

الفصل الثالث

الاتجاه السلفي

مفهوم السلفية :

وردت كلمة " سلف " فى القرآن الكريم وبعض مشتقاتها فى عدد من الآيات يدور معظمها حول معنى محدد وهو أنها تشير إلى " الماضى " ، إذ يقول عز وجل " (فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ) (١) ويقول : " (وَلَا تَتَكْبَرُوا مَا نَكَّحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) (٢) وأيضاً : " (وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) (٣) و(عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ) (٤) و(قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ) (٥) و(هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسَلَفَتْ) (٦) و(كُلُّوا وَاشْرَبُوا هَنِينًا بِمَا أَسَلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ) (٧) وأخيراً : (فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ) (٨).

وفى اللغة نجد أن معنى (سلف) هو " تقدم وسبق " و (السلف) ، جمع (سالف) وهو " كل من تقدمك من آبائك ونزوى قرابتك فى السن أو الفضل " (٩) .

ونفس هذا المعنى يدل عليه المصطلح فى الحديث النبوى الشريف ، ففى مسند أحمد ابن حنبل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه " لما ماتت زينب ، ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال رسول الله : ألقى بسلفنا الصالح الخير عثمان بن مظعون .. وفيه ، أيضا عن فاطمة الزهراء رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال لها فى مرض موته : .. ولا أراه إلا قد حضر أجلي ، إنك أول أهل بيتى لحوقا بى ، ونعم السلف أنا لك " (١٠) .

وهكذا تؤكد مصادر التراث على أن " السلف هو الماضى والمتقدم .. وعلى أن " السلفية " هم الذين يحتنون حنو هذا الماضى والمتقدم والسالف .

لكن هذا التحديد الجلى لا يستطيع وحده أن يرفع الغموض عن مضمون مصطلح " السلفية " لأن الماضى المحتذى ، سيظل غير محدد ، لأنه متعدد هو الآخر !.. فهل هو الكتاب والسنة ؟ أم أن فيه المأثورات المروية عن الصحابة ؟ .. وهل هو تلك النصوص وحدها ؟ أم أن فيه مذاهب التابعين وتابعى التابعين ؟؟ .. وحتى إذا كان هذا " السلف " هو

النصوص ، قرآنا وسنة ، فإن تفسيرها ورؤيتها قد تعددت بتعدد المناهج فى المدارس الفكرية والفرق والتيارات .. وكذلك كان الحال مع مآثورات الصحابة ، تعددت ، بل وتناقضت فيها التروايات فضلا عن التفسيرات والتخرجات .. ناهيك عن التعدد والاختلاف إذا نحن أدخلنا مذاهب المتقدمين فى إطار " الماضى والسلف " الذى يدخل مستلهميه تحت مصطلح " السلفية والسلفيين " (١١).

وأىضا .. ففى أى ميدان تكون السلفية ؟ إن من المفكرين من يريدون العودة إلى فكر السلف وتطبيقاتهم فى أمور الدنيا وتنظيم المجتمعات .. ومنهم من يقول باستحالة ذلك لتغير هذه الأمور والتطبيقات بحكم حتمية التطور والتغير فى المجتمعات ، لكنهم يرون " السلفية " فى أمور الدين وأصوله وقواعده لأنه لثوابت خالدة ، لا تخضع للتطور ، فى الزمان ولا المكان ، ولأن العودة إلى أصولها الأولى تعنى رفض " البدع " والزوائد والخرافات . وهنا تكون " السلفية " موقفا مستقبليا ومستقبليا .. فهى تعود ، فى " الثوابت " إلى الجوهر والأصل ، كى تنفض عنه غبار البدع والخرافات .. وهذا النوع من " السلفية " هو الذى سموه " التجديد فى الفكر الدينى .. فكل حركات التجديد الدينى كانت " سلفية " لأنها فى إطار ما لا يقبل التطور ولا التغير .. فالعودة للأصل هنا تعنى الكشف عن الطاقات الكامنة كى تفعل فعلها فى التقدم .. وهنا تكون " السلفية " " مستقبلية " ، بكل ما وراء هذا المصطلح من مضامين !

فإذا كانت " السلفية " هى العودة إلى الفكر " السلف " .. فقبل أن نصف مفكرا أو تيارا فكريا ، مع " السلفيين " أو ضدهم .. وقبل أن نقيم هذا الفكر " لسلفيته " ، بالمسلب أو بالإيجاب .. علينا أن نتبين : أى " سلف " يعود إليه هذا المفكر ؟ هل هو السلف الصالح ؟ أم غير الصالح ؟ وما معنى الصلاح هنا ؟ ومن وجهة نظر من ؟ .. وهل هذه " السلفية " فيما يتعلق بالثوابت الدينية فتكون تجديدا وتقدما ؟ أم فيما تستحيل فيه العودة إلى الوراء من أمور الدنيا وسياسة الأمة وتنظيم المجتمعات ؟ (١٢) .

وعلى هذا نستطيع أن نميز فى تاريخنا الثقافى الحديث - بين تيارين من السلفية (١٣) :

١- سلفية محافظة ، ومنهج أصحابها الوقوف عند ظواهر النصوص الدينية ، وجعل المعانى المستفادة من هذه الظواهر المرجع فى كل أمور الدنيا وأمور الدين .. فهى قد وقفت عند مفهوم الإسلام كدين ، كما كان حال هذا المفهوم فى عصر البداوة والبساطة للأمة العربية ، وقبل التطورات العلمية والإضافات العقلية التى استدعتها صراعات الأمة الفكرية

مع الملل والنحل غير الإسلامية بعد عصر الفتوحات .. ومن ثم فإن السلفية ، بهذا المعنى تسقط من تراثها العلوم العقلية والفلسفية والتصوير الفلسفي وتعتبر كل ذلك " بدعا " طرأت على الإسلام كما فهمه السلف الصالح .

٢- السلفية المستتيرة ، وأصحابها يأخذون " عقائد الدين وأصوله " على النحو النقي المبرأ من الخرافات والإضافات .. وهى هنا " سلفية " تتفق مع غيرها ، وخاصة فى إزالة شبهات الشرك والوثنية والتوسل والوسائط من عقيدة التوحيد .. لكنها لا تقتصر فى فهمنا للإسلام " كحضارة وتراث " على فهم السلف الصالح له ، لأن الإسلام كحضارة وعلومه العقلية والفلسفية ومذهبه فى التصوف الفلسفي ، كل ذلك قد حدث بعد عصر السلف ، وهو قد حدث لأن ضرورات موضوعية قد اقتضته ، ومن ثم فإن هذا التيار لا يسقط هذا التطور من تراث الإسلام ، وهو لا يعتبره " بدعا " سينية ، لأنه يحدد إطار " البدع السينية " بما يجعلها خاصة بأصول الدين وعقائده الجوهرية .. ففى هذه الأصول ثابت ، لا ابتداع ولا تطوير ، مهما اختلف الزمان والمكان .. أما فى الإسلام كحضارة وعلوم ، فإن التطور دائم ، والإضافات مستمرة ، ومن ثم فإن الابتداع هنا حسن ، وليس بالمسئ كما هو الحال فى أصول الدين .. ولذلك رأينا هذا التيار " سلفيا " تماما فى تصويره للذات الالهية ، ولا يختلف فهمه مع فهم السلفية التقليدية لعقيدة التوحيد الإسلامية .. على حين نجده يعلى من شأن العقل ويجعله معيارا وميزانا حتى بالنسبة للنصوص والمأثورات^(١٤).

ويعبر الأقفانى عن التيار السلفى المستتير فى تلك العبارات القوية التى تفيض ألما وحسرة على ما وصل إليه حال العرب والمسلمين بينما كان الأجداد والأسلاف خلاف ذلك ، فينادى - بلسان السلف - أهل الخلف من معاصريه^(١٥) :

" تتفخرون بتمسكنا بأصول الدين وحسن اليقين والتزام الكتاب والسنة والعمل بأحكامها وأنه قد استحكمت بيننا رابطة الأخوة فكنا كالبنيان المرصوص - نعم هكذا كنا - أما أنتم فلم يبق من جامعة بينكم إلا العقيدة الدينية - وليس فى الجميع - مجردة عما يتبعها من الأعمال .

انقطع التعارف بينكم ، وهجر بعضكم بعضا هجرا غير جميل . علماؤكم وهم القائمون على حفظ العقائد ، وهداية الناس إليها لا تواصل بينهم ، ولا تراسل ، مع جمودهم - فالعالم التركى فى غيبة عن حال العالم الحجازى ، والعالم الهندى فى غفلة عن شؤون العالم

الأفغانى - وهكذا ، بل العلماء من أهل قطر واحد لا ارتباط بينهم ولا جامعة تجمعهم ، ولا صلة إلا ما يكون بين أفراد العامة لنواع خاصة من صداقة أو قرابة بين أحدهم والآخر - أما فى هيتكم الكلية فلا وحدة لكم

" تفخرون بأنه غلب على صفاتنا " التعقل " والتروى ، وانطلاق الفكر من الأوهام ، والعفة ، والسخاء ، والقناعة ، والتمائة ، ولين الجانب ، والوقار والتواضع ، وعظم الهمة ، والصبر ، والحلم والشجاعة والإيثار ، والنجدة ، والسماحة ، والصدق ، والوفاء ، والأمانة ، وسلامة الصدر من الحقد والحسد ، والعمو ، والمروعة والحمية ، وحب العدالة ، والشفقة ... نعم من الله بها علينا وهكذا كنا - وانتم أيها الأحفاد ! ماذا غلب على أكثركم غير السفه ، والقحة ، والبذاءة ، والبله والطيش ، والتهور ، والجبن ، والندانة ، والجزع ، والحقد ، والحسد ، والكبرياء ، والعجب ، واللجاج ، والسخرية ، والغدر والخيانة ... أفبهذه الأخلاق تحبون أن تتغلبوا ؟ ... أم بهذا ترومون للحاق بنا وقد خالفتمونا سيرة وسيرا ، شيما وأخلاقا ؟ (١٦).

وفى السنوات الأخيرة ، يشار إلى الدعوة إلى " السلفية " أحيانا بـ (الظاهرة الإحيائية الإسلامية) ، حيث شاع المصطلح فى الأدب السياسى والاجتماعى العربى ليشير إلى ظاهرة العودة إلى الإسلام باعتباره نسقا كليا يتضمن انساقا فرعية عديدة إقليمية وسياسية وقانونية ، واقتصادية ، وهذه الأنساق ، قادرة على مواجهة متغيرات العصر بكل أنماطها وتفاعلاتها باعتباره نموذجا كاملا وأصيلا للتطور الحضارى للمجتمع العربى ، وأن هذه الأنساق ذات الطابع الكلى ، والشامل تمثل بهذه المثابة طرعا مضادا للإطار الحضارى الغربى ، الذى تم من خلاله نفى الثقافة الإسلامية ، والهوية الحضارية للمجتمع العربى الإسلامى ..

والواقع أن الظاهرة على هذا النحو المطروح ، هى بمثابة دعوى أو أطروحات سياسية ، أى أن هذه الادعاءات لم يصاحبها طرح إيداعى متكامل وأصيل لهذه الأنساق الفرعية المتعددة التى يمكن أن تعتبر بمثابة بديل للنموذج الحضارى الغربى ، الذى تم استلهاهم بعض مكوناته النظامية .. وإن كان على نحو مشوه كأداة ناقص لتحديث وتغيير الواقع العربى ، والإسلامى ، أى أن الظاهرة ليست إحيائية بالمفهوم الكيفى ، أو الإبداعى ، وإنما هى فى الواقع العربى ذات طابع كمى اتخاذاها شكل طرح كتابات نصوصية تراثية ، وعلى

المستوى السلوكي - الحياتي في شكل اتخاذ أنماط خاصة للملبس وللممارسات الطقوسية والعبادية على نحو ملحوظ ... أو في شكل سلوك سياسي بمعنى انخراط الأفراد في جماعات دينية ذات طابع سياسي ، وترفع لواء العودة إلى الإسلام وإلى تطبيق الإسلام القانوني (الشريعة) ورفض القانون الوضعي الغربي ، والدعوة إلى ما يسميه البعض بنظام الحكم الإسلامي المستلهم من النموذج الإسلامي الذي تشخص في عهد الخلفاء الراشدين ، أو من بعض أشكال الحكم في التاريخ الإسلامي ، أو في شكل سلوك اجتماعي ليتمثل في اتخاذ مجموعة من القواعد الاجتماعية المتعلقة بتكوين الأسرة كمؤسسة اجتماعية من حيث كيفية الاختيار أو في موقف محدد من بعض الظواهر الحضارية الحديثة كالسينما والتلفزيون والمسرح ومن الإنتاج الثقافي والإبداعي في مجالات الرواية والشعر والقصة القصيرة والمسرح والفن التشكيلي والموسيقى الغربية باعتبارها تمثل نتاجا لثقافة غربية وغربية ويطرح مفاهيم وأفكار وقيما بعيدة عن النموذج الإسلامي السلفي ، وكل هذه الظواهر التي تكون ظاهرة الإحياء الإسلامي أو بتعبير أكثر صلاحية ودقة المد الإسلامي ، هي ظواهر كمية ، أي لا يمكن أن نلاحظ أي طرح اجتهادي أو مضمون ايداعي يمثل تجاوزا للطرح الحضاري والثقافي الغربي^(١٧).

دعوة ابن عبد الوهاب إلى التوحيد تمهد التربة للفكر التربوي العربي الإسلامي

وتعتبر الدعوة الوهابية أول حركة تجديد في العالم العربي الحديث ، وهو تجديد من ذلك النوع التقليدي الذي لا يبتكر جديدا ، بل يحاول أن يعود بالإسلام إلى ما كان عليه في عهد السلف الصالح ، ومؤسس هذه الحركة التي عرفت بـ(الوهابية) هو محمد بن عبد الوهاب (١١١٥-١٢٠٦هـ / ١٧٠٣-١٧٩٤ م) الذي كان منذ شبابه شديد الميل إلى الاطلاع والتفقه في الدين ، ثم ما لبث أن ذاع صيته لعلمه وورعه ، ولقد حج إلى الحجاز في مقتبل حياته وطلب العلم في المدينة ورحل إلى كثير من البلدان المجاورة حتى فارس ثم عاد إلى نجد حيث مسقط رأسه في العينية في شبه الجزيرة العربية^(١٨) .

ولقد كان محمد عبد الوهاب ومن نحا نحوه يرون أن ضعف المسلمين وسقوط نفسيهم ليس له من سبب إلا العقيدة ، فقد كانت العقيدة الإسلامية في أول عهدها صافية نقية من أي شرك ، وكانت لا إله إلا الله معناها السمو بالنفس عن الأحجار وأوثان وعبادة العظماء وعدم الخوف من الموت في سبيل الحق ، وعدم الخوف من استتكار المنكر والأمر

بالمعروف مهما تبع ذلك من عذاب ، ولا قيمة للحياة إلا إذا بذلت في رفع لواء الحق ودفع الظلم ، وهذا هو الفرق الوحيد بين العرب في الجاهلية والعرب في الإسلام ، وبهذه العقيدة وحدها غزوا وفتحوا وحكموا ، ثم ماذا ؟

ثم لم يتغير شئ إلا العقيدة ، ففتنوا من سمووا التوحيد إلى حضيص الشرك ، فتعدت آلهتهم من حجر وشجر وإعداد خشب وقبور أولياء ، وركنوا إلى ذلك في حياتهم العامة ، فالزرع ينجح لرضا ولي ويخيب لغضبه ، والبقرة تحيا إذا نذرت للسيد البدوى أو مثله وتموت إذا لم تنثر ، وهكذا فى الأمراض والعلل والفقير والغنى والفقر ! كلها لا ترجع إلى قوانين الله فى الطبيعة ، وإنما ترجع إلى غضب الأرواح ورضاها . ومثل هذه النفوس الضعيفة التى تذلل للحجر والشجر والأرواح ، لا تستطيع أن تقف أمام الولاة والحكام والظالمين وتأمروهم بمعروف وتنهاهم عن منكر فنزلوا للحكام والأغنياء كما نزلوا للخشب والأحجار ، وما زال كل قرن يمر تزداد معه الآلهة عددا وتزداد النفوس ذلة ، حتى وصلت الحال بالأمة الإسلامية إلى فقد سيادتها وانهايار عزتها ولا يصلح آخر الإسلام إلا بما صلح به أوله ، فلا بد من العودة إلى الحياة الإسلامية الأولى حيث التوحيد الصحيح والعزة الحققة ، ولا بد من هدم هذه البدع والخرافات باللين إن نجح ، وبالقوة إن لم ينجح (١٩).

لم ينظر محمد بن عبد الوهاب إلى المننية الحديثة وموقف المسلمين منها ، ولم يتجه فى إصلاحه إلى الحياة المادية كما فعل محمد على (باشا) وإنما اتجه إلى العقيدة وحدها والروح وحدها ، فعنده أن العقيدة والروح هما الأساس وهما القلب ، إن صلحا صلح شئ ، وإن فسدا فسد كل شئ !

وهكذا شغل (التوحيد) الذى هو عماد الإسلام كل فكر ووجدان ابن عبد الوهاب ، فإله وحده هو خالق الكون ، وهو الذى يعلو على جميع العباد والأصنام والأوثان ورجال الدين وما إلى ذلك ، ولهذا السبب أطلق على نفسه وعلى أتباعه اسم (الموحدين) ، أما اسم الوهابية فقد أطلقه عليهم خصومهم واستعمله الأوربيون ثم جرى على الألسن .

ومن رأى ابن عبد الوهاب أن الله وحده هو مشرع العقائد ، وهو الذى يحل ويحرم ، ومن ثم فليس كلام أحد حجة فى الدين إلا كلام الله ورسوله . وكل مستوف أدوات الاجتهاد له الحق فى أن يجتهد حسب فهمه لتصوص الكتاب وما صح من السنة ، ومن ثم ما رآه من

أن قفل باب الاجتهاد كان نكبة على المسلمين ، إذ أضاع شخصيتهم وقوتهم على الفهم والحكم وجعلهم جامدين مقلدين حتى انحط شأنهم وتفرقوا أحزاباً^(٢٠).

وأثر ابن تيمية شديد الوضوح فى تعاليم ابن عبد الوهاب التى تعتبر قنطرة لأراء ابن تيمية مرت عليها إلى الأجيال التالية . ولما كانت أراء ابن تيمية قد تضمنت النقد العلمى للمذاهب الإسلامية الأخرى ، فإن الوهابية تعتبر الحركة الإسلامية التى حوت بنور النقد بصفة عامة وقدمتها إلى الحركات الإسلامية الأخرى بعدها .

وإذا كان محمد بن عبد الوهاب متميزاً فى (حركيته) التى كانت (نهجه) فى العمل للدعوة السلفية فإنه فى (موضوع) هذه الدعوة سلفى متبع غير مبتدع ، لا يفتأ يلح على ما بينه متبعو السلف الصالح جيلاً بعد جيل ويقتفى أثر السابقين بإحسان فى معالجة قضايا الصفات وتوحيد الإلهية الربوبية وعبادة الله وحده وفق ما جاء به رسوله صلى الله عليه وسلم وإنكار البدع وما إلى ذلك ، وكتابات من هذه الوجهة إنما تؤكد ما سبق أن قرره الطحاوى وشارح (الطحاوية) من بعده ، ثم ابن تيمية وابن القيم وغيرهم .

والشيخ ابن عبد الوهاب يؤكد هذا فى صراحة قاطعة دون أية مواربة ، يقول فى رسالته إلى العسويدى عالم أهل العراق (عبد الرحمن بن عبد الله) " أخبرك أنى والله الحمد متبع ولست مبتدع ، عقيدتى ودينى الذى أدين الله به مذهب أهل السنة والجماعة الذى عليه أئمة المسلمين مثل الأئمة الأربعة وأتباعهم إلى يوم القيامة ، لكنى بينت للناس إخلاص الدين لله ، ونهيتهم عن دعوة الأحياء والأموات من الصالحين وغيرهم ، وعن إشراكهم فيما يعبد الله به من الذبح والنور والتوكل والمسجد وغير ذلك مما هو حق الله لا يشركه فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل ، وهو الذى دعت إليه الرسل من أولهم إلى آخرهم وهو الذى عليه أهل السنة والجماعة " (٢١) .

على أن للشيخ طابعه فى بيانه وأسلوبه .. إذ أن طبيعته (الحركية) تبدو فى كتاباته كلها ... تبدو فى ذلك العدد الوافر من رسائله العامة والخاصة التى توضح عقيدة السلف .. فالشيخ لا يهدأ ولا يفتر عن الكتابة والبيان والبلاغ ، ولا يكتفى بالكتب بل يكتب الرسائل الخاصة إلى أناس بذواتهم من المؤمنين بدعوته أو إلى علماء الإسلام أو نوى الرياسة والوجاهة أو غير المقتنعين بالدعوة ، بين فيها عقيدة السلف ويرد على الشبهات والاعتراضات .. وبعض هذه توضح العقيدة للامة وتيسر عليهم معرفتها وتخاطبهم بما

يفهمون : فإذا قيل لك إيش الفرق بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية ، فقل : توحيد الربوبية : فعل الرب مثل الخلق والرزق والإحياء والأمانة وإنزال المطر وإنبات النبات وتبوير الأمور وتوحيد الإلهية : فعليك أيها العبد مثل الدعاء والخوف والرجاء ، والتوكل والإثابة والرغبة والرهبية والنذر والاستغاثة وغير ذلك من أنواع العبادة^(٢٢) .

ومحمد بن عبد الوهاب لا نستطيع أن نسوقه في عداد (المفكرين التربويين) وإن كنا نستطيع بكل ثقة أن نعتبره من أعظم المربين الإسلاميين في العصر الحديث ، ذلك أن جهده الأساسى لم يتجه إلى مناقشة آراء وقضايا ومسائل تربوية إيماناً منه بأن أسس التربية ومفاهيمها قائمة فى الكتاب والسنة ، وجهده إنما هو فى محاولة تشخيص هذه الأسس والمفاهيم والمبادئ فى سلوك الناس وفى المجتمع ... كان (مربياً) وليس (مفكراً) .. يبنى الناس ويضع الأسس العلمية لبناء المجتمع الإسلامى المنشود .. فالتربية عنده على هذا كانت (تربية عملية) ، وليست (تربية نظرية) .

وإذا كان موقف الدولة العثمانية من الدعوة كان له أثر كبير فى (تشويه) سمعتها ، إلا أن العنف الذى مار به أتباعها ساعد على الإساءة إلى هذه السمعة ، فما أن كان أصحاب الدعوة مسئولون على بلد نفذت تعاليمها بالقوة ولم تنتظر حتى يؤمن الناس بها ، فلما دخلوا مكة هدموا كثيراً من القباب الأثرية ، كقبة السيدة خديجة وقبة مولد النبى صلى الله عليه وسلم ، ومولد أبى بكر وعلى ، ولما دخلوا المدينة رفعوا بعض الحلى والزينة التى كانت على قبر الرسول ، فهذه كلها أثارت غضب كثير من الناس وصدمت أحاسيسهم ، فمنهم من حزن على ضياع معالم التاريخ ومنهم من حزن على الفن الإسلامى ، ومنهم من حزن لأن مقبرة الرسول صلى الله عليه وسلم وقامتها مظهر للعاطفة الإسلامية وقوة الدولة ، وهكذا اختلفت الأسباب واشتركوا فى الغضب والوهابييون لم يعينوا إلا بإزالة البدع و الرجوع بالدين إلى أصله^(٢٣) .

وقد اهتموا بالناحية الدينية وتقوية العقيدة وبالناحية الخلقية كما صورها الدين ، ولذلك حيث سادوا ، قلت المارقة والفجور وشرب الخمر وأمن الطريق وما إلى ذلك ، ولكنهم لم يمسوا الحياة العقلية ولم يعملوا على ترقيتها إلا فى دائرة التعليم الدينى ، ولم ينظروا إلى مشاكل المدنية الحاضرة ومطالبها ، وكان كثير منهم يرون أن ما عدا قطرهم من الأقطار الإسلامية التى تنتشر فيها البدع ليست ممالك إسلامية ، وأن دارهم دار جهاد ، فلما تولت

حكومة السعوديين السطوة ، كان لابد أن تواجه هذه الظروف ، وتقف أمام منطلق الحوادث ، ورأت نفسها أمام قوتين لا معدى لها عن مسايرتهما ، قوة رجال الدين في نجد المتمسكين أشد التمسك بتعاليم ابن عبد الوهاب والمتشدين أمام كل جديد فكانوا يرون أن التلغراف واللاسلكى والسيارات والعجلات من البدع التى لا يرضى عنها الدين ، وقوة التيار المدنى الذى يتطلب نظام الحكم فيه كثيرا من وسائل المدنية الحديثة ، كما يتطلب المصانعة والمدارة ، فاخترت لنفسها طريقا وسطا شاقا بين القوتين ، فقد عدلت نظرتها إلى الأقطار الإسلامية الأخرى وعتهم مسلمين ، وبدأت تنشر التعليم المدنى بجانب التعليم الدينى ، وتنظيم الإدارة الحكومية على شئ من النمط الحديث ، وتسمح للسيارات والطيارات اللاسلكى بدخول البلاد واستعمالها وما إلى ذلك ، وما أشقه عملا ، التوفيق بين علماء نجد ومقتضيات الزمن ، وبين طبائع البادية ، ومطالب الحضارة^(٢٤) . وكلما مر وقت ، وجدنا الاتجاه يسرع كما ونوعا نحو الأخذ بمستجدات العصر ، والتخفف من القبضة الشديدة لعلماء الدين وخاصة فى ما هو مصادم لحقائق الحياة المعاصرة .

ولا شك أن التحالف الذى تم بين أنصار ابن عبد الوهاب والحكم السعودى قد ساعد الدعوة على الانتشار والذيعوع ، فقد أعطيت الفرص لمناظر الحجاج من مختلف البلاد الإسلامية ليتعرفوا على الدعوة الجديدة ، ويلتقوا بأصحابها ويناقشوه فيما يدعون إليه ، وكان من نتائج هذا أن اعتنق بعض الحجاج المبادئ الوهابية وتعصبوا لها ، ثم حملوها معهم ودعوا إليها فى بلادهم بعد رجوعهم إليها ، فانتقلت هذه المبادئ الإصلاحية إلى السودان فى أفريقيا وإلى الهند وإلى سومطرة فى آسيا^(٢٥) .

أما فى السودان فقد كان الداعية الوهابى هو الشيخ عثمان دانفوديو أحد أفراد قبيلة الفولا ، وهى من قبائل الرعاة السودانية ، فإنه بعد التقائه بالوهابيين فى موسم الحج ، وبعد اعتناقه لأرائهم ، عاد إلى بلاده وأخذ يحارب البدع الشائعة بين عشيرته وقومه ويعمل للقضاء على بقايا الوثنية وعبادة الأموات التى كانت لا تزال مختلطة بالعقيدة الإسلامية فى نفوس السودانيين ، ثم أخذ ينشر تعاليم الدين الإسلامى الصحيحة ويدفع مبادئ ابن عبد الوهاب فاستطاع أولا أن يجمع حوله قبيلته فى وحدة متماسكة مرتبطة برباط الدين المتين بعد أن كانت منقسمة إلى عدة وحدات ضعيفة متخاللة ، واستطاع أن يقيم مملكة سوكتو فى السودان سنة ١٨٠٤ بين النيجر الأندى والبنوى على أساس من الدعوة الوهابية وظلت هذه المملكة التى اتسعت مساحتها بعض الشئ نحو قرن من الزمان^(٢٦) .

ومن المهم الإشارة إلى تأثير الحركة السنوسية بالوهابية ، فالمسيد محمد على السنوسى مؤسسها كان فى مكة يطلب العلم وقت استيلاء الوهابيين عليها ، فعاشهم وتلمذ على علمائهم وتأثر بمذهبهم ، ثم عاد إلى الجزائر وابتدأ حركته الإصلاحية على ضوء تعاليم الإصلاح الدينية الإسلامية التى أضرم نارها فى الجزيرة العربية محمد بن عبد الوهاب (٢٧) .

كذلك غزت هذه الدعوة بعض مقاطعات الهند بواسطة أحد الحجاج الهندود وهو سيد أحمد ، وقد كان هذا الرجل من أمراء الهند وذهب إلى الحجاز لأداء فريضة الحج بعد أن اعتنق الإسلام سنة ١٨١٦ والتقى بالوهابيين واقتنع بما يدعون إليه ، ولما عاد سنة ١٨٢٠ إلى وطنه دعا إلى نفس الاتجاه (٢٨) .

الدعوة إلى التجديد ، تنبت من تربة التطعيم

هناك ملاحظتان لا بد من التنبه إليهما ونحن نتتبع الجنور الأولى لجناح (التجديد) فى الاتجاه السلفى ، الأولى أن فكرة " العودة إلى الماضى " هنا لم تطرح بوضوح وإنما الذى طرح هو " الاستفادة من التقدم الغربى ، لكن هذا لا يعنى إبعاد هذا الرأى عن الاتجاه السلفى ووضعه تحت مظلة الاتجاه التغريبي ، ذلك أن عدم طرح (العودة إلى الماضى) هنا سببه الأساسى هو أنه كان من (المسلمات) ، ففكر السلف إذن ظل هو الإطار المحدد للحركة ، أما " الاستفادة من التقدم الغربى " فلم يكن إلا على سبيل " التطعيم " و " الاستزادة " بما يبعث الحيوية والجدة فى الإطار الأصلى وفى محتواه ومقوماته .

الملاحظة الثانية ، أن الأرض التى نبتت فيها هذه الدعوة ، هى أضخم وأشهر معهد تعليمى فى تلك الفترة وهو (الأزهر) ، وسبيل التجديد الإسلامى لم يكن إلا بطلب " تعليم " علوم جديدة ..

فمن عجائب ما حدث فى القرون الثلاثة للسيطرة العثمانية أن اللغة التركية لم تستطع أن تنافس اللغة العربية أو تطردها فى أوطانها ، ولكنها استطاعت أن تقسد ملكة اللسان العربى عند أصحابه .. فقد رأينا ملكة التعبير هبطت عند كثير من الأدباء والمؤلفين ، كما رأينا الأصالة الفكرية قد استحالت إلى ضحالة ، ورأينا القرائح العربية قد جمدت ولم يعد لها ذلك الخصب الذى عهدناه فى عهود القوة العربية ، وهبط مستوى التأليف الخالق المبتكر إلى درك من الجدل العقيم والتعليق السقيم ، والحواشى المرذولة التى لا ترتفع إلى مستوى الأصلاء فى التفكير ، والتى لا تعدو أن تكون مجموعة من الاعتراضات المفردة التى لا تدل

على استجماع فكر ، ولا تأصيل رأى ولا استنباط علم .. ومن هنا لم يظهر فى القرن الثانى عشر الهجرى إلا قلة نادرة من أمثال السيد مرتضى الزبيدى شارح القاموس المحيط ، والشيخ محمد الصبان الذى اشتهر بحاشيته على شرح الأشموني ، ولم يكن له من الأصالة فى علم النحو مثل ما كان لابن هشام النحوى المصرى من رجال القرن الثامن الهجرى ، وصاحب شنور الذهب ، ومغنى اللبيب ، وقطر الندى ، والذى شهد له المؤرخ ابن خلدون بقوله " ما زلنا ونحن بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية يقال له ابن هشام 'أنحى' من سيبويه " حتى الشيخ عبد الغنى النابلسى الرحالة اللغوى المنطقى المؤرخ المتصوف المشهور ، والذى كان يلقب بأستاذ الأساتذة ، لم يكن له من الأصالة فى التأليف والفقہ والفتوى ما يرفعه إلى مقام المؤلفين المبتكرين (٢٩)...

ولم يكن أى قطر عربى فى ذلك العهد بأسعد حالا من مصر فى الشعر وغيره من فنون الأدب والعلم ، فقد ظهر فى ذلك الزمان السيد جعفر السقاف باعلوى ، وكان يلقب بأديب جزيرة الحجاز ، ومع هذا فقد كان يقف بشعره تحت نفس المظلة التى وقف تحتها بقية الشعراء فى عصره .

ولقد ساعدت عجمة الدولة المتنوعة ، وجهل الحاكم ، وامتهنار الوالى العثمانى وضعفه وصراع البكوات المماليك وانشغالهم بأمر أنفسهم عن إصلاح أمور الشعب ، وتعطيل المدارس ، وتبديد خزائن الكتب ، ساعد كل ذلك على تأخر الحالة العلمية والأبوية فى البلاد حتى صارت إلى حد كان لا بد بعده من بزوغ نهضة جديدة تعوض ما فات ، وتجدد ما كانت تلك النهضة التى ظهرت فى القرن التاسع عشر .

ولا شك أن تعطيل المدارس التى كانت مزدهرة فى أيام الفاطميين والأيوبيين ودولتى المماليك كان عاملا من عوامل التخلف فى البلاد ، وإلى هذه الحقيقة يشير على مبارك فى الجزء الأول من (الخطط التوفيقية) بقوله ' ٠٠٠ من ابتداء القرن التاسع إلى القرن الثانى عشر (الهجريين) ، يعنى مدة ثلاثة قرون ، قد أهمل أمر المدارس وامتمدت أيدى الأطماع إلى أوقافها ، وتصرف فيها النظر على خلاف شروط وقفها ، وامتنع الصرف على المدرسين والطلبة والخدمة فأخذوا فى مفارقتها ، وصار ذلك يزيد فى كل سنة عما قبلها لكثرة الاضطرابات الحاصلة بالبلاد ، حتى انقطع التدريس فيها بالكلية ، وبيعت كتبها وانتهبت ، ثم أخذت تتشعب وتتخرب من عدم الالتفات إلى ممارستها ومرمتها ، فامتدت أيدى

الناس والظلمة إلى بيع رخامها وأبوابها وشبابيكها حتى آل بعض تلك المدارس الفخمة والمباني الجليلة إلى زاوية صغيرة تراها مغلقة في أغلب الأيام ، وبعضها زال بالكلية وصار زريبة أو حوشاً أو غير ذلك ، والله عاقبة الأمور...^(٣٠)

والواقع أنه لولا وجود الأزهر -على الرغم مما كان فيه من تخلف وجمود في مواد الدراسة - لقضى على الحياة الفكرية بمصر قضاء مبرما ، فقد كان الشيوخ الذين يتخرجون فيه مبعث ذلك البصيص من النور في البلاد ، وكانت الكتب الأزهرية - على الرغم من عقم مناهجها وعدم جدواها - مثارا لانشغالات ذهنية ، وإن كانت العلوم العقلية والرياضية والطبيعية قد هجرت في الأزهر تماما حتى لقد تعجب الوزير أحمد باشا كور الوالى التركى على مصر سنة ١١٦١هـ من عدم وجود العلوم الرياضية في الأزهر مع شدة رغبته في طلبها^(٣١) .

والمفكر الذى جاء ليعبر عن حاجات المرحلة الجديدة في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر هو الشيخ حسن العطار (١٧٦٦-١٨٣٥) ، فقد جعل ينبه الأزهريين في عصره إلى واقعهم الثقافى والتعليمى ، ويبين ضرورة إدخالهم المواد الممنوعة كالفلسفة والأدب والجغرافيا والتاريخ والعلوم الطبيعية ، كما يبين ضرورة إقلاعهم عن أساليبهم فى التدريس ، ووجوب الرجوع إلى الكتب الأصول وعدم الاكتفاء بالملخصات والمتون المتداولة ، ويتوسل إلى ذلك بكل وسيلة ، يقول مبينا الفارق بين علماء عصره والعلماء الأفاضل الذين عرفهم العالم العربى قبل عصر العطار ، ومحطما أكنوبة تحريم الدين الإسلامى لبعض العلم^(٣٢) :

..من تأمل ما سطرناه وما نكر من التصدى لتراجم الأئمة الأعلام ، علم أنهم كانوا على رسوخ قديمهم فى العلوم الشرعية والأحكام الدينية - لهم إطلاع عظيم على غيرها من العلوم وإحاطة تامة بكلياتها وجزئياتها حتى فى كتب المخالفين فى العقائد والفروع .. ثم هم مع ذلك ما خلوا فى تنقيف ألسنتهم وترقيق طباعهم من رقائق الأشعار ولطائف المحاضرات ...

وفيما انتهى إليه الحال فى زمن وقعنا فيه - علم أن نسبنا إليهم كنسبة عامة زمانهم ، فإن قصارى أمرنا النقل عنهم بدون أن نخترع شيئا من عند أنفسنا ، وليتنا وصلنا إلى هذه المرتبة ، بل اقتصرنا على النظر فى كتب محصورة ألفها المتأخرون والمستمدون من كلامهم

نكررها طول العمر ، ولا تطمح نفوسنا إلى النظر في غيرها حتى كأن العلم انحصر في هذه الكتب ، فلزم من ذلك أنه إذا ورد علينا سؤال من غوامض علم الكلام ، تخلصنا منه بأن هذا كلام الفلاسفة ولا ننظر فيه ، أو مسألة أصولية قلنا لم نرها في (جمع الجوامع) فلا أصل لها ، أو نكته أدبية قلنا هذا من علوم أهل البطالة ، وهكذا فصار العنر أقيح من اللتب .. وهذه نفثة مصدور .^١

وقد بدأ العطار يخرج على هذا الجمود العلمي الأزهرى بتدريسه المواد الممنوعة ، وبدأ يدرس الجغرافيا والتاريخ في الأزهر وخارج نطاق الأزهر ، كما كان تلميذه محمد عياد الطنطاوى يدرس الأدب في الأزهر بإيماء العطار وتحت إشرافه في (مقامات الحريرى) حوالى سنة ١٨٢٧ م ، كما بدأ تلميذه رفاعه الطهطاوى أيضا يدرس الحديث والسنة بطريقة المحاضرة وبلا نص ، مما كان مثار إعجاب العلماء . وفي الخطط التوفيقية أن العطار " عقد مجلسا لقراءة تفسير البيضاوى ، وقد مضت مدة على هذا التفسير لا يقرؤه أحد ، فحضر أكابر المشايخ فكانوا إذا جلس للدرس تركوا حلقهم وقاموا إلى درسه " . ولعله بذلك يكون قد بدأ ما لجأ إليه الأفغانى ومحمد عبده من إعادة تفسير القرآن فى ضوء الظروف المعاصرة . والمهم أن هذا النص يدل على أن التربة من حول العطار لم تكن مواتا تماما ، فلن قيام زملائه الشيوخ إلى حلقة ، مع اشتداد معارضتهم له ونقمتهم عليه لنزعه التجديدية ولحملته على تقصيرهم العلمى ، لهو أمر له دلالاته ، كما أنه وثيقة تشهد بمقدرة هذا العالم الفذ (٣٣) .

فكان الشق الرئيسى من دعوة العطار الإصلاحية ، يتمثل فى مناداته بضرورة تطوير التعليم الأزهرى من حيث المناهج ومواد الدراسة ، وذلك بالرجوع إلى المصادر الأصلية وبتدريس المواد الممنوعة ، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بالدعوة إلى ضرورة بعث للتراث العربى القديم ، وهى دعوة حاول العطار نفسه الإسهام فى تنفيذها ، إذ لم يكن يكف عن البحث والتنقيب فى هذه المراجع القديمة ، وإشراك خاصة تلاميذه فى ذلك ، ولقد كان الأزهر أكبر المعامل العلمية فى ذلك الوقت ، فحديث العطار عن التعليم الأزهرى وقصوره حديث عن الحالة الثقافية عامة فى البلاد .

السنوسية تعمل للجهد التربوى :

أما الحركة السنوسية ، فقد التفتت إلى الإصلاح يرسم منهج للحياة أساسه الإسلام ، وعملت على إيجاد مجتمع مسلم هدفه تحرير دار الإسلام . ولما كانت قد تركزت فى برلرى

برقة وصحراء ليبيا والحجاز فقد أصبح طابعها بدويا ومؤسساتها بدوية - بمعنى أنها قامت للتمشى مع حاجيات مجتمع بدوى . وقد نجم انعزال الحركة السنوسية فى البادية عن تجنبها الاحتكاك بالسلطة العثمانية التى كانت تخشى الحركات الشعبية ورغبتها فى البعد عن نفوذ الدول الأوروبية . ورغم أن الحركة السنوسية قد اتسمت بطابع البادية ، إلا أن أهدافها لم تكن ترمى إلى إصلاح البده فحسب ، بل أنها تجاوزت ذلك إلى التطلع إلى إصلاح العالم الإسلامى كله ، فأصلاح البدو ليس سوى خطوة أولى يقصد منها إيجاد نواة مجتمع مسلم مجاهد يخرج لتحرير دار الإسلام من سيطرة (الكفار) ، وكان ابن السنوسى يتوقع أن يسيطر الغرب على ديار الإسلام ، لهذا فإن حركته الإصلاحية لم تكن فى حد ذاتها سلفية محضة ، بل أنها كانت رد فعل مباشر ضد الخطر الأوربى (٣٤) .

ومؤسس الحركة هو محمد بن على السنوسى الكبير (١٢٠٢-١٢٧٦هـ / ١٧٨٧-١٨٥٩) المولود فى مستغانم من نواحي الجزائر ، وقد تعلم فى مازوته بالجزائر فى حداثة ثم درس بجامع القرويين فى فاس ، وأغلب الظن أنه استشعر ، بعد احتلال الجزائر ، الذى كان أول نجاح أصابه الاستثمار الغربى فى جولته الحديثة من صراعه التاريخى ضد العرب والمسلمين ، استشعر عظم المخاطر وشدة التحديات ، واستلهم فكرة (المرابطة) والتربص والإعداد والامتداد للجهاد ، وليس الفورة المتعجلة المتسمة بالبداهة .

لقد كان السنوسى أمام تحديات كبرى : استعمار أوربى مملح بحضارة حديثة وعلاقة ، وسلطنة عثمانية أصبحت قيدا على الأمة العربية يعوق انطلاقها ، ومن ثم فلقد غدت بما تمثله من جمود ومحافظه وخرافة ، ومظالم ، ثغرة واسعة تتيح للاستعمار أن يلتهم بلاد العرب وأوطان الإسلام .. وأمام هذه التحديات ، فلا بد من الفكر والتجديد - (الشريعة) ولا بد من إعداد الذات العربية للصبر والمصابرة والجهاد والمقاومة - (الفروسية ومجاهدة النفس وتقويتها وتقويمها) - إنن لابد من (المرابطة) ، فرباط يوم فى سبيل الله خير من دنيا وما فيها ، كما يقول الحديث الشريف ، ومن هنا كانت فكرة (الزاوية) - وهى نموذج جديد (للرباط) القديم - التى ابتكرها السنوسى والتى كانت نموذجا للمجتمع الجديد الذى يستهدفه ، والإنسان الجديد الذى أراده والتى كانت واحة يحقق فيها تجربته وسط محيط قد فضه وعزم على تغييره فى المدى الطويل (٣٥) .

ونحن إذا شئنا أن نستخدم لغة عصرية في وصف (الزاوية) والحديث عن وظائفها قلنا أنها : مؤسسة الحكومة ، ومزرعة الدولة ، ونموذج المجتمع الجديد الموعود ... فغير المسجد ، نجد فيها منزلا لقاتلها - وللوكيل ، وللشيخ .. وفيها بيوت للضيوف وعابري السبيل ، وللقراء الذين لا مأوى لهم ، وفيها مساكن للخدم ، ومخازن للمؤن ، واصطبل ومتجر وفرن ، وسوق .. وتحيط بهذه المباني (العامة) المساكن الخاصة بالقبائل التي تقوم للزاوية في منطقتهم .. وللزاوية أرض زراعية خاصة بها ، وأبار جوفية وصهاريج لحفظ المياه .. وأرض الزاوية وحدائقها تزرع جماعيا ، إذ يأتي كل من يقطن في منطقتها يوم الخميس من كل أسبوع إلى هذه المزرعة يعملون عملا جماعيا بلا أجر .. أما محصول أرض (الزاوية) فإنه يتفق على احتياجات فقرائها وضيوفها ، غذاء وكساء وتعلima وزواجا .. الخ ، وما بقي يذهب إلى مركز الطريقة الرئيسي (٣٦) .

وبهذا قد أصبحت (الزاوية) مؤسسة تربية بالمعنى الشامل المتكامل بحيث تستطيع أن تفخر على معاهد التعليم المتخصصة التي تقتصر على تقديم أطراف من المعرفة إلى التلاميذ بطريقة نظرية بحتة . إن الزاوية هنا ، تقوم أيضا بواجب (التعليم) ومهمته ، لكنها بالإضافة إلى ذلك تقدم (نمطا) متكاملًا من الحياة يحياه المسلم وينشأ في كنفه .. إنها مركز للتعبد والتجمع والعمل .. والتعليم !

