(3)
أسس النهوض بالتعليم الديني

(للأستاذ الدكتور/ سليمان الشواشي)

إن أزمة العالم العربي والإسلامي أزمة شاملة، خيمت عليه منذ قرون، حتى المحاولات التي وقعت في تركيا ومصر وتونس، من أجل النهوض والتطور، في بداية القرن الثالث عشر الهجري التاسع عشر الميلادي باءت بالفشل، واستؤنفت محاولات الإصلاح بعد إقامة الحكم الوطني في الخمسينيات، والستينيات من القرن الماضي، ولكن هذه المحاولات لم تحقق نهوضا ولا تطورا، بل عجزت عجزا كليا عن استيعاب الفكر المعاصر، فكر العالم الصناعي المتقدم، الذي يحتل اليوم قمة الحضارة العالمية، ويقود دفة الحياة الإنسانية اقتصاديا وسياسيا وإبداعيا.

وليس أدل على ذلك من أن أمة تعدادها ربع الإنسانية حاليا تعجز بمجموعها عن مضاهاة جماعة تعدادها أقل من واحد في المليون من سكان المعمورة، في كل مجالات الإبداع.

وما من شك فإن قيام هذه الثورة المباركة في كل من تونس وليبيا هو الذي فتح لنا الباب على مصراعيه للبحث في كيفية الخروج من حالة التخلف والغثائية، وتلمس السبل للدخول إلى التاريخ، فضلا عن الوقوف على الأسباب الحقيقية لذلك، وهي دون شك أسباب عديدة ومتنوعة ومتداخلة.

ويبدو أن ثمة شعورا عميقا يتزايد كل يوم في أن أنظمة التعليم المدرسي والجامعي، ولا سيما التعليم الديني في مجتمعاتنا، تتصدر أسباب التخلف، وذلك أن هذه الأنظمة عجزت عن القيام بمهماتها الأساسية في بناء شخصية الإنسان المسلم المنتمي لأمته الحريص على نهوضها، والقادر على العطاء والإبداع، فضلا عن بقاء هذا الإنسان على هامش التاريخ، وهذا ما حدا بالطبقة البورجوازية في البلدان العربية إلى الالتجاء إلى المدارس الخاصة لتعليم أبنائها، ولا سيما الغربية منها كالمدرسة الأمريكية والمدرسة الفرنسية، بل إن بعض البلدان العربية أحدثت فروعا لبعض الجامعات الأوروبية، مثل الإمارات العربية التي أنشأت فرعا للسربون في إمارة أبو ظبي.

وأعتقد أن السبيل الوحيدة للخروج من هذه الفوضى التعليمية هي السعي بكل جدية إلى إصلاح التعليم والنهوض به سواء أكان دينيا أم عاما، وجعله قاطرة تقود الأمة إلى الرقي والتقدم، وهذا لن يتحقق إلا إذا بني على أسس ثابتة وعلى مقومات صحيحة، وهذه الأسس -في نظري- نوعان: أسس نظرية، وأسس عملية تربوية:

أما الأسس النظرية فهي التي تتكفل بتخريج إنسان له قسماته الخاصة، وسماته المميزة، وتطلعاته الواضحة، ومن ثم فهي تهدف إلى صنع إنسان متشبث بعروبته، معتز بإسلامه،

معتدل في عقيدته، متوازن في فكره، مثالي في أخلاقه، واعٍ بطموحات أمته، قادرٍ على الإسهام في الحضارة الإنسانية.

وليس هذا الأمر خاصا بالتعليم الإسلامي فقط، بل نجده في جل الفلسفات التربوية، القديمة والحديثة، فأسس التربية وفلسفتها في فرنسا غيرها في إنجلترا أو أمريكا، وأسس التربية في اليابان غيرها في الصين أو كوريا الجنوبية أو الشمالية.

أما الأسس العملية التربوية فهي المعلم، والتلميذ، والمدرسة.

والواقع أن هذه الأسس لا تمثل إشكالا أو معضلة، وإنما الإشكال في الأسس النظرية؛ لأنها محل اختلافات إيديولوجية بين العلمانيين والإسلاميين، بين السلفيين والأشاعرة، بين المحافظين والإصلاحيين، وعلى كل فمن واجب أهل الذكر في هذا المجال السعي إلى الإصلاح، ولا سيما إصلاح عقل المسلم الذي هو أساس إصلاح جميع خصاله، بعيدا عن الأهواء الذاتية، والنزعات الإيديولوجية، شعارهم قوله – تعالى -: ﴿**إِن أُرِيد إِلا الإِصلاَحَ مَا استَطَعت**﴾، هود: 88.

وهذه الأسس النظرية هي:

1- الأساس المعرفي الإبستملوجي.

2- الأساس التكاملي بين العلوم.

3- الأساس التكاملي بين أصول الثقافة الإسلامية.

ولنبدأ بالأساس الأول: الأساس المعرفي الإبستملوجي.

يمثل مبحث المعرفة واحدا من أهم الموضوعات التي فكر فيها الإنسان منذ بدء تاريخه العقلي والفلسفي، وبذلك تعد قضية المعرفة أخطر قضية فكرية؛ لارتباطها بالحقل الفلسفي والحقل العلمي والحقل الديني.

وعلى هذا الأساس كان البحث في نظرية المعرفة[1] من حيث طبيعتها، وإمكانيتها، ومصادرها، وحدودها، منطلق الفلسفات، والأديان.

(1) تعد نظرية المعرفة في الفلسفة الحديثة أحد المحاور الثلاثة، هي: الوجود، والمعرفة، والقيم. الطويل توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة المصرية: 1967م، ص: 232.

ولكن بحث هذه العناصر جميعها قد يطوح بنا ويبعدنا عن جوهر الموضوع، ولذلك سنحاول التركيز على إمكانية المعرفة ومصادرها في المذهب الإسلامي في المعرفة[1].

إن المنهج الإسلامي في المعرفة يؤكد إمكانية المعرفة، وأن حقائق الأشياء موجودة وجودا يقينيا. قال تعالى: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسنةِ اللهِ تَبدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسنةِ اللهِ تَحوِيلاً﴾[2].

وهذا ما توصل إليه علماء الكلام في مباحثهم في باب (النظر)، ولا فرق في ذلك بين المعتزلة والأشاعرة، يقول نجم الدين النسفي (ت: 537هـ، 1142م): "إن حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق، خلافا للسفسطائية"[3].

ويفهم من هذا القول: أن الثبوت في حقائق الأشياء معناه أن لها وجودا موضوعيا ثابتا، وأن الوصول إلى إدراكها وتصورها أمر ممكن، سواء أكانت محسوسة أم معقولة؛ لاستعداد الإنسان الفطري لذلك، خلافا لما ذهب إليه السفسطائيون الذين يرون أن الحقائق متغيرة، ولذا لا يمكن تصورها تصورا واحدا، وإنما هي تتعدد بتعدد الأشخاص، وإذا كانت حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحققا، فما هي الوسيلة التي تتم بواسطتها الإدراك؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال، يجدر بنا أن نتعرف على وجهة النظر الفلسفية التي كانت سائدة عند ظهور الإسلام.

لقد ذهب فلاسفة اليونان في قضية المعرفة مذاهب ثلاثة:

1- المذهب الحسي: ترى طائفة من الفلاسفة اليونانيين أن مصدر المعرفة هو الخبرة الحسية، ووسيلتها الحواس.

وكان أول من ادعى أن المعرفة مقصورة على الحواس وأنها ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبدا هو: هرقليدس: (Heraclitus) (540- 475ق.م)[4]، وجاء من بعده ديمقريطس: (470-361ق م)، فقال: (إن الإنسان هو المصدر الوحيد للمعرفة).

