تمهيد

تراث الماضى

الفكر التربوى العربى فى عهده الحديث ، شأنه شأن الفكر على وجه العموم ، كائن حى ، متصل الوجود لا يبدأ من نقطة الصفر ، وإنما هو وليد مراحل أخرى سابقة ، وهو – قياسا على ذلك – والد مراحل أخرى تالية ، مما يجعل من المحتم على الباحث فى أى فترة من فتراته أن يقف وقفة ، مهما قصرت ، أمام الميراث السابق عليها بحثا عن مؤثراتها وسعيا وراء تتبع خيوطها .

سمات عامة

ليس من السهل على الباحث أن يتحدث عن التراث الفكرى العربى والإسلامى فى صورة " سمات عامة " كما ألمحنا فى هذا العنوان ، ذلك لأن هذا التراث امتد عبر ثلاثة عشر قرنا من الزمان وشمل كما كبيرا من البلدان مما يجعله " متنوعا " و " مختلفا " إلى درجة يصعب معها الحصر والتصنيف. ومن ثم فنحن فى واقع الأمر سنسوق لقارئنا عددا من السمات كـ (أمثلة) فقط ، مراعين قدر الإمكان ألا تلغى هذه الأمثلة المختارة ذلك التباين المكانى وما يفرضه من اختلافات ، وألا يقضى على هذه المساحة الزمانية الكبيرة التى توجب تغيرات لا حصر لها .

١ – جزء من بناء معرفى أكبر :

ونقصد بذلك أن تراثنا التربوى لم يكن كما نشاهد فكرنا المعاصر بناءًا معرفيا قائما بذاته وإن اتصلت الأسباب وأقيمت الجسور بينه وبين غيره من الأنساق المعرفية الأخرى. ولعل التراث العربى التربوى لم يكن بدعا فى ذلك ، فالمعرفة البشرية على وجه العموم لم تكن قد وصلت إلى ذلك الحد الملموس حاليا من الثراء الرهيب والتغير الذى تلهث وراءه .

ولعل هذا هو الذى مكن كثيرا من المفكرين فى القرون الماضية من أن يكونوا " موسوعيين " بحيث لا يقتصر الواحد منهم على أن يكون طبيبا ، أو فقيها ، أو فيلسوفا ، أو غير هذا وذاك من التخصصات ، وإنما يجمع بينها جميعا. بل لقد كان منهم من لم يقف عند

حد " الاستيعاب " و " الجمع " وإنما تجاوز ذلك إلى الابتكار والإبداع فى أكثر من فن وأكثر من علم .

وإذا كنا قد كتبنا من قبل فى كتابنا (اتجاهات الفكر التربوى الإسلامى) عن (مدارس) فكرية فى التربية ، فإن هذا لا يعنى بأى حال من الأحوال وجود (جُدر) عالية بين كل منها ، وإنما كان تصنيفا يستند إلى "الاتجاه الغالب" مع الإقرار بوجود جهود أخرى يمكن أن تنتمى إلى مدرسة أخرى . إننا لا نستطيع أن نقول عن واحد مثل (ابن سينا) مثلا أنه باعتبارنا أدخلناه فى المدرسة الفلسفية ، أن ليس له جهد فقهى أو صوفى أو كلامى ، لكن الطابع الغالب هو الفلسفى ، وكذلك واحد مثل الغزالى ، إذ أنك تستطيع أن تقول أنه فيلسوف ، كما تستطيع أن تذهب إلى أنه متكلم ، وفقيه ، ويمكنك أن تؤكد أنه كان من أعلام المدرسة الصوفية .

ولعل نظرات سريعة فى إنتاج بعض قدماء مفكرينا تشير لنا إلى أن (الفكر التربوى) كان جزءا غير مستقل كنسق معرفى :

فابن حزم – مثلا كان غزير الإنتاج بحيث يمكن تصنيف كتاباته إلى أربعة أنواع : أولا : دراسات فلسفية وكلامية . وثانيا : دراسات فقهية وشرعية ، وثالثا : دراسات تاريخية وسياسية ، وأخيرا : دراسات خلقية ونفسية .

فها هنا نلاحظ أننا نستطيع أن نقول أن القسم الرابع هو الأقرب إلى الفكر التربوى مثل كتاب (طوق الجماعة فى الألفة والإيلاف) و (رسالة الأخلاق والسير) ، وهى نفسها التى نصادفها بعنوان (مداواة النفوس) .

لكن هذا لا يعنى خلو الأنواع الأخرى من الآراء التربوية التى قد يأتى بعضها بشكل (مباشر) ، وقد نضطر فى البعض الآخر إلى (الاستنباط) و (تحليل المحتوى) ، فكتابه (الفصل فى الملل والنحل) لابد أن يفيد الباحث كثيرا فى التأريخ للمذاهب والمدارس التربوية فى الحضارة الإسلامية. وكذلك فإن كتابه (التقريب لحد المنطق والمدخل إليه) الذى حققه الدكتور إحسان عباس ، يفيد كثيرا فى بيان قضية (التفكير) وطرق تحصيل العلم. وأيضاً رسالة له بعنوان (مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض). بل إننا نستطيع بكل ثقة أن نقول أن هذه الرسالة الأخيرة تقع فى منطقة مشتركة بين الدراسات التربوية والدراسات الفلسفية ... وهكذا يمكن القول فى كتابات أخرى [١] .

