

## الاتجاه الإسلامى فى الفكر التربوى فى مصر

### مكاتة الدين فى الثقافة المصرية :

دلت البحوث العلمية البحتة حتى الآن على أن لكل قوم من أقوام العالم علمة ، مهما كان مستوى ثقافتهم ، دينا يسيرون على هديه ويخضعون لتعاليمه . ولما كانت العائلات البشرية تضرب بأعراقها إلى عهود قديمة قبل التاريخ ، فإنه يكاد يكون من المستحيل على الباحث المدقق فى أصول الديانات أن يتتبع الخطوات الأولى التى نهجها دين ما من الأديان القديمة المعروفة لنا من البداية حتى النهاية (١) .

ومن هنا فنحن لا نغالى إذا أكدنا أنه لا توجد قوة أثرت فى حياة الإنسان القديم مثل قوة 'الدين' لأن تأثيرها يشاهد واضحا فى كل نواحي نشاطه ، ولم يكن أثر هذه القوة فى أقدم مراحلها الأولى إلا محاولة بسيطة ساذجة يتعرف بها الإنسان ما حوله فى العالم ويخضعه بما فيه الآلهة لسيطرته ، فصار وازع الدين هو المسيطر الأول عليه فى كل حين ، فما يولده الدين من مخاوف هى شغله الشاغل وما يوحى به من آمال هى ناصحه الدائم ، وما لوجده من أعياد هى تقويمه السنوى ، وشعائره - برمتها - هى المربية له والدافعة له على تميته الفنون والآداب والعلوم (٢) .

وإذا طبقنا ما سبق ذكره على الديانة فى مصر لوجدنا أنها غارقة فى بحور الأجيال المحيطة فى القدم فلا يكاد الباحث يعرف لبدايتها حدودا معلومة . وقد ظلت معلومتنا عنها ، ولا تزال قبيل عصر اختراع المصرى القديم للكتابة مبهممة مشوشة . فلما اخترع المصرى الكتابة أخذت أصول ديانة القوم تظهر بعض الشيء فى صورة مفهومة فى ظاهرها غامضة فى أصولها ومنابعها .

وقد عمد ملوك الدولة القديمة منذ نهاية الأسرة الخامسة إلى نقش متون دينية طويلة على جدران غرف الدفن وبعض الغرف المتصلة بها داخل أهراماتهم (٣) . وتعتبر هذه المتون

(١) سليم حسن : الديانة المصرية القديمة وأصولها ، فى (تاريخ الحضارة المصرية) ، العصر الفرعونى ، المجلد الأول ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، النهضة المصرية ، بدون تاريخ ، ص ٢٦ .

(٢) برستد (جيمس هنرى) : فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٦ ، ص ٣٦ .

(٣) إن أقدم ما عرف منها حتى الآن هو نقش فى هرم الملك " لوتس " بمقبرة .

لقدّم ما حفظ من نصوص دينية على الإطلاق ، وهى نصوص مستفيضة تكشف عن الكثير من عقائد المصريين وأفكارهم <sup>(١)</sup> وفى الوقت نفسه برز إلى عالم الوجود طائفة أخرى من الأديب الجنائزى ، وهو ما يسمى بـ " متون التوابيت " <sup>(٢)</sup> ، وهذه المتون ، هى صيغ مشابهة لسابقتها وتتحد معها فى الغرض الذى ترمى إليه ، غير أنها كانت أكثر ملاءمة لحاجات الناس ، لذلك شاع استعمالها بين دماء الشعب فى العهد الإقطاعى ، وأن كتاب ( الموتى ) الذى ظهر فيما بعد ، لا يخرج عن كونه مؤلفا من منتخبات من " التوابيت " .

وكان طبيعيا إزاء هذا الوزن الثقيل للدين فى الثقافة المصرية ، أن يكون له أثره الكبير فى سلوك الناس ، يدلنا على هذا ما كتبوه فى ذلك ، فى قبورهم تعريفا بأشخاصهم وبسلوكهم فى الحياة ، فى عصر الأسرتين الخامسة والسادسة ، أى فى الوقت الذى كانت تنقش فيه نصوص الأهرام ، نقش أحد الأعيان على لوحة حجرية نصبها لنفسه : " لم أسئ إلى أحد فى حياتى ، لأننى أريد أن تسير الأمور كلها سيرا حسنا حينما أكون أمام الآله الكبير " <sup>(٣)</sup> .

وظاهر من رغبته فى أن تسير الأمور كلها سيرا حسنا حينما يكون أمام الآله الكبير أنه يريد أن تجد محكمة أوزوريس أنه لم يذنب ، فتجمل الثواب نصيبه . وكتب حاكم إقليم من إقليم الوجه القبلى يقول : " أطعمت الجائعين ، وكسوت العارين ، ولم أمس قط شيئا لغيرى بحيث لم يشكنى أحد قط إلى إله مدينتى .. ولم يحدث فى عهدى أن شكأ أحد إلى الآلهة من اعتداء قوى عليه " <sup>(٤)</sup> .

وكانت الأسرة المصرية هى الوسيط التربوى الرئيسى الذى يفرس هذه النزعة الدينية فى نفوس الناشئة ، وهناك قرائن عدة تؤكد غلبة التدين الأسرى فى مصر القديمة ، منها على سبيل المثال ، شيوع الطابع الدينى فى أسماء المواليد ، ورغبة الوالدين فى التعبير بأسماء أطفالهم عن ارتباطهم بها ، والتوكل عليها وابتغاء حمايتها ، والإقرار لها بالفضل والنعمة . ومنها أيضا أنه ما من عائلة من العائلات المصرية ذكرت على الآثار أو صورت ، إلا انتسب فرد منها أو أكثر من فرد إلى خدمة المعابد والأرباب . وقد يكون فى هذا الانتساب نوع من الإدعاء فى بعض الأحوال ، ولكنه إدعاء لا يخلو فى الوقت نفسه من

(١) إبراهيم زرقانه وآخرون : حضارة مصر والشرق القديم ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ٩٩ .

(٢) برستيد ، ص ٢٥٠ .

(٣) عبد القادر حمزة : على هامش التاريخ المصرى القديم ، مطابع الشعب ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ٥٧ .

(٤) المرجع السابق : لصفحة نفسها .

دلالة على أن الأسرة المصرية كانت ترى مثلها الأعلى في التدين ، وأن للمجتمع ، كان يتطلب منها ضرورة الإيمان بالآلهة وتقديس معابدهم ، وأن يعكس الملوك ، هذا الإيمان ، وذلك التقديس .

ولم يحرص رجال الأسرة وحدهم على التدين وخدمة الأرباب ، وإنما كان للنساء كذلك نصيبهن من التقى والتدين ، وكانت بعض بيوت المتدينين تتضمن محاريب للعبادة ، وصورا للأرباب ، وكان ذلك يوحى إلى أفراد أسرهم بقربهم من ربهم ويوجه أنظارهم إلى ما يرضيه ويلفت انتباههم إلى ما يفضبه (١) .

ويبدو من المحاضرة التي ألقاها المؤرخ أحمد كمال سنة ١٩٠٧ بنادى للمدارس العليا ، أن عقيدة التوحيد كانت معروفة لدى المصريين القدماء قبل إخناتون وقبل عصر الأسرات الملكية فقد قال في هذه المحاضرة تحت عنوان ( التوحيد عند قدماء المصريين ) :

" قال الله تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ هذه هي صيغة التوحيد عند المسلمين . وهي موافقة تقريبا للصيغة التي كان يدين بها المصريون قبل عصر الأسرات الملكية ، ويلنا على ذلك ، رسوم هيروغليفية وجدت في أوراق البردي القديمة وترجمتها : ( الله وحده . لا ثاني له يودع الأرواح في الأشباح . أنت الخالق . تخلق ولا تخلق خالق السموات والأرض ) (٢) . وأن باحثين كانوا يعتقدون إلى ما قبل عشر سنين (٣) أن قدماء المصريين وثيون . ولكن زال هذا الاعتقاد بكتشاف هذه الصيغة التي يعزها عدم وجود أصنام في مقابر ذلك العهد القديم . وهنا ينشأ اعتراض موداه ، أن الشرك كان شائعا عند قدماء المصريين ، بدليل قوله تعالى حكايه عن يوسف عليه السلام : ( أَرَبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ) . ومعلوم أن يوسف كان سجيناً عند فرعون مصر . والإجابة على هذا ، هي أن عقيدة الشرك لم تتخل إلا مع العرب في الجاهلية الذين دخلوا مصر في العهد القديم ، أي قبل عصر الأسرات ، وأن الوثنية أتت من بلاد العرب في الجاهلية بدليل أن محمداً عليه الصلاة والسلام وجد بالكعبة ( ٣٦٥ ) صنماً فهشمها ، وأن من الأصنام العربية ، اللات والعزى ومناة .

(١) عبد العزيز صالح : الأسرة في المجتمع المصري القديم ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، المكتبة الثقافية ، العدد ( ٤٤ ) دار القلم ، القاهرة ، أول سبتمبر ١٩٦١ ، ص ٧٩ .  
(٢) جريدة اللواء ن العدد الصادر في ٢٢ ديسمبر سنة ١٩٠٧ .  
(٣) أي قبل سنة ١٩٠٧ .

وإذا كان فرعون مصر قد شن حرباً شعواء على النبي موسى عليه السلام ، إلا أن هذا الموقف إنما كان موقف " حكومة مصر " من الديانة الجديدة ، وهي اليهودية ولم يكن تعبيراً عن علاقة الثقافة المصرية بها ، فإننا نرى مثلاً أن نشأة موسى في مصر وتسميته باسم مصري ، جعله يحض مواطنيه على الأخذ بعبادة الختان ، وهي عادة مصرية قديمة جداً كانت مراعاتها عامة في أيامه بين سكان وادي النيل ، ويرجع عهداً إلى ما لا يقل عن ثلاثة آلاف سنة أو تزيد قبل عصره (١) .

وقد احتفظ العبرانيون إلى العهد المسيحي بقول مأثور عندهم يقرر أن ( موسى ) كان متفقاً ( في حكمة المصريين ) (٢) ، ولا يكاد يوجد ما يدعو إلى الشك في صحته . على أنه لم يكن في مقدورنا إلا في السنين الأخيرة أن نفهم المصادر التي وصلت إلينا عن حياة المصريين القدماء فهما كافياً ندرك به أن " حكمة المصريين " كانت قبل كل شيء عبارة عن التأملات والتدبريات الاجتماعية (٣) . ولا شك أن موسى كان ملماً بأهوال أولئك الأنبياء الاجتماعيين الذين كانت أقدم كتاباتهم متداولة بين المصريين منذ ١٥٠٠ سنة عندما ابتدأ موسى في تعليم قومه .

وإذا كان هناك من يؤكد بأن ديانة " إخناتون " لم تكن وليدة تفكيره ووحى فلمفته ، بل هي مأخوذة من التوراة ، زعماً منهم ببداية ظهورها قبل عصره ، واستناداً إلى التشابه بين بعض فقرات أنشودة آتون وبين الفقرات من ٢٠ إلى ٣٠ من المزمور رقم ١٠٤ من العهد القديم ، فإن قولهم هذا يفتقر إلى أسانيد تاريخية ، فهناك رأى سائد - والدكتور عبد المنعم أبو بكر (٤) من مؤيدي هذا الرأي - بأن إخناتون عاش في عصر سابق لعصر ظهور المزامير ، وأن مقارنة بسيطة بين نشيد إخناتون ، والمزمور ١٠٤ ، لتدل على أن النشيد هو أصل المزمور ، وأنه أصيل في مصريته ، وأن هناك أكثر من معنى من معانيه ، ردهه المصري منذ أول عصوره .

(١) برستد ، ص ٣٧٩ .

(٢) الإصحاح السابع ، الآية ٣٢ .

(٣) برستد ، ص ٣٨٠ .

(٤) عبد المنعم أبو بكر : إخناتون ، المكتبة الثقافية ، العدد (٣٥) ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، القاهرة ، ١٥ أبريل ١٩٦١ ، ص ٤٢ .

وتشير الأدلة التاريخية ، إلى أن اليهود كلما حز بهم الأمر ، كانوا ينشدون مساعدة مصر ، وكانوا يهاجرون إليها للإقامة فى بعض أبحاثها . وقد ورد فى بعض أسفار العهد القديم أسماء عدة أماكن فى مصر استقر بها اليهود (١) .

كذلك فإن المصادر القديمة تحدثنا بأن اليهود انتشروا فى العصر الصلوى وبعده فى مختلف أرجاء مصر : منف والفيوم ودهشور والبهنسا والأشمونيين وأخميم وطيبة وأبيدوس وأدفو والفنتين وأسوان (٢) .

والأهم من ذلك ، أنه سمح لليهود بإقامة معبد ليهوه إلى جوار معبد خنوم الآلهة للمصرى والفنتين . وقد تجمعت منازل يهود الفنتين حول هذا المعبد ، فنشأ هناك حى خاص باليهود أخذ يتسع تدريجيا حتى بلغت حدوده مشارف الحى المصرى الذى كان يقع جنوبى معبد اليهود .

وشهدت مصر فى العهد البطلمى هجرة جديدة لليهود ، وقامت لهم بها جاليات منظمة ، كان من أبرزها جالية الإسكندرية دون شك . وقد نقل اليهود إلى تلك المدينة التى أصبحت فى وقت وجيز من أهم مدن العهد الهلنستى ، نشاطهم الفكرى والاقتصادى مما جعل منها مركزا من أهم مراكز اليهودية ، حتى أنه كان لا يقل خطورة وأهمية من أورشليم أو بابل يوم أن كانتا من أهم تلك المراكز فى العالم القديم . ويكفى أن نذكر أن جالية الإسكندرية أخرجت ليهود العالم المنتشرين فى كثير من أنحاء الترجمة الإغريقية للتوراة ، ومن الإسكندرية انساب اليهود إلى كثير من أقطار البحر الأبيض المتوسط وأصبحوا عنصرا هاما من عناصر سكانه (٣) .

وحين ظهرت المسيحية فى مصر ، كانت روما لا تزال على الوثنية ، وكذلك أباطرتها ، فحاربوا المسيحيين واضطهدوهم فى أنحاء الإمبراطورية الرومانية ، واضطهدوا الأكباط فى مصر . وحين تولى الإمبراطور دقلديانوس عرش روما سنة ٢٨٤م ، شن على الأكباط اضطهادا دام نحو عشرين عاما ، قامت مصر فيها الشدائد والأهوال ، واستشهد

(١) مصطفى كمال عبد العظيم : لليهود فى مصر فى عصر البطالة والرومان ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٨ ،

ص ٣

(٢) المرجع السابق ، ص ٦

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٩

خلالها الألوف من المصريين حتى سمي عهده بـ ( عصر الشهداء ) (١) ، وبالتالي قدمت مصر المسيحية ، أروع الأمثلة لقوة الإيمان والتضحية في سبيل العقيدة والنود عن الفكر الدينى .

لكن ثمة معالم أخرى ميزت هذه المرحلة من التاريخ المصرى ، منها هذه السلسلة المتصلة من باباوات الإسكندرية الذين " تمثلت فيهم بحق ، الشخصية المعنوية للأمة المصرية وللكنيسة المصرية " . وعلى عكس الحال فى أوربا الغربية كانت الكنيسة فى مصر تتمثل فيها القومية المصرية ، وكان البطريرك المصرى يعتبر زعيم المصريين وقائد الحركات القومية المصرية ، ذلك أن المسيحية لاقت من نفوس المصريين ترحيبا لأنها عملت عمل الموقظ للروح الوطنية المكبوتة التى رغم اضطهاد الإغريق والرومان لها ، إلا أنها بقيت تعتز بكبرياتها القومية . ومن هنا القترن تاريخ الحركة القومية فى مصر إيان هذه الفترة بتاريخ الكنيسة ومواقف إياها وشهادتها وعلماتها حتى اعتبرت الكنيسة المصرية هى المحور الذى ضم الحركات القومية فى مصر إيان الخمسة قرون الأولى (٢) .

وفى الفترة ما بين عامى ٣٥٦ ، ٣٦٢ كتب القديس السكندرى ( أثناسيوس ) ، الهارب إلى روما كتابا عن ( حياة القديس أنطونى ) المولود لأسرة مصرية ثرية فى بلدة ( قمن العروس ) بمحافظة بنى سويف حوالى سنة ٢٥٠م تقريبا . ويتفق المؤرخون جميعا على أن ( حياة القديس أنطونى ) ، كان له أكبر الأثر فى وقوف العالم المسيحى جميعه على أسرار الحياة النسكية وانتشار الرهبنة من مصر إلى خارجها . وتقول هيلين وادل أنه لم يحظ كتاب يمثل ما حظيت به هذه الترجمة من الانتشار والاهتمام فى مصر وغرب آسيا وأوربا بعامه . أما المؤرخ روبرتسون ، فقد كتب يقول : " أن هذه السيرة قد لعبت دورا هاما فى تطور الرهبانية فى الكنيسة وفى روما والغرب بأسره بعثت فى النفوس الלהفة إلى الحياة النسكية وهى التى دفعت القديس أوغسطين - كما سجل ذلك فى اعترافاته - إلى أن يطلق هذا العالم ، وأن يهب نفسه تماما لله " .

وعلى هذا النحو ندرك إلى أى حد كانت مصر رائدة عالم المسيحية فى الشرق والغرب على السواء فى ميدان الرهبنة . والحقيقة أن قيمة هذا الأثر لا تنحصر فقط فى سبق مصر

(١) عبد الرحمن الرفعى : تاريخ الحركة القومية فى مصر القديمة ، من فجر التاريخ إلى الفتح العربى ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٢٤٣ .

(٢) سليمان نسيم : تاريخ التربية القبطية ، دار الكرنك ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ٨٨ .

وإهدائها هذا النسق من الحياة إلى العالم المسمى ، بل تتضح بصورة جلية فى الدور الكبير الذى لعبه طوال العصور الوسطى وأثره البارز على تاريخ الكنيسة على امتداد هذه العهود المتصلة (١) .

ولما انتشرت المسيحية فى مصر وازداد عدد المنضمين إليها ، كان من الضرورى أن يوضع التعليم على أسس منهجية منظمة لإعطاء هؤلاء المتحولين إلى المسيحية ما يؤهلهم للمعمودية والالتزام إلى الكنيسة ، وكذلك لتتقيد المؤمنين أنفسهم بمبادئ دينهم وتعاليمه ، وتزويد الراغبين منهم بما يريدونه من الدراسات العليا والتعمق فى فهم الفلسفة واللاهوت . وهكذا تأسست مدرسة الإسكندرية للتعليم المسيحى (٢) .

ولم تكن هذه الأسباب الإيجابية هى الداعية لإنشائها وحدها ، إنما كان هناك سبب آخر لا يقل عنها خطورة ، ذلك أن العالم اثوثى كان يقف للمسيحية بالمرصاد يحاول بكل قوة وبكافة الطرق العلمية والعقلية والنقدية أن يقضى على هذه الديانة الجديدة . وهكذا واجهت الكنيسة هجمات فكرية شديدة من فلاسفة الوثنية ورجال السياسة فيها ، وكان لابد أن توجد مدرسة عليا تزود الكنيسة بقيادة للفكر وتقدم للمسيحيين المعرفة الكافية التى تمكنهم من الرد على خصومهم سواء كان ذلك فى مجادلات فردية أو جماعية . وكان عرض المسيحية من هذه المدرسة اللاهوتية هو الرد على الفلاسفة الوثنيين وأتباعهم وحماية المؤمنين مما يثيرونه فيهم من شكوك وتبشيرهم جميعا بالمسيحية . . . وهكذا غمرت الأفكار المسيحية الثقافة المصرية ، ومن خلالها غمرت الثقافات الأخرى المحيطة بها .

### العطاء المصرى للثقافة الإسلامية :

ولمصر بمهد الإسلام ووطنه الأول صلات كثيرة ، بعضها يحدث عنه التاريخ الدينى الرواية . . . وبعضها يحدث عنه التاريخ المادى المصادر (٣) .

فأما ما يحدث عنه التاريخ الدينى ، فأمومة هاجر المصرية للعرب المستعربة ، إذ أهداها صاحب مصر لإبراهيم حين دخل مصر وزوجته سارة ، . . ثم هى صلة يجدها إهداء المقوقس مارية القبطية التى ولدت للرسول عليه السلام ، ولده إبراهيم .

(١) رافقت عبد الحميد : ملامح الشخصية المصرية فى العصر المسيحى ، روز اليوسف ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص ٥٠ .

(٢) مراد كامل : من ديور قلندياقوس إلى دخول العرب ، فى (تاريخ الحضارة المصرية) مرجع سابق ، ج ٢ ص ٢٣ .

(٣) أمين الخولى : الحياة الدينية فى مصر الإسلامية ، من ظهور الإسلام إلى مطلع العصر الحديث ، (فى تاريخ الحضارة المصرية) ، ج ٢ ، ص ٥٣٧ .

والتاريخ المادى المصادر يحدث من هذه الاتصالات بأشياء معينة ، من رحلات  
مصرية وتجارات لا نخوض فى شئ منها ، ولكن نشير إلى ما يذكره ذلك التاريخ من صلة  
دينية بين الوثنية المصرية والوثنية العربية جعلت المعبودات الوثنية العربية تتشابه فى أصلها  
مع معبودات مصرية .

ولعله ليس من البعيد أن نجد الصلة بين قيام المركز الدينى الهام فى الحجاز غرب  
الجزيرة العربية وبين مقابلة هذا الغرب لمصر بلد الحياة الدينية الحافلة القوية الواسعة الأفق ،  
وهذا احتمال نكتفى منه هنا بالإشارة إلى قوة الاتصال بين مهد الإسلام ومنشئه الأول لنرى  
أن الإسلام لم يكن دعوة غريبة على مصر ، ولا بعيدة عن جوها وبينتها الدينية .

ونحب قبل أن نبين عطاء مصر للثقافة الإسلامية أن نثبت عبارة أوردها عمر بن محمد  
بن يوسف الكندى فى كتابه المسمى ( فضائل مصر ) قال (١) :

" نكر مصر وفضلها على غيرها من الأمصار " .

وأما نكر مصر وفضلها على غيرها من الأمصار وما خصت به وأوثرت به على  
غيرها ، فروى أبو بصرة الغفارى (٢) ، قال الله تعالى على لسان يوسف عليه السلام : "  
اجعلنى على خزائن الأرض أنى حفيظ عليهم " . ولم تكن تلك الخزائن بغير مصر فأعاجت الله  
بمصر كل حاضر وباد من جميع الأرض . .

وقال عمرو بن العاص : ولاية مصر جامعة تعدل الخلافة . . . وقال يحيى ابن سعيد :

جلت البلاد فما رأيت الورع يبلى من البلدان أعرفه إلا بالمدينة ومصر .

وقد تفرق الصحابة فى كافة البلدان التى فتحتها الجيوش الإسلامية ، بل انضم كثير منهم  
إلى الجيوش التى فتحت تلك البلدان ، وربما تمعد الخلفاء تفريقهم ليعلموا أهلها الدين  
الإسلامى . وكان ممن حضر مصر من أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام ، غير  
عمرو بن العاص قائد الجيش الفاتح ، عبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن أبى سرح  
العامرى ، والزبير بن العوام ، وعبادة بن الصامت ، والمقداد بن الأسود ، وعبد الله بن عمر  
بن الخطاب . . وغيرهم (٣) . . ثم توافدوا كذلك بعد الفتح .

(١) حسين مؤنس : مصر ورسالتها ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص ١٢٩ .

(٢) صحابى معنود فيمن نزل مصر من الصحابة .

(٣) سيده إسماعيل الكاشف : مصر فى فجر الإسلام ، دار الفكر العربى القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٣١٤ .

واشتهر من مصر كثير من العلماء والفقهاء والأئمة المجتهدين ، نذكر منهم الخليفة عمر بن عبد العزيز الذى ولد بمصر سنة ٦١ هـ وقيل ٦٣ هـ وأبوه عبد العزيز بن مروان أمير عليها \* وقد تفقه حتى بلغ رتبة الاجتهاد وله مناقب كثيرة \* . ومن اشتهر بمصر أيضا يزيد بن حبيب واسمه سويد الأزدى أبو رجاء المصرى ، كان فقيه مصر وشيخها ومفتيها . ولد سنة ٥٢ هـ بمصر وهو أحد ثلاثة فوض إليهم عمر بن عبد العزيز أمر الفتيا بمصر ، وقد أخذ عنه عبد الله بن لهيعة ، والليث بن سعد . وكان الليث بن سعد يثنى عليه ويقول : \* ابن حبيب سيدنا \* . وتوفى يزيد بن أبى حبيب بمصر سنة ١٢٨ هـ (١) ، وهكذا تكونت البصرة الأولى لمدرسة مصرية صميمة عربية إسلامية ، وسرعان ما أنتجت هذه المدرسة كثيرا من العلماء مثل سليم بن عتر الذى وصفه أبو المحاسن بأنه \* عالم مصر وقاضياها \* (٢) . ولم يكن جميع رواد هذه الحركة من الصحابة ، بل أخذ المسلمون من المصريين يشاركون فيها مشاركة فعالة ، فكل القراءات بمصر رواية عن نافع ، نقلها عنه إلى مصر عثمان بن سعيد المصرى المعروف بورش وكان مصريا صميما ، أصل أجداده من الأقباط قبل أن يعتنقوا الإسلام . وولد ورش بمصر سنة ١١٠ هـ ( ٧٢٨ م ) ولم يلبث أن تعدد تلاميذ ورش ، وعنه أخذ القراء من الأندلس والمغرب .

وإذا كانت مصر هي أول أرض شهدت بذور الرهبانية والديرية فى المسيحية ، فليس من الغريب أن نجد مصر والمصريين من السابقين إلى النزعة الصوفية فى الإسلام ، فنسمع فى أواخر القرن الثانى للهجرة عن ذى النون المصرى الاخيمى النوبى الأصيل ، وهو من أوائل الصوفية فى مصر وتوفى سنة ٢٤٥ هـ ( ٨٥٩ م ) .

وجدير بالذكر أن الحركة العلمية فى مصر لم تقتصر على العلوم الدينية ، وإنما شملت أيضا النحو والأدب - شعرا ونثرا - فضلا عن التاريخ ، فمن النحاة الذين كان لهم أثر كبير بمصر بنو ولاد ، وأشهرهم الوليد بن محمد المشهور بولاد ، وكان نحويا مبرزاً وتوفى سنة ٢٦٣ هـ ( ٨٧٦ م ) .

وفى التاريخ ظهر عبد الله بن عبد الحكم الذى ولد بالإسكندرية سنة ١٥٥ هـ ( ٧٢٢ م ) . أما فى الشعر فقد ظهر من ولاة مصر مثل عبد العزيز بن مروان من شجع

(١) المرجع السابق ، ص ٣١٦ .

(٢) عبد الرحمن الرافعى وسعيد عبد الفتاح عشور : مصر فى العصور الوسطى ، النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ٧٧ .

الشعر والشعراء فى القرن الأول للهجرة فقصدته كثير من الشعراء ومدحوه ، ومن هؤلاء أيمن بن خريم الأمدى ونصيب بن رباح وكثير غيره (١) .

وشجع استقلال مصر على يد الطولونيين الحركة العلمية إلى حد كبير ، إذ كان أحمد بن طولون مثل غيره من الأمراء المستقلين عن الخلافة العباسية ، يريد أن تكون إمارته منافسة للخلافة العباسية فى العلوم والفنون وغير ذلك من ضروب الحضارة والتمدن ، وكانت مدينة القطائع حافلة بالعلماء والمحدثين والمتصوفة والأدباء والشعراء والمؤرخين تذكر منهم على سبيل المثال القاضى بكار بن قتيبة الذى كان من أبرز قضاة المسلمين وأعلمهم بالفقه الإسلامى . ومن أشهر المحدثين الذين شهدوا بداية حياة ابن طولون فى مصر ، الربيع بن سليمان بن داود الأزدى الجيزى تلميذ الإمام الشافعى .

ومن ملامح النهضة الأدبية فى مصر أن حفل العصر الطولونى بطائفة من أئمة الكتاب مثل الحسن بن رافع ، وجعفر بن عبد الغفار المصرى ، وأحمد ابن أيمن ، واسحق بن نصير (٢) .

وكما تجمعت بقايا حضارة الإغريق فى مصر بعد غزوة الإسكندرية فأصبحت قاعدة الحضارة العالمية إذ ذاك على أيام البطالمة ، تجمعت قوى العالم الإسلامى كلها رويدا رويدا . بدأ ذلك ونيدا على أيام الطولونيين والإخشيديين ، ولم يتوقف سيره على أيام الفاطميين ، ثم أخذ صورة واضحة أيام الأيوبيين وأصبح حقيقة ماثلة للعيان أيام المماليك (٣) .

حدث ذلك كله فى تطور طبيعى متصل : فكما اشتدت الأخطار على المشرق ، نزح العلم والعلماء غربا فى التماس الأمان ، وكلما اضطربت الأمور فى العراق ، تراجعت مراكز القوة إلى الغرب لتستقر فى مصر ، وهذا هو السر فيما بدت به الدولة الطولونية فى أول أيامها ، فإن أحمد بن طولون لم ينشئ نظاما ، ولم يبتكر شيئا ، وكل عبقريته تتلخص فى أنه عرف كيف ينشر الأمان فى ربوع مصر ، وكلما ساد الأمان بدأ الناس ينتقلون إلى مصر ، وتسررت معهم فى نفس الوقت ذخائر العلم والمعرفة . وتوقف سير هذه العملية بعد

(١) المرجع السابق ، ص ٧٩ .

(٢) السيدة إسماعيل الكاشف : أحمد بن طولون ، أعلام العرب ( المجلد ٤٨ ) ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ،

القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٢٣٤ .

(٣) مصر ورسالتها ، ص ١١٦ .

انقضاء أيام الطولونيين ، ولكنه تجدد أيام محمد ابن طنج الأخشيد ، واتصل على أيام الفاطميين ، حتى إذا وصلنا إلى العصر المملوكى وجدنا مصر هى القطر الإسلامى الوحيد القائم على قدميه ، والملجأ الوحيد الذى يستطيع أن يلجأ إليه صاحب العلم أو صاحب كنوز الكتب (١) .

ولا شك أن إنشاء دور التعليم يعتبر سببا أساسيا ورئيسيا لتنشيط الحركة الثقافية لما تضمنه من مدرسين وطلاب ، ولما يقر فيها من دروس ، وتتمثل دور التعليم فى العصر المملوكى فيما أنشئ من مدارس ومساجد للمذاهب الأربعة وما شيد من خوانق وأربطة وزوايا للصوفية ، وكان إلى جوار هذه المعاهد التعليمية مكاتب صغيرة متواضعة ملحقة بها تعنى بتعليم الصبية مبادئ القراءة والكتابة وطرفا من العلوم الأولية وتحفيظ القرآن الكريم ، وتمهد للالتحاق بالمدارس الجامعة .

ونشير هنا أولا إلى أن هذه المعاهد كانت بمثابة جامعات علمية عظيمة الشأن اعترف كثير من المستشرقين - كالمير ولیم مویر - أن الجامعات الأوربية الحديثة استفادت منها نظمها . وفى رأينا أن جامعات أوربا وغيرها من جامعات العصر الحاضر كثيرا ما يجد طالب العلم فيها ضروبا من العقبات ، وألوانا من الصعوبات تقف حجر عثرة فى سبيل انتظامه فى سلكها ، وتمنعه دون الأخذ بأسباب العلم الذى يشاق إليه ويتطلع نحوه وذلك كنفقات مالية ، أو رسوم معينة وشراء كتب ومؤلفات مرتفعة الثمن وكالشهادات الدراسية المشروطة وغير ذلك .

ولكن الجامعات المصرية فى عهد المماليك لم تكن لتفرض على طلابها مثل هذه العقبات ، بل كانت أبوابها مفتوحة ومشايعها حضورا ، يفتى إليهم الجاهل والعالم على السواء ، والكبير والصغير ويلازمهم طالب العلم فى غدوهم ورواحهم ، ويطوف بهم ذو الرغبة فيه ، سواء المدمن العاكف والمتفكك المستطرف ، وهكذا . وليس هناك من غرم ولا نفقة ولا إرهاق ، بل كان المشايخ والطلاب معا يجدون من صنوف البر ألوانا شتى تعينهم على طلب العلم وحبه والاستمرار فيه مما أوقف عليهم أو منح لهم وأهدى إليهم . وقد زودت المدارس بمساكن يأوى إليها شيوخها وطلابها (٢) .

(١) لمرجع السابق..  
(٢) محمود رزق سليم : عصر سلاطين المماليك : المجلد الثالث ، وهو القسم الأول من الجزء الثنى فى الحركة العلمية ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، د٠ت ، ص ٣٨ .

ولعل أعظم الخدمات التي أنتها مصر للثقافة الإسلامية ، هي أن إسلامها كان بلا تعصب ولا طائفية فكرية ، ونحسب أن نرد هذا إلى خصلة أصيلة لمصر ، وطبع لها مألوف ، فمصر القوية التمدين ، الواسعة الأفق الديني ، المستشفة لجوهر الدين الذي تؤمن به وروحها ، مصر الذى هذا شأنها ، لم تهش كثيرا للجدل العقائدى فى الإسلام ولم تقسح صدرها كثيرا لأصحاب النحل وأرباب المقالات الإسلامية مهما اشتدت عناية المسلمين بها فى غير مصر . . ومهما ينصبوا التأليف والخصومة حولها ، ومهما تظفر فعلا بشيء من ذلك فى مصر تحت تأثير العوامل المختلفة ، فإنها لا تلبث أن تقتر ، ولا تترك من الأفعال بها ما يسم مصر بسمة خاصة فى المقالات الإسلامية أو يجعلها وطننا خاصا لفرقة من الفرق ، كما كانت إيران مثلا مركز التشيع قديما وحديثا ، أو كانت اليمن موطننا للزيدية . . أو ما إلى ذلك . . بل لا تلبث مصر أن تلوذ بالمعنى الجامع والكلمة الشاملة ، أى بالجوهر الخالص ، واللباب من الدين <sup>(١)</sup> .

وهكذا كان فيضان الشخصية المصرية على ما جاورها من الأكاليم الإسلامية ، فمصر كلما أحست شيئا من القوة الفعلية ، اتجهت بأنظارها إلى ما جاورها من الأقطار الإسلامية فبسطت عليها شيئا من النفوذ السياسى أو الروحى أو الثقافى . وقد كان ذلك فى العصور الإسلامية بطريق القهر والعنف ، ولكن ذلك أصبح يتم فى العصور الحديثة بطريقة أخرى ، وهى طريقة الوحدة أو الألفة . والنتيجة واحدة فى الحالتين وهى أن مصر كانت لا تشعر بكيانها ، ولا تثق بوجودها ولا تستكمل مقوماتها ، إلا إذا انضمت إليها هذه الأقطار العربية المجاورة ، بل أن هذه الأقطار المجاورة كانت هى الأخرى تستشعر القوة الحقيقية والوجود الحقيقى بانضمامها لأختها الكبرى مصر ، وبذلك تأمن هذه الأقطار المجاورة جميع الأخطار التى تتعرض لها من العدو الأجنبى . ومصر فى أثناء ذلك كله تدرك بأن عليها واجبا لا يمكنها أن تتخلى عنه بحال ما . وهذا الواجب هو حماية العالم الإسلامى من الأخطار التى تستهدفه ، وهذا الواجب هو المشاركة القومية فى بناء الحضارة الإسلامية بجميع مقوماتها من علم وفن وأدب ودين وخلق ، وهذا الواجب مرة ثالثة هو القيام بدور الوسيط الثقافى بين العصور المختلفة والشعوب المختلفة ، وهل لقطر آخر ما لهذا القطر المصرى من موقع جغرافى يساعده على القيام بهذه الوساطة <sup>(٢)</sup> ١٢ .

(١) أمين الخولى : ص ٥٥٠ .

(٢) عبد اللطيف حمزه : الأدب المصرى عن قيام الدولة الأيوبية إلى مجئ الحملة الفرنسية ، النهضة المصرية ، القاهرة ، د٠ت ، ص ١٥ .

ولعل خير ما نختم به هذا الجزء ما ذكره ابن خلدون فى مقدمته عن مبلغ تقدم الثقافة الإسلامية فى مصر ، إذ يقول : " ونحن لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم ، إنما هو بالقاهرة من بلاد مصر ، لما أن عمرائها مستبحر ، وحضارتها مستحكمة ، منذ آلاف من السنين ، فاستحكمت فيها الصنائع ، وتفننت ومن جملتها تعلم العلم ، وأكد ذلك وحفظه ، ما وقع لهذه العصور بها منذ مائتين من السنين فى دولة الترك من أيام صلاح الدين بن أيوب هلم جرا .

وذلك أن أمراء الترك فى دولتهم يخشون عادية سلطانهم على ما يتخلفونه من ذريتهم لما له عليهم من الرق أو الولاء ، ولما يخشى من معاطب الملك ونكباته ، فاستكثروا من بناء المدارس والزوايا والربط ، ووقفوا عليها الأوقاف المغلة ، يجعلون فيها شركا لولدهم ، ينظر عليها أو يصيب منها ، مع ما فيهم غالبا من الجنوح إلى الخير والتماس الأجور فى المقاصد والأعمال ، فكثر الأوقاف لذلك وعظمت الغلات والفوائد ، وكثر طالب العلم ومعلمه بكثرة جرايتهم ، وارتحل إليها الناس فى طلب العلم من العراق والمغرب ، ونفقت بها أسواق العلوم وزخرت بحارها . . . (١)

### وسائط الثقافة الإسلامية فى مصر :

وإذا كانت الثقافة الإسلامية قد وجدت من الفتح العربى لمصر فرصة يمكن من خلالها أن تعيد صياغة الإيمان المصرى بما يتفق والقيم الأساسية التى تقوم عليها ، وإذا كان العلماء والمفكرون المصريون قد بذلوا جهودا مذهلة لإثراء هذه الثقافة ، فإن هذا وذاك إنما تم عن طريق أوعية تربوية تعرف الإيمان المصرى من خلالها على مكونات الثقافة الإسلامية واتجاهاتها وفلسفتها . ولما هنا فى مجال يسمح لنا بتتبع الجهود التى بذلتها هذه الأوعية أو الوسائط منذ الفتح العربى ، وإنما نركز على الجهود الحديثة حيث أنها ألصق بموضوع دراستنا وان كانت غالبية هذه الوسائط قد بدأت تمارس عملها منذ العقود الأولى لتاريخ مصر الإسلامية .

الأزهر : غير عجيب أن تكون المساجد مقرا للجامعات الإسلامية منذ فجر الإسلام حتى العصر الحديث ، ذلك أن الإسلام لم يقصر رسالة المعابد على أداء الصلوات فحسب ، ولكن جعل لها أهدافا رئيسية سامية حيث أعداها لتكون مقامات ذكر وصلاح ، وموطن تلاوة وتدبر ، ومعاهد علم وتهذيب ، وندوات رأى ومشورة ، ومجالس صلح أو قضاء ، وملقى

(١) مقدمة ابن خلدون ( طبعة الشعب ) ، القاهرة ، ص ٤٠٠ .

تعاون وتكافل . ولقد أدت المساجد رسالتها خير أداء فالتفت حولها القلوب ، وتلاقت فيها الأرواح وانبعثت منها تيارات الثقافة والحضارة والمعمران <sup>(١)</sup> .

وإذا كانت المساجد الإسلامية قد قامت بأدوار هامة في تاريخ الأمة الإسلامية فإن الأزهر قام بدور رئيسي لا في تاريخ مصر فحسب ، بل في تاريخ الأمم العربية والشعوب الإسلامية على مر العصور ، فقد تعرضت بلاد المسلمين لثورات جامحة وغزو عسكري وفكري ، وتعرضت الثقافة الإسلامية في بغداد إلى نكسات على يد التتار الغزاة ، وتعرضت المساجد في أسبانيا إلى العدوان على حرمتها عندما انحصر الحكم الإسلامي عنها ، وتعرض المسجد الأقصى والقدس لهجوم الصليبيين . لكن الأزهر ظل شامخا يقاوم التيارات المنحرفة ، فيتصدى لها ويجنح بالثقافة الإسلامية إلى بر الأمان ، يغالب ظلام الجهل المطبق الذي ران على العالم الإسلامي ربحا طويلا <sup>(٢)</sup> ، فهو الجامعة الإسلامية الكبرى التي عالجت علوم الدين فيسرت سبلها وأكثرت كتبها ، واهتمت بشئون اللغة العربية فهذبت طرقها ، وأصلحت شئونها وبقيت على مدى الأجيال والقرون قائمة بعملها فأزهرت فيها العلوم والفنون ، وأمدت العالم الإسلامي في الشرق والغرب بما هو في حاجة إليه <sup>(٣)</sup> . وعندما بدأ محمد على بناء " مصر الحديثة " مستعينا في ذلك بإقامة نظام تعليمي على النمط الغربي الحديث ، استمر الأزهر في ممارسة نفوذه الثقافي حتى على هذا النمط التعليمي الحديث ، إذ لما كانت اللغة العربية تحتل مكانة مرموقة في برامج الدراسة في كثير من المدارس التي أقامها محمد على ، وكان الأزهريون هم الدارسون والمعلمون بها كان من الطبيعي أن يستعان بهم في المدارس الحديثة <sup>(٤)</sup> . ومن هنا كان طبيعيا أن يترك المعلمون الأزهريون الكثير من بصمات التعليم الأزهرى في هذه المدارس وخاصة من حيث طريقة التعليم التي كانت تقوم على الحفظ والاستظهار . كذلك استعانت مدارس الحكومة بالكثير من الكتب الأزهرية وخاصة في مكاتب المبتدئان ، مثل كتب المنوسية والأجرومية والألفية والكفراوى ، أما في المدارس للتجهيزية ، فقد تمت الاستعانة بكتب الشنور وقطر الندى والشيخ خالد

<sup>(١)</sup> مقامة للدكتور محمد البهي للكتاب الذي أصدرته وزارة الأوقاف بعنوان ( الأزهر ، تاريخه وتطوره ) القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ب .

<sup>(٢)</sup> أحمد عوف : الأزهر في ألف عام ، سلسلة البحوث الإسلامية ، الكتاب الثاني عشر ، مجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة ، إبريل ١٩٧٠ ، ص ٦ .

<sup>(٣)</sup> محمود أبو العينين : الجامع الأزهر ، نبذة في تاريخه ، مطبعة الأزهر ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، ص ١٣ .

<sup>(٤)</sup> أحمد عزت عبد الكريم : تاريخ التطعيم في عصر محمد على ، النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٨ ، ص ٥٧٥ .

وغيرها (١) . ونظرا لأن الدولة بدأت بإنشاء المدارس العالية ، فقد كان من الضروري أن يكون طلاب هذه المدارس على قدر من التعليم ، مما جعلها تختارهم من الأزهر . يقول أمين سامى (٢) " وكان الفضل الأكبر فى أول الأمر على من وقع الاختيار عليهم من طلبة العلم بالأزهر وألحقوا بمدارس الطب والمهندسخانة " .

وكذلك لعب الأزهر دورا كبيرا فى قيادة الحركة الوطنية وربط الدين بالسياسة والتعليم بحركة النضال الشعبى . وضع هذا فى مقاومته للاحتلال الفرنسى (٣) ، وفى وقوف رجاله فى صف الثورة العربية (٤) ، والمستقرى لأحداث ثورة الشعب العظيمة فى سنة ١٩١٩ ، لا بد أن يجد للأزهر مكانا بارزا فيها ، فقد كان الأزهريون فى مقدمة صفوف المتظاهرين ومن أشد العاملين على بث روح الثورة والاضطراب فى طبقات الشعب هذا إلى أن الاجتماعات العامة كانت تعقد فيه غالبا (٥) .

هذا بالإضافة إلى الأثر العظيم الذى أحدثه نفوذ " الشيخ محمد عبده " عندما تولى إدارة المطبوعات ، فقد كان من أحكامها أن جميع إدارات الحكومة ومصالحها وكذلك المحاكم مكلفة أن تعد للنشر فى الصحيفة الرسمية تقريرا بأعمالها وقراراتها وما شرعت فى إنفائه من مشروعات وما اعتزمت تنفيذه فى المستقبل ، وكان من حق ( الشيخ محمد عبده ) بهذا الوصف أن ينقد لغة هذه القرارات . وقد أحدث هذا النقد فى نفوس الموظفين نوعا من اهتمامهم بلغتهم ، وحاولوا تهذيب كتابتهم ، حتى اضطر كثير من الكتاب إلى تلقى دروس فى اللغة العربية (٦) .

واعتمدت الصحافة على الأزهريين فى نشأتها الأولى ووجدت منهم الأعوان الأوفياء والأقلام البليغة والأفكار الناهضة وأمدوا الصحف ببحوث العلم وروائع الفكر وطرائف الأدب

(١) سعيد إسماعيل على : الأزهر على مسرح السياسة المصرية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ١٦٥ .

(٢) أمين سامى : التطعيم فى مصر ، مطبعة المعارف ، ١٩١٧ ، ص ٧٦ .

(٣) عبد العزيز الشناوى : صور من دور الأزهر فى مقاومة الاحتلال الفرنسى لمصر ، وزارة الثقافة ، القاهرة ، ص ١٩٩ .

(٤) محمود الخفيف : أحمد عرابى ، الزعيم المقترى عليه : كتاب الهلال ، (٢٤٦) ، دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ج ٢ ، ص ١٣١ .

(٥) عبد الرحمن الرفاعى : ثورة سنة ١٩١٩ ، النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، ج ١ ، ص ٢٠٣ .

(٦) محمد كامل الفقى : الأزهر وأثره فى النهضة الأدبية الحديثة ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، د.ت ، ص ٢٤٣ .

واتخذوا منبرا اعتلاه الأدباء والشعراء وكبار المفكرين وقادة المشرعين (١) .

**الكتاتيب :** وعلى الرغم مما تبدو عليه الكتاتيب " من حيث الشكل " من بساطة وسذاجة ، إلا أننا نستطيع أن نؤكد أنها كانت أخطر المؤسسات التربوية والوسائط الثقافية شأنًا وأكثرها أهمية ، وذلك لانتشارها الكبير في كل ركن من أركان مصر - مثلها في ذلك مثل سائر البلدان الإسلامية إلى حد كبير - وبالتالي ممارستها التأثير على أكبر عدد ممكن من جماهير الشعب ، والأهم من ذلك ما كانت تتجلى فيها من " ديمقراطية " جعلت أبوابها مفتوحة لأبناء مختلف الطبقات حيث أنها لم تكلف الأهالي شيئا يذكر إلا بعض ( العطايا ) البسيطة التي كانت تحمل لفقير الكتاب لا على أنها " أجر " التعليم ولكن بمثابة " هدية " رمزية . ويكفي أن نقول أنه ما من مصري مسلم متقف حتى سنوات قليلة ماضية منذ دخول الإسلام مصر ، إلا وقد مر بالكتاب ، وبالتالي فبصماته واضحة على الثقافة الإسلامية في مصر .

وكان الطفل يذهب إلى الكتاب فيما بين الخامسة والسابعة ويظل بالكتاب إلى سن الرابعة عشرة إذا كان من أسرة ذات يسر . أما إذا كانت معوزة فيبقى سنتين أو ثلاث سنوات . ويبقى الطفل من شروق الشمس إلى أذان العصر . وكان الأطفال يدرسون بالكتاب القرآن الكريم ، وهو بمثابة أصل التعليم الذي يبنى عليه ما يحصل من بعض المعارف ، " وسبب ذلك أن تعليم الصغر أشد رسوخا وهو الأصل لما بعده " (٢) . أما مبادئ الحساب فقد يتعلمها الطفل إن شاء عند " قباني القرية " أو من أحد أصحاب حوانيتها .