واختار السنوسى الصحراء الليبية منشطا لدعوته حيث اختار (زواياه) وعلى رأسها زاوية جنيوب . وكان السنوسى يختار مراكز زواياه في مواقع (استراتيجية) قريبة من الأبار وطرق القوافل والأراضي الصالحة للزراعة ، ويستفيد من مراكز الرومان وأثارهم القديمة لهذا الغرض ، وكان يحصن الزاوية ومراقبها بسور خارجى . وقد أكد السنوسى في كتابته وجوب متابعة للكتاب والسنة دون سواهما ، وبين أنهما مقمان على رأى كل مجتهد ، ونعى على التقليد ، وقد ألقى باللائمة في كتابه (إيقاظ الومنان) على الذين يوجبون " اتصلا التقليد في الأمة الأربعة ، لأنه لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله .. وهذه بدعة قبيحة في الأمة ، ولم يقل بها أحد من أئمة الإسلام ، فيا لله العجب ! ماتت مذاهب صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومذاهب التابعين وتابعيهم وسائر أئمة الإسلام جملة إلا مذاهب أربعة نض قط بين الأئمة والفقهاء ، وهل بذلك قال أحد الأئمة أو دعا إليه ؟

كذلك يذكر السنوسى فى كتابه (بغية المقاصد و خلاصة المراد) أن هدى الأئمة الراشدين فى الفتوى والتعليم والقضاء هو مجرد أداة لفهم المسلمين للكتاب والسنة ، كما ذكر أن السلوك الخلقى المعتبر هو الذى يتأيد بالكتاب والسنة ، مع أن السنوسى مع ذلك سار على التربية الصوفية والتجمع الصوفى ، وقد أبان عن (طريقته) فى كتابه (السلسيل المعين فى الطرائق الأربعين) . ويلاحظ أنه تجنب الحديث عن كرامات الأولياء وخوارق العادات وميزات (المقامين) من المريدين . وقد قدر للزوايا السنوسية أن تضطلع بدور بطولى فى مقارمة الغزو الإيطالى الذى دهم ليبيا سنة ١٩١١ (٩٠١٣ هـ) كما كان لها نشاط مشكور فى الدعوة إلى الإسلام خلال الأرجاء الشاسعة الممتدة من شمالى أفريقيا إلى أقصى السودان (٣٧) .

ويروى شكيب أرسلان نقلا عن (سيدى أحمد الشريف) حفيد السنوسى الكبير أن عمه المهدي ، كان عنده خمسون بندقية خاصة به ، كان يعهدها بالمسح والتنظيف بيده ، لا يرضى أن يمسحها له أحد من أتباعه المعدودين بالمئات ، تصدا أو عمدا ليقتدى به الناس ويحتفلوا بأمر الجهاد وعدته وعتاده ، وكان نهار الجمعة يوما خاصا بالتمرينات الحربية حتى كنت ترى طلبه العلم والمريدين أكثرهم فرسانا ورماة ، لكثرة ما كان يأخذهم بهذا المران كما أنه كان يوم الخميس من كل أسبوع مخصصا عندهم للشغل بالأيدى ، فيتركون فى ذلك اليوم الدروس كلها ، ويشغلون بأنواع المهن من بناء ، ونجارة ، وحدادة ونساجة وصحافة وغير ذلك ، لا نجد منهم ذلك اليوم إلا عاملا بيده والسيد المهدي ، وأبوه من قبله ، يهتمان جد الاهتمام بالزراعة والغرس ، يستدل على ذلك من الزوايا التى شادوها والجنان التى نسقوها بجوارها ، فلا نجد زاوية إلا لها بستان أو بساتين (٣٨) .

وكان بعض الطلبة يلتصقون من السيد محمد السنوسى أن يعلمهم الكيمياء فيقول لهم : " الكيمياء تحت سكة المحراث " ، وأحيانا يقول لهم : " الكيمياء هى كد اليمين وعرق الجبين " . وكان يشوق الطلبة والمريدين إلى القيام على الحرف والصناعات ويقول لهم جملا تطيب خواطرهم وتزيد رغبتهم فى حرفهم ، حتى لا يزدروا بها أو يظنوا أن طبقتهم هى أنقى من طبقة العلماء ، فكان يقول لهم : " يكفيكم من الدين حسن النية ، والقيام بالفرائض الشرعية ، وليس غيركم بأفضل منكم " ، وأحيانا يدمج نفسه بين أهل الحرف ، ويقول لهم وهو يشتغل معهم : " يظن أهل الأوربيقات والمسيحات أنهم يسبقوننا عند الله ، لا والله ما يسبقوننا " يريد بأهل الأوربيقات العلماء وبأهل المسيحات العابدين والقانتين ، فكأنه يريد أن يقول للمحترفين

والصناع ألا تظنوا أنكم دون العلماء والزهاد مقاما ، بمجرد كونكم صناعا وعملة ، وكونهم هم علماء وقراء ، هذا ليزيدهم رغبة وشوقا ، ويعلم الناس حرفة الصناعة التي لا حضارة إلا بها (٣٩) .

والذين كانوا ينتسبون للزوايا كانوا يعرفون بالإخوان " وهم من أخذوا الطريقة السنوسية وتمسكوا بوردها " ، وهؤلاء الإخوان ينقسمون إلى ثلاث طبقات أو أقسام :

١- طبقة العلماء التي تقوم بإلقاء الدروس العلمية في المعهد الجفوبى وتتكون من هذه الطبقة هيئة استشارية تعرف باسم (مجلس الإخوان) ، ومقر هذه الهيئة بالقرب من الأمام السنوسى.

٢- طبقة مشايخ الزوايا وغالبهم يكون من الطبقة الأولى .

٣- الطبقة الاحتياطية وهي التي تتكون عادة من صغار خريجي المعهد السنوسى ومن حفظة القرآن ومن مهاجرى البلاد الإسلامية وممن يتجردون عن أعمالهم الخاصة للدلتحاق بخدمة صاحب الطريقة ، وتقوم هذه الطبقة الثالثة بأعمال ذات بال ، ولها أهميتها فى الحقل الاجتماعى (٤٠) .

وكان التعليم فى ظل الطريقة السنوسية فى الزوايا - كما أعلنها السنوسية يسير على النحو التالى : (٤١) .

أولاً- التنفيذ العلمى لأحكام الإسلام ومبادئه : عن طريق تربية المريدين والإخوان وإعداد الدعاة وتدريبهم على حمل السلاح وحياة التشفى ليكونوا جنودا قادرين على الدفاع عن العقيدة ، كما قام هذا النظام بالتشنة العملية على التزام الفضيلة واجتتاب الرذيلة " حيث كانت الزوايا وما يحيط بها حرما مقدسا لا يجوز أى إنسان على انتهاك حرمة أو العبث حوله أو ارتكاب أى محظور فيه ، إلى جانب القدوة الحسنة التي يجدها المواطنون فى الزوايا والمشرفين عليها .. وكان هذا التدريب يشمل - كما أوضحنا - شئون الدين كما يشمل شئون الدنيا بالدعوة لفلاحة الأرض والفروسية والتدريب على حمل السلاح وغيرها والمشاركة فى ذلك كله .

ثانيا- اتباع نظام تعليمى يسير على النحو التالى :

١- مدارس لتحفيظ القرآن الكريم وتلقى مبادئ الدين واللغة .

٢- مساجد لأداء الفرائض ووعظ الناس واجتماع الإخوان للذكر وتلاوة القرآن الكريم جماعة - وهو ما يسمى بالحزب - وقراءة الأوراد دون شطح أو تمايل وإنما بأدب وخشوع.

٣- يلتحق الطلاب الممتازين من حفظة القرآن الكريم بالزوايا التي تعتبر معاهد علم عليا مثل الزاوية البيضاء وزاوية الجغبوب ويلحق بهذه الزوايا مكتبة كبيرة ينتفع بها الدارسون والطلاب.

٤- كانت العلوم التي تدرس في هذه الزوايا تشمل العلوم الإسلامية من تفسير للقرآن الكريم ، وحديث ، وفقه ، وأصول فقه ، والفرائض ، والتصوف ، والتوحيد ، والنحو والصرف ، والبلاغة ، والأدب والعروض ، وغيرها ، كما كان يتم تدريب الطلاب على تعلم بعض الحرف والصناعات مثل صناعة البارود والأسلحة .

٥- كانت زاوية الجغبوب جامعة دينية عالية يقوم بالتدريس فيها أقدار العلماء وأشهرهم .

دروس الأفغانى العلمية النظامية واللائظامية ومما لا خلاف عليه أن دعوة

جمال الدين الأفغانى الإصلاحية ، إنما كانت دعوة عامة وليست خاصة بأمة من الأمم ، ولا شعب من الشعوب ، فقد ترك في الممالك الشرقية وما اتصل بها من الأمم الأوربية أثرا وبذر في كل أرض بنرا^(٤٢).

أخذ منذ صدر شبابه يسيح بين بلاد العرب ، وسافر إلى الهند ومصر وتركيا وأوربا وروسيا ، ولم يتعلق قلبه ببلد من البلاد على أنه خاص له ، ولم يجعل من مذهبه الاجتماعى فكرة الوطنية بمعناها المعروف التي تجعل صاحبها يتعصب لها ويقف جهوده عليها ، بل جعل الشرق كله وطنا له ، يعمل دائبا لخلاصه من سلطة الأجنبى ، ومن الحكم الاستبدادى وهما محور جهاده في حياته ، وتطهير عقائده من الخرافات وتحرير أفكاره من الجمود . ومن أجل ذلك قال كلمته المشهورة : الشرق ! الشرق ! لقد خصصت جهاز دماغى لتشخيص دائه ، وتحرى دوائه ، قال برنار ميشيل : " أيا ن ذهب جمال الدين كان يترك وراءه ثورة تغلى مراجلها ولسنا نعدو الحق ، أو نكون مبالغين إذا قررنا أن جميع الحركات الوطنية الحرة ، وحركات الانتفاض على المشاريع الأوربية التي نشاهدها في الشرق ترد أصولها مباشرة إلى دعوته " .

وقال لوثرروب : " لقد عمت جهود هذا الرجل النابه البلاد الإسلامية كلها ، والممالك الأوربية ذات الصلات بها ، أفغانستان ، وفارس ، وتركيا ، ومصر ، والهند ، اتصلت به جميعا وأحست بأثره القوى الذى هزها هذا عنيقا " (٤٣) .

أما تشارلز أرمز فيحدد الهدف الذى كان الأفغانى يسعى إليه بقوله (٤٤) :

" كانت الغاية التى يرمى إليها جمال الدين ، والغرض الأول فى جميع جهوده التى لا تعرف الكلل ، من إثارته للنفوس وتهيجه المتواصل للناس ، توحيد كلمة الإسلام ، وجمع شمل المسلمين فى سائر أقطار العالم ، كما كانت الحال أيام الإسلام المجيدة ، وعصره الذهبى ، وقيل أن توهن منه الفرقة والانقسام وقد باتت أقطار المسلمين غارقة فى هذا الجهل والناس فأصبحت فريسة للاعتداء الأوربى ، وقد آلمه أن يرى الأمم الإسلامية يضمف أمرها وترث قواها ، وكان يعتقد أن الأمم الإسلامية لو رفضت عن نفسها كابوس الاحتلال الأجنبى وتحمرت من تدخل الدول الأجنبية فى شئونها وصلح حال الإسلام وتوافق مع مقتضيات الحياة فى العصر الحاضر لأصبح المسلمون قادرين على تدبير أمورهم تدبيراً حسناً دون أن يعتمدوا على الأمم الأوربية ويصطنعوا وسائلها ، وكان يرى أن الإسلام فى جميع معانئه الجوهرية دين عام للعالم أجمع قادر بما فيه من قوة روحية على ملائمة الظروف المتغيرة فى كل جيل " .

والأمر الذى لا شك فيه ، بل الذى ينبغى أن يكون مصدر فخر واعتزاز من قبلنا بفكرنا العربى الإسلامى الحديث ، وباعتنا لنا على إعادة تقديم الأفغانى إلى الأجيال الحاضرة والمنتظرة ، هو ذلك النضج الذى تمثل فى المحتوى التحررى الذى أعطاه الرجل لشعار (الجامعة الإسلامية) والمضمون المعادى للاستعمار والامبريالية الذى غذى به الحركة النضالية التى رفعت وناضلت تحت ألوية هذا الشعار ، وهو الأمر الذى يقفز إلى مرتبة عالية من الأهمية ، ومركز بارز من الاهتمام ، وخاصة إذا علمنا أن العديد من المفكرين والحركات السياسية والدينية قد استغلها الاستعمار وركبت موجة نشاطها المصالح الامبريالية فجعلت من شعارات الجامعة الإسلامية والوحدة الإسلامية والرابطة المليية سبيلاً لضرب الحركات السياسية والفكرية والثورات المعادية للاستعمار .

ومن هنا فإن إبراز المضمون التحررى لشعار الجامعة الإسلامية عند جمال الدين الأفغانى إنما يعنى ما هو أكثر من إنصاف الرجل وتمجيده لأنه يضيف موقفاً ناضجاً من

تراثنا الحديث يفضح العملاء والمتجرين بالدين ، ويشد من أزرنا ونحن نخوض معركة فضحهم وتعريتهم من الرداء الروحي الزائف الذى يسترون به عوراتهم وخياناتهم ، كما أنه يعيد الفكر الإسلامى الحق والجهاد الإسلامى الصادق إلى مكانهما الصحيح والملثم من الضغوط المتراصة التى تخوض اليوم المعركة الفاصلة ضد الاستعمار - والاستبداد ، ويبرىئ ديننا الحنيف من وصمة قاسية الدلالة يريد أن يلصقها به هؤلاء العملاء الأذلاء^(٤٥).

ومن حسن حظنا ونحن نتناول هذه الجزئية من جزئيات موقف الأفغانى حيال شعارات الجامعة الإسلامية ، أن الرجل كان حيالها شديد الحسم ، والروعة فى الجلاء والوضوح .

فهو الذى يطرح القضية التى تواجه المسلمين ، وتعرض طريق المؤمنين بهذا الدين ، فيجعل منها أساسا قضية النضال ضد الاستعمار ، وذلك عندما يتماعل قاتلا " أنرضى ونحن المؤمنون ، وقد كانت لنا الكلمة العليا ، أن تضرب علينا الذلة والمسكنة ، وأن يستبد فى ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا ولا يرد مشربنا ، ولا يحترم شريعتنا ولا يرقب إلا ولا نمّة ، بل أكبر همه أن يسوق علينا جيوش القناء حتى يخلى منا أوطاننا ويمتخلف فيها بعدنا أبناء جلدته والجالية من أمته ؟^(٤٦) .

ويبدو لنا كذلك أن تغلغل الشعور الدينى فى نفس الأفغانى هو الذى حمله على أن يصرح فى مستهل رسالة (الرد على الدهريين) بمكانة الدين من كل حضارة حقيقة فيقول :^(٤٧)

" أن الدين قوام الأمم ، وفيه معانيتها ، وبه فلاحها " ، وهذا الشعور نفسه هو الذى جعله يرى أن المدنية الصحيحة هى المدنية القائمة على الدين والعلم والأخلاق ، وأن التقدم المادى الذى يتجلى فى إنشاء المدن الكبيرة والأبنية الفخمة والمصانع الواسعة والثروات الوفيرة والتفنن فى وسائل القتل والتدمير " كل هذا لا يصح أن يسمى (مدنية) ، وإنما هو وحشية أخط من وحشية الحيوان " .

وعندما تحدث إليه عبد القادر المغربى بلهجة شعر منها بروح التفاؤل بأحوال الأستانة عاصمة الدولة العثمانية رد عليه الأفغانى : " إننا معشر المسلمين ، إذا لم يؤسس نهوضنا وتمدننا على قواعد ديننا وقرآننا فلا خير فيه ، ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا عن هذا الطريق " ، فقال المغربى له : ولكن ألا ترى أيها السيد فرقا بين حالتنا

اليوم وحالتنا منذ ثلاثين سنة من حيث الرقى والأخذ بأسباب العمران مما يصرح لنا القول بأننا قد تقمنا تقمنا ملموسا؟ فقال بأن ما نراه اليوم من حالة حسنة فينا هو عين التقهقر والانحطاط. ويسأل المغربي: ولمه؟ فيرد: -لأننا في تمدنتنا هذا مقلدون للأمم الأوربية، وهو تقليد يجرنا بطبيعته إلى الإعجاب بالأجانب، والاستكانة لهم والرضى بسلطتهم علينا، وبذلك تتحول صبغة الإسلام التي من شأنها رفع راية السلطة والتغلب إلى صبغة خمول وضعة واستئناس لحكم الأجنبي. ويسأل المغربي: وما هي الطريقة القديمة التي ترى أن نسلها لتتوصل إلى التمدن الصحيح حسب اعتقادك؟ ويرد الأفغانى: لابد من حركة دينية، وعندما يطلب المغربي مزيدا من الإيضاح فى معنى الحركة الدينية، يرد الأفغانى (٤٨):

- إننا لو تأملنا فى سبب انقلاب حالة عالم أوربا من الهمجية إلى المدنية نراه لا يتعدى الحركة الدينية التى قام بها (لوثر) وتمت على يديه، فإن هذا الرجل الكبير، لما رأى شعوب أوربا زلت وفقدت شهامتها من طول ما خضعت لرؤساء الدين ولتقاليد لا تمت بصلة إلى عقل أو يقين، قام بتلك الحركة الدينية ودعا إليها أمم أوربا بصبر وعناد وإلحاح زاندين، فأصلح بذلك أخلاقهم، وقوم اعوجاجهم، وطهر عقولهم ..

ولقد أخذ عليه خصومه من العلماء الرسميين عدة أمور: منها أنه يقرأ الفلسفة كأنما حسبوا أن الاطلاع على إنتاج الفكر الإنسانى نوع من الضلال والخسران، ثم خيل إليهم أنهم مخلصون حقا فى دفاعهم عن العقائد الإسلامية وربما كان حماسهم فى هذا الدفاع جديرا بالإعجاب، غير أنه مما يدعو إلى العجب أيضا، أنهم نسوا، أو لم يعلموا من قبل أن الدين القوى لا ينفر من العقل ولا يحقر من شأنه ولا يحارب أهله (٤٩).

كذلك عاب عليه رجال الدين الرسميون أنه جاء يريد تطهير الإسلام من بعض العادات العملية والعقلية الغربية عنه، ونعنى بها تلك العادات التى تزداد التصاقا به كلما قدم بها العهد، حتى ظن الجهال أنها جزء جوهرى من الدين، وحتى أصبحت مدعاة لتجريحه والطعن فيه من قبل أعدائه ومناهضيه، مثال ذلك أن كثيرا من المسلمين كانوا - وما زالوا - يسيئون فهم مسألة القضاء والقدر، أو يفهمونها، على الأقل فهم لا يتفق مع روح الدين فهم يجعلون الإيمان بالقضاء والقدر سبيلا إلى القعود عن طلب الرزق، مع أن هذه العقيدة تقوم على أساس الاعتراف بوجود سلسلة من الأسباب التى تخضع لها الظواهر الطبيعية الإنسانية، وتقرر أن إرادة الإنسان ليست فى حقيقة الأمر إلا حلقة من حلقات هذه السلسلة،

وإذا لم يحط الإنسان علماً بجميع الأسباب في الكون فليس ذلك دليلاً على عدم وجودها ، بل هو شاهد على وجود مدبر حكيم رتب المسببات على أسبابها ، وليس الإيمان بوجود المدبر الحكيم حائلاً دون حرية إرادة الإنسان في نطاق الحدود والقوانين التي وضعها الخالق لتدبير كل صغيرة وكبيرة في هذا الكون .

وكان نشاطه التعليمي ذا شعبتين : دروس عملية يلقيها بين زواره في بيته وفي بيوت العظماء حين يرد زيارتهم ، وفي (قهوة البوسنة) ، بالقرب من (العتبة الخضراء) وحيثما كان في المجتمعات .

فأما دروسه في بيته ، فكان يلقيها على طائفة من مجاوري الأزهر وبعض علمائه ، أمثال الشيخ محمد عبده ، والشيخ عبد الكريم سلمان ، والشيخ القاني ، والشيخ سعد زغول ، والشيخ إبراهيم الهلباوي (٥٠) .

كان أكثر الكتب التي قرأها لهؤلاء وأمثالهم كتب منطق وفلسفة وتصوف وهينة ، مثل كتب الزوراء للدواني في التصوف ، وشرح القطب على الشمسية في المنطق ، والهداية ، والإشارات ، وحكمة العين ، وحكمة الإشراف في الفلسفة ، وتذكرة الطوسي في علم الهيئة القديمة وكتاب آخر في علم الهيئة الجديدة . هي كتب فلسفة على نحو ما يتصور الفلاسفة القدماء وفي العصور الوسطى ، فكانوا يعدون المنطق مقدمة الفلسفة أو مدخلها ، ومن فروعها الإلهيات والطبيعة والفلك وما إلى ذلك .

ويظهر لنا أن هذه الكتب لم تكن لها قيمة في ذاتها ، فقد كان الشيخ حسن الطويل مثلاً يقرأ بعض هذه الكتب في الأزهر ، ولم يؤثر أثره ، إنما كانت قيمتها في أن كل فصل من فصولها ، أو جملة من جملها ، كان تكأة يستند إليها الشيخ في شرح أفكاره وآرائه ، والتبسط في مناحي الفكر ، والتطبيق على الحياة الواقعة ، ونظرته إلى العالم كوحدة ، مازجا التصوف بالفلسفة وبالهيئة وبغير ذلك ، وهذا هو ما أقنع الشيخ محمد عبده من الشيخ ، وطمان نفسه إذ قال : أنه بعد حضوره في الأزهر سنين من الدروس المعتادة ، وصارت نفسه تطلب شيئاً جديداً ، وتميل إلى العلوم العقلية ، وكان الشيخ حسن الطويل ممتازاً في الأزهر بعلم المنطق ، فحضره عليه ولكن لم يكن يشفى ما في نفسه ، بل كانت تتشوف دائماً إلى علم غير موجود ... وقرأ الشيخ حسن الطويل شيئاً من الفلسفة ، ولكن لم يكن يجزم بأن المعنى كذا بل كان درسه احتمالات ، حتى جاء السيد جمال الدين فوجد عنده طلبته وأقصى أمنيته (٥١) .

ما هذا الشيء الجديد الذى وجده (محمد عبده) عند (جمال الدين) فاطمأن به واهتنت نفسه إليه ؟ هو ما عند جمال الدين من أصول كلية هى عماد الفلسفة ، يرجع إليها فى كل ما يقرأ من صفحات الكتب ، وهى الحكم فى صحة ما يصح ، وبطلان ما يبطل ، ثم شخصية قوية تجزم فى الحكم ولا تتردد تردد الشيخ حسن الطويل ، ثم ربط جزئيات الحياة العملية والعلمية كلها برباط واحد يفتح النوافذ بعضها على بعض حتى تتألف منها وحدة ، فالتصوف ، والفلسفة ، والدنيا العامة ، ودنيا الشخص ، هذه كلها لا يصح أن يكون كل منها حجرة مغلقة على نفسها ، بل لابد أن تتقابل وتتناغم ، وتؤلف دورا موسيقيا واحدا ، فإذا تم هذا صح نظر الإنسان وزال عنه كثير من الشك المؤلم والحيرة المضنية ، وبث فيما ينفع وما يضر ، وما يعمل وما يدع ، ووضحت أمامه الأعلام واستارت السبل (٥٢) .

وفوق هذا كله ، كان يأخذ بيد تلاميذه فيرفعهم إلى مستوى يسيطرون فيه على الكتاب ، ولا يستعبدهم الكتاب ، ويسمون عن قيود الألفاظ والجمل إلى معرفة الحقيقة فى ذاتها ولو خالفت الألفاظ والجمل . وكانت طريقته فى التدريس عكس طريقة الشيخ محمد عبده ، كان جمال الدين يحدد موضوع الدرس فقط من الكتاب ، ثم يفيض فى شرح الموضوع من عنده حتى يحيط به من جميع أطرافه ، وبعد ذلك يقرأ نص الكتاب ، فإذا هو واضح ظاهر بين فيه موضع الخطأ والصواب . أما الشيخ محمد عبده ، فكان يقرأ النص أولا ويتفهمه ويفهمه ، ثم يفيض فى التعليق عليه ، وفى بسط الموضوع من عنده ..

هذه هى مدرسته النظامية فى بيته .

أما مدرسته الثانية غير النظامية ، فكانت أكبر أثرا وأعم نفعا ، وهى التى كلن يتلقى عليه فيها زواره فى بيته ، وعظماء الرجال عند زيارته لهم فى بيوتهم ، وخاصة المفكرين والمتقنين عند تحلقهم حوله فى (قهوة البوسطة) وجمهور الناس عند اجتماعهم به فى المناسبات . فى هذه المدرسة تلقى دروسه أمثال : محمود سامى البارودى ، وعبد السلام المويلحى ، وأخيه إبراهيم المويلحى ، ومن الشباب أمثال : محمد عبده ، وإبراهيم اللقانى ، وسعد زغلول ، وعلى مظهر ، وسليم نقاش ، وأديب اسحق ... وغيرهم (٥٣) .

وفى هذه المدرسة حول (السيد) مجرى الفكر ونقله من حال إلى حال . كان الفكر عبد الأرستقراطية لا هم له إلا الإشادة بالملوك والأمراء ، والتغنى بأفعالهم وصفاتهم مهما بلغ من ظلمهم ، فكل حاكم سيد الوجود فى زمانه ، أت بالمعجزات فى أعماله ، معصوم من

الخطأ فيما يأتي به ، يبتز مال الناس غصبا ، فلا يلام على ما غضب ، ولكن يمدح على ما أنفق ، ويقتل من شاء فلا يسأل عن قتل ، ولكن يشاد بفضله إذا عفا . الفن والأدب والشعر والنثر ، موسيقى لطربه ، وبهلوان لتسليته ، وعبيد مسخرة لنهش أعدائه ، ومدح أوليائه . الأديب الصغير للغنى الصغير ، والأديب الكبير مداح - للأمير الكبير - فأتى جمال الدين فسخر الفكر في خدمة الشعب ، يطالب بحقوقه ، ويدفع الظلم عنه ، ويهاجم من اعتدى عليه كائننا من كان ، يبين للناس سوء حالهم ومواقع بؤسهم ، ويصرهم بمن كان سبب فقرهم ، ويحرضهم أن يخرجوا من الظلمات إلى النور ، ألا يخشوا بأس الحاكم ، فليست قوته إلا بهم ، ولا غناه إلا منهم ، وأن يلحوا على حقوقهم المغصوبة وسعادتهم المسلوبة ، فخرج الناس بفكر جديد ينظر إلى الشعب أكثر مما ينظر إلى الحاكم ، وينشد الحرية ، ويخلع العبودية ، ويفيض في حقوق الناس وواجبات الحاكم ، ويجعل المفكر مشرفا على الأمراء لا سائلا يمد يده للأغنياء^(٥٤).

جهود محمد عبده لتطوير التعليم الديني :

ويمكن اعتبار دعوة الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) من الدعوات الإصلاحية الرائدة التي لم تقف عند حد الدعوة للعودة إلى الأصول الأولى للإسلام واستلها من منهج الملف الصالح ، وإنما حاولت أن تمتدح قضايا العصر وتصبها في قالب إسلامي مميز يمكنها من مواجهة تحدى الحضارة الغربية ، ذلك فقد رفض محمد عبده الاتجاه القائل باقتصار الدعوة للتجديد والإحياء داخل الإسلام ذاته دون مراعاة أو اهتمام بالمشكلات الخارجية إدراكا منه لمثالبها المتمثلة في إهمال التطورات التاريخية وتغير الظروف التي يمر بها المسلمون ، وكذلك لكونها تجعل المجتمع الإسلامي منفلقا على نفسه غير مدرك لأبعاد رسالته في الدعوة الدائمة لدين الله بين شعوب الأرض .

وعلى الرغم من أن نظرة محمد عبده للتطور والتغير جعلته يدعو للأخذ عن الحضارة الغربية وفق ميزان إسلامي واضح ، إلا أن ذلك لم يكن يعني أنه كان يحمل روحا انهزامية تسلّم بقوة الحضارة الغربية وضعف الحضارة الإسلامية ، حيث كان يدرك أن الحضارة رصيد إنساني ضخم أسهم فيه المسلمون بنصيب وافر ولا بد أن يواصل المسلمون استفادتهم من هذا الرصيد ويسعوا للمساهمة فيه بالمزيد ، ولا ينبغي أن يديروا أظهم لهذه الحضارة لا لشيء إلا لأنها لبست ثوبا غربيا ، كما أن الإسلام يتميز على غيره من الديانات

بشموله لكافة المقومات الحضارية ، وهى أمور تحتاج إلى التعقل والتفكر فى فهم أصوله وأنه - أى الإسلام - بذلك يتواءم مع متطلبات العصر ولا يتعارض مع المدنية الحديثة ، وأن المسلم بوسعه أن يضع إطاراً دينياً لمجتمع عصرى (٥٥) .

وفى هذا الإطار تتحدد رؤية الإمام للعودة إلى الأصول الأولى للإسلام التى كانت على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وما تلاه من قرون قليلة وذلك قبل ظهور المدارس المختلفة ودخول تيارات فكرية من أمم أخرى كان الإسلام قد انتشر فيها ، وتبرز لنا هنا ثلاثة أسس (٥٦) :

أ- تحديد هوية السلف الصالحين الذين عاصروا النبى (صلى الله عليه وسلم) ومن تلوهم والجديرين بالأخذ عنهم فى أنهم الأئمة والأعلام الأوائل الذين كان هدفهم العلم والاجتهاد فى توضيح تعاليم الدين دون الدخول فى منازعات ومجادلات عقيمة تخلق الفرقة والاضطراب بين النفوس ، وقد استطاعوا بذلك إيجاد مناخ فكرى حر أثرى الإسلام آنذاك .

ب- التنقيح بشأن النصوص المأثورة عند الأخذ بها ، ففىما يتعلق بغير القرآن من النصوص فإنه لا يوجد نص لا يقبل المناقشة بها والشك فى صحته ، ويصبح العقل قوة كبرى تحكم فى ذلك ، وهذا لأن المسلم المعاصر على سبيل المثال لا يعرف أشياء محددة عن أحوال وظروف من نقل نصاً غير القرآن (٥٧) .

ج- استغلال الدعوة إلى التمسك بسيرة السلف الصالح لتحقيق أهدافه وغاياته الفكرية ، فقد أراد بإثارتها التخلص من الالتزام بمدرسة إسلامية معينة والاهتداء بهذه الصورة المثلى للإسلام دون أن تكون ملزمة حرفاً وقالبا للمسلمين فى عصره ، حيث فهمها على أنها المبادئ العامة التى يمكن تطبيقها على أحوال العصر المتغيرة ، كما لجأ إليها لتأكيد وجهة نظره حول إبراز دور العقل والدعوة إلى فكر إسلامى متجدد يتقبل مظاهر التغيير المادى بأفضل السبل التى تحفظ جوهره ولا تجعله عبءة أمامها (٥٨) .

ونوع التربية التى كان يراها ويدعو إليها الأستاذ الأمام من الأمور التى تستحق الدرس والتأمل والانتباه .. فهى على كل مستوياتها تربية تستند إلى الدين ، وتتبع من تعاليمه وتتصل به بسبب وثيق ، وذلك لأن الرجل كان صاحب رأى يرى أن أى إصلاح للشرق والشرقيين لابد وأن يستند إلى الدين حتى يكون سهلاً القبول شديد الرسوخ عميق الجذور فى نفوس الناس .

وهو مع إيمانه بالوطن والوطنية لا يرى أن هذه الوطنية يمكن أن تكون (عقيدة) تحل محل (الدين) فى دفع عجلة الإصلاح إلى الأمام ، فمن " ظن أن اسم الوطن ، ومصالحة البلاد ، وما مشاكل ذلك من الألفاظ الطنانة يقوم مقام الدين فى إنهاض الهمم وسوقها إلى الغايات المطلوبة منها فقد ضل سواء السبيل (٥٩) .

وهو يزيد رأيه فى دور الدين فى التربية أيضا وتحديدا ، عندما يتحدث إلى الناس فيقول لهم : " إن مطلوبكم المحبوب هو العلم ، كان العلم فيكم وكان الحق معه ، وكان الحق فيكم وكان المجد معه .. كل مفقود يفقد بفقد العلم ، وكل موجود يوجد بوجود العلم .. أما العلم الذى تحس بما جئنا إليه فيظن قوم أنه علم الصناعة وما به إصلاح مادة العمل فى الزراعة والتجارة مثلا وهذا ظن باطل ، فإنا لو رجعنا إلى ما يشكوه كل منا نجد أمرا وراء الجهل بالصناعات وما يتبعها . إن الصناعة لو وجدت بأيدينا نجد فينا عجزا عن حفظها وإن المنفعة قد تنهيا لنا ثم تنقلت منا لشيء فى نفوسنا ، فنحن نشكو ضعف الهمم وتخالذ الأيدي وتفرق الأهواء ، والغفلة عن المصلحة الثابتة وعلوم الصناعات لا تقينا دفعا لما تستكيه ، فمطلوبنا هو علم وراء هذه العلوم ألا وهو العلم الذى يمس النفس ، وهو علم الحياة البشرية .. العلم المحيى للنفوس هو علم أدب النفس ، وكل أدب لها هو فى الدين ، فما فقدها هو التجرد فى آداب الدين ، وما نحس من أنفسنا طلبه هو التفقه فى الدين ، ولا أريد أن نطلب علما محفوظا ، ولكننا نطلب علما مرعيا ملحوظا .. فإذا استكملت النفس بآدابها عرفت مقامها من الوجود ، وأدركت منزلة الحق فى صلاح العالم ، فانتصبت لنصره ، وأيقنت بحاجتها إلى مشاركتها فى الوطن والدولة والملة .. (٦٠) .

ولا شك أنه ما ذكر الإصلاح فى الأزهر ، فلا بد من اقترانه بالشيخ محمد عبده لأنه صاحب الدعوة المدوية إلى إصلاحه وكان الشيخ قد بذل جهدا كبيرا أيام الخديوى توفيق فى إقناع الشيخ محمد الاتباى شيخ الجامع الأزهر بأن يوسع منهج الدراسة ، ويدخل بعض العلوم الحديثة ، ولكن شيوخ الأزهر عارضوه معارضة شديدة ، فحاول أن يتقوى بالخديوى توفيق ، فلم يجد عنده أمل ، فلما تولى عباس الثانى حاول أن يستعين به على الإصلاح ، فرفع إليه تقريرا عن الأزهر ووسائل إصلاحه ، وصادف التقرير تقبلا من الخديوى ، فأصدر قانونا بذلك فى ١٧ رجب سنة ١٣١٢ هـ (١٥ يناير سنة ١٨٩٥) خاصة بعد أن تسربت أراء محمد عبده إلى كثير من مریدی الإصلاح فترددت فى الأزهر صيحات تنادى بالإصلاح

صادرة عن كثير من الطلبة والأساتذة ، مما اضطر بعض العلماء إلى رفع عريضة للخديوى عباس يعرضون فيها سوء الحالة فى الأزهر ، ويلتمسون وضع حد للفوضى (٦١).

وبمقتضى هذا القانون أُلّف مجلس لإدارة الأزهر من أكابر شيوخه الذين يمثلون المذاهب الأربعة ، ومثل الحكومة فيه الشيخ محمد عبده وصديقه الشيخ عبد الكريم ملمان ، وفى الوقت نفسه عين للأزهر وكيل متشوق إلى الإصلاح هو الشيخ حسونه النواوى ، ثم عين شيخا للأزهر وهو من أصدقاء الشيخ محمد عبده ، ومن العلماء المجددين ، فكان اختياره خطوة فى طريق التنفيذ والتطبيق العملى لما يصدر من قوانين الإصلاح .

وفى مدة وكالته ومشيخته للأزهر أدخلت علوم لم تكن تدرس قبل هذه الفترة كالحساب والهندسة والجبر والجغرافية والتاريخ والخط .

وقسمت مدة الدراسة إلى ١٢ سنة حتى أن الطالب الذى يتم دراسة مواد معينة فى ثمانى سنوات وينجح فيها يعطى شهادة الأهلية ، ومن يستمر فى الدراسة بعد ذلك أربع سنوات وينجح يحرز شهادة العالمية .

وأنشئت فى سنة ١٩٠٣ مشيخة علماء الإسكندرية لتسير فى التعليم على مقتضى هذا النظام (٦٢) .

وترتب على الدعوة الإصلاحية التى نهض بها الشيخ محمد عبده كثير من التغيير فى النظم الأزهرية ، منها العناية بالشئون الصحية ، فأنشئت للجامع صيدلية خاصة ، وعين له طبيب منقطع لعلاج الطلبة بالمجان . ومنها العناية بالحضور والغياب وتحديد مواعيد للعمل والعطلة والامتحان ، حيث لم يكن لمثل هذه الجوانب نظام محدد . ومنها ترتيب أجور ثابتة للمدرسين ورفعها (٦٣).

ونظم شئون الأزهر الإدارية ، فبنى مكاتب بالقرب من الجامع بها عدد من الكتاب لمعاونة شيخ الجامع ، بعد أن كان فى الماضى يدير الأزهر من منزله ، ويذهب إليه المدرسون والطلبة ، تاركاً الأمور إلى كاتب خاص بيت فيها كما يشاء .

ونظم إدارة الأوقاف المحبوسة على الأزهر ، فارتفع إيرادها من أربعة آلاف جنيه إلى أربعة عشر ألف وسبعمائة وخمسين جنيهاً .

إن المصاعب الستى وجب تذليلها لوضع هذا التغيير موضع التنفيذ أطول شرحا من وجوه الإصلاح بكل ما اقتضاه بحثها وترتيبها والمعنى فى تنفيذ قوانينها وإجراءاتها ، ولكن القارئ الذى لم يشهد ذلك العهد قد يتمثلها أمامه كلما تذكر المواع التى كانت تعترض هذا التغيير ، وتذكر القوى الظاهرة والخفية التى كانت تدعم تلك المواع وما تستطيع أن تثيره من زوابع القلق والسخط فى أنحاء العالم الإسلامى ، فضلا عن جوانب الأزهر وجوانب المدنية المصرية والقرية المصرية ، التى عرفنا علاقتها المتأصلة بذلك المسجد العتيق .

من تلك المواع ، منافع الشيوخ الذين رفعت أيديهم عن موارد الأوقاف ، وامتنع عليهم جاه التصرف بكمائى التشريف ومنازل العلماء فى المجتمع وعند ولاة الأمور (٦٤) .

ومنها جاه العلم الذى ضاع على زمرة (السلفيين) الجامدين بعد أن حفظوه لأنفسهم دون (الدخلاء) عليهم من رجال العلوم الدينية والعلوم (الدنيوية) على السواء . ومنها جيوش الطلاب والمتطلعين إلى الطلب ممن أحسوا وعورة الطريق بعد اقترابهم من نهايتها الميسرة لهم على " النظام " القديم ، وقد يزيد عليهم فى العدد طلاب " الجراية " والمسكن بغير أمل فى نهاية قط على نظام قديم أو جديد .

ومنها قوة الجهل المطبق والظن السيئ فى عقول الدهماء الذين سمعوا من (الأئمة) المصدقين أن القول بدوران الأرض كفر براح ، وأن معلم الجغرافية سخر من أعداء الدين ليعلم أبناء المسلمين أنها كرة مستديرة دوارة فى الفضاء ، وأكثر منه من يعلمهم الطبيعيات .. لأن القول بالطبيعة إنكار لوجود الله وإثبات لوجود المخلوقات بطبيعتها دون وجود الخلاق (٦٥)

ومنها ، ولعله يجمعها بحذاقها ، سلطان ولى الأمر إذا أدرك بعد حين أن الإصلاح قد فوت عليه سلطانه وفوت عليه الغنيمة التى كان يجنيها لنفسه ويغدق منها الأجور على خدامه وحواشيه .

وتستجلى عظمة محمد عبده ، لا فى تلك الآثار التى تركها فى تلاميذه بمصر فقط ، ولكن فيما تركه من آثار فى عدد غير قليل من البلدان العربية والإسلامية ، ويلوح أن سوريا كانت أكثر بلاد الشرق الأوسط تأثرا بالأستاذ الأمام ، فمنذ مقامه فى بيروت إبان نفيه ، استطاع أن يجذب إليه عددا كبيرا من الأصدقاء والمريدين من السوريين ، ونذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر ، نخبة من أهل الفضل والحجى كشكيب أرسلان ، ورشيد رضا ،

وعبد القادر المغربي ، وكرد على ، وجمال الدين القاسمي وعبد القادر البيطار وعبد الحميد الزهراوى ، ومحمد زاهد الكوثرى وعبد القادر الترماتينى (٦٦) .

وكان رشيد رضا من أكثر المتأثرين نشاطا ، وتجلى ذلك بصفة خاصة فى تلك المجلة التى أصدرها باسم (المنار) ، وكان الغرض الذى رعى إليه (المنار) فى الجملة هو عين ما عملت له (العروة الوثقى) : نشر الإصلاحات الاجتماعية والدينية والاقتصادية ، وإقامة الدليل على أن الإسلام من حيث هو نظام دينى ، ملائم لمطالب العصر الحديث ، وأن الشريعة أداة عملية صالحة للحكم ، ثم القضاء على الخرافات والاعتقادات الدخيلة فى الإسلام ، ومحاربة التعاليم الضالة والتأويلات المفسدة للعقائد ومحو الأفكار الشائعة عن القضاء والقدر ، ومحاربة التصب لمذهب من المذاهب ، وما دخل على العقائد من بدع الاعتقاد فى الأولياء ، وضلالات أصحاب الطرق الصوفية ، ثم الحض على التسامح والتآلف بين الفرق المختلفة ، وترقية الثقافة العامة ، وإصلاح كتب التدريس ومناهج التعليم (٦٧) .

وقد كان للأستاذ الإمام أثر ظاهر فى أفريقيا الشمالية بفضل مجلة (المنار) وفى صيف سنة ١٩٠٣ أراد الإمام ، إبان عودته من أوروبا أن يقف بنفسه على أحوال المسلمين فى أفريقيا الشمالية ، فقام برحلة إلى الجزائر وتونس ، وقد اكتشف هناك ، كما ذكر كاتب مقال فى جريدة (الطان) الفرنسية ، وجود حزب إصلاحى ينتمى إليه . ونستطيع أن ننكر من أنصار تجديد الإمام فى الجزائر الشيخ (محمد بن الخوجة) وهو مؤلف كتب إسلامية عديدة ، وكذلك الشيخ (عبد الحلیم بن سماية) .

وقد كان للنقد الذى وجهه محمد عبده إلى علماء المسلمين ، متهما إياهم بأنهم هم وحدهم المسئولون عما وصل إليه العالم الإسلامى من ضعف وركود ، وقع شديد وصدى قوى فى الجزائر بصفة خاصة. ويرى (هنرى لاووست) أن هذا النقد قد ساعد على تأسيس حزب العلماء المصلحين بالجزائر .

أما فى مراكش ، فيرى لاووست أن من الممكن أن ننسب إلى حركة محمد عبده التجديدية الفضل فى المشروع الجديد للإصلاحات المراكشية ، الذى نشر فى ملحق مجلة (أفريقيا الفرنسية) عدد يناير سنة ١٩٣٨ (٦٨) .

الحفاظ على الهوية الإسلامية العربية للجزائر عن طريق التعليم :

كان من الطبيعي إزاء سياسة الاستعمار الفرنسي التي اتبعتها منذ أن احتل الجزائر سنة ١٨٣٠ والتي تلخصت في : التنصير ، الفرنسة ، الإلماج ، أن يسمى الجزائريون إلى مقاومة هذه السياسة بأخرى مضادة تمثلت في الأمور الآتية (٦٩) :

١- ضرورة التمسك بدينهم وقيمتهم الأخلاقية والقومية وتأسيس الهيئات والمنظمات الجزائرية التي تقف في وجه رجال التبشير الذين اعتبروا في الجزائر كما اعتبروا في غيرها ، الطلائع الأولى للاستعمار الأوربي .

٢- القيام بتأسيس المدارس العربية والنوادي الوطنية والمساجد الإسلامية في مختلف أنحاء الجزائر .

ولا شك أن هذه الوسائل وغيرها كان لها دورها في مقاومة سياسة التجهيل التي اتبعتها الفرنسيون تجاه تعليم أبناء الجزائر حيث كان الجزائريون في المدارس الحكومية الفرنسية لا يمثلون إلا نسبة ١٠% فقط من جملة عدد الأطفال المتعلمين ، فالتعليم كان إجباريا مجانيا بالنسبة لأبناء الجالية الأوربية في الجزائر ، ولكنه غير إجباري بالنسبة لأبناء الجزائريين ، ولا يمكنهم الالتحاق بالمدارس إلا في نطاق سياسة تجهيل الجزائريين ، فقد كان الاستعماريون الفرنسيون يصرحون علنا بأن (العدو الجاهل يمكن السيطرة عليه واستغلاله بطريقة أفضل من العدو المتعلم) ، ومن هنا عملوا على عدم نشر التعليم الفرنسي بين الجزائريين على نطاق واسع ، وحصروا تعليم أبناء الجزائر في أضيق نطاق ممكن بحيث حرّموا على الجزائريين تعلم لغتهم العربية وفي الوقت نفسه لم يملوهم اللغة الفرنسية ، فقد كانت المدارس لا تنشأ مثلا إلا حيث توجد تجمعات أوربية معتبرة وتقتصر في الأساس على أبناء الأوربيين وحدهم .

وتعتبر فترة الثلاثينيات من هذا القرن من أهم فترات التاريخ الجزائري الحديث ، حيث مثلت مدا وطنيا ساهمت فيه (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) التي تأسست في الخامس من مايو سنة ١٩١٣ بعد ما بلغ الاستعمار الفرنسي في الجزائر قرنا كاملا من أجل المحافظة على هوية الجزائر العربية الإسلامية . ويذكر الشيخ البشير الإبراهيمي أنه لو تأخر ظهور جمعية العلماء عشرين سنة أخرى ، لما وجدنا في الجزائر من يسمع صوتنا . وتتلخص مبادئ جمعية العلماء في الشعار التالي الذي سجله الشيخ عبد الحميد بن باديس في

مجلة الشهاب : الإسلام - العروبة - الجزائر . وقد جاء في قانونها الأساسى الذى عدل سنة ١٩٥١ فى فصله الأول ما يلى : "تأسست فى عاصمة الجزائر ، جمعية دينية ، علمية ، تهييبية ، أدبية ، تحت اسم (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) (٧٠) .

وتطبيقاً لشعارها كما أعلنه أول رئيس لها وهو الشيخ عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩-١٩٤٠) وقانونها الأساس ، فقد ركزت عملها فى ثلاثة محاور :

أولاً: تطهير الدين الإسلامى من البدع والخرافات ، والعمل على إحيائه حسب فلسفة مدرسة التجديد الإسلامى والدفاع عنه ضد أعدائه فى الجزائر وهم : المبشرون ، والمستعمرون ، والعمل على تحريره من الاستعمار فى المجالات الثلاث التالية : المساجد - الأوقاف الإسلامية - القضاء الإسلامى .

ثانياً : التعليم العربى الإسلامى

ثالثاً : الوطن الجزائرى ، بكل تراثه الثقافى والحضارى ، والتارىخى ، وبحدوده المعروفة ، لأنه محتوى الشخصية الجزائرية ، وهو جزء لا يتجزأ من الوطن العربى والإسلامى ، إذ دون المحافظة عليه ، وتحريره من الاحتلال ، فسوف يبقى الإسلام والعروبة (كثافة وحضارة ولغة) كلاهما - فى المنطقة - مهدين بأعظم الأخطار .

ولقد كانت فرنسا قبل تكوين جمعية العلماء تستهين برجال الدين الإسلامى فى الجزائر بوجه عام ، وتعتبرهم أناساً غير ناضجين سياسياً ، أو على الأقل تتقصم الثقافة الحية والواعية لمحاربتها ، والعمل على إفساد خططها سواء أكانت ثقافية أم اقتصادية ، أم سياسية ، تجاه الشعب الجزائرى ، وتجاه مستقبل الجزائر السياسى ، ولذلك لم تعترض فى البدء على تكوين الجمعية ، كما لم تمنع فى منحها رخصة العمل عندما تقدمت بطلبها ، ووافقت على ذلك بكل سرعة ومهولة ويسر ، غير أن الأمر تغير بعد حوالى سنتين فقط من تكوين الجمعية (١٩٣٣) حيث غيرت إدارة الاحتلال رأيها فى جمعية العلماء ورجالها والأهداف التى تعمل على تحقيقها حاضراً ومستقبلاً فى الجزائر (٧١).

وقد تصدى ابن باديس فى دروسه - وبخاصة دروسه فى تفسير القرآن - وفى مقالاته بالصحف ومحاضراته وخطبة لتصحيح العقيدة ، ودعوة المسلمين إلى الرجوع للكتاب والسنة وترك ما عداها مما تراكم على العقول والقلوب والسلوك من بدع وضلالات.

ويستشهد بمثل قوله تعالى : (وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فَلَانًا خَلِيلًا لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خُنُولًا)^(٧٢) ، يقول ابن باديس : (فالخسران الذى وعد به الله من يخالف الكتاب والعنة وإن كان موجها للمشركين ، إلا أنه من نصيب أهل البدع والضلال فى المجتمع الإسلامى ' ، .. وضعنا أوضاعا من عند أنفسنا واصطلاحات من اختراعاتنا خرجنا فى أكثرها عن الحنيفية السمحة إلى الغلو والتتبع ، وعن السنة البيضاء إلى الأحداث والبدع ، وأدخلنا فيها من النسك الأعجمى والتخيل الفلسفى ما أبعداها غاية البعد عن روح الإسلام ، وألقى بين أهلها بنور الشقاق والخصام ..' ، ثم يشير ابن باديس إلى أن هذه البدع المصطنعة قد ثقلت على المسلمين أخيرا حتى مضوا إلى الانفلات من الدين جملة ، إذ هم قد ظنوا أن هذه البدع هى الدين ' (٧٣).

ويلاحظ أن جهود جمعية العلماء التعليمية قد مرت بعدة مراحل يمكن تقسيمها إلى المراحل التالية : (٧٤).

الأولى من ١٩٣١-١٩٣٩

الثانية من ١٩٣٩-١٩٤٤

الثالثة من ١٩٤٤-١٩٥٦

ويلاحظ أن النشاط الكبير للجمعية فى تكوين المدارس وإنشاء المساجد وإقامة النوادى الثقافية يكاد ينحصر فى الفترتين الأولى والثالثة لأن نشاط الجمعية فى الفترة الثانية قد تجمد تقريبا بسبب ظروف الحرب العالمية الثانية .

وقد امتد نشاطها فى الفترة الأولى إلى فرنسا حيث تعيش جالية جزائرية كبيرة فى مختلف المناطق الصناعية الفرنسية ، فأُسست مجموعة من النوادى الثقافية التى كانت تقوم بمهنتين فى وقت واحد :

الأولى : ثقافية ودينية تتمثل فى إلقاء المحاضرات التوجيهية ودروس الوعظ والإرشاد بقصد المحافظة على شخصية هؤلاء العمال الجزائريين ، وقد اختارت الجمعية للقيام بهذه المهمة ، مجموعة من ألمع أعضائها المقتدرين برئاسة الفضيل الورتلانى وذلك بدءا من عام ١٩٣٦ .

أما المهمة الثانية ، فقد كانت تربوية تتمثل فى الدروس التعليمية التى كانت تنظم لأبناء هؤلاء العمال فى غير أوقات دراساتهم فى المدارس الفرنسية لتلقينهم مبادئ القراءة والكتابة ، باللغة العربية ، ومبادئ الدين الإسلامى ، وتاريخ الإسلام ، حتى يرتبط هؤلاء الأطفال منذ الصغر بالحضارة العربية الإسلامية وبوطنهم الجزائر ولا يذوبوا فى الوسط الذى يعيشون فيه ولا سيما أن عددا كبيرا منهم مولودون لأب جزائرى وأم أوروبية ، مما يكون خطورة كبيرة على شخصيتهم (٧٥) .

وقد أعاد ابن باديس فى القرن العشرين إلى المسجد الإسلامى فى الجزائر مكانته الروحية والسترابية والتوجيهية التى كان يتمتع بها فى العصور الأولى للإسلام يوم أن كان محلا للعبادة ومكانا للتعليم ، ومركزا للتوجيه الروحى ، ودارا لتجهيز الجيوش المجاهدة فى سبيل نشر الإسلام أو الدفاع عنه فى وجه أعدائه (٧٦) .

فقد رابط ابن باديس فى (الجامع الأخضر) بقسنطينة أكثر من ربع قرن يعلم ويربى الشبيبة بالنهار ، ويعظ ويرشد ويفسر القرآن ويشرح الحديث للمواطنين الكبار بالليل حتى بعث فى الجزائر نهضة عربية إسلامية واسعة النطاق أعادت للغة العربية مكانتها فى الجزائر وللإسلام سلطانه فى التوجيه والقيادة على المسلمين ، كما أعادت للعالم المسلم مكانته فى المجتمع الإسلامى كرائد من رواد نهضته ، وقائد من قاداته إلى الخير والصلاح ومقاومته الفساد والاستبداد ، والظلم والطغيان الاجتماعى والسياسى .

وقد علم ابن باديس فى معظم مساجد قسنطينة قبل أن يستقر به المقام فى نهاية المطاف فى الجامع الأخضر الذى ختم فيه تفسير القرآن الكريم كله سنة ١٩٣٨ ، كما ختم فيه شرح كتاب (الموطأ) فى الحديث للإمام مالك (٧٧) .

الإخوان المسلمون كمدرسة لبناء الشخصية المسلمة :

مؤسس هذه الجماعة هو حسن البنا الذى ولد فى قرية المحمودية بالبحيرة فى مصر سنة ١٩٠٦ ، ومات مقتولا سنة ١٩٤٩ ، أما الجماعة نفسها فقد تأسست سنة ١٩٢٧ فى مدينة الإسماعيلية . ويبدو ارتباط دعوة الإخوان بالدعوات السابقة من إيمانها بوحدة النظام الإسلامى وتكامله أو بمبدأ الشمول فى الفكر الإسلامى ، وهى المبادئ التى تربط الدين بالدولة وتطبق أحكام الشريعة الإسلامية والعودة إلى القرآن ، والحديث دون سواهما ، والإمساك عن الخوض فى الكلام ومحاربة بدع الصوفية ، وتقليد السلف الصالح . وإذا كان

البناء قد أضاف إليها ما فرضته عليه ظروف العصر والبيئة إلا أنه لم يخرج في الإطار العام عن هذه القواعد ، وإن كانت هذه الظروف قد ميزت دعوة البناء بطابع خاص عما سبقها من دعوات ، كما أن البناء في دعوته قد استفاد من المشكلات التي واجهتها الدعوات السابقة ، الأمر الذي جعل أتباعه وغيرهم من الكتّاب والمؤرخين يلقونه (بالناعية) في وقت اكتفوا فيه بتلقيب من سبقوه مثل مصد عبده بالمجتهدين أو المصلحين ، وكان ذلك لأن البناء قد خلف وراءه دعوة تطبيقية تسميا ، ذات منهج ومرادف ومبادئ ووسائل ووسائل ، ولم يكف بعرض الأفكار فقط مثلما كان غيره (٣٨).

أوضح البناء أن رابطة العقيدة " هي عندنا أقدس من رابطة الدم ورباطة الأرض " ، ولذلك ينتظر إلى سائر المسلمين على أنهم " هم قومنا الأقرين الذين نحن إليهم ونعمل في سبيلهم ونؤد عن حصارهم وتفكيكهم بالنفس والمال في أي أرض كانوا ومن أية سلالة انحدروا " (٣٩).

وفي سبيل تمييزه للتوجه الإسلامي للجماعة يؤكد أن المنهاج الإسلامي قد جرب من قبل وشهد التاريخ بصلاحه وأخرج الناس أمة من أقوى الأمم وأفضلها وأرحمها وأبرها وأبركها على الإنسانية جميعا ، وله من تسميته واستقراره في نفوس الناس ما يسهل على الجميع تتلوه وفتحها والاستجابة له والسحر عليه متى وجهوا إليه " وهذا المنهاج تلم شامل ، كافي بتقرير أفضل النظم للحياة العلمية في الأمة عليا وروحيا ، وهذه هي المسيرة التي يستتر بها الإسلام ، فهو يضع نظم الحياة للأمم على أسس مهيمنة : أخذ الصالح وتجنب الضرر ، فإذا سلكتنا هذا السبيل ، استطعنا أن نتجنب المشكلات التي وقعت فيها الدول الأخرى التي لم تعرف هذا الطريق ولم تسلكه ، بل استطعنا أن نحل كثيرا من المشكلات المعقدة التي عجزت عن حلها النظم الحالية (٤٠) .

والبناء سبيل بيان " شمولية " النظرة الإخوانية يقدم توصيفا للجماعة يصعب معه أن نقول أنها سياسية أو اجتماعية أو ثقافية .. أو غير ذلك ، فهي تتجه إلى كل هذه المجالات فهي بناء على هذا (٤١) :

١- دعوة سلفية ، لأنهم يدعون إلى العودة بالإسلام إلى معينه الصالح من كتب الله

وسنة رسوله.

٢- وطريقة سنية ، لأنهم يحملون أنفسهم على العمل بالسنة المطهرة في كل شئ ، وبخاصة في العقائد والعبادات ، ما وجدوا إلى ذلك سبيلا .

٣- وحقيقة صوفية : لأنهم يعلمون أن أساس الخير طهارة النفس ، ونقاء القلب ، والمواظبة على العمل ، والإعراض عن الخلق ، والحب في الله ، والارتباط على الخير .

٤- وهيئة سياسية ، لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم في الداخل وتعديل النظر في صلة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم في الخارج ، وتربية الشعب على العزة والكرامة والحرص على قوميته إلى أبعد حد ممكن .

٥- وجماعة رياضية ، لأنهم يعنون بجسمهم ويعلمون أن المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف ، وأن النبي صلى الله عليه وسلم يقول : (إن لبنك عليك حقا) ، وأن تكاليف الإسلام كلها لا يمكن أن تؤدي كاملة صحيحة إلا بالجسم القوى ، فالصلاة والصوم والحج والزكاة لا بد لها من جسم يحتمل أعباء الكسب والعمل والكفاح في طلب الرزق ، ولأنهم تبعوا لذلك يعنون بتشكيلاتهم وفرقهم الرياضية عناية تضارع ، وربما فاقت كثيرا من الأندية المتخصصة بالرياضة البدنية وحدها .

٦- ورابطة علمية ثقافية ، لأن الإسلام يجعل طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ، ولأن أندية الإخوان هي في الواقع مدارس للتعليم والتثقيف ومعاهد لتربية الجسم والعقل والروح .

٧- وشركة اقتصادية : لأن الإسلام يعنى بتبوير المال وكسبه من وجهه وهو الذى يقول لنبيه (نعم المال الصالح للرجل الصالح) ويقول : من أمسى كالا من عمل يده أمسى مغفورا له ، (أن الله يحب المؤمن المحترف) .

٨- وفكرة اجتماعية : لأنهم يعنون بأدواء المجتمع الإسلامى ويحاولون الوصول إلى طرق علاجها وشفاء الأمة منها .

وهكذا نرى أن شمول معنى الإسلام قد أكسب فكرتنا شمولاً لكل مناحى الإصلاح ، ووجه نشاط الإخوان إلى كل هذه النواحي ، وهم فى الوقت الذى يتجه فيه غيرهم إلى ناحية واحدة دون غيرها يتجهون إليها جميعا ويعلمون أن الإسلام يطالبهم بها جميعا * (٨٢).

وتركز نشاط الجماعة الأساسى المتعلق ببرنامج الإصلاح الاجتماعى فى مجال التعليم ، فالاهتمام الكبير بتجنيد المدرسين والطلبة مرتبط بطبيعة الحال بالنظرة الخاصة لهاتين الطائفتين والتي ترى أن مستقبل الثقافة فى مصر بين أيديهم . على أن هذا الاهتمام لم يكن مجرد اهتمام بالمستقبل القومى ، بل كان يشمل فى طياته أيضا تأكيد الهوية والمصير التاريخى والثقافى ، وفى ذلك يقول سيد قطب : لا يمكن تحقيق نهضة إسلامية خالصة بمجرد تشريع أو قانون أو بإقامة نظام اجتماعى يبنى على أساس من الفلسفة الإسلامية ، فتلك الخطوة ليست إلا أحد ركنين يجب أن يبنى عليهما الإسلام وتطبيقه فى الحياة ، أما الركن الآخر فهو العمل على خلق حالة ذهنية محملة بالنظرية الإسلامية فى الحياة ، تلك الحالة التى تعطى الاستمرار للقوى الخارجية التى تقودنا إلى هذا النمط من الحياة والتي تمنح الاتساق لكل التشريعات الاجتماعية والدينية والمدنية .

والوسيلة الطبيعية لخلق هذه الفلسفة ، هى التعليم (٨٣) .

فقد كانت (علمنة) النظام التعليمى فى مصر وتجزئته والمستوى الهابط لمعدلات التعليم وعدم تكافؤ الفرص فيه هى الأسباب الأساسية التى شغلت الجماعة والتي جعلتها تتناول تلك الموضوعات باستخدام الوسائل الآتية :

١- الدعوة إلى إصلاح النظام المدرسى المعاند .

٢- إنشاء وسائل تعليمية مساعدة أو بديلة .

وكانت الجماعة مصرة على تحقيق أهدافها - فى مجال التعليم - على نحو لا نجد له مثيلا فى أى مجال آخر سوى مجال السياسة ، وفى سنة ١٩٣٥ شكلت الجماعة وفدا لزيارة وزارة المعارف ورئيس الوزراء ، كما أقامت حفلات لأعضاء البرلمان واستغلت تلك المناسبات للحديث عن الحاجة الماسة لإعادة تقديم الدين فى المدارس المصرية كبدائية ضرورية لإعادة تأسيس المدارس على أسس قومية ودينية حقة .

وفى سنة ١٩٣٨ قدم محمد حسين هيكل وزير المعارف لشيخ الأزهر برنامجا لتوحيد التعليم الدينى والعلمانى ، وقد شارك الإخوان فى المناقشات العامة التى دارت حول هذا الموضوع ، كما أرسلوا خطابا إلى وزير المعارف بوجهة نظرهم التى طالما عبروا عنها فيما بعد ، وتتلخص وجهة النظر تلك فى أن التعليم العلمانى الغربى - وفقا لرأى حسن البنا -

الذى يدرس بجانب التعليم الأزهرى التقليدى قد خلق الكثير من الصراعات التى تشكل خطرا على أمة ساعية إلى البعث وأهم ما تحتاجه فى سعيها هو وحدة الثقافة (٨٤) .

وكان للتدريب فى مدارس الجماعة أهدافا عدة ، فالاهتمام الأساسى فى مدارس القرى ومدارس الحضر الابتدائية كان مركزا على الدين والأخلاق على نمط (الكتاب) التقليدى ، وحينما يصل إلى مستوى أعلى فى التعليم الابتدائى ، تدرس له أسس القراءة والكتابة ، كذلك كانت هناك مدارس ليلية يدرس فيها البالغون من العمال والفلاحين التعليم الأولى . وكانت تلك المدارس هى الأداة الأساسية للجماعة فى برنامج محو الأمية . كذلك كان فلاحو المناطق الزراعية يدرسون الإرشاد الزراعى بمساعدة طلاب كلية الزراعة ، كما أنشأت الجماعة فصولا خاصة لعمال المدن يدرسون فيها الأمور التى تتعلق بالنقابات والعمال بمساعدة طلاب الاقتصاد ، وعملت على إنشاء فصول خاصة بالشباب الذين حرموا من التعليم نتيجة للقهر الاقتصادى فلم يعد فى مقدورهم دخول سوق العمل (٨٥) .

كذلك أنشأت الجماعة فصولا خاصة لتدريب الشباب على الحرف المختلفة والأعمال التجارية والصناعية ، كما أتيح لمن فى مستوى التعليم الابتدائى الالتحاق بالفصول للحرفية ، كذلك أنشأت الجماعة مدارس خاصة للبنات سميت بمدارس أمهات المؤمنين . ويعكس هذا الاسم الأفكار التى كانت وراء تنظيم الأخوات المسلمات ، فالأم هى المصدر الرئيسى والأساس فى تكوين شخصية طفلها ونظرية للحياة ، والفتيات اللاتى يفهمن دينهن يصبحن مسلمات حقيقيات ويتوفر لهن التحرر الحقيقى . وكانت جماعة الأخوات المسلمات هى التى تمد تلك المدارس بالمدرسات اللازمان (٨٦) .

ومن أولى مشروعات الإخوان التعليمية عندما كانت بالإسماعيلية إقلمة مدرسة أسموها (مدرسة التهذيب) تحدد منهج التعليم فيها بما يأتى :

- تصحيح تلاوة القرآن الكريم وفق أحكام التجويد .
- حفظ بعض سور من القرآن الكريم .
- حفظ بعض أحاديث من السنة النبوية الشريفة .
- تصحيح العقائد والعبادات والتعرف على أسرار التشريع .
- معرفة آداب الإسلام العامة .

- دراسة التاريخ الإسلامى وسيرة السلف الصالح .

- تدريب القادرين على الخطابة والدعوة تدريبا عمليا بحفظ ما يمكن من : النظام والنثر ، ومادة الدعوة ثم تكليفه بالتدريس والمحاضرة فى هذا المحيط الصغير أولا ثم فى أوسع منه (٨٧).

كذلك أنشأت الجماعة فى سنواتها الأولى (معهد حراء الإسلامى) فى الإسماعيلية وكانت الدراسة فيه تنقسم إلى شعب ثلاث :

شعبة يتمشى منهاجها مع منهاج المدارس الأولية ، تجهز التلميذ للأزهر والمعاهد الدينية ، وشعبة تتمشى مع المدارس الأولية أول النهار ، ومع المدارس الصناعية آخر النهار يتوجه الطلاب فى الفترة المسائية إلى ورش ومصانع أهلية كان يديرها الإخوان المسلمون ، وقد تعهدوا بتعليم هؤلاء الطلاب الصناعة بإشراف إدارة المعهد ورجاله وفق خطه نظام محدد . وشعبه الثالثة تتمشى مع منهاج المدارس الأميرية الابتدائية - الإعدادية - للتجهيز للثانوى (٨٨)

وقد حظى المعهد بالإقبال الشديد من الطلاب ، فكثير من دروسه كان يلقى فى الهواء الطلق وبين خمائل الإسماعيلية ، وكانت المصروفات زهيدة بل زيدت نسبة المجانية بسبب ظروف أولياء الأمور ، وكانت الصلة بين التلميذ وأستاذه وبين المدرسة والمنزل قوية.

والمعهد أصلا ترجع فكرته إلى الشيخ محمد سعيد العرفى أحد كبار علماء (دير الزور) بسوريا وكان نائبا سابقا فى مجلس النواب السورى هاجر إلى مصر بعد أن صادف الفرنسيون أملاكه وحكموا عليه بالنفى .

وقامت الجماعة على نواة تسمى بـ(الأسرة) تضم عددا محدودا من الإخوان لهم (نقيب) تسيير وفق منهاج حدد لهم قام على فلسفة معينة عبر عنها حسن البنا بقوله :

« أن أول ما نهتم له فى دعوتنا ، وأهم ما نعول عليه فى نمائها وظهورها وانتشارها ، هذه اليقظة الروحية ، فنحن نريد أول ما نريد يقظة الروح ، حياة القلوب ، صحة حقيقية فى الوجدان والمشاعر ، وليس يعيننا أن نتكلم عما نريد بهذه الدعوة من فروع الاصطلاح فى النواحي العملية المختلفة بقدر ما يعيننا أن نركز فى النفوس هذه الفكرة . نحن نريد نفوسا حية قوية متينة قوية ، وقلوبا جديدة خفاقة ، ومشاعر غيورة ملتهبة مضطربة ، وأرواحا

طموحة متطلعة متوثبة تتخيل مثلاً علياً وأهدافاً سامية لتسمو نحوها وتتطلع إليها ثم تصل إليها ..^(٨٩)

ووجه الإخوان جهداً كبيراً لترصد جهود المبشرين في المجال التعليمي في مصر ، وقد رفعوا مذكرة إلى الملك فواد طالبوا فيها بـ^(٩٠)

أولاً- فرض الرقابة الشديدة على هذه المدارس والمعاهد ، والدور التبشيرية ، وعلى الطلبة والطالبات فيها إذا ثبت اشتغالها بالتبشير .

ثانياً- سحب الرخص من أى مستشفى أو مدرسة يثبت أنها تستغل بالتبشير .

ثالثاً- إبعاد كل من يثبت للحكومة أنه يعمل على إفساد العقائد وإخفاء البنين والنبات.

رابعاً- الامتناع عن معونة هذه الجمعيات بتاتا بالأرض أو بالمال .

خامساً - الاتصال بحضرات الوزراء المفوضين في مصر والخارج حتى يساعدوا الحكومة في تنفيذ خطة الحزم حفظاً للأمن ومراعاة لحسن العلائق ..^(٩١)

وحتى عام ١٩٤٦ كان الإخوان قد نجحوا في^(٩١) :

- ١- فتح عدد من المدارس لمحو الأمية وتنمية الثقافة الدينية بالمجان .
- ٢- مكاتب لتحفيظ القرآن الكريم نهارة .
- ٣- مدارس ليلية لتعليم العمال والفلاحين .
- ٤- أقسام خاصة للراسبين في الامتحانات العامة يتولى التدريس فيها أساتذة أخصائيون من خريجي الجامعة .
- ٥- شعب لتعليم الغلمان الذين حرموا التعليم لاشتغالهم بالصناعات .
- ٦- معاهد لتعليم البنين - معاهد حرة أى خصوصية .
- ٧- مدارس أمهات المؤمنين لتعليم البنات .
- ٨- دورا للصناعات ملحقة بالمعاهد يتعلم فيها الذين لا يستطيعون إتمام التعليم العام

وليس هناك إحصاء عن عدد المدارس المتنوعة ولا عدد طلابها وأساتذتها ، ولكن هذه المدارس كانت تقوم إلى جانب الفروع بحيث لا يخلو فرع من مؤسسة علمية . وقد ذكر أن عدد طلاب إحدى مدارس محو الأمية بلغ مائة عامل ، والراجح أن الإقبال على هذه المدارس كان كبيرا لا سيما ما كان منها فى بيئات العمال والفلاحين . وحين وضعت الحكومة منهاجا لمكافحة الأمية فى أثناء تولى العسماوى (باشا) وزارة المعارف سنة ١٩٤٦ ، طلب من الإخوان أن يساعدوا الوزارة فى تنفيذ خطتها .

وبطبيعة الحال فليست هذه هى كل الجماعات .. وليست هذه هى كل الجمعيات وليس هؤلاء هم كل المفكرين والدعاة الذين ترسموا خطى السلفية .. فهناك غيرهم ، لكن الإطّار العام واحد والتوجه الرئيسى مشترك ، وإن تباينت بعض الأساليب ، وإن اختلفت بعض الطرق ..

الجهود البحثية فى التربية الإسلامية :

واتجهت جبهة كبيرة من الباحثين العرب إلى التنقيب فى المصادر الأساسية للإسلام بحثا عن موقف الإسلام من قضايا التعليم والمفاهيم التربوية المختلفة حتى تجمعت كتابات عديدة تربوية أصبحت تعرف بأنها ' تربية إسلامية ' .

وحتى يمكن التعامل مع الإنتاج الفكرى فى التربية الإسلامية ، فإن الطريق إلى ذلك هو استخدام ذلك التصنيف الذى قام به كاتب هذه السطور لمجالات البحث فى التربية الإسلامية مع إمكانه زيادة مجالين آخرين أرتنا التجربة بعد ذلك أنهما يضمنان عددا من هذه البحوث والدراسات :

١- كتابات منهجية ، يحاول أصحابها من خلالها أن يحددوا المفاهيم الأساسية فى التعامل مع التربية الإسلامية ومنهج دراستها والأصول التى يجب أن تعتمد عليها ، وهنا نجد للدكتور سعيد إسماعيل جهودا عدة فى هذا الشأن ، فمن ذلك دراسته المعنوية بـ (مشكلة المنهج) فى دراسة التربية الإسلامية ، التى حاول من خلالها أن يحدد منهج البحث الذى يجب أن يستخدمه الباحث هنا . واستنادا إلى أن موضوع البحث يحدد منهجه ، فقد تبنى سعيد إسماعيل (المنهج الفقهي) ، ذلك أن الاستناد إلى كتابات الفلاسفة المسلمين فى البحث عن موقف الإسلام من القضايا التربوية يكشف عن ضعف الفكر التربوى الإسلامى حيث ثبت نقل كثير من الفلاسفة المسلمين من فلاسفة اليونان ، بينما الإنتاج الفكرى الفقهي نبت البيئة

العربية الإسلامية ، والمشكلات التي عالجها مشكلات إسلامية صميمة ، وليس فيه شبهة النقل والترجمة ، بل هو مجال خصب للابتكار والإبداع .

وقد انتقد الدكتور أحمد فؤاد الأهواني قبل ذلك ، استخدام (القابسي) للمنهج الفكري زاعما أن أصحابه يلتزمون الآثار ويكرهون الابتداع مما يؤدي إلى التقييد ويمنع حرية الرأي ، وكثيرا ما ينتهي إلى الجمود وذلك إذا اتبع في بحث أمور الدنيا ، وهو يستشهد بقول لابن خلدون يذهب فيه إلى أن الفقهاء الذين جاءوا بعد الأئمة لم يلبوا بلوهم في الاجتهاد والقياس * ولما صار مذهب كل إمام علما مخصوصا عند أهل مذهبه ، ولم يكن لهم سبيل إلى الاجتهاد والقياس ، احتاجوا إلى تنظير المسائل في الإلحاق ، وتفرعها عند الاستنباه بعد الاستفتاء إلى الأصول المقررة من مذهب إمامهم ، وصار ذلك كله يحتاج إلى ملكة يقتدر بها على ذلك النوع من التنظير أو التفرعة واتباع مذهب إمامهم فيها ما استطاعوا . هذه الملكة هي علم الفقه لهذا العهد * (٩٢) .

ويستند الأهواني في رأيه إلى تلك الحقيقة التي نعلمها جميعا وهي أن المجتمع يتطور بمرور الزمن ، وتتغير عقليته ، وتختلف أساليب معيشتة * وإن فلأبد من منهج عقلي يختلف عن ذلك المنهج النقلى ليلانم مظاهر الحياة الاجتماعية الدائمة التغير ، ولكن منهج أصحاب الحديث بما يعرضه من أصول ثابتة ينتهي إلى الوقوف عن مسامرة الحياة ، وهذا هو الجمود . (٩٣) .

وناقش سعيد إسماعيل هذا الرأي مؤكدا أن الفكر الإسلامى ما استطاع أن يثرى الثقافة بإنتاجه إلا عندما وجد فقهاء فهموا المنهج الفقهي فهما سليما ، فهما لا يحد العقل ولا يضع على التفكير قيودا في البحث إلا فيما يتعارض مع أساسيات الإسلام ، فإذا كان هذا المنهج يلزمنا باتباع ما جاء في القرآن والسنة ، فإنه لا يحجر على عقولنا إذا لم نجد فيها رأيا صريحا بخصوص مسألة ما من مسائل الحياة ، وإنما يدعوننا إلى الاجتهاد * بالرأى وتحكيم المصلحة العامة ، فإذا كان الذين جاءوا بعد الأئمة قد تخلوا عن الاجتهاد والقياس والاقتصار على التنظير والتفريع ، فإن المنهج لا يمكن أن يتحمل هذا الذنب ونتيجة هذا التقصير لأنه هو نفسه يوجب استخدام الاجتهاد .

والتفسير الصحيح لما حدث ، لم يكن في المنهج ، وإنما كان في الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي أحاطت بالعرب والمسلمين في هذه الفترة التي كتب فيها ابن

خلدون هذا للكلام ، وفى تلك الفترة التى عاشها القابسى ، فعوامل التفكك كانت قد بدأت تظهر آثارها فى الدولة ، وأساليب الاستبداد والاستغلال بدأت تشيع شيوعا واضحا ، ولأجل أن يبرر الحكام أساليبهم استطاعوا أن يشترخوا 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 تحكيم العقل لأنه يودى إلى الزلل ، وإلى عدم تحكيم المصلحة العامة لأن (الصفوة) هى الأقدر على البصر بذلك (٩٤) .

والدراسة الثانية لسعيد إسماعيل أيضا فى هذا المجال هى كتابه المعنون بـ (أصول التربية الإسلامية) ، وهى محاولة تتكامل مع الدراسة السابقة ، إذ حاول هنا أن يحصر المصادر التى يجب أن يستند إليها الباحثون فى مجال التربية الإسلامية مرتبة حسب أولويتها ، فبدأ بالقرآن الكريم ثم السنة النبوية فأقوال الصحابة ثم المصالح الاجتماعية فالتقفة ، فالفكر الفلسفى الإسلامى (٩٥) .

أما الدكتور عبد الغنى عبود ، فيروى كيف اتجه إلى دراسة لتربية الإسلامية عندما نشر بحثا فى المجلد الثالث من الكتاب السنوى فى التربية وعلم النفس الذى يقوم كاتب هذه السطور بإصداره منذ سنة ١٩٧٣ (٩٦) وكان عنوان البحث (الأيديولوجيا والتربية فى الإسلام) ، وكانت العقبة الأساسية التى تعترض طريقه هى " إننى اكتشفت أننى لا أفهم الإسلام شأنى شأن الكثيرين من أبناء المسلمين الذين تخرجوا فى نظم التعليم العربية والإسلامية التى توصف (بالعصرية) (٩٧) .

فبدأ يدرس الإسلام ، من ألفه إلى يائه ، باننا من الألف ثم رأى أن تكون دراسته للإسلام وفق منهج معين يستطيع به أن يفهم (الإطار الأيديولوجى) للإسلام ليستطيع من خلاله فهم (التربية الإسلامية) فيما بعد . ثم رأى أن تكون دراسته بصوت مسموع ، فترجم هذه الدراسة إلى شئ مكتوب ، يحكم به على خطاه فى الدراسة أولاً بأول ، ومن هنا كان إصداره لمسلمة من الكتابات تحت عنوان (الإسلام وتحديات العصر) تتناول موضوعات مثل (الله والإنسان المعاصر) ، (الإسلام والكون) ، (الإنسان فى الإسلام والإنسان المعاصر) .. وهكذا .

وفى معرض حديثه أيضا عن (المنهجية) يرى عبود أن معظم من كتبوا فى المجال ، من علماء الدين الذين خاضوا مجال التربية الإسلامية بعد كتابات كثيرة لهم فى الإسلاميات ، ومن ثم كانت كتاباتهم فى التربية الإسلامية ، " ككتاباتهم فى غيرها من (الإسلاميات) ، كتابة يمكن أن توصف بأنها (توضح رأى الإسلام) فيما يكتب ، دون أن تلتزم (بمنهجية) الكتابة العلمية فى التربية (٩٨) . وهو مع اعترافه بأن من بين ما كتب بهذه الطريقة ، وعلى يد هؤلاء (الإسلاميين) ، كتابات بلغت حدا كبيرا من الروعة والدقة والإتقان ، " لكن معظم ما كتب فيها ، كان يكتب عن أى شئ .. إلا التربية !!

وهو يختار نمونجا لذلك كتاب (تربية الأولاد فى الإسلام) لعبد الله علوان ويستعرض كل محتوياته لينتهى إلى أنها " فصول كتاب من كتب الفقه لا كتاب من كتب التربية ، كما يدل على ذلك عنوانه ، وأنها أشبه بكتاب ككتاب (فقه السنة) للشيخ سيد سابق ، أو (الفقه على المذاهب الأربعة) ، الذى أصدره المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ، أو ما إليها من كتب الفقه " (٩٩) . وإذا كان هذا هو تحفظه على ما يكتبه علماء الدين ، فى التربية الإسلامية ، فماذا عما يكتبه أساتذة التربية المتخصصين ؟

ويلاحظ عبود أن مثل هذه الكتابات فى التربية الإسلامية التى كتبها غير علماء الدين أقرب إلى النهج العلمى فى الكتابة التربوية ، من تلك الكتابات التى كتبها علماء الدين . " وإن كانت هذه الكتابات ، ينقصها العمق الدينى ، بقدر ما يتوفر فيها العمق التربوى " (١٠٠).

أما الدكتور عبد الرحمن النقيب ، بعد أن يسجل ملاحظته على كثرة الأبحاث والدراسات فى السنوات الأخيرة ، يؤكد " إذا كنا نشعر أن تلك العودة إلى دراسة تراثنا التربوى إنما تمثل " حركة علمية " فى الاتجاه الصحيح لتأصيل فكرنا التربوى والنفسى وخلق " تربية عربية إسلامية " تتناسب وواقع أمتنا ، إلا أننا ندرك أن هذا الاتجاه الوليد أحوج ما يكون إلى وضع بعض المعالم والحدود التى تحدد طبيعة البحث فى هذا الميدان وتضع له بعض الأهداف وتلقى الضوء على ما يكتنفه من صعاب " (١٠١).

وهو من أجل هذا يسعى إلى تعريف التربية الإسلامية وخصائصها . والجانب الذى يهمنى هنا هو ما ذكره عن أهم مباحث التربية الإسلامية فمن خلال ذلك قام بعملية " تصنيف " للإنتاج الفكرى التربوى الإسلامى مثل :

- دراسة فلسفة التربية الإسلامية ، ومثالها دراسة د.عمر محمد الشيباني عن فلسفة التربية الإسلامية .

- دراسة التربية الإسلامية دراسة تاريخية ، مثل دراسة محمد أسعد طلح : التربية والتعليم فى الإسلام .

- دراسة أعلام التربية وعلم النفس فى الإسلام ، مثل دراسة محمد نبيل نوفل (للماجستير ، غير منشورة فى تربية عين شمس) عن أبو حامد الغزالي ، فلسفته وأراؤه فى التربية والتعليم.

- دراسة المناهج التربوية الإسلامية ، مثل دراسة أحمد شلبى عن (تاريخ المناهج الإسلامية) .

- الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين ، مثل دراسة عبد الكريم العثمانى (الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص) .. الخ .

٢ - كتابات أصولية ، ومنها يعكف الباحث على كل ما فى القرآن الكريم والمعنى النبوية كى يستخرج منها أفكارا ونظريات وأراء تتعلق ببعض القضايا والمفاهيم التى يحفل بها عالم التربية والتعليم ، ومثال ذلك أن يقوم الباحث بدراسة لمفهوم الحرية وتطبيقاته التربوية من خلال عملية استقراء وتحليل للقيم الأخلاقية كما تتبدى فى السنة النبوية .. وهكذا (١٠٢) .

ويعبر محمد قطب عن تطور تفكيره إلى أن اتجه إلى بحث التربية الإسلامية من خلال القرآن بصفة أساسية فتساءل باستنكار : كيف غفلنا عن أن هاك منهجا إسلاميا للتربية ، وأن هذا المنهج موجود فى القرآن ؟ ويروى أنه ظل زمنا يقرأ القرآن دون أن يفتن إلى هذه الحقيقة : " لقد أحسست بطبيعة الحال أن فى القرآن توجيهات تربوية كثيرة ، وأن لهذه التوجيهات أثرا فى النفس ، وأن الإنسان حين يتدبرها ويتأثر بها ، يصبح له سلوك معين وتفكير معين وشعور معين ، هو أقرب إلى الصلاح والتقوى ، ويصبح الإنسان أكثر ثقافة وأكثر إنسانية .. أحسست هذا لأنه بديهية واضحة لا تحتاج إلى تفكير ولكن هناك فرقا كبيرا بين هذا الإحساس المبهم الذى لا يعرف الإنسان من أين ينبع على وجه التحديد ، وبين

الإدراك الواعى بأنها ليست توجيهات تربوية متناثرة تجئ بالمصادفة فى سياق الآيات ، وإنما هو منهج شامل متكامل ، كل جزئية فيه مقصودة ، وكل كلمة فيه بحساب ! * (١٠٣)

ثم يصور بطريقة صوفية - كيف أنه كان فى ضائقة نفسية شديدة لا يبدو فى ظلمتها بصيص من النور * ، وكان القرآن هو رفيقه ، يقرؤه المرة بعد المرة ، ثم يقول : "فجأة .. أحسست بصفاء ذهنى وروحى غير معتاد وفجأة كذلك أحسست بمجموعة من الخواطر تتنأل على نفس متتابعة كأنها درس محفوظ ! يا عجباً ! هذا منهج متكامل للتربية الإسلامية لم يخطر فى نفسى أبداً من قبل ! منهج متكامل لا يترك صغيرة ولا كبيرة .. يشمل النفس الإنسانية كلها بحذافيرها ، ويشمل الحياة البشرية بالتفصيل ! * (١٠٤) .

هو :سئ أشبهه بالإلهام الذى يحدث للأدباء والصوفية ! وفى ضوء هذا جاء كتابه (منهج التربية الإسلامية) لا بمعنى (المقرر) ولا بمعنى (منهج البحث) ولكنه بمعنى (أسلوب الحياة ونهجها وطريقة العمل) .

أما الدكتور محمد فاضل الجمالى ، فهو يؤكد لطلابه فى الجامعة التونسية أن القرآن الكريم هو للمسلم أعظم كتاب فى فلسفة التربية والتعليم " وفى الحقيقة أن القرآن الكريم هو كنز عظيم من كنوز الثقافة الإنسانية ولا سيما الروحية منها ، وهو أول ما يكون كتاب تربية وتهذيب على وجه العموم وكتاب تربية اجتماعية وأخلاقية وروحية على وجه الخصوص * (١٠٥) .

فإذا كانت الفلسفة تعنى بدرس بدايات الأمور ونهاياتها وبدرس العلاقات والارتباطات بين الإنسان وأخيه الإنسان ، وبين الإنسان والكون ، وبين الإنسان وخالق الكون ففلسفة القرآن الكريم تشمل كل ذلك * ، وإذا كانت التربية تعنى بتنشئة الفرد ونموه فى الجنس البشرى فحسب ، فالقرآن الكريم يعنى بتربية الموجودات كلها بما فى ذلك تربية الإنسان ، وحين نكرر فى صلاتنا يومياً " الحمد لله رب العالمين " ، فعبارة " رب العالمين " تعنى : "مربى العالمين " .

ويشير الجمالى إلى أن اشتقاق (رب) و(ربي) من أصل واحد ، فإله سبحانه وتعالى هو المربى الأعظم فى الكون ليس مربى الإنسان فحسب ، بل مربى الخليفة كلها ، فالقرآن الكريم يعالج نشوء الخليفة ونشوء الإنسان وطبيعة الإنسان ويؤكد وجود النظام فى الطبيعة وفى المجتمع ، ويؤكد ما يتطلبه كل ذلك من أهداف تربوية ولا سيما فى حقل تهذيب النفس

وتتظيم السلوك ، 'وفلسفة القرآن التربوية تمتاز بالشمول والتوحيد كما تتضمن التطور والتغير' .

وهناك دراسة أخرى هي في الأصل رسالة ماجستير كان قد حصل عليها الدكتور على خليل العنين عن (فلسفة التربية الإسلامية في القرآن الكريم) ، وفي مقدمه هذه الدراسة يشعر القارئ لأول وهلة أن الباحث يعالج الموضوع من منظور (قومي) ، لكنه لا يتركنا نقع في ظل هذا الظن ، ويبادر ليؤكد 'سلفيته' ، فهو يقول (١٠٦):

' إذا كان المثل الأعلى الذي يجب أن ننسج على منواله في تربية أجيالنا العربية الإسلامية ليس فرنسيا ، ولا إنجليزية ولا يابانيا ، ولا أمريكيا ، وإنما هو مثل أعلى عربي ينبع من صميم حياتنا ويتصل بماضينا وحاضرنا ومستقبلنا ، فإن معنى هذا أن التربية العربية الحديثة لا يمكن أن تكون أصيلة إلا إذا كانت موافقة لفلسفة الشعب العربي الحديث ، ونظرته إلى الوجود ولرأيه في قيم الإيمان ، وهذه الفلسفة لا تبلغ قمة كمالها إلا في القرآن الكريم ، نستقر هذه الأمة حيث يمكن اعتباره (الكتاب الأم) للتربية العربية الإسلامية ' ، لكن الملاحظ أن الباحث يعود فيما يشبه الاستدراك مشيرا بعبارة هامة إلى أن القرآن في هذا المجال ليس ملزما ، إذ يقول أن الدول العربية والإسلامية ترجع إليه ' لتأخذ منه ما يوافق ويناسب ظروفها ' ، إذ أن هذا لا معنى له إلا أن فيه مالا يناسب أو يوافق ظروف هذه الدول ، وهذا المعنى يستكره السلفيون عادة !

مجال البحث إذن هو القرآن وغرضه هو الكشف عن إطار فلسفي للتربية الإسلامية المعاصرة ، يتفق والحاضر ويحقق آمال المستقبل وذلك على أساس ' دراسة شاملة لفلسفة الحياة في القرآن ، والتي تمثل الإطار العام للمجتمع الإسلامي ومحاولة الاستفادة من هذا الإطار الفلسفي للتربية في إصلاح النظام التعليمي حسبما تقتضيه تلك الفلسفة حماية له من الضياع والاعتراب والقص واللصق ، مما تتخبط فيه سياسة التعليم في البلدان العربية والإسلامية وحماية لها من تبيد آمالها دون عائد إلا التسبب والاحتراف ، لأنها بعيدة عن الفلسفة العامة التي تحكم المجتمعات الإسلامية ، وبعيدة عن الثقافة والتراث الإسلامي (١٠٧) .

٣ - كتابات فلسفية : وفيها يتجه الباحث إلى الأعمال الفكرية المختلفة لواحد أو أكثر من مفكرى الإسلام مثل ابن خلدون أو الغزالي أو ابن سينا أو غيرهم لاستطلاع رأيه في

إحدى القضايا ، وغالبا ما يتجه الباحث إلى مفكر بعينه ليدرس آراءه كلها ، وقد يكون المحور هو مفهوم أو اتجاه ، ثم يتبعه الباحث عند أكثر من مفكر (١٠٨).

ومن الأعمال الرائدة في هذا المجال دراسة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني عن (التعليم في رأى القابسي) ، التى أشرنا إليها من قبل ، وهو تلميذ الشيخ مصطفى عبد الرازق ، أحد أعلام الفكر الإسلامى الحديث والذي تأثر بالفكر الغربى ، فلم يقف عند حد السلفية وحدها وإنما طعمها بما استفاده من ثقافة أجنبية ، ولذلك نجد الأهوانى يشير إلى تلك القسمة المعروفة للثقافة فى عالمنا العربى فى العصر الحديث بين من يدعون إلى العودة إلى الماضى لاستلهامه ومن يدعون إلى الأخذ بالحضارة الغربية ، ثم يحدد موقفه هو قائلا : ' ونحن فى حاجة إلى القديم والجديد معا ، لأننا لا نستطيع قطع الصلة بالماضى الذى لا يزال نعيش فى دينه ولغته ، لا يزال ديننا الإسلام ، وكتابنا القرآن ، ولغتنا العربية ونحن فى حاجة إلى تعليم أبنائنا اللغة العربية والقرآن الكريم ، ويجدر بنا أن نعرف كيف كان أجداننا منذ ألف عام يعلمونهما فقد يفيدنا ذلك فى موقفنا الحاضر ، ويعيننا على حل مشكلة تعليم الأطفال اليوم الكتابة والقراءة والدين .. (١٠٩) ' .

ويرجع اهتمام الأهوانى بدراسة رسالة أحوال لمعلمين والمتعلمين للقابسى إلى أنها - فيما يقول - الوحيدة التى تفصل أحوال تعليم الصبيان تفصيلا فنيا دقيقا ، على أن سائر ما كتبه العرب فى التربية ' لا يتجاوز نصائح ، أو مبادئ عامة ، أو شذرات متناثرة فى بطون الكتب الأدبية والتاريخية ، لا تكفى فى إلقاء الضوء على هذا الجهاز عظيم الخطر فى الحضارة وهو الذى نسميه بالتربية أو التعليم ' (١١٠) .

وقد أثبتت دراسات عديدة قام بها باحثون بعد ذلك بمبالغة الأهوانى فى حكمه هذا ، وربما كان له العذر فى خلو مجال البحث فى وقته من مثل هذه الدراسات .

وإذا كانت هذه الدراسة قد قصد بها بحث التعليم عند القابسى ، إلا أن الباحث قد وسع من دائرة البحث ، فدرس عددا من القضايا التربوية فى التربية الإسلامية من زواياها المتعددة ، الأصولية والمنهجية والتاريخية والفلسفية ، ومن هنا كان وضعه لعنوان آخر رئيس لهذه الدراسة حيث سماها (التربية فى السلام) .

أما دراسة الدكتور عبد الرحمن النقيب عن (فلسفة التربية عند ابن سينا) ، فمن ميزاتها أن صاحبها قد حصل بها على درجة الماجستير سنة ١٩٧٠ ، بينما لم تشر إلا سنة

١٩٨٤ مما أتاح له الفرصة أن يراجع نفسه مؤكدا أنه عندما تناول الآراء التربوية فى كتابات ابن سينا ، أو أى مفكر آخر " فليس معنى ذلك أن تلك الآراء تمثل الإسلام ذاته (١١١) " فقد كانت لابن سينا مثلا آراء فى الطبيعة الإنسانية وفى مصادر " المعرفة الحقة " يمزج فيها بين الفكر الإغريقى والنصوص الإسلامية ، كذلك وضع ابن سينا حدودا وقيودا لتعليم المرأة تتناسب ميوله وتفكيره ، بينما يطلق لها الإسلام حرية العلم والتعلم " ، ثم يبدى أمله بأن تحاول الأبحاث العلمية المستقبلية فى ميدان التربية الإسلامية عندما تعرض أمثال تلك الآراء الفردية " أن تناقشها على ضوء " النصوص الإسلامية " حتى نضع الرجل فى مكانه الصحيح من حركة تطور (العقل الإسلامى) على مر العصور .. (١١٢).

وقد وضع الباحث فى دراسته هذه جزءا خاصا بـ (الاتجاه الفلسفى / فى التربية الإسلامية مميزا إياه عن كل من (الاتجاه الفقهى) و(الاتجاه الصوفى) بيد أنه يقلل من شأن وقيمة هذا الاتجاه الفلسفى ويؤكد أنه " أقل تلك المدارس تأثيرا فى ميدان التربية فى العالم الإسلامى من ناحية التأثير العام " ، ويعلل ذلك بأنه قد يرجع إلى طبيعة نظرة العالم الإسلامى إلى الفلسفة والفلاسفة حيث لعبت ظروف متعددة جعلت الفكر الفلسفى فكرا غريبا على " الجمهور الإسلامى " ، أو فكرا انعزاليا محدود التأثير " (١١٣).

وبعد أن يشرح هذه الظروف يزيد فى قسوة حكمة على هذا الاتجاه واصفا المدرسة الخاصة به بأنها كانت " أرسنقراطية الفكر " ، وأنها كانت مدرسة الخاصة فقط أو مدرسة القلة " ويستعين برأى د. على سامى النشار فى قوله بأن كتب هؤلاء الفلاسفة كانت تمثل " دوائر منفصلة عن تيار الفكر الفلسفى العام " ، لكنه يستدرك بقوله : " لكن ليس معنى هذا بأى حال من الأحوال أن نتجاهل تلك المدرسة الفكرية ، إذ أنه ليس فى مقدور أى باحث للحركة الفكرية فى العصور الإسلامية الزاهية أن يتجاهل هذا التيار الفلسفى أو يقلل من شأنه ، وخصوصا أنه تيار خصب مبدع وخلق فى بعض نواحيه وأن إنتاجه العقلى والفكرى لا يقل عن " التيارين الآخرين : الفقهى والصوفى غزارة وأهمية " (١١٤) .. فبم أن كان الحديث السابق ؟ هل هذا استدراك أم تراجع ؟

كذلك نجد الدكتورة نادية جمال الدين حيث تنشر دراستها عن (فلسفة التربية عند أخوان الصفاء) بعد إجازتها للماجستير يتسع سنوات ، وهى تميز إخوان الصفاء بأنهم وإن انتموا إلى دائرة الفلاسفة ، إلا أنهم تميزوا عليهم بعدم اكتفائهم بالفلسفة والإنتاج الفلسفى نهاية

لاجتهادهم فى مجال المعرفة ، * فالناظر فى رسائلهم يلمح بوضوح أن التربية والتعليم جزء لا يتجزأ من بنائهم الفلفى ، والركيزة الأساسية التى اعتمدوا عليها فى محاولة ترجمة فكرهم إلى واقع ، فسعوا لإيجاد جماعة من الشباب عالمة خيرة فاضلة ذكية مستبصرة ، وإعدادهم على هذه الصورة ليكونوا رجالا عاملين فى (دولة الخير) المنتظرة * (١١٥).

كذلك تقارن نادية جمال الدين بين فئة الفلاسفة التى ينتمى إليها هؤلاء ، وغيرهم على أساس أن الفلاسفة لم يكونوا وحدهم أصحاب الرؤوس المفكرة فى الأمة الإسلامية ، بل وجد معهم رجال الحديث ، والفقهاء ، وعلماء الكلام ، والأدباء ، والمتصوفة وغيرهم ، ومن السببى أن يكون لكل فئة من هؤلاء ما يميزها فى جانب إنتاجهم الفكرى ، وبالتالى ينعكس على آرائهم فى الإنسان وتربيته . ومع كل هذا فإن الناظر فى التراث التربوى الإسلامى عموما ، يستطيع أن يلمس تفوق الفقهاء فى هذا المجال ، وذلك لأنهم كانوا يقومون بتعليم علوم الدين التى هى أقرب للعقول والقلوب وأسهل فى تناولها من غيرها ، والى جانب أن تعلمها واجب دينى على كل مسلم فقد كانت تتيح لمن يتعلمها ، الاشتغال بالوظائف المختلفة مما أدى إلى اتجاه الكثيرين إليهم ليتعلموا علومهم للانتفاع بها فى الدنيا والآخرة . ومن الجدير بالملاحظة أيضا ، أن تعليم الفقهاء كان يبدأ ويهتم أساسا بالمرحلة الأولى ، أى بتعليم الأطفال والصبيان ، ومن هنا كان للفقهاء إنتاجهم التربوى المتميز والغزير إذا قورن بغيرهم فى هذا المجال . ورغم أن المتصوفة أيضا قد ضربوا بسهمهم فى ميدان التربية وإعداد الأفراد ، وكانت لهم آراؤهم المتميزة ، إلا أنهم لم يحتلوا نفس المكانة التى احتلها الفقهاء فى الفكر التربوى الإسلامى عموما ، ذلك أن علومهم والوسيلة إليها من الصعوبة بمكان ، فلا يستطيع أى فرد أو كل فرد يرغب فى التعليم ، الاستمرار فى المجاهدة والسعى من أجل تعلمها (١١٦).

ومثلما ذكر النقيب ، تشير نادية إلى ذلك التحفظ الهام وهو أن فكر إخوان الصفاء لا ينبغى أن نتلقاه على أنه يمثل الفكر التربوى الإسلامى خاصة والإسلام على وجه العموم * بل إنهم يمثلون الفكر التربوى الخاص بهم * ، وبعبارة أخرى * إنهم يمثلون نمطا من أنماط الفكر التربوى فى دائرة الفلاسفة المسلمين فى مجتمع معين ، وزمان محدد بكل ما فى هذا من قوى وعوامل أدت إلى تشكيل فلسفتهم التربوية تبعا لظروفهم وواقع مجتمعهم * (١١٧).

٤- دراسات تاريخية : وفيها الباحث بدراسة تطور (التطبيق العملى) لأفكار

نظريات التربية الإسلامية عبر التاريخ ، ما بطول العصور الإسلامية كما نرى عند د. أحمد

شلبى فى (تاريخ التربية الإسلامية) ، أو عند طائفة معينة مثل ما فعل عبد الله فياض فى (تاريخ التربية عند الإمامية) ، أو من خلال مؤسسات تعليمية مثلما فعل د. ناجى معروف فى (المدارس الشرايية) ، أو من خلال إقليم معين مثلما فعل د. عبد الحميد عيسى فى (تاريخ التعليم فى الأندلس) ، أو من خلال حملة المؤسسات التعليمية طوال العصور الإسلامية ، مثلما فعل د. سعيد إسماعيل فى كتابه (معاهد التربية الإسلامية) .

ولعل هذه الفئة بالذات هى التى تحظى بالاهتمام الأكبر والذووع والانتشار مما يقضينا أن نخصها بقدر أكبر من الحديث .

وبالنسبة لدراسة الدكتور أحمد شلبى فى موضوعه لدرجة الدكتوراه التى حصل عليها من جامعة (كمبردج) . ويبين لنا شلبى فى مقمته دراسته صورة دقيقة للمصاعب (المعاناه التى يلاقىها السائر على هذا الدرب من البحث ، فدراسة تاريخ التربية كدراسة غيره من موضوعات الحضارة - تحتاج إلى صبر ودأب ومثابرة ، ويستشهد فى ذلك بما قاله (مونرو) Paul Monroe فى مقمته كتابه : *The Educational Renaissance of Sixteen Century* (النهضة التعليمية فى القرن السادس عشر) ما ترجمته : " إنه لمن الشاق العسير أن يحاول الإنسان أن يحصل على معلومات دقيقة فيما يختص بالنشاط التعليمى فى العهود الماضية ، وخاصة فيما يتعلق بتفاصيل عن الحياة المدرسية " (١١٨) .

وقد لمس أحمد شلبى أن ما قرره (مونرو) عن صعوبة الحصول على هذه المادة فيما يتعلق بالتعليم فى أوربا ، ينطبق تمام الانطباق على النظم التعليمية عند المسلمين ، ولهذا احتاجت هذه الرسالة إلى جد متصل وكفاح طويل فى سبيل إتمامها. ويذكر شلبى أنه طالما قرأ كتباً ضخمة بعضها يقع فى عدة أجزاء ، وكان يأمل أن يجد فيها ما يفيد فى هذا الموضوع ، ولكنه كان يخرج منها بمحصول ضئيل ، أو يخرج بلا شئ . وقد أرجع السبب فى ذلك إلى أن المؤرخين المسلمين ركزوا جهودهم فى تسجيل النشاط السياسى والعسكرى للخلفاء والملوك والعظماء ، ولم يهتموا اهتماماً يذكر بتسجيل الإصلاحات التعليمية . ومن ذلك مثلاً أن هؤلاء المؤرخين فى الوقت الذى تحدثوا فيه فى سطور قليلة جدا عن مدارس نظلم الملك ذات الشهرة الواسعة ، لكنهم تحدثوا بالإفاضة عن إصلاحاته الاقتصادية وانتصاراته العسكرية . ومما يثير الدهشة أكثر من هذا ، أن كتاب (المحاسن اليوسفية)

الذى ألفه عن صلاح الدين قاضيه ابن شداد ، قد خلا تماما من أية إشارة للنهضة التعليمية التى رعاها مؤسس أسرة الأيوبيين . وبينما يشمل الكتاب تفاصيل دقيقة عن دولة صلاح الدين وحياته ، وأخلاقه ، وحروبه ، تراه لا يذكر شيئا قط عن مدارسه ومنهاجه التعليمى (١١٩).

أما الدكتور عبد الله فياض ، فقد حصل بموضوعه أيضا عن (تاريخ التربية عند الإمامية وأسلافهم من الشيعة) على درجة الدكتوراه من الجامعة الأمريكية ببيروت .

وتتعلق هذه الدراسة من معلمة أساسية وهى أن أعدادا كبيرة من العلماء من مختلف الطوائف والمذاهب إذا كانت قد أسهمت فى إرساء قواعد النظام التربوى الإسلامى وتطويره ، فإن من الفرق التى اهتمت بالتعليم وأسهمت فى وضع أسسه وتطويره ، الفرقة الشيعية الإمامية ، ولا يختلف النظام التربوى عند هذه الفرقة من حيث الشكل ، عن النظام التربوى الإسلامى العام ، وإنما يتفرد عنه ببعض السمات الخصوصية فى منهج البحث وفى مواد بعض موضوعات الدرس (١٢٠) .

وقد أثمرت فى توجيه التعليم عند الإمامية ، وإكمابه شيئا من الاستقلال والملاحم ا لخصوصية ، عوامل عديدة منها : اعتقاد الإمامية بعلم أئمتهم المعصومين المحيطين بالعلوم الإلهية ، وكان الأئمة يعلمون شيعتهم علوم القرآن ، ويروون لهم الأحاديث ، ويحثونهم على تعلم علوم آل البيت وتعليمها ، وكانوا يوصون علماء شيعتهم بتمهيد أتباعهم وتعليمهم أحاديث آل البيت لئلا ينحرفوا عن المذهب القويم كما يعتقدون . وبعد غيبة الإمام المهدي فى حدود سنة ٢٦٠ هـ ، تولى شيوخ الشيعة الإمامية مهمة تعليم علوم آل البيت والعناية بنشرها ، وقد لجأ الأئمة ، وشيوخ الطائفة من بعدهم ، بحكم الظروف السياسية ، إلى التمسك وعدم السبوح ، فى الغالب ، بعلمهم أمام من يخالفهم فى العقيدة أو من له صلة بالسلطان واتخذوا مؤسسات تعليمية خاصة بهم ، كالكليات ، والمساجد ، ومنازل العلماء ، ودور الكتب ، ودور العلم وغيرها ، وكان للتدريس فى المنازل أهمية خاصة عندهم ، وفى هدوء المنزل ، وبعيدا عن رقابة عيون السلطان والمناوئين ، كان الإمام أو الشيخ ينصرف إلى التدريس بحرية واطمئنان ، وكان فى الدار التى تستعمل للتعليم موضع خاص يتخذ للصلاة والتدريس ويسمى مسجدا (١٢١) .

وقد عرف المؤلف الشيعة الإمامية وأوضح نشأتها وتكونها ، وأوجز عقائدها الأساسية وألم بتاريخ أئمتها الأئمة عشر ، وقد قصر بحثه على الفرقة الإمامية مستبعدا فرق الشيعة

الفرعية الأخرى كالسبأية والكيسانية والزيدية والإسماعيلية ، وبذلك أتاح لنفسه مجال التعمق بدراسة موضوعه ، والإحاطة بتفاصيله والغوص إلى دقائق . وقد تناول العوامل المؤثرة فى توحيد التعليم عند الإمامية ، وبحث فى مراكز التعليم وأمكنته ، وفصل القول فى المعلمين على اختلاف أصنافهم ودرجاتهم ، والطلبة فى مراحل دراستهم المختلفة وأساليب التعليم ومناهجه ، وفى مصادر تمويل التعليم والإنفاق عليه (١٢٢).

والدراسة الثالثة ، للدكتور ناجى معروف صاحب العديد من الدراسات فى تاريخ التربية الإسلامية تمتاز بالإحاطة والشمول والدقة العلمية ، والدراسة التى نختارها نموذجاً هنا هى دراسته عن (المدارس الشرايية) التى عقد فيها عدداً من الصفحات (من ص ٩-٢٠) على جانب كبير من الأهمية حيث أنها تتعلق بالمنهجية العلمية فى دراسة معاهد التعليم الإسلامى وخاصة المدارس .

ذلك أنه لم يصل إلينا من الكتب التى تبحث فى المدارس ، وأماكن التعليم إلا عدد ضئيل جداً إذا قيس بتلك الأعداد الزاخرة التى ألفها العرب فى الشؤون العلمية ، والحضارية الأخرى . ولعل من أهم الأسباب التى أدت إلى ذلك فى رأى باحثنا ، أن هذه المؤلفات وضعت فى العصور العباسية المتأخرة ، ولم يمض عليها الوقت الكافى لاستساخها ، وإطلاع الناس عليها ، لأنه سرعان ما عصفت بالبلاد الإسلامية موجة المغول التى دمرت مدناً إسلامية كاملة واجتاحت أقطاراً واسعة فى بلاد المشرق ، وأنت على بغداد ، والدولة العباسية من القواعد ، فضاعت منات ألوف من الكتب الخطية ، ومحقت دور علم ، وخزائن كتب لا تعد ومحيت معاهد ومدارس مشهورة وقضى على عدد كبير من عظام العلماء والأدباء (١٢٣).

كذلك يؤكد ناجى معروف أن الكتب التى غنيت بالمدارس ، ودور العلم ، ومعاهده ، كانت فى الأصل قليلة جداً ، ويفسر ذلك بأن كتب التاريخ ، والجغرافية التاريخية ، وكتب الحديث وكتب السير ، والتراجم ، والكتب التى ألقت عن المساجد ، قد حوت الشئ الكثير عن أخبار التعليم وأمكنته ، وعن المدرسين والفقهاء ، والمؤدبين ، وهم الذين كانوا يعلمون الطبقة الخاصة من أبناء الخلفاء والملوك ، والأمراء ، والقواد والأعيان وغيرهم من علية القوم . كما نوهت هذه المؤلفات بالكتاتيب وتعليم الصبيان فيها ، وحلقات الدرس التى كانت فى كل مسجد جامع ، ومن ثم فإن نظام المدارس بالشكل المتقن الذى عرف به لم يظهر فى الوقت

الذى ساد فيه حركة التأليف شئ من الخمول ، إذ لم تعد ترى سوى الهوامش والشروح ،
والتعليقات ، والاختصار للكتب التى ألفت فى عصر ازدهار هذه الحركة (١٢٤) .

والكتاب يبحث فى حياة شخصية لامعة من شخصيات العراق فى أواخر الدولة
العباسية وهى شخصية أبى الفضائل شرف الدولة إقبال الشرايى ، وخصص معظم الفصول
لدراسة المدارس التى سميت باسمه فى كل من بغداد ووسط مكة .

والدراسة الرابعة هى دراسة د. عبد الحميد عيسى عن (تاريخ التعليم فى الأندلس)
، وهى أيضا كانت أطروحة الدكتوراه التى حصل عليها صاحبها من كلية الآداب فى جامعة
الأوتونوما بمدريد سنة ١٩٨٠ ، وقد كان الهدف من هذه الدراسة ، أن يقدم للباحث صورة
عن التعليم فى أسبانيا الإسلامية ، أى كيف كان يتم تشكيل الفرد وتنقيفه ، لابتداء من سن
حياته الأولى حتى يصل إلى أقصى ما يطمح إليه من تعلم مبينا النواحي التالية :

- متى يبدأ هذا التعليم ومتى ينتهى ؟

- الأماكن التى يمارس فيها خلال كل مرحلة من مراحل الحياة .

- تعليم الخاصة ، مثل أبناء الأمراء والوزراء والقادة ، وتعليم النماء .

- المعلمون : مستواهم الثقافى والاقتصادى والاجتماعى .. الخ .

- الدولة ودورها فى التعليم (١٢٥) .

وإذا كانت التجربة التعليمية فى الشرق الإسلامى قد حظيت بعدد لا بأس به من
الدراسات ، إلا أن التجربة الأندلسية لم تتل من قبل جهدا منكورا ، ويشير الباحث إلى
صعوبات عديدة واجهته أهمها كالعادة ندرة المؤلفات العربية الإسلامية عن التاريخ للتعليم
عامة ، وخاصة فى الأندلس حيث لم يصلنا من كتبه إلا (جامع بيان العلم وفضله) لابن عبد
البر وبعض الإشارات التربوية التى كتبها ابن حزم (المتوفى ٤٥٦هـ) ، وابن العربى (المتوفى ٤٥٣هـ) ، وابن الخطيب (المتوفى ٥٧٦هـ) .

وتأتى الدراسة الخامسة للدكتور سعيد إسماعيل عن (معاهد التربية الإسلامية) لتؤكد
أنها تنطلق من تلك الحقيقة التى أصبحت من المسلمات فى الأدب التربوى الحديث وهى
القائلة بأن التربية عملية (اجتماعية) مما يحتم أن تتسم بالتكامل والشمول . ولقد عهد الناس
منذ عصور بعيدة أن تقوم المدرسة و(الجامعة) بالعملية التربوية ، وإذا كان ذلك ممكنا إلى

حد ما فى العهود القديمة نظرا لما كانت عليه الحياة الاجتماعية من بساطة ونظرا لما كانت عليه الثقافة من بدائية ، إلا أنه مستحيل فى العصر الحديث ، بل وقبل ذلك عندما ظهرت الحضارة الإسلامية بكل ما كانت عليه من ثراء ثقافى وتنوع حضارى وحيوية اجتماعية (١٢٦).

من أجل ذلك قامت مؤسسات ومعاهد متنوعة لتشارك جميعها فى القيام بشمولية بناء الشخصية المسلمة وفقا لما جاءت به العقيدة الإسلامية ووفقا لما اهتدى إليه عقول المفكرين والفلاسفة والعلماء المسلمين من اجتهادات وخبرات ، ووفقا لما آرتاه هؤلاء وهؤلاء من أفكار مناعية واتجاهات صالحة من الحضارات الأخرى السابقة مما لا يتعارض مع البنية الأساسية للحضارة الإسلامية .

وهذا الكتاب الذى نشير إليه جهده الأساس موجه إلى دراسة معظم المؤسسات والمعاهد التى قامت بهذا العمل التربوى مثل المساجد والكتاتيب والمدارس والمكتبات وحواليت الوراقين والبيمارستانات والسنقابات والورش ومواقع العمل ومنازل العلماء والصالونات الثقافية

٥ - دراسات متنوعة : ونقصد بها تلك الكتابات التى لم تتقيد بنوع واحد من الفئات السابقة وإنما حاولت أن تجمع بين عدد منها .

ولعل من الدراسات الرائدة فى هذا الشأن تلك الدراسة التى قامت بها (أسماء فهمى) فى أول الأربعينيات بإنجلترا ، اعتمدت عليها فى إصدار دراسة بعنوان (مبادئ التربية الإسلامية) ، ومما يستوقفنا فى نهاية مقدمة هذه الدراسة : لعل عهد إحياء الوحدة العربية الحديثة ، هو أصلح المناسبات لدراسة أهم أسس الوحدة الإسلامية القديمة التى ترسم خطاها ونستمد من روحها ونقتدى بمثلها وغاياتها مما نجده واضحا فيما آرائه لنفسها من مبادئ وغايات للتربية * (١٢٧) .

وتلفت أسماء فهمى الأنظار إلى أننا إذا كنا نشيد دائما بعظمة الحضارة الإسلامية ونعتر بفنونها ومبادئها وأبطالها وأخلاقها * فنحن نشيد ضمنا بالتربية الإسلامية التى هى روح الحضارة وقوامها * . وإذا اعتبرت الحضارة الإسلامية نقطة تطور هامة فى تاريخ البشرية لما ترتب عليها من تغييرات عقلية واجتماعية وسياسية باقية ، * فلكذلك ينبغى أن ينظر إلى

التربية الإسلامية التي هي أساس تلك الحضارة ، والتي لها من الآثار والخصائص ما يميزها عن سائر أنواع التربية * (١٢٨) .

وقد حاولت الباحثة على صفحات دراستها علاج ما كانت عليه التربية الإسلامية في العصور الوسطى ، وما سمت إليه وما قصرت دون الوصول إليه ، وذلك عن طريق دراسة المعاهد والمبادئ والنظم والأساليب التربوية وبيان ما انطوت عليه من مثل وغايات كنزعتها المثالية التي تجلت في تقديس العلم والسمو به إلى مرتبة العبادة ، والعناية البالغة بالدين والأخلاق وأمور الدنيا والآخرة معا ، ومرورتها في طرق التحصيل وعدم تعقيدها بالنظم المركزية الجامدة وروح الديمقراطية والإخاء والمساواة التي قضت على الفروق بين الشعوب والأجناس والطبقات في ميدان التعليم كما في ميدان الدين .

كما بينت الدراسة أهم ما ابتكرته التربية الإسلامية في العصور الأولى من أساليب تأثرت بها التربية قرونا طويلة كالمناظرة والمناقشة والطرق الفردية في التعلم وقوامها العناية بأمر المكتبات والاطلاع ، والاعتماد على الذاكرة مما كان له أثره الكبير في فهم تطور التربية ووقوفنا على مدى تقدمنا وقصورنا في غاياتها وأساليبنا في ميدان التربية : " فلا تزال تربطنا بالماضي صلوات وثيقة ، وحاضرنا لا نفهمه على حقيقته إلا إذا رجعنا إلى ماضيها وكشفنا عن أسرارها وكنوزها " .

والدراسة الثانية في هذه الفئة ، دراسة محمد عطية الأبراشي عن (التربية الإسلامية وفلاسفتها) ومن الملاحظ على هذه الدراسة أن اللغة (التبشيرية) تغلب عليها ، فهو يتحدث عن التربية الإسلامية بلهجة تفوق الحدود وتؤكد على الغلو في المديح والتفاضى عن الثغرات والعيوب ، فهذا هو - مثلا - يكتب : " أن مبادئ التربية الحديثة التي نادينا بها في منتصف القرن العشرين ، ولم تستطع الدول المتمننة تنفيذها كلها حتى اليوم قد روعيت ونفذت في التربية الإسلامية في عصورها قبل أن تخلق التربية الحديثة بمئات السنين " (١٢٩) !! وكذلك يذهب إلى أن للعرب والمسلمين كل الفضل على الغرب والغربيين !! والمشير للدهشة حقا هو أن يكتب : " وقد راعيت في تأليف هذا الكتاب للمثل العليا التي ينادى بها قانننا الملهم ورئيسنا المحبوب جمال عبد الناصر " ويعتقد تمام الاعتقاد أن التربية الإسلامية " ستال ما تستحق من العناية في هذا العهد الميمون " (١٣٠) !!

وقد تناول المؤلف فى هذا الكتاب ، التربية عند العرب قبل الإسلام ، وأغراض التربية الإسلامية ، والتربية الإسلامية تربية مثالية ، والإسلام والعلم ، وأمكنة التعليم ، وتعليم المرأة فى الإسلام ، وآراء عدد من المفكرين الإسلاميين مثل ابن سينا والغزالي وابن خلدون ، وطرق التدريس العامة والمناهج الإسلامية . ومن الملاحظ أنه استعان كثيرا بدراسة أسماء فهمى المشار إليها أنفا .

أما العمل الثالث ، فهو عدد خاص من مجلة (الفكر العربى) عن (التربية الإسلامية والتربوية المقارنة) وكان المقصود من هذا العدد الخاص أن يعرض بعض جوانب التجربة التربوية التاريخية للجماعة الإسلامية على أرضنا مواقع ثلاثة : موقع وحدة التجربة من ناحية ، وموقع تجدها فى الإطار الشامل لصيرورة الأمة من ناحية ثانية ، وموقع قدرتها على مواجهة الخارج المتقدم لرويتها الحضارية من ناحية أخيرة على حسب تعبير رئيس تحرير المجلة (١٣١) .

والمستقرئ لصفحات هذا العدد سوف يجد موضوعات مثل :

- أبو حنيفة والمنهج التربوى الإسلامى د.ضوان السيد

- طبيعة العلاقة بين العالم والمتعلم فى نماذج من الفكر التربوى الإسلامى د.هيام المولى

- نبذة عن المدرسة فى المغرب حتى أواخر القرن.التاسع الهجرى د.وداد القاضى

- التربية عند ابن كنون والقابسى د.عبد الأمير شمس الدين

- النسق التربوى عند الغزالي فى ضوء رسالة (أيها الولد) د.مروان قبانى

- النظر فى التربية عند السبكى حسن صالح

- الآراء التربوية عند زين الدين ابن مكى الملقب بالشهيد الثانى د.مهدي فضل الله

... إلى غير ذلك من موضوعات ..

بيد أن هناك ملاحظة أساسية لابد ألا تغيب عن الوعى وهى أن تقديمنا لهذا العدد لا ينبغى أن يدفعنا إلى (إدخال) كتابه فى زمرة السلفيين سواء محافظين أو مستيرين ، فبعضهم يخرج عن هذه الدائرة وكتابته فى هذا المجال أشبه بكتابة (المستشرقين) ، ولا ينفى هذا أن بعضا آخر يمكن أن يدخل فى الدائرة السلفية .

الهوامش

- (١) البقرة ٢٧٥ .
- (٢) النساء / ٢٢ .
- (٣) النساء / ٢٣ .
- (٤) المائدة / ٩٥ .
- (٥) الأنفال / ٣٨ .
- (٦) يونس / ٣٠ .
- (٧) الحاقة / ٢٤ .
- (٨) الزخرف / ٥٦ .
- (٩) إبراهيم أنيس وآخرون : المعجم الوسيط ، القاهرة ، مجمع اللغة العربية ، ١٩٧٢ ، ص ٤٤٣ ، ١٤٤ .
- (١٠) محمد عمارة : تيارات الفكر الإسلامى ، القاهرة ، دار المستقبل العربى ، ١٩٨٣ ، ص ١٢٦ .
- (١١) المرجع السابق ، ص ١٢٧ .
- (١٢) محمد عمارة : التراث فى ضوء العقل ، بيروت ، دار الوحدة ، ١٩٨٠ ، ص ١٤٥ .
- (١٣) محمد عمارة : العرب والتحدى ، الكويت ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة (٢٩) ، مايو ١٩٨٠ ، ص ٢٢٣ .
- (١٤) المرجع السابق . ص ٢٢٤ .
- (١٥) عبد الرحمن السرافعى : جمال الدين الأفغانى ، القاهرة ، دار الكاتب العربى ، سلسلة أعلام العرب (٦١) ، ١٩٦١ ص ١٧٤ .
- (١٦) المرجع السابق . ص ١٧٥ .
- (١٧) نبيل عبد الفتاح : المصحف والسيف ، القاهرة ، مكتبة مدبولى ، ١٩٨٤ ، ص ٣٦ .
- (١٨) أحمد عبد الرحيم مصطفى : حركة التجديد الإسلامى فى العالم العربى الحديث ، القاهرة ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧١ ، ص ٢٨ .
- (١٩) أحمد أمين : زعماء الإصلاح فى العصر الحديث ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٤٩ ، ص ١٥ .
- (٢٠) أحمد عبد الرحيم مصطفى : حركة التجديد ، ص ٢٩ .
- (٢١) محمد فتحى عثمان : السلفية فى المجتمعات المعاصرة ، دار أفاق الغد ، د.ت ، غير موضح مكان النشر ، ص ٤١ .
- (٢٢) المرجع السابق . ص ٤٤ .

- (٢٣) زعماء الإصلاح فى العصر الحديث ، ص ٢٠.
- (٢٤) المرجع السابق . ص ٢١.
- (٢٥) محمد عبد الله ماضى : النهضة الحديثة فى جزيرة العرب ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٢ ، ص ٦٥.
- (٢٦) المرجع السابق . ص ٦٦.
- (٢٧) المرجع السابق . ص ٦٩.
- (٢٨) المرجع السابق . ص ٦٧.
- (٢٩) محمد عبد الغنى حسن : حسن العطار ، القاهرة ، دار المعارف ، سلسلة نوابغ الفكر العربى ، ١٩٦٨ ، ص ١٦.
- (٣٠) المرجع السابق . ص ١٨.
- (٣١) كتاب الشعب : تاريخ الجبرتى ، القاهرة ، ص ٦٧.
- (٣٢) أحمد تيمور : إعلام الفكر الإسلامى فى العصر الحديث ، القاهرة لجنة نشر المؤلفات التيمورية ، ١٩٦٧ ، ص ٣٠.
- (٣٣) المرجع السابق . ص ٣١.
- (٣٤) أحمد عبد الرحيم مصطفى : حركة التجديد ، ص ٣٧.
- (٣٥) محمد عمارة : العرب والتحدى ، سلسلة عالم المعرفة ، ص ١٦٣.
- (٣٦) المرجع السابق . ص ١٦٥.
- (٣٧) محمد فتحى عثمان : السلفية ، ص ١١٤.
- (٣٨) حاضر العالم الإسلامى ، تعليقات شكيب أرسلان ، ص ٢، ص ١٦٥.
- (٣٩) المرجع السابق . ص ١٦٦.
- (٤٠) رأفت غنيمى الشيخ : تطور التعليم فى ليبيا فى العصور الحديثة ، بنغازى ، دار التنمية ، ١٩٧١ ، ص ١٠٢ .
- (٤١) المرجع السابق . ص ١٠٥.
- (٤٢) محمود أبو رية : جمال الدين الأفغانى ، القاهرة ، دار المعارف ، سلسلة نوابغ الفكر العربى ، ١٩٦١ ، ص ٢٨.
- (٤٣) المرجع السابق . ص ٢٩.

- (٤٤) تشارلز أنمز : الإسلام والتجديد فى مصر ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر
ترجمة عباس محمود ، ١٩٣٥ ، ص ١٤ ، ١٥
- (٤٥) محمد عمارة : الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ، القاهرة ، دار الكاتب العربى
١٩٦٨ ، ص ٣٤ .
- (٤٦) المرجع السابق . ص ٣٥
- (٤٧) عثمان أمين : رواد الوعى الإنسانى ، القاهرة ، دار القلم ، سلسلة المكتبة الثقافية (٤٦) ،
أكتوبر ١٩٦١ ، ص ٢٦ .
- (٤٨) عبد القادر المغربى : جمال الدين الأفغانى ، القاهرة ، دار المعارف ، سلسلة أقرأ (٦٨)
د.ت ، ص ٩٥ .
- (٤٩) محمود قاسم : جمال الدين الأفغانى ، حياته وفلسفته ، القاهرة ، الانجلو المصرية د.ت ،
ص ٣٢ .
- (٥٠) المرجع السابق . ص ٣٣ .
- (٥١) أحمد أمين : زعماء الإصلاح فى العصر الحديث ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٤٩ ،
ص ٦٤ .
- (٥٢) المرجع السابق . ص ٦٥ .
- (٥٣) المرجع السابق . ص ٦٧ .
- (٥٤) المرجع السابق ص ٦٨ .
- (٥٥) زكريا سليمان بيومى : التيارات السياسية بين المجددين والمحافظين ، دراسة تاريخية فى
فكر الشيخ محمد عبده ، القاهرة ، مركز وثائق تاريخ مصر المعاصرة ، الهيئة
المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٣ ، ص ٩٦ .
- (٥٦) عبد العاطى محمد أحمد : الفكر السياسى للإمام محمد عبده ، القاهرة ، الهيئة المصرية
العامة للكتاب ، ١٩٧٨ ، ص ١١٧ .
- (٥٧) المرجع السابق ص. ١١٨ .
- (٥٨) المرجع السابق . ص ١١٩ .
- (٥٩) محمد عمارة : الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات
والنشر ، ١٩٧٢ ، ج١ ، ص ١٥٨ .
- (٦٠) المرجع السابق . ص ١٥٩ .

- (٦١) وزارة الأوقاف وشئون الأزهر : الأزهر ، تاريخه وتطوره ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٢٥١ .
- (٦٢) المرجع السابق . ص ٢٥٢ .
- (٦٣) المرجع السابق . ص ٢٥٦ .
- (٦٤) عباس محمود العقاد : محمد عبده ، القاهرة ، مكتبة مصر ، سلسلة أعلام العرب (١) ، ١٩٦٢ ، ص ١٨٦ .
- (٦٥) المرجع السابق . ص ١٨٧ .
- (٦٦) عثمان أمين : رائد الفكر المصري ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٥ ، ص ٢١٩ .
- (٦٧) المرجع السابق . ص ٢٢٢ .
- (٦٨) المرجع السابق . ص ٢٢٥ .
- (٦٩) تركي رابح : أضواء على سياسة تعريب التعليم والإدارة والمحيط الاجتماعي في الجزائر ، مجلة المستقبل العربي ، بيروت ، العدد / ٥٧ / نوفمبر ١٩٨٣ ، ص ٨٨ .
- (٧٠) تركي رابح : حول الحركة الوطنية في الجزائر : الصراع بين جمعية العلماء وحكومة الاحتلال (١٩٣٣-١٩٣٩) ، مجلة المستقبل العربي ، بيروت ، العدد ٤٧ ، يناير سنة ١٩٨٣ ، ص ٥٣ .
- (٧١) المرجع السابق . ص ٥٦ .
- (٧٢) سورة الفرقان / ٢٧-٢٩ .
- (٧٣) محمد فتحى عثمان : السلفية ، ص ١٢٠ .
- (٧٤) تركي رابح : التعليم القومي والشخصية الوطنية ، الجزائر ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ١٩٧٥ ، ص ٢٠٨ .
- (٧٥) المرجع السابق . ص ٢١٠ .
- (٧٦) تركي رابح : الإمام عبد الحميد بن باديس ، فلسفته وجهوده في التربية والتعليم ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية التربية ، جامعة عين شمس ، ١٩٦٩ ، ص ٢٩٨ .
- (٧٧) المرجع السابق . ص ٢٩٩ .
- (٧٨) زكريا سليمان بيومي : الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، ١٩٧٩ ، ص ١٤٣ .

- (٧٩) حسن البنا : مجموعة رسائل الإمام الشهيد ، القاهرة ، دار الشهاب ، د.ت ، ص ٢٢ .
- (٨٠) المرجع السابق . ص ٥٩ .
- (٨١) المرجع السابق . ص ١٥٦ .
- (٨٢) المرجع السابق . ص ١٥٧ .
- (٨٣) ريتشارد ميشل : ايدولوجية جماعة الإخوان المسلمين ، ترجمة منى أنيس وزميلها ، القاهرة ، مكتبة مدبولي ، د.ت ، ص ٢٥٠ .
- (٨٤) المرجع السابق . ص ٢٥٢ .
- (٨٥) المرجع السابق . ص ٢٥٨ .
- (٨٦) المرجع السابق . ص ٢٥٩ .
- (٨٧) رءوف شلبي : الشيخ حسن البنا ومدرسة (الإخوان المسلمين) ، القاهرة ، دار الأنصار ، ١٩٧٨ ، ص ١٤٠ .
- (٨٨) المرجع السابق . ص ١٥٤ .
- (٨٩) المرجع السابق . ص ٤١٣ .
- (٩٠) المرجع السابق . ص ٤٦٦ .
- (٩١) محمد شوقي زكي : الإخوان المسلمون والمجتمع المصري ، القاهرة ، دار الأنصار ، ١٩٨٠ ، ص ١٨٦ .
- (٩٢) مقمنة ابن خلدون ، القاهرة ، دار الشعب ، ص ٣٩٢ .
- (٩٣) أحمد فؤاد الأهواني : التربية فى الإسلام أو التعليم فى رأى القابسى . دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، ص ٣٨ .
- (٩٤) سعيد إسماعيل على : مشكلة (المنهج) فى دراسة التربية الإسلامية ، فى (الكتاب السنوى فى التربية وعلم النفس) ، تحرير / سعيد إسماعيل على ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، المجلد الثانى ، ١٩٧٤ ، ص ٧١ .
- (٩٥) سعيد إسماعيل على : أصول التربية الإسلامية ، القاهرة دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٦ .
- (٩٦) صدر منه عشرون مجلدا .
- (٩٧) عبد الغنى عبود : فى التربية الإسلامية ، القاهرة ، دار الفكر العربى ، ١٩٧٧ ، ص ١٣ .

- (٩٨) عبد الغنى عبود : التربية الإسلامية فى القرن الخامس عشر الهجرى ، القاهرة ، دار الفكر العربى ، ١٩٨٢ ، ص ١٧ .
- (٩٩) المرجع السابق . ص ٢٦ .
- (١٠٠) المرجع السابق . ص ٢٨ .
- (١٠١) عبد الرحمن النقيب : بحوث فى التربية الإسلامية ، القاهرة ، دار الفكر العربى ، ١٩٨٣ ، ص ١٣ .
- (١٠٢) سعيد إسماعيل على وآخرون : دراسات فى فلسفة التربية ، القاهرة ، عالم الكتب ، ١٩٨١ ، ص ٨٣ .
- (١٠٣) محمد قطب : منهج التربية الإسلامية ، القاهرة ، دار القلم ، دت ، الطبعة الثانية ، ص ٧ .
- (١٠٤) المرجع السابق . ص ٩ .
- (١٠٥) محمد فاضل الجمالى : نحو توحيد الفكر التربوى فى العالم الإسلامى ، تونس ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٧٨ ، ص ٦٩ .
- (١٠٦) على خليل أبو العنين : فلسفة التربية فى القرآن الكريم ، القاهرة ، دار الفكر العربى ، ١٩٨٠ ، ص ٤٢ .
- (١٠٧) المرجع السابق . ص ٤٤ .
- (١٠٨) سعيد إسماعيل على وآخرون : دراسات فى فلسفة التربية ، ص ٨٣ .
- (١٠٩) التعليم فى رأى القابسى ، ص ٧ .
- (١١٠) المرجع السابق . ص ٦ .
- (١١١) عبد الرحمن النقيب : فلسفة التربية عند ابن سينا ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٤ ، ص ٧ .
- (١١٢) المرجع السابق . ص ٨ .
- (١١٣) المرجع السابق . ص ١٥ .
- (١١٤) المرجع السابق . ص ٢٠-٢١ .
- (١١٥) نادية جمال الدين : فلسفة التربية عند إخوان الصفاء ، القاهرة ، المركز العربى للصحافة ، ١٩٨٣ ، ص ٧ .
- (١١٦) المرجع السابق . ص ١٣ .

- (١١٧) المرجع السابق . ص ١٤ .
- (١١٨) أحمد شلبي : تاريخ التربية الإسلامية ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٦٦ ، ص ٢٧ .
- (١١٩) المرجع السابق . ص ٢٨ .
- (١٢٠) عبد الله فياض : تاريخ التربية عند الإمامية وأسلافهم من الشيعة بين عهدى للصادق والطوسي بغداد ، مطبعة أسعد ، ١٩٧٢ ، ص ٨ .
- (١٢١) المرجع السابق . ص ٩ .
- (١٢٢) المرجع السابق . ص ١٣ .
- (١٢٣) ناجي معروف : المدارس الشراعية ، بغداد ، مطبعة الإرشاد ، ١٩٦٥ ، ص ٩ .
- (١٢٤) المرجع السابق . ص ١٠ .
- (١٢٥) محمد عبد الحميد عيسى : تاريخ التعليم في الأندلس ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٨٢ ، ص ٥٤ .
- (١٢٦) سعيد إسماعيل علي : معاهد التربية الإسلامية ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٨٦ ، المقامة .
- (١٢٧) أسماء فهمي : مبادئ التربية الإسلامية ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٤٧ ، ص ٥ .
- (١٢٨) المرجع السابق . ص ٣ .
- (١٢٩) محمد عطية الأبراشي : التربية الإسلامية وفلاسفتها ، القاهرة ، عيسى البابي الحلبي ، ١٩٦٩ ، ص ٣ .
- (١٣٠) المرجع السابق . ص ٥ .
- (١٣١) معهد الإنماء العربي : مجلة الفكر العربي ، بيروت ، يوليو ١٩٨١ ، العدد ٢١ للسنة الثالثة ، عدد خاص بعنوان (التربية الإسلامية والتربية المقارنة) .