---

(1) هو ما يعرف بمبحث النظر عند المتكلمين، وغالبا ما يفتتحون به كتبهم الكلامية، وكان الباقلاني (ت: 403هـ) أول من سلك هذا السلك في كتابه: (التمهيد: باب الكلام في حقيقة العلم ومعناه)، تحقيق محمود الخضري، وأبي ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة: 1366هـ، 1949م، ص: 34.

(2) فاطر: 43.

(3) العقائد النسفية، شرح التفتزاني، ت: 1355هـ، ص: 20.

(4) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ص: 70.

وقد قوبل هذا المذهب بالنقد والاعتراض، ولا سيما من قبل أفلاطون الذي عد هذا الاتجاه أساس الشك في الفلسفة اليونانية.

2- المذهب العقلي: إن المتأمل في الفكر الفلسفي اليوناني مدرك لا محالة أن هذا الفكر تغلب عليه النزعة العقلية، بل إن معظم فلاسفة اليونان كانوا مغالين في الاعتماد على العقل، واعتباره مصدرا وحيدا للمعرفة، ولا سيما أفلاطون، وأرسطو اللذين عدا المعرفة الحقيقية هي المعرفة العقلية، وأما المعرفة الحسية فهي مضللة وخادعة[1].

3- المذهب الباطني: يرى أصحاب هذا المذهب أن العرفان الحق لا يمكن الوصول إليه عن طريق الحواس؛ لأنها عرضة للخطأ، ولا عن طريق العقل؛ لأن للعقل نطاقا لا يستطيع أن يتجاوزه، وإنما نصل إليه عن طريق العرفان الحدسي التجريبي الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف[2].

وقد شاع هذا المذهب في بلاد فارس والهند، كمحاولة لتفسير الشر والنجاة منه، وكانت مسألة الشر الشغلَ الشاغل للأديان الشرقية، كما وجد هذا المذهب أتباعا في بلاد اليونان، حيث عرف بمذهب العرفان: gnosticim، وكان أصحابه ينتمون إلى الأفلاطونية الحديثة بالإسكندرية: neo platonism، وحيث إن هذا المصدر المعرفي يعتمد على التجربة الذاتية، أو الكشف أو البصيرة الملهمة، فإن ذلك لن يتحقق إلا بصفاء الروح، والابتعاد عن الشهوات، وإضعاف الجانب المادي في الإنسان؛ لأن المادة أكبر عائق يحول دون إدراك الحقيقة.

هذه هي المذاهب التي كانت سائدة في الحياة الدينية والفكرية إبان ظهور الإسلام، ولكن ما هو موقف الإسلام من ذلك؟ هل تابع أحد هذه المذاهب؟ أو حاول التوفيق بين هذا وذاك؟ أو اختط لنفسه منهجا أصيلا ومستقلا؟

إن المتأمل في المذهب الإسلامي في نظرية المعرفة يدرك بكل وضوح أن الموقف الإسلامي في خصوص منابع المعرفة مخالف لسائر المناهج التي كانت شائعة زمن ظهور الإسلام، فهو مخالف للمنهج الحسي والمنهج العقلي والمنهج الباطني، فقد اختط لنفسه منهجا مستقلا يقوم على أساس التكامل بين كل من وسيلتي المعرفة: الحس والعقل، أي: أن كلا

(1)يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ص: 69، وما بعدها.

(2) م، ن، ص: 224.

منهما تساند الأخرى، وتعتمد عليها من غير تعطيل أو إقصاء، فعملية المعرفة في المنهج الإسلامي هي مزج عجيب، وربط محكم بين الحس والعقل، حيث يقوم كل منهما بدور معين، وحسب شروط معينة للوصول إلى الحقيقة.

أما الإلهام أو الكشف فليس مصدرا معرفيا في الإسلام؛ لأنه شخصي وذاتي، لا يمكن تعميمه أو الاعتماد عليه كقاعدة كلية تتميز بالشمول والعموم، وإنما أتى الإسلام بمصدر أرقى منه وأكثر وضوحا ودقة ووثوقا، وهو الوحي الذي خص الله به أنبياءه ورسله.

وبذلك تنحصر مصادر المعرفة في الإسلام في الحس والعقل والوحي، وفيما يلي شرح لهذا المنهج:

1. دور الحواس:

لقد تضمن القرآن الكريم آيات كثيرة تتحدث عن الحواس بصفتها وسيلة من وسائل المعرفة، وأن لها أهمية كبرى في إمداد العقل بالصور الحسية؛ للاستعانة بها في إدراك حقائق الأشياء، ويمكن تصنيف هذه الآيات بحسب مضمونها كما يلي:

أ- أن الحواس نعمة إلهية، أنعم الله بها على الإنسان، قال الله -تعالى-: **﴿وَاللهُ أَخرَجَكم مِن بطونِ أمهَاتِكم لاَ تَعلَمونَ شَيئًا وَجَعَلَ لَكم السمعَ وَالأَبصَارَ وَالأَفئِدَةَ لَعَلكم تَشكرونَ﴾**، النحل: 78.

ب- الحث على استعمال الحواس؛ لفهم أسرار الخلق الإلهي والقوانين التي تحكمه سواء أكان هذا الخلق ذا حياة أم غير ذي حياة، قال -تعالى-: **﴿أَوَلَم يَنظروا فِي مَلَكوتِ السمَوَاتِ وَالأَرضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِن شَيءٍ﴾**، الأعراف: 185.

ج- الإنسان مسؤول عن حواسه فيما يسنده إليها؛ حتى لا يختلط عندها المعلوم والمظنون والموهوم[1]، قال -تعالى-: **﴿إِن السمعَ وَالبَصَرَ وَالفؤَادَ كَانَ عَنه مَسؤولاً﴾**، الإسراء: 36.

د- شهادة الحواس على أصحابها يوم الحساب، قال -تعالى-: **﴿حَتى إِذَا جَاؤوهَا شَهِدَ عَلَيهِم سَمعهم وَأَبصَارهم وَجلودهم بِمَا كَانوا يَعمَلونَ﴾**، فصلت: 20.

هـ - اللوم والتقريع لأولئك الذين عطلوا حواسهم، وجعلهم في مستوى البهائم، فضلا عن المصير الذي ينتظرهم في الآخرة، قال -تعالى-: **﴿وَلَقَد ذَرَأنَا لِجَهَنمَ كَثِيرًا مِنَ الجِنِ وَالإِنسِ لَهم قلوبٌ لاَ يَفقَهونَ بِهَا وَلَهم أَعينٌ لاَ يبصِرونَ بِهَا وَلَهم آذَانٌ لا يَسمَعونَ بِهَا أولَئِكَ كَالأَنعَامِ بَل هم أَضَل أولَئِكَ هم الغَافِلونَ﴾**، الأعراف: 179.

(1) ابن عاشور محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر: 101/15.

وهذا الاهتمام القرآني بالحواس دليل على مدى أهمية الحواس في الحصول على العلم الأولي؛ ليكون أساسا ضروريا لكل معرفة ثانية، وهو ما لم نجده لا في الدعوات الدينية، ولا في المذاهب الفلسفية التي كانت سائدة زمن ظهور الإسلام.

2. **دور العقل**:

إن المتأمل في القرآن الكريم يلحظ أن هناك آيات كثيرة تتحدث عن العقل بهذا اللفظ، أو بما يفيده، بل إن هذه الآيات تعلي من شأن العقل، وتعتمد عليه في إدراك مبادئ العقيدة، ومن ثم فدعوة القرآن الكريم إلى القراءة والتفكير دليل على مكانة العقل والعلم في الإسلام، إذ العقل آلة التفكير، والعلم ثمرة التفكير، ومن أجل ذلك كان العقل أداة من أدوات المعرفة، فمن كان عنده عقل كان عنده علم، وإلا فمقابل ذلك الظن والجهل[1].

وهذا ما حدا بعلماء الكلام إلى الاهتمام بمبحث (النظر)، وأن يفتتحوا به كتبهم، ويبدو أن المعتزلة كانوا أكثر الفرق اهتماما بهذا المبحث؛ لأنهم كانوا يعولون على النظر، ويعدون العقل مصدرا أساسا من مصادر المعرفة، ولذلك نجد القاضي عبد الجبار (ت: 415هـ) قد خصص المجلد الثاني عشر من موسوعته: (المغني في أصول الدين) للنظر والمعارف، كما تناول الموضوع نفسه في مستهل كتابه: (شرح الأصول الخمسة)، فقال: "إن سأل سائلٌ فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله -تعالى-؛ لأنه -تعالى- لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن يعرف بالتفكير والنظر"[2].

كما اهتم الجويني: (ت: 419-478هـ) بمبحث النظر على غرار أسلافه من الأشاعرة، وصدر كتابه: (الإرشاد) بهذا المبحث، فقال: (أول ما يجب على العاقل ... القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم)[3].

(1) الشماع صالح: مشكلات الفلسفة من حيث المعرفة والمنطق، بغداد، 1960م، ص: 144.

(2) شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الحكيم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة: 1384هـ، 1965م، ص: 39.

(3) الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، ومن معه، مطبعة السعادة، مصر: 1369هـ، 1950م، ص: 3.

ومن خلال هذين القولين يتبين لنا أن المعتزلة والأشاعرة قد اتفقوا على الحكم التكليفي للنظر، وهو الوجوب أي: أن النظر فعل كسائر الأفعال التي تصدر عن إرادة العبد وقدرته، وهو بذلك يستحق الثواب والعقاب[1]، وهو ليس واجبا فقط، بل هو أول الوجبات.

وبهذا الاعتبار فإن الدعوة الإسلامية قد اتجهت مباشرة إلى تناول الموضوع الأساسي الذي بإدراكه يستطيع الإنسان أن يتبين من خلاله حقيقة الدعوة الإسلامية، فضلا عن إدراك الفروق الواضحة بينها وبين غيرها من الدعوات الدينية والمذاهب الفلسفية.

وهذا الموضوع الذي بادر الإسلام بطرحه لأول وهلة هو موضوع (الوجود) بصورة شاملة، سواء فيما يرجع إلى الطبيعة، أو فيما يرجع إلى ما بعدها، فقد دعا الإسلام إلى النظر في حقيقة وجود الكون قبل النظر في حقيقة الوجود الإنساني؛ لأن النظر في الكون سيؤدي حتما إلى إدراك حقيقة الإنسان وعلاقته بالكون وخالق الكون، والغاية من وجوده، وما إلى ذلك من الإشكاليات.

وهنا يأتي دور العقل للإجابة عن هذه الإشكاليات بهدي من الوحي، وإرشاد منه.

وبناء على ذلك فالعقل له دور أساسي في إدراك حقائق الأشياء، ويظهر هذا الدور في:

أ- أن العقل ملكة إدراك عن الحواس قائمة بذاتها، محصلة لنوع من المعارف غير الذي تحصله الحواس.

ب- إن وظيفة العقل في عملية المعرفة ذات مستويين:

الأول: مستوى تنظيمي، يتم فيه تهيئة المادة الحسية للنظر فيها والاستفادة منها.

الثاني: مستوى استنتاجي، يتم فيه الانتقال من تلك المادة إلى دلالتها المعنوية.

3. تكامل الحس والعقل:

من خلال تحليلنا لدور كل من الحس والعقل في عملية المعرفة في المنهج الإسلامي، نستنتج أن هناك تلازما يكاد يكون مطردا ما بين الحس والعقل، وهو ما عبر عنه القرآن الكريم في هذه الآية: **﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السمعَ وَالأَبصَارَ وَالأَفئِدَةَ لَعَلكم تَشكرونَ﴾**، النحل: 78، وقوله: **﴿إِن السمعَ**

(1) يعرف عبد الجبار الواجب بقوله: هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه، انظر تفصيل ذلك في: شرح الأصول الخمسة، ص: 39.

﴿وَالبَصَرَ وَالفؤَادَ كل أولَئِكَ كَانَ عَنه مَسؤولاً﴾، الإسراء: 36، فهذا التلازم في الذكر يوحي بالتلازم في الدور الذي يؤديانه، ويتكاملان فيه[1].

وقد أوضح هذه الحقيقة كثير من علماء الكلام، ومن بينهم القاضي عبد الجبار، إذ يقول: "إن من الخطأ القول بأن الحواس تقضي على العقول، أو العقول قاضية عليها، والصحيح أن يقال: لولا العلم بما يدرك بالحواس لما صح أن يعلم الناس سائر الأمور، ويعبر عن ذلك بأن علوم الحواس أصل لعلوم العقل"[2].

ويرى الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور أن كلمة (النظر) لها في الاستعمال القرآني مدلول خاص بها، وهو النظر إلى الأشياء نظرا حسيا، لا يقف عند الإدراك الحسي، وإنما يتجه إلى جعل الإدراك الحسي طريقا إلى الإدراك العقلي، وإلى جعل الإدراك العقلي متولدا من الإدراك الحسي ومستندا إليه[3].

وبهذا الربط بين الحس والعقل فإن دعوة القرآن الكريم ربطت بين الطبيعة التي هي موضوع الإدراك الحسي وما بعد الطبيعة التي هي موضوع الإدراك العقلي، بصورة جعلت الحس ممتزجا مع العقل، ثم جعلت الفكر الذي هو في معنى النظر طريقا إلى تحصيل العقيدة، وجعلت العقيدة متحكمة في السلوك، بحيث إنها مزجت مزجا عجيبا بين هذه العناصر التي كانت متنافرة في الدعوات الدينية والمذاهب الفلسفية، وهي الفكرة، والعقيدة، والسلوك[4]، فأصبحت في الدعوة الإسلامية متآلفة ومنسجمة، ومن ثم فقد عد هذا المزج أساسا للتربية العقلية والتكوين الذهني في المجتمع الإسلامي الذي تربى عليه المسلمون بدعوة القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة[5].

أما علاقة الوحي بالعقل فباستثناء الظاهرية الذين يرون أن العقل ليس له مجال في الشرع، فإن جمهور علماء الإسلام، ولا سيما المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، قد اهتموا بهذه القضية اهتماما كبيرا؛ لما لهذه العلاقة من تأثير كبير في حياة المسلم عقيدة وفكرا وسلوكا، حيث تم بحثها بعمق وإطناب من لدنهم، مؤكدين على أن الوحي والعقل مصدران أساسيان لهداية الخلق إلى الحق، وأن علاقتهما تتميز بالوثوق والانسجام، ولعل أكثر العلماء إدراكا لحقيقة هذه العلاقة وطبيعتها هو

(1) النجار عبد المجيد: العقل والسلوك في البنية الإسلامية، مطبعة الجنوب، تونس: 1400هـ، 1979م، ص: 166.

(2) المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: إبراهيم مدكور، وطه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر: 12/57-58.

(3) المحاضرات المغربيات، ص: 169.

(4) م، ن، ص: 170.

(5) م، ن.

الراغب الأصفهاني: (ت: 502هـ)، في كتابه: (الذريعة إلى مكارم الشريعة)، فقد لخص المسألة في قوله: "العقل قائد، والدين مسدد، ولو لم يكن العقل لم يكن الدين باقيا، ولو لم يكن الدين لأصبح العقل حائرا، واجتماعهما كما قال -تعالى-: ﴿نورٌ عَلَى نورٍ﴾"[1].

وهو ما عد قاعدة صلبة، انبنى عليها التكامل بين مصادر المعرفة، وأيضا التكامل في مجالات العلوم كلها، والتكامل بين أصول الثقافة الإسلامية.