وكما أن الأزهر يمكن اعتباره موطنا للدراسة الدينية العالية ، كذلك يمكن اعتبار الكتاتيب موطنا للدراسة الدينية الأولية . وكان بدء وجودها أنه إذا مست الحاجة من جهة ما - سواء في المدن أو القرى - إلى " كتاب " ، يقوم فقيه درس الأزهر زمنًا ما أو كان " عريفا " لفقير ما ، ويجمع حوله بعض الأطفال ويبدأ بهم " مدرسته " . وكثيرا ما كانت تقوم في أبنية المساجد أو الزوايا وخاصة في القرى أو في بيوت أصحابها . ولا يشترط في الفقيه إلا أن يكون حافظا للقرآن (٣) .

(١) المرجع السابق ، ص ١٠١ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٣٠ .

(٣) أحمد عزت عبد الكريم : تاريخ التعليم في عصر محمد علي ، ص ١٣ .

والجدير بالذكر أن التربية الخلقية كان لها شأن عظيم ، فكانت فروض الصلاة والصوم والطاعة مطلوبة من الصبيان في الكتاتيب ، وكثيرا ما لجأ معلومهم إلى العقوبات البدنية الرادعة ، مما كون عند الأطفال خوفا من عصيان الأوامر ورغبة فى الظهور بمظهر المطيعين أمام معلمهم ، وساكنين لا يأتون حركة أو صوتا إلا إذا أمروا بذلك ، ولم تكن للرياضة البدنية أو العناية بأمور الصحة نصيب يذكر (١) .

ومن المعروف أنه لم يكن هناك ما يمنع من التحاق البنات بالكتاتيب المصرية وإن كان الواقع يبين أن أعدادا قليلة جدا ترددن عليه فعلا حيث مالت غالبية الأهالى الراغبين فى تعليم بناتهم إلى أن يتم ذلك على يد معلمة خاصة تدعى " الشيخة " أو على يد شيخ عجوز فى المنزل .

**الجمعيات والتنظيمات الدينية :** وشهدت مصر عددا ضخما من الجمعيات والتنظيمات الدينية قامت بدور أساسى أيضا فى نشر الثقافة الإسلامية لعل أهمها تلك الجمعية التى أنشأ عبد الله النديم باسم " الجمعية الخيرية الإسلامية " ، إلا أن هذا الاسم " الإسلامى " لم يعكس وظيفتها الثقافية المطبوعة بالطابع الإسلامى ، فالحق أن الاتجاه العلمانى كان هو الغالب ، يتضح ذلك من أن الهدف من إنشائها لم ينص على التوجيه الإسلامى وإنما اقتصر على تربية الناشئة وبث روح المعارف فيهم لترقية أفكارهم وتطهير أخلاقهم من نفس الجهالة التى ليس للأهم داء سواها (٢) .

ونفس الشيء يمكن أن يقال على وجه التقريب عن " الجمعية الخيرية المصرية الإسلامية " التى أنشئت عام ١٨٩٢ على يد سعد زغلول ومحمد عبده وقاسم أمين وحسين عاصم (٣) ، وإن كانت هذه الجمعية أقرب إلى الهدف الإسلامى من السابقة ، إذ أن منشأ ظهورها كان هو مساعدة الأوسر الإسلامية الفقيرة التى لا قدرة لها على المكسب وتعليم أبناء هذه الطائفة بإنشاء مدارس لهم . وعلى نفس النهج سارت جمعية أخرى باسم " العروة الوثقى " .

ومن الملاحظ أن السمة التعليمية الثقافية هى الغالبة على مثل تلك الجمعيات ، وهذا مما جعلها تختلف إلى حد ما عن جمعيات وتنظيمات أخرى حددت وظيفتها فى نشر " الثقافة

(١) الجزء الذى كتبناه عن الكتاتيب فى " تاريخ التربية والتعليم " عالم للكتب ، ١٩٧٢ ، ص ٢٢٩ .

(٢) سعيد إسماعيل على : قضايا التعليم فى عهد الاحتلال ، عالم للكتب ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٢٤٦ .

(٣) أحمد شفيق : منكراتى فى نصف قرن ، ج ٢ ، ص ٥٠ .

الإسلامية ، وممارسة الشعائر الدينية الإسلامية " أو بمعنى أقرب إلى " التربية الدينية " كما تناولها فى مدارسنا مع تفاوت بين هذه الجمعيات فى المنهج والأسلوب ، مثل الجمعية الشرعية ، والهداية الإسلامية ، وشباب محمد ، وأسرة الشباب الإسلامى ، والشباب المسلمين ، ودار تبليغ الإسلام ، والمحافظة على القرآن الكريم <sup>(١)</sup> .

ومما لا جدال فيه أن جماعة " الإخوان المسلمين " كانت أخطر وأضخم هذه التنظيمات على وجه الإطلاق ، لا نقول فى تاريخ مصر الحديث فقط ، وإنما فى تاريخ مصر كله ، وهذا ما يجعلنا نوسع بعض الشيء فى الحديث عنها . وعلى الرغم من الطابع السياسى الذى انفردت بها الجماعة عن غيرها ، إلا أن الجماهير فى بداية الأمر تقبلتها كدعوة دينية خالصة وحركة إسلامية إصلاحية تهدف إلى مجد الإسلام عن طريق التربية الإسلامية الصحيحة والأعداد والتهديب <sup>(٢)</sup> . وعندما صدرت جريدة الإخوان المسلمين لأول مرة ، كتب الشيخ طنطاوى جوهرى رئيس تحريرها يقول أنها سوف تعمل على نشر فضائل النبوة المحمدية ومقاصدها والآداب المنقولة عنها والأحاديث الدالة على الأخلاق الفاضلة من الصدق والعفاف وحسن المعاشرة والإحسان إلى الجار القريب : وذكر العبادات . من صلاة وزكاة وحج وتبئين للناس " كيف كان أبائنا يعملون وكيف شادوا العالم بأخلاقهم واجتهادهم فى العلم والعمل " . وفى نفس السنة رسم حسن البنا لجماعته الطريق لإنقاذ الأمة وإنقاذ العالم وهو التمسك بكتاب الله وبإصلاح النفوس وتطهير الأرواح وبأن يصورا للعالم حقيقة الإسلام فينضوى تحت لوائه .

ونتيجة للمشاركة السياسية الملتزمة فى الحياة السياسية فإن موقعها فى حركة التجديد الإسلامى ليس واضحا بما يكفى . فرغم اتباعها فى بعض المجالات التراث الفكرى - المنفتح نسبيا - للشيخ محمد عبده ، إلا أن الجماعة عكست أيضا بالتالى التغيير المضطرد فى طابع هذه الحركة . وعلى ذلك ، فإننا نتوصل إلى نتيجة مؤداها أن الحركة رغم الطابع المحافظ لروحها العام وشروط عضويتها ، استطاعت أن تجذب إليها عددا كبيرا من أهل الريف والحضر كأعضاء متحمسين والذين كان أغلبهم قد تقبلوا بالفعل ، لكن بدرجات متفاوتة ، أسس النظرة المعاصرة . ولما كان العديد من هؤلاء الأعضاء لا يجدون

<sup>(١)</sup> حسان محمد حسان : اتجاهات الفكر التربوى فى مصر فى الفترة من ١٩٢٣ - ١٩٥٢ ، رسالة ماجستير غير مطبوعة ، كلية التربية ، جامعة عين شمس ، ١٩٧١ ، ص ٥٧ .

<sup>(٢)</sup> عبد العظيم رمضان : تطور الحركة الوطنية فى مصر من ١٩٣٧ إلى ١٩٤٥ الوطن العربى . بيروت بدون تاريخ ، ج ١ ، ص ٢٩٩ .

مكانا مواليا لهم فى مجتمع متزايد النسيوية ولا سيطرة لهم عليه ، لذا جنحوا أحيانا إلى العنف <sup>(١)</sup> مما أدى - ضمن أسباب أخرى عديدة - إلى التصالم مع النظام للحاكم وبالتالي إلى تصفية الوجود التنظيمى .

معاهد تعليمية أخرى : ولم يكن كل من الأزهر والكتاتيب المصدر الوحيد فى تغذية الثقافة المصرية بالعناصر الإسلامية ، بل شاركت معاهد تعليمية أخرى فى هذه المهمة بدرجات متفاوتة ، بعضها كان ذا صفة دينية واضحة مثل ( دار العلوم ) و ( مدرسة القضاء الشرعى ) ، والبعض الآخر كانت صبغته علمانية مثل الجامعة المصرية وسائر المدارس التابعة لوزارة المعارف . أما دار العلوم فقد أنشأها على مبارك سنة ١٨٧٢ وذلك لمد للنقص الذى ظهر نتيجة إنشاء محمد على لنظام تعليمى على النمط الفرنسى الحديث ، إذ وضع للتباين الشديد بين الثقافة التى كانت سائدة ، ذات الصبغة الدينية ، وبين الثقافة الجديدة للغربية . ومن هنا كانت فكرة هذه المدرسة أن تقدم ثقافة إسلامية بمفهوم متفتح ، تقوم دراستها على الأساليب المنهجية العلمية ، وبالإضافة إلى ذلك ، تزويد طلابها بثقافة حديثة بحيث يجد حامل الثقافة الإسلامية نفسه غير منعزل عن تيارات العصر المحيطة به من كل جانب ، وكذلك تكوين متقنين محدثين غير منقطعى الصلة بالتراث الإسلامى <sup>(٢)</sup> .

واستمدت دار العلوم تلامذتها وأساتذتها من الأزهر ، فقام على التدريس فيها جمهرة من فحول العلم والبيان ، وكان تلامذتها من نوابغ الأزهر وأفذاهم الذين قضوا شطرا طويلا فى التعليم والتتقوف فى المجال الإسلامى ، فنضجت مواهبهم وكملت قرائحهم ونما علمهم واقتدرت أكلامهم وألسنتهم .

وليس ينكر إلا جاحد من الناس ، ما كان لهذه المدرسة من الأثر الملحوظ فى خدمة العلم والأدب ، وما لأبنائها الفحول من علو المكانة فى الشعر والكتابة والأدب فى مختلف فنونه . وكان من العلماء والأدباء الذين تولوا التدريس بهذه المدرسة ، والذين حملوا لواء البيان واللغة فيها من نوى العلم والأدب فى مصر ، الشيخ محمد عبده والشيخ حسن الطويل وحسين المرصفى والشيخ حسونه النواوى وغيرهم <sup>(٣)</sup> .

(١) ميتزل ( ريتشارد ب ) : الأخوان المسلمون ، ترجمة عبد السلام رضوان ، مكتبة مديولى ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ٤

(٢) محمد عبد الجواد : تقويم دار العلوم ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥١ ، ص ٨ .

(٣) الأزهر وأثره فى النهضة الأدبية ، ص ٣٠ .

أما مدرسة القضاء الشرعى ، فقد أنشئت أثناء تولى سعد زغلول لوزارة المعارف بناء على تقرير سبق أن قدمه الشيخ محمد عبده عن حالة المحاكم الشرعية . واستطاعت هذه المدرسة أن تقدم كذلك ، ثقافة إسلامية ، مطعمة بزاد يجعل حاملها متفهما على الأكل لفلسفة المجتمع المصرى الجديد <sup>(١)</sup> .

وبطبيعة الحال اشتملت الجامعة المصرية القديمة على أقسام ودراسات إسلامية بارزة ، قسم التاريخ يدرس طلابه التاريخ الإسلامى ، والحقوق ، يدرس طلابها الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامى . وقسم الفلسفة يدرس طلابه الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والتصوف الإسلامى . أما المدارس فقد احتلت فيها دراسة اللغة العربية مكانة كبيرة ، وكذلك التربية الدينية .

**المفكرون والمصلحون :** وظهر على مسرح الثقافة فى مصر عدد غير قليل من المصلحين الذين كان لهم باع طويل فى الثقافة الإسلامية ، ولعبوا دورا هاما فى إذاعتها والتبشير بها ، وإن اختلفت طرقهم ومناهجهم فى ذلك ، تبعاً لاتجاه كل منهم وفلسفته ، وذلك بدءاً بالشيخ حسن المطار ، ثم رفاة الطهطاوى ، والشيخ محمد عبده ، والشيخ مصطفى عبد الرزاق ، والشيخ محمد رشيد رضا ، والدكتور طه حسين ، وعباس محمود العقاد ، وغيرهم كثيرون بطبيعة الحال .

وكان أبرز هؤلاء 'جمال الدين الأفغانى' <sup>(٢)</sup> ، الذى كان يطلق كلماته الصارخة الثائرة ليستنهض هم المسلمين على وجه العموم والمصريين على وجه الخصوص بحيث السبق حوله عدد من التلاميذ صار كل منهم فيما بعد علما مشهورا ومفكرا بارزا ، كون هو الآخر مدرسة فكرية شقت لها مجراها على الأرض المصرية ، من أشهرهم الشيخ محمد عبده ، إذ تعلمذ الشيخ محمد رشيد رضا على يديه ، وأصدر مجلة ' المنار ' التى ظلت لسنوات عدة تنشر الثقافة الإسلامية وتستقطب حولها الأعوان والأنصار حتى كانت بمثابة المدرسة أو ' الحزب ' . ومن المعروف أن مدرسة المنار كانت صاحبة أثر كبير فى التكوين الفكرى للشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين . وظهر أيضا الشيخ طنطاوى جوهرى ، الذى أظهر فى كتاباته كيف يمكن المزج بين النتاج العلمى الحديث ، وبين الثقافة الإسلامية .

(١) سعيد إسماعيل على : قضايا التعليم فى عهد الاحتلال ، ص ٤٠١ .

(٢) لظفر الجزء الذى كتبناه فى تاريخ التربية والتعليم ، مرجع سابق ، ص ٣٨٨ .

## مظاهر الاتجاه الإسلامي

وقد تجلّى الاتجاه الإسلامي لدى المفكرين التربويين فى مصر فى عدد من المظاهر لا نستطيع أن نزرع أننا قد استوفيناها من جميع جوانبها وأحصيناها فى كل أماكنها وإنما نكتفى بإبراز أهم ملامحها ، معتقدين لأبرز آثارها ، وبالتالي فنحن نسلم سلفاً بأن هناك غير هذا الذى سنأتى على ذكره :

### ضرورة التربية الإسلامية للإيمان المصرى :

وهذه بطبيعة الحال القضية الأولى التى تبين إلى أى حد كان هناك اتجاه إسلامى حقيقى فى الفكر التربوى المصرى ، ذلك أن نقطة البداية فى إنبين على وجه العموم ، وفى الدين الإسلامى على وجه الخصوص ، هى ضرورة توافر ( المعرفة ) وبالتالي يمكن محاسبة الإيمان على إيمانه أو عدم إيمانه ، كما يمكن محاسبة المؤمن على ما يفعل : هل هو سائر على الطريق المراد أم منحرف عنه ؟ ومن هنا تتجلى النزعة الإسلامية فى فكر واحد مثل الطهطاوى فى تخصيصه فصلاً فى كتابه " المرشد الأمين " بعنوان " فى تعويد الأطفال ، من أولى شبوبيتهم ، على العقائد الدينية والتغذى بألبان الأحكام الشرعية " . وبلغت نظرنا هنا صياغته للمبدأ وعمق وعيه التربوى بأن المسألة ، وإن كان من الضرورى أن تقوم على ( المعرفة ) ، إلا أن من المستحيل أن تقف عند هذا الحد ، إذ لابد من " سلوك " . بل إن مجرد السلوك لا يكفى دائماً وإنما لابد من " التعود " ، ربما صلى الناشئ مرة أو مرتين ثم توقف ، وربما صام يوماً أو يومين ثم توقف . وهكذا ، بالنسبة لمسائر الأمور المطلوبة دينياً واجتماعياً ، أما " التعود " فهو يعنى التكرار والاستمرار ، فالمعرفة هى مجرد بداية ، ومن هنا جاء استخدام الطهطاوى لكلمة " التعويد " بمعنى إكساب الناشئ العادات السلوكية التى تتفق وفلسفة الإسلام الخلقية واتجاهاته التربوية .

والطهطاوى يسلم بأن العقل لدى الإنسان هو هاديه ومرشده فى دروب الحياة وهو وسيلته للكشف عن أسرارها ، لكن الاقتصار عليه لا يوصل الإيمان إلى بر الأمان ، والأصوب هو أن يقف على ما جاء به الأنبياء ، يقول فى هذا " فالعقل النير رسول قبل

واسطة النبي المرسل .. وأما الرسول الحقيقي المشرع ، فقد أرسل من عند الله تعالى مبشرا ومنذرا لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل .. " (١) .

وينبئه الطهطاوى إلى أن تعويد الطفل على العقائد الدينية ، ينبغى أن يبدأ خلال الأسرة ، وعلى يد الأم بالذات ، ذلك أن الأم بما أودع فيها من الشفقة والرأفة على أولادها هي أولى وأرفق به بالتربية ولتعديل مزاج أبنائها وبناتها " (٢) .

وعندما يدرس الطهطاوى التربية ليصنفها إلى أقسامها الرئيسية : " تربية الإنسان بما هو إنسان ، ثم تربية الإنسان بما هو مواطن ، ثم تربية الإنسان بما هو فلان بالذات " ، يؤكد أن القسم الثالث " لا يحصل إلا بتعليم أحكام الدين الواجب معرفتها على كل إنسان " ، وأنه " إنما يكون بالهدى الذى أنعم الله به على الخلق كافة " . أما الوسيلة على ذلك فهي " الكتاب والسنة وبصائر العقول " (٣) .

وهو يشرح هذه العبارة شرحا مفصلا بأن السبيل إلى حسن التربية ، إنما هو فى اتباع مبادئ الدين وصدق متابعة الرسول ﷺ فى كل ما جاء به من الأحكام والآداب . وهو فى هذا يسترشد بقول الرسول " أنه ستكون فتن كقطع الليل المظلم " قيل : فما النجاة منها يا رسول الله ؟ قال : كتاب الله تبارك وتعالى فيه نيا من قبلكم ، وخبر من بعدكم ، وحكم ما بينكم ، وهو فصل ليس بالهزل " . ويعلق على هذا بأن القرآن هو " الجامع لأنواع المطلوب من المعقول والمنقول ، مع ما اشتمل عليه من بيان السياسات المحتاج إليها فى نظام أحوال الخلق " .

أما الشيخ محمد عبده ، فعندما قرأ ما نشر فى جريدة " الطريق " العثمانية من أن المظالم العثمانية قد كلف شيخ الإسلام بتكوين لجنة يناط بها إصلاح جداول الدروس فى المكاتب الإسلامية وتقويمها ، تطوع الشيخ من نفسه بكتابه تقرير طويل رفعه إلى شيخ الإسلام مبينا رأيه فى القضية . وفيه يستعرض بعض مظاهر الضعف التى كانت باقية فى العالم الإسلامى مرجعا ذلك إلى الجهل بالدين " المسلمون قد تحيف الدهر نفوسهم ، وأنحت

(١) رفاة الطهطاوى : المرشد الأمين للبنات والبنين ، فى ( الأعمال الكاملة ) تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ج ٢ ، ص ٢٨٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٨٦ .

الأيام على معاهد إيمانهم ، ووهت عرى يقينهم بما غشيه من ظلمات الجهل بأصول دينهم ، وقد تبع الضعف فساد في الأخلاق وانتكاس في الطباع وانحطاط في الأنفس <sup>(١)</sup> .

وهذا الجهل الشائع بأمور الدين ، يضع مسئولته على عاتق مؤسسات التعليم ، فالمكاتب والمدارس الإسلامية كانت - كما يقول - إما خالية من التعليم الديني جملة ، وإما مشتملة على شئ قليل منه لا يتجاوز أحكام العبادات على وجه مختصر وطريق صوري لا يعدو حفظ العبارات مع الجهل بالمدلولات .

وقد أدى شيوع الاتجاه الإسلامي لدى بعض المفكرين إلى أن يفهموا أهداف التربية ووظائفها من منظور أخلاقي ديني بحت . فهذا أمين مرسى فنديل يطرح سؤالا : أى قبلة نتوجه إليها عند التربية ؟ ولا ينتظر حتى يتلقى الجواب من أحد ، بل يسرع هو نفسه بالإجابة ، وهى " ليس لنا إلا جواب واحد هو الأخلاق " <sup>(٢)</sup> .

والدراسة التحليلية تشير إلى أن هذا الاتجاه الأخلاقي الديني البحت ، كان هو التجسيد التربوي للتيار الإسلامي فى ثقافتنا ، وهو المرآة التى انعكس عليها روح الأزهر وخاصة عند الذين كانت سيطرتهم على التعليم الإلزامى برصيدهم الثقافى والشرعى واللغوى ، كما أنه كان تعبيرا عن الجمعيات الدينية الإسلامية التى أشرنا إليها . وقد اعتبر هذا التيار الإسلامى أن وظيفته الأساسية ، مواجهة تيار التغريب والتبشير والإلحاد فى مجتمعنا بإحياء التربية الإسلامية وتشكيل الشباب وفقا لها - ومن هنا نجد الشيخ حسن البنا سنة ١٩٣٠ يحدد للغاية من التربية التى يجب أن تتوجه إليها الأمم الإسلامية فى هذا العصر فى ( حب الإسلام والتمسك بأدابه والغيرة عليه ) ، ولهذا على وزارة المعارف أن تقوم بإصلاح مدارسها بحيث تجعلها " غنية بالتعليم الدينى والتاريخ الإسلامى ولفسفة العقائد .. وأن تقوم جمعيات الشباب المسلمين بإنشاء مدارس لتخريج معلمى الدين والأخلاق واللغة العربية - كما فعل الليموعيون - ويجب أن يلحق بكل مدرسة مسجد يتناسب مع عددها وأهميتها " <sup>(٣)</sup> .

(١) محمد عبده : ( الأعمال الكاملة ) تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ج ٣ ، ص ٧٢ .

(٢) حسان محمد : ( اتجاهات الفكر التربوى ) ص ١٢٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

## " تحديث " التعليم الدينى :

ولا نقصد بالتحديث هنا عملية تغيير لمحتوى التعليم حتى يتوافق مع ثقافة العصر وإنما نقصد به ، إزالة ما علق به من مظاهر التخلف فى عصور الجمود والتدهور وإعادة النظر فى تفسير بعض القضايا بحيث تزول الهوة التى كانت قد بدأت تتشأ بين الثقافة الدينية والثقافة الحديثة على أساس أن الدين هو فى صف المصالح الاجتماعية ، وأن الحقيقة كما يقول ابن رشد إذا كانت هى الهدف الذى يسعى العقل للكشف عنه فلا بد أن يسانده الدين لأنه أيضا يهدف إلى إيصال الحقيقة للإنسان . ولا شك أن الجهود التى بذلت طوال تاريخنا الثقافى فى هذا المجال قد أدت خدمة جليلة للثقافة الإسلامية ، فقد فتحت باب الاجتهاد أمام الفكر الإسلامى بعد أن أغلق سنوات طويلة ، وبالتالي أتيحت الفرصة أمامه للإثراء وكسب مزيد من الأرض ، على عكس ما كان يمكن أن يحدث لو لم يتم هذا التحديث ، إذ من المؤكد أن الثقافة الإسلامية ، كانت ستخسر الكثير من الأنصار والعديد من الأمصار .

فقد كان النصف الثانى من القرن التاسع عشر قد شهد حركة بعث قومى ، ويقظة وطنية وازدياد الاتصال بالحضارة العربية الحديثة . وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن إيجاد التوافق بين المسلمين وبين روح العصر الحديث بما يحمله من إمكانيات الخلق والإبداع ، وبما يعيش فيه من منجزات العلم والتكنولوجيا ، وبما يتمتع فيه كثيرون من الحرية والاستقلال ؟ وإذا كان المصلحون والمستثمرون قد رسموا الطريق إلى التحرر العقلى والتفتح الفكرى ، فكيف يمكن ترجمة هذا إلى واقع حى يخلق من هؤلاء الجامدين الخائفين المستعبدىين ، شخصيات أخرى متفتحة ثائرة متحررة ؟ هو طريق التعليم الدينى بمفهوم حديث متحرر (١) .

وقد كان الشيخ محمد عبده ، يدين بأن تربية المجتمع وتعليمه وإعداده للرقى ، هو خير وسيلة لضمان نهضة حقيقية ثابتة ، واقترح الوسائل لعلاجها (٢) ، ذلك أنه لاحظ فيما لاحظ ، أن الكتب التى تدرس عقيدة ، وأن المواد قديمة وأن نطاق الثقافة ضيق ، لأنها محصورة فى بعض مسائل فقهية وأشتات من العقائد ، ودراسات سقيمة فى اللغة العربية ، ولاحظ أن الطالب من حقه أن يحضر ، ومن حقه أن يغيب ، ولا يسأله الأستاذ عن سبب غيابه ، كما لا يسأله عن تحصيله ، ولا عن مقدار فهمه . ولاحظ أن توزيع المرتبات

(١) سعيد إسماعيل : قضايا التعليم ، ص ٢٤٤ .

(٢) الأزهر : تاريخه وتطوره ، ص ٢٥٢ .

والجرايات وكساوى التشريفة وامتيازات العالمية لا ضابط لها ، وأن اختلاف المذاهب سبب فى عدم الاستقرار ، ولهذا كله ، كان الأزهر بعيدا عن الحياة .

وترتب على الدعوة الإصلاحية التى نهض بها ، كثير من التغيير فى النظم الأزهرية منها تدريس العلوم الحديثة التى كانت محرمة لا تدرس فى الجامع وتدريس علوم الملف وإن كانت من الفلسفة أو مذهب المعتزلة . ومنها العناية بالمشنون الصحية ، فأنشئت للجامع صيدلية خاصة وعين له طبيب منقطع لعلاج الطلبة بالمجان ، ومنها العناية بالحضور والغياب وتحديد مواعيد العمل والعطلة وكذلك للامتحان .

وسار فى طريق التطوير والتجديد ، كل من الشيخ الظواهرى والشيخ المراعى الذى فسر مقصودة من التجديد بقوانه فى المذكرة التفسيرية الملحقة بقانون سنة ١٩٣٦ رقم ٢٦ : \* نعم أنى لا أحب تدريس العلوم على هذه الكتب ( التى ألغت فى العصور المتأخرة ) ، بل أحب أن توجد كتب من جميع الفنون حديثة على أسلوب عربى صحيح مناسب لأنواع الأجيال الحاضرة تهذب فيه المسائل على أحسن ما وصل إليه التحقيق العلمى وأن تحيا للكتب القديمة فى الأسلوب والوضع ، فهذا الميراث العظيم يجب أن يؤخذ كله سلسلة متصلة الحلقات (١) .

ويذكرنا المراعى بما فعله الأسلاف ، فقد كانوا أشد الناس غناية بالعلم ، فلم يمرض الزمن القليل حتى أخذوا عن اليونان وآداب الفرس وحكمة الهند ، واستعانوا بذلك كله فى تفسير القرآن وفى وضع علم الكلام ، ومن ثم فلمواجهة تلك التيارات المعاصرة المضادة للدين " صار من الواجب الحتم على علماء المسلمين أن يحيطوا علما بكل ما يوجه إلى الأديان عامة وإلى الإسلام خاصة من مطاعن وأن يردوا تلك المطاعن التى توجه إلى الإسلام ، وينودوا عن عقيدتهم بأدلة ناصعة وأسلوب مقنع متمتع ليجنبوا المتعلمين تعليما منديا الشبه الزائفة وليضموا إلى الإسلام أفرادا وشعبا من الأمم التى تتطلع إلى الإسلام وتبغى الوقوف على خصائصه ومزاياه " (٢) .

وبقيام ثورة يوليو سنة ١٩٥٢ ، كان لابد أن ينال التغيير ، التعليم الدينى وخاصة فى الأزهر مثلما حدث من تغير فى مجالات أخرى ، مع ما هو معروف من مكانة هذا التعليم فى

(١) محمود أبو العيون ، ص ٥٤ .

(٢) المرجع السابق .

للتقافة المصرية وما يضيفه الأزهر على مكانة مصر في العالم الإسلامى من مركز خاص لا بد أن يلفت نظر قيادة النظام السياسى القائم التى كان يهتما مركز مصر الدولى قبل أشياء أخرى كثيرة .

ولقد قيل الكثير تعليقا وشرحا لحركة تطوير الأزهر سنة ١٩٦١ ، أما هذا الكثير فقد كان مدحا وتقريظا وإعلاء من شأن ما حدث ، ولا عجب فى ذلك ، فقط أصبح الاتجاه السائد هو أن يكون الفكر مجرد تبرير وشرح وتحسين لما تتخذه القيادة السياسية من قرارات فى أى مجال من المجالات ، فالقائد السياسى بمثابة قائد الأوركسترا ، كما يشير ، تتحرك سائر الأصوات . ولعل أبرز ما يمكن أن يقال أنه بعد تغير القيادة السياسية ، بدأت بعض الأصوات ترتفع بأن هذا التطوير إنما سلب الأزهر جزءا كبيرا من رسالته وأهميته ، بل وكتب أحد الوزراء السابقين فى ذلك العهد يؤكد أن القانون الخاص بالتطوير لم يناقش فى المجلس النيابى وأوحى أن قد " سلق " .

وليس المجال هنا متسعا لمناقشة هذه القضية حيث أن " الوقائع الحقيقية " التى واكبت عملية التطوير ليست متوافرة بين أيدينا ، لكن ما يلفت نظرنا ونود إبرازه هو ما يؤكد القائمون من أن " الأزهر هو الهيئة العلمية الإسلامية الكبرى التى تقوم على حفظ التراث الإسلامى ودراسته وتجليته ونشره ، وتحمل أمانة الرسالة الإسلامية إلى كل الشعوب ، وتعمل على إظهار حقيقة الإسلام وأثره فى تقدم البشر وفى الحضارة وكفالة الأمن والطمأنينة وراحة النفس فى الدنيا وفى الآخرة ، كما تهتم ببعث الحضارة العربية والتراث العلمى والفكرى للأمة العربية وإظهار أثر العرب فى تطور الإنسانية وتقدمها ، وتعمل على رقى الآداب وتقدم العلوم والفنون وخدمة المجتمع والأهداف القومية والإنسانية والقيم الروحية ، وتزويد العالم الإسلامى والوطن العربى بالمختصين وأصحاب رأى فيما يتصل بالشريعة الإسلامية والثقافة الدينية والعربية ولغة القرآن ، وتخريج علماء عاملين متفهمين فى الدين ، يجمعون إلى الإيمان بالله والثقة بالنفس وقوة الروح كفاية علمية ومهنية لتأكيد الصلة بين الدين والحياة ، والربط بين العقيدة والملوك ، وتأهيل عالم الدنيا للمشاركة فى كل أسباب النشاط والإنتاج والزيادة والقنوة الطيبة ، وعالم الدنيا للمشاركة فى الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة ، كما تهتم بتوثيق الروابط الثقافية والعلمية مع الجامعات والهيئات العلمية الإسلامية والعربية والأجنبية " (١) .

(١) الأزهر : تاريخه وتطوره ، ص ٤٧٨ .

## التفسير الدينى لمفاهيم التربية وقضايا التعليم :

وكان لعدد من مفكرى التربية فى مصر موقف من المفاهيم التربوية المطروحة على بساط البحث والمناقشة ، وكان لهم موقف إزاء القضايا المثارة المتعلقة بمشكلات يواجهها الواقع التعليمى خلال تاريخ مصر الحديث . ونحن إذ نعرض لبعض آراء هؤلاء ، فإنما نختار من يمثلون المدرسة الإسلامية لنتبين إلى أى حد تظهر تقاليد هذه المدرسة وفلسفتها فى هذه الآراء وإلى أى حد تتباين الآراء الصادرة من المفكرين الآخرين .

**مفهوم التربية :** فالطهطاوى على الرغم من تأثره الواضح بالثقافة الغربية وخاصة التيار الفرنسى فيها بحكم السنوات التى قضاها مصاحباً للبعثة الطلابية المصرية هناك فى عهد محمد على ، وظهور ذلك التأثير فى مناقشاته للمفاهيم التربوية بحيث يظهر فيها اهتمامه بأن تتجه التربية إلى ' تنمية أعضاء المولود الحمية ' ، وهو ما كانت تهمله التربية فى بلادنا فى القرون السابقة ، إلا أنه لا يقف عند هذا الحد ، وإنما يكمله بقوله : ' وتنمية روحه بالمعارف الدينية ' (١) . ومن الملاحظ أن تنمية الروح عنده لا تكون بالمعارف الدينية وحدها ، وإنما أيضاً ' والمعاشية ' وهذا هو التراوح الذى بدأ يظهر لدى مفكرينا وخاصة الذين هم من نمط الطهطاوى ممن استطاعت الثقافتان الإسلامية والغربية أن تتعايشا معا فى عقله ويحدث بينهما امتزاج نتج عنه فكر مستير لا يقطع جنورا بالماضى ولا يغترب عن الحاضر .

أما الكاتب الإسلامى المعروف ' محمد فريد وجدى ' ، فهو يذهب إلى أن معنى التربية هو أنها ' هداية الطفل إلى سنن الفضائل ورده عن مخالجات الرذائل ' (٢) . وقد فهم البعض التربية بمعنى وثيق الصلة بمعانى الحكمة القديمة والوعظ والإرشاد وتهذيب النفس والسيطرة عليها . فالتربية إعداد الناشئ لتنفيذ إرادة الله سبحانه وتعالى ' فلا يقصد بها سوى إعداده وتجهيزه لأنه منفذ إرادة الحكيم جل شأنه فى جميع أحواله ' (٣) . ويؤكد نفس المعنى كاتب آخر بقوله أن التربية تهدف إلى ' تقريب الطفل من الله بحيث يصبح صالحاً جسماً وعقلاً لأداء أى عمل ' (٤) .

(١) المرشد الأمين ، ص ٢٧٧ .

(٢) جريدة اللواء فى ١٥/٢/١٩٠٠ ، العدد ٤٠ .

(٣) حسن توفيق : هداية الأطفال ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٩٢٥ ، ص ٩٥ .

(٤) على عمر : هداية المدرس للنظام المدرسى وطرق التدريس وعلم النفس ، مطبعة هندية ، القاهرة ، ١٩٢٤ ،

وهكذا نجد أن العامل الخلقى أساس هام تقوم عليه التربية في المنظور الدينى وهذا العامل يتسع ليشمل وعى الراشدين بما يختارونه من خبرات من أجل تربية الصغار وقدرة هؤلاء الراشدين على التمييز بينها وبين غيرها وتقديمها ومراجعتها من أجل توفير توجيه أفضل لهؤلاء الصغار فى ضوء أهداف مجتمعهم وتصوراتهم عن مستقبله .

والمأمل فى مختلف التعريفات السابقة يلمس اتجاهها اتجاها مثاليا جعلت أصحابها ينظرون إلى التربية على أنها وسيلة لتحقيق أهداف موضوعة سلفا لا ترتبط كثيرا بالواقع وإمكانياته ، وبالمستقبل واحتمالاته (١) .

وتحت تأثير هذا الاتجاه ، نجد قوانين وزارة المعارف نفسها تركز على " خلقية التربية " نجد ضمن قانون المدارس الصادر سنة ١٩٠٣ ، مادة تطالب القائمين بالمدرسة بالآلا يظنوا أن مهمتهم تقتصر على إكساب التلاميذ المعارف والأفكار ( المطلوبة ) ، بل هم مطالبون بالمساهمة فى تهذيب أخلاقهم وغرس مكارم الأخلاق فيهم و " ينبغى أن يجعلوا دائما نصب أعينهم أن الغاية من التربية ليست قاصرة على تنمية أفكار التلاميذ بالحصول على المعارف ، بل تشمل أيضا تقويم طباعهم وتهذيب أخلاقهم ، فيجب عليهم أن ينتهزوا الفرص ليثثوا فى تلاميذهم من حميد الصفات وحميد الخصال ما يصبحون به عنوانا للشرف الخالى من شوائب الذات (٢) .

**طبيعة المتعلم :** تبين الكتابات المتعددة ووقائع التعليم المختلفة فى مصر الحديثة أن التصور الغالب لطبيعة المتعلم ، إنما هو محصلة مؤثرين أساسيين ، الأول إسلامى والثانى يونانى . فبالنسبة للأول - وهو ما يعيننا - نجد تصورا للإنسان ترسمه آيات متعددة فى القرآن الكريم من ذلك قوله تعالى : ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكُ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى كُلُوا وَارْزُقُوا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَلآيَاتِ لِأُولِي النُّهَى مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى ﴾ (٣) . فهذه الآية تبين أن مادة الإنسان " تربية " وهو مما لا نزاع فيه ثم يقول تعالى فى موضع آخر . ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾ (٤) ، وهو الروح الذى يكون به استعداد الإنسان لمعالى الصفات ، وموالاته

(١) سعيد إسماعيل على : الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية لحركة الفكر التربوى فى مصر ، من سنة ١٨٨٢ - ١٩٢٣ رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية التربية - جامعة عين شمس ، ١٩٦٩ ، ص ٣٧٥ .

(٢) وزارة المعارف : قانون المدارس غرة ٩٦٨ فى ١٩٠٣/٧/١١ ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٩٠٨ ، المادة (٣٦) .

(٣) سورة طه ، الآيات ٥٣ - ٥٥ .

(٤) سورة الحجر ، آية ٢٩ .

الحق بحيث إذا تعهد هذا الاستعداد ، كانت منه صفات القوة والعزة والرفعة ونحوها مما يتم التأييد والنصر (١) .

وقد ألف الأفغاني رسالة خاصة للرد على الذين ينفون ما هو غير مادي ولا يعترفون إلا بالمادة فقط ، ويقولون إن وصف الوجود مختص بما يدرك بالحواس الخمس ، لا يتناول شيئاً وراءه ، فيؤكد أن لكل عقيدة ، لوازم وخواص لا تترابها ، مما يلزم الاعتقاد بأن الإنسان أشرف المخلوقات ، ترفع المعتقد بحكم الضرورة عن الخصال البهيمية ، ولا ريب أنه كلما سما عقله ، اقترب من المدنية وأخذ منها بأوفر الحظوظ . . . الفاضلة (٢) .

ويردد الطهطاوى الفكرة الثانية ، ويؤكد أولوية العقل أو الروح ، ويزيد إيضاحاً بقوله " فليس الإنسان من حيثية جسمه بالنسبة لما عداه ، إلا مادة مؤلفة من أجزاء منتظمة قابلة للتحويل والاستحالة من حالة إلى حالة : فليست سلطنة الإنسان على الكائنات ولا تدبيره لها فى الحقيقة ونفس الأمر إلا لما خصه الله من الصفات المعنوية التى هى أسرار الناطقية " (٣)

ومن حيث العلاقة بين الجسم والعقل أو الروح ، يروى حسن توفيق أن الجسم خادم للنفس ، والنفس لها السلطان الأعظم عليه ، ولكن يحدث فى بعض الأحيان لدى بعض الناس أن ينقلب الوضع ، فيقوى سلطان الجسم المتعطش إلى التمتع بالشهوات البدنية ، ومن هنا فالتربية عليها أن تبادر " بحفظ النسبة بين الجسم والنفس وتربية السلطة الروحية على الجسم بأن تقصد فى التربية ، أن يكون الجسم مثلاً لمحاسن الروح " (٤) .

وشايح عباس محمود العقاد لا الفكرة الثنائية ، ولكن الفكرة الثلاثية ، بمعنى أن الإنسان جسم وروح وعقل ، إلا أنه لم يوافق على الفصل الحاد بين هذه القوى الثلاث ، وأعطى للروح وزناً أكبر للسيطرة والتوجيه " فالعقل جزئى ولا بد من قيام الروح بدورها . فالإنسان يعلمو على نفسه بعقله ، ويعلمو على عقله بروحه ، فيتصل من جانب النفس بقوى الغرائز الحيوانية ودوافع الحياة الجسدية ويتصل من جانب الروح بعالم البقاء ومر الوجود الدائم وعلمه عند الله " (٥) .

(١) البهى للحولى : أم عليه السلام ، مكتبة وهبه ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٢٢ .

(٢) الأفغاني : رسالة الرد على الدهريين ، الأعمال الكاملة ، ص ١٢٧ .

(٣) لمرشد الأمين ، ص ٤١٧ .

(٤) حسن توفيق : البيداجوجيا ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٩٠٨ ، ص ٦٩ .

(٥) عباس محمود العقاد : الإنسان فى القرن ، دار الهلال ، القاهرة ، كتب الهلال ، سبتمبر ، ١٩٦١ ، ص ٤١ .

ثم يرد العقاد على اتجاه الفلسفة اليونانية الذى أشاع وجود تضاد وتناحر بين هذه القوى الثلاث " فليس فى القرآن فصام بين روح وجسد ، أو انشقاق بين عقل ومادة ، أو انقطاع بين سماء وأرض " .

**طريقة التعليم :** وكانت طريقة التعليم المتبعة فى التعليم الدينى قد مالت إلى الشكلية والجمود والحفظ والاستظهار دون فهم وإدراك حتى لقد وصفها احمد أمين بقوله : " فلو لطمت البيداجوجيا لكمة مميتة ، لم تجد شرا من هذه اللطمة " (١) ، ذلك أن المدرسين كانوا يفاجنون الطلاب باصطلاحات نحوية أو فقهية لا يفهمونها ولا عناية لهم بتفهم معانيها لمن لم يعرفها ، وإن كان الأغلب من الطلبة الذين لا يفهمون ، تغشهم أنفسهم فيظنون أنهم فهموا شيئا ، فيستمررون على الطلب إلى أن يتخرجوا ثم يبتلى بهم الناس ، وتصاب بهم عامتهم فتعظم بهم الرزية لأنهم يزيدون الجاهل جهالة ويضللون من توجد عنده ملامح الوعى وحسن الإدراك .

وتمثلنى ( أيام ) طه حسين بالصورة الحية لطريقة التعليم فى المعاهد الدينية وكيف كانت لا تشجع على النقد والتفكير والابتكار ، فقد حضر مرة درسا لشيخ فى درس من دروس البلاغة وسمعه يفسر الجملة المشهورة فى ( التلخيص ) ، " وكل كلمة مع صاحبها مقام " ، وما أكثر ما يقال حول هذه الكلمة من كلام فى " المختصر " و " المطول " و " الأول " وفى الشروح والحواشى والتقارير ، وهى على ذلك واضحة جلية لا تعمية فيها ولا غموض . وكان الشيخ كغيره من الشيوخ الأزهر يقبل على تفسير هذه الجملة وتقرير ما يقال حولها من كلام كثير ، مجهودا مكدودا قد ببح صوته وخارت قواه وتصيب جبينه عرقا ، فأخذ الغلام يناقش الأستاذ فى بعض ما كان يقول ، ولكن الشيخ رد عليه فأفحمه وأجمه وملا قلبه فى وقت واحد غيظا وازدراء وخجلا (٢) .

وذهب الغلام إلى أستاذ آخر ، فوجد نفس الموقف .. لا تقبل لتعليقات التلاميذ ، ولا ترحيب بنقدهم ، بل تسفيه ما يقال من آراء وعبادة وتقديس لما هو بالنص دون تأويل وشرح ، فبالنسبة لهذا الأستاذ ، أخذ يقرأ قول المؤلف فى تنكير المبتدأ وفى نكته ومزاياه . ثم مضى حتى وصل إلى استشهد المؤلف بالآية الكريمة " رضوان من الله أكبر " ، فجعل يعلل مع المؤلف والشارح والمحشى والمقرر تنكير الرضوان بكلام لم يعجب الغلام ، فأخذ يجادل

(١) احمد أمين : زعماء الإصلاح فى العصر الحديث ، النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، ص ٢٨١ .

(٢) طه حسين : الأيلم ، القاهرة ، دار المعارف .

الشيخ ، ولكنه لم يكذب حتى قطع عليه الشيخ كلامه وقال : ' سمكت بابني ! فتح الله عليك وغفر لك ووفقنا شرك وشر أمثالك . لفق الله فينا ولا تشاركنا في هذا الدرس فتصعد علينا لمرنا ' (١) .

وقد كان لهذه الطريقة أثرها السينة على ثقافتنا ، فنشأت فيها الميل إلى الحفظ وجعل العملية التعليمية تدور حول محور الكتاب ، وقللت من قيمة النقد والمناقشة والمقارنة والتحليل والتعليل ، وأضفت على الكلام المكتوب قسمية جملة لا يناقض ومن الغريب حقا أن دارس القرآن الكريم والسنة النبوية يجد حثا دائما على ممارسة العمليات الفكرية المعروفة ، فالقرآن ملئ بكلمات تؤكد ضرورة ' التدبر ' و ' التعمق ' و ' التفكير ' ، ومدح الحكمة التي هي لنفاذ على الباب . ولا يتيسر ذلك إلا بالفهم . وسفه الكفرة لأنهم يستندون في دعواتهم على أن آباءهم كانوا هكذا يفعلون ، مستكبرا ذلك على غير ذلك من الأمثلة .

لكن منهج التفكير قد تغير في عصور الجمود وعهود التطل والانغلاق ، فقد خلط الكثيرون مع الأسف الشديد بين طريقة تعلم ' القرآن ' وتعلم غيره من الكتب التي وضعها مؤلفون من أبناء البشر ، فالأول إذا كان من الضروري حفظه وتقدس كلماته والحذر من التغيير والتبديل لها ، فذلك طبيعي ، لأنه كلام الله ، أما أن تدرس كتب المؤلفين أيضا بطريقة الحفظ والاستظهار والتقدس وعدم التغيير ، فذلك هو الخطأ بعينه .

### دراسة التربية الإسلامية في مصر :

والمستبح لحركة الفكر التربوي في مصر الحديثة لا بد أن يلاحظ أنه - اتساقا مع الاتجاه التقاسمي العلم - وجود نزعة قوية ترى أن الطريق إلى التقدم ، إنما هو في الاقتباس من الحضارة الغربية والمسير على نهجها والاتجاه قبلتها . وإذا كان هناك أيضا التيار الإسلامي الذي رأى ضرورة الرجوع إلى تراثنا ، إلا أن أصحاب هذا الاتجاه أنفسهم كانوا لا يجدون حرجا - في نطق العلوم الحديثة - من الاستمئنة بالحضارة الغربية على أساس أن أحدا لم يكن ليكابر في تعلمها في هذا الجانب .

ونظرا لأن التربية كعلم لم تكن قد استوت على عودها ووقت عند الكثيرين عند حد المعنى المقصود بـ ' التهذيب ' و ' التأديب ' ، فقد اعتمد هؤلاء على مجرد ' الرأي الخالص

(١) المرجع السابق ، ص ٧٩ .

المستمد من الخبرة الشخصية ومن التعاليم الدينية العامة بحيث لم تدخل في نطاق أى من الدائرتين .. الدائرة الإسلامية ، والدائرة الغربية .

ويتضح هذا في أن الاتجاه قد ظل إلى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر معتمدا على أنه يمكن لكل من يتقن علما ، أن يقوم بتعليمه للأخرين دون ضرورة معرفة ما بمبادئ التربية وطرق التدريس .

ثم بدأ الإحساس يظهر بأهمية الإعداد المهني للمعلم ، وذلك كما نرى في اللائحة الخاصة لدار المعلمين سنة ١٨٧٤ ، التي قالت أنه لن يتأتى تعزيز حركة التقدم التعليمي إلا بزيادة انتشار التعليم والتربية بأحسن الطرق النافعة <sup>(١)</sup> . وبدا الاتجاه رويدا رويدا في الاهتمام بالتربية كعلم له أصوله وطرقه وقواعده وأساليبه وله أيضا دراساته الخاصة . وتخيّل المشتغلون بالتعليم ، أن التربية إنما هي علم حديث وبالتالي ينبغي أن نتجه في دراستها إلى الثقافة الغربية .

وكما كانت كل من إنجلترا وفرنسا وألمانيا هي أهم القوى السياسية والحضارية في ذلك الوقت ، فقد اعتمد فكرنا التربوي على ثقافتها في النقل عنها والاستعارة منها ، ونلمس ذلك في شيوع الثقافة الفرنسية فيما كتبه الشيخ رفاعة الطهطاوى في ( المرشد الأمين للبنات والبنين ) . ونلمس ذلك أيضا في شيوع الثقافة الألمانية فيما كتبه الشيخ حسن توفيق ، وهو أحد مربينا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إذ يعترف بنفسه في مقدمة كتابه " البيداجوجيا " بأنه بعد أن جال في البلاد الألمانية وخاصة في برلين ولمس ما كانت عليه التربية فيها من تقدم ، وضع هذا الكتاب حيث " استخدمت في ترجمة مواضعه أشهر كتبها ( أى التربية ) المعتمد عليها في مدارسهم وعولت في ترتيبه على كتاب لأحد علمائها الأفاضل شومان الألماني لشموله وحسن ترتيبه .. " <sup>(٢)</sup> .

فلما برزت الولايات المتحدة على مسرح السياسة العالمية كقوة ضخمة بعد الحرب العالمية الأولى . انعكس ذلك أيضا على مصادر النقل والترجمة في الفكر التربوي في مصر ، خاصة وقد واكب ذلك ، إنشاء معهد التربية عام ١٩٢٩ ، إذ وجه أغلب بعثاته إلى الولايات المتحدة واستمر ذلك على أوائل الستينيات حتى رأينا الجماهرة الكبرى من أساتذة

(١) زينب حسن حسن : دراسة الفكر التربوي في مصر من سنة ١٨٠٥ إلى سنة ١٨٨٢ ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية البنات ، جامعة عين شمس ، ١٩٧٥ ، ص ٦٧ .

(٢) سعيد إسماعيل علي : دراسات في التربية والفلسفة ، عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ٣٢٢ .

التربية والمسئولين عن أجهزة التعليم من ذلك الحين على وقت قريب يتشيعون إلى حد كبير لأفكار جون ديوى وتلاميذه مثل كاونتس وكليباتريك وواشبورن وتشايلدز وغير هؤلاء كثيرون بطبيعة الحال .

ومع نضوج الحركة الوطنية وسعيها في البحث عن شخصية قومية لها مقوماتها الثقافية التي تميزها عن غيرها ، بدأ التفكير يتجه إلى التراث التربوي الإسلامي بحثا عن أصول تدعم هذه الشخصية لصياغة الإنسان العربي عموما ، والإنسان المصري خصوصا وفقا لقيم أصيلة دون أن يحول هذا بيننا وبين الاستفادة بالجهود الأجنبية الأخرى في الحقل التربوي .

لكن هذا لا يجعلنا نغفل أن هناك عددا غير قليل من الأفكار الإسلامية التربوية التي بدأت قبل ذلك كما هو واضح في تلك الآراء المتناثرة في مختلف الكتابات التربوية ، فهي التي اعتمدنا عليها في الحديث عن الاتجاه الإسلامي في فكرنا التربوي الحديث .

لكن ما لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أيضا ، أنها آراء " جزئية " مبعثة في مواضع متفرقة بحيث لم تكن لنجد مؤلفا يعتمد صاحبه فيه كله على النزعة الإسلامية البحتة . وهذا ما يؤكد ما ذهب إليه بعض الباحثين من وجود " تقصير " تجاه هذا اللون من التربية (١) . فهناك دراسات ظهرت مورخة للتربية في العصور الوسطى تهمل التربية الإسلامية إهمالا تاما (٢) ، والبعض الآخر تناولها في صور سريعة مقتضبة لا تكاد تضيف جديدا في أغلب الأحيان ، وذلك مثل :

- مصطفى أمين : تاريخ التربية ، مطبعة المعارف ، القاهرة ، ١٩٢٥ .

- محمد حسين المخزنجي وجورج جرين : تاريخ التربية ، مكتبة الحلبي ، ١٩٥٢ .

- سعد مرسي أحمد : تطور الفكر التربوي ، عالم الكتب ، ١٩٦٦ .

- محمود عبد الرازق شفيق ومنير عطا الله : تاريخ التربية ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٨ .

- مصطفى درويش : تاريخ التربية ، دار المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٧٣ .

إلى غير ذلك من كتابات يمكن أن يكون لها بعض العذر إذ وضع معظمها أساسا من أجل أن تدرس للطلاب في مستويات معينة ، كما أن طبيعة الموضوع أحيانا من حيث

(١) نادية يوسف جمال الدين : فلسفة التربية عند أخوان الصفا ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية التربية ، جامعة عين شمس ، ١٩٧٣ ، ص ١٩ .

(٢) وهيب سمعان : الثقافة والتربية في العصور الوسطى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

التعرض لتاريخ التربية في العالم كله بطريقة طولية ، تؤدي إلى عدم إعطاء كافة الحلقات حقها من العمق والوضوح ، وبالتالي جاءت التربية الإسلامية في ثنايا الحديث كجزء من كل وليس كهدف أساسي يعرض الباحث له بالدراسة والبحث وتسجيل نتائج أبعد عن التكرار الملحوظ في معظمها .

وإذا كانت التربية الإسلامية قد أخذت وزنا أكبر في كتاب " شرف الدين محمود خطاب " عن " التربية في العصور الوسطى " الصادر عام ١٩٢٣ ، إلا أن من الغريب حقا أن نجد بداية ظهور الأبحاث والدراسات المستقلة المتكاملة في التربية الإسلامية تظهر في الغرب ، وإن كان ذلك قد تم على يد باحثين مصريين . فهذا إبراهيم سلامة يكتب رسالة علمية بعنوان:

L'enseignement Islamique en Egypte aux temps des Mameluks Jusqué à nos Jours.

، وفهمي يكتب عن :

### The educational Ideas of the Mushms in the Middle Ages

ثم الرسالة التي كتبتها " أسماء فهمي " ونشرت باللغة العربية في مصر بعنوان ( مبادئ التربية الإسلامية ) ، وأحمد شلبي في رسالته عن ( تاريخ التربية الإسلامية ) .

هذا بالنسبة للدراسات التاريخية ، أما بالنسبة للدراسات الفلسفية في التربية فقد كان وجودها شبه معدوم حتى وقت قريب ، فكتب فلسفة التربية في مصر تعالج مفهوم " الطبيعة الإنسانية " ، وهي إذ تعالج هذا المفهوم تعرض لأراء سقراط وأفلاطون وأرسطو وتوماس هوبز وجون لوك وجان روسو وجون ديوى ، الخ . ولو فتشنا عن رأى مفكر إسلامي بين هؤلاء ، لا نجد (١) !

وبعد الحرب العالمية الثانية أخذت الدراسات الإسلامية في مصر تكثر ، فيكتب أحمد فؤاد الأهواني في رسالته للدكتوراه عن " التعليم في رأى القابسي " . ومن الملاحظ أن مثل هذه الرسالة قد ظهرت في كلية الآداب ، أما كلية التربية بجامعة عين شمس - حيث كانت هى الكلية الوحيدة التي تمنح رسائل ماجستير ودكتوراه ، فحتى سنة ١٩٦٧ ، تكن قد تمت فيها رسالة واحدة في التربية الإسلامية ، إلى أن تقدم للدكتور محمد نبيل نوفل برسالته عن

(١) سعيد إسماعيل على : أزمة الفكر التربوي في العصور المعاصرة ، مجلة الفكر المعاصر ، القاهرة ، العدد ٧٢ فبراير ١٩٧١ ، ص ٤٤-٤٥ .

( أبو حامد الغزالي - فلسفته وأراءه فى التربية والتعليم ) فى صيف ذلك العام لمناقشتها وواجهت مناقشات حادة كانت أن تجهضها ، وهى المحاولة الرائدة فى كليتنا التربوية .

ثم ظهرت رسالة ماجستير أخرى لعبد الرحمن النقيب عن الأراء التربوية فى كتابات ابن سينا سنة ١٩٧١ ، ثم تلتها رسالة نادية جمال الدين عن ( إخوان الصفا ) وتوالت بعدها الرسائل فى الكليات التربوية الأخرى .

ومن حيث المؤلفات العلمية خارج نطاق الرسائل كتب محمد عطية الأبراشى عن " التربية الإسلامية وفلسفتها " ، ومحمد قطب عن ( منهج التربية الإسلامية ) ود. سعيد إسماعيل على عن " الاتجاه الديمقراطي فى التربية الإسلامية " ثم عن " أصول التربية الإسلامية " وفوزى العنتيل عن ( التربية عند العرب ) ود . عبد الغنى عبود ( دراسات فى التربية الإسلامية ) ود . عبد الفتاح جلال عن ( الأصول التربوية فى الإسلام ) ، وأحمد الحوفى عن ( أصول التربية عند ابن خلدون ) إلى غير ذلك من كتابات كاد يصبح من الصعب أن نحصيها لتكاثرها .

لكن الذى ما زال يثير التعجب حقا هو أن التربية الإسلامية لا تحتل حتى الآن مكانا يتفق ومكانها ووزنها فى ثقافتنا ، فى مناهج كليات التربية ومعاهد إعداد المعلمين مكتفين بتلك الإشارات البسيطة التى ترد عنها فى مادة ( تاريخ التربية ) ، هذا إذا استثنينا كلية التربية بجامعة الأزهر - بحكم موقعها - حيث تفرض على طلابها دراسة فى التربية الإسلامية سواء بالنسبة للمنة الرابعة أو بالنسبة لطلاب الدبلوم الخاصة .

إنه إذا كانت القضية الأولى التى نعلمها ونعلمها لتلاميذنا هى أن التربية عملية اجتماعية مشروطة بشروط الزمان والمكان ، وتستلهم موجهاتها من ثقافة الجماعة الأساسية ، وإذا كان هذا هو مركز الدين فى ثقافتنا قديما وحديثا وضح لنا ضرورة أن تعكس برامج الدراسة لطلابنا هذا الاتجاه بحيث يحتل فيها ركنا ملموسا . وإذا كان هذا يتم بالفعل بالنسبة لطلاب المدارس ، فإن الحقيقة الهامة التى نعلمها هى أن الدين ليس مجرد مادة معرفية يقف الأمر فيها عند حدود العلم والبيان ، ولكنه ( سلوك ) و ( طريقة حياة ) وهو بهذا المعنى لا يقدر عليه معلم واحد فى حصة معينة وإنما يصبح مسئولية جميع المعلمين بدرجات متفاوتة فى مختلف الأوقات ، ومن هنا لزم أن تتخلل هذه الطريقة مناهج الدراسة لهؤلاء المعلمين وإلا فكيف نطالب فاقد الشيء أن يعطيه ؟

يبقى لنا بعد ذلك ملاحظتان هامتان :

الأولى : قد يبرز رأى يقول أن طلابنا يتلقون العلم فى كليات التربية وغيرها - فى إطار من الوحدة الوطنية ، وقد تفهم الدعوة لاستحداث مقرر باسم " التربية الإسلامية " على أنها دعوة إلى الإخلال بهذا المبدأ ، وخروج عن الإطار .

والحق أن هذه ملاحظة يجب مناقشتها بصراحة ، ويكفى لنا فى سبيل ذلك أن نسوق بعض الأمثلة مما هو واقع فعلا فى الجامعات المصرية وغيرها :

١- فطلاب أقسام التاريخ بجامعةنا - على اختلاف طوائفهم - يدرسون مادة مستقلة ، هى التاريخ الإسلامى على أساس أنه احتل فترة خطيرة وطويلة من تاريخنا يجب دراستها دون أن يعنى ذلك تعصبا .

٢- وطلاب أقسام الفلسفة بجامعةنا يدرسون الفلسفة وعلم الكلام والتصوف الإسلامى على اختلاف طوائفهم ، ما دامت هذه الدراسات تشكل ركنا أساسيا فى ثقافتنا الفلسفية وما دامت هذه الأقسام فى جامعات عربية ، ويتم هذا دون خوف من الوقوع فى محذور مكروه .

٣- وطلاب القانون فى كليات الحقوق يدرسون ، بمختلف طوائفهم ، الشريعة الإسلامية باعتبارها مصدرا رئيسيا من مصادر التشريع فى مصر دون أن يمثل هذا ميلا إلى جانب دون آخر .

وهكذا نجد أن طلاب كل ثقافة نوعية يدرسون القطاع الإسلامى فيها ، لا عن تعصب وإنما رغبة فى البحث العلمى وتجاوبا مع حاجة قومية فطلاب التاريخ يدرسون التاريخ الإسلامى ، وطلاب الفلسفة يدرسون الفلسفة الإسلامية ، وطلاب القانون يدرسون الشريعة الإسلامية ، أفلا يتفق مع هذا المنطق أن يدرس طلاب التربية الإسلامية ؟

الثانية : قد يبرز رأى آخر يقول : لم لا تدرس هذه التربية فى مقرر قائم بالفعل ، وهو تاريخ التربية ؟ ولمناقشة هذا الرأى نقول :

١- أن تاريخ التربية بحكم وظيفته يقتضينا دراسة تطور الفلسفات والنظم التربوية فى العالم منذ أقدم العصور حتى الآن ، ومن هنا فإن التربية الإسلامية لن تحتل إلا حجما صغيرا وسط هذا الخضم لا يتفق وقيمة الاتجاه الإسلامى وأثره فى حياتنا .

٢- إن تاريخ التربية - بحكم وظيفته أيضا - يدرس ما ( كان ) ونحن لا ننظر إلى الاتجاه الإسلامى على أنه مجرد ما ( كان ) ولكنه بالإضافة إلى ذلك ( كائن )

و( سوف يكون ) وهذا ما لا يختص به تاريخ التربية ، ومعنى آخر ، لا ينبغي أن يدرس طلابنا التربوية الإسلامية ، على أنها تراث ماضى ، ولكنها فلسفة حاضر وطريقة معاصرة وإطار مجتمع اليوم والمستقبل .

٣- ليست التربية الإسلامية هي ما تمثله فقط آراء الغزالي وابن خلدون وإخوان الصفا وابن مسكويه وغيرهم من كبار المفكرين المسلمين ممن يحتلون صفحات واضحة في تطور الفكر التربوي ، ولكن مصادرها الأساسية والحقيقية تتمثل فيما جاء في القرآن الكريم من مبادئ وأسس وأفكار ، وفي أقوال الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله ، وما أقوال هؤلاء المفكرين إلا اجتهادات تمثل فهمهم ومنهجهم في تفسير الدين ، ولا ينبغي أن يدرس القرآن تربويا ولا أن تدرس السنة تربويا من زاوية ما كان وانقضى ، ولكن من زاوية ما كان ، وما هو كائن ، ولا بد أن يكون .

إننا إذا فعلنا ذلك نكون بحق أمناء في دعوانا بضرورة إيجاد فلسفة تربوية تخص مجتمعنا المصري وكذلك مجتمعاتنا العربية ، وفي دعوانا بأن التربية تستمد موجهاتها من ثقافة المجتمع وطموحاته في الآن والمستقبل ، وفي دعوانا بأن ( الدين ) مقوم أساسي في بناء شخصيتنا ، وأنه لا بد أن يكون كذلك في تكوين أجيالنا القادمة .

## مشكلة " المنهج " فى دراسة التربية الإسلامية

### ١- حظ العقلية العربية من الإبداع الفكرى :

لسنا ممن يؤمنون بالتمايز العقلى بين الأمم والشعوب بحيث تختص أمة بحكم " طبيعتها " بالقدرة على النظر العقلى والإبداع الفكرى أو تعجز أمة أخرى عن ذلك لا لسوء الظروف والأحوال وإنما لعجز طبيعى فيها ، فمثل هذه النظرة يكذبها استقراء التاريخ ، فإذا كنا قد عرفنا إنتاجا عقليا مبدعا أبدعته العقلية اليونانية فى قديم الزمان ، إلا أن هذا الإبداع قد انتهى بنهاية العصور القديمة ، وهامى الأمة اليونانية قائمة حتى الآن ولم نشهد منها منذ ما يزيد عن ألف عام إبداعا فكريا وخلقا علميا ، فلو كان ذلك راجعا إلى " طبيعة " ثابتة ما كانت الأمور تختلف من زمان إلى زمان ، وهكذا يمكن القول عن الشعوب الأخرى . . ومع ذلك فقد ولع كثيرون بإلقاء التهم جزافا فى وجه الشعوب . ولا نريد أن نرجع هذا إلى الدوافع الاستعمارية وحدها ، إذ أن من الغريب أن مثل هذه التهم لم تصدر عن غربيين فقط ، بل صدرت كذلك من كتاب ومفكرين من بيننا نحن . وقد يذهب البعض إلى أن هذا يرجع على تأثر هؤلاء بالكتابات الغربية ، ورغم ما فى هذا القول من الصحة إلا أنه لا يمثل الحقيقة كلها لأن من هؤلاء مفكرين وكتاباً قدماء كتبوا ما كتبوه حتى من قبل أن يكتب الغربيون متهمين للعقلية العربية ، وسوف نقوم فيما يلى باستقراء لبعض هذه الآراء سواء تلك التى صدرت من الشرق ، أم التى صدرت من الغرب .

### آراء شرقية :

- يذهب القاضى أبو القاسم ( صاعد بن أحمد ) المتوفى سنة ٤٦٢ هـ ( ١٠٧٠ م ) إلى أن العرب ليسوا مهينين بحكم طبيعتهم إلى التفلسف فقال : . . وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه ، ولا هيا طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحدا من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى ، وأبا محمد الحسن الهمداني (١) .

ويقول بعض الشعوبية فى العرب : " لم تزل الأمم كلها من الأعاجم كل شق من الأرض لها ملوك تحميها ومدائن تضمها وأحكام تدين بها ، وفلسفة تنتجها ، وبدائع تفتقها فى الأدوات والصناعات ، مثل صنعة الديباج ولعبة الشطرنج ورمائه القبان ، ومثل فلسفة الروم

(١) طبقات الأمم ، ص ٧٠ ، مطبعة السعادة بمصر .

فى ذات الخلق والقانون والاضطراب ، ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ويضم قواصيها ويقمع ظالمها ، وينهى سفيهاها ، ولا كان لها قط نتيجة فى صناعة ، ولا أثر فى فلسفة إلا ما كان من الشعر ، وقد شاركتها فيه العجم ، وذلك أن للروم أشعارا عجيبة قائمة فى الأوزان والعروض . . (١) .

- أما ابن خلدون فقد ناقش هذه المسألة فى مقمته فى مواضع متفرقة ، فمن ذلك ما يذهب إليه من أنهم لا يدركون إلا بسائط الأمور ، أما تلك التى تتطلب عمقا فى التفكير أو جرأة وشجاعة فهم عنها بعيدون إلا إذا كانت المسألة مسألة نهب وسلب فيقول : ' إنهم لطبيعة التوحش الذى هم فيه ، أهل انتهاب وعبث ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ، ويفرون إلى منتجعهم بالقدر ، ولا يذهبون إلى المزاخفة والمحاربة إلا إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم ، فكل معقل أو مستصعب عليهم فهم تاركوه إلى ما يسهل عنه ولا يعرضون له . والقبائل الممتنعة عليهم بأوعار الجبال بمنجاة من عيهم وفسادهم ، لأنهم لا يتسمنون إليهم الهضاب ولا يركبون الصعاب ولا يحاولون الخطر ' (٢).

- وهو يذهب كذلك إلى أن طبيعتهم تعجل بالهلاك والخراب للأمم التى يستولون على قيادتها لمناقضتها لأصول الحضارة وأسماها ' فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتغلب ، وذلك مناقض للسكون الذى به العمران ومناف له ، إنما حاجتهم إليه لنصبه أثافى (٣) القدر ، فينقلونه من المباني ويخربونها عليه ويعودونه عليه . والخشب أيضا إنما حاجتهم إليه ليعمروا به خيامهم ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم فيخربون السقف ... لذلك فصارت طبيعة وجودهم مناقية للبناء الذى هو أصل العمران ... وأيضا فلأنهم يتلفون على أهل الأعمال من الصنائع والحرف أعمالهم لا يرون لها قيمة ولا قسطا من الأجر والتمن ، والأعمال هى أصل المكاسب وحيقيتها ، وإذا فسدت الأعمال وصارت مجانا ضعفت الأموال فى المكاسب وانقبضت الأيدى عن العمل وابدع (٤) المساكن وفسد العمران ' (٥) .

(١) العقد الفريد لابن عبد ربه ج ٢ ، ص ٨٦٢ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٣٤ ( طبعة الشعب ) .

(٣) الأثافى : الأحجار توضع تحت القدر وتحمى بها النار .

(٤) فر وتشتت .

(٥) المقدمة ، ص ١٣٥ .

وهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة فى الرياسة ، فقلما تجتمع أهواؤهم ، من أجل ذلك لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة (١) .

٠٠٠ والمبائى التى يختطونها يسرع إليها الخراب لقلّة مراعاتهم لحسن الاختيار فى اختطاط المدن فى المكان وطيب الهواء والمياه والمزارع والمراعى ، فإنه بالتفاوت فى هذا تتفاوت جودة المصر ورداءته ، والعرب بمعزل عن هذا ، وإنما يراعون مراعى إيلهم خاصة لا يبالون بالماء طاب أو خبث ، ولا قلّ أو كثر ، ولا يسألون عن زكاء المزارع والمنابت والأهوية (٢) .

وهم أبعد الناس عن الصنائع ، لأنهم أعرق فى البدو وأبعد عن العمران الحضرى وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها ٠٠٠ ولهذا نجد أوطان العرب وما ملكوه فى الإسلام قليل الصنائع بالجملة حتى جلب إليه من قطر آخر (٣) .

وهم أبعد الناس عن العلوم لأن العلوم ذات ملكات محتاجة إلى التعليم فاندرجت فى جملة الصنائع والعرب أبعد الناس عنها كما شرح فى موضع آخر، فصارت العلوم لذلك حضرية وبعد العرب عنها وعن سوقها والحضر لذلك العهد هم العجم أو من فى معناهم من الموالى ٠٠٠ ولذلك كان حملة العلم فى الإسلام أكثرهم العجم أو المستعجمون باللغة والمربى، ولم يقد بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم (٤) .

- ومن المحدثين نجد أحمد أمين يرى نقصا واضحا فى العقلية العربية فيما تشعر به حين تقرأ قطعة أدبية أو نثرا - من ضعف المنطق ، وعدم تسلسل الأفكار تسلسلا دقيقا ، وقلّة ارتباط بعضها ببعض ارتباطا وثيقا ، حتى لو عمدت إلى القصيد ، وخاصة الشعر الجاهلى ، فحذفت منها جملة أبييات أو قدمت متأخرا أو أخرت متقدما لم يلحظ القارئ أو السامع ذلك - وإن كان أدبيا ما لم يكن قد قرأها من قبل .

وهذا النقص نلّمحه فيما كتب فى الموضوعات الأدبية ، فأنت إذا قارنت بين ما يكتبه الجاحظ وابن عبد ربه أو أبو هلال العسكرى فى الخطابة أو الوصف وما يكتبه أرسطو فى

(١) المرجع السابق : ص ١٣٦ .

(٢) المرجع السابق : ص ٣٢٤ .

(٣) المرجع السابق : ص ٣٦٣ .

(٤) المرجع السابق : ص ٥١١ .

ذلك ، رأيت الطبيعتين مختلفتين تمام التخالف ، فأرسطو يحلل الخطابة مثلا ، ويبين منزلتها من البلاغة وأقسام الخطابة وأجزاء الخطبة ، وكيف يتكون الخطيب ... الخ بنظر شامل بحيث تترك الخطابة صورة كاملة ، أما كتاب العرب فيكتبون جملا رشيقة ودررا منثورة في الخطابة ، لا يتكون منها شكل تام ....

وهذا النقص أيضا نلمحه في كتب الأدب لأنها تأثرت بطبيعة الأدب نفسه ، فإذا نظرت في كتاب الأغاني أو العقد الفريد أو البيان والتبيين أو الحيوان للجاحظ لا تجد موضوعا واحدا ألقيت عليه نظرة عامة دفعة واحدة ، ثم وضع في مكان واحد . ولكن هنا لمحة وهناك لمحة ، وتدخل من باب فيملكك إلى باب آخر لأهل مناسبة ، حتى يعيا الباحث إذا أراد أن يقف على كل ما كتب في موضوع معين مع اعترافنا بما في هذا التتقل من لذة وطلاوة ، وهذا النوع من النظر هو الذى قصر نص الشاعر العربى فلم يستطع أن يأتى بالقصائد القصصية الوافية ، ولا أن يضع الملاحم الطويلة كالإلياذة - والأوديسة <sup>(١)</sup> .

### آراء غربية :

ومن أوجه المفارقات حقا ، أن الفرنسيين الذين كانوا ألد الخصوم لدعاوى العنصرية السياسية ، هم الذين شاعوا - أكثر من غيرهم - تلك الدعاوى والأفكار التى تتضح بالعنصرية الفكرية ، ولعل أبرزهم فى هذا الشأن " رينان " ، ووجه الأهمية هنا أن رينان كان أستاذ اللغات السامية غير منازع ، وأكثر الناس معرفة بالمسلمين فى عصره مما أتاح لأرائه قوة تأثير وانتشار <sup>(٢)</sup> ، فقد ذهب إلى القول بجنسين : الجنس الأرى والجنس السامى ، وأن الأول وحده هو القادر على النظر الفلسفى فقال فى كتابه " ابن رشد ومذهبه " *Averroés et L'Averoisme* " ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامى دروما فلسفية . ومن عجائب القدر أن هذا الجنس الذى استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة فى أسمى درجاتها لم يثمر أننى بحث فلسفى خاص وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباسا صرفا جديدا وتقليدا للفلسفة اليونانية " <sup>(٣)</sup> .

وإلى نفس المعنى تقريبا " ذهب " ليون جوتيه Leon Gouthier فى كتابه " المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية Introduction a L'etude de la Philosophie Muslumane <sup>(٤)</sup>

(١) أحمد أمين : فجر الإسلام ، النهضة المصرية ، ١٩٦١ ، ص ٤٢ - ٤٣ .

(٢) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، دار المعارف ، ١٩٦٨ القاهرة ، ص ١٦ .

(٣) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٤ ، ص ١١ .

(٤) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، ص ١٦ .

إذ قال " فالعقلية السامية تميل إلى قرن الأشباه والأضداد دون ربطها بما يجعل منها وحدة ، بل تتركها منفصلا بعضها عن بعض ، ثم تنتقل من أحدها إلى الآخر دون واسطة - بوثبة فجائية لا تدرج فيها . أما فى العقلية الآرية فالأمر بالعكس ، إذ أنها تنزع إلى الربط بين هذه وتلك بوسائط مستدرجة فلا تنتقل من طرف إلى آخر إلا بدرجات لا تكاد تكون محسا بها بالقدر الممكن . أنها تسير على نظام الألوان المذاب بعضها فى بعض " .

ويطلق جوتيه على العقلية السامية اسم " العقلية المفارقة " Separatiste  
Fusionliste ، وعلى العقلية الآرية اسم " العقلية المجمة " .

ويقول " أوليرى " إن العربى الذى يعد مثلا أو نموذجا ماديا ينظر إلى الأشياء نظرة مادية وضعية ولا يقومها إلا بحسب ما تنتج من نفع . يملك الطمع مشاعره وليس لديه مجال للخيال ولا للعواطف ، لا يميل كثيرا إلى دين ولا يكثر بشىء إلا بقدر ما يتجه من فائدة عملية يملؤه الشعور بكرامته الشخصية حتى ليثور على كل شكل من أشكال السلطة ، وحتى ليتوقع منه سيد قبيلته وقائده فى الحروب الحسد والبغض والخيانة من أول يوم اختير للسيادة عليه ولو كان صديقا حميما له من قبل . من أحسن إليه كان موضع نقضه لأن الإحسان يثير فيه شعورا بالخضوع وضعف المنزلة وأن عليه واجبا لمن أحسن عليه (١) .

ويتابع لامانس " فكرة " أوليرى " فيقول " إن العربى نموذج الديمقراطية ولكنها ديمقراطية مبالغ فيها إلى حد بعيد وأن ثورته على كل سلطة - تحاول أن تحد من حريته ولو كانت فى مصلحته - هى السر الذى يفسر لنا سلسلة الجرائم والخيانات التى شغلت أكبر جزء فى تاريخ العرب ، وجهل هذا السر ، هو الذى قاد الأوربيين فى أيامنا هذه إلى كثير من الأخطاء ، وحملتهم كثيرا من الضحايا كان يمكنهم الاستغناء عنها . وصعوبة قيادة العرب وعدم خضوعهم للسلطة ، هى التى تحول بينهم وبين سيرهم فى سبيل الحضارة الغربية ، ويبلغ حب العربى لحريته مبلغا كبيرا حتى إذا حاولت أن تحدها أو تنقص من أطرافها ، هاج كأنه وحش فى قفص ، وثار ثورة جنونية لتحطيم أغلاله والعودة إلى حريته .. " (٢) .

وأخيرا فهناك ذلك رأى ذهب إليه " تمان " Tennemann فى كتابه " المختصر فى تاريخ الفلسفة Manuel de l'histoire de la Philosophie الذى يدعى فيه أن قصور

(١) أحمد أمين : فجر الإسلام ، ص ٣٥ .

(٢) المرجع السابق : ص ٣٥-٣٦ .

العقلية العربية إنما يرجع إلى شيوع الدين الإسلامى بين العرب ' الذى يتطلب إيماناً أعمى ' ويزعم أن القرآن الكريم هو المسئول عن ذلك لأنه ' يعوق النظر العقلى الحر ' (١) .

### تقييم الآراء السابقة :

إذا كنا سنخضع الآراء السابقة التى أورناها للفحص والتقييم فلا بد وأن نحذر الوقوع فى خطأ مقابل بأن ننفى عن أمة العرب كل تهمة بهدف إظهارها أمة بيضاء من غير سوء وإنما سنناقش الآراء التى شعرنا أنها تجنح عن الحق :

١- إن الذين يريدون رؤية فلسفة عربية كفلسفة اليونان وقانونا عربيا كقانون الرومان يخطئون فى مقارنتهم بين العرب وبين مثل هذه الأمم إذا كانوا يقارنونها بالعرب فى جاهليتهم فحتى تكون المقارنة علمية ، ينبغى أن تكون بين أمم فى طور واحد من الحضارة ، فإذا كانت المقارنة تقصد العرب فى طور الحضارة فإننا نؤكد أن قد كانت لهم علوم زاهية وفلسفة واضحة وقوانين معلومة .

٢- لقد أثبت التقدم العلمى المعاصر والتطور الفكرى الحالى زيف الدعوى العنصرية التى توهم أنصارها إمكان استخلاص صفات شعب ما العقلية وخصائصه الفكرية من بينته الجغرافية ، أو من الجنس الذى ينتمى إليه ، ثم إن الفكر الإسلامى نفسه لا نستطيع القول بأنه وليد العقلية العربية وحدها إذ ساهمت فى تكوينه شعوب متعددة : من فرس ، وهنود ، وأتراك ، وسوريين ، ومصريين وأندلسيين (٢) .

٣- ليس صحيحا أن العقلية العربية عقلية مفرقة جزئية فجوتية نفسه الذى رفع هذه الدعوى نقل عن المستشرق لابي Lapie كلاما عن الفن العربى يوحى لنا بأن العرب قد بحثوا عن نوع من الوحدة فى الزخرفة والموسيقى والشعر ، ونحن وإن كنا لا نستطيع القول بأن هذه الوحدة قد بلغت درجة ' الوحدة العضوية ' ، فكل ما نستطيع تأكيده أنها وحدة على أى حال تقوم على التكرار : تكرر الجملة الموسيقية ، وتكرار النقش الواحد ، وفى حالة الشعر تكرر التفعيلة الواحدة والقافية الواحدة ، ومن هنا فالاختلاف بين الساميين والأريين ليس هو الاختلاف بين مفرقين وموحدين وإنما هو اختلاف فى منهج الوحدة وفى الأساس الذى تقوم عليه (٣) .

(١) يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ، النهضة المصرية ، ١٩٦٦ ، ص ١٧ .

(٢) إبراهيم مذكور : الفلسفة الإسلامية ، ص ١٧ .

(٣) يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ، ص ١٦ .

ويرتبط بهذا أيضا زيف القول بأن الدين الإسلامى هو السبب فى عدم تعود العرب على المزج والتجميع بما أكد عليه من " التنزيه " فالتنزيه فى الإسلام لا ينفى الوحدة لأنه لا يقضى على الصلة بين الله والكون أو بين الله والإنسان وكل ما هنالك أن هذه الصلة ليست صلة مزج وتجميع كما نرى فى المسيحية حيث يختلط المستوى البشرى بالمستوى الإلهى ، فالوحدة فى الإسلام إذن تحافظ على المسافة القائمة بين المستويات ولا تلغيها تماما .

٤- لقد تولى غربيون آخرون منصفون مهمة الرد على دعوى رينان بعدم مقدرة العقلية العربية على التفلسف ، بل إن رينان رد على نفسه فى مواضع أخرى فقال على سبيل المثال : " وإن العرب مثل اللاتينيين - مع تظاهرهم بشرح أرسطو - عرفوا كيف يخلقون لأنفسهم فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة ، ومخالفة جد المخالفة لما كان يدرس فى اللوتيوم " (١) .

أما " دوجا " Gustave Dugat فقد ذكر فى كتابه *Histoire des Philosophie et des theologiens Musulmans* المطبوع بباريس سنة ١٨٩٩ تعقيبا على رأى رينان وكذلك رأى مفكر آخر اسمه " شمديلنرز " Shmelders يردد نفس المعنى ، يقول فى هذا التعقيب " فعند هذين العالمين ، ليست الفلسفة العربية إلا تقليدا للفلسفة اليونانية ، ولم يكن لها إنتاج خاص . وهذه أحكام تذهب فى البت إلى حد الشطط ، ومصدرها سوء التحديد للفلسفة ، وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات أرسطو وما أسوق إلا شاهدا واحدا : فهل يظن ظان أن عقلا كعقل أبن سينا لم ينتج فى الفلسفة شيئا طريفا ، وأنه لم يكن إلا مقلد اليونان ؟ وهل مذاهب المعتزلة والأشاعرة ليست ثمارا بديعة أنتجها الجنس العربى " (٢) .

٥- أما القول بضعف الخيال العربى لعدم معرفة العرب للشعر القصصى ولا التمثيلى ، فإن هذا اللون من ألوان الأدب والفن ليس هو كل مظاهر الخيال وإنما أحد مظاهره . وإذا كنا لا نستطيع أن ننكر أن الفخر والحمامة والغزل والوصف والتشبيه والمجاز مظهر أيضا من مظاهر الخيال ، فقد كان حظ العرب منه وافرا .

(١) إبراهيم مذكور : فى الفلسفة الإسلامية ، ص ١٨ .

(٢) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٣ .

ولسنا نعرف كذلك كيف ترمى العاطفة العربية بالجمود وأمامنا هذه الآثار المتعددة فى الشعر العربى التى تبين صورا كثيرة من الغزل وبكاء الأطلال والديار ونكرى الأيام والحوادث وما وصف به شعوره ووجدانه ؟

٦- حدث خلط واضح فى الحديث عن ' العرب ' لانتفاء الدقة فى تحديد ' العربى ' ، إذ مما لاشك فيه أن عرب الجاهلية يختلفون فى أمور كثيرة عن عرب الإسلام ، كذلك فإن عرب الجاهلية الحضريين يختلفون عن عرب الجاهلية البدويين .. وهكذا .

ومن هنا فلربما انتقى الكاتب من هؤلاء تصرفا لبدو الجاهلية وعمه على كل العرب . لقد ظهر هذا الخلط فى تلك الدعوى التى ذهبوا فيها إلى القول بأن المادية إحدى سمات العرب البارزة ، بمعنى أنهم يقدمون المادة والنقود على كل شئ . فهذا مما يمكن أن نلمسه فى بدو اليوم ولكنه لا يصدق على عرب الجاهلية مثلا ، وآية ذلك تلك الصور العديدة التى نراها فى كتب الأدب عن الكرم والوفاء وبذل النفس .. الخ (١) .

ويصدق هذا الكلام أيضا على ما ذكره ابن خلدون ، فالعربى الذى يهجم القصور لتستعمل حجارتهما فى الأثافي وخشب سقفها فى الأوتاد ، هو البدوى القح وليس هو ذلك العربى المتحضر الذى نراه فى الدولة الأموية والعباسية .

٧- ناقض ابن خلدون نفسه فى مواضع آخر من المقدمة ، إذ كتب كلاما يستفاد منه أن العرب لديهم الاستعداد للتحضر والاستفادة بمن يخالطونهم من الأمم الأخرى ، فقال : ' ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح ، وملكوا فارس والروم واستخدموا بناتهم وأبناتهم ولم يكونوا لذلك العهد فى شئ من الحضارة ، فقد حكى أنه قدم المرقق فكانوا يصبونه رقاعا وعشروا على الكافور فى خزائن كسرى ، فاستعملوه فى عجيبهم ملحا وأمثال ذلك فلما استعبدوا أهل الدول قبلهم ، واستعملوهم فى مهنتهم وحاجات منازلهم واختلروا منهم المهرة من أمثال ذلك والقومة عليه ، وأفادوهم علاج ذلك والقيام على عمله والتفنن فيه ، بلغوا الغاية فى ذلك وتطوروا بطور الحضارة واستجانبوا المطاعم والمشرب والملابس والمباني والأسلحة والفرش والأثنية ' (٢) .

(١) أحمد أمين : فجر الإسلام ، ص ٣٥ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٤٤ .

ويتفق هذا مع المعنى الذى فهمه مصطفى عبد الرزاق من مقدمه ابن خلدون إذ أكد أن ابن خلدون لا يرى أن انصراف العرب عن الفلسفة إلا قليلا كان لتصور فى طبيعتهم ولكنه كان بحكم انبداوة البعيدة عن ممارسة الصناعات العملية وغيرها ، ثم بحكم اشتغالهم بالرياسة وتدبير الدولة والدفاع عنها ، واستكفافهم عن معالجة الصناعات حتى العملية منها التى تركوها للمرومين من الأعاجم (١) .

## ٢ - الفلسفة الإسلامية ليست تعبيراً عن الإبداع الفكرى الإسلامى

العقلية العربية إذن ليست بقاصرة عن الإبداع الفكرى والنظر العقلى ، ثم إن الشريعة الإسلامىة تجعل النظر الفلسفى واجبا ، وتلزمنا باستعمال البرهان المنطقى حتى يمكن لنا أن نقف على حقيقة الله تعالى وموجوداته . ولكى يؤكد ابن رشد حقيقة مثل هذه استشهد بقول الله تعالى ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ (٢) . وقد فسر المقصود بـ " الاعتبار " فى هذه الآية ، بأنه استنباط المجهول من المعلوم ، وهو القياس الفلسفى أو المنطقى المعروف (٣) .

وهذا المعنى الذى ذكره ابن رشد لكلمة " اعتبروا " وإن كان أحد معنيها إلا أن " محمد يوسف موسى " يرى أنه غير مراد فى الموضوع الذى جاءت الآية فيه إذا راعينا السياق ، ويؤكد أن المعنى الآخر الذى هو المراد فى رأيه ، هو " اتعظوا " أيها العقلاء ذوو البصيرة مما جعل لليهود الذين ناصبوا الرسول والمسلمين العداة ، وظنوا أن حصونهم مانعتهم مما يريد الله بهم ولكن الله أوقع الرعب فى قلوبهم ، وجعل بينهم الفشل حتى استسلموا للنبي وانتهى أمرهم بإجلالهم إلى الشام (٤) .

وإذا كانت هذه الآية تصلح على ما أراد ابن رشد من أن القرآن يوجب القياس البرهانى والنظر العقلى الفلسفى ، فهناك فى القرآن نفسه آيات أخرى كثيرة تحث على استعمال العقل والنظر فى الموجودات . ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ (٥) . وقوله : ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (٦) وقوله :

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامىة ، ص ٣٧ .

(٢) سورة الحشر آية ٢ .

(٣) ابن رشد : فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص ٢ .

(٤) محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف ، ١٩٥٩ ، القاهرة ، ص ٩١ .

(٥) سورة يونس آية ١٠١ .

(٦) سورة الزمر آية ١٢ .

﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ (١) وهذا إلى جانب ما جاء على لسان الرسول ﷺ .

وإذا كان الأمر كذلك ، فأين يمكن أن نلتصق بمظاهر الإبداع الفكري والنظر العقلي في الفكر العربي والإسلامي ؟ لقد ذهب البعض إلى الإجابة على هذا بالإشارة إلى تلك الفلسفة التي نراها عند ابن سينا والفارابي والكندي وغيرهم من الفلاسفة الإسلاميين ، ونحن لا نرى هذا الرأي ، ومرادنا من هذا البحث أن نثبت أن الآثار الفلسفية لدى هؤلاء تقتصر إلى الإبداع الحقيقي ، كما أنها لا تمثل الفكر الإسلامي الخالص وذلك بهدف إبراز عدم جدوى الاعتماد على آرائهم وحدهم لإقامة التربية الإسلامية ، وسوف يكون ذلك ببيان عدد من الكتابات العربية الإسلامية التي تعترف باصطباغ هذه الفلسفة بالصيغة العربية ، ثم بمقارنة بين بعض الكتابات الإسلامية الفلسفية وبعض الكتابات اليونانية لإظهار أوجه التشابه والتماثل .

#### الصيغة اليونانية للفلسفة الإسلامية :

فابن خلدون يقول في المقدمة : " وأعلم أن أكثر من غنى بها ( للعلوم العقلية ) في الأجيال الذين عرفنا أخبارهم الأمتان العظيمتان في الدول قبل الإسلام ، وهما فارس والروم " (٢) ، وغير هذا القول ، أقوال كثيرة وردت كلها حول هذا المعنى الذي يتضح لنا فيه أن علوم الفلسفة دخيلة على الثقافة العربية ، يقول ابن أبي أصيبعة نقلا عن الفارابي :

" واسم الفلسفة ، يوناني وهو دخيل في العربية ، وهو على مذهب لمساتهم فيلاسوفيا ومعناه إيتار الحكمة ، وهو في لمساتهم مركب من فيلا وسوفيا ، فيلا " الإيتار " وسوفيا " الحكمة " . والفيلسوف مشتق من الفلسفة ، وهو على مذهب لمساتهم فيلوسوفوس ، ومعناه " المؤثر للحكمة " ، والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره ، الحكمة (٣) .

ولاشك في أن تبنى العرب لمصطلح يوناني مثل ( الفلسفة ) يوحى بينابيمها اليونانية ، ومن هنا كان قول مؤلف عربي " وبسبب أرسطو طاليس ، كثرت للفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في البلاد الإسلامية " (٤) ، وحول نفس المعنى تقريبا قال الشهرستاني :

(١) سورة البقرة آية ٢٧٢ .

(٢) المقدمة ، ص ٤٥٣ .

(٣) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ٢ ، ص ١٣٤ .

(٤) محمد بن علي الخطيبى لزوزنى (وليس القفطى) : إخبار الطماء بأخبار الحكماء ، ص ٢٢ .

فنحن نذكر مذاهب الحكماء القدماء ومن الروم واليونانيين فى الترتيب الذى نقل فى كتبهم ،  
وتعقب على ذلك بذكر سائر الحكماء ، فإن الأصل فى الفلسفة والمبدأ فى الحكمة للروم ،  
وغيرهم كالعبال عليهم <sup>(١)</sup> .

وتحدث ابن خلدون فى نفس الموضوع فى مقدمته فى : " فصل فى إبطال الفلسفة  
وفساد منتحلها " ، إذ قال : " وإمام هذه المذاهب الذى حصل مسائلها ، ودون علمها ، وسطر  
حجاجها فيما بلغنا فى هذه الأحقاب ، هو أرسطو المقدونى من أهل مقدونية من  
بلاد الروم ...

ويسمونه المعلم الأول على الإطلاق ، ويعنون معلم صناعة المنطق إذ لم تكن قبله  
مهنية . وهو أول من رتب قانونها ، واستوفى مسائلها ، وأحسن بسطها ... ثم كان من بعده  
فى الإسلام من أخذ بتلك المذاهب ، واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا فى القليل <sup>(٢)</sup> .

ويذكر ( ابن سبعين ) الفيلسوف الأندلسى المتوفى سنة ٦٦٩ هـ ( ١٢٧٠ م ) بعض  
الأسماء صراحة ليؤكد تقليدهم لفلسفة اليونان ، إذ يقول عن ابن رشد مثلا : " وهذا الرجل  
مفتون بأرسطو معظم له ، ويكاد أن يقلده فى الحسن والمعقولات الأولى ، ولو سمع الحكيم  
يقول : أن القائم قاعد فى زمان واحد ، لقال هو به واعتقده . وأكثر تأليفه من كلام أرسطو :  
إما يلخصها ، وإما يمشى معها . " أما ابن سينا ، " فمموه مفسط ، كثير الطنطنة ،  
قليل الفائدة .... وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون ، وما فيها من عنده فشى لا  
يصلح ... " .

### انتقال الفكر الفلسفى اليونانى إلى الثقافة العربية :

شاعت فى أبحاث كثيرة فكرة مؤداها أن الفكر العربى لم يقف على الفلسفة الإسلامية  
إلا عندما بدأت حركة الترجمة فى عهد المنصور العباسى ، وفى أوج قوتها لدى المأمون  
وفى ذلك يقول ابن النديم أن المأمون رأى فيما يرى النائم شيخا فاضلا ، هو أرسطو ، ياتمس  
منه تعريب مؤلفاته وأن هذه هى البداية لحركة نشطة فى التعريب جعلت بين أيدي العرب  
أمهات الكتب الفلسفية فى الفكر اليونانى القديم <sup>(٣)</sup> .

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ، ص ٢٥٣ .

(٢) المقدمة ، ص ٥١٤ .

(٣) لويس غرديو . ج . فتاوى : فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية ( الترجمة العربية ) ، دار العلم للملايين  
، بيروت ، ج ١ ، ص ٧٥ .

وينقل لنا ما يرهوف نصوصا بطريقة يؤيد بها صحة ما يذهب إليه ناقيا بالتالى تلك الخرافة التى شاعت بأن عمر بن الخطاب أمر بإحراق مكتبة الإسكندرية . والنص الأول مأخوذ من كتاب مفقود للفارابى يدور حول ظهور الفلسفة . وهو " انتقل التعليم ( بعد ظهور الإسلام ) من الإسكندرية إلى إنطاكية ، وبقى بها زمنا طويلا " . أما متى تم هذا الانتقال ، فهذا ما يحدثنا عنه نص آخر للمسعودى إذ يقول :

" وقد ذكرنا فى كتابنا " فنون المعارف وما جرى فى الدهور السوالف " الفلسفة وصدورها والإخبار عن كمية أجزائها وكيف انتقل مجلس التعليم من أثينا إلى الإسكندرية . وجعل أغسطس الملك .... التعليم بمكانين : الإسكندرية ورومية ، ونقل ثيودو وسيوس الملك الذى ظهر فى أيامه أصحاب الكهف - التعليم من رومية ورده إياه إلى الإسكندرية . ولأى سبب نقل التعليم فى أيام عمر بن عبد العزيز من الإسكندرية إلى إنطاكية ثم انتقاله إلى حران فى أيام المتوكل " (١) . وإذ تذكر الإسكندرية ، تذكر الأفلاطونية الحديثة التى كان لها أكبر الأثر فى فلاسفة المعلمين ، وأظهر أعلامها ، أفلوطين المولود فى مصر عام ٢٠٥ م ، فقد تلقى تعليمه بالإسكندرية على يد رجل اعتبره معلما عظيما وأخلص له إخلاصا كاملا حتى نهاية حياته ، وكان " أبونيوس " هو هذا المعلم . وإنا نعرف من " فورفيرىوس " أن أفلوطين أخذ عن معلمه الطريقة المثلى لدراسة أفلاطون وشرح فلسفته ، وهى طريقة تفسير النص فى موضوع معين ، على ضوء نصوص أفلاطون الأخرى فى ذات الموضوع (٢) .

ولعب السريان دورا كبيرا فى نشر الفلسفة اليونانية فى العراق وما حوله وأخذوا ينقلون الكتب اليونانية إلى لغتهم السريانية ، وهى إحدى اللغات الآرامية ، انتشرت فيما بين النهرين والبلاد المجاورة لها - وكان من أهم مراكزها الرها Edessa ونصيبين ، وفوق هذا كانت لغة الآداب والعلم لجميع كتاب النصرانية فى إنطاكية وما حولها ، وللنصارى الخاضعين لدولة الفرس ، وأنشئت فى هذه المناطق مدارس دينية متعددة كانت تعلم فيها اللغة السريانية واليونانية جميعا فى الرها وفى نصيبين وفى جند يسابور .

بل كانت اللغة السريانية أيضا لغة الوثنية وآدابها ، وأشهر مراكز الوثنية السريانية مدينة حران فى جنوبى ( الرها ) وقد ظلت هذه المدينة مركزا للديانة الوثنية والثقافة اليونانية إلى ما بعد الإسلام ، فكانوا بعد الفتح الإسلامى يدرسون الرياضة والفلك والفلسفة على

(١) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ج ١ ، ص ٧٠ .  
(٢) نجيب بلدى : تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ٧٨ .

المذهب الأفلاطونى ، وهم الذين تسماوا بعد ذلك فى عصر المأمون بالصابئين وكان منهم كثيرون من المؤلفين ومن تولوا الترجمة (١) .

أما أشهر الكتب الفلسفية اليونانية التى ترجمت إلى العربية فمنها :

- كتب لأفلاطون : فيما يتعلق بالالهيات ، المرجح أنهم لم يعلموا إلا " سوفسطس " إذ قال ابن النديم : رأيت بخط يحيى بن عدى " سوفسطس " ترجمة اسحاق بتفسير الامقيدورس وهو الفيلسوف الأفلاطونى المعروف بـ " أوليبودورس " ، عاش فى القرن السادس بعد الميلاد ، أما فى الطبيعيات فقد عرفوا " طيماوس " ، وفى علم النفس والأخلاق : " فيدون " و " فيدروس " ، وفى السياسة : " السياسة المدنية " و " النواميس " .

- كتب أرسطو : ما بلغ العرب من مصنفاته : ٣٦ كتابا تنقسم إلى ٤ أقسام : المنطقيات - الطبيعيات ، ألحق بها ما يتعلق بعلم الناس - الإلهيات - الخلقيات . فمن الأولى : " قاطيغورياس أى المقولات " وبارى أميناس أى التفسير ويدعى أيضا " العبارة " و " أنا لوطيقا " ومعناه تحليل القياس .... الخ .

ومن الثانية : " السماء والعالم " و " الحيوان " و " النفس " .

ومن الثالثة : كتب الأخلاق " الأخلاق " .

ومن الرابعة ، كتب الإلهيات ، مثل : " ما بعد الطبيعة " ... الخ

ولم تجد الفلسفة اليونانية الطريق سهلا إلى العقليّة العربية ، وظهر هذا واضحا فيما لاقتة مدرسة الكندى من مقاومة عنيفة ، وبعدها قامت مدرسة الفارابى ، ما لبث أهل السنة أن قاوموا أشد المقاومة .

ويرى جولد تسيهر أن الفارابى حين قاومه أهل السنة ، كتب عن المنطق كتابا جمع فيه طائفة من أقاويل النبى ﷺ " يمكن أن تستخدم للحكم - من وجهة نظر الدين - حكما فى صالح المنطق " (٢) .

ودفعنا لهذه المقاومة أيضا نجد أن المبشر بن فاتك ، أول مؤرخ للفلسفة اليونانية عند المسلمين يبدأ كتابه بأحاديث عن النبى ﷺ منها " الحكمة ضالة المؤمنين يأخذها حيث وجدها

(١) أحمد أمين : فجر الإسلام ، ص ١٣٠ .

(٢) عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، النهضة المصرية ، ص ١٤٨ .

ولا يبالي من أى وعاء خرجت \* ، ويرى أن من الحكمة هذه المذكورة فى الحديث \* آداب الحكماء اليونانيين ومواظب العلماء المتقدمين \* .<sup>(١)</sup> وقد سار ابن سينا فى نفس الطريق فى كثير من كتبه .

### أوجه التشابه والتماثل بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية :

ولا يتسع المجال هنا كى نوفى هذا الموضوع حقه من البحث والدراسة ومن هنا سوف نقتصر على عدد بسيط من مظاهر التشابه والتقليد :

- فالكندى يذهب إلى أن الفلسفة بمعناها العام ، والتي هى أعلى الصناعات منزلة وأشرفها مرتبة هى علم الأشياء بحقائقها : \* لأن غرض الفيلسوف فى عمله إصابة الحق ، وفى عمله ، العمل بالحق \* .<sup>(٢)</sup> .

والقسمة التى نجدها هنا للفلسفة إلى نظرية وعملية ، ترجع إلى أرسطو نقلها الكندى وزرعها فى أرض العرب وقال أن غاية الفيلسوف فى بحثه النظرى ، العلم بالحق ، وفى سلوكه العملى موافقة الحق فأثمرت واستمرت عند الفلاسفة الإسلاميين ، وجرى عليها ابن سينا فقال فى المدخل إلى الشفاء \* أن الغرض من الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء وكلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه \* .<sup>(٣)</sup> .

وقال : \* والغاية فى الفلسفة النظرية معرفة الحق ، والغاية فى الفلسفة العملية معرفة الخير \* .<sup>(٤)</sup> .

وكان أرسطو قد ذهب إلى القول بأن المنهج الملائم لمعرفة حقائق الأشياء إنما بالإحاطة بعنل الشيء حيث أن الشيء ليست له علة واحدة والعلل عنده أربع : مادية ، وصورية ، وفاعلة ، وغائية ، فقد تبنى الكندى نفس الرأى وسمى هذه العنل بـ : العنصرية ، والصورية والفاعلة ، والمتممة ، وقد يقول عن الصورية : النوعية ، وعن الفاعلة المحركة .<sup>(٥)</sup> .

- ويقسم ابن سينا الوظائف النفسية إلى ثلاثة أقسام هى :

(١) على سلمى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام . ص ٨١ .

(٢) رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ص ٧٧ .

(٣) ابن سينا : المدخل - الشفاء - المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٩٥٢ ، ١٩٦١ ص ٣٣ .

(٤) المرجع السابق . ص ١٤ .

(٥) رسالة الكندى ، ص ٧٨ .

١- وظائف يشترك فيها الحيوان والنبات كالتغذية والنمو والتوليد .

٢- وظائف يشترك فيها الحيوان ولا حظ فيها للنبات مثل الإحساس والتخيل والحركة الإرادية .

٣- وظائف تخص الإنسان وحدة وهى وظائف العقل (١)

وكل قسم من هذه الوظائف يصدر عن قوة خاصة ، فالقوة التى تصدر عنها وظائف القسم الأول تسمى نفساً نباتية . وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يتولد وينمو ويتغذى . والقوة التى تصدر عنها وظائف القسم الثانى تسمى نفساً حيوانية . وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة . والقوة التى تصدر عنها وظائف القسم الثالث تسمى إنسانية . وهى كمال آلى من حيث يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والامتتباط بالرأى ومن حيث يدرك الأمور الكلية . والمتقدم من هذه النفوس الثلاث يوجد فى التالى بحيث أن نفس الحيوان تشمل أيضا النفس النباتية ، وأن نفس الإنسان تشمل أيضا النفس النباتية والحيوانية .

فهذا الكلام عن النفس يتطابق حرفياً مع ما ذكره أرسطو فى كتابه " النفس " ، فقد كان أرسطو هو القائل بالنفس النباتية أو القوة الغاذية " فهى أول قوى النفس وأعماقها ، وبها توجد الحياة لجميع الكائنات ، ولها وظيفتان : التوليد والتغذى (٢) .

وكذلك النفس الحيوانية والإنسانية . وعبارة " كمال أول لجسم طبيعى آلى " ، نص صريح لأرسطو ، حيث عنى بـ " كمال أول " أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأولى " ، كما أن قوة الإبصار صورة الحدقة ، ويقول " لجسم طبيعى " إن الجسم الحى يختلف عن الجسم الصناعى الذى ليس له وجود ذاتى ، ويقول " آلى " أنه مؤلف من آلات ( أى أعضاء ) وهى أجزاء متباينة مرتبة لوظائف متباينة (٣) .

(١) محمد عثمان نجاشى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦١ ص ٣٣ .

(٢) كتف النفس لأرسطو طاليس ترجمة أحمد فولاد الاهوانى ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٤٩ ، ص ٥٣ .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ١٥٦ .

وكذلك فقد جاء في كتاب النفس لأرسطو \* المتقدم موجود بالقوة دائما في التالي سواء في الأشكال أم في الكائنات الحية ، فمثلا المثلث موجود في المربع والنفس الخاذية في النفس الحاسة \* (١) .

وبالنسبة لمشكلة أصل الموجودات ، نجد فيلسوفا مثل ابن رشد يقسم الآراء بصورها إلى ثلاثة اتجاهات ، وبعد أن يتكلم عن الأول والثاني يقول :

\* وأما المذهب الثالث فهو الذي أخذنا عن أرسطو ، وهو الذي يذهب إلى أن الفاعل إنما يفعل المركب من المادة والصورة ، وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل . وهذا الرأي يشبه رأى الذين يذهبون إلى أن الفاعل عند أرسطوطاليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة ، وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل ، فكأنه جامع بين القوة والفعل ، أعنى الهيولى والصورة ، من جهة إخراج القوة إلى الفعل من غير أن يبطل الموضوع القابل للقوة ، فيصير حينئذ في المركب شيئين متعددان وهما المادة والصورة وهو يشبه الاختراع أيضا من جهة أنه يصير ما كان بالقوة إلى الفعل ، ويفارق الاختراع بأنه ليس يأتي بالصورة من لا صورة وكذلك فيه شبه من الكمون \* .

وكان ابن سينا قد عرض لمعدي من الآراء الفلسفية السابقة عن النفس ملخصا إياها وناقشها مناقشة طويلة عنيفة في الفصل الذي عقده في \* الشفاء \* تحت عنوان : \* في ذكر ما قاله القدماء في النفس وجوهرها ونقصه \* وهو يتلأى تماما مع ما جاء في الباب الأول من كتاب النفس لأرسطو (٢) .

وهكذا يتضح لنا مما سبق أننا إذا كنا لا نستطيع أن ننكر على العقلية العربية قدرتها على الابتكار والإبداع الفكري فإننا لا ينبغي أن نلتصم هذا فيما عرف به \* الفلسفة الإسلامية \* حيث شاع فيها النقل والاقتياس وقلت الجدة والطرافة .

### ٣- أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام

الاقتصار إذن في البحث عن الفكر الفلسفي الإسلامي على جانب واحد فقط ، هو الفلسفة الإسلامية على طريق اليونان لا يمكننا من أن نضع أيدينا على فلسفة تتسم بالروح الإسلامية الحققة وتمثل إبداعاً خالصاً للعقلية الإسلامية في الفكر الفلسفي ، وعلى هذا فإننا لا

(١) محمد عثمان نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا ، ص ٣٣ .

(٢) إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٥٥ .

نستطيع أن نصطنع هذا المنهج الذى يلجأ فيه البعض إلى دراسة التربية الإسلامية من واقع كتابات هؤلاء الفلاسفة الإسلامية المتشبعين بالطريقة اليونانية .

وفى الأربعينات من هذا القرن ، بدأ للشيخ مصطفى عبد الرزاق فى كلية الآداب بجامعة القاهرة يشير إلى منهج جديد ، يحاول بواسطته أن يكشف للقناع عن يداع العقلية الإسلامية فى الفلسفة وذلك بالتماس نشأة التفكير الفلسفى الإسلامى فى كتابات المسلمين أنفسهم قبل أن يقفوا على الفلسفة اليونانية ويتبينوا جوانبها المختلفة . ويؤكد هذا المنهج أن المسلمين قد استطاعوا أن يفكروا تفكيراً خالصاً يصطبغ بأحوالهم وظروفهم وثقافتهم ، كما استطاعوا أن يظهرها فيه قدر الأباس به من الإبداع والابتكار . وأن هذا الإبداع والابتكار يظهر بوضوح فى دراسة علم الكلام وعلم أصول الفقه .

وبناء على هذا فعلىنا أن ندرس أولاً الاجتهاد بالرأى منذ نشأته السانجة إلى أن صار نسقا من أساليب البحث العلمى ، له أصوله وقواعده حتى نوفر بين أيدينا منهجا لدراسة التربية الإسلامية .

### بداية التفكير الفلسفى الإسلامى :

نستطيع أن نضع أيدينا على هذه البداية بالإشارة إلى نشأة " الرأى " فى الفكر الإسلامى والرأى الذى نتحدث عنه هو الاعتماد على الفكر فى استنباط الأحكام الشرعية .

والرأى فى عهد النبى عليه السلام يشتمل على وجهين : أحدهما : تشريع النبى نفسه بالرأى من غير وحى ، والثانى : اجتهاد الصحابة فى زمن النبى واستنباطهم برأيهم أحكاما ليست بعينها فى الكتاب ولا فى السنة (١) .

فمن وقائع الاجتهاد التى يشهد بها القرآن أن النبى استشار أصحابه فيما يصنع بأمرى بدر ، ثم أخذ برأى أبى بكر ورجح قبول الفداء على ما رآه عمر من قتلهم وفى ذلك يقول الله تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أَمْرٌ حَتَّى يَتَخَنَ فِي الْأَرْضِ ﴾ (٢) . وكذلك اجتهد فى الأذن للمعتزدين أن يتخلفوا عن غزوة تبوك ، وفى ذلك نزل قوله تعالى : ﴿ عَا لَلَّهُ عَاكَ لِمَ أَنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَنَعُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ ﴾ (٣) .

(١) مصطفى عبد الرزاق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٢٨ .

(٢) الأنفال ، آية ٦٧ ( أى حتى يرهق أعداءه ويضعفهم ) .

(٣) التوبة آية ٤٣ .

ومن أمثلة اجتهاداته التي تستند إلى ( القياس ) أن امرأة جاءت ، وقالت : يا رسول الله : إن أمى ماتت وعليها صوم نذر ، أفأصوم عنها ؟ فقال : رأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يجزئ عنها ؟ قالت نعم ، قال : فدين الله أحق أن يقضى .

ومن ذلك أيضا أنه ﷺ لما حاصر أهل خيبر ، وألجأهم إلى قصورهم وغلب على الزرع والأرض والنخل ، صالحوه على أن يجلوها منها ولهم ما حملت ركابهم ولرسول الله ﷺ الصفراء والبيضاء والحلقة والسلاح ، واشترط عليهم ألا يكتموا وألا يغيبوا شيئا فإن فعلوا ، فلا نمة لهم ولا عهد ، فغيبوا ممكا فيه مال وحلى لحى بن أخطب كان قد احتمله معه إلى خيبر حين أجليت بنى النضير ، وكان حى قد قتل مع بنى قريظة لما دخل معهم ، فقال رسول الله ﷺ لعلم حى بن أخطب : ما فعل ممك حى الذى جاء به من النضير ؟ قال : أذهبتة النفقات والحروب ، قال الرسول : العهد قريب ، والمال أكثر من ذلك ، ثم أمر الزبير فمسه بعداب حتى اعترف ودلهم على الخربة التى دفن فيها الكنز ، وأراد الرسول أن ينفذ على أهل خيبر شرط الجلاء ، فقالوا : يا محمد دعنا فى هذه الأرض نصلحها ونقوم عليها ، فنحن أعلم بها منكم ، ولم يكن للرسول ولا لأصحابه غلمان يقومون عليها ، ولم يكن لهم من الفراغ ما يمكنهم من القيام عليها بأنفسهم فأعطاهم إياها على أن لهم الشطر من كل زرع ومن كل ثمر ، فأيد الرسول ﷺ أن يقرهم ، فمكثوا فيها حتى أجلاهم عمر بن الخطاب .

فهذه الواقعة تشتمل على ضروب من الاجتهاد الشديد ، وألوان من السياسة الصالحة ، ففيها جواز تعزير المتهم بما يرى الحاكم أنه مؤد إلى إظهار الحق ، قال ابن القيم فى زاد المعاد : وهذا من السياسة ، فانه سبحانه وتعالى كان قادرا على أن يدل رسوله على موضع الكنز بطريق الوحي ، ولكن أراد أن يسن للأمة عقوبة المتهمين ، ويوسع لهم طريق الأحكام رحمة بهم وتيسيرا عليهم .

وفىها أيضا دليل على جواز الأخذ بالقرائن وشواهد الأحوال فى الاستدلال على صحة الدعوى أو فسادها ، فإنه عليه السلام لم يعبا بقول عم حى فى المال أنه أذهبتة النفقات والحروب ، إذ كانت الشواهد تكذبه ، ولذلك قال له : العهد قريب والمال أكثر من ذلك .

وفىها أنه عليه السلام لم يستمك بشرط الجلاء الذى صالح عليه أهل خيبر بل أجابهم إلى طلب إغائنه ، وأبقاهم فى الأرض يصلحونها على نصف الخارج منها لما رأى أن

مصلحة المسلمين لا تتعارض مع هذا الإلغاء واقتضى حنق سياسته ألا يجعل قرارهم فيها مؤبدا ، أو إلى أجل طويل ، بل بإرادته وعلى حسب ما يرى من المصلحة <sup>(١)</sup> .

أما إعمال الصحابة لرأيهم في عهد النبوة ، فيدل عليه ما روى عن النبي عليه السلام أنه أمر عمرو بن العاص ، وعقبة بن عامر الجهني أن يحكما بين خصمين ، وقال لهما : " إن أصبتما فلكما عشر حسنات ، وإن أخطأتما فلكما حسنة " ، وأيضا ما روى عنه عليه السلام ، أنه قال لمعاذ وأبي موسى الأشعري ، وقد أنفذهما إلى اليمن : بم تقضيان ؟ ، فقالا : إن لم نجد الحكم في الكتاب ولا في السنة ، قسنا الأمر بالأمر ، فما كان أقرب إلى الحق عملنا به . فها هنا نجد تصريحا بالعمل بالقياس ، والنبي عليه السلام ، أقرهما عليه . وأيضا ما روى عنه عليه السلام انه قال لابن مسعود : " اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما ، فإذا لم تجد الحكم فيهما ، اجتهد برأيك " <sup>(٢)</sup> .

ومن الحديث بالأثر الصحيح في مشاوره النبي ﷺ المسلمين فيما يعملون لوقت الصلاة ، قبل نزول الأذان ، فقال بعضهم : نار ، فقال بعضهم : بوق ، وقال بعضهم : ناقوس . وحدثنا المهلب عن عبد الله بن عبد الرحمن بن حسين قال : سئل رسول الله ﷺ عن الحزم ، فقال تستشير الرجل ذا الرأي ، ثم تمضى على ما أمرك به . وأيضا " ما شقى عبد بمشورة ولا سعد عبد استغنى برأيه " <sup>(٣)</sup> .

### عوامل مهينة للتفكير الفلسفي :

ثم حدثت تغييرات وجدت ظروف وأحوال بعد وفاة الرسول ساعدت على أن يسير المسلمون خطوات أخرى في طريق التفلسف منها .

١- الخلاف والتصددع الذي طرأ على المجتمع الإسلامي إذ أن كل خلاف داخل جماعة مصيره أنه يجر المختلفين حتما إلى محاولة كل فريق تصويب رأيه ، والشهرستاني يحدثنا في الخلافات التي وقعت داخل الجماعة الإسلامية منذ وفاة الرسول على آخر عهد الصحابة مما كان له أثر في تشعب الآراء في فهم العقيدة ، وإن لم يلحظ هذا الأثر في بداية الأمر .

(١) محمد على السليبي : نشأة الفقه الاجتهادي وتطوره ، مجع البحوث الإسلامية ، القاهرة ، يناير ، ١٩٧٠ ، ص ١٨-١٩ .

(٢) الأمدى : الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٤ ، ص ٤٠-٤٤ .

(٣) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٤٤ .

يقول الشهر ستانى (١) :

إن أهل مكة من المهاجرين أرادوا رد الرسول بعد وفاته إلى مكة حيث أنها مسقط رأسه ومأنس نفسه وموطئ قدمه ، وموطن أهله وموقع رجله - وأراد أهل المدينة من الأنصار دفنه بالمدينة لأنها دار هجرته ومدار نصرته . وأراد جماعة نقله إلى بيت المقدس لأنه موضع دفن الأنبياء ومنه معراجه إلى السماء ، ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة لما روى عنه عليه السلام " الأنبياء يدفنون حيث يموتون " .

واختلف المهاجرون مع الأنصار فى الإمامة ، فقالت الأنصار منا أمير ومنكم أمير ، واتفقوا على رئيسهم سعد بن عباد الأنصارى ، فاستدركه أبو بكر وعمر فى الحال بأن حضرا سقيفة بنى ساعدة .. وقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام ، مد عمر يده إلى أبى بكر لمبايعته ، وبايعه الناس وقال : إلا أن بيعة أبى بكر كانت فلتة وقى الله شرها ، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه فأبى رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين ، فإنيهما أحق بأن يقتلا .

ومنذ أن قتل عثمان ، ثارت الفتنة بين المسلمين ، حتى إذا بويع على ، كثرت الخلافات واتسع نطاقها واشتد أمرها ولم تقف عند حد الكلمة والرأى ، بل امتدت فأصبحت اقتتالا وعراكا بالمسيوف والخيول وغير ذلك من أنوات الحرب والنزال . وكان من شأن هذا الخلاف أن يخلق أحزابا وينشئ طوائف مستقلة .

وحاول الكثيرون أن يلصقوا نزاعهم بالعقيدة ، وقد يجعلونها مركز الخلاف ورأينا كل فريق منهم يجد فى أن يظهر رأيه على أنه الصورة الحقة للعقيدة الصحيحة ، إذ أن الجماعة إذا انقسمت إلى شيع لأمر ما ، حاولت كل شيع أن تبعد نفسها عن أن ترمى بعدم القرب من مصدر الفخر العام للجماعة ، وقد تحاول أكثر من ذلك : تحاول أن تظهر للرأى العام أنها راعية هذا المصدر وأنها وحدها الوفية بمطالبه ، وإلا كتبت بيدها الفناء لنفسها (٢) .

ومن الأمثلة على ذلك أن أحمد بن حابط ، من أصحاب النظام المعتزلى ، ارتأى رأى النصارى فى المسيح فى إعطائه حكما من أحكام الأوهية ، وحمل لذلك بعض آى القرآن الكريم والأحاديث الشريفة على رأيه ، وحكى عنه الشهر ستانى فى ذلك أنه يقول " المسيح هو الذى يحاسب الخلق فى الآخرة ، وهو المراد بقول تعالى :

(١) الملل والنحل ، طبع محمد على صبيح ، ١٣٤٧ هـ ، ١٦٠ ، ص ٢٣ - ٣٢ .

(٢) محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، ص ٤٨ .

﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ .... وهو المراد بقول النبي عليه السلام : ( إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن ) .

كذلك يذكر الشهرستاني " وكان بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان اختلافات في الصفات وكان السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامي بل على قانون إقناعي ويسمون - "الصفاتية" ، فمن مثبت صفات البارئ تعالى معاني قائمة بذاته ، ومن شبه صفاته بصفات الخلق وكلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة .

## ٢- القرآن والحديث ، وبالأحرى لغة القرآن ولغة الحديث :

- فالكثير من الأحكام جاءت في مصادر الشريعة مجملة تحتاج في فهمها واستنباط الأحكام منها إلى شيء من الفكر والتأمل . والعقل البشري يختلف في طاقته وقوته ، ويتبع ذلك تفاوت في فهم أسرار الشريعة وعللها .

- ورود اللفظ في النصوص يفيد أكثر من معنى ، فأخذه كل فقيه على معنى من معانيه كلفظ " قرء " فإنه يطلق في اللغة بمعنى الطهر وبمعنى الحيض ، ويترتب على ذلك اختلافهم في عدة المطلقة : هل هي أن تتربص ثلاثة أطهار ، أم ثلاث حيضات ؟ .

- التعارض الظاهري بين بعض الآيات فمن ذلك آيات يعطى ظاهرها اختيار الإنسان في تصرفاته وأفعاله ويشعر بمسئوليته الخاصة في هذه التصرفات والأفعال ... مثل قوله تعالى في سورة طه : ﴿ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى ﴾ وقوله في سورة البقرة ﴿ فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ وقوله في سورة البقرة أيضا ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ .

والأخرى التي يدل ظاهرها على نسبة أفعال الإنسان وتصرفاته إلى إرادة الله وقدرته مثل قوله : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالنَّاسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ وقوله : ﴿ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ ﴾ ، وقوله : ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾ . وقوله : ﴿ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلِلْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ ، وقوله في سورة آل عمران ﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُكَلِّمُ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ .

- كانت السنة إلى هذا العهد لم تدون ، تفاوت الفقهاء والمفكرون في حفظها والعلم بها فقد تعرض حادثة على فقيه أو قضية على مفكر يحفظ فيها سنة عن رسول الله فيقضى

بها ، وقد تعرض هي نفسها على الآخر لم يحفظ منها سنة فيحكم فيها بالاجتهاد والرأى وقد يختلف الحكم تبعا لاختلاف المصدر أو اختلاف الرأى .

كذلك فقد تناول الناس رواية الحديث وهم متفاوتون إدراكا ، وقد يسمع الصحابي من النبى فى واقعة حكما ، ويسمع الآخر فى مثلها خلافة ، وتكون هناك خصوصية فى أحدهما اقتضت تغير الحكمين ، وغفل أحدهما عن الخصوصية أو غفل عن نقلها مع الحديث ، فتبع هذا اختلاف أحدهما عن الخصوصية أو غفل عن نقلها مع الحديث ، فتبع هذا اختلاف فى الرواية قد يتبعه تحريف يغير المعنى ، فتبع ذلك أن تصح رواية الحديث فى نظر بعض الفقهاء فيأخذوا به ولا تصح عند غيرهم فيقدموا عليها دليلا آخر .

وقد ظهرت فى الفقه مدرسة تشبعت بالاجتهاد وهى مدرسة ' الرأى ' فى العراق ، وكان فقيهاها الأول هو عبد الله بن مسعود الذى تشبع برأى عمر فى الأخذ بالرأى ، وطابع هذه المدرسة ينحصر فى أن شرع الله قد اكتمل قبل وفاة الرسول ، وأن شريعة الإسلام معقولة المعانى مبنية على أصول محكمة ، وعلل ضابطة لتلك الأحكام . فكان فقهاء هذه المدرسة يبحثون عن تلك العلل التى شرعت الأحكام من أجلها ويجعلون الحكم دائرا معها وجود أو عدا ، من أجل هذا نجد فقهاء هذه المدرسة لا يتهيبون أى مسألة أو فتوى ، وإنما يرحبون بكل استفتاء أو فرض (١) .

ومن هنا كان لهذه المدرسة أثر كبير ، فمذهب أهل الرأى هو الذى رتب أبواب الفقه وأكثر من جمع مسائله فى الأبواب المختلفة ، وفى شرح أصول البيزوى المسمى ' كشف الأسرار ' لعبد العزيز البخارى : ' سموهم أصحاب الرأى تعبيرا لهم بذلك ، وإنما سموهم بذلك لإتقان معرفتهم بالحلال والحرام ، واستخراجهم المعانى من النصوص لبناء الأحكام ودقة نظرهم فيها ، وكثرة تفرعهم عليها . وقد عجز عن ذلك عامة أهل زمانهم فمسيبوا أنفسهم إلى الحديث ، ومال أبو حنيفة وأصحابه إلى الرأى ' . (٢)

وإنما كان أهل الحجاز أكثر رواية للحديث من أهل العراق لأن المدينة دار الهجرة وقادة الصحابة ومن انتقل منهم إلى العراق كان شغلهم بالجهاد وغيره من شئون الدولة أكثر .

(١) محمد سلام مذكور : لمدخل للفقه الإسلامى ، ص ١٢٧ .

(٢) تمهيد لتاريخ لفلسفة الإسلامية ، ٢١١ .

#### ٤- منهج لدراسة التربية الإسلامية

إذا كنا اخترنا الفقه وعلم الكلام كتعبير عن أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام فمعنى هذا هو أننا نختار المنهج الفقهي نسير عليه في دراسة التربية الإسلامية ، هذا المنهج الذي يعتمد على القرآن فالسنة ، فالإجماع ، والقياس ، فالعرف ، ومصالح الناس كمصادر ينبغي أن تستمد منها الآراء والأحكام . وسوف نلخص فيما يلي كمثال تطبيق كيف استخدم ' القابسي ' هذا المنهج في دراسة التربية الإسلامية .

#### تطبيق القابسي للمنهج الفقهي :

اعتمد القابسي على أدلة من الكتاب والسنة نجتزئ منها بما يأتي :

( أ ) بين الله سبحانه في كتابه وصف قارئ القرآن وذلك في قوله عز وجل " أن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ، يرجون تجارة لن تبور " .

( ب ) قال أبو الحسن : والماهر بالقرآن يؤمر بترتيبه . قال الله عز وجل " يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلا . . إلى قوله : ورتل القرآن ترتيلا " .

( جـ ) ومن حسن رعايته لهم أن يكون بهم رفيقا ، فانه جاء عن عائشة أم المؤمنين رضى عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : اللهم من ولي من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فيه فارق به " .

( د ) وقال في تعليم الشعر " وقد ثبتت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : إنما الشعر كلام فحسنه حسن وقبيحة قبيح " .

ومن الأمثلة التي تدل على اعتماده على الإجماع ، قال : " وأما إمساك الصبيان المصاحف وهم على غير وضوء ، فلا يفعلوا ذلك وليس كالألواح ، وما في نهيم عن مس المصاحف الجامعة وهم على غير وضوء ، خلاف ، من مالك ، ولا ممن يقول بقوله " .

كذلك لجأ الناس إلى القياس الشرعي ومثال ذلك الحكم على الوالد بتعليم ابنه القرآن قال : " جاء أن رسول الله مر بامرأة في محفتها فقيل لها : هذا رسول الله ، فأخذت بعضد صبي معها : وقالت : ألهذا حج ؟ فقال رسول الله : نعم ولك أجر . فهل يكون لهذه المرأة

أجر فيما هو لصبيها حج لا من أجل أنها أحضرتة ذلك الحج : والذي يناله الصبي من تعليم القرآن هو علم يبقى له بحوزة ، وهو أطول غناء ' .

وهناك قياس آخر فى تعليم الوالد لابنه : ' أن حكم الولد فى الدين حكم والده ما دم طفلا صغيرا . أفيدع ابنه الصغير لا يعلمه الدين ، وتعليمه القرآن يؤكد له معرفة الدين ' ؟ والأصل فى هذا القياس هو الحديث الذى ذكره القابسى وشرحه ' كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه ..' ، فقالوا يا رسول الله ، أفرايت من يموت وهو صغير ؟ فقال الله أعلم بما كانوا فاعلين .

ثم يعتمد كذلك على العرف ، فيقول : ' وكذلك المعلمون عندى فى هذه العادات - إذا كانت مستحسنة فى الخاصة - فانتشارها على ما وصفنا يوجبها ' . وتطبيقا للعرف أيضا قوله ' وإن تخلية الصبيان يوم الخميس من العصر ، فهو يجرى أيضا عرف الناس ' وكذلك بطالة الأعياد على العرف المشتهر المتواطأ عليه ' .

وينظر القابسى كذلك إلى صالح التلاميذ من واقع الأسس النفسية فيوجب الرفق فى معاملة الصبيان وعدم العيب ' فكونه عبوسا أبدا من الغضاظة الممقوتة ، ويمتأس للصبيان بها ، فيجرونوا عليه ، ولكنه إذا استعملها عند استهالهم الأدب صارت دلالة على وقوع الأدب بهم ويأنسوا إليها ' . وذكر فى مكان آخر أنه ينبغى أن يتجنب المعلم الشتم ، لأن ' الألفاظ القبيحة إنما تجرى من لسان التقى إذا تمكن منه الغضب ، وليس هذا مكان الغضب ' .

### نقد الأهوائى للمنهج الفقهى :

يرى الدكتور أحمد فؤاد الأهوائى أن منهج الفقهاء الذى اتبعه القابسى ، وبالأخص منهج أصحاب الحديث الذين يلتمسون الآثار ويكرهون الابتداع ' يؤدى إلى التقيد ويمنع حرية الرأى ، وكثيرا ما ينتهى إلى الجمود ' ، وذلك إذا اتبع فى بحث أمور الدنيا . وهو يستشهد بقول لابن خلدون يذهب فيه إلى أن الفقهاء الذين جاءوا بعد الأئمة لم يلبوا بدلوهم فى الاجتهاد والقياس ' ولما صار مذهب كل أمام علما مخصوصا عند أهل مذهبه ولم يكن لهم سبيل إلى الاجتهاد والقياس احتاجوا إلى تنظير المسائل فى الإلحاق وتفريعها عند الاستنباه بعد الاستناد إلى الأصول المقررة من مذهب أمامهم ، وصار ذلك كله يحتاج إلى ملكة يقدر بها على ذلك النوع من التنظير أو التفرعة واتباع مذهب إمامهم فيها ما استطاعوا . هذه الملكة هى علم الفقه لهذا العهد ، وأهل المغرب جميعا مقلدون كمالك ' .

ويستند الأهوانى فى رأيه إلى تلك الحقيقة التى نعلمها جميعا وهى أن المجتمع يتطور مع الزمن وتتغير عقليته ، وتختلف أساليب معيشته \* وإذن فلا بد من منهج عقلى يختلف عن ذلك المنهج النقلى ليلام مظاهر الحياة الاجتماعية الدائمة التغير . ولكن منهج أصحاب الحديث بما يعرضه من أصول ثابتة ينتهى إلى الوقوف عن مسائره الحياة ، وهذا هو الجمود<sup>(١)</sup> .

ومن الأمثلة التى يوردها تأييدا لهذا رأى ما جاء على لسان القابسى خاصا بمحو الألواح وقال : \* وحدثنى موسى عن جابر بن منصور ، قال : كان إبراهيم النخعى يقول : من المرؤة أن يرى فى ثوب الرجل وشفتيه مداد . قال محمد : وفى هذا دليل أنه لا بأس أن يلعط الكتابة بلسانه ، وكان سحنون ربما كتب الشئ ثم يلعطه \* ، فها هنا يصف القابسى ما كان يفعله أهل ذلك الزمان فى محو ألواحهم ، مجيزا هذه الطريقة لا شئ إلا لأن شيوخه قالوا ذلك . ويعلق الأهوانى على ذلك بقوله \* ومحو الألواح من الأمور المتعلقة بالنظافة والقذارة لا بالنجاسة والطهارة ولا حاجة لمن يريد الاستدلال على طريقة محوها إلى الاعتماد على آثار السابقين . إذ أنه من القذارة أن يلعط الإنسان الكتابة باللسان ، وأن يقع أثر المداد على أثواب الرجال ، فهو مفسد للثوب ، ولا مرؤة فيها لأن المرؤة تتعلق بالعطف على الناس ومساعدتهم \* .

ومن الأمثلة الأخرى التى يسوقها لهذا التقييد ، مسألة تعليم المسلم النصرانى أو العكس \* ! قال ابن وهب سمعت مالكا سئل عن الذى يجعل ابنه فى كتاب العجم ، يعلمه به الوقف ، فقال لا ، فقليل له : فهل يعلم المسلم النصرانى فقال : لا . وقيل فيعلم أبناء المشركين الخط ؟ فقال : لا . ويعلق القابسى على هذا بقوله : \* الكافر نجس ، ولذلك ينهى أى يعلموا الخط العربى ، والهجاء العربى ، لأنهم يصلون بذلك إلى مس المصحف إذا أرادوه<sup>(٢)</sup> \* .

### المنهج الفقهى لا يؤدى إلى الجمود :

ونحن لا نستطيع أن نسلم بهذا رأى الذى انتهى إليه الدكتور الأهوانى ذلك أن أثنى ثمرات الفكر الإسلامى - كما ذهبنا أكثر من مرة - هى التى نبتت فى أرض الفقه لأنها كانت تحمل خصائص العقلية العربية وسمات الاتجاه الإسلامى وما استطاع الفكر الإسلامى أن

(١) التربية فى الإسلام ، أو التعليم عند القابسى ، ص ٣٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٠ .

يثرى الثقافة بإنتاجه إلا عندما وجد فقهاء فهموا هذا المنهج فهما سليما ، فهما لا يحد العقل ولا يضع على التفكير قيودا فى البحث إلا فيما يتعارض مع أساسيات الإسلام . فإذا كان هذا المنهج يلزمنا باتباع ما جاء فى القرآن والسنة فإنه لا يحجر على عقولنا إذا لم نجد فيها رأيا صريحا بخصوص مسألة ما من معائل الحياة ، وإنما يدعوننا إلى الاجتهاد بالرأى وتحكيم المصلحة العامة وحتى لا يكون كلامنا عاما ، نناقش الأمثلة والشواهد التى استند عليها .

- فإذا كان الفقهاء الذين جاؤوا بعد الأئمة قد تخلوا عن الاجتهاد والقياس والاختصار على التنظيم والتفريع ، فإن المنهج لا يمكن أن يتحمل هذا الذنب ونتيجة هذا التقصير لأنه هو نفسه يوجب استخدام الاجتهاد والقياس . والتفسير الصحيح لما حدث لم يكن فى المنهج وإنما كان فى الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى أحاطت بالعرب والمسلمين فى هذه الفترة التى كتب فيها ابن خلدون هذا الكلام وفى تلك الفترة التى عاشها القابسي فوامل التفكك كانت قد بدأت تظهر آثارها فى الدولة وأساليب الاستبداد والاستغلال بدأت تشيع شيوعا واضحا ، ولأجل أن يبرر الحكام أساليبهم استطاعوا أن يشترروا بعض الفقهاء ليبرروا ما يفعلون فذهب هؤلاء إلى أن عهد الاجتهاد والرأى قد ولى ، وما على الإنسان إلا أن يقلب فى صفحات ما كتبه السابقون ، بل إنهم انتهوا إلى نتيجة تخالف قواعد المنهج وروح الإسلام ، إذ كان تعويلهم على آراء فقهاء سابقين أكثر من تعويلهم على القرآن والسنة وكانت كذلك الدعوة إلى عدم تحكيم العقل لأنه يؤدي إلى عدم تحكيم المصلحة العامة لأن " الصفة " هى الأكر على البصر بذلك .

أما مسألة لعط الكتابة باللسان ، فخطأ من القابسي نفسه فى تطبيق المنهج ، فالقرآن والسنة ما كان ليضعا حكما لمسألة جزئية مثل هذه فهى متروكة لعادات الناس ومصالحهم ، وإذا كانت مثل هذه العادات مما يمكن قبوله فى الماضى ، فليس هناك ما يحتم اتباع ذلك الآن ، نقول هذا بمنطق الإسلام نفسه وبوحى المنهج الفقهي الذى يدعو إلى اعتبار المصلحة ، وهما هو العلم الطبى والكيميائى قد كشفتنا عن الكثير من الأضرار التى تترتب على فعل قبيح مثل هذا مما يوجب التخلى عنه حتى ولو حبذه جمع غير من الفقهاء .

- بل لقد استشهد الأهوانى بنفسه بأمثلة من حياة الرسول وما كان يحدث فى العصور الأولى لنقض رأى القابسي فى تعليم المعلم النصرانى أو الغش استنادا إلى رأى نقل عن مالك فقد قبل النبى نداء بعض المشركين فى غزوة بدر بأن يعلموا عشرة من أبناء المسلمين الكتابة

فإذا كان هذا هو فعل النبي ، وهذا هو قول مالك فأيهما نتبع ؟ إن المنهج الفقهي نفسه يصرح بضرورة اتباع سنة النبي . ولقد ظلت صناعة الكتابة وتدوين الدواوين في أيدي الفرس والروم إلى أواخر الدولة الأموية نظرا لقلّة العارفين بها من المسلمين . ولنا أن نتصور الأضرار التي تعود على مجتمعنا المعاصر لو اتبعنا حرفية هذا الرأي الذي يذهب إليه القابسي بالامتناع عن التعلم على يد نصارى ، فها هو العلم الحديث كله أو معظمه لا يأتي إلينا إلا من الغرب المسيحي ، فهل يمنع بناء على هذا ؟ إن المصلحة تقول بتقبله ، والمصلحة أصل من أصول التشريع الإسلامي وركن من أركان المنهج الفقهي ، والقابسي هو الذي قصر في تطبيق هذا المنهج .

- كذلك فإن القابسي هنا إنما كان يمثل أهل الحديث ، ونحن نعلم أن أهل الحديث ليسوا هم الممثلين الوحيدين للمنهج الفقهي ، فهناك كذلك أهل الرأي ، وهناك فرق واضح بين الإثنين كما بينا ، فصاحب المثل والنحل يقول أن أهل الحديث " لا يرجعون إلى القياس الجلي والخفي ما وجدوا أثرا ، أما أصحاب الرأي ، فيعبر عنهم أبو حنيفة بقوله " علمنا هذا رأي ، وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى ولنا ما رأيناه " . ونحن نميل إلى أهل الرأي .

- وأخيرا ، فإننا إذا كنا نقول باتباع منهج الفقهاء ، لا نتبعه حرفيا في جميع جوانبه لأن مسائل التربية تختلف في بعض الجوانب عن المسائل الفقهية ، إنها تتصل في كثير من الأحوال بأمور معاشية متغيرة بتغير الزمان وتختلف باختلاف المجتمعات ، ومن هنا كان اعتمادنا أساسا على القرآن والسنة إذا وجدنا فيهما رأيا أو حكما يتصل بما نحن بصدده ، فإذا لم نجد كان الرأي وكانت التجربة الاجتماعية هي مصدرنا . بل إننا لن ننتقيد برأي مفكر سابق إذا كانت يتعارض مع منطق العقل ومصلحة المجتمع مقيدين بالإطار الإسلامي كما نستدل عليه من القرآن أولا والسنة ثانيا .

### منهج الأصوليين :

في بحثه الممتاز عن مناهج البحث عنه مفكرى الإسلام ، وصل الدكتور على سامي النشار إلى نتيجة أكد فيها أن الأصوليين - علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين ( المتكلمين ) - لم يقبلوا المنطق الأرسطي وأنهم وضعوا منهجا يخالف هذا المنطق ، وكانت أميز صفات هذا المنهج أنه يخلو من مباحث الميتافيزيقا ، وخلوه من هذه المباحث ، جعله

منطقا عمليا ، أو بمعنى أصح ، منطقا يتفق مع الحاجة الإنسانية العملية . وهو ينقسم إلى بحثين : بحث الحد ، وبحث الاستدلالات .

### بحث الحد :

يستوقف تعريف الحد على ما هو الغرض من الحد ، هل هو حصر الذاتيات أو هو مجرد التمييز كيفما اتفق ؟ أما الأرسطيين - وغايتهم من الحد حصر الذاتيات - فكان للشرط عندهم أن يكون الوصف خاصا ، أى يرجى إلى وصف حقيقة المحدود ، فالحد إذن هو القول المفصل المعرف للذات بماهيته ، أما عند الأصوليين - وغايتهم من الحد مجرد التمييز - فيرجع الحد إلى قول الواصف ، أى أنه القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله على وجه يخصه ويحصره ، فلا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو فيه .

يقول ابن تيمية .. المحققون من النظائر يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالإسم ، ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته . ويرى أن من يذهب إلى أن الحد هو التوصل إلى الماهية وتعريف الحقيقة هم أرسطو وأتباعه ومن هذا حذوهم من فلاسفة الإسلاميين ، فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا لم يقبلوا أبدا فكرة التوصل إلى الماهية . والمنطق الأرسطى يعتبر الاقتصار على تمييز المحدود عن غيره دون تميم حقيقته بمقوماتها إخلالا بالحد ، فإذا عرفنا الإنسان بأنه جسم ناطق ، وحذفنا نو نفس حساس متحرك بالإرادة - اعتمادا على أنه لا شئ غيره جسم ناطق - كان هذا التعريف غير تام ومعنى هذا اشتراط أن يستند الحد إلى فكرة الجنس والفصل . أما الأصوليون فيشترطون الاطراد والانعكاس ، أى يلزم من ثبوت الوصف ثبوت المحدود ، ومن افتقاده ، افتقاده .

وإذا حللنا جزءا من مجرى الفكر كفقرة من كتاب ، كانت الوحدات التى ينتهى إليها التحليل هى ما نسميه بالقضايا ، فالقضية بناء على هذا هى العبارة التى يجوز وصفها بالصدق أو الكذب . ويطلق على العناصر التى تدخل فى بناء القضية اسم " للحدود " وليس الحد هو الكلمة ، إذ قد يكون الحد الواحد مؤلفا من عدة كلمات ، فهذه العبارة مثلا " مؤلف رواية بين القصرين ، من أئمة الأدب المعاصر فى مصر " ، فهذه العبارة مركبة من حدين : " مؤلف رواية بين القصرين " ، و " أئمة الأدب المعاصر فى مصر " وبينهما كلمة " من " تدل على العلاقة بين الحدين .

كما قد تكون الكلمة الواحدة معبرة عن أكثر من حد واحد ، مثل ' يكتب ' ، ففي هذه الكلمة الواحدة فاعل وفعل ' هو يكتب ' وهما حدان ، وقد تجد كلمة معينة حداً في قضية : ثم تجدها هي نفسها جزءاً من حد في قضية أخرى ، مثل كلمة ' الكتاب ' في العبارتين الآتيتين : ' الكتاب مفيد ' و ' صفحات الكتاب تزيد على مائتي صفحة ' .

### القياس :

أرجع الأصوليون القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين : أولاً - فكرة العلية أو قانون العلية - وتتخلص في أن لكل معلول علة فحكم تحريم الخمر معلول بالإسكار . ثانياً - قانون الاطراد في وقوع الحوادث - وتفسيره إن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً ، فإذا كنا قد وجدنا الإسكار في الخمر ، ووجدنا التحريم ، ثم وجدنا الإسكار في أى شراب آخر ، جزمنا بوجود التحريم فيه .

غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن الأصوليين لم يقصروا صحة القياس الأصولي على ما كان فيه علة بل انقسموا في هذا إلى قسمين :

١- قسم يذهب إلى صحة القياس ' إذا ما لاح بعض الشبه ' ، أى إذا كانت هناك صفات عرضية موجودة في الجزئين ، فنحكم بتشابههما . وهذا النوع من القياس ظني إلى أقصى حدود الظنية ولا يمكن الاستناد عليه في البحث العلمي .

٢- قسم - وهم معظم الأصوليين بل والمتكلمين - يذهب إلى ضرورة وجود العلة بين الأصل والفرع ، أو أن يكون بينهما رباط على لا عرضي .

ولا يكتفى الأصوليون بهذا ، بل يرون أنه لا بد من طرق لإثبات العلة ، لأن العلة هي الصفات التي يستند عليها الحكم . وفي هذه الناحية ابتدعوا طرقاً أو مسالك لإثبات العلة توازى طرق الاستقراء التي وضعها المحدثون لتحقيق الغرض ، وسبقوا الأوربيين بقرون طوال إلى التوصل إلى قوانين الاستقراء نفسها ، لا عند جون ستيوارت مل فحسب بل وصلوا أيضاً إلى بعض الطرق التي وضعها علماء المنطق المحدثون <sup>(١)</sup> .

(١) راجع التفاصيل في : على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، دار المعارف ، ١٩٦٧ ، الفصلان الثالث والرابع .