تشويه في "معنى الولاية[5] وجعلها مقاما[6] باطنيا يجعل لصاحبها قدرة التصرّف في الكون[7].

وقد أثّر هذا التشويه كثيرا في الحياة الإسلامية على مستوى الأفراد والجماعات، حيث قضى على تحرّر الإنسان وأعاد تكبيل إرادته بقيود قضت عليها رسالة الإسلام النقية الصافية، وهو ما حصره المبارك في نقطتين:

---

(1) التصوّف: "علم من علوم الشريعة الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها". ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد، مصدر سابق، ص 462.

(2) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص16.

(3) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 54.

(4) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 54.

(5) الولاية: من الولى (بمعنى) القرب، فهي قرابة حكمية حاصلة من العتق أو من الموالاة. والولاية عند الصوفية هي: قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه الجرجاني، مصدر سابق، ص 282.

وقد بيّن المبارك المعنى الصحيح للولاية في نصوص القرآن والسنة، إذ هي كما يقول: "مناصرة المسلم لله ولدينه ودعوته وتوحيده، وشريعته بإخلاص لا يقصد منه إلاّ مرضاته".

وهو التصوّر الذي انحرف بفعل شطحات الصوفية المنحرفة، الذين جعلوا منه منزلة باطنية يصل إليها الإنسان عن طريق العبادات المخصوصة، وعن طريق العمل الفردي والانعزال. المبارك، محمّد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص67.

(6) المقام عند الصوفية معناه: " مقام العبد بين يدي الله عزّ وجل فيما يقام فيه من العبادات، والمجاهدات، والرياضات، والانقطاع إلى الله تباركت أسماؤه". مبارك، زكي، التصور الإسلامي في الأدب والأخلاق، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ج2، ص118.

(7) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 79.

- القضاء على ما أحدثه الإسلام من تحرير للإنسان من كل أنواع العبوديات الفكرية والاجتماعية والسياسية[1]، وتفشي الاستسلام المطلق لمجرى الحياة، والركون إلى الاستبداد والطغيان[2].
- وفقدان الإبداع العلمي نتيجة لغلبة روح التقليد للسابقين، وتقديس الرجال تقديسا يقرب من العصمة، وأخذ أقوالهم من غير معرفة الدليل النقلي في الشرعيات، والدليل العقلي في العقليات[3].

2/ تشويه مفهوم القضاء والقدر وأثره :

تعتبر عقيدة القضاء والقدر في الإسلام تحريرا تاريخيا للإنسان ليخوض في هذه الحياة بإيجابية وشجاعة، لأن النهايات بتفاصيلها مرسومة بإرادة إلهية، ولن يتغيّر شيء منها ولو اجتمع الإنس والجن على ذلك.

غير أن رياح التغيير قد هبّت على هذا المفهوم فشوهّته، وعطّلت فعاليته. وإلى ذلك يشير محمد المبارك، فيقول: "لقد كانت عقيدة القضاء والقدر فلسفة إقدام في الحياة ( ) فليس لإقدامك على الجهاد ولا دخولك المعركة بقاتل لك إذا لم يأت أجلك. فلا تخف لو اجتمع الخلق كلهم على أن يضروك فلن يصيبك ضرر إذا لم يرد الله ذلك. فإذا بهذه العقيدة نفسها تصبح فلسفة تواكل وإحجام، لا تعمل فرزقك يأتيك ولا تجاهد لأن الله ينصرك إذا أراد من غير جهاد ولا حرب"[4].

ويبيّن المبارك أن المسلمين في العصور المتأخرة قد أساءوا فهم هذه العقيدة فوقر في نفوسهم أنّها استسلام للواقع باعتباره نتيجة لتقدير الله السابق وقضائه المنفذ[5]. وهو ما ثبت تهافته من خلال الهدي القرآني ومن خلال التجربة العملية في تاريخ السيرة النبوية.

ففيما يخصّ الهدي القرآني بيّن المبارك أن القرآن يظهر فساد ما انتهى إليه مفهوم القضاء والقدر، فهو يدعو إلى قتال الكفار والمشركين المعتدين والمهاجمين منهم خاصة، ويدعو إلى دفع الظلم والظالمين ويجعل السكوت عنهم إثما وجريمة[6].

---

(1) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي في مواجهة الأفكار الغربية، ص 37.
(2) المصدر نفسه، ص 38.
(3) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 54 – 55.
(4) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 37، 38.
(5) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 57.
(6) المصدر نفسه، ص 57.

كما أن النبي – صلّى الله عليه وسلم – لم يسكت على ما كان عليه قومه من الفساد والشرك والضلال بحجة أنّه قضاء وقدر، بل على العكس أنكر ما كانوا عليه وحاربه حتى أزاله وغيّره، ونفس العمل قام به الصحابة – رضي الله عنهم – فأنكروا المنكر وأمروا بالمعروف[1]. ولم يكن هذا التفسير الاستسلامي للقدر قائما بأي شكل من أشكال الاستسلام، بل جهاد وعمل وإقدام.

ويبيّن النتائج الخطيرة المترتبة عن هذا المفهوم المتأخّر لعقيدة القضاء والقدر، فيقول:" وإذا بالمسلمين ينكمشون عن السّير في مضمار الحياة كما أمرهم الله أن يسيروا ويعرضون عن الأخذ بسنن الله في هذا الكون وهذه الحياة وتكون النتيجة أن يركد النشاط الاقتصادي في بلاد المسلمين – وأن يتهيّأوا – ليصبحوا عالة على غيرهم في الصناعة والتجارة وسائر المرافق الاقتصادية"[2].

3/ تعطيل الأخذ بالأسباب :

من السقطات التي وقع فيها الفكر الإسلامي، والتي أدّت إلى انحراف التصوّر الإسلامي انحرافا خطيرا عن الرؤية القرآنية، ظاهرة تعطيل الأخذ بالأسباب وإبطال فكرة السببيّة[3].

وقد أرجع المبارك أسباب هذا الانحراف إلى عاملين أساسيين:

أ- الفكر الكلامي[4] الذي وبتأثير من الفلسفة اليونانية انتهى في عصر انحداره إلى إبطال فكرة السببيّة ورفضها بحجة أنّها منافية لكون الله خالقا ومريدا[5].

ب-ما روّج له فريق من الصوفية من أن الأخذ بالأسباب للوصول إلى نتائجها أمر ينافي التوكّل على الله، جاعلين المثل الأعلى للإنسان الكامل هو ذلك الإنسان المستسلم بلا حركة ولا إرادة [6].

---

(1) المصدر نفسه، ص 57.

(2) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 38.

(3) السببيّة هي الفكر الذي يقوم على ربط الأسباب بالمسببات، والنتائج بالمقدمات، ويقدر أن النتائج لا تكون إلا من أسبابها المخصوصة سواء في مجال الطبيعة، أو في مجال الحياة الإنسانية. النجار، عبد المجيد عمر، عوامل الشهود الحضاري، ص51.
وتعرّف بأنها: " مقولة فلسفة تدل على الروابط الضرورية بين الظواهر التي تحتم الواحدة منها (وتسمى السبب أو العلة) الظاهرة الأخرى (التي تسمى بالمسبّب أو المعلول أو الأثر)". أنظر: لجنة من الأكاديميين السوفياتيين، إشراف: م، روزنتال/ ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطبعة، بيروت، لبنان، ط6، 1987م، ص 240.

(4) كالأشاعرة ممثلين في الغزالي والباقلاني، الذين أنكروا الضرورة المنطقية بين العلة والمعلول بهدف إطلاق القدرة الإلهية في كل شيء وتفسير معجزات الأنبياء والقول بأنها ليست خرقا للقوانين الطبيعية. لكنهم قالوا أنها ممكنة وليست حتمية بمعنى يمكن أن لا تتم، فهي متوقفة على مشيئة الخالق. أنظر: زيدان، محمود، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1989م، ص 190 – 191.

(5) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 59.

(6) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 56.

وهي الآراء التي جاءت منافية للحقيقة المعروضة في القرآن الكريم في رأيه، يقول:"وكلا الفكرتين خطأ ومخالف للقرآن والسنة فما أكثر ما قرن الله تعالى في القرآن النتائج بمقدماتها، كنمو النبات بعد نزول المطر في آيات كثيرة. وسوق الرياح للسحب ونزول الماء منها، وكذلك الحديث-النبوي كقول الرسول- صلّى الله عليه السلام – : " إن الله أنزل لكل داء دواء فإذا أصاب الدواء الداء برأ بإذن الله"[1]"[2].

وهي المواقف التي جاءت معزّزة لأهمية الأسباب ودورها في تحديد النتائج، وإن كان هذا الدور متوقّفا على إرادة الله تعالى، لأنه خالق الأسباب ونتائجها، وهو الذي إن شاء عطّلها وأبطل فعلها.

وقد أدّى هذا الاختلال العقدي للسببية إلى اختلال البعد الفكري لها ممّا أدّى إلى انعكاسات سلبية خطيرة على الأداء الحضاري للأمة، حصرها المبارك في:

أ- الوقوف موقف الاستسلام وعدم الحركة أمام طوارئ الحياة من مرض أو فقر أو استيلاء عدو[3].

ب-تعطيل التفكير العلمي من خلال انحسار العلوم البحتة، كالرياضيات، والكيمياء، والطب، والفلك، وعلم تقويم البلدان (الجغرافيا)، وجميع فروع العلوم المتعلّقة بالكون واكتشاف سننه[4].

ج- تبديل مفهوم التوكّل بترك الأخذ بالأسباب، والاستسلام دون حركة أو عمل للوصول إلى هدف، كالحصول على الرزق وممارسة النشاط الاقتصادي[5].

كانت تلك نظرة المبارك عن أهم مظاهر الأزمة في تراثنا الفكري والمتعلّق بانحراف التصوّر، والذي لا شك كان أثره بليغا وعميقا في تراجعنا الحضاري. وسنتعرّض في العنصر الموالي إلى مظهر آخر للأزمة لا ينفصل عن أزمة التصوّر على اعتبار أن التصوّر الإسلامي كما سبق ورأينا يؤطّر كلّ مفاصل الحياة الإسلامية فكرية كانت أو علمية، وهو تشويه المفاهيم.

---

(1) مسلم، أبو الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1972م، ج4، ص1729، كتاب السلام، باب لكلّ داء دواء واستحباب التداوي.

(2) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 56.

(3) المصدر السابق، ص 55.

(4) المبارك، محمد، بين الثقافيين، الغربية والإسلامية، ص 59 – 60.

(5) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 58.

2 - تشويه المفاهيم :

تحتل المفاهيم موقع حجر الأساس في أيّ بناء فكري وأيّ نسق معرفي، وتوضيحها يأتي في مقدمة الأولويات التي على الفكر الإسلامي أن يضطلع بها لإحداث التغيير والتحوّل الحضاري المنشود، فما هو المفهوم ؟

نعني بالمفهوم : "مجموعة الصفات والخصائص التي تحدّد الموضوعات التي ينطبق عليها اللفظ تحديدا يكفي تمييزها عن الموضوعات الأخرى"[1]، فأيّ اختلال في صفة من هذه الصفات أو خاصيّة من هذه الخصائص سيؤدّي حتما إلى تشويه وتحريف وخلط في المفاهيم، وبالتالي خلط في البناء الفكري عموما وهو ما يقضي على تميّزه وذاتيته.

في ضوء ذلك جاء اهتمام المبارك بهذه القضية في الفكر الإسلامي التراثي، متقصيّا آثارها في العمق الحضاري لهذا الفكر. فهو يرى أن الكثير من المفاهيم الإسلامية تعرّضت للتشويه والتغيير وفقدت الكثير من ذاتيتها الإسلامية بسبب الالتقاء بالحضارات الأخرى[2]، فكثيرا ما يؤدّي التواصل بين الحضارات في الفكر والقيّم إلى تداخل في المفاهيم والتباس في الألفاظ الاصطلاحية.

ويؤكد المبارك الضرورة الحضارية لعملية تصحيح معاصرة لكلّ المفاهيم التي شوّهت، فيقول:" نحن في حاجة إلى بعث لأصول الإسلام وإلى عودة إلى مصادره الأولى، وإلى ما فهمته أجيال من العلماء من الفهوم الصحيحة في كل عصر، ولا سيما فهم الجيل الأول من الصحابة ( ) نحن في حاجة إلى أن نبني تفكيرنا من جديد ونتخلى عن كثير من الأفكار التي ظنّناها من البديهيات واستسلمنا لها وربينا عليها ( ) إنّها عملية ضخمة ولكنّها ضرورية وجذرية أساسية، وحياتنا ومساهمتنا الفعالة في ميدان الحضارة الإنسانية متوقّفة عليها"[3].

ويعتبر أن الفيصل في عملية التصحيح بعد القرآن والسنة هو فهم الجيل الأوّل من المسلمين، لأنّه أقرب إلى التصوّر الإسلامي، يقول:"ولا شك أن الفهم الذي يمكن أن نعتبره أقرب للتصوير

---

(1) اسماعيل، صلاح، "دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية"، مجلة إسلامية المعرفة، ع8، السنة الثانية،(ذو الحجة 1417 هـ، أبريل 1997م)، ص11.

(2) المبارك، محمد، ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد، ص 13.

(3) المصدر نفسه، ص 46 – 47.

الحقيقي للإسلام والذي نستأنس به نحن في فهم الإسلام هو فهم الصدر الأول أي فهم الصحابة والتابعين"[1].

على هذا الأساس تناول المبارك قضية تشويه المفاهيم، فعمل على كشف هذا التشويه وإزالته وعلى إظهار الوجه الحقيقي الأصيل لهذه المفاهيم لتعاود أداء دورها في الفعل الحضاري للأمة، ذلك أن المفاهيم هي الوعي الذي يحرّك هذا الفعل ويدفعه إلى الإيجابية.

وإضافة على ما سبق من توضيح لما تناوله المبارك من مفاهيم العقيدة، وما أحدثه انحرافها من غياب ظلّها في عالم الشهادة، نبرز في هذا العنصر مفاهيم أخرى أصابها التشويه اعتبرها المبارك إحدى مفاصل الأزمة في تراثنا الفكري لدورها الأكيد في تعطيل المسيرة الحضارية للأمة.

أ – تشويه مفهوم العبادة وأثره :

أ1 – موقع العبادة من نظام الإسلام :

لا شك أن العبادة رسالة الخلق في هذه الحياة " وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ "[2]، ومما لا شك فيه أيضا أنّها في الإسلام أحد أجزائه الأساسية، وأحد شرايينه النابضة التي تغذي روحانيته وتبثّ الحياة في أجزائه الأخرى.

ولهذا يذهب المبارك إلى اعتبار العبادة جسر العقيدة إلى القلب والمسؤولة عن تحويلها إلى قوّة محرّكة، وطاقة دافعة في الحياة، يقول: "فالعبادة هي التي تجعل العقيدة الإسلامية – أو التصوّر الإسلامي للوجود – حيّة في النفس وتنقلها من حيّز الفكر المجرّد إلى حيّز القلب الذي يحس ويشعر فتجعلها بذلك قوة دافعة، لها حرارتها ولها نورها"[3]. ذلك أن الاقتناع الفكري يحتاج إلى إشراق روحي لكي يتحوّل إلى قوّة وطاقة، يقول:"فشتان بين من يعلم عقليا ويقتنع فكريا بوجود الله ومن يحس ويشعر بإشراقه وهيمنته عليه ( ) فالعبادة في الإسلام هي الوسيلة التي تنقل الإنسان من الحال الأولى إلى الحال الثانية فهي توقد جذوة العقيدة وتغذيها وتتغذى بها وتحييها وتحي بها"[4].

---

[1] المبارك، محمّد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 62.
[2] الذاريات، 56.
[3] المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 164.
[4] المصدر نفسه، ص 164.

لذلك يعتبر أن العبادة هي التي تهيئنا روحيًا ونفسيًا لقبول الأحكام الإلهية الممثلّة لنظام الإسلام، فهي الموصلة بين العقيدة وأنظمة الإسلام في الحياة، يقول:"إن العبادة تهيّئ نفس الإنسان بعد أن ربطتها بخالقها وحاكمها لقبول السلوك الذي يرتضيه، وتنفيذ الأوامر التي يصدرها، وحمل الأمانة التي يحمّله إيّاها، وبذلك يتهيّأ لقبول النظام الأخلاقي، والنظام التشريعي الذي شرّعه له في رسالة الإسلام، ويكون عنصرا صالحا لإقامة هذا النظام"[1].

وهكذا تتبلور العبادة في الإسلام لتحتل مرتبة قاعدية في بنائه الهرمي، على أساسها تستند باقي أركان هذا البناء لعلاقتها الوظيفية بقاعدته الفكرية أي العقيدة.

أ2 - وظائف العبادة :

ليست العبادة في الإسلام غاية في حدّ ذاتها، وإنّما وسيلة لتحقيق أهداف ووظائف. ويحدّد المبارك وظائف العبادة في ثلاثة أمور :

1- أنّها تذكّر الإنسان بموقعه الحقيقي من الوجود، فهو مخلوق لخالق، خاضع لأمره، مفتقر إليه، وهو الوعي الذي تحدثه في نفس المؤمن فتجعل منه كما يقول:"أعلى أنواع البشر على الإطلاق وأبعدهم نظرا وأوعاهم للحقيقة الشاملة، وأشملهم للأنواع الأخرى، وأكثرهم إحاطة وشمولا لحلقات الوجود"[2].

2 - أنّها ترقّي في الإنسان جانبه الروحي، فإذا كانت الرياضة والغذاء سرّ نمو البدن وقوّته، وكانت العلوم سرّ نمو ملكة العقل والتفكير، فإن العبادة سرّ الترقي الروحي وسموّه. وهو ما يعتبره حسنة إسلامية جعلت من الحضارة الإسلامية حضارة متميّزة ليس لها نظير في كل النماذج الحضارية البشرية، سواء كان ذلك على مستوى مظاهر المدنية البحتة كالميادين السياسية، والتجارية، والاجتماعية، والعلمية[3]... الخ. أو كان على مستوى صناعة الإنسان وبناء كيانه بما في ذلك الإنسان القائد والحاكم، يقول:" ولو قرأت سيرة كثير من الولاّة والقوّاد في عهد الخلفاء الراشدين – ناهيك بأمثال أبي بكر وعلي – لرأيت عجبا وللمست قمما لم ترتق إليها البشرية إلاّ نادرا، وتتمنى اليوم لو تصل إليها أو تقاربها من الوجهة الخلقية "[4].

---

(1) المصدر السابق، ص 191.
(2) المصدر نفسه، ص 165.
(3) المصدر نفسه، ص 167 - 168.
(4) المصدر نفسه، ص 167 - 168.

3 - تقوية الإنسان في معارك الحياة، فالحياة في نظر المبارك صراع بين الحق والباطل في النفس والمجتمع. والعبادة هي التي تجعل الإنسان قويّا في هذه المعركة، لأنها تذكّره بالله وبمسؤوليته العظمى أمامه وبالحساب الذي يترقبه في الآخرة وما يترتب عليه من ثواب أو عقاب، فالله استخلفه في الأرض وعليه أن يحسن القيام بهذه الخلافة. والعبادة هي التي تذكّره بالمعاني المثالية والتوجيهات الإلهية في هذا الصراع[1]، ولهذا يقول المبارك: " كانت العبادة في الإسلام غير منفصلة عن الحياة ومعاركها وآفاقها بل ملازمة لها ومصلحة وموجّهة لها في وجهتها الصحيحة وليست انعزالا وفرارا من معارك الجهاد المختلفة..."[2].

أ3 - المفهوم الإسلامي للعبادة :

للعبادة في المفهوم الإسلامي معنيان؛ معنى خاص ومعنى عام – كما يوضّح المبارك – :

1 / العبادة المخصوصة : ويعرّفها بأنّها:" التي شرّعت بقصد العبادة المحضة، أي إظهار الخضوع لله والصدع بأمره، وهذا النوع من العبادة هو المعروف الشائع بين الناس وهو المعروف بهذا الاسم في الأديان الأخرى"[3].

ويشمل هذا النوع من العبادة العبادات المعروفة، كالصلاة والصوم والحج والذكر وتلاوة القرآن والدعاء... الخ.

ويذكر المبارك عددا من الخصائص التي تميّز المفهوم الإسلامي للعبادة بمعناها الخاص عن غيرها ممّا هو موجود في أديان أخرى وهي:

الإخلاص لله وحده، فقد أكّد القرآن على حصر العبادة في الله وحده قال: " ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ...﴾"[4]، وقال: " فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا "[5]. من أجل ذلك حرّم الإسلام كل ما يؤدّي إلى عبادة البشر، أو يفسح المجال لالتباس عبادة الله بعبادة البشر، كتحريم الركوع والسجود لغير الله، وتحريم الذبيحة التي ذكر عليها اسم غير الله، وكتحريم إشادة المساجد على قبور الأنبياء والصالحين، وتحريم تشييد القبور

---

(1) المصدر السابق، ص 168 – 169.
(2) المصدر نفسه، ص 168 – 169.
(3) المصدر نفسه، ص 171.
(4) الإسراء، 23.
(5) الكهف، 110.

ورفعها، وكتحريم اتخاذ التماثيل والصوّر للأنبياء والصالحين والعظماء، وتحريم الحلف بغير الله والنذر لغيره[1].

- العبادة صلة مباشرة بين العبد وربّه، فلا تحتاج إلى وساطة كما هو موجود في أديان أخرى، إذ ليست هناك – يقول المبارك – طبقة خاصة من الرجال يتوسّطون بين النّاس وربّهم، فلا الأنبياء ولا العلماء ولا الفقهاء من وظيفتهم التوسّط لمغفرة الذنوب أو كشف الكروب أو تقبّل الصّلوات والنذور، فذلك شرك حاربه الإسلام. وإنّما مهمتهم بيان أحكام الشريعة وتعليمها للناس وتبليغهم وإرشادهم[2].

- ومن خصائص العبادة في الإسلام التي ذكرها المبارك أنّها توقيفية، بمعنى أن لا مجال للتبديل والتغيير فيها، لا بالزيادة ولا بالنقصان. ولا بتقييد مطلقها أو إطلاق مقيّدها.

فإذا كان الاجتهاد يقول المبارك جائزا في المعاملات، والاختراع جائزا في أمور العادات الدنيوية، فإن ذلك غير جائز في شؤون العبادة. وأيّ استحداث لجديد فيها إنّما يدخل في باب الابتداع المحرّم.

كما أن كون العبادة توقيفية يجعلها كما بيّن المبارك غير قابلة للتعليل، فلا الوضوء يعلّل بالنظافة، ولا الصلاة بالرياضة ولا الصّوم بالفوائد الصحيّة. لأن هذه الفوائد كما يرى وإن كانت حاصلة ومتحقّقة فإنّها ليست العلّة في تشريع العبادة، بل عللها خفيّة، ونتوصل إليها من فوائدها، إذ هو استنتاج قد يصيب وقد يخطئ. لذلك وجب قيامنا بها إئتمارا بأمر الله وخضوعا له وتنفيذا لأمره. وهو المقصود حسب المبارك من قول الفقهاء إن هذه الأمور تعبّدية، فمعنى ذلك أنّها ليست مربوطة بعلّة ظاهرة كما هو شأن أحكام المعاملات[3].

- ويذكر المبارك خاصّية أخرى للعبادة في الإسلام وهي أنّها مبنية على التيسير لا على الحرج والتضييق، وهو ما يعلّل وجود الرخص المختلفة لأهل الأعذار، كالتيمّم بدل الوضوء أو الغسل في حال إضرار الماء بالإنسان، وأحكام المسح على الجبيرة، والإفطار في رمضان للمريض والمسافر... الخ[4].

---

(1) المبارك، محمد، نظام الإسلام ، العقيدة والعبادة، ص 183 – 184.
(2) المصدر نفسه، ص 184 – 185.
(3) المصدر نفسه، ص 185 – 186.
(4) المصدر نفسه، ص 188.

- ومن خصائص العبادة في الإسلام أيضا كما يبيّن المبارك أنّ العبرة في العبادة بالقصد والنيّة الباطنية لا بمظاهر العبادة وأشكالها. لذلك كان لابدّ في رأيه من الجمع بين ظاهر العبادة وباطنها من الأعمال التي تقوم بها الجوارح، كالجمع بين هيئة الصلاة وأذكارها، والنيّة المستحضرة في القلب والمقاصد التي قصدها الشارع وطلبها. وهو ما نلاحظه مجموعا في بعض آيات القرآن مثل قوله تعالى:" ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ "[1]، ونفس الأمر بالنسبة لباقي العبادات[2].
- ومن مزايا العبادة أيضا يذكر المبارك تعدّد أنواعها لمقابلة فعاليات الإنسان العملية والفكرية وأيضا تدرّجها من حد أدنى وهي العبادات المفروضة إلى ما لا حدّ له من النوافل التي يقوم بها الإنسان تطوّعا بحسب قدرته، بشرط ألاّ تحول دون قيامه بوظائفه المختلفة، فكلّ يأخذ منها بقدر استطاعته الجسمية والروحية[3].

ويوضّح المبارك أهمية هذا النوع من العبادة في حياة الإنسان، فيقول:"إن العبادة بمعناها الخاص عنصر ضروري في الحياة، وتبقى الحياة بدونه بتراء ناقصة ذلك أنّنا نمارس فعاليتنا الغريزية بشتى الطرق ( ) ونمارس فعاليتنا العقلية والعملية ونتميها ( ) أوَ ليس في الإنسان فعالية كامنة يمكن أن ينمّيها ويربّيها ويذكّي جذوتها وهي الفعالية الروحية ( ) فإن الجهد العقلي، والعمل الفنيّ، والنضال السياسي، والنشاط الاقتصادي لا تغني مطلقا عن النشاط الروحي الذي يتجلّى في عبادة الله"[4].

2 / العبادة بمعناها العام : إذا كانت العبادة بمعناها الخاص نقطة اشتراك بين كلّ الأديان مع خصوصيّة وتميّز للعبادة في الإسلام، فإن العبادة بمعناها العام، والذي يتسع ليؤطّر الحياة بأكملها ويشمل جميع جوانبها مفهوم إسلامي صرف لم تعرف الأديان مثله، وهو الأمر الذي أكدّه المبارك في قوله:"إن الإسلام جاء بمفهوم جديد كل الجدّة للعبادة، ذلك أنّه اعتبر جميع أعمال الخير والبرّ النافعة للبشر من العبادة"[5]، و يستدلّ المبارك على موقفه هذا بالآية:"... ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا

---

(1) المؤمنون، 2.
(2) المبارك، محمد، نظام الإسلام ، العقيدة والعبادة، ص 188 – 189.
(3) المصدر السابق، ص 189.
(4) المبارك، محمد، نحو إنسانية سعيدة، ص 200 – 201.
(5) المصدر نفسه، ص 199.

إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ ٱللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ "[1]، فالإسلام كما يقول جعل "أعمال الحياة كلها إذا كانت في موضعها وكانت نافعة مشروعة، ولا سيّما إذا كان نفعها لفئة كبيرة من النّاس عبادة من العبادات"[2].

ولا يفصل المبارك بين المعنيين الخاص والعام للعبادة، فالعبادات الخاصة هي "الخميرة المطهّرة للأعمال والمصحّحة للنيّات والمهذّبة للنفس، ولذلك وجب أن يكون بين العبادة العامّة التي هي الجهاد والعمل في الحياة، والعبادة الخاصة التي هي تقرّب من الله، واتّصال به، وخضوع لأمره انسجام وتجاوب، فإذا انقطع الانسجام وعدم التجاوب كانت العبادة الخاصة غير قائمة"[3].

غير أن هذا المفهوم الشمولي قد تغيّر وأصابه الكثير من التشويه والانحراف عن الخط الإسلامي الأصيل الذي بيّناه سابقا. وقد بيّن المبارك هذا التشويه مبرزا مظاهره المختلفة.

أ4 - مظاهر تشويه مفهوم العبادة :

حافظت العبادات الأساسية في الإسلام على صورتها التي جاء بها الإسلام، فلم تتغيّر الصّلوات الخمس، ولا صوم رمضان أو الحج. ولكن الانحراف في العبادة مسّ جوانب أخرى حدّدها المبارك في ثلاثة أمور هي :

1 / عزل العبادة عن بقية الإسلام : فقد بيّن أن العبادة بمفهومها العام الشمولي قد غابت عن أذهان الناس في العصور المتأخّرة للإسلام. فأصبحت محصورة في العبادات المخصوصة دون بقية الأجزاء كالجهاد وأحكام المعاملات أو العلاقات المالية ، وظهر فريق من المرشدين يدعون إلى الإعراض عن كل هذه الأجزاء والاهتمام فقط بالعبادات الأساسية[4]. فالعمل في الأمور العامّة للمسلمين هو كما يقول: " في نظر هذا الفريق من الناس – وما أكثرهم في عصور الانحطاط – فضول يشغل عن الله وعن عبادته، واشتغل الإنسان بما لا يعنيه، وقد جهلوا أن هذا من صميم العبادة بل أكثره من الفروض العينيّة أو فروض الكفاية "[5].

---

(1) التوبة، 120 – 121.
(2) المبارك، محمد، نحو إنسانية سعيدة، ص 200.
(3) المبارك، محمد، نحو إنسانية سعيدة، ص 200.
(4) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 65.
(5) المصدر نفسه، ص 65.

وقد كان لهذا التوجّه المشوّه لمفهوم العبادة في أذهان النّاس أثره الخطير في حياتهم، وفي تقييمهم للقضايا المتعلّقة بممارستهم الدينية، وتفاعلهم الاجتماعي، ووعيهم الأخلاقي، وهو الأثر الذي نبّه إليه المبارك وبيّن أضراره على نظام الإسلام وانسجامه، من خلال الآتي :

- اختلال مقاييس التقوى كما يرى بفعل حصر العبادة في هذا المجال الضيّق في نطاق الفرديّة، وانتفاء أبعادها الاجتماعية والجهادية، يقول : " لقد فهم أهل العصور المتأخرة من المسلمين التقوى فهما سطحيا ضيّقا، فأوّل ما يتبادر من معنى الصلاح ممارسة العبادات وترك الأعمال المنكرة المنافية للصلاح والتقوى، وحصروها في الأعمال الفردية سلبا وإيجابيا، فالصالحة منها هي التي تتعلّق بالعبادات والإكثار من ممارستها، والسيّئة هي تلك المنكرات المتعلّقة بالحياة الشخصية "[1].

ويبيّن المبارك أن هذا الاتجاه يعاكس ما يهدف إليه الإسلام من إقامة مجتمع سليم مبني على أساس العدالة والفضيلة من خلال ربط أفراده كلّهم برابطة الإنسانية المتحقّقة بالعبودية لله وحده، وهو المجتمع الذي لا يمكن تحقيقه في رأيه إلا ببذل الجهد في إنفاق المال ومحاربة الظلم والفساد والجهاد بأنواعه. وهو ما يجعل أعمال التعاون والتضامن الاجتماعي والدفاع عن المجتمع الصالح والجهاد من أعظم الأعمال قيمة في نظر الإسلام كما يقول، والأعمال المنافية لذلك من أعظم المنكرات[2].

من هنا جاء التفاوت في الإسلام بين من يتفرّغ للعبادة ويعتزل حياة الناس، وبين من يخوض في هذه الحياة جهادا ونضالا قصد الإصلاح والإعمار والإرشاد، يقول: " لم تكن أعمال التقوى الفردية كممارسة العبادات من صلاة، وصوم وذكر كافية مطلقا لتجعل الرجل صالحا. وكان الفرق بين المجاهد في سبيل تأسيس المجتمع الصالح الذي يريده الإسلام أو الدفاع عنه بعد وجوده والمتعبد بالعبادات الفردية كبير جدا "[3].

- إهمال الجانب الاجتماعي وهو الذي أشرنا له ضمنا في النقطة أعلاه، وسنتناوله بالتفصيل كما أورده المبارك، الذي أكّد على أهمية هذه المسألة وخطورتها في حياة الأمة، ونظام الإسلام. وتتمثّل مظاهر هذا الإهمال في رأيه في ثلاث جوانب أساسية:

---

(1) المبارك، محمد، نحو إنسانية سعيدة، ص 209.
(2) المصدر نفسه، ص 209 – 210.

- **الأولى** : تم التركيز في المتون الفقهية، وكتب المواعظ على السنن والآداب المتعلّقة بالحياة الشخصية على حساب القضايا العامّة التي تهمّ المسلمين؛ كالجهاد مثلا. ممّا رسّخ في الأذهان علوّ شأن الأولى على حساب الثانية، على عكس ما يشير إليه القران الكريم والسنة النبوية، وما يلحّان عليه ويؤكّدانه من ترغيب في الجهاد حماية للإسلام ومبادئه. الأمر الذي أدّى في رأيه إلى ضعف الوعي السياسي، بل فقدانه إضافة إلى إهمال الاهتمام بمعالجة الآفات الاجتماعية المختلفة كالفقر والجهل[1].

- **الثانية** : تراجع الأخلاق الاجتماعية بسبب ما يقول المبارك أنه تأخّر مرتبة الأمور المتعلّقة بحقوق النّاس في ضمائر الكثير منهم، حيث أصبحت تحتل المرتبة الثانية بعد العناية بمظاهر العبادات والأذكار[2]. فاختلاط الأولويّات في هذه الحالة أنتج صوّرا غريبة في المجتمع الإسلامي أساسها التناقض بين نشاطه التعّبدي وسلوكه التعاملي. ويعطي المبارك لذلك مثلا فيقول: " فتجد الرجل يصلّي ويصوم ويحج، وربما زاد على الفرائض بما يتطوّع به من هذه العبادات، وربما زاد عليها ما ابتدعه النّاس، وهو في الوقت نفسه لا يهتم بدين يماطل في أدائه، وإجحاف بحق عمّال يشتغلون عنده، واحتكار لأوقات العباد ( ) وكالإخلال بالعمل الذي يكلّف به في مقابل أجر أو الغش في الصناعة التي يصنعها "[3].

- **الثالثة** : تراجع الآداب الاجتماعية والتي يعتبرها المبارك دون مرتبة الجانبين الأول والثاني ولكنه أيضا جانب مهم وله أثره في تماسك المجتمع ووحدته. فيبيّن أن عناية المسلمين في عصور التخلّف الأخيرة بالجانب الفردي الشخصي جعلتهم يعنون بالآداب الفردية المتعلّقة بذات الإنسان أكثر من عنايتهم بالآداب الاجتماعية العامة[4]. ويعطي لذلك مثلا فيقول : "فقد يكون المسلم في ذاته نظيفا ولكنّه لا يبالي أن يلقي القمامة في طريق المسلمين ( ) فقد يكون المسلم مراعيا لأحكام الطهارة، وشروط النظافة في نفسه، ولكنّه لا يبالي أن يلوّث للنّاس طرقهم وأماكن جلوسهم "[5].

---

(1) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 62 – 63.
(2) المصدر نفسه، ص 63.
(3) المصدر نفسه، ص 63 – 64.
(4) المصدر نفسه، ص 64.
(5) المصدر نفسه، ص 64.

2 / ابتداع عبادات جديدة : وهو نتيجة من نتائج تشويه مفهوم العبادة في ذهن المسلم أيضا. ويوضّح المبارك أن ما ابتدع[1] من عبادات؛ كصيام أيام لم يرد صومها، واختراع أدعية مخصوصة ملتزمة، أو التزام أوراد وأذكار بأعداد كبيرة جدا، إضافة إلى العبارات التي ليست من جنس العبادات المشروعة كالنذور للقبور، واتخاذ أعياد ومواسم واحتفالات عندها، أو في أيام مخصوصة كان شاغلا لفئة كبيرة من المسلمين، وصارفا لها عن أداء الوظائف الدنيوية والدينية الأخرى؛ كالجهاد، والعمل الاجتماعي، والاهتمام بالقضايا العامّة للأمة[2]. فقد كانت هذه البدع كابحا كبيرا لمسيرة الأمة الحضارية فضلا عن كونها غيبوبة فكرية ، وردّة دينية في الكثير من صوّرها الشركية.

3 / إقامة العبادة مقام العمل : فقد أصبحت قراءة القرآن وتلاوته كما يؤكّد المبارك بديلا عن العمل بمضامينه الداعية إلى الجهاد، والنظر إلى الكون والتفكير فيما خلق الله، وإقامة العدل والميزان بالقسط والحكم بما أنزل الله، واستثمار ما في الكون من نعم الله، مع أن هذه كلها داخلة في مسمىّ العبادة.

ويذهب لاعتبار ما ظهر في الحياة الفكرية والعملية من تعطيل للأسباب وترك الأخذ بها كان نتيجة طبيعية لها وقر في أذهان الكثير من أهل الإسلام خاصة أهل التصوّف منهم من اعتبار العبادة نفسها بديلا عن الأسباب لإنتاج النتائج[3]. وقد أصبح هؤلاء كما يقول المبارك: " يجعلون الصلاة والدعاء المأثور منه والمبتدع المخترع، بديلا عن الأسباب فيلتمسون الرزق والشفاء والنصر لا بأسبابها المشروعة التي جعلها الله سببا وطريقا إليها، بل بأدعية خاصة يقتصرون على تلاوتها، وربما اخترعوا لذلك رقى وتمائم و(حجبا) وزيارات لأمكنة خاصة، وأورادا اتبعوها مع أن طريق الإسلام في كتابه وسنة نبيّه في هذا ظاهر واضح : وهو التوجّه إلى الله بصدق بطلب المقصود واتخاذ ما أمر الله ورسوله به من الأسباب، وما جعله الله سنّة من سننه للوصول إلى الأهداف المقصودة ...)[4].

إذن فقد كان لتشويه مفهوم العبادة في الأذهان تأثيرا كبيرا في الحياة الإسلامية وفى أنظمة الإسلام المختلفة الفكرية، والاجتماعية، والسياسية، وحتى الاقتصادية. ولو بقى هذا المفهوم أصيلا، موصولا

---

(1) يقال: "ابتدع فلان بدعة يعني ابتدأ طريقة لم يسبقه إليها سابق. وهذا أمر بديع ( ) ومن هذا المعنى سميت البدعة بدعة، فاستخراجها للسلك عليها هم الابتداع، وهيئتها هي البدعة، وقد يسمى العلم المعمول على ذلك الوجه بدعة: فمن هذا المعنى سميّ العمل الذي لا دليل عليه في الشرع بدعة". الشاطبي، أبو إسحاق، كتاب الاعتصام، مراجعة وتدقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1423 هـ - 2002م، ج1، ص21.

(2) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 66.

(3) المصدر نفسه، ص 67.

(4) المصدر نفسه، ص 67.

بدلالات الوحي المبارك لانتظمت جوانب عديدة من حياة الناس، وجنّب الإسلام حقبا ثقيلة من السلبية والغثائية، والتراجع الفكري والحضاري.

ب- تشويه مفهوم الزهد وأثره :

ممّا لاشك فيه أن الإسلام يتضمّن دعوة واضحة لتقوية الجانب الروحي في الإنسان وإثرائه بمختلف أنواع العبادات والطاعات. وممّا لاشك أن الزهد كان عنوان هذه الدعوة وأحد المفاهيم الراقية التي تعني من جهة مطلق التحرّر، ومن جهة ثانية مطلق العبودية. فالتحرّر يكون من الدنيا وزينتها والنفس وشهواتها، والعبودية المطلقة تكون لله من خلال صلة قويّة به تجعل من الإنسان حركاته وسكناته رهينة لجلاله وعظمته.

غير أن هذا المفهوم قد أصابه ما أصاب العبادة من تشويه، فانحرف عن رسالته، وتغيّرت معالمه الإسلامية الأصلية وترتّبت عن ذلك آثار سلبية في واقع الأمة ومسيرتها الحضارية.

لذلك ميّز المبارك بين مفهومين للزهد: زهد إسلامي أصيل، وزهد أعجمي يصفه بأنّه "دخيل تسلّل من الملل الأخرى، كالبوذية والهندية عن طريق من أسلموا ولم يحسنوا فهم الإسلام أو فهموه من خلال مفاهيمهم الدينية الأخرى "[1].

ب1 - المفهوم الإسلامي للزهد :

ينظر المبارك للزهد على أنّه نزعة مشروعة لها أصولها في الكتاب والسنة، ذلك أن البناء الأخلاقي في الإسلام يقوم على جانبين:

- الأوّل معالجة جوارح الإنسان الظاهرة وأعماله الخارجية فيتناولها بالترهيب من العقوبة الدنيوية والأخروية، وبالترغيب بالمثوبة. ويحكم عليها بالتحليل والتحريم.
- و معالجة النفس الإنسانية، فيدعو إلى "تزكيتها" ونقلها من نفس " أمّارة بالسوء " إلى " نفس لوّامة " ثمّ إلى "نفس مطمئنّة"[2].

---

[1] المصدر السابق، ص 59

[2] المصدر نفسه، ص 78.

ويعرّف المبارك مفهوم الزهد فيقول :" والحقيقة أن الإسلام يدعو إلى مفهوم معيّن للزهد، وهو إيثار الآخرة على الدنيا على أساس أن الحياة الآخرة هي الغاية، وأن الدنيا وما فيها لا تقصد لذاتها، ولا تكون هدفا أو غاية، وإنّما وسيلة، ولكنّها وسيلة لابّد منها "[1].

فالزهد ارتقاء وترفّع عن الدنيا وليس انفصالا وانعزالا عنها، يقول: " وليس معناه عدم التملّك، ولا عدم الأخذ بالحلال من الملذات، ولا ترك الاشتغال بالكسب عن طريق الزراعة أو الصناعة أو التجارة أو العمل بوجه عام "[2].

وحرصا منه على إزالة الغشاوة عن أصالة هذا المفهوم، سعى المبارك إلى تخليص نظرة الإسلام إلى هذا الموضوع بتحديد ثلاثة مبادئ أساسية يخضع لها عمل الإنسان وكسبه في الإسلام وهي :

1- السعي لكسب الرزق وتحصيل المال الحلال، بل هو مطلوب لكفّ النفس عن السؤال وسدّ حاجة العيال ونفع العباد.

2- السعي في كسب الرزق، وجمع المال لا يجوز أن يستغرق نشاط الإنسان، ويصبح همّه الشاغل، ولا يكون المال نفسه غاية مقصودة والمحبوب الأسمى، ولا أن يكون القيمة العليا. فقد حارب الإسلام هذا الاتجاه الذي يتجه نحوه الماديون الذين يجعلون المال أو الإنتاج أو النشاط الاقتصادي إلههم ومحبوبهم وغاية وجودهم.

3- المال يجب أن يكسب عن طريق حلال مشروع ليس فيه استغلال للآخرين، ولا إضرار بهم فالرّبا والسّرقة والقمار والاحتكار والغبن الفاحش، والمتاجرة بالمواد الضارّة بالنّاس كالخمر والحشيش كل هذا وأمثاله حرام وممنوع [3].

وهكذا فالزهد في الإسلام في رأيه لا يوقف السعي لطلب الرزق، ولا يلغي الازدهار الاقتصادي، ولا يهدف إلي إفراغ الجيوب، بقدر ما يطمح إلى الارتقاء بالقلوب فوق جاذبية المال وسحر المادة.

---

[1] المصدر السابق، ص 59.
[2] المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 16.
[3] المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 61 – 62.

ب2- حدوث الانحراف وأثره :

لقد أخذ الزهد مفهوما مغايرا للقصد القرآني مثله مثل باقي المفاهيم التي تشوّهت نتيجة تداخل العديد من العناصر الأجنبية وتسلّل مفاهيمها الخاصة إلى هذه المفاهيم، كالأفكار المسيحية والفارسية والهندية وغيرها[1].

فبعد أن كان الزهد مظهر إيجابية وترقّي في أدواره الأولى في القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني في مقابل موجة الترف والركون إلى الشهوات، التي أخذت تزداد مع بداية القرن الثاني. وبعد أن عرف الإسلام أعلاما من المخلصين في زهدهم والجريئين بأقوالهم وأحوالهم من أمثال الحسن البصري، وسفيان الثوري، اللّذين قدما أكمل صورة عن الزهد في الدنيا والجرأة على الأمراء والوزراء بأموال الأغنياء[2]. بعد كل ذلك بدأ الانحراف والتشويه وأصبح هذا المفهوم عنوانا للسّلبية في الحياة ومظهرا للتواكل والاتكالية. يقول المبارك: " فقد ظهرت بعد عهد الصحابة دعوة دخيلة إلى ترك الدنيا والانصراف إلى العبادة بمعناها الضيّق وإشادة بالفقر ودعوة إليه. واحتجّ أصحاب هذه الدعوة بالتوكّل على الله ليؤيّدوا دعواهم وبالغوا في ذلك مبالغة كبيرة وأورثوا الأمة بلاء وضعفا "[3].

وقد رأينا فيما سبق الانحراف الذي آل إليه مفهوم التوكّل عند الصوفية المنحرفة الذين عطّلوا الأسباب وأقاموا العبادة والدعاء مقامها. وهى الدعوى التي أقحمت في مفهوم الزهد مع ما أصابه من انحراف فكان من نتائجها العزوف عن العمل وركود الحياة الاقتصادية[4].

من هنا تتبيّن لنا أهمية المفاهيم في بناء أي منظومة فكرية، وأهمية المحافظة على ذاتية المفاهيم وحمايتها من كلّ دخيل غريب في انسجام المنظومة وتفاعلها مع الواقع، لذلك تدعو الضرورة العقائدية والحضارية إلى تصحيح مفاهيمنا، والعودة بها إلى أصلها وصفائها وهى المهمة التي يراها المبارك عملا تجديديا لابد منه في كل عصر، يقول: " إن هذا التصحيح كان يجرى في كل عصر على يد العلماء وأئمة الإسلام الذين كانوا يتنبّهون للانحرافات الدخيلة أو الطارئة، وقد تكثر هذه الانحرافات والتشويهات في

---

(1) علي، عصام الدين محمد، مرجع سابق، 55.
(2) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 78.
(3) المصدر نفسه، ص 58.
(4) المصدر نفسه، ص 58.

بعض العصور فيقيّض الله لذلك من المجدّدين من يضطلعون بعبء هذا التجديد بردّ الدخيل، وتصحيح الأفكار، وتقويم الاعوجاج وإعادة العقائد والمفاهيم إلى أصلها من الكتاب والسنّة "[1].

3- اختلال المنهج[2]:

تحتاج الأفكار لكي تصير واقعا في الحياة إلى منهج تصاغ من خلاله هذه الأفكار نظريا وتطبيقيا، فعليه يتوقف أمر صيرورتها واقعا حضاريا " فالفكرة الدافعة إلى التحضّر قد تعالج بمنهج صحيح فتدفع إليه، وتثمر في البناء الحضاري، وقد تعالج بمنهج مختلّ فإذا هي رغم أحقيتها في ذاتها لا تثمر في الواقع شيئا، أو لا تثمر فيه إلاّ قليلا "[3].

والإسلام باعتباره منظومة أفكار قابلة للتحقّق الواقعي تحتاج صياغته إلى المواصفات المنهجية المتطابقة مع خصائصه وطبيعته ليعطي الأثر المطلوب في تطبيقاته العملية.

وقد لاحظ المبارك من خلال تقييمه للتجربة التراثية في هذا المجال أن اختلالا قد أصاب الفكر الإسلامي فأحدث اضطرابا في المقاييس المنهجية التي تقاس من خلالها الفكرة، من حيث حجمها في نظام الإسلام، وثقلها، ومن حيث صلتها بالمبدأ والواقع. هذا إضافة إلى ما حدث في منظومة الأفكار ذاتها من تبديل وتشويه وانحراف كما أوضحناه سابقا. ولكي نضع أيدينا على هذه القضية ونفهم أبعادها الأساسية سنورد أهم عناصر الاختلال التي أشار إليها المبارك في كتاباته.

أ- اختلال الشمولية:

تعتبر الشمولية[4] إحدى مقتضيات العقيدة التي تجعل من الإنسان بمقتضى الخلافة معنيّا بالوجود كلّه غيبه وشهوده، بحيث يتسع مجال النظر الإنساني ليشمل الوجودين معا مع ما للثّاني من قيمة

---

(1) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 95.

(2) المنهج والنهج لغة: "الطريق الواضح". الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب، مصدر سابق، مج1، ص 209.
أمّا اصطلاحا فهو: "خطوات منظمة يتخذها الباحث لمعالجة مسألة أو أكثر، ويتبعها للوصول إلى نتيجة". العلواني، طه جابر، إصلاح الفكر الإسلامي، ص104 (الهامش).

(3) النجار، عبد المجيد عمر، عوامل الشهود الحضاري، ص 39 – 40.

(4) يطلق عليها البعض اصطلاح "الوحدة"، منهم اسماعيل راجي الفاروقي الذي يقول: "لا حضارة بدون وحدة، أي بدون تعلق المفاهيم الفحوية ببعضها البعض بحيث تصبح نسقا متجانسا واحدا. والوحدة لتنظام في إطار واحد تكون العلاقات داخله هرمية تفاضلية، تشد بعضها بعضا. والانتظام في الإطار الواحد هو الصهر الإسلامي". الفاروقي، اسماعيل راجي، "جوهر الحضارة الإسلامية"، مجلة المسلم المعاصر، مج7، ع27، (شعبان، رمضان، شوال 1401 هـ -يوليو، أغسطس، سبتمبر 1981 م)، ص 12.

استدلالية بالنسبة للأوّل. ويتفسّح في ضوء ذلك بالنسبة للمسلم سعة غير متناهية في مادة المعرفة[1].

ومّما لا شك فيه أن شمولية النظرية العقدية هي التي تطبع الفكر الإسلامي بالمنهج الشمولي فيكون منطلقا للعقل المسلم في البحث المعرفي، فيصير " خلقا منهجيا في المعرفة بحيث يتقصّى في سبيل الحقيقة جميع مظانّها، ويتحرّى للظفر بها كل المعطيات المعينة عليها ظاهرة وخفية. وهذا مسلك معرفي يضمن إلى حدّ بعيد السداد في الوصول إلى الحق .."[2].

في ضوء ذلك تناول المبارك هذا الموضوع، مبرزا أصوله العقائدية ودوره الحضاري، ومبيّنا لمظاهر اختلال هذه النظرة وأثرها في واقع الفكر والأمة.

أ1 - الأساس العقدي للشمولية ودورها الحضاري :

يعتبر المبارك أن الشمولية في الإسلام تنطلق من الأساس الإيماني[3] وقاعدته العقدية، ذلك أنّه يحتوي حياة المؤمن احتواء كاملا ويرتبط بمختلف أجزائها بربلط متين، سواء العقلي أو الروحي والنفسي الخلقي والمادي[4].

والقرآن الكريم في رأيه هو الذي أصّل لهذه الفكرة وثبّتها في الأذهان من خلال عرضه للإسلام عرضا مجملا شاملا في الكثير من آياته[5] ، مثل قوله تعالى : "لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۚ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ "[6].

فقد اشتملت الآية على معاني غيبية وتشريعية وخلقية ومادّية، وكلّها تحت مظلّة واحدة هي مظلّة الهيمنة الإلهية، والخضوع لسلطان الخالق.

---

(1) النجار، عبد المجيد عمر، فقه التحضّر الإسلامي، "سلسلة الشهود الحضاري للأمة الإسلامية (1)"، دار غرب الإسلامي، بيروت، لبنان،ط1، 1999م، ص 70 – 71.

(2) المرجع السابق، ص 71.

(3) وإلى الفكرة ذاتها يشير الفاروقي، حيث يقول: "فالتوحيد وحدة الله، ووحدة الله هي أنّه وحده جدير بالعبادة أي بالطاعة. فإذا عاش الإنسان حياته مطيعا لله، محققا لإرادته لابد لحياته من أن تتسم بوحدة من تدين له، فتأتي مرتبطة الأجزاء بخيط واحد يجمعها. وإذا ارتبطت أجزاؤها وتنسقت كانت ذات شكل أو أسلوب واحد". الفاروقي، اسماعيل راجي، مقال سابق، ص 13.

(4) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 112 – 113.

(5) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقيدة والعبادة، ص 20.

(6) الحديد، 25.

فالتصوّر الإسلامي في رأيه تصوّر شامل للوجود وفهم لكليّة الحياة بكامل فروعها:

- فالكون مخلوق من ورائه وجود مطلق وقوة حيّة مدركة هي قوّة الخالق.
- والإنسان في هذا الكون مستخلف من الله الخالق ليعيش، ويتمتّع بما في هذه الأرض من نعم وطيّبات. وهو في تمتّعه هذا وسعيه وعمله محاسب ومسؤول أمام الله.
- وينبثق عن هذا الإيمان عمل وعبادة هما من نوع واحد، فكلا هما طاعة لله وعبادة له.
- كما ينبثق عن هذه العقيدة تعاليم أخلاقية متّصلة بواقعية الحياة من جهة وبالرقيّ والكمال الروحي من جهة ثانية بحيث تفسح المجال للغرائز وتصريفها في حدود منضبطة.
- و تنبثق عن حقيقة الإيمان شريعة تنسجم فيها مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، والتشريع بدوره له جذور خلقية في النفس وأصول إعتقادية تغذيه وتمدّه وتدعّم بناءه[1].

بهذه النظرة لخّص المبارك خاصّية الشمولية في الإسلام، والتي يرى أنّها وحدة تقابل وحدة الحياة وميزة هامة من مميّزات الإسلام تميّزه عن غيره من الأنظمة الأخرى، التي تكتفي بمعالجة جانب واحد من الحياة أو تعالج جوانب متعددة دون أن تنطلق من حقيقة كونها وحدة كاملة[2].

ويذهب المبارك إلى اعتبار هذه الخاصية أساسا لحضارة كاملة " ينطلق فيها الإنسان بعقله وقلبه ويده، يفكر ويشعر ويعمل متّجها نحو الله مبتغيا رضاه، منتظرا حسابه. وينبثق عن هذه الحضارة علم وعمل وفن تتناسب مع أهدافها التي هي مسير الإنسانية متآخية نحو الله "[3]. ويعتبر أن أيّ اختلال في هذه الخاصية وأيّ تفكيك لأجزاء هدا البناء و فصله " مؤدّ إلى إفساد للغاية التي اقتضتها حكمة الله فيه وتشويه لجماله وصبغة الله ومن أحسن من الله صبغة "[4]. هو ما حدث فعلا وتجلّت مظاهره في تراثنا الفكري وآثاره في واقع الأمة ماضيا وحاضرا.

---

(1) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 62 – 64.
(2) المصدر نفسه، ص 62 – 64.
(3) المصدر نفسه، ص 115.
(4) المصدر نفسه، ص 115.

أ2- مظاهر اختلال الشمولية وأثرها :

يرى المبارك أن من أسباب تعطيل فعالية الإسلام الكبرى تشعّب الإسلام في القرون التي أعقبت الصدر الأول[1]، وانفصال وحدته الحيوية الكاملة التي تضمّنها الإسلام في مصدريه وتمثّلها وعي المسلمين الأوائل في ضمائرهم إلى شعب ثلاث هي :

- العقليات أو الجانب الفكري، وكانت من اختصاص علم الكلام والعقائد.
- الأحكام العملية، وكانت من اختصاص الفقه وعلمائه.
- الوجدانيات أو الجانب النفسي والخلقي، وكانت من اختصاص أهل الزهد والتصوّف[2].

وهى الظاهرة التي يرى أنّها بدت بوادرها منذ القرن الثاني للهجرة ثم ازداد تميّزها ووضوحها على مرّ القرون فأصبح كل فريق من الفئات الثلاث منحصرا في الناحية التي هو فيها كأنّها الإسلام في نظره. وكان من نتائج ذلك علماء متخصّصون في كلّ فرع من الفروع الثلاثة ووجد منهم محترفون صناعتهم علم الكلام أو الفقه، ولكنّهم كما يقول المبارك: " ليسوا دعاة إلى الله ولا مبشرين بالإسلام وقد لا يهتم بعضهم بما يحلّ في الإسلام والمسلمين من نكبات ومصائب، وتبقى ضمائرهم مرتاحة إذا استخرجوا قضية عقلية قد لا يكون لها أي جدوى في حياة المسلمين، أو حكما فقهيا في مسالة متخيّلة غير واقعية، أو تذوّقوا حلاوة الوجد الصوفي "[3].

ورغم أن المبارك لا ينفى وجود إستثناءات كثيرة في هذا الحكم، حيث وجد من علماء الإسلام من جمعوا جوانب الإسلام الثلاثة في ذواتهم وفي مؤلّفاتهم، كالغزالي (ت 505 هـ - 1011 م)، والذي كان فيلسوفا ومتكلّما وفقيها أصوليا وكان مع ذلك من أئمة الزهد والتصوّف. وكابن تيمية الذي كان صاحب مذهب في المنطق والعقليات وفقيها بلغ مرتبة الاجتهاد، وإماما في الزهد والتصوّف الإسلام السلفي. إلاّ أن الغالب كان سيادة آفة الاهتمام بالجزئيّات لا بالكليّات.

وهي الآفة التي اعتبرها المبارك سببا فيما ذهب إليه المستشرقون من اعتبار العقلية الإسلامية في ذاتها عقلية عاجزة عن التركيب الفكري الشامل تأثّرا بالانطباع الذي تركته الصورة الأخيرة للإسلام لدى مسلمي العصور المتأخرة[4].

---

(1) المصدر السابق، ص 115.
(2) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 72.
(3) المصدر نفسه، ص 72.
(4) المصدر نفسه، ص 73.

و يذهب إلى اعتبار هذا الخلل المستمر إلى يومنا هو السبب في ضعف إدراك المسلمين للإسلام في كليّاته وتصوّرهم له تصوّرا مشتّتا مجزّأ[1]. ممّا تسبب في عجزهم عن مواجهة العقائد الغازية والمذاهب الحديثة، يقول: " إن هذه الآفة التي وضعناها هي التي تعلّل لنا ضعف المجتمع الإسلامي أمام الأفكار والمذاهب الوافدة، وانفساح المجال أمامها للتسلّل إلى داخل المجتمع الإسلامي رغم وجود "فقهاء"، و"متصوّفين" ،و"علماء كلام" "[2].

ب- اختلال النّسب :

تعتبر قضيّة النّسب في الإسلام قضية أساسية ومحورية لأنّها الفيصل في تقدير الأمور والأفكار والأعمال وتقديم بعضها على بعض، وترتيب الأعمال المطلوبة أيّها الأوّل وأيّها السبعين في سلّم الأوامر الإلهيّة، والتوجيهات النبويّة وهي القضيّة التي لفتت انتباه الكثيرين من العلماء القدامى والمحدثين[3]. وتسمىّ عند بعضهم " فقه مراتب الأعمال" أو "فقه الأولويات". وتأتي أهميّتها من حيث أنّها تؤدّي دورا كبيرا في تقويم الفكر وتسديد المنهج[4].