فإذا جئنا لمفكر عملاق آخر مثل (الغزالى) ، فسوف نجد له كما يعرف معظم الباحثين كما كبيرا من المؤلفات متنوعة الهدف مختلفة الموضوع. وأهم هذه الكتابات كتابه المعروف بـــ (إحياء علوم الدين) الذى يوحى عنوانه بأن تصنيفه لابد أن يدفع بالباحث بوضعه فى العلوم الدينية . بل إن هذا ما تدل عليه عناوين بعض موضوعاته مثل : (كتاب أسرار الطهارة) و (كتاب أسرار الصلاة ومهماتها) و (الباب الخامس فى فضل الجمعة وآدابها وسننها وشروطها) [٢] ... الخ .

لكنك تجد فى نفس الكتاب موضوعات أخرى تقع فى دائرة الفكر التربوى مباشرة ، وذلك مثل الباب الأول (فى فضل العلم والتعليم والتعلم وشواهده من النقل والعقل). وكذلك الباب الثانى الذى عقده عن (العلم المحمود والمذموم وأقسامهما وأحكامهما ، وفيه بيان ما هو فرض عين وما هو فرض كفاية) . وأيضا الباب الخامس الذى عقده (فى آداب المتعلم والمعلم) .. وهكذا .

لكننا نجد له كتبا أخرى مباشرة فى التربية وإن كان بعضها صغيرا جدا مثل رسالته (أيها الولد) ، وكتابه (ميزان العمل) الذى يعد مرجعا هاما فى التربية من وجهة النظر الصوفية.

أما ابن سينا فله كتب هامة لا توحى عناوينها بمعالجتها للقضايا التربوية مثل كتابه (الإشارات) ، و(الشفاء) ، و(النجاة) ، وإن كان الأمر المؤكد هو غير ذلك ، فقد أفرد ابن سينا فى كتابه الشفاء جزءا كبيرا لعلم النفس فتوسع فى بحثه وتبسط ، وكان هذا الجزء هو المرجع الرئيسى لمذهبه فى علم النفس [٣].

وعلم النفس عند ابن سينا جزء من علم الطبيعة ، وهو ينقسم إلى قسمين رئيسيين ، قسم يمكن أن نسميه علم النفس الميتافيزيقى ، وهو يشمل البحث فى إثبات وجود النفس ، وماهيتها وهل هى مادية أو غير مادية ، وعلاقتها بالجسم ، وخلودها ، إلى غير ذلك من الأبحاث التى تخرج الآن عن دائرة البحث فى علم النفس . والقسم الثانى يمكن أن نسميه علم النفس الطبيعى ، وهو يشمل دراسة القوى النفسية المختلفة : وهذه إما نباتية تتعلق بالتغذية ، والنمو والتوليد ، وتهتم بها الآن علوم أخرى غير علم النفس ، وإما حاسة تشمل الحواس المختلفة الظاهرة والباطنة ، وإما عاقلة .

هذا وقد نشر الأهوانى عددا من رسائل مباشرة لابن سينا فى الدراسات النفسية [٤].

بيد أن هذا الذى أسلفنا ه لا ينفى أن هناك عددا من العلماء من غلب عليه الاشتغال بالتربية والتعليم وألف فيها كتابات مباشرة تعتبر عمدة فى الفكر التربوى العربى الإسلامى ، وإن كان معظم هذا قد تم فى عصور متأخرة ، وهذا شئ طبيعى يتفق ومنطق التطور الحضارى ، فكلما ازدهرت الحضارة وتنوعت فروعها واستقر مقامها وطال أمدها ، لابد أن يميل الباحثون إلى قدر من التخصص ، ولابد أن تظهر بعض الأعمال الدالة على ذلك (٥).

ولعل من الأمثلة التى يمكن أن نسوقها هنا كتاب (آداب المتعلمين) لنصير الدين الطوسى (٥٦٧هـ-٦٧٢هـ) الذى عالج فيه موضوعات مثل : (ماهية العلم وفضله) ، و(النية فى طلب العلم) ، و(اختيار المعلم) ، و(أخلاق التلميذ) ، و(أخلاق المعلم) .

ومثل كتاب (تذكرة السامع والمتكلم فى آداب العالم والمتعلم) لابن جماعة (٦٣٩-٧٣٣هـ) ، ويعد هذا الكتاب من أفضل كتب التربية العربية الإسلامية لغزارة أفكاره وتنوعها وما عليه هذه الأفكار من (تقدمية) مثيرة للإعجاب والدهشة. ومن موضوعات الكتاب (آداب العالم مع نفسه ومراعاة طالبه ودرسه) ، و(طريقة التدريس) ، و(أدب العلم مع طلبته) ، و(آداب المتعلم مع نفسه) ، و(آدابه مع شيخه).

كما أن لـ (السمعانى) (٥٠٦-٥٦٢هـ) كتابا هاماً بعنوان (أدب الإملاء والاستملاء) أفاد الكثيرين فى هذا الباب ، نظرا لاعتماد المعلمين والمتعلمين على هذا الفن لافتقاد أدوات الطباعة .

٢- الاجتماعية :

ونقصد بها هنا بيان كيف تشكلت التربية العربية الإسلامية وفقا لاحتياجات الناس ومتطلباتهم فى الحياة الدنيا والآخرة ، ففضلا عما اجتمع فى شخصية النبى محمد صلى الله عليه وسلم - من صفات أهلته كى يقود عملية إعادة صياغة شخصية الإنسان العربى مما جعله - وبحق - المربى (الأول) ، إلا أنه اعتمد كذلك فى سبيل هذا على مجوعة من الأعوان كان لابد أن يتسلحوا بمختلف المهارات التى لزمت فى ذلك الوقت لإحداث التغيير الجذرى فى المجتمع بصفة عامة والمواطن بصفة خاصة ، ومجمل هذه المهارات أو الصفات هى أن يكون : محاربا - عابدا - عالما. وكان يطلق على هذه المجموعة من المربين الأوائل اسم (القراء).

وقد كان هؤلاء القراء المستنيرين الذين بادروا بالانضمام إلى الدين الجديد متخلين فى بعض الحالات عن طبقتهم (مصعب بن عمير – عروة بن مسبك) ، يعيدون إلى الذهن ما يلحظ فى الثورات الكبرى من ظاهرة تخلى بعض المثقفين عن طبقاتهم وما يربطهم إليها من مصالح ، وانضمامهم إلى الثورات ، ومكابدتهم أحوالها وعملهم المخلص على إنجاحها. ذلك أن المثقف الحقيقى يكون عادة شخصا تقدميا ، يؤمن بالتطور ويعمل له ، ويساعد عليه ، ويضحى من أجله ، وكان الإسلام ثورة عظمى تعمل على تغيير المجتمع وتطويره اقتصاديا وطبقيا وسياسيا ودينيا طبقا لأنظمة وعلاقات ومبادئ وعقائد جاء بها الوحى الإلهى حلا لصور التردى الحادة التى كانت تعتمل فى كيان المجتمع العربى بخاصة والإنسانى بعامة حينذاك. وكان سهلا على (القارئ) – المعلم – بفضل ثقافته ومرونته العقلية وسعة أفقه ، أن يستجيب لهذه الثورة ، ويهضمها ، ويدرك أنها السبيل السليم لإصلاح المجتمع . ولمس النبى فى القراء هذه النزعة (التقدمية) ، والإخلاص للدين الجديد إلى جانب التفوق الثقافى ، فاتخذ منهم طليعة فكرية يدعون للثورة ، ويبشرون بها ويقرئون كتابها ، ويلقنون تعاليمها فكيف قام هؤلاء المربون الأول بهذه المهمة ؟ (٦) .

كان على الفرد إذا أسلم أن يحفظ شيئا من القرآن ، ويتعلم كيف يصلى ويصوم ويؤدى الزكاة ، ويعرف ماذا يحل له وماذا يحرم عليه. أى كان عليه أن يعدل من سلوكه فى كل من المجال الغذائى والجنسى والفكرى والاجتماعى بحيث يصبح مطابقا للمقاييس التى يحددها الدين الجديد. وكان النبى صلى الله عليه وسلم يتولى بنفسه هذا الجانب الهام من الثورة ويقرئ المسلمين الجدد القرآن ويعلمهم الدين. فلما زاد عدد المسلمين أو تباعدت أماكنهم ، لم يجد النبى أكفأ من القراء – المعلمين – من يمثلونه وينوبون عنه فى ممارسة ذلك العمل الخطير الذى لم يكن شيئا آخر سوى إعادة بناء شخصية الفرد العربى وإعادة تخطيط المجتمع العربى فى وقت واحد (٧) .

ومن مظاهر " التوجه الاجتماعى " تأكيد فقهاء الإسلام على (المصلحة) كمصدر رئيسى للتشريع مستندين فى ذلك إلى أن وسائل الناس إلى مصالحهم الدنيوية تتغير بتغير الزمان ولا سبيل إلى حصرها ، فإذا لم يتغير منها إلا ما وقع له نظير فى عهد التنزيل وبنى فيه الرأى على أوصاف مناسبة شهدت الشريعة باعتبارها ، وقفوا من الأعمال فى محيط ضيق وحيل بينهم وبين التفكير فى تيسير سبل العيش ، والتماس أفضل الوسائل إلى الأغراض الشريفة – والمصالح المشروعة ، وذلك إضرار عظيم بهم ، فلابد من التوسع

بمراعاة شواهد الشريعة العامة ، وعدم الوقوف عند الشواهد الخاصة ، وهذا من محاسن الشريعة ومن أسباب مرونتها وصلاحيتها لكل زمان ومكان [٨] .

كذلك فإن إعادة استقراء بعض الكتابات والمواقف التى أكدت على أهمية العمل وضرورته تبين لنا أنه كان من أجل المجتمع ، بحيث تسقط تلك الدعوى التى يتصور فيها البعض أن العلم فى التربية الإسلامية يطلب لذاته فقط ، ومن أجل هدف أخروى فقط ، ولنضع أمامنا هذا النص للعامرى أحد فلاسفة الإسلام فى القرن الرابع الهجرى فى نيسابور [٩] : " إن كل من آثر لنفسه هذه العقيدة ، فقد ارتكب خطأ فاحشا ، فإن العلم مبدأ للعمل ، والعمل تمام العلم ، ولا يرغب فى العلوم الفاضلة إلا لأجل الأعمال الصالحة ، ولو جعل الله الجبلة البشرية مقصورة على تحصيل العلم دون تقديم العمل ، لكانت القوة العملية إما فضلا زائدا ، وإما تبعا عارضا ، ولو أنها كانت كذلك ، لما كان عدمها ليخل فى عمارة البلاد وسياسة العباد " .

وهكذا يتضح أن الزعم بأن تحصيل المعرفة وحده يكفى باطل ، وإلا لما أثر ذلك على حركة العمران ونشاط السكان ، والواقع يشهد بخلاف ذلك ، فالتخلف العلمى يستلزم التخلف الحضارى لأن إصلاح المجتمع فى هذه الحالة سوف يسند إلى الجهلاء الأغبياء ، ومن أجل ذلك يحذر العامرى من خطورة فصل العلم عن العمل فيقول : " كلا إن توهم هذا يؤدى إلى تفويض الأعمال الصالحة بأسرها إلى ذوى الجهل والعبارة (المعروفين بكثرة الكلام دون عمل) ، ولو جعل الأمر كذلك لوجدت الطبيعة الأنسية عند إقامتها الأعمال الصالحة مستغنية عن العلوم الحقيقية " [١٠] .

ومن هنا نظر ابن خلدون إلى التعليم باعتباره (صنعة) من الصنائع ، أو كما نعبر نحن فى أيامنا هذه (فنا) من الفنون العملية التى لا يمكن أن يقف الإنسان فيها عند حد العلم ، بل لابد من الممارسة والتدريب حتى يكتسب المهارة المطلوبة. والتعليم بطبيعة الحال عندما يتجاوز مجرد العلم إلى (الفن) و(المهارة) تتضح إمكانياته فى التغيير والتطوير والإصلاح ، يقول ابن خلدون [١١] :

" التعليم للعلم من جملة الصنائع ، وذلك أن الحذق فى العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه ، إنما هو بحصول ملكة فى الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط

فروعه من أصوله ، وما لم تحصل هذه الملكة ، لم يكن الحذق فى ذلك المتناول حاصلا ، وهذه الملكة هى غير الفهم والوعى " .

ومن أبرز الاتجاهات الاجتماعية فى الفكر التربوى العربى الإسلامى ، تلك الفكرة التقدمية التى نادى بها " القابسى " عن ضرورة (الإلزام) فى التعليم. فالذين قصروا التعليم على طبقة معينة ، وحرموا أغلب الشعب من نعمة المعرفة ، إنما كانوا ينظرون إلى مصلحة طبقتهم لينعموا بالسلطان والثروة والجاه ، لأن العلم يفتق الأذهان ، ويبصر الإنسان بحقوقه وواجباته ويدفعه إلى المطالبة بها. وحرمان فريق من الناس التعليم ، هو القتل الأدبى لأنك تقبر العقول ، وتطمس الأذهان ، ولعل هذه العقول إذا زالت عنها غشاوة الجهل أن تتفتق عن الخير والحق ، والعمل الصالح للإنسانية بما لا يستطيع أن يفعله الأغنياء [١٢] .

وقد عادت الدول الإسلامية إلى نوع من الأرستقراطية الحادة ، خصوصا فى العصور المتأخرة ، حيث انطوت الطبقة الرفيعة على نفسها ، وعلت على العامة علوا كبيرا ، ولم يكن الحال كذلك فى صدر الإسلام ، ولا تتفق هذه النزعة مع الروح الصحيح للإسلام. والدليل على هذه الأرستقراطية ، هو اتخاذ الأمراء ومن شاكلهم المؤدبين لأبنائهم حتى لا يختلطوا بأبناء العامة فى الكتاتيب. وقد أشار الجاحظ إلى ذلك فى (البيان والتبيين) عند تقسيم المعلمين قسمين ، قسم يعلم أبناء الملوك والأمراء ، وقسم يعلم أبناء السوقة. وأشار ابن سينا فى كتاب السياسة إلى هذه النزعة أيضا ، فلم يقرها ، وآثر لمصلحة التعليم ، وفائدة الطفل أن يشترك مع غيره من الصبيان .

أما القابسى فإنه خاطب الجمهور ، وفكر فى مصلحته ونظر فى فائدة أبنائه وأهمل الكلام على الأمراء والأشراف ، فلا نجد إشارة إلى هؤلاء المؤدبين الذين يصحبون أولاد الملوك لتعليمهم وتأديبهم [١٣] .

٣- اللاإقليمية :

فـ (العقيدة الإسلامية) قد شكلت المحور الأساسى الذى دار حوله الإنتاج الفكرى فى التراث العربى فى كافة مجالاته وأشكاله طوال ما يزيد على ثلاثة عشر قرنا من القرون الماضية مثلت القرون الخمسة الأولى منها على وجه التقريب من بعد ظهور الإسلام ذروة الازدهار الثقافى . ومن المعروف أن الإنتاج الفكرى الذى شهدته هذه المنطقة لم يكن جهدا قام به العرب وحدهم ، وإنما شاركهم فيه علماء ومفكرون من مختلف البلدان التى انضوت

تحت لواء الإسلام ، فهناك فرس وهنود وأتراك وأسبان .. الخ ، ولكنه إنتاج حضارة قدح زنادها ظهور الدين الإسلامى وأتاح لها النمو والازدهار بما أقامه من نظم اجتماعية وسياسية واقتصادية ، ومن هنا كان استخدامنا فى هذا الفصل لعبارة الفكر التربوى الإسلامى .

ولعل هذا ما جعل مفكرينا ينتقلون من منطقة إلى أخرى دون حواجز وبلا قيود ، وأصبح فكر المفكر لا يعبر بدقة عن المنطقة التى ولد فيها ، إذ قد يولد فى خراسان ، لكنه يتعلم فى بغداد ، ويمارس كسب رزقه فى مصر ، ويؤلف بعض كتبه فى الشام ، فيجئ إنتاجه معبرا عن (الحضارة) التى عاش فى كنفها أكثر من تعبيره عن (الإقليم) الذى مضى فيه فترة طويلة أو قصيرة من عمره .

وباستقراء بسيط لحياة بعض المفكرين سنجد بالفعل قلة الارتباط الإقليمى الذى يمكن أن يشكل الإطار الرئيسى لفكرة :

– فأبو حامد الغزالى ولد فى (طوس) ، إحدى مدن خراسان ، وانتقل أثناء فترة طلبه العلم إلى مدرسة (جرجان) ، وبعدها ذهب إلى (نيسابور) ، وفيها ابتدأ حياة الكتابة والتأليف. وخرج من نيسابور سنة ٤٧٨هـ إلى المعسكر قاصدا نظام الملك وظل بها حتى ولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد سنة ٤٨٤هـ ، وبعد عدة سنوات تركها هائما على وجهه فى أثر الحقيقة سنة ٤٨٨ هـ ذاهبا إلى الشام وأقام بها مدة سنتين ثم رحل منها إلى بيت المقدس ، ثم تحرك إلى الأراضى الحجازية [١٤].

فهو فى كل هذه البقاع لم يكن مجرد (زائر) ، وإنما يمارس عمله العلمى بزواياه وأبعاده المختلفة بحيث يكون فكره فى النهاية ملكا لكل المنطقة ، يعسر على باحث أن يسميه (ايرانيا) أو (عراقيا) أو (حجازيا) ، أو (شاميا) ، وإنما يسهل أن نسميه (إسلاميا) .

–أما ابن خلدون ، فقد ولد بتونس ٧٣٢ هـ ، ولما بدأ سن التعليم بدأ بحفظ القرآن وتجويده حسب المنهج الذى كان متبعا فى معظم البلاد الإسلامية ، ولم تنفرد تونس بنظام تعليمى خاص بها يكون له دوره الأساس فى تشكيل آراء ابن خلدون • وعندما نسمع عن الأساتذة الذين تعلم على أيديهم ، سنجد أن منهم من كان من علماء الأندلس الذين رحلوا إلى بلاد المغرب بعد أن شتتهم الحوادث .

أما الكتب التى تعلم منها وقرأها وتأثر بها ، فهى تصور جهد مناطق متعددة من أرجاء العالم الإسلامى ، مثل : اللامية فى القراءات ، والرائية فى رسم المصحف ، وكلتاهما للشاطبى ، والتسهيل فى النحو لابن مالك ، وكتاب الأغانى لأبى فرج الأصفهانى ، والمعلقات ، وكتاب الحماسة للأعلم ، وطائفة من شعر المتنبى وأبى تمام ، ومعظم كتب الحديث وخاصة صحيح مسلم ، وموطأ الإمام مالك ، وعلوم الحديث لابن الصلاح ، وكتاب التهذيب للبرادعى ، إلى غير ذلك من مصنفات [١٥] .

وقد رحل ابن خلدون إلى بلاد الأندلس بعد أن أقام ببلاد المغرب فترة من الزمن حيث عينه السلطان عضوا فى مجلسه العلمى بفاس سنة ٧٥٥هـ وأتيح له أن يعاود الدرس والقراءة على العلماء والأدباء فيها ، ورحل إلى غرناطة سنة ٧٦٤ هـ [١٦] .

ولا ننسى أن نشير كذلك إلى انتقاله إلى مصر وتدريسه فى الأزهر ، وفى المدرسة القمحية ، وتوليه القضاء فى الفترة من ٧٨٤ – ٨٠٨هـ (١٣٨٢/١٤٠٦م).

فهذا مثال آخر يبين (لا إقليمية) مفكرينا على طول التاريخ فى عصوره الإسلامية الماضية ، ونكتفى بهذين المثالين ، إذ تكرر ، مع الجمهرة الكبرى من المفكرين كما ذكرنا .

ومع ذلك فلم يخل الأمر من آراء " تتم على التعصب (العرقى). فهذا هو ابن خلدون على الرغم من عبقريته وإبداعه للكثير من الآراء والأفكار التى وضعته فى مركز مرموق من تاريخ الفكر العربى والإسلامى ، إلا أنه حمل على العرب حملة ضارية معلنا أن الجمهرة الكبرى من العلماء والفلاسفة الذين شهدتهم الحضارة الإسلامية كانوا من العجم ولم يكونوا من العرب لأن هؤلاء فى زعمه " أهل انتهاب وعبث ينتهبون ما قدروا عليه من غير فعالية ولا ركوب خطر " [١٧] .

وهم – فى رأيه أيضا – أبعد الناس عن الصنائع لأنهم أعرق فى البدو وأبعد عن العمران الحضرى وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها ، ولهذا نجد أوطان العرب وما ملكوه فى الإسلام قليل الصنائع بالجملة حتى جلب إليه من قطر آخر [١٨] .

وهم أبعد الناس عن العلوم – كما يذهب كذلك ابن خلدون – لأن العلوم ذات ملكات محتاجة إلى التعليم ، فاندرجت فى جملة الصنائع ، والعرب أبعد الناس عنها كما قدمنا ، فصارت العلوم لذلك حضرية ، وبعد العرب عنها وعن سوقها والحضر لذلك العهد هم العجم

أو من فى معناهم من الموالى ، " ولذلك كان حملة العلم فى الإسلام أكثرهم العجم أو المستعجمون باللغة والمربى ، ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم "[١٩].

ولعل هذا هو ما جعل باحثا معاصرا يهب للدفاع عن (العقلية العربية) مؤكدا أن العلماء المسلمين المنسوبين إلى البلدان الأعجمية فى المشرق الإسلامى : فارس وخراسان وأذربيجان ، وما وراء النهر ، وخوارزم وبلاد الجزيرة ، ليسوا جميعا من الأعاجم كما ذكر كثيرون ، وإنما يوجد منهم أعداد كبيرة جدا يرجعون فى أصولهم إلى أنساب عربية صريحة. وبينهم من أنجب عددا كبيرا من العلماء والأدباء الذين انتشروا فى أقطار المشرق الإسلامى وبلدانه كالبيت السمعانى ، والدوحة الصاعدية ، وآل الجوينى ، والعلماء البكريين ، والعمريين ، والعثمانيين ، والعلويين ، والأمويين ، والعباسيين ، والتميميين ، والشيبانيين وغيرهم من العرب الذين ينتسبون إلى المواطن الأعجمية ويضافون إليها [٢٠] .

وقد بذل الدكتور ناجى معروف جهدا ضخما دقيقا فى محاولة لإثبات الأصل العربى لكثير من المفكرين والعلماء والفلاسفة الذين شهدتهم الحضارة الإسلامية . ولسنا فى مجال هنا يسمح بمناقشة هذه القضية ، وكل ما نستطيع قوله أن (العقيدة) – كما قدمنا – كانت هى (الجنسية) الأساسية ، وأنها هى التى أتاحت الفرصة لمحو الحدود بين بلدان المنطقة و(عربتها) لأن لغتها هى العربية .

٤– الصراع الفكرى والإظلام العقلى

ولقد أدى ما ذكرنا إلى اتساع كل من الرقعتين الجغرافية والزمنية للفكر التربوى العربى إلى أن تتسع مساحته لكم كبير من الاتجاهات والتيارات إلى درجة التناقض الشديد والاختلاف الساخن ، مما كان يجعل (الفكرة) تتوارى أحيانا لتخلى الساحة لـ (السلاح) ، وغذى من ذلك وشد من أزره تلك التناقضات الطبقية الواضحة عندما بدأت أنهار الثروة تتدفق على الدولة الإسلامية فعرف الثراء الفاحش طريقه إلى هؤلاء الذين يتولون أمر السلطة القيادة ومن يتصل بهم ويلتف حولهم ، وفى نفس الوقت عرف الفقر طريقه إلى آلاف من المسلمين لم ينقذهم منه تلك النصوص العديدة الإسلامية التى تحث على التكافل الاجتماعى وتوجب الزكاة والصدقة ، وذلك لأن " الظلم الاجتماعى "و" الاستبداد السياسى " عرفا أيضا الطريق إلى دهاليز القيادات وأصحاب السلطة فغابت بعض المبادئ والأسس الرئيسية.

وعرف أصحاب السلطان والجاه كيف يلوون ذراع الحقائق والآراء فدفعوا بالأموال إلى بعض العلماء وأصحاب الفكر الذين طوعوا لهم الرؤى وفقا لما يهوون ، وأصبح ما كان (أبيضا) فى صدر الإسلام (أسودا) وما كان (أسوداً) صار (أبيضا) . لقد استغلوا ما اتسمت به بعض المبادئ الإسلامية من مرونة وعمومية قصدا من أجل أن يتسع صدر الإسلام للاختلافات الزمانية والمكانية ، فحرفوها لتخدم الأغراض الحاكمة والأهواء الخاصة .

وهكذا أصبح التاريخ التربوى حاويا لكل أنواع التفكير وأشكاله ، فإن أردت أن تبين أنه عرف قيمة (العمل) فسوف نجد الأمثلة على ذلك ، وإن أردت أن تبين أنه عرف العكس فهناك ما يبرهن على هذا أيضا. وإذا كان هذا التاريخ قد أعلى من قيمة (الحرية) ، فهناك ما ساعد على بروز عكسها : فلقد انتهى الموقف فى البيئة العربية مع الأسف الشديد فى القرون الأخيرة إلى شيوع مذهب الجبر ، وأعانت ظروف سياسية وأوضاع اجتماعية فى عصور التخلف على ذلك ، لأن الجبر يريح من تكاليف المسئولية ، ويعفى من هم التفكير فيما كان ويكون ، ويخدر بلذة الاستسلام المطلق لكل ما تجئ به الدنيا ، وهكذا غبرت عصور ، رسخت فينا القول بوجوب أن ندع الخلق للخالق ، وزينت لنا أن التواكل على الله ينفى السعى والكد ، وأن طموحنا إلى حياة أفضل ينافى التسليم الواجب بما كتب علينا من قبل أن نخلق ، وأن الضيق بوضع من الأوضاع أو رفضه فيه ما يشبه الاعتراض على إرادة الخالق ومشيئته ، والمؤمن لا يعاند القدر. والتصقت الجبرية بالإسلام ، وراح نفر من المستشرقين يربطون بين تخلفنا وبين هذه الجبرية فى ديننا ، والذين تزيوا منهم بزى الإنصاف ، دافعوا عن جبرية الإسلام بأنه لم يستحدثها ولم ينفرد بها عن أديان سبقته ، وزادوا فردوا الجبرية إلى طبيعة متأصلة فى العرب من قديمهم البعيد قبل الإسلام [٢١] .

وعلت أصوات أصحاب الفقه لتستبد بأمر التفكير وتندد بالاجتهادات العقلية ، وكان شعار السلفيين " فر من الكلام فى أى صورة تكون كما تفر من الأسد " ، ويعبر عن شعور السلفيين نحو علم الكلام قول حانق ينسبونه إلى الشافعى وهو : " حكمى على رجال الكلام أنه يجب أن يضربوا بالسياط والنعال وأن يطاف بهم مشهرين فى المجامع والقبائل .. ".

وأكد ابن أبى أصيبعة فى (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء) أن المنصور فى الأندلس (١١٨٤-١١٩٩م) قد شدد فى أن لا يبقى أحد يشتغل بشئ من المنطق والفلسفة " وأنه متى

يوجد أحد ينظر فى هذا العلم أو وجد عنده شئ من الكتب المصنفة فيه ، فإنه يلحقه ضرر عظيم " [٢٢] .

وذكر (المراكشى) مؤرخ بلاد المغرب ، أن الفقهاء قرروا فى مجالس أمراء الموحدين تقبيح علم الكلام وكراهة السلف له وهجرهم من ظهر عليه شئ منه ، وأنه بدعة فى الدين ، وربما أدى أكثره إلى اختلال العقائد ، وكتبوا إلى البلاد بالتشديد فى نبذ الخوض فى شئ منه وتوعد من وجد عنده شئ من كتبه.

وفى هذا المناخ الذى سيطر فيه الفقهاء ودعوا فيه إلى نبذ التفلسف بحجة حماية الدين ، نجد (المراكشى) يصف بعض أحوال دولة الموحدين فيقول : " .. فظهرت فى البلاد مناكير كثيرة ، واستولى النساء على الأحوال ، وأسندت إليهن الأمور ، وصارت كل امرأة من أكابر لمتونة مشتملة على كل مفسد وشرير ، وقاطع سبيل ، وصاحب خمر وماخور .. ".

وفى سلسلة هذه الحملات ، كتب (جلال الدين السيوطى) كتابا هاجم فيه التفلسف بعنوان (صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام) !! وذهب فيه إلى أن الفلسفة جاءت إلى العالم الإسلامى عن طريق اليونان ، وأهل اليونان القديمة أهل كفر ووثنية .

وكتب (ابن عطاء الله السكندرى) كتابا بعنوان (التنوير فى إسقاط التدبير) يعتبر آية لعهود الظلام الذى ران على العقل العربى ، ولنتأمل سويا بعض ما جاء فى هذا الكتاب لنتبين هذا الاتجاه العام [٢٣] .

- " التدبير " (ومعناه " التخطيط " بلغة العصر) والاختيار من كبائر (ذنوب) القلوب والأسرار ، والتوبة هى الرجوع إلى الله تعالى من كل ما لا يرضاه لك ، لأنه شرك بالربوبية وكفر لنعمة العقل وكيف تصح توبة عبد مهموم بتدبير دنياه " ؟

- "الطريق الموصلة إلى الله تعالى هى محو الإرادة ، ورفض المشيئة " .

- " أتحكم تدبيرا وغيرك حاكم أأنت لأحكام الله تنازع ؟
فمحو الإرادة وكل مشيئة هو الغرض الأقصى فهل أنت سامع ؟
كذلك سار الأولون فأدركوا على إثرهم فليسر من هو تابع "

- " سألت بعض العارفين ونحن تجاه الكعبة ، فقلت له : من أى الناحيتين يكون رجوعك ؟ فقال : لى مع الله عادة ، أن لا تجاوز إرادتى قدمى " .

- ' فما خلق (الله) الإرادة فيك لتكون لك الإرادة ، ولكن لتدحض إرادته إرادتك فتعلم أنه ليس لك إرادة ' .

إن الآثار الخطيرة التى يمكن أن تترتب على شيوع هذه الأفكار واضحة قد لا تحتاج إلى التنوية وخاصة بالنسبة للناس .

إننا نؤكد – مشايعين فى ذلك لما ذهب إليه الشيخ محمد عبده – تعسفية ذلك الرأى الذى يذهب إلى أن الاعتقاد بحرية الإنسان فى اختيار أفعاله ، يؤدى إلى الإشراك بالله ، ذلك أن معنى الإشراك بالله هو " اعتقاد أن لغير الله أثرا فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة ، وأن لشىء من الأشياء سلطانا على ما خرج عن قدرة المخلوقين ، وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعينا به فيما لا يقدر العبد عليه ، كالاستنصار فى الحرب بغير قوة الجيش ، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية التى هدانا الله إليها [٢٤] .

الهوامش

(١) زكريا إبراهيم : ابن حزم الأندلسى ، القاهرة ، سلسلة أعلام العرب ، العدد (٥٦) ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٦ ، ص ٦٤.

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، د.ت، حـ١.

(٣) محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦١.

(٤) ابن سينا : أحوال النفس (ثلاث رسائل لابن سينا) ، حققها ، أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٢.

(٥) أحمد عبد الغفور عطار : آداب المتعلمين ، ورسائل (أخرى فى التربية الإسلامية) ، بيروت ، ١٩٦٧.

(٦) عبد الله خورشيد البرى : القرآن وعلومه فى مصر ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٠ ، ص ١١٢.

(٧) المرجع السابق . ص ١١٣.

(٨) سعيد إسماعيل على : أصول التربية الإسلامية ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٨ ، ص ١٥٨.

(٩) عبد الفتاح أحمد فؤاد : فى الأصول الفلسفية للتربية عند مفكرى الإسلام ، الإسكندرية ، منشأة المعارف ، ١٩٨٣ ، ص ٣١٤.

(١٠) المرجع السابق . ص ٣١٥.

(١١) مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ، دار الشعب ، د.ت، ص ٣٩٦.

(١٢) أحمد فؤاد الأهوانى : التربية فى الإسلام . القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٥ ، ص ٢٤٧.

(١٣) المرجع السابق . ص ٢٤٨.

(١٤) سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى ، القاهرة ، دار المعارف ، ٩٦٥ ، الفصل الثانى.

(١٥) على عبد الواحد وافى : عبد الرحمن بن خلدون ، القاهرة ، مكتبة مصر ، سلسلة أعلام العرب (٤) ، ١٩٦٢ ، ص ٢٩ .

(١٦) المرجع السابق . ص ص ٤٦، ٥٤.

(١٧) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٣٥.

(١٨) المرجع السابق . ص ٣٣٧.

(١٩) المرجع السابق. ص ٤٧٨.

(٢٠) نـــاجى معروف : عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الأعجمية فى خراسان ، بغداد ، منشورات وزارة الإعلام ، ١٩٧٦ ، حـــ١ ، ص ١٣.

(٢١) عائشة عبد الرحمن : مقال فى الإنسان ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٩ ، ص ١٠٤

(٢٢) ســـعيد إسماعيل على : دراسات فى التربية والفلسفة ، القاهرة ، الم الكتب ، ١٩٧٢ ، ص ٢٠٤.

(٢٣) ابـــن عطـــاء الله الســـكندرى : التـــنوير فى إسقاط التدبير ، القاهرة ، مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧١ ، ص ص ٥٩ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١٢٢ ، ٢٣٦.

(٢٤) محمد عبده : رسالة التوحيد ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٦ ، ص ٦٥.