ولكن هذا التكامل بين مصادر المعرفة في الإسلام سرعان ما طرأ عليه اختلال واضطراب، فقد ظهرت طائفة من السلف[2] اتخذت منهجا معينا للوصول إلى الحقيقة الدينية، وهو إيثار السمع على العقل، والاقتصار على الدلالة الظاهرية للنصوص الشرعية، رافضة بذلك التأويل والاحتكام إلى العقل ومقاييسه، وعلى هذا الأساس صار مصدر العلم عند هذه الطائفة آية محكمة وحديثا مسندا، ولا أدري[3].

ولكن الخلاف بين أنصار العقل وأهل الظاهر سرعان ما تطور، وخرج من دائرة الفكر إلى دائرة السياسة، التي ما تدخلت في شيء إلا وأفسدته، فحدثت محنة خلق القرآن، ثم جاء الخليفة المتوكل (232-247)، فأمر بترك النظر والجدال، وأمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر الشيوخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنة والجماعة[4].

وأمام هذا التغير السياسي أفل نجم المعتزلة، ولكن في المقابل صعد نجم الأشاعرة، إلا أنهم وجدوا مقاومة عنيفة من قبل الحنابلة، فكانوا يلعنونهم على المنابر، بل حدثت فتن بينهما، حتى اضطر الأشاعرة إلى التخلف عن الجمعات خوفا من الحنابلة[5].

---

(1) الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبي اليزيد العجمي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر: 1408هـ، 1987م، ص: 207.

(2) وَهم الذين لم يتعرضوا للتأويل، ولا تهدفوا للتشبيه، وهم: مالك بن أنس، وأحمد بن حنبل، وسفيان الثوري، وداود الأصفهاني، ومن تابعهم، ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت: 1395هـ، 1975م، 93/1) التي اتخذت منهجا معينا للوصول إلى الحقيقة الدينية، وهو إيثار السمع على العقل، والاقتصار على الدلالة الظاهرية للنصوص الشرعية.

(3) ابن عبد ربه، العقد الفريد، القاهرة: 1353هـ، 1935م، 269/1، وابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، دار الجيل، بيروت: 1973م، ذم الصحابة للرأي: 53/1.

(4) المسعودي، مروج الذهب، تحقيق: شارل بلا، بيروت: 1974م، 5/5.

(5) ابن الجوزي، المنتظم، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن: 1358هـ، 163/8. وابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت: 1966م، 115/12.

ولم يكن الاختلاف في مصادر المعرفة مقصورا على المشرق فحسب، بل نجد الصراع نفسه في المغرب الإسلامي وفي بلاد الأندلس، ولا سيما في عهد المرابطين، ذكر المؤرخ عبد الواحد المراكشي: أن المرابطين قد تعصبوا لمذهب مالك، ونبذوا ما سواه من المذاهب الأخرى، بل إن أهل ذلك الزمان دانوا بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علم الكلام، وقرر الفقهاء عند أمير المؤمنين (يوسف بن تاشفين) تقبيح علم الكلام ...، وهجرهم من ظهر عليه شيء منه، وأنه بدعة في الدين[1].

ثم كانت الضربة القاضية التي وجهها الغزالي للفلسفة، ووسيلة إدراكها العقل المجرد في كتابه الشهير: (تهافت الفلاسفة)، حيث قام بنقدٍ مركّز للفلسفة اليونانية، ولا سيما القسم المتعلق بالعلم الإلهي، فقد شكك الغزالي في قدرة العقل على المعرفة، بل تأكد له استحالة الوثوق بالعقل في المسائل الإلهية، كما شكك في الحواس، وأظهر إمكانية خطئها، وبذلك تمكن من دحض الفلسفة اليونانية، وإسكات صوتها طيلة قرون عديدة.

وعلى الرغم من محاولة ابن رشد الهادفة إلى رد الاعتبار للفلسفة، برده على الغزالي في كتابه: (تهافت التهافت) وتأكيده على موافقة الشريعة للحكمة، وأنهما أختان شقيقتان رضعتا من لبان واحد، إلا أن محاولته باءت بالفشل؛ لأن التيار المناهض للفلسفة المتمثل في الفقهاء والمحدثين والمتصوفة ورجال السياسة كان أكثر قوة وأعلى صوتا، فقد أصدر ابن الصلاح: (ت: 643هـ، 1245م) فتوى في تحريم الاشتغال بالفلسفة[2]، ثم كانت حملة ابن تيمية: (ت: 728هـ، 1327م) على الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة (أي: المنحرفين منهم)، وإحياء مذهب السلف، ولذلك نعتت حركته بالحركة السلفية[3].

وعندئذ تراجعت الفلسفة، وما تضمنته من علوم كالهندسة والرياضيات وسائر الفنون الحكمية؛ لأن الفلسفة في تلك العهود لم تكن مقصورة على العلم الإلهي فقط، وإنما كانت تشمل جميع العلوم، فمحاربتها محاربة لتلك العلوم، وصار المشتغل بها يرمى بالكفر والزندقة.

وليس استبعاد العقل واستحواذ الظاهرية على الحياة الفكرية هو الاختلال الوحيد الذي أصاب المذهب الإسلامي في المعرفة، وإنما ظهر اختلال آخر، وهو الباطنية، التي يدعي

(1) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، طبعة مصطفى فهمي، ص: 115.

(2) فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دار المعرفة، بيروت: 1406هـ، 1986م.

(3) هراس محمد خليل، ابن تيمية السلفي، المطبعة السلفية: 1372هـ، 1952م.

أصحابها، -وهم الشيعة الإسماعيلية- بأن للقرآن باطنًا وظاهرًا، وأن المراد منه باطنه دون ظاهره، ومعرفة هذا الباطن متوقف على الإمام المختص بالعلم اللدني، (فالأئمة -في نظرهم- هم الذين أودعهم الله سره المكنون، ودينه المخزون، وكشف لهم بواطن هذه الظواهر، وأن الرشد والنجاة من الضلال بالرجوع إلى القرآن وأهل البيت)[1].

وقد أدرك أبو بكر بن العربي ببصيرته النافذة المخاطر التي تحدق بالإسلام أثناء زيارته لبغداد، واطلاعه على الصراعات الدينية والفكرية، فقال: "إن الخطر الذي يتهدد الإسلام هو خطر الظاهرية والباطنية".

ونتيجة لهذا الاختلال في المذهب الإسلامي في المعرفة أصيب الفكر الإسلامي بالجمود والتحجر، وأصيبت الدولة بالعجز والفشل والإخفاق، وأضحت لقمة سائغة للمستعمر الغربي.

ولكن اللافت للنظر أن هذا الاختلال المعرفي قد ظهر من جديد بظهور دولة الاستقلال، ويتجلى ذلك في اعتمادها برامج تعليمية علمانية لا تمت إلى هوية الأمة وثقافتها بصلة، وهو ما ولد رَداتِ فعلٍ قويةً، تمثلت في بروز تيارات دينية منغلقة، تفسر الدين تفسيرا ظاهريا غير مكترثة بأهم المصادر المعرفية في الإسلام، وهو العقل، كما ظهرت تيارات يسارية وعلمانية تحارب الدين، وتدعو إلى العقلانية الغربية التي أزاحت الدين، ونصبت نفسها المصدر الوحيد للمعرفة.

وحصيلة الرأي أن المخرج الوحيد من هذا التخلف ومن هذه الصراعات التاريخية والمعيقات الحديثة هو تأسيس المنظومة التعليمية الدينية أو العامة على أسس سليمة، أبرزها: المذهب الإسلامي في المعرفة، أي: الاعتماد على الحس والعقل والوحي في تناغم وانسجام، بعيدا عن الصراع بين الحس والعقل، أو بين العقل والنقل، أو بين الظاهرية والباطنية، أو بين الجامدين والجاحدين.

2- الأساس التكاملي بين العلوم:

إن بحث هذا الأساس وتحليله يمكننا من معرفة تاريخ العلوم في الثقافة الإسلامية، سواء أكانت حكمية أم شرعية، من حيث نشأتها، وتطورها، والباعث على تحصيلها، وهل ظل هذا التكامل قائما طيلة مسيرة الاشتغال بتلك العلوم أو أنه طرأ عليها اختلال، بسبب ما طرأ على نظرية المعرفة من تحريف واضطراب؟

(1) الغزالي: فضائح الباطنية، ص: 7.

لقد أجمع علماء الكلام على أن أول واجب على المكلف هو النظر المؤدي إلى معرفة الله، ومن ثم فالنظر يتولد عنه العلم، بل إن العلم متوقف عليه، ومرتبط به، فهو يكثر بكثرته، ويقل بقلته، ولا يفهم من هذا أن العلم الناتج عن النظر هو العلم الإلهي فقط، وإنما مطلق العلم؛ لأن موضوع النظر – كما أوضحنا سابقا – هو الطبيعة، وما بعد الطبيعة، أو هو – بحسب اصطلاح المتكلمين – الوجود بقسميه:

الوجود الجائز: يشمل كل ما هو موضوع للعلم الطبيعي.

الوجود الواجب: يرجع إليه مبدأ الوجود الجائز، بإثبات واجب الوجود وصفاته وأفعاله التي منها صدور التكليف عنه بطريق الوحي(1).

ومن هنا فالغاية من كل علم والحاجة إليه هما اللتان تحددان تاريخ نشأته وتطوره، ونعني بالغاية الشيء الذي يقصد ذلك العلم لأجله، فدعوة القرآن الكريم إلى ترسيخ العقيدة في نفوس المسلمين، وعدها أصل الدين وأساسه هي التي دفعت بهم إلى أن يولوا المسائل العقدية العناية البالغة، وأن تحظى لديهم بالأولوية في النظر والاستدلال، ولذلك كان علم الكلام هو أول العلوم نشأة في الثقافة الإسلامية؛ لأن موضوعه شريف، وغايته فاضلة، والحاجة إليه مهمة(2).

وقد أدرك عضد الدين الإيجي فائدة علم الكلام وفضله على العلوم الشرعية، حيث عده الأساس الذي تبنى عليه العلوم، وإليه يؤول أخذها واقتباسها، فهو رئيس العلوم على الإطلاق(3).

وبناء على ذلك فكل العلوم الدينية فروع من أصل واحد، وهو علم الكلام، إذ لولا الاطمئنان إلى صحة العقيدة لما توجه العلماء إلى دراسة الشريعة؛ لأنهم كانوا يعتقدون اعتقادا جازما أن صحة الشريعة متوقفة على صحة العقيدة، ولذلك ما إن رأوا استقرار العقيدة، وتحصين المتكلمين لها من جميع الشبهات حتى توجه الفقهاء إلى استنباط الأحكام، والأصوليون إلى تنظيم قواعد الاجتهاد، والمحدثون إلى ضبط السنة.

فعلم الكلام إذن هو الذي ضَمِن نشأة العلوم الشرعية، ووجه إلى الإقبال على العلوم الإنسانية، والاهتمام بالعلوم اللغوية؛ لأن جميع هذه العلوم خادمة للدين، ومعززة لوجوده وانتشاره.

---

(1) ابن عاشور محمد الفاضل، ومضات فكر، الدار العربية للكتاب، تونس: 1982م، ص: 153.

(2) السنجاري المعروف بابن الأكفاني، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، تحقيق: محمود فاخوري ومن معه، لبنان 1998م، ص: 7.

(3) المواقف، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص: 8.

ومن ثَم جاء تصنيف العلوم أو المعارف، ولكن هذا التصنيف ليس مجرد عملية ترتيب عشوائية، وإنما يعكس معايير كل أمة في النظر إلى أهمية كل علم من العلوم، ومن ثم يعكس فلسفتها التربوية.

وبناء على ذلك تباينت تصنيفات العلماء للعلوم، فالشيخ محمد الفاضل ابن عاشور صنف العلوم من حيث نشأتها بالنظر إلى القرآن الكريم إلى ثلاثة أصناف:

1- علومٌ نشأت من القرآن: وهي العلوم الدينية، كعلوم العقيدة والشريعة والآداب الشرعية.

2- علوم نشأت للقرآن، ولم تنشأ منه، وهي جميع العلوم اللغوية، فإنها نشأت كلها لأجل المحافظة على القرآن الكريم.

3- علوم امتزجت بالقرآن امتزاجا، لم تنشأ منه، ولم تنشأ له، ولكنها امتزجت به، وأصبحت مبينة لمقاصده، وذلك كل ما يرجع إلى العلوم الحكمية، والعلوم الرياضية، والعلوم الإنسانية[1].

ونستنتج من تصنيف ابن عاشور لهذه العلوم أن جميعها تمحور حول محور واحد، هو القرآن، ومعنى ذلك أن نواة هذه العلوم نواة دينية، ولو لم يكن بعضها دينيا في أصله ونشأته.

ويمكن أن نأخذ أنموذجًا على ذلك، فعلم الفلك مثلا كان يستخدم لدى الشعوب لرصد بعض الكواكب والنجوم ومعرفة حركاتها؛ لربطها بحوادث العالم من حيث الحظ، والمستقبل، والحرب، والسلم، والمطر، وكان يسمى: بـ"علم التنجيم"، فلما احتاج إليه المسلمون بباعث ديني، وهو معرفة ظهور هلال شهر رمضان وموسم الحج وأوقات الصلاة بينوا فساد الاعتقاد في التنجيم، وخلصوا هذا العلم مما شابه من خرافات وأوهام، وتقدم على أيديهم تقدما كبيرا[2].

فالباعث الأساسي لنشأة العلوم في الثقافة الإسلامية هو باعث عقدي، وهو خدمة الدين، وإعلاء شانه، وتمكين أهله، قصد إنشاء حضارة شامخة، وهو ما عمل المفكرون المسلمون على تحقيقه، حيث أدركوا أن العلم لا يتعلم لذاته، بل لخدمة الإنسان في تحقيق معنى وجوده، وفي سعيه إلى الظفر بسعادة الدارين.

---

(1) الكندي ونسبة التفاعل بينه وبين بغداد، محاضرة ألقاها الشيخ الفاضل بمناسبة مرور اثني عشر قرنا على تأسيس هذه المدينة، نشرت بكتاب: (ومضات فكر)، ص: 153، (مرجع سابق).

(2) طوقان قدري حافظ، العلوم عند العرب، دار اقرأ، بيروت: 1403هـ، 1983م، ص: 64، وانظر أيضا: ابن خلدون، المقدمة، الفصل الخامس والعشرون (في إبطال صناعة التنجيم)، ص: 519.

وإذا كان الباعث الديني هو العامل الرئيس في نشأة العلوم الإسلامية، فإن هناك عوامل عديدة ساعدت على انتشار هذه العلوم وازدهارها، منها: تشجيع زمرة من خلفاء بني العباس، ولا سيما المأمون: (198- 218هـ، 813 - 833م) الذي كان يعتقد أن سعادة الشعب الحقيقية تتوقف على انتشار العلم وبث الثقافة[1]، ولذلك شجع على طلب العلم، وقرب إليه العلماء، فكان بلاطه يعج بالأدباء والشعراء والعلماء والأطباء والفلاسفة، وكان يتفانى في إكرامهم، كما أنفق الأموال الكثيرة على جلب علوم الأوائل من أثينا، وترجمتها ونشرها، فكان عهده بحق العصر الذهبي للعلوم الإسلامية[2].

ثم إن الحضارة الإسلامية على الرغم من أنها قامت على أساس ديني، واصطبغت بصبغته، إلا أنها كانت منفتحة على الآخر، ومتسامحة معه، فضلا عن كون الإسلام قد تميز بتكريم العقل، والدعوة إلى التدبر والتفكر في الكون، وهذا ما جعل جميع الشعوب والطوائف العائشة في ظلها تسهم في هذه الحضارة إبداعا وابتكارا في شتى مجالات العلم والثقافة، وهو ما تفطن إليه ابن خلدون من: "أن حملة العلم في الإسلام من العجم"[3].

ولو ألقينا نظرة في الكتب التي اهتمت بتصنيف العلوم لاندهشنا من كثرة هذه العلوم، والكتب المصنفة فيها.

فهذا السنجاري المعروف بابن الأكفاني (ت: 749هـ) ألف كتابا، عنوانه: (إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد)، ذكر فيه أنواع العلوم ومنافعها ومراتبها، وقد بلغت جملة ما فيه من العلوم ستين علما، وذكر في خاتمة كل علم أنفس ما ألف فيه من الكتب.

ولكن اللافت للنظر أن ترتيب ابن الأكفاني للعلوم، ومن بعده طاش كبري زاده في كتابه: (مفتاح السعادة)، وحاجي خليفة في كتابه: (كشف الظنون)، وإسماعيل البغدادي في كتابه: (هدية العارفين)،لم يكن مصادفة أو عشوائيا، بل كان ينطلق من خلال الرؤية الإسلامية، التي تقوم على النظر، وموضوعه الوجود، أي: الطبيعة وما بعد الطبيعة، والغاية من النظر هي معرفة الله، "فالإنسان إنسان بالقوة ما لم يعلم ولا يجهل جهلا مركبا، فإذا علم صار

(1) سيد أمير علي، تاريخ العرب والتمدن الإسلامي، ترجمة: رياض رأفت، القاهرة: 1938م، ص: 235.

(2) م، ن، ص: 239.

(3) المقدمة، الفصل الخامس والثلاثون، ص: 543.

إنسانا بالفعل، عارفا بربه مستحقا لجواره، وإذا جهل جهلا مركبا صار حيوانا، بل الحيوان خير منه"[1]، ومعنى ذلك أن صدارة الترتيب هي للعلوم الشرعية، فالعلوم الحكمية.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هل حافظت جميع العلوم في الثقافة الإسلامية على هذا التآلف والانسجام بينها طيلة مسيرتها أو طرأ عليها بعض الاضطراب، ولا سيما بعد الاختلال الذي أصاب نظرية المعرفة؟

إن التاريخ في أي مجال من المجالات لا يسير في خط مستقيم إلى ما لا نهاية، بل لابد أن تظهر في طريقه بعض العوائق، فتضطره إلى الانعراج في سيره، أو التوقف عن الحركة، وهذا ما حدث لمسيرة العلوم في الثقافة الإسلامية.

فبعض السلف مثلا لم يكتفوا برفض العقل بوصفه وسيلة ضرورية من وسائل المعرفة، بل أعلنوا الحرب على العلوم الشرعية التي تستند إليه في الاستدلال والجدال، وبخاصة علم الكلام.

وهذا الرفض منهم للعقل أدى بهم إلى رفض علم الكلام، وهو أول اختلال أصاب التكامل بين العلوم الشرعية، أي: بين الأصول والفروع.

وعندما نقل المسلمون الحكمة في عهد المأمون ظهر فلاسفة كبار، أمثال: الكندي والفارابي وابن سينا، وانبهروا بالفكر الفلسفي اليوناني، حتى إنهم حكموا الفلسفة اليونانية في مناهج التفكير الإسلامي، وأخضعوا الدين للفلسفة عادين إياه عملا تنظيميا، وعنصرا من عناصر السلوك المدني، وهذا ما ظهر في تصنيف الفارابي للعلوم، ففي كتابه: (إحصاء العلوم) جعل علم الفقه وعلم الكلام في العلم المدني[2]، أي: علم الأخلاق، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن ترتيب الفارابي للعلوم قد جاء وفقا لترتيب عقلي معين، وهو الترتيب الفلسفي اليوناني[3]، ولذلك وضع علم الكلام من جملة العلوم اللا عملية التي من شأنها أن تهذب السلوك الإنساني، وهذا تهميش لعلم الكلام، وبقية العلوم الشرعية التي تعد جوهر الثقافة الإسلامية.

كما وقع ابن سينا في الخطأ عينه، حيث قسم العلوم إلى قسمين: علوم نظرية، وهدفها حصول اليقين بالموجودات. وعلوم عملية، وغايتها تنظيم الفعل الإنساني، متجاهلا في تصنيفه

(1) السنجاري، إرشاد القاصد، ص: 5.

(2) أمين عثمان، مقدمة إحصاء العلوم، دار الفكر العربي، مصر: 1949م، ص: 8.

(3) م، ن.

هذا العلوم الإسلامية، فلم يشر إليها من قريب أو من بعيد، ويعزى ذلك إلى تأثره البالغ بالفكر الفلسفي اليوناني[1]، حتى ظن أنهم وحدهم أهل العلم والمعرفة.

وعلى الرغم من هذا الاختلال في تصنيف العلوم الشرعية، إلا أنه لم يكن يمثل خطرا حقيقيا على التكامل المعرفي بين العلوم.

ولكن الخطر الحقيقي الذي قوض أساس التكامل المعرفي بين العلوم هو المنحى الذي سلكه الغزالي، فقد نقد الغزالي الفلسفة اليونانية، ولا سيما الإلهية منها، وبين تهافتها وضعفها، ولكنه لم يكتف بذلك، بل حذر من الاشتغال بالرياضيات؛ لأن الفلاسفة جعلوها مقدمة للعلوم الإلهية؛ حتى يستدرجوا ببراهينها الصحيحة الاهتمام بالفلسفة[2].

كما أن الغزالي نفى أن تكون هناك علاقة بين الأسباب والمسببات، في حين يرى ابن رشد "أن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء مبطل للعلم ورفع له"[3].

وإلى جانب ذلك فقد دعا الغزالي المتكلمين والفقهاء جميعا إلى أن يسلموا بسلطان التصوف، وأن يجعلوه الحقيقة العليا المطلوبة من المعارف الدينية، ومن ثم صار (علم المكاشفة) عند الغزالي غاية العلوم الشرعية[4].

وأيضا المنحى السلفي الذي قاده الحنابلة وجمهور أهل السنة، الذي حدد مفهوم العلم بأنه العلم النافع دينيا، بحسبما جاءت به السنة من علم نافع وغير نافع[5].

وقد بين ابن رجب مسألة العلم النافع، فحصره في العلم الذي اشتغل به الصحابة، والتابعون وأئمة السلف[6].

---

(1) قسم أرسطو العلوم بحسب الغايات إلى: علوم نظرية، كالرياضيات والطبيعيات، وعلوم شعرية، كالبلاغة والشعر، وعلوم عملية، كالأخلاق والاقتصاد والسياسة. ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982م، 100/2).

(2) تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر: 1972م، المقدمة الرابعة، ص: 84. وأيضا إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت: 2004م، ص: 31، حيث وضح هذه المسألة توضيحا كاملا.

(3) تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر: 1968م، الجزء الثاني، ص: 989.

(4) إحياء علوم الدين، ص: 28 وما بعدها.

(5) ابن رجب البغدادي الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، مطبعة النهضة: 1347هـ، ص: 8.

(6) م، ن، ص: 34، 35.

ومعنى ذلك أن العلوم الحكمية كالرياضيات والهندسة والعلم الطبيعي ليست من العلوم النافعة؛ لأن الصحابة والتابعين وأئمة السلف لم يشتغلوا بها.

ونتيجة لذلك انحصر العلم في العلم الشرعي تدريسا وتأليفا، ولا سيما في المراكز العلمية الكبرى كالأزهر وجامع الزيتونة والقرويين، وبذلك حصلت قطيعة بين الدين والدنيا، عزلت العالم الإسلامي عن الحياة، وأفقدته القدرة على إدراك قوانين التطور والتقدم، واستمر الأمر على هذا النحو إلى أن اصطدم العالم الإسلامي بالغرب المسيحي، حيث حاول بعض حكام المسلمين بداية من القرن: (الثالث عشر الهجري التاسع عشر الميلادي) اقتباس العلوم العصرية؛ لاعتقادهم أن فقدانها سبب التخلف والانحطاط، ولذلك اتجهوا إلى الغرب؛ ليأخذوا عنه العلوم، والمعارف الحديثة.

فمحمد علي مثلا بعد أن أعلن نفسه بواسطة علماء الأزهر صاحب السلطان الشرعي سنة: (1220هـ، 1805م) وجه اهتمامه إلى بناء دولة حديثة على نمط الدول الأوروبية في قوتها العسكرية ونهضتها الاقتصادية، ولتحقيق هذه الغاية أدخل إصلاحات كثيرة، أبرزها المتعلقة بالتعليم، حيث شيد المدارس العليا على الطريقة الأوروبية، وأوفد الطلاب إلى أوروبا، وحثهم على ترجمة المؤلفات التقنية[1].

كما اتخَذ عدة إجراءات تخدم هذا الهدف، فهو أول من عزل الأزهر بصفة رسمية عن الحياة، وذلك بجعل الأزهر متخصصا في علوم الدين واللغة. أما العلوم الحديثة فهي من اختصاص المدارس العصرية التي أحدثها، وكان بهذا العمل أول من فصل فصلا كاملا بين علوم الدين والعلوم العصرية، ولعله لم يدرك أبعاد هذا الفصل ومخاطره، شأنه شأن علماء الأزهر، وقد سارت تركيا، وتونس في الاتجاه نفسه.

وكان حكام هذه البلدان يعتقدون أن اقتباس العلوم الحديثة سيحقق لهم نهضة وتطورا، ولكنهم لم يجنوا إلا الخيبة والفشل؛ لأسباب عديدة، من أبرزها: عدم مراعاتهم للأسس التي انبنت عليها الحضارة الإسلامية، وهي التكامل بين مصادر المعرفة، والتكامل بين العلوم الدينية والعلوم الحكمية، والتكامل بين أصول الثقافة الإسلامية.

وكرد فعل على هذا الإخفاق والانفصام في مناهج التعليم ظهرت فكرة الجمع بين العلوم الدينية والعلوم العصرية، على يد زعماء الإصلاح في المشرق والمغرب.

(1) حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، تعريب: كريم عزقول، دار النهار للنشر، لبنان، ص: 75.

ففي تونس عندما أسندت الوزارة الكبرى إلى خير الدين قام بإصلاحات في المجال السياسي والاقتصادي والإداري، وتوج هذه الإصلاحات بإصلاح تربوي شامل؛ لتغيير العقليات وبناء نهضة حديثة على مرتكزات ثابتة.

ويتميز الإصلاح التربوي لخير الدين بالجمع بين العلوم الشرعية والعلوم العصرية من جديد، فعندما أنشأ المدرسة الصادقية سنة: (1292هـ، 1875م) كانت برامجها تشتمل على العلوم الشرعية واللغوية، والعلوم العصرية، واللغات الحية[1].

وبعد عام واحد أقدم على إصلاح التعليم بجامع الزيتونة، حيث أصدر في: (1293هـ، 1876م) أمرا يقضي بتطوير التعليم الزيتوني، وذلك بإدخال العلوم العصرية واتباع المناهج الحديثة في التدريس، وضبط نظام الامتحانات وغيرها من الترتيبات[2].

ولكن هذا الأمر بقي حبرا على ورق بالنسبة إلى تدريس العلوم العصرية؛ بسبب معارضة الشيوخ المحافظين الذين رأوا في هذا الإصلاح تدخلا من الدولة في شؤون الدين، وأوهموا العامة بذلك، فتراجع خير الدين عن مشروعه مفضلا عدم التصادم مع هؤلاء الشيوخ الذين لهم نفوذ كبير لدى الباي.

واستمر الصراع قائما بين المحافظين والمصلحين حتى بعد الاستعمار الفرنسي، وللخروج من هذا المأزق أنشئت المدرسة الخلدونية سنة: 1896م؛ لتدريس العلوم العصرية التي لا تدرس بجامع الزيتونة، ولكن هذه المدرسة أثارت مخاوف غلاة الاستعمار فكادوا لها حتى تم إغلاقها.

غير أن الطلبة الزيتونيين استماتوا في المطالبة بإصلاح التعليم الزيتوني، وقاموا بإضرابات عديدة واحتجاجات متنوعة، وهو ما اضطر السلطة الاستعمارية إلى الاستجابة لمطالبهم، فعينت الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور سنة: 1945م، شيخا للجامع الأعظم وفروعه؛ لكونه المتزعم لدعوة الإصلاح.

---

(1) تضمنت برامج هذه المدرسة العلوم الشرعية كالعقائد والفقه، والفنون اللغوية كالنحو والصرف والمعاني، وتعليم اللغات الأجنبية كالتركية والفرنسية والإيطالية، وتعليم الفنون الرياضية كالحساب والجبر والجغرافيا والفلك، (بيرم الخامس، صفوة الاعتبار: 6/2).

(2) انظر ما تضمنه هذا القانون من فصول بلغت سبعة وستين فصلا، من أهمها الفصل الذي ينص على العلوم العصرية، وهي: الهندسة والتاريخ والحساب والجغرافيا ومبادئ الطبيعة والتصوير الهندسي. محمد الطاهر ابن عاشور: أليس الصبح بقريب، ص: 96-97.

وقد استطاع الشيخ ابن عاشور أن يحقق برنامجه الإصلاحي، الذي من أهم بنوده إدخال العلوم العصرية في برامج التعليم الزيتوني، محيِيًا بذلك الأسس التي انبنت عليها الحضارة الإسلامية، ومطبقا لبرنامج خير الدين، ولكن ما إن استقلت البلاد وتكونت الدولة الوطنية حتى نسفت مشروع ابن عاشور، وأقامت بدلا منه نظاما تعليميا فرونكوفنيا تغريبيا علمانيا، وكان ذلك سنة: 1958م.

أما في المشرق، فقد تزعم الإصلاح التربوي الشيخ محمد عبده، حيث دعا إلى إدخال العلوم العصرية في مناهج التعليم الأزهري، وإدخال العلوم الدينية في منهج التعليم العصري، كما أفصح عن ذلك في محاضرته بالجمعية الخلدونية[1].

وكان قبل ذلك قد نبه في تقريره الذي رفعه إلى مشيخة الإسلام في دار الخلافة على الخطر المحدق بالشباب الإسلامي الذي يدرس في المدارس العسكرية؛ لأن المناهج التعليمية بهذه المدارس لا تمت بصلة إلى روح الإسلام، بل ذكر أن معظم المنتسبين إلى هذه المدارس كانوا خالين من الدين، وجهالا بعقائده، ومنكبين على الشهوات وسفاسف الملذات[2].

وكانت رؤيته نافذة؛ حيث وقع ما حذر منه، وهو الانقلاب الكمالي العلماني.

ولكن محاولة الشيخ محمد عبده وإن نجحت في إدخال العلوم العصرية إلى الأزهر، فإنها فشلت في إدخال العلوم الدينية إلى المدارس العصرية، وبذلك ظلت العلوم العصرية معزولة عن الشخصية الإسلامية، ووجد من يدعم هذه العزلة، وهو التيار العلماني الذي يعارض ربط الدين بالحياة، بل يعمل بكل قوة على استبعاد الإسلام عن جميع مجالات الحياة.

الأساس التكاملي بين أصول الثقافة الإسلامية:

لقد أخطأ معظم حكام العرب والمسلمين حين اعتقدوا أن اقتباس العلوم الحديثة من الغرب سيحقق لهم نهضة وتطورا في شتى المجالات؛ لأنهم لم يدر بخلدهم أن هناك فرقا بين العلم والثقافة، "فإذا كان العلم عبارة عن إدراك الحقائق الذهنية المتعلقة بالمطالب النظرية والعلمية التي تتكون منها مواضيع العلوم، فإن الثقافة هي الملكة التي يحصل بها ذلك الإدراك، والأسلوب الذي يقع به الوصول إلى

(1) ألقى الشيخ محمد عبده أثناء زيارته إلى تونس سنة: 1903م محاضرة عنوانها: (العلم وطرق التعليم) على منبر الجمعية الخلدونية، وهذه المحاضرة مطبوعة ضمن كتيب، عنوانه: (الجمعية الخلدونية)، مطبعة الرائد التونسي: 1321هـ.

(2) رضا محمد رشيد، تاريخ الأستاذ محمد عبده، دار المنار، مصر: 1350هـ، 413/1.

المعارف وتحصيلها وتأليف بعضها ببعض على نحو ينشأ من الشخصية القومية، ويرتبط بها، ويعود إليها)[1].

وبعبارة أوضح إذا كانت العلوم مشاعة بين الناس وليس لها وطن، فإن الثقافات تختلف باختلاف الشعوب والأوطان، فالثقافة الإسلامية ناشئة من تعاليمه الخاصة، ومناهجه التربوية التي كونت الأمة الإسلامية، سواء على صعيد الفرد، أم على صعيد المجتمع في الاعتقاد والفكر والسلوك، وبذلك كان منهج الثقافة الإسلامية مختلفا عن جميع المناهج الثقافية الأخرى؛ لما تميز به من خصوصيات، ولما ارتكز عليه من أصول، وهي: (الروح، والمادة، والوضع، والحركة)[2].

أما الروح فتتولد من النظر، وهو الفكر الذي نطلب به المعرفة من حيث كونها أول واجب ديني فرض على المكلف، وبه تقع ملاحظة المظاهر الحسية للكون، ملاحظة تنتقل بالإدراك من المحسوسات إلى المجردات، وهذه المجردات هي الغاية المطلوبة للإدراك العقلي، وتنتهي إلى إثبات الخالق، وإرجاع مبدأ الكون ومعاده إليه، والاقتناع باتباع أوامره واجتناب نواهيه، وتحقيق مبدأ الاستخلاف، وهذا ما أتى به الوحي من طريق النبوة.

وأما المادة فهي جميع العلوم والمعارف التي يتوصل إليها الفكر الإنساني، سواء أكانت إسلامية خاصة أم إنسانية عامة.

وأما الوضع فهو الصلة التي تربط بين جميع العلوم الإسلامية الخاصة والإنسانية العامة فيما بينها، مع التأكيد على الباعث على تحصيلها، وهو خدمة الحقيقة الدينية من جميع جهاتها، وبذلك يحصل بين العلوم كلها صورة من التكامل الذاتي، يكون كل علم مستندا إلى غيره.

وأما الحركة فهي عبارة عن الدوران المستمر الذي تدور عليه العلوم كلها بصورة تجعل حركة كل واحد منها مرتبطة بحركة سائرها، بحيث لو توقف واحد منها وقفت الحركة الدائرة أجمعها، والدافع لهذه الحركة العلمية هو المبدأ الإيماني الذي به طلبت العلوم، وإليه تتجه نتائجها[3].

(1) ابن عاشور، محمد الفاضل، المحاضرات المغربيات، ص: 179.

(2) م، ن.

(3) ابن عاشور، محمد الفاضل، المحاضرات المغربيات، ص: 180.

وإذا كان منهج الثقافة الإسلامية قائما على هذه المرتكزات فهل كانت العلوم والمعارف التي اقتبسناها من الغرب[1] آخذة بهذا المنهج أو أعرضت عنه واتبعت سبيلا غير سبيله؟ إذا تتبعنا حركة استرجاع العلوم والمعارف من الغرب سواء في القرن الثالث عشر الهجري، التاسع عشر الميلادي، حتى بعد إقامة الحكم الوطني في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي تبين أن عملية الاقتباس كانت تسير على منهجها الأصلي، الذي انطبعت به، وهو وجود صلة تربط بين جميع العلوم فيما بينها، فضلا عن الصلة بالمذهب الإسلامي في المعرفة، وهذه الصلة هو المبدأ الإيماني الذي كان الباعث الأساسي لطلب العلوم، وبذلك لم يعد التكامل الذاتي قائما فيما بينها، وهو ما أدى إلى انعدام التآلف والانسجام بينها، وبين الشخصية الإسلامية، وصار التنافر بين العلوم الدينية والعلوم الحكمية السمة الملازمة لها.

ونتيجة لذلك أصبحت العلوم الدينية ضعيفة التأثير في الفكر والسلوك، فتراجعت قيمة العلوم الدينية، وتراجعت معها سلطة عالم الدين المعنوية، وهيبته في الحياة الاجتماعية.

أما العلوم العصرية، فقد فصلت عما كانت عليه من الاتصال بالفكرة الدينية، فانحطت منزلتها من النفس المسلمة، وأصبح النظر إليها حسب غايتها العملية، وليس حسب غايتها الدينية، وبذلك لم تستطع أن تنفذ إلى روح المسلم، أو تمتزج بعقيدته، وتبعا لذلك لم يقو على تطويرها، والإبداع فيها، وهكذا أصبح منهج الثقافة الإسلامية معطلا؛ لأن أصوله اختلت، وأصبحت تلك العلوم بموقعها الجديد من نفس المسلم بعيدة كل البعد عن شخصيته وبيئته؛ لأن طلب هذه العلوم كان لضرورات العصر، كتنظيم الجيوش وتكوين الأطباء والمهندسين، وليس بباعث ديني، واعتبار حضاري.

وهكذا توزعت الشخصية الإسلامية بين خطين متوازيين لا يلتقيان أبداً، خط المعارف الدينية، وخط المعارف العصرية.

ونتيجة لهذا الاختلال تحولت الشخصية الإسلامية إلى شخصية مزدوجة في تفكيرها وسلوكها، وهو ما أفقدها القدرة على الانعتاق من التخلف، والإسهام في الحضارة الإنسانية.

---

(1) بدأت البعثات الطلابية إلى الغرب ولا سيما إلى فرنسا في بداية النصف الأول من القرن التاسع عشر، أي: عندما تولى محمد علي الحكم في مصر، كما شرعت تونس في إرسال الطلبة المتخرجين من المدرسة الصادقية؛ لإتمام دراساتهم في: college sint louis في فرنسا، وكان ذلك في الربع الأخير من القرن التاسع عشر.

بل إن هذه الازدواجية جعلتها تعيش في أزمة مستمرة في السياسة والاقتصاد والاجتماع، وهذا ما أدركه الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور ببصيرته النافذة، حين قال: "إن الشخصية الإسلامية إذا لم تستند إلى المنهج الإسلامي في المعرفة فستبقى شخصية غير متكاملة، وإذا بقيت كذلك فإننا لا نستطيع أن نبلغ مصاف الآخر المتقدم؛ لأن الآخر يقف من المشكلات الفكرية موقف المطمئن اعتقادا وفكرا، ونحن نقف منها موقف المتردد المفتون، الذي لا يمكن أن يبلغ بفتنته الفكرية ما بلغه الآخر، فهذه مشكلتنا التي ليست مشكلة الأمس، بل وليست مشكلة اليوم، ولكنها مشكلة الغد"[1].

(1) المحاضرات المغربيات، ص: 180.