وبالرّغم من أهمية هذا الفقه في ممارسة التديّن على أكمل وجه إلاّ أنه مغيّب تماما في حياة الأمة واقعا وفكرا، حيث أن "كثيرا من مسلمي العصر الحاضر جمعوا شعب الإيمان في خليط منكر. كبّروا فيه الصغير، وصغّروا الكبير وقدّموا المتأخر، وأخّروا المتقدّم، وحذفوا شعبا ذات بال واثبتوا محدثات أخرى ما أنزل الله بها من سلطان"[5]. فالناظر إلى مجتمعاتنا يجد اختلالا كبيرا في ميزان الأولويات وفوضى عارمة في تحديد نسب الأمور وضبطها. فمن إهمال كبير لفروض الكفاية المتعلّقة بمجموع الأمة، كالتفوّق العلمي والصناعي والحربي إلى إهمال بعض الفرائض العينيّة وإعطائها مرتبة دون قيمتها كالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. ومن اهتمام ببعض الأركان أكثر من بعض كالاهتمام بالصوم أكثر من الصلاة، وبالصلاة أكثر من الزكاة مع أن الكلّ من أركان الإسلام، إلى الاهتمام ببعض النوافل أكثر من الاهتمام بالفرائض كالعناية بالأذكار، والتسابيح، والأوراد، مع ترك برّ الوالدين والإحسان إلى الجار

---

(1) المصدر نفسه، ص 73.

(2) المصدر نفسه، ص 74.

(3) من القدامى: أبو حامد الغزالي في "إحياء علوم الدين"، وابن تيمية في "مجموع فتاوي ابن تيمية". ومن المحدثين : الإمام محمد بن عبد الوهاب، جمال الدين الأفغاني ، محمد عبده ، حسن البنا، المودودي، سيد قطب، محمد المبارك، محمد الغزالي وغيرهم. أنظر : القرضاوي، يوسف، في فقه الأولويات، دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1420 هـ - 1999م، ص 239 وبعدها.

(4) المرجع نفسه، ص 5.

(5) الغزالي، محمد، مستقبل الإسلام خارج أرضه، كيف نفكر فيه، " سلسلة الوعي الإسلامي"، دار الكتب، الجزائر، د.ط، د.ت، ص 75.

والرحمة بالضعفاء، ومن اهتمام بفروع الأعمال وإهمال الأصول كالاهتمام بسنن الصلاة وآداب قراءة القرآن أكثر من أمور العقيدة وإخلاص الدين لله إلى الاشتغال بمحاربة المكروهات والشبهات أكثر من محاربة المحرّمات المنتشرة كالاشتغال بالقضايا الخلافية مثل: التصوير والغناء ونحوها. والغفلة عن الموبقات الدينية كالعرافة والسحر...الخ، والموبقات الاجتماعية كضياع الشورى، وغياب الحرية وحقوق الشعوب ...الخ[1].

وقد انتبه المبارك إلى خطورة هذه المسألة وبحث في قيمتها العملية في الإسلام وفي أسباب ونتائج اختلالها بعد أن أطلق عليها اصطلاح "ضبط النسب" [2].

فهو يرى أن الإسلام جعل لكل قيمة من قيّم الحياة موضعا في نظامها، ونسبة محدودة لا تتجاوزها حتى لا تطغى قيمة على أخرى. وأيّ تغيّر في هذه النسب هو إخلال بالتوازن الذي أقامه الإسلام بين قيّم الحياة. فهذا التغيير " كتغيير النسب في أجزاء الدواء فقد يؤدى إلى إفساده وتغيير صفاته وخصائصه، وربّما انقلب إلى مادة ضارّة أو سامّة "[3].

وإذا كان الإسلام كما يرى قد دعا إلى العبادة والإنفاق والكسب والجهاد والتمتّع بالملذات المشروعة فإنّه بالمقابل خصّ كل واحد منها بنصيب محدود من حيث الأهمية والأولوية، يقول: " ولو غيّرنا هذه النسب فقلّلنا قيمة الجهاد و زدنا في نصيب العبادة وانتقصنا من حظّ المال كسبا أو إنفاقا وغالينا في الملذات أو ألغيناها لخرجنا من ذلك بنظام يخالف في حقيقته وفي روحه نظام الإسلام ..."[4].

وتدرك هذه النسب في رأيه من خلال قرائن الكلام التي تكون مصاحبة للنصّ قرآنا وسنة[5].

- فالأمور المطلوب فعلها ليست كلّها في مرتبة واحدة، فهناك ما هو مطلوب من باب الآداب كالاستئذان في دخول الأولاد على الآباء، وهناك ما هو مطلوب من باب الإلزام والوجوب كالجهاد في سبيل الله، وهناك ما طلب الشارع فعله وأكّد عليه وكرّر ذكره وهو ليس كالذي طلبه ولم يؤكّد عليه أو يكرّر ذكره في المرتبة.

---

(1) القرضاوي، يوسف، مرجع سابق، ص 23 –25.
(2) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 25.
(3) المصدر نفسه، ص 25.
(4) المصدر نفسه، ص 25.
(5) وهو ما فصّل في بيانه علماء أصول الفقه عند تناولهم للحكم الشرعي، من حيث كونه يفيد الوجوب أو التحريم أو الكراهة أو الندب أو الإباحة. إلا أن المبارك يشير أيضا إلى وجود قرائن تمكننا من معرفة مرتبة الفعل بين المحرمات إن كان محرما، وبين المباحات إن كان مباحا...الخ.

- والأمور المنهيّ عن فعلها ليست أيضا كلّها في مرتبة واحدة، فهناك ما نهى عنه الشارع واقترن نهيه عنه بالتهديد كالرّبا، في قوله تعالى:" ... فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ..."[1]. أو بذكر العقوبة الشديدة في الآخرة جزاء للفعل كالتولّي يوم الزحف في قوله تعالى: "... فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ"[2]. كما أن هناك من الأعمال ماجاء النهي عنها مجرّدا من هذا و ذاك وإن كانت في ذاتها حرام ومنهي عن فعلها[3].

وهو الأمر الذي يرى المبارك أن علماء الإسلام الأوائل قد انتبهوا له وحرصوا على بيانه يقول: " وقد انتبه فقهاؤنا المتقدّمون إلى هذه الفكرة فكرة النسب، فجعلوا ما يطلب من المسلم من الفرائض وغيرها متفاوتة في قوّة طلبها، كما جعلوا الممنوعات المحرّمات مختلفة كذلك في درجة منعها أو حرمتها، فليس سواء في الإثم ترك المجاهد المرابط في صفّ الجهاد مكانه وفسحه المجال لدخول العدو، وشرب الخمر أو أكل لحم الخنزير مع أن كلا الأمرين حرام "[4].

وهكذا يرى المبارك أن النظرة الشمولية في الإسلام، والاهتمام الواجب إعطاؤه لإبراز الصورة الحيوية الكاملة للإسلام لا يلغي الاهتمام بالجزئيات، ومعرفة مواقعها لأنّ الكلّ إنّما يبنى بهذه الأجزاء ويكتمل، يقول: " لقد أدرك الصحابة خاصة والجيل الأول من المسلمين عامة الإسلام بجميع أجزائه مع إدراكهم لموقع كل جزء منه، ودرجة أهميته وموقعه من الأجزاء الأخرى وذلك من فقه الدين الذي أشار إليه النبي العظيم صلوات الله عليه في قوله : "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين"[5]"[6].

ويرى أن هذه الفكرة الأصيلة والحساسة في الإسلام قد أصابها الاختلال، وأضاعها المسلمون المتأخرون من فهمهم، فكبّروا الصغير وصغّروا الكبير ورفعوا وخفّضوا، ممّا جعل صورة الإسلام - كما يرى - متغيّرة متبدّلة وإن كانت لها ملامح من الصورة الصحيحة[7].

---

(1) البقرة، 279.
(2) الأنفال، 16.
(3) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 68 – 69.
(4) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 66.
(5) البخاري، مصدر سابق، ، ج1، ص 27، كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين. رواه عن معاوية بن أبي سفيان – رضي الله عنه–
(6) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 70.
(7) المصدر نفسه، ص 70.

وترجع في رأيه أسباب هذا الاختلال إلى غياب النظرة الكلّية والإدراك الشامل للإسلام[1]. فمن لا يدرك البناء كاملا لا يمكن أن يتصوّر موقع أجزائه وعلّوها وانخفاضها وحجمها. وهو الخلل الذي يصفه بقوله: " و تلك مصيبة كبرى أصابت المسلمين في تفكيرهم وفي فهمهم، ولا سيما حين يقع فيها العلماء والدعاة إلى الإسلام "[2].

جـ- اختلال الواقعية :

لاشك أن الله عزّ وجل عندما ارتضى لنا الإسلام دينا إنّما أراد لنا أن نترقىّ من خلال هذا الدين وأن نرقيّ واقعنا به عن طريق إخضاعه لفلسفة هذا الدين وأحكامه ليكون بيئة صالحة لممارسة التدّين الصحيح.

والواقعية التي نقصدها في هذا المقام هي واقعية صياغة الشريعة التي تعني: " نظم الأحكام الدينية نظما يتكونّ منه نسق مخصوص، يقدّر لمعالجة وضع واقعي من أوضاع المسلمين فتراعى فيه خصوصياته وملابساته بحيث يكون ذلك النسق منصبّا على ذلك الوضع بذاته "[3].

فقد جاءت أحكام الإسلام أحكاما واقعية من جهة انسجامها مع واقع الحياة وقابليتها للتطبيق، ومن جهة احتوائها للواقع بكلّ تفاصيله ونوازله في رفعة وعلوّ. ومن هنا كان أئمة الفقه الإسلامي في صياغتهم للأحكام الشرعية "لا يتعاملون مع النصوص فحسب ليستخرجوا من تلك النصوص التي تتناول أجناس الأفعال بصفة مجرّدة أحكاما تقوم على التجريد المطلق ( ) بل إن الأحداث الواقعة كانت عنصرا أساسا في صياغة الأحكام الشرعية بمراعاة ظروفها وملابساتها، والتبصّر بأسبابها وعللها..."[4].

ولعلّ من أبرز مظاهر الواقعية في الفكر التشريعي الإسلامي تعدّد المدارس الفقهية، حيث نشأت في حدود القرون الثلاثة الأولى فقط تسع عشر مدرسة، ورغم أن هذا التعدّد والاختلاف يردّ غالبا إلى الاختلاف في فهم النصوص فحسب، إلاّ أن شطرا كبيرا منه كان عائدا إلى اختلاف الأوضاع المحلّية

---

(1) المصدر السابق، ص 68.
(2) المصدر نفسه، ص 71.
(3) النجار، عبد المجيد، في فقه التدين فهما وتنزيلا، ج2، ص71.
(4) النجار، عبد المجيد، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص 169.

والعادات والتقاليد التي تميّز البيئة التي نشأ فيها الفقيه المؤسّس للمدرسة إن كان ذلك على مستوى المكان أو على مستوى الزمان[1].

كما أن من أهم مظاهر الواقعية في التشريع الإسلامي اعتبار العرف[2] مصدرا من مصادر التشريع الإسلامي عند أغلب أئمة الفقه إذا كان لا يخالف نصّا شرعيا صريحا.

غير أن هذه الواقعية التي طبعت الفقه الإسلامي لعهود بطابع الجدّة والفاعلية لم تدم طويلا " بل سرعان ما بدأت عوامل الخلل تدبّ فيه، كمّا بدأت تدبّ في الحياة الإسلامية عموما، وبدأ يفقد من واقعيته تلك بقدر ما فقد المجتمع الإسلامي من عوامل الفعالية ومظاهر الصّحة والسلامة "[3].

وهو ما يعتبره المبارك أحد أسباب الركود والجمود والانحسار التي منيت بها حركة الإبداع الإسلامي خاصة مع مطلع القرن التاسع وما بعده[4]. يقول عن ذلك: " و انتقل الفكر الفقهي الرائع المبدع الذي حلّق في عهد الصحابة الذين استطاعوا أن يحلّوا المشكلات التي واجهتهم في العالم الذي اتسعت رقعته بالدعوة والفتوحات، وفي عهد تلاميذهم التابعين، ثم في عهد الاجتهاد والإبداع، عهد الأئمة المجتهدين الذين لا يكاد يحصى عددهم، ثمّ في عهد مؤلّفيّ الموسوعات الفقهية الكبيرة ( ) انتقل الفكر الفقهي من هذه المستويات العالية إلى مستوى المتن المكثّفة المعقّدة التي قلّما تستوعب جميع أبواب الفقه "[5].

وهي الظاهرة التي أدّت إلى جمود الحركة الفقهية وابتعادها عن واقع الحياة، يقول:" فوقفت الحركة الفقهية الرائعة وجمدت، ووقف الاجتهاد، وظهرت العصبيات المذهبية، ولم يعد الفكر الفقهي قادرا على حلّ المشكلات الطارئة ..."[6].

ويذكر المبارك أسبابا أدّت إلى هذه الصورة الجامدة البعيدة عن مشكلات الحياة وواقعها للفقه الإسلامي نختصرها فيما يلي:

---

(1) المصدر نفسه، ص 170.

(2) العرف هو: "عادة جمهور قوم في قول أو فعل أو ما تعوّده الناس، واستقامت عليه أمورهم". محمدة، محمّد، مختصر أصول الفقه الإسلامي، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، د.ط، د.ت، ص288.

(3) النجار، عبد المجيد، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص 171.

(4) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 58.

(5) المصدر نفسه، ص 60.

(6) المصدر نفسه، ص 61.

1- اهتمام الفقهاء بالفروع والجزئيات وبعضها افتراضي خيالي غير واقعي اكثر من اهتمامهم بمقاصد الشريعة وأهداف الإسلام.

2- اهتمام فقهاء كل مذهب بالأحكام التي استخرجها إمامهم وأتباعه أكثر من اهتمامهم بأدلّتها الأصلية من الكتاب والسنة.

3- اقتصار أهل كل مذهب على النظر إلى الإسلام من خلال مذهبهم حتى كان مذهبهم في اعتبارهم العملي هو الإسلام.

4- التمسّك بجزئيات المذهب في العصور المتأخّرة، وإغفال الكليّات والمبادئ العامة الماثلة في الشريعة أو إغفالها. وإهمال العودة إلى أدلة الكتاب والسنة[1].

وهو ما لخّصه في مقام آخر بقوله: " وأصبح بين الفقيه في كلّ عصر وبين القرآن والسنة مصدري الإسلام الأساسيين طبقة كثيفة من النصوص ( ) فهبط الفقه الإسلامي عن مستواه الرفيع إلى نوع من النصوصية الضيّقة والشكلية الجامدة. وأصبحت الخلافات الجزئية والاجتهادات الفرعية أساسا لعصبيات مذهبية فرّقت جمع المسلمين، وحجبتهم عن النظر العميق إلى جوهر الأشياء وإلى القضايا الرئيسية والمشكلات الكبرى في الحياة "[2].

وهو الأمر الذي يرى المبارك أن العلماء في العصر الحديث قد بدأوا يتحرّرون منه بظهور نهضة فقهية أساسها العودة إلى الكتاب والسنة، ومعرفة الأدلة، ومختلف الآراء في المسائل الفقهية في شكل تخصّصات جديدة[3]، " كالفقه المقارن "، " وفقه الكتاب والسنة ". وهو ما اعتبره الطريق إلى إحياء الفقه الإسلامي المعتمد على أدلة الكتاب والسنة لا على آراء شخص أو مذهب[4].

هذه المظاهر وغيرها من انحراف في التصوّر ، وتشويه في المفاهيم، واختلال في المنهج في تراثنا الفكري الإسلامي هي بالتأكيد صورة من صوّر الوهن في العلاقة بين الفكر والوحي، وضعف في الارتباط بين العقل البشري والهدي الربّاني. فما هي أسباب هذه الأزمة وهذا التشويه ؟

---

(1) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 76 – 77.

(2) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 39.

(3) من بين التخصّصات الجديدة التي برزت في المؤلفات الفقهية الحديثة: التخصّص في بعض فروع الفقه، كالفقه الجنائي – الأحوال الشخصية – فقه المعاملات المالية – الفقه السياسي. كل ذلك بأسلوب يساير العصر ولغته. انظر: طعيمات، هاني، "نشأة العلوم الشرعية وتطوّرها وعلاقتها بالوحي"، بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، ج1، ص 255.

(4) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 77.

ثانيا / أسباب الأزمة :

تعتبر بداية القرن الخامس الهجري بداية انحراف مسار الفكر الإسلامي، واختلال الرؤية المنهجية الإسلامية الشاملة، وانحرافها بنسب مختلفة بعد ذلك عن روح الوحي ومقاصده وهديه عبر مراحل مختلفة أوصلت الحضارة الإسلامية في القرن الحادي عشر وما بعده إلى حالة من الركود والانحطاط والضعف، وانحسار العطاء الفكري، والإبداع العقلي في مختلف مجالات العلم والمعرفة، وهو ما ذهب إلى تأكيده محمد المبارك من خلال تحديده لأهم المراحل التي مرّ بها الفكر الإسلامي التراثي، والتي أوضح أنّها ثلاثة:

1- مرحلة البناء والإبداع في القرون الأربعة الأولى للهجرة.
2- مرحلة الموسوعات الكبرى ، وروائع الإبداع الفكري ما بين القرنين السابع والتاسع الهجري.
3- مرحلة الركود والجمود والانحسار التي بدت بوادرها في القرنين التاسع والعاشر، واتضحت بجلاء في القرن الحادي عشر وما بعده[1].

وترتبط حالة الوهن الفكري التي أصابت التراث الإسلامي في رأي المبارك بانحراف العقل المسلم عن روح الوحي ومضامينه والابتعاد عن الفهم الصحيح للكتاب والسنة، والتي كان من أهم أسبابها ما يلي :

1- الاتّصال الذي حصل بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى، كالثقافة اليونانية، والتراث الفارسي، وغيرها من الثقافات، التي سبقت الإسلام[2]، وقد حدث هذا الاتّصال من طريقين:

- الأولى: تدفّق العديد من الأمم والشعوب المختلفة إلى الإسلام حاملة معها ثقافاتها الذاتية المرتبطة في عمقها بمفاهيم دينية وأبعاد عقدية من غير أن " تتمكّن الأمّة من مواكبة الموقف وتطوير الوسائل التربوية اللاّزمة لإنضاج تلك الأمم والشعوب والقبائل، وإعادة تربية ناشئتها على فكر الإسلام، وغاياته، ومقاصده، وقيمّة، وموازينه وتخليصها من كل ما علق بها من جاهليات"[3]. ممّا أدّى إلى تسرّب عدة مفاهيم غريبة عن الهدي القرآني في عمق المجتمع

---

[1] المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص58.
[2] المبارك، محمد، ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد، ص46 / الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 60، وص 93.
[3] أبو سليمان، عبد الحميد، مرجع سابق،ص 92.

الإسلامي، كالغلو في الزهد أو ما يسمّيه المبارك: (الزهد الأعجمي)[1]، يقول محمد الغزالي: "إن تسرّب البدع والأفكار الأجنبية في الزهد وغير الزهد جاء من دخول الجماهير الهائلة من النصارى، والمجوس، والبوذيين، وغير هؤلاء وأولئك في الإسلام، واستصحابهم بعض المواريث والعادات التي قلّما يتخلّص أصحابها منها إلاّ بعد أمد يطول أو يقصر... ولا تنتظرنّ من جيل دخل في الإسلام، وكان من قبل بوذيا أو نصرانيا أن يتجرّد تجرّدا تاما من تصوّراته الأولى في الفروع التي تتمثّل وجوه النظر ومختلف الوجهات"[2].

- أمّا الثانية فهي حركة الترجمة التي شهدت أوجها في العصر العباسي على يد الخليفة المأمون بن هارون الرشيد(ت 218 هـ)[3]، والتي كان من أسباب ظهورها الأساسية حاجة المفكرين المسلمين إلى التعرّف على التراث اليوناني وغيره للتمكّن من علوم المنطق والجدل والبرهان، والتي كانت أساس الحجج العقلية المدعّمة التي يسوقها بعض المعارضين للإسلام لإبطال أصوله وعقائده في أثناء المناظرات التي نشطت في العصر العباسي بين رجال الإسلام وأصحاب الملل الأخرى[4].

هذه الحركة وإن كانت قد قدّمت خدمات كثيرة للفكر الإسلامي آنذاك حيث أطلعتهم على جوانب مهمة من العلم والمعرفة، كالحساب والطب والهندسة والكيمياء والعلوم الحربية[5]. إلاّ أنّها في المقابل كما يرى المبارك قد أثّرت على انسجام منظومة القيّم والمفاهيم القرآنية الخالصة المنبثقة من خصوصية التصوّر الإسلامي، ورؤيته العقدية بفعل تأثّر العقل المسلم بمضامين ومناهج الثقافة الوافدة، يقول: " لقد ضيّقت مفاهيم الإسلام الأصيلة، واختلّت القيّم والموازين، واختلفت النسب التي أقامها بين نواحي الحياة من عبادة وعمل وتهذيب للنفس، وتحصيل للعلم وكسب للعيش، وإنفاق للمال، وجهاد في سبيل إقامة العدل بين النّاس، فغلبت على المسلمين جدلية اليونان في العقيدة، وصوفية الأعاجم، والانعزالية والتواكل والكسل ( ) وشكلية المناطقة في الفقه..."[6]. وهي الصورة التي تلخّص مظاهر التشويه والانحراف في تراث المسلمين والتي سنأتي على بيانها في مقام لاحق.

---

(1) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص38.
(2) الغزالي، محمد، دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، دار الكتب الإسلامية، مصر، ط5، 1408 هـ - 1988م، ص 175.
(3) علي، عصام الدين محمد، بوالكير الثقافة الإسلامية وحركة النقل والترجمة، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، د.ط، 1986م، ص 10.
(4) المرجع نفسه، ص 34.
(5) المرجع نفسه، ص 35.
(6) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 39.

2- ظهور ما أسماه المبارك (الفهم الأعجمي للقرآن)[1]، ويعني به عجز الكثيرين ممّن دخلوا الإسلام من غير العرب عن فهم القرآن فهما عربيا صحيحا ممّا تسبّب في ظهور مذاهب منحرفة وتأويلات باطلة أخرجته عن نهجه القويم. وكذا ضعف اللغة عند العرب أنفسهم بفعل اندماجهم بغيرهم من الأمم.

- فالقرآن الكريم - كما يرى - عربي في لغته وطريقة خطابه، ولذلك يكون الاعتماد في فهمه على لغة العرب وعلى طريقتهم في أداء المعاني في كتاباتهم، ومجازاتهم، وإشاراتهم، وقصصهم وأمثالهم[2]. ويذهب إلى اعتبار معرفة عادات العرب وبيئتهم التي كانوا يعيشون فيها ضرورية أيضا في تفسير القرآن وفهم الكثير عن آياته، ذلك أن عاداتهم وأحكامهم قبل الإسلام بعضها أقرّه القرآن وبعضها الآخر أبطله ونهى عنه[3].

فاللغة العربية في رأيه كيان خاص من التراكيب والتعابير والصوّر والتشابيه، والمجاز، والمقاصد تختلف عن غيرها من اللّغات[4]، ذلك أن "عقلية الشعوب في مفردات لغتها"[5] كما يقول، ولهذا دعا إلى الاهتمام بها وتنشئة الأجيال على حسن استعمالها والدقة في اختيار ألفاظها لأن ذلك سبيل من سبل تطوير الفكر والبحث العلمي، فلا يمكن في رأيه أن تكون اللّغة التي ابتعدت عن الدقة، واتصفت بالعموم والإبهام والغموض كما حدث للّغة العربية في عصور الانحطاط أداة للتعبير عن الفكر العلمي الدقيق، إذ لابدّ من التقابل في الخصائص بين التعبير والتفكير[6].

3- ترك الاجتهاد وإتّباع التقليد :

الاجتهاد عند الأصوليّين معناه "بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط"[7]، وهو بذلك يرتبط أساسا في منظومتنا الفكرية بالتشريع الإسلامي، ذلك أنه القاعدة التي تأسّس عليها علم أصول الفقه، وإن كان في جوهره شاملا، محيطا بمختلف نواحي الحياة وأبعادها الفكرية والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والتربوية وغيرها[8].

---

(1) المبارك، محمد، دراسة أدبية لنصوص من القرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط4، 1392هـ - 1973م ، ص 115.
(2) المصدر نفسه، ص 119.
(3) المصدر نفسه، ص 122.
(4) المصدر نفسه، ص 121.
(5) المبارك، محمد، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط7، 1401 هـ - 1981م، ص 162.
(6) المصدر نفسه، ص 317.
(7) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق: أبو مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط6، 1415 هـ - 1995م، ص417.
(8) الميلاد، زكي، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، دار الصفوة، بيروت، لبنان، ط1، 1415 هـ - 1994 م، ص 69.

فالاجتهاد في معناه العام وجه من وجوه حرية الرأي في الإسلام[1]. وقد مثّل معتركا حقيقيا في عصور الإسلام الأولى، ازدهرت في رحابه الحياة الفكرية والعلمية للأمة ازدهارا كبيرا، فأنسجم الفكر مع الواقع وتصالح الدين مع الدنيا، فكان بحق "الوجه الحركي للدين الإسلامي، ذلك الوجه الذي يقوم فيه العقل باسم الدين وإشرافه بنشاط مستديم يقبس فيه من مبادئه السرمدية وأصوله الثابتة ما يهيئ به حلولا يمدّ بها الإنسان في أطراف المكان، وأطراف الزمان حينما تتناقض حياته مع الظروف المحيطة"[2].

وقد كان من ثمرة الاجتهاد تلك المذاهب الفقهية العديدة كمّا وكيفا، والمختلفة في فروعها كما في بعض الأصول، كدلالة على مرونة الإسلام وقابليته لاحتواء تغيّرات المكان والزمان. غير أنّ ما حدث في العصور المتأخرة من فوضى في التشريع والاجتهاد واعتلاء علماء فقدوا شروط المجتهد منابر الفتوى والرأي، جعل الفقهاء وخاصة منهم أهل السنة يعلنون سدّ هذا الباب وغلقه[3]، وهو ما كان بمثابة إعلان وفاة للعقل المسلم[4]، وقرونا طويلة من الجمود والانحسار والتبلّد العقلي.

ويرى المبارك أن هذا الغلق قد تسبّب في هوّة عميقة بين الوحي والواقع، إذ فقدت الحياة الاجتماعية التشريع الذي كان يقوم أساسا على العدل والرحمة لتفاعله مع روح القرآن ومقاصده السامية، لا من خلال نصوص جامدة لا ينظر إلاّ إلى ظاهرها وشكلها، مهما كانت نتائج تطبيقها ولو خالفت روح الشريعة ومقاصدها[5].

ويربط المبارك بين ترك الاجتهاد الذي كان يمثّل قمّة الإبداع العلمي الذي عرف به المسلمون في القرون الأولى للإسلام وبين ظهور التقليد الذي لا شكّ يمثّل مرحلة "العقل الطفولي، القادر على الحفظ، وشحن الذاكرة منه على التفكير، والتحليل، والنظر، والاجتهاد"[6]، فكلاهما كما يرى أدّى إلى ما ورثناه من أزمة فكرية، واجتماعية تمثّلت خاصّة في ركود الحركة العلمية بسبب سيادة الجمود والجهل بالأدلة من الكتاب والسنة، وترك مراجعتها لحلّ المشكلات، وتقاعس الخاصّة من العلماء عن تحصيل درجة الاجتهاد[7]، وفي هبوط الفقه الإسلامي عن المستوى الرفيع إلى نصوصية ضيّقة وشكلية جامدة، حتى أصبحت الخلافات الجزئية والاجتهادات الفرعية أساسا لعصبيات مذهبية فرّقت جمع المسلمين، وحالت

---

(1) مكرم، عبد العال سالم، الفكر الإسلامي بين العقل والوحي، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1402هـ - 1982م، ص68.
(2) النجار، عبد المجيد، العقل والسلوك في البنية الإسلامية، ص44.
(3) مكرم، عبد العال سالم، مرجع سابق، ص 74
(4) حسنة، عمر عبيد، في النهوض الحضاري، بصائر وبشائر، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ - 1996م، ص 90
(5) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص38
(6) حسنة، عمر عبيد، في النهوض الحضاري، بصائر وبشائر، ص91
(7) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص18

بينهم وبين النظر إلى القضايا الرئيسية والمشكلات الكبرى في الحياة، فأضعفت شعورهم بوحدة العالم الإسلامي ووحدة قضاياه[1].

من هنا جاءت دعوة المبارك كغيره من الدعاة والمفكرين المعاصرين- إلى إعادة تفعيل آلية الاجتهاد وإعادة وصل العقل بالوحي والواقع[2].

تلك كانت أهم الأسباب التي أدّت إلى حدوث الشرخ في البنية الفكرية التراثية، وتسبّبت في انحراف مساره عن الخط القرآني، وأدّت بالتالي إلى ضعف الممارسة الدينية في حياة المسلمين، وابتعاد سلوكهم عن قيّم الإسلام وضوابطه.

وكخلاصة نقول إن المبارك كان من بين المخلصين الذين أكّدوا على ضرورة كشف مظاهر التشويه التي لحقت بتراث الأمة الفكري خاصة في جوانبه المتعلّقة بفهم الإسلام ومنهج التعامل مع رسالته ومعطياته. وقد كان في ذلك شديد الإلحاح نظريًا وتطبيقيًا إلحاح مخلص لدينه وأمته، ومجاهد في سبيل نهضتها وعودتها إلى ظلال الإسلامية الصافية النقيّة المحرّرة من كل الرؤى الهجينة والأفكار الدخيلة. وهو في سبيل ذلك أيضا دعا إلى إعادة صياغة الإسلام الصياغة الذاتية التي تعيد له رونقه وجماله وإقناعه بين المذاهب والأديان المختلفة. وهي الدعوة التي سنبحثها في المبحث القادم إن شاء الله.

---

[1] المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 39.

[2] المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط5، 1400هـ - 1980م ص 77.

المبحث الثالث

تجديد صياغة الإسلام

عند المبارك

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أوّلا / ضبط المصطلحات :

1-مفهوم التجديد :

التجديد في اللّغة تتمحور دلالته حول معنيين:

الأوّل : معنى إعادة القديم إلى أصله، وتخليصه من تشويه أصاب جوهره أو شكله.

والثاني : معنى استحداث أمر أو شيء لا عهد للناس به من قبل.

والمعنيين يلخّصها ما جاء في لسان العرب: " الجدّة: نقيض البلى ( ) والجديد ما لا عهد لك به"[1].

أمّا في الاصطلاح فقد اختلف العلماء في تحديد المفهوم، إذ ليس هناك ما يمكن اعتباره مفهوما موحّدا أو تعريفا دقيقا يمكن أن يجتمع عليه الجميع.

فقد عرّفه بعضهم تعريفا مقاربا للدّلالة اللّغوية، كجمال سلطان في كتابه " تجديد الفكر الإسلامي" يقول: " إن التجديد - في مجال الفكر أو في مجال الأشياء على السواء - هو أن تعيد الفكرة أو الشيء الذي بلي أو قدم أو تراكمت عليه من السّمات، والمظاهر ما طمس جوهره، أن تعيده إلى حاله الأولى يوم كان أوّل مرّة. فتجديد الشيء أن تعيده "جديدا" وكذلك الفكر وكذلك أيضا الدين "[2].

في حين ذهب البعض إلى وضع تعريف يجعل من المصطلح تعبيرا عن نهضة شاملة تقوم على تطهير الإسلام، و تهدف إلى أن تكون حركة وعي تضيء بنورها الآفاق، يقول أبو الأعلى المودودي: "التجديد في الحقيقة عبارة عن تطهير الإسلام من أدناس الجاهلية، وجلاء ديباجته حتى يشرق كالشمس ليس دونها غمام"[3].

ويربط البعض بين مفهوم التجديد وظاهرة التجدّد في الفكر الإسلامي، فإذا كان التجدّد هو ما يطرأ على الفكر من تحوّلات، ومتغيّرات نتيجة تفاعلات بين الفكر والمجتمع، وهذه المتغيّرات تفتقد

---

(1) ابن منظور، مصدر سابق، مج1، ص 562 - 563.

(2) سلطان، جمال، تجديد الفكر الإسلامي، دار الوطن، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412 هـ ، ص13. (نقلا عن: الميلاد، زكي، مرجع سابق، ص 45).

(3) المودودي، أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، د.ط، د.ت، ص 16.

المنهجية والتخطيط، وقد تكون في صواب وقد تكون في خطأ "[1]. فإن التجديد الذي يقابل هذا التجدّد يفترض " أن يكون أشبه بمنهجية واضحة المقاصد في إصلاح الفكر تمهيدا لإصلاح المجتمع "[2].

وعلى أساس أن التجديد حركة واعية في وجه مظاهر التجدّد والمخالفة لروح الأصول وثوابتها جاء تعريف محمّد المبارك للمصطلح، فهو عنده يتم " بردّ الدخيل، وتصحيح الأفكار، وتقويم الاعوجاج، وإعادة العقائد والمفاهيم إلى أصلها من الكتاب والسنة "[3]. وإلى معنى مطابق يشير حسن الترابي، يقول: " ... فالتجديد ينبغي أن يكون عودة إلى الأصول "[4].

فالتجديد إذن في اصطلاح الفكر الإسلامي انتفاضة فكريّة في وجه كل القيّم والمبادئ والعقائد الطارئة على قيّمنا، ومبادئنا، وعقائدنا الثّابتة المتأصّلة في مفردات الوحي كتابا وسنة، والأمر الذي يمكن أن ينسب إلى التجدّد في هذه العملية هو " اتخاذ بعض أشكال جديدة للتعبير الأتم عن قيّم الدين الثابتة من خلال ما يجسدها من واقع الحياة الدينية المستأنفة ..."[5].

وهو ما قصدناه من إدراجنا للمصطلح في هذا المبحث، إذ المقصود بحث ما دعا إليه المبارك من شكل جديد في صياغة الإسلام يختلف عن الشكل المشوّه الذي انتهى إليه الفكر الإسلامي في عصور الانحطاط مع المحافظة والثّبات على القيّم والمبادئ، والمفاهيم الدينية التي جاء بها الوحي المعصوم.

2- مفهوم الصيّاغة :

الصيّاغة في اللّغة من مصدر الصَّوْغُ، جاء في لسان العرب: " الصَّوْغُ: مصدر صاغ الشيء يَصُوغُهُ صَوْغًا وصِيَاغَةً وصُغْتُهُ أَصُوغُهُ صِيَاغَةً وصِيغَةً ..."[6]. والصَّوْغُ يدلّ على وضع الكلام وترتيبه، يقال: " صَاغَ شِعْرًا و كلامًا أي وضَعَهُ ورتَّبَهُ "[7].

---

(1) الميلاد، زكي، مرجع سابق، ص 62.
(2) المرجع نفسه، ص 62.
(3) المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 92.
(4) الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، د.ط، د.ت، ص 13.
(5) الترابي، حسن، الدين والتجديد، دار الراية، تونس، د.ط، د.ت، ص 19.
(6) ابن منظور، مصدر سابق، مج4، ص 2567.
(7) المصدر نفسه، مج4، ص 2567.

والمقصود من صياغة الإسلام هو: " إعداد التعاليم الدينية في هديها المطلق لتكون مشروعا مقدّرا على قدر الواقع الزمني، الذي يراد إصلاحه، بحيث يكون مؤسّسا على الهدي الديني، ومعتبرا فيه خصائص الواقع، حتى يكون قابلا للتنزّل عليه، والفعل الإيجابي فيه"[1].

فالصياغة هنا لا تعني مجرّد تأليف وكتابة آلية لفكرة أو مبدأ أو قيمة مجرّدة، وإنّما الغرض منها أن تكون ترتيبا واندماجا بين القيّم الإلهية، والنفس البشرية، والواقع الفكري، بحيث تكون القيّم روحا وضميرا، منطلقا وغاية في هذه الصياغة.

ثانيا/ مبرّرات الدعوة إلى تجديد صياغة الإسلام عند المبارك :

لا شكّ أن إعادة صياغة الإسلام صياغة معاصرة، تلغي حالة التشويه الموروثة وتتلاءم مع معطيات المرحلة الجديدة هو مضمون الحركة التجديدية المعاصرة المتنامية في ضمير الأمة ودراساتها. ولا شكّ أن هذه الحركة تنطلق من مبرّرات واضحة تفرض اتّجاها جديدا وروحا جديدة في فهم الإسلام وعرضه على النّاس.

والمبارك بصفته أحد أقطاب هذه الحركة حدّد مبررات لهذه الدعوة، منها التاريخي، ومنها الواقعي، ومنها الفكري، ومنها التربوي والإنساني، وهو ما سنوضّحه فيما يلي:

1-المبرّرات التاريخية :

ليس الإسلام دعوة جديدة، تفتقر صياغته إلى روح التجربة، ولكنّه حالة تاريخية امتزجت فيها المبادئ المعصومة بعقول النّاس، فغاصت في العطاء والإبداع، وانطبعت فيها صورة للإسلام جميلة، نقية، تنبع بالفاعلية والإيجابية.

غير أن هذه الصورة التي انكسرت في وجهها كل التحدّيات على امتداد القرون الأولى للإسلام لم تسلم من التشويه، ولم تبرأ من الدخيل العليل الذي غيّر ذاتيتها، وشوّه معالمها. وبالرغم من دعوات الإصلاح، وحركات التجديد التي لم تعدم في كل العصور حتى أكثرها انحطاطا وظلامية إلاّ أن التغيير لم يكن شاملا، ولم يحدث النقلة الفاعلة.

---

[1] النجار، عبد المجيد، فقه التديّن فهما وتنزيلا، ج1، ص 40.

إن هذا الموكب التاريخي للإسلام، يقسّمه المبارك إلى مرحلتين رئيسيتين :

الأولى : مرحلة ازدهار، وامتداد، وقوّة استمرت متصاعدة أربعة قرون، ثمّ احتفظت بقوّتها عدة قرون أخرى. وأهم ما ميّز هذه المرحلة، قوة الإيمان، والوعي العميق،وازدهار العلوم الدينية واللّغوية، والطبيعية، والرياضية، والنشاط الاقتصادي، وكثرة الفتوحات، والتحرّر من الاستبداد، و الظلم مع قوّة الدولة، وارتفاع مستواها و مؤسساتها الحضارية.

الثانية : مرحلة خسارة وضعف وصمود بعد القرن التاسع الهجري بوجه خاص ويغلب على هذه المرحلة[1] الركود العلمي، وغلبة النقل والتقليد، وفقدان الإبداع وتفوّق العلوم الرياضية والطبيعية، وركود الحركة الاقتصادية، والاهتمام بالجزئيات تفكيرا وعملا، بدلا من الاهتمام بأهداف الإسلام العامة ومقاصده وكليّاته. كما يغلب عليها الاستسلام والسلبية[2].

وممّا لا شكّ فيه أن تركة هذه المرحلة الثقيلة قد أسهمت وإلى حدّ كبير في ركود الواقع الإسلامي المعاصر، وتكبيله بقيود الانهزامية، والاتكالية، والسلبية في الحياة. وهو ما يعتبره المبارك مبرّرا كافيا لإعادة صياغة الإسلام، يقول: " إن هذا العمل نفسه – صياغة الإسلام صياغة جديدة في نظام عقائدي كامل – سيؤدّي رأسا إلى تصحيح ما حدث في العصور السابقة من انحراف وتشويه وتبديل في النسب والأولويات ..."[3].

2- المبرّرات الواقعية :

يرى المبارك أن ما حدث من اتصال بين العالم الإسلامي المعاصر والعالم الغربي ممّثلا في حضارته التي حملها إلينا في القرنين الماضيين قد أدّى إلى سيادة الثقافة الغربية على عقول أجيال من المسلمين، واحتلالها لنفوسهم وعاداتهم لانبهارهم بقوّتها وآثارها الكبيرة في ميادين العلم والتمدّن، بصرف النظر عن أهدافها وأسسها، وشعورهم بالنقص أمام تفوّقها، وتقدّمها في ظلّ واقع إسلامي مريض، يشكو التخلّف، والجمود، و الغيبوبة الحضارية على كامل الأصعدة.

---

(1) سبق وبيّنا أهم مظاهر هذا الانحراف والتشويه في هذه المرحلة بالتفصيل في المبحث السابق .

(2) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث،إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، د.ط، د.ت، ص6.

(3) المصدر نفسه، ص 13.

غير أن أخطر ما في الأمر في رأيه اعتقاد هذه الأجيال أن هذه الحالة المرضية هي الإسلام ممّا جعل الكثيرين يتنكّرون له في المجال الفكري والسياسي بصفة خاصة، ويقبلون على مذاهب عقائدية أخرى غير الإسلام[1]، ليتخذوا منها دافعا للنهوض وأساسا لليقظة[2].

هذا الواقع في رأيه يفرض ضرورة ملّحة لإعادة صياغة الإسلام صياغة قويّة، قادرة على مواجهة تحدّيات هذه المذاهب، وإعادة أبناء الإسلام إلى دينهم وأمّتهم وقيّمهم.

وهي الفكرة التي يطرحها على رأس خطة لمواجهة ومعالجة هذا الغزو الفكري والعقائدي. يقول: " صياغة العقائد والمبادئ الإسلامية صياغة قوية مركّزة مستمدّة من الكتاب والسنة تتناسب في طَريقتها وأسلوبها مع البيئة الفكرية المعاصرة دون أيّ تغيير في المحتوى والمضمون لتقف هذه الصياغة أمام المذاهب العقائدية الحديثة، وعدم الاكتفاء مطلقا بكتب ألّفت لغير هذا العصر"[3].

3- المبّررات الفكرية :

من بين المبرّرات التي ساقها المبارك أيضا في خضم دعوته إلى إعادة صياغة الإسلام، مبرّر التشويه الذي أصاب الفكر الإسلامي، وبعض المفاهيم الإسلامية من خلال استلهام المفاهيم والقيّم الغربية، ونقلها إلى الواقع الإسلامي. بحجة أنّها لا تنافي الإسلام، بل هي روحه وقيمّه، والتي يرى أنّها تمّت عبر عمليتين رئيسيتين، يقول: " ألبست الأفكار الغربية أحيانا لباس الإسلام ليسهل مرورها، واجتيازها إلى المجتمع الإسلامي، وألبس الإسلام أحيانا أخرى لباس الأفكار الغربية ليسهل على العقول التي ألفت التفكير الغربي واتخذت أساليبه أن تستسيغه وتقبله، فكان فيها الصحيح الزائف، والأصيل الدخيل" [4].

وهما العمليتان اللّتان تمثّلان ما يسميه المبارك (مرحلة التلفيق والتبعية)[5]، أو(مرحلة التوفيق بين الإسلام والأفكار الغربية)[6].

---

(1) من المذاهب التي تبنّتها دوائر الفكر والسياسة في المجتمعات الإسلامية: الرأسمالية – الماركسية – الشيوعية – العلمانية – الديموقراطية وغيرها.

(2) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 99 – 100 / الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 45 – 46.

(3) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 123.

(4) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 15 – 16.

(5) المصدر نفسه، ص 18.

(6) المصدر نفسه، ص 15.

ويرى أن القائمين على العملية الأولى عملوا على نقل المسلمين إلى الفكر الغربي،[1] وكثيرا ما كان يساعدهم على ذلك بعض رجال الفكر والساسة من أهل الغرب، على عكس الفريق الثاني الذي انطلق بحسن نيّة ، وبدافع الإخلاص للإسلام والحرص على نشر دعوته، وتقريبه للعقول[2]. غير أن عملية التلفيق التي قام بها هؤلاء[3] بين أفكار غربية وأخرى إسلامية كانت سببا في انحراف الكثير من المفاهيم عن الرؤية الإسلامية، يقول: " وكان لهذه المرحلة فوائدها ومضارها، فكانت سبيلا للكشف عن كثير من جوانب عظمة الإسلام وجلاء حكمة أحكامه، كما كانت أحيانا طريقا للانحراف، والتعسّف في تأويل نصوصه، وإلباسه غير ثوبه وإقحام أفكار غريبة عليه"[4].

وهو الوضع الذي يستدعي في رأيه إعادة عرض الإسلام بكيفية جديدة، بعيدة عن منهج المقارنات والمقاربات، بل منطلقة من ذاتية الإسلام وأصوله، يقول: "إنّنا في عصر تلتقي فيه المذاهب والحضارات، ومثل هذه العصور تلتبس فيها المفاهيم، وتتشابك العقائد، وتتداخل المذاهب. وقد اعترى الإسلام في هذا العصر كما اعتراه في عصور سالفة غواش غطت في بعض الأحيان على بعض أفكاره، أو أدخلت عليه بعض الالتباس أو شوّهته بعض التشويه، لذلك كان من الضروري من أجل فهم الإسلام في صورته الصافية العودة من جهة إلى أصوله ومصادره الأصلية الأولى من الكتاب والسنة، وفهم الصدر الأوّل له، ومن جهة أخرى رفع الغشاوات التي غطّت عليه ومعرفة العوامل التي أثّرت في تغيير بعض مفاهيمه"[5].

ويقول عن تجربة الفكر الإسلامي في صياغة الإسلام الحديثة: "... نلاحظ أن الصياغات التي تحاول الاعتماد على الكتاب والسنة في العصر الحديث لا تخلو من التأثّر بإحدى النزعتين أو التيارين: تيار التقليد السائد في القرون الأخيرة أو تيار الفكر الغربي سواء أكان ذلك في المضمون الفكري أو في

---

(1) من أقطاب عملية التغريب في هذه المرحلة (نهاية القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين): علي عبد الرازق في كتابة (الإسلام وأصول الحكم)؛ سلامة موسى في كتابيه (ما هي النهضة، واليوم والغد)، قاسم أمين في كتابه (تحرير المرأة)، طه حسين في (مستقبل الثقافة في مصر)، وغيرهم. راجع: الخطيب، سليمان، "دور المناهج الغربية في سيادة فكرة التغريب والاستلاب الحضاري والثقافي على العقل المسلم"، بحث في ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، (قسنطينة، الجزائر 9 – 12 سبتمبر 1989)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة –، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 17 وما بعدها.

(2) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، 15 ص (الهامش).

(3) منهم الإمام محمد عبده رحمه الله الذي وقع في تأويلات مخالفة لصريح القرآن وما أجمع عليه علماء السلف في سبيل التوفيق بين الآيات القرآنية ونتائج العلم. ومن بين هذه التأويلات، تأويله الجن بأنّه الميكروب، والطير الأبابيل بأنّه البعوض أو الذباب، وحجارة السجّيل بأنها جراثيم مرض الجدري والحصبة. راجع: ميلاد، زكي، مرجع سابق، ص 109 – 110.

(4) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 16.

(5) المصدر نفسه، ص 50.

الطريقة والمنهج ( ) وفي رأينا أنّه كلّما برزت، وترسخت المفاهيم المتخرجة من الكتاب والسنة مباشرة ضعف التأثيران السابقان من حيث المضمون "[1].

4 - المبرّرات التربوية :

ينظر المبارك إلى التربية[2] على أنّها إحدى أهم معاقل الهوية والذاتية لأيّ أمّة من الأمم، وخاصة الأمة الإسلامية. ذلك أنّها كما يقول: " تنبثق عن فلسفة معيّنة لها نظرية معيّنة إلى الإنسان كما هو في الواقع، ونظرة إلى الإنسان كما يجب أن يكون، وكذلك المجتمع في واقعه، وفي الشكل الذي يجب إيصاله إليه ( ) ولكلّ فلسفة من الفلسفات نظرتها إلى الإنسان في واقعه وإلى ما يجب أن يكون عليه "[3].

ويرى أن الأمة في هذا العصر تعاني غيابا تاما عن الوعي الذاتي في الجانب التربوي لاعتمادها الكلّي – من دون أدنى تحفّظ – على المعطيات الغربية في هذا المجال، وغياب نوعي للرؤية الدينية في مناهج[4] التعليم ومحتوياته. وهو ما تبدو ملامحه من خلال الآتي:

أ- اقتباس مختلف المعارف الغربية بما فيها العلوم المتعلّقة بالطبيعة، والعلوم المتعلّقة بالدراسات الإنسانية والاجتماعية، والتي تعود في أساسها إلى فلسفات معارضة لأسس الإسلام ومفاهيمه وعقائده. وإدخالها في مناهج التعليم على اختلاف درجاته[5] .

ب-ضعف تعليم الدين في المدارس على اختلاف أنواعها من حيث:

- الكميّة : إذا تعدّ مواد الدين في المناهج الدراسية الابتدائية نصيبا ضئيلا في مقابل حجم المواد الأخرى. في حين لا تدرّس الثقافة الإسلامية مطلقا في الكليات الجامعية[6]، عدا الأقسام التي تهتم بالدراسات اللّغوية والآداب، حيث يدرّس القرآن والحديث من الوجهة الأدبية فحسب[7].

---

(1) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص32.

(2) يعرّف علماء التربية الحديثة "التربية" بأنها: "تغيير السلوك". وتعرّف من منظور إسلامي بأنها: " إعداد الإنسان المسلم لإنتاج المعارف المتّسمة بالأصالة والمعاصرة في ميادين الحياة المختلفة ثمّ إعداده ليحسن – أي يتقن إداريا وفكريّا وممارسة – توظيف هذه المعارف في حياة الأفراد والجماعات في ضوء علاقاته بالخالق والكون والممارسات والحياة والآخرة". الكيلاني، ماجد عرسان، مناهج التربية الإسلامية والمربّون العاملون فيها، "سلسلة أصول التربية الإسلامية (3)". مؤسسة الريّان، بيروت، لبنان، د.ط، 1419 هـ - 1998 م، ص 77.

(3) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 155.

(4) المناهج التعليمية هي: " جميع ما تقدمه المدرسة إلى تلاميذها تحقيقا لرسالتها وأهدافها ووفق خطتها في تحقيق هذه الأهداف". سرحان، الدمرداش عبد المجيد، المناهج المعاصرة، مكتبة الفلاح، الكويت، ط5، 1405 هـ - 1985 م، ص11.

(5) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 132.

(6) المقصود هنا الكليات التي تتخصّص في دراسات خارج نطاق العلوم الإسلامية، كالطب والهندسة والتاريخ...الخ.

(7) المبارك، محمد، الفكر الاسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 133.

- الكيفية : حيث تعاني مواد الدين نقصا شديدا في أساليب وطرق التدريس، وفي كتبه وأساليب كتابته التراثية، إذ هي عاجزة عن تقديم حلول واقعية للمشكلات القائمة في حياة الدارس ومجتمعه، بالإضافة إلى تعقيد صياغتها، وقلّة العناية بالتجديد في طريقة عرضها حتى يستسيغها الطالب ولا ينفر من دراستها[1].

ج- الازدواج في التعليم :

وهي مشكلة قاصمة في الحياة الإسلامية، إذ انقسم التعليم في العالم الإسلامي إلى تعليم مدني وتعليم ديني ولكلّ منهما مدارسه، ومراكزه، واتجاهه وأسلوبه.

فالتعليم الديني الموروث الممثّل حاليّا في بعض المعاهد والمراكز في العالم الإسلامي يستمر في عمله العلمي في معزل عن التطوّر الحاصل في الأساليب العلمية والفكرية[2]، ممّا أدّى في رأيه إلى عزلها عن الحياة، فقلّ الإقبال عليها، وضاقت سبل العيش بالمتخرجين منها في مقابل الإقبال الشديد على الجامعات والمعاهد الحديثة، مع ما تقدّمه هذه الجامعات من مادّة علمية غنيّة في تفكيرها، جديدة في أسلوبها ولكنّها أيضا بعيدة في توجّهها عن الحقيقة الدينية لفساد أسسها ومفاهيمها.

هذا الازدواج أدّى كما يوضّح المبارك إلى ظهور عقليتين في المجتمع المسلم، إحداها دينية ولكنّها قديمة في تفكيرها، جامدة في أساليبها، والثانية مدنية ذات توجّهات علمانية لكنّها متصلة بالحياة ومشكلتها، وهو ما أدّى في رأيه إلى إضعاف الدين والتقليل من شأنه وتشويه صورته الحضارية[3] .

هذه ملامح الأزمة التعليمية في العالم الإسلامي التي تعود أساسا إلى غياب التوجيه التربوي، وتغييب الرؤية الإسلامية للتربية، ذلك أنّه " لا بدّ أن يستند المنهج بصورة صريحة أو ضمنية إلى فلسفة تربوية تساعد على رسم إطاره وتحديد أهدافه، ووضع خطته، وبنائه، وتقيّده وتقويمه وتطويره. وفي غياب هذه الفلسفة قد تتضارب وتتصارع الاتجاهات وتتباين السبل وتضل التربية الطريق "[4]، لذلك دعا المبارك إلى صياغة معاصرة لفلسفة تربوية إسلامية، المتضمّنة أساسا في نظرة الإسلام العقدية الشاملة التي

---

(1) المصدر السابق، ص 133 – 134.

(2) لا شك أن إشكالية تدريس المعارف الشرعية في المعاهد والمراكز والجامعات الإسلامية معقدة وبحاجة إلى رؤية جديدة لتحديث المناهج والأساليب، وربط هذه المعارف بالواقع عن طريق تطعيمها بالمعارف الحديثة. وهي الإشكالية التي يشعر بها الكثير، وهناك محاولات لمعالجتها، لكنها تبقى في حاجة إلى دراسة جديّة وتخطيط أكبر.

(3) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 135 – 137.

(4) سرحان، الدمرداش عبد المجيد، مرجع سابق، ص 29.

تشتمل على نظرته إلى الكون والإنسان والله، وصلة الإنسان بالله، وبالكون ونظرته إلى المعرفة في مصادرها المختلفة بما فيها الوحي[1].

وهنا تبدو أهمية إبراز هذه النظرية من خلال صياغة معاصرة تأخذ بعين الاعتبار التغيّرات الواقعية، ذلك أن الأسس التي يجب أن تنطلق منها الفلسفة الإسلامية للتربية في رأيه يجب أن تستفيدّ من:

1- نظرة عقائدية شاملة للإسلام وواضحة.

2- نظرة الإسلام إلى الإنسان الواقعي وإلى الإنسان المثالي.

3- نظرة الإسلام إلى المجتمع المثالي انطلاقا من المجتمع الواقعي الحاضر مع مراعاة ظروف المرحلة التي نعيش فيها من سائر النواحي والمجالات[2].

5 - المبرّرات الإنسانية :

يعتبر المبارك أن الحضارة المعاصرة قدمت خدمات عظيمة للإنسانية، فقد اكتشفت الكثير من سنن الكون وأسراره، واتخذت من هذه الاكتشافات وسيلة للترفيه، وتخفيف مشاق الحياة وسرعة السير فيها، وقد بلغت في ذلك مبلغا منقطع النظير[3].

غير أن هذه الرفاهية وهذا السير في الحياة لم يجلب الطمأنينة للإنسان ولم يحط الإنسانية بالأمن والاستقرار، يقول : "... فلا يزال الصراع بكل ما فيه من غرائز القتل، والتغلّب والسلب على أشدّه بين بني الإنسان، بين الأفراد وبين الطبقات، وبين الشعوب والأقوام، وبين الدول والكتل والمعسكرات. لقد ارتفعت الحضارة الحديثة بما بين أيدي البشر من وسائل وآلات، ولم تستطع أن ترتقي بالإنسان نفسه حتى يكون أكثر إنسانية أو أكثر سمّوا ومثالية، وأرفع أخلاقا "[4].

فالإنسانية في رأيه ضحية المذاهب العقائدية الحديثة التي ما استطاعت أن تخفّف المآسي عنها بل كانت سببا في زيادتها. لذلك يعتقد أن الدين هو الحلّ في هذه الأزمة والمخفّف من قلق الإنسان في هذا العصر، لأنّه كفيل بربط النّاس بالله بدلا من ربطهم بآلهة صنعتها مذاهب الإلحاد والإباحية لتزيد من

---

[1] المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 156.
[2] المصدر نفسه، ص 156.
[3] المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 11.
[4] المصدر نفسه، ص 12.

ثورة الغرائز واستعلائها[1]، يقول : " ولتتناقش الأديان حينئذ، وأفضل الأديان هو ذلك الذي يستطيع أن يكون أقدر على التخفيف من مآسي الإنسانية، وقلقلها، وحيرتها، وجرائمها مع الإبقاء على مكاسبها الفكرية والاجتماعية والعملية"[2].

وهنا يأتي في رأيه دور المسلمين في تعريف النّاس بالإسلام لعلّهم يجدون فيه حلاً لأزمتهم وهداية وسعادة في حياتهم، ولكن أين هو الإسلام الذي سيقدّم إلى هؤلاء؟ فقد ضاع الإسلام في رأيه بين خلافات مذهبية وآراء شخصية وأجزاء متناثرة هنا وهناك يقول : " ومن الغريب العجيب أنك لو أردت أن تعرّف مستعلما عن الإسلام يرغب في أن يأخذ صورة كاملة تامة عن الإسلام في معالمه الأساسية، وخطوطه الكبرى ليستطيع أن يوازن بينه وبين الأديان، والمذاهب الاجتماعية المستحدثة لأعياك أن تجد كتابا موجزا جيّدا يضمّ شتات الموضوع، ويحافظ على جميع جوانب الإسلام، ويراعي ما بينها من نسب دون الدخول في الخلافات المذهبية، ولا إقحام الآراء الشخصية ..."[3].

لذلك فالحلّ في رأيه إعادة النظر في كيفية عرض الإسلام وصياغته، يقول: "وهنا تبدو لنا الحاجة الملحّة، بل الضرورة لعرض الإسلام عرضا كاملا شاملا مأخوذا من مصادره الأساسية، دون تدخّل الآراء الشخصية بقدر الإمكان "[4].

كانت تلك أهم المبرّرات التي ساقها المبارك لإعطاء صبغة الشرعية، والواقعية لصياغة جديدة للإسلام، وهي نفسها العوامل التي وضعت الأمة أمام مسؤولياتها الحضارية في سبيل تعميم مرحلة جديدة في فهم الإسلام وتطبيقه وهي: " مرحلة الوعي الذاتي "[5] يقول: "...إن من الواجب أن نضاعف النور في طريقنا، وأن تقتلع الرواسب الضارّة العالقة بنا من مرحلة الخضوع والتبعية، وأن نعمّم هذا الوعي، وننهي معركة التحرّر المعنوي، والتبعية الحضارية في الداخل لنبدأ بالمعركة الخارجية لصالح الحضارة الإنسانية "[6].

---

(1) المصدر السابق، ص 12.
(2) المصدر نفسه، ص 13.
(3) المصدر نفسه، ص 13.
(4) المصدر نفسه، ص 14.
(5) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 16.
(6) المصدر نفسه، ص 16.

ثالثا / منطلقات تجديد صياغة الإسلام عند المبارك :

يرى المبارك أن مهمة عرض الإسلام في عصرنا تحتاج إلى جوّ من الوعي الذاتي الكامل من حيث إدراك خصائص المنهج الذي يصاغ به، والذي ينبثق أساسا عن خصائص المبدأ نفسه وهو رسالة الإسلام، ثم خصائص الواقع بكلّ تحدّياته الفكرية، التشريعية والروحية. وهي المنطلقات التي حدّدها لعملية تجديد وصياغة الإسلام.

1- المبدأ :

والمقصود بالمبدأ هنا الإسلام، حيث يذهب المبارك إلى أن هذه الصياغة يجب أن تتم وفق ما تقتضيه خصائص هذا الدين وطبيعته وذاتيته، لذلك يشترط في إنجازها ما يلي:

أ – تقديم الإسلام في صورته الكاملة كبناء ونظام شامل، لا في جزئيات منثورة وتفصيلات متفرقة[1]، وتكتمل هذه الصورة في رأيه من خلال عرض الإسلام كمذهب عقائدي متميّز، قوامه عقيدة مصوغة صياغة قويّة واضحة ومتميّزة، تنبثق عنها أنظمة اجتماعية، اقتصادية، وسياسية وأخلاقية وتربوية، بحيث يشكّل في النهاية مذهبا متكاملا يقف بثبات أمام المذاهب العقائدية الحديثة، فتنهار أمامه كل الأنظمة المتولّدة عن هذا المذهب "[2].

وهي الصورة التي اقترح تسميتها " نظام الإسلام "، وعلّل ذلك بقوله: "... باعتبار أن الإسلام يجمعها، ويؤلّف بينها بطريقته الخاصة، فهو بالنسبة إليها كالنظام، وهو السلك الذي يجمع الدر، وينظمه وذلك تمييزا لهما من صورتها في نظام آخر غير إسلامي يجمعها"[3].

وهي ذاتها النظرة التي يرى الكثير من المفكرين المعاصرين المهتمين بقضايا التجديد أهميتها، وضرورتها في المرحلة الجديدة، يقول حسن الترابي: "... لا يكاد الفقيه التقليدي اليوم يتصوّر ما هو الإسلام ... ولا يكاد ينظر للإسلام من مقاصده، ومعانيه، ومبادئه العامة، من حيث هو إيمان حي يتحرّك،

---

(1) المصدر السابق، ص 111.
(2) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 123.
(3) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 152.

وإنّما هو يعلم تفاصيله المنثورة ( ) هذه النظرية أفقدت العالم الإسلامي أولويات الإسلام، فما دامت الأمور كلّها فروعا لا يعلم أيّ الفروع أهم ( ) اختلّت الأولويات اختلالا كاملا "[1].

ويرى المبارك أنّ الصياغة الجامعة والمترابطة تكسب أيّ مذهب قوّة في الإقناع والتأثير وإن كان في جوهره باطل، كما هو الحال في المذاهب الحديثة التي فتنت النّاس في رأيه بهذا النوع من الصياغة التي توحي للناظر إليها بصدق باطلها[2].

لذلك يرى أن يصاغ الإسلام بهذه الشمولية لأنّها من خصائصه أصلا، يقول: "والإسلام يمتاز من الأصل بهذه النظرة الشاملة، وبالترابط والتناسق بين أجزائه مع صحّة أسسه وسلامة أهدافه. هذه النظرة تنقدنا من الصوّر المعروضة، المشوّهة، والمفككّة، والمذهبية "[3].

ويرى أن الخطّة التي يجب السّير عليها في عرض (نظام الإسلام)، والمستوحة من مصادر الإسلام الأساسية، ومن ترتيب تكامل الإسلام في تاريخ الدعوة في السيرة النبوية تشمتل على عرض الأقسام التالية:

1 -نظرة الإسلام العامّة إلى الوجود أو العقيدة الإسلامية لأنّها تتصل بجميع أجزاء هذا النظام.

2- العبادة، وهي القسم الثاني من نظام الإسلام، وتشمل العبادات بمختلف أنواعها.

3- الأخلاق، وهو القسم الثالث ويشتمل على قواعد السلوك في الحياة فيما بين النّاس، كأفراد وكجماعات.

4- التشريع أو النظام الاجتماعي، ويشتمل هذا القسم على نظام الأسرة، والنظام الاقتصادي ثمّ النظام السياسي، والهدف من هذا القسم هو التعريف بمزايا النظام التشريعي في الإسلام، والتعريف بقواعد كل جزء، و مبادئه العامة[4].

غير أن هذه النظرة الجامعة الشاملة للإسلام لا تلغي في رأيه ضرورة الاهتمام في دراسات منفصلة بالبحث في أجزاء الإسلام المختلفة منفصلة عن بعضها، يقول: " و لا يغني عن هذه الصورة الجامعة،

---

(1) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مولجهة الأفكار الغربية، ص 116

(2) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص 34.

(3) المصدر نفسه، ص 34.

(4) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 29 – 30.

والنظرة العامة الشاملة، دراسة الأجزاء منفصلة، كدراسة الفقه وحده معزولا عن العقيدة والأخلاق، ودراسة علم الكلام لتعليم العقيدة ..."[1].

ب – عقدية الصياغة : والمقصود بها صياغة الأحكام، سواء المتعلّقة بنظام العبادة، أو الأخلاق أو الحكم والدولة أو الأسرة والمجتمع، أو المال والاقتصاد في الإسلام في إطار المبادئ العقدية الخاصة بكل مجال من المجالات السابقة، فتبدو " فيها مرتكزات ومستندات هذه النظم بحيث تكون منها كالثّمار للشجرة و النتائج للمقدمات "[2].

وممّا لا شك فيه أن عقدية الصياغة هي التي تعطي للإسلام شكل وروح النظام، الذي يعتبره المبارك أولوية في الصياغة في ظلّ الواقع الجديد، فالعقيدة تمثّل في جسم هذا النظام الشرايين المغذية الناقلة لأسباب الحياة. لهذا نجده في سلسة كتبه (نظام الإسلام) يبرز هذه القضية من خلال صورتين:

الأولى: يدرج مبحثا عقديّا يتعلّق بكل محور يتناوله من نظام الإسلام، بحيث يكون هذا المبحث السند الموجّه لكلّ قضايا المحور.

فعلى سبيل المثال عندما تناول قضية العبادة مهّد للموضوع بإبراز البعد العقدي لهذه القضية من خلال إظهار الصّلة الوظيفية بين العقيدة والعبادة، وبيان أهمية هذه الأخيرة في ترقية الحس العقدي في الوجدان الإنساني، و التذكير بالخالق، و تحديد الموقع الحقيقي للإنسان في هذا الوجود[3].

وعندما تناول قضية المال والاقتصاد في نظام الإسلام، أدرج في أوّل الموضوع بحثا عن الأسس العقائدية التي يقوم عليها هذا الجانب، والذي يرى أنّه جزء من دور الخلافة في الأرض التي يقوم بها الإنسان وفق التفويض الإلهي المنضبط بضابط المسؤولية وترقّب الحساب في آخر المطاف[4].

وعندما تناول مسألة الحكم والنظام السياسي كذلك، مهّد للموضوع بسرد الأسس العقائدية للدولة والحكم في الإسلام، فأوضح أن هذه الرؤية العقدية تقوم على أساس المساواة بين النّاس في الحقوق والواجبات وفي الكرامة الإنسانية حكّاما ومحكومين، وأيضا على أساس مفهوم خاص للطّاعة

---

(1) المصدر السابق، ص 22.
(2) المصدر نفسه، ص 6.
(3) المصدر نفسه، ص 163 – 169.
(4) المبارك، محمد، نظام الإسلام، الاقتصاد مبادئ وقواعد عامة، ص 20 – 26.

والخضوع من المحكوم للحاكم مختلف تماما عن معنى الطاعة لله والخضوع لحكمه، وأن سلطان الحاكم لا يمتدّ إلى مستوى التشريع وإنّما يقف عند حدود تنفيذ الشريعة الإلهية[1].

الثانية : يقرن المبادئ والقضايا المندرجة في المحور الذي يتناوله، بمغازيه العقدية فيعلّل الرأي أو الحكم تعليلا يربط بينه وبين الإطار العقدي الذي حدّده في أوّل البحث وسنعطي عن ذلك أمثلة:

ففي مجال العبادة، يقول عن الدعاء: " ... فالدعاء مخاطبة الله، وطلب شيء يريد الإنسان تحققه من أمور الدنيا أو الآخرة ( ) وإذا كان الله في غنى عن سؤال الإنسان له ( ) فإنّ الدعاء في الحقيقة إنّما يفيد من يدعو إذ يوجّهه إلى خالقه، ويرفعه عن مستوى الأسباب العادية المخلوقة ..."[2].

ويقول عن الصلاة: " إن الصلاة التي تتخلّل ساعات الليل والنهار تذكّر الإنسان بموقعه من الكون وخالقه وتذكّره برسالته في هذه الأرض التي استخلفه الله فيها ..."[3].

ويقول عن الحج: " وفي الحج تخلّ عن الزينة المعهودة المباحة في اللباس والهيئة، وتقشّف مؤقت يشعر الإنسان بخلود صلته بالله، وزوال صلته بغيره من لباس، وزينة، وأهل، ومال ..."[4].

فكلّ تعليل من هذه التعليلات التي ساقها لبيان الحكمة من الأحكام المختلفة يصبّ في صميم الغاية العقدية التي حدّدها في أوّل البحث، وهذا بعض ما جاء فيه: " والعبادة تذكّر الإنسان بموقعه الحقيقي من الوجود ( ) فهي التي تريه موقعه باعتباره جزءا من الكون والوجود ثمّ تريه موقعه هو والكون – باعتباره وجودا عارضا – من الوجود الأزلي أي باعتباره مخلوقا لخالق ..."[5].

وفي مجال الاقتصاد، يعلّل مبدأ حق الفرد في التملّك الشخصي حقا ينفرد ويستقل به من غير منازع أيّا كانت صفة هذا الفرد ذكرا كان أو أنثى، يقول: " إن كان الملك في الأصل كما قلنا لله، و إذا كان للبشر عموما حق الاستخلاف بما أباحه الله لهم من الرزق بتسخير ملكوته لهم، فإن الفرد من البشر فيه جعله الله مكلّفا بمفرده تكليفا شخصيا، ومسؤولا مسؤولية شخصية سواء في الأمور الدنيوية أم

---

(1) المبارك، محمد، نظام الإسلام، الحكم والدولة، ص 24 – 28.
(2) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 174.
(3) المصدر نفسه، ص 180.
(4) المصدر نفسه، ص 181.
(5) المصدر نفسه، ص 164 – 165.

الأخروية ..."[1]. وهو التعليل الذي يصبّ باتجاه الرؤية العقدية العامّة للنشاط الاقتصادي التي حدّدها سابقا، حيث جاء فيها: " إن استخلاف الله للإنسان في الأرض عام في بني البشر لا يختصّ بفريق، فالنّاس كلّهم عباد الله. وتسخير الأرض وسائر الكون لهم جميعا كذلك دون تخصيص، ولكن كل فرد يقوم بأمانة الاستخلاف ويستفيد من تسخير الكون بمنافعه بقدر استطاعته وحسب قدرته ويحسن أداء هذه الأمانة، فيقوم بحقوقها أو لا يؤدّيها، ولا يقوم بحقوقها ويخون الأمانة "[2].

وفي مجال النظام السياسي، يعلّل مبدأ المساواة بين النّاس في حقوقهم الشخصية أو المدنية بقوله: " والإسلام لا يقرّ مطلقا أيّ تمييز بين النّاس في الأجناس – أي القوميات والقبائل والألوان – ويعتبر هذا إن حصل في مجتمع من المجتمعات انحرافا وضربا من الجاهلية الوثنية ..."[3]، ويصبّ هذا التعليل في المفهوم العقدي للصّلة بين البشر التي بيّنها المبارك أثناء تطرّقه للحديث عن الأسس الاعتقادية لنظام الحكم في الإسلام، يقول: " الصّلة بين البشر في العقيدة الإسلامية صلة أخوة في الأصل، وصلة وحدة في الانتساب إلى العبودية لله ..."[4].

وهو التوجيه الذي يجعل من هذه الصياغة ذات قيمة نظرية وأخرى عملية، فهي بالإضافة إلى أهميتها النظرية من حيث جمعها لأجزاء الإسلام، ووصلها بمبادئ ثابتة واحدة معصومة، فإنّ لها أيضا أهمية عملية مؤثّرة أيضا من حيث توجيهها لعمل المجتهد في استخراج الأحكام، والترجيح بينها، يقول عبد المجيد النجار: " إن صياغة الأحكام المتعلّقة بالتصرّفات السلوكية على اختلافها ينبغي أن تقوم على الالتزام الواعي بهذه الأسس ومحاكمة كل حكم عند الترجيح أو الاستحداث إليها، إذ هي بحكم مبدئيتها وتكاملها فيما بينها تقوم مقام العاصم، حينما يحتكم إليها، من أن تكون للأحكام آثار متناقضة مخلّة بالمصلحة "[5]. وأوضح ما تبرز الحاجة إلى هذه الصياغة في رأيه " ... في تلك الأحكام التي يستحدثها الفقيه المجتهد، في طارئات النوازل، التي ليست فيها حكم سابق، فإن هذه الأحكام إذا لم تكن ناشئة عن مرجعية عقدية، داخلها التعارض، فباءت بالضرر على المسلمين "[6].

لذلك يعتبر المبارك أن صياغة الإسلام صياغة جديدة في نظام عقائدي كامل، ستؤدي رأسا " إلى تصحيح ما حدث في العصور السابقة من انحراف، وتشويه، وتبديل في النسب والأولويات ... "[7]

---

(1) المبارك، محمد، نظام الإسلام، الاقتصاد مبادئ وقواعد عامة، ص 74.
(2) المصدر نفسه، ص 26.
(3) المبارك، محمد، نظام الإسلام، الحكم والدولة، ص 111 – 112.
(4) المصدر نفسه، ص 26.
(5) النجار، عبد المجيد، في فقه التدين فهما وتنزيلا، ج2، ص89.
(6) المرجع نفسه، ص 89.
(7) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في عصر الحديث، ص 13.

ج- العودة في الصياغة إلى الكتاب والسنة : تعتبر العودة إلى الأصول عمق العمل التجديدي كما أسلفنا القول، لذلك شدّد المبارك على هذه المسألة، و أكّد عليها في الاعتبارات التي يجب مراعاتها في الصياغة الحديثة للإسلام، يقول :" اعتبار نصوص الكتاب والسنة من حيث مضمونها، ودلالتها وتعبيرها ( ) اعتبار ثابت أصيل، وهو الأوّل في جميع الاعتبارات "[1].

فعدم تجاوز النصوص الشرعية من قرآن أو سنة يعتبر أحد أهم ضوابط التجديد في الفكر الإسلامي " فالتجديد ليس خروجا على النص بل هو التزام به، وترشيد بهديه، وبصيرة من العمل على نور وهدى. فالنص هو الأرجح في تحديد المصلحة فهو المعيار "[2].

ويرى المبارك في هذا المضمار أن الالتزام بالكتاب في عرض الإسلام يقتضي من الباحث أن يتجنّب محاولة فلسفته من وجهة نظره أو أن يدخل آراءه الخاصة، يقول:" ولذلك يجب الحذر من إطلاق الأحكام العامة التي اعتاد النّاس إطلاقها أو إقحام آراء شخصية بعيدة، والالتزام بالقيام بعمل يتلّخص في تركيب أجزاء موجودة وإبرازها، وتنسيقها بحيث تعطي هي بنفسها الصورة الحقيقية، وذلك على قدر ما يستطيع الباحث من التجّرد والبعد عن التدخل الشخصي "[3].

وينبّه المبارك إلى ما يمكن أن يعين الباحث على عرض الإسلام في صورته الصحيحة الأصلية زيادة على الاعتماد على مصدريه الأساسيين المعصومين وهو: " الاستئناس باجتهادات أئمة المسلمين ابتداء من فقهاء الصحابة، وإعطاء ما حصل عليه إجماع في الاجتهاد اعتبارا كبير "[4]. ذلك أن الصحابة هم أقرب النّاس إلى الفهم الصحيح للإسلام لمعاصرتهم مهبط الوحي، و تلّرج الرسالة.

كما أن فهوم العلماء وأراءهم المستنبطة من الكتاب والسنة هي من الآراء التي يمكن الاستفادة منها في رأيه على ألاّ تؤخذ التأويلات الشاذّة، مع استعراض جملة المذاهب الفقهية في المسائل الخلافية والأخذ بأقربها إلى هدي الوحي دون التقيّد بوجهة نظر مذهب واحد بعينه[5].

---

(1) المصدر السابق، ص 35.
(2) الميلاد، زكي، مرجع سابق، ص 202.
(3) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 26.
(4) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص35.
(5) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 31.

والأكيد ألاّ يفهم من هذا الكلام أن المبارك يقتل روح المبادرة الفكرية، و يسدّ الباب أمام اجتهادات العلماء وآرائهم، إذ لا يجب أن يغيب عن الذهن أنّه في هذا المقام يتكلّم عن الإسلام في صورته العامة المتكوّن أساسا من الثوابت والمبادئ العامة، التي لا تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، ولا يعني المتغيرات والأحكام التي يمكن أن تتكيّف بصوّر مختلفة في واقع النّاس أو النوازل التي تفرضها تطوّرات الحياة، والتي لا شك تستدعي اجتهادا يعتمد الكتاب والسنة في المقام الأول كما يعتمد أصول الأحكام الأخرى التي أقرّتها المذاهب وجعلتها معتبرة في إصدار الفتوى.

ولكي يزول الالتباس نعطي لذلك مثالا: فقد تطرّق في كتابه (نظام الإسلام – الحكم والدولة) إلى مبدأ الاختيار والبيعة في تعيين رئيس الدولة، وذكر الشروط الواجب توفّرها في الرئيس أو الخليفة والتي استنبطها العلماء من نصوص عامّة في الكتاب والسنة، فذكر هذه الشروط[1]، وأرفق كلّ شرط بالأدلة المدعّمة له، وأقوال العلماء وفهمهم للمسألة. لكن وعند تطرّقه للكيفية التي يتم بها الاختيار وتعيين رئيس الدولة نجده يقول: " يرى جمهور أهل السنة أن ليس ثمّة نص في الكتاب، ولا في السنة يعيّن الإمام أو يحدّد طريقة تعيينه، وليس ثمّة إلاّ النصوص العامّة المتعلّقة بالولاية والتولية سواء أكانت ولاية صغرى أو كبرى "[2]، لذلك لجأ إلى التطبيق العملي الذي تمّ في عهد جمهور الصحابة في اختيار الخلفاء، والذي اعتبره إجماعا من الصحابة في المسألة، و استخرج منها مبدأين:

– المبدأ الأول : اختيار " جمهور أهل الحل والعقد " و أصحاب الرأي في المجتمع لمن يرونه أهلا لمنصب الخلافة، وإمارة المؤمنين ومبايعتهم له، وترشيحه من قبل الخليفة القائم بالحكم لولاية العهد، ولكنّها لا تنعقد بهذا العهد بل بعهد المسلمين بعد موت الخليفة الذي عهد لمن بعده.

– المبدأ الثاني: بيعة جمهور المسلمين للخليفة المرشّح، ورضاهم به، وقبولهم بخلافته، واجتماع جمهرتهم عليه[3].

ثمّ فصّل في المبدأين من خلال مناقشة الفقهاء و آرائهم المختلفة في هذه القضية. لكن وعند مناقشته للتطبيق الزمني لهذه التطبيقات والآراء نجده يفتح الباب واسعا أمام الآراء والاجتهادات لوضع القواعد المناسبة في كل عصر للكيفية التي تكون أكثر تماشيا مع واقعه وظروفه، يقول: " إن كل ما تقدّم

---

(1) هذه الشروط هي: العلم والثقافة – الخبرة السياسية والإدارية – الأخلاق الفاضلة أو ما يسمى في اصطلاح الفقه الإسلامي بـ (العدالة) – الإسلام – الذكورة – القرشية. المبارك، محمد، نظام الإسلام، الحكم والدولة، ص 61 – 71.

(2) المصدر نفسه، ص 72.

(3) المصدر نفسه، ص 72 – 73.

من قواعد تتعلّق باختيار رئيس الدولة وأمير المؤمنين ليست إلاّ مبادئ عامة تعدّدت أشكال تطبيقها حتى في عصر الخلفاء الراشدين.

ولذلك ينبغي أن تتخذ لها تطبيقات مناسبة لعصرنا بل قد تختلف من بلد إلى بلد حسب الأوضاع الاجتماعية "[1]، ويقول: " والمهم أخيرا في الأمر أنه لابدّ من دراسة لوضع صيغة تفصيلية لمبدأ اختيار رئيس الدولة من قبل الأمة في ظروف الحياة المعاصرة تكفل حسن الاختيار، ومشاركة أهل الرأي في الأمة. ورضى الشعب، وتحول دون استبداد أحد في هذا الاختيار "[2].

وهكذا يتضح أن ما دعا إليه المبارك من عودة حصرية إلى الكتاب والسنة في صياغة الإسلام بعيدا عن الآراء الشخصية، والمواقف الذاتية إنّما يكون في مجال القواعد العامة، والأحكام الثابتة التي وردت في هذين المصدرين واضحة، محدّدة وإن كان الاستئناس بآراء الصحابة وعلماء الإسلام مستحسنا ومطلوبا لأنّه يعين على الفهم.

وهي العملية التي يعتبرها المبارك مسؤولية شرعية وأمانة في عنق أيّ باحث، يقول: " ومن الواجب مراعاة تقوى الله في استخراج الأحكام، والأفكار من نصوص القرآن والسنة، والتبرّؤ من ميل الهوى إلى رأي سابق في النفس، ومحاولة الدقة و الاستقصاء في البحث "[3].

د- التزام المصطلح الإسلامي : لا يخفي على أحد ما للمصطلحات من مكانة عظيمة في الدلالة على المفاهيم وإيضاح المقصود، وتوضيح الأفكار " فتحت ظلّ المصطلحات تجمع أفكار المتعلّمين على دلالات واضحة، كما ينسج على منوالها ملتقى للعلماء في تناقل أفكارهم ومداركهم، إضافة إلى أنه على أساسها يقوم التأليف والإنتاج ثم التدوين "[4].

ولا شك أن دلالة المصطلح على المفهوم تحتّم تعاملا منضبطا وواعيا معه، لأن " دقّة المفهوم مسألة أساسية في كل فكر، والقرآن المجيد كان قد أكّد على ضرورة أن يكون المصطلح دقيقا ويعني معنى واحدا، ففي قوله تعالى: " يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْ وَلِلْكَٰفِرِينَ

---

(1) المصدر السابق، ص 77 – 78.
(2) المصدر نفسه، ص 78.
(3) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص 38.
(4) بن غربية، رضوان، " نشأة فن المصطلحات العلمية وتطوّره وأهم مؤلفاته"، مجلة الموافقات، ع2، (ذو الحجة 1413هـ - جوان 1993م)، ص 208.

عَذَابٌ أَلِيمٌ "[1] تحديدا في دقة استخدام المصطلح "[2].

ومن هنا كانت محافظة أيّ أمة من الأمم وخاصة أمة الإسلام على أصالة مصطلحاتها دليل على استقلالها، وعنوان لعزّتها، وأداة بناء في لمّ شمل وحدتها، ومقاومة الانحلال والتفكّك الفكري، ومواجهة التحدّي الأجنبي الوافد عليها في هذا المجال[3].

في ضوء ما سبق يدعو المبارك إلى وجوب الحذر عند استعمال المصطلحات والألفاظ الجديدة لأن استعمالها في رأيه " قد يجرّ إلى نتائج خطيرة، ويؤدّي إلى انحراف وإلى إدخال مفاهيم غريبة "[4]. وذلك " أن نقل الألفاظ من عقيدة، ومن مذهب أو نظام إلى مذهب أو نظام آخر يجرّ معه ملابساتها، والمفاهيم المتّصلة بها في تلك البيئة التي كانت فيها "[5].

وتحذيره هذا لم يشمل كلّ أنواع المصطلحات، فما كان منها مجرّد تسمية لا يغيّر في المضمون شيئا يمكن التعامل معه وأخذه في رأيه، كجمع أحكام الزواج، والطلاق والنفقة، والوصية، والميراث في باب واحد إسمه (الأحوال الشخصية) أ و (أحكام الأسرة)، أو جمع الأحكام المتعلقة بعلاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول تحت عنوان (العلاقات الخارجية) أو (القانون الدولي). كلّها أمور متروكة للاختيار ما لم يتغيّر في الأحكام شيء. لأن كثيرا من مثل هذه المصطلحات التي يقصد منها التصنيف و التمييز قد استحدثت في العصور الإسلامية السابقة، وأكثرها في عصور متأخرة [6].

أمّا المصطلحات التي يقصد منها تصنيف معيّن لمفاهيم وقيّم جديدة، وتنطوي على نظرات أجنبية مختلفة تصل إلى حدّ الانحراف عن اتجاهنا الذاتي الأصيل، فلا يجوز استعمالها وتوظيفها للدّلالة على مفاهيمنا في رأيه. إلاّ إذا دعت الضرورة إلى هذا الاستعمال، كأن يلجأ في نقل مفاهيم الإسلام ونظمه إلى الآخرين من أصحاب الأديان والمذاهب المختلفة عن الإسلام إلى توظيف مصطلحاتهم الخاصّة، وتعابيرهم الذاتية لأنّها الأقرب إلى فهمهم وتصوّرهم، وهي الحالة التي يقول عنها: " لا شك أن في هذه

---

(1) البقرة، 104.

(2) العزاوي، قيس خزعل، الفكر الإسلامي المعاصر نظرات في مساره وقضاياه، دار الرازي، بيروت، ط1، 1992م، ص 163. (نقلا عن: الميلاد، زكي، مرجع سابق، ص 208).

(3) بن غربية، رضوان، مقال سابق، ص 208.

(4) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص74.

(5) المصدر نفسه، ص 76.

(6) المصدر نفسه، ص 75.

العملية خطرا إذا قام بها أناس لا يملكون الوعي الكافي، والمقدرة على فهم المذهب، وتصوّر العقليين والوقوف في الموقفين "[1].

وعلى الرغم من أنّه نبّه إلى خطورة هذه العملية إلاّ أنّه اعتبرها ضرورة في الدعوة إلى الإسلام. يقول: " ... فينبغي أن نفهم تصنيفاتهم، وتقسيماتهم، ومقولاتهم، ومفاهيمهم، ثمّ نحاول عن طريق فهمهم هذا وعلى أسلوبهم أن ننقل إليهم مفاهيم النظام الإسلامي ... "[2]. ودعا في نفس الوقت إلى اعتماد منهج واعي في أثناء ذلك، يقوم على التوفيق عن طريق الانتقاء فنستخدم المصطلح كتسمية ونقوم بأسلمته عن طريق الانتقاء في المضمون، بأخذ ما يوافق الإسلام ويتفق مع مفاهيمه ومبادئه، وإظهار الجوانب التي تختلف عن الرؤية الإسلامية، وتقديم البديل الإسلامي عنها. وللتوضيح أكثر نعطي مثالا وهو استخدام مصطلح الديمقراطية [3].

فالمبارك يرى من الناحية المبدئية أن استعمال مصطلح الديمقراطية للدلالة على مفاهيم سياسية إسلامية كالشورى مثلا، أمر فيه الكثير من التجاوز المشوّه للإسلام، والمفسد لمفاهيمه، يقول: " ويجب الحذر الشديد من التورّط فيما تورّط فيه عدد من المؤلّفين والباحثين من اعتبار النظام الديمقراطي، والانتخابات النيابية، والاستفتاءات هي بعينها الشورى الإسلامية، لا شك أن في هذا خطأ وتلفيقا كبيرا "[4]. إلاّ أنه من الناحية الواقعية لا يجد بأسا من استعماله عند مخاطبة الآخرين، لأنّها (الديموقراطية) عندهم نزعة تقابل الاستبداد الفردي، واحتكار السلطة من طرف طبقة أو أسرة، وهي إشراك للشعب في الحكم وكلّها مبادئ سليمة فيها خير كثير للشعوب، يقول: " فهل يجوز أن تقول بعد هذا إن الإسلام ينافي الديمقراطية ويعارضها؟ ألا يفهم من هذا أنّه يقف حينئذ في الصّف المقابل، صف الاستبداد الفردي والاستئثار، وأنه لا يحفل بالشعب ولا يهتم به؟ أليس في ذلك تشويه للإسلام أو إعطاء صورة قبيحة لأناس لم يعرفوا إلاّ هذين اللونين من أنظمة الحكم: الديمقراطي والاستبدادي "[5].

---

(1) المصدر السابق، ص 79 – 80.

(2) المصدر نفسه، ص 80.

(3) الديموقراطية: "نظام سياسي – اجتماعي يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأي المساواة بين المواطنين ومشاركتهم الحرّة في صنع التشريعات التي تنظم الحياة العامة. أما أساس هذه النظرة فيعود إلى المبدأ القائل بأن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر الشرعية، وبالتالي فإن الحكومة مسؤولة أمام ممثلي المواطنين، وهي رهن إرادتهم ( ) أما اشتقاق التعبير فيعود إلى كلمة يونانية بنفس اللفظ وتعني حرفيا " حكم الشعب" ". الكيالي، عبد الوهاب/ وآخرون مصدر سابق، ج2، ص75.

(4) المبارك، محمد، نظام الإسلام، الحكم والدولة، 78.

(5) المبارك، محمد، الفكر الإنساني الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 81.

ولكن الديمقراطية في مقابل ذلك تقترن بأفكار ومفاهيم عن الإنسان، والمجتمع منبثقة عن فلسفة لا يقبلها الإسلام، كاعتبارها الفرد أنّه الأصل في الدولة، وله الحرية المطلقة في تصرّفاته الاقتصادية، والفكرية والخلقية، وما على الدولة إلاّ تنسيق حرّيات الأفراد حتى لا تتصادم. وكاعتبار الشعب هو مصدر السلطة وإرادته مطلقة وهي الحكم النهائي. وهي التصوّرات التي لا تتفق مع الطرح الإسلامي الذي لا يمنح للأفراد الحريّة المطلقة التي تؤدّي إلى الباطل والظلم والرذيلة، كما يجعل من كتاب الله الحكم الفاصل بين الشعب، والحاكم حين الاختلاف، ذلك أن الشعب نفسه يخطئ ويصيب وإن كانت له في الإسلام سلطة الرقابة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1]. لذلك يقول: " إنها إذن لا تصلح أن تكون العنوان الشامل المعبّر عن نظام الإسلام ودولته، وحضارته، ولكن في الإسلام من جهة أخرى ما يقابلها، ويحقّق الأهداف المشروعة منها. إنّ المهم في كل هذا أن تحفظ للإسلام خصائصه وذاتيته بحيث لا يلتبس بغيره، وأن نعرف بعد ذلك كيف ننقله للآخرين بحسب مفاهيمهم الشائعة، ونميّز بينه بين المذاهب الأخرى من موافقات ومفارقات "[2].

لذلك جعل الفصل في هذه القضية القول بأن " للإسلام ديمقراطيته الخاصة به، أي نظامه الذي يمنع استبداد الحكام ، واستئثارهم ويمكّن الشعب من مراقبتهم ومحاسبتهم "[3].

في ضوء ما سبق دعا المبارك إلى صياغة جديدة للإسلام تعتمد أسلوب عرض يراعى أن يكون مفهوما ومستساغا لدى أبناء العصر، ولكن كما يقول: " مع الحذر من تسرّب المفاهيم الغريبة عن الإسلام من خلال الأسلوب، وخاصّة من خلال المصطلحات، والتعابير التي اتخذت في الأصل أوعية لمضامين فكرية للمذاهب الأخرى "[4].

هـ - مراعاة الأولويات : وضع الأمور في نصابها، وإعادة النسب إلى أصلها، مهمة على حملة الفكر الإسلامي الاضطلاع بها ومراعاتها في أيّ مشروع لصياغة الإسلام، فقد أعتبرها المبارك ذات دور محوري في المحافظة على الهيكل العام للإسلام، لذلك اعتبر اختلال هذه القضية في الفكر الإسلامي الموروث أحد أهم أسباب حالة الضعف والجمود المزمنة التي أعاقت عافية الفعالية الإسلامية. وقسمت مفاصل المجتمع الإسلامي بما أحدثه هذا الأمر من خلافات، وانقسامات داخله بسبب اختلاف حول مسائل ثانوية، وقضايا

---

(1) المصدر السابق، ص 82 - 83.
(2) المصدر نفسه، ص 91.
(3) المصدر نفسه، ص 84.
(4) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص 38.

هامشية، وأمور قد تكون تافهة وهيّنة إذا ما قورنت بتحدّيات ومخاطر تهدّد كيان الأمّة وعقيدتها، يقول: " ومن هنا نعرف خطأ الذي يجعلون همّهم، ودأبهم تصحيح بعض الأمور التي لا تعدّ شيئا في جانب فساد العقيدة، ويتعصّبون لرأيهم فيها، ويتشدّدون في أمرها تشدّدا يشغل أذهان النّاس بها ويصرفها عن أساس العقيدة المهدّدة "[1].

لذلك نجد له جهدا خاصا في هذا المجال أبرزه ما دعا إليه من صياغة تلغي مظاهر الفرقة والانقسام في المجتمع المسلم، وتتجاوز الخلافات المذهبية والفكرية، وتعمل على تقارب الاتجاهات والمذاهب، وإحياء مفهوم الأمة الذي غاب في زحمة التعصّب للبلد والقومية، والولاء للأفكار والآراء قبل الولاء للعقيدة والمبادئ، نحو هدف مشترك، ومفاهيم، وعقائد ومشاعر وآمال موحّدة، شعور يقول عنه أنّه: "... ضروري جدّا، بل عنصر أساسي في تقدم الإنسانية كلّها. إن وجود هذه الكتلة البشرية المؤلّفة من شعوب كثيرة، المتميّزة بنوع من الثقافة والعقائد والمفاهيم والعادات والعواطف المشتركة أمر واقع لا يمكن دفعه ولا إنكاره ولكنّ المهم هو قوة شعور المسلمين به، والارتقاء بهذا الشعور العفوي الموروث إلى شعور واع تغذيه معرفة واسعة منتشرة بين الجماهير لمشكلات العالم الإسلامي في ميادين الفكر والخلق، والاقتصاد والسياسة ..."[2].

فهو يعتبر أن الأمة بكاملها مطالبة بالمساهمة في مرحلة البناء الجديدة من خلال وعي أعمق بمبدئها وكيانها. وتأتي أهمية هذه القضية وأولويتها في هذه المرحلة بالذات نظرا لأهمية التوحّد في وجه التكالب الاستعماري والموقف العدائي الذي تواجهه الأمة من قبل الطامعين في أرزاقها، والحاقدين على مبادئها، يقول: " ذلك أن هذه الاتجاهات المختلفة في كثير من مفاهيمها، وأطرها تتصادم الآن في البلاد الإسلامية بل تتصارع صراعا يؤدّي إلى تقوية الجهات المعادية للإسلام وإعطائها فرصة النيل من جميع الجماعات الإسلامية على اختلاف اتجاهاتها وغزوها، والربح على حسابها "[3].

---

(1) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 114.
(2) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي في مواجهة الأفكار الغربية، ص 125.
(3) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص 35.

ومن المقترحات التي قدّمها المبارك لتحقيق هذه الغاية ما يلي:

1- إبراز ما في الإسلام من العناصر التي تشدّ كل اتجاه من الاتجاهات الإسلامية المختلفة كالعنصر الخلقي النفسي، أو جانب تزكية النفس الذي يعنى به أهل التصوّف. مع الحذر من الانحرافات التي أحدثها بعضهم في هذا المجال. وكإبراز طريقة السلف في العودة إلى الدليل النقلي من الكتاب والسنة في العقيدة والأخلاق والفقه. وأيضا إبراز العنصر العقلي في كلّ ما جعله الإسلام موكولا إلى العقل. وهي الطريقة التي إن اتبعت أدّت في رأيه إلى التقارب والتكامل بين هذه الاتجاهات، يقول : " فإبراز كل واحد من هذه العناصر في حدود ما قرّره أو قبله الإسلام سيشدّ إلى صياغة الإسلام هذه أصحاب الاتجاهات التي تعنى بها، وتضعها في المرتبة الأولى. وبذلك يلتقي السلفيون والصوفيون، وأصحاب النزعة العقلية في الإسلام ( ) مع تلقيح كل اتجاه بما يهمله أو ينقصه، وتصحيح ما كان بحاجة إلى تصحيح "[1].

2- عدم المبالغة في ذكر الخلاف وإبرازه بكيفية تصل إلى حدّ التكفير أو الطعن، والوصم بالزيغ والضلال في جزئيات العقيدة التي يحتمل النص القرآني فيها وجهين. وإلى حدّ إثارة العداوة والشحناء في أمور البدع التي لا تخلّ بالعقيدة، وإثارة المعارك الجانبية في القضايا الجزئية لفقه الأحكام العملية. والاكتفاء في رأيه ببيان الرأي الصحيح في نظر صاحبه، والتركيز والتأكيد على مبادئ الإسلام الأساسية ولا سيما في العقيدة، وعلى قضايا المسلمين ومشكلاتهم الهامّة انطلاقا من القرآن والسنّة [2].

2- الواقع :

لا شك أن إدراك الواقع الذي نعيشه بظروفه المختلفة، وقضاياه المتنوّعة، والإحاطة بفهم المرحلة التي نمرّ بها تسهم بشكل كبير في إحكام خطّة صياغة الإسلام، الصياغة التي تستجيب لتطلّعاتنا كمسلمين، ولتطلّعات الشعوب الأخرى، لأن الإسلام رسالة إنسانية تخاطب ضمير البشر جميعا. لذلك اهتم المبارك بقضية "وعي المرحلة" أو "وعي الموقف" كشرط ضروري لتحقيق الوعي الذاتي أو تحديد الذات الفكرية والحضارية على أساس من الكتاب والسنّة، وفهم للواقع وإدراك لمشكلاته[3].

---

(1) المصدر السابق، ص 36.
(2) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 87 – 88.
(3) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 118.

وهو الوعي الذي إن تحقّق في نظره أدّى إلى رؤية جديدة في صياغة الإسلام تكون حاضنة لكلّ اعتبارات هذا الواقع الفكرية والتشريعية والروحية.

أ- الاعتبارات الفكرية : وهي :

أ1- يذهب المبارك إلى اعتبار الواقع في جانبه الفكري، وإدراك مدى التحدّيات التي تمثلها المذاهب الفكرية والفلسفية الجديدة سيؤدّي بالضرورة إلى إعادة النظر في صياغة العقيدة، فهي وإن كانت ثابتة لا تتغيّر إلاّ أن الخطاب وطريقة عرضها تتغيّر، إذ لا يصح في رأيه الاستمرار في بحث مشكلات تاريخية انقضى زمانها، ومناقشة فرق انقرضت، وإغفال هذه التحدّيات المعاصرة التي تهدّد مبادئ الإيمان وأسس العقيدة[1]. فالمهم في رأيه هو أن تبقى الأسس راسخة ومتماسكة. وهو ما يستدعي العودة المباشرة في صياغتها إلى الوحي، يقول: " والمهم أن نبعث الإيمان كما جاء به الإسلام في العقول، والقلوب بحسب مستواها، وفي الجوّ الذي تعيش فيه، والقرآن خير مصدر يمدّنا في هذا الميدان" [2].

أ2- كما يذهب إلى أن اعتبار الواقع الفكري يتطلّب " احتواء ما يمكن احتواؤه، وقبول الإسلام له من الأفكار والحلول التي استغلّتها المذاهب الحديثة المخالفة للإسلام منعا لاستغلالها والتذرّع بها "[3].

ومن هذه الحلول التي يقترح أن تحتوى وتستغلّ حلّ مشكلة الفقر، خاصة وأنّ الإسلام قد عالج هذه الآفة وأقام لها أسسا من العدالة والتكافل الاجتماعي، لذلك يقول: " فمن الواجب أن تتضمن الصياغة العناية بهذه المشكلة في إطار ما أولاها الإسلام نفسه من مكانة، وفي إطار أفكاره العقائدية، وأحكامه التشريعية عامة "[4].

كما يشير إلى إمكانية احتواء بعض الإشكاليات التي تطرحها بعض النخب العربية، وضمّها إلى الدائرة الإسلامية قصد سدّ الطريق أمام من يعملون على استغلالها لإقصاء الإسلام عن حياة النّاس

---

(1) المصدر السابق، ص 118.
(2) المصدر نفسه، ص 19.
(3) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص 37.
(4) المصدر نفسه، ص 37.

ومشاعرهم. كمشكلة القومية[1]، التي في رأيه استغلت من طرف الكثيرين للصدّ عن سبيل الله، يقول: " إن كثيرين من أبناء الشعوب الإسلامية من عرب، وأتراك، وأكراد، وإيرانيين، وألبانيين وغيرهم، أساءوا فهم موقف الإسلام من القوميات من جهة، وتطرّفوا في شعورهم القومي من جهة أخرى، إذ أعطوا (القومية) المرتبة الأولى بين قيّم الوجود كلّها ( ) فكوّنوا تيارات قومية معارضة للإسلام، وأوهموا فئة من شعوبهم بصحة اتجاههم ( ) فسارت فئة المسلمين في كل شعب – دون وعي ولا إدراك لمخالفة الإسلام في ركاب الاتجاه القومي المتنكّر للإسلام "[2]. لذلك يجد أنّه " من الممكن والمفيد سدّ الطريق على هؤلاء في صياغة الإسلام الصياغة الحديثة "[3].

فليس في الإسلام في رأيه تناقض ولا تعارض بين شعور الشعوب بقوميتها، وشعورها بالانتماء إلى الإسلام، لذلك لم يعمد إلى محو القوميات، ولكنّه حارب العصبية القومية، واعتبار القومية غاية في ذاتها، وسعى إلى ترشيد هذا الشعور وضبطه بأن جعل للشعوب البشرية هدفا مشتركا تسير نحوه وتلتقي عليه، فجمع بينهم في المفاهيم، والعقائد، والمشاعر، والآمال كدليل وحدة، دون أن يمنع الاختلاف في إطار اللّغة والعادات والفنون[4].

ب- الاعتبارات التشريعية :

يشهد العصر الجديد ثورة في القيّم الاجتماعية، وفي الاقتصاد، والتقنية، والسياسة والأسرة والطب وفنون الجريمة ... الخ. وهي الثورة التي أدّت إلى:

1- ظهور واقعات جديدة في المجتمع الإسلامي لم يعرفها الفقه من قبل، سواء كانت ناشئة أصلا من البيئة الإسلامية، أو نشأت في البيئة الغربية ثم انتقلت إليها، كعمليات التجميل، وأطفال الأنابيب، وزرع الأعضاء، ومختلف الاكتشافات الطبيّة والتقنية، والمعاملات الاقتصادية والممارسات السياسية.

---

(1) القومية: " مصدرها اللغوي من القوم أي جماعة تجمع بينهم رابطة معيّنة ( ) يرتبط مفهوم القومية بمفهوم الأمة، من حيث الانتماء إلى أمة محدّدة، والأمة هي الشعب ذو الهوية السياسية الخاصة التي تجمع بين أفراده روابط موضوعية وشعورية وروحية متعددة تختلف من شعب لآخر، مثل: اللغة والعقيدة والمصلحة والتاريخ والحضارة". الكيالي، عبد الوهاب / وآخرون، مصدر سابق، ج4، ص 831.

(2) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص 38.

(3) المصدر نفسه، ص 38.

(4) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 123 - 124.

2- ظهور واقعات أخرى للفقه فيها حكم، إلاّ أنّه لم يعد قادرا على تحقيق مقصد الشارع منه، وظهور الحاجة إلى موقف تشريعي محدّد اتجاهه، إمّا استمرار العمل به مع قصوره في تحقيق المقصد، وإمّا التوقّف عن العمل به. واستبداله بحكم شرعي آخر يحقّق المقصد منه[1].

وهي النتائج والوقائع التي تستدعي حلولا شرعية، وضبطا تشريعيّا، يحقّق أهداف الشرع في ترشيد الإنسانية، وتقويم انحرافها، وتقنين نشاطاتها، وضبط سلوكاتها. لذلك اهتم المبارك بهذا الجانب في حياة الناس وواقعهم، وجعله همّا أولويا في مباشرة عملية صياغة الإسلام، يقول: " يجب أن ندرك الظروف التي نبحث فيها الحكم الفقهي في التشريع، وكثيرا ما زلّت في هذا الموطن أقدام إلى جانب اليمين أو اليسار إفراطا وتفريطا. فنحن بين اتجاهين منحرفين يجب تجنّبهما لنكون على الجادّة المستقيمة، أحدهما: المذهبية الضيّقة والجمود المنافي لفهم روح الشريعة ومبادئها العامة، وثانيهما: الوقوع تحت تأثير المفاهيم الأجنبية ..."[2].

في ضوء ذلك دعا إلى تفعيل آلية الاجتهاد وإعادة العقل المسلم إلى مباشرة مسؤولياته في إحياء الفقه الإسلامي فهما وتنزيلا، يقول: " إنّنا في حاجة إلى وعي فقهي إسلامي نفهم فيه فقه الإسلام وحكمه، ونعود إلى مبادئه وقواعده في الكتاب والسنّة، و نسترشد بفهم فقهاء الصحابة، وندرك مواطن الأمور ومجالها، وظروف تطبيق كل حكم من الأحكام بحسب غاية الشارع منه ونفرّق بين مبادئ الإسلام وأحكامه، واتجاهاته التشريعية الثابتة، وتطبيقاته الزمنية في عصور الفقهاء وفهومهم، لنبعث الإسلام وفقهه في الحياة من جديد"[3].

فمعرفة الواقع إذن بكلّ مستجدّاته الفكرية والعلمية والاجتماعية عامل أساسي في أيّ محاولة تجديدية لعرض الإسلام، وصياغته الصياغة المتآلفة مع المبادئ والعصر. وهي المهمة التي يضاف إلى ضرورتها الشرعية ضرورة أخرى عملية وفكرية لحاجة النّاس إلى حلول واقعية لمشكلاتهم، وتجنيبهم البحث عنها في مذاهب أخرى بعيدة عن الموقف الإسلامي، يقول:" إن المرور بالحلّ الإسلامي للمشكلات الناشئة في المجتمعات الحديثة بوجه عام أمر مفيد، وضروري لأننا بذلك نشعر النّاس باشتمال

---

(1) قلعة جي، محمد رواس، "منهجية التعامل مع علوم الشريعة في ضوء التحديّات المعاصرة"، بحث ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، ج1، ص 151 - 152.
(2) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 119.
(3) المصدر نفسه، ص 122.

الإسلام على حلولها، وبعدهم عن الحلول غير الإسلامية، وخاصة إذا علمنا أن تسلّل المذاهب المخالفة باستغلال أوضاع نفسية ومراحل اجتماعية معينة "[1].

ج- الاعتبارات الروحية :

لاشك أن الحضارة المعاصرة هي بلا منازع حضارة المادّة في جوهرها ومظهرها، ذلك أنّها انتهت في ضوء فلسفاتها المختلفة إلى التركيز على بقاء النوع البشري " وأهملت العمل على " رقيي النوع الإنساني ". وصارت لا تمدّ - إنسان التربية فيها - بتصوّر واضح عن الغاية التي من أجلها خلق، ولا الكيفية التي حدث بها هذا الخلق، ولا إلى أين سينتهي مصيره"[2]، الأمر الذي زرع في نفس إنسان هذه الحضارة فراغا روحيا، وقلقا نفسيا تجلّت مظاهره في صوّر الجريمة المختلفة، والنزوع إلى الانتحار، والأمراض النفسية المستعصية ...الخ.

غير أن هذا الإنسان " لم يستطع الاستمرار في حالة التقوقع المادي هذه لأن فيها حرمانه من الحية لروحه وللعنصر الإنساني - أو النفحة الإلهية - فيه "[3]. فهو في بحث مستمر عن إشباع لحاجاته الروحية وتساؤلاته الفطرية عن حقيقة هذا الوجود.

وقد اهتم المبارك بهذه القضية، وأكّد على جعل هذه الحقيقة منطلقا من منطلقات صياغة الإسلام في هذا العصر لتدارك نقائص هذه الحضارة، وإعطاء البديل الذي يملأ هذا الفراغ ووصف الدواء الذي يقضي على هذا الداء[4]. وهو لاشكّ مدخل رائع لعرض الإسلام وملء القلوب بعواطف الإعجاب والامتنان لحوه.

يقول عن الحالة الروحية في العالم الغربي: "...أنّه يشكو من القلق ويشعر بتردّي القيّم الخلقية وتفكّك الأسرة وإفلاس العقلانية والتقدّم المادي في توليد الاطمئنان النفسي، والتحرّر الإنساني، ويشعر بإفلاس الكنيسة، ورجال الدين المسيحي، ويشعر في الوقت نفسه بالحاجة إلى دين يشبع تطلّعاته "[5]. وهي الحالة التي في رأيه تسبّبت فيها النزعة المادية، أو ما يسميها بالوثنية الجديدة[6]، الأمر الذي يستدعي

---

(1) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص 38.
(2) الكيلاني، ماجد عرسان، فلسفة التربية الإسلامية، ص 72.
(3) المرجع نفسه، ص 474.
(4) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص39.
(5) المصدر نفسه، ص39.
(6) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص122.

استنفارا فكريا من أجل تعزيز القيّم الروحية والمثل السّامية، يقول: " وما دامت الحال كذلك يجب أن توجّه الجهود لمحاربة هذا الخطر الأكبر الذي يهدّد البشرية جميعا، وتقوية جبهة المبادئ الروحيّة، والقيّم الخلقية والإيمان بالله"[1]. وهي المهمة التي تستدعي بالضرورة معرفة بالأبعاد الفكرية والنفسية التي نشأت في أجوائها هذه الأزمة.

رابعا / تجديد صياغة العقيدة عند المبارك :

1- معنى تجديد صياغة العقيدة :

تشكل العقيدة في الإسلام منظومة من الأحكام الثابتة التي لا تتبدّل، ولا تتغيّر، ذلك أنّها مجموعة من الحقائق الغيبية المجرّدة، لذلك تعرّف بأنّها: " ما بلّغه الرسول - صلّى الله عليه وسلم - من الحقائق المتعلّقة بالغيب ذات الطابع التجريدي - من مثل الوجود الإلهي - وثبوت صفات الكمال المطلق للذات الإلهية، وثبوت الوحي والمعاد، وتحمّل هذه المعاني يكون بالذهن على سبيل التصديق الجازم، وهي رأس الدين وأساسه، وكلّ ما سواها من الأعمال مبنيّ عليها وتابع لها ..."[2].

ولّما كانت العقيدة معاني مجرّدة ثابتة لها انعكاس في التفكير والسلوك، فإنّ المقصد من تجديد صياغة العقيدة هو الاجتهاد في عرضها بطريقة تتحقّق من خلالها المحافظة على ثبات حقائقها، وتحقيق الأثر المطلوب من هذه الحقائق في واقع النّاس وسلوكهم. وهي الغاية التي تتمّ بوجهين اثنين.

الأوّل : تقديمها بطريقة يتعمّق معها الفهم والإقناع بهذه العقيدة بالنسبة للمؤمن مبدئيا بها، والوصول بغير المؤمنين بها إلى حالة من القناعة الكلّية بحقانيّتها وصدقها، فيكون الهدف من الصياغة الجديدة في هذه الحالة الوصول إلى جعل أحكام العقيدة واقعا تصديقيا في أذهان المخاطبين.

الثاني : تقديم العقيدة في صياغة جديدة تتخطّى بالنّاس المؤمنين بها مرحلة الإقناع العقلي، إلى مستوى التجاوب النفسي والفكري والسلوكي، بحيث تصبح في حياتهم مرجعا أصليّا، وموجّها وحيدا لكلّ مظاهرها وقضاياها[3].

---

[1] المصدر السابق، ص 122 - 123.
[2] النجار، عبد المجيد، العقل والسلوك في البنية الإسلامية، ص 89.
[3] النجار، عبد المجيد، في فقه التدين فهما وتنزيلا، ج2، ص20 - 21.

وهكذا تصبح قضية تجديد صياغة العقيدة خاضعة ومرتبطة بواقع النّاس ومشكلاتهم أكثر منها قضية فكرية مجرّدة تتراوح في زوايا العقل فلا تبارحه. ولهذا يربط المبارك في بيان مبرّراته للدعوة لتجديد الصياغة بين قصور الصياغة التراثية في هذا المجال، وواقع التحدّيات الفكرية والأيدلوجية التي تواجهها الأمة في المرحلة المعاصرة، يقول: " إن جهود المؤلّفين في العقيدة الإسلامية منذ العصر الإسلامي الأوّل هي جهود مقدّرة ومشكورة ( ) لكن هذه العملية نفسها يجب أن تجدّد في كل عصر ذلك أن فلسفات العصور تتغيّر ..."[1].

ويظهر ضرورة هذا التجديد فيقول: "لهذا كان من الضروري في عرض العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر تجنّب أمور كانت من لوازم المؤلفات القديمة، ثمّ فقدت أهميتها وهي لم تكن دائما عيبا أو نقصا فيها، وإنّما كانت من مستلزمات البيئة والعصر ( ) ولكن النقص في البقاء عندها وتكرار ما فيها، والتقصير عن بذل الجهد في تقديم عرض جديد للعقيدة ملائم في طريقته وأسلوبه لمقتضيات العصر ..."[2].

2- نقد المبارك للصياغة التراثية للعقيدة :

ينطلق المبارك في نقده للتجربة التراثية في صياغة العقيدة من منطلق أن الكشف عن خصوصيات هذه الصياغة المرتبطة بخصوصيّات المرحلة الزمنية التي تمّت فيها سيمكّن من تصوّر واقعي لشكل ومضمون الصياغة المعاصرة، يقول: " فبيان جوانب النقد للمؤلفات التي تقلّد أو تكرّر المؤلفات السابقة، وتحديد صفتها الزمنية العارضة سيوضّح خصائص الطريقة المثلى في عرض العقيدة وتحديد منهجها والتأليف فيها"[3].

وعليه يمكن تخليص الملاحظات التي سجّلها المبارك حول هذه المسألة في النقاط التالية:

أ - انطلاق أكثر المؤلفات التراثية حول العقيدة من فلسفة تلك العصور، ونظرياتها ومسلّماتها، ومصطلحاتها، ومشكلاتها الزمنية الخاصة. نتيجة غزو الفلسفة اليونانية وغلبة مصطلحاتها ومنهجها على علم الكلام.

---

[1] المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 166 - 167.
[2] المصدر نفسه، ص 167.
[3] المصدر نفسه، ص 166.

وهي المنطلقات التي فقدت الكثير من واقعيتها، وانتهت مبرّرات وجودها، مع تغيّر الظروف الفكرية والعلمية، وتغيّر اهتمامات النّاس ومشكلات الحياة في واقعنا المعاصر. ممّا يستدعي رؤية جديدة ومنهجا مختلفا[1].

ب- أمّا من حيث المضمون فقد انتقد المبارك ما حدث من تضخيم لمسائل فرعية وثانوية، كالبحث في حكم مرتكب الكبيرة، ومسألة الذات والصفات هل هي عينها أم غيرها، والبحث في رؤية الله تعالى في الآخرة. وهي قضايا جزئية إذا ما قورنت بمعالم العقيدة الأساسية، كالبحث في وجود الله، والإيمان به والتوحيد، والإيمان باليوم الآخر، وبنبوّة محمّد - صلّى الله عليه وسلم -، وهو التضخيم الذي كان أساسه ما حدث من خلاف بين الفرق الكلامية حول هذه القضايا.

لذلك يذهب إلى تجاوز هذه المرحلة، وعدم إعطاء هذه المسائل أكثر من حجمها، والاقتصار في بحث الخلاف حولها على أهل الاختصاص من العلماء. دون أن يكون هذا الخلاف مادّة تقدّم لعامّة النّاس في خلال عرض العقيدة، بل التركيز فقط على معالمها[2].

ج- كما انتقد نزوع هذه المؤلفات إلى التجريد في عرض مسائل الإيمان، وعدم اعتمادها الطريقة القرآنية في ربط قضايا الغيب بعالم الحسّ، فلم يتحدّث هؤولاء المؤلّفون عن الكون والإنسان إلاّ قليلا وفي مناسبات عارضة، وأمثلة موجزة ومبتورة. ممّا جعل هذه العقائد في كتبهم مجرّدة ومتناثرة الأجزاء وغير متّصلة[3].

لذلك دعا إلى صياغة تتجاوز هذه المرحلة من التجريد المخلّ بشمولية العقيدة، يقول: " إنّه يجب استخراج ما في القرآن من نظرة إلى الكون وإلى الإنسان لتتّصل هذه النظرة بنظرة الإنسان إلى الله، وصلته بالكون والإنسان، فتتضح حينئذ صلة الإنسان بالله، وصلته بالكون وتتم بذلك نظرة عقائدية شاملة مترابطة متّصلة، لا متناثرة ولا منفصلة تقابل بقوة ما عند أصحاب المذاهب والملل، والعقائد من فلسفات عامة **ONTOLOGIE** أو فلسفات عقائدية (إيديولوجيات) "[4].

---

(1) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 167 - 168.
(2) المصدر نفسه، ص 168 - 169.
(3) المصدر نفسه، ص 169 - 170.
(4) المصدر نفسه، ص 171.

د- ومن بين الانتقادات التي سجّلها أيضا على هذه المؤلفات، الفصل الملاحظ بين الجانب العقلي والجانب النفسي في عرض العقيدة، وهو الأمر الذي يرجعه إلى ما حدث من فصل في مفهوم الإيمان القرآني بين جانب عقلي يقوم على الحجج والبراهين العقلية ويهدف إلى إثبات وجود الله وصفاته دون الانتقال إلى تحريك المشاعر والأحاسيس، وهو الجانب الذي أطلق عليه اسم "العقيدة". وجانب نفسي عاطفي أطلقوا عليه اسم " التصوّف " فيما بعد.

وهو الفصل الذي في رأيه إن جاز علميا لم يجز تربويا. ذلك أن القصد من الإيمان ليس مجرّد حصول القناعة العقلية كما هو الشأن في الرياضيات والفيزياء، وإنّما حصول آثار نفسية سلوكية أخلاقية إيجابية وصحيحة الاتجاه[1].

لذلك دعا إلى تدارك هذا الاختلال، وإعادة صياغة العقيدة بكيفية تكاملية بين الجانبين، يقول: "لهذا كله يجب إعادة النظر في التأليف في العقيدة، العودة إلى الطريقة القرآنية في الجمع بين العنصرين العقلي والنفسي العاطفي في المنهج الحديث للعقيدة وما يؤلّف فيها، ليكون تعليم العقيدة مادة ثقافية فكرية ووسيلة تربوية في آن واحد ..."[2].

هـ - ومن المآخذ التي نبّه إليها المبارك أيضا في سياق نقده للمؤلفات التراثية في مجال العقيدة ما يلاحظ في بعضها من اعتماد الأدلة النقلية في مواطن يجب التدليل عليها بالأدلة العقلية. كإثبات نبوّة محمد - صلّى الله عليه وسلّم- ، التي يري أنّها يجب أن تثبت عقليا حتى تتمّ القناعة بأن ما يقوله يتلقاه من الله، وأن القرآن وحيٌ منزل، ويقول عن هذا الإثبات في عصرنا: " وينبغي طبعا أن يراعى في الاستدلال العقلي طرق التفكير الحديث وأساليبه، ومستنداته وشواهده من مكتشفات العلم الحديث وحقائقه الثابتة "[3].

كانت تلك خلاصة عن بعض الملاحظات التي أبداها المبارك عن الصياغة التراثية للعقيدة، فما هي الأسس التي يجب إتباعها في وضع منهج معاصر أصيل وواقعي في نفس الوقت لهذه الصياغة ؟

---

(1) المصدر السابق، 172 - 175.
(2) المصدر نفسه، ص 175.
(3) المصدر نفسه، ص 175 - 176.

3- أسس التجديد في صياغة العقيدة عند المبارك :

وضع المبارك مجموعة من الأسس أرادها أن تكون منطلقات في الصياغة الجديدة للعقيدة الإسلامية، وهذه الأسس منها ما يتعلّق بالمنهج ومنها ما يتعلّق بالمضمون.

أ- المنهج :

يرى المبارك أن المنهج الذي يجب أن تصاغ من خلاله العقيدة في هذا العصر، هو المنهج القرآني الذي يبني خطابه العقدي على أساس من أصول الواقع الكوني والإنساني، حيث يقول: "ينطلق بنا القرآن في دعوته من منطلقين : الكون و الإنسان "[1].

وممّا لا شك فيه أن رأيه هذا بناه على دراسة واعية لطبيعة العقلية السائدة في عصرنا، والتي هي كما وصفها بعض المفكرين عقلية عملية وعملية " تقتنع بالأسلوب الذي يستخدم معطيات العلم التجريبي، والذي يستخدم أيضا معطيات الواقع الإنساني فيما يزخر به من تجارب نفسية واجتماعية ( ) فالواقع الكوني، والواقع الإنساني هما المادة الصالحة لأن تتخذ منها مقدمات استدلالية مقنعة للعقلية الراهنة "[2].

وهو الاتجاه الذي يبرزه المبارك من خلال طرحه لإشكالية هذه الصياغة بقوله: "كيف يمكن أن نتجاوز العصور لنرجع إلى عصور 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 "[3].

فالمعادلة التي أراد تحقيقها المبارك من خلال جهوده في التنظير لمنهج تجديدي في صياغة العقيدة، وجهوده في إعطاء تجربة عملية من خلال صياغة تطبيقية لهذه العقيدة هي محاولة التوفيق والجمع بين المنطلقات القرآنية والعقلية السائدة في عصرنا، وأساليب العصر ومناهجه في البحث والاستدلال. وهي المعادلة التي توقّع لها النجاح من خلال اعتماد الأسس التالية:

---

(1) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص15.
(2) النجار، عمر عبد المجيد، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص 158.
(3) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص 15.

1 - إدخال نظرة الإسلام إلى الكون والإنسان تفصيلا في منهج العقيدة، لأنّها من الناحية العقلية تمثّل طريقا للوصول إلى العقيدة كما هو واضح في المشهد القرآني، ومن الناحية العملية تمثّل أسس التفكير الإسلامي الذي تنبثق منه نظرات الإسلام إلى شتى قيم الحياة[1].

لذلك نجده في الجانب التطبيقي في كتابة (نظام الإسلام - العقيدة والعبادة-) ينطلق في صياغته للعقيدة من الكون (الطبيعة) فيتكلّم عن صورة هذا الكون في القرآن، ويبرز مطابقة هذه الصورة للواقع، ثمّ ينتقل إلى منطلق ثاني وهو (الله الخالق) كنتيجة منطقية للتفكّر في الكون وأجزاء الطبيعة مستعينا في أثناء ذلك بأدلّة نقليّة وأخرى عقلية من مثل قوله : " إن أثر أيّ سبب في هذا الكون بمسبّبه وعلاقته به ليس أكثر من أثر الإنسان في إثبات الزرع حيث يزرعه فهو إنّما يبذره ويغرسه، وليس هو الذي يضع فيه خاصّة النمو، ولا في التراب خاصّة الإنبات، فإذا أعقب زرع الإنسان للنّبات نموّه وظهوره فليس معنى هذا أنّه هو الزارع الحقيقي، أي الخالق للنبات والمقدّر والموجد لعملية الزرع والنبات ( ) وإلى ذلك تشير الآيات التالية من سورة الواقعة " أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ؟"[2]"[3].

ثمّ ومن خلال أمثلة مشابهة يصل إلى إثبات حقيقة الألوهية والخلق، لينتقل بعدها في ضوء هذه القناعة إلى بيان صلة الله بالكون من خلال التطرّق لبعض صفاته، فهو الخالق لأصله والمقدّر لسننه ونظامه، والمالك له، والقادر على توسيعه وزيادته أو إلغائه وتبديله، والمتصرّف به. ليصل في النهاية إلى حقيقة إيمانية طرفاها الله والكون، يقول: " ...و لذلك كان الإيمان بالله الخالق متمّما ومكمّلا لنظرتنا إلى الكون والطبيعة. وما فيها من حركة وتطوّر ومن سنن وقوانين، فهي محتاجة إلى وجوده مفتقرة إلى استمرار إمداده وعنايته، مؤتمرة في مسيرها وكيانها بأمره ..."[4].

وبعد التطرّق لعقدية الصلة بين الله والكون، ينتقل إلى منطلق آخر في توثيق قضايا الإيمان الإسلامي وهو (الإنسان)، فيبرز حقيقة هذا الإنسان وعلاقته بالكون من حيث الخصائص الجامعة والأخرى المفرّقة

---

(1) المصدر السابق، ص 177.
(2) الواقعة، 63 - 64.
(3) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 47.
(4) المصدر نفسه، ص 52.

بينهما، ليصل إلى مفهوم الخلافة[1]، الذي يؤكّد قوامة الإنسان على الكون من خلال صفات التكريم التي استأثر بها دون غيره من المخلوقات، والتي حدّدها في: الروح والعقل وتطوّر الحواس. ولذلك كانت صلة الإنسان بهذا الكون في رأيه تتمحور حول:

أ- صلة الاستثمار، والانتفاع والتسخير لمنافعه ومصالحه.

ب-صلة الاعتبار، والتأمّل والتفكير في الكون وما فيه[2].

وفي ضوء كل ما سبق، ينتقل المبارك إلى إبراز صلة الإنسان بالله، فهو مخلوق له كما أنّ الكون كذلك، وعليه الاعتراف بهذا الخالق، والاعتراف بعظيم قدرته وسلطانه وقوّته، والاعتراف بنعمه، واستشعار رحمته، والشعور بالمسؤولية أمامه، والتوجّه إليه بالسؤال والدعاء والاستغفار والتوبة، وحبّه لأنّه مصدر الوجود، ومصدر النّعم، ومصدر الرحمة العامّة في الكون[3].

وبعد ذلك تطرّق إلى قضايا الغيب في العقيدة الإسلامية كالنبوّة والملائكة والشيطان واليوم الآخر...الخ.

2- اعتماد الأدلة العقلية المقنعة والأساليب المستساغة في إطار المناهج العقلية الحديثة، مع توظيف حقائق العلم واكتشافاته خاصة في إثبات صحة النبوّة والوحي باعتبارهما مصدرا ثابتا ومطلقا للحقيقة[4].

وهو ما نجده مطبّقا في تناوله لقضية النبوة في كتابه (نظام الإسلام العقيدة والعبادة)، حيث اعتمد كليّا على المنهج العقلي في الاستدلال على إمكانية النبوّة وصحّتها، وصدق النبي محمّد - صلّى الله عليه و سلم - ويمكن تحديد خطوات هذا المنهج في النقاط التالية:

أ - إبراز الحاجة المعرفية لوجود النبوّة، ذلك أن حقائق الوجود ليست كلّها خاضعة لإمكانية البحث التجريبي، وليست جميعها من النوع الحسيّ الذي يدرك بالحواس، يقول: " إن في الكون جمالا لا يدرك بالحساب والكمية ولا يدرك إلاّ بالإحساس الفني الذي يقتضي ذوقا خاصا هو نتيجة لرياضة

---

(1) الخلافة تعني: "الخلافة عن الله تعالى لتنفيذ مراده في الأرض ولجراء أحكامه فيها، وهذا معناه أن يكون الإنسان سلطانا في الكون بغاية تطبيق المهمّة التي كلفه بها المستخلف - الله - إئتمارا بما أمر وانتهاء عمّا نهى". النجار، عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص 47 - 48.

(2) المصدر نفسه، ص 53 - 59.

(3) المصدر نفسه، ص 65 - 69.

(4) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 177 - 178.

وتدريب فني. وإنّ الكون حوادث روحية وآفاقا غيبية تدلّ عليها وقائع حدثت في جميع العصور وعند جميع الأمم ( ) وإذا كان اكتشاف العالم المادي أمر لا يستطيعه كل إنسان بل لابدّ له من مواهب خاصة ونبوغ عقلي يؤهّل صاحبه ليكون من روّاد هذا العالم المادي، فذلك في أفق العالم الروحي أولى لكونه أخفى وأدق، ولذلك كان لابدّ للبشر من موجهين ومرشدين، وروّاد مكتشفين في آفاق الحياة الروحية والعالم الغيبي ..."[1].

ب - إبراز الحاجة الإنسانية للتوجيه والإرشاد، ومعرفة القيّم المطلقة للخير والشر، يقول: "... وهي حاجة كذلك دائمة لأن البشر يقيسون الخير والشر بمنافعهم، ومصالحهم العاجلة وفي حدود بيئتهم ( ) فاختار الله من البشر رسلا لينقدوهم من هذه الأوهام، وليحرّروهم من الخرافات العائقة للتقدّم، وليدعوهم إلى عبادة الله وحده... "[2].

ج- إبراز الصفات العقلية والخلقية التي يتصف بها الأنبياء، والتي هي في نفس الوقت الشروط التي يصدّق بها كلام أي ناقل، كصحة العقل وسلامة التفكير، والبعد عن التوَهم، والتخيّل، والتخريف، وأن يكون معروفا بالصدق والأمانة، والاستقامة، وحسن السيرة ولو عارض ذلك مصالحه ومنافعه، يقول :" وهذه هي الطريقة التي يجب تطبيقها في هذا المجال لمعرفة صحة النبوة وتمييز الأنبياء من المتنبئين والواقع أن هذه الشروط متحققة في حياة الأنبياء الذين عرفوا في التاريخ"[3].

هذه هي أهم سمات المنهج العقلي الذي استعمله المبارك لإثبات صحة النبوّة وإمكانيتها عموما، وهو نفسه المنهج الذي اتبعه في إثبات صدق نبوة محمّد - صلّى الله عليه وسلم -، بالإضافة إلى مرتكزات أخرى لا تخرج عن إطار المنهج العقلي، ولكنّها ترتكز على طبيعة الخطاب القرآني:

أ - بيّن أن هذا الخطاب تنوّع بين صيغة المخاطب وصيغة الغائب، وتنوّعت أغراضه بين الأمر، والتأديب، والتعليم، والمعاتبة والتهديد، كما جاء هذا الخطاب في كثير من الأحيان واصفا للنبيّ - صلّى الله عليه وسلم - في حال الحزن والغمّ، والضيق أو الوقوع تحت تأثير ضغط المشركين، يقول: "... فهل يكون من المعقول أن يكون هذا الكلام صادرا عنه؟ وهل يعقل أن يجعل نفسه في موقف المعاتب أو المنذر أو المهدّد أو أن يكشف في نفسه عن بعض الأحوال التي تعتري سائر البشر، قد يقول

---

[1] المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 93 - 95.
[2] المصدر نفسه، ص 96 - 97.
[3] المصدر نفسه، ص 105.

المكابرون إنه قد يفعل ذلك للتغطية، والإيهام فهل عرف عنه في حياته مخادعة أو تزوير أو انحراف عن جادة الصدق والصراحة، لا مجال إذن إلاّ لقول واحد هو أن هذا الكلام صادر عن قوّة فوق قوّته وليس هو إلاّ رسولا مبلغا يبلّغ ما يوحي إليه ربّه "[1].

ب- بيّن أن انقطاع الوحي عن الرسول – صلّى الله عليه وسلم – حدث أحيانا كما هو مثبت في السيرة، كما أنّه كان يسأل، ويستفتى فينتظر نزول الوحي ليجيب السائل، يقول: " ولو كان القرآن من صنعه لما حدث هذا الانقطاع وذلك الانتظار "[2].

ج- اعتمد أيضا على الاختلاف بين أسلوب القرآن وأسلوب كلام النبي – صلّى الله عليه وسلم – ووجود فروق كثيرة ممّا يدل على اختلاف مصدر الكلام[3].

د- اعتمد على مشاهد الطبيعة المتنوّعة في القرآن من بحار وأنهار، وجنان في حين أن البيئة التي نشأ فيها الرسول – صلّى الله عليه وسلم – عبارة عن صحراء و إبل[4].

هـ- اعتمد علي الإعجاز القرآني التشريعي، والقصصي، واللّغوي، و العلمي. ممّا يعتبر أظهر دليل على أنّه لا ينطق عن الهوى، يقول: " وهذا يدل على نبوة محمّد – صلّى الله عليه وسلم –ولا سيما إذا لاحظنا الفرق الكبير بين حال النبي – صلّى الله عليه وسلم– قبل البعثة وخلوّ ذهنه من هذه الأفكار والقصص والشرائع التي تضمّنها القرآن. ولم يعرف عنه قبل البعثة أنّه كان يقرأ الكتب أو يطالعها، بل الثابت المعروف أنّه كان أميّا لا يحسن القراءة والكتابة "[5].

3- تخصيص الأدلة النقلية أو السمعية بالغيبيات، وبما لا يمكن معرفته إلاّ عن طريق الوحي[6]، وهو المنهج الذي اتّبعه في عرض حقيقة الملائكة، والشيطان، والجن. حيث اكتفى في عرضها بالأدلة النقلية من نصوص القرآن والسنّة[7].

4- الجمع في منهج عرض العقيدة بين الجانب الموضوعي الفكري المشتمل على أفكار ومفاهيم هي مضمون العقيدة، والجانب النفسي المشتمل على مجموع العواطف، وأنواع الشعور التي من مقاصد

---

(1) المصدر السابق، ص 119.
(2) المصدر نفسه، ص 119.
(3) المصدر نفسه، ص 119.
(4) المصدر نفسه، ص 120.
(5) المصدر نفسه، ص 120.
(6) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 177 – 178.
(7) راجع: المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 128 – 133.

الإسلام توليدها في جميع المواقف في صلة الإنسان بالطبيعة بمنافعها، وملذّاتها، ومشاهدها الجميلة والعظيمة، وصلة الإنسان بالله تعظيما، ومحبّة، ورهبة، ورغبة، ورجاء، وخشوعا، واستغفارا[1].

وهو المنهج الذي سعى إلى تطبيقه في صياغته للعقيدة، حيث أكّد على مبدأ تسخير الكون للإنسان وانتفاع هذا الأخير به معرفيا وماديا وجماليا[2]. الأمر الذي يدعّم الصلّة بينهما، ويعطي الإنسان إحساسا بالتقارب من باقي المخلوقات.

كما أكّد على الجانب النفسي العاطفي في صلة الإنسان بالله عزّ وجلّ، سواء في الاعتراف بألوهيته، أو الاعتراف بعظيم قدرته وقوّته، أو الاعتراف بنعمه ومقابلتها بالحمد والشكر، أو الشعور برقابته وبالمسؤولية أمامه، أو في التوجّه إليه بالدعاء والسؤال، أوفي مقابلة كل هذا بالحب والإخلاص، يقول: " إن هذه المعاني والمشاعر كلها يمكن أن تخلص وتجمع في معنى واحد هو العبودية، فالإخلاص في عبودية الإنسان لله، والتحرّر من العبودية لسواه ( ) هو المعنى الأساسي والجوهر الأصيل في صلة الإنسان بالله، وأعلى معاني الإنسانية وأرفع درجاتها..."[3].

1 – صياغة العقيدة صياغة عامة وشاملة لأجزائها، مترابطة ومتصلة ابتداء من الكون إلى الله، ومن الحياة الدنيا إلى ما وراءها من الحياة الآخرة، بحيث يمكن أن تقابل وتواجه العقائد الأخرى[4].

وهو الأمر الذي حرص على تحقيقه في صياغته الخاصة للعقيدة، حيث قدّم مباحثها على أساس من الترابط، والانسجام والتكامل، بحيث لا يشعر القارئ لها أنّه بصدد الانتقال من موضوع إلى آخر وإنّما الانطباع الذي يسود التفكير هو أن الانتقال من فكرة إلى فكرة أخرى مكمّلة وداعمة لما قبلها. فالكلام عن الكون يؤدّي منطقيا إلى معرفة الخالق، والكلام عن الإنسان يؤدّي إلى نفس الحقيقة، والكلام عن الخالق والكون والإنسان يؤدّي إلى مفهوم النبوّة كصلة بين الخلق والخالق، وذكر النبوّة يؤدّي إلى كشف الغيبيات والإخبار عنها، والتذكير باليوم الآخر والحساب. فلا انفصال ولا استقلالية لموضوع عن الآخر.

هذه هي أهم الأسس التي جعلها المبارك منطلقات لمنهج تجديدي في صياغة قضايا الإيمان الإسلامي. فما هي معالم التجديد في عرضة لمضمون هذه الصياغة؟

---

(1) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 177.
(2) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 58 – 64.
(3) المصدر نفسه، ص 70 – 71.
(4) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 178.

ب- المضمون :

لاشك أن حجم التحدّي الأيديولوجي[1] الذي تواجهه الأمة في مفاهيمها وقيمها ومعتقداتها يرتكز من حيث المضمون على نقطتين أساسيتين:

الأولى: التحدّي المعرفي على مستوى العلوم على اختلافها طبيعة كانت أو إنسانية، حيث أقبل المسلمون على اقتباس هذه المعارف والعلوم من غير تمييز بين صالح وفاسد. حتى " إنّه ليمكن القول أن الواقع الإسلامي اليوم يجري على غير هدى عقدي، ويصدر على غير قاعدة إيديولوجية إسلامية واضحة "[2].

الثانية: التحدّي التشريعي. حيث أدّى الضعف الذي انتهى إليه الفكر الإسلامي في عصور الانحطاط إلى انفصال بين الحياة العملية للمسلمين وبين مرجعيتهم العقدية. ممّا جعل من السهل على الغزو الإيديولوجي الغربي أن يحدث التأثير في الحياة الإسلامية على المستوى السلوكي العام، فيتخلى عن الاحتكام للشريعة الإلهية ويخضع للقوانين الوضعية. ممّا يستدعي من الفكر العقدي الحديث إعادة صياغة نفسه صياغة تبرز دوره في المنظومة التشريعية بحيث يكون فلسفة تشريعية تؤصّل للقانون الشرعي منطلقه العقدي[3].

في ضوء التحديات السابقة جاءت صياغة المبارك للمضمون العقدي في الإسلام بحيث يكون جبهة صامدة في وجه كلّ التيارات الإيديولوجية المشوّهة لوجه حضارة الإيمان.

فمن جهة التحدّي المعرفي سعى المبارك إلى إعادة بناء الرؤية الإسلامية في مجال الكون بكلّ تفاصيله، رؤية تحدّد للعلم منطلقات النظر، وترسم له الغايات والأهداف، وتفسح له مجالات الانتفاع المشروع وتبيّن له أخلاقيات هذا الانتفاع. رؤية متكاملة تنسجم أجزاءها في إطار التداخل العقدي، يقول: " إن صياغة العقيدة بهذه الطريقة أعني بالابتداء ( ) بنظرة الإسلام إلى الكون تبعا لطريقة القرآن، واتّصاف هذه النظرة إلى الكون بالموضوعية، وانتهاءها بتسلسل منطقي إلى الإيمان بالله يجعل بين العلم والإيمان انسجاما بل تكاملا. وكذلك الابتداء من الكون في نظرة استثمارية انتفاعية كما هي معروضة في

---

(1) الأيديولوجيا هي: "نتائج عملية تكوين نسق فكري عام يفسر الطبيعة، والمجتمع، والفرد ، ويطبق عليها بصفة دائمة، وتشكل أيديولوجية كل جماعة بيئتها الجغرافية، والاجتماعية. ونواحي نشاطها". أنظر: بدوي، أحمد زكي، مصدر سابق، ص 184.

(2) النجار، عبد المجيد عمر، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص 151.

(3) المرجع نفسه، ص 155 – 156.

القرآن تنتهي إلى شعور وجداني بنعم الله ( ) وهكذا تتلاقى جميع النظريات وتنسجم في إطار العقيدة وينتهي التناقض والانفصام ..."[1].

كما اهتّم المبارك بإبراز المضمون العقدي الإسلامي حول موضوع الإنسان من منظور كلّي عام، وهو المضمون الذي يشكّل أكثر من ضرورة في ظلّ التوجّهات المعاصرة التي تجعل النظرة الأيديولوجية للإنسان أساس صياغة كل التشريعات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية " وهذا ما دعا إلى أن أصبح مبحث الإنسان في الفلسفة الحديثة مبحثا مستقلا أو أساسيا بين مباحثها ( ) وهو ما يؤكد ضرورة نشوء مبحث عقدي إسلامي في الإنسان يطاول مبحث الإنسان في الفلسفة، وتتأسس عليه التشاريع العملية "[2].

وهي المهمة التي قام بها المبارك من خلال تخصيص مبحث خاص عن الإنسان في سياق صياغته للعقيدة حاول من خلاله إظهار موقع الإنسان في هذا الكون والوجود، وتحديد صلته بالكون وأجزائه، وصلته بالإله خالق الكون[3].

أمّا في ما يخص مواجهة التحدّي التشريعي فقد دعا المبارك إلى صياغة عقائدية لنظام الإسلام بأجزائه المختلفة كما سبق وأشرنا، لذلك يقول: "يجب أن يراعى في عرض العقيدة الإسلامية أنها المنطلق لبناء النظام الأخلاقي، والنظام التشريعي، لذلك يجب أن يظهر في عرضها أنّها أهل لهذه الفروع، وأن تبدو فيها مرتكزات ومستندات هذه النظم بحيث تكون منها كالثمار للشجرة والنتائج للمقدمات"[4]. وهو ما يتمّ في رأيه بوضع الأسس العقائدية لنظام الاقتصاد، ونظام الحكم وسائر الأنظمة الاجتماعية كمقدمة، ومدخل وأصول لهذه الأنظمة عند صياغتها، ما يمكّن من عرض الإسلام كنظام شامل مترابط يقف في وجه مختلف الأيديولوجيات المؤلّفة من فلسفة تتضمّن تصوّرها للوجود وأنظمة تنبثق عنها[5].

---

(1) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 175.
(2) النجار، عبد المجيد عمر، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي ، ص 157.
(3) أنظر: المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 53 – 82.
(4) المصدر نفسه، ص6.
(5) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص 178 – 179.

وكخلاصة نقول أن دعوة المبارك إلى تجديد صياغة الإسلام كانت دعوة واقعية أصيلة، تحاول أن ترتقي بالحية الإسلامية إلى مستوى السموّ القرآني، وتحميها من المدّ المادي الذي أتى على كلّ القيّم الأخلاقية والاجتماعية والسياسة والثقافية في المجتمع الإسلامي حتى تعود إلى ظلال الإسلامية ورحمتها. ويعود فكر المسلمين وفهمهم لدينهم إلى منطلقات، ومفاهيم، ومعطيات الرؤية القرآنية المعصومة حتى يصنّف بحق تصنيفا رساليّا ضمن خانة الفكر الإسلامي لكل ما تحمله هذه النسبة من معاني التداخل، والتمازج، والانسجام، والانصهار المطلق على مستوى التصوّر، والمفاهيم، والمنهج مع هذه المعطيات والقيّم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث

أسلمة العلوم الإنسانية والطبيعية عند المبارك

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- تمهيد .

- المبحث الأوّل : موقف المبارك من الحضارة الغربية.

- المبحث الثاني : أسلمة العلوم الإنسانية عند المبارك.

- المبحث الثالث : أسلمة العلوم الطبيعية عند المبارك.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد :

تلجأ المجتمعات الإنسانية، والمجتمعات الإسلامية بصفة خاصة في ظلّ الحاجة الملحّة للخبرات العلمية الحديثة، والبحوث المعرفية المتطوّرة في مختلف ميادين الحياة إلى الاستعانة بإنجازات العالم الغربي ومعارفه الذاتية سواء في مجال العلوم الطبيعية والتطبيقية، أو في مجال العلوم الإنسانية بمختلف فروعها.

وهي العلوم التي لا تخلو من تأثير الفلسفة الغربية وخاصة المادية منها، وتصوّرها لحقيقة الوجود وقيّمها الخلقية، إذ أن هذه العلوم ليست في النهاية إلاّ خادمة لأهداف هذه الفلسفة.

لذلك ومن منطلق الوعي بخطورة هذه العملية على ذاتيتنا الإسلامية العلمية والعقائدية، والاجتماعية والسلوكية، تعالت في آفاق الفكر الإسلامي دعوات حكيمة للتصدّي لهذا الخطر عبر خطة محكمة لأسلمة هذه العلوم وتخليصها من أيّ طرح مناقض لقيّمنا ومبادئنا، وإخضاعها للرؤية التربوية الإسلامية.

والمبارك هو أحد هؤلاء الذين أسهموا نظريًا وتطبيقيا في إنجاز هذه المهمّة والتحسيس بضرورتها عقديًا وحضاريًا.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول

موقف المبارك

من الحضارة الغربية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أوّلا / أصول الحضارة الغربية :

لاشكّ أن أية حضارة من الحضارات إنّما هي محصلة جهود سابقة لأجيال من البشر خلال عصور متعدّدة، فهي نتيجة لتفاعل عناصر مختلفة، وتزاوج مفاهيم متنوّعة، والحضارة الغربية كغيرها من الحضارات تستند إلى عناصر مختلفة، وأصول متنوّعة تفاعلت فشكّلت روح هذه الحضارة وعمقها الفكري، وصورتها المدنية، وشكّلت أهم المرجعيات التي استند إليها الغرب في أثناء عودته إلى الواجهة الحضارية مع عصر النهضة[1]. وهذه العناصر في رأي المبارك هي: الحضارة اليونانية والرومانية، الديانة المسيحية، والحضارة الإسلامية[2].

1- الحضارة اليونانية : وتمتاز بالرفع من شأن العقل[3]، وطغيان النزعة العلمية والمادية على فلسفتها، وغلبة النزعات الإلحادية في تفسير الوجود عليها[4]. واعتمادها على الإنسان كمركز للوجود ومنبع للمعرفة، سواء في أبعاده الجسمية أو العقلية وحتى الدينية[5].

وقد أفادت الحضارة الغربية من هذا العنصر فكريا وأخلاقيا بصورة خاصة في رأي المبارك، فمن الناحية الفكرية شكّلت الفلسفة اليونانية الخلفية الفلسفية لنهضتها، فأمدّتها بالأفكار التجريدية. والتفكير العقلي، والتصوّرات العامة عن الإنسان والكون والحياة باتجاه مادي صرف[6].

ومن الناحية الأخلاقية كان لمشاهد الصراع والحروب والتنافس، والتمتّع بالملذات التي حفل بها الأدب اليوناني الأثر الكبير في أخلاقيات هذه الحضارة[7]. ما تجلّى بوضوح في السلوك الجنسي في الغرب من انحراف وإباحية، وفي السلوك الإنساني من حروب ونزعة استعمارية.

2- الحضارة الرومانية : والتي كانت في الأساس محصّلة لتزاوج حضارتين (الرومانية واليونانية). وقد كان الرومان على كفاءة عالية في الجوانب التطبيقية العملية. وبعد غزوهم اليونان دعّموا مهاراتهم هذه بما

---

(1) عصر النهضة هو: "العصر الذي بدأ منذ انتهاء العصور الوسطى حتى العصر الحديث، وامتاز بحركة إحياء الفنون والآداب، وقد انتشر في هذا العصر المذهب الإنساني، والعلمانية وزيادة الاهتمام بالفرد ويستخدم المصطلح أيضا بمعنى التجديد والإحياء". بدوي، أحمد زكي، مصدر سابق، ص 314 - 315.

(2) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 40.

(3) عبود، عبد الغني،مرجع سابق، ص76.

(4) فتاح، عرفان عبد الحميد، "إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب"، مجلة إسلامية المعرفة، ع5،السنة الثانية، (صفر 1417هـ - يوليه 1996م)، ص 22.

(5) عروة أحمد،مرجع سابق، ص 122.

(6) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص40.

(7) المصدر نفسه، ص 40.

استعاروه من أفكار اليونانيين وعلومهم، ما أفادهم في تطوير الجوانب العمرانية كرصف الطرق والبناء. وفي تطوير فكرهم القانوني الذي لا يزال مرجعا للأمم الحديثة في تنظيم شؤونها ومؤسساتها[1].

وهو الجانب الإيجابي الذي خدم الحضارة الغربية، فانطلقت منه في إبداعاتها الإدارية والقانونية وتنظيماتها السياسية، غير أنّها أخذت منها أيضا جوانب أخرى مظلمة متمثّلة خاصة في الروح الاستعمارية، والصبغة الوثنية في الجانب الديني[2].

3- الديانة المسيحية : ونعني بها المسيحيّة المحرّفة التي امتزجت بالوثنية الرومانية، وتشكّل هذه الديانة الثقافة الدينية في الحضارة الغربية التي تعتمد أساسا على مركزية الخالق، ورسالة السماء ممثّلة في الكتاب المقدس (الإنجيل) بكلّ ما تضمّنه من أخلاقيات وتشريعات. وهو العنصر الذي يتميّز بخاصيتين:

الأولى : الازدواجية العقائدية، التي تفصل بين تعاليم الدين، والواقع التاريخي كما تعبّر عنه القاعدة "دع لله ما لله ولقيصر ما لقيصر".

الثانية : هيمنة الكنيسة كمؤسسة تشريعية بكلّ ما يفترضه ذلك من قداسة وعصمة وسلطة على الضمائر والسلوكات[3].

4- الحضارة الإسلامية : لا يمكن إغفال تأثير الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية، فقد أخذ الغرب من الحضارة الإسلامية ما يمكّنه من تقوية نفسه، وتفعيل حضارته، ودفع حركتها نحو التقدّم والازدهار، ويحصر المبارك العناصر التي انتقلت من حضارة الإسلام إلى العالم الغربي عبر الأندلس وصقلية فيما يلي :

أ- العلوم الرياضية سواء تلك التي أخذها المسلمون عن اليونان فطوّروها وأضافوا إليها، أو تلك التي اخترعوها كعلم الجبر، وعلم المثلثات وغيرها.

ب-العلوم الطبيعية ومنها الفيزيائية كأبحاث البصريات أو الضوء، ومنها الكيمياء والفلك والطب ومختلف العلوم التي برع فيها المسلمون في العصور الذهبية.

ج- الطريقة التجريبية في العلوم التي عرفت عند المسلمين منذ القرن الثاني الهجري.

---

(1) عبود، عبد الغني، مرجع سابق، ص 81.

(2) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 40.

(3) عروة، أحمد، مرجع سابق، ص123.

د- الفلسفة اليونانية التي ترجمت إلى اللاتينية من العربية مباشرة، مضاف إليها نتاج المسلمين في الفكر الفلسفي، الذي كان له أثر بالغ في ظهور النزعات التجديدية في النصرانية[1].

فقد تأثّر الغرب بالفلسفة الإسلامية، وعلم الكلام في تفكيرهم الفلسفي والدّيني اللاّهوتي، إلاّ أنّهم مع ذلك زهدوا في الرؤية العقدية الإسلامية، وتجاوزوا قيمه وأخلاقه ونظمه[2].

هذه هي أهم الأصول التي تعود إليها حصيلة الحضارة الغربية المعاصرة، والتي ساهمت في تكوين عقلية الغرب، وسلوكهم الإنساني والاجتماعي والثقافي.

ثانيا / مقاييس صلاح الحضارات عند المبارك :

يعرّف المبارك الحضارة[3] بأنّها: "مجموع المعارف العلمية والتشاريع، والنظم والعادات والآداب التي تمثّل الحالة الفكرية، والاقتصادية، والفنيّة، وسائر مظاهر الحياة المادية والمعنوية في مرحلة من مراحل التاريخ، وفي بقعة من بقاع الأرض سواء شملت شعبا أم أكثر"[4].

ولكلّ حضارة من الحضارات في رأيه صورة ظاهرة وأخرى كامنة، فالأولى هي نتاج الجهود الماضية التي تجمّعت في وقت من الأوقات، والثانية هي إمكانياتها التي لم تتحقّق بعد، واتجاهاتها وأهدافها[5]. وهو الأساس الذي تقاس عليه خيرية أي حضارة، إذ لا يكفي مجرّد النظر إلى ظواهرها وإنّما لا بد من سبر أغوارها، ومعرفة مكنوناتها، يقول: " فقد تكون الحضارة في حالتها الحاضرة جميلة رائعة، ولكنّها تؤدّي باتجاهاتها، وتوصل بدوافعها إلى التردّي والتقهقر والخراب، وتحمل في ثناياها بذورا فاسدة لا تبدو في الحاضر نتائجها"[6].

---

(1) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص94 – 95.

(2) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 41.

(3) يلاحظ أن المبارك لا يفصل بين مفهوم الحضارة والثقافة، فالثقافة عنده محتواة في الحضارة وهي أحد أركانها، لذلك نجده يعرّف الثقافة بقوله: "ما يكتسبه الإنسان من ضروب المعرفة النظرية، والخبرة العملية التي تحدّد طريقته في التفكير ومواقفه في مختلف ظروف الحياة، من أي جهة حصلت تلك الخبرة...". المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 55. وعلى هذا الأساس سنتعامل مع المصطلح.

(4) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 27.

(5) المصدر نفسه، ص 27.

(6) المصدر نفسه، ص 27.

ولأن غاية الحضارة الارتفاع بالحياة الإنسانية بمختلف جوانبها الفكرية، والمادية، والنفسية الخلقية، والاجتماعية، فإن مقياس صلاح الحضارة وخيريّتها في رأيه هو الارتفاع بكلّ جانب من هذه الجوانب في ميزان من العدل والإنصاف، بحيث لا ينمو جانب على حساب آخر.

فمن الناحية الفكرية يرى أن الحضارة الصالحة هي التي تفسح المجال لنموّ العقل، وتفتّحه واكتشافه آفاق الوجود، كما أنّها تزيد من قدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة والتحرّر من سلطانها، واستثمارها لنفعه، فيرتفع بذلك مستوى حياته، ويسهل أمر معاشه.

ويتوقف صلاح الحضارة في الجوانب النفسية في رأيه على مدى إفساحها المجال أمام الإنسان للترّقي الروحي والنفسي في مقابل حيوانيته وغرائزه، فيصبح قادرا على السيطرة عليها وعلى كبح أهوائه وشهواته، فتنمو في نفسه قيّم الإيثار، والبذل، وتخبو فيها رذيلة الشحّ والأثرة، ويصبح الخير لنفسه، وغيره هدفا له في الحياة[1].

أمّا من الناحية الاجتماعية فيرى أن أصلح الحضارات، هي التي تزيد من تماسك الأفراد، وارتباطاتهم، وتضامنهم، وتكافلهم سواء كان ذلك من الوجهة المادية الظاهرة أم من الوجهة النفسية العاطفية، وهو ما يتم في رأيه " بتحقيق المساواة في الفرص والمجالات، والعدل في توزيع الحقوق المادية المعنوية، والرحمة في نيل الضعفاء من حق الحياة ما لا ينالونه بقوّتهم وجهدهم"[2].

ويذهب المبارك إلى أن المقاييس السابقة لا تشكّل برهان صلاح لأيّ حضارة، ما لم تخرج هذه المقاييس من المستوى النظري، أو التطبيق الانتقائي، إلى مستوى الإنسانية في الامتداد ارتفاعا وعلوّا، بحيث تشمل أكبر عدد من البشر سواء على نطاق الشعب الواحد بأن لا تقتصر على طبقة دون أخرى، أو على نطاق البشرية بأكملها بأن لا يحرم منها شعب وتمنح لآخر[3].

في ضوء هذه المقاييس، التي حدّدها المبارك لصلاح الحضارات وخيريتها جاءت رؤيته النقدية لروح الحضارة الغربية ومعطياتها، في ظلّ هيمنة مطلقة لهذه الحضارة على قنوات الفكر والتعليم، والإعلام في واقعنا الإسلامي المعاصر.

---

(1) المصدر السابق، ص 28.
(2) المصدر نفسه، ص 29.
(3) المصدر نفسه، ص 29.

ثالثا / نقد المبارك للحضارة الغربية :

لا شكّ أن الحضارة الغربية المعاصرة تمثّل خطوة بشرية عملاقة في ميدان التطوّر المادي، والتقدّم التكنولوجي الهائل، والقفز بمستوى العلوم الطبيعية إلى مراتب عالية اكتشافا وتسخيرا، وهي الصورة المبهرة التي شدّت ملايين القلوب والعقول إلى تفوّقها، ودفعت بالملايين إلى الارتماء في أحضانها.

لكن في مقابل هذا الوجه المشرق الجميل، تردّت هذه الحضارة في مساوئ خطيرة أفقدت الإنسان الكثير من آدميته وخيريته. لذلك انتفض علماء من الغرب والشرق ينبّهون إلى ضرورة أن تراجع هذه الحضارة حساباتها، وتعاود تقييم ذاتها.

وقد سعى المبارك كغيره من المفكرين إلى تحريك الوعي بخطورة بعض جوانب هذه الحضارة، والتنبيه إلى ضرورة الحذر في التعامل مع معطياتها، والتمييز بين حسنها وقبيحها.

فهو يرى أن هذه الحضارة ارتقت في الوسائل دون الغايات[1]، فلجتمعت فيها محاسن التفوّق المادّي، ومساوي الانحراف الروحي والأخلاقي.

1 - فمن ناحية محاسنها يقرّ المبارك بأن هذه الحضارة قد بلغت شأنا جليلا في الارتقاء بالعقل البشري إلى مستويات عالية، ما أدّى إلى:

أ-ظهور نهضة فكرية علمية في مجال العلوم الطبيعية والرياضية، الأمر الذي أحدث نقلة نوعية في اكتشاف آفاق الكون، والاختراع الصناعي، وهو ما لم يكن ممكنا في ظلّ ما كان سائدا في أوربا من تفكير تقليدي قوامه الدراسات الكنسية واليونانية وغيرها، ما يرجعه المبارك إلى تأثير العنصر الإسلامي في هذه الحضارة[2].

ب-ظهور نهضة صناعية هائلة، كانت سببا في الازدهار الاقتصادي والتجاري، وارتقاء وسائل الرفاهية[3]، كما ظهرت الاختراعات الحديثة التي أظهرت سلطان الإنسان على الكون وتسخيره

---

(1) المصدر السابق، ص 44 – 45.
(2) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 95.
(3) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 42.

له، كاكتشاف الكهرباء، وظهور وسائل الاتصال والمواصلات. ما أدّى إلى تكاثف واشتداد العلاقات البشرية في العالم[1].

ج- التطوّر الاجتماعي الهائل في مجال الحقوق الإنسانية، وتحرّر البشر من عبودية بعضهم بعضا[2].

د- كما أن أهم ما ميّز هذه الحضارة إيجابيا في رأيه تشجيعها للفكر المتحرّر المبدع، وخروجها من دائرة الفكر المقلّد الناقل، واتخاذها من الحرية شعارا للفكر والحياة ما أدّى إلى تحرّر الشعوب داخليا من الأنظمة الاستبدادية الجائرة. فقامت ثورات وحركات في داخل الكثير من الدوّل الغربية لإسقاط تلك الأنظمة، وإقامة أخرى تكفل حرية النّاس والمساواة بينهم[3].

هـ- كما أن من الإيجابيات التي تحسب لهذه الحضارة في رأيه أنّها رفعت من قوّة التضامن الاجتماعي ضمن إطار الشعوب، وأصبح الفرد فيها يتمتّع بالكثير من الطمأنينة المادية والضمان الاجتماعي، وضمنت فيها كثيرا من حقوق الفرد المادية والمعنوية[4].

3- أمّا من حيث نقائصها فيذهب المبارك إلى أن سبب ما تعانيه الحضارة الغربية من انحرافات وتردّي روحي وخلقي يعود أساسا إلى ما يلي :

أ- ما آلت إليه المسيحية من تشويه وتحريف في المعتقدات، وتصوّرها للإنسان والحياة الأمر الذي أدّى إلى:

أ1- معارضتها لمبادئ العقل، والفطرة الإنسانية وطبيعة الإنسان، لقيامها على الإعراض المطلق عن ملذّات الحياة الفطرية في نزعتها للرهبانيّة والزهد والتقشّف.

أ2- تصوّرها للإنسان وإشعاره بحقارته، وذلته بسبب رجس الخطيئة الأولى الموروثة، وقتلها كل محاولة لاستكشاف أسرار الكون، وكل تقدّم يستهدف إسعاد الإنسان في الحياة الدنيا.

ب-انحسار وتراجع ما تبقّى من المسيحية من مبادئ روحية وخلقية كانت تغذي الضمير وتقويه في وجه تيار المادية الجارف.

ج- إعراض النهضة الأوروبية عن أخذ فلسفة الإسلام الكونية، ونظراته إلى الحياة والوجود والإنسان والله، وعن أخذ فلسفته الأخلاقية المنبثقة عن هذه النظرات[5].

---

(1) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 95.
(2) المصدر نفسه، ص 96.
(3) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 43.
(4) المصدر نفسه، ص 31.
(5) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 96 – 97.

كل هذه العوامل مجتمعة أدّت في رأيه إلى غياب الأهداف الأخلاقية والروحية في حياة الإنسان ومسيرته الحضارية، فقد خلّفت هذه الحضارة اضطرابا شديدا في حياته، وعجزت عن تهذيب نفسه، وعن تحقيق الرابطة الأخوية بين البشر، وعن تعميم مبادئ الحق والعدل في العالم[1].

كما انتهت هذه الحضارة إلى حالة من غرور العقل وصلت إلى درجة التقديس والتأليه، الأمر الذي فسح المجال أمام إعلاء القيّم العقلية على حساب القيّم الخلقية والروحية[2]. فنتجت الآثار التالية:

- انهارت العقائد والقيّم الخلقية والروحية، وظهرت مذاهب جديدة في العقيدة والأخلاق والسياسة محلّها.
- إهمال المواهب الروحية في الإنسان وطرق المعرفة المتصلة بها، وتسخير العالم لغايات غير أخلاقية.
- التنافس الاستعماري والصراع الطبقي وغلبة الأثرة والأهداف المادية على النّاس، وضعف الوازع الخلقي والضمير، وتزعزع القيّم، وحصر الإصلاح الاجتماعي بالنواحي الاقتصادية[3].

هذه النقائص وغيرها جعلت المبارك يفكّر في كيفية الخلاص من سلطان هذه الحضارة المهيمنة على وعي الأمة، في ظلّ غيابها عن وعيها بذاتيتها بفعل قرون طويلة من التشويه والانحراف عن صورة الإسلام الحقيقية، ما أدّى إلى انهزام حضاري للإسلام والمسلمين، وتنكّر له في مجالات عديدة، يقول: " إن خسارة الإسلام للمعركة في هذه الحقبة الماضية من تاريخ المجتمع الإسلامي راجعة إلى غياب الإسلام في صورته الحقيقية، وإلى أن اللقاء كان بين الصورة المشوّهة المنحرفة المدخولة للإسلام، والحضارة الأوروبية الناشئة الحديثة في أوج قوّتها واندفاعها بصرف النظر عن أهدافها وأغراضها"[4]. ويقول: " إن هذا التعارض بين الثقافة الحديثة وقيمها، وهذا الميراث المسمى إسلاما – وليس هو بإسلام – هو من أكبر الأسباب لإعراض الجيل الجديد عن الإسلام وتنكّره له في المجال الفكري والسياسي ..."[5].

فكيف الخلاص من هذه الأزمة، وما هي الحلول المقترحة لعودة العقل المسلم والمجتمع الإسلامي إلى أصالته الحضارية؟

---

(1) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 33.
(2) المصدر نفسه، ص 42.
(3) المصدر نفسه، ص 44 – 45.
(4) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 100 – 101.
(5) المصدر نفسه، ص 100.

رابعا/ كيفية التحرّر من نقائص الحضارة الغربية :

لا شك أن الاقتباس من حضارة إلى حضارة، ومن ثقافة إلى أخرى فعل ضروري، وحقيقة عرفتها كل الحضارات وكل الثقافات. غير أن الاقتباس الأعمى الذي يسير على غير هدى، ولا يفرّق بين صالح وفاسد، ولا يراعي الاختلافات الجوهرية في المقوّمات الفكرية والخصائص العقدية مرفوض، لأنّه لن يؤدّي إلى وعي ونهضة بقدر ما يوصل إلى استلاب حضاري، وهدم لمعالم الذاتية وخصائص الهوية، ولن يحدث التغيير الإيجابي الذي بإمكانه أن يعطي للإنجاز الذاتي نبضات القوّة والأصالة.

لذلك وضع بعض المفكرين شروطا لأيّة عملية اقتباس حتى تكون ناجحة، ومثمرة وهي:

1- الانحدار من حضارة متفوّقة في هذا المجال إلى حضارة أخرى.

2- داعي الضرورة والاستعداد للاقتباس.

3- توفّر فرص الاحتكاك والتبادل.

4- بعض أوجه الشّبه، أو القواسم المشتركة في المقوّمات الفكرية[1].

في ضوء ذلك دعا المبارك إلى منهج انتقائي في التعامل مع معطيات هذه الحضارة، وذلك عن طريق:

أوّلا : الأخذ بمكاسبها العلمية في ميدان الطبيعة والصناعة، مع التحفّظ في أهداف استعمال هذه الصناعة[2]. واعتبر ذلك واجبا لأنّه "لا ينافي التعاون -في إطار المصلحة المتبادلة- مع أصحاب هذه الحضارة، بل التعاون الإنساني العام في نطاق عقيدتنا وقيّمنا الأخلاقية الإنسانية"[3].

وتتمّ هذه الاستفادة في رأيه عن طريق:

1- استبقاء ما أخذناه من العلوم البحتة، والعلوم التطبيقية[4] الفنيّة[5]. وهي العلوم التي يعتبرها حسنة هذه الحضارة، وإن كان للمسلمين فضل سابق فيها، لذلك يدعو إلى الاستزادة منها، ومتابعة السير فيها.

---

(1) هونكة، زيغريد، المعرفة والعقيدة، ص 186 – 187.

(2) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص 9.

(3) المصدر نفسه، ص 11.

(4) يطلق اصطلاح العلوم التطبيقية على "العلوم التي تطبق قوانين العلم النظري لبلوغ غايات علمية معيّنة، كعلم الكهرباء الصناعية، وعلم الاقتصاد الزراعي. فهما علمان فرعيان يطبّقان قوانين العلوم النظرية المقابلة لهما". صليبا، جميل، مصدر سابق، ج2، ص101.

(5) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 55 – 56.

إلاّ أنّه في المقابل يدعو إلى ضرورة تطهير هذه العلوم من الصبغة المادية الإلحادية التي التبست بها أثناء عرضها، وتطهيرها من النظريّات الخاطئة عن أصل الكون، وأصل الإنسان، والتي لم تأت نتيجة لمنهج علمي، وإنّما مجرّد افتراضات وتخمينات مناقضة تماما للحقيقة القرآنية[1].

2- أخذ المنهج العقلي المنظّم في المجالات التي يكون فيها مناسبا، على ألاّ ينظر إليه أنّه المنهج الوحيد للوصول إلى الحقيقة في جميع المجالات[2].

ثانيا : التحرّر من فلسفتها العقائدية البتراء التي هي سبب بلائها وأزماتها، ومن القواعد السلوكية المنبثقة عنها، ومن الذوبان في فلسفتها وثقافتها[3].

ويتمّ هذا التحرّر في رأيه عن طريق إحلال الثقافة الإسلامية بفلسفتها وتصوّرها للوجود، وسائر عقائدها ومفاهيمها المنبثقة عن هذه العقائد محلّ الثقافة الغربية، بحيث تكون العلوم الإنسانية النظريّة بفروعها المختلفة منبثقة من فلسفة الثقافة الإسلامية وتصوّراتها عن الإنسان الفرد والمجتمع والحياة والكون، والله الخالق لها جميعا[4].

وهو ما يتمّ في رأيه عن طريق إعادة صياغة مختلف العلوم، وخاصة العلوم الإنسانية صياغة إسلامية، وتحويلها من النظرة الغربية إلى النظرة الإسلامية، يقول: "إن جميع جامعات البلاد الإسلامية لا تزال تدرّس هذه المواد من منطلقات الثقافة الغربية، وفلسفتها، وتصوّرها للوجود. ولم ترسم حتى الخطّة لبناء ثقافي جديد، ولاسيما في المواد الفكرية الهامّة يقام على أسس الثقافة الإسلامية، وهي خطّة يجب أن توضع بعد أن يوجد العزم الصادق على التحويل، أعني تحويل مواد العلوم الإنسانية من الصياغة الغربية إلى الصياغة الإسلامية"[5].

كانت تلك صورة الحضارة الغربية عند المبارك، وموقفه من معطياتها وثقافتها، ومنهجه الخاص في التعامل معها. فما هي إسهاماته في إجلاء الموقف الإسلامي العملي تجاه ثقافة هذه الحضارة؟

---

(1) المصدر السابق، ص 81 – 82.
(2) المصدر نفسه، ص 93 – 94.
(3) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص11.
(4) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية و الإسلامية، ص 93 – 94.
(5) المصدر نفسه، ص 84 – 85.

المبحث الثاني

أسلمة العلوم الإنسانية

عند المبارك

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أوّلا / أزمة العلوم الإنسانية ومبرّرات الأسلمة :

1- أزمة العلوم الإنسانية في الغرب :

أ- مفهوم المصطلح :

يطلق اصطلاح العلوم الإنسانية على "العلوم المسمّاة بالعلوم المعنوية، وهي تبحث في أحوال النّاس، وسلوكهم أفرادا أو جماعات، كعلم الأخلاق، وعلم الاجتماع وعلم التاريخ"[1].

كما تعرّف بأنّها: "العلوم التي تدرس الإنسان من حيث هو فرد ومن حيث هو عضو في جماعة في آن واحد كعلم النفس، وعلم الاجتماع"[2].

ويطلق على هذه العلوم تسميات أخرى أكثرها شيوعا "العلوم الاجتماعية". وإن كان البعض يرى أن المصطلحين غير مترادفين، ومنشأ هذه المعارضة سببان:

الأوّل : التفريق بين التسميتين في الهدف، فالعلوم الإنسانية فيها تركيز على إبراز إنسانية الإنسان، بينما العلوم الاجتماعية تكون الأولوية فيها لما هو مجتمعي، وهو التفريق الذي يؤدّي إلى اختلاف التصنيف حتى في العلم الواحد من هذه العلوم، كالتاريخ مثلا: فإنّه يتّخذ صبغة العلوم الإنسانية إذا كان يهدف إلى تسجيل سيرة ذاتية لشخص ما، وينسب للعلوم الاجتماعية إذا كان يهدف إلى تسجيل الوقائع المشتركة، والأحداث الكبرى للدوّل والمجتمعات[3].

الثاني : أساس التفريق بين المصطلحين يعود إلى الخلفية الأيديولوجية. فالليبراليون[4] يميلون إلى تسمية "علوم إنسانية" لإعطاء أولوية في الدراسة للإنسان على المجتمع. والماركسيون[5] يميلون إلى تسمية "علوم اجتماعية" لأن الأولوية عندهم للمجتمع على الإنسان[6].

---

(1) صليبا، جميل، مصدر سابق، ج2، ص 101.

(2) بدوي، أحمد زكي، مصدر سابق، ص 180.

(3) فكار، رشدي، لمحات عن منهجية الحوار والتحدّي الإعجازي للإسلام في هذا العصر، مطبعة التقدم، القاهرة، مصر، ط1، رجب 1402هـ - إبريل 1982 م، ص 11.

(4) الليبرالية مذهب رأس مالي ينادي بالحرية المطلقة في الميدانين الاقتصادي والسياسي. ففي الميدان السياسي وعلى النطاق الفردي يؤكد هذا المذهب على القبول بأفكار الغير وأفعالهم حتى ولو كانت متعارضة مع أفكار المذهب وأفعاله شرط المعاملة بالمثل. وعلى النطاق الجماعي فإن الليبيرالية هي النظام السياسي المبني على التعددية الأيديولوجية والتنظيمية الحزبية والنقابية التي لا يضمنها حسب ذلك المذهب سوى النظام البرلماني الديموقراطي. الكيالي، عبد الوهاب / وآخرون، مصدر سابق، ج5، ص 566.

(5) الماركسية نظرية منسوبة إلى كارل ماركس المنظم الرئيسي للحركة العمالية الأوربية في زمانه تتمحور حول تحليل مختلف أشكال الصراع الطبقي، وبيان أوجه الارتباط فيما بينها، باعتبار أن الصراع الطبقي هو المحرك الرئيسي للتاريخ. وباعتبار أن جميع ظواهر التاريخ هي بمثابة تعبير عن هذا الصراع. المصدر نفسه، ج5، ص 639.

(6) فكار، رشدي، مرجع سابق، ص 12.

غير أنه خارج هذا الإطار لا يوجد تعريف محدّد ومباشر يمكن أن يشكّل إجماعا بين العلماء والباحثين حول أيّ المصطلحين أفضل، وأغلبهم يستعملهما كمترادفين يدلاّن على نفس المعنى[1]. وهو ما نراه في هذا البحث انطلاقا من الرؤية الإسلامية التي لا تفرّق بين الإنسان كفرد والإنسانية كمجموع. إذ هما متكاملان وظيفة وهدفا، فالإنسانية "حينما ترقى بإنسانيتها إلى القمة تصبح إنسانية اجتماعية لا فردية، وكذا "الاجتماعية" حينما تتخذ كهدف لها إبراز أصالة الإنسان إلى جانب عطاء المجتمع تصبح بدورها متمتعة بصلاحية، تستحق أن تبرز من خلالها علّة وجودها كتسمية اجتماعية"[2].

ب- تطور العلوم الإنسانية في ظلّ الحضارة الغربية :

عاش الغرب منذ عصر النهضة صراعا رهيبا، أساسه الاصطدام بين المنهج اللاّهوتي المسيحي والفكر العقلاني، الذي أخذ في التنامي والظهور وبدأ يأخذ أشكال المقاومة الشرسة ضدّ كل القيود الكنسية والتعاليم الدينية. وقد كان أهم محرّك لهذا الصراع وهذه المقاومة تأثير العنصر الإسلامي في الحضارة الغربية الذي ساعد على:

أوّلا: بعث النهضة العلمية بما كان يفيض به من عقلانية في الفكر، وعلمية في تعرّضه للطبيعة والكون لا تتصادم مع القرآن الكريم، لكنّها في ذات الوقت تتصادم مع النصوص الدينية التي تقرّها الكنيسة[3].

ثانيا: انكشاف زيف التعاليم الدينية التقليدية التي تتمسّك بها الكنيسة، حيث بدأ الفكر العلمي ينمو ويتوسّع على حساب التعاليم البالية التي تنشرها الكنيسة، والتي تعود في أصلها إلى تأويلات ونظريات أثبتت الاكتشافات الجديدة لا سيما في ميادين الفلك والطبيعة والإنسان كذبها[4].

هذه التطوّرات أدّت إلى عنف الكنيسة وحقدها في التعامل مع هذا المدّ العقلاني، ما زاد من اتساع الفجوة بين الفكر الديني المحافظ والفكر العلمي، لينتصر في الأخير الفكر المحرّر على الفكر اللاّهوتي المتهافت الذي انتهجته الكنيسة. وحدث التحوّل الثقافي في الغرب آخذا شكل الانقلاب على كل سيطرة وسلطة عقائدية، خاصّة مع دخول القرن الثامن عشر أو ما يسمّى بعصر التنوير.

---

(1) أنور، علا مصطفى، "أزمة المنهج في العلوم الإنسانية"، مجلة المسلم المعاصر، ع55-56، السنة الرابعة عشر، (رجب، شعبان، رمضان 1410 هـ - يناير، فبراير، مارس 1990م/ شوال، ذو القعدة، ذو الحجة 1410 هـ - إبريل، مايو، يونيو 1990م)، ص 115.

(2) فكار، رشدي، مرجع سابق، ص12 - 13.

(3) هونكة، زيغريد، العقيدة والمعرفة، ترجمة: عمر لطفي العالم، دار قتيبة، بيروت، لبنان، ط1، 1407 هـ - 1987م، ص 202 - 203.

(4) عروة، أحمد، مرجع سابق، ص 125.

وأهم ما ميّز هذا العصر على المستوى الفلسفي، الإيمان بقدرة العقل على فهم الكون واستيعابه، وإخضاعه لحاجات الإنسان، والتوجّه نحو الجانب الاجتماعي والثقافي عن طريق دراسة النظم السياسية، والدينية، والأخلاقية، وإخضاعها للنقد العنيف من وجهة نظر العقل وحده، بتغيير هذه النظم لمعارضتها لمنطق العقل ونمو الإنسان[1].

وهي الفترة التي شهدت اكتمال ملامح العلمانية[2]، وسيادة التفكير العقلي على التفكير الديني، فأعلي من شأن العقل على حساب الدين، وبنيت العلوم كلّها بعد ذلك في ضوء هذا التوجّه. المسيطر على مختلف المذاهب والاتجاهات كالعقلانية[3] والوضعية والمادية[4].

وكان من آثار ذلك تقدّم غير مسبوق في العلوم النظرية والتطبيقية في استكشاف أسرار الكون وتسخير طاقاته، حتى نفد الإنسان بصناعته في أقطار الأرض والفضاء. بينما وقعت العلوم الإنسانية في انتكاسة معرفية في رؤيتها للإنسان من حيث معناه الوجودي، ووظيفته الكونية، وطموحاته النفسية والروحية، وفي علاقته الضميرية مع الله[5].

ج- الموقف الغربي المعاصر من العلوم الإنسانية:

رأينا كيف أن العلوم الإنسانية الغربية بنيت على أرضية انفصلت فيها ميتافيزيقية اللاّهوت وحلّت محلّها فيزيقية الطبيعة، كنتيجة منطقية لثورة الفكر الغربي على تعاليم الكنيسة، وسيطرتها العقائدية، والانتصار للعقلانية المادية[6].

---

(1) امزيان، محمد محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، "سلسلة الرسائل الجامعية (4)"، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1412 هـ - 1991م، ص 39.

(2) تعني العلمانية: " التحرّر من مختلف المذاهب، والتمسك بالقيّم الإنسانية، وتستخدم كلمة علمانية من الناحيتين؛ السياسية والتعليمية. فيقصد بعلمانية الدول فصل السلطة الروحية عن السلطة السياسية، وعدم تدخل الهيئات الدينية في شؤون الحكم. ويقصد بعلمانية التعليم قبول المدارس لجميع الأطفال على مختلف عقائدهم، والامتناع عن أي ضغط أو دعاية لتفضيل عقيدة عن أخرى". بدوي، أحمد زكي، مصدر سابق، ص 203.

(3) العقلانية هي: "الإيمان بالعقل وقدرته على تحصيل الحقائق بدون مقدمات تجريبية، أي كل ما هو موجود مردود إلى مبادئ عقلية وأسباب معقولة، ويطبق في العلم والفلسفة والأخلاق والدين". المصدر نفسه، ص 307.

(4) تقال "المادية" في مقابل "المثالية"، وتوصف بها اتجاهات، ونزعات فلسفية عديدة، تشترك في القول بأن الأصل في الموجودات هي المادة، لا الروح أو العقل أو الشعور.
وقد أخذت المادية في القرنين السابع عشر والثامن عشر اتجاها ملحدا واضحا، وقامت على التعارض بين المادة والجوهر المفكر، وفي نظرية المعرفة ترد المعرفة إلى الحواس وحدها. وهي في القرن التاسع عشر نوعان:
أ- المادية العلمية: وهي التي بلغت أوجها عند ارنست هكل Haekel .
ب - المادية التاريخية: وهي التي قعّد قواعدها كارل ماركس وفريدرش انجلز. راجع: بدوي، عبد الرحمان، مصدر سابق، ج2، 407.

(5) عروة، أحمد، مرجع سابق، ص 127 - 128.

(6) المرجع نفسه، ص 125 - 126.

فمن هذه الأرضية الملغّمة انطلقت علوم الإنسان المعاصرة في البحث عن حقيقة الإنسان من غير أن تتمكّن من معرفته المعرفة الحقيقية المستوعبة لكليّة هذا الإنسان في أبعادها الجسدية والنفسية والروحية، لأنّها " تجاهلت الحكمة التي جعلت الإنسان يظهر في الأرض وينتشر، بل اعتبرته نتيجة لصدفة عمياء حوّلت الطين إلى الإنسان، والجماد إلى عقل وعرفان"[1]. حتى أن بعض المفكرين ذهب إلى اعتبار أن الغائب الأكبر في هذه العلوم هو الإنسان نفسه، يقول محمد محفوظ : " إن العلوم الإنسانية لا تدرس الإنسان بألف ولام التعريف، وإنّما تدرس جوانب من الإنسان في وقت معيّن، ولكنّ الإنسان من حيث هو وحدة متكاملة غائب عن هذه العلوم، إنّه غياب الإنسان عن علوم الإنسان ..."[2].

لذلك فشلت هذه العلوم حتى في بيئتها الأصلية، وشهادة أهل الاختصاص في الموضوع في فهم مشاكل الإنسان فهما عميقا يؤدّي إلى وضع حلول ناجعة لها، فتنامي طغيان الروح المادية، والتفكك الأسري والاجتماعي. وأصبحت – حالات القلق والاضطراب، وعدم الاستقرار النفسي ظاهرة وبائية في كيان هذه المجتمعات، فقد ابتعدت هذه العلوم عن دورها الافتراضي في الدعوة إلى الكمالات الأخلاقية، وترقية التطلّعات الروحية التي تعطي للإنسان السكينة والاتزان، وترفعه إلى مدارج الكمال، يقول عبد المجيد النجار: "وقد أفاق المخلصون من أهل الحضارة الغربية على وضع خطير في مجتمعاتهم، حينما لاحظوا أن المذاهب التي تحكمهم سياسة واقتصادا، وثقافة لم تؤسّس على علم حقيقي بالإنسان ذاته، وهو الذي وُضعت من أجله هذه المذاهب، فوقر في نفوسهم أن هذه النظم قد تؤول إلى الخسران، إذ هي تسوس كائنا على غير حقيقته، وإلى غير غايته"[3].

لذلك نشأ في الغرب فكر احتجاجي ثائر على الفلسفة سببه تطوّر العلم ذاته، الذي كشف عن جانب خطير من القانون الطبيعي، ذلك هو أن أساس الطبيعة هي الحركة، وليست المادة، وأن الذّرات بأشكالها المتناهية في الصغر هي التي تتحرّك فتضفي الشكل المادي للأشياء، والذرات نفسها تتشكّل وفق حركة معجزة في كيانها الداخلي[4]. لذلك قال الفيزيائي والفلكي الإنجليزي آرثور ستانلي اربجتون

---

(1) المرجع السابق، ص 128.

(2) محفوظ، محمد، مرجع سابق، ص 69.

(3) النجار، عبد المجيد، مبدأ الإنسان، دار الزيتونة للنشر، الرباط، المملكة المغربية، ط1، 1996، ص6.

(4) الجندي، أنور، سقوط العلمانية، "سلسلة الموسوعة الإسلامية (2)"، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ص 54 – 55. راجع: العقاد، عباس محمود، الإسلام والحضارة الإنسانية ومقالات أخرى، تحرير الحساني حسن عبد الله، منشورات المكتبة العصرية، د.ط، د.ت، ص 53 وما بعدها.

(1882-1946): "إن الفيزياء الحديثة تقودنا بالضرورة إلى الله ولا تبعدنا عنه. لم يكن أيّ مخترع للإلحاد عالما طبيعيا. بل كانوا جميعا فلاسفة أنصاف معتدلين جدّا"[1].

هذه الحقائق أحدثت انقلابا في المفاهيم السابقة في العلوم الإنسانية، فبدأ التبشير بانهيار الأساس الذي قامت عليه المذاهب الفلسفية في القرن التاسع عشر، وبدأ علماء يتكلّمون عن الكون، وعن الإنسان، وعن الحياة برؤية جديدة مختلفة، قوامها أن ليس بين العلم والدين خصومة، إذ ليس من اختصاص العلم المادي إثبات وجود الخالق أو نبوّة الأنبياء، وأنّه إذا كان العلم أداة للمعرفة، فالإيمان أيضا أداة لمعرفة واستكشاف حقائق أخرى لا يسع العلم إلاّ الإقرار بعجزه حيالها[2].

ويُعتبر علم النفس وعلم الاجتماع في مقدمة هذه العلوم الإنسانية التي سارع علماؤها إلى مواجهة خطر التفلسف في فهم الظاهرة الإنسانية، وبدأ التوجّه نحو بناء وتجديد هذه العلوم على ركائز ثابتة لمنهج علمي أمين وإنساني، كما تلقّته أوربا عن العرب[3].

لكن وفي ظلّ غياب رؤية دينية غربية صحيحة وثابتة نظرا لتحريف المسيحية، فإن الأمر يستدعي رؤية مختلفة صحيحة، تصحّح الخلل وتعيد التوازن لهذه العلوم، ومن ثمة لحياة الإنسان كفرد وكمجتمع، وممّا لا شك فيه أن هذه الرؤية هي البديل الإسلامي أو ما يسمّى (أسلمة العلوم الإنسانية).

2- مبرّرات أسلمة العلوم الإنسانية :

تمثّل العلوم الإنسانية الغربية جزءا من نظامنا الثقافي والتعليمي، فهي بالتالي إحدى مصادر الفرد في تكوين تصوّر عن ذاته وعن محيطه، وموجّهة له في نشاطه السلوكي وتفاعله الاجتماعي. كما أنّها مصدر أساسي للمجتمع في تطوير نفسه، وتقنين حياته، ورسم أهدافه وغاياته. وهو ما يشكّل خطرا أكيدا على ذاتية الأمة وهويتها الحضارية، وقيّمها الثابتة، وعقائدها الدينية.

هذا الخطر يستدعي وقفة علمية جادّة لمواجهته ودفعه، ذلك أن هذه العلوم في صورتها الحالية أبعد عن أن تكون مشتركا إنسانيا، وأوهن من أن تحقّق إجماعا على صحتها وصلاحيتها -حتى في بيئتها الأصّيلة- ناهيك عن البيئة الإسلامية. لذلك تبدو عملية أسلمة هذه العلوم ضرورة لأكثر من مبرّر.

---

[1] هونكة، زيغريد، العقيدة والمعرفة، ص 242.
[2] الجندي، أنور، سقوط العلمانية، ص 55 - 56.
[3] سالم، أحمد مرسي، العقل العربي ومنهج التفكير الإسلامي، دار الجيل، بيروت، د.ط، 1980م، ص 224.

أ- خصوصية نظرتها العقدية :

نشأت هذه العلوم وتطوّرت -كما أسلفنا- في ظلّ محيط غربي اختصّ بتجربة تاريخية جعلته يتنكّر للحقيقة الدينية، ويستكين لاستبداد الرؤية التجريبية واستقلالها بالمعرفة، ورفض كل ما لا يستند إلى المشاهدة بالحواس ولو كان الحقيقة الساطعة. وهو ما يتناقض مع أبسط مسلّماتنا العقدية، التي تجعل من معرفة الوحي حقيقة مطلقة، وتعطي للنبوّة دورا احتكاريا في توجيه الإنسان والمجتمعات نحو الخير والفضيلة والحق والعدل.

ب- إشكالية التحيّز في العلوم الإنسانية :

لا شك أن الباحث في العلوم الطبيعية يستطيع بكل سهولة عزل نفسه داخل مختبره ليحلّل وقائع تجاربه من غير أن يخضع لأيّ تأثيرات خارجية، سواء بالنسبة له كباحث أو بالنسبة للظاهرة المبحوثة ذاتها. لكن ذلك بعيد المنال في الدراسات الإنسانية والاجتماعية، ذلك أن الظواهر الإنسانية "تحيا في مجتمع إنساني يخضعها ويخضع الدارسين لها لتفاعلات وعلاقات اجتماعية وإنسانية شاء الباحثون ذلك أم أبوا ..."[1].

فالحياد في هذه العلوم وهم، والتحيّز حتمية[2]. لأنّ ثقافة المجتمع وقيّمه، وفلسفته في الحياة، وتصوّره للإنسان والكون، ولرسالة الإنسان في الحياة وغايته منها، لا تؤثّر فقط في توجيه هذه الدراسات إلى اختيار موضوعات البحث، ولكن أيضا تؤثّر في فهمه وتفسيره لنتائج هذه الدراسات[3].

ج- انقطاع الصلة بين هذه العلوم وواقع الأمة :

تنطلق العلوم الإنسانية من فلسفة المجتمع، وتهدف في نهاياتها إلى ترقية هذا المجتمع من خلال احتضان همومه ومشاكله، والتفاعل مع تطلّعاته وآماله. لذلك وجب أن تصطبغ هذه العلوم بصبغة الواقعية لتكون مبرّرة الوجود، وإلاّ فإنّها ستسقط في حلقة مفرغة بعيدا عن أيّ أهداف مرجوّة منها، أو

---

(1) القوال، صلاح مصطفى، منهجية العلوم الاجتماعية، عالم الكتب، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت، ص 32.

(2) حبيب، رفيق، " العلوم الاجتماعية بين التحديث والتغريب، نموذج علم النفس"، بحث ضمن بحوث إشكالية التحيّز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، محور علم النفس والتعليم والاتصال الجماهيري، تحرير عبد الوهاب المسيري، "سلسلة المنهجية الإسلامية (9)"، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط3، 1418 هـ 1998م، ص 31.

(3) نجاتي، محمد عثمان، "منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس"، مجلة المسلم المعاصر، ع57، السنة الخامسة عشر، (محرم، صفر، ربيع الأول 1411 هـ/ يوليو ، أكتوبر 1990م)، ص 22.

مقاصد منتظرة "فالقيمة الوظيفية للعلوم الاجتماعية ترتبط بمجتمع هذه العلوم، ولهذا نجد في العلوم الاجتماعية الغربية هناك المدرسة الفرنسية، والمدرسة البريطانية، والمدرسة الأمريكية وغيرها، وكلّ واحدة من هذه المدارس لها نظرات معيّنة في هذه العلوم"[1].

د- إمكانية الإنتاج الذاتي لهذه العلوم :

تمتلك الأمة كل ما يلزمها من مبرّرات وطاقات لإعادة تشكيل هذه العلوم ضمن قوالبها الذاتية، وأكثر من ذلك تملك مرجعية عقدية وفكرية تجعل من المهمة ممكنة وسديدة.

فهي تملك الوحي الذي في ضوئه تتحدّد المنطلقات والغايات والمناهج، ذلك أن " تأثير المبادئ العلوية المستمدة من معين الوحي، لا تقتصر ( ) على تزويد الباحث بمقدمات ماورائية وحوافز بحثية، بل يشمل أيضا توفير عناصر تنظيرية أساسية لهذا النوع من العلوم. ولعلّ من أقرب الأمثلة التي توضح أهمية معطيات الوحي في تطوير الفكر الاجتماعي مبدأ المساواة الذي يشكّل الأساس الذي يقف عليه التنظير السياسي المعاصر ..."[2].

كما تملك تراثا ضخما من العلوم الإسلامية[3]، التي تزخر بالكثير من التوجيهات والمفاهيم التي لها صلة بالقضايا التي تشكّل مواضيع العلوم الاجتماعية[4]، كقضايا التشريع وتنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الفقه، وقضايا التصوّر العقدي للوجود في علم الكلام، وقضايا المنهج في أصول الفقه، وقضايا السنن التي تسير وفقها المجتمعات والأمم والدوّل في التاريخ وغيرها.

في ضوء ما سبق جاءت الدعوة لأسلمة العلوم الإنسانية، وإعادة بنائها في إطار قيّمنا الذاتية وخصوصيتنا الحضارية والدينية، من غير أن يعني ذلك الزهد في منجزات هذه العلوم التي لا تخضع للإيديولوجيا وتتّسم بالموضوعية والحياد "فتتشكّل في دائرة " الإسلامية" و( ) تستمد مناهجها وطرائق عملها ( ) من نسيج المعطيات الدينية التي حدّدها كتاب الله وسنة رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم -، ونمّاها النشاط الفقهي بمرور الزمن عن طريق استجابته للتحدّيات ومتابعته للمتغيّرات الزمنية والمكانية،

---

(1) الميلاد، زكي، مرجع سابق، ص 400.

(2) صافي، لؤي، " نحو منهجية أصولية للدراسات الإنسانية"، بحث ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، ج1، ص 337.

(3) العلوم الإسلامية هي:" مجموعة العلوم التي تستمد أصولها وفروعها من مصادر الإسلام الأولى كعلوم التفسير والحديث والفقه والأصول وعلم الكلام، ويلحق بهذه العلوم مجموعة العلوم التي ظهرت لخدمة العلوم السابقة، واعتبرت وسيلة لفهمها والوقوف على مقاصدها وأهدافها، وأعني بهذه العلوم، علوم النحو، واللغة، والبيان وعلوم التاريخ والسيَر". الجلنيد، محمد السيد، مرجع سابق، ص5.

(4) الغزالي، د. محمد، " العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية"، بحث ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، ج1، ص 309.

وذلك من أجل أن تصبح الحياة البشرية بمختلف أنشطتها وصيّغها إسلامية التوجّه، إسلامية الممارسة، إسلامية المفردات..."[1].

وسنتناول فيما يأتي إحدى هذه الدعوات لأسلمة العلوم الإنسانية وهي دعوة محمد المبارك.

ثانيا / الدعوة لأسلمة العلوم الإنسانية عند المبارك :

1- موقفه من العلوم الإنسانية الغربية :

أ- موقفه من فلسفة هذه العلوم :

بنيت العلوم الإنسانية الغربية في نظر المبارك على أسس فلسفية هي محصلة تفاعل العناصر المكوّنة للثقافة الغربية، والتي تشمل العنصر اليوناني الذي قدّم لها التفكير العقلي التأمّلي، والعنصر الروماني الذي قدّم لها الوثنية والمادية والاستعمار، وعنصر مسيحي قدّم لها القيّم الخلقية والإيمان بالعقيدة النصرانية الممتزجة بالوثنية الرومانية، وأخيرا العنصر الإسلامي الذي قدّم لها العلوم، والمنهج التجريبي، وفلسفة الإلهيات[2].

وقد أدّى التفاعل بين مختلف العناصر، إلى إرساء أسس فلسفية انبثقت عنها فظهرت مذاهب وحركات فكرية مختلفة، كالعقلانية، والوضعية، والمادية وغيرها وكلّها في نظره تعود إلى فلسفات متقاربة ومتشابهة هي جوهر الثقافة الغربية ومنطلقها الأساسي، والأصل لكلّ ما تفرّع عنها من نظريّات، ومفاهيم وعلوم إنسانية[3].

ويلخّص هذه الأسس المشتركة في نقاط متعدّدة، نلخصها بدورنا فيما يأتي:

1- الوجود المعتبر علميا وعقليا هو الكون الحسي المترامي الأطراف (الطبيعية)، وكلّ ما سواه إمّا أن تنكر هذه الفلسفة وجوده أصلا، وإمّا أنّها ترى إغفاله وإهماله.

---

(1) خليل، عماد الدين، مرجع سابق، ص 17.
(2) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 64.
(3) المصدر نفسه، ص 66 – 67.

2- الإنسان حيوان من أحياء هذه الطبيعة، ويمتدّ في أصله إلى أحد أنواعها. فهو حيوان متطوّر يمتاز بالذكاء، وليست الحضارة المادية والمعنوية إلاّ مكاسب حصل عليها نتيجة تطوّره[1].

3- الاقتصار في الوصول إلى الحقائق على المنهج الحسي التجريبي.

4- إنكار وجود الإله الخالق كما هو الحال عند المادية الإلحادية كالماركسية، أو إغفال وجوده وإقصاء تدخله كما فعلت بعض الفلسفات الموصوفة بالعقلية والمثالية ويتبع ذلك لزوما إنكار كلّ ما وراء العالم الحسي (عالم الغيب).

5- إنكار كل طريق للمعرفة غير طريق المنهج الحسي والتجريبي كطريق الوحي والنبوّة[2].

ويذهب المبارك إلى أن هذه الأسس الفلسفية التي قامت عليها العلوم الإنسانية في الغرب كان لها تأثير كبير في انحراف هذه العلوم عن التصوّر السليم للإنسان والمجتمع.

فعلم النفس بني على تصوّر الإنسان الحيوان ذي الغرائز والميول المادية[3]، وبني علم الاجتماع على أساس أن الدين ظاهرة اجتماعية حسيّة كغيرها[4]. وكلّ نظرية من النظريات الاجتماعية تعلّل بعد ذلك الدين على طريقتها على أساس أنّها فكرة طارئة في الحياة البشرية الاجتماعية.

وبينت الأخلاق على أساس النسبية والواقعية[5]. وأصبح التاريخ يُصوّر بالدرجة الأولى على أنّه تاريخ الحضارة المادية للإنسان[6]، وفي الدرجة الثانية يأتي ذكر الأديان وتاريخها كظاهرات إنسانية اجتماعية دون اهتمام بأثرها الحضاري. ولا تبنى الحقوق والتشريع القانوني على أساس الحق المطلق وإنّما على

---

(1) يشير هنا إلى نظرية داروين (1809 – 1882) في التطور الإنساني التي ظهرت في القرن التاسع عشر، والتي تسمى نظرية النشوء والارتقاء، وهي مبنية على أن الطبيعة متطوّرة بعضها من بعض عبر الزمن وليست من خلق خالق، فالأنواع كلها تعود إلى أصل واحد، تفرّعت عنه سائر الموجودات، وهناك قانونان يحكمان عملية التطوّر هذه وهما: التناحر على البقاء، والبقاء للأصلح أو الانتخاب الطبيعي . أمّا الإنسان فهي تزعم أنه انحدر من أصل أقل منه وهو القرد. وتدمر كل فكرة عن الغائية والنظام في الكون. راجع: عبد الرزاق، أحمد محمد جاد، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، " سلسلة الرسائل الجامعية (16)"، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1416 هـ – 1995م،ج2، ص 790 – 796.

(2) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 67 – 68.

(3) نتيجة لتأثير نظرية داروين على علم النفس، التي جرّدت الإنسان من بعده الروحي، وساوت بين العمليات العقلية للإنسان والحيوان. وقد كان لهذه النظرية تأثير كبير في ظهور عدة مدارس في علم النفس خاصة مدرسة "فرويد" التي قامت على أساس الاشتراك بين الإنسان والحيوان في الغريزة الجنسية، وجعلت كلّ مظاهر نشاط الإنسان تعبيرات عن هذه الغريزة الحيوانية. راجع: السباعي، عبد الناصر، "مشكلات علم النفس في ضوء التصور الغربي للإنسان: دراسة تاريخية"، مجلة المسلم المعاصر، ع 57، السنة الخامسة عشر، (محرم، صفر، ربيع الأول، 1411 هـ – يوليو – أكتوبر 1990م)، ص 151 – 153.

(4) وهي الفكرة التي كان منشؤها استعمال المنهج الوضعي في دراسة الجانب الميتا فيزيقي لعلم الاجتماع والتي من أقطابها كونت (1798 – 1857) ودوركايم (1859 – 1917)، ويقوم هذا المنهج على اعتبار المجتمع منبع كل القيم، ولا وجود لهذه القيم خارج المجتمع الإنساني نفسه. أنظر: أمزيان، محمد محمد، مرجع سابق، ص 80 – 81.

(5) فكرة نسبية الحقيقة الأخلاقية نشأت أساسا بتأثير من مناهج البحث الوضعية التي لم تعد تبحث عن العلة الأولى لوجود الظواهر، ولكن عن الأسباب المباشرة في خلق الظواهر. فالمجتمع مصدر إنشاء القواعد، لذلك ليس من المنطقي أن تكون هذه القواعد متشابهة في كل المجتمعات ما دامت هذه الأخيرة تختلف زمانا ومكانا. وبالتالي نسبية الأخلاق. أنظر: المرجع نفسه، ص 67.

(6) بتأثير المادية التاريخية التي وضع قواعدها ماركس وانجلز.

أساس الواقع، ففصلت الحقوق عن الدين والأخلاق معا، أمّا التربية فقد بنيت جميع نظرياتها على التصوّر المادي للإنسان[1] إجمالا من غير مراعاة للجانب الخلقي الروحي[2].

هذه هي الصورة التي تقدّمها العلوم الإنسانية الغربية عن الإنسان، والمجتمع والدين والقيم، وهي لا شك صورة مشوّهة، مخلّة بالحقيقة من كل جوانبها ومخلّة بكلّ القيم والمفاهيم التي حرص الإسلام على زرعها في الأفراد والمجتمعات، لذلك كان خطأ جسيما أن تقتبس هذه العلوم بما احتوته، واستندت إليه من ضلالات لكي تكون ضمن مناهجنا التعليمية، ولكي تكون القاعدة التي يبنى عليها الإنسان في المجتمع الإسلامي.

ب- علاقة العلوم الإنسانية بظاهرة تغريب المجتمع الإسلامي :

يحدّد المبارك المنافذ التي انتقلت عبرها هذه العلوم إلى عمق منظومتنا التعليمية في :

1- البعثات إلى الخارج، والتي ابتدأت في أواخر العهد العثماني وعهد محمد علي في مصر، وقد كان التركيز في هذه البعثات على تلك التي تتخصّص بأحد فروع العلوم الإنسانية لعظم تأثيرها التوجيهي وخلفياتها العقدية. ومن هؤلاء المبعوثين تكوّنت طبقة المدرّسين الأوّلين في المدارس الثانوية في العالم الإسلامي، وأساتذة الجامعات خاصة منهم الذين تتلمذوا على المستشرقين، وتأثّروا بنظراتهم للإسلام والتاريخ الإسلامي[3].

وممّا لا شك فيه أن هذه البعثات قد أسهمت بشكل كبير في انحراف الكثيرين عن أسس التصوّر الإسلامي، إذ كثيرا ما يكون ثمن هذا الالتحاق بالنسبة لمن لا يمتلك قاعدة عقائدية صلبة هو "شخصيته الذاتية وتجريب أهم عوامل البناء الحضاري المميز له، وبالتالي التبعية المطلقة"[4].

---

(1) تعود نظريات التربية المعاصرة في أغلبها إلى ثلاث مدارس رئيسية: - المدرسة المثالية وهي فرعان، فرع يؤمن بأن الإنسان جسم وعقل، والثاني يؤمن بأنه جسم وعقل وروح. والمدرسة الواقعية وهي ثلاثة اتجاهات، اتجاه يرى ألا ضرورة للتدخل الإلهي في تصير أصل الكون ويفصل بينهما فصلا تاما، واتجاه يركز على الوجود المادي بعيدا عن العقل، واتجاه ثالث هو الواقعية المتدينة، وهي تؤمن أن المادة والعقل أو الروح . موجودان. والمدرسة البراجماتية التي تعتمد على كتابات داروين وتقوم على أن الفكرة الصحيحة هي التي يمكن قياسها وتطبيقها، وتوجد القيم بمقدار أثرها في حياة الإنسان فإذا لم تؤثر أصبح لا وجود لها. أنظر: الكيلاني، ماجد عرسان، فلسفة التربية الإسلامية، ص 24 - 28.

(2) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 70 - 71.

(3) المصدر نفسه، ص 15.

(4) الكريم، حسني محمود جاد، "أسلمة العلوم"، مجلة الأمة، ع62، السنة السادسة، (صفر 1406 هـ - تشرين الأول (أكتوبر) 1985م)، ص 29.

2- المدارس الأجنبية والتبشيرية المؤسّسة في البلاد الإسلامية، كالكلّية الإنجيلية في بيروت المعروفة الآن بالجامعة الأمريكية. ومدارس أخرى منتشرة في العالم الإسلامي.

3- الأساتذة الأجانب الذين استقدموا إلى المدارس والجامعات في البلاد الإسلامية.

4- اقتباس مناهج التعليم لمختلف المواد من مناهج التعليم الغربية، كالفرنسية والإنجليزية[1].

وهو الاقتباس الذي لا شك كان من أسبابه غياب الرؤية التربوية الصحيحة المستندة إلى التصوّر الإسلامي، فكثير من الدول الإسلامية بنت نظمها التعليمية على قواعد مستوردة "متناسية في ذلك أن فلسفة التربية يجب أن تنبع من تراث الأمة، وفكرها وعقيدتها وأن أيّ نظم تربوية مستوردة مصيرها أن تلفظ كما يلفظ الجسم عضوا غريبا يغرس فيهم"[2].

هذه المنافذ وغيرها يعتبرها المبارك من أهم الأسباب التي نقلت إلينا مفاهيم الثقافة الغربية ممثّلة في علومها الإنسانية خاصّة، والتي أثّرت بشكل خطير على وعي الأمة الذاتي، وأوقعت بالأجيال في فخ التغريب، يقول: "إن ذلك كلّه أدّى بتزايد واستمرار إلى عملية التغريب (Occidentalisation) أي نقل المسلمين من العقلية الإسلامية إلى العقلية الغربية خلال فترة من الزمن"[3]. كل ذلك تمّ في رأيه في ظلّ إعجاب بالغرب وإكباره، واستشعار النقص أمامه. ما جعل الكثيرين يأخذون بمثله العليا التي اعتبروها مقاييس وقيّم يقوّم بها تراثنا وحضارتنا ودينا. فانتقلت بفعل ذلك إلى عمق الوعي الإسلامي أفكار خاطئة ومشكلات لها خصوصيتها التاريخية المرتبطة بمراحل تطوّر الفكر الغربي، ومنفصلة انفصالا تامّا عن الواقع والماضي الإسلاميين[4].

ومن هذه الأفكار التي روّجت لها الفروع المختلفة للعلوم الإنسانية، والتي تعارض الإسلام وتتنافى مع قيّمه ومسلّماته، والتي وجدت آذانا صاغية عند شرائح من المجتمع الإسلامي من الذين[5] وصفهم بأنّهم: "يحملون في أنفسهم مركبات النقص، والشعور باحتقار الذّات، وليتّخذ منها بعض المثقفين وأشباه المثقفين وسيلة رخيصة لإظهار تقدمية كاذبة"[6] نذكر:

---

(1) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 75.

(2) النجار، زغلول سعد، أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، "سلسلة رسائل المعرفة (6)"، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1410 هـ - 1990م، ص 43.

(3) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 78.

(4) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 103 - 104.

(5) يذكر منهم على وجه التحديد: سر أحمد خان في الهند - لطفي السيد وطه حسين وعلى عبد الرزاق في مصر - ساطع الحصري التركي المنشأ. ومنهم أيضا القصيمي، وشبلي شميل، وسلامة موسى، ولويس عوض وغيرهم.

(6) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 85.

أ- الدين ظاهرة اجتماعية بما في ذلك الإسلام.

ب- نظريات تعليل عقيدة أو فكرة الإيمان بالله كنظريتي "دركهايم"، و"ماركس" (1818-1883) وغيرها التي لا تفرّق بين (الله) باعتبار ذاته حقيقة تتصف بالوجود بأدلة عقلية، وفكرة الإنسان عن الإله التي يمكن أن تصيب وتخطيء.

ج- وصف الدين بأنّه حركة رجعية، وأنّه يوقف التطوّر، ويخالف العقل بما في ذلك الإسلام.

د- إلغاء الدين أو فصله عن الحياة العامة كالتعليم والتقنين، وجعله أمرا شخصيا (العلمانية).

هـ- إقامة روابط المجتمع على القومية أو الوطنية، وإبعاد فكرة الرابطة في الدين، وجعل العلاقات بين الدول سياسة حصرا دون اعتبار الرابطة الإسلامية لأنّها دينية.

و- اعتبار قواعد العفة، والضبط الجنسي ضربا من الرجعية، والسير في اتجاه الإباحية الجنسية.

ز- اعتبار الإنسان حيوانا تطوّر على شكل إنسان، وبالتالي معاملته على هذا الأساس أخلاقيا واجتماعيا[1].

ويعتقد المبارك أن هذه المفاهيم المنبثة في مختلف هذه العلوم قد أدّت إلى تخرّج أجيال كثيرة من المتعلمين تحمل مركّبا فكريا عقائديا يخالف الإسلام مخالفة جذرية. وهي المشكلة التي اعتبرها أكبر المشكلات كلّها بالنسبة للعالم الإسلامي، ذلك أنّها تفقده ذاتيته وشخصيته، وتجعله يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير. وهو ما اعتبره غزوا من أشدّ أنواع الغزو فتكا، وكارثة ليس في تاريخ الأمم الإسلامية أشدّ هولا، وأفظع في نتائجها منها[2]. بناء على الآثار التي ترتّبت عنها في واقع الأمة وحالها، والتي منها:

1- إلغاء التشريع الإسلامي الخالد ذو المعالم الثابتة في أهدافها الأخلاقية والإنسانية، والصيغ المرنة المتبدّلة في مواجهة الأحداث النازلة.

2- حصر مجال الثقافة الإسلامية في التعليم الديني، مع أنّها تتسع له ولكلّ ما تقدمه الثقافة الغربية.

3- بناء نظام الحكم السياسي على أسس غير إسلامية يسمونها علمانية.

4- إعداد جيش من المثقفين ليكونوا منفذين لعملية تغريب التشريع، والحكم والدولة والسياسة[3].

---

[1] المصدر السابق، ص 86.

[2] المصدر نفسه، ص100 - 101.

[3] المصدر نفسه، ص 101 - 102.

إضافة إلى ما حدث من شرخ اجتماعي وانقسام داخلي بسبب قيام تيارات فكرية مختلفة، واتجاهات متباينة، منها المحافظ على صورة الإسلام الموروثة من عصور الانحطاط على ما فيها من امتزاج بين الأصيل والدخيل، والسليم والعليل. ومنها المنخلعة من الماضي البعيد والقريب من الإسلام والمنساقة كليًا وراء غزو الثقافة الغربية. ومنها اتجاه يحاول أن يزيح الركام من على صورة الإسلام الموروث ليكشف عن صورته الحقيقية، وينظر في مشكلات العصر ليحلّها في ضوء مبادئ هذا الدين[1].

هذه الإشكاليات وغيرها أدّت بالمبارك إلى التفكير في حلّ لهذه الأزمة يصدّ الدخيل ويؤمّن البديل. وهذا الحلّ هو أسلمة نظامنا الثقافي بأكمله وعلى رأسه العلوم الإنسانية.

2 – رؤية المبارك لقضية أسلمة العلوم الإنسانية :

أ- ضرورة أسلمة العلوم الإنسانية :

يبرز المبارك أهمية الجانب المعنوي من الثقافة في بناء الأمم، وتحديد خصائصها ومميّزاتها، فيقول: "إنّ هذا الجانب من الثقافة هو الذي يكوّن في كلّ أمة اتجاهاتها الفكرية ومفاهيمها ومثلها العليا ومبادئها وقيمها ومقاييس الخير والشرّ عندها ومشاعرها وعواطفها ونفسيتها. وهو الذي يجعلها تتجه في الحياة اتجاها يغلب فيه جانب العمل والإنتاج والكسب، أو جانب الفن والخيال، أو جانب الأخلاق والدين والخدمة الاجتماعية، أو تتوازن فيه الجوانب كلها أو بعضها"[2].

لذلك نجده يؤكّد على ضرورة رسم خطة لبناء ثقافي جديد ولا سيّما في هذه العلوم تكون منطلقاته وفلسفته وتصوّره للوجود من صميم الذاتية الإسلامية[3].

ويحدّد منطلقات هذا البناء الثقافي الذاتي في:

أ- الاعتماد على القرآن والحديث كمصدرين أساسيين للثقافة الإسلامية.

ب- الاطلاع على آراء أئمة المسلمين وعلمائهم على اختلاف عصورهم وخاصة في عصور الازدهار، والاستفادة منها.

---

(1) المبارك، محمد، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 101 – 102.
(2) المبارك، محمد، الأمة والعوامل المكونة لها، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط3، 1395 هـ – 1985 م، ص 45.
(3) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، 84.

ج- عرض الإسلام نفسه من مصدريه الأساسيين الكتاب والسنّة - مع الاستفادة من آراء علماء المسلمين- عرضا قويا جديدا يغطي الفراغ الثقافي الحاصل تغطية كاملة، ويُسْقِطْ بقوة عرضه المذاهب الغربية في عقائدها ونظمها.

د- بناء العلوم الإنسانية بناء جديدا انطلاقا من التصوّر الإسلامي، والمجتمع والعلاقات، والحياة والكون والله الخالق المدبّر لها والمهيمن عليها. لكي تتغير الأسس التي يبنى عليها علم النفس والاجتماع والتربية والتاريخ والحقوق السياسية...الخ[1].

فهو يعتبر أن قضية أسلمة العلوم الإنسانية قضية جوهرية وأساسية في أسلمة البناء الثقافي الشامل في العالم الإسلامي. لذلك نجده من السابقين الذين نادوا بضرورة هذه الأسلمة، ومن أوائل الذين نادوا بجعلها قضية أمة لا قضية مفكّر أو اتجاه أو دولة، يقول: "ولذلك فإنني أدعو إلى مؤتمر على مستوى فكري عال يشترك فيه مفكرون مختصون، لهم مشاركة ثقافية قوية في العلوم الإنسانية من مختلف البلدان الإسلامية لبحث أكبر قضايانا الإسلامية وأعظم مشكلاتنا الثقافية وهي:

الإسلام والعلوم الإسلامية: كيف نصوغ هذه العلوم صياغة إسلامية؟ كيف نهيئ لها مدرسين وباحثين اختصاصيين من نوع جديد ليشيّدوا هذا الجانب من بنائنا الثقافي؟"[2].

وهي القضية التي يعتبرها المبارك مصيرية بالنسبة للأمة، لذلك جعلها مسؤولية ملقة على مختلف المفكرين الإسلاميين المهتمين بالدراسات الإسلامية، واعتبر أيّ تقصير أو فشل في هذه المهمة بمثابة الفرار يوم الزحف، يقول: "إنها إذا لم تستطع أن تقوم بهذا الدور معتمدة على الدراسات الأصلية المنبثقة من القرآن والسنّة، فإنّها محكوم عليها بالإخفاق في معركة الصراع الثقافي، وتتحمل مسؤولية استمرار الغزو الثقافي الغربي وتقلّص وانحسار الفكر الإسلامي الأصيل. وهذه المسؤولية تحمّل أصحابها مسؤولية الفرار من الزحف في معركة عقيدة الإسلام والإيمان"[3].

---

(1) المصدر السابق، ص 94 – 95.
(2) المصدر نفسه، ص 87.
(3) المصدر نفسه، ص 87 – 88.

ب- مفهوم أسلمة العلوم الإنسانية عند المبارك :

ينفي المبارك أن يكون القصد من الدعوة لحلّ مشكلة العلوم الإنسانية مجرّد ساعات لتدريس الدين تضاف إلى مناهجنا التعليمية تكون حصانة ضد أيّ انجراف وراء مفاهيمها وأفكارها، يقول: " إن من الغفلة المضحكة أن (يظنّ)[1] ظانّ أن تدريس ساعة أو بعض ساعات للدين في المدرسة يحلّ المشكلة"[2]. بل إنّه يرى أن ذلك قد يزيد المشكلة تعقيدا وتأزّما لسببين:

الأوّل : قوّة هذه المواد وزحفها النظامي في جبهات متعدّدة في الأدب والتاريخ والتربية وعلم النفس وعلم الاجتماع، بالإضافة إلى قلّة وعي المدرسين لها بمخاطرها.

الثاني : ضعف المواد الشرعية صياغة، لأنّها في أغلبها مصوغة في عصر الركود الفكري للمسلمين، فهي جامدة في قوالب ثابتة ومنفصلة عن مشكلات الحياة المعاصرة. وضعفها منهجا ذلك أنّها تقدّم للطلاّب بطريقة جامدة تعتمد التلقين والحفظ.

لذلك يرى أن النتيجة ستكون بالتأكيد انتصارا للثقافة الغربية، وغلبة لها على حساب الثقافة الإسلامية لدى المتعلمين[3].

كما ينفي أن يكون الحلّ لهذه المشكلة يتمثّل في طرد هذه العلوم، وإيصاد الأبواب أمامها. ذلك أنّها في الأصل بعض تراثنا، وللمسلمين فضل السبق في العمل في ميادينها والتجديد فيها[4].

ومنه فالأسلمة في رأيه تعني: " صياغة العلوم جميعا صياغة إسلامية أو بعبارة أدق إقامتها على أسس إسلامية، والسير بها من منطلقات إسلامية، أي بناؤها على التصوّر العام للوجود الذي يقدّمه الإسلام"[5].

ذلك أن التصوّر الإسلامي بالإضافة إلى كونه يعبّر عن حقيقة مطلقة، ويعكس خصوصيتنا الحضارية، فهو في رأيه مستوعب ومتمّم لنقص التصوّر الغربي للوجود، هذا الأخير الذي لا يمثّل حقيقة

---

(1) ما هو موجود في الأصل (يظهر)، لكنني أظنه خطأ يعود للطباعة.
(2) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 83.
(3) المصدر نفسه، ص 84.
(4) المصدر نفسه، ص 102.
(5) المصدر نفسه، ص 102.

عملية جاءت بها المختبرات أو المعامل أو المراصد. ما يبرر تلوّنه وتغيّره في الغرب نفسه بتغيّر المذاهب. فليس على هذا التصوّر ولا على نفي عكسه دليل قاطع[1].

ويلخّص المبارك عناصر التصوّر الإسلامي العام، الذي يرى أنّه يصحّح الانحراف الموجود في التصوّر الغربي الذي قامت عليه علومه الإنسانية، وهذه العناصر هي:

1- إن الإنسان والكون (الطبيعة) الذي يعيش فيه ليس وحدهما في الوجود، بل كلاهما يبتدئ من الله خلقا ووجودا وينتهيان مصيرا وهو المهيمن عليهما.

2- الطبيعة لم تخلق نفسها ولم توجد بنفسها، بل أوجدها الله وهي تسير على سنن مطردة وفق نظام مترابط الأجزاء، والله الذي خلقها هو المقدّر لسننها ونظامها.

3- العقل الإنساني ليس وحده أداة الوصول إلى الحقيقة، بلّ هناك طريق آخر وهو الوحي ولكل منهما ميدانه واختصاصه، فالعقل أداة الوصول إلى حقائق الطبيعة وهو معرّض مع ذلك للخطأ، والوحي أداة معرفة ما وراء الطبيعة (عالم الغيب).

4- الإنسان ليس حيوانا مفكرا فحسب، بلّ إن عناصر تكوينه تتجاوز ذلك، بل تزيد على العضوية والتفكير.

5- إن الله هو المشرّع للإنسان كما قدّر للطبيعة سننها، وهو المحدد عن طريق الوحي المعالم الثابتة للأخلاق والحقوق. والمجال مفسوح أمام الإنسان فيما وراء هذه المعالم الثابتة ممّا هو قابل للتغيير والتبديل.

6- النبوّات منذ بداية خلق الإنسان هي الصلة بين الإنسان والله، لتزويده بالقيم الثابتة، وبما ينبغي أن يعرفه من عالم الغيب.

وقد ختمت هذه النبوات بمحمّد بن عبد الله - صلّى الله عليه وسلم -، وانتهت سلسلة الرسالات السابقة المتفرّقة في الشعوب برسالة خاتمة جامعة هي الإسلام الذي بلّغه خاتم الرسل[2].

هذه هي المنطلقات التي حدّدها المبارك في سبيل صياغة إسلامية لمختلف الدّراسات الإنسانية والاجتماعية، وهي بلا شكّ منطلقات تعكس الانسجام والتكامل الذي يتميّز به التصوّر الإسلامي، من

---

[1] المصدر السابق، ص 103.

[2] المصدر نفسه، ص 103 - 104.

حيث جمعه للحقيقة الدينية والحقيقة المادية معا، ومن حيث وصله بين عالم الشهادة وعالم الغيب. وكلّها مميّزات للنظرة العلمية التي تميّز التصوّر الإسلامي عن التصوّر الغربي الذي يقتصر مفهومه للعلمية على الجوانب الخاضعة للحس والقابلة للتجربة. وقد سعى المبارك إلى إعطاء رؤية خاصة عن هذا المفهوم في التصوّر الإسلامي حتى تكون محرّرة للعقل المسلم من القصور والانحراف الذي سبّبه المفهوم الغربي للعلم خاصة في مجال العلوم الإنسانية.

ج - أسلمة مفهوم العلمية عند المبارك :

قيل عن العلم أنّه: " حينما يسود مجتمعا ما، فإنّه يضبط سلوكه بضوابط منهجية علمية، ويدفعه باتجاه التوظيف الأمثل لإمكاناته وقدراته الذاتية، ويبلور له المواقع المفضّلة لصرفها، ويخلق لديه حوافز العمل والبناء، وإنهاء كل العوامل المحبطة والكابحة لعمليات التطوّر والبناء "[1]. لذلك كان العلم ولا يزال سرّ الحضارات المتعاقبة.

وقد كان العلم سرّ الحضارة الإسلامية، وسرّ تفوّقها وسؤددها قرونا عديدة. علم يجمع بين قوانين الفطرة في الأنفس وقوانين الآفاق الطبيعية، ينظر في كتاب الله المسطور، وفي كتاب الله المشهود (الكون)، فانسجم الكمال المادّي مع الرقيّ الروحي، وتناغمت الوسائل مع الغايات، ولم يختلّ الميزان إلاّ عندما انحرفت الرؤى عن وحي السماء.

ولمّا فقدت الحضارة الإسلامية التوازن في صالح الحضارة الغربية انتقلت تركتها العلمية إلى هذه الحضارة، فتطوّرت ونمّت وازدهرت لكن في جانب دون آخر. فارتفعت في الوسائل وانحدرت في الغايات، لأنها أخذت المنهج التجريبي ورفضت القيّم الدينية ومبادئ الإيمان.

وهكذا انفصل العلم انفصالا تامّا عن أيّ أصول غيبية خاصة في ظلّ التحرّر من النفوذ الكنسي، فاختزل النظر في الدراسات التجريبية، وأنكر كل ما سوى المادة.

---

[1] محفوظ، محمد، مرجع سابق، ص 100.

وأصبحت كلمة "علم" في ظلّ هذا الواقع " تعني- منذ عصر النهضة الأوربية إلى منتصف هذا القرن- النتائج التجريبية التي تمّ رصد الإنسان لها في عالم المادة الماثلة للعيان( ) ومن ثمّ فقد كان مقطوع الصلة بالدين من حيث هو، أيّا كان نوعه ومصدره "[1].

في ضوء ما سبق انتقد المبارك هذه النظرة الضيّقة للعلم، واعتبرها من الخطورة بمكان التسليم بها وقبولها، يقول في مناقشة هذا المفهوم: " فإن لكلّ نوع من أنواع المعرفة طريقته ووسائله للوصول إلى حقائقه وموضوعاته. إذ من المستحيل تطبيق طرائق التجربة واستعمال وسائل الحس للوصول مثلا إلى معرفة حقائق ما وراء الطبيعة أو إلى تقدير القيّم الجمالية، ومن السخف وقصور العقل والجمود القول بأن ما لا يدخل في نطاق الحس والتجربة، ولا يوزن بالموازين، ولا يكال بالمكاييل غير موجود أو أنّه يتسحيل فيه الوصول إلى المعرفة اليقينية بأي طريق"[2].

ومن هنا بيّن المبارك تهافت هذا المفهوم منطلقا من الرؤية الإسلامية التي قسّمت الوجود إلى عالمين : عالم الغيب، وعالم الشهادة. وجعلت لكلّ منهما كيانه ونظامه والمنهج الخاص لمعرفته.

1- عالم الشهادة :

يمثل عالم الشهادة في رأيه العالم المحسوس الذي يمكن إدراكه، والتوّصل إلى معرفته عن طريق أدوات الإدراك والحس، أي العقل والحواس. وهو العالم الذي أفرد له الإسلام في رأيه موقعا خاصا مستقلا في ذاته، وفي صلة الإنسان به. له آفاقه وأجزاؤه وأنواعه وظواهره وسننه ونظامه[4].

ويبيّن الموقف القرآني من هذا العالم في بعده المعرفي الذي يرى أنّه يقوم على العناصر التالية:

- يذكر القرآن أجزاء الكون المختلفة كالأرض والسماء والرياح والسحب وغيرها، ويجعلها مقرونة بالسمع والبصر والنظر والرؤية والتفكير والعقل والعلم. من غير أن يلتبس هذا الذكر بحقائق عالم الغيب كالجن والملائكة. يقول: " بحيث تستطيع أن تجعلها موضوع تفكيرك، لا يحول بينك وبين التفكير فيها أو استثمارها حائل، إلاّ أن يكون من جنسها وهي خاضعة لتجربتك وقياسك"[5].

---

(1) البوطي، محمد سعيد رمضان،مرجع سابق، ص89.
(2) المبارك، محمد، الإسلام والفكر العلمي، ص 16 – 17.
(4) المصدر نفسه، ص 112.
(5) المصدر نفسه، ص 115.

- يشير القرآن الكريم إلى الارتباط الاقتراني بين حوادث الطبيعة، كما هو واضح في الآيات التي موضوعها هذه الحوادث كجريان الرياح وتراكم السحب ونزول الماء منها، كما يشير إلى خاصية الكميّات والمقادير التي جعلها القرآن أساسا في خلق الكون، وفي حرية ارتباط حوادثه. وهو ما يعتبره المبارك دفعا لاستنتاج سنّن الله في الكون وفي مخلوقاته[1].

هذه التوجّهات من دعوة لاستعمال الحواس، وإشارة للسنن التي تنظّم حركة الكون يرى أنّها كانت ذات تأثير قويّ واضح في تكوين فكر إنساني علمي موضوعي، ومهّدت الطريق لظهور المنهج التجريبي في علوم الطبيعة[2].

لكن هذا المنهج في رأيه يقف عند حدود الحضارة المادية التي تتضمّن إعمار الكون واستثماره، يقول: " ومن هذه الشواهد تبيّن أن العقل الإنساني بدلالة الحواس، وبالاستعانة بها يصل إلى هذه الحقائق، ويكتشفها شيئا فشيئا، ويقيم عليها حضارته المادية، فيزرع الأرض ويقيم العمران ويصنع الآلات ويسخّر لمنفعته ما في الكون من أشياء، وما لحركة حوادثه من سنن وقوانين بعد أن يكتشفها "[3].

أمّا الحقائق الأخرى التي لا سبيل للحواس أن تصل إليها وتطلّع عليها، فإن القرآن الكريم جعل لها مصدرا أخرا لمعرفتها وإدراكها.

2- عالم الغيب :

عالم الغيب كما يعرّفه المبارك هو: " ما لا تصل إليه الحواس، ولا يقع تحت التجربة ولا يدرك العقل حقيقته ولا تفاصيله ..."[4].

ويعتبر هذا المفهوم الإسلامي لعالم الغيب المنفصل عن عالم الشهادة أحد أهم مميّزات الرؤية القرآنية. ذلك أن الخلط بين العالمين الذي كان قائما في الديانات السابقة للإسلام مع طغيان عالم الغيب على عالم الشهادة هو الذي أحدث الالتباس، وسدّ طريق العقل الذي يريد أن يبحث في مجال عالم

---

(1) المصدر السابق، ص 115 - 116.
(2) المصدر نفسه، ص 116 - 117.
(3) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 83 - 84.
(4) المصدر نفسه، ص 84.

الشهادة، وهو السبب في أزمة الدين في الغرب، وتعارض العلم والدين في المجتمعات التي تدين بغير الإسلام[1].

وهو الأمر نفسه الذي أدّى إلى ظهور النزعة المادية في الفلسفة الغربية، التي يرى أن أكبر جناية ارتكبتها في حقّ المعرفة الإنسانية أنّها جعلت عالم الطبيعة طاغيًا ومنفردا وسادًا الطريق على جميع الحقائق التي تدخل تحت مقاييسه، وملغيًا كلّ ما لا يدخل في المختبرات والمراصد ولا يقاس بالأعداد والكميات. وهذا التفكير يدل في رأيه على ضيق في الأفق، ومحدودية في التصوّر، وفرض فكرة سابقة دون دليل ولا برهان[2].

فعالم الغيب كما يذهب المبارك لا يعرف إلاّ عن طريق الكشف الروحي الذي تتجلّى أكمل أشكاله وأرفعها في الوحي. ومن الخطأ في رأيه تطبيق مقاييس عالم الشهادة على عالم الغيب لأنّ العلم المادي لا يستطيع أن يبحث في بداية الوجود ونهايته، وفي علّة النظام القائم في الوجود وأسراره، وفي الرّوح المسيّرة للكون والمدبّرة لنظامه[3]. ولأنّ قدرة الحواس تقف عند حدّ لا تتجاوزه حينما تكون هذه الحوادث من طبيعة تختلف عن طبيعة الحوادث المرئية أو المسموعة، أو حينما يكون وقوعها غير منوط بالإرادة البشرية، بحيث لا يمكن إجراء التجربة وتكرارها[4].

فالحضارة في رأيه بحاجة إلى مصدرين للنمو والتكامل، إذ هي بحاجة إلى تجارب بشرية تكون الحواس أداتها والعقل هو المرشد إليها لترقية الجوانب المادية منها.

كما أنها بحاجة إلى روّاد يوجّهونها إلى الحقيقة الدينية، والتعاليم الخلقية لترقية جانبها الخلقي والروحي. وهي التعاليم التي يرى أنّها ليست نتيجة تجارب البشر الحسّية والعقلية بدليل شمول هذه التعاليم لجميع الشعوب في العصور السابقة على اختلاف مستواها العقلي والمادي، ممّا يدل على أنّ لها مصدر آخر غير مصدر العقل والتجربة.

وهنا يبرز دور الأنبياء في رأيه، يقول: " إنّ ما وراء المادة والعالم المحسوس من قدرة الله المطلقة، وما انبثق عنها من عوالم هي أوسع نطاقا وأعلى مرتبة في الوجود ( ) والأنبياء هم الروّاد المكتشفون لهذا

---

(1) المبارك، محمد، الإسلام والتفكير العلمي، ص 113.
(2) المصدر نفسه، ص 113 – 114.
(3) المبارك، محمد، نحو إنسانية سعيدة، ص 143.
(4) المصدر نفسه، ص 121.

العالم الآخر الواسع الآفاق، الكاشفون عن الفعاليات الروحية في البشر، الباعثون للوعي الروحي أو وعي الوجود المطلق في نفوسهم، المربّون لهذه الفعاليات، الراسمون طريق الهداية لها "[1].

ويفرّق بين نظر الأنبياء ومجال بحث العلماء، فيقول: "إن أفق العلماء ومحل نظرهم وبحثهم هذا الكون المحدود يبحثونه ويبحثون علاقته مع الإنسان وعلاقة البشر بعضهم مع بعض. أمّا أفق الأنبياء فهو ذلك الأفق غير المحدود، إنّهم يدركون صلات الإنسان وهذا الكون الصغير الذي يعيش فيه بما وراء ذاك من سرّ الحياة، إن طبيعة إدراكهم كذلك مختلفة، إنّه إدراك يفوق النظر العقلي ويتجاوزه ( ) إنّهم يشعرون بتلك الإشعاعات التي لا يدركها البصر ولا الحواس الظاهرة التي تخترق الكون..."[2].

ويحدّد دور كل واحد من الطرفين، فيقول: "إذا كان العلماء الماديّون أدلاّءنا في عالمنا المادي المحدود، فإن الأنبياء هم الذين ينبغي أن نرجع إليهم نحن جميعا وعلماؤنا الماديّون معا لنستهدي بهم في آفاق المجهول، ولنستعلم عن مصير الإنسان والكون "[3].

لذلك يرى أنّه ليس على ثقافتنا الإسلامية أن تستمر في مسايرة هذا المفهوم الأعرج القائم على ساق واحدة للعلم، واقترح العودة إلى مفهوم المصطلح في الثقافة الإسلامية[4]، والذي يفيد معنى "المعرفة المنظمة في أيّ ميدان من الميادين، فيشمل جميع المعارف الإنسانية مهما يكن مصدرها سواء كان العقل كالرياضيات والمنطق. أم كان الحس والتجربة بالإضافة إلى العقل كالطب والكيمياء والفيزياء والفلك. أم كان الذوق والخيال والعاطفة كالأدب. أو النقل والسماع جيلا بعد جيل كاللّغة. أم الوحي والنبوّة والنقل عن مصدري الوحي كعلوم الدين من العقيدة إلى التفسير والحديث والفقه"[5].

ولذلك يرى أنّه من الضروري أن يبحث العلماء قضية الرؤية المعرفية في القرآن والسنّة وأثرها في التفكير العلمي التجريبي وفي العلوم عامة دون تخصيص[6]، واعتبرها قضية معاصرة، يقول: "وهي مسألة تتصل بأكبر قضايا العصر أعني قضية العلم والإيمان، وتعرض فيها وجهة نظر الإسلام وهي

---

(1) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 121.
(2) المبارك، محمد، نحو إنسانية سعيدة، ص 65.
(3) المصدر نفسه، ص 65 – 66.
(4) المبارك، محمد، الإسلام والفكر العلمي، ص 17.
(5) المصدر نفسه، ص 15.
(6) المصدر نفسه، ص 19 – 20.

تخالف وجهة نظر الأديان الأخرى لما بين الإسلام وبقية الأديان التي لا تزال موجودة ومنتشرة من فروق كثيرة في الأسس والمفاهيم"[1].

ومما لا شكّ فيه أن أسلمة مفهوم العلمية يعتبر أهم ضابط في أسلمة العلوم الإنسانية، ذلك أن جانبا عظيما من زيغ هذه العلوم يعود إلى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية في العلوم الإنسانية على اعتبار أن الإنسان ليس إلاّ جزءا من العالم الطبيعي، ويفسّر في نطاق التفسير العام للنظام الطبيعي[2]، من غير مراعاة للفوارق الموضوعية والمنهجية بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، كالاختلاف في نوعية العلاقات المنظّمة لكليهما، والاختلال في قابلية الإدراك، والاختلاف في درجة التعقيد[3].

ثالثا / أسلمة علم الاجتماع عند المبارك :

1- مفهوم أسلمة علم الاجتماع :

يعرّف علم الاجتماع بأنّه: "العلم الذي يهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية قصد اكتشاف القوانين التي تحكمها في نشأتها وتطوّرها"[4].

ويعرّف من رؤية إسلامية بأنه: " هو تلك المعرفة العلميّة القائمة على الدراسة المنهجية الرامية إلى اكتشاف السنن الإلهية المتعلّقة بالظواهر الاجتماعية "[5].

ومما لا شك فيه أن علم الاجتماع كغيره من العلوم الإنسانية في الغرب يعاني الأزمة ذاتها في بيئة لا تقرّ بغير الجانب المادّي للإنسان. إذ مازال الاتجاه الغالب في دراسة هذا العلم مؤسّس على أن هناك تشابه بين بنية المعرفة في علم الاجتماع والمعرفة في العلوم الطبيعية، فهي " قائمة على التجربة وعلى المعطيات التجريبية التي يمكن مشاهدتها حسّيا وأن الطابع العلمي لعلم الاجتماع لا يتحقّق إلاّ بالاعتماد على المعرفة الموضوعية الخارجية من الواقع، ودراسة النشاط الإنساني من الخارج، مع عدم التسليم بأيّ شيء خارج نطاق السلوك المشاهد الواضح للعيان "[6].

---

(1) المصدر السابق، ص 21.
(2) أنور، علا مصطفى، مقال سابق، ص 119.
(3) أمزيان، محمد محمد، مرجع سابق، ص 251 – 253.
(4) حسن، جمال الدين بوقلي، قضايا فلسفية، منشورات مهدي، تيزي وزو، الجزائر، د.ط، د.ت، ج2، ص 239.
(5) زعيمي، مراد، "النظرية العلم اجتماعية، رؤية إسلامية"، رسالة دكتوراه، معهد علم الاجتماع، جامعة قسنطينة، 1997، ص 42.
(6) المرجع نفسه، ص 64.

وهي النظرة التي تؤدّي إلى إنكار جانب كبير من الواقع الاجتماعي يشمل حقائق لا تقلّ واقعية وصدقا عن الحقائق المشاهدة من الخارج، كدوافع الفرد وحاجاته وأفكاره وعواطفه ومشاعره وأهدافه وغيرها من الحقائق، التي لا يمكن الاستغناء عنها في أيّ نموذج تفسيري للظواهر الاجتماعية [1]. وهي القضايا التي تعتبر من باب البحث في الغيبيات المرفوض مبدئيا في المناهج الغربية.

في ضوء ذلك ظهرت الدعوة إلى أسلمة علم الاجتماع كبديل لكلّ التناقضات التي وقع فيها هذا الفرع من العلوم الإنسانية، وتخليصه من مختلف المضامين الإلحادية التي يحملها[2]. في محاولة لاسترداد هويتنا الإسلامية الضائعة على قاعدة أن " إيجاد علم اجتماع إسلامي من شأنه أن يعالج كل القضايا الاجتماعية في العالم من وجهة نظر إسلامية بالإضافة إلى معالجته لمشاكل المجتمع الإسلامي"[3].

فأسلمة علم الاجتماع ضرورة إنسانية قبل أن تكون ضرورة ذاتية. ذلك أن الغرب نفسه الآن يشعر بأزمة في هذا المجال، الأمر الذي انعكس على " اجتهادات شتى استحدثت في ميدان النظرية الاجتماعية في محاولات لاستيعاب أبعاد غابت عن مباحث التفسير العلمي الوضعي التي طالما تصدرت الحقل فظهرت مباحث تتلمّس التفسير العلمي الفلسفي والمعنوي، وتوالى التسويغ الأخلاقي للظاهرة الاجتماعية "[4]. إذ هناك اتفاق "على الشعور بالحاجة إلى إطار معرفي بديل ووجهة جديدة تثري معرفتنا الاجتماعية وتكسبها ما تفتقده حاليا من فاعلية وجدوى ومصداقية "[5].

وتأتي الدعوة للأسلمة في هذا المقام في سياق هذه الحاجة الملحّة لإنقاذ علم الاجتماع من مأزق التفسير العلمي الوضعي، وتوجيهه نحو النظرة المعيارية[6]، التي تقتضي " تأسيس منهج إسلامي يستجيب لمقرّرات العقيدة والتصوّرات التي تفرضها المذهبية الإسلامية في فهم قضايا الإنسان والمجتمع "[7].

---

(1) المرجع السابق، ص 65.

(2) أمزيان، محمد محمد، مرجع سابق، ص 226.

(3) بيومي، محمد أحمد، علم الاجتماع بين الوعي الإسلامي والوعي المغترب، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، د.ط، 1995م، ص 74.

(4) أبو الفضل، منى عبد المنعم، "النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل"، ترجمة: عارف عطاري، مجلة إسلامية المعرفة، ع6، السنة الثانية (ربيع الآخر 1417 هـ - سبتمبر 1996م)، ص 70.

(5) المقال نفسه، ص 70.

(6) المعيارية هي: " تلك النظرة أو ذلك المنهج الذي يتجاوز مستوى الدراسة الوضعية الصرفة التي تقف عند حدّ الوصف والتقرير للواقع كما هو معاش في حقيقته إلى مستوى التقييم وطرح البديل في ضوء معايير محدّدة تنبثق عن الوحي وتوجيهاته، وهو المنهج الذي ظل ولا يزال مستبعدا من قبل الوضعية التي تفصل مجال القيّم عن مجال البحث العلمي". أمزيان، محمد محمد، مرجع سابق، ص 19.

(7) المرجع نفسه، ص 237.

2- مبرّرات الدعوة لأسلمة علم الاجتماع :

ينطلق المبارك في تبريره لقضية الأسلمة في هذا المقام من زاوية العرض النقدي لعلم الاجتماع الغربي في وضعه الحالي مؤسّسا موقفه على ثلاثة أبعاد رئيسية:

أ- الخصوصية المذهبية :

إذ وكما يذهب المبارك فإن علم الاجتماع في الغرب تتجاذبه عدّة اتجاهات مذهبية مختلفة، لكلّ واحد منها أثر واضحا في صياغة علم الاجتماع واتجاه النظريات ووضع الافتراضات والتعليلات[1].

ويرى أن هذه المذهبية لا تعود إلى طبيعة علم الاجتماع في حدّ ذاته، بلّ هي خاضعة للمنطلقات التي يستند إليها أصحاب كل مذهب، يقول: "وهذه المذهبية التي نعنيها ليست منبثقة عن علم الاجتماع نفسه بل هي خارجة عنه، وقد لا تظهر للباحث مباشرة ولأوّل نظرة لأنّها قد تختفي وراء البحث. وإنّما نعني بها المنطلقات العقائدية التي انطلق منها أصحابها مزوّدين بل مدفوعين بها قبل الشروع ببحثهم في علم الاجتماع "[2].

فكلّ اتجاه من هذه الاتجاهات المذهبية، سواء كان عقلانيا أو ماركسيا، أو مثاليا ينطلق من فلسفته الوجودية وتصوّره الخاص للظواهر الاجتماعية، وتفسيره بها فإن ما يميّز نظريات علم الاجتماع " هو تشعبها المتزايد، وكثرة اتجاهاتها، وقلة تشابهها وهو ما يعبّر عن التأثير المذهبي في النظرية العلم – اجتماعية "[3].

لذلك يتساءل المبارك عن سبب التقصير في الدعوة لأسلمة علم الاجتماع قائلا : "فلماذا يجوز للماركسيين أن يصبغوا جميع العلوم وليس علم الاجتماع فحسب بصبغتهم المذهبية، ويتوقّف بعض المثقفين عندنا ومنهم بعض أساتذة علم الاجتماع عن صبغ العلوم بالصبغة الإسلامية، ومنها علم الاجتماع "[4].

---

[1] المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 104.
[2] المصدر نفسه، ص 104 – 105.
[3] زعيمي، مراد، مرجع سابق، ص 127.
[4] المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 106.

ثمّ يبادر بالدعوة إلى هذه العملية متسائلا: "أو ليس للإسلام نظرة وتصوّر عام للوجود عبّر عنها القرآن الكريم بوضوح وهي نظرة متميّزة دقيقة أشمل وأكثر استيعابا من جميع النظرات الأخرى، ولها سلطان الحجة في الدفاع عنها ما يجعلها متفوّقة على جميع النظرات الأخرى "[1]. ذلك أن الإسلام هو الكفيل بإعطاء الباحث في هذا العلم التفسير الشامل والمتكامل للحقائق الكبرى التي يتعامل معها وهي الحقائق التي تمثل نظرته للوجود.

ب – نقده لمنهج دراسة الجانب الميتافيزيقي في علم الاجتماع الغربي :

يفرّق المبارك بين نوعين من الموضوعات في علم الاجتماع:

الأولى: الحوادث الاجتماعية التي هي تحت سمعنا وبصرنا[2]، ممّا يمكن مشاهدته وجمعه ودراسته ووصفه وتصنيفه واستخراج سننه المطردة.

وهو القسم الذي يمكن في رأيه أن يتّصف بالعلمية[3] نسبيا، ذلك أن الحوادث الاجتماعية تختلف عن الحوادث الطبيعية في درجة التعقيد، ولا تخضع بشكل مطلق لما تخضع له الحوادث الطبيعية من مناهج وتجارب[4].

ويحدّد الموقف الإسلامي كما يراه من هذا النوع، فيقول: "هو الإسهام في هذه الأبحاث، والاستفادة من أبحاث غيرنا مع التنبيه للأغراض والأخلاط وأخطاء المنهج، وما ينشأ عنها أحيانا من نتائج خاطئة"[5].

الثانية: الموضوعات التي يتناول البحث فيها أمورا لا يمكن إخضاعها لطرائق البحث العلمي الدقيق ولا لمراقبة النتائج[6].

---

(1) المصدر السابق، ص 107.

(2) وهي التي تتعلق بميادين التنظيم والإدارة والكفاية الإنتاجية والروح المعنوية والتدريب المهني، والعلاقات الصناعية والتنظيم العسكري. راجع: محمد، على محمد، علم الاجتماع والمنهج العلمي دراسة في طرائق البحث وأساليبه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط3، 1983م، ص 851.
وكالبحث في تطوّر اللغات وسنن تطوّر أصواتها، والبحث في الظواهر الدينية بالنسبة لكل دين عند المؤمنين به. المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 109.

(3) العلمية هنا بحسب المفهوم الغربي الذي يقصر معنى العلم على ما يقع تحت الحس والتجربة.

(4) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 108 – 109.

(5) المصدر نفسه، ص 109.

(6) المصدر نفسه، ص 109.

وهو النوع الذي يطلق عليه اسم (ميتافيزيك علم الاجتماع) ويرى أن موضوعات هذا الجانب يجب " أن يكون مصدرها ومنطلقها هو الإسلام نفسه"[1]، ومن الموضوعات التي تطرّق إليها من هذا النوع :

ب1- نظريات أصل نشأة الدين :

يعتبر المبارك أن البحث عن أصل نشأة الدين من البحوث التي يستحيل فيها تطبيق التجربة والموازين العلمية، لذلك فان مختلف النظريات[2] التي تناولت هذه القضية إنّما ترجع في مجموعها إلى استعمال التأمّل والتفكّر المجرّد الأمر الذي يفسر تعدّد النظريات وكثرتها واختلافها[3].

ويوازي بين البحث في أصل الدين والبحث في أصل المادّة، فيقول: "بل إن مثل هذه البحوث يمكن اعتبارها من قبيل ميتافيريك علم الاجتماع أيّ من قبيل القسم الغيبي الذي يكون اقتحامه عن طريق العقل وحده منفردا دون الاستعانة بمنهج خاص ضربا من الحدس والتخمين والظن. وهو يقابل مثيله في علم الطبيعة حينما يسأل الكيميائي و الفيزيائي نفسه عن أصل المادة ونشوئها وخلقها وكيف خلقت ومن وضع لها القوانين التي تجري بموجبها"[4].

---

(1) المصدر السابق، ص 134.

(2) تتلخص أهم هذه النظريات في:

أ- إرجاع أصل الدين إلى السحر (نظرية فريزر).

ب – إرجاع أصل الدين إلى الأسطورة (نظرية هيبر)

ج – المذهب الطبيعي: ملخصه أن الدين محاولة أولى قام بها الذكاء لتفسير الظواهر الطبيعية (نظرية ماركس مولر).

د – نظرية المادة الحية عند تايلور، ملخصها أن الرجل البدائي يعيش وسط طبيعة حية كل عناصرها في حركة مستمرة فبدا له أن جميع الأشياء تتكون من جسم وروح.

هـ – نظرية عبادة أرواح الموتى عند سبنسر.

و – نظرية ما قبل المادة الحسية: ملخصها أن فكرة المادة الحية جاءت بعد مرحلة لم يكن البدائي قد انتهى فيها إلى فكرة النفس الشخصية، بل كان يعتقد فيها أنّ هناك قوة واحدة منتشرة في جميع أركان الكون الشاسع.

ز – مذهب أوجيست كونت: يطبق نظريته في المراحل الثلاث (المرحلة اللاهوتية، المرحلة الميتافيزيقية والمرحلة الوضعية) على تطوّر الدين، فليس هناك دين واحد، بل لكل مرحلة دينها.

ح – نظرية التوحيد البدائي وتدور على أن الدراسة الشاملة للشعوب البدائية المنتشرة في كل أرجاء العالم تثبت أن لها عقيدة مشتركة تدور حول الإيمان بوجود أعظم.

ط – نظرية التوحيد: ظهرت مع " لا نج " ملخصها أن التوحيد عقيدة سابقة في الشعوب.

ي – المذهب الماركسي: يرجع نشأة الدين إلى عاملين: عامل طبيعي يتمثل خوف الإنسان من جبروت الطبيعة، وعامل اجتماعي يتمثل في حاجة المستغلين إلى الدين ليكبحوا به ثورة الطبقة المستغلة.

ك – المذهب الاجتماعي عند دوركايم: يقوم على إرجاع كل شيء إلى المجتمع بما في ذلك الدين. أنظر: أمزيان، محمد محمد، مرجع سابق، ص 91 –94.

(3) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 109 – 110.

(4) المصدر نفسه، ص 110.

ويذهب إلى اعتبار هذا النوع من البحوث كثيرا ما يفتقد إلى الحياد والموضوعية وسلامة النية سواء كان الباعث:

- فكرة سابقة يعتقد بها صاحب النظرية ثم يحاول أن يلبسها حلّة علمية ظاهرة، لتطبيقها على بضع حوادث من غير استقراء.
- غرضا يقصد إليه صاحبه أو تدفعه إليه حكومة ذات سياسة خاصة، و تحدّد له النتيجة التي ينبغي أن يصل إليها بحثه العلمي.
- نتيجة لتفكير خاطئ كعدم التمييز بين السحر والدين، أو عدم التمييز بين وجود الله في ذاته وفكرة الإنسان عن الله و عقيدته به[1].

فالماركسيون مثلا – كما يذهب المبارك – ينطلقون في بحث كيفية نشأة الدين وفكرة الإله من فكرة سابقة يعتقدون بها، وهي إنكار وجود الله، يقول: "وهذا يشبه ترك البحث في ماهية الهواء وتركيبه ثم البحث عن رأي النّاس في الهواء كيف نشأ و كيف تطور"[2].

ومن ذلك أيضا نظرية " أوجست كونت" الذي ينطلق من تفكير خاطئ وخلط في المفاهيم، إذ هو يجعل الدين سلفا للعلم في تفسير الظواهر، ثم حلّ التفسير العلمي محلّ التفسير الديني مع أن لكلّ منهما موضوعا ومجالا مختلفا، فالعلم يبحث في تركيب المادة وكيفية جريان الحوادث الطبيعية، ولا يبحث عن أصلها وكيف وجدت ومن أوجد قوانينها[3].

وهكذا باقي النظريات والمذاهب التي يرى أن أكثرها " نتيجة بحوث ناقصة في الأقوام الابتدائية في أفريقيا وأمريكا في القرنين الأخيرين، وهي حتى في هذا المجال مشوبة بكثير من الجهل في فهم الأقوام، والنقص في الاستقراء "[4].

ب2– إدعاء التّلازم بين التطور والتقدم :

من خصائص العمليات الاجتماعية أنها عمليات متغيرة، تتأثر بالطوارئ والمستجدات ككلّ شيء في هذا الكون، إلاّ أن التغيّر الاجتماعي ذو طبيعة خاصة مستقلة، يختلف عن كلّ أنواع التغيّر التي تخضع

---

(1) المصدر السابق، ص 111.
(2) المصدر نفسه، ص 112.
(3) المصدر نفسه، ص 112.
(4) المصدر نفسه، ص 114.

لها الكائنات الأخرى، وهي الخصوصية التي يستمدها من خصوصية الإنسان واستقلاليته وتفرّده عن باقي المخلوقات[1].

وقد ارتبط مفهوم التّغير الاجتماعي في دراسات علم الاجتماع بعدّة مصطلحات تحمل مفاهيم متداخلة مع مفهوم التغيّر، أهمها: التطوّر والتقدم[2].

وقد تبلور الفكر التطوري الاجتماعي في الغرب على قاعدة من إدعاء المماثلة بين التطوّر الاجتماعي والتطوّر البيولوجي (الداروينية). فقد ساهم علم الحياة الداروينى مساهمة هامة في نظرية التطور الاجتماعي حيث " أدّى إلى تأسيس علم نشأة الإنسان الكلاسيكي ( ) ودفع العلماء إلى جمع نماذج من الثقافات والمؤسسات البدائية، حتى إذا رتبت ترتيبا ملائما أمكن أن يخلقوا منها أنظمة تأملية لتفسير النموّ الاجتماعي"[3].

وقد كان من نتائج ذلك إدعاء التلازم بين التطوّر والتقدّم والارتقاء. حيث يذهب أغلبية العلماء التطوّريون إلى أن الصفة الغالبة على سير الحضارات هي التقدّم والتدهور حالة عارضة[4]. وهو ما انتقده المبارك قائلا: " التطوّر في الحياة قد يكون تحسنا وارتقاء، وقد يكون ترديّا وانتكاسا بلّ انقراضا"[5].

وقد ناقش هذه الفكرة وانتقدها من منطلقات مختلفة أهمها:

المنطلق الأوّل: أن التغير ليس حتميا في كل الأحوال سواء تعلّق الأمر بالطبيعة[6] أو بالظاهرة الاجتماعية، يقول: " إن الثبات ولا سيما على الأصول سنّة من سنن الطبيعة، كالتغيّر والتطوّر حين ينشأ الموجب للتغيير والتبدل. فلا عجب إذا حافظ الإنسان في حياته الفردية والاجتماعية على ما ثبت صلاحه ونفعه من العادات والنظم والأخلاق"[7].

المنطلق الثاني: أن التطوّر لا يتجه دوما نحو الأفضل والأحسن، بل قد يكون ترديّا وانتكاسا حتى في عالم الطبيعة، يقول: " ففي عالم الأحياء قد يؤدّي تطوّر بعض أنواعها إلى انقراضها، وفي حياة الأمم قد تنتقل

---

(1) زعيمي، مراد، مرجع سابق، ص 364.
(2) المرجع نفسه، ص 369.
(3) حسن، يحي هاشم، مرجع سابق، ص 74.
(4) المرجع نفسه، ص 75.
(5) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 55.
(6) إلى نفس الفكرة يشير سيد قطب في قوله:"وفكرة التطور المطلق لكلّ الأنواع ولكلّ القيّم ولأصل التصوّر الذي ترجع إليه القيّم فكرة تناقض ( ) الأصل الواضح في بناء الكون وفي بناء الفطرة، ومن ثمّ ينشأ عنها الفساد الذي لا عاصم منه". قطب، سيد، خصائص التصوّر الإسلامي ومقوماته، ص 91.
(7) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 187.

الأمة من طور المجد والحضارة إلى طور الانحطاط والضعف والفقر، سواء في حياتها الفكرية أو الخلقية أو الاقتصادية، فالقضية ليست قضية زمن فقد يكون الماضي أفضل من الحاضر، كما يمكن أن يكون الحاضر أفضل من الماضي"[1].

المنطلق الثالث: أن التطوّر قد يكون في نفس الوقت تحسّنا في ناحية ووقوفا أو ترديّا في أخرى، يقول: " فلو نظرنا إلى تطوّر الحياة الإنسانية في طورها الأخير لوجدناها من الناحية العقلية والصناعية تفوق كل الأطوار السابقة على الإطلاق، ومن العسير أن نطلق هذا الحكم على جميع النواحي الأخرى، بلّ إن بعض أطوار البشرية في بعض البلاد كانت أحسن من الوجهة الخلقية في تعاون البشر وتضامنهم ونموّ العواطف الإنسانية فيهم من العصر الحديث، وكذلك الفرد الإنساني فقد اكتسب صفات عقلية، ومرونة نفسية في العصور الحديثة لم تكن عنده في العصور السالفة، ولكنه أضاع كثيرا ممّا يمتاز به الإنسان القديم من قوة المقاومة الجسمية والجلد والصبر، والقدرة على مقاومة عوارض الطبيعة"[2].

وهو إذ يرى أنّ فكرة التطوّر إنّما استغلت لمحاربة الأخلاق والقيم باسم التقدّم، ولتحطيم العقائد الدينية وقضايا الأخلاق بإعاز من اليهودية العالمية فإنّه يرى أنّه " يجب أن نفهم التطوّر فهما واعيا سليما لتحسن الاستفادة من تجارب الأمم وتجاربنا ولنستطيع أن نبني نهضتنا وحضارتنا الحاضرة والمستقبلة بناء سليما يفيد الإنسانية جميعا"[3].

إذ أنّه وكما في الوجود حقائق كثيرة ثابتة، وفي الكون قوانين ثابتة فإن في الحياة كذلك اتجاهات أخلاقية ومثل عليا لا تتبدّل. وهو الأمر الذي راعاه الإسلام كما يذهب المبارك، فثبّت ما يجب تثبيته من الأفكار والعقائد والأخلاق وجعل المجال مفتوحا لتغيير ما يمكن تغييره من النظم وأشكال الحياة المختلفة[4].

وإلى الفكرة ذاتها يشير أحد الباحثين بقوله: "هذا وإن التكيّف للبيئة الاجتماعية الذي يصوّره الإسلام قائم على ركيزتين أساسيتين: " الثوابت" و"المتغيرات". والثوابت هي التي تحدّد المبادئ والقيّم التي تحقق الحاجات الأساسية الدائمة للإنسان، والتي تضمن له إنسانيته، فإن فقدت في تطوره مسخت

---

(1) المصدر السابق، ص 188.
(2) المصدر نفسه، ص 190.
(3) المصدر نفسه، ص 191 – 192.
(4) المصدر نفسه، ص 193.

إنسانيته وهزل في نفسه وفي واقعه والمتغيرات هي التي تجدد وسائل حياته، وتوسّع مدى تصوّره للسلوك ومدى تحرّكه في الحياة، وفي تنوّع أسلوب التعامل الاجتماعي الإنساني ومرونته"[1].

ب3- مفهوم نسبية الأخلاق :

ازدهرت الفلسفة الخلقية في الغرب في جوّ من الانحلال الديني وجحود الآخرة، فقامت على غير مرجعية معصومة تضبط من خلالها المفاهيم والقيّم الثابتة، يقول أبو الأعلى الندوي: " فهذه الأخلاق ليس فيها مقياس مستقل للخير والشر، و ليس لحسن الأفعال وقبحها مبدأ قائم بذاته. فكلّ شيء فيها مؤقت نسبي، ويمكن أن يوضع وينقض فيها كل مبدأ في سبيل المنفعة الذاتية أو القومية، ويجوز فيها التشبث بكل ذريعة مهما بلغت من الشر للحصول على الغاية ( ) ويختلف فيها معيار الحق والباطل باختلاف الأفراد ..."[2].

ومنشأ هذه النزعة في الأخلاق (النسبية) يرجعه الباحثون إلى توجه مناهج البحث في الفلسفة الوضعية إلى عدم البحث عن العلّة الأولى لوجود الظواهر ولكن عن أسبابها المباشرة، قصد التحرّر من سمات المنهج اللاّهوتي الذي يقرّ بوجود حقائق مطلقة ثابتة بتغير الزمان والمكان. لذلك تمّ الانطلاق في دراسة الظواهر الأخلاقية من فكرة أن الواقع الاجتماعي معقّد وهو في تغيّر دائم وليست هناك حقائق مطلقة، بل نسبية مرتبطة بظروف الوسط الاجتماعي[3]. و"السبب في هذا المنحنى الجديد هو اعتقادها أن الأسلوب القديم الذي كان يتّبع في دراسة الظاهرة الأخلاقية المتصلة بعادات النّاس أسلوب عقيم لا يؤدّي إلى الكشف عن خصائص هذه الأخلاق "[4].

وهي النظريات التي رأي المبارك أنها لا تقوم على أساس علمي، يقول: " ومن هذه النظريات التي لا تقوم على أسس علمية، الإدعاء بعدم وجود فضائل ومثل عليا أخلاقية ذاتية، والقول بنسبية الأخلاق، وهي نظرية أحد زملاء دركايم وهو ليفي برول – وهما يهوديان- الذي يقول في كتابه (الأخلاق وعلم العادات) أنّه ينفي وجود ما يسمى بالأخلاق أو علم الأخلاق "[5].

---

(1) الهاشمي، عادل توفيق، مدخل إلى التصوّر الإسلامي للإنسان والحياة، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، 1982 م، ص 45.
(2) الندوي، أبو الأعلى، مرجع سابق، ص 171 – 172.
(3) أمزيان، محمد محمد، مرجع سابق، ص 63.
(4) المرجع نفسه، ص 64.
(5) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 115.

لذلك ينتقد هدا التوجّه فيقول: "وهي ولا شكّ فكرة خاطئة بدليل أن كثيرا من الحقائق أو الأحكام والقيّم لا تزال ثابتة منذ آلاف السنين، كاستنكار الغصب والإضرار بالغير، والزنى الذي لا تزال القوانين تحرّمه في أكثر بلاد العالم ولا يعبأ ببعض أحوال المجتمعات التي تتكون على خلاف ذلك لأنّها أحوال مرضية شاذة. واستحسان بعض المجتمعات في بعض العصور الاستبداد والظلم، أو السكوت عنهما لا تجعل منهما أمرا مستحسنا، ولا تغيّر الحكم بكونهما شرّا يجب مكافحته "[1].

هذه الموضوعات وغيرها من المواضيع التي تدخل في إطار التفسير الميتافيزيقي والتصوّر الفلسفي يرى المبارك أن يحتكم فيها إلى الإسلام لأن له " نظرات محدّدة في أصل الأديان ونشأتها وتعاقب النبوّات وتتابع تشريعاتها وأحكامها. كما أن فيه مفهوما للأمة، وموقفا نظريا وعمليا من التطور الإنساني ( ) فما علينا إلاّ أن تستخرج هذه النظرات ونصوغها لنضعها في مكانها من علم الاجتماع بالمعنى الواسع بدلا من النظريات المبنية على مفاهيم عقائدية أخرى"[2].

ج- نسبيّة الحياد في مناهج البحث في علم الاجتماع :

لا شكّ أن إشكالية الحياد والموضوعية مطروحة بحدة في الدراسات الاجتماعية ذلك أنّها مرتبطة غالبا بالأيديولوجيا، وخاضعة للميول الذاتية للباحث، حتى أن بعض الباحثين أكّدوا أن الحياد في هذه الدراسات خاصة في مصادرها الغربية مستحيل، يقول أحدهم: "إن الحياد والعلمية التي يطبّقها الغرب على العلوم الاجتماعية تعدّ بمثابة "خرافة" فإنّه ليس ثمة إدراك نظري لأية حقيقة بدون إدراك طبيعتها وعلاقاتها القيمية"[3].

لذلك يذهب المبارك إلى الإقرار بأن منهج علم الاجتماع في بحث الظاهرات الاجتماعية معرّض لكثير من الأخطاء في النتائج[4]، ويرى أن المواطن التي تتسرّب منها هذه الأخطاء هي:

1- الهدف والغاية: إذ لابد لكلّ بحث اجتماعي في رأيه من هدف قصد إليه الباحث في نفسه أو بفعل تأثير خارجي سياسي لتحقيق أغراض سياسية معينة، كأن تعمد حكومة من الحكومات إلى تخفيف وطأة النموّ الديموغرافي في بلدها فتجنّد لذلك مجموعة من الباحثين لتزيين فكرة تحديد النسل بصفة

---

(1) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 54 – 55.
(2) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 134 – 135.
(3) بيومي، محمد أحمد، مرجع سابق، ص 84.
(4) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 116.

علمية[1]. أو كأن يسعى بعض الباحثين إلى إقناع النّاس بالحرية الجنسية فيجعلون من أنفسهم وتلامذتهم جنودا لخدمة هذه الدعوة، وإقناع المجتمعات بأن الارتباط بالزواج أمر أخذ بالتطوّر نحو الزوال، وأنّه صفة مرحلية تمرّ بها البشرية لتصل في النهاية إلى الإباحية كحتمية يفرضها التطوّر[2].

لذلك نجده يحذّر من هذا الأمر ويدعو إلى الانتباه إليه، يقول: "وهذه الأغراض الخبيثة تخفى على أكثر النّاس من خلال البحوث، ويحسنون الظنّ بهؤلاء الباحثين بسبب انتسابهم للعلم ودوائره، مع أنّهم من أنواع المجرمين المستترين المستأجرين لمثل هذه الأغراض، وكثيرا ما استأجرت حكومات الاستعمار علماء من بلادها لأغراض استعمارية كإثبات أن البحر الأبيض بحيرة أوربية، وأن أفريقيا امتداد لأوربا، وأنّهما قارة واحدة في الأصل سمّوها (Europrique) وأن سكان الجزائر من العرق الأبيض الأوربي"[3].

وتعتبر ظاهر التوظيف اللاّ أخلاقي للعلوم الإنسانية وعلم الاجتماع بصفة خاصة من أخطر المآزق التي وقعت فيها هذه العلوم، ومن أكثر وجوه النقد التي اهتمت بها الدراسات النقدية لهذه العلوم ومناهجها[4].

2- شخصية الباحث: من العوامل التي تؤثّر على قضية الحياد في بحوث علم الاجتماع في رأي المبارك صعوبة تجرّد الباحث من أفكاره وعواطفه وأهوائه الشخصية ومن تأثير بيئته، ولو كان هو نفسه مستقيما وأمينا.

فالاختلاف واضح وجوهري بين البحوث في العلوم الطبيعية والبحوث الاجتماعية. ذلك أن هذه الأخيرة لها صلة بموضوع حب أو كره أو نفع أو ضرر أو موافقة أو مخالفة عند الباحث. وهو الأمر الذي يختلف فيه الباحثون لاختلاف أفكارهم وعواطفهم وعصبيتهم وأهوائهم[5].

3- إمكانية الخطأ إمّا عن قصد أو عن غير قصد أثناء مراحل جمع الظواهر الاجتماعية، واختيارها وعزلها عن غيرها وتصنيفها وربط بعضها ببعض وتعليلها وتفسيرها.

---

(1) المصدر السابق، ص 116.
(2) المصدر نفسه، ص 116.
(3) المصدر نفسه، ص 116 – 117.
(4) الميلاد، زكي، مرجع سابق، ص 394.
(5) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 117.

والأخطار التي تعود لخصوصية الظواهر الاجتماعية، من حيث تعقّدها وتشابك عواملها وظروفها، وتعدّد الاحتمالات في تفسيرها[1].

هذه هي المبرّرات التي ساقها المبارك للوصول إلى ضرورة أسلمة علم الاجتماع وإعادة صياغته وفق التصوّر الإسلامي، يقول: " لذلك لابدّ للاستفادة ممّا في علم الاجتماع من جوانب مفيدة نافعة من إعادة بنائه بناء صحيحا على أساس ليوضع في مكانه حينئذ في إطار النظام الإسلامي للتعليم أيّ من منطلق التصوّر الإسلامي للوجود الطبيعة والإنسان والمجتمع الإنساني"[2].

وقد حرص على استخراج أهم الأسس المتضمّنة في القرآن الكريم والتي يمكن أن تكون منطلقات إسلامية لعلم اجتماع إسلامي.

3- إمكانات القرآن في التأسيس لعلم اجتماع إسلامي :

تعتبر إشكالية المصادر المعرفية لعلم الاجتماع المعاصر، ودرجة تقنيتها من أكبر التحدّيات التي تواجه هذا العلم. فأغلب علماء الاجتماع يعتمدون في فهم كثير من المؤسسات والنظم والظواهر الاجتماعية على نتائج العلوم الإنسانية الأخرى، خاصة منها التاريخ لوجود علاقات سببية بين الأنماط الاجتماعية ماضيا وحاضرا[3].

غير أن هذه المصادر على أهميتها لا ترقى إلى مستوى المعرفة اليقينية، ولا يمكن أن تقدّم إجابات حاسمة لعالم الاجتماع حول تساؤلاته وفرضياته[4].

لذلك تبدو أهمية الوحي وضرورته في توثيق المصادر المعرفية لعلم الاجتماع كمصدر معصوم يقدّم معرفة يقينية غير خاضعة لاحتمالات الشكّ والخطأ.

وهو ما يذهب إليه المبارك من خلال بيانه لإمكانية القرآن في التأسيس لعلم اجتماع إسلامي نظرا لقدرته على تصحيح أخطاء ميتافيزيقا علم الاجتماع كما أشرنا سابقا، ومن خلال أيضا عنايته بالظواهر الاجتماعية على اختلاف أنواعها. الأمر الذي يعطي الباحث في علم الاجتماع القدرة على الفهم

---

(1) المصدر السابق، ص 118.
(2) المصدر نفسه، ص 119.
(3) أمزيان، محمد محمد، مرجع سابق، ص 268.
(4) المرجع نفسه، ص 270.

والتفسير، ومن خلال إمكانية العودة إلى القرآن في صياغة القوانين الاجتماعية لفهم قضية التغيّر في المجتمعات وضبط عمليات التغيير.

أ- عناية القرآن بالظواهر الاجتماعية :

تتجلّى عناية القرآن الكريم بالظواهر الاجتماعية في رأي المبارك من خلال:

أ1- إشارته إلى الطبيعة الاجتماعية الإنسانية باستمرار مقابل إشارته إلى الطبيعة العامة. كما يشير إلى عالم الجماد والنبات والحيوان وأجزاء كلّ نوع من أنواعها، ويأتي أيضا على ذكر الأمم والأقوام والشعوب والقبائل والعشيرة والأزواج وكلّ أنواع التجمّعات البشرية[1].

أ2- يشير إلى الحوادث والظواهر الاجتماعية كما يشير إلى الحوادث الطبيعية، فقد تضمّن القرآن ذكر السحب ونزول المطر وسقاية الأرض ونمو النبات واختزان الماء...الخ[2]. وتضمّن كذلك ذكر الظواهر الاجتماعية المختلفة.نبيّنها كما وردت عند المبارك فيما يلي:

- ظواهر ذات بعد ميتافيزيقي، ذكر منها ظاهرة تقليد الآباء وعبادة الأوثان والكواكب وتقديس الحيوان وعبادة الأرواح من الملائكة والجن وتعدّد المثل الأخلاقية.
- ظواهر ذات طبيعة سياسية، كالظلم والاستبداد في الحكم (حكم فرعون) كما في قوله تعالى: " إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ ..."[3]. وكنظام الحكم الشوري (مملكة بلقيس) في قوله تعالى: " قَالَتْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ "[4].
- ظواهر ذات طبيعة اقتصادية، كالربا وتطفيف الكيل والميزان وتسجيل الديون.
- ظواهر ذات طبيعة سلوكية، كالإجرام والاستغلال وأكل أموال النّاس بالباطل ووأد البنات واحتقار المرأة والترف.
- ظواهر ذات طبيعة لغوية، كما في قوله تعالى: "وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ..."[5].

---

(1) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 120.
(2) المصدر نفسه، ص 120.
(3) القصص، 4.
(4) النمل، 32.
(5) الروم، 22.

- ظواهر الطبقية وامتيازاتها في المجتمع، كطبقة رجل الدين "...إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ ..."[1]، وطبقة المتكبّرين والمستكبرين، وطبقة المستضعفين وغيرهم[2].

هذه الظواهر وغيرها التي أشار إليها المبارك والمتضمّنة في كتاب الله هي أبرز دليل نظري على اهتمام القرآن بالقضايا الاجتماعية وعنايته بها وحرصه على توجيه الأنظار إليها ودراستها. وهي من الناحية العلمية ذات قيمة عالية في توجيه فكر الباحث في الظاهرة الاجتماعية لتفسيرها وفهمها في ضوء الإشارات القرآنية، كما أنّ لها قيمة أعلى من حيث تضمنّها لحقائق الجانب الميتافيزيقي في علم الاجتماع، والذي رأينا سابقا أن المبارك كان حريصا على أن يترك جانبه إلى الحقيقة الدينية والإسلامية على وجه الخصوص.

ب – قدرة القرآن على صياغة القوانين الاجتماعية :

تعتبر مسألة القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية طموحا أساسيا قامت عليه العلوم الاجتماعية، إذ اعتقد علماء الاجتماع أن التوصّل إلى هذه الصياغة سيكون آخر مرحلة في علمية علم الاجتماع.

إلاّ أن تحقيق هذا الطموح فيما بعد ظلّ حبيس جدل عميق بين مستبعد لإمكانية هذه الصياغة في ضوء خصوصية الظاهرة الاجتماعية لارتباطها بالفعل الإنساني الخاضع لحرية وإرادة الإنسان وصعوبة ضبط هذا الفعل. ولكون الظواهر الإنسانية تتميّز بالنسبية التاريخية، فهي فريدة في نوعها ترتبط بالمكان والزمان المعيّنين. وبين مؤيّد لها ومتفائل بإمكانية التوصّل إلى هذه الصياغة على اعتبار أن حياة الإنسان الاجتماعية وأحداث التاريخ ليست مجرّد مصادفات. وإنّما هي خاضعة لنواميس معيّنة تنتظم سيرها. إلاّ أنهم في المحصّلة عجزوا عن الكشف عن هذه النواميس رغم إحساسهم بوجودها لعجزهم عن إدراك التفاعل الموجود بين الفعل الإنساني والقدر الإلهي[3].

---

[1] التوبة، 34.
[2] المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 120 – 121.
[3] أمزيان، محمد محمد، مرجع سابق، ص 283 – 284.

في خضم ذلك جاءت محاولة المبارك لتوجيه نظر الباحث في علم الاجتماع إلى إمكانية هذه الصياغة من خلال الالتفاف حول الرؤية القرآنية في هذا المجال.

فالقرآن الكريم في رأيه يشير إلى وجود الارتباط بين الظواهر الاجتماعية ارتباطا مطّردا[1] يدلّ على تتابع بين حادثتين (ما يسمى سببا ومسببا أو نتيجة). وهو الارتباط الذي يسميه علماء الطبيعة وعلماء الاجتماع قانونا[2].

وما يدلّ في رأيه على أن القرآن " يشير إلى قوانين الظواهر الاجتماعية أو سنن الله في المجتمع الإنساني، إذ ليس القانون الاجتماعي إلاّ الترابط المطّرد بطريقة ما بين ظاهرتين أو ظواهر اجتماعية"[3].

وهو ما يفسر في رأيه ذكر القرآن صراحة لوجود سنن[4] إلهية تتحكّم في الأمم والجماعات، ودعوته النّاس للتفكير فيها[5]، من ذلك قوله تعالى : "سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا "[6]، وقوله : "قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ "[7].

وهي السنن التي جاء تفصيلها في آيات عديدة تضمّنت كلها إشارات إلى قوانين تحكم الظاهرة الاجتماعية، وقد أشار المبارك إلى بعضها نبيّنها فيما يلي:

أ- حصول الهلاك بعد ظهور الظلم: وهو القانون الذي نجده متكرّرا في العديد من الآيات حسب المبارك[8]، منها: " فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةًۢ بِمَا ظَلَمُوٓا۟ "[9]. ومنها: " وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً

---

(1) اطّراد الشيء: متابعة بعضه بعضا، تقول: اطّرد الأمر اطّرادا: تبع بعضه بعضا. المناوي، محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف: معجم لغوي مصطلحي، تحقيق: الدكتور محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دط، د.ت، ص 72.

(2) المبارك، محمد، من الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 122.

(3) المصدر نفسه، ص 124.

(4) يقول ابن تيمية حول مفهوم "السنن الإلهية": " ... ولفظ السنة يدل على التماثل، فإنه سبحانه إذا حكم في الأمور المتماثلة بحكم، فإن ذلك لا ينتقض ولا يتبدّل ولا يتحول بل هو سبحانه لا يفوّت بين المتماثلين ( ) ومن هذا الباب صارت قصص المتقدمين عبرة لنا، ولولا القياس واطّراد فعله وسننه لم يصح الاعتبار بها، والاعتبار إنما يكون إذا كان حكم الشيء حكم نظيره". ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، جامع الرسائل، تحقيق: محمد رشاد سالم، مطبعة المدني، جدة، المملكة العربية السعودية، ط2، 1405 هـ - 1984م، المجموعة الأولى، ص 49 - 54.

(5) المبارك، محمد، من الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 124 - 125.

(6) الأحزاب، 62.

(7) آل عمران، 137.

(8) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 122.

(9) النمل، 52.

وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ "[1]. ومنها أيضا:"فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَـٰهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ ..."[2].

وهو القانون الذي يمكن أن يكون مرشدا في دعوات الإصلاح الاجتماعي، وميزانا لتقويم الحضارات والأمم والمجتمعات.

ب- التّلازم بين التّرف والفسق ومحاربة دعوات الأنبياء وتقليد الآباء والإجرام والهلاك. وهو التّلازم الذي في رأيه[3] تبيّنه الآيات: "وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَـٰهَا تَدْمِيرًا "[4]، وقوله: "وَٱتُّبِعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مَآ أُتْرِفُوا۟ فِيهِ وَكَانُوا۟ مُجْرِمِينَ "[5]، والآية : وكذلك "وَمَا أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَـٰفِرُونَ"[6]، والآية: "وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم مُّقْتَدُونَ "[7].

ج- خضوع الأمم والمجتمعات لسنن صارمة ودقيقة، إذ لها آجل كالأفراد تبعا لأسباب قدّرها في صحّتها ومرضها[8]. وهو ما تدلّ عليه الآية"... لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ"[9]، والآية " مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَـْٔخِرُونَ "[10].

هذا وينبّه المبارك إلى أن هذه القوانين قد تكون متضمّنة في السنّة أيضا، ويستدل على ذلك بالحديث التالي: عن ابن عباسي رضي الله عنه قال رسول الله - صلّى الله عليه وسلم -: "ما ظهر الغُلُولُ في قوم قطّ إلاّ ألقي في قلوبهم الرعب، ولا فشا الزّنا في قوم إلاّ كثر فيهم الموت، ولا نقّص قوم المكيال والميزان إلاّ قطع عنهم الرزق، ولا حكم قوم بغير حق إلاّ فشا فيهم الدم، ولا ختر قوم بالعهد إلاّ سلّط الله عليهم العدو"[11].

ويلخّص المبارك ما تضمّنه الحديث من إشارات للارتباط بين الظواهر الاجتماعية في الآتي:

---

(1) الأنبياء، 11.
(2) الحج، 45.
(3) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 123.
(4) الإسراء، 16.
(5) هود، 116.
(6) سبأ، 34.
(7) الزخرف، 23.
(8) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 125.
(9) يونس، 49.
(10) المؤمنون، 43.
(11) ابن أنس، مالك، الموطأ، صححه ورقمه وخرّج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ج8، ص 460، كتاب الجهاد.

1- الغُلُول وهو السرقة من الأموال العامة، فإذا فشت بين الموظفين وأفراد الشعب كان كلّ واحد منهم خائفا على نفسه أن تعرف خيانته، وليس الرعب إلاّ هذا الخوف المستمر المفقد للشجاعة.

2- الزنا: إذا انتشر أدّى إلى قلّة الزواج وقلّة النسل فيقلّ عدد السكان، أو على الأقل لا يحصل الازدياد المنتظر، وهي المشكلة المعروفة بقلّة عدد السكان التي تهتم بها الحكومات وتبحث عن عواملها عن طريق الباحثين الاجتماعيين، ويمكن أن يلاحظ انتشار الأمراض المؤثّرة في صحة السكان وقلّة تناسلهم.

3- الحكم بغير الحق (الظلم في القضاء) يؤدّي إلى انتشار الثأر ليأخذ صاحب الحق حقّه بنفسه، لأن القاضي لم يعطه حقه فيؤدّي ذلك إلى النزاع والتقاتل[1].

هذا ويؤكّد المبارك على ميزة هامة تميّز القانون الاجتماعي المستمد من القرآن الكريم وهي: ميزة الواقعية، حيث يرى أن القرآن يصوغ القانون الاجتماعي بالمعنى الواقعي سواء كان ذلك في السياق التشريعي[2]، كما في قوله تعالى:" وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ..."[3]. إذ القصاص في الآية وإن كان حكما شرعيّا إلاّ أنّه يعبّر عن قانون اجتماعي له أثر واقعي يتمثل في استقرار الحياة الاجتماعية، ذلك أن القتل آفة اجتماعية تهدّد المجتمع بالفناء.

وسواء كان ذلك في سياق تاريخي[4] كما في قوله تعالى على لسان بلقيس :"..إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا ..."[5]، والتعليق الإلهي على قولها :"...وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ "[6]. فقد جاء التعليق الإلهي في رأيه معبّرا عن قانون اجتماعي وسنّة غالبة تدلّ على أن الملوك وقانونهم العام هو كذلك[7].

فكلا القانونين واقعيين يمكن التحقّق من صدقيتهما تجريبيا من خلال مشاهدة آثارهما، وتاريخيا من خلال استقراء الشواهد التاريخية. وهي الواقعية التي يقول عنها أحد علماء الاجتماع أنّها: " تجعل فكرتنا عن أهمية الوحي في المعرفة الاجتماعية مؤسّسة علميا واقعيا بمعنى أن هذه القوانين التي تتحدّث عنها ليست مجرّد قوانين صورية نظرية ذات طابع افتراضي. وهي المشكلة التي ظلّت القوانين الاجتماعية

---

(1) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 123 – 124.
(2) المصدر نفسه، ص 125.
(3) البقرة، 179.
(4) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 125.
(5) النمل، 34.
(6) النمل، 34.
(7) المبارك، محمد بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 125.

الوضعية تعاني منها ومازالت. فهذه القوانين مؤسّسة واقعيا لأن الشواهد الأمبريقية تؤكّد صحّتها، وإن كنا مبدئيّا نفترض صدقها بداهة لاعتقادنا الجازم أن مقرّرات الوحي هي من قبيل المسلّمات التي لا تحتاج إلى إثبات "[1].

ورغم الأهمية التي يمثّلها القرآن الكريم والوحي بصفة عامّة في صياغة القوانين الاجتماعية كما يؤكّد المبارك إلاّ أنّه يؤكّد أيضا على ضرورة الانتباه إلى أن ذلك لا يعني اعتبار القرآن كتابا متخصّصا في هذا المجال، وإنّما هو توجيه للإنسان نحو النظر في الواقع الاجتماعي لمعرفة سننه ونواميسه[2].

ويبيّن الأدوار التي يؤدّيها القرآن بالنسبة للمعرفة عموما والمعرفة الاجتماعية على وجه الخصوص فيقول :" فالقرآن كتاب هداية عن طريق التوجيه تارة فيما يمكن للإنسان أن يصل إليه، وعن طريق التعليم والدلالة فيما لا يمكن أن يصل إليه، أو فيما يمكن أن يصل بعد خسارة كبيرة للإنسانية. وتلك هي المعالم الثابتة والأحكام المحدّدة في الأخلاق والتشريع. وإن قوانين علم الاجتماع كقوانين الطبيعة هي من النوع الأول ( ) فما جاء في القرآن من الإشارة إلى سنن الله في المجتمعات إنّما هو أمثلة ونماذج للاعتبار وليست للاستقصاء، فذلك متروك لتفكير الإنسان وبحثه وتجربته"[3].

ج- قدرة القرآن على ضبط عمليات التغيير الاجتماعي :

تتميّز المجتمعات الإنسانية بخاصية التغيّر والتبدّل والقابلية للتغيير، وقد يكون هذا التغيّر أو التغيير اتجاها نحو الأصلح والأحسن أو اتجاها نحو الأسوأ والأقبح.

وممّا لا شك فيه أن الاهتمام بمفهوم التغيير الاجتماعي وعوامله وكيفية التحكّم في آلياته ومعرفة سننه هو أحد اهتمامات علم الاجتماع المعاصر لأهميته في تحريك المجتمعات.

لذلك حرص المبارك على التنبيه إلى إمكانية احتواء هذا القانون الاجتماعي منهجيا ضمن التصوّر الإسلامي الذي يقرّه الوحي بصفة عامة والقرآن بصفة خاصة عبر استقراء أهم ما ميّز الرؤية القرآنية حول هذا الموضوع. وهي الرؤية التي نقدّمها متسلسلة في النقاط التالية:

---

[1] أمزيان، محمد محمد، مرجع سابق، ص 295.
[2] المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 125 - 126.
[3] المصدر نفسه، ص 126.

1-يقرّ القرآن الكريم بخاصّية التغيّر في المجتمع الإنساني، ويعتبره واقعا من خلال العديد من الآيات القرآنية التي تجسد مختلف أشكال وصوّر هذا التغيّر، والتي منها صورة تبدّل الأجيال وهلاكهم بسبب الذنوب أو الأمراض الاجتماعية، وهو ما توضّحه الآية:"كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا ٱلْأَنْهَـٰرَ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَـٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخَرِينَ "[1].

ففي القرآن الكريم كما يذهب المبارك العديد من الآيات التي تشير إلى هلاك المجتمعات بسبب مظاهر التغيير التي تمثل انعدام الدوافع المثالية التي هي سبب نشأة الحضارات ودوام حياتها. وكلّها تتناول هذا الموضوع بكيفية تجعل الصيغة الغالبة عليها هي: " الصيغة المجرّدة من التفصيلات التاريخية والحوادث الشخصية. فهو أقرب إلى صيغ علم الاجتماع منه إلى التاريخ"[2].

2- يلاحظ على تناول القرآن الكريم لقضايا التغيّر والتغيير الاجتماعي أنّه يقترن بذكر عوامل وأسباب التغيير[3].

وهي العوامل التي يمكن للباحث أن يحصّل منها فائدة عملية كبيرة عبر التوسع في فهمها والاستهداء بها، لأنّها وإن لم ترد على سبيل الحصر ولا على طريقة البحث العلمي فإنها يمكن أن تكون إشارات في طريق البحث، يقول: " ولذلك يكفي أن يشير القرآن ويدل على أن الظلم والبطر والترف تسبب هلاك الأمم لتحصيل العبرة والفائدة العلمية. ولكن على العالم أن يفتّش وراء الظلم من أنواع، كالظلم السياسي والاستبداد والظلم الاقتصادي والمالي، كظلم المرابين والأغنياء للدائنين والفقراء، وظلم القضاة والحكّام للمتقاضين والمحكومين. وهكذا له أن يحلّل مفهوم البطر والترف والإسراف الواردة كذلك في آيات كثيرة على أنّه من أسباب تبدّل النّعم ودمار الأمم"[4].

ومن عوامل التغيير التي أشار إليها القرآن الكريم ما يلي:

أ- العامل الاقتصادي: إذ يبيّن المبارك أن في القرآن الكريم إشارات كثيرة إلى ارتباط العوامل الاقتصادية بحركة التغيير في المجتمع من ذلك مثلا:

---

(1) الأنعام، 6.
(2) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 128.
(3) المصدر نفسه، 127.
(4) المصدر نفسه، ص 128 – 129.

- العلاقة بين التمكّن من إقامة الشعائر الدينية وعبادة الله وبين وجود الوسائل المادية المساعدة[1]، كما توضّحه الآية على لسان إبراهيم عليه السلام: " رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجۡعَلۡ أَفۡـِٔدَةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهۡوِيٓ إِلَيۡهِمۡ وَٱرۡزُقۡهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَشۡكُرُونَ "[2].
- اقتصار البشر في تطلّعهم وهدفهم إلى الحياة الدنيا وحدها يؤدّي إلى الصراع بين الكتل البشرية حول المال، كما توضحه الآية: "ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ وَزِينَةٞ وَتَفَاخُرُۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٞ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِۖ ..."[3].

ب – عامل العصبية للآباء والعشيرة إذا كان مقدّما على المثل العليا التي يدعو الله إليها يؤدّي إلى غضب الله وزوال نعمه[4]، كما توضّحه الآية: " قُلۡ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ وَإِخۡوَٰنُكُمۡ وَأَزۡوَٰجُكُمۡ وَعَشِيرَتُكُمۡ وَأَمۡوَٰلٌ ٱقۡتَرَفۡتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٞ تَخۡشَوۡنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرۡضَوۡنَهَآ أَحَبَّ إِلَيۡكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٖ فِي سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ "[5].

ج – العامل الاعتقادي: ويبرز هذا العامل كمؤثّر في الحركة الاجتماعية في القرآن الكريم في رأي المبارك من خلال صوّر متعدّدة تظهر النتائج السيّئة التي تلحق المجتمعات بسبب العقائد الوثنية بأنواعها، كعبادة الشمس في مملكة سبأ، وعبادة فرعون من شعبه، وعبادة الكواكب في قوم إبراهيم وغيرها[6].

3- يظهر القرآن قدرة الإنسان على تغيير المجتمع اعتمادا على ما أعطاه الله تعالى من قدرة على إحداث هذا التغيير، وما هداه إليه من أسباب وعوامل هذا التغيير[7]، وهو ما يتجلّى في الآية: "...إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ ..."[8].

4- يوجّه القرآن الكريم النّاس إلى التغيير نحو الأفضل عن طريق تغيير الشرك بالتوحيد، والجهل بالعلم، والكسل والبطالة بالعمل، والضعف بالقوة، والأثرة بالتضامن، والفحش بالعفة، وغير ذلك من

---

(1) المصدر السابق، ص 129 – 130.
(2) إبراهيم، 37.
(3) الحديد، 20.
(4) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 130.
(5) التوبة، 24.
(6) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 131.
(7) المصدر نفسه، ص 133.
(8) الرعد، 11.

القيّم التي حرص الإسلام على غرسها في الأفراد والمجتمعات. وهكذا يرتبط التغيير في الإسلام بأهداف خيّرة وبطلب العمل والحركة للوصول إلى هذه الأهداف[1].

ويبيّن المبارك أن هذا التغيير نحو الأفضل وفقا للأهداف التي حدّدها الإسلام يمكن أن يتحقّق في إطار علم الاجتماع عن طريق البحوث الميدانية في المجتمع الإسلامي المعاصر كدراسة الطلاق، والعمل، والملكية، وعلاقات الإنتاج، ومرحلة التصنيع، ودراسة رواسب العصور، والتخلّف من الأفكار المدسوسة على الإسلام كالتواكل والاعتقاد بالخرافات[2].

هذه هي أهم الأفكار التي أوردها المبارك حول إمكانية القرآن في التأسيس لعلم اجتماع إسلامي باتجاه تكوين نظرية متكاملة حول هذا الموضوع. دون أن ينفي الدور الذي يمكن أن تلعبه السنّة ومختلف العلوم التي تدور في فلك الوحي كالتشريع الإسلامي، إذ يرى أن مواضيع التشريع يمكن عرضها في هذا السياق بالطريقة الاجتماعية، كقضايا الأسرة من جهة تركيبها، ووظائفها وشخصية أفرادها الحقوقية، ثم مقارنتها بأنواع الأسرة المعروفة في التاريخ والعصر الحاضر حتى تتحدّد صفاتها وتصنيفها الاجتماعي بين الأنواع الأخرى[3].

وقد اعتبر المبارك أفكاره في أسلمة علم الاجتماع مجرّد خطوط كبرى لخطة مقترحة لصياغة إسلامية لعلم الاجتماع تحتاج إلى بلورة وتحقيق من طرف المختصّين في هذا المجال، يقول: " وإني أرجو أن تتضافر الجهود ولا سيما جهود المتخصّصين لشق هذا الطريق الجديد وتعبيده، ثمّ إقراره لدى الرأي العام العلمي في البلاد الإسلامية ليستفاد حينئذ من تدريس علم الاجتماع، وليكون عونا على تقوية الإسلام لا أداة للمتاجرة باسم العلم لحساب مراكز الاستعمار والتبشير بالنظم العقائدية المحطّمة للعالم الإسلامي والشخصية الإسلامية..."[4].

---

(1) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 133 – 134.
(2) المصدر نفسه، ص 136.
(3) المصدر نفسه، ص 135.
(4) المصدر نفسه، 135 – 137.

المبحث الثالث

أسلمة العلوم الطبيعية

عند المبارك

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أوّلا / مفهوم أسلمة العلوم الطبيعية :

تعرّف الطبيعة بأنها "نظام القوانين التي أقامها الخالق من أجل بقاء الأشياء و تتابع الكائنات"[1]. أمّا العلم الطبيعي فقد عرّف بأنّه :"العلم الباحث عن الجسم الطبيعي من جهة ما يصّح عليه من الحركة والسكون"[2]. ووضع مصطلح العلوم الطبيعية في الاصطلاح المعاصر للدّلالة على العلوم التي:" تتناول ظواهر جزئية قد تكون مادة جامدة وقد تكون كائنات حية، مثلما نجد في موضوعات علوم الطبيعة والكيمياء و غيرها. وتعتمد هذه العلوم في دراستها على الملاحظة و التجربة، و ترمى إلى وضع قوانين تفسّر بها ظواهر الطبيعة "[3].

وممّا لا شك فيه أن تطوّر العلوم على أساس من العلم التجريبي كان بدعة إسلامية حسنة منطلقها النظر في الكون الذي هو عبادة قرآنية، فللإسلام وعلمائه يعود الفضل في توجّه العقل البشري إلى الرحاب الكونية استنطاقا لها عن عظمة الخالق، واستهداء بسننها وقوانينها في تحقيق معاني السموّ والارتقاء في الأداء الإنساني لوظيفة الخلافة.

إذ في الوقت الذي كانت فيه أروبا المسيحية تحرّم النظر في الكون استنادا إلى أن الحادثة الطبيعية تقرّر بواسطة مشيئة الله التي ليست موضع سؤال، وغير قابلة للحساب وليس لأحد محاولة تقصّي بواعثها وأسبابها، وفي ذات الوقت الذي كانت فيه الفلسفة اليونانية بمنهجها التأمّلي الذي يعتمد التصوّر العقلي و القياس المنطقي المجرّد لا تزال تجد لها آذانا صاغية حول تفيسرها للعالم المنظور أرضا وسماء بأنه لا شيء مجرّد ظلّ واهن لعالم الفكرة، وبالتالي احتقار أيّ محاولة لفهمه من خلال النظر[4]، كما يتضح في قول أفلاطون: "يجب بدلا من ذلك أن ننكبّ على المهام المجرّدة سواء في الفلك أو الرياضيات والأجرام السماوية إذا ما طمحنا بصدق إلى فهم الفلك"[5].

---

(1) مجاهد، منتصر محمود، أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية، "سلسلة الرسائل الجامعية (31)"، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1417هـ - 1996م، ص 39.

(2) الجرجاني، الشريف علي بن محمد، مصدر سابق، ص 150.

(3) إسماعيل، سلاح، "دراسة العلوم من منظور إسلامي"، بحث ضمن بحوث قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي، مستخلصات أفكار ندوات ومحاضرات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (القاهرة 1986 - 1996م)، "سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (16)"، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1418هـ - 1997م، ص 67.

(4) هونكة، زيغريد، العقيدة والمعرفة، ص202 - 203.

(5) المرجع نفسه، ص203.

في ذات الوقت أزال القرآن ما كان بين الإنسان والطبيعة من حواجز وضعتها العقائد الوثنية وأساطيرها، والفلسفات الضالّة وعلماؤها، وقدّم للنّاس رؤية متكاملة ومنسجمة مع واقع الوجود في بعديه المادّي والروحي ليعطي التفكير الإسلامي الوعي المنضبط بأسرار الطبيعة في علاقتها المزدوجة مع عالم الشهادة وعالم الغيب، ونواة المنهج التجريبي الذي أحدث تغييرا جذريا في طرائق البحث العلمي لاسيما في مجال العلوم الطبيعية كالطب والفلك وغيرها. فكانت نهضة علمية إسلامية المنطلق والمحتوى والأهداف، غنيّة بالمؤلفات والتجارب والاكتشافات ولمعت في سماء هذه النهضة أسماء لكبار العلماء الذين يمثّلون دور الأبوّة بالنسبة لعلوم الطبيعة الحديثة كابن سينا، وابن الهيثم، والبيروني، والخوارزمي، والتفتزاني وغيرهم.

وقد أفادت الحضارة الغربية كثيرا من هذا التراث العلمي الإسلامي الذي نقلته الحضارة الأندلسية لأوربا، حيث شكّل نواة نهضتها العلمية ووعيها الجديد في درب المعرفة الكونية[1].

غير أن الفلسفة المادية الإلحادية التي اصطبغ بها المفهوم الغربي للعلم جعلت من هذه العلوم خادمة لأهداف هذه الفلسفة ودالّة عليها، إذ انفصلت عن قيمّها الأخلاقية التي ارتبطت بها في عصرها الإسلامي بعد أن تجاوز الغرب ذلك التكامل الذي يجمع العلم والدين، وفصل العلم عن قاعدته الأساسية المتمثّلة في منهج المعرفة المتكامل الذي يربط بين الحق والقوة فكانت الأزمة العاصفة التي تواجه الإنسان وهي تحوّل العلم إلى قوة خطيرة تهدّد المجتمعات بالتدمير والبشرية بالفناء[2].

من هنا جاءت الضرورة الملحّة لترشيد هذه العلوم، وتوجيهها نحو الخير والإعمار وذلك بإعادة إخضاعها إلى المنهجية المعرفية الإسلامية من خلال الجمع بين شطري العلم والإيمان، وتحديد الإطار العقدي للتربية الكونية في الإسلام. وهو ما سيعطي لهذه العلوم هويتها الإسلامية في مختلف أبعادها إذ " لا يكفي الإيمان بأن الله هو واضع القانون ونقف عند هذه الحدود بل لابد من الامتداد إلى مرحلة أن تكون النتائج والثمار محكومة بقيّم وأهداف شرّعها للبشرية واضع قانون الإنبات نفسه ( ) لا بدّ أن يكون للعلم رسالة وهدف .. ما هو هذا الهدف؟ ومن يحدّده؟ وما هو المنطلق لهذا الهدف؟ هنا يأتي دور

---

(1) راجع: هونكة، زيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فؤاد حسنين علي، مكتبة رحاب، الجزائر، د.ط، د.ت، ص460 – 462.
(2) الجندي، أنور، سقوط العلمانية، ص 160 – 161.

العقيدة لتضبط المسيرة العلمية وتحدّد المنطلق و الهدف فتجعل للعلم رسالة وللحياة معنى وللسلوك العلمي خلقا"[1].

ومنه فأسلمة العلوم الطبيعية لا تعني بالضرورة "محتوى جزئيا ماديا وفنيًا مغايرا لما يمكن أن تصل إليه ملاحظة العقل البشري، وتفكّره في طبائع الفطرات ونواميس تكوينها وحركتها، إلاّ أن كمال المعرفة للطبائع والنواميس ومردّ ذلك إنّما يرجع إلى سلامة فرضيات المعرفة الإسلامية وتوجهاتها الكليّة، وكمال مصادرها فتتّجه به إلى الخير الذي يغفل عنه العقل المحدود وحده"[2].

ولأن هذه العلوم هي في الأساس جهد بشري استكشافي لا ينفصل عن الصبغة الذاتية للإنسان المستكشف فإن أسلمتها لا يمكن أن تكون بمعزل عن بناء هذه الذات المسلمة، وصياغتها صياغة جديدة روحيا وعقائديا " لتشكيل " المهندس المسلم، والطبيب المسلم، والجيولوجي المسلم"، فالعنصر البشري وتغذيته بالطاقات الروحية الموجّهة هو الطريق الطبيعي للتفوّق ( ) بإطلاق طاقته (العقلية الروحية) لعملية استعادة قدرته الأبدية على التجديد والتفوّق والإبداع ( ) إن تلك النظرة الإسلامية للعلوم ترتبط بوجود دافع داخلي للفرد يحرّكه باستمرار ليس لمجرّد (العلم البحت) بل لعملية وجدانية مرتبطة بطاقته الروحية..."[3].

ولعلّ خير مثال على أثر البعد الروحي في تحقيق هذا التوجّه العالم الفيزيائي الباكستاني محمد عبد السلام صاحب نظرية توحيد القوى الأربع العاملة في الكون (القوة الجاذبية والكهرومغناطيسية والنووية الضعيفة والنووية القوية) والتي كانت سبب منحه جائزة نوبل عام 1979م في الفيزياء، حيث قال في خطابه أثناء تسلّم الجائزة أنّه يدين بالفضل إلى عقيدته كمسلم في هذه النظرية لأنّه انطلق من منطلق التوحيد الإسلامي[4].

---

(1) الغزالي، محمد، كيف نتعامل مع القرآن، ص 212 – 213.
(2) أبو سليمان، عبد الحميد، مرجع سابق، ص 206.
(3) الكريم حسني، محمود جاد، مقال سابق، ص 29.
(4) إسماعيل، صلاح، مرجع سابق، ص 59.

ثانيا / الإطار العقدي للعلوم الطبيعية من خلال صلة الله بالكون :

لاشك أن أهمّ خصائص العقيدة في الإسلام أنّها تؤطّر كل مفاصل الحياة البشرية وترسم ملامحها وتحدّد مسارها. وهي في ذات الوقت تعطي للحضارة خصوصية في هذا الجانب، يقول المبارك "من أولى خصائص الحضارة العربية والإسلامية بوجه عام اتصال العقيدة بالنظام، والنظام بالعقيدة وكلّ فصل بينهما إفساد لخصائص هذه الحضارة "[1].

والعلوم الطبيعية كغيرها من علوم الحضارة تحتاج إلى عقيدة تجعلها تتجاوز حدود الحقائق الظاهرة المشهودة لتصل إلى تعليل لهذا الكون، وتفسير لحركته وارتباط أجزائه واقتران أسبابه بمسبباته، وانتظام قوانينه وسننه[2]، ذلك أن " العلم في صورته المعاصرة سواء كان تجريبيا أو غير ذلك يعجز عن إدراك حقائق الأشياء وذلك في بحثه المتواصل عن المادة "[3]. فهو" لم يستطع أن يعطي تفسيرا للكون عن طريق الطبيعة بل أن الطبيعة نفسها في حاجة إلى تفسير"[4].

وقد حرص الإسلام من خلال القرآن الكريم على تقديم هذا التفسير من خلال ربط الطبيعة برؤية عقدية منسجمة التصوّر، واقعية المفاهيم تعطى لصورة الطبيعية وآثار علومها نبضا إصلاحيا إعماريا.

ويتحدّد هذا الإطار في رأي المبارك من خلال تحديد طبيعة الصّلة العقدية بين مختلف معادلات الوجود (الله و الكون)، و(الإنسان و الكون). حيث كان هدف القرآن الكريم من خلال استعراضه لمختلف مشاهد الطبيعة وحوادثها ولفته العقول لسننها وقوانينها وصول الفكر البشرى إلى حقيقة الوجود الإلهي و حقيقة الخلق من خلال:

1- تحديد المنطلق الفكري للنظر للكون المنسجم مع حقيقة كون الله خالقا.

2- بتحديد الغاية من وراء النظر للكون.المنسجمة مع نفس الحقيقة.

---

(1) المبارك، محمد، نحو إنسانية سعيدة، ص 135.

(2) المصدر نفسه، ص39.

(3) حسب النبي، منصور، الكون والإعجاز العلمي للقرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط2، 1991، ص29.

(4) المرجع نفسه، ص29.

1- المنطلق :

تنطلق نظرة الإلحاد المادي من مسلّمة أن الكون وما فيه تسيطر عليه القوانين الطبيعية، فهو خاضع لها وتابع لها في حركته. فالكون وفق هذه النظرة آلة تدير نفسها بنفسها ولا تحتاج إلى خالق[1]، فقد قال KANT (1724-1804): "ائتوني بالمادة وسوف أعلمكم كيف يخلق الكون"[2]، وقال NIEZCHE (1844-1900) "لقد مات الله"[3].

وهي النظرة التي بدأت في التبلّد و الزوال مع تطوّر الاكتشافات العلمية، فقد " تكشّف للعلماء التجريبيين الآن بعد انفلاق الذرة أن هناك بابا قد فتح لعالم غيبي مجهول ضخم يعجز العلم بأدواته عن اقتحامه، ولكنهم يعلمون الآن بوجوده ويقرّون به"[4]، كما يقرّون بأن " ما عرفه العلماء من العلم هو جزء محدود وهو ليس إلاّ عدما بالنسبة لما يجهلونه[5]. يقول ERNEST FORD (1871-1937) عالم الفيزياء الذرية الحائز على جائزة نوبل عام 1901م: " وأيضا العالم النزيه الذي يكشف بعضا من جوانب الوجود لا ينبغي أن يكون مرتابا في الله. إنّه لتفسير خاطئ في الأوساط المتخصّصة أن الذي يعرف عن الوجود أكثر من غيره يتوجّب عليه أن يكون بلا رب، العكس هو الصحيح تماما: إنّ عملنا يدنّي الله منّا..."[6].

وقد قامت النظرة القرآنية للطبيعة و لعلومها أساسا على هذه الحقيقة، حقيقة الله الخالق. وتتجلى تفاصيل هذه النظرة في رأي المبارك في النقاط الآتية:

أ- يبيّن القرآن أن الله بالنسبة للكون خالقه من العدم، ومبدعه من غير مثال سبق والكون بالنسبة إليه مخلوق.

وهي نفسها الفكرة التي قامت عليها حقيقة التوحيد في العقيدة الإسلامية، توحيد الله وافرده بالعبودية وحده دون سواه. فهو خالق منفرد بصفة الخلق، وليس هناك في الكون جملة و تفصيلا ما يشاركه هذه الصفة[7].

---

(1) مجاهد، منتصر محمد، مرجع سابق، ص 39.
(2) المرجع نفسه، ص 39.
(3) المرجع نفسه، ص 39.
(4) الجندي، أنور، موقف الإسلام من العلم والفلسفة الغربية، "سلسلة نحو ثقافة ربانية"، منشورات مكتبة الطلبة، جامعة قسنطينة، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، د.ط، 1406 هـ - 1986م، ص 13 - 14.
(5) المرجع، نفسه، ص 14.
(6) هونكة، زيغريد، العقيدة والمعرفة، ص 243.
(7) المبارك، محمد، الإسلام والفكر العلمي، ص 45 - 46.

وهي الحقيقة التي تشير إليها العديد من الآيات القرآنية، والتي منها قوله تعالى: "قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ..."[1]، و قوله "قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ "[2].

ويشير المبارك إلى معارضة القرآن الشديدة لأيّ مظهر من مظاهر تأليه الكون أو أحد أجزائه في الكثير من الآيات القرآنية[3]، منها على سبيل المثل قوله عز وجل: " وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ ۩ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ ۗ أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ "[4].

فكلّ أنواع العبادة و التأليه لأي جزء من هذا الكون إنّما هي في نظر الإسلام شرك ووثنية وانحراف عن جادّة الدين القويم[5]، لذلك من مقتضيات العلم ومنهجه في القرآن شهادة ألاّ إله إلاّ الله. والإقرار بالألوهية نقطة الانطلاق الأولى في أيّ بحث، وهذا المنطلق التوحيدي هو الذي يعطى للعلم منهجا ومفهوما أوسع من غيره، و يوحّد اتجاه البشر، ويمنع الفرقة والتعصّب مع ما فيها من فساد وخسارة للبشرية. كما أن التوحيد يحرّر الفكر البشرى من الخضوع لغير الله، و يطمئن القلوب لما يحدث حولها من تغيّر في السنن الكونية[6].

ب- و يترتّب عن الفكرة السابقة أيّ كون الله خالقا للكون ومبدع قوانينه فكرة أخرى أساسية هي فكرة السببية في الإسلام، والتي تعتبر أساس العلم وقوامه لاعتمادها على مشاهدة الارتباط المطّرد بين الحوادث[7]، وهي الفكرة التي يرى المبارك أن مفهومها جزء من مفهوم الإسلام للصلة بين الله والكون.

---

(1) الأنعام، 14.
(2) يونس، 31 – 32.
(3) المبارك، محمد، الإسلام والفكر العلمي، ص 45.
(4) الرعد ، 15-16.
(5) المبارك، محمد، الإسلام والفكر العلمي، ص 47.
(6) مجاهد، منتصر محمود، مرجع سابق، ص 52 – 54.
(7) المبارك، محمد، الإسلام والفكر العلمي، ص 56.

فالكون انطلاقا من آيات القرآن الكريم مخلوق لله عزّ وجل وكل ما فيه من حوادث و سنن مطّردة و نظم دائرة محكمة هي كذلك من خلق الله[1].

فقد خلق الله تعالى حوادث الكون كما يذهب المبارك مقترنة بعضها ببعض اقترانا خاصا ومتلاحقة بحيث يستتبع بعضها بعضا فتسير على نسق منتظم و مطّرد[2]. وهو الأمر الذي في رأيه يتجلّى في عديد من الآيات القرآنية نذكر واحدة على سبيل المثل قوله عزّ وجل : " وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ "[3].

وقد تميّز المنهج القرآني في تناوله لهذه القضية بمميّزات وخصائص بيّنها المبارك، سنوردها ملخّصة في الآتي:

1- سرد حوادث متعاقبة، والإشارة إلى تعاقبها و تتابعها، وذلك بعطف الأفعال الدالّة عليها بالفاء أو ثمّ.

2- ربط الحوادث فيما بينها ربطا يشعر بالاقتران والارتباط السببي المعهود بين النّاس، وذلك باستعمال حرف الباء الذي أورد النحاة من معانيه السببية، وأرجعوا معانيه كلّها إلى الإلصاق أي الاقتران المطّرد كقوله تعالى: " فأنبتنا به " "ينبت لكم به" "فأخرجنا به" و غيرها.

3- تعميم الحوادث و اطّراد جريانها على نسق واحد وانتظام هذا الترابط والاقتران بينها، ويدل على ذلك لفظ " كلّ " في بعض الآيات، واستعمال الفعل المضارع الدالّ على الحال والاستقبال، أي على الاستمرار كقوله تعالى: " أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ ..."[4].

4- أن ما في الكون من هذه السنن المطّردة، وما بين حوادثه من ترابط واقتران وتلازم وانتظام إنما هو بتقدير من الخالق، فهو الذي جعلها هكذا، وقدّرها على ما هي عليه، فذلك كلّه تقدير العزيز العليم، وهكذا التّلازم بين ما يسمّى سببا ومسبّبا هو من خلق الله.

5- أن هناك تقديرا من الله أي ربطا سابقا بين أمور وأمور، و معنى ذلك أن في الكون سننا مطّردة وتقدير الله الأشياء على وجهين أحدهما بإعطاء القدرة، والثاني بأن يجعلهما على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسبما اقتضت الحكمة[5].

---

(1) المصدر السابق، ص 59.
(2) المصدر نفسه، ص 45.
(3) الحجر، 22.
(4) النور، 43.
(5) المبارك، محمد، الإسلام والفكر العلمي، ص 51 – 55.

وقد استعرض المبارك في ضوء ذلك موقفين في التراث الإسلامي من السببية :

الموقف الأوّل:[1] الذين ذهبوا إلى أن اعتبار الشيء سببا لشيء آخر، وكونه مؤثرا فيه إخلال بالاعتقاد بإرادة الله المطلقة، ومشاركة له في فعله، ولذلك نفوا السببية وعزوا الأفعال المباشرة إلى الخالق عزّ وجلّ، ورأوا في كلّ حادثة تحدث تعلّقا لقدرة الله لها دون ارتباط بين ما يسميه النّاس عادة أسبابا وما يسمّونه مسبّبات لتلك الأسباب[2]. وقد عقب المبارك على هذا الموقف من عدة أوجه:

- أنّ هذا القول على الإطلاق يؤدّي إلى سدّ باب العلم القائم على مشاهدة الارتباط المطّرد بين الحوادث، وإلى وقوف الإنسان دون اكتشاف ما في الكون من سنن ونواميس، ولا سيما إذا نفينا الانتظام والاطّراد في هذه الحوادث بصرف النظر عن كون هذا التّلازم ضروريا عقليا أو عاديا وهذا الانتظام قابلا للتخلف أو غير قابل له.

- والثاني أن هذا الموقف لا يتفق مع الآيات القرآنية التي تقرن أمورا بأمور كما سبق بيانه في الشواهد السابقة الدّالة على الاقتران والاستمرار وربط الأمور بعضها ببعض على سبيل الاقتران العادي، أي الذي جرت به العادة في الكون لا يقتضي إطلاقا الاعتقاد بأن الحادثة الأولى السابقة هي الموجدة للثانية، وذات التأثير الخلاّق ولا يقتضي الاعتقاد بالضرورة، والتّلازم الحتمي الذي لا يختلف، وعلى هذا لا يكون منافيا للاعتقاد بان الله هو الخالق المدبّر الموجد للأشياء سواء منها الأسباب والمسبّبات، ولكنّه يفيد فائدة كبيرة عملية وأخرى نظرية ذلك أنّه يدفع الإنسان للبحث عن المقترنات في الطبيعة التي إذا حدثت منها حادثة بوجه ما حدثت الأخرى كذلك على وجه مخصوص. وهكذا البحث عن ترابط الحوادث واقترانها وكيفية هذا الاقتران ومقاديره ونسبته هو أصل كل اكتشاف لأسرار الكون، وأصل كلّ اختراع بني على هذه المعرفة، بل هو الأساس الذي يسير عليه الإنسان حتى العلمي في حياته العملية[3].

والملاحظ أن موقف الفلسفة الغربية من السببية (العلمية) كان موقفا مشكّكا في أغلبه[4] حول مبرّرات التعميم في الاستدلال الاستقرائي، والذي يبني أحكامه في الطبيعة على مبدأي الاطّراد والعلّة

---

(1) من الذين اتخذوا موقفا متحفظا من العلية الأشاعرة.

(2) المبارك، محمد، الإسلام والفكر العلمي، 55 –56.

(3) المبارك، محمد، الإسلام والفكر العلمي، ص 56 – 57.

(4) وهو اتجاه الفلسفة الإلحادية ممثلا خاصة في" هيوم"، " فتجنشتين"، "راسل". راجع حسن، يحي هاشم، مرجع سابق ، ص 89 – 91.

وبذلك ردّوا هذا الأمر كما فعل بعض فلاسفة الإسلام قبلهم كالغزالي وابن الهيثم إلى العادة الذهنية وليست الضرورة العقلية، فقوانين الاستقراء ترجيحية لم تبلغ مرتبة اليقين[1].

وهو الموقف الذي اتخذه David Hume (1711- 1776) حيث انتقد مفهوم العليّة وردّها إلى العادة الذهنية التي تنشأ عند الإنسان كلّما رأى حادثتين مطردتي الوقوع، فينشأ في ذهنه اعتقاد بأن الحادثة اللاّحقة تعقب الحادثة السابقة، وقد كان من أسباب إنكاره العلّة إنكاره لوجود الله حيث أنكر العلّة المطلقة السارية في هذا الكون في نظامه وإبداعه[2]، يقول " إننا لا نعلم عن العلّة شيئا إلاّ أنّها الحادثة السابقة التي نشاهدها قبل حدوث معلولها، إذن لابدّ من مشاهدة الحادثتين معا السابقة واللاّحقة على السّواء إنّنا نستدل بوجود الساعة على وجود صانعها لأننّا رأينا الساعة والصانع كليهما، إذن فوجود الكون لا يقوم دليلا على وجود صانعه إلاّ إذا رأينا الصانع والمصنوع معا. وهنا عارضه " ريد " بأن في الطبيعة علامات كثيرة تدل على أنّها تسير وفق خطة معيّنة ووجود خطة تقتضي وجود سبب عاقل، فأجابه "هيوم hume " بأنّه إذا كان لابدّ لنا من البحث عن علّة لكلّ شيء لوجب إذن أن نبحث عن علّة للإله نفسه"[3].

وقد أدّى المنهج الفرضي الذي أصبح قوام العلم المعاصر والذي يقوم على الافتراض والاستدلال والتجربة والحصول على أفضل النتائج إلى رفض مبدأ الاستقراء القائم على قانون العليّة والضرورة والحتمية، غير أن هذا الموقف لم يؤدّ إلى إلغاء كلّي للعلّة في البحوث العلمية[4]، " لأن العلم عندما ينكر العلاّقة بين ظاهرتين، فإن النظرية التي يتوصّل إليها بعيدا عن ذلك هي الأخرى تحتاج إلى تفسير ( ) وهذا ما يعطى للعلّة نسبيتها في المناهج العلمية المعاصرة أمّا إنكارها كليّة غير مقبول "[5].

كما استعرض المبارك وجهة النظر المقابلة وهو الموقف الثاني من فكرة السببيّة، والذي يرى أن الارتباط بين ما نسميه سببا و ما نسميه مسبّبا في هذا الكون هو ارتباط ضروري و التلازم بينهما تلازم حتمي، وأن السبب هو المؤثّر الحقيقي والموجد للنتيجة الناشئة عنه[6].

---

(1) مجاهد، منتصر محمود، مرجع سابق، ص 152.

(2) المرجع نفسه، ص 145 – 146.

(3) أمين، احمد/ محمود، زكي، قصة الفلسفة الحديثة، دار النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1981م، ج1، ص 161.

(4) مجاهد، منتصر محمود، مرجع سابق، ص 149 – 150.

(5) المرجع نفسه، ص 149 – 150.

(6) وهو موقف المعتزلة الذين ذهبوا إلى أنّ العلاقة العليّة ضرورية، فقد طبعت الأجسام على أن تتحرك ويتفاعل بعضها مع بعض، وأن تنمو الكائنات الحية وتتوالد بسبب خصائصها الذاتية، ووافقهم في ذلك بعض الفلاسفة كابن سينا وابن رشد. راجع: زيدان، محمود، مرجع سابق، ص 191 – 192.

وهو الموقف الذي انتقد من طرف المفكرين والفلاسفة نقدا شديدا. ويلخّص المبارك هذا الانتقاد في القول بعدم وجود دليل إطلاقا على ضرورة التّلازم لأنّ الدليل هو المشاهدة المتكرّرة وهذه لا تصلح دليلا على اللزوم العقلي بين السبب والمسبب[1].

في ضوء ما سبق انتهى المبارك إلى تكوين موقف خاص حول فكرة السببية في الإسلام يرى أنّه الأقرب إلى الرؤية القرآنية، نوجزه في النقاط الآتية:

1- إن لفظ السبب معناه اللّغوي في الأصل الحبل ثم استعير عرفا لمعنى الحادثة التي تتولّد عنها حادثة أخرى فكأنّها حبل موصل إليها. وجرى العرف على أن النار سبب الاحتراق والضرب للإنسان سبب لإيلامه.

2- المشاهد في الكون - بوجه عام - هو أن كل حادثة في الكون تسبقها حادثة باطّراد وانتظام، وقد جرت العادة على اعتبار الحادثة السابقة سببا، و اللاّحقة مسبّبا ونتيجة.

فالمشاهد أمران أوّلهما الاقتران بين ما يسمّى في العادة سببا وما يسمّى مسبّبا، وثانيهما الدوام والاطّراد أو الانتظام.

3- إن تولّد حادثة إثر حادثة أخرى باطّراد وانتظام واستمرار تدلّ على صلة بين الحادثتين، والخلاف في وجهات النظر في نوع هذه الصلة. فهي عند بعضهم صلة تأثير وتسبب، وهي عند بعضهم صلة ناشئة عن طبيعة الحادثتين أو عن خاصّة فيهما، وهي عند آخرين ليست كذلك ولكنّها مجرّد اقتران جرت به سنة الله في الكون.

4- الله هو خالق الحادثتين (السبب والمسبب) وخالق ما بينهما من صلة سواء كانت صلة تسبّب وتأثير أو طبيعة كامنة أو خاصّة أو اقتران.

5- و إذا كان الله خالق الأسباب والمسبّبات وخالق لما بين السبب والمسبّب من صلة توليد أو اقتران فتخلف ذلك ممكن عقلا، ومنوط بإرادة الله ومشيئته، ولذلك تكون المعجزات ممكنة، ولا يكون هناك خروج عن الفكرة التي انتهينا إليها من الاعتقاد بإله خالق مبدع مطلق الإرادة يهيمن على الكون وحوادثه[2].

---

[1] المبارك، محمد، الإسلام والفكر العلمي، ص 57 - 58.

[2] المصدر نفسه، ص 73 - 74.

من خلال ما سبق اتّضحت رؤية المبارك لفكرة التأطير العقدي للعلوم الطبيعية في الإسلام من منطلق إبراز الصلة بين الله الخالق والكون من زاوية المنطلق الفكري، وسنوضّح هذه الرؤية من زاوية ثانية هي إبراز الصلة بين الله الخالق والكون في بعدها الغائي.

2-الغاية :

يقرّ الإسلام بواقعية التساؤل الفطري الذي يراود كل إنسان عن أصل الوجود، وعن القوّة التي تدفع كل جزء من أجزاء هذا الكون في وجهته الصحيحة فتنشئ التناسق والتكامل في كل زاوية من زوايا هدا النظام الكوني المعجز. وهو كذلك اتّخذ من خلال القرآن الكريم توجّها إستثاريا للعقل البشرى للنظر والتدبّر في هذه المشاهد الكونية في عالم النبات وفي عالم الأحياء وفي عالم الأفلاك وغيرها للوصول إلى حقيقة الألوهية ومفهوم الخلق وعظمة الخالق. فاستكشاف الطبيعة "لم يعد ( ) سبيلا للانصراف عن الله و لا للانحراف وإنّما وعلى الدّوام طريقا نحو ما هو مجهول نحو الربوبية "[1].

لذلك يرى المبارك أن العرض القرآني لمشاهد الطبيعة ودعوة الإنسان لتأمّلها وتدبّرها " لم يكن مقصودا لذاته وإنّما كانت الطبيعة المصوّرة هنا نقطة انطلاق لغاية وراءها وهي نقل الإنسان عن طريق التأمّل و التفكير فيها إلى الإيمان بخالق هذه الطبيعة ( ) ثم إشعاره بفضله عليه وصلته به، بما سخّر له من هذه الطبيعة من منافع "[2].

ويرى أن الوصول إلى معرفة الله والإيمان بوجوده ليست الغاية النهائية " ...بل تتجاوز ذلك إلى كشف الصلة فيها بين الله والإنسان وتوليد أنواع من العواطف لدى الإنسان بناء على هذه الصلة "[3]. أي أن الهدف أيضا ترقية الجانب الروحي في الإنسان وتنمية أشواقه النفسية اتجاه خالقه، والوصول به إلى حالة من الالتزام والرقيّ الأخلاقي في مقابل العناية الإلهية من خلال تولّد عاطفة الشكر بالفضل لكلّ ما سخّره الله تعالى للإنسان من منافع الطبيعة[4].

---

(1) هونكة، زيغريد، العقيدة والمعرفة، ص 251.
(2) المبارك، محمد، دراسة أدبية لنصوص من القرآن، ص49.
(3) المصدر نفسه، ص49.
(4) المصدر نفسه، ص49.

ويربط المبارك بين الوصول إلى معرفة الله والإيمان به من خلال المشهد الطبيعي وبين الوصول إلى معرفة صفاته من خلال شهادة هذه الطبيعة بها، فهي تدلّ على أنّه يتّصف بالقدرة والحياة والعلم، محيط بالكون الذي خلقه، مدرك لما قدّره فيه من سنن[1].

فالكون عند المبارك يشهد لله بكمال الصفات لأن في الكون نفسه مخلوقات تتّصف بهذه الصّفات ضمن حدود محدودة، فلا بدّ أن يكون الذي أوجدها متّصفا بصفات أعلى منها وأشمل وأكمل في غير تحديد بحدود فحياة الخلق ليست كحياة الخالق، إذ الأولى ناقصة محدودة تبدأ بالولادة ويعتريها التوقّف والتحديد والنقصان بالتخدير والنوم وتنتهي بالموت. والثانية دائمة كاملة لا يعتريها شيء من ذلك. وعلم الخلق ليس كعلم الخالق إذ الأوّل محدود ناقص يقبل الزيادة ويطرأ عليه ما يزيله دائما أو مؤقّتا كالخرف والنسيان، والثاني كامل دائم لا يعتريه نسيان ولا غفلة ولا نقص، ولا يتحدّد بحدود مكانية أو زمانية[2].

ويرى أن أسمى ما يمكن أن نصل إليه من خلال النظر في الكون من صفات الخالق اتّصافه بالوحدانية ذلك أن " النقطة البارزة الأولى التي ينطلق منها الفكر الإنساني هي احتياج الكون إلى موجد غير محتاج إلى موجد، أي أنّ وجود الكون وجود مفتقر غير مستقل فلابدّ أن يتصوّر العقل وجودا قائما بذاته غير مفتقر إلى سواه، بل سواه مفتقر إلى وجوده. وذلك هو وجود الله، وهذه الصفة نفسها تقتضي الوحدانية، لأن التعدّد يجعل وجود كل واحد من المتعدّدين المتساوين في الصّفات غير لازم ولا ضروري بحيث يمكن الاستغناء عنه بشريكه الآخر. وهكذا يكون هذا الوجود الذي يمكن الاستغناء عن وجوده ناقصا غير كامل فلا يكون صاحبه إلها خالقا متّصفا بما اقتضاه العقل من صفات وجوده "[3].

ويستدلّ المبارك على البعد الغائي في العلوم الطبيعية من خلال مشهد قرآني يصوّر كيفية تعامل الفكر البشرى السويّ مع معطيات الطبيعة للوصول إلى حقيقة الألوهية ومفهوم الخلق. وهو المشهد الذي يجسّد الرحلة الإبراهيمية مع الإيمان[4]، قال تعالى : " وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ "[5]. واليقين هنا جاء بعد تجربة وتفكّر شخصي، يقول عزّ وجلّ:

---

(1) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 49.
(2) المصدر نفسه، ص 49 – 50.
(3) المصدر نفسه، ص 50.
(4) المصدر نفسه، ص 46 – 47.
(5) الأنعام، 75.

" فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ "[1]. لقد انتبه إبراهيم - عليه السلام - إلى مظاهر النقص في هذا الكون وأجزائه من أفول و زوال تتنافى مع منطلقات التفكير الإنساني عن كمال الخالق وقدرته " فإذا كان الإله آفلا زائلا فمن الذي يرعى هذا الكون من بعده، وكيف يبقى المخلوق ويذهب الخالق؟! وهذا ينطبق على كلّ ما في الطبيعة "[2]. وهنا تتكشّف أنوار الحقيقة أمام إبراهيم ويعلن عنها في مهابة و إجلال " إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ "[3].

ويعتبر البعد الروحي للطبيعة خاصيّة انفرد بها التصوّر العقدي الإسلامي، فلا نجد لهذا البعد نظيرا في مختلف الأديان والمذاهب قديمها وحديثها. كما يبيّن ذلك عبد المجيد النجار في كتابه (قضايا البيئة من منظور إسلامي)، حيث أكّد على أنّ :

- الروح العامّة في اليهودية والمسيحية كما يتبيّن من التوراة والإنجيل لا تعطي اعتبارا للبعد العقدي في مظاهر الطبيعة كما هو الشأن في القرآن الكريم، بل قد جاء فيهما ما يعطي الانطباع بأنّها مظهر نقمة لا مظهر تفضّل ونعمة تذكّر بالله تعالى وتدلّ على رحمته.
- أمّا الثقافة اليونانية فقد كان نزوعها نحو البحث عن حقائق الغيب منزعا عقليا مجرّدا يتجاوز المظاهر المحسوسة، إذ لا ترى فيها دلالة حقيقية على عالم الغيب، لذلك توجّه "أرسطو" باللّوم إلى "انكساقوراس" لمحاولته البحث عن الله من خلال التأمّل في الأجرام السماوية قائلا " لو أن انكساقوراس بدلا من اعتماده في إثبات وجود الإله على حكمته الممثّلة في سير الكواكب في أفلاكها كان قد اعتمد على أن خيريته الممثّلة في داخل نفوسنا تجذبنا إليها دائما لكان أقرب إلى الحق و أدنى إلى الحكمة منه إلى نهج العامّة الذين يعتمدون على الحس "[4].

---

(1) الأنعام، 76-77-78.
(2) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 47.
(3) الأنعام، 79.
(4) غلاب، محمد، مرجع سابق، ص 136.

- أمّا الفلسفة الحديثة المعترف منها بالغيب فلا تغني فيها المشاهد الطبيعية المحسوسة شيئا في الوصول إلى معرفة الله، وإنّما يتمّ ذلك بالانطلاق من التأمّل في الذّات. وهو المسلك الذي سلكه "ديكارت" ممثّلا في الكوجيتو الشهير " أنا أفكر إذن أنا موجود "[1].

فالانطلاق لمعرفة ما هو خارج الذّات من العالم المحسوس ومن عالم الغيب على سواء يكون من التفكير الذاتي إذ لا علاقة للمعرفة الغيبية لمحسوسات الطبيعة وهو المنهج الذي كان له التأثير الكبير في الفلسفة الحديثة بشكل عام[2].

وينتقد المبارك الفكر المعارض للبعد الغائي في الطبيعة بحجة أنّه منافي للعلم والتفكير العلمي من منطلق المفهوم الغربي للعلم الذي يجعل من مسالة البحث في أصل المادة وأصل الوجود من اختصاص الفلسفة وأبحاث ما وراء الطبيعة والتي تقوم أساسا على الافتراض والتخمين وتسلك طريق التأمّل الفكري لا الاختبار والتجربة. بينما يقيم القرآن " انسجاما منطقيا معقولا بين التفكير السببي العلمي الموضوعي والإيمان بالله خالق الكون ونظامه السببي، فالإيمان بالله وبقدرته لا يمنع من النظر في تعاقب الحوادث وترابطها وتعليلها وخضوعها لسنّة مطّردة وقانون عام. وهذا ما يجعل كثيرا من كبار روّاد العلم المختصين في العصر الحديث يرتقون بتفكيرهم من دائرة اختصاصهم في الكيمياء أو الفيزياء أو الحياة أو الفلك ... إلى الاعتقاد بوجود إله قدير عليم "[3].

وهكذا جاءت نظرة القرآن للكون " تحتوى على نظرة الماديين إلى الكون من حيث استخراج السنن والقوانين، وارتباط الحوادث بعضها ببعض بروابط مطّردة دائمة ولكنّها تزيد عليها. فالماديون يقفون هنا عند هذه المرحلة، والمؤمن بالله يتجاوزها إلى الإيمان بقوّة أوجدتها من العدم، و بعثت الحياة في أحيائها وقدّرت لها نظمها ورسمت لها طريقها "[4].

كانت تلك أبرز سمات النظرة العقدية القرآنية للطبيعة في شقّها الأوّل (الله والكون). وسنحاول في العنصر القادم إبراز هذه السّمات في شقّها الثاني (الإنسان والكون) كما قدّمه المبارك في مؤلفاته، لتكتمل الصورة و تتضح الرؤية.

---

(1) النجار، عبد المجيد، قضايا البيئة من منظور إسلامي، إصدار مركز البحث والدراسات، الدوحة، قطر، ط1، 1420 هـ - 1999 م، ص 104 -105.

(2) المرجع نفسه، ص 106.

(3) المبارك، محمد، الإسلام والفكر العلمي، ص 118 - 119.

(4) المبارك، محمد، نحو إنسانية سعيدة، ص 25.

ثالثا / الإطار العقدي للعلوم الطبيعية من خلال صلة الإنسان بالكون :

يرى المبارك أنّ الإنسان في النظرة القرآنية يقدّم على أنّه أحد هذه المخلوقات الكونية، يشاركها بعض خصائصها ويختلف عنها في البعض الآخر، ثمّ هو يرتبط معها بصلات وظيفية تحدّد موقعه في الكون ومهامه الوجودية.

1- مظاهر الوحدة بين الإنسان والكون :

لاشك أن الإنسان والكون يشكّلان معا الطرف الثاني من المعادلة الوجودية التي أقرّتها العقيدة الإسلامية والتي هي (الله الخالق والعالم المخلوق)[1]، وهما بسبب ذلك يخضعان لنفس السنن، ويشتركان في الكثير من الخصائص. بيّن المبارك بعضها من خلال تركيزه خاصة على الوحدة المادية بينها في بعديها الأساسيين: وحدة أصل التكوين ووحدة القوانين المسيّرة لكليهما :

أ- وحدة أصل التكوين: يرى المبارك أن الإنسان يتوحّد مع الطبيعة في أصل خلقتهما وعناصر تركيبهما، فهو يشارك التراب في نفس خصائصه الكيميائية كونه مخلوقا من تراب[2]، قال تعالى: " وَٱللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ..."[3].

ويشارك النبات في عناصر تركيبه وفي نموّه، قال تعالى: " وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ نَبَاتٗا"[4]. كما أن النّبات يدخل في غذاء الإنسان، ويعتبر الصلة المستمرة بينه وبين التراب[5].

ويشارك الحيوان بأنواعه المختلفة في الكثير من صفاته وغرائزه؛ في طعامه وشرابه وفي توالده وتناسله، إذ يعتبر من هذه الناحية نوعا من أنواعه[6]، قال تعالى: "وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۡ ..."[7]، وقال: وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٖ مِّن مَّآءٖۖ فَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِي عَلَىٰ بَطۡنِهِۦ وَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِي عَلَىٰ رِجۡلَيۡنِ وَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِي عَلَىٰٓ أَرۡبَعٖۚ يَخۡلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُۚ ..."[8].

---

(1) النجار، عبد المجيد عمر، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص 18.
(2) المبارك، محمد، نظام الإسلام ، العقيدة والعبادة ، ص53.
(3) فاطر، 11.
(4) نوح، 17.
(5) المبارك، محمد، نظام الإسلام ، العقيدة والعبادة، ص 54.
(6) المصدر نفسه، ص 54.
(7) الأنعام، 38.
(8) النور، 45.

ب – وحدة القانون : يرى المبارك أن كلاً من الإنسان وأجزاء الكون يخضعان إلى قانون موحّد ينظّم سيرورتهما في هذا الوجود، فكلاهما خاضع لقانون التقدير الذي خلق الله به الأشياء جميعا، إذ كلّ ما ينشأ من حركة الكون وأجزائه من حوادث وظواهر؛ كنزول المطر ونمو النبات وحركة الكواكب وانتقال الإنسان من مرحلة إلى مرحلة إنّما يجرى وفق سنن منتظمة مطّردة[1]. وهو ما توضحه الآيات "وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ "[2]، "... وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا "[3].

والقدر كما يعرّفه المبارك هو: " تقدير الله لحوادث المخلوقات وفقا لخلقها وحياتها وأعمالها، وفق لحساب مقدر ولكميّات محسوبة. ثمّ يأتي ذلك وفقا لحسابه سبحانه و تقديره وهو (القضاء)"[4].

كما يشارك الإنسان الكون في قانون الحركة والتغيّر ، حيث يتميّز الكون بالحركة ونقل حوادثه من طور إلى طور ويجرى فيه تبدّل وتغيّر[5]، من ذلك قوله تعالى:"وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ "[6]، وقوله:".وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ "[7]، وغيرها من الآيات الدالّة على حركية الكون وانتقاله من طور إلى آخر، وكذلك الأمر بالنسبة للإنسان[8] قال تعالى: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ "[9].

وإذا كان كلّ من الإنسان والطبيعة يشتركان في بعض خصائصهما الماديّة التي تجعل من صلة القرابة بينهما قويّة وفعّالة، فإن خصائص التمايز بينهما كثيرة و قويّة أيضا تجعل الفوارق بينهما كبيرة و مؤثّرة، بحيث يصبح لكلّ منهما كيانا مستقلا ووظيفة مختلفة.

---

(1) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص 18.
(2) الرعد، 8.
(3) الفرقان، 2.
(4) المبارك، محمد، الإسلام والفكر العلمي، ص 31.
(5) المبارك، محمد، نظام الإسلام ، العقيدة والعبادة، ص 40.
(6) يس، 38 – 39 – 40.
(7) الحج، 5.
(8) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص41.
(9) المؤمنون، 12 – 13 – 14.

2-التمايز بين الإنسان والكون :

لا شكّ أن مظاهر الاختلاف بين الإنسان والطبيعة كثيرة ومتنوّعة تنسجم مع حقيقة التكريم الذي خصّ الله تعالى به الإنسان دون غيره من المخلوقات. فهو وإن كان يشاركها الكثير من خصائصها إلاّ أنّه أعظم منها شأنا وأرفع درجة وأكمل خلقا[1]. وتبدو سمات التمايز بين الإنسان والطبيعة عند المبارك فيما يلي:

أ- التمايز التكويني : فهو وإن كان يشاركها جانبا من هذا التكوين كما أسلفنا إلاّ أنّه يمتاز عنها بالخلق السّويّ والقامة المستقيمة[2]، كما توضّحه الآيات: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ﴾[3]، ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ﴾[4].

ب-التمايز الحسّي : فلكلّ من الإنسان و الحيوان حواس يتّصل من خلالها بالعالم الخارجي إلاّ أن الإنسان يمتاز بإمكانية نموّ هذه الحواس نموّا يعين على تكوين خاصية العقل والتفكير عنده. وهو ما لا يتوفّر للحيوان[5]، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[6].

ج- التمايز في خاصيّة العقل: فقد أكرم الله تعالى الإنسان بنعمة العقل دون سائر المخلوقات، وهي الخاصية التي تمكّنه من التفكير والعلم، أي إدراك حقائق الوجود[7].

د- التمايز في خاصيّة التعبير: إذ من خصائص الإنسان الأساسية الكلام والقدرة على التعبير عن علمه وفكره والإفصاح عمّا في نفسه، قال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾[9].

---

(1) المبارك محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص 27 – 28.
(2) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 54.
(3) المؤمنون، 12 -13 -14.
(4) الانفطار، 7.
(5) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة،، ص 54.
(6) النحل، 78.
(7) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة ، ص 55.
(9) الرحمن، 3 – 4.

هـ - التمايز في السموّ الروحي: إذ يتميّز الإنسان عن أنواع الحيوان بذلك السموّ وتلك النفحة الروحية التي وهبه الله إيّاها[1]، قال تعالى: "ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۚ قَلِيلٗا مَّا تَشۡكُرُونَ "[2].

ويرى المبارك أن الانسجام والتكامل بين كل هذه الخصائص المجتمعة في الإنسان من ترابيه وحيوانية وعقلية وروحية هي التي تصنع رفعة الإنسان وعلوّه، حيث يصبح الإنسان كاملا عندما تكون الترابية خادمة للحيوانية، وحيوانيته خادمة لعقله، وعقله خادم لروحه مع إمكانية الترقّي والارتفاع بكلّ عنصر من هذه العناصر، بتنمية قدراته الجسمية والصحّية، وتنمية حواسه وتفكيره، وترقية مداركه الروحيّة حتى يتقوّى شعوره بربّه، وحبّه له قوّة تجعله واعيا وعيا عميقا لموقعه منه.

هذه الخصائص في رأيه هي التي جعلت الإنسان محلّ اصطفاء إلهي ليكون دون الخلائق خليفة الله في الأرض[3]. وهي المهمة التي تلخّص طبيعة الصّلة بين الإنسان والكون، حيث يرى المبارك أن المهمة الوجودية للإنسان على هذه الأرض هي مهمة الخلافة[4].

والاستخلاف عند المبارك معناه: " أنّ الله عهد إلى الإنسان وأوكل إليه عمارة هذه الأرض والقيام بشأنها والانتفاع بها، ومكّنه منها وجعل له سلطانا عليها "[5]. ويحدّد المبارك أبعاد هذه الصّلة بين الإنسان كخليفة لله والكون كمسرح لهذه الخلافة في بعدين رئيسيين:

- صلة الاستثمار والانتفاع والتسخير لمنافعه ومصالحه.
- و صلة الاعتبار والتأمّل والتفكير في الكون وما فيه[6].

من خلال ما سبق اتّضحت الرؤية العقدية لأبعاد العلاقة بين الإنسان والكون من حيث التوحّد في بعض الجوانب، وتميّز الإنسان ورفعته في جوانب أخرى، والاصطفاء بالخلافة الذي كان سببه هذا التميّز وهذه الرفعة. وتعتبر هذه الرؤية من المميّزات الخاصة بالعقيدة الإسلامية، حيث ليس لها وجود في

---

(1) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 56.
(2) السجدة، 7 – 8 – 9.
(3) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص56 – 57.
(4) المصدر نفسه، ص 58.
(5) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 58(الهامش).
(6) المصدر نفسه، ص 59.

تختلف تصوّرات الثقافات الأخرى وعلى رأسها الثقافة الغربية التي " لم تهتد إلى إقامة المعادلة الدقيقة بين الوحدة والرفعة في تلك العلاقة كما أقامها التصوّر الإسلامي، وإنّما مالت تلك الثقافات كلّا أو جزئيا إلى تصوّر علاقة ذات طرف واحد. فهي إمّا مفاصلة بين الطرفين لا يبدو فيها مظهر للوحدة، وإمّا وحدة بينهما لا يبدو فيها مظهر معتبر للتمايز، وفي كلا الحالين ينخرم الميزان القيمي نحو الإلغاء لطرف على حساب آخر "[1]. وهو ما انعكس سلبا في سلوك إنسان هذه الثقافة تجاه الطبيعة من خلال اختلال علاقة التسخير التي تربطه بها في بعدها العقدي، كما سيتّضح فيما بعد.

رابعا/ عقدية التسخير:

يقتضي تحقيق الغاية من الوجود الإنساني على وجه هذه الأرض والمتمثّلة كما بيّنا سابقا في الخلافة وتعمير الأرض أن تتحقّق علاقة التسخير التي تمكّنه من إنجاز هذه الغاية، والتي عبّر عنها القرآن الكريم في العديد من الآيات، منها قوله تعالى: " أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلْفُلْكَ تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ "[2].

والتسخير معناه: " أن الله مكّن الإنسان من استخدام مظاهر الكون في تطبيقات عملية نافعة للإنسان في مجالات حياته المختلفة "[3]. وهو تطبيق للمظهر الكوني للعبادة في الإسلام[4] من خلال إعمار الأرض وترقية الحياة الإنسانية فيها بما يتفق ومبادئ الإسلام و قيمه الروحية.

والتسخير نوعان: تسخير كشف وتسخير انتفاع[5]، أمّا الأوّل فيتعلّق بمعرفة القوانين والسنن الحاكمة لهذا الكون والمنظّمة لحركته وحوادثه واستخدامها في كشف المزيد من أسراره وحقائقه، وهو النوع الذي أحسنت الحضارة المعاصرة استغلاله والتعامل معه أحسن استغلال.

ويتعلّق الثاني باستخدام ثمرة الاكتشافات والبحوث في تحقيق المنفعة والمصلحة البشرية واستثمارها في ترقية السلوك الإنساني تجاه الخالق وتجاه البشرية وتجاه الكون، بحيث تكون صورة هذا الانتفاع تعبيرا حقيقيا عن الأبعاد العقدّية والتعبّدية في هذه العملية، من تقرّب إلى الله وشكر لنعمه

---

(1) النجار، عبد المجيد، قضايا البيئة من منظور إسلامي، ص 169 – 170.
(2) الحج، 65.
(3) الكيلاني، ماجد عرسان، فلسفة التربية الإسلامية، ص124.
(4) المرجع نفسه، ص 124.
(5) المرجع نفسه، ص 136 (الهامش).

وفضله. وهو الجانب الذي انحرفت الحضارة المعاصرة عن خطّه وأخطأت في حقّه، حيث خرجت " بعلاقة الإنسان مع الكون عن مفهوم " التسخير" و قلبت هذه العلاقة إلى - علاقة الصراع مع الطبيعة والسيطرة عليها، حيث يصارع الإنسان الطبيعة للسيطرة عليها وانتزاع ثرواتها وكنوزها دون هدف ولاّ غاية إلاّ هدف الاستهلاك والاستمتاع الدنيوي"[1]. الأمر الذي " جعل حركة العلم بالطبيعة في الثقافة الغربية حركة مغالبة تسلّح فيها العلم بالقوّة، حتى لقد سوّى بيكون في عبارة شهيرة بين العلم و القوّة فصار العلم إذن في هذه الثقافة هو محاولة لغزو طبيعة معادية والسيطرة عليها، وأصبح كما قال هايزنبيرق: " ينظر إلى تقدم العلوم و كأنّه حملة صليبية لغزو عالم المادة ""[2].

أمّا الإسلام فقد كانت نظرته مختلفة ومنطلقاته مغايرة وقد تناول المبارك هذه الرؤية الإسلامية حول موضوع التسخير من خلال الرؤية القرآنية.

1 - تسخير الكشف :

يعتبر الكون مسرحا لتأمّل الإنسان وموضوعا لتفكيره، لذلك دعا القرآن الكريم البشرية لممارسة واجبها في الكشف عن حقائقه واستخراج سننه وقوانينه بعدما أودع الله في كلّ من الإنسان والكون الخصائص التي تجعل من هذه المهمة ممكنة وواقعية. وهذه الخصائص كما وردت عند المبارك هي:

أ- تزويد الإنسان بأدوات الحس و وسائل الإدراك التي تعتبر نوافذه على العالم الخارجي. ولذلك جاءت ظواهر الطبيعة وحوادث الكون في القرآن الكريم مقترنة بألفاظ دالّة على الحواس كالنّظر والسّمع والبصر، و أخرى دالّة على التفكير كلفظ "يعقلون" و"يتفكرون" و"يعلمون" و"يتدبّرون" و"يوقنون" و"يفقهون "[3]. من ذلك قوله تعالى: "أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ "[4]، وقوله : " وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ "[5]، وقوله: "وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَيُحْىِۦ بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ"[6].

---

(1) المرجع السابق، ص 139.
(2) النجار، عبد المجيد، قضايا البيئة من منظور إسلامي، ص 193.
(3) المبارك، محمد، نظام الإسلام ، العقيدة والعبادة، ص 60.
(4) الأعراف، 185.
(5) الرعد، 3.
(6) الروم، 24.

فهذه الآيات وغيرها – كما يوضّح المبارك – وإن كانت تحمل دعوة إلى الإنسان للنظر والتأمّل في ملكوت الله، والاعتبار بها والانتقال منها إلى خالقها إلاّ أنّها تتضمّن الإشارة إلى إمكانية استخراج حقائق هذا الكون عن طريق الحواس والعقل معا، وأنّ هذا الكون قد سخّر ليكون محلّ كشف الإنسان وتفكيره[1].

ب–أمّا الخصائص التي أودعها الله عزّ وجلّ في هذا الكون لتجعله قابلا لعملية الكشف فقد أوضحها المبارك أيضا من خلال ما ورد في القرآن الكريم الذي دعا إلى تأمّلها والنظر فيها باعتبارها مفاتيح للمعرفة الكونية[2]. و من هذه الخصائص:

ب1- الحركة : و يعنى بها ذلك التبدّل والتغيّر وتنقّل حوادث الكون من طور إلى طور، و تميّزه بالحركة وعدم الثبات على صورة واحدة[3]. وهو ما توضّحه آيات قرآنية كثيرة منها: قوله تعالى:

" أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُزْجِى سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُۥ ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ رُكَامًا فَتَرَى ٱلْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَٰلِهِۦ ..."[4].

وقوله عزّ وجل: "...وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ..."[5]، وقوله: ".وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ "[6].

ب2 - الانتظام : أي الارتباط بين حوادث الكون بعضها ببعض ما بين سابق ولاحق بانتظام واطّراد يدلّ على تتبّعها لسنن مطّردة في حدوثها و حركتها[7]. وهو ما توحي إليه العديد من الآيات القرآنية منها:

قوله تعالى: " وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ "[8].

---

(1) المبارك، محمد، نظام، العقيدة والعبادة، ص 62 – 63.
(2) المصدر نفسه، ص 44.
(3) المصدر نفسه، ص 40.
(4) النور، 43.
(5) لقمان، 29.
(6) الحج، 5.
(7) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص41.
(8) يس، 37-38-39-40-41.

وقوله عزّ وجل: " أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَلَكَهُۥ يَنَٰبِيعَ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ حُطَٰمًا ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ "[1].

ب3 - الاختلاف في الصّفات الكيفيّة : كاختلاف الألوان والأشكال بين المخلوقات من حيوان وإنسان ونبات[2]. وهو ما توضّحه الآية : " أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ ..."[3].

ب4 - الكميّة : ومعناها القابلية في الكون للعدد والإحصاء والحساب. وهي العنصر الأساسي في علم الطبيعة[4]، توضّحه الآية: " وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ "[5]، والآية: " وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا "[6].

ب5 - التصنيف : ومعناه ما يحتويه الكون من أصناف وأنواع بينها اشتراك جامع، أو تباين مميّز لكلّ نوع وصنف[7]، وتبيّن الآيات القرآنية هذه الخاصّية منها: " وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ ..."[8]، والآية: " وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ ۖ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ ۚ ..."[9].

وممّا يساعد على عملية التصنيف هذه جمع المتشابه وغير المتشابه[10] التي أشار إليها القرآن الكريم في قوله تعالى:"وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا

---

(1) الزمر،21.
(2) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 42.
(3) فاطر، 27 – 28.
(4) المبارك، محمد، نحو إنسانية سعيدة، ص 28.
(5) الحجر، 19 – 20 – 21.
(6) الإسراء، 12.
(7) المبارك، حمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 43.
(8) الأنعام، 38.
(9) النور، 45.
(10) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة ، ص 42.

مُتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ..."[1]، وقوله: " ۞وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ..."[2].

من خلال ما سبق اتّضح جليًا كيف سخّر الله تعالى هذا الكون لكشف الإنسان بما أودع فيهما من خصائص. وسنوضّح في العنصر المقبل كيف تناول المبارك النوع الثاني من أنواع التسخير وهو تسخير الانتفاع.

2- تسخير الانتفاع:

يذهب المبارك إلى أن الإسلام كان له الفضل العظيم في تحرير الإنسان وإطلاق فعاليته التي كانت مغلولة في مقابل تسخير الكون واستخدام أجزائه في تحقيق المنفعة. وذلك بمحاربته للوثنية و تأليه الكون بصوّرها المختلفة من عبادة البشر والحجر إلى عبادة الحيوان والكواكب. إذ كيف يقدّس الإنسان شيئا ثمّ يستخدمه ويسخره؟ كما يتساءل المبارك، فقد وجّه القرآن في رأيه الحضارة الإنسانية وجهة عملية نشيطة حيّة حينما أخرج الكون من رتبة التأليه إلى رتبة التسخير والتدليل والخضوع للإنسان. ذلك أن مفهوم التسخير مرتبط بمفهوم الخلافة حيث يمتدّ سلطان الإنسان على الطبيعة من سلطان الخالق المالك الذي جعله خليفة له في الأرض[3].

ولذلك حرص الإسلام كل الحرص على بيان مواطن الانتفاع والمتعة في الكون وأغرى باستثمارها وتحصيلها في كل مرّة يأتي فيها على ذكره أو ذكر بعض أجزائه[4]، سواء كان الانتفاع ماديا أو روحيا:

أ- **الانتفاع المادي:** ونعني به ما يستفيده الإنسان من خيرات الطبيعة المادية كالطعام والشراب والملبس والدفء والمأوى والدواء ....الخ. وقد بيّن المبارك أن القرآن حرص على استغلالها والانتفاع بها[5]، كما يتبيّن في هذه الآيات: قوله تعالى: " ۞وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ

---

(1) الأنعام، 99.
(2) الأنعام، 141.
(3) المبارك، محمد، الإسلام والفكر العلمي، ص 43.
(4) المصدر نفسه، ص 41.
(5) المصدر نفسه، ص 42.

كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ "[1].

وفي قوله عزّ وجلّ:" هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ"[2]، وقوله: " وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ "[3].

ب-الانتفاع الروحي : من مقتضيات مهمة التعمير في الأرض التي يسعى الإنسان لتحقيقها ترقية قوامه المادي وترقية قوامه الروحي. ولأن الكون هو مسرح هذا التعمير وهذه الخلافة فقد سخّر أيضا للإنسان ليكون عامل ترقية روحيّة. و قد أخذ هذا التسخير منحى عقديا و آخر جماليا.

ب1- التسخير العقدي: و نعني به الوصول من خلال النظر والتأمّل والتدبّر في هذا الكون وعظمته ورحابته و دقة صنعه إلى خالقه ومدبّره وصانعه. وقد سبق بيان هذه الغاية عند المبارك في موضع سابق من هذا البحث. كما أشار إلى بعد آخر في هذا التسخير هو أن الانتفاع المادي في الإسلام ليس هدفا ماديّا بحتا وإنّما يحمل في طيّاته بعدا عقديا أيضا. إذ يعتبر دافعا للإنسان " ليستمر في سيره نحو الله استشعارا لنعمته، واستحضارا لرحمته، وانتظارا لجزائه، وترقّبا لحسابه. إنّه لا يقف عند متع الكون ولا يجعلها غايته ولا يعرض عنها ولا يقفز فوق الكون ويهمله، ولكنّه ينتقل من نشاطه فيه ومتعته إلى خالقه والمنعم به ومستخلفه عليه "[4].

ب2- التسخير الجمالي: وهو الذي أشار إليه القرآن الكريم في مواضع علّة عند تعرّضه للكون وأجزائه. ويوضّح المبارك أن التمتّع بما في الكون من جمال هو أحد وجوه الانتفاع المطلوب في القرآن الكريم[5]. ذلك أن الجمال ملازم لحقائق الكون وخادم لها يقول: " والقرآن كالطبيعة تلتقي فيه الحقيقة والجمال ويتلازمان"[6]. وتبرز أهمية الانتفاع الجمالي بالكون و مشاهده التزينية من خلال ما تحدثه في النفس البشرية " عند التأمّل

---

(1) الأنعام، 141.
(2) الملك، 15.
(3) النحل، 5 -6 - 7.
(4) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص25.
(5) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 44.
(6) المبارك، محمد، دراسة أدبية لنصوص من القرآن، ص 93.

فيها إحساسا يرقّق الشعور ويشيع المحبة والتعاطف. وفي ذلك ترقية نفسية لذات الإنسان. فهي تندرج ضمن مهمة الترقية التي على الإنسان أداؤها "[1].

ويرتبط هذا الاستثمار والانتفاع في الرؤية القرآنية - كما يوضّح المبارك - بآثار سلوكية تجعل منه استغلالا لا خيريا إعماريا ينسجم و دور الخلافة المنوط بالإنسان. ذلك أن دعوة القرآن إلى تصوّر معيّن للوجود مرتبطة بأداء سلوكي متناسب مع هذا التصوّر، حيث يصوّر حقائق الوجود أوّلا كما هي في واقعها. ثمّ يعرض الحقائق التي يدعو إلى إيجادها وإنشائها. وهي الحقائق الأخلاقية والسلوكية[2]، ويوضّح المبارك ذلك من خلال مشهد قرآني انسجمت فيه كلّ أنواع الانتفاع المطلوب من الإنسان أداؤها في صورة تعجّ بالحركة في قوله تعالى: " وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ "[3]. يقول المبارك عن هذه الصورة: " فيها الانتفاع والاستثمار، " لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا"، وفيها اللذّة والجمال "وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا"، وفيها الحركة التجارية "وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ" وفيها الفكرة الخلقية "وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"، وفيها الفكرة الإيمانية "وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ""[4].

و يرى أن القرآن قد حرص على إبراز هذا الجانب السلوكي في النشاط الإنساني للانتفاع الذي يسمّيه (ابتغاء من فضل الله) وجعله منضبطا بثلاثة ضوابط:

1- واجب الشكر لله تعالى من طرف الإنسان على هذا التسخير والإنعام والقدرة على الانتفاع.

2- أداء ما يترتّب على الإنسان من واجبات يفرضها المنعم المسخّر[5].

3- الشعور بالمسؤولية و ترقّب الحساب والجزاء[6]، كما تبيّنه الآية: " هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ "[7].

ويعتبر أنّ هذا الاتجاه في الحضارة الإسلامية القائم على نظرة قرآنية تجعل الكون و ما فيه قابلا لانتفاع الإنسان انتفاعا ماديّا وروحيا كانت له نتائج عمليّة عظيمة جدّا في هذه الحضارة، وفي الحضارة

---

(1) النجار، عبد المجيد عمر، قضايا البيئة من منظور إسلامي، ص 185.
(2) المبارك، محمد، دراسة أدبية لنصوص من القرآن، ص94.
(3) النحل ، 14.
(4) المبارك، محمد، دراسة أدبية لنصوص من القرآن، ص94.
(5) سواء في صلته بالله كالشكر والعبادة والطاعة أو في صلته بالكون كالإعمار والرفق بالطبيعة والحيوان...الخ.
(6) المبارك، محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، ص 24 – 25.
(7) الملك، 15.

الإنسانية عامّة. عكس النظرة الغربية المعاصرة التي تجعل الكون وما فيه مخلوقا في الأصل من أجل الإنسان و منافعه حصرا[1].

ولعلّ أكبر مثال عن الانعكاسات الخطيرة للنظرة الغربية للطبيعة الخالية من البعد الروحي سواء كان عقديا أو جماليا ما تشهده هذه الطبيعة من آثار الحروب والاستغلال غير الرشيد لمنافعها المادية، كالتلوّث وتدمير البيئة " فالأزمة الراهنة التي تعانيها البيئة الطبيعية هي في شطر كبير منها حاصلة من فقر الحضارة الغربية التي أنتجتها من المتاع الروحي بالبيئة ( ) ففقر هذه الحضارة من المتاع الروحي هو الذي أفضى بها إلى خشونة في التعامل البيئي، وكان أحد العوامل المؤديّة إلى المشكلة البيئية الراهنة، وذلك في نطاق العامل الأعم المتمثّل في التصوّر الثقافي للبيئة الخالي من البعد الروحي. خلافا للتصوّر الإسلامي الذي يفسح لذلك البعد حيّزا مهمّا تترتّب عليه منطقيا، وتترتب عليه واقعيا آثارا مهمة في التصرّف البيئي بما يحافظ على صلاح البيئة و يجنّبها الفساد"[2].

فارتباط الانتفاع بخيرات الطبيعة بتصوّر عقدي و نظرة جمالية هو العامل الأساسي في ترشيد السلوك الإنساني تجاه هذه الطبيعة بما يحقق الأثر الإعماري الترقوي لا الأثر التخريبي التدميري.

خامسا / عقديّة الصياغة :

انتقد المبارك الكيفيّة التي صيغت بها العلوم الطبيعيّة الحديثة حيث بيّن أن هذه الصياغة تعكس بوضوح الاقتران الذي حدث بين هذه العلوم والمذاهب الفلسفية الطبيعية والإلحادية التي عاشت معها وعاصرتها في أروبا[3]. سواء كان ذلك على مستوى النظريات والمضامين أو كان على مستوى التعابير والألفاظ والمصطلحات المستعملة في هذه الصياغة.

1- المضمون :

انتقد المبارك ما حدث من اصطباغ مضامين هذه العلوم في مواطن كثيرة بصبغة الحادية مغيّبة تماما لحقيقة الكون. منشأها النظريّات التي تولّدت نتيجة افتراضات وتخمينات لا تدخل أساسا في نطاق

---

(1) المبارك، محمد، نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، ص 60 (وانظر الهامش في نفس الصفحة).
(2) النجار، عبد المجيد، قضايا البيئة من منظور إسلامي، ص123 – 124.
(3) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية ، ص 143 – 144.

العلم[1]، كالنظريّات التي تتحدّث عن أصل الكون والإنسان. وهي النظريات التي يرى المبارك أنّها من اختصاص الدين لأنّها تحتاج إلى تفسيرات غيبية ليس لها مصدر إلاّ الوحي. وهو ما يؤمّنه القرآن الكريم للعقل البشرى، لذلك دعا المبارك إلى تطهير هذه العلوم من لوثات المادية والإلحاد العالقة بها مع تجنّب عرض هذه النظريات في مراحل التعليم المختلفة باستثناء مرحلة التعليم الجامعي مع إرفاقها بالانتقادات اللاّزمة[2] حتى لا تحدث تأثيرا في الأجيال فينشأون على أساس فكري خاطئ، وتصوّر منحرف مناقض للتصوّر الإسلامي لحقائق الوجود.

2- المصطلحات :

اهتم المبارك ببحث المنهج القرآني في التعبير عن الحقائق الكونية من خلال ما يسمّيه " فن التعبير في القرآن "[3]، فأوضح أن الأسلوب القرآني يجمع بين نوعين من الألفاظ: ألفاظ حسية دالّة على أجزاء الطبيعة وأنواع الموجودات مثل: السماء، الأرض الأنعام، دم، لبن ...الخ. وألفاظ معنوية ذات دلالة عقلية مثل: يسمعون، يعقلون، يتفكّرون، عبرة ...الخ. وبيّن أن ما ينظم هذه الألفاظ جميعا هي فكرة الإله الخالق القادر مثل: الله أنزل – نسقيكم – وأوحى ربّك – سبل ربّك ...الخ. وذلك لتأكيد المنطلق العقدي وترسيخه في أذهان النّاس[4].

غير أن واقع الصياغة المعاصرة للعلوم الطبيعية يتنكّر لهذا المنطلق، ويجعل من الطبيعة خالقة لنفسها، يقول المبارك: " ومن أمثلة هذه التعابير التي دخلت في لغتنا ونقلناها من اللّغات الأجنبية ونقلنا معها ضمنا النظرة التي تحملها ( ) قولهم مثلا أن الطبيعة أعطت سورية مناخا صالحا، ومنحت سواحلها أمطارا كثيرة، أو قولهم على سبيل المجاز تبعا لذلك غضبت الطبيعة فبخلت بالأمطار وحرّكت الأمواج ( ) وهي نظرة إلحادية واضحة، وترديد هذه التعابير على مسمع المبتدئين هو تلقين ضمني لنظرية الإلحاد..."[5].

وفي نفس السياق انتقد تعبير (قوانين الطبيعية) الذي يستعمله العلماء كدلالة على السنن والقوانين التي تنتظم وفقها آلة الكون. وبيّن أنّ الأصح أن نسمّيها بالتعبير الإسلامي "سنن الله الكونية"[6].

---

(1) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية، ص 82.
(2) المبارك، محمد، بين الثقافتين الغربية والإسلامية،ج2، ص 82.
(3) المبارك، محمد، دراسة أدبية لنصوص من القرآن، ص7.
(4) المصدر نفسه، ص 75 – 76.
(5) المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 76 – 77.
(6) المبارك، محمد، الإسلام والفكر العلمي، ص32.

هـذا وقـد حـرص المبارك على التنبيه إلى أن الدعوة إلى إعادة صياغة هذه العلوم صياغة إسلامية عقدية لا يعني عدم الاستفادة من أساليبها الحسنة في العرض و مناهج البحث الصحيحة لأنّ فيها الكثير النافع ممّا وصلت إليه تجارب الإنسان[1].

وكخلاصة نقول إن المبارك كان من السبّاقين لاستخراج الرؤية الإسلامية للعلوم الطبيعية، وإدراك أبعادها الأساسية التي تجعل من مهمّة الاستنفاع الإنساني بالكون نشاطا تعبّدياً، إعمارياً، أخلاقيّا، منضبطا بـالهدي الربّاني في منطلقاته، وغايته، ووسائله. كما كان من أوائل الذين أكدوا على وجود فلسفة كونيّة إسـلاميّة قـادرة عـلى أن تكـون أرضية انطلاق لأيّ نشاط علميّ، هادف ومثمر في مجال العلوم الطبيعية المختلفة. وهو صميم الدعوة لأسلمة هذا النوع من النشاط المعرفي.

[1] المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص143.

الخاتمـــــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وبعد .. فما الذي يمكن استخلاصه من هذا البحث المتواضع؟ وما الذي يمكن أن يكوّن محصّلة لنتائجه وزبدة لأفكاره؟

لقد وضعنا منذ البداية هدفا رئيسا سعينا إلى تحقيقه، والتنظير له وهو المساهمة في بناء رؤية تنطلق من الإسلام كإطار مرجعي تكون معيارا فكريّا موجّها لجميع خطوات الفكر وأهدافه، ومحدّدا جوهريّا لوظائفه وأدواره، تنتظم من خلاله المعارف الجزئية انتظاما فيه الانسجام والتكامل، وتجسيد لمعطى العبودية المطلقة لله في الحركات والسكنات.

وقد اخترت أن يكون ذلك كلّه متمحورا حول الرؤية الفكّرية التي قدّمها محمّد المبارك حول الموضوع، باعتباره واحدا من الأوائل الذين تبنّوا مشروع أسلمة المعرفة، واجتهدوا في وضع الخطوط العريضة له. وقد أدّى التتبّع لمختلف جوانب فكره إلى الوقوف على النتائج التالية :

يعتبر المبارك من بين روّاد الحركة الفكرية الإسلامية المعاصرة الذين انتبهوا إلى أهمية المعرفة، والفكر في إعادة بناء الذّات الإسلامية، وتحريرها من حالة الوهم، والضعف، والسلبية التي تشهدها. ذلك أن جذور الأزمة في رأيه فكرية بالدرجة الأولى، وتعود في أساسها إلى خلل في العلاقة التكاملية بين العقل والوحي. فمتى عادت هذه العلاقة إلى انسجامها وتكاملها، واهتدى الفكر بمعطيات الوحي عادت الأمة إلى صراط ربّها، واستعادت ذاتيتها ومقوماتها.

في ضوء ما سبق اهتمّ المبارك بالرصيد المعرفي التراثي، فدرس وكشف بعض جوانب الانحراف والتشويه فيه عن خطّ الإسلام الأصيل. وقد كان اهتمامه هذا بدافع الحرص على أن يكون للفكر الإسلامي المعاصر أساس متين ينطلق منه في صياغة نفسه، وضبط رؤاه، وإصلاح واقعه، وواقع الأمّة في نطاق الأصالة والذاتيّة. فحدّد أهم المؤثّرات التي أخلّت بوحدة الرؤى في تراثنا الفكري، والتي جعل أهمّها تلك المؤثّرات الخارجة المتمثّلة خاصّة في الثقافات الأجنبية الوافدة إلى عمق الثقافة الإسلامية من طرق شتّى، بالإضافة إلى عامل ذاتي داخلي هو تكاسل العقل المسلم في مرحلة من المراحل عن أداء واجبه الفكري، وركونه إلى التقليد والترديد.

وقد نظر المبارك إلى الأزمة الفكرية في التراث من زواياها الرئيسة التي تحدّدت عنده في :

- انحراف في التصوّر العام للوجود نظرا لاختلال الرؤية العقادية بفعل التراكمات الفكرية، والسياسية، والاجتماعية المختلفة. الأمر الذي أدّى إلى سلبية في علاقة المسلم بخالقه، وبمحيطه الإجتماعي، وبالكون عموما.
- تشويه للمفاهيم الذاتيّة كالعبادة والزهد. ما أثّر جوهريّا على بنائنا الفكري، ونسقنا المعرفي ومن ثمّة على كل الأنشطة العمليّة، والسلوكيّة، التي تعكس واقعيّا هذه المفاهيم.
- اختلال في منهج صياغة الأفكار الذاتيّة، وغياب المواصفات المنهجيّة الأساسيّة المتطابقة مع خصائص الرؤية الإسلامية؛ كاختلال الشموليّة التي تعطي للإسلام طابع النظام المتكامل، واختلال النّسب التي يقدّر وفقها كلّ جزء من أجزاء هذا النظام، ويحدّد موقعه، واختلال الواقعية التي تعطي لهذا النظام أهليّة الإستمرار في المكان والزمان.

وفي ضوء تشخيصه للأزمة جاءت دعوة المبارك إلى تجديد صياغة الإسلام، والتحرّر من صياغته التراثية، التي وإن كانت تحمل من الخير الكثير، وفيها من الصّواب والسّداد ما لا ينكره أحد، إلاّ أن ما داخلها من تشويه، وما يرافق تطوّر الأمم والشعوب من تغيّرات، ومستجدات تفرضها الأطر الزمانية والمكانية المختلفة تدعو كلّها إلى إعادة هذه الصياغة من منطلقات مختلفة، وضوابط مغايرة.

وقد دعا إلى صياغة جديدة للإسلام تظهر فيها خصائصه المغيّبة والتي أهمّها خاصية الوحدة والشمول التي تعطي للإسلام صفة النظام المتكامل والمنسجم والمتناغم بين مختلف أجزائه وفروعه. ثمّ خاصيّة التأطير العقدي التي تمثّل لحمة هذا النظام وإسمنت بنائه، ذلك أن العقيدة هي التي تشدّ مختلف أركان البناء الإسلامي إلى بعضها وتحدث التفاعل بينها. كما حرص المبارك على ضرورة ضبط هذه الصياغة بضوابط لا تخرجها عن الإطار الذاتي للإسلام، كالعودة إلى مصادره الأصيلة الكتاب والسنّة، والتزام المصطلح الإسلامي قصد المحافظة على ذاتية المفاهيم وعدم تميّعها وتشويهها، مع مراعاة المعطيات الواقعية والإنسانية.

وقد أكّد المبارك في سياق دعوته لتجديد صياغة الإسلام على ضرورة تجديد صياغة العقيدة التي تمثّل الخلفيّة التصوّرية التي تنبثق عنها كلّ الأنشطة الفكرية والسلوكية التي يزاولها المسلم. ما يعطيها مركزا قياديّا في توجيه مهمة أسلمة المنظومة الفكرية في العالم الإسلامي. وأسلمة مختلف المعارف التي

تنطلق أساسا من تصوّرات فكرية وعقدية. وهو ما جعله يؤكّد على ضرورة مراعاة التحديّات الأيديولوجية والمعطيات العلمية في صياغتها.

كما اهتمّ المبارك أيضا في سياق إصلاح منظومة الفكر في العالم الإسلامي بالتحسيس بضرورة تحصين الذّات أمام كلّ الأشكال والأطر الفكرية والمعرفية التي يتقولب ضمنها خطر الغزو الفكري والعقائدي.

فأوضح الخطر الذي تمثّله العلوم الإنسانية المختلفة على ذاتية الأمة الفكرية والعقدية على اعتبار أنّها علوم لا تخلو من أثر الأيديولوجيا، وتبنى أساسا على فلسفة مغايرة ومختلفة جوهريا عن خصائص التصوّر الإسلامي ومقوماته. لذلك دعا إلى صياغة إسلامية لهذه العلوم تتوافق مع هذا التصوّر، وتنسجم مع معطيات الوحي.

وفي ذات السياق حرص المبارك على تقديم رؤية خاصّة لعلم اجتماع إسلامي ضمّنها انتقاداته لعلم الاجتماع الغربي خاصّة في جانب تناوله للقضايا الميتافيزيقية كأصل نشأة الأديان، والأخلاق وغيرها. وأوضح أن في الإسلام رؤية متكاملة يمكن أن تؤسّس لنظرية إسلامية في هذا العلم سواء من حيث إمكانية الوحي في الإرشاد لصياغة القوانين الاجتماعية، أو من حيث ضبط مفاهيم، وعمليات التغيير الاجتماعي وتصحيح أخطاء ميتافيزيقا علم الاجتماع الغربي.

واهتم أيضا المبارك بإبراز الرؤية الإسلامية في المجال الكوني، والتي اعتبرها جوهرية في ترشيد العلوم الطبيعية المعاصرة، وترشيد توظيف هذه العلوم في استثمار أمثل، وتسخير أقوم لمقدّرات الطبيعة، ونعم الله عزّ وجلّ في هذا الكون بما يتوافق ومهمة الخلافة على هذه الأرض. لذلك أكّد على العقدية في الرؤية الإسلامية للكون من خلال صلته بالله الخالق، وعقدية الصّلة بين الكون والإنسان، وعقدية التسخير المادي والروحي، وعقدية صياغة المعرفة الكونية بحيث تجسّد حقيقة كون الله خالقا، والكون مخلوقا.

وممّا سبق يتبيّن لنا أن قضية أسلمة المعرفة من أعظم القضايا التي يتوجّب على أبناء الأمة الاضطلاع بها، وتحمّل مسؤوليّاتهم الحضارية تجاهها، ذلك أنّها قضية مصيرية يتحدّد في ضوئها كيان الأمة، وتميّزها. وقد كان المبارك من أوائل المفكرين المعاصرين الذين تنبّهوا إلى ضرورتها، ومن أوائل

الذين ساهموا نظريا وعمليّا في تجسيد هذا المشروع، وإنضاجه حتى يكون خطّا أصيلا، واتجاها عميقا في بيّنات الحل الإسلامي للأزمة الفكرية المعاصرة التي ألقت بظلالها على كلّ فعاليات الأمة.

وأرجو أخيرا أن أكون قد وفّقت إلى حدّ مقبول في إيصال ما قصدت إليه، وسطّرته من أهداف في بداية البحث، وأسهمت ولو قليلا في توضيح الرؤية لقضية إسلامية المعرفة، وفي التعريف بفكر محمد المبارك، وإبراز جهوده في الإصلاح الفكري والرشد المعرفي. فإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان، وإن أصبت فمن الله. والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس العامة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	الآيـــــــة	رقمها	السورة
20	" وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ..."	142	البقرة
29	" وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ ..."	13	البقرة
34-33	" وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ..."	31	البقرة
39	" إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ..."	164	البقرة
40	"... وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ..."	269	البقرة
40	"... وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا۟ ..."	201	البقرة
41	"... وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ..."	282	البقرة
107	"... فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ..."	279	البقرة
135	" يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا ..."	104	البقرة
208	" وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ..."	179	البقرة
39	" إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ..."	190	آل عمران

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

39	" ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا ..."	191	آل عمران
50	" ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا ..."	191	آل عمران
206	" قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِكُمۡ سُنَنٞ فَسِيرُواْ ..."	137	آل عمران
75	" يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ ..."	87	المائدة
75	" وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا ..."	88	المائدة
36	" وَلَوۡ نَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ كِتَٰبٗا فِي قِرۡطَاسٖ ..."	7	الأنعام
39	" قُلۡ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحۡيَايَ ..."	162	الأنعام
39	" لَا شَرِيكَ لَهُۥۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرۡتُ ..."	163	الأنعام
210	"... كَمۡ أَهۡلَكۡنَا مِن قَبۡلِهِم مِّن قَرۡنٖ ..."	6	الأنعام
219	" قُلۡ أَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيّٗا ..."	14	الأنعام
225	" وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ..."	75	الأنعام
226	" فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ ..."	76	الأنعام
226	" فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ ..."	77	الأنعام

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

226	" فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى ..."	78	الأنعام
226	" إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ..."	79	الأنعام
235	" وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ ..."	38	الأنعام
236	" وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ ..."	99	الأنعام
236	" ۞ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ ..."	141 مكرّر	الأنعام
62	" وَأَوْرَثْنَا ٱلْقَوْمَ ٱلَّذِينَ كَانُوا۟ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَٰرِقَ ٱلْأَرْضِ ..."	137	الأعراف
77	" قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ ..."	32	الأعراف
233	" أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ..."	185	الأعراف
71	" وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ ..."	60	الأنفال
107	"... فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ..."	16	الأنفال
94	"... ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ ..."	120	التوبة
94	" وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا ..."	121	التوبة
205	"... إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ ..."	34	التوبة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التوبة	24	" قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ ..."	211
يونس	101	" قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ..."	35
يونس	49	"... لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً ..."	207
يونس	31	" قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ ..."	219
يونس	32	" فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ ..."	219
هود	61	" ۞ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ ..."	39
هود	116	"... وَٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مَآ أُتْرِفُواْ فِيهِ وَكَانُواْ مُجْرِمِينَ "	207
يوسف	94	" وَلَمَّا فَصَلَتِ ٱلْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّى لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ ..."	37
الرعد	11	" إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ..."	211
الرعد	15	" وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ..."	219
الرعد	16	" قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ ..."	219
الرعد	8	"... وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ "	229
الرعد	3	" وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ..."	233

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

211	" رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ ..."	37	إبراهيم
220	" وَأَرۡسَلۡنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ..."	22	الحجر
235	" وَٱلۡأَرۡضَ مَدَدۡنَٰهَا وَأَلۡقَيۡنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا ..."	19	الحجر
235	" وَجَعَلۡنَا لَكُمۡ فِيهَا مَعَٰيِشَ وَمَن لَّسۡتُمۡ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ "	20	الحجر
235	" وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ ..."	21	الحجر
36	"... وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ ..."	89	النحل
37	" وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا ..."	78	النحل
230	" وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا ..."	78	النحل
237	" وَٱلۡأَنۡعَٰمَ خَلَقَهَاۚ لَكُمۡ فِيهَا دِفۡءٞ وَمَنَٰفِعُ وَمِنۡهَا تَأۡكُلُونَ "	5	النحل
237	" وَلَكُمۡ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسۡرَحُونَ "	6	النحل
237	" وَتَحۡمِلُ أَثۡقَالَكُمۡ إِلَىٰ بَلَدٖ لَّمۡ تَكُونُواْ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلۡأَنفُسِۚ ..."	7	النحل
238	" وَهُوَ ٱلَّذِي سَخَّرَ ٱلۡبَحۡرَ لِتَأۡكُلُواْ مِنۡهُ لَحۡمٗا طَرِيّٗا ..."	14	النحل
37	" وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ ..."	36	الإسراء

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

91	" ۞وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ..."	23	الإسراء
207	" وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا ..."	16	الإسراء
235	" وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ ..."	12	الإسراء
91	"... فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ ..."	110	الكهف
62	" يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ..."	6	مريم
207	" وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ "	11	الأنبياء
207	" فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ ..."	45	الحج
229	"...وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ..."	5	الحج
232	" أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلْفُلْكَ ..."	65	الحج
234	"...وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ..."	5	الحج
93	" ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ "	2	المؤمنون
207	" مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَْٔخِرُونَ "	43	المؤمنون
229	" وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ "	12	المؤمنون

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

229	" ثُـــمَّ جَعَلۡنَـٰـهُ نُطۡفَـةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ "	13	المؤمنون
229	" ثُمَّ خَلَقۡنَا ٱلنُّطۡفَـةَ عَلَقَةً فَخَلَقۡنَا ٱلۡعَلَقَـةَ مُضۡغَـةً ..."	14	المؤمنون
220	" أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُزۡجِى سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيۡنَهُۥ ..."	43	النور
228	" وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِى عَلَىٰ بَطۡنِهِۦ ..."	45	النور
234	" أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُزۡجِى سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيۡنَهُۥ ..."	43	النور
235	" وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِى عَلَىٰ بَطۡنِهِۦ ..."	45	النور
229	"... وَخَلَقَ كُلَّ شَىۡءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرًا "	2	الفرقان
62	" وَوَرِثَ سُلَيۡمَـٰنُ دَاوُۥدَ ..."	16	النمل
204	" قَالَتۡ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ أَفۡتُونِى فِىٓ أَمۡرِى ..."	32	النمل
206	" فَتِلۡكَ بُيُوتُهُمۡ خَاوِيَةًۢ بِمَا ظَلَمُواْ ..."	52	النمل
208	"... إِنَّ ٱلۡمُلُـــوكَ إِذَا دَخَـــلُواْ قَرۡيَـــةً أَفۡسَـــدُوهَا ..."	34	النمل
204	" إِنَّ فِرۡعَوۡنَ عَلَا فِى ٱلۡأَرۡضِ وَجَعَلَ أَهۡلَهَا شِيَعًا ..."	4	القصص
35	" قُلۡ سِيرُواْ فِى ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ بَدَأَ ٱلۡخَلۡقَ ..."	20	العنكبوت

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

233	"... وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَيُحۡيِۦ بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآۚ ..."	24	الروم
204	" وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ ..."	22	الروم
234	"... وَسَخَّرَ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ كُلٌّ يَجۡرِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّى ..."	29	لقمان
231	" ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ ..."	7	السجدة
231	" ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن مَّآءٖ مَّهِينٖ "	8	السجدة
231	" ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦۖ ..."	9	السجدة
206	" سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلُۖ ..."	62	الأحزاب
207	" وَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّذِيرٍ ..."	34	سبأ
62	" ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَاۖ ..."	32	فاطر
228	" وَٱللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٖ ..."	11	فاطر
235	"... أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٖ مُّخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهَاۚ ..."	27	فاطر
235	" وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ مُخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ ..."	28	فاطر
229	" وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ "	38	يس

229	" وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَـٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ "	39	يس
229	" لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ ..."	40	يس
234	" وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ..."	37	يس
234	" وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ "	38	يس
234	" وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَـٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ "	39	يس
234	" لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ ..."	40	يس
234	" وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ "	41	يس
235	" أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ..."	21	الزمر
35	" سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْأَفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ ..."	53	فصّلت
207	" وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ ..."	23	الزخرف
38	" وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ "	56	الذاريات
89	" وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ "	56	الذاريات
230	" خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ "	3	الرحمن

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الرحمن	4	" عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ "	230
الواقعة	63	" أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ "	149
الواقعة	64	" ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ "	149
الحديد	25	" لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ ..."	107
الحديد	20	" ٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ ..."	211
الجمعة	2	" هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ ..."	40
الملك	15	" هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا ..."	237
الملك	15	" هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا ..."	238
نوح	17	" وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا "	228
الإنفطار	7	" ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ "	230
الفجر	19	" وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا "	62
العلق	1	" ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ "	50

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث النبويّة

بداية الحديث	الصفحة
" العلماء هم ورثة الأنبياء ....."	62
" إن الله أنزل لكلّ داء دواء ....."	87
" من يرد الله به خيرا يفقهه ....."	107
" ما ظهر الغُلُول في قَومٍ ....."	207

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهـــرس الأعـــلام

(أ)

- ابن علي ، الحسن 1
- ابن تيمية 6 ، 7 مكرّر ، 8 ، 104
- ابن قيّم الجوزية 7
- ألبريان 10
- أرسلان ، شكيب 10
- أبو هريرة 64
- أربجتون ، آثور ستانلي 174
- ابن سينا 215
- ابن الهيثم 215 ، 222
- ابراهيم عليه السلام 226 مكرّر
- أرسطو 226
- أنكسا قوراس 226

(ب)

- بيانوني ، سامية 24
- البوطي ، سعيد رمضان 54
- البصري ، الحسن 100
- برول ، ليفي 200
- البيروني 215
- بيكون 233

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(ت)

- توريز ، موريس 10
- الترابي ، حسن 127
- التفتزاني 215

(ث)

- الثوري ، سفيان 100

(ج)

- الجزائري ، محمد الطيّب 1

(ح)

- الحسني ، بدر الدين 5 ، 6

(خ)

- الخوارزمي 215

(د)

- الدّواليبي ، معروف 15
- دركايم 200
- ديكارت 227

(ر)

- راسين 10

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(س)

- السّباعي ، مصطفى 15 مكرّر ، 16 ، 17
- سلطان ، جمال 117

(ص)

- صليبا ، جميل 30

(ط)

- الطنطاوي ، علي 2

(ع)

- العطّار ، عصام 15
- عمارة ، محمد 30 ، 46
- عبد السلام ، محمد 216

(غ)

- الغزالي ، محمد 46
- الغزالي ، أبو حامد 104 ، 222

(ف)

- فوكوتة 10
- فارديبه ، الكاردينال 10
- فاليري ، بول 10
- فورد ، ارنست 218

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(ق)

- قطب ، سيّد 83
- القرضاوي ، يوسف 20

(ك)

- الكيلاني ، ماجد عرسان 41
- كونت ، أوجست 197 ، 218

(م)

- المبارك ، محمد بن محمد 1
- المبارك ، عبد القادر 2 مكرّر
- مروا ، أوندره 10
- موليير 10
- المودودي ، أبو الأعلى 117
- محفوظ ، محمد 174

(ن)

- النجّار ، عبد المجيد 38 ، 226
- نيتشه 218

(هـ)

- هالفاكس 10
- هيوم ، دفيد 222 مكرّر
- هايزنبرق 233

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم برواية حفص.

* كتب الحديث الشريف :

2- ابن أنس ، ملك ، الموطأ ، صحّحه ورقمه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، مصر، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، د.ط ، د.ت .

3- البخاري ، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل ، صحيح البخاري ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، د.ط ، د.ت .

4- مسلم ، أبو الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري ، صحيح مسلم ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ،ط2 ، 1972 م.

* كتب التفسير :

5- رضا ، محمد رشيد ، تفسير المنار ، دار المنار ، القاهرة ، مصر ، ط3 ، 1367 هـ .

6- الصّابوني ، محمد علي ، مختصر تفسير ابن كثير، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2001 م .

7- القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ، الجامع لأحكام القرآن ، دار الكتاب المصرية ، القاهرة ، مصر ، ط3 ، 1387 هـ - 1967 م

8- قطب ، سيد ، في ظلال القرآن ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، د .ت .

* المعاجم :

9- ابن منظور ، لسان العرب ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، د . ط ، د . ت .

10- الأصفهاني أبو القاسم الحسن بن محمد بن الفضل الراغب ، الذريعة إلى مكارم الشريعة ، تحقيق أبو اليزيد العجمي ، دار الوفاء للطباعة المنصورة ، مصر ، ط2 ، 1408 هـ - 1987 م .

11- بدوي ، أحمد زكي ، معجم مصطلحات الدراسات الإنسانية والفنون الجميلة والتشكيلية ، دار

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

11- بدوي ، أحمد زكي ، معجم مصطلحات الدراسات الإنسانية والفنون الجميلة والتشكيلية ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، مصر ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ط1 ، 1412 هـ - 1991 م .

12- الجرجاني ، علي بن محمد السيّد الشريف ، كتاب التعريفات : معجم فلسفي - منطقي ، صوفي ، فقهي ، لغوي ، نحوي ، تحقيق : د . عبد المنعم الخفي ، دار الرشاد ، القاهرة ، مصر ، د. ط ، د. ت .

13- صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، د. ط ، د. ت .

14- الفيروز آبادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب ، القاموس المحيط ، المطبعة الحسينية المصرية ، القاهرة ، مصر، ط2 ، 1344 هـ .

15- المنّاوي ، محمد عبد الرّؤوف ، التوقيف على مهمات التعاريف ، معجم لغوي مصطلحي ، تحقيق : الدكتور محمد رضوان الدّاية ، دار الفكر المعاصر ، بيروت، لبنان ، د. ط ، د. ت.

* الموسوعات :

16- بدوي، عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط1، 1984 م .

17- الكيالي، عبد الوهاب وآخرون ، موسوعة السياسة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان ، ط1 ، 1990م.

18- لجنة من الأكاديميين السوفياتيين ، إشراف: م روزنتال / ب ، يودين ، الموسوعة الفلسفية ، ترجمة : سمير كرم ، دار الطبيعة بيروت، لبنان ، ط6 ، 1987 م .

* كتب التراجم :

19- جرّار ، حسني أدهم ، محمد المبارك العالم والمفكر والداعية ، دار البشير عمّان، الأردن ، ط1 ، 1419 هـ ، 1981 م .

20- الحافظ، محمد مطيع / أباظة ، نزار ، تاريخ علماء دمشق من القرن الرابع عشر الهجري ، دار الفكر، دمشق ، سوريا ، ط1 ، 1986 م .

21- عبد العزيز ، الحاج مصطفى ، مصطفى السباعي رجل فكر وقائد دعوة ، "سلسلة عظماء معاصرون(1)"، دار عمّان للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، ط1 ، 1404 هـ ، 1984م.

22- كحالة ، عمر رضا ، معجم المؤلفين ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1414 هـ - 1993م .
23- المجذوب ، محمد ، علماء ومفكرون عرفتهم ، دار النفائس ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1984م.

* مؤلفات محمد المبارك :

24 - الإسلام والفكر العلمي ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1400هـ - 1980م .
25- الأمة والعوامل المكوّنة لها ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، 1395 هـ- 1985م .
26- آراء ابن تيميه في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، 1970م.
27- بين الثقافتين الغربية والإسلامية ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، د. ط ، 1400 هـ ، 1980 م .
28 - دراسة أدبية لنصوص من القرآن الكريم ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ط4 ، 1392 هـ - 1973م .
29- ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، د. ط ، د. ت .
30- فقه اللغة وخصائص العربية ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ط7 ، 1401 هـ - 1981 م .
31- الفكر الإسلامي الحديث من مواجهة الأفكار الغربية ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1389 هـ -1970 م.
32- المجتمع الإسلامي المعاصر ، دار الفكر - بيروت ، لبنان ، ط5 ، 1400 هـ - 1980م .
33- نحو إنسانية سعيدة ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، د. ط ، د. ت .
34 - نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث ، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، دار البعث ، قسنطينة ، الجزائر ، د. ط ، د. ت .
35 - نظام الإسلام ، العقيدة والعبادة ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، د. ط ، 1405 هـ - 1984 م.
36- نظام الإسلام ، الحكم والدولة ، دار الفكر، بيروت ، لبنان ، ط3 ، 1400 هـ - 1980م .
37- نظام الإسلا م، الاقتصاد مبادئ وقواعد عامة ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، د .ت .

* كتب أخرى :

38- أبو سليمان ، عبد الحميد ، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، د. ط ، د. ت .

39 – أمزيان ، محمد محمد ، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية ، " سلسلة الرسائل الجامعية (4)"، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، هيرندن ، فرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية ، ط1 1412 هـ – 1991 م .

40- أمين ، أحمد / محمود زكي ، قصّة الفلسفة الحديثة ، دار النهضة المصرية ، القاهرة ، مصر، ط1 ، 1981م.

41- ابن خلدون ، عبد الرحمان بن محمد ، مقدمة ابن خلدون ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1423 هـ – 2003م .

42 – ابن تيمية ، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ، جامع الرسائل ، تحقيق محمد رشاد سالم ، مطبعة مدنين ، جدّة ، المملكة العربية السعودية ، ط2 ، 1405 هـ – 1984 م .

43- البوطي ، محمد سعيد رمضان ، مدخل إلى فهم الجذور ، من أنا ؟ ولماذا ؟ وإلى أين ؟ "، سلسلة هذا هو الإسلام " ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا ، ط2 ، 1419 هـ – 1999م .

44- بيومي ، محمد أحمد ، علم الاجتماع بين الوعي الإسلامي والوعي المغترب ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، مصر ، د . ط ، 1995 م .

- الترابي ، حسن

45- تجديد الفكر الاسلامي ، دار البعث ،قسنطينة ، الجزائر ، د. ط ، د. ت.

46- الدين والتجديد ، دار الرّاية ، تونس ، د. ط ، د. ت.

47 – الجلنيد ، محمد السيّد ، تأمّلات حول المنهج القرآني في تأسيس اليقين ، مكتبة الزهراء ، القاهرة ، مصر، ط1 ، 1991م .

48 – جنزرلي ، رياض صالح ، الرؤية الإسلامية لمصادر المعرفة ، دار البشائر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1414 هـ – 1994 م .

- الجندي ، أنور

49- الإسلامية نظام مجتمع ومنهج حياة ، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع ، تونس ، د .ط ، د .ت .

50- سقوط العلمانية ،" سلسلة الموسوعة الإسلامية (2)" ، دار الكتاب اللبناني ، مكتبة المدرسة ، بيروت، لبنان ، د .ط ، د .ت .

51- موقف الإسلام من العلم والفلسفة الغربية ، " سلسلة نحو ثقافة ربّانية " ، منشورات مكتبة الطلبة ، جامعة قسنطينة ، دار البعث ، قسنطينة ، الجزائر ، د .ط ، 1406 هـ — 1986 م .

52- حسن ، عبد الباسط محمد ، أصول البحث الإجتماعي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، مصر ، د .ط ، 1976 م .

53- حمد ، أبو القاسم حاج ، المنهجية المعرفية في القرآن العظيم ، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن ، فرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية (مخ).

- حسنة ، عمر عبيد

54- الشّاكلة الثقافية ، مساهمة في إعادة البناء ، المكتب الاسلامي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1414 هـ-1993م.

55- مراجعات في الفكر و الدعوة و الحركة ، "سلسلة قضايا الفكر الاسلامي (7)"، الدار العالمية للكتاب الاسلامي ، الرياض ، المملكة العربية السعودية ، ط2 ، 1414هـ- 1994 م.

56- في النهوض الحضاري بصائر و بشائر ، المكتب الاسلامي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1417هـ-1996م.57- حسن ، جمال الدين بوقلي ، قضايا فلسفية ، منشورات مهدي ، تيزي وزو ، الجزائر ، د ط ، د ت.

58- حسب النبي ، منصور ، الكون و الاعجاز العلمي للقرآن ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، مصر ، ط2، 1991 م.

59- خليل ، عماد الدين ، مدخل إلى إسلامية المعرفة ، "سلسلة إسلامية المعرفة (8)"، إصدار المعهد العالمي للفكرالاسلامي ، الدار العالمة للكتاب الإسلامي ، الرياض ، ط3 ، 1412هـ-1992م.

60- رسلان ، صلاح الدين بسيوني ، العلم في منظور الاسلام ، دار الثقافة ، القاهرة ، مصر ، د. ط ، 1989م.

61- زيدان ، محمود ، نظرية المعرفة عند مفكري الاسلام وفلسفة الغرب المعاصرين ، دار النهضة العربية بيروت ، ط1 ،1989 م.

62- سالم ، أحمد مرسي ، العقل العربي و منهج التفكيرالاسلامي ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، د. ط، 1980م.

63- شتّا ، السيّد علي ، المنهج العلمي و العلوم الاجتماعية ، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية ، مصر، د. ط، د. ت.

64- الشوكاني ، محمد علي بن محمد ، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول ، تحقيق : أبو مصعب محمد سعيد البدري ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، لبنان ، ط6 ، 1415هـ-1995م.

65- الشاطبي ، أبو اسحاق ، كتاب الاعتصام ، مراجعة و تدقيق : مكتب البحوث و الدراسات ، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1 ، 1423هـ-2002م.

66- سرحان ، الدمرداش عبد المجيد ، المناهج المعاصرة ، مكتبة الفلاح ، الكويت ، ط5 ، 1405هـ-1985م.

67- الطنطاوي ، علي ، من حديث النفس ، دار المنار للنشر و التوزيع ، جدّة ، المملكة العربية السعودية، ط1 ، 1990م.

68- عمارة ، محمد ، إسلامية المعرفة ، "سلسلة الإسلام دين الحياة (9)"، دارالشرق الأوسط ، القاهرة ، مصر، ط1 ، 1991م.

69- علي ، سعيد اسماعيل ، رؤية إسلامية لقضايا تربوية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، مصر، ط1 ، 1413 هـ-1993م.

70- عروة ، أحمد ، العلم والدين مناهج و مفاهيم ، دار الفكر دمشق ، سوريا ، 1408هـ-1987م.

71- عبّود ، عبد الغني ، الحضارة الإسلامية و الحضارة المعاصرة ، "سلسلة الإسلام و تحدّيات العصر (11)" دار الفكر العربي ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، فبراير1981م.

72- العمري ، أكرم ضياء ، التّراث والمعاصرة ، "سلسلة كتاب الأمة" ، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر، ط2 ، د. ت.

73- علي ، عصام الدين محمد ، بواكير الثقافة الاسلامية وحركة النقل و الترجمة ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، مصر، د. ط ، 1986م.

74- عبد الرزاق ، أحمد محمد جاد ، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي ، "سلسلة الرسائل الجامعية (16)" إصدار المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، هيرندن ، فرجينيا ، الولايات المتحدة الامريكية ، ط1 ، 1416هـ-1995م.

-العلواني ، طه جابر

75- إصلاح الفكر الاسلامي مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الاسلامي المعاصر، "سلسلة إسلامية المعرفة (10)" إصدار المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، مكتب الاردن ، 1416هـ- 1995م.

76- ابن تيمية وإسلامية المعرفة ، إصدار المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، الدارالعالمية للكتاب الإسلامي، الرياض ، ط2 ، 1415هـ-1995م.

77-الغزالي ، أبو حامد ، إحياء علوم الدين ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، مصر ، د. ط ، د. ت.

- الغزالي ، محمد

78- كيف نتعامل مع القرآن ، مدارسة الأستاذ عمر عبيد حسنة ، دار الإنتفاضة ، الجزائر ، د. ط ، د. ت .

79- دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين ، دار الكتب الإسلامية ، مصر، ط5 ، 1408هـ-1988م.

80- مستقبل الإسلام خارج أرضه ، كيف نفكّر فيه ، "سلسلة الوعي الإسلامي "، دار الكتب ، الجزائر، د. ط، د. ت.

81- غليون ، برهان ، إغتيال عقل ، محنة الثقافة العربية بين السّلفية والتبعيّة، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، مصر، ط3 ، د. ت.

82- غلاّب ، محمّد ، المعرفة عندمفكري المسلمين ، مراجعة : عباس محمود العقاد ، وزكي نجيب محمود ، الدار المصريّة للتأليف والترجمة ، القاهرة ، مصر، د. ط، د. ت.

83-فكّار رشدي ، لمحات عن منهجية الحوار والتحدّي الإعجازي للإسلام في هذا العصر ، مطبعة التقدّم، القاهرة ، مصر ، ط1 ، رجب 1402هـ-ابريل 1982م.

84- الفوّال ، صلاح مصطفى ، منهجية العلوم الاجتماعية ، عالم الكتب ، القاهرة ، مصر، د. ط ، د. ت.

- قطب ، سيّد

85- العدالة الاجتماعية في الإسلام ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ، ط13 ، 1413 هـ - 1993 م.

86- خصائص التصوّر الإسلامي ومقوّماته ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ، ط2 ، 1967 م.

- القرضاوي ، يوسف

87- بيّنات الحلّ الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين ، "سلسلة الحل الاسلامي(3)" ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، د. ط ، د. ت.

88- في فقه اللأولويات ، دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة ، مؤسسةالرسالة ،بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1420 هـ - 1999 م.

- الكيلاني، ماجد عرسان

89- مناهج التربية الإسلامية ، والمربّون العاملون فيها ، "سلسلة أصول التربية الإسلامية (3) "، مؤسسة الريّان ، بيروت ، لبنان ، د. ط، 1419هـ- 1998م.

90- فلسفة التربية الإسلامية : دراسة مقارنة بين فلسفة التربية الإسلامية والفلسفات التربوية المعاصرة، "سلسلة أصول التربية الإسلامية (1) " ، مؤسسة الريّان ، بيروت ،لبنان ، د. ط ، 1419هـ - 1998م.

91- كاريل ، ألكسيس ، الإنسان ذلك المجهول ، تعريب : أسعد فريد ، مكتبة المعارف ، بيروت ، لبنان ، د. ط، 1983 م.

92- مرسي ، محمد منير ، فلسفة التربية ، اتجاهاتها ومدارسها ، عالم الكتب ، القاهرة ، مصر ، د. ط ، 1995 م.

93-مذكور ، علي أحمد ، منهج التربية الإسلامية ، أصوله و تطبيقاته ، مكتبة الفلاح ، الكويت ، ط1، 1407 هـ - 1987 م.

94-محفوظ ، محمّد ، الإسلام ، الغرب وحوار المستقبل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1، 1998م.

95- الميلاد، زكي ، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد ، دار الصفوة ، بيروت ، لبنان ، ط1، 1415 هـ- 1994م.

96- مكرم ، عبد العال سالم ، الفكر الإسلامي بين العقل والوحي ، دار الشروق ، بيروت ، لبنان ، ط، 1402هـ -1982م.

97- مبارك ، زكي ، التصوّر الإسلامي في الأدب و الأخلاق ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، لبنان ، د. ط، د. ت.

98 –المودودي ، أبو الأعلى ، موجز تاريخ تجديد الدين و إحيائه ، وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، دار الشهاب ، باتنة ، الجزائر ، د. ط ، د. ت.

99 – محنّة ، محمّد ، مختصر أصول الفقه الإسلامي ، دار الشهاب ، باتنة ، الجزائر ، د. ط ، د. ت.

100- محمّد ،علي محمّد ،علم الإجتماع والمنهج العلمي ، دراسة في طرائق البحث وأساليبه ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، مصر ، ط3 ، 1983م.

101- مجاهد ، منتصر محمود ، أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية ، "سلسلة الرسائل الجامعية (31) " ، إصدار المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، هيرند ن ، فرجينيا ، الولايات المتحدة الامريكية ، ط1 ، 1417هـ – 1996م.

- النجّار ، عبد المجيد

102- مباحث في منهجية الفكر الإسلامي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ،ط1 ، 1992م.

103- العقل و السلوك في البنية الإسلامية ، منشورات مطبعة الجنوب ، مدنين ، تونس، د. ط ، د. ت.

104- عوامل الشهود الحضاري ، "سلسلة للشهود الحضاري للأمة الإسلامية (2) "، دار الغرب الإسلامي، بيروت ، لبنان ، ط1 ،1999م .

105- فقه التحضّر الإسلامي ، "سلسلة للشهود الحضاري للأمة الإسلامية (1) " ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1999 م.

106- فقه التديّن فهما وتنزيلا ، مطبعة فضالة ، المغرب ، ط1 ، د. ت.

107- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1407هـ –1987م.

108- مبدأ الإنسان ، دار الزيتونة للنشر ، الرباط ، المملكة المغربية ، ط1 ، 1996م.

109 – قضايا البيئة من منظور إسلامي ، إصدار مركز البحث والدراسات ، الدوحة ، قطر ، ط1 ، 1420هـ –1999م .

110- النجار ، زغلول سعد ، أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية ، "سلسلة رسائل المعرفة (6)" ، إصدار المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، هيرندن ، فرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية ، ط1 ، 1410هـ – 1990م.

111- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتاب العربي، ط3، 1402هـ - 1982م.

112- الهاشمي، عادل توفيق، مدخل إلى التصوّر الإسلامي للإنسان والحياة، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، 1982م.

- هونكة، زيغريد

113- شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فؤاد حسنين علي، مكتبة رحاب، الجزائر، د. ط، د. ت.

114- العقيدة و المعرفة، ترجمة: عمر لطفي العالم، دار قتيبة، بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ- 1787م.

* بحوث المؤتمرات والندوات والمعاهد:

115- اسماعيل، صلاح، "دراسة العلوم من منظور إسلامي"، بحث ضمن بحوث قضايا إشكالية في الفكرالإسلامي، مستخلصات أفكار ندوات ومحاضرات المعهد العالمي للفكر الإسلامي،(القاهرة 1986 -1996م)، "سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (16)"، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1418هـ -1997م.

116- برغوث، الطيّب، " الشيخ محمد المبارك، حياته وبيئته "، بحث ضمن بحوث التجديد في الفكر العقدي الإسلامي الحديث والمعاصر منهجا وموضوعا، (فرقة بحث رقم 2/94-2502 w)، تحت إشراف الدكتور: مولود سعادة، قسم الدعوة وأصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر (مخ).

117- حبيب، رفيق، " العلوم الإجتماعية بين التحديث والتغريب، نموذج علم النفس "، بحث ضمن بحوث إشكالية التحيّز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، محور علم النفس والتعليل والاتصال الجماهيري، تحرير عبد الوهاب المسيري، " سلسلة المنهجية الإسلامية (9)"، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط3، 1418 هـ - 1998 م.

118- حسين، فوقية، " منهج المسلمين في علم الكلام "، بحث في ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، (قسنطينة - الجزائر - 9 - 12 سبتمبر 1989)، تنظيم المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر (مخ).

119- الخطيب ، سليمان ، " دور المناهج الغربية في سيادة فكرة التغريب والاستلاب الحضاري والثقافي على العقل المسلم " ، بحث في ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي ، (قسنطينة – الجزائر – 9 – 12 سبتمبر 1989) ، تنظيم المعهد العالي للفكر الإسلامي ، وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، قسنطينة ، الجزائر (مخ) .

120- صافي ، لؤي ، " نحو منهجية أصولية للدراسات الإنسانية " ، بحث ضمن مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات ، تنظيم جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية ، والمعهد العالي للفكر الإسلامي ، (عمّان : 16 –19 ربيع الأول 1415 هـ – 23 – 26 آب 1994 م) ، تحرير: فتحي حسن ملكاوي ، د. محمّد عبد الكريم أبوسل (عمّان : رجب 1416هـ – تشرين الثاني 1995م).

121- طعيمات ، هاني ، " نشأة العلوم الشرعية وتطوّرها وعلاقتها بالوحي " ، بحث ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات ، تنظيم جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية ، والمعهد العالي للفكر الإسلامي ، (عمّان : 16–19 ربيع الأول 1415 هـ – 23 – 26 آب 1994 م) ، تحرير: فتحي حسن ملكاوي ، د. محمّد عبد الكريم أبوسل (عمّان : رجب 1416هـ – تشرين الثاني 1995م).

122- الغزالي ، د. محمّد ، " العلوم الإسلامية والعلوم الإجتماعية " ، بحث ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات ، تنظيم جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية ، والمعهد العالي للفكر الإسلامي ، (عمّان : 16–19 ربيع الأول 1415 هـ – 23 – 26 آب 1994 م) ، تحرير: فتحي حسن ملكاوي ، د. محمّد عبد الكريم أبوسل (عمّان : رجب 1416هـ – تشرين الثاني 1995م).

123- قلعه جي ، محمد روّاس ، " منهجية التعامل مع علوم الشريعة في ضوء التحديات المعاصرة " ، بحث ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات ، تنظيم جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية ، والمعهد العالي للفكر الإسلامي ، (عمّان : 16–19 ربيع الأول 1415 هـ – 23 – 26 آب 1994 م) ، تحرير: فتحي حسن ملكاوي ، د. محمّد عبد الكريم أبوسل (عمّان : رجب 1416هـ – تشرين الثاني 1995 م).

124- القدومي ، مروان ، " قيمة كتب التراث في التدريس الجامعي ودورها في نهوض الأمة " ، بحث ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات ، تنظيم جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية ، والمعهد العالي للفكر الإسلامي ، (عمّان : 16–19 ربيع الأول 1415 هـ – 23 – 26 آب 1994 م) ، تحرير: فتحي حسن ملكاوي ، د. محمّد عبد الكريم أبوسل (عمّان : رجب 1416هـ – تشرين الثاني 1995م).

125- الوجيز في إسلامية المعرفة ، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، دار الهدى ، الجزائر ، د. ط، د. ت.

* رسائل جامعية :

126- زعيمي ، مراد ، " النظرية العلم اجتماعية المعاصرة ، رؤية إسلامية " ، رسالة دكتوراه ، معهد علم الإجتماع ، جامعة قسنطينة ، 1997 م .

* المقابلات :

127- مقداد ، عبد اللطيف ، أستاذ بمعهد تلاغمة لتكوين الأئمة ،(مقابلة) في 22 فيفري 1999م.

* الدوريات :

128- مجلة إسلامية المعرفة ، ع5 ، السنة الثانية ، (صفر 1417 هـ – يوليه 1996 م).

129- مجلة إسلامية المعرفة ، ع6 ، السنة الثانية ، (ربيع الآخر 1417 هـ – سبتمبر 1996 م).

130- مجلة إسلامية المعرفة ، ع 8 ، السنة الثانية ، (ذو الحجة 1417 هـ – أبريل 1997 م).

131- مجلة الأمة ، ع62 ، السنة السادسة ، (صفر 1406 هـ – تشرين الأول (أكتوبر) 1985 م).

132- مجلة الإرشاد ، ع15 ، (جمادى الأول والثاني 1413 هـ / نوفمبر ، ديسمبر 1992 م).

133- مجلة المسلم المعاصر ، مج7 ،ع27 ، (شعبان ، رمضان ، شوّال ، 1401 هـ - يوليه ، أغسطس ، سبتمبر 1981 م).

134- مجلة المسلم المعاصر ، ع55-56 ، السنة الرابعة عشر ، (رجب ، شعبان ، رمضان 1410 هـ – يناير ، فبراير ، مارس 1990 م / شوّال ، ذو القعدة ، ذو الحجة 1410 هـ - أبريل ، مايو ، يونيو 1990 م).

135- مجلة المسلم المعاصر ، ع57 ، السنة الخامسة عشر ، (محرّم ، صفر ، ربيع الأول ، 1411 هـ – يوليو – أكتوبر 1990 م).

136- مجلة الموافقات ، ع2، (ذو الحجة 1413 هـ – جوان 1993 م).

137- مجلة العربي ، ع338، (يناير 1987 م).

فهرس الموضوعات

مقدمة

مدخل : حياة المبارك ومؤلفاته

أوّلا / مولده ونسبه 1

ثانيا / نشأته 2

ثالثا / الوالد وأثره في تكوين شخصيته 3

رابعا / شخصيات أخرى أثرت في شخصيته 5

خامسا / دراسته وأثرها في تكوين شخصيته 8

سادسا / مجالات نشاطه 12

سابعا / مؤلفاته ومنهجه في التأليف 17

ثامنا / وفاته ووصيّته 22

الفصل الأوّل : المعرفة في الرؤية الإسلامية، ومفهوم إسلامية المعرفة وضروراتها وعلاقة المبارك بها

تمهيد 27

المبحث الأول : المعرفة في الرؤية الإسلامية

أوّلا / مفهوم المعرفة 29

ثانيا / إمكان المعرفة 31

ثالثا / طبيعة المعرفة 32

رابعا / مصادر المعرفة 34

خامسا / وسائلها 36

سادسا / غايتها 38

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: مفهوم إسلامية المعرفة، ضروراتها وعلاقة المبارك بها
أوّلا / مفهوم إسلامية المعرفة 43
ثانيا / ضروراتها 50
ثالثا / علاقة المبارك بمفهوم إسلامية المعرفة 55

الفصل الثاني: مظاهر الأزمة وأسبابها في تراثنا الفكري، والدعوة إلى تجديد صياغة الإسلام عند المبارك

تمهيد 60
المبحث الأول: مفهوم التراث وموقف المبارك منه
أوّلا / مفهوم التراث 62
ثانيا / موقف المبارك منه 65

المبحث الثاني: مظاهر الأزمة وأسبابها في تراثنا الفكري عند المبارك
أوّلا / مظاهر الأزمة 69
ثانيا / أسباب الأزمة 111

المبحث الثالث: تجديد صياغة الإسلام عند المبارك
أوّلا / ضبط المصطلحات 117
ثانيا / مبرّرات الدعوة إلى تجديد صياغة الإسلام عند المبارك 119
ثالثا / منطلقات تجديد صياغة الإسلام عند المبارك 127
رابعا / تجديد صياغة العقيدة عند المبارك 144

الفصل الثالث: أسلمة العلوم الإنسانية والطبيعية عند المبارك
تمهيد 159
المبحث الأول: موقف المبارك من الحضارة الغربية
أوّلا / أصول الحضارة الغربية 161

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا / مقاييس صلاح الحضارات عند المبارك 163
ثالثا / نقد المبارك للحضارة الغربية 165
رابعا / كيفية التحرّر من نقائص الحضارة الغربية 168

المبحث الثاني: أسلمة العلوم الإنسانية عند المبارك
أوّلا / أزمة العلوم الإنسانية ومبرّرات الأسلمة 171
ثانيا / الدعوة لأسلمة العلوم الإنسانية عند المبارك 178
ثالثا / أسلمة علم الاجتماع عند المبارك 192

المبحث الثالث: أسلمة العلوم الطبيعية عند المبارك
أوّلا / مفهوم أسلمة العلوم الطبيعية 214
ثانيا / الإطار العقدي للعلوم الطبيعية من خلال صلة الله بالكون 217
ثالثا / الإطار العقدي للعلوم الطبيعية من خلال صلة الإنسان بالكون 228
رابعا / عقدية التسخير 232
خامسا / عقدية الصياغة 239
الخاتمة 242
الفهارس العامة
فهرس الآيات القرآنية 247
فهرس الأحاديث النبوية 258
فهرس الأعلام 259
فهرس المصادر والمراجع 263
فهرس الموضوعات 275

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية