

2
2013

Arab Psy Tourath

إصدارات لجنة البحث و الدراسات في التراث النفسي

قراءات في التراث النفسي العربي

عدد 2

العلاج النفسي

نظرتهما للطبيعة الإنسانية

د. محمد بن عبد الله العسكري

2013



إصدارات شبكة العلوم النفسية العربية

لجنة البحث و الدراسة في التراث النفسي : أفريل 2013

العزالي وجون ديوي نظرتكما للطبيعة الإنسانية

د كفا د يحيى خالد العسكري

الفهرس

4	الفصل الأول
4	المبحث الأول ، نشأته
10	الغزالي أستاذاً
13	المبحث الثاني : عصر الأمام الغزالي
13	1- الحالة السياسية
15	2- الحالة الفكرية والعقائدية
16	1- المصدر الإسلامي
16	2- المصدر النصراني (المسيحي)
16	3- المصدر اليوناني
17	4- المصدر الهندي:
24	مكانته العلمية
27	مراجع النص
36	الفصل الثاني
36	المبحث الأول : ولادته ونشأته
36	1- ولادته
37	2- دراسته
40	3- أساتذته
40	أ- جورج سلفستر موريس George Sylvester Morris
41	ب- تشارلز بيرس (1739- 1914 م)
41	ج - ستانلي هول
41	د- وليم جيمس
41	هـ - جورج هربرت ميد (1863- 1931) :
42	4- حياة جون ديوى الاجتماعية
42	5- جون ديوى أستاذاً ومربياً : (ينظر
	جدول 4- في الملاحق)
45	رحلاته ومؤلفاته: (جدول 5- في الملاحق)

47	المبحث الثاني : عصر جون ديوى
47	1- الحالة السياسية والتاريخية
51	2- الحالة الدينية
53	3- الحالة الثقافية
54	4- الحالة الثقافية
61	الفصل الثالث
61	المبحث الأول : مفهوم الطبيعة الإنسانية
62	أولا : أبعاد الطبيعة الإنسانية عند الغزالي
64	1- البعد النفسي
71	مفهوم النفس
72	التكامل والترابط بين أبعاد الطبيعة الإنسانية
74	ثانياً : الوراثة والبيئة
78	ثالثاً : الاختيار والجبر
81	رابعاً : الخير و الشر
83	خامسا : الفرد والمجتمع
85	سادسا : النوع (الذكر والأنثى)
88	سابعاً : الأخلاق والقيم
90	ثانياً : الشجاعة :
91	ثالثاً : العفة
92	رابعاً : العدل
94	السعادة
97	المبحث الثاني : فلسفة التربية عند الغزالي
97	من خلال رؤيته للطبيعة الانسانية
97	1. الاهداف التربوية المستنبطة من نظرة
99	الغواي الى الطبيعة الانسانية
99	الاهداف التربوية المستنبطة من الطبيعة الانسانية
104	2. المعرفة والعلم
112	مراجع النص
112	الفصل الرابع
112	المبحث الأول: مفهوم الطبيعة الإنسانية
118	1. العقل والجسم والروح (تكوين الإنسان) :
123	2- الوراثة والبيئة
128	3- الاختيار والجبر:
128	4-الخير والشر:
133	5. الفرد والمجتمع
137	6. النوع (الذكر والأنثى)
137	7. الأخلاق والقيم

141	المبحث الثاني : الفلسفة التربوية عند جون ديوي من خلال نظراته للطبيعة الانسانية
141	أولاً: الأهداف التربوية المستنبطة من نظريته إلى الطبيعة الإنسانية:-
143	ثانياً: المعرفة والعلم:
148	ثالثاً: التربية وأهدافها التربوية العامة:
152	مراجع النص
157	الفصل الخامس: موازنة اوجه التشابه والاختلاف بين الغزالي و جون ديوي
157	المبحث الأول: اوجه التشابه والاختلاف في رؤيتهما للطبيعة الإنسانية
157	1. الجسم، الروح، العقل
160	2. الوراثة والبيئة
161	3. الاختيار والجبر
162	4. الخير والشر
163	5. الفرد والمجتمع
164	6. النوع أو الجنس (الذكر أو الأنثى)
165	7. الأخلاق والقيم
167	المبحث الثاني: اوجه التشابه والاختلاف في الفلسفة التربوية بين الغزالي جون ديوي في ضوء نظرتهما للطبيعة الإنسانية:
167	أولاً: الأهداف التربوية المستنبطة من الطبيعة الإنسانية
170	ثانياً : المعرفة والعلم
173	ثالثاً: التربية وأهدافها التربوية العامة:
175	مراجع النص

الفصل الأول

المبحث الأول، نشأته

لعل المؤلف لا يضيف شيئاً جديداً عن حياة الإمام الغزالي لكثرة ما كتب عنه، ولكنه سيحاول تسليط الضوء على أهم نقاط الخلاف والاتفاق بين المؤلفين والكتاب القدماء والمحدثين وذلك استكمالاً لصورة البحث من ناحية وتمهيداً لموضوع الكتاب من ناحية أخرى.

—اسمه ونسبه: محمد بن محمد بن محمد بن احمد أبو حامد الغزالي الطوسي⁽¹⁾.

لقد اعتمد المؤلف على ما كتبه الحافظ عبد الغافر الفارسي النيسابوري (ت 529 هـ) الذي كان معاصراً للغزالي وتتلمذاً معا على يد الجويني. والذي أكد بان اسم الغزالي هو محمد بن محمد بن محمد وليس كما يحاول البعض ذكره محمد بن محمد .

الخلاف الثاني: حول اللقب (الغزالي) إذ اُفترق المؤلفون إلى ثلاث آراء:

1-منسوب إلى غزاة بتخفيف الزاي وهي قرية من قرى طوس.

2-منسوب إلى غزاة ابنة كعب الأبحار فأنها جدته (جدة الغزالي).

3-كان والده غزالا يغزل الصوف ويبيعه.

ويناقش المؤلف الآراء ليتوصل إلى الرأي الاصول أو الأقراب إلى الحقيقة والصول.

الرأي الأول: ذكر النواوي في طبقاته باختصار تقي الدين عثمان بن الصلاح⁽²⁾، ونقله الذهبي إذ قال: ((قرأت بخط النواوي رحمه الله: قال الشيخ تقي الدين ابن الصلاح وقد سئل لم سمي الغزالي بذلك؟ فقال: حدثني عن أبيه عن أبي الحرم الماكسي الأديب، حدثنا أبو البناء محمود الفرضي ، قال حدثنا تاج الإسلام ابن خميس قال لي الغزالي: الناس يقولون لي الغزالي ولست الغزالي، وإنما الغزالي منسوب إلى قرية يقال لها غزاة⁽³⁾))، وهذا ما قاله السمعاني (الزاي مخففة نسبة إلى غزاة وهي قرية من قرى طوس⁽⁴⁾)، وأيضاً قال بهذا الرأي الفيومي في المصباح ما يؤيد

التخفيف وأن غزالة قرية بطوس وإليها نسب الإمام أبو حامد. قال: أخبرني بذلك الشيخ مجد الدين بن محمد ابن أبي الطاهر شروان شاه بن أبي الفضائل فخر أور بن عبيد الله مخفف نسبة إلى غزالة القرية المذكورة⁽⁵⁾.

ومن المستشرقين من حاول تثبيت هذه الرواية إذ قال مونتغمري واط يكتب AL-Ghazali ويكتب أيضاً بتشديد الزاي AL-Ghazzali⁽⁶⁾.

وكل محاولات واط لم تثمر في وضع الصيغة الحقيقية لاسم الغزالي كما المع الاعسم ذلك⁽⁷⁾.

والمؤلف لا يتفق مع هذا الرأي لأن الجغرافيين العرب كامثال ياقوت الحموي ينفي وجود قرية بأسم غزالة إذ ذكر أنه ((لم يسمع بغزالة عندما زار طوس))⁽⁸⁾.

الرأي الثاني: وهذا الرأي أرجح لقب الغزالي بنت كعب الأبحار على أساس أحد احفادها إذ يذكر علي القارئ ويؤيده شهاب الدين الخفاجي ضمن استعراض الآراء الثلاثة إذ يقول القارئ: ((وقد نحا) أي مال (الغزالي) بتشديد الزاي وتخفيفها نسبة إلى غزالة قرية من قرى طوس أو إلى بنت كعب الأبحار فأنها جدته وقيل كان والده غزالا يغزل الصوف ويبيعه))⁽⁹⁾.

أما الخفاجي فيقول: ((وهو بتشديد الزاي المعجمة في المشهور وأصله الغزال بغير نسبة فزادوا فيه ياء النسبة تأكيداً كالفصاري أهل جريان وخوارزم وقيل نسب الغزالة بنت كعب الأبحار جدته وقيل نسب أنه بتخفيف الزاي لغزالة قرية من قرى طوس))⁽¹⁰⁾.

ولا يتفق المؤلف مع الرأي الثاني لسببين، أولهما أن المؤرخين، القارئ والخفاجي عاشا في القرن السادس عشر الميلادي فهما بعيدان عن الحدث وثانيهما لم تذكر المصادر القديمة هذا الرأي.

الرأي الثالث: حول تشديد الزاي وأن نسبة الغزالي إلى مهنة أبيه بغزل الصوف إذ يذكر ابن الأثير ((الغزالي بفتح الغين والزاي المشددة وبعد الإلف لأم أظن أن هذه النسبة إلى الغزال على عادة أهل جرجان وخوارزم، كالعصاري نسبة إلى العصار، واشتهر بها الإمام أبو حامد وسمعت من يقول أنه بالتخفيف نسبة إلى غزالة قرية من طوس، وهو خلاف المشهور))⁽¹¹⁾.

وقد ضبط ابن خلكان لفظة الغزالي بالحروف فقال: ((أنها بفتح الغين المعجمة وتشديد الزاي المعجمة، وبعد الإلف لأم، وهذه النسبة إلى (الغزال) الذي يغزل على عادة أهل خوارزم وجرجان، فأنهم ينسبون إلى العطار فيقولن العطارى وينسبون إلى القصار فيقولن القصارى))⁽¹²⁾، ويؤكد الحنبلي فيقول: ((والغزالي هو الغزال وكذا العطارى والخبازى على لغة أهل خراسان))⁽¹³⁾.

وأكثر الأدلة في هذا الرأي وضوحاً هو ما جاء في شعر الغزالي عندما التقى به القاضي أبا بكر بن العربي الذي قال ((رأيت الإمام الغزالي في البرية وبيده عكاز وعليه مرقعه وعلى عاتقه ركوة وقد كنت رأيته ببغداد يحضر مجلس دروسه نحو أربعمئة عمامة من أكابر الناس وأجلهم يأخذون عنه العلم قال فدنوت منه وسلمت عليه وقلت له يا أمام أليس تدرّس العلم ببغداد خير من هذا قال فنظر إلي شزراً وقال طلع بدر السعادة في فلك الإرادة أو قال سماء الإرادة، وجنحت شمس الأصول في مغارب الوصول))⁽¹⁴⁾. ثم قال:

تركت هوى ليلى وسعدى بمنزل	وعدت إلى تصحيح أول منزل
ونادت بي الأشواق مهلاً فهذه	منازل من تهوى رويدك فأنزل
غزلت لهم غزلاً رقيقاً فلم	لغزلي نساجاً فكسرت مغزلي
أجد	

والمؤلف يتفق مع هذا الرأي، ولا سيما قد أيدته الكثير من المصادر⁽¹⁵⁾.

ويذكر الزبيدي ((والمعتمد الآن عند المتأخرين من أئمة التاريخ والأنساب أن قول ابن الأثير أنه التشديد،⁽¹⁶⁾

ما للعواذل في هواك ومالي	روحي فداك يا حبيب
غزال طرفك أن رنا أحيا به	وكذلك الأحياء للغزالي))

- ولادته:

مثمًا اختلف المؤرخون حول اسم الغزالي ولقبه اختلفوا حول ولادته أيضاً فالمؤرخون القدماء انقسموا إلى فريقين:-

أولاً: المؤرخون الذين ذكروا أن ولادة الغزالي عام 450 هـ وأشهرهم:-

1. ابن عساكر⁽¹⁷⁾،
2. ابن الجوزي⁽¹⁸⁾،
3. ياقوت الحموي⁽¹⁹⁾،
4. سبط ابن الجوزي⁽²⁰⁾،
5. ابن خلكان⁽²¹⁾،
6. ابن كثير⁽²²⁾،
7. ابن شهية⁽²³⁾،
8. الصفدي⁽²⁴⁾،
9. العيبروسي⁽²⁵⁾،
10. الحسيني⁽²⁶⁾،
11. الزبيدي⁽²⁷⁾.

ب. المؤرخون الذين ذكروا أن ولادة الغزالي عام 451 هـ وأشهرهم:-
1. ابن خلكان⁽²⁸⁾ ، 2. الصفدي⁽²⁹⁾ ،

أما المؤرخون المحدثين فقد انقسموا إلى ثلاثة أقسام:-

ولد عام 450 هـ المصادف 1058 م وهم:

مونتغمري واط⁽³⁰⁾ 2. كارادفو⁽³¹⁾ 3. دي بور⁽³²⁾ 4. الزركلي⁽³³⁾
5. عبده الشمالي⁽³⁴⁾.

والمؤلف يتفق مع هذا الرأي.

ولد عام 450 هـ المصادف 1059 م وهم :

1. صليبا⁽³⁵⁾ 2. الخال⁽³⁶⁾ 3. القادري⁽³⁷⁾ 4. الفيومي⁽³⁸⁾ .

ج . ولد عام 451 هـ المصادف 1059 م وهم:

1. ت.ج، دي بور⁽³⁹⁾ 2. مصطفى جواد⁽⁴⁰⁾ .

أما عن مكان ولادته فقد اتفقت كافة المصادر أنه ولد في مدينة طوس (وهي ناحية معروفة بخرسان نسب إليها خلق كثير من العلماء، لقد دمر هولاء المدينة ولم يجدد تشييدها قط وحولت المياه التي كانت تزود بها طوس إلى مدينة مشهد⁽⁴¹⁾)، ويقول الحموي عن طوس ((أن طولها إحدى وثمانون درجة، وعرضها سبع وثلاثون، وهي الإقليم الرابع وهي مدينة بخرسان بينها وبين نيسا بور نحو عشرة فرسخ تشمل على بلدتين يقال لاحدهما الطابران وللأخرى نوقان ولهما أكثر من الف قرية فتحت في أيام عثمان بن عثمان، وبها قبر علي بن موسى الرضا وبها أيضاً قبر هارون الرشيد⁽⁴²⁾)).

تتألف مدينة طوس في مدينتين توأمتين هما (الطابران) و (نوقان).

والطابران: بعد الالف باء، موحدة ثم راء مهملة وأخره نون، إحدى مدينتي طوس⁽⁴³⁾.

نوقان: مدينة فيها معادن كثيرة تحمل إلى سائر بلاد خراسان من جبلها، وفي هذا الجبل غير معدن من النحاس والحديد والفضة والفيرزوج⁽⁴⁴⁾.

- صباه وتعلمه:

كان والده يغزل الصوف ويبيعه في دكانه بطوس فلما حضرته الوفاة وصى به وبأخيه أحمد إلى صديق له متصوف من أهل الخير وقال له أن لي لتأسفاً عظيماً على تعلم الخط واشتبهى استدرارك مافاتني في ولدي هذين فعلمها ولا عليك أن تتفد في ذلك جميع ما اخلفه لهما⁽⁴⁵⁾.

ويعزى ذلك التشوق والده إلى العلم والعلماء، إذ كان يغش مجالس المتفقهه ويختلف إلى مجامعهم ويتوفر على خدمتهم ويجد في الإحسان إليهم والتفقه بما يمكنه عليهم وأنه كان إذا سمع كلامهم بكى وتضرع ويسأل الله أن يرزقه أبناً ويجعله فقيهاً ويحضر مجالس الوعظ فإذا طاب وقته بكى وسأل الله أن يرزقه أبناً واعظاً فاستجاب الله دعوتيه.

أما أبو حامد فكان افقه اقرانه وأمام أهل زمانه وفارس ميدانه كلمته شهد بها الموافق والمخالف وأقر بحقها المعادي والمخالف وأما أحمد فكان واعظاً يلين للصم الصخور عند سماع تحذيره وترعد فرائص الحاضرين في مجالس تذكيره⁽⁴⁶⁾.

وهناك رأى لم يلتفت إليه المؤرخون ويتلخص (بأن الوالد أحب أن يكون لولديه حظ عمهم في العلم وهو أحمد بن محمد وكنيته أبو محمد، وأبو حامد أيضاً تفقه على صاحب الزيادي، واشتهر حتى اذعن فقهاء الفريقين وأقر بفضل علماء المشركين والمغربين توفي بطوس)⁽⁴⁷⁾.

فلما مات أقبل الصوفي على تعليمها إلى أن فنى ذلك النزر اليسير الذي كان خلفه أبوهما وتعذر على الصوفي القيام بقوتها فقال أعلما أنني قد انفقت عليكما ما كان وأنا رجل من الفقر والتجريد بحيث لا مال لي، فواوسيكما واصلح ما أرى لكما أن تلجأ إلى مدرسة فأنكما من طلبة العلمفساه ان يحصل على مقدار قوتكما ففعلا ذلك وكان هو السبب في سعادتهما وعلو درجتها⁽⁴⁸⁾.

ويتلمس المؤلف من هذه البيئة الصوفية في النشأة الأولى للغزالي بعض بذور اتجاه الصوفي الذي سار فيه الغزالي فيما بعد، فكان أبوه يتبع الصوفية ويجالسهم ويسمع إليهم، ومن ثم كان من الطبيعي أن يتأثر الغزالي بتلك الظروف التي أحاطت به في طفولته ووائل حياته، ولعل في فقر والده وفي تصرفاته مع الصوفية ما يفسر أيضاً موقفه فيما بعد، من ناحية مدح الفقر والزهد والإحسان وغير ذلك من الصفات، مما نجده في مؤلفاته وبالأخص كتابه أحياء علوم الدين.

درس الغزالي في صباه الفقه على الأمام أحمد الراذكاني⁽⁴⁹⁾ وكان ذلك في سنة 465هـ/1073 م⁽⁵⁰⁾ (ينظر جدول -1- في الملاحق) إذ كان عمره خمس عشرة سنة ثم سافر إلى جرجان إلى الأمام أبي قاسم بن مسعد بن إسماعيل الأمام أبي أحمد بن إبراهيم الأسماعيلي الجرجاني⁽⁵¹⁾(*) وقد علق الغزالي عنه التعليقة. ثم رجع إلى طوس ويذكر السبكي حادثة سرقة التعليقة قائلاً عن لسان الغزالي ((قطعت علينا الطريق وأخذ العيارون جميع ما معي ومضوا فبتعتهم فالتفت الي مقدمهم قال أرجع ويحك وإلا هلكت فقلت له أسالك بالذي ترجو السلامة منه أن ترد علي تعليقتي فقط فما هو بشيء تنتفعون به فقال لي وما هي تعليقتك فقلت كتب في تلك المخلاة هاجرت لسماعاها وكتابتها ومعرفة علمها فضحك وقال كيف تدعي أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم ثم أمر بعض أصحابه فسلم الي المخلاة))⁽⁵²⁾، مما حدى

بالغزالي الانكباب على تعليقه فيقول بهذا الصدد: (فلما وافيت طوس أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته وصرت بحيث لو قطع علي الطريق لم أتجرد من علمي))⁽⁵³⁾. وكان ذلك من 470-473 هـ/1077-1080م⁽⁵⁴⁾، ثم قدم نيسا بور مختلفاً إلى درس أمام الحرمين (الجويني) في طائفة من الشبان من طوس واجتهد حتى أخرج عن مدة قريبة وبز الاقران وجمل الأقران وصار أنظر زمانه واوحد أقرانه في أيام أمام الحرمين وكان الطلبة يستفيدون منه ويدرس لهم ويرشدهم ويجتهد في نفسه وبلغ الأمر الي أن أخذ في التصنيف⁽⁵⁵⁾، ويضيف السبكي قائلاً: ((أن الغزالي قدم نيسا بور ولازم أمام الحرمين وجد واجتهد حتى برع في المذهب والخلاف والجدل والاصلين والمنطق وقرأ الحكمة والفلسفة، وأحكم كل ذلك وفهم كلام أرباب هذه العلوم وتصدى للرد عليهم وأبطال دعاويهم وصنف في كل فن من هذه العلوم كتباً أحسن تأليفها وأجاد وضعها وترصيفها))⁽⁵⁶⁾.

وقد ظهرت بوادر النبوغ السريع على الغزالي فإظهر الجويني عناية خاصة به فضلاً عن بعض طلابه فيذكر السبكي ذلك قائلاً ((وكان أمام الحرمين يصف تلامذته فيقول الغزالي بحر مغدق والکيا أسد مخرق والحوافي نار تحرق))⁽⁵⁷⁾، وصنف الغزالي في حياة استاذه الجويني فنظر الجويني في كتابه المسمى بـ (المنحول) فقال له: ((دفنتني وأنا حي هلا صبرت حتى أموت)) وأراد: أن كتابك قد غطى على كتابي⁽⁵⁸⁾.

ولم يكنف الغزالي بالدارسة على يد الجويني، بل تلقى العلم على يد المتصوفة أمثال يوسف النساج إذ أصبح بذلك مطلعاً على الحالات الدينية الأخلاقية والصحيحة وحالات الغنوصية (العرفانية) متأثر بذلك فأخذ يمارس تطهير وتقوية أخلاقه وصفاته⁽⁵⁹⁾.

وكذلك درس على يد الإمام الزاهد أبي علي الفضل بن علي الفارمدى الطوسي من أعيان تلامذه أبي القاسم القشيري صاحب الرسالة القشرية توفي بطوس سنة 477 هـ/1084 م ومن مشايخه في الحديث أبو سهل محمد بن أمد بن عبيد الله الحفصي المروزي والحاكم أبو الفتح نصر بن علي بن أحمد الحاكم الطوسي وأبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد الخواري، ومحمد بن يحيى بن محمد السجاعي الزوزني، والحافظ أبو الفتيان عمر بن أبي الحسن الرؤاسي الدهستاني ونصر بن إبراهيم المقدسي⁽⁶⁰⁾.

ويذكر عبد الغافر عن شيوخ الغزالي ((وقد سمعت أنه سمع من سنن أبي داود السجستاني عن الحاكم أبي الفتح الحاكم الطوسي وما عثرت على سماعه من الأحاديث المتفرقة اتفاقاً مع الفقهاء، فما عثرت عليه، ما سمعت من كتاب مولد النبي صلى الله عليه وسلم من تأليف أبي بكر أحمد بن عمرو وابن أبي عاصم النسائي، رواية الشيخ أبي بكر أحمد ابن محمد بن الحرث الاصبهاني عن أبي محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان عن المصنف وقد سمعه الغزالي من أبي عبد الله محمد بن أحمد الخواري خوار طبران مع أبنيه عبد الجبار وعبد الحميد⁽⁶¹⁾).

الغزالي أستاذاً

خرج الغزالي من نيسابور بعد موت أستاذه الجليل الجويني إلى العسكر (محلة تابعة لنيسابور وتسمى عسكر نيسابور) 478 هـ / 1085 م قاصداً الوزير نظام الملك إذ كان مجلسه مجمع أهل العلم وملازمه فناظر الأئمة العلماء في مجلسه وقهر الخصوم وظهر كلامه عليهم واعترفوا بفضلته وتلقاه الصاحب بالتعظيم والتبجيل وولاه تدريس مدرسته ببغداد (النظامية) وأمره بالتوجه إليها فقدم ببغداد سنة أربع وثمانين وأربعمائة⁽⁶²⁾، (تقابل 1093 م).

أي أن الغزالي وعائلته المكونة من بناته الثلاث وزوجته أقاما مدة خمس سنين في العسكر، كان يحضر خلالها مجالس أئمة رجال الدين والعلماء في حضرة نظام الملك فكان يناظرهم ويجادلهم بمنطق رصين يثير الدهشة. ثم ينتصر عليهم ويتفوق يوماً بعد يوم ويصبح في قمة الهرم من تلك المجالس جميعاً وهذا ما أدى إلى إقبال نظام الملك واتخاذة صفيياً وأستاذاً، وقد ذاع صيته ووصل الأفاق العلمية البعيدة من العراق فطلب الوزير تولي رئاسة المدرسة النظامية في بغداد⁽⁶³⁾. فدرس بالنظامية وأعجب الخلق حسن كلامه وكمال فضله وفصاحته لسانه، ونكته الدقيقة وإشاراته اللطيفة وأحبوه وأقام على تدريس العلم ونشره بالتعليم والفيتيا والتصنيف مدة عظيم الجاه زائد الحشمة عالي الرتبة مسموع الكلمة مشهور الاسم تضرب به الأمثال وتشد إليه الرحال⁽⁶⁴⁾.

ومنذ 484 هـ / 1091 م أصبح الغزالي عميد مدرسة النظامية في بغداد، ويحاضر على أكثر من 300 طالب وبهذا الصدد يقول الغزالي (وأنا ممنو^(*)) بالتدريس والإفادة ثلاثمائة نفس الطلبة ببغداد⁽⁶⁵⁾ وهذا دليل على علو مقامه ومدى تسلطه على القلوب والعقول ولذلك وصفه عبد الغافر بأنه ((حجة الإسلام والمسلمين، أمام أئمة الدين من لم تر العيون مثله لساناً وبيانياً ونطقاً وخطراً وذكرًا وطبعاً))⁽⁶⁶⁾.

وفي هذه الفترة كان الغزالي شعلة من العطاء الفكري في البحث والتدريس ومناقشة ومحاربة الأفكار التي نادى بها الباطنية وأعمالهم وكانت أهم مؤلفاته حتى عام 485 هـ / 1011 م هي^(*) :

1- المنحول في أصول الفقه.	2- شفاء الغليل في أصول الفقه.
3- مأخذ الخلاف.	4- لباب النظر.
5- تحصيل المأخذ.	6- المبادئ والغايات.
7- خلاصة المختصر.	8- البسيط.
9- الوسيط.	10- الوجيز في فقه الأمام الشافعي.
11- تهذيب الأصول.	12- مقاصد الفلاسفة.
13- تهافت الفلاسفة.	14- المستظهر من فضائح الباطنية. فضائل المستظهرية.
15- حجة الحق.	17- محك النظر في المنطق.
16- معيار العلم في فن المنطق.	19- ميزان العمل.
18- الاقتصاد في الاعتقاد.	

ولكن الصراع النفسي للأمام الغزالي يتأجج لأسباب كثيرة منها البحث الدؤب عن الحقيقة والأحوال السياسية المضطربة وبالأخص بعد اغتيال الوزير نظام الملك سنة 485 هـ / 1092 م والنداء الصوفي في داخله الذي أصبح يناديه ولذلك يقول الغزالي ((ولا حظت أعماله وأحسنها التدريس والتعليم فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة، ثم تفكرت في نيّتي في التدريس، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه، وانتشار الصيت، فتيقنت أني: على شفا جرف هاو، وأنّي أشفيت على النار، إن لم أشتغل بتلافي الأحوال))⁽⁶⁷⁾.

أما عن خروجه من بغداد فالمؤلف يعتقد بأن هناك خطأ في حسابات المؤلفين الذين اعتقدوا بأن الغزالي قد رحل في ذي القعدة سنة 488 هـ ⁽⁶⁸⁾، ولكننا عندما نقرأ بتمعن عباراته ((فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا، ودواعي الآخرة، قريباً من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة مئة، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختبار إلى الاضطرار إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس))⁽⁶⁹⁾.

ويعني ذلك أن مشكلته بدأت في رجب وبعد ستة أشهر أي أنه قد سافر في نهاية شهر ذي القعدة أو بداية شهر ذي الحجة 488 هـ المقابل تشرين الثاني لسنة 1095 م .

وخلال هذه المدة حاول الأطباء علاجه لكن بدون جدوى إذ يقول: ((فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً، تطيباً للقلوب المختلفة الي، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة، ولا استطيعها البتة، حتى أورتت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب بطلت معه قوة الهضم، ومراءة الطعام والشراب، فكان لا ينسأغ لي ثريد، ولا تتهضم لي لقمة، وتعدى إلى ضعف القوى، حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج، وقالوا: هذا أمر نزل بالقلب، ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم))⁽⁷⁰⁾.

ويعتقد فروخ بأن الغزالي قد أصابه مرض الكغط أو الغنط وهو مرض نفسي في الأكثر يظهر على ذوي الاتجاه الديني المتطرف⁽⁷¹⁾، غير أن الاعسم يرى أن روح التصوف المفاجئ الذي اعترى حياة الغزالي، كان نتيجة حتمية لسلوك ما تلقاه عن صوفية سابقة لعبت دوراً حاسماً في حياته فيما بعد إلا أن أثر الأمام الفارمدي كان فيه واضحاً في سلوكه الفكري العام⁽⁷²⁾.

وهناك أكثر من رأي حول رحلة الغزالي:-

الرأي الأول: خرج من بغداد إلى الحج في ذي الحجة سنة ثمان وثمانين وأربعمائة ودخل دمشق في سنة تسع وثمانين ثم توجه إلى بيت المقدس ثم عاد إلى دمشق (أقام نحواً من عشر سنين وأخذ يجول في البلاد فدخل منها إلى مصر

وتوجه منها إلى الإسكندرية فأقام بها مدة وقيل أنه عزم على المضي إلى السلطان يوسف بن تاشفين سلطان المغرب لكن خبر موت السلطان جعله يزور ويجول في البلدان ثم رجع إلى بغداد وعاد إلى خرسان ودرس بالمدرسة النظامية بنيسابور ثم رجع إلى مدينة طوس وأخذ إلى جانب داره مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية وكانت وفاته بطوس في يوم الاثنين الرابع عشر جمادي الآخر في سنة خمس وخمسمائة⁽⁷³⁾، المقابل 18 ديسمبر (كانون الأول) 1111م.

وبذلك تكون سير رحلته: بغداد - مكة - المدينة - دمشق - القدس - دمشق - مصر - الإسكندرية - دمشق - مكة - بغداد - خرسان - نيسابور - طوس.

ويتفق المؤلف مع هذا الرأي بعد مناقشة ما جاء على لسان الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال إذ يقول: (قريباً من ستة أشهر أولها: رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة)⁽⁷⁴⁾، وبحساب الأشهر الستة يتضح لنا أنه سافر في نهاية شهر ذي القعدة أو بداية شهر ذي الحجة سنة 488 هـ المصادف تشرين الثاني 1095 م.

وبعد الحج يذكر ((ثم دخلت الشام وأقمت به قريباً من سنتين، لا شغل لي إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة ... ثم رحلت إلى بيت المقدس))⁽⁷⁵⁾. أما عن عودته فيقول: ((ثم تحركت في داعية فريضة الحج، والاستمداد من بركات مكة والمدينة وزيارة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله عليه، فسرت إلى الحجاز ثم جذبتني الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه⁽⁷⁶⁾ أي أنه بدأ المسير في هذا التاريخ، وهذا لا يتناقض مع خبر موت تاشفين الذي توفي في محرم سنة 500 هـ. (ينظر جدول 2 في الملاحق).

الرأي الثاني: استغرقت رحلته سنتين ويذكر ابن الأثير ((أن الغزالي وصل بغداد عائداً من رحلته في جمادى الآخرة من سنة 490 هـ))⁽⁷⁷⁾، بمعنى أن رحلته سنتين فقط فيمكن الرد عليها بأن الغزالي قد ذكر ((وكان الخروج من بغداد في القعدة سنة ثمان وثمانين وبلغت مدة العزلة إحدى عشرة سنة)⁽⁷⁸⁾.

وأهم المؤلفات للغزالي أثناء رحلته هي: (وينظر جدول 3- في الملاحق)

1- أحياء علوم الدين.	2- الحكمة من مخلوقات الله.
3- الرسالة الوعظية.	4- الإملاء في إشكالات الأحياء.
5- المضمون به على غير أهله.	6- بداية الهداية.
7- مشكاة الأنوار.	8- قواصم الباطنية.
9- جواب مفصل الخلاف.	10- جواهر القرآن.
11- الأربعين في أصول الدين.	12- القسطاس المستقيم.
13- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.	14- الرد على الباطنية بالفارسية.
15- كيمياء سعاد بالفارسية.	16- كتاب الدرج.
17- الرسالة القدسية.	18- قواعد العقائد.

وأهم الكتب التي ألفها بعد عودته من رحلته فهي:-

1- المنقذ من الضلال.	2- عجائب الخواص.
3- غاية النور في دراية.	4- المستقصى من علم الأصول.
5- سر العالمين وكشف ما في الدارين.	6- الإملاء على مشكل الأحياء.

أما آخر كتبه الغزالي فهي:-

1- الدررة الفاخرة في كشف علوم الآخرة.

2- الجام العوام في علم الكلام إذ ورد في خاتمة المخطوطة أن الغزالي فرغ من تأليف هذا الكتاب في أوائل جمادى الآخرة سنة 505 هـ أي قبل وفاته بقليل⁽⁷⁹⁾.

المبحث الثاني : عصر الأمام الغزالي

أن الإنسان أبن بيئته، ولكي ندرس شخصية الغزالي كان لزاماً علينا أن نتعرف على العوامل الثقافية التي أثرت في تكوينه السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

1- الحالة السياسية

شهد العصر الذي وجه فيه الأمام الغزالي، حالة من الغليان والاضطراب في كل شيء، فما أن تخلص الناس من البويهيين إذ كانت نهاية حكمهم على يد السلطان السلجوقي طغرلبيك عندما دخل بغداد، والقبض على الملك الرحيم أبو نصر خسرو وذلك سنة 447 هـ / 1055 م⁽⁸⁰⁾، وانتقلت السلطة السياسية ليد السلاجقة حيث الخليفة العباسي لا يملك من الحكم إلا الخطبة باسمه على المنابر وإلى جانبه السلطان السلجوقي المسيطر على الحكم وبهذا الصدد يذكر البيروني (أن الذي بقى في أيدي خلفاء الدولة العباسية إنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملك دنيوي، فالقائم الآن هو رئيس الإسلام لا ملك دنيوي)⁽⁸¹⁾.

وبعد وفاة طغرلبيك، خلفه ابن أخيه الب أرسلان بن جغرى بك داود وحكم الفترة 455 - 465 هـ / 1063 - 1072 م (وكان عمر الغزالي خمس سنوات حتى أصبح عمره 15 سنة) وفي بداية ولاية الب أرسلان عزل وزير عمه طغرلبيك، واستوزر نظام الملك وهو أبو علي الحسن بن علي بن أسحق بن العباس ولد في يوم الجمعة 21 من ذي القعدة عام 408 هـ المقابل 10 أبريل 1018 م في بلدة صغيرة تدعى نوكان على ما يذكر شيرواني⁽⁸²⁾. أو الرانكاني كما يذكر ابن الأثير⁽⁸³⁾، وهما من ضواحي طوس ولذلك لقب بالطوسي وقد عمل كاتباً عند جغرى بك داود والذ السلطان الب أرسلان. وأظهر نظام الملك الأمانة والكفاءة ما رفع من شأنه وأهله لخدمة السلطان، مما حدى بالسلطان أن يمنحه لقب نظام الملك ويجعله وزيراً له⁽⁸⁴⁾.

وفي هذا العهد نشطت الدعوات الباطنية التي كانت تعمل على تقويض الخلافة العباسية من الداخل وأزداد خطر البيزنطيين من الخارج، ولكن السلطان ألب ارسلان استطاع التصدي للحركات الباطنية بواسطة النظامية التي أسسها نظام الملك⁽⁸⁵⁾، وفي سنة 465 هـ / 1072 م قتل السلطان ألب ارسلان على يد يوسف الخوارزمي (من الحركة الباطنية)⁽⁸⁶⁾، فتولى ملكشاه السلطة بعد مقتل والده من 465 - 485 هـ / 1072-1092 م فابقي نظام الملك في وزارته ورد إليه كل الأمور ولقب اتابك ومعناها الأمير الوالد⁽⁸⁷⁾. وأتخذ ملكشاه اصفهان قاعدة لحكمه ليكون قريباً من الدعوة الباطنية الأسماعيلية، وفي عهده تزايدت قوة السلاجقة وأصبحت صلاحيات وزير السلطان السلجوقي أقوى من صلاحيات وزير الخليفة⁽⁸⁸⁾.

وحاول البعض الوشاية بنظام الملك عند السلطان فقالوا له: ((أن الأموال التي ينفقها نظام الملك في ذلك يقيم جيشاً يركز رأيته في سور القسطنطينية فعاتبه ملكشاه في ذلك فأجابته: يا بني أنا شيخ أعجمي لو نودي على فيمن يزيد لم أحفظ خمسة دنائير. وأنت غلام تركي لو نودي عليك عساك تحفظ ثلاثين دينار وأنت منشغل منهمك في شهواتك وأكثر ما يصعد إلى الله تعالى معاصيك دون طاعتك وجيوشك الذين تدهم للنواب إذا احتشدوا كافحوا عنك بسيف طوله ذراعان وقوس لا ينتهي مدى مرماها ثلاثمائة ذراع، وهم مع ذلك مستغرقون في المعاصي والخمور والملاهي والمزمار والطنبور، وأنا أقمت لك جيشاً يسمى (جيش الليل) إذا نامت جيوشك ليلاً، قامت جيوش الليل على أقدامها صفوفاً بين يدي ربهم فأرسلوا دموعهم وأطلقوا أنسنتهم ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيوشك فأنت وجيوشك في خفارتهم تعيشون، وبدعائهم تبيتون وبركاتهم تمطرون وترزقون))⁽⁸⁹⁾.

وفي عهد السلطان ملكشاه أشد عضد الحركة الإسماعيلية الباطنية بزعامة الحسن بن الصباح (ت 518 هـ / 1124 م) الذي استطاع في سنة 483 هـ / 1090م أن يحتل قلعة الموت قرب أصفهان، ويحاول القضاء على الخلفاء العباسية وإحاقها بالخلافة الفاطمية، وأتباع الحسن بن الصباح هم الذين اغتالوا نظام الملك سنة 485 هـ / 1092 م⁽⁹⁰⁾.

وبعد وفاة السلطان ملكشاه خلفه أبناه محمود (485-487 هـ / 1092-1094 م) وبركيارق (485-498 هـ / 1092-1104 م) لأنهما تنازعا السلطة وبذلك أصبح للدولة السلجوقية سلطانان ولكن سرعان ما تغلب بركيارق على أخيه محمود سنة 487 هـ / 1094 م وهي السنة التي توفي فيها الخليفة المقتدى، وفي عهد السلطان بركيارق ضعفت سلطة الخليفة العباسي المستظهر بالله (487 هـ - 512 هـ / 1094-1118 م)⁽⁹¹⁾ كما تفتت الدولة السلجوقية نتيجة للحروب الداخلية بين الأمراء السلاجقة من أجل السلطة، ولتدخل الدولة الفاطمية المستمر عن طريق تغذية الحركة الإسماعيلية الباطنية وأمام مظاهر الضعف والتفكك،

بدأ الصليبيون بشن حملاتهم على العالم الإسلامي سنة 490 هـ/ 1096 م⁽⁹²⁾، فاحتلوا إنطاكية ومرة النعمان سنة 491هـ/1097 م وبيت المقدس سنة 492 هـ/ 1098⁽⁹³⁾. ووصل المستغيثون من الشام إلى بغداد وأنشدوا القصائد الحماسية أمام الخليفة المستظهر الذي لم يستطع إلى نجاتهم سبيلاً⁽⁹⁴⁾. وربما هذا هو السبب الحقيقي الذي دعا الغزالي لعدم الخوض بشأن الصليبيين لأنه عرف أن السلاجقة منقسمون على أنفسهم ويعيشون في حالة ضعف ولهذا أيضاً حاول الأمام الغزالي السفر لزيارة تاشفين في المغرب ولوفاة الأخير رجع الغزالي بعد أن رأى الظروف السياسية في الدولة العربية الإسلامية بحالة فوضى واختلاف لا يستطيع أن يستتعض بهم لذلك انزوى في خانقاه.

أن الجو السياسي المضطرب والفتن والحروب الدامية بين الطوائف المختلفة وبالأخص في عام 488هـ/1095م وهو العام نفسه الذي اعتزل فيه الغزالي التبريس و هجر بغداد كما أسلفنا أنفاً إذ تعرضت بغداد عاصمة الدولة العباسية ومدينة العلم والثقافة إلى هجمة خارجية بقيادة يوسف بن أبى التركمانى الذي أرسله الملك تنتش ابن الب ارسلان صاحب دمشق فدخلوا في معركة مع العسكر ونهبوه، ثم حاولوا نهب بغداد والإيقاع بأهلها لكنه منع من قبل أمير كان معه. ورحل عن بغداد بعد أن سمع بخبر قتل الملك تنتش⁽⁹⁵⁾، وتعرضت نيسا بور أيضاً (والمشهورة بالمدرسة النظامية التي كانت تحتضن أشهر الأساتذة والعلماء وتدرس فيها شتى فروع العلم والمعرفة، وتخرج فيها أشهر العلماء وأبرزهم الأمام (الغزالي) إلى فتنة داخلية أدت إلى حروب طائفية بين الكرامية⁽⁹⁶⁾، والطوائف الأخرى مثل الشافعية والحنفية وقتل من الكرامية الكثير وانتصرت بقية الطوائف، فكانت فتنة عظيمة⁽⁹⁷⁾.

وهذه الأوضاع المضطربة السياسية والعقائدية والفكرية أثرت على نفسية الأمام الغزالي فلم يجد خلالها إلا الرحيل والبحث عن الحقيقة لإيجاد المنهج الصحيح ولكونه تربوياً ومعلماً حاول إيجاد فلسفة دينية صوفية تربوية يحاول بها تنشئة الجيل وإعادة التوازن للشخصية الإسلامية على وفق المبادئ التي جاء بها القرآن والسنة النبوية.

2- الحالة الفكرية والعقائدية

كان عصر الخلافة العباسية عصر ازدهار العلم والثقافة، حيث ترجمت كتب الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، فاختلطت الآراء والأفكار الفلسفية بالأفكار الدينية الإسلامية الأصلية، فانتسعت دائرة الفكر وتشعبت ألوانه وطرقه ومناهجه لذا ظهر الكثير من المفكرين والفلاسفة، والعديد من الفرق والمذاهب العقائدية الدينية أو الفكرية المختلفة فكثرت معها المناظرات الفكرية والمجادلات الكلامية، وتوالت الاتهامات بالفكر والزندقة والمروق عن الدين بين الملل والطوائف المختلفة⁽⁹⁸⁾.

لقد شبه الغزالي هذه المذاهب بالبحر العميق إذ يقول ((ولم أزل في عنفوان شبابي (وربعان عمري) منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، اقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الخدور، أتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، واقتحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لا ميز بين محق ومبطل و متسنن ومبتدع، لا أغانر باطنياً الا وأحب أن أطلع على باطنيته، ولا ظاهريته إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلا واجتهد في الإطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته ولا متعبداً الا واترصده ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتسسس وراءه، للتنبه لأسباب جرأته. في تعطيله وزندقته))⁽⁹⁹⁾.

أن النصف الثاني من القرن الخامس الذي عاش فيه الأمام الغزالي وقضى حياته متقلبا في أفاقه، كان أشبه ببحيرة عظيمة في نهايتها منحدر، تندفع إليها روافد من جميع الجوانب لتصب فيها عصارة الفكر الإنساني على مدى القرون الماضية فهو قرن انتهت إليه صفوة الدراسات الإسلامية في القرآن الكريم وتفسيره ولغته وأسلوبه وأعجازه وسائر علومه. كما انتهت إليه خلاصة الدراسات الإسلامية في السنة النبوية نقلا وتمحيصا وتفقهها، وهو قرن تلقى علوماً عديدة من حضارات كالبيونانية والرومانية، أما أهم التيارات الثقافية التي أثرت في فكر الأمام الغزالي فهي:

1- المصدر الإسلامي: القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ومؤلفات الأئمة وكبار الفقهاء والمفسرين وهو ما يشهد به كثرة الرجوع إلى هذه المصادر في كتبه ومؤلفاته، والغزالي يحاول أن يوفق بين بعض الأفكار الفلسفية والتربوية اليونانية والإسلامية فيذكر العثمان قائلا: ((وهو يحاول أن يلبس الأصول اليونانية في النفس رداء إسلامياً وذلك حين يتحدث عن جوهر النفس، وقد كان يوفق أحيانا إلى إيجاد نوع من الانسجام بين هذه النظريات الفلسفية في هذا الخصوص وبين الإسلام))⁽¹⁰⁰⁾.

2- المصدر النصراني (المسيحي): استشهد الغزالي بأقوال المسيح عليه السلام في مواضيع عديدة من كتبه وبالأخص كتاب الأحياء فهو يردد الحوادث والمحاورات التي كانت تجري بين المسيح وحوارييه وكمثال على ذلك: ((قال الحواريون لعيسى عليه السلام: مالك تمشي على الماء ولا نقدر على ذلك؟ فقال لهم: ما منزلة الدينار والدرهم؟ قالوا: حسنة؟ قال: لكنهما والمدر عندي سواء))⁽¹⁰¹⁾.

3- المصدر اليوناني: منذ فتوح الاسكندر سادت الثقافة اليونانية عالما الشرقي واختلطت الفلسفة اليونانية مع الفلسفات الأخرى لتظهر لنا بثوب جديد وهي الأفلاطونية الجديدة في القرن الثالث، والتي كان لها أثر كبير على الفكر

الإسلامي وخاصة التصوف منها⁽¹⁰²⁾ إذ تسرب إلى التصوف من الطبيعيين اليونان الاعتقاد بالشمول، وهو أن جميع أوجه الطبيعة مظاهر للألوهية، وأن الوجود كله في الحقيقة هو الله، وتسرب إلى التصوف من فلسفة فيثاغورس القول بأن وراء هذا العالم المادي عالماً روحانياً تشترك إليه النفوس، ولكن لا يصل إليه إلا من قوم نفسه بالتبري من العجب والتبختر والرياء، وغيرها من الشهوات الجسدانية، وتسرب إليه من أرسطو القول بأن الله هو الغاية التي يجذب إليها العالم في تطوره نحو الكمال، أما من المذهب الاسكندراني فحريير النفس من شهوات الحياة⁽¹⁰³⁾.

4- المصدر الهندي:

وهو متأخرة عن اليونانية إذ بدأ التأثير بها في أواخر القرن الثالث الهجري ولا سيما فيما يتعلق بفكرة الفناء الروحي وأول من أشار إلى هذا التأثير وليم جونز الذي قارن بين مذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي المتأخر وبين مذهب الفيديانتا⁽¹⁰⁴⁾، ويقوم الدين الهندي والفلسفة الهندوكية على التناسخ (مجيء النفس الواحدة إلى الحياة مرات متعددة تسمى أدورا، والغاية من التناسخ أن تتاح فرص متعددة للنفس حتى تتهذب، لتصل إلى مرحلة النرفانا وهي مرحلة السكون والانعدام والانتعاش والراحة وسماها المتصوفة المسلمون بالفناء غير أنهم جعلوها مرحلة في طريقهم إلى الاتصال بالله)⁽¹⁰⁵⁾.

أما موقف الغزالي من التراث البشري فقد تميز بالخصائص الآتية:

أولاً: إحساسه منذ الصغر بأنه صاحب رسالة:

فقد أدرك بان الاختلاف والصراع بين الفرق المتناحرة فكراً في عصره يتطلب منه محاولة حسم هذا الصراع، ولم يكن ذلك ممكناً إلا بمواصلة البحث والدرس ليل نهار حتى يصل إلى حقيقة هذه الفرق وجوهر ما تدعو إليه بنفسه، وخرج من هذا البحث المضني لرفض ما تدعو إليه معظم الفرق فيقول الغزالي عن هذا الاختلاف ((أن اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق، بحر عميق، غرق فيه الأكترون، وما نجا منه إلا الأقلون، وكل فريق يزعم أنه الناجي))⁽¹⁰⁶⁾.

وبعد أن يصنف الأمام هذه الفرق والتي وضعها في أربع فرق وهي⁽¹⁰⁷⁾:

- 1- المتكلمون: وهم يدعون أنهم أهل الرأي، والنظر.
- 2- الباطنية: وهم يزعمون أصحاب التعليم والمختصون بالاعتباس من الأمام المعصوم.
- 3- الفلاسفة: وهو يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.

4- الصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة، وأهل المشاهدة والمكاشفة.

لقد بدأ الغزالي بالمتكلمين فوجد أن أكثر خوضهم هو في استخراج مناقصات الخصوم ومواخذتهم بلوازم مسلماتهم، ويحاول الغزالي في مقدمة المقاصد أن يعرض لعلوم اليونان، فيقسمها إلى أقسام أربعة، الرياضيات والإلهيات والمنطقيات والطبيعيات وفكرة الغزالي عن المنطقيات ((أن أكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فقط، وإنما يخالفون أهل الحق بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مهما يشترك فيه النظار))⁽¹⁰⁸⁾.

وفائدة المنطق الارسطوي عند الغزالي ليست قاصرة على التوصل إلى المجهول بالعلوم، بل هي تشمل تمييز العلم عن الجهل فيقول: ((فلما ثبت أن المجهول لا يحصل إلا بالمعلوم وليس يخفي أن كل معلوم لا يمكن التوصل به إلى كل مجهول بل لكل مجهول معلوم... فإن قيل أن فائدة المنطق تمييز العلم عن الجهل فما فائدة العلم، قيل له الفوائد كلها مستحضرة بالإضافة إلى السعادة الأبدية وهي سعادة الآخرة وهي منوطة بتكميل النفس))⁽¹⁰⁹⁾.

ويستنتج الغزالي من مطالعته وكتاباته في علم الكلام فيقول ((مقصودة أي ابتدأت بعلم الكلام، فصلته وعقلته، وطالعت المحققين منهم، وصنفت فيه، ما أردت أن أصنف فصادفته علماً وفيها بمقصودة، غير واف بمقصودي، وإنما مقصودة، حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة))⁽¹¹⁰⁾.

لقد وجد الغزالي بعد أن درس علم الكلام دراسة عميقة مستفيضة وأصبح فيه أعلى كعباً من كل علماء الكرم ووجد أن الضرر الذي يجلبه هذا العلم أكثر من النفع المرتقب فيقول بهذا الشأن: ((ثم في القرن الرابع حدثت بمصنفات الكلام، وكثر الخوض في الجدال والغوص في أبطال المقالات، ثم مال الناس إليه وإلى القصص والوعظ بها، فأخذ علم اليقين في الأندلس من ذلك الزمان، فصار بعد ذلك يستغرب علم القلوب، والتفتيش عن صفات النفس ومكايد الشيطان، وأعرض عن ذلك إلا الأقلون، فصار يسمى المجادل المتكلم عالماً والفاصل المزخرف كلامه بالعبارات المسجوعة عالماً، وهذا لأن العوام هم المستمعون إليهم، فكان لا يتميز لهم حقيقة العلم من غيره))⁽¹¹¹⁾.

أما بالنسبة للفلسفة فيقول: ((ثم أي ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة وعلمت يقيناً، أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم في أهل ذلك العلم، ثم يزيد عليه، ويجاوز درجته، فيطلع على مال يطلع عليه صاحب العلم، من غور وغائلة، وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقاً))⁽¹¹²⁾.

ويذكر الغزالي بأنه لم يستعين باستاذ ليتعلم على يديه الفلسفة وهو أيضاً لم يذكر ما هي المصادر التي درسها ولكن أصابع النقاد أشارت إلى ذلك، فقيل أنه استفاد من كتب الفيلسوف الاسكندر أني المعروف بيحيى النحوي الذي كتب كتاباً سنة 524 م رداً على الفيلسوف اليوناني المحدث برقليس الأفلاطوني صاحب حجج برقليس على قدم العالم وقد عرفت لكتاب برقليس ترجمة عربية قام بها إسحاق بن حنين، ونشر بدوي بعض هذه الترجمة ونشرها ضمن كتابه (الأفلاطونية المحدثه عند العرب) (113). وتتضمن القطعة المنشورة الحجة الأولى من الحج الثماني عشر في كتاب ((برقليس)) التي رد عليها يحيى النحوي لإثبات حدوث العالم وقد ذكره البيروني في كتابه تحقيق ما للهند من مقولة وأخذ عنه الشهرستاني في كتاب الملل والنحل.

أورد بدوي أمثلة في المقابلات بين ما في كتاب الأحياء، وما جاء في كتاب معادلة النفس المنسوب إلى هرمس الذي عزا الفكر اليوناني، وعمد بدوي أيضاً عرض نوع من التشابه الموحى بالتأثر الذي يرشح بالروح الأفلاطونية الحديثة (114).

5- وبعد تشرب الغزالي لمختلف الآراء الفلسفية ولمسائل الخلاف فيها بين المتكلمين والفلاسفة جعله مهياً للحجاج (المناقشة) والدفاع عن جميع الفرق وذلك لامتزاج خطوط التجربة الكلامية الفقهية منها كما عند المعتزلة والسنية ألا شعرية بخطوط الفلسفة اليونانية نظراً لوحدة الموضوع وما التباين إلا في السبيل.

لقد استطاع الغزالي أن يقرأ الفلسفة قراءة استظهر فيها ما يمكن لعقل عبقرى أن يستظهر ويحيط بالموضوع الذي يقصده إحاطة فيها عمق وتبصر الباحث البرهنة على ذلك من خلال:

1- حدد الغزالي اثنين من الفلاسفة الذين استطاعوا ترجمة فلسفة ارسطو بدون تشويش، إذ يقول: ((ثم المترجمون لكلام ارسطو لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي، وأبن سينا) (115). لقد تبحر الغزالي لكل ما ترجم عن الفلسفة اليونانية، وبالفعل فقد كان دقيقاً في اختياره للمعلم الثاني الفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا.

2- ثم وضعه كتاب مقاصد الفلاسفة الذي يعطينا صورة واضحة المعالم على إطلاعه إذ كان واضح المنهج في تأليف فأظهر مقاصد الفلاسفة.

3- وبعد استعراضه لأفكار هؤلاء الفلاسفة وتبويبهم وتصنيفهم كتب كتاب تهافت الفلاسفة فهو أول كتاب وقف هذه الوقفة.

وما أن حصل الغزالي علومه من الفلسفة، قسم أصناف الفلاسفة إلى ثلاث أقسام:

1- الدهريون: الذين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه، بلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان كذلك كان، وكذلك يكون أبداً وهؤلاء هم الزنادقة⁽¹¹⁶⁾. فهؤلاء إنن سقطوا من الحساب وانتهى منهم.

2- الطبيعويون: الذين أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة، وعن عجائب الحيوان والنبات وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات، فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى، وبدائع حكمته، وما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على غايات الامور ومقاصدها ولا يطالع التشريع وعجائب منافع الاعضاء مطالع إلا ويحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان. لا سيما بنية الإنسان.

إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم، لاعتدال المزاج، تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به، فظنوا أن القوة العاقلة نابعة لمزاجه أيضاً. وأنها تبطل ببطلان مزاجه فتتعدم. ثم إذا أنعدمت فلا يعقل إعادة المعدوم. كما زعموا. فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود فجدوا الآخرة وانكروا الجنة والنار، والحشر والنشر والقيامة والحساب. فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، فانحل عنهم اللجام، وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام.

وهؤلاء أيضاً زنادقة لأن أصل الإيمان هو: الإيمان بالله، وباليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر. وأن أمنوا بالله وصفاته⁽¹¹⁷⁾، وهؤلاء أيضاً سقطوا من الحساب وانتهى منهم كذلك.

3- الالهيون: وهؤلاء قد اختلفوا وناقض بعضهم بعضاً، وفي علومهم ما لا يصح رفضه في جملته كالرياضيات، والمنطقيات، والطبيعيات والهيئات والسياسات والخليقيات. (والالهيون وهم المتأخرون منهم مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون وأفلاطون أستاذ ارسطو طاليس هو الذي رتب لهم المنطق، وهذب لهم العلوم وحرر لهم ما لم يكن محرراً من قبل، وأنضح لهم ما كان فجا من علومهم. وهم بجملتهم رداً على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية)⁽¹¹⁸⁾.

وبمقومات الغزالي المعروفة على الوجه المذكور أصبح في ساحة نظام الملك رجل الساعة نظراً لنشاط دعاية الباطنية في ذلك العهد، ومن أجل محاولة إيقاف دعوتهم أسس السلاجقة المدارس النظامية، فكان على رأس نظامية بغداد الغزالي، وكان أمرهم قد استفحل حتى أنهم نزعوا إلى الإرهاب بسفك الماء، واستطاعوا اغتيال الوزير نظام الملك، وحلت وفاة الخليفة المقتدى 467- 487 هـ/ 1094/1075 م بعملية فصد مشبوهة، ونصب المستظهر بالله 487- 512 هـ/ 1094- 1128م الذي كانت له معهم جولات فلم يسع الغزالي إزاء هذا إلا أن يؤلف كتابه فضائح الباطنية أو (المستظهر) نسبة إلى هذا الخليفة الذي توج باسمه الكتاب فضلاً عن أن الغزالي رأي الباطنية موعلة في التأويل فعلى عكس

من الفلسفة اتجهت الباطنية اتجاهاً مغايراً إذ لا تعترف للعقل بأي دور في مجال المعرفة، وترغب بتلقي كل الحقائق من الأمام المعصوم فقط الذي يوجد في زعمها في التعليم من الأمام المعصوم، وأنه لا مدرك للعلوم إلا التعليم)) (119).

بعد أن انتهى الغزالي من نقد المتكلمين والفلاسفة والباطنية لم يبق أمامه في مجال البحث عن الحقيقة إلا تعاليم طائفة الصوفية، فراح يدرس كتب الصوفية دراسة جادة إذ يقول ((ثم أني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم أنما تتم بعلم وعلم. وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس، والتتره عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخليه القلب عن غير الله تعالى وتحليلته بذكر الله. وكان العلم أيسر علي من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم، مثل قوت القلوب لبي طالب المكي رحمة الله وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي و (أبي يزيد البسطامي) قدس الله أرواحهم وغير ذلك من كلام مشايخهم، حتى أطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقتهم بالتعلم والسماع، فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق، والحال وتبدل الصفات)) (120).

ولذلك واجه الغزالي أزمة نفسية عنيفة عرف خلالها أن الطريق الصوفي لا يتلاءم على الإطلاق مع أسلوب وطريقة حياته الحالية التي هي سعي وراء الشهرة والغنى فتنازل عن منصبه ورحل باحثاً عن الحقيقة لمدة عشرة أو إحدى عشر سنة وبعد عودته وانكشاف الحقيقة التي يقول عنها ((أنني علمت يقيناً أن الصوفية: هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم: أحسن السير وطريقتهم: أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً من سيرهم، وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً، فأن جميع حركاتهم وسكانتهم، في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به)) (121).

ولذلك كان الغزالي يردد ((طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا الله)) (122). لقد أتبع الغزالي أسلوب المنهج العلمي في كتبه وبالأخص التي ألفها في الرد على هؤلاء الفرق الربعة فهو يجمع كتبهم ومقالاتهم ويؤلف كتباً على نسقهم ثم يبدأ بالرد عليهم في كتاب آخرها هو يقول: ((فابتدأت بطلب كتبهم وجمع مقالاتهم، وكان قد بلغني بعض كلماتهم المستحدثة، التي ولدتها خواطر أهل العصر، لا على المنهاج المعهود من سلفهم فجمعت تلك الكلمات، ورتبتها ترتيباً محكماً، مقارناً للتفريق، واستوفيت الجواب عنها حتى أنكر بعض أهل الحق (مني)مبالغتي في تقرير حجبتهم، وقال: (هذا سعى لهم، أنهم كانوا يعجزون عن

نصرة مذهبهم لمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها، وترتيبك إياها) وهذا الإنكار من وجهة حق، فلقد أنكر (أحمد بن حنبل) على (الحارث المحاسبي) رحمهما الله تصنيفه في الرد على المعتزلة: فقال (الحارث) الرد على البدعة فرض فقال أحمد نعم، ولكن حكيت شبهتهم أولاً، ثم أجبت عنهم، فيم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه، ولا يلتفت إلى الجواب، أو ينظر في الجواب ولا يفهم كنهه؟ وما ذكره أحمد حق، ولكن في شبهه لم تنتشر ولم تستهر، فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب، ولا يمكن الجواب عنها إلا عنها بعد الحكاية)) (123)

ولذلك اختلف الناس حول نسبة الكتب للغزالي على اعتقاد أن أسلوب الغزالي يختلف عن هذه الكتب والتي تحتوي على التصوف والأفكار الباطنية أو الفلسفية والحقيقة أنه كتب هذه الكتب بعقلية كل طائفة من هذه الطوائف ليستطيع نقدها.

ثانياً: سعة الأفق والإيمان العميق بحرية الفكر، لقد كان في ذلك مثالا للفيلسوف الحق، كما كان مثالا للإمام المجتهد الحق، فكان يخوض المعارك الفكرية مع غلاة المتكلمين من الباطنية وغيرهم وكذلك مع الفلاسفة الخارجين على دينهم، وكذلك مع المشركين والملحدين دون حنق أو جحود لفضل أحدهم وكان الغزالي يمثل الآية الكريمة: ((ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ)) (124)، فيسلك مع كل فرقة سبلاً (منهجاً) يختلف عن الآخر فيقول: ((واعلم أن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم وبالموعظة قوم وبالمجادلة قوم، فإن الحكمة أن غدى بها أهل الموعظة أضرت بهم كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير، وأن المجادلة أن استعملت مع أهل الحكمة اشمأزوا منها كما يشمئز طبع الرجل القوي من الارتضاع بلبين الأدمي، وأن من أستعمل الجدل مع أهل الجدل لا بالطريق الأحسن كما تعلم من القرآن الكريم كمن غدى البدوي بخبز البر وهو يألف إلا التمر أو البلدي بالتمر وهو لم يألف إلا البر)) (125). كما كان الغزالي يعرف أهمية الالتزام بأصول الجدل والبرهان ويعدها ليس فقط إنجازاً ارسطياً يونانياً بل استطاع بعمق معرفته أن يستخرجها من القرآن الكريم وأكد أنها موازين قرآنية للمعرفة والبرهان فيقول: ((هي الموازين الخمس التي أنزل الله في كتابه وعلم أنبياءه الوزن بها فمن تعلم من رسول الله صلى الله عليه وسلم ووزن بميزان الله فقد اهتدى، ومن ضل عنها إلى الرأي والقياس فقد ضل وتردد)) (126).

وبعد أن يضع الغزالي السؤال على شكل حوار بينه وبين أحد رفاق سفره من أهل التعليم لغرض التوضيح لأنه عرف بحسه التربوي أن أسهل طريقة لإيضاح أي أشكال هو الحوار فيقول: (فقال أين الموازين في القرآن؟ وهل هذا إلا أفك وبهتان؟ قلت: ألم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن (الرحمن علم

الفران الإنسان علمه البيان) إلى قوله (ووضع الميزان، إلا تطغوا في الميزان، وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان)⁽¹²⁷⁾. ألم تسمع في قوله في سورة الحديد(لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط)⁽¹²⁸⁾.

وشرح الغزالي الموازين الخمس قائلاً: (أتظن أن الميزان المقرون بالكتاب هو ميزان البر والشعير والذهب والفضة؟ أتوهم أن الميزان المقابل وضعه برفع السماء في قوله ((السماء رفعها ووضع الميزان))⁽¹²⁹⁾، هو الطيار والقيان، وما بعد هذا الحسبان وأعظم هذا البهتان، فاتق الله ولا تعسف في التأويل وأعلم يقيناً أن هذا الميزان هو ميزان معرفة الله ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته لتتعلم كيفية الوزن به من أنبيائه كما تعلموا هم من ملائكته فإن الله تعالى هو المعلم الأول، والثاني جبريل، والثالث الرسول صلى الله عليه وسلم والخلق كلهم يتعلمون من الرسل ما ليس لهم طريق إلى المعرفة به إلا بهم)⁽¹³⁰⁾.

لقد فجرت الحكمة الإسلامية ينباع جديدة من التفكير أعطت للعقل البشري أبعاداً لم تألفها الفلسفة اليونانية، وقد وجد المسلمون فيما جاءهم عن طريق الوحي مصادر جديدة للمعرفة ومجالات أخرى للتأمل وطرق مستحدثة في البحث لم يعرفها اليونانيون، ولما نهل المسلمون من تلك ينباع أدركوا أن للعقل حدوداً تتجاوز تلك التي رسمها له الارسطيون على اختلاف عصورهم وتباين اتجاهاتهم، ومن هنا برز الغزالي ليزعزع سلطان العقل بمفهومه القديم، وأن استيعاده للعقل عن بعض المجالات لا ينبغي منه أنه يرفض التعامل معه كلياً وأنه لا يمجده ولا يقدر قدره، بل بالعكس من ذلك أنه يعد ((العقل منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة، والنور من الشمس، والرؤية من العين))⁽¹³¹⁾، و ((العقل إذا تجرد من غشاوة الوهم والخيال، لم يتصور أنه يغلط، بل يرى الأشياء على ما هي عليه))⁽¹³²⁾.

ويؤكد الغزالي بأن هناك أمور قد تتركها بعض العقول، ولكن معظمها يقف أمامها عاجزاً قاصراً، وهناك أمور أخرى لا يتسنى إدراكها لأي عقل إنسان محدود مهما بلغت قوة نفاذه ولذلك ارتأى ربط العقل بالشرع فيقول: ((أعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأسس، والشرع كالبنا، ولن يغني أس ما لم يكن بناء ولن يثبت بناء ما لم يكن أس، وأيضاً فالعقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر وأيضاً فالعقل كالسراج والشراع كالزيت الذي يمدّه، فما لم يكن زيت لم يحصل السراج وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت، وعلى هذا نبه الله سبحانه بقوله: ((الله نور السموات والأرض)) إلى قوله: (نور على نور) فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاقدان بل متحدان، ولكون الشرع عقلاً من خارج سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر في

غير موضع من القرآن، نحو قوله تعالى (صم بكم فهم لا يعقلون) (133). ولكون العقل شرعاً في داخل، قال تعالى في صيغة العقل ((فطرت الله التي فطر الناس عليها إلا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم)) (134)، فسمى العقل ديناً ولكونها متحدتين (قال نور على نور) أي نور العقل ونور الشرع (135).

ثالثاً: الصدق مع النفس كان السبب المباشر لا صالة فكر الغزالي:

فهو لم يختار الطريق السهل ولم يركن إلى الحقائق الجاهزة لدى أي فرقة من الفرق العديدة في عصره لقد كان صادقاً مع نفسه ومع الآخرين حينما أعلن (ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي: عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا الصفة في الحسيات والضروريات) (136).

أي ليس أمامه غير طريق الحس (المدركات الحسية) والعقل ولكنه بعد أن يختبر المدركات الحسية يتوصل لهشاشة هذا الطريق فيقول: ((من أين الثقة بالحواس وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل، فتراه واقعاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة (بعد ساعة) تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بغته، بل على التدرج ذرة، ذرة حتى لم يكن له حالة ووقف)) (137).

وهكذا يتوصل الغزالي بتكذيب حاكم الحس من قبل حاكم وبمحاوراته الشبية يسأل بلسان حاكم الحواس قائلًا: ((بم تأمن أن تكون تتفك بالعقليات كتفك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي فجاه حاكم العقل فكذبي ولو لا حاكم العقل لكنت تستمر تصديقي، فلعل وراء أدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه)) (138). ويتساءل بعد حجج عقلي مضني كيف يكذب العقل في حكمه ليجيب الغزالي: ((أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتتخيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً، واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم: أنه لم يكن لجميع مخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل)) (139).

فلم يستطيع الغزالي أن يجد أية أجوبة لتساؤلاته، لذلك بدأت رحلته للبحث عن الحقيقة، ويمكن عدّها رحلة ذاتية داخل النفس الإنسانية لمكاشفة حقائق الأمور وإيجاد شمس الحقيقة ويمكننا أن نطلق على تسجيله هذه الرحلة بأنها أول وصف مكتوب بهذه الدقة العلمية للبحث عن الحقيقة.

مكانته العلمية

ترك الغزالي ثروة علمية هائلة بقيت نبراساً يهتدي به طلاب العلم في المشرق والمغرب طيلة عصور امتدت منذ وفاته حتى يومنا هذا. حتى أن أعداءه سلموا بعقريته الفذة ولم تتحصر ثروته العلمية بكثرة مؤلفاته والتي قاربت ثلاثمائة مؤلف بين كتاب ورسالة (140)، بل بالمنهج العلمي الدقيق الهادئ الرصين الذي استخدمه في تناوله لأفكار ومعتقدات الفرق المختلفة، فضلاً عن

تنوع إنتاجه فقد كتب في الفقه بوصفه فقيهاً وألف في علم الكلام بوصفه مصلحاً وداعياً للإصلاح وقف ضد الجدل من أجل الجدل، والتكفير والتحرير بين الفرق الدينية، وكان حواراً معهم محاولة تجميعهم بدل من تفرقتهم وخاصة أن الأمة آنذاك كانت معرضة للغزاة من الأوربيين الصليبيين، وهم على الأبواب فيرى الغزالي أن كل إصلاح يجب أن يمر من خلال الإصلاح الديني، لذا وجه نقده للواقع الاجتماعي والاقتصادي ودعا إلى الإصلاح الديني أولاً، ليتم إصلاح المجالات الأخرى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية⁽¹⁴¹⁾.

وتتجلى أهمية الغزالي من خلال:

1- ربط الدين بالعلم: ولندع المستشرق ديورانت يقول ((ظهور أبي حامد الغزالي أعظم علماء الدين المسلمين، الذي جمع بين الفلسفة والدين، فكان بذلك عند المسلمين، كما كان أوغسطين وكانت عند الأوربيين))⁽¹⁴²⁾. ثم يردف قائلاً ((كتب الغزالي أعظم كتبه كلها تأثيراً ونعني به كتاب تهافت الفلاسفة واستعان فيه على العقل بجميع فنون العقل فاستخدم الصوفي المسلم الجدل الفلسفي الذي لا يقل دقة عن جدل كانت KANT ليثبت أن العقل يؤدي بالإنسان إلى التشكيك في كل شيء وإلى الإفلاس الذهني والانحطاط الخلق، والتدهور الاجتماعي، وإنزال الغزالي العقل قبل أن ينزله هيوم بسبعة قرون إلى مبدأ العلية، وأنزل مبدأ العلية نفسه إلى مجرد التتابع إذ قال أن كل ما ندرکه هو أن (ب) يتتبع (أ) على الدوام ولا ندرک أن (أ) هي علة (ب)

ومن أقواله أن الفلسفة والمنطق والعلوم لا تستطيع قط أن تثبت وجود الله، أو خلود الروح بل أن الإلهام المباشر هو وحده الذي يؤكد لنا هاتين العقيدتين اللتين لا قيام بغيرهما لأي نظام أخلاقي وهو النظام الذي لا قيام لأية حضارة إلا به))⁽¹⁴³⁾.

2- ربط بين التصوف والشريعة: إذ يقول المستشرق جولد تسهير ((أحدث الظواهر القوية الأثر التي بدأت عهداً جديداً في تاريخ العلوم الدينية الإسلامية وقد ظهرت بعد القشيري بقليل وهي تمثل الجهود التي بذلت للتوفيق بين التصوف والشريعة والتي صدرت من الناحية المقابلة للناحية السابقة، فبينما أخذت الحركة السابقة على عاتقها أن تتأهض عديمة الصوفيين، لأنها كانت رد فعل من الإسلام السني لمقاومة تعاليمهم، ترى حركة مقابلة، وهي تسرب الآراء الصوفية وانتقالها إلى أهل السنة وتربط هذه الظاهرة باسم أحد الفقهاء الإسلام (الأعلام وهو أبو حامد محمد الغزالي))⁽¹⁴⁴⁾.

ويذكر ديورانت ((كان اعتناق الغزالي لمذهب التصوف نصراً باهراً للتصوفية فأخذ أهل السنة من بعده بالتصوف، حتى طغت عقائد التصوف وفقاً على قواعد (الدين))⁽¹⁴⁵⁾.

3- ربط بين العلم والعمل: يتضح ذلك من خلال مقولة الغزالي ((لما كانت السعادة التي هي مطلوب الأولين والآخرين لا تتال إلا بالعلم والعمل، وأفقر كل واحد منهما إلى الإحاطة بحقيقة ومقداره وواجب معرفة العلم والتميز بينه وبين غيره وجب معرفة العمل المسعد والتميز بينه وبين العمل المشقي فافتقر ذلك إلى ميزان، فأردنا أن نخوض فيه ونبين أن الفئور عن طلب السعادة حماقة ثم نبين أن لا طريق إلى السعادة إلا بالعلم والعمل))⁽¹⁴⁶⁾.

4- البحث عن الحقيقة: لقد دأب الغزالي على القراءة فقرأ وطالع علوم وفلسفات الذين سبقوه وتوصل إلى منهج الشك للوصول إلى اليقين وهون منهج قد سبق به الفيلسوف ديكارت وعن تأثر الفلسفة الغربية بالغزالي يذكر شريف ((ويمكن تقدير فلسفة الغزالي وأفكاره إذ لاحظت حقيقة هامة هي أن الغزالي وضع كل الملامح الرئيسية للفلسفة الغربية مبتدئة من ديكارت إلى بيكون وقد أعتمد الفلاسفة الغربيون على آراء الغزالي في دراساتهم وأن أحياء علوم الدين يحمل العناصر العلمية وطريقة البحث التي ظهرت فيما بعد في كتاب ديكارت المسمى (المقال في المنهج))⁽¹⁴⁷⁾، وظهر ميكال بالاسيوس ان لاهوتي اليهود تؤكد على الغزالي في كثير من آرائهم. ودل على مواطن ذلك وخطورته، وبين أن في كتبهم المشهورة مقاطع كاملة، بل صفحات من كتب الغزالي: المقاصد، المنقذ، التهافت والأحياء، والمشكلة والميزان وسواها، بعدما ترجموها في القرن الثالث عشر للرد على فلاسفة عصرهم، فمهدوا لنشر كتبه في أوروبا وكثر الإقبال عليها واتخذت أساليبه في درس الفضائل والترغيب في كلامه من روعة واندفاع شعوري صادق⁽¹⁴⁸⁾.

كما أثر الغزالي في كثير من مفكري النصرانية في أوروبا الذين استفادوا من كتبه واستندوا إلى آرائه أمثال Jehnds (1145 م) وفي أفكار Greacas (1410 م) وانتفع Raymond Martin ريموند مارتنين بترجمة عبرية ككتاب تهافت الفلاسفة، وتسربت أفكار الغزالي إلى كثيرين غير هؤلاء أمثال باسكال Pascal الذي تبرز في مؤلفاته أفكار الغزالي وفلسفة. وكذلك St. Thomas (القديس توماس الاكويني) الذي تلقى دراسته بجامعة نابولي بتوجيه الكنيسة، واستعمل فيما بعد أسلوب الغزالي ومناقشاته في مهاجمة أفكار ارسطو اللاهوتية على نحو ما فعله الغزالي⁽¹⁴⁹⁾.

وحسبنا أن (الغزالي) كان له تأثيراً على أعظم شخصية فلسفية غربية في العصر الحديث وهو ديكارت الذي يعد أبا الفلسفة الحديثة. وقد بدأ أثر الشك المنهجي عند الغزالي، الشك الذي يراد به الوصول إلى اليقين، واضحاً في منهج ديكارت، وقد دلت دراسات المؤلفين تأثر ديكارت بالغزالي فيقول الكعاك: ((زرت مكتبته ديكارت في باريس فوجدت فيها نسخة مترجمة من كتاب (المنقذ من الضلال) للغزالي وقد علق ديكارت بخطه على الأجزاء الخاصة بالشك قائلاً: تنقل هذه إلى منهنجا))⁽¹⁵⁰⁾.

5- الغزالي فيلسوف تربوي ديني مجدد: لقد كان الغزالي مفكراً مجدداً، هدف إلى بعث الروح الإسلامية وإيقاظ الفكر الإسلامي والدعوة إلى حقائقه وأخلاقه بعيداً عن التقليد والتبعية وكان هدفه هو ربط هذه الأمة بالسلف الصالح وبمصدر ثقافتها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وكذلك ربط الماضي بالحاضر⁽¹⁵¹⁾.

لقد نهج الغزالي في فلسفة الأخلاق الناحية الدينية من حيث النظر والتقدير والناحية التحليلية النفسية من حيث التناول والوصف والتفسير وقد تبني فلسفة واضحة للتربية أنها تعمل على تحقيق السعادة التي يسعى إليها الناس جميعاً.

مراجع النص

(1) عبد الغافر بن إسماعيل بن عبد الغفار بن محمد الفارسي(512هـ)، المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، ضمن كتاب الحاكم النيسابوري، تاريخ نيسابور، تحقيق ريشارد فراي، (ليدن، 1965) ورقة 20 والكتاب موجود في مكتبة الجمع العلمي تحت الرقم 2336 / 300 .ابن الجوزي (ت 597 هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، الدار الوطنية (بغداد، 1990)، ج9، ص168. ياقوت الحموي (ت 626 هـ) معجم البلدان، دار صادر (بيروت، دت)، المجلد الرابع، ص49. ابن خلكان (ت 681 هـ) وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر (بيروت دت) المجلد الرابع، ص216. الذهبي (ت 748 هـ)، سير إعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارنوؤط، مؤسسة الرسالة، ط1 (بيروت، 1984)، ج19، ص323. السبكي، (ت 771 هـ) طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسينية، ط1 (القاهرة دت) ج4، ص10.

(2) النواوي، محي الدين(ت676هـ)، الطبقات، اختصار تقي الدين عثمان بن الصلاح، مخطوطة، ورقة 32 أ.

(3) الذهبي، شمس الدين أبي عبد الله أحمد بن عثمان، سير إعلام النبلاء، ج19، ص344.

(4) السمعاني، ابوسعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور (ت562هـ) الأنساب، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1979، ج10، ص33.

(5) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري(ت770هـ) المصباح المنير، تحقيق مصطفى السقا، مطبع البابي الخلي (مصر، دت) ج2، ص99-100.

(6) Watt-W. Montgomery, Ghazali, art in the new Encyclopedia (Chicago. 1985) Vo1.5 p.235.

- (7) عبد الأمير الاعمس، الفيلسوف الغزالي، دار الأندلس، ط2 (بيروت، 1981)، ص28.
- (8) ياقوت الحموي، معجم البلدان، المجلد الرابع، ص49.
- (9) القارئ، علي (ت1011هـ)، شرح الشفا بهامش كتاب نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض، دار الكتاب العربي، (بيروت، دت)، ج4، ص494.
- (10) الخفاجي، أحمد شهاب الدين المصري (ت1205هـ)، نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض، دار الكتاب العربي، (بيروت، دت)، ج4، ص494.
- (11) ابن الأثير، عز الدين الجزري (ت630هـ)، اللباب في تهذيب الأنساب، دار صادر، بيروت، 1980 ج2، ص379.
- (12) ابن خلكان، وفيات الأعيان، المجلد الرابع، ص216.
- (13) الحنبلي، عبد الحي بن العماد (ت1098هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط2، دار المسيرة، (بيروت، 1977)، ج4، ص10.
- (14) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج4، ص10.
- (15) أهم المصادر التي أثبتت هذا الرأي هي:
أ. ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، ج2، ص379.
ب. ابن خلكان، وفيات الأعيان، المجلد الرابع، ص216.
ج. السبكي، الطبقات الكبرى، ج4، ص101.
- (16) الزبيدي، محمدرتضى الحسيني (ت1205) إتخاف السادة المتقين، ط1، دار الكتب العلمية، (بيروت، 1989) ج1، ص25.
- (17) ابن عساكر، علي بن الحسنين هبة الله (ت571هـ) تبين كذب المفتري، (القاهرة، 1930)، ص291.
- (18) ابن الجوزي، المنتظم، ج9، ص168.
- (19) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج3، ص561.
- (20) سبط ابن الجوزي (ت579هـ) مرآة الزمان، تاريخ القسم الثالث، ورقة 269 أنقلا عن عبد الرحمن بدوي مؤلفات الغزالي، ص914.
- (21) ابن خلكان، وفيات الأعيان، المجلد الرابع، ص216.
- (22) ابن كثير، ابو الفداء اسماعيل (ت774هـ) البداية والنهاية، مكتبة المعارف، ط2 (بيروت، 1977)، ج12، ص273.

- (23) ابن شهبة، طبقات الشافعية، ورقة 31ب، نقلًا عن عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، ص501.
- (24) الصفي، صلاح الدين، أبو الصفا خليل بن إيبك (ت764هـ) الوافي بالوفيات، تحقيق رتر (استانبول، 1931)، ج1، ص274.
- (25) العيدروس، عبد القادر بن شيخ بن عبد الله (ت1038هـ) تعريف الأحياء بفضل الأحياء، دار الندوة الجديدة. (بيروت، لبنان، دت) ص8.
- (26) هداية الله الحسيني (ت1014هـ)، طبقات الشافعية، تحقيق عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، (بيروت، 1971)، ص193.
- (27) الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج1، ص9.
- (28) ابن خلكان، وفيات الأعيان، المجلد الرابع، ص216.
- (29) الصفي، الوافي بالوفيات، ج1، ص274.
- (30) Watt, Montgomery, W. Ghazli, artin the new Encyclopedia Vol. 5, P.235.
- (31) كارادفوء، الغزالي، ترجمة عادل زعتير، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت، 1974) ص35.
- (32) ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبو ريده، ط1، (القاهرة، 1957) ص319.
- (33) الزركلي، الإعلام المطبعة العربية بمصر (القاهرة، 1982) ج3، ص970.
- (34) عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية وآثار ورجالها، ط1، دار صادر؟ بيروت، (1965)، ص281.
- (35) جميل صليبا وكامل عباد، مقدمة كتاب المنقذ من الضلال للغزالي، ط7، دار الأندلس (بيروت، 1967) ص8.
- (36) إبراهيم الخال، الغزالي، بحث في مجلة الأقسام، الجزء العاشر، السنة الأولى، حزيران 1965، ص60.
- (37) أبو بكر القادري، لمحات من تاريخ حياة حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، بحث ضمن ندوة الغزالي وأبن رشد (تونس، 1985) ص20.
- (38) محمد إبراهيم الفيومي، الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، دار مكتبة ألا نجلو المصرية (القاهرة، 1979) ص27.
- (39) ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص319.

- (40) مصطفى جواد، عصر الإمام الغزالي، بحث ضمن مهرجان الغزالي، (دمشق، 1961) ص495 .
- (41) دائرة المعارف الإسلامية، دار الفكر (بيروت، (دت) المجلد 15، ص258.
- (42) ياقوت الحموي، معجم البلدان، المجلد الرابع، ص49.
- (43) المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص3 .
- (44) ابن حوقل، صورة الأرض منشورات دار مكتبة الحياة (بيروت، 1979)، ص663.
- (45) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج4، ص102.
- (46) المصدر نفسه، ج4، ص102 .
- (47) هداية الله الحسيني، طبقات الشافعية، ص196.
- (48) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج4، ص102 .
- (49) عبد الغافر الفارسي، المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، ورقة 20.
- (50) عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، ط1، دمشق، 1961، ص17
- (51) الحنبلي، عبد الحميد العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج4، ص10.
- (*) الجرجاني: وهذا الأمام ليس هو أبو نصر الإسماعيلي الذي أورده السبكي وربما كان هناك خطأ في التصحيف والسبب أن أبا نصر قد توفي (سنة 405 هـ) بل هو كما ضبطنا اسمه أنفاً و المتوفى سنة 477 هـ/ 1084 م .
- (52) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج4، ص103 .
- (53) المصدر نفسه، ج4، ص103 .
- (54) عبد الكريم العثمان، الغزالي، ص17، عبد الأمير الاعسم، الفيلسوف الغزالي، ص33.
- (55) عبد الغافر الفارسي، المنتخب من كتاب السياق لتاريخ النيسابور، ورقة 20 .
- (56) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج4، ص103.
- (57) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج4، ص103.
- (58) ابن الجوزي، المنتظم، ج9، ص169 .
- (59) MUHAMMAD ABULQASEM, THE ETHICSOF AL-GHAZALI, ACOMPOSITE printer in peninsular (Malaysia, 1975)P. 16.

- (60) الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج1، ص26.
- (61) عبد الغافر الفارسي، المنتخب من كتاب السياق، ورقة 20 .
- (62) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج4، ص103، ص104.
- (63) إبراهيم الخال، الغزالي، ص65.
- (64) السبكي، طبقات الشافعية، ص4، ص105.
- (*) ممنو: مبتلى.
- (65) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الخليم حمود، دار الكتب الحديثة (القاهرة، دت) ص04.
- (66) عبد الغافر الفارسي، المنتخب من كتاب السياق، ورقة 20 .
- (*) ينظر قائمة المؤلفات الكاملة للغزالي في الملاحق جدول -2- .
- (67) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص142.
- (68) عمر فروخ، رجوع الغزالي إلى اليقين، بحث ضمن مهرجان الغزالي، دمشق ص319.
- (69) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص142-ص143.
- (70) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص143.
- (71) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت 1972، ص486.
- (72) الاعسم، الغزالي، ص41، كارادفو، الغزالي، ص47.
- (73) أبين الجوزي، المنتظم، ج9، ص169، أبين خلكان، وفيات الأعيان، المجلد الرابع، ص216، السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج4، ص104-ص105.
- (74) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص142.
- (75) المصدر نفسه، ص149 .
- (76) المصدر نفسه، ص159 .
- (77) أبين الأثير، عز الدين، علي بن محمد الجزري (ت630هـ) الكامل في التاريخ، تحقيق محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، (بيروت، دت) ج10، ص28.
- (78) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص159 .
- (79) عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، ط2، دار القلم، بيروت، وكالة المطبوعات (الكويت، 1977) ص237.

⁸⁰ الرواندي، محمد بن علي بن سليمان (ت، 559هـ) راحة الصدور وآية السرور في تاريخ الدولة السلجوقية، ترجمة إبراهيم الشواربي وآخرون، دار القلم، مصر، 1960، ص169 .

(81) البيروني، أبو الريحان ، محمد بن احمد (430هـ) الآثار الباقية عن القرون الخالية، مكتبة النهضة، بغداد ومؤسسة الخانجي، مصر، 1923، ص132.

(82) Sherwany, Studies In Muslm Political Thought And Administration, Hyder Abad, 1945, P. 127.

⁽⁸³⁾ ابن الأثير ، الكامل في التاريخ، ج 10، ص28 .

⁽⁸⁴⁾ محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي في الإسلام بدار الجامعات المصرية، الأسكندرية، 1987، ص329.

⁽⁸⁵⁾ حسين أمين، تاريخ العراق في العصر السلجوقي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1965، ص222- ص223 .

⁽⁸⁶⁾ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 10، ص73.

⁽⁸⁷⁾ ابن الجوزي، المنتظم، ج8، ص278 .

⁽⁸⁸⁾ ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا (ت709هـ) الفخري في الآداب السلطانية والدولة الإسلامية، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، د.ت، ص239.

⁽⁸⁹⁾ الطرطوشي، ابو بكر محمد بن الوليد الاندلسي(ت520) سراج الملوك، مطبعة بولاق، القاهرة، 1289 هـ ص128 .

⁽⁹⁰⁾ ابن دحية، عمر بن أبي علي حسن بن علي (ت633هـ) النيراس في تاريخ بني العباس، تصحيح عباس العزاوي المحامي، مطبعة دار المعارف، بغداد، 1946، ص144.

⁽⁹¹⁾ الرواندي، راحة الصدور، ص25.

⁽⁹²⁾ ابن الجوزي، المنتظم، ج9، ص108.

⁽⁹³⁾ ابن الجوزي، المنتظم، ج9، ص108، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج10، ص284.

⁽⁹⁴⁾ ابن الجوزي، المنتظم، ج9، ص108 .

⁽⁹⁵⁾ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج10، ص244.

- (96) الكرامية: وهي فرقة على ثلاثة أصداف: حقائقية واسحاقية، وهذه الفرق لا يكفر بعضها بعضاً وأن أكفرها سائر الفرق وزعيمها المعروف محمد كرام كان مطروداً في سجستان إلى غرجستان (البغدادي، عبد القاهر عبد الطاهر (ت459هـ) الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين، مطبعة المدني، القاهرة، د.ت، ص216.
- (97) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج10، ص251 .
- (98) كارادفوء، الغزالي، ص58، فكتور سعيد باسيل، منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ت، ص8 .
- (99) الغزالي، المنقذ من الضلال ، ص88-89 .
- (100) عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1973، ص35 .
- (101) الغزالي، أحياء علوم الدين، مطبعة دار الشعب، القاهرة، د.ت، ج10، ص1757 .
- (102) عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978، ص35 .
- (103) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة في العقل ومرذولة، ط2، بيروت، 1983، ج1 ص32 .
- (104) عمر فروخ، الفكر العربي، ص381 .
- (105) المرجع، نفسه، ص381.
- (106) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص88.
- (107) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص95.
- (108) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، المكتبة الأدبية، القاهرة، 3331 هـ، ص3.
- (109) المصدر نفسه، ص6-7.
- (110) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص96.
- (111) الغزالي، أحياء علوم الدين، ج1، ص134.
- (112) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص103.
- (113) عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1955، ص34-42.
- (114) المرجع نفسه، ص51-116.
- (115) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سلمان دنيا، دار المعارف، مصر، د.ت، ص34.

- (116) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص105-109.
- (117) الغزالي، المنقذ من الضلال ، ص110-111.
- (118) الغزالي، المنقذ من الضلال ، ص111.
- (119) المصدر نفسه، ص111.
- (120) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص139-140.
- (121) الغزالي، المصدر نفسه، ص145.
- (122) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج4، ص102.
- (123) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص130 .
- (124) سورة النحل، آية 125.
- (125) الغزالي، القسطاس المستقيم، المنشور ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية ،بيروت، 1986، ص 6 .
- (126) الغزالي، القسطاس المستقيم، ص8 .
- (127) سورة الرحمن، الآيات 1-9.
- (128) سورة الحديد، الآية 25 .
- (129) سورة الرحمن، الآية 7 .
- (130) الغزالي، القسطاس المستقيم، ص8-9 .
- (131) الغزالي، أحياء علوم الدين، ج1، ص140 .
- (132) الغزالي، مشكاة الأنوار ضمن الجواهر الغزالي في رسائل الإمام، مكتبة الشرق الجديد بغداد، 1990ص114
- (133) سورة البقرة آية 171 .
- (134) سورة الروم، آية 30 .
- (135) الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط4، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، 1980، ص57
- (136) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص91 .
- (137) المصدر نفسه، ص91 .
- (138) المصدر نفسه، ص98 .
- (139) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 92 .
- (140) عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، دار الفكر (دمشق، 1961) ص15.
- (141) ماهر إسماعيل الجعفري، فلسفة التربية عند الإمام الغزالي، بحث في مجلة اجمع العلمي بغداد، 1997، ج2، مجلد 44، ص 274 .

- (142) ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، ط2، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، القاهرة، 1964، ج13، ص362.
- (143) ول، ديورانت، قصة الحضارة، ج13، ص364.
- (144) أجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، ط1، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1946، ص157.
- (145) ديورانت وقصة الحضارة، ج13، ص366.
- (146) الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، ط1، دار المعارف، مصر، 1964، ص179.
- (147) م.م. شريف، الفكر الإسلامي ومنابعه وآثاره، ترجمة أحمد شلي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1962، ص123.
- (148) عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، ص553.
- (149) م.م. شريف، الفكر الإسلامي، ص124.
- (150) محمد عبد الهادي أبو ريدة، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دت، ص35 وينظر أيضاً محمد زقروق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مكتبة الأنجلو، القاهرة، دت. ص5.
- (151) محمد إبراهيم الفيومي، الإمام الغزالي وعلاقة العقل باليقين، ص199.

الفصل الثاني

المبحث الأول: ولادته ونشأته

(ينظر جدول -3- في الملاحق)

1- ولادته

ولد جون ديوي John Dewey الفيلسوف الذائع الصيت⁽¹⁵²⁾ بتاريخ 1859/10/20 في مدينة برلنجتون Burlington إحدى مدن ولاية فرمونت Vermont الواقعة في شمال الولايات المتحدة الأمريكية على مقربة من حدود كندا⁽¹⁵³⁾. وتوفي في مدينة نيويورك بتاريخ 1952/5/20 على أثر أصابته بمرض ذات الجنب بعد أن عاش أكثر من تسعين سنة قضى شطراً كبيراً منها في المطالعة والتدريس والتأليف والإسفار⁽¹⁵⁴⁾، وبعض المصادر تذكر وفاته بتاريخ 1952/6/1⁽¹⁵⁵⁾. وأخرى تذكر وفاته 1952/7/1⁽¹⁵⁶⁾. وخلال حياة ديوي تطورت الحياة في الولايات المتحدة الأمريكية من مجتمع زراعي بسيط إلى أمة صناعية متحضرة معقدة، وقد طور ديوي أفكاره التربوية بشكل موسع استجابة للتطور السريع في فترة التغيير الحضاري⁽¹⁵⁷⁾. ومن المصادفات العجيبة أن يقع مولد ديوي في 1859 وهو العام الذي نشر فيه دارون كتابه أصل الأنواع ذلك الكتاب الذي لعب في فلسفة ديوي دوراً كبيراً فيما بعد⁽¹⁵⁸⁾.

وينتمي والده (ارخبيلد) Archibald Dewey إلى طبقة المزارعين وقد جاء أسلافه إلى أميركا عام 1630⁽¹⁵⁹⁾. وامتنت الفلاحة لذلك لم يستطع (ارخبيلد) بحكم وضعه الاقتصادي أن يحصل على تعليم مدرسي منظم فشب ناقص التعليم، ضعيف الثقافة المدرسية ما عدا الحصول على أوليات القراءة والكتابة وبعض المعلومات العامة السطحية التي استطاع أن يكتسبها اتصاله الشخصي بالناس⁽¹⁶⁰⁾. غير أنه كمل نفسه بالإطلاع، فقرأ شكسبير وملتون إذ كان يتغنى ببعض عباراتهما الأدبية التي حفظها عن ظهر قلب⁽¹⁶¹⁾. وفي شبخوته ترك الزراعة وامتتهن البقالة، واستطاع أن يجعل من أبنائه أفراداً يعتمدون على أنفسهم⁽¹⁶²⁾.

أما والدته جون ديوي (لوسينا ارتيميساريتش) Lucina ArtemisaRitch فقد كانت أعرق نسباً وأوفر ثروة وأغزر علماً وأرهف نوقاً، كان جدها عضواً بمجلس الشيوخ في واشنطن⁽¹⁶³⁾. أما والداها فكان قاضياً محلياً⁽¹⁶⁴⁾.

وقد التقى (ارخبالد) في سن متأخرة في شبابه بـ (لوسينا)، وتزوجا وأنجبا أربعة أطفال توفي أكبرهم، وكان ديوي الابن الثالث في هذه الأسرة (165). وقد ظهر ميل الأطفال إلى القراءة والمطالعة وحب الثقافة من خلال تشجيع الأم وزرعها محبة الثقافة في نفوسهم مما جعلهم يتعلقون والمضي فيه، فالأم كانت هي المسؤولة عن تحويلهم من الفنون العملية (الزراعة) إلى التعليم الجامعي فنشأ جون ديوي محبا للقراءة عاكفا على الكتب يلتهمها التهاما من المكتبة العامة (166).

2- دراسته

دخل جون ديوي المدرسة الابتدائية، وكان منطوياً على نفسه خجولاً قليل الاختلاط بزملائه ومدرسيه، وكان من أضعف الطلاب في دروسه فاتهم بالبلادة وضعف التفكير (167). إلا أنه بعد ذلك أخذ بالتحسن وبالأخص في المرحلة الثانوية إذ بدأ يعمل بعدة أعمال كبائع للصحف المسائية التي تصدر في مدينة برلينجتون ومن الاشتغال بتقييم الأخشاب التي ترد من كندا، وكان يشارك في أعمال البيت وفي أعمال الحقل حيثما يذهب عند أقارب أمه في الأجازة، وقد أثرت هذه النشأة الأولى في فلسفته التربوية إذ نادى بعد ذلك بأن تكون المدرسة مشاركة في الحياة وأن تمهد لها، دون أن تقتصر كما كانت الحال في القديم على موضوعات جافة نظرية بعيدة عن واقع الحياة (168). وأكمل ديوي تعليمه الثانوي عام 1875 م ودخل جامعة فرمونت Vermont القريبة من منطقة وكانت رغبة والده بأن يبقى أبنة جون في مدينته برلينجتون ويعمل كيميائي لكن جون أصر على تكملة الدراسة ليتخرج عام 1879 م (169). وكان تربيته الأول في صفه عند التخرج، وقد درس أثناء وجوده في الجامعة مختلف المواد الدراسية التي كانت معتمدة في المناهج الدراسية آنذاك فدرس خلال عامين اللغتين اليونانية واللاتينية والتاريخ القديم والهندسة التحليلية، وحساب التفاضل والتكامل، ثم درس بعد ذلك العلوم الطبيعية ونظرية التطور، والتي قرأ عنها في المجالات العلمية والتي اهتمت بها اهتماماً متميزاً خلّبت الباب الطلبة. ويقول ديوي ((في أواخر السبعينات (1879) عندما كنت طالباً جامعياً لم يكن الانتخابيين (مؤيدو نظرية دارون) معروفين في الكليات في نيوانكلاند. إلا أنه في الكلية التي التحقت بها في جامعة فيرمونت، كان تقليد دراسة السنة الأخيرة ولا زال قائماً والذي أرسى قواعده. وفي هذه السنة تضمنت دراسات في الاقتصاد السياسي والقانون الدولي وتاريخ الحضارة، وعلم النفس، وعلم الأخلاق وفلسفة الدين والمنطق.. الخ) (170) ودرس ديوي أفلاطون فائز في نفسه إذ قال ((ولا شيء يكون أكثر فائدة للمتفلسفين حالياً إلا العودة إلى أفلاطون)) (171) كما درس ديوي الفلسفة الإنكليزية وبخاصة مذهب بركلي Berkley (172)، واطلع على فلسفة أوجست كومت August comte (173) فلم يتأثر بنتائجها بمقدار ما تأثر بروحها في الفلسفة الوضعية، وفي ضرورة تطبيق العلم على المجتمع وانظمته وفي الصلة بين الظروف الاجتماعية وبين العلم والفلسفة (174).

وتأثر أيضاً بفلسفة هيغل Hegel (175)، شأنه في ذلك شأن كل دارس للفلسفة عندئذٍ بغير استثناء إذ الموجه الهيجليزية كانت إذ ذاك قد طغت على كل ما عداها من موجات الفكر الفلسفي، سواء في القارة الأوروبية بما فيها إنجلترا والقارة الأمريكية⁽¹⁷⁶⁾. وهذه الفلسفة التي تركت أثراً واضحاً في تفكيره حتى استطاع أن يتخلص منها فيما بعد وبهذا الصدد يقول ديوي ((يعد الدكتور مارش أول شخص في الولايات المتحدة جازف للخوض في مجال التفكير التأملي غير المؤلف أي أفكار كانت وشبلنغ وهيجل، ومن المؤكد أن المجازفة بادر بها كولردج Coleridge إلى حد كبير منذ أن نشر مارش Marsh طبعة لكتاب كولردج ((المعنيات على التأمل Aide to Reflections وحتى هذه الدرجة من التعليم التأملي، في ميلها الواضح دعماً لأفكار هيغل))⁽¹⁷⁷⁾. وقد كان للأستاذ توري H.A.F Torrey مدرس الفلسفة في جامعة فيرمونت أثر كبير في توجيه اهتمامات ديوي نحو دراسة الفلسفة والتخصص فيها⁽¹⁷⁶⁾.

ومما نتج عن استقرار أفكار ديوي نهائياً نحو دراسة الفلسفة واتخاذها غاية له في الحياة فضلاً عن قراءته لنصوص قدماء الفلسفة الألمانية، وأثر أيضاً على ديوي دراسته لكتاب (علم الفسيولوجيا) لتوماس هنري هكسلي (1825-1895) والشارح لمذهب دارون ونظريته النشو والارتقاء فاستمد من دراسته صورة قوية عن وحدة الكائن الحي خلقت في نفسه نموذجاً لنظرة اشمل وأوسع للأشياء وبهذا الصدد يقول ديوي: ((وكان دراسة قصيرة في الفسيولوجيا دون عمل مختبري واقتصر على دراسة كتاب لهكسلي أنه لمن الصعوبة بمكان التحدث بدقة عما حدث لي فكرياً قبل عدة سنوات إلا أنه تكون لدى انطباع بأنه تولد من هذه الدراسة إحساس بالتوافق المتبادل وللوحدة القائمة على العلاقات المتبادلة التي أعطت شكلاً للأنشطة الفكرية التي كانت الفوضى تسودها سابقاً وخلقت نموذجاً للنظرة إلى الأمور لا بد أن تتطابق مع العادة في أي ميدان وعلى الأقل، وفي اللاشعوري، قادني هذا إلى الرغبة في عالم وحياء لهما السمات نفسها مماثلة بسمات الكائنات الإنسانية في الصورة التي تخيلتها عبر دراسة معالجة هكسلي وفي كل الأحوال حصلت دوافع قوى من هذه الدراسة أكبر من أي شيء آخر تعاملت معه سابقاً ولعدم تولد أية رغبة عندي لمواصلة ذلك الفرع من المعرفة فأني من هذه اللحظة أسجل تاريخ بدأ صحوة ميل فلسفي متميز لدي))⁽¹⁷⁷⁾.

وبعد أن تخرج دوى من الجامعة عام 1879 م، أخذ يبحث عن عمل في مدينته لكن فرص العمل لخريجي الجدد كانت قليلة، ف قضى ثلاثة أشهر باحثاً بلهفة عن عمل وأخيراً عرض عليه أبن عمه الذي كان مدير مدرسة الثانوية في مدينة ساوث أويل في ولاية بنسلفانيا منصباً تدريسياً براتب قدره 40 دولار في الشهر، وبعد سنتين قضاهما في هذه المدرسة يدرس اللغة اللاتينية والجبر والعلوم

(178)، أنتقل للتدريس في إحدى المدارس الريفية القريبة من ولاية فيرمونت (179)، ولكن اشتغاله بالتدريس لم يمنعه من مواصلة اهتمامه بالفلسفة وبتشجيع من أستاذه توري H.A.P Torrey كتب ديوي ثلاثة مقالات في المقالة الأولى التي كتبها سنة 1882 م بعنوان (الافتراضات الميتافيزيقية للمذهب المادي The Metaphysical assumptions of materialism في المجلة الفلسفية التأملية والتي كان يحررها المربي المعروف الأستاذ وليام توري هاري W.T. Heris (180). واتبعتها بمقالة ثانية في نفس العام، أما المقالة الثالثة فكانت في عام 1883. وفي هذا العام أيضاً نشر مقاله الأول في صحيفة فرنسية (ريفيلوسوفيك) وكان ذلك بداية لذيوع اسمه خارج بلده وهو لا يزال في سن الثالثة والعشرين من عمره (181).

وهناك ثلاثة عوامل جعلته يترك التدريس في المدارس الثانوية ليكمل تعليمه إلا وهي النجاح المعنوي الذي تذوقه من جراء مقالاته والعامل الثاني هو تشجيع أستاذه توري الذي قال عنه ديوي ((كان الأستاذ توري H.A.P. Torrey إنساناً حساساً ذا عقل حصيف، يتسم باهتمامه وذوقه الجمالي والذي كان في إمكانه في بيئة ملائمة أكثر من تلك القائمة في شمالي نيوانكلاند في تلك الأيام، أن يحقق شيئاً مهماً ومع ذلك، فقد كان خجولاً من الناحية المؤسساتية ولم يدع عقله أن يذهب على هواه، وأتذكر أنني في محادثة معه بعد سنوات قليلة من التخرج قال: مما لا شك فيه، أن مذهب وحدة الوجود يعد أكثر أنماط العقلية الميتافيزيقية إقناعاً، إلا أنه يتعارض مع الإيمان الديني. وفي اعتقادي أن هذه الملاحظة تنم عن صراع داخلي حال دون وصل قدراته الذاتية إلى النضج الكامل. وعلى أية حال كان اهتمامه بالفلسفة أصيلاً، وليس روتينياً، فقد كان مدرساً قديراً وادين له بدين مزدوج، دين يتصل بتحويل أفكاره نهائياً، نحو دراسة الفلسفة طوال حياتي، ولمنحته السخية في تخصيص وقت لي أثناء عام كرس خصيصاً تحت إشرافه لقراءة الأدبيات الكلاسيكية في تاريخ الفلسفة وتعلم قراءة الفلسفة الألمانية، ففي تجوالنا وتحدثنا أثناء ذلك العام. وبعد ثلاثة أعوام من تدريس في المدارس الثانوية، سمح لنفسه للتعبير بحرية أكبر عما كان يفعله في الصف وكشف عن إمكانيات كان من المحتمل أن تضعه بين قادة تطور الفلسفة الأمريكية المتحررة)) (182). وأيضاً تشجيع رئيس تحرير مجلة التخمينات الفلسفية Journal of Speculative Philosophy توري هاريس فيقول ذلك ديوي ((هنالك تأثير آخر دفعني للمخاطرة فبعد سني تخرجي وأصلت قراءاتي الفلسفية، وكتبت مقالات أرسلتها إلى الدكتور وليم توري هاريس الهيجلي المعروف ومحرر مجلة الفلسفة التأملية وهي المجلة الفلسفية الوحيدة في البلاد في ذلك الحين، وذلك لأنه ومجموعة كان يعدون المجموعة الوحيدة المتفرغة للفلسفة، دونما أي مبرر لاهوتي، وعند إرسالي مقالة، كنت أطلب نصيحة هاريس عن إمكانية نجاحي في مواصلة دراساتي الفلسفية وكان جوابه مشجعاً جداً بحيث أصبح عاملاً حاسماً في قراري اتخاذ الفلسفة مهنة في حياتي العملية)) (183).

أما العامل الثالث فهو حصوله على قرض من عمته مقداره خمسمائة دولار ليلتحق بجامعة جون ديكنز عنها يقول عنها ديوي ((ومن الأمور المعروفة في التاريخ التربوي أن افتتاح جامعة جونز هوبكنز Johns Hopkins سجل مرحلة جديدة في التعليم العالي في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد لا نكون في وضع يسمح لنا بتقدير إلى أي مدى امتدت إليه أسس الكليات وتطورها في الجامعات الأخرى التي تتبع الأنموذج وتسجيل تحولا في ثقافتنا الأمريكية، ويبدو أن الثمانينات والتسعينات من القرن التاسع عشر تسجل نهاية حتمية لمرحلتنا الرائدة، والتحول من حقبة الحرب الأهلية إلى العصر الصناعي والتجارب الجديدة. ففي الفلسفة، على الأقل، لا يعود تأثير جامعة جونز هوبكنز إلى حجم ما وفرته من محاضرات وحلقات دراسية بل نوعية الأساتذة الذين كانوا يحاضرون فيها))⁽¹⁸⁴⁾.

3- أساتذته

أ- جورج سلفستر موريس George Sylvester Morris

لقد أشرف موريس على أطروحة ديوي الموسومة ((علم النفس عند كانت))⁽¹⁸⁵⁾، وهو أول من لفته أصول الفلسفة الهيجلية إذ أن موريس قد درس في لمانيا وترجم كتاب أويرفج في تاريخ الفلسفة الألمانية إلى اللغة الإنجليزية⁽¹⁸⁶⁾ ويقول ديوي بهذا الصدد ((أن المحاضرات التي قدمها جورج سلفستر موريس من جامعة متشيغان الذي يؤمن في الحقيقة المثبتة (وهي من الكلمات التي يفضلها) لجوهر المثالية الألمانية والاعتقاد بكفايتها لتوجيه الحياة نحو التفكير الطموح، والعاطفة والعمل. أنني لم أتعرف قط إلى رجل ذي قلب واحد، وروح تشمل الجميع مثله، وبالرغم من انقضاء وقت طويل منذ أن تخيلت فيه عن معتقداته الفلسفية، فأنا أشعر بالسعادة للاعتقاد بأن تأثير روحية تعاليمه كان لها اثر الكبير في))⁽¹⁸⁷⁾.

وقد اعترف ديوي بأن فلسفة هيجل قد خلقت أثرا عميقا في كل تفكيره، وأن موريس قد جعله يطلع على فلسفة هيجل وكانت فيقول ((وفي اعتقادي أنه في صالح السيد موريس فقد تعرف على كانت من خلال هيجل بدلا من هيجل عبر كانت، وذلك فإن موقفه إزاء كانت (Kant) كان الموقف النقدي الذي تبناه هيجل نفسه، وفضلا عن ما تقدم فإنه احتفظ بشيء من التريب (التأهيل) الفلسفي الاسكندى الأول القائم على الاعتقاد الشائع بوجود العالم الخارجي، واعتاد (موريس) أن يسخر من أولئك الذين اعتقدوا بضرورة أثبات وجود هذا العالم. فأن القضية الفلسفية الوحيدة التي شغلته تتصل بمعنى لوجود، وكانت مثاليته من النمط الموضوعي تماما))⁽¹⁸⁸⁾.

ب- تشارلز بيرس (1739- 1914 م) (189)

لقد قام بتدريس المنطق في جامعة جون هوكنز من الفترة 1879 حتى 1884 وبذلك فقد درس على يده جون ديوي المنطق وتأثر به⁽¹⁹⁰⁾. أما عن حياة تشارلز بيرس فقد كان والده بنجامين بيرس عالم الرياضيات والفلك في جامعة هارفارد والتي تخرج منها تشارلز ايضاً في موضوع طرق تدريس الكيمياء وفي سنة 1861 إلى 1891 ذهب كاستاذ زائر الى جامعة هوبكنز منذ عام 1879 ، وقد ألف كتاب واحد في سنة 1878 وهو photometri Researches (بحوث في قياس شدة الضوء) وقد درس ايضاً في جامعة هارفارد تاريخ العلوم والمنطق⁽¹⁹⁰⁾.

ج - ستانلي هول

لا يقل تأثيره جورج موريس إذ أخذ ديوي ستانلي الاتجاه الحديث في علم النفس القائم على التجارب لا على النظر العقلي⁽¹⁹¹⁾.

د- وليم جيمس

كان كتاب وليم جيمس في أصول علم النفس الذي صدر عام 1890 م هو الضوء الذي اهتدى به ديوي أخيراً في تشكيل منهجه وخطته في التفكير والبحث، فلم يكن ذلك الكتاب مجرد كتاب في علم النفس كسائر الكتب، بل كان فاصلاً بين عهدين (قديمًا وحديثًا) لعلم النفس إذ عد ((العقل)) نمطاً معيناً من السلوك، يعالج به الإنسان بيئته على نحو يعينه على الحياة، فالعلاقة الدالة على وجود ((العقل)) في أية ظاهرة سلوكية هي أن نلاحظ فيها استهدافاً لغايات مستقبله، واختياراً للوسائل المؤدية إلى بلوغ تلك الغايات⁽¹⁹²⁾، وقد اعتمد وليم جيمس بهذا الكتاب على تيارين الأول هو أن علم النفس هو علم الشعور والثاني: أن علم النفس يقوم على علم الحياة، الذي اعتمده ديوي ورفض التيار الأول.

هـ - جورج هربرت ميد (1863- 1931):

بعد أن تخرج ديوي وعين مدرساً، فأستاذاً للفلسفة في جامعة مشيغان من عام 1884 حتى عام 1894 م والنقى في هذه الجامعة مع (ميد)، فتأثر بابحائه وأصبح ناقماً على طرق البحث النظرية عامة على تحويل اهتمامات الفلسفة إلى شؤون الناس العملية⁽¹⁹³⁾.

وكان (ميد) يهتم اعظم الاهتمام بالاثر البيولوجي على الظواهر النفسية ، لا من جهة الصلة بين المخ والنفس ، بل من جهة الصلة بين الكائن الحي في جملته، حين يوضع في بيئة يستجيب لمؤثراتها ويؤثر فيها، ويصبح الجهاز العصبي عضواً ينظم العلاقة بين الكائن والبيئة ، ويمكن وصف التفكير ذاته من هذه الزاوية واعتمد ديوي على هذه النظرية وطبقها على فلسفته ونظرياته في علم النفس والتربية.

4- حياة جون ديوي الاجتماعية

وفي نهاية السنة الثانية من وجوده في جامعة ميشجان وبالتحديد في الثامن والعشرين من شهر تموز 1886م تزوج ديوي من (اليس شامبيان Alice Chimpmán) (194) والتي كانت تدرس في جامعة ميشجان ثم بعد ذلك أصبحت مدرسة (195) لتساعد زوجها ديوي في مواصلة بحوثه وقراءاته فكانت محبة للعلم ، صافية الذهن رقيقة القلب، وساعدته بما امتازت به من خصائص جيدة ودفعته إلى الاهتمام بمشاكل الناس وإلى صرف النظر عن المشاكل الكلاسيكية للفلسفة والتوجه إلى ما يعانیه الناس في حياتهم العملية (196) . لأنها كانت تحمل في نفسها ثورة على الأوضاع الاجتماعية وما فيها من مظالم. فأنزلت زوجها من سماء النظريات إلى عالم البشر وجعلت لهذا العالم معنى عتده. وقد انجبت منه ستة اولاد بين ذكور واناث. وقد سميا طفلهما الثالث بأسم موريس احياء لذكرى استاذة غير ان هذا الطفل مات وهو في الثانية والنصف من عمره مريضاً بالذفتريا فأحدث موته في نفس والديه جرحاً لم يندمل (197) . وفجعه القدر في ابنه الثاني الذي توفي وهو في الثامنة بعد اصابته بالتيفويد، ولكن حبه للاطفال جعله يتبنى طفلاً إيطالياً، وكان سابينو الطفل المتبنى يقارب سن ولده المتوفي . وسابينو هذا هو الذي قام فيما بعد بالمهام العملية التي يقوم بها ديوي في التعليم الابتدائي ، كما ان ابنته الكبرى ايفيلين كتبت مع والدها كتاب (مدارس الغد وكتاب ((مدارس جديدة)) وابنته جين هي التي كتبت سيرة حياته (ويظهر ان اغلب الكتاب قد نقلوا عنها) . وتوفيت زوجته اليس Alice عام 1927 ثم تزوج ديوي بعد ذلك في عام 1946 من روبرتا لوتز Roberta Lowitz وقد كانت في سن الثانية والاربعين بينما كان ديوي في سن السابعة والثمانين فانجبا من زواجهما مولودين ذكراً وانثى (198) .

5- جون ديوي أستاذاً ومربياً : (ينظر جدول 4- في الملاحق)

لقد عمل ديوي مدرساً فأستاذاً مساعداً للفلسفة في جامعة ميشجان في عام 1884 حتى عام 1894م باستثناء سنة واحدة كان فيها استاذاً زائراً لجامعة مينسوتا. وفي عام 1894م ترك ديوي جامعة ميشجان ليقبل منصب رئيس قسم الفلسفة وعلم النفس والتربية في جامعة شيكاغو. ومن جملة الاسباب التي جعلت ديوي يقبل منصب التدريس في هذه الجامعة هو انضمام قسم التربية إلى قسم الفلسفة وعلم النفس وبذلك اتاح له توحيد اهتماماته الثلاث (التربية والفلسفة وعلم النفس) ويبرز العلاقة بينهما وفي هذا الصدد يقول ديوي: ((أول الامور في تطور تفكيري أهمية التربية نظرياً وعملياً في نفسي ، وبخاصة تربية الصغار لأنني لم اشعر ابدأ بتفأؤل كثير فيما يختص بإمكانات التعليم العالي اذ بني هذا التعليم على أسس ضعيفة ، وقد اندمج هذا الاهتمام ، بالاهتمام بعلم النفس ام في المؤسسات الاجتماعية لم في الحياة الاجتماعية)) (199) .

ان منصب ديوي هذا اعطاه سمعة وطنية ، مما ساعده على تأسيس ما عرف بالمدرسة العملية (والتي اشتهرت بعد ذلك بمدرسة ديوي) والتي فيها اختبر ديوي افكاره العملية وعدلها وطورها وفق افكاره التربوية والنفسية.

وفي وقت مبكر صاغ فلسفته التربوية بمقالة كتبها سنة 1897م وسماها عقيدتي التربوية⁽²⁰⁰⁾ . والتي جاءت بخمس مقالات : ففي المقالة الأولى عن ماهية التربية يقول عنها ديوي: ((اني اعتقد ان كل تربية تقوم على مشاركة الفرد في الوعي الاجتماعي للجنس البشري، وتبدأ هذه المشاركة لا شعورية وتشبه ان تكون منذ الولادة، ثم لا تزال تشكل باستمرار قوى الفرد بتغذية شعوره، وتكوين عاداته ، وتهذيب افكاره وتنبيه مشاعره وانفعالاته ، وعن طريق هذه التربية اللاشعورية يصل الفرد شيئاً فشيئاً إلى المشاركة في التراث الذي نجحت الإنسانية في التوفيق بين جانبيه الفكري والخلقي، وبذلك يصبح الفرد وريثاً لما جمعت الحضارة من رصيد))⁽²⁰¹⁾.

ومن عمله بهذه المدرسة بدا يبتعد شيئاً فشيئاً عن النظرة الهيجلية في الافكار ليحل محلها النظرية الادائية (الوسيلية) Instrumentalism في المعرفة، هذه النظرية التي عدت الافكار عامة وسائل، وادوات تستخدم لحل اشكالات علمية في البيئة التي يواجهها الانسان يومياً⁽²⁰²⁾ . والصفة المميزة لديوي هي محاولته استخدام منهج العلوم في التفكير في القيم الاخلاقية والسياسية والجمالية وغيرها تفكيراً قد ينتهي إلى تغييرها تغييراً يناسب ظروف الحياة الحاضرة او بعبارة اخرى، هو اتخاذها من الفكر((ذرية)) للعمل على نحو يحقق للانسان ما يبتغيه في مجتمع صناعي برجماتيا منذ اول نشأته، بل تأثر في اول مراحلها بالفلسفة الهيجلية المثالية ولم يكن له يد في ذلك لانه لم يجد حوله الا اساتذة يذهبون في الفلسفة هذا المذهب، فأخذ عنهم ثم اخذت ظروفه تتطور حتى اتخذ لنفسه اسلوباً (طريقة البرجماتية) بقية حياته.

وقد كانت الاعوام التي شكلته من الوجهة الفلسفية تشكياً حاسماً وهي الاعوام العشرة الممتدة من 1894 إلى 1904م⁽²⁰³⁾. وبهذه المدة التي استطاع فيها ديوي ان ينزع منه ثوب التقليد والتأثر بالفكر الهيجلي ليعمل جاهداً على صياغة افكاره الفلسفية الخاصة⁽²⁰⁴⁾ .

لقد استطاع ديوي ان يدير مدرسته وبمساعدة زوجته الأولى اليس Alice حتى عا1904⁽²⁰⁵⁾ وقد القى ديوي محاضراته في التربية في الجامعة ثم قام بتحويل اجور محاضراته هذه لربع المدرسة، وهذه المحاضرات هي التي طبعتها في كتاب ((المدرسة والمجتمع))⁽²⁰⁶⁾. وكان ذلك عام 1899م يشرح فيه طرائقه التي كان يتبعها في مدرسته التجريبية والتي كان مبدأه الاساس هو ان يجعل من تلاميذ المدرسة مجتمعاً صغيراً يشبه المجتمع الكبير في حياته ونشاطه⁽²⁰⁷⁾ .

وفي سنة 1902 ضمت هذه المدرسة لكلية التربية بجامعة شيكاغو لتكون مدرسة تطبيقية تجريبية لها، وقد حاول (جون ديوي) ان يقيم برامج هذه المدرسة وادارتها على مبادئ الفلسفة البراجماتية التي من بينها وجوب الاتصال والتعاون بين المدرسة والبيت، ووجوب اتصال خبرات التلاميذ في المدرسة بخبراتهم خارج المدرسة، ووجوب جعل الاطفال يتعلمون عن طريق خبرتهم ونشاطهم الذاتي ووجوب احترام ميول التلاميذ وحاجاتهم وحريرتهم في التعبير عن انفسهم، ووجوب مراعاة الفروق الفردية بين التلاميذ، وعد التربية عملية اجتماعية، والتركيز على التعاون بدلاً من التنافس إلى غير ذلك من المبادئ التي كانت مطبقة في هذه المدرسة التجريبية⁽²⁰⁸⁾. وقد الف في هذه الفترة (1894-1904) العديد من المؤلفات. وقد فرغ ديوي للتدريس لطلبة الدراسات العليا، واتخذ منهم حلقة دراسية تتردد بينه وبينهم اصداء الفكر، وتنظير من احتكاك عقولهم شرر المعرفة، لقد احيا بذلك سنة(اعادة) المدارس الفلسفية القديمة كالاكاديمية والمشائية واصدرت المدرسة مجتمعة سنة 1903 كتاباً بعنوان ((دراسات في النظرية المنطقية)) وهو عبارة عن احد عشر فصلاً اربعة من قلمه وسبعة بقلم زملاءه وتلاميذه، وحين صدر الكتاب رحب به وليم جيمس وعلن عن مولد(مدرسة شيكاغو) صاحبة الاتجاه البراجماتي ويمتاز هذا الاتجاه بالنزعة الادائية(الوسيلية) وهي النزعة التي اشتهر بها جون ديوي واصبحت عنواناً على مذهبه⁽²⁰⁹⁾.

وعندما اختلف ديوي مع رئيس جامعة شيكاغو الأستاذ هاربر W.R.Harper (1856-1906م) حول طريقة ادارة المدرسة المختبرية كتب إلى كل من وليم جيمس William James في هارفارد وإلى كاتل J.M. Cattle (1860-1944) في جامعة كولومبيا يخبرهم بحاله فعمل كاتل على تعيينه استاذاً للفلسفة وعلم النفس في جامعة كولومبيا عام 1904. ولقد لازم ديوي جامعة كولومبيا مدة 26 عاما اي حتى عام 1930 اذ احيل على التقاعد وبعد ذلك اصبح استاذ الفلسفة الفخري في هذه الجامعة⁽²¹⁰⁾. وبهذا كانت مدة خدمته الجامعية 46 عاما من عام 1884حتى عام 1930

لقد اتيح لديوي في كولومبيا احسن فرصة للشهرة وللتطور فقد نال ديوي شهرة عالمية، من خلال تدريسه في كلية المعلمين Teacher College الملحقة بالجامعة، والتي كانت مركزاً اساسياً لتدريس المعلمين في مختلف البلدان، فأكتسبت فلسفة ديوي التربوية شهرة عالمية، وفي المدة التي التقى فيها ديوي بأساتذة الجامعة الذين يمثلون اتجاهات مختلفة المثالي منها والواقعي، وتأسست مجلة الفلسفة العامة من قبل وودبروك F.J.E. Woodbridge الذي يمثل الاتجاه الواقعي في هذه الجامعة حيث كان يعمل ديوي باتجاه مقارب، فأصبحت هذه المجلة منبراً للدفاع عن افكار ديوي ولم يكن يصدر منها عدد الا واحتوى على مقالة لديوي او مقال حول فلسفته⁽²¹¹⁾.

لقد أثرت آراء وودبروك بواقعيته على ديوي، ولذلك أخذه بمنهجه إذ انقسم الواقعيون على انفسهم فريقين، احدهما يقول بالكثرة والتعدد وعلى رأسهم وليم جيم والآخر يقول بالواحدية، واضطراب ديوي بين التيارين فأخذ مذهب الكثرة في ابتداء الامر ولكنه انتهى إلى ميتافيزيقيا تعتمد على الواحدية Monism (212).

وإذا كان ديوي قد اشتهر باعماله وكتبه التربوية كمرب من اعظم مربي هذا القرن فإنه قد كانت له الشهرة نفسها تقريباً في عالم الفلسفة، فقد ألف العديد من الكتب في الفلسفة وكتب المئات من المقالات فيها، وقضى جل حياته في تدريسها، وكان يدعي (ولعله كان على حق في ادعائه) انه الناطق بلسان الفلسفة الامريكية والحامل للوائها، وقد اتى بتجديدات كثيرة تقدمية في مفهوم الفلسفة، وفي وظيفتها وفهم مشاكلها التقليدية كمشكلة الطبيعة الانسانية، ومشكلة المعرفة، والقيم الاخلاقية، وغيرها من اشكالات الفلسفة وانتقد ديوي الفلسفات القديمة في تركيزها على دراسات نظرية ميتافيزيقية لا تمت للحياة الواقعية بصلة، وقد نادى من جانب آخر بوجوب ربط الفلسفة بمشاكل الحياة والعالم والحضارة (213).

ويرى ان واجب الفلسفة ليس ان ترينا كيف نعرف العالم بل هو ان ترينا كيف نستطيع ان نتحكم فيه ونحسنه وننقده به. وواجبها ايضا ان تعالج مشاكل المجتمع الحديث ومشاكل الحضارة القائمة اذ يقول ((ان الفلسفة كالسياسة والادب والفنون الجميلة هي نفسها ظاهرة من ظواهر الحضارة الانسانية وعلاقتها بالتاريخ الاجتماعي وبالحضارة علاقة ذاتية ملازمة وليست فلسفة الفيلسوف الا مرآة لمشكلات زمانه، وكذلك اليوم فهي اثر للصراع بين النظم الثقافية القائمة اما القائلون بان الفلسفة تبحث عن الحقيقة الازلية المطلقة بصرف النظر عن تأثير الزمان والمكان فهم مضطرون إلى التسليم بان للفلسفة كيان تاريخياً وطريقاً زمانياً. ومما ضيع في شتى الامكنة من العالم)) (214).

ونبع من تلاميذ ديوي في كولومبيا عدد كبير يعدون اليوم من طليعة فلاسفتهم مثل راندل، وايدمان، وكلباتريك William Heard Kilpatrick استاذ فلسفة التربية سابقاً في كلية المعلمين ويعد أعظم رسول وداعية لنظريات ديوي التربوية وألف كتب عديدة منها اساس الطريقة Foundational of Method والتربية لحضارة متغيرة Education for a changing civilization وترجم هذا الكتاب من قبل محمد فاضل الجمالي ويرز من طلابه ايضا جورج كاونتس George S. counts وبويد بود Boyb H. Bode وجون تشايلدرز John child وهارولد. ر. ج Harold D.Rugg وكاريلتون واشبورن (Carleton W. Washburn) (215) غيرهم ويمكن ان نعد ديوي صاحب مدرسة بمعنى الكلمة تحمل لواء مذهب فكري في الفلسفة والتربية والاجتماع والتاريخ (216).

رحلاته ومؤلفاته: (جدول-5- في الملاحق)

لا ريب ان رحلات ديوي إلى مختلف بقاع العالم كانت قد ساعدت على

تطور آرائه السياسية والاجتماعية وكان محط انظار الاخرين، وقد لقي محاضرات في إنجلترا وفرنسا وإيطاليا ثم اليابان بعد انتهاء الحرب العالمية وطبعت محاضراته التي القاها في جامعة طوكيو بكتاب تحت عنوان ((التجديدات في الفلسفة Reconstruction in Philosophy)) وهو كتاب يبحث في موضوع الفلسفة في ضوء العلم الحديث ومشكلات المجتمع بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى وقد وضعه عام 1920 وهو من اعرق كتبه موضوعاً وواضحها فكرة واسلسها اسلوباً⁽²¹⁷⁾ .

زار ديوي جامعة بكين في عام 1919 وزارها مرة ثانية عام 1931⁽²¹⁸⁾ . وتسنى له خلال اقامته الأولى ان يطلع على بواكير حركة النهضة والتحرير في الصين وقوة الرأي العام الممثلة في طلبة الجامعات واضرابهم احتجاجاً على الحكومة للتخلص من نفوذ اليابان، وساهمت زوجته اليس في حركة تحرير المرأة الصينية ومطالبتها بالتعليم كالذكور، وفي الصين زاد ايمان ديوي بان التربية هي السبيل إلى احداث الثورة الاجتماعية والتقدم بالامة من اسر التقاليد البالية التي لم تعد تلائم العصر الحاضر⁽²¹⁹⁾ .

زار تركيا في عام 1924 ، وقدم للحكومة التركية تقريراً في تنظيم المدارس الوطنية ثم زار المكسيك عام 1926 وعمل هناك في تقويم مناهج التربية والتعليم⁽²²⁰⁾ وازداد ايمان ديوي ورسخت في نفسه العقيدة بان التربية هي القوة الفعالة في الظفر بالتغييرات الاجتماعية الثورية التي تأخذ بيد الفرد، وتضمن رقيه ورفاهيته ان شئنا ان تكون هذه التغييرات جيدة مثمرة لا مجرد تغيير زي بزي اخر ، دون ان تصدر هذه النظم الاجتماعية الجديدة عن ارادة الشعب ومحض حريته، فلا تؤثر اثرها، ولا تؤدي الغرض المقصود منها⁽²²¹⁾ .

وفي عام 1928 زار ديوي روسيا وعمل هناك بعد ان التقى بكثير من مربي واساتذة وطلاب روسيا في وضع المناهج التربوية⁽²²²⁾. وعاد في عام 1937 ، إلى روسيا ليرأس هيئة التحقيق المكلفة بالتحقيق في اتهامات تروتسكي. وبعد تفصي وبحث اصدرت اللجنة تقريرها المعروف (تروتسكي ليس مذنباً)⁽²²³⁾ وخرج ديوي من هذه المحاكمة بان التروتسكية والسناينية على حد سواء يهدفان إلى تحقيق اغراضهما بالقوة والدكتاتورية وكلاهما يلغي حرية الفرد التي ظل ديوي طوال حياته يدافع عنها بعقيدة راسخة⁽²²⁴⁾ .

هذا ولم يكن جون ديوي من الاساتذة القابعين في ابراجهم العاجية، بل كان عاملاً سياسياً واجتماعياً حياً، فقد اتصل بقضايا العالم السياسية والاجتماعية عن كثب وكتب عنها وساهم في حركات العمال وفي تأسيس حزب تقدمي، كما دافع عن حقوق الافراد والشعوب في امريكا بحرارة وايمان وروح ديمقراطية بناءة، وبقي يكتب ويخطب في الحقل الاجتماعي والسياسي والفلسفي إلى ان توفي 1952 في الثالثة والتسعين من عمره⁽²²⁵⁾ .

لقد اتفق تلامذته والفلاسفة الذين عاصروه او الذين اتوا من بعده بان جون ديوي يعد من الفلاسفة العظام اذ يقول عنه الفريد وايتهد : ((ان جون ديوي يجب ان يعد من اولئك الذين جعلوا التفكير الفلسفي يتصل بحاجات عصره، ففي اداء هذه المهمة يجب ان يعد في عداد الرواقيين واوغسطين وفرانسيس بيكون وديكارط ولوك واوغست كومت)) وقد وصفه تلميذه كلياترتك((ليس من له اطلاع على حقل التعليم يستطيع ان يشك لحظة واحدة في الاثر العميق الذي تركه جون ديوي في كل من حقلي النظريات والعمليات في التربية الامريكية)).

اما موريس كوهين فيقول عن جون ديوي ((هو ابرز شخصية في حقل الفلسفة الامريكية بلا منازع، وليس من احد عمل على ادامة المثل العليا للمدينة الحرة بقدر ما عمل هو، ولو وجد منصب الفيلسوف القومي فليس غيره من يذكر بجدارة لاشغال هذا المنصب))⁽²²⁶⁾.

المبحث الثاني : عصر جون ديوي

لقد اكدت الدراسات النفسية والتربوية على ان الانسان ثمرة البيئة التي يعيش فيها فهناك منابع او أصول (عوامل) مؤثرة في تكوين شخصية، ومن هذا المنطلق سندرس اهم العوامل التي أثرت في تكوين شخصية ديوي.

1. الحالة السياسية والتاريخية

ان رحلة كرستوفر كولمبس والتي انطلقت بتمنيات ملكة اسبانيا حتى وصل جزرا تبعد مسافة كبيرة عن الشاطئ الجنوبي الشرقي لما يعرف الان بالولايات المتحدة الامريكية وذلك عام 1429م⁽²²⁷⁾.

ومن بين اهداف هذه الرحلة والتي لم يكشف عنها النقاب الا في العصر المعاصر وهو ((ان العالم الكاثوليكي قد جاء إلى امريكا بروح الصليبية، فكلومبس مثلاً، كان مقتنعا بأنه يستطيع استعمال ثروة الانديز لمساعدة قشتالي (اسباني) في طعن المسلم في الظهر من الشرق، الجانب الاخر من عالم مدور واحساسهم بالمهمة، اعطى السلطة لفرنسا واسبانيا لمحاولة اعادة زرع وتنمية الحضارات القديمة، او قطع الانماط الهندية لتطوير الشخصية ومحاولة احلال ما احسوا بأنه نظام اسمي مكانة مهمتهم كانت تتمثل بسحب ارواح الهنود من خلال وجهة النظر الثنائية بالتعميد إلى الجنة))⁽²²⁸⁾.

لقد حذا بدول اوربية ان تحذو حذو اسبانيا، فكلف هنري السابع عاهل انجلترا جون كابوت الملاح الايطالي وابناه الثلاثة، فوصل كابوت إلى كندا اذ رفع علم العاهل الانكليزي في عام 1497م على الارض الكندية، ثم عاد كابوت برحلة اخرى ليكتشف القارة الامريكية حتى وصل إلى خليج شيزابيك⁽²²⁹⁾.

ومن هذا التاريخ بدأ تدفق المهاجرين إلى أمريكا في سلسلة من الموجات المتعاقبة وكانت كل موجة جديدة تجمع وراءها قوة دافعة تبلغ ذروتها ثم تمتزج بالمد العارم من البشر الذين استقروا فعلاً على الشواطئ وتحددت تشكيلة المهاجرين كما يأتي:

1- القادمون من إنجلترا ويمثلون تسعة اعشار المهاجرين حتى سنة 1860م ونتيجة لارتفاع نسبة المهاجرين الانكليز فقد اصبحت الخلفية الثقافية انكليزية في الاساس وكان لذلك اثر كبير على الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في العالم الجديد⁽²³⁰⁾. وكذلك اعطى الانجليز وهم الاغلبية العددية بين المستوطنين الاوائل أمريكا الاساس الاصيل لانظمتها، من شكل وقانون العرف إلى تراث اللغة وحرية الدين والعبادة⁽²³¹⁾. اذ كان هؤلاء يبحثون عن ميادين جديدة تمنح حرية العبادة فهناك رأي يقول بأنه ((لم يكن المهاجرون الاوائل إلى هذه الاراضي من المغامرين او المؤلفين عن الثروة، وانما كانوا من الهاربين من الاضطهاد الديني في اوربا وكان هؤلاء يتألفون من فئات مختلفة فهناك المتدينون الانفصاليون الذين كانوا قد هاجروا من إنجلترا إلى هولندا احتجاجاً على الرواسب الكاثوليكية الرومانية التي كانت لا تزال في الكنيسة البروتستانتية اذ انهم وجدوا انفسهم غرباء هناك، فرغبوا في الهجرة إلى العالم الجديد...انضم إلى هؤلاء قبل سفرهم اناس جمعوا من شوارع لندن ورغبوا في الهجرة بحثاً عن حياة افضل وفي 16 ايلول سنة 1620م، غادر هؤلاء الحجاج(هكذا كانوا يسمون انفسهم) مرفأ بلايموث في إنجلترا على متن السفينة فيفلور⁽²³²⁾. ومن هذه الهجرات يرجع اصل جون ديوي، فأبوه من نسل المهاجرين الذين وفدوا إلى أمريكا من بلاد الفلمنك فراراً من اضطهاد الحكام، وكانوا يشتغلون بشتى الصناعات كالغزل والنسيج والحداة والزراعة. فهم سلالة ثلاثة قرون من المهاجرين الذين اعتمدوا على سواعدهم في كسب المعاش، وصارعوا الطبيعة حتى استنبتوا منها الزرع واستخرجوا من باطنها المعادن، ولم يعتمدوا على مال موروث او ارض ذلول، فهم في صراع مع الطبيعة يعولون في ذلك الصراع على استخدام ايديهم وسواعدهم وعقولهم وقد ورثت الاجيال المتأخرة عن رواد المهاجرين الجرأة والاقدام والاعتماد على النفس والتحرر من التقاليد، ومحبة الكشف والمغامرة، واستخدام العقل البشري في تسخير الطبيعة واحترام العمل اليدوي في كسب المعاش، وعد النجاح المادي الملموس دليلاً على صحة السبل المتبعة وهذه الصفة الاخيرة هي جوهر فلسفتهم المسماة بالبرجماتية ومن هذا الوجه يمكن ان نعد جميع الامريكان برجمانيين، وان البرجماتية تعبر عن الروح الامريكية⁽²³³⁾.

(2) ألابرلنديون: وكان هناك القادمون من إيرلندا من المزارعين من ذوى الاملاك والمزارعين المفلسين سواء بسواء⁽²³⁴⁾. وهؤلاء يشكلون اكبر جماعة مهاجرة إلى الولايات المتحدة ما بين 1830-1882م ووصلت الهجرة حدها الأقصى خلال العشر سنوات المحصورة ما بين 1846-1855⁽²³⁵⁾.

(3) الأوربيون: كان المهاجرون الألمان يمثلون فئات وطوائف مختلفة كبروسيين والسكسونيين والفلاحين والعمال المهرة والبروتستانت والكاثوليك (236) . وهم على الاغلب من الجنود المسرحيين، المغامرين المؤلفين عن الثروة والاساتذة والمتقنين (237) . واستوطن الهولنديون امستردام الجديدة واكتشفوا نهر الهدسون ، وجاء السويديون إلى ديلوير واشتد الاقبال على ذوي الحرف من ابناء هولندا والمانيا وايطاليا وقد استعارت البلاد اسمها الولايات المتحدة الأمريكية من الولايات المتحدة الهولندية وكثير من اوجه النشاط الأمريكية الخاصة هولندية في اصلها، فقد جاء الهاجرون من هولندا إلى هذه البلاد بلعية الانزلاق على الجليد والكرة وكثير من الالعاب الرياضية فضلا عن الفنون الشعبية كشخصية سانتا كلوز وغزاله الاحمر (بابا نويل) . اما الفرنسيون فقد هاجروا إلى امريكا بأعداد كبيرة بلغت 353000 مهاجراً فرنسي ما بين 1820-1920 وكان معظمهم يمثلون الطبقة العاملة واصحاب المهن العلمية، ولذلك فضلوا المعيشة في المدن وقصد ثروا كثيراً على مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية في العالم الجديد (238) .

4- هجرة الشرقيين : الصينيون واليابانيون من الجماعات الشرقية الرئيسية التي نزحت إلى الولايات المتحدة الأمريكية، اذ ازداد عدد المهاجرين الصينيين إلى امريكا بسرعة بعد سنة 1850م ووصلت الهجرة حدها الاعلى سنة 1882م ، وتمثل الاحياء الصينية في مدن نيويورك وشيكاغو وسان فرانسيسكو جماعات ذات تنظيم اجتماعي ونمط حياة قائمة بذاتها (239) .

5- الزواج : تم نقل مائة الف زوجي افريقي إلى امريكا، لقي ثلاثة ارباع منهم حتفهم في الطريق لمحاولتهم الهروب ، او قتلوا خلال الحروب التي اثارتها تجارة العبيد المربحة وشكل الربع الباقي ايادي عاملة رخيصة تحولت إلى العنصر الاولي المهم في عملية تراكم راس المال السريع فيها (240) . وكان الزواج يمثلون 19% من مجموع السكان عند اجراء اول تعداد سكاني سنة 1970م اذ كانوا 700 الف نسمة عدا من كان منهم من الاحرار الذين يقدر عددهم بحوالي 60,000 الف (ستين الفاً) (241) . واستمر حجم سكان الزواج بالزيادة السريعة ما بين 1790-1930 الا ان نسبتهم إلى مجموع السكان مالت إلى الانخفاض بعد ذلك لان نمو السكان عموماً كان يفوق الزواج، ولهذا السبب انخفضت نسبة الزواج إلى 9,7% من مجموع السكان سنة 1940 (242) .

6- السكان الاصليون (الهنود الحمر): لقد عاشوا في امريكا الشمالية بصورة مستمرة لا تقل عن 3,000 الف سنة وكانوا يعيشون على هيئة قبائل مختلفة الاصول بدرجة كبيرة وهي تتفاوت من حيث السمات الطبيعية ، اللغة والتنظيم الاجتماعي، وكانت لديهم أنظمة مشيخات نيوقراطية، ديمقراطية وراثية، ويسود بينهم كل من نظام النسب الابوي والامومي وكان بينهم الصيادون والرعاة والفلاحون والقرويون (243) .

ويعيش معظم الهنود الحمر في مستوطنات منعزلة ، وتعد مستوطنة التوفاهو الواقعة في الجنوب الغربي في الولايات المتحدة الأمريكية أكبرها جميعا وهي تشمل حوالي 25,000 ألف ميل مربع، وتوجد مجموعات صغيرة منهم تقطن في المراكز الحضرية وليس لديهم سيرة على شوؤنهم الخاصة إذ كانوا تابعين إلى دائرة شوؤن الهند التي كانت تقرر المكان الذي يعيشون فيه والطعام الذي يأكلونه وأخيراً طراز الحياة الذي يتبعونه⁽²⁴⁴⁾ .

أما في سياسة الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية فيمكن تلخيصها بأربعة مراحل:

1- المرحلة الأولى: الثورة والتدعيم ونبدأ من السبعينات في القرن الثامن عشر وتمتد حتى عام 1800 وفيها انتقل الشعب الأمريكي من السخط على الاستعمار الانكليزي إلى الثورة ثم من الثورة إلى الوحدة الوطنية أي امتدت هذه المرحلة من 1800 – 1970 .

2- المرحلة الثانية: الثلاثينات والاربعينات من القرن التاسع عشر حين اتحدت مناطق الحدود مع نظام صناعي يسير في طريق النمو، وحركة عمالية اخذه في الظهور ووعي كامل بالديمقراطية، وباعت ديمقراطي راديكالي ونهضة ادبية فأنتجت الجانب المأثور (الجاكسوني) من قوة الديمقراطية في عهدها المبكر⁽²⁴⁵⁾ .

3- المرحلة الثالثة: تمتد من عام 1890م ال عام 1910 تقريبا وفيها بلغ النظام الصناعي الرأسمالي ذروته قبل ان يتحول إلى بيروقراطية الشركات وجاءت الموجات الكبيرة من الهجرة بطاقات جديدة إلى الشواطئ الأمريكية، وامتزجت الاساليب الريفية في الفكر بالاساليب الحضرية فخلقت المزيج الذي يميز الطبقة الوسطى⁽²⁴⁶⁾ .

4- المرحلة الرابعة: قفزة التغيير الكبير المعاصرة في المجتمع الأمريكي وتبدأ بعهد النظام الجديد في عام 1933 ونرى مساهمة جون ديوي واضحة في السياسة فقد كان من المؤمنين ايماناً عميقاً بالديمقراطية لا يبغي عنها حوالاً. ودافع عنها اروع دفاع، كما ارسى قواعدها على اسس فلسفية، وواصلها بالتربية حتى ينشأ الطفل منذ صغره على عشق الديمقراطية ومحبة الحرية، يكون سلوكه في الحياة حين يشتد ساعده ويدخل في طور الشباب والرجولة صادراً عن ديمقراطية اشربت بها نفسه ونزلت منه منزلة الطبع وبذلك تكون الديمقراطية في الدولة ديمقراطية حقيقية ، وليست صورية يتشدد بها صاحبها ولا يعمل بها⁽²⁴⁷⁾ .

بدأ ديوي يحاضر ويناقش لتكون فلسفته داعية إلى تغيير القيم ، لان الحياة التي احاطت به كانت تسير بالفعل نحو هذا التغيير، وان اول ما تعنى به فلسفته

من اهداف هو مشكلات الديمقراطية الامريكية. وليس من شك في ان اول حجر يوضع في بناء الديمقراطية هو التربية التي تؤدي إلى ذلك، ومن ثم كانت التربية احد مبادئه الاساسية التي شكل فيها وابنكر، ففي عام 1899 اخرج كتابه ((المرسة والمجتمع)) بشرح فيه طرائقه التي كان يتبعها في مدرسته التجريبية الملحقة بالجامعة، وكان مبدأه الاساس هو ان يجعل من تلاميذ المدرسة مجتمعاً صغيراً يشبه المجتمع الكبير في حياته ونشاطه ثم تلا ذلك كتاب اخر في التربية اخرجه عام 1961 ((الديمقراطية والتربية)) يبين فيه ان التربية هي العملية التي تعين الجماعات الانسانية على استمرار وجودها ، لا بمجرد المحافظة على التقاليد القديمة مهما يكن نوعها بل بسرعة المواءمة بين نفسها وبين بيئتها، فتغير من نفسها بما يقتضيه تغير البيئة(248) .

2. الحالة الدينية

ان مساهمة الدين في الشخصية الامريكية والحضارة الامريكية لم يأت في وقت واحد او شكل واحد، فالمظهر الاكثر تميزاً في الديانة الامريكية هو تعدد المعتقدات فأحد الكتب السنوية يعدد اكثر من 220 تسمية معروفة (طائفة معروفة) وموسوعة حديثة لم تجد صعوبة في ذكر 1200 مجموعة دينية ، وهذه بحد ذاتها تشكل مشاكل متداخلة وسيقدم المؤلف بعرض عينات من الديانات في امريكا وهي:

1- الديانة الكاثوليكية : ان الكاثوليكية الامريكية الحاضرة مبنية على عناصر من الديانة التي جاء بها كولميس ومن ثم خلفاءه، وبالالاخص القساوسة ورجال الدين الذين كانوا مرافقين للبعثة في القرن السادس عشر وهؤلاء القادمون الجدد من اوربا جاءوا بوجهة نظر تختلف عن ديانة السكان المحليين والتي (بدأ الدين بمعبودات الطبيعة مثل الشمس والنجوم والغابة والجبال وكل ما يضغط بشدة على الاحاسيس ويثير الخوف والدهشة او ربما الحب)(249) .

2- الديانة البروتستانتية: ان الكثرة الغالبة من الامريكيين هم من البروتستانت المتزمتين (البيورتان) وهؤلاء يعلون من شأن ارادة الفرد اعلاء يحفظ له حقوقه في ان يلتمس لنفسه طريق النجاة الروحية وحقوقه في ان يفكر حراً ويعمل حراً وان يحتفظ بثمرة عمله(250) .

وهؤلاء البروتستانتيون ، كونهم مسيحيين، شاركوا بالكثير من الخطة الكاثوليكية وهم ايضاً آمنوا بالوجود ثنائي المراحل والحياة بعد الموت في الجنة او جهنم وهم ايضاً كانت لهم الحروب الدينية ولكن ليس مع المسلم بل مع الكاثوليك اعداء المسيح، وقد آمنوا في تحويل الطبيعة إلى حقيقة وان خلف تصرفاتهم تجاه تحويل الانسان للشكل الطبيعي وهو موقف ديني، ما زال موجود في الحضارة، فقد احضروا معهم الاحساس بالميثاق وهذا ورثه عن اليهود القدامى والذين اعتقدوا بأنهم يعيشون قصتهم بكونهم (الصهيونية الامريكية)(251) .

وعندما بدأ عصر التنوير في أمريكا وتحولت البروتستانت الفلسفة جديدة بأبعاد دينية إذ انصب الاهتمام بالطبيعة بدلا من التاريخ، والعلم بدلا من الايمان، والمنطق بدلا من العقيدة وقادت التنوير امثال جوان ادامز في نيوانجلند وغالبية المؤسسين في فرجينيا بازمة الدستور لم يريدوا افعال الكنائس ، فالقليل منهم كان ضد الاكيريكية كالمؤلف توماس بين وفرانكلين الذي كان يحترم ما تحمله الكنائس باجماع واخرون امثال واشنطن اصروا بان الدين والمعنوية دعامتان توأمان للمجتمع⁽²⁵²⁾ .

ووسط هذا الكم الهائل من المعتقدات الدينية كان لا بد ان يتعرض ديوي للدين من خلال مذهبه الذي وصفه البعض بانه((مذهب طبيعي)) فلا غرابة ان يهاجمه غلاة المتدينين وبخاصة الذين يعتمدون في مذهبهم الديني على الكنيسة ، ولذلك حاربت الكاثوليكية دائما المذهب الطبيعي، ويفرق ديوى بين الدين والتدين، فالدين قوة عليا غير منظورة من قبيل الغيب ، وما كان كذلك فلا سبيل لنا إلى معرفته وانما نعرف فقط اشخاصا متدينين، لهم تجارب دينية، ويبدو في سلوكهم مظاهر خاصة من اداء شعائر وطقوس . والتدين ظاهرة اجتماعية خاضعة للثقافة او الحضارة فكل انسان يولد في مجتمع له دين وله طقوس وكنيسة، ولا ينظم الفرد إلى الكنيسة ولكنه يولد وينشأ في جماعة لها وحدتها الاجتماعية ونظمها وتقاليدها، ويرمز اليها ويحتفل بها في طقوس وعبادات وعقائد تصدر عن ديانة جماعية⁽²⁵³⁾ .

ان ديوى فيلسوف طبيعي لا يغفل عن النزعات الغيبية وعدوا لدودا لطريقة السير من القمة فنازلا ومحقرا للميتافيزيقيا ، فقد كان خليقا به ان يهاجم الدين وماله من سلطان على عقل الغرب الا ان الميتافيزيقيا بوجه عام هي موضوع هجومه، وان المرء ليجد في كتاباته سببين مختلفين لهذا الهجوم ، والدين يلقي منه عقابا صارما سواء لهذا السبب او ذاك: اول السببين هو ان التفكير الميتافيزيقي لا يبدي في واقع الامر ادنى اهتمام بما يتصل بسيطرة الانسان سيطرة عاقلة على الطبيعة، والمبرر الثاني هو ان التفكير الميتافيزيقي يبدي اهتماما كبيرا ببعض الامور، لكنه اهتمام يزيد الامر سوءا فهو في رأى ديوى يعوق البحث ويصعب الفلسفة بصيغة قطعية جامدة ويغلق الناس دون ما في العلم الطبيعي من امكانات كافية وقد هاجم ديوى الدين لهذين السببين كليهما. لكن ديوى لم يرد قط ان يكون موقفه موقف الاصنام ، وضاعف هجماته على الدين بان اضاف اليها زعما موجبا يرى فيه ان مذهبه وحده هو الذي يمكن ان يؤدي إلى اطلاق طاقات الانسان الدينية وهدفه الذي يدعو اليه هو ان يفرق بين معنى صفة الديني والمعنى التقليدي للاسم ((الدين))⁽²⁵⁴⁾ .

ويعرف ديوى لما هو ديني بأنه : ((اى نشاط نتابعه سعيا إلى مثل اعلى وعلى الرغم مما يواجهنا من عقبات وما يتهددنا من خسارة تلحق باشخاصنا ولا لسبب الا لاقتناعنا بقيمة العامة النافقة هو نشاط من نوع ديني))⁽²⁵⁵⁾ .

وعن الدين يقول ديوي : ((اذا كنت قد قلت شيئاً (اي شيء) عن الاديان (كل) على حده) وعن الدين بصفه عامة مما قد يقع في النفوس وقعا عنيفا، فقد قلت ما قلت لانني اعتقد اعتقادا راسخا ان ذلك الزعم الذي تدعيه الاديان، وهو ان المثل العليا والوسائل الخارقة التي يمكن لها وحدها -فيما يقال ان تتطور هي وقف عليها اقول ان ذلك الزعم يعوق تحقيق ما هو متضمن في الخبرة الطبيعية من قيم دينية متميزة بطابعها الديني، ولهذا السبب ان لم يكن لغيره اكون اسفا لو ان احدا قد ضلته كثرة استخدامي لصفة (الديني) بحيث يعتقد ان ما قلته ليس الا دفاعا مقنعا عما يعد اديانا، فلا ينبغي لاحد ان يزيل التعارض بين القيم الدينية كما اتصورها وبين الاديان لاشيء الا لان اطلاق هذه القيم من عقالها هو على جانب كبير من الاهمية ولان التوحيد بينها وبين معتقدات الاديان وطوقسها ينبغي ان ينفصم)) (256) .

3- الحالة الثقافية

لقد واجهت الحياة الامريكية مشكلة العادات والتقاليد في بداية خلق الامة ايضا اذ ان المجتمعات الاستيطانية كانت تشابه غالبا نسخ اصلية او زائلة لثقافتهم الاصلية، ان التجمعات التي اقيمت على محاذاة الساحل الاطلنطي في نهاية القرن السابع عشر واولئل القرن الثامن عدت القواعد الامامية للحضارة ولكنها عرضة للفساد وقد تم التعبير عن التزامهم بالقيم الاوربية في طرق عديدة منها الممارسات الدينية والمؤسسات التعليمية والنظام القضائي (257) .

ولذلك حاول المفكرون الامريكيون في كتاباتهم اثاره اجابات على اكثر من اربعة اسئلة جوهرية :ما هي اصول الحكومة الانسانية ؟ وبأى حق يسن جماعة من الناس القوانين من اجل حكم بقية الناس. وما هو موقف المستعمرين في الامبراطورية البريطانية وما هي الحقوق التي يحق لهم ان يمارسوها بصفتهم رعايا بريطانيين في امريكا، وبصفة اولية كمخلوقات بشرية، وما هي العلوم والفنون والفرص التجارية التي ستدفع تطور المصالح الاقتصادية والاجتماعية للشعب الامريكي وتطورها؟ واخيرا ما هو الهدف النهائي الاساس للحياة الانسانية وكيف يمكن تحقيقه للرجال والنساء؟ (258) .

وبهذا الصدد يقول جون ادامز في 1765م (دعونا نجراً على القراءة والتفكير والتكلم والكتابة ودعوا كل نظام وكل درجة بين الناس تثير انتباههم وتقوى تصميمهم ، ليصرفوا كل انتباههم للاسس والمبادئ التي ستقوم عليها الحكومة، كنيسة او مدنية، دعونا ندرس قانون الطبيعة ونبحث في روح الدستور البريطاني ونقرأ تواريخ العصور القديمة ونقتفي اثر الميل العظيمة للاغريق والرومان ، ولنضع امامنا سلوك اجدادنا البريطانيين) (259) .

وعن الدين يقول ديوي : ((اذا كنت قد قلت شيئاً (اي شيء) عن الاديان (كل) على حده) وعن الدين بصفه عامة مما قد يقع في النفوس وقعا عنيفا، فقد قلت ما قلت لانني اعتقد اعتقادا راسخا ان ذلك الزعم الذي تدعيه الاديان، وهو ان المثل العليا والوسائل الخارقة التي يمكن لها وحدها -فيما يقال ان تتطور هي وقف عليها اقول ان ذلك الزعم يعوق تحقيق ما هو متضمن في الخبرة الطبيعية من قيم دينية متميزة بطابعها الديني، ولهذا السبب ان لم يكن لغيره اكون اسفا لو ان احدا قد ضلته كثرة استخدامي لصفة (الديني) بحيث يعتقد ان ما قلته ليس الا دفاعا مقنعا عما يعد اديانا، فلا ينبغي لاحد ان يزيل التعارض بين القيم الدينية كما اتصورها وبين الاديان لا لشيء الا لان اطلاق هذه القيم من عقالها هو على جانب كبير من الاهمية ولان التوحيد بينها وبين معتقدات الاديان وطوقسها ينبغي ان ينفصم)) (256) .

¹⁵²DONALD, A. GALLAGHER, Some Philosophers on Education Second Printing (New York, 1961), P. I.

¹⁵³The Encyclopedia of philosophy, Crowell collier and Macmillan INC (London, 1976), Vol. TWO, P. 380 .

(154) نوري جعفر، جون ديوي، مطبعة الزهراء، (بغداد، 1954)، ص 1.

¹⁵⁵ LEONADCARMICHAEL, Introdcation of Book The child and the curriculum By John DEWEY, (Chicago, 1956), P. V.

¹⁵⁶ (Edmam, Irwin, John Dewey, his contribution to the American tradition, The Bobbs- Merrill Company (U.S.A, 1955), P. 17 . .

¹⁵⁷ (The Encyclopedia of Education, LEECDEICHTION, (U.S.A., 1971), Vol.3,P.81

(158) أحمد فؤاد ألا هواني، جون ديوي، دار المعارف بمصر (القاهرة، 1968) ص19.

¹⁵⁹MALCOM SKITBCK, JOHN DEWEY, Coller. Macmillan, (London, 1970). P. I. The Encyclopedia of Education Vol. 3. P. 81.

(160) نوري جعفر، جون ديوي، ص1.

(161) أحمد فؤاد ألا هواني، جون ديوي، ص20 .

¹⁶² Edward, Vincent smith, Idea-Men of today, The Bruce Publishing Company, (New York, W.D.), P. 26.

(163) أحمد فؤاد الاهواني، جون ديوى، ص20 .

¹⁶⁴ (The Encyclopedia of Education Vol. 3. P. 81.

¹⁶⁵ (The New Encyclopedia Britannica, William Bentor (London, 1973), Vol. 5 .P. 680.

(166) أحمد فؤاد الاهواني، جون ديوى، ص21.

(167) نوري جعفر، جون ديوى، ص5 .

(168) أحمد فؤاد الاهواني، جون ديوى، ص21 .

¹⁶⁹ The Encyclopedia of Education Vol . 3 P. 81 .

¹⁷⁰JOHN DEWEY, FORMABSOLUTISM TO EXPERIMENTALISM Anticline Contemporary AMERICAN PHILOSOPHY, RERSONAL Statements, EDITED BY. GEORGE P.ADAMS AND W.M. PERPERELL MONTAGUE, NEW YORK, 1962, P. 13 .

Ibid . p. 21 . ¹⁷¹

⁽¹⁷²⁾ جورج باركلي (1685- 1753 م) فيلسوف إنكليزي، عاش حياته في إيرلندا أصبح عميداً لكلية دربي، ووصل إلى أمريكا عام 1728 ثم عاد إلى إنجلترا عام 1732 وعين أسقفاً وأن القضية الأساسية في فلسفته هي: أن وجود أي شيء يساوي كونه مدركاً (براتداند رسل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة (الكويت، 1983)، ص20 .

⁽¹⁷³⁾ أوجست كومت (1798- 1857) الفيلسوف الفرنسي أسس علم الاجتماع .

⁽¹⁷⁴⁾ أحمد فؤاد الاخواني، جون ديوي، ص22 .

⁽¹⁷⁵⁾ جورج هيغل (1770- 1831) فيلسوف ألماني شهير له عدة مؤلفات منها علم ظواهر الروح 1807 المنطق 1812- 1816 (موسوعة العلوم الفلسفية 1817 وفلسفة القانون (1821 .

⁽¹⁷⁶⁾ زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق (بيروت، 1979) ص220 .

¹⁷⁷JOHN DEWEY, FROM ABSOLUTISM TO Experimentalism, P. 14

¹⁷⁸HOHNSON, A.H., The Wit and Wisdom of John Dewey, The Bcaco Press (USA, 1949), P. 4 .

¹⁷⁹JOHN DEWEY, FROM ABSOLUTISM TO Experimentalism, P. 13

¹⁸⁰The Encyclopedia of Education Vol . 3 P. 81 .

¹⁸¹MALCOLIM, SKILBECK, JOHN DEWEY, P. 9 .

¹⁸²FREDERICK Copleston, S.j. A history of philosophy Modern philosophy (Bentham to Russell), (New York, 1966) . Vol. 8-part II. P. 109.

⁽¹⁸³⁾ وليام بريكمان، مقدمة في كتاب مدارس المستقبل جون ديوي، مع أبنته ايفلين ترجمة عبد الفتاح المنياوي، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة، د.ت) ص25 .

¹⁸⁴JOHN DEWEY, FROM ABSOLUTISM TO EXPERIMEN TALISM PP. 14-15.

- ¹⁸⁵ Ibid P. 16.
- ¹⁸⁶ THE Encyclopedia American, International, (U.S.A., 1979), Vol. 9 P. 16.
- ¹⁸⁷ FREDERICK COPLSTON, S,J, A History of philosophy Vol. 8 P. 109 .
- ¹⁸⁸ FREDERICK COPLSTON, S,J, A History of philosophy Vol. 8 P. 109.
- ¹⁸⁹ JOHN DEWEY, FROM ABSOLUTISM P. 18.
- ¹⁹⁰ JOHN DEWEY, FROM ABSOLUTISM P. 18. EXP. 19.
- ¹⁹¹ FREDERICK COPLSTON, S,J, A History of philosophy Vol. 8 PART- II PP.60-61.
- ¹⁹² Ibid. Vol. 8. PART II P. 109.
- ¹⁹³ Ibid. Vol. 8. PART II. PP. 61-62.
- ⁽¹⁹⁴⁾ أحمد فؤاد الاهواني، جون ديوى، ص24 .
- ⁽¹⁹⁵⁾ زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ط3، دار الشروق (القاهرة 1987) ص166 .
- ¹⁹⁶ The Encyclopedia of Philosophy Vol. Two. P 380.
- ¹⁹⁷ The Encyclopedia of Philosophy Vol. Two. P. 380
- ¹⁹⁸ The Encyclopedia of education, Vol.3./P. 81
- ¹⁹⁹ The Encyclopedia of Britannica, Vol.5 P. 681
- ²⁰⁰ P.A. Schillp, The Philosophy of John Dewey, Second Edition (New York. 1951), PP. 23-24.
- ²⁰¹ The Encyclopedia of Britannica Vol.5, P. 683.
- ²⁰² John Dewey, From Basolutism to Exp. P. 22
- ²⁰³ The Encyclopedia of Education Vol. 3. P. 81
- ⁽²⁰⁴⁾ جون ديوى ، عقيدتي التربوية مقتبس من كتاب احمد فؤاد الاهواني، جون ديوى ص 155.
- ²⁰⁵ The Encyclopedia Britannica Vol.5. P. 680
- ⁽²⁰⁶⁾ زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ص159- ص160.

- 207 Kelly, William, A History of Modern Philosophy. P. 531
- 208 The Encyclopedia Americana , Vol.9, P. 46
(209) احمد فؤاد الاهواني, جون ديوي, ص27.
(210) زكي نجيب محمود , حياة الفكر في العالم الجديد, ص164-165
- 211 FREDERIC Eby. The development of modern Education (2nd, ed) Englewood Cliffs, N.J. Prentice, Hall, Inc, U.S.A, 1960 PP. 610-611
- * يراجع ملحق الاطروحة , مؤلفات جون ديوي, جدول-3-
(212) احمد فؤاد الاهواني , جون ديوي , ص27.
- 213 The Encyclopedia of Britannica Vol.5. P. 681
(214) عبد الامير سعيد موسى الشمري, الفكرة والعمل في فلسفة جون ديوي, رسالة ماجستير غير منشورة, جامعة بغداد (بغداد, 1983) ص20-21.
(215) احمد فؤاد الاهواني, جون ديوي, ص28.
(216) عمر التومي الشيباني, تطور النظريات التربوية مطبعة القلم (تونس, 1982) ص336.
- 217 John Dewey, philosopher and Civilization, (New York, 1931) P.40.
- 218 The Encyclopedia of Britannica Vol.5.P. 681.
(219¹) نوري جعفر, جون ديوي, ص13.
- 220 The Encyclopedia of Britannica Vol.5.P. 681
(221) احمد فؤاد الاهواني, جون ديوي, ص31.
(222) احمد فؤاد الاهواني, جون ديوي, ص31.
- 223 The Encyclopedia of Britannica Vol.5.P. 680
(224) احمد فؤاد الاهواني, جون ديوي, ص31.
(225) عبد الامير الشمري, الفكرة والعمل في فلسفة جون ديوي, رسالة ماجستير غير منشورة ص23.
(226) المرجع نفسه , ص23.
(227¹) احمد فؤاد الاهواني, جون ديوي, ص32-33.
(228¹) محمد فاضل الجمالي, تربية الانسان الجديد, الشركة التونسية للتوزيع (تونس, 1967), ص201.

- (229) المرجع نفسه , ص 192- 193.
- * ويقدم المؤلف ملخصاً عن الاحداث التي مرت في حياة جون ديوى في الملحق جدول-4.
- (230) تشارلز ومارى بيرد, تاريخ الولايات المتحدة الامريكية, منشورات مكتبة الاداب, (دمشق, د.ت) ص7.
- (231) مارثن, اي, مارتى, الديانة في امريكا, بحث ضمن كتاب بناء امريكا للمؤلف لوثرين لودتك, ترجمة ايمان نور ملمس, مركز الكتب الاردني؟ الاردن, (1989) ص 328.
- (232) تشارلز ومارى بيرد, تاريخ الولايات المتحدة الامريكية, ص 7.
- (233) هيربرت مولر, التحركات السكانية في تاريخ اوربا الحديث, ترجمة شوقي جلال, (القاهرة, 1970) ص 154.
- (234) جون كنيدي, امة من المهاجرين, ترجمة احمد حمودي, دار الاتحاد العربي للطباعة (القاهرة, 1970) ص 30.
- (235) عبد العزيز نوار وعبد الحميد نفنص, تاريخ الولايات المتحدة الامريكية الحديثة, جامعة عين شمس (القاهرة, د.ت) ص 27- 28
- (236) احمد فؤاد الاهواني, جون ديوى, ص 20
- (237) جون كنيدي, أمة من المهاجرين, ص 30.
- ²³⁸ The Ebersole, American Society, (New York, 1955) p.11
- ²³⁹ Ibid P. 12
- ²⁴⁰ Ralph the Mlinson, population dynamics, causes and consequeneas Of world demographic change (New York, 1965), P. 45
- ²⁴¹ Luke Ebersole, American society, (New York, 1955) P. 13
- ²⁴² Ibid , P. 13
- (243) كمال مظهر احمد, اضواء على قضايا دولية في الشرق الاوسط, (بغداد, 1978) ص 22
- (244) ايغا كودين براون, تاريخ الزوج في امريكا, ترجمة محمد عيسى (القاهرة, 1961) ص 44
- ²⁴⁵ Gerald Leslietal, introductory sociology, (U.S.A.1973) P. 453.
- ²⁴⁶ Dorris, A. Micheal, The Grass still grows, the still flow, U.S.A. 1980, P. 43

²⁴⁷ Lohman J. and Gilman, Race a thnic relation (U.S.A. 1979) P.37

(248) ماكس ليثرا , امريكا كحضارة , ترجمة راشد البراوي , المطبعة الفنية الحديثة (لبنان, 1966) ج 1 , ص 79.

(249) ماكس ليثرا , امريكا كحضارة و ج1, ص 80.

(250) احمد فؤاد الاهواني , جون ديوي , ص 30.

(251) زكي نجيب محمود , حياة الفكر في العالم الجديد , ص164-ص165.

²⁵² Fredw, Voget, A history of Ethnology (New York, 1975) P.71

(253) زكي نجيب محمود , الفكر في العالم الجديد , ص6.

(254) مارتن اى , مارتن , الديانة في امريكا , ص329

(255) المرجع نفسه , ص333.

²⁵⁶ John dewey, Common faith, Henry Hort (U.S.A.1934) P. 60

(257) الموسوعة الفلسفية المختصرة , ترجمة فؤاد كامل , جلال العشري , عبد الرشيد صادق منشورات مكتبة النهضة (بغداد , 1983) ص 205 - ص 206 .

²⁵⁸ John dewey, Common Faith- P. 57

²⁵⁹ John dewey, Common Faith . P. 57-58

(260) نيل هاريس , العادات الامريكية ضمن كتاب بناء امريكا , ص 145.

(261) تشارلز ومارى بريد , تاريخ الولايات المتحدة , ج1, ص 62.

(262) المرجع نفسه , ج1, ص 63.

الفصل الثالث

المبحث الأول : مفهوم الطبيعة الإنسانية

قبل التطرق إلى الطبيعة الإنسانية عند الأمام الغزالي كان لا بد من التعرف على مفهوم الطبيعة الإنسانية من وجهة نظر الإسلام الذي لا يتفق في عمومته مع التفسير القائم على تأكيد البعد الواحد للطبيعة الإنسانية سواء أكان هذا البعد هو الجسم كما يقول الماديون، أم كان هذا البعد هو العقل كما يقول العقليين، أو كان هذا البعد هو الروح كما يقول الروحانيون.

أن الطبيعة الإنسانية في نظر الإسلام في تكوينها المبدئي طبيعة مزدوجة مكونة من حقيقتين مختلفتين إحداهما روحية سماوية وأخرى مادية أرضية فقال تعالى خالق هذه الطبيعة عن مبدأ خلقه ((الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ)) (274) وقال الله عز وجل مخاطب الملائكة عند خلق آدم ((فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ)) (275) .

ويعني ذلك إن الطبيعة مزدوجة الطبيعة يتكون من جسد وروح وبامتزاج هذين العنصرين تتحقق الحياة وإن لكل من هذين العنصرين صفات تختلف عن الأخرى وهذا ليس بالشيء الغريب فلدينا أدلة كثيرة منها الماء مثلا يتركب من اتحاد ذرتين هيدروجين وذرة أوكسجين، بالرغم من إن الماء في شكله وخصائصه العامة مختلف عن مجموع خصائص هاتين المادتين، ولو حللنا الماء إلى مادتين يفقد طبيعته ولا يبقى هناك ماء. وكذلك الطبيعة الإنسانية مترتبة من المادة والروح معاً. ولهذا نجد فيها دوافع فطرية بعضها مادي وبعضها روحي معنوي، وبعضها الثالث مختلف عن هذا وذلك وهو خاصة بالإنسان ناتج عن ذلك التركيب الخاص وبه يمتاز الإنسان عن الكائنات الحية الأخرى.

إن فكرة كون الإنسان أكبر من مجموع أجزائه لها أهمية كبيرة في ميدان دراسة الإنسان وتصوره بصورة متكاملة، ثم في ترتيبه وفقاً لتلك الدراسة

والتصور المتكامل لجميع جوانبه المتكاملة وهي فكرة انتهت إليها الدراسات الحديثة إذ يقول الكسيس كارل ((إن الإنسان كل لا يتجزأ شديد التعقيد ومن المستحيل إيجاد فكرة مبسطة عنه، فالإنسان الذي يعرفه الأخصائيون ليس الإنسان المحسوس أو الإنسان الحقيقي إنما هو رسم تخطيطي يتكون من التخطيطات التي تسفر عنها الطرائق الفنية لكل علم من العلوم، انه في أن واحد الجثة التي يفحصها علماء التشريح، والشعور الذي يراقبه علماء النفس وأساتذة الحياة الروحية والشخصية التي تتكشف لكل واحد منا عندما يتأمل ذاته، انه المواد الكيماوية التي تكون الأنسجة البدنية وأمزجة الجسم، انه المجتمع الهائل من الخلايا المجموعة من الأعضاء والشعور...وهو إلى جانب هذا الشاعر والبطل، والقديس انه ليس فقط الكائن المعقد أشد التعقيد الذي يحلله العلماء بوسائلم الفنية الخاصة بل هو أيضا جماع ميول البشر وتهيؤاتهم وورغباتهم))⁽²⁷⁶⁾.

إما التضمنات التربوية للنظرية الثنائية للطبيعة الإنسانية لها آثار عديدة إذ أصبحت عملية التعلم عملية تنمية من الداخل، أي عملية تنمية للعقل وتدريبه حتى يستطيع إن يصل إلى الأفكار القديمة التي كان يعرفها من قبل، وتنمية العقل وتدريبه نتيج له أن يزيل الحجب ويكشف الأسرار، حتى يتصل بالعالم الآخر وهكذا يفصل الفرد عن بيئته ويتجه إلى داخله ليتجه بالتالي إلى عالم بعيد⁽²⁷⁶⁾.

وقد عبر القرآن الكريم عن الطبيعة الإنسانية بألفاظ عديدة ومختلفة الدلالة ولكنها في مجموعها ترسم صورة متكاملة وواضحة لها، والألفاظ التي استخدمها القرآن في تعبيره البلاغي المعجز هي : الإنسان، النفس، الروح، البشر، الأنس⁽²⁷⁷⁾.

إما أهمية دراسة الطبيعة الإنسانية فهي ضرورية لتكوين أساس فلسفي للتربية ولهذا يقول فينكس ((وحيث إن التربية عملية توجيه ونمو الأفراد فان طبيعة الفرد تصبح مسألة على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لفلسفة التربية))⁽²⁷⁸⁾. ويقول أيضا (إن المفهوم المتميز للتربية يتوقف على معنى الطبيعة الخاصة بالفرد الإنساني)⁽²⁷⁹⁾.

ومن خلال المنهج الإسلامي التكاملي في تحليل الطبيعة الإنسانية ينطلق الغزالي ليفسر ويناقش ويتحاور مع الفلاسفة الذين سبقوه على صفحات مؤلفاته العديدة ولذلك كان لزاما على المؤلف إن يتأتى في دراسة النصوص الكثيرة والتي تشكل منظومة فكرية واضحة المعالم عند تحليلها ثم وضعها في أبعاد محددة.

أولا : أبعاد الطبيعة الإنسانية عند الغزالي :

1- البعد الجسمي والروحي : يفسر الغزالي الآية الكريمة ((فإذا سويته

ونفخت فيه من روعي))⁽²⁸⁰⁾ فالنسوية هي العملية التي تقع في المادة لتجعلها صالحة لتقبل الروح إذ يقول ((النسوية فعل في المحل القابل للروح وهو الطين في حق آدم (عليه السلام) والنطفة في حق أولاده بالتصفية وبعد تركيب الطين الكثيف من تردد في أطوار الخلقة حتى يصير نباتا لطيف فندست فيه النار وتشتعل فيه وكذلك الطين بعد إن ينشئه الله خلقا بعد خلق في أطوار متعاقبة يصير نباتا فيأكله الأدمي فيصير دما فتنتزع القوة المركبة في كل حيوان صفوة الدم الذي هو اقرب إلى الاعتدال فيصير نطفة فيقبلها الرحم ويمتزج بها مني المرأة فتزداد عند ذلك اعتدالا ثم ينضجها الرحم بحرارة فتزداد تناسباً حتى تنتهي في الصفاء واستواء نسبة الأجزاء إلى الغاية فتستعد لقبول الروح وإمساکها كالفتيلة التي تستعد عند شرب الدهن لقبول النار وإمساکها ، فالنطفة عند تمام الاستواء والصفاء ، تستحق باستعدادها روحا يديرها وينصرف بها فتقبض (الروح من جود الجواد))⁽²⁸¹⁾ .

أذن عملية تكوين النطفة تمر عبر العمليات الآتية:

صلصال(طين) يتحول	نبات (غذاء) يتحول	دم يتحول	نطفة
بالنار	بعمليات	بعمليات	
الهضم	معقدة		

وعبر العمليات الآتية تتحول النطفة إلى جنين:

نطفة + ماء الرحم (البيضة) _____ علقة (تنتظر الروح)

يردف الغزالي قائلاً ((حتى هذه اللحظة (العلقه) يكون الجنين مجرد مادة دون روح إذ يرث الإنسان من النوع الإنساني البدن))⁽²⁸²⁾ . وهو بذلك يسبق العالم مورجان في توريث الصفات. ثم يتحدث من الروح فيقول: ((أما الروح فيتلقاه الإنسان من الله عن طريق فيض الهي، وهي المرحلة الثانية التي تسمى النفخ وهي عبارة عما أشعل نور الروح في فتيلة النطفة))⁽²⁸³⁾ .

أذن هناك شرطان أساسيان لا بد من توفرهما لضمان وجود الإنسان أولهما فيض الهي وهو أساس لكل شيء حي موجود في هذا الكون، وثانيهما تركيب معين عند المتقبل لهذا الفيض وهذا التركيب (النطفة) هي استمرار للطبيعة التي خلقها الله وبواسطتها استمر النوع الإنساني بالتكاثر . ثم يتحدث الغزالي عن العلاقة الصميمية بين الفيض الإلهي والمادة (الروح والجسد) فيشبه هذه العلاقة بين نور الشمس وانعكاس نورها على السطوح المصقولة كالمرأة إذ يقول: ((ولا ينبغي إن نفهم من الفيض هنا ما نفهم من فيضان الماء في الإناء على اليد، فإن ذلك عبارة عن انفصال جزء من الماء عند الإناء واتصاله باليد، بل أفهم منه ما تفهمه من فيضان نور الشمس على الحائط ولقد غلط قوم في نور الشمس أيضا فظنوا انه ينفصل من جرم الشمس ويتصل بالحائط وينبسط عليه وهو خطأ بل

نور الشمس سبب لحدوث شيء يناسبه في النورية وان كان اضعف منه في الحائط المقلوب كفيضان الصورة على المرأة من ذي الصورة فانه ليس لمعنى انفصال جزء من صورة الإنسان واتصاله بالمرأة بل على معنى إن صورة الإنسان مثلا سبب لحدوث صورة تماثلها في المرأة المقابلة للصورة وليس فيها اتصال وانفصال إلا السببية المجردة وكذلك الجود الإلهي سبب لحدوث نور الوجود في كل ماهية قابلة للوجود فيعبر عنه بالفيض⁽²⁸⁴⁾ .

ثم يتناول الغزالي مسألة خلق الإنسان من خلال تقسيمه للعالم إلى عالمين هما عالم الأمر وعالم الخلق، فعالم الأمر يعرفه بأنه عالم مالا كمية له ولا تقدير كأرواح البشر و أرواح الملائكة، فعالم الأمر عبارة عن الموجودات الخارجة من الحس والخيال والجهة والمكان والتحيز وهو ما لا يدخل تحت المساحة والتقدير لانتهاء الكمية عنه، وان الروح البشرية حدثت من استعداد النطفة للقبول كما حدثت الصورة في المرأة بحدوث الصقالة وان كانت الصورة سابقة للوجود على الصقالة إما عالم الخلق فهو عالم الأجسام وعوارضها، والخلق بمعنى التقدير لا بمعنى الإيجاد والأحداث⁽²⁸⁵⁾ . فالشخصية الإنسانية هي نتيجة المزج بين الروح والجسد أي إنها تشترك في عالمين عالم الأمر وعالم الخلق.

وبهذا التقسيم يقترّب الغزالي من تقسيم أفلاطون الذي قسم العالم إلى عالمين عالم المثل وهو العالم الذي توجد فيه المثل العليا من الخير والحق والجمال، وتوجد فيه أيضا الروح. إما العالم الآخر فهو العالم المادي الذي يعيش فيه الإنسان ويمارس فيه أحاسيسه ويوجد فيه البدن ويتصل الروح بالبدن لتكوين الإنسان بعد إن تكون قد نزلت من علياتها في عالم المثل⁽²⁸⁶⁾ .

ولا شك إن هذا التأثير بأفلاطون جاء نتيجة الاتصال الحضاري بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة اليونانية، ولكننا نرى اختلافا بين منهج أفلاطون ومنهج الغزالي في النظرة التجزيئية للأول والنظرة التكاملية للثاني.

1-البعد النفسي

قبل إن يخوض الغزالي غمار البعد النفسي للإنسان، يحاول بكل ما أوتى من علم وفكر إن يشرح ويعرف معاني الألفاظ المترادفة للنفس وهي أربعة : النفس،القلب، الروح، والعقل، فيقول ((اعلم إن هذه الأسماء الأربعة تستعمل في هذه الأبواب ويقف في فحول العلماء من يحيط بهذه الأسماء، واختلاف معانيها وحدودها و مسمياتها وأكثر الاغاليط منشؤها الجهل بمعنى هذه الأسماء، واشتركاها بين مسميات مختلفة))⁽²⁸⁷⁾ .

ولم يستطع المؤلف التوصل لمعرفة السبب وراء تفسير الغزالي لترتيب الألفاظ ففي كتابه معارج القدس بدأ الترتيب (النفس،القلب، الروح والعقل)إما في

الأحياء فقد كان الترتيب (النفس، الروح، القلب، والعقل). وربما يعزى إلى إن الغزالي تكلم بعدة أفكار فهو فقيه وفيلسوف وصوفي وسأخذ بالترتيب على وفق (معارج القدس).

1- النفس: تطلق بمعنيين : المعنى الأول: إن يطلق ويراد به المعنى الجامع للصفات المذمومة⁽²⁸⁸⁾ لقوة الغضب والشهوة في الإنسان⁽²⁸⁹⁾ . وهي القوة الحيوانية المضادة للقوة العقلية وهو المفهوم عند إطلاق الصوفية، فيقال : إن أفضل الجهاد إن تجاهد نفسك واليه الإشارة بقول نبينا عليه السلام ((أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك))⁽²⁹⁰⁾ .

المعنى الثاني: هي الإنسان بالحقيقة، وهي نفس الإنسان وذاته⁽²⁹¹⁾ . فان نفس كل شيء حقيقته ، وهو الجوهر الذي هو محل المعقولات، وهو من عالم الملكوت ومن عالم الأمر⁽²⁹²⁾ .

وقوى النفس الأساسية لديه ثلاث هي قوة التفكير، وقوة الشهوة، وقوة الغضب، ومتى هذبت قوة الفكر و أصلحت كما ينبغي، حصلت الحكمة التي تحدث الله عنها حيث قال سبحانه وتعالى ((يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ))⁽²⁹³⁾ وثمرتها إن يتيسر له الفرق بين الحق والباطل في الاعتقادات وبين الصدق والكذب في المقال وبين الجميل والقبیح في الأفعال والقوة الثانية هي الشهوة وبإصلاحها تحصل العفة، حتى تنزجر النفس عن الفواحش، وتنقاد للمواساة والإيثار المحمود بقدر الطاقة، والثالثة: الحمية الغضبية وبقهرها و إصلاحها يحصل الحلم وهو كظم الغيظ وكف النفس، عن التنفي وتحصل الشجاعة وهي كف النفس عن الخوف والحرص المذمومين في كتاب الله⁽²⁹⁴⁾ .

والنفس تختلف باختلاف أحوالها عند الغزالي والفلاسفة المسلمين وتقسم إلى:
أ- النفس مطمئنة: إذا سكنت النفس تحت الأمر وزايلها الاضطراب وتواترت معارضة الشهوات⁽²⁹⁵⁾ .

واتجهت إلى صواب الصواب ونزلت عليها السكينات الإلهية وتواترت عليها نجات فيض الجود الإلهي فتطمئن إلى ذكر الله عز وجل وتسكن إلى المعارف الإلهية وتطير إلى أعلى أفق الملكية فيقال مطمئنة⁽²⁹⁶⁾ . وهو يتبع بذلك قول الله تعالى ((يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً) فادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتِي))⁽²⁹⁷⁾ .

ويفسر الغزالي هذه الآية الكريمة في الرسالة اللدنية قائلا: ((وأمر البارئ تعالى ليس بجسم ولا عرض، بل قوة إلهية مثل العقل الأول واللوح والقلم، وهي الجواهر المفردة المفارقة للمواد، بل هي أضواء مجردة معقولة غير محسوسة، والروح والقلب بلساننا من مثل تلك الجواهر، ولا يقبل الفساد ولا يضمحل ولا يفنى ولا يموت بل ويفارق البدن وينتظر العود إليه يوم القيامة كما ورد في الشرع))⁽²⁹⁸⁾ .

ب- النفس اللوامة: وهي النفس التي تكون مع قواها وجنودها في حراب وقتال وشجار ونزاع وكانت الحرب بينهما سجالات فتارة لها اليد عليها وتارة للقوى عليها اليد فلا تكون حالها مستقيمة، فتارة تنزع إلى جانب العقول فتتلقى المعقولات وتثبت على الطاعات، وتارة تستولي عليها القوى فتنهبط إلى حضيض منازل البهائم فهذه النفس نفس لوامة⁽³⁰⁰⁾. وسميت باللوامة لأنها تلوم صاحبها عند تقصيره في عبادة مولاه وقال الله ((وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ))⁽³⁰¹⁾، وهذه النفس هي حالة أكثر الخلق فان من ارتفع إلى أفق الملائكة حتى تحلى بالعلوم والفضائل النفسية والأعمال الحسنة فهو ملك جسماني لارتفاعه عن الإنسانية وعدم مشاركته للبشر إلا بالصورة التخيلية ولهذا قال تعالى ((مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ))⁽³⁰²⁾.

ج- النفس الأمارة بالسوء: وهي النفس التي أطاعت الشهوات ودواعي الشيطان لذلك قال تعالى ((وما ابرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء))⁽³⁰³⁾. ويقول الغزالي ((وقد يجوز إن يقال المراد بالأمارة بالسوء هي النفس بالمعنى الأول، فإذا بالمعنى الأول مذمومة غاية الذم وبالمعنى الثاني محمودة، لأنها نفس الإنسان، أي ذاته وحقيقته العاملة وسائر المعلومات))⁽³⁰⁴⁾. ويعرفها في معارج القدس بأنها ((من أتضع حتى صار في حضيض البهائم، فلو تصور كلب أو حمار منتصب القائمة متكلم لكان هو اياه لانسلاخه عن الفضائل الإنسانية وعدم مشاركته للإنسان إلا بالصورة التخيلية، وهذه هي النفس الأمارة بالسوء:

فجلهم إذا فكرت فيهم حمير أو كلاب أو ذئاب

وهو من الأنس المذكورين في قوله تعالى: ((شياطين الأنس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا))⁽³⁰⁵⁾. وقال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه: ((يا أشباه الرجال ولا رجال، فمثل هذه النفس تراه أبد عبد ل حجر أو مدر أو بهيمة أو ظعينة))⁽³⁰⁶⁾.

2- القلب: يستعمل الغزالي لفظ القلب في الدلالة على معنيين أولهما: القلب بمعنى اللحم الصنوبري الشكل، المودع في جوف الإنسان من جانب اليسار، وقد عرف ذلك بالتشريح وهو مركب الدم الأسود ومنبع البخار الذي هو مركب الروح الطبي الحيواني وهذا يكون لجميع الحيوانات وليس بخاص للإنسان وهو الذي يفنى بالموت جميع الحواس بسببه⁽³⁰⁷⁾.

ويضيف الغزالي قائلاً: ((فإنه قطعة لحم لا قدر له، وهو من عالم الملك الشهادة إذ تتركه البهائم بحاسة البصر فضلاً عن الأدميين))⁽³⁰⁸⁾. والقلب بهذا المعنى ينبعث منه الروح الحيواني بمعنى الإحساس والحياة. وثانيهما: القلب بمعنى الروح الإنساني المتحمل لأمانة الله المتحلي بالمعرفة المركوز فيه العلم

بالفطرة الناطق بالتوحيد بقوله (بلى) فهو اصل الأدمي ونهاية الكائنات في عالم المعاد قال الله تعالى((قل الروح من أمر ربي))⁽³⁰⁹⁾ . وقال : ((إلا بذكر الله تطمئن القلوب))⁽³¹⁰⁾ . وحيثما ورد في الشرع القلب فيراد به (الروح) وان أطلق في موضع على اللحم الصنوبري⁽³¹¹⁾ . ويسمى القلب في الأحياء بـ (لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم العارف من الإنسان وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب ولها علاقة مع القلب الجسماني، وقد تحيرت عقول اكثر الخلق في أدراك وجه علاقته،فإن تعلقه به يضاهاى تعلق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصوفات أو تعلق المستعمل للإله باله أو تعلق المتمكن بالمكان)⁽³¹²⁾

و الغزالي يستعمل هذا اللفظ مرادفا للنفس في اكثر من موضع في كتبه، ولكنه يميل في كتبه الأخيرة إلى استعمال القلب كما يستعمله الصوفية أي متميزا عن النفس وعند ذلك يكون القلب محلا للحقائق الميتافيزيقية التي يصل إليها الإنسان حين يتحرر من سلطان البدن والحواس.

3- الروح: ويطلق عند الغزالي بمعنى النفس والقلب ، ولكنه كعادته يحاول توضيح الفكرة فيطلق لفظ الروح بمعنيين أيضا :

أ- المعنى الأول:البخار اللطيف الذي يصعد من منبع القلب ويتصاعد إلى الدماغ بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن أيضا إلى جميع البدن فيعمل في كل موضع بحسب مزاجه واستعداده عملا وهو مركب الحياة فهذا البخار كالسراج، والحياة التي قامت به كالضوء وكيفية تأثيره في البدن ككيفية تنوير السراج أجزاء البيت⁽³¹³⁾ ويشرح الغزالي ذلك بصورة أكثر وضوحا في الأحياء فيقول((الروح جسم لطيف وجريانه في البدن، وفيضان أنوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم منها على أعضائها يضاهاى فيضان النور في السراج الذي يدار في زوايا البيت، فإنه لا ينتهي إلى جزء من البيت إلا ويستتير به والحياة مثالها النور الحاصل في الحيطان، والروح مثالها السراج وشريان الروح وحرركته في الباطن مثال حركة السراج في جوانب البيت بتحريك محركه))⁽³¹⁴⁾ . وهذه الروح تقابل الروح الحيواني إذ يقول ((فإن هذه الروح تشارك البهائم فيها وتتمحق بالموت لأنه بخار اعتدل نضجه عند اعتدال مزاج الأخلاط فإذا انحل المزاج بطل كما يبطل النور الفائض من السراج عند انطفاء السراج بانقطاع الدهن عنه أو بالنفخ فيه، وبانقطاع الغذاء عن الحيوان تفسد هذه الروح لان الغذاء له كالدهن للسراج والعقل له كالنفخ في السراج...ولا تحمل هذه الروح المعرفة والأمانة بل المحال للأمانة الروح الخاصة للإنسان))⁽³¹⁵⁾ .

ب- المعنى الثاني: الروح بمعنى النفس الناطقة أو هي ((اللطيفة المدركة في الإنسان وهو أحد معاني القلب))، وهو الذي أراده الله تعالى بقوله ((قل الروح

من أمر ربي) (317) وهو أمر عجيب رباني ، تعجز أكثر العقول والإفهام عن درك حقيقته)) (318) ويعطي الغزالي الروح بهذا المعنى كل صفات النفس الناطقة ولذلك يصفه بأنه ليس بجسم ولا عرض بل هو جوهر ثابت دائم لا يقبل الفساد فيقول ((وهذه الروح لا تموت ولا تنفد بل تبقى بعد الموت أما في نعيم وسعادة أو جحيم وشقاوة)) (319). فالجانب الروحي الذي يميز الإنسان عن الحيوان فيتمثل بمعرفة الله تعالى ومعرفة رسله وبالقدرة على التبصر بالعواقب وبالقدرة الإرادة وقوة الاختيار ، فهذه كلها يتميز بها الإنسان عن غيره من المخلوقات الأخرى ، وهي لا تنمو ولا تتضح إلا بعد وقت من ولادته، ولذا فالإنسان في طفولته أشبه ما يكون بالحيوانات، ولذا فالإنسان الناضج تكون له القدرة على ضبط دوافعه الفطرية البيولوجية وهذا ما يعجز عنه الحيوان فمثلاً عندما يندفع الإنسان لتناول الطعام بفعل الدافع الفطري ((الجوع)) لا يتناوله إلا بحسب أهدافه التي تحدد قيمه ومثله العليا فيختار منه ما يتفق مع أهدافه الواعية المتبصرة ويترك ما لا يتفق مع هذه الأهداف فيقول الغزالي ((و إما الإنسان فإنه خلق في ابتداء الصبا ناقصاً مثل البهيمة ، ولم يخلق فيه إلا شهوة الغذاء الذي هو محتاج إليه، ثم تظهر فيه شهوة اللعب والزينة، ثم شهوة النكاح على الترتيب وليس له قوة الصبر البتة إذ إن الصبر عبارة عن ثبت جند في مقابلة ضد آخر قام القتال بينهما لتضاد مقتضيات ومطالبها وليس في الصبي إلا من الهوى كما في البهائم ولكن الله تعالى بفضل وسعه وجوده أكرم بني آدم ورفع درجاتهم عن درجة البهائم)) (320) .

4-العقل : يشير الغزالي في الأحياء انه استخدم العقل بمعان مختلفة في عدة من كتبه فنرى مثلاً في رسالته الحدود قال ((و إما العقل الكلي يعنون به المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي لأشخاص الناس ولا وجود لها في القوام ، بل في التصور ، فانك إذا قلت الإنسان الكلي أشرت به إلى المعنى المعقول من الإنسان الموجود في سائر الأشخاص ، الذي هو للعقل صورة واحدة تطابق سائر أشخاص الناس ولا وجود لإنسانية واحدة هي إنسانية زيد ، وهي بعينها إنسانية عمرو إما عقل الكل فيطلق على معنيين : أحدهما وهو الأوفق للفظ إن يراد بالكل جملة العالم فعقل الكل على هذا المعنى بمعنى شرح اسمه انه جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض ولا تحرك إلا بالشوق، و أخير رتبة هذه الجملة العقل الفعال المخرج للنفس الإنسانية في العلوم العقلية من القوة إلى الفعل)) (321) .

لكن الغزالي يعود فيقسم العقل إلى معنيين : (أحدهما يراد به انه قد يطلق به العلم بحقائق الأمور فيكون عبارة عن صفة العلم الذي حمله القلب والثاني انه قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم ، فيكون هو القلب ، أعني تلك اللطيفة ، وهو المقصود بقول الرسول صلى الله عليه وسلم ((أو ما خلق الله العقل)) فان العلم عرض لا يتصور إن يكون أول مخلوق بل لا بد وان يكون

أول مخلوق ، بل لا بد إن يكون المحل مخلوقاً قبله أو معه و لأنه لا يمكن الخطاب معه (322). والعقل على ذلك يوازي مفهوم النفس الناطقة أو القوة النظرية في النفس الإنسانية . ويطلق الغزالي معنى ثالث للعقل إذ يقول (والإطلاق الثالث إن يطلق ويراد به صفة النفس وهو بالنسبة إلى النفس كالبصر بالنسبة إلى العين ، وهي بواسطته مستعدة لإدراك المعقولات كما إن العين بواسطة البصر مستعدة لإدراك المحسوسات) (323) . وقسم الغزالي مراتب العقل إلى أقسام سماها مراتب الأرواح البشرية النورانية وهي (324) :

1-الروح الحساس : وهو الذي يتلقى ما تورده الحواس ، إذا كان أصل الروح الحيواني أوله وبه يصير الحيوان حيواناً ، وهو موجود للصبي الرضيع .

2- الروح الخيالي : وهو الذي يكتب ما أوردته الحواس ويحفظه مخزوناً عنده ليعرض على الروح العقلي .الروح العقلي : الذي يدرك المعاني عن الحس الخيالي ، وهو الجوهر الأنس الخاص ولا يوجد للبهائم ولا الصبيان ومدركاته الضرورية الكلية.

3-الروح الفكري : وهو الذي يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف نفيسة ثم إذا استفاد نتيجتين مثلاً ألف بينها مرة أخرى واستفاد نتيجة واحدة مرة أخرى ولا زال يتزايد كذلك إلى غير نهاية .

4-الروح القدسي النبوي : الذي به يختص الانبياء وبعض الاولياء ، وفيه تتجلى لوائح الغيب والاحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السموات والارض ، بل من المعارف الربانية التي تقصر دونها الروح العقلي والفكري واليه الإشارة بقوله تعالى ((وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراطٍ مستقيم)) (325) .

ولا يبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء الفعل في طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل ويفسر الغزالي مراحل الإدراك من خلال تفسيره للآية الكريمة ((الله نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ، الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيئُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ)) (326) .

- فالمشكاة رمز للحواس تتلقى ما يفيد إليها من انطباعات العالم المحيط .
- والزجاجة رمز للخيال ، يحفظ ما تورده الحواس ليعرضه على العقل عند الحاجة .
- والمصباح يعني العقل ويدرك المعاني التي تجاوزت حدود الحواس والخيال .

- والشجرة هي المبادئ الفكرية العامة أي أنها بمثابة القيم التي تقيس عليها الأفكار والأعمال ولذلك فهي تؤلف بين العلوم المختلفة في وحدة متصلة الأجزاء .

- و إما الزيت فهو الروح القدسي ، إذ هو الإلهام الذي يختص به الأنبياء والأولياء وفيه تتجلى لوائح الغيب .

بعد ان استعرض المؤلف وبشكل تفصيلي الألفاظ الأربعة يستطيع إن يجد الصلة واضحة المعالم وذلك من خلال النقاط الآتية :

1. إن هذه الألفاظ (النفس والروح والقلب والعقل) تمثل عنده النفس الإنسانية التي محل المعقولات .

2. إن الغزالي إذ ميز بين هذه الألفاظ فإنما يميز بينها في المرتبة والوظيفة ، وليس في الطبيعة ، لأنها كلها لطيفة أمرية ، ولذلك ميز بين النفس والروح ، فالنفس لديه هي ذلك الجوهر الذي يجمع بين عالمين هما عالم العقل ، اي العالم الإلهي ، وعالم الحس أي العالم المادي . ((وقد وصف الغزالي هذين العالمين على نحو قريب جداً من فعل أفلاطون))⁽³²⁷⁾ . بل ذهب إلى ان العالم الثاني ظل وخيال للعالم الأول فيقول ((لما كان عالم الشهادة مرفق إلى عالم الملكوت كان سلوك الصراط المستقيم ، عبارة عن هذا الترقى وقد يعبر عنه بالدين وبمنازل الهدى فلو لم يكن بينهما مناسبة واتصال لما تصور الترقى من أحدهما إلى الآخر فجعلت الرحمة الإلهية عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت فما من شيء في هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم وربما كان الشيء الواحد مثالا لأشياء من عالم الملكوت وربما كان للشيء نوعاً من المماثلة))⁽³²⁸⁾ ويرد الغزالي قائلاً : ((أن كان في عالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها بالملكوت منها تفيض الأنوار على الأرواح البشرية ولأجلها قد تسمى أرباباً فيكون الله رب الأرباب))⁽³²⁹⁾ .

وبهذه المقولة يتضح تأثير الأفلاطونية الحديثة على الغزالي إذ أخذ عنها نظريتها في الفيض وجعلها أساساً لنوع من التصرف ، فالنفس أن همة الوصل بين عالمين وبديل على ذلك إنها تحتوي على قوتين تتجه إحداهما شطر عالم الحق وتولي القوة الثانية وجهها نحو البدن فتخضعه لأمرها وترعى مصالحه . إما الروح فقد يطلق على نفس هذا المعنى ، وقد يراد به ذلك البخار اللطيف الذي ينبع من القلب ليصعد في العروق إلى المخ ، ثم يهبط منه أخرى بواسطة العروق فينتشر في جميع أنحاء الجسم ، يكون سبباً في حياتها وحركتها وهذه الفكرة ليست جديدة ، فأنها كانت موجودة لدى فلاسفة المسلمين وأطبائهم وقد أخذها هؤلاء عن أطباء الإغريق وهي نفس الفكرة التي نجدتها أيضاً لدى ديكارت في القرن السابع عشر الميلادي ، إذ يتحدث عن الأرواح الحيوانية التي تسري

في الدم فتأمر أعضاء الجسم بالحركة ، وليس ثمة ريب في إن المصدر الذي استقى منه الفيلسوف الفرنسي هذه الفكرة كان مصدرا إسلاميا⁽³³⁰⁾

إما بشأن الصلة بين هذه المعاني وبين الجسد أو القلب الجسدي فإنه يبدو للباحث ان وراء كل لفظ من هذه الألفاظ فكرة أو علاقة مادية ، فخلف القلب بالمعنى الروحي يكمن القلب الجسماني ، و خلف الروح يكون الروح الحيواني الذي ينبعث عن القلب الجسماني ، و خلف النفس يوجد الجسد ومتطلباته ، و خلف العقل مجموعة المعارف والمكتسبات وهكذا فبينما تشير كل هذه التعريفات إلى معرفة و أدراك القدرة الربانية التي تعبر عنها هذه الألفاظ فإن كلا منها له علاقة خاصة بالجسد .

مفهوم النفس

لقد درس الغزالي النفس من خلال أفكار الفلاسفة الذين سبقوه من يونانيين ومسلمين كأفلاطون وارسطو وابن سينا وابن مسكويه وغيرهم . لذلك فقد عرف النفس كما عرفوها ولكنه بعد رحلته الطويلة باحثاً عن الحقيقة استطاع إن يجد منهاجاً جديداً ومن خلاله توصل إلى تعريف النفس لم يطرقه أو يفكر به أحد قبله ، ولهذا فله السبق في هذا الاكتشاف وقد درس الغزالي النفس ضمن نوعين من العلوم وهما :

1. النوع الأول : علوم المكاشفة التي تبحث في جوهر الأشياء وغايتها البعيدة وفي هذا النوع تناول النفس من حيث إنها كيان قائم بحد ذاتها وهو بهذا يحاكي الفلاسفة الذين سبقوه فصنف النفس إلى : النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية وعرف هذه النفوس كما يأتي⁽³³¹⁾ :

1. النفس النباتية بأنها ((الكمال الأول لجسم طبيعي ، آلي ، من جهة ما يتغذى وينمو ويولد المثل)) .

2. النفس الحيوانية بأنها ((الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة)) .

3. النفس الإنسانية : فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية . أو هي كمال أولي للجسم محرك له بالاختيار من مبدأ نظقي أو عقلي بالفعل أو بالقوة .

وهذه التعاريف لأنواع النفس قد اتبع الغزالي ابن سينا وعلل محمود قاسم عدم أخذ الغزالي لأراء ارسطو في النفس قائلاً ((ونحن لا نغلو عندما نقول ان آراء ابن سينا حالت دون اتباع أبي حامد لتعريف ارسطو فليست النفس لديه

صورة منطبقة في الجسم توجد بوجوده وتقنى بفنائه ، كما إنها ليست عرضاً كما يقول المتكلمين ، بل هي جوهر روحاني قائم بذاته ، ويرجع السبب في عدوله عن تعريف ارسطو إلى هذا الأمر ، وهو انه رأى إن هذا التعريف إما إن يقود رأساً إلى إنكار بقاء النفس بعد هلاك البدن ، و أما إلى القول بوجود نفس كلية يشترك فيها جميع أفراد النوع الإنساني بعد هذه الحياة الدنيا ((³³²) .

3. النوع الثاني : هو علم المعاملة التي تدرس نشاط الإنسان و أعماله الخارجية والداخلية في اتساق متكامل ومتوازن بينهما من خلال نظرتيه التكاملية للجسد والنفس ، إذ لم يفصل بين النفس وفعلها ، و أكد على إن الجمع بين أعمال النفس و أعمال الجوارح على أساس انهما يشكلان معاً فعالية الإنسان ونشاطه، فظفرة الغزالي للظاهرة النفسية على إنها ظاهرة تنبعث عن الإنسان من حيث هو وحدة متكاملة فعالة ، وهي كل تغيير يطرأ على أحوال النفس ويكون معبراً عن نشاطها وحيويتها ، سواء كان موضوع هذا التغيير دينياً أم دنيوياً ، وهو يدرس الظاهرة النفسية الشعورية ، إي نشاط الإنسان ككائن يشعر انه حي ويعلم انه يقوم بنفسه بأمور ليست مادية ، ولكنها معنوية كالتفكير والشعور بالغضب والسرور أو الألم أو الإقبال على شيء أو الأحجام عنه(³³³) . ولذلك يعرف الغزالي النفس من خلال علم المعاملة قائلاً : ((إنها الجوهر القائم بنفسه الذي ليس هو في موضع ، و لا يحل شيئاً))(³³⁴) .

وبعد إن قدم المؤلف نظرة الغزالي إلى النفس يتوصل إلى انه كان من أنصار وحدة النفس كما كان يراها كل من الفارابي وابن سينا إذ انه يقول بفكرة التدرج بين وظائف النفس فأدناها مرتبة النفس النباتية وهي التي تقوم بوظيفة التغذي والنمو ثم تليها النفس الحيوانية ، وهي تتضمن ما في النفس النباتية وتزيد عليها الحركة والإدراك وكذلك يفرق الغزالي مثلهما ، بين العقل العملي والعقل النظري في الإنسان فيقول ((وللنفس قوتان إحداهما عاملة والأخرى عاملة ، والقوة العاملة تنقسم إلى القوة النظرية كالعالم بان الله تعالى واحد والعالم حادث ، وإلى القوة العملية وهي التي تفيد علماً يتعلق بأعمالنا ، مثل العلم بان الظلم قبيح ولا ينبغي إن يفعل والقوة العاملة هي التي تنبعث بإشارة القوة العلمية التي هي نظرية متعلقة بالعمل وتسمى العاملة عقلاً عملياً ، ولكن تسميتها عقلاً بالاشتراك ، فإنها لا أدراك لها و إنما لها الحركة ، وكما إن القوة المحركة الحيوانية ليست إلا تطلب أو هرب فكذا القوة العاملة في الإنسان ، إلا إن مطلبها عقلي ، وهو الخير والثواب))(³³⁵) .

التكامل والترابط بين أبعاد الطبيعة الإنسانية

ينبتق فكر الغزالي من فلسفة الإسلام الذي أكد على ترابط وتوافق وتوازن وانسجام بين أبعاد الطبيعة الإنسانية (الجسم ، العقل ، الروح) ، فليس في الإسلام تعارض أو تصادم بالضرورة بين مصالح وحاجات الإنسان المادية وبين مصالحه وحاجاته الروحية والمعنوية ، بل التوافق والانسجام بينها هو الأصل

أيضا في الإسلام الذي لا يفصل بين المادة والروح ولا بين الدنيا والآخرة ، ولا بين الدين والعلم ، ولا بين العقل والقلب بل هو نظام شامل متكامل والذي يتمشى مع الفطرة السليمة فيتعرف بحاجات الجسم والعقل والروح وبحقوق كل منها ، ويطالب الإنسان بان يوفق بين هذه العناصر أو الأبعاد في طبيعة الإنسان وشخصيته ويسعى على الدوام لتحقيق الانسجام والتوازن والوحدة بينها ، بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر ولا يشبع أحدهما إلى الحد الذي يؤدي إلى تعطيل أو كبت الجانبين الآخرين ، كما يطالبه بان يعطي كلا منها حقه من المحافظة والرعاية والإشباع المعتدل ضمن القاعدة الذهبية لا إفراط ولا تفريط .

وهنا يثار سؤال كيف تعمل هذه الأبعاد الثلاثة للطبيعة الإنسانية وفق نظرية الغزالي التكاملية ؟

لقد هدف الغزالي من وراء ارتقاء التقسيم الثنائي للطبيعة الإنسانية إلى مستوى التكامل بين جميع أجزائها بهدف الوصول إلى تحقيق المثل الأعلى للإنسان ، وهذا التكامل والانسجام لا يتحقق إلا في ظل سيطرة الروح والتي يشبهها قاتلاً ((فالروح الحيواني جسم لطيف كأنه سراج مشتعل موضوع في زجاجة القلب اعني ذلك الشكل الصنوبري المعلق في الصدر ، والحياة ضوء السراج والدم رهنه والحس والحركة نوره والشهوة حرارته والغضب دخانه ، والقوة الطالبة للغذاء الكائنة في الكبد خادمه وحارسه ، ووكيله ، وهذا الروح يوجد عند جميع الحيوانات ، والإنسان هو جسم و آثاره أعراض ، وهذا الروح لا يهتدي إلى العلم ولا يعرف ذريق المصنوع ولا حق الصانع وإنما هو خادم أسير يموت بموت البدن ، لو يزيد الدم ينطفئ ذلك السراج بزيادة الحرارة ، ولو ينقص ينطفئ بزيادة البرودة ، وانطفأؤه سبب موت البدن))⁽³³⁶⁾.

وركز الغزالي الطبيعة الإنسانية في القلب ولذلك يرى إن هناك جنوداً تخدم هذا القلب وتتحصر في ثلاثة عناصر لأفعالها وهي⁽³³⁷⁾ :

1. الإرادة : صنف باعث ومستحث ، إما إلى جلب النافع للمواقف كالشهوة وإما إلى دفع الضار المنافي كالغضب .

2. القدرة : هو المحرك للأعضاء إلى تحصيل هذه المقاصد ، وهي جنود مبنوثة في سائر الأعضاء ، لا سيما العضلات منها والأوتار (فهي المحرك للأعضاء أي تحريكاً عضلياً ، وليس مجرد قوة واستعداد).

3. الحواس : وهي المدرك على الأشياء كالجواسيس وهو نوعان :

أ-ظاهرة : وهي قوة البصر والسمع والشم والذوق و اللمس وهي مبنوثة في سائر الأعضاء ويعبر عن هذا بالعلم والإدراك من الشحم واللحم والعصب ، والدم والعظم التي أعدت آلات لهذه الجنود ، فان قوة البطش إنما هي بالأصابع وقوة البصر إنما هي بالعين وكذا سائر القوى .

ب-الباطنة : وهي الحس المشترك والتخيل والتفكير والتذكر والحفظ

إما عن علاقة النفس بالجسم فتعد مسألة من الصعوبة إدراكها إذ احتار بها الفلاسفة وسبب هذه الصعوبة برأي الغزالي يعود إلى إن طبيعة كل من النفس والجسد مغايرة لطبيعة الآخر . فالنفس جوهر روحاني مفارق من عالم الملكوت ، بينما الجسد من عالم الملك والخلق والفساد بالتحلل إذ يقول : ((أعلم أن الله تعالى خلق الإنسان من شينين مختلفين أحدهما : الجسم المظلم الكثيف الداخل تحت الكون والفساد المركب المؤلف الترابي الذي لا يتم أمره إلا بغيره ، والآخر : هو النفس الجوهرية المفرد المنير المدرك الفاعل المحرك المتمم للآلات والأجسام والله تعالى ركب الجسد من أجزاء الغذاء ورباه بأجزاء الرماد ، ومهد قاعدته وسوى أركانه وعين أطرافه واطهر جوهر النفس من أمره الواحد الكامل المكمل المفيد))(338).

أما عن العلاقة بين الجسد والنفس فيشرحها الغزالي من خلال تأثير قوى أحدهما على الآخر إذ يقول : ((والقوة المصدرة والمولدة والنامية وباقي القوى المنطبعة كلها خدام للجسد ، والجسد خادم الروح الحيواني لأنه يقبل القوى عنه ويعمل بحسب تحريكه))(339) .

إما الفرق بين قوى النفس وقوى الجسد ، فقوى النفس عالمة بطاعتها لله ، إما قوى الجسد فلا علم لها وهي مسخرة فحسب ، ولكن احتياج النفس إلى الجسد واضحة من خلال إن الجسد هو مركب للنفس واله للروح وأداة القلب فيقول بهذا الصدد ((وإذا علمت إن الروح جوهر فرد وعلمت إن الجسد لأبد له من المكان . والعرض لا يبقى إلا بالجوهر فاعلم إن الجوهر لا يحل في محل ولا يسكن في مكان وليس البدن مكان الروح ولا محل القلب ، بل البدن آلة الروح وأداة القلب ومركب النفس))(340) .

ثانياً : الوراثة والبيئة

إن الإنسان في أية لحظة من لحظات حياته وفي جميع جوانب شخصيته ومظاهر نموه هو نتاج لعاملي الوراثة والبيئة ، ويبدأ هذان العاملان عملهما وتفاعلها منذ بداية عملية التكوين ، ثم يستمران في عملهما وتفاعلها إلى نهاية حياة الإنسان وهما لتشابه تأثيرهما يعد من الصعب جداً أن ينسب الشخص مظهراً من مظاهر النمو والسلوك إلى أحد هذين العاملين دون الآخر ، اللهم إلا في بعض المظاهر الجسمية التي ترجع من غير شك إلى عامل الوراثة كلون الشعر ولون العينين وشكل الوجه وما إلى ذلك ، أو في مظاهر السلوك الأخلاقي والاجتماعي التي ترجع إلى تأثير البيئة والوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه الشخص ، ولكن النمو الجسمي لا تحدد معالمه دائماً العوامل الوراثية ، وكذلك النمو أو السلوك الخفي والاجتماعي لا تحدد معالمه دائماً العوامل البيئية ، فكثيراً ما يتأثر النمو الجسمي بالبيئة سواء أكانت طبيعية كالمناخ وطبيعة الأرض

والموقع الجغرافي أم اجتماعية كنظام الأكل وأساليب التنشئة وطرق الوقاية والعلاج وما إلى ذلك ، وكثير من مظاهر السلوك الخلقي والاجتماعي يكون متأثراً باستعدادات وراثية وعضوية ترتبط بالإفرازات الغددية والخصائص المزاجية وحالة الجهاز العصبي .

وقد ميز الغزالي بين الحيوان والإنسان من حيث أن الحيوانات لديها دوافع غريزية بينما الإنسان يكتسب الدوافع البيئية الاجتماعية ، ولكن من الصعب إن تميز بين الدوافع الغريزية (الفطرية) والدوافع المكتسبة عند الإنسان ، وذلك بسبب تأثير الشرع والعقل والتربية فالغزالي يؤكد وجود عدد من الدوافع (الغرائز) مع وجود أساس نظري فيها وتتمثل الميول الفطرية الأساسية عنده بما اصطلح على تسميته قديماً بالشهوة، والغضب ، أي الميل إلى الطعام والميل الجنسي وانفعال الغضب ولا يتناقض هذا مع ما يؤمن به الغزالي من خلال حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ((ما من مولود يولد ألا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه))⁽³⁴¹⁾ إذ إن الفطرة التي يفهما الغزالي تسترعي وجود مجموعة من الميول والاستعدادات الغريزية المختلفة واختلاف الناس فيما بينهم يعود إلى اختلاف الطرز المزاجية (السمات) إذ قال ((اعلم أن الإنسان قد اصطحب في خلقته أربع شوائب ، فلذلك اجتمع عليه أربعة أنواع من الأوصاف وهي الصفات السبعية والبهيمية والشيطانية والربانية))⁽³⁴²⁾ . وربط هذه السمات بسلوك الإنسان ولذلك يرى إن كل الصفات المحمودة والمذمومة في الإنسان تعود إلى هذه الأصول الأربعة ولكل ذلك مجموع في القلب ويجمعها في مقولته ((فكأن المجموع في أهاب الإنسان خنزير وكلب وشيطان وحكيم))⁽³⁴³⁾ . ولكل من هذه السمات سلوك يقترن بها ويحاول المؤلف تقسيمها ودراستها كما جاءت عند الغزالي فيقول ((وكل إنسان فيه دور من هذه الأصول الأربعة))⁽³⁴⁵⁾ . وهي :

1. السبعية : عندما يتسلط الغضب على الإنسان نراه (يتعاطى أفعال السباع من العداوة والبغضاء والتهجم على الناس بالضرب والشتم)⁽³⁴⁶⁾ . وفي باطن الإنسان ضراوة السبع وغبه الذي يدعو بالغضب إلى الظلم والإيذاء ويشبه بالسبع ليس باعتبار الصورة واللون والشكل بل معنى السبعية ، الضراوة والعدوان والقفز .

2. البهيمية : وهي عندما تتسلط على الإنسان الشهوة فيتعاطى أفعال البهائم من شره والحرص والشيق وغيره ويشبهها الغزالي هذه السمة بالخنزير فهو الشهوة فانه لم يكن الخنزير مذموماً لونه وشكله وصورته بل لجشعه وكلبه وحرصه فالخنزير يدعو بالشره إلى الفحشاء والمنكر وطاعة خنزير الشهوة يصدر منها صفة الوقاحة والخبث والتقتير ، والرياء ، والهتكة والمجانة والعبث ، والحرص والجشع ، والملق والحسد ، والحقد والشماتة وغيرها⁽³⁴⁷⁾ .

3. الشيطانية : وتتكون هذه السمة من اقتران سمتي السبعية والبهيمية (الغضب والشهوة) فيقول الغزالي ((ومن حيث يختص من البهائم بالتمييز ، مع مشاركته لها في الغضب والشهوة حصلت فيه شيطانية فصار شريراً يستعمل التمييز في استنباط وجوه الشر ويتوصل إلى الأغراض بالمكر والحيلة والخداع ويظهر الشر في معرض الخير وهذه أخلاق الشياطين))⁽³⁴⁸⁾ . أما كيف تعمل هذه السمة فيجبنا الغزالي قائلًا ((الشياطين لا يزال يهيج شهوة الخنزير وغيظ السبع ، ويعزى أحدهما بالآخرة ويحسن لهما ما هما مجبولان عليه))⁽³⁴⁹⁾ .

4. الربانية : وفي نفس الإنسان أمر رباني كما قال الله سبحانه وتعالى : ((قل الروح من أمر ربي))⁽³⁵⁰⁾ . ولذلك يدعي الإنسان لنفسه الربوبية ، ويحب الاستيلاء والاستعلاء ، والتخصص والاستبداد بالأمر كلها ، والتفرد بالرياسة والانسلاخ عن رتبة العبودية والتواضع ويشتهي الاطلاع على العلوم كلها ، بل يدعي لنفسه العلم والمعرفة والإحاطة بجميع الحقائق والاستيلاء بالقهر على جميع الخلائق من أوصاف الربوبية ، وفي الإنسان حرص على ذلك⁽³⁵¹⁾ . إما كيف يسلك الإنسان وفق هذه السمات الأربعة السابقة ، فهو ليس سلوك ثابت أي لا يوجد إنسان دائماً هو بهيمي (شهواني) أو سبعي (غضبي) أو شيطاني أو رباني دائماً ، يتغير من حال إلى آخر وفق الموقف والتربية التي تعُدل من سلوك الإنسان فيقول : ((والحكيم الذي هو مثال العقل مأمور بأن يدفع كيد الشيطان ومكره ، بأن يكشف عن تلبسه ببصيرته النافذة ، ونوره المشرق الواضح وإن يكسر شره هذا الخنزير بتسليط الكلب عليه ، إذ بالغضب يكسر سورة الشهوة ، ويدفع ضراوة الكلب بتسليط الخنزير عليه ويجعل الكلب مقهوراً تحت سياسته ، فإن فعل ذلك وقدر عليه ، اعتدل الأمر وظهور العدل في مملكة البدن وجرى الكل على الصراط المستقيم ، وإن عجز عن قدرها ، قهره واستخدمه ، فلا يزال في استنباط الحيل وتدقيق الفكر ليشبع الخنزير ، ويرضى الكلب فيكون دائماً في عبادة كلب وخنزير وهذا حال أكثر الناس مهما كان أكثر همتهم البطن والفرج ومناقسة الأعداء))⁽³⁵²⁾ .

وبهذا فالغزالي يرى الناس مختلفون في مجاهدة هذه القوى وهم في ذلك على ثلاث فرق وهي : ممن يغلبه الهوى فيملكه ، ويستولي عليه ، وهو حال أكثر الناس .

من تكون حربه ومجاهدته لنفسه دائماً ، وهي رتبة عليا سوى الأنبياء والأولياء .

من يغلبه هواه ويستولي عليه وهي رتبة الأنبياء والأولياء .

ويتضح لنا إن الطبيعة الإنسانية فيما يرى الغزالي تشمل على مجموعة من الغرائز والدوافع الفطرية في أصل الجيلة الإنسانية ، مثل الشهوة والغضب على تعبيره ودافع الشهوة يتنوع إلى شهوة الطعام وتستهدف المحافظة على الحياة وشهوة الجنس وتستهدف بقاء النسل .

وما دامت الطبيعة الإنسانية بهذه الصورة فأنها مستعدة لاكتساب المزيد من الدوافع حسبما يتعرض له المرء من عوامل التأثير فيه كالبيئة والتربية والخبرات ومن هنا يؤكد الغزالي على التربية فيقول ((اعلم إن الطريق في رياضة الصبيان من أهم الأمور و اوكدھا . والصبي أمانة عند والديه وقلبه الطاهر جوهره نفسية ساذجة عن كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل ما نقش ومائل إلى كل ما يمال به إليه ، فان عود الخير وعلمه نشأ عليه وسعد في الدنيا والآخرة وشاركه في ثوابه أبواه وكل معلم له ومؤدب ، وان عود الشر و أهمل إهمال البهائم ، شقي وهلك ؛ وكان الوزر في رقبة القيم عليه ، والوالي به وقد قال الله عز وجل ((يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا))⁽³⁵³⁾ . ومهما كان الأدب يصونه عن الدنيا ، فان يصونه عن نار الآخرة ؛ وصيانته بأن يؤدبه ويهذبه ويعلمه محاسن الأخلاق ويحفظه من القرناء السوء ، ولا يعودو التمتع ، ولا يحبب إليه الزينة و أسباب الرفاهية فيضيع عمره في طلبها إذا كبر ، فيهلك هلاك الأبد ، بل ينبغي إن يراقبه من أول أمره ، فلا يستعمل في حضانتها و إرضاعه إلا امرأة صالحة متدينة تاكل الحلال ، فان اللبن الحاصل من الحرام لا بركة فيه ، فإذا وقع عليه نشوء الصبي انعجت طبيئته من الخبث فيميل طبعه إلى ما يناسب الخباثت))⁽³⁵⁴⁾ .

وهكذا يقودنا الغزالي إلى التفاعل المستمر بين الوراثة والبيئة ولذلك أكد على وجوب اختيار الزوجة فيقول : ((إن تكون نسبية أعني إن تكون من أهل بيت الدين والصلاح فأنها ستربي بناتها وبنيتها ، فإذا لم تكن مؤدبة لم تحسن التأدب والتربية))⁽³⁵⁵⁾ .

وتأكيد الغزالي على الوراثة والبيئة يتضح بشكل أوضح من خلال تسليط الضوء على العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة وتصرفهم معا فيؤثر بذلك على الطفل ورعايته فيقول عن المرأة ((إن لا تكون من القرابة القريبة ، فان ذلك يقلل الشهوة قال صلى الله عليه وسلم ((ولا تتكحوا القرابة القريبة فان الولد يخلق ضاويا))، أي نحيفا وذلك لتأثيره في تضعيف الشهوة . فان الشهوة إنما تنبعث بقوة الإحساس بالنظر واللمس و إنما يقوى الإحساس بالأمر الغريب الجديد ، فأما المعهود الذي دام النظر إليه مدة فانه يضعف الحس عن تمام إدراكه والتأثر به ولا تنبعث به الشهوة))⁽³⁵⁶⁾ .

فالبيئة التي أرادها الغزالي بيئة تتولى تربية الإنسان وتطوير ميوله واستعداداته بالشكل الذي يضمن تحقيق الأهداف المرجوة منه ، فالوراثة والبيئة معا يؤثران في الطبيعة الإنساني ، فالاستعدادات تنشط لإشباع حاجاتها من البيئة ، والبيئة تتولى تشكيل الاستعداد وتعديله قوة وضعفاً ، والتفاعل بين الوراثة والبيئة في ظل التوجيه الإسلامي وتحت ضوابطه يحقق الخير للإنسان وللإنسانية ولذلك أكد على تهذيب الغريزة الجنسية بالزواج ، وهذب التملك بالزكاة ، وهذب غريزة السيطرة بالشورى ، وهذب غريزة الاجتماع بالتعاون

على البر والتقوى وهذب غريزة المغامرة بالشجاعة في الحق ، وهذب غريزة التنافس بالتنافس في مجال الطاعة والجهاد في سبيل الله . وهذب غريزة الجوع والعطش بالصوم وهذب غريزة الغضب بالحلم ، وهذب حب الانتقام بالعفو إلى غير ذلك من الغرائز .

ويؤكد على ما أقره الإسلام بعامل الوراثة كما يقر بعامل البيئة في سلوك الإنسان فالبيئة التي أَرادها الإسلام هي البيئة التي تتولى تطوير وتهذيب الميول والاستعدادات بالشكل الذي يضمن لها إشباعها ولكن في غير شراهة وهنا تكون الفروق الفردية ، ويكون التفاوت بين الناس كل حسب طاقته وجهده ((لا يكلف الله نفساً إلا وسعها))⁽³⁵⁷⁾ .

ومع التفاعل بين الوراثة والبيئة يكون التفاضل بين الناس مع التفاضل بينهم يتحقق التكامل بين أجزاء المجتمع . ومع التكامل بين أجزاء المجتمع تتحقق الحياة ويتحقق البقاء .

ونتيجة لهذا التفاعل بين البيئة والوراثة يختلف الناس فيما بينهم في كثير من صفاتهم وسماتهم ، فهم وان تشابهوا في كثير من الخواص والصفات وذلك بحكم انتمائهم إلى نوع إنساني واحد ، فانهم يختلفون فيما بينهم في كثير من صفاتهم وسماتهم الشخصية نتيجة لاختلاف العوامل والموترات الوراثية والبيئية التي يخضعون لتأثيرها منذ بداية تكوينهم ، ثم تستمر في تأثيرها عليهم حتى آخر حياتهم محدثة فروقاً فردية بينهم في مختلف جوانب شخصياتهم . وعلى هذا فان الغزالي يرى إن للوسط الاجتماعي أثراً كبيراً في تكوين الإنسان الخلق من حيث اتصافه بالخير أو الشر ، ومن هنا كان للتربية عنده دور كبير في تنشئة الطفل وتهذيبه وتوجه نحو الخير أو الشر .

ثالثاً : الاختيار والجبر

يستعرض الغزالي آراء فرقتين إسلاميتين متناقضتين في آرائهما حول الحرية ، فأولهما الجبرية والتي أنكرت حرية الإنسان وعدته ريشة تتطاير في مهب الريح فيقول عنها : ((فذهبت المجبرة إلى إنكار قدرة العبد فلزمها إنكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ولزمها أيضا استحالة تكاليف الشرع))⁽³⁵⁸⁾ .

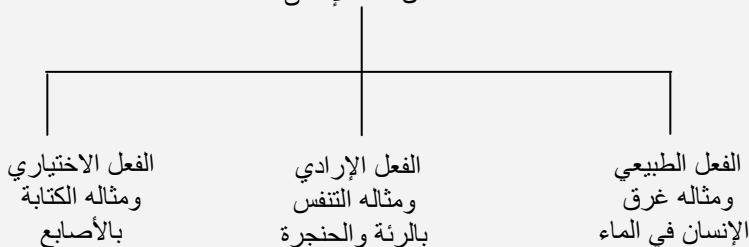
إما الفرقة الثاني فهي المعتزلة التي نادى بحرية الإنسان المطلقة فيقول الغزالي ((وذهبت المعتزلة إلى إنكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد من الحيوانات والملائكة والجن والأنس والشياطين وزعمت إن تجمع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم لا قدرة لله تعالى عليهما بنفي ولا أيجاب فلزمتها شفاعتان عظيمتان إحداهما إنكار ما أطبق عليه السلف رضي الله عنهم من انه لا خالق إلا الله ولا مخترع سواه والثانية نسبة الاختراع والخلق إلى قدرة من لا

يعلم وما خلقه في الحركات ((³⁵⁹). والواقع إن الغزالي لا يعد مصيباً في رأيه السابق عن المعتزلة . إذ هم لا ينكرون قدرة الله على الخلق والإيجاد ، ولكنهم يجعلون لقدرة العبد تأثيراً في العقل راجعاً لحرية الإرادة عنده ، وذلك كله مصحح للتكليف والمسؤولية على مذهبهم ويختار الغزالي مذهب أهل السنة ومنهم الأشاعرة في مسألة الجبر والاختيار والتي تسمى الكسب وهو ((إثبات القدرتين على فعل واحد ، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد ، فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعليق على شئ واحد غير محال))⁽³⁶⁰⁾ .

ولابد من تحديد موقف الغزالي إزاء الحرية الإنسانية من البدء بتوضيح رأيه في أقسام الفعل فهو يقول إن الفعل في الإنسان يطلق على ثلاثة وجوه⁽³⁶¹⁾ :

1. الفعل الطبيعي : ومثاله غرق الإنسان في الماء إذا وقف عليه .
2. الفعل الإرادي : ومثاله التنفس بالرئة والحنجرة .
3. الفعل الاختياري : ومثاله الكتابة بالأصابع .

الفعل عند الإنسان



مخطط-1-

والجبر ظاهرة في الفعل الطبيعي لانه مهما وقف على وجه الماء أو تخطى من السطح للهواء ، انخرق الهواء لا محالة ، فيكون الخرق بعد التخطي ضرورياً والتنفس في معناه ، فان نسبة حركة الحنجرة إلى إرادة التنفس ، كنسبة انخراق الماء إلى ثقل البدن ، مهما كان الثقل موجوداً وجد الانخراق بعده وليس الثقل إليه ، وكذلك الإرادة ليست إليه .

إما الفعل الاختياري ، فهو فطنة الالتباس ، كالكتابة والنطق ، وهو الذي يقال فيه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل ، وتارة يشاء وتارة لا يشاء ، فيظن من هذا إن الأمر إليه ، وهذا للجهل بمعنى الاختيار⁽³⁶²⁾ .

ولكننا إذا تعمقنا في تحليل الفعل الاختياري رأينا إن له وجهين ، فأما ان يحكم العقل من غير تردد وتحير بأن الفعل موافق ، وأما إن يتردد في الحكم عليه ، ويوردنا الغزالي أمثلة على ذلك فيقول : ((فالذي تقطع به من غير متردد وان يفسد عينك مثلاً بإبرة ، أو بدتك بسيف فلا يكون في علمك تردد في ان دفع خير لك وموافق ، فلا جرم تتبع الإرادة بالعلم والقدرة بالإرادة وتحصل حركة الأجباف بالدفع ، وحركة اليد بدفع السيف ، ولكن من غير روية وفكرة ويكون ذلك بالإرادة))⁽³⁶³⁾ . إما الأمثلة حول توقف الفعل فيها والتردد في الحكم عليه ، فلا يدرى انها موافقة أم لا ، سائر الأفعال التي تحتاج إلى روية ، وفكر كالخروج من الدار ، فان الإرادة إذا نهضت لفعل ما يحكم العقل بخيرته سمي فعلها اختياراً ولذلك يقول الغزالي ((فالاختيار عبارة عن إرادة خاصة ، وهي التي انبثقت بإشارة العقل فيما له في إدراكه توقف وعن هذا قيل ان العقل يحتاج إليه للتمييز بين خير الخيرين وشر الشريرين ، ولا يتصور ان تتبع الإرادة إلا بحكم الحس والتخيل ، او يحكم جزم من الفعل ولذلك لو أراد الإنسان ان يحز رقبة نفسه مثلاً لم يمكنه ، لا لعدم القدرة في اليد ، ولا لعدم السكين ، ولكن لفقدان الإرادة الداعية المشخصة للقدرة ، و إنما فقدت الإرادة لأنها تتبع بحكم العقل او الحس بكون الفعل موافقاً له فلا يمكنه مع قوة الأعضاء ان يقتل الإنسان نفسه إلا إذا كان في عقوبة مؤلمة لا تطاق ، فان العقل هنا يتوقف في الحكم ويتردد ، لان تردده بين شر الشريرين . فان ترجح له بعد الروية إن ترك القتل اقل شراً لم يمكنه قتل نفسه ، وان حكم بان القتل اقل شراً وكان حكمه جزماً ولا صارف فيه ، انبثقت الإرادة والقدرة واهلك نفسه))⁽³⁶⁴⁾ فالإرادة مسخرة أذن لحكم العقل ، والقدرة مسخرة للإرادة والحركة مسخرة للقدرة ، والكل مقدر في الإنسان بالضرورة من حيث لا يدري.

ولذلك يقول الغزالي عن الإنسان بأنه ((محل ومجرى لهذه الأمور ، فأما ان يكون منه فكلاً ولا . فأذن معنى كونه مجبوراً ان جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه ومعنى كونه مختاراً انه محل لارادة حدثت فيه جبراً بعد حكم العقل بكون الفعل خيراً محضاً موافقاً ، وحدث (حدوث) الحكم أيضاً جبراً فأذن هو مجبور على الاختيار))⁽³⁶⁵⁾ .

وبهذا فقد فرق الغزالي بين الجبر والاختيار بين فعل الجماد وفعل الإنسان وفعل الله فقال : ((ففعل النار في الإحراق مثلاً جبر فحس ، وفعل الله تعالى اختيار محض وفعل الإنسان على منزلة بين منزلتين ، فانه جبر على الاختيار فطلب أهل الحق لهذا عبارة ثالثة ، لانه لما كان فناً ثالثاً ، وائتموا فيه بكتاب الله تعالى ، فسموه كسباً وليس مناقضاً للجبر ولا للاختيار ، بل هو جامع بينهما عند من فهمه))⁽³⁶⁶⁾ .

ويجيب الغزالي عن سؤال قد يطرحه البعض وهو فما الذي حملكم على إثبات مقدر بين قادرين ؟ فيجيب قائلاً ((البرهان القاطع على ان الحركة

الاختيارية مفارقة للرعية ، وان فرضت الرعدة مرادة للمرتعد ومطلوبة له أيضا ولا مفارقة إلا بالقدرة ثم البرهان القاطع على إن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى ، وكل حادث ممكن وفعل العبد حادث فهو إذا ممكن فان لم تتعلق به قدرة الله تعالى فهو محال ، فأنا نقول : الحركة الاختيارية من حيث إنها حركة حادثه ممكنة مماثلة لحركة الرعدة فيستحيل ان تتعلق قدرة الله تعالى بأحدهما وتقتصر عن الأخرى وهي قتلها ، بل يلزم عليه محال آخر وهو ان الله تعالى لو أراد تسكين يد العبد اذا أراد العبد تحريكها فلا يخلو إما ان توجد الحركة والسكون جميعاً او كلاهما لا يوجد فيؤدي إلى اجتماع الحركة والسكون أو الخلو عنهما ، والخلو عنهما مع التناقض يوجب بطلان القدرتين ((³⁶⁷)).

ويخلص المؤلف إن الغزالي لم يجعل إرادة الإنسان حرة في اختيار الفعل الموافق بل جعلها مقيدة بالعلم ، وهذا العلم لطف من الألفاظ الإلهية أو نور ينفذه الله في القلب ، فإذا صح ذلك كانت الأفعال المسماة اختيارية ناشئة عن أسباب زائدة على الذات ، وكان الإنسان في النهاية مجبوراً عليها ، و لكن هذا لا يعني إن الإنسان جبري لان الاستسلام للإرادة الإلهية ليس تخلياً عن الإرادة الإنسانية بعد تصحيح اتجاهها و استقامة سبيلها و ذلك بتكليفها وفق مقتضيات الآداب او الإرادة الإلهية فإذا قال السالك (لا أريد إلا ما يريد) مشيراً بذلك إلى الله عز و جل فليس ذلك إنكار لإرادته هو ، بل تنسيقاً لإرادته مع إرادة الله و معرفة الإرادة الإلهية على المستوى التكليفي تتحقق بمعرفة مواضع رضاه سبحانه. فمفهوم الحرية عند الغزالي تعني في خلاصتها، التخلص من أي لون من العبودية بما في ذلك الخضوع للريغبات النفسية مهما سمت، إلا لونا واحدا وهو العبودية لله وحده ويرى الغزالي ان الإنسان بذلك قد وجد مبتغاه.

رابعاً : الخير و الشر

انقسم الفلاسفة إلى اتجاهات خمس حول حقيقة الطبيعة الإنسانية من حيث الخير و الشر ودور التربية في تغييرها.

الاتجاه الأول : يرى إن الطبيعة الإنسانية خيرة في اصل الخلقة وهذا الاتجاه يمثلته سقراط إذ يرى إن في كل إنسان رغبة في الخير وان الشر ناتج عن الجهل وسوء التقدير ووظيفة التربية وفقا لهذا الاتجاه هي تنمية الروح الخيرة الفطرية في الإنسان.

الاتجاه الثاني : يرى إن الإنسان شرير في طبيعته الأساسية وان جذور الشر متأصلة في طبيعة الإنسان ومن أنصار هذا الرأي افلوطين الاسكندراني ومن تبعه من اليسوعيين وهو رأى هوبز أيضا⁽³⁶⁸⁾ .

الاتجاه الثالث : يرى إن بعض الناس أختيار وبعضهم أشرار بالطبع ، وفيهم من هو متوسط بين الأمرين ومن أنصار هذا الرأي جالينوس .

الاتجاه الرابع : يرى إن في طبيعة الإنسان جانبا خيرا و آخر شديرا ، ومن أنصار هذا الاتجاه أفلاطون الذي يرجع الخير إلى العنصر الروحي في الطبيعة الإنسانية كما يرجع إلى العنصر الروحي في الطبيعة الإنسانية، كما يرجع الشر إلى طبيعة النفس الحيوانية الوحشية ، ولهذا فإن على التربية إن تعمل لإخضاع النفس بما فيها من شهوات ونزوات وميول متعارضة لحكم الروح الطاهرة وهذا ما نصح به الربى بستالوزي وليبيتر⁽³⁶⁹⁾ .

الاتجاه الخامس : إن الطبيعة الإنسانية محايدة ليست خيرة ولا شريرة في ذاتها وفي أصلها الخلقى ، بل هي محايدة وفيها استعداد لأن تكون خيرة او شريرة على حساب التربية وظروف البيئة لكن لا يوجد شيء في الإنسان خير بالفطرة او شر بالفطرة على الإطلاق⁽³⁷⁰⁾ .

وقد تبنى هذا الاتجاه كثير من الفلاسفة ورجال التربية المحدثين منهم(كانت، وبراند رسل ودركليهم وغيرهم وقد أمن قبلهم بهذا الاتجاه فيلسوفنا الغزالي الذي يقول: ((والصبي أمانة عند والديه وقلبه الطاهر جوهره نفيسة سانجة ، خالية من كل نقش وصورة وهو قابل لكل ما نقش ومائل إلى كل ما يمال به إليه فان عود الخير وعلمه ، نشأ عليه ، وسعد في الدنيا والآخرة ، وشاركه في ثوابه أبواه وكل معلم له ومؤدب . وان عود الشر أهمل إهمال البهائم شقي و هلك))⁽³⁷¹⁾ .

وعلى هذا الأساس فان الوسط الاجتماعي له دور كبير في تكوين الإنسان من حيث اتصافه بالخير والشر وهنا يبدأ دور التربية عند الغزالي في تنشئة الطفل وتهذيبه وتوجيهه نحو الخير و إبعاده عن الشر .

ويؤكد الغزالي على هذا الاتجاه ويهتم بتربية الأطفال فيقول((من أوائل الأمور هي التي ينبغي إن تراعى، فان الصبي بجوهره خلق قابلا للخير والشر جميعا، و إنما أبواه يميلان به إلى أحد الجانبين))⁽³⁷²⁾ ويرى الغزالي إن أخلاق الإنسان تتغير بالتربية فيقول: ((لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير، لبطلت الوصايا والمواظب والتأديبات لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((حسنوا أخلاقكم))وكيف يفكر هذا في حق الأممي ، وتغيير خلق البهيمة ممكن، إذ ينقل البازي من الاستبحاش إلى الأنس ، والكلب من شره الأكل إلى التآدب والإمساك والتخلية ، والفرس من الجماح إلى السلاسة والانقياد وكل ذلك تغيير للأخلاق))⁽³⁷³⁾ .

وهكذا يرى الغزالي إن الأخلاق سواء الخيرة منها او الشريرة ناتجة عن تفاعل دوافعه وميوله الفطرية مع المحيط البيئي الذي يعيش فيه وصفاته الخلقية تتوقف على قوة دوافعه واعتدالها ومهمة التربية هو توجيه الإنسان نحو الخير والابتعاد عن الشر ثم يشرح العلاقة بين التربية والبيئة لزراع الخير في نفس الطفل إذ يقول : ((بان النواة ليست بتفاح ولا نخل ، إلا إنها خلقت خلقة يمكن

ان تصير نخلة إذا انضافت التربية إليها ولا تصير نقاحا أصلا، ولا بالتربية، فإذا صارت النواة متأثرة بالاختيار ، حتى تقبل بعض الأحوال دون بعض، فكذاك الغضب والشهوة ولو أردنا قمعها وقهرها بالكلية حتى لا يبقى لهما أثر لم نقدر عليه أصلا ولو أردنا سلاستهما وقودهما بالرياضة والمجاهدة ، قدرنا عليه، وقد امرنا وذلك وصار ذلك سبب بحثنا ووصولنا إلى الله تعالى))⁽³⁷⁴⁾ . إذا الطبيعة الإنسانية في رأي الغزالي طبيعة محايدة وبالتربية نستطيع ان نصنع من هذه الطبيعة المحايدة طبيعة خيرة فيقول ((فإذا عرفت ان الأخلاق الحسنة تارة تكون بالطبع والفطرة، وتارة تكون باعتماد الأفعال الجميلة ، وتارة بمشاهدة أرباب الفعال الجميلة ومصاحبتهم، وهم قرناء الخير و أخوان الصلاح إذ الطبع يسرق من الطبع الشر والخير جميعا فمن تظاهرت في حقه الجهات الثلاث حتى صار ذا فضيلة طبعا واعتيادا وتعلما، فهو في غاية الفضيلة ومن كان ردلا بالطبع، واتفقت له قرناء السوء فتعلم منهم وتيسرت له أسباب الشر حتى اعتادها، فهو في غاية البعد من الله عز وجل))⁽³⁷⁵⁾ .

خامسا : الفرد والمجتمع

تبرز القيم الأخلاقية للفرد والمجتمع للغزالي على شكل مبادئ وقيم بعد ان هضم وتشرب بمبادئ الإسلام فهو الأمام والفقير فضلا عن اطلاعه على الفلسفات اليونانية ليضع نظريته الأخلاقية محاولا فيها ان يعصم الفرد من الضلال وان يعصم الجماعة و الأمة الإسلامية من الضياع والتمزق.

نظر الغزالي للإنسان نظرة كلية من خلال نظريته إلى الجماعة ولذلك افرد من كتابه الأحياء موضوع اسماء الآفة والأخوة ، فقد عرف الآفة بأنها((ثمررة حسن الخلق، والتفرق ثمررة سوء الخلق، فحسن الخلق يوجب التحاب والتألف والتوافق ، وسوء الخلق يثمر التباغض والتحاسد والتدابير))⁽³⁷⁶⁾ .

وان الإنسان كائن اجتماعي بالطبع ويوضح الغزالي ذلك فيقول((ان الصحبة تنقسم إلى ما يقع بالاتفاق كالصحبة بسبب الجوار، أو بسبب الاجتماع في المكتب أو في المدرسة، أو في السوق، أو على باب السلطان ، أو في الأسفار ، وإلى ما ينشأ اختيارا ويقصد))⁽³⁷⁷⁾ .

والعقل العملي يقود قوى النفس ، ومن يحسن سياسة نفسه ينجح في سياسة عائلته ، وفي سياسة المدينة ، لا يصلح أحد الدنيا إلا إذا اصلح بلده، ولا يستطيع أحد ان يصلح بلده إلا إذا كان يقدر على إصلاح أهل منزله من لا يقدر على إصلاح نفسه وسياسة النفس هي إصلاح القلب⁽³⁷⁸⁾ .

وهذه النفس التي هي الإنسان ((بها يسوس قوى نفسه ويسوس أهل بلده و أهل منزله))⁽³⁷⁹⁾ والتي بتزكيتها تنال السعادة⁽³⁸⁰⁾ يعطيها الغزالي منزلة أولى وسياسة النفس هنا هي كما اعتقد بها الفلاسفة الذين سبقوه إلا ان الغزالي يشدد

على المعاني الدينية، ويصنع بألوان محلية أصيلة ما كان مطروحا في الساحة الفكرية ولذلك نجد الغزالي محافظا على تقسيم العلم العملي إلى ثلاثة علوم وهي: (علم النفس بصفاتها و أخلاقها وهو الرياضة ومجاهدة الهوى...وعلمها بكيفية المعيشة ، مع الأهل والولد والخدم والعبيد، فانهم خدمك أيضا كأطرافك، و ابعاضك، وقواك...وعلم سياسة أهل البلد والناحية وضبطهم ، لاجله يراد علم الفقه في الأكثر، إلا ما يتعلق بربع العبادات من جملة العبادات الخاصة بالنفس، ومنه آداب القضاء، ولا يتم إلا بمعرفة ربع النكاح، والبيع والخراج. واهم هذه الثلاثة تهذيب النفس، وسياسة البدن ورعاية العدل من هذه الصفات، حتى إذا اعتدلت ، قصدت عدالتها إلى الرعية البعيدة من الأهل والولد ثم إلى أهل البلد، فكلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته))⁽³⁸¹⁾

إما عن العلاقة الاجتماعية بين الأفراد او المودة بين شخصين فتعزى عند الغزالي لاسباب روحية إذ يقول: ((بل في اتلاف القلوب أمر اغمض من هذا ، فانه قد تستحكم المودة بين شخصين من غير ملاحه في صورة، ولا حسن في خلق وخلق ، ولكن لمناسبة توجه الألفة والموافقة، فان شبه الشيء يجذب إليه بالطبع ، والأشبه الباطنة خفية ولها أسباب دقيقة ليس في قوة البشر الاطلاع عليها))⁽³⁸²⁾ .

ويستند الغزالي على الحديث النبوي الشريف فيقول: ((عبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك حيث قال: ((الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف)) فالنتاكر نتيجة التباين، والائتلاف نتيجة التناسب الذي عبر عنه بالتعارف))⁽³⁸³⁾ .

إن اجتماعية الإنسان ضرورة فطرية ذكرها الغزالي عندما ذكر حقيقة الدنيا في نفسها وأشغالها التي استغرقت همهم الخلق حتى أنستهم أنفسهم وخالفهم ومصدرهم وموردتهم إذ قال ((اعلم إن الدنيا عبارة عن أعيان موجودة للإنسان فيها حظ ، وله في إصلاحها شغل، فهذه ثلاثة أمور ، قد يظن إن الدنيا عبارة عن احادها ، وليس كذلك، أما الأعيان الموجودة التي الدنيا عبارة عنها ، فهي الأرض وما عليها قال الله تعالى((أنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم احسن عملا))⁽³⁸⁴⁾ . فالأرض فراش للأدبيين وجهاد ومسكن ، ومستقر، وما عليها لهم من ملابس ، ومطعم ومشرب، ومنحك))⁽³⁸⁵⁾.واعيان الدنيا لها علاقتين مع الإنسان وهو (علاقة مع القلب، وهو حبه لها وحظه منها، إما العلاقة الثانية فهي مع البدن، وهو اشتغاله بإصلاح هذه الأعيان، لتصلح لحظوظه وحظوظ غيره ، وهي جملة الصناعات والحرف التي الخلق مشغولون بها، والخلق إنما نسوا أنفسهم ، وما بهم ومنقلبهم بالدنيا، لهاتين العلاقتين، علاقة القلب بالحب، وعلاقة البدن بالشغل))⁽³⁸⁶⁾ .

وبمضي الغزالي في شرح الأعمال الدنيوية والحرف والصناعات حتى يتوصل إلى نتيجة بان الإنسان خلق بحيث لا يعيش وحده، بل يضطر إلى الاجتماع مع غيره من جنسه وذلك لسببين، أحدهما حاجته إلى النسل لبقاء جنس الإنسان ولا يكون ذلك إلا باجتماع الذكر والأنثى وعشرتهما. والثاني التعاون على تهيئة أسباب المطعم والملبس ولتربية الولد. فان الاجتماع يفضي إلى الولد لا محالة، والواحد لا يشتغل بحفظ الولد وتهيئة أسباب القوت ثم لبس يفييه اجتماع مع الأهل والد في المنزل، لا يمكنه ان يعيش كذلك ما لم تجتمع طائفة كثيرة، ليتكفل كل واحد بصناعة، فان الشخص الواحد كيف يتولى الفلاحة وحده وهو يحتاج إلى آلتها، وتحتاج الآلة إلى حداد ونجار، ويحتاج الطعام إلى طحان وخبز وكذلك كيف يتفرد بتحصيل الملبس وهو يفقر إلى مراسة القطن وآلات الحياكة والخياطة وآلات كثيرة فلذلك امتنع عيش الإنسان وحده، وحدثت الحاجة إلى الاجتماع⁽³⁸⁷⁾.

سادسا : النوع (الذكر والأنثى)

لا يفرق الغزالي بين الذكر والأنثى، فيعترف بالقيمة الإنسانية للمرأة ويؤكد كل حقوقها التي تقتضيها الطبيعة الإنسانية، فالقيمة الإنسانية لاختلاف الذكر والأنثى في تحمل المسؤوليات لا تتعارض مع الفارق الطبيعي بين الرجل والمرأة لان هذا الفارق له دلالة، فهو أولا آية من آيات الخلق الإلهي، ومظهر من مظاهر قدرة الله في عملية الخلق ويشير القرآن الكريم لذلك(والليل إذا يغشى، والنهار إذا تجلى، وما خلق الذكر والأنثى، إن سعيكم لشتى)⁽³⁸⁸⁾. ويقول سبحانه وتعالى((ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون))⁽³⁸⁹⁾. ويشرح الغزالي معنى هذه الآية بأنها الموجودات كلها متقابلة إلا الله تعالى فانه فرد لا مقابل له معتمدا على صورة الإخلاص إذ يقول((سورة الإخلاص تشتمل على واحد من الثلاث وهو معرفة الله وتوحيده وتقديسه عن مشارك في الجنس والنوع وهو المراد بنفي الأصل والفرع والكفوء ووصفه بالصمد يشعر بأنه الصمد الذي لا مقصد في الوجود للحوائج سواه))⁽³⁹⁰⁾.

أما حول الاهتمام بالمرأة فيورد الغزالي أحاديث للرسول صلى الله عليه وسلم ((اكمل المؤمنين أيماناً أحسنهم خلقاً والطفهم بأهله))⁽³⁹¹⁾. وقال عليه السلام ((خيركم خيركم لنسائه، وأنا خيركم لنسائي))⁽³⁹²⁾. ولذلك كانت من وصايا الغزالي في آداب الولادة هي ان لا يكثر فرحه للذكر، وحزنه بالأنثى، فانه لا يدرى الخيرة له في أيهما فكم من صاحب ابن يتمنى ان يكون بنتا، بل السلامة منهن أكثر والثواب فيهن اجزل قال صلى الله عليه وسلم ((من كان له ابنة فأدبها فأحسن تأديبها وغذاها فأحسن غذاها واسبغ عليها من النعمة التي اسبغ الله عليه كانت له ميمنة وميسرة من النار إلى الجنة))⁽³⁹³⁾.

تختلف المرأة عن الرجل بوظيفتها وليس بنوعها إذ ان العمل الذي يصلح للرجل لا يصلح للمرأة إذ أوتى الرجل بسطة في الجسم، وقوة في البنیان لان.

وظيفته تقتضي ذلك وكانت المرأة دونه لأن وظيفتها تغاير وظيفته ، فالمرأة تتعرض لأعباء الحمل والرضاعة وغيرها لذلك جعل الغزالي للمرأة كيانا خاصا بها ويضع لها شروطا عند اختيارها كزوجة فيقول ((ينبغي ان تكون المرأة دون الرجل بأربع ، وألا استحقته بالسن والطول والمال والحسب وان تكون فوقه بأربع بالجمال والأدب والورع والخلق))⁽³⁹⁴⁾ .

ومن خلال نظرة الغزالي للمرأة من منظور إسلامي فهو يعطي للمرأة حقوقا منها :-

1- على الرجل ان لا يقصر عن القيام بحقهن ، والصبر على أخلاقهن واحتمال الأذى منهن⁽³⁹⁵⁾ . ويورد لنا أمثلة على ذلك فيقول : ((وتزوج بعضهم امرأة ذات جمال فلما قرب زفافها أصابها الجدري ، فاشتد حزن أهلها لذلك ، خوفا من ان يستقبحها فإراهم الرجل انه قد أصابه رمد ، ثم أراهم ان بصره قد ذهب ، حتى زفت إليه فزال عنهم الحزن ، فبقيت عنده عشرين سنة ثم توفيت ففتح عينيه حين ذلك ، فقال تعمدته لاجل أهلها حتى لا تحزنوا فقيل له قد سبقت إخوانك بهذا الخلق . وتزوج بعض الصوفية امرأة سيئة الخلق فكان يصبر عليها فقيل له لم لا تطلقها ؟ فقال أخشى ان يتزوجها من لا يصبر عليها ، فيتأذى بها))⁽³⁹⁶⁾ . فعلى الرجل ان يحسن الخلق مع المرأة وان يتحملها ويقبول الغزالي بهذا الصدد ((واعلم انه ليس حسن الخلق مع المرأة كف الأذى عنها بل احتمال الأذى منها والحلم عند طيشها وغضبها))⁽³⁹⁷⁾ .

وتقتزن حقوق المرأة بمجاهدة النفس ورياضتها فيقول الغزالي ((مجاهدة النفس ورياضتها بالرعاية والولاية والقيام بحقوق الأهل والصبر على أخلاقهن ، واحتمال الأذى منهن ، والسعي في إصلاحهن و إرشادهن إلى طريق الدين ، والاجتهاد في كسب الحلال لاجلهن ، والقيام بتربيته لأولاده))⁽³⁹⁸⁾ .

ان حسن الخلق معهن ، واحتمال الأذى منهن ، ترحما عليهن لقصور عقلمن قال الله تعالى ((وعاشروهن بالمعروف))⁽³⁹⁹⁾ . و آخر ما أوصى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث كان يتكلم بهن حتى تلجج لسانه ، وخفي كلامه جعل يقول ((الصلاة الصلاة ، وما ملكت أيمانكم ، لا تكلفوهم ما لا يطيقون الله الله في النساء ، فأنهن عوان في أيديكم يعني أسرا ، أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله))⁽⁴⁰⁰⁾ .

2- ان يزيد على احتمال الأذى بالمداعبة ، والمرح والملاعبة ، فهي التي تطيب قلوب النساء وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمزح معهن وينزل إلى درجات عقولهن في الأعمال حتى روى انه صلى الله عليه وسلم كان يسابق عائشة في العدو ، فسبقته يوماً وسبقها في بعض الأيام فقال عليه السلام هذه بتلك⁽⁴⁰¹⁾ . ولكن لا ينبسط في الدعابة وحسن الخلق والموافقة باتباع هواها إلى حد يفسد خلقها ويسقط بالكلية هيئته عندها بل يراعى الاعتدال فيه .

3- الاعتدال في الغيرة ، وهو ان لا يتغافل عن مبادئ الأمور التي تخشى غوائلها ولا يبالغ في إساءة الظن والتعنت وتجس البواطن .

4- الاعتدال في النفقة ، فلا ينبغي ان يقتصر عليهن في الأنفاق ولا ينبغي ان يسرف بل يقتصد قال تعالى ((وكلوا واشربوا ولا تسرفوا))⁽⁴⁰²⁾ .

5- ان يتعلم المتزوج من علم الحيض و أحكامه وما يحترز به الاحتراز الواجب ويعلم زوجته أحكام الصلاة وما يقضى منها في الحيض وما لا يقضى ، فانه أمر بأن يقيها النار بقوله تعالى ((فُوا أنفسكم وأهليكم نارا))⁽⁴⁰³⁾ .

6- إذا كان له نسوة فينبغي ان يعدل بينهن ، ولا يميل إلى بعضهن .

7- إذا وقع بين الزوجين خصاماً ولم يلتئم أمرهما ، فان كان من جانبها جميعاً او من الرجل ، فلا تسلط الزوجة على زوجها ولا يقدر على إصلاحها فلا بد من حكمين أحدهما من أهله والآخر من أهلها .

8- ولم يكتف الغزالي بما ورد أنفاً من حقوق المرأة ، بل حض الرجل على الرفق بها في كل حال فقال : ((ان من أحب ان يكون مشفقاً على زوجته رحيماً بها ، فليذكر ان المرأة لا تقدر ان تطلقه وهو قادر على طلاقها متى تشاء ، وأنها لا تقدر ان تأخذ شيئاً بغير أذنه ، وهو قادر على ذلك ، وانه ما دامت في حياله لا تقدر على زوج سواه ، وهو قادر على ان يتزوج عليها بغير أذنها ، وهو قادر على ذلك ، وانه لا يخافها وهي تخافه وأنها تقنع منه بطلاقه وجهه ، وبالكلام اللين ، وهو لا يرضى بجميع أفعالها ، وأنها تفارق أمها وأباها وجميع أقاربها لأجله ، وهو لا يفارق لأجلها أحداً ، وانه يقدر ان يتسرى ويختص بالجوارى دونها وأنها تخدمه دائماً وهو لا يخدمها ، وأنها تتلف نفسها إذا كان مريضاً وهو لا يعتم لها ولو ماتت))⁽⁴⁰⁴⁾ .

واجبات المرأة عند الغزالي هي :

يلخصها فيقول ((فالقول الجامع في آداب المرأة من غير تطويل ، ان تكون قاعدة في مقر بيتها ، لازمة لمغزلها ، لا يكثر صعودها واطلاعها ، قليلة الكلام لجيرانها إلا تدخل عليهم ألا في حال بوجوب الدخول ، تحفظ بعلها في غيبته وتطلب مسرته في جميع أمورها ولا تخونه في نفسها وماله ، ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه ، فان خرجت بإذنه فمختفية في هيئة رثة ، تطلب المواضع الخالدة دون الشوارع والأسواق ، محترزة من ان يسمع غريب صوتها ، أو يعرفها بشخصها لا تتعرف إلى صديق بعلها في حاجاتها ، بل تنتكر على من تظن انه يعرفها أو تعرفه ، همها صلاح شأنها ، وتدبر بيتها ، مقبلة على صلاتها وصيامها وإذا استأذن صديق لبعها على الباب وليس البعل حاضراً لم تستفتهم ولم تعاوده في الكلام ، غيره على نفسها وبعها ، وتكون قانعة من زوجها بما رزق الله وتقدم حقه على حق نفسها ، وحق سائر أقاربها متظفة في نفسها ،

مستعدة في الأحوال كلها للتمتع بها ان شاء مشفقة على أولادها ، حافظة للستر عليهم ، قصيرة اللسان عن سب الأولاد ومراجعة الزوج ((405)). ويضيف الغزالي ((ومن آدابها ان لا تتفاخر على الزوج بجمالها ، ولا تزدرى زوجها لقبه ... ومن آداب المرأة ملازمة الصلاح والانقباض في غيبة زوجها ولا ينبغي ان تؤذي زوجها بحال ... ومما يجب عليها من حقوق النكاح إذا مات عنها زوجها ، ان لا تحد عليه اكثر من أربعة اشهر وعشرا ، وتتجنب الطيب والزينة في هذه المدة ... ومن آدابها ان تقوم بكل خدمة في الدار تقدر عليها))(406).

ويعد الغزالي المرأة الصالحة ليست من الدنيا ، فأنها تفرغك للأخرة وانما تفريغها بتدبير المنزل وبقضاء الشهوة جميعاً . اذ يقول ((تفريغ القلب عن تدبير المنزل والتكفل بشغل الطبخ والكنس والفرش وتنظيف الأواني وتهيئة أسباب المعيشة فان الإنسان لو لم يكن له شهوة الوقاع لتعذر عليه العيش في منزله وحده ، اذ لو تكفل بجميع أشغال المنزل ، لضاع اكثر أوقاته ولم يفرغ للعلم والعمل ، فالمرأة الصالحة المصلحة للمنزل عون على الدين بهذه الطريق ، واختلال هذه الأسباب شواغل ومشوشات للقلب ومنغصات للعيش))(407).

سابعاً : الأخلاق والقيَم

عرف الغزالي الخلق بأنه ((هياة للنفس يصدر عنها الفعل بسهولة ويسر ، من غير روية وتكلف))(408). ويوضحها بصورة أوضح في الإحياء اذ يقول ((فالخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة ، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر ، من غير حاجة إلى فكر وروية فان كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة ، المحمودة عملاً وشرعاً ، سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً وان كان الصادر منها الأفعال القبيحة ، سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً))(409).

ويعرف الغزالي الخلق في ميزان العمل بأنه ((إصلاح القوى الثلاث : قوة التفكير ، قوة الشهوة وقوة الغضب))(410).

والخلق لا يكون خلقاً حسناً إلا بحسن قوى النفس الثلاث وكمالها وتحقق العدالة والانسجام بينها فمن استوت فيه هذه القوى كلها واعتدلت كان حسن الخلق مطلقاً ومن كمل عنده البعض دون البعض كان حسن الخلق نسبياً فأساس الفضيلة يعود إلى التوسط والاعتدال فهو ميزان الأخلاق لديه ، اذ يقول: ((فمأذا اعلم ان الحاصل لي هو الخلق الجميل وهو الوسط المعتدل بين طرفي الإفراط والتفريط))(411).

أذن الفضيلة حالة كمال النفس تتألف إذا اعتدلت قواها ولم تنجح إلى الإفراط والتفريط ويجمعها الغزالي بأربع صفات وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ، وكل فضيلة من هذه الفضائل ينتظم منها فضائل أخرى تنطوي تحتها وهي (مخطط 2) :

أولاً : الحكمة : وهي فضيلة النفس العاقلة ، بها تسوس القوة الشهوية والقوة الغضبية وتقدر حركتها بالقدر الواجب في كل الحالات⁽⁴¹²⁾ . أو إنها(تترك النفس الصواب من الخطأ فيما تأتي وتذر من الأفعال)⁽⁴¹³⁾ والحكمة تعني عند الغزالي الخير الكثير وضالة المؤمن اذ يقول: ((وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا))⁽⁴¹⁴⁾ وما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال: ((الحكمة ضالة المؤمن)) وهي منسوبة إلى القوة العقلية⁽⁴¹⁵⁾ .

أذن الحكمة لا يمكن بلوغها إلا إذا توفر العقل والعلم ، والوصول إلى الحكمة عده الله سبحانه وتعالى الوصول إلى الخير الكثير ، ولا يتذكر ما تكرم به علينا رب العزة إلا أصحاب العقول النيرة أولوا الأبواب الذي تغمر قلوبهم فحة الأيمان وتثير أفكارهم هدى الإسلام وتعاليمه .

وكل فضيلة عند الغزالي تكتنفها رذيلتان وهما طرف إفراطها وتفريطها والفضيلة هي الوسط ويستطيع المؤلف ان يستخدم المنحى الاعتدالي لتقريب الفكرة التي جاء بها الغزالي (ينظر المخطط 2) .

وفضيلة الحكمة تكتنفها رذيلتان وهما الخب* والبله فهما طرفا إفراطها وتفريطها . إما الخب فهو طرف إفراطها ، وهو حالة يكون بها الإنسان ذا مكر وحيلة بإطلاق الغضبية والشهوانية ، يتحركا إلى المطلوب حركة زائدة على الواجب و إما البله فهو طرف تفريطها ونقصانها عن الاعتدال وهي حالة للنفس تقصر بالقضية والشهوانية عن القدر الواجب و منشوءة ربط الفهم وقلة الإحاطة بصواب الأفعال⁽⁴¹⁶⁾ (ينظر المخطط 3) .

ويندرج تحت فضيلة الحكمة فضائل أربع وهي⁽⁴¹⁷⁾ :

1- حسن التدبير : فهو جودة الرواية في استنباط ما هو الاصلح والأفضل تحصيل الخيرات العظيمة والغايات الشريفة ، مما يتعلق بك ، أو تشير به على غيرك ، في تدبير منزل أو مدينة ، أو مقاومة عدو ودفع شر ، وبالجملة في كل أمر متفام خطير فان كان الأمر هينا حقيرا سمي كيسا ولم يسمى تدبيراً

2- جودة الذهن : فهو القدرة على صواب الحكم عند استنباط الآراء ، وتوارت النزاع منها .

3- نقاية (نقاوة) الرأي : فهو سرعة الوقوف على الأسباب الموصلة في الأمور إلى العواقب المحمودة .

4- صواب الظن : فهو موافقة الحق لما تقتضيه المشاهدات من غير استعانة بتأمل الأدلة أما رذيلة الخب فيندرج تحتها الدهاء و الجريزة (ينظر المخطط 4) .

فالدهاء هو جودة استنباط ما هو أبلغ في إتمام ما يظن صاحبه انه خير ، وليس بخير في الحقيقة ولكن فيه ربح خطير . فان كان الربح خسيساً سمي جريزة فالفرق بين الدهاء والجريزة يرجع إلى الحقايرة والشرف .

إما رذيلة البله فتتدرج تحتها :

1- الغمارة : فهي قلة التجربة بالجملة في الأمور العملية مع سلامة التخيل وقد يكون الإنسان غمراً في شيء دون شيء يحسب التجربة والغمم بالجملة هذا الذي لم تحنكه التجارب .

2- الحمق : فهو فساد أول الرؤية إلى الغاية المطلوبة حتى ينهج غير السبيل الموصل . فان خلقه سمي حمقاً طبيعياً ، ولا يقبل العلاج وقد يحدث عند مرض ، فيزول بزوال المرض.

3- الجنون : فهو فساد التخيل في انتقاء ما ينبغي ان يؤثر حتى يتجه إلى أثار غير المؤثر ، فالفاسد من المجنون غرضه ومن الأحمق سلوكه .

ثانياً : الشجاعة

وهي فضيلة القوى الغضبية لكونها قوية ، ومع قوة الحمية منقادة للعقل المتأدب بالشرع في أقدامها وأحجامها ، وهي وسط بين رذيلتيها وهما التهور والجبين ، فالتهور

لطرف الزيادة عن الاعتدال ، وهي الحالة التي بها يقدم الإنسان على الأمور المحظورة التي يجب في العقل الأحجام عنها و إما الجبن فلطرف النقصان وهي حالة حركة الغضبية عن القدر الواجب ، فتصرف عن الأقدام حيث يجب الأقدام⁽⁴¹⁸⁾ وكلاهما رذيلة بنأى عنها الطبع المستقيم ويندرج تحت فضيلة الشجاعة فضائل وهي⁽⁴¹⁹⁾ : (ينظر المخطط 5) .

1- الكرم : فهو وسط بين البذخ والبذالة ، وهو طيب النفس بالأنفاق في الأمور الجليلية القدر ، العظيمة النفع وقد يسمى حرية .

2- النجدة : فهو وسط بين الجسارة والانخدال ، وهو ثقة النفس عند استرسالها إلى الموت .

3- كبر النفس : فهو وسط بين التكبر ، وصغر النفس .

4- الاحتمال : وسط بين الجسارة والهلع وهو حبس النفس عن مسايرة المؤذيات .

5- الحلم : فهو وسط بين الاستشاطاة والانفراك وهي حالة تكسب النفس الوقار .

- 6- الثبات : فهو شدة النفس ، وبعدها عن الخور .
- 7- الشهامة : الحرص على الأعمال توقعاً للجمال .
- 8- النبل : سرور النفس بالأفعال العظام .
- 9- الوقار : وسط بين الكبر والتواضع ، وهو ان يضع نفسه موضع استحقاقها لمعرفته بقدرها .

ثالثاً : العفة

فهي فضيلة القوة الشهوانية ، وهي انقيادها على تيسر وسهولة للقوة العضلية ، حتى يكون انقباضها وانبساطها بحسب إشارتها ويكتنفها رذيلتان الشره والخمود ، فالشره هو إفراط الشهوة إلى المبالغة في اللذات التي تستقبحها القوة العقلية وتنتهي عنها ، والخمود هو خمود الشهوة عن الانبعاث إلى ما يقتضي العقل نيته وتحصيله ، وهما مضمومتان كما ان العفة التي هي الوسط محمودة⁽⁴²⁰⁾ . وما يندرج تحت فضيلة العفة الفضائل الآتية⁽⁴²¹⁾: (المخطط 6)

- 1-الحياء : فهو وسط بين الوقاحة والخنوثة .
- 2-الخلج : فهو فترة النفس لفرط الحياء ، و إنما يحمد في الصبيان والنساء ، دون الرجال .
- 3-المسامحة : فهي التجافي عن بعض الاستحقاق ، باختيار وطيب نفس وهو وسط بين المناقشة والإهمال .
- 4-الصبر : مقاومة النفس للهوى ، واحتماؤها عن اللذات القبيحة .
- 5-السخاء : فهو وسط بين التبذير والتقدير وهو سهولة الإنفاق وتجنب اكتساب الشيء في غير وجهة .
- 6-حسن التقدير : فهو الاعتدال في النفقات احترازاً عن طرفي التقدير والتبذير
- 7-الدماثة : حسن هيئة النفس الشهوانية في الاشتياق إلى المشتهيات .
- 8-الانتظام : فهو حال النفس يدعوها إلى نظر ما يقدره من النفقات حتى يناسب بعضها بعضاً .
- 9-حسن الهيئة : فمحببة الزينة الواجبة التي لا رعونة فيها .
- 10-القناعة : فحسن تدبير المعاش من غير خب .
- 11-الهدوء : فسكون النفس فيما تتاله من اللذات الجميلة .

12- الورع : فوسط بين الرياء والهتكة . وهو تزيين النفس بالأعمال الصالحة الفاضلة طلباً لكمال النفس وتقرباً إلى الله دون الرياء والسمة .

13-الطلاقة : فهي المزاح بالأدب ، من غير فحش وافتراء ، وهو وسط بين الإفراط والتفريط في الجد والهزل .

14-الظرف : فهو وسط بين التقطيب الذي هو الإفراط في التحاشي وبين الهزل .

15- المساعدة : وسط بين الشكاسة والملف . وهي ترك الخلاف والانكار على المعاشر في الامور الاعتيادية . ايثاراً للتذذ بالمخالطة .

16-التسخط : فهو وسط بين الحسد والشماتة . وهو الاغتنام بالخيرات الواصلة إلى من يستحقها ، والشروع التي تلحق من لا يستحقها .

رابعاً : العبد

هي حالة للقوى الثلاث في انتظامها على التناسب بحسب الترتيب الواجب في الاستعلاء والانقياد ، فليس هو جزء من الفضائل ، بل هو عبارة عن جملة الفضائل فانه مهما كان بين الملك وجنده ورعيته ، ترتيب محمود يكون الملك بصيراً قاهراً وافي المعاملة وسط بين رذيلتي الغبن والتعابن . وهو ان يأخذ ماله اخذه ، ويعطي ماله ان يعطي .

الغبن : أن يأخذ ما ليس له .

التعابن : ان يعطي في المعاملة ، ما ليس عليه حمد وأجر .

والعدالة جامعة لجميع الفضائل ، والجور المقابل لها فجامع لجميع الرذائل .

بعد ان استعرض المؤلف هذه الفضائل يتوصل إلى ان الغزالي قد اهتم بالتربية لان الاخلاق قابلة للتغيير بالتربية مما يدل على اثر البيئة فيقول ((لو كانت الاخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات وكيف ينكر هذا في حق الادمي وتغيير خلق البهيمة ممكن ، اذ ينقل البازي من الاستحاش إلى الانس والكلب من شره الاكل إلى التأدب والامساك والتخلية ، والفرس من الجماح إلى السلاسة والانقياد ، وكل ذلك تغيير للاخلاق))⁽⁴²²⁾.

ويقسم الغزالي خلق الله تعالى إلى قسمين⁽⁴²³⁾:

القسم الاول : لا فعل لنا فيه ، كالسما والكوكب ، بل اعضاء ، ابداننا ، واجزائها ، وها هو حاصل بالفعل .

والقسم الثاني : ما خلق وجعلت فيه قوة لقبول كمال بعده ، اذا وجد شرط التربية وتربيته قد تتعلق بالاختيار ، فان النواة ليست بتفاح ولا نخل ، ولكنها

قابلة بالقوة لان تصير بخلا بالتربية ، وغير قابلة لان تصير تفاحاً . وانما تصير بخلا اذا تعلق بها اختيار الادمي في تربيتها فلذلك لو اردنا ان نقلع بالكلية الغضب والشهوة من انفسنا ، ونحن في هذا العالم ، عجزنا عنه ، ولكن لو اردنا قهرهما واسلاسهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه . وقد امرنا بهذا وصار ذلك شرط سعادتنا ، ونجاتنا .

لقد افاض الغزالي في بيان موقفه من الغرائز والدوافع واهمية ضبطها وتوجيهها فالسؤال الذي يثار هنا ما هو الضمير وكيف يبنى عند الغزالي؟.

يود المؤلف ان ينوه بان الغزالي لم يذكر الضمير بهذه التسمية المعروفة الآن بل أطلق عليه عدة تسميات منها المحاسبة ، المراقبة ، القوة الخفية الباطنة اذ يقول ((اعلمان حقيقة المراقبة هي ملاحظة الرقيب ، وانصراف الهم اليه ، فمن احترز من امر من الامور بسبب غيره يقال انه يراقب فلاناً ويراعى جانبه ، ويعني بهذه المراقبة حالة للقلب يثمرها نوع من المعرفة ، وتثمر تلك الحالة اعمالاً في الجوارح وفي القلب اما الحالة فهي مراعاة القلب للرقيب و اشتغاله به والفتاته اليه ، وملاحظته اياه وانصرافه اليه ، واما المعرفة التي تثمر هذه الحالة فهو العلم بان الله مطلع على الضمائر ، عالم بالسرائر رقيب على اعمال العباد))⁽⁴²⁴⁾.

ويرى الغزالي ان عمل تلك القوة الخفية لا يقتصر في رقابتها على العمل بعد الفراغ منه بل ان نشاطها يمتد إلى ما قبل العقل وفي اثباته كذلك فيقول ((فيحتاج ان يراقب جميع حركاته ، وسكناته ، وخطراته ، ولحظاته ، وبالجملة جميع اختياراته ، وله فيها نظرات ، نظر قبل العمل ، ونظر في العمل ، اما قبل فلينظر ان ما ظهر له وتحرك بفعله خاطره ، أهو لله خاصة ؟ أو هو في هوى النفس ومتابعة الشيطان فيتوقف فيه وتثببت حتى ينكشف له ذلك بنور الحق ؟ فان كان لله تعالى أمضاه وان كان لغير الله استحيا من الله وانكف عنه ، ثم لام نفسه على رغبته فيه وهمه به ، وميله اليه ، وعرفها سوء فعلها ، وسعيها في فضيحتها ، وانها عدوة نفسها ان لم يتداركها الله بعصمته))⁽⁴²⁵⁾.

اوضح الغزالي ان تلك القوة (الضمير) انما تنمو في الانسان نموها الصحيح بتأثرها من العمل بالشرع الالهي ، والالتزام بالعقل السليم ، وهي بهذا تصبح دليلاً يسترشد به على الاحساس بخير العمل او شره ، فاذا ارضى لنفسه العمل واخذت فيه ، لم يحلها من الرقابة ((فالمراقبة عند الشروع في العمل ، وذلك بتفقد كيفية العمل ليقضى حث الله فيه ، وبحسن النية في اتمامه ، ويكمل صورته ، ويتعاطاه على اكمل ما يمكنه ، وهذا ملازم له في جميع احواله ، فانه لا يخلو في جميع احواله عن حركة وسكون))⁽⁴²⁶⁾.

الضمير هو محاسبة النفس ورقابتها ، وكانت هذه النفس المراقبة المحاسبة هي النفس بالمعنى الذي يريده المتصوفة أي النفس التي تتمثل في القوتين الشهوية والغضبية وتكون هذه المراقبة والمحاسبة بالضمير الذي يسمو على

هاتين القوتين (الشهوية والغضبية) .

ويخلص المؤلف أهم المبادئ المسقاة (المستنبطة) من دراسة الجانب الاخلاقي عند الغزالي :

1- أولوية اصلاح الباطن : وهو الجانب الخفي في الانسان ، وقد أفاض الغزالي في الحديث عن خلجات النفس ، وخطرات القلب ودقائق المشاعر والاحاسيس ، وأظهر لنا قوة الصراع الباطني عند تحويل السلوك او تعديله نتيجة لنداءات القلب والعقل وأهل هذا الجانب من أهل الخصوصية كما يسميهم الغزالي ((أكثر الالتفات إلى الخواطر ، وحسن الادب في مواقف الطلب ، وادمان الحضور))⁽⁴²⁷⁾. ويتحدث الغزالي بأسلوب رائع رشيف العبارات في معاقبة النفس على تقصيرها اذ يقول ((مهما حاسب نفسه فلم تسلم عن مفارقة معصية وارتكاب تقصير في حق الله تعالى ، فلا ينبغي ان يهملها ، فانه ان أهملها سهل عليه مفارقة المعاصي وأنست بها نفسه ، وعسر عليه فطامها ، وكان ذلك سبب هلاكها بل ينبغي أن يعاقبها فاذا أكل لقمة شبيهة بشهوة نفس ينبغي ان يعاقب البطن بالجوع . واذا نظر إلى غير محرم ينبغي ان يعاقب العين بمنع النظر وكذلك يعاقب كل طرف من اطراف بدنه بمنعه عن شهواته هكذا كانت عادة سالكي طريق الآخرة))⁽⁴²⁸⁾.

2- ومن المبادئ الاخرى المهمة ان الفضائل صورة نوعية للإرادة تجد مركزها ومثالها في صفات أسماء الله الحسنى ، تلك الصفات التي يسمح بالتخلق بها في حدود الطاقة وان المعرفة النظرية لعلم السلوك لا تكفي في التحول من حالة الشر إلى حالة الخير إلا بتطابق الإرادة والعزيمة مع المعرفة ، لأن الإرادة تمثل العنصر الحركي في السلوك .

3- الفضيلة عند الغزالي تقع دائماً عند الوسط ، لأنه يفترض ان خط الفضيلة والرذيلة واحد فإذا كنا في الوسط بالضبط كنا في الفضيلة ، واذا كنا عند طرفي الخط كنا في الرذيلة .

4- يؤمن الغزالي باختلاف القوى والملاكات والاستعدادات ، ويؤمن بأسلوب التدرج في ترويض النفس وتهذيبها بكافة الوسائل التي يقترحها ، وهو المربي الذي بدأ بنفسه ثم بدأ يعرض خلاصة أفكاره وتأملاته ودراسته .

السعادة

ان افكار الغزالي كأنها حلقات متصلة بعضها ببعض لتؤدي إلى نتيجة نهائية ألا وهي السعادة ، فكل ما تقدم ذكره من فضائل دنيوية إنما تحاول إسعاد الانسان في الدنيا والآخرة ولذلك يجمعها الغزالي في خمسة أنواع⁽⁴²⁹⁾ .. (ينظر مخطط 7) .

أولاً : السعادة الأخروية وهي :

1. بقاء لا فناء له .2. سرور لا غم فيه .3. علم لا جهل معه .4. غنى لا فقر معه يخالطه .

ثانياً : الفضائل النفسية وهي :

1. العقل ، وكماله العلم .2. العفة وكمالها الورع .3. الشجاعة وكمالها المجاهدة .4. العدالة وكمالها الإنصاف .

ثالثاً : الفضائل البدنية وهي :

1. الصحة .2. القوة .3. الجمال .4. طول العمر .

رابعاً : الفضائل المطيفة بالانسان :

1. المال .2. الأهل .3. العز .4. كرم العشيرة .

خامساً : وهي الفضائل التوفيقية :

1. هداية الله .2. رشده .3. تسديده .4. تأييده .

وان هذه الخبرات الخمسة وهي الاخروية والنفسية والبدنية والخارجية والتوفيقية والبعض منها يحتاج إلى البعض اما حاجة ضرورية كالفضائل النفسية التي لا مطمع في الوصول إلى نعيم الآخرة الا بها وصحة البدن التي لا وصول إلى تحصيل الفضائل النفسية إلا بها ، واما حاجة نافعة كحاجة هذه الفضائل الخارجة ، فان المال والأهل والعشيرة ، ان عدمت تطرق الخلل إلى اسباب هذه الفضائل⁽⁴³⁰⁾.

ان سعادة النفس الإنسانية تتم بإتصالها بخالقها واستعدادها بالتربية لتلقي الفيض الالهي⁽⁴³¹⁾ ومما يساعد على الاتصال بالخالق هو سلامة القلب من شواغل الدنيا وعوارض الشهوة⁽⁴³²⁾.

ولا ينسى الغزالي السعادة الدنيوية لكنه لا يعدها الا بمقدار ما توصل إلى السعادة الآخروية . وان السعادة الدنيوية لا يمكن تحقيقها الا بالرجوع إلى درجة الاعتدال وهي القاعدة الذهبية . وهنا تبدو جلية واضحة أهمية التربية في تهذيب النفس الإنسانية ورد قواها إلى حد الاعتدال لتبقى دائماً عند الحد الذي نعمل فيه على تحقيق سعادة النفس الإنسانية ومع ذلك لا تتحقق السعادة الكاملة بالمدارك البشرية بل بفيض الهي ولذلك يقول الغزالي ((ان السعادة القصوى في القرب منه (من الله) وان القرب منه ليس بالمكان وانما هو بإكتساب الكمال على حسب الامكان و ان كمال النفس بالعلم والعمل ، والاصلاح على حقائق الامور من حسن الاخلاق ، فمن لم يكمل ، كيف يقرب من الله تعالى))⁽⁴³³⁾.

وخلاصة القول ان الطبيعة الإنسانية عند الغزالي تتضح من خلال إجاباته عن الاسئلة الاتية : ما الطبيعة الإنسانية كمصطلح قائم بحد ذاته ؟ وما جوهرها

؟ وما نوع الكمال الذي تتطوي عليه هذه الطبيعة ؟ فيجبنا الغزالي بوجود فطرة وحقيقة هذه الفطرة هي ميل الانسان الغريزي للبحث عن الله ومعرفته مباشرة او بوسائل مباشرة وقد تعرفنا على هذه الفطرة من خلال تحليلنا للطبيعة الانسانية اذ ان الانسان تتنازع قوتان ، هما : الفيض الالهي والجبلة وتهدف هذه القدرة (جوهر الطبيعة الانسانية) إلى البحث عن الله ومعرفته بشرط انها تتحرر من المؤثرات الدنيوية ، فالالاتجاه نحو الفيض الالهي هو الالتزام في طبيعة كل انسان للبحث عن ايمانه الشخصي ، ولكي يستطيع هذا الانسان الوصول إلى هذه الحقيقة (معرفة الله) او ما يسميه الغزالي بعلم المكاشفة عليه او لا معرفة كاملة بالطبيعة الانسانية ومن ثم تربية هذه الشخصية بجانبها الروحي والجسدي وذلك لان الفطرة (جوهر الطبيعة الانسانية ، تكون خالية ساذجة لا تحمل في طياتها أي خبرة من عوالم الله تعالى ويقصد الغزالي بالعوالم هي أجناس الموجودات اذ يتعرف الانسان بالموجودات عن طريق العقل ويتأتى ذلك عن طريق الحواس اذ هناك علاقة بين نمو الانسان واكتساب المعرفة (خبرة) فالانسان يستطيع التمييز عندما يقترب عمره الزمني من سبع سنين وذلك عندما يدرك العلاقات التي توجد في عالم المحسوسات ويرتقي بعد ذلك إلى طور اسمی وهو دور العقل فيدرك بهذه القوة الواجبات والجائزات والمحرمات ، ومع هذا فالعقل لا يعد أسمى الاطوار في نمو الانسان فهناك عوالم أخرى لا يستطيع العقل إدراكها وهو طور الكشف او الالهام .

ويتوصل الغزالي بأن كل انسان يولد ، وهو مرغم على التطلع إلى معرفة الله ، فالبحث عن الحقيقة هو بحث عن كل ما يرضي الروح ، وانه بحث عن الوصول إلى حالة الرضى والاطمئنان في النفس ولكن هناك عقبات كثيرة تعيق وصول الانسان إلى السعادة ، اذ انه مركب من غرائز ولكل غريزة قوة وغاية ولذة فغريزة الغضب خلقت للتشفي والانتقام ولنتها في الغلبة والانتقام وغايتها الا من والدفاع عن نفسها وغريزة شهوة الطعام خلقت لتحصيل الغذاء وغايتها البقاء وغريزة شهوة الجنس غايتها المحافظة على النوع وهكذا بقية الغرائز فلا تخلو غريزة من هذه الغرائز من ألم ولذة ، ووجود في القلب غريزة تدعى (النور الالهي) وتسمى هذه الغريزة وهي (العقل) أو (البصيرة الباطنة) أو (نور الايمان واليقين) .

وان النمو نحو الانسجام الكامل يتطلب الكثير من التجربة والتربية كما يتطلب معرفة عميقة وشاملة بالطبيعة الانسانية التي تعرفنا على مكوناتها ولا يتم تربية هذه الطبيعة الانسانية الا عندما تتناغم وتتسجم أجزاء هذه الطبيعة فيما بينها .

وهناك ثلاثة أنماط للطبيعة الانسانية عند الغزالي احدهما ثبوتها على الخير والثانية ثبوتها على الشر والثالثة تردده بينهما . وهذه الانماط تقابل ثلاثة أنواع من العلاقات بين القلب والجسم : النوع الاول الخير وذلك عندما يكون القلب عامراً بالثقوى طاهراً من الحواس حراً متفتحاً إلى خواطر الملكوت فتتكشف له حكمة الله فعمل الخير وهذا النمط يكون بعيداً عن المغريات والوسواس .

النوع الثاني : يكون الطرف المعاكس أي (الشر) اذ يكون القلب قد أُلْف خدمة الهوى وانس به واستمر على استنباط الحيل له وعلى مساعدة الهوى ويكون بهذا النمط مشحوناً بالخواطر الشهوانية وصور الملذات والأوضاع المرتبطة بها ولا يفتتح الا لكل ما يثير هذه الغرائز او يرضيها ، وأصحاب هذا النوع هم الغافلون ، وتكون النفس الا مارة بالسوء هي الغالبة اذ يقول الغزالي عن هؤلاء : ((فهو اذا رأى وجهاً حسناً لم تملك عينه وقلبه وطاش عقله وسقط امسك قلبه))⁽⁴³⁴⁾.

النوع الثالث : وسط بين النوعين والقلب من هذا النوع دائم التردد بين الخير والشر .

المبحث الثاني : فلسفة التربية عند الغزالي من خلال رؤيته للطبيعة الإنسانية

1. الاهداف التربوية المستنبطة من نظرة الغوالي إلى الطبيعة الإنسانية

اشار الغزالي إلى جملة من الاهداف التربوية عقلية ونفسية وبيدوية وجسمية ترمي في حصيلتها إلى تنمية جماع الشخصية الإنسانية للفرد المسلم الذي يعيش ويتفاعل في اطار اجتماعي له ، قيمه وأدابه ومثله ونظم حياته .

لقد أكد على البيئة الاجتماعية والتي تشمل النظم الاجتماعية التي تحيط بالانسان من بيت ومدرسة ومهنة وشعائر دينية ، وحاول إيجاد بيئة اجتماعية صالحة ومناسبة لتنشئة جيل صالح ولذلك إهتم بتكوين هذه البيئة منذ النطفة الأولى وجعل طلب الولد قريبة ،لذا يجب ان يكون حلالاً ، كما يجب ان يتغذى بالحلال لتكون النطفة موافقة لطاعة الله ،وان يحسب للولد حساب ارادة الله⁽⁴³⁵⁾ . وكذلك طلب الغزالي المرضعة الصالحة ، وحذر الاب والام من اسماع الطفل رذائل الألفاظ وامرهم بالتظاهر امامه بالكمال والسمو ، وحمل البيت مسؤولية كبيرة وجعل الطفل أمانة الله في عنق والديه وإهتم بتهيئة المدرسة الصالحة التي تعده إعداداً جيداً ، فاشترط في المعلم شروطاً وفي التلميذ شروطاً تجعل النفس مستعدة للخير بعيدة عن الشر .

الاهداف التربوية المستنبطة من الطبيعة الإنسانية

1. تربية النفس على الفضيلة : جعل الغزالي الهدف الديني في مقدمة الأهداف ، ولا يرى في التربية ألا تهيئة للانسان في الدنيا بالخلق الفاضل والتوجيه بالعمل الصالح إلى الآخرة ، وذلك من خلال التأكيد على تربية الجسم الذي هو أداة الاتصال بين العالم الروحي وبين العالم الأرضي ، والتربية مطالبة بأن توفر للجسم مطالبه وحاجاته ، فتشبع هذه الحاجات عن طريق الأعداد لكسب العيش طلباً للرزق فتتمى المهارات الجسمية ، والتربية مطالبة أيضاً بأن تعلم الطالب كيف يعتدل في إشباع حاجاته الجسدية ، فلا يكون نهما ولا شرها ، ويُعني أيضاً بتربية العقل ومطالبة بأن تنمي العقل وتستنغل طاقاته في الإبداع .

والتربية مطالبة أيضا بإثراء الخبرات الروحية للطالب ، فتربي فيه الإحسان وحلاوة الإيمان ولذة الطاعة والخضوع لله. وتهدف التربية تكوين ضمير قادر على التمييز والضمير ينمي بالتربية ويضعف بالإهمال والعصيان إذ ترتقي النفس الإنسانية من النفس الأمارة بالسوء إلى النفس اللوامة ومعيار ذلك العقل والشرع. وضبط الغزالي الطبيعة الإنسانية ومكوناتها ضمن ميزان لهم وهو مبدأ الاعتدال أي مبدأ اللافراط واللاتفريط.

أن الحكم على سلوك ما بأنه حسن أو قبيح إنما يقوم على الإرادة الكامنة وراء هذا السلوك، فقد تكون الإرادة خبرة فيصبح السلوك خيراً، وقد تكون الإرادة شراً فيصبح السلوك قبيحاً شريراً. والأخلاق بنظر الغزالي لا تعني مجرد النصح (النظري) بل هي عملية تغيير السلوك (عملي) ولذلك قسم الغزالي مادة القرآن الكريم إلى قسمين كبيرين الأول لـ 763 آية من آيات القرآن الكريم، وخص الصنف الثاني بـ 741 آية ومجموع الآيات لهذين الصنفين 1504 آية وهي تمثل ما يقرب من ربع عدد آيات القرآن الكريم. إما الآيات الباقية فلا تتصل في نظره إلا بمسائل فرعية أو مكملية⁽⁴³⁶⁾ فقد استطاع الغزالي معرفة الطبيعة الإنسانية ومعرفة الغرائز الموجودة فيها ليضع لنا فلسفته التربوية ليس فقط كنظرية بل كتطبيق.

2. تحقيق السعادة:- لنيل السعادة على المرء سلوك طريق العلم والعمل، ويعلل الغزالي ذلك بقوله ((أن تأثير العمل إزالة مالا ينبغي، والسعي في العلم سعي في تحصيل ما ينبغي، وإزالة ما لا ينبغي لتفريغ المحل لما ينبغي، والمشروط هو المقصود وهو اشرف من الشرط))⁽⁴³⁷⁾.

فالعمل شرط السعادة لان المراد به تمثيل الفضائل وكسر الشهوات لذلك يؤكد الغزالي بهذا الصدد فيقول ((فأذن العمل، معناه كسر الشهوات بصرف النفس عن صوابها إلى الجنبه العاليه، الإلهية، ليمحي عن النفس الهيئات الخبيثة والعلائق الرديه التي ربطتها بالجنبه السافله))⁽⁴³⁸⁾. إما كيف يتم التوصل إلى العلم بالله عز وجل فيقول الغزالي ((ومن رحمة الله على عباده إن جمع في شخص الإنسان، على صغر حجمه العجائب ما يكاد بوصفه يوازي عجائب كل العالم، حتى كأنه نسخة مختصرة من حياة العالم ليتوصل الإنسان بالتفكير فيها إلى العلم بالله عز وجل))⁽⁴³⁹⁾. وهكذا نتلمس الهدف الأسمى في فلسفة الغزالي هو تحقيق السعادة عن طريق تحرر النفس من كل قيود الجسد، ومن عوامل العبودية عندئذ تكون النفس حرة قوية لا تخضع إلى الله ولا تعبد إلا الله فتمثل لأمره وتتجنب ما ينهى عنه وتتحو نحو العبادة وهي مصدر السعادة وهي الضمان الوحيد لتحقيق خلافة الله في الأرض متمثلاً بقوله الله تعالى: ((وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون))⁽⁴⁴⁰⁾.

3. تكافؤ الفرص: يتساوى كل البشر في الفطرة، فخط الشروع وهو واحد للجميع فليس هناك فرق بين البشر وفي العرق واللون واللسان والجنس، وإنما الفرق يكمن في التربية بكل ما تحمل من مكونات وأساليب، فوظيفة التربية هو تربية الإرادة الواعية عند الفرد للوصول إلى المستوى الأخلاقي الرفيع.

2. المعرفة والعلم

استخدم الغزالي في منهجه الفكري أسلوب الشك المنهجي الذي يبدأ بصاحبه شاكا وينتهي موقنا مؤمنا، فشك في الحواس كأداة للوصول إلى الحقيقة، كما شك في العقل لأنه يخطئ في أبسط القواعد الرياضية، وأخيرا وصل الغزالي إلى اليقين عن طريق تصفية النفس من الشوائب والعلائق والعوائق.

أن شروط إمكانية المعرفة هو الاعتقاد والعادة فيقول ((فإن الله تعالى خلق لنا علما بان هذه الممكنات لم يغفلها واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخها لا تتفك عنه))⁽⁴⁴¹⁾.

ومعنى استمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا على وفق العادة الماضية هو معرفة الطبيعة (موجودات العالم) تظل ممكنة رغم انعدام ضرورة الرابطة السببية، وأساس هذه المعرفة الاعتقاد والعادة. أن معرفتنا تقتصر على تعميم ما نجده في أنفسنا بالتجربة إذ نلاحظ إن هناك حركات إرادية تصحبها القدرة عليها حركات غير إرادية لا تصحبها تلك القدرة فعمما التجربة التي لنا عن أنفسنا إلى الموجودات الأخرى ولكنه علم لا يثبت استحالة وجود حركات منتظمة⁽⁴⁴²⁾.

إن هذا هو ما يعنيه الغزالي بالاعتقاد والعادة الذين يؤسسان العلم الذي يعطيه الله، وهو علم يقدمه حلا لمشكل المعرفة في غياب الضرورة السببية. والمعرفة عند الغزالي مظهر من مظاهر إرادة الإنسان المنتهية التي في تطبيقها على الوجود أي على الإرادة الإلهية اللامنتهية والعادة لها بعد إن:

1. بعد نفس وهي التجربة والخيال.

2. بعد اجتماعي وهما المصالح والتربية.

وهناك وسائل للمعرفة وهي الحس والعقل والوجدان، فالغزالي يؤكد الحواس وتربيتها بحيث تلتقط المثيرات ولأنها دليل الإنسان لمعرفة الله من خلال معرفة هذا الكون ومن خلال معرفة الإنسان لنفسه وطبيعة تكوينه وتركيبه. إما على المستوى العقلي والمعرفة العقلية فهو يدعو إلى استخدام العقل إذ يفهمه الغزالي على أنه النور وذلك حينما يشرح آية النور. ويجب تربية العقل بحيث يستطيع إن يميز ويحلل ويعلم كل ما أوردته له الحواس، إما المعرفة الحسية (الوجدانية) فهي الأساس الذي تستند إليه المعرفة الحسية والعقلية فإذا لم يكن القلب الذي هو مستودع تلك المعرفة الوجدانية لاسيما ما اعوجت وانحرفت هذه المعرفة

فتتحرف معها المعرفتان الحسية والعقلية. لقد آمن الغزالي بهذا المعرفة واطمأنت بها نفسه وتبددت شكوكه، عندنا توصل إليها أكثر معرفة يقينية وحتى هذه المعرفة تتدخل التربية بها إذ كلما يكون القلب صافيا يكون أكثر استعدادا لتقبل المعرفة إذ إن استعداد القلب للكشف والاطلاع على الأسرار الإلهية ومعرفتها تتناسب طرديا مع درجة صفائه ونقاؤه في الأعمال الصالحة والمعارف تظهره وتنقيه وتصفيه وبالعكس فإن الأثام والجهل هي بمثابة أغلفة وحجب كثيفة تفسده وتمرضه وتقده وظيفته التي وجد من أجلها. لذلك أكد الغزالي على المعرفة والعلم إذ تسير نظريته في المعرفة جنبا إلى جنب مع النمو النفسي نحو الكمال وتقوم على افتراضين رئيسين أولهما إن الإنسان أو (قلبه) بصورة خاصة مخلوق على صورة الله تعالى إما ثانيهما فهو أيضا إن الإنسان في مجموعه (عالم اصغر) ويمكن للإنسان إن يصل إلى درجة اليقين من المعرفة عندما يتمكن من معرفة قلبه معرفة كاملة⁽⁴⁴³⁾.

إما العلم فيرى الغزالي فيه أساسا لكل ماعاده، فالعلم دائما يقف في الطبيعة والعمل تابعه، والفلسفة التربوية عنده تنبع من : العلم والعمل، والحال.

1. العلم: يقسم إلى قسمين: هما علم المعاملة وعلم المكاشفة: الأول علم المعاملة هو ما يطلب منه مع كشف العمل به. والثاني علم المكاشفة ما يطلب منه كشف المعلوم فقط⁽⁴⁴⁴⁾. ويؤكد الغزالي على إن العلم الذي يتصدر الأحياء هو (علم المعاملة) فقط لأن علم المكاشفة لا رخصة من إيداعه الكتب بالرغم من انه الغاية القصوى للطالبيين والقاصدين ويكون التكلم به بالإيحاء والرموز لان إفهام الخلق قاصرة من فهمه. إما علم المعاملة لكونه الطريق إلى الخلاص وما يختص بأعمال الجوارح (العلم الظاهر) وهو إما عبادة أو عادة، وثانيا أعمال القلوب (العلم الباطن) وهو إما محمود أو مذموم.

2. العمل: فهو ضروري فيالنسبة للأخرة يعرف الله ويطاع به ويعبد ويوحد ويمجد ويعرف الحلال والحرام، إما بالنسبة للدنيا فهو حياة القلوب من العمى ونور الأبصار من الظلمة.

3. الحال: علم الحال اصطلاحا أوجده الغزالي وادخله في الفكر التربوي الفقهي فكان له إبعاد تربوية وبالأخص في مجال التنشئة، وربما هذه التسمية مشتقة من الحال التي عاشها الغزالي بعد خروجه من الشك أي حالة العلم والعمل اللذين لم يستطع إن يتصورهما منفصلين.

3. التربية والأهداف التربوية العامة:-

إن مفهوم التربية عند الغزالي يتفق مع الهدف الأساس الذي جاهد للوصول إليه ولذلك عرف التربية بأنها ((تهذيب لنفوس الناس في الأخلاق المذمومة المهلكة و إرشادهم إلى الأخلاق المحمودة المسعدة))⁽⁴⁴⁵⁾. ويجلب الغزالي مثال

من الطبيعة فيقول ((ومعنى التربية يشبه فعل الفلاح الذي يقلع الشوط ويخرج النباتات الأجنبية من الزرع ليحسن نباته ويكمل ريعه))⁽⁴⁴⁶⁾.

وباعتماد الغزالي على التربية الإسلامية التي تبلغ بالإنسان درجة الكمال فيقول ((اعلم إن المقصود من المجاهدة والرياضة بالأعمال الصالحة تكمل النفس وترتكبها وتصفيها وتهذيب أخلاقها))⁽⁴⁴⁷⁾.

ويؤمن الغزالي بقدرة التربية على تعديل السلوك وتتميمته في إطار الأخلاق الإسلامية القويمة والتي تقوم على التسليم بفطرة الطبيعة الإنسانية، وان الإنسان يولد بطبيعة إنسانية فطرية محايدة، والتربية الإسلامية هي تربية لهذه الفطرة الإنسانية فهي تعمل على تنمية الميل الفطري لدى الإنسان في معرفة ما يجهل وتستثمر حب المعرفة والبحث عن المجهول لديه ولذلك فالغزالي يكذب الذين يقولون بان (الخلق كالخلق) لا يقبل التغيير مستدلا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ((حسنوا أخلاقكم)) بما يعني إمكانية تغيير السلوك في الاتجاه المرغوب عن طريق التربية بل يرى تغيير خلق البهائم أيضا فيقول ((بل كيف ينكر تهذيب الإنسان، مع استيلاء عقله؟ وتغيير خلق البهائم ممكن إذ ينتقل الصيد من النوحش إلى التأنس، والكلب من الأكل إلى التأدب والفرس من الجماح إلى السلاسة وكل ذلك تغيير الخلق))⁽⁴⁴⁸⁾.

ويرى الغزالي إن السن المناسبة للتغيير بالتربية وتشكيل الخلق هي مرحلة الطفولة إذ تصبح للتربية آثار محسوسة تبقى مهما طال الزمن فيقول ((اعلم إن الطريق في رياضة الصبيان من أهم الأمور واوكدها وقلبه الطاهر جوهره نفيسة ساذجة خالية عن كل نقش وصورة، وهو قابل لكل ما نقش ومائل إلى مل ما يمال به إليه فان عود الخير وعلمه نشأ عليه، وان عود الشبه واهمل إهمال البهائم وهلك، وكان الوزر في رقبة القيم عليه والوالي له))⁽⁴⁴⁹⁾.

ويعني الغزالي بهذه العبارة بان الطبيعة الإنسانية محايدة عند الطفل في عمره الأول، وقابليته للتشكل بأية صورة تبعاً لمعطيات البيئة و مؤثراتها، وبذلك تتشكل شخصيته من خلال الأفكار والقيم والثقافة.

وبحس تربوي يحاول الغزالي الإجابة عن سؤال شغل التربويون طويلا وهو لماذا يختلف الناس وتتفاوت عقلياتهم وهم متعرضون لطريقة أو أسلوب واحد في التربية؟ فيجبنا عن علة التفاوت في قدرة التربية على التأثير في الطبيعة الإنسانية وتهذيب السلوك إنما يكمن في ((اختلاف الجبلات وما تحملها الفطرة التي تتحرك بها القوة الشهوية والغضبية والفكرية وان أصعبها تغييرا و اعصاها على الإنسان القوة الشهوية))⁽⁴⁵⁰⁾ والسبب إن ما تمثله هذه القوى من نوازع وحاجات بيولوجية أولية لا غنى عنها، وقد أكد عليها الكثير من علماء النفس الحداثيين كفرويد وغيرهم لذا فالترربية لا تستطيع إن تغلق أو تغير من هذه الميول وانما تؤثر فيها إذا اتبعت الأسلوب الإنساني المناسب.

يهدف الغزالي من كل ما تقدم تكوين إنسان مؤمن له طبيعة إنسانية مرنة تستطيع التربية إن تشكلها، ويتضح ذلك من خلال تأكيده للحياة الأخلاقية للإنسان و لآثر التعليم والتربية في سيطرة الروح على الجسد، وهكذا نرى إن للبيئة الاجتماعية أثرها الأكبر على تشكيل الإنسان واختلاف الناس في تحصيل العلوم يعزى إلى أسباب برأى الغزالي فيقول: ((اعلم إن العلوم مركوزة في جميع النفوس الإنسانية وكلها قابلة لجميع العلوم، وانما يفوت نفسا من النفوس حظها منه بسبب طارئ وعارض يطرأ عليها من خارج)) (451) وقد قسم الغزالي النفوس إلى ثلاثة أقسام هي: (452):

1. النفس الناطقة الإنسانية:- وهي أهل الإشراق النفس الكلية عليها ومستعدة لقبول الصورة المعقولة عنها بقوة طهارتها الأصلية وصفاتها، ولكن يمرض بعضها في هذه الدنيا، ويمتنع عن إدراك الحقائق بأمراض مختلفة وأعراض شتى، ويبقى بعضها على الصحة الأصلية بلا مرض وفساد ويقبل أبدا ما دامت حية.

2. النفوس الصحيحة: وهي النفوس النبوية القابلة للوحي والتأييد القادرة على إظهار المعجزة والتعرف في عالم الكون والفساد، فان تلك النفوس باقية على الصحة الأصلية وما تغيرت أمزجتها بفساد الأمراض وعلل الأعراض فصار الأنبياء أطباء النفوس ودعاة الخلق إلى صحة الفطرة.

3. النفوس المريضة في هذه الدنيا الدنيئة فصارت على مراتب بعضهم تأثر بمرض المنزل تأثرا ضعيفا، ودق غمام النسيان في خواطهم فيشتغلون بالتعليم، ويطلبون الصحة الأصلية فيزول مرضهم بأوفى معالجة، وينقشع غمام نسيانهم بأقل تذكره وبعضهم يتعلمون طول عمرهم ويشتغلون بالتعليم ويطلبون الصحة الأصلية فيزول مرضهم بأدنى معالجة، وينقشع غمام نسيانهم بأقل تذكر. وبعضهم يتعلمون طول عمرهم ويشتغلون بالتعليم ويطلبون الصحة الأصلية فيزول مرضهم بأدنى معالجة. وينقشع غمام نسيانهم بأقل تذكر وبعضهم يتعلمون طول عمرهم ويشتغلون بالتحصيل والتصحيح جميع أيامهم، ولا يفهمون شيئا لفساد أمزجتهم، لان المزاج إذا فسد لا يقبل العلاج، وبعضهم يتذكرون وينسون و يرتاضون ويدلون أنفسهم ويجدون نورا قليلا وإشراقا ضعيفا، وهذا التفاوت إنما ظهر من إقبال النفوس على الدنيا واستغراقها بحسب قوتها وضعفها كالصحيح إذا مرض، والمريض إذا صح، وهذه العقدة إذا انحلت تقر النفوس بوجود العلم اللدني وتعلم إنها كانت عالمة في أول الفطرة وصافية في ابتداء الاختراع، وانما جهلت لأنها مرضت بصحبة هذا الجسد الكثيف، والإقامة في هذا المنزل الكدر والممل المظلم وأنها لا تطلب بالتعلم أيجاد العلم المعلوم ، ولا إيداع العقل المفقود ، بل أعادتها العلم الأصلي الغريزي وإزالة أعراض المرض بإقبالها على زبدة الجسد وتمهيد قاعدته ونظم أساسه...فالنفس لشدها شغفها أقبلت على هذا الهيكل و اشغلت بعمارته ورعايته والاهتمام بمصالحه ، واستغرقت في

بحر الطبيعة بسبب ضعفها وجزئيتها فاحتاجت في أثناء العمر إلى التعلم طلباً لتذكُّر ما قد نسيت، وطمعا في وجدان ما قد فقدت وليس التعلم إلا رجوع النفس إلى جوهرها وإخراج ما في ضميرها إلى الفعل طلباً لتكميل ذاتها ونيل سعادتها)) (453).

إما الأهداف التربوية العامة فهي:-

1. الهدف الشمولي:- لقد خص الإسلام الإنسان بتصور شامل متكامل يتضمن التأكيد على التوازن والتكامل بين الجسد والروح والعقل فجمعهما يعين بعضها بعضاً، فلا يبخس حق الجسد على حساب حق الروح، ولا يبخس حق الروح ليوفي حق الجسد، ولذلك فالتربية عند الغزالي تؤكد على كونها شاملة متوازنة متكاملة بين جميع الأهداف التربوية المادية والروحية وتعالج الأمور الخاصة بالإنسان معالجة تقسم بالقاعدة الذهبية الاعتدال حيث لا إفراط ولا تفريط.

2. هدف الإنسانية: إن التربية في جوهرها عملية إنسانية إذ إن العلم لا ينال إلا بالتواضع وحسن الإصغاء، والقدرة على التجاوب الفعال الحي المتطور القائم على المودة والمحبة والتعاون لا على المنافسة والحقد، والتربية التي يؤكدُها الغزالي تربية إسلامية تقوم على مفهوم الإنسانية التي تعد المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها أعضاء في الأسرة الواحدة، الأسرة الإسلامية يؤلف التوحيد بين قلوبهم، وبهذا فالتربية الإسلامية للطبيعة الإنسانية في ضوء الركيزة الإسلامية تعني خلق روح إنسانية فيها وهي تسمو بالجانب الروحي في الطبيعة الإنسانية، وتؤكد الجانب الاجتماعي في صورته العامة، وبذلك توسع دائرة الأفق الفكري للاحتكاك بتجارب الآخرين والإفادة من ثقافة المجتمعات والشعوب الأخرى.

3. التقرب إلى الله: إن الغاية الأسمى للتربية عند الغزالي هو التقرب من الله والوصول إلى الكمال الإنساني ولذلك رفض الغزالي مبدأ تعلم العلم لذاته كما يسميه العلم المجرد فيقول ((وتيقن إن العلم المجرد لا يأخذ باليد)) (454). ويرى أن التربية الخلقية تعمل على ترقى النفس الإنسانية لتتصل بخالقها سبحانه وتعالى مصدر الكمال ويتم ذلك بارتقائها مجال الحس إلى مجال التفكير ثم إلى مجال الكشف الذي يظل به على عالم الغيب فتتطلع على الحقيقة، وتصل إلى أقصى رتب الكمال الإنساني باقترابها من الخالق سبحانه وتعالى. ومرتبة الكمال الإنساني تتم عن طريق عملية التركيب التي تستهدف الارتقاء من مستوى الخضوع للشهوات والأهواء إلى مقام العبودية لله ويتحقق ذلك عندما تصل النفس إلى مرتبة النفس الراضية المطمئنة العائدة إذ يقول الباري عز وجل ((يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً)) (455).

وقد انطلق الغزالي في نظرتة إلى الكمال الإنساني من إن النفس الإنسانية خلقها الله قابلة للكمال والترقي ولذا فإن التربية تهذيب الأخلاق والعلم والعمل وطريق صلاحها وكمالها

مراجع النص

- (263) سورة السجدة آية 7-9
- (264) سورة الحجر، آية 29
- (265) الكسيس كارل ، الانسان هذا المجهول ، ترجمة شفيق اسعد فريد ، ط3 ، مكتبة المعارف (بيروت - 1980) ص 21 .
- (266) محمد لبيب النجيجي، مقدمة في فلسفة التربية، ط3، دار النهضة العربية (بيروت، 1981) ص248-249.
- (267) محروس سيد مرسي، التربية والطبيعة الانسانية في الفكر الاسلامي، ط1، دار المعارف (القاهرة، 1988) ص268.
- (268) فيليب هـ ، فينكس، فلسفة التربية، ترجمة محمد لبيب النجيجي، دار النهضة العربية (القاهرة، 1965) ص697
- (269) المرجع نفسه، ص698.
- (270) سورة الحجر، أية 29
- (271) الغزالي، الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية (المضنون الصغير) ضمن كتاب القصور العوالي من رسائل الأمام الغزالي، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي (مصر، د.ت) ص 348.
- (272) المصدر نفسه، ص348.
- (273) الغزالي، الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية ، ص348.
- (274) المصدر نفسه، ص350.
- (275) الغزالي، الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية، ص 355.
- (276) محمد لبيب النجيجي، في الفكر التربوي، دار النهضة العربية (بيروت، 1981) ص87.
- (277) الغزالي ، احياء علوم الدين ، ج8، ص 1343.
- (278) الغزالي، معارج القدس في مدارس النفس، ص10.
- (279) الغزالي، الأحياء، ج8، ص1345.
- (280) الغزالي، معارج القدس، ص15. والحديث النبوي الشريف (اعدى عدوك نفسك... البيهقي، السنن الكبرى، ط1، دائرة المعارف العثمانية (الهند، 1352 هـ) كتاب الزهد.

- (281) الغزالي ، الاحياء ، ج8، ص1345.
- (282) الغزالي، معارج القدس، ص15.
- (283) سورة البقرة، آية 269.
- (284) الغزالي، ميزان العمل ، تحقيق سليمان دنيا ، ط1، دار المعارف(مصر، 1964)، ص233.
- (285) الغزالي، الاحياء، ج8، ص1345.
- (286) الغزالي، معارج القدس، ص15.
- (287) سورة الفجر، آية 27-30.
- (288) الغزالي، الرسالة اللدنية ضمن مجموعة رسائل الغوالي، دار الكتب العلمية (بيروت، 1986) ص93.
- (289) الغزالي، معارج القدس، ص16
- (290) سورة القيامة، آية 2.
- (291) سورة يوسف، آية 31.
- (292) سورة يوسف، آية 52.
- (293) الغزالي، الاحياء، ج8، ص1345.
- (294) سورة الأنعام، آية 112.
- (295) الغزالي، معارج القدس ، ص16.
- (296) المصدر نفسه، ص16.
- (297) الغزالي، الأحياء، ج8، ص1344.
- (298) سورة الإسراء، آية 85 .
- (299) سورة الرعد، آية 28 .
- (300) الغزالي، معارج القدس، ص17.
- (301) الغزالي، الاحياء، ج8، ص1344.
- (302) الغزالي، معارج القدس، ص17.
- (303) الغزالي، الاحياء، ج8، ص1344.
- (304) الغزالي ، الاربعين في اصول الدين ، مطبعة الاستقامة ، (القاهرة ، د.ت) ص279 - 280 .
- (305) سورة الاسراء ، اية 85 .
- (306) الغزالي ، الاحياء ، ج 8 ، ص 1344 - 1345 .
- (307) الغزالي ، الاربعين في اصول الدين ، ص 280 .

- (308) الغزالي ، الاحياء ، ج 4 ، ص 62 .
- (309) المصدر نفسه ، ج 4 ، ص 62 .
- (310) الغزالي ، الاحياء ، ص 1346 .
- (311) الغزالي ، معارج القدس ، ص 18 .
- (312) الغزالي ، مشكاة الانوار ، ص 213 - 114 .
- (313) سورة الشورى ، آية 52 .
- (314) سورة النور آية 35 .
- (315) محمود قاسم ، في النفس والعقل لفلسفة الاغريق والاسلام ، ط 4 ، مكتبة الانجلو المصرية (القاهرة ، 1969) ص 101 .
- (316) الغزالي ، مشكاة الانوار ضمن الجواهر الغوالي ، ص 131 - 132 .
- (317) المصدر نفسه ، ص 132 .
- (318) محمود قاسم ، في النفس والعقل ، ص 101 - 102 .
- (319) الغزالي ، معارج القدس ، ص 25 .
- (320) محمود قاسم ، في النفس والعقل ، ص 99 .
- (321) عبد الكريم العثمان ، دراسات نفسية ، ص 16 .
- (322) الغزالي ، معراج السالكين ، تحقيق محمد بخيت ، مطبعة السعادة (القاهرة ، 1925) ص 14 .
- (323) الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، مكتبة الادبية (القاهرة ، د.ت) ص 275 .
- (324) الغزالي ، الرسالة اللدنية ، ص 92 - 93 .
- (325) الغزالي ، الاحياء ، ج 8 ، ص 1348 .
- * ينظر ايضاً كفاح يحيى صالح العسكري ، الفكر التربوي والنفسي عند الغزالي ، رسالة ماجستير، معهد التاريخ العربي للدراسات العليا (بغداد ، 1995) .
- (326) الغزالي ، الرسالة اللدنية ، ص 91 .
- (327) المصدر نفسه ، ص 91 .
- (328) الغزالي ، الرسالة اللدنية ، ص 91 .
- (329) الغزالي ، الرسالة اللدنية ، ج 5 ، ص 213 .
- (330) الغزالي ، الاحياء ، ج 8 ، ص 1356 .
- (331) الغزالي ، الاحياء ، ج 8 ، ص 1356 .

- (332) المصدر نفسه ، ج 8 ، ص 1356 .
- (333) المصدر نفسه ، ج 8 ، ص 1356 .
- (334) الغزالي ، الاحياء ، ج 8 ، ص 1357 .
- (335) المصدر نفسه ، ج 8 ، ص 1356 .
- (336) المصدر نفسه ، ج 8 ، ص 1357 .
- (337) سورة الاسراء ، آية 85 .
- (338) الغزالي ، الاحياء ، ج 8 ، ص 1356 .
- (339) الغزالي ، الاحياء ، ج 8 ، ص 1357 .
- (340) سورة التحريم ، آية 6 .
- (341) الغزالي ، الاحياء ، ج 8 ، ص 1468 .
- (342) المصدر نفسه ، ج 4 ، ص 718 .
- (343) الغزالي ، الاحياء ، ج 4 ، ص 718 - ص 719 .
- (344) سورة البقرة ، آية 286 .
- (345) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، مكتبة الشرق الجديد (بغداد ، 1990) ص 57 .
- (346) المصدر نفسه ، ص 57 .
- (347) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص 58 - ص 59 .
- (348) الغزالي ، الاحياء ، ج 13 ، ص 2502 .
- (349) الغزالي ، الاحياء ، ج 13 ، ص 2502 .
- (350) المصدر نفسه ، ج 13 ، ص 2052 .
- (351) الغزالي ، الاحياء ، ج 13 ، ص 2052 .
- (352) المصدر نفسه ، ج 13 ، ص 2503 .
- (353) المصدر نفسه ، ج 3 ، ص 2503 .
- (354) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص 59 .
- (355) توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967، ص.18.
- (356) يوسف مصطفى القاضي ، مقدار ياجن، علم النفس التربوي في الاسلام (الرياض 1981)، ص 61-62.
- (357) فيليب هـ، فينكس، فلسفة التربية، ص 863.
- (358) الغزالي، الاحياء، ج 8، ص 1468

- (359) المصدر نفسه، ج8، ص1472
- (360) المصدر نفسه، ج8، ص1439.
- (361) الغزالي، الاحياء، ج8، ص1439.
- (362) المصدر نفسه، ج8، ص1447.
- (363) الغزالي، الاحياء، ج5، ص931.
- (364) المصدر نفسه، ج5، ص935.
- (365) الغزالي، فضائح الباطنية، (بريل-ليدن، 1916)، ص80.
- (366) الغزالي، ميزان العمل، ص65.
- (367) الغزالي، ميزان العمل، ص75.
- (368) المصدر نفسه، ص231-232
- (369) الغزالي، الأحياء، ج5، ص937.
- * مسلم، صحيح مسلم، ج5، ص194.
- (370) الغزالي، الأحياء، ج5، ص937.
- (371) سورة الكهف، آية 7.
- (372) الغزالي، الاحياء، ج9، ص1742
- (373) المصدر نفسه، ج9، ص1743
- (374) الغزالي، الاحياء، ج9، ص1745
- (375) سورة الليل، آية 3.
- (376) سورة الذاريات، آية 49.
- (377) الغزالي، جواهر القرآن، دار الافاق الحديث (بيروت، د.ت)، ص47-48.
- (378) حديث شريف أخرجه احمد بن حنبل في مسنده، دار المعارف (القاهرة، 1366هـ) ج2، ص250.
- (379) حديث شريف اخرجه ابن ماجه في مسنده في باب النكاح، ص50.
- (380) حديث شريف اخرجه البخارى، دار احياء التراث العربي (بيروت، د.ت). ينظر الغزالي، الاحياء، ج4، ص739
- (381) الغزالي، الاحياء، ج8، ص1525
- (382) المصدر نفسه، ج4، ص705.
- (383) الغزالي، الاحياء، ج8، ص1526
- (384) المصدر نفسه، ج4، ص702

- (385) المصدر نفسه ، ج 4 ، ص 700
- (386) سورة النساء آية 19 .
- (387) الغزالي ، الاحياء ، ج 4 ، ص 721 . الحديث ، النسائي في الكبرى وابن ماجة من حديث ام سلمة .
- (388) الغزالي ، الاحياء ، ج 4 ، ص 723 . الحديث ابو داود والنسائي من الكبرى وابن ماجة في حديث عائشة مسند صحيح
- (389) سورة الاعراف ، اية 31 .
- (390) سورة التحريم ، اية 6 .
- (391) الغزالي ، التبر المسبوك في نصيحة الملوك ، مطبعة الاداب ، (مصر ، 1317 هـ) ص 121 .
- (392) الغزالي ، الاحياء ، ج 4 ، ص 750 .
- (393) الغزالي ، الاحياء ، ج 4 ، ص 751 - 750 .
- (394) المصدر نفسه ، ج 4 ، ص 699 .
- (395) الغزالي ، سر العالمين ، ص 137 .
- (396) الغزالي ، الاحياء ، ج 8 ، ص 1434 - 1435 .
- (397) الغزالي ، ميزان العمل ، ص 64 .
- (398) المصدر نفسه ، ص 262 .
- (399) الغزالي ، ميزان العمل ، ص 262 .
- (400) الغزالي ، الاحياء ، ج 8 ، ص 1440 .
- (401) سورة البقرة ، آية 269 .
- (402) الغزالي ، ميزان العمل ، ص 265 .
- * الخب بالكسر والفتح الرجل الخداع ، ينظر الرازي ، مختار الصحاح ، تحقيق محمد محي الدين ومحمد السبكي ، مطبعة المكتبة التجارية (القاهرة ، د.ت) ، ص 125 .
- (403) الغزالي ، ميزان العمل ، ص 66 .
- (404) الغزالي ، ميزان العمل ، ص 266 .
- (405) الغزالي ، ميزان العمل ، ص 266 - 267 .
- (406) المصدر نفسه ، ص 266 .
- (407) الغزالي ، ميزان العمل ، ص 266 .
- (408) المصدر نفسه ، ص 281 - 283 .
- (409) الغزالي ، الاحياء ، ج 8 ، ص 1439 .

- (410) الغزالي ، ميزان العمل ، ص247 - ص248 .
- (411) الغزالي ، الاحياء ، ص15 ، ص2738 .
- (412) المصدر نفسه ، ج15 ، ص2746 - ص2747 .
- (413) الغزالي ، الاحياء ، ج15 ، ص2754 .
- (414) الغزالي ، روضة الطالبين وعمدة السالكين ، من الرسائل الفرائد في تصانيف الغزالي تحقيق ابي العلا عفيفي ، مكتبة الجندي (القاهرة ، د.ت) ص120 .
- (415) الغزالي ، الاحياء ، ج15 ، ص2760 - ص2761 .
- (416) الغزالي ، ميزان العمل ، ص294 .
- (417) الغزالي ، ميزان العمل ، ص295 - ص296 .
- (418) الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص62 .
- (419) الغزالي ، الاحياء ، ج8 ، ص1351 .
- (420) الغزالي ، ميزان العمل ، ص293 .
- (421) الغزالي ، ميزان العمل ، ص293 .
- (422) الغزالي ، الاحياء ، ج8 ، ص15 .
- (423) الغزالي، جواهر القرآن، ص 18.
- (424) الغزالي، ميزان العمل، ص 217.
- (425) الغزالي، ميزان العمل ، ص 219.
- (426) الغزالي، ميزان العمل، ص 200.
- (427) سورة الذاريات، آية 56.
- (428) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص22.
- (429) أبو يعرب أر زوقي، مفهوم السببية عند الغزالي، ط8، دار بو سلامة (تونس، 1978)، ص 47.
- (430) كفاح العسكري، الفكر التربوي والنفس عند الغزالي، رسالة ماجستير غير منشورة، ص 88 - ص 89.
- (431) الغزالي، الأحياء، ج 1، ص 5.
- (432) الغزالي، الأحياء ، ج 1، ص 23.
- (433) الغزالي، أيها الولد، تحقيق صباح محمد علي كاظم، مطبعة العاني (بغداد، 1988) ص 76.
- (434) الغزالي، ميزان العمل، ص 198.
- (435) المصدر نفسه، ص 237.

- (436) الغزالي ، الأحياء ، ج 8 ، ص 1468 .
- (437) الغزالي، ميزان العمل، ص 248 .
- (438) الغزالي، الرسالة اللدنية، ص 107 - ص 108 .
- (439) المصدر نفسه، ص 108 .
- (440) الغزالي، الرسالة اللدنية، ص 108 .
- (441) الغزالي، أيها الولد، ص 57 .
- (442) سورة الفجر، اية 27 .

الفصل الرابع

المبحث الأول: مفهوم الطبيعة الإنسانية

1. العقل والجسم والروح (تكوين الإنسان): إن نقطة انطلاق فلسفة ديوي تنبثق من اعتناقه نظرية التطور فهو يقول عن دارون وكتابه (اصل الأنواع) لقد احدث ثورة في التفكير. فقد كان الفكر قبل ذلك يبحث عن الحقائق الثابتة، الجامدة التي كانت تعد مطلقة في ذاتها ودخله في إطار الأجناس والأنواع كحقائق أزلية. وكتاب دارون هذا ادخل طريقة جديدة في التفكير وفي منطق المعرفة، كما انه احدث تطوراً في معالجة الأخلاق والسياسة والعقائد الدينية لقد انشغل الفكر اليوناني بالتفكير الملاحظ في ميدان الحياة على مختلف أنواعها سواء كان في النبات والحيوان أو الإنسان، وانتهى إلى إن التبدل الحاصل في الكائنات الحية يرمي إلى هدف، وان كل مرحلة في هذا التبدل تعد للمرحلة التالية فكان هناك غاية معينة ترمي إليها الحياة في هذه الكائنات. وقد لاحظ الفكر اليوناني أيضاً إن أفراد الجنس الواحد تمر في مراحل ذاتها. ولذلك قسم الكائنات إلى أجناس وأنواع ((وهذا ما فعله خصوصاً ارسطو وجعله أساساً للمنطق والمعرفة:- فطريقة التفكير كانت منحصرة في البحث عن هذه الأجناس وإدخال الأفراد في أجناس ثابتة الترتيب. وكان منطق العلوم معتمداً على هذه النظرية اليونانية القديمة)) (443).

إما نظرية دارون فأنها كما يقول ديوي: قطعت الصلة بهذه الفلسفة وانفصلت عنها تماماً. فقد عد دارون تلاؤم الأعضاء في الكائن الحي نتيجة للمحيط والبيئة التي وجد فيها هذا الكائن.

فلم يعد هناك داع لوضع علة غائية رسمت خطة معينة... وهنا قام النزاع بين المدافعين عن القول بوجود صدق أو غاية معينة لجميع الكائنات من جهة، وبين القائلين بان الظواهر تحدث نتيجة للمصادفة فيقول دارون إن إدخال قوى عاقلة متصرفة في الكون دليل على عجز العقل البشري عن حل الظواهر وفهمها وقد مال ديوي إلى هذا الموقف الذي وقفه دارون واعتمد عليه في مسائل المعرفة وفي المنطق (444).

إن نظرية دارون كان لها التأثير الكبير على فلسفة ديوي ونظرته إلى الإنسان إذ أدت إلى المعتمد الأساسي في الفلسفة البرجماتية الذي يقول بان العالم في حالة تغيير وتطور دائمين مما نفي نفيا باتا فكرة عالم ذي نظام أزلي ثابت. و أوجب اعتماد فلسفة حياة تأخذ بعين الاعتبار الصفة التجريبية للاختبار الإنساني في عالم لا يعرف الاستقرار. وقد أدت أيضا إلى نظرة جديدة إلى العقل البشري مؤداها انه ظاهرة بيولوجية أو انه ظهر مؤخرا على مسرح الحياة كوسيلة افضل للتكيف وفق محيط معقد متقلب، وهذا العقل لا يتميز عن عقول سائر الكائنات الحية من حيث النوع أو المنشأ تمييزا جوهريا ونفت هذه النظرية العملية إلى العقل الفكرة التي كانت سائدة بان العقل هو مادة روحية أولية مميزة للإنسان وما نشأ عنها من مفاهيم أهمها إن غرض التربية الأساسي هو تدريب الإنسان على الفكر المجرد لان الفكر من اجل الفكر هو هدف الحياة الأول(445).

ولذلك عد البراجماتيون ومنهم ديوي انه من الخطأ الادعاء بوجود عنصر منفصل وقوة خفية اسمها العقل، وسندهم في ذلك ما ذهب إليه دارون من إن الإنسان كغيره من الكائنات الحية إنما هو حلقة في سلسلة التطور وانه كغيره من تلك الكائنات نتيجة لعوامل الانتخاب الطبيعي الذي يمحو ما ليس يصلح للبقاء في المعركة الدائمة بين الطبيعة من ناحية وبين صنوف الكائنات الحية من جهة أخرى(446) هذه المعركة التي تعتمد الحرب فيها على القدرة على حسن التكيف والتغيير الملائم لتغير الظروف وتبدير النتائج وتوجيه التفاعل القائم بين الكائن وبيئته توجبها قائما على بصيرة وذكاء ولا تعتمد على عنصر خفي اسمه العقل، إن العقل عند ديوي هو هذا التوجه الذكي لضروب التفاعلات بين الإنسان وبيئته(447) والتفاعل هو الخبرة، والخبرة جزء من الطبيعة بحيث نستطيع القول بان العلم قد انتهى إلى ما يسمى بـ (تطبيع العقل) أي إلى جعل العقل جزءاً من الطبيعة وظاهرة من الظواهر(448).

ونجد هذه الأفكار عند وليم جيمس في كتابه (أصول علم النفس) إذ عد العقل نمطا معيناً من السلوك يعالج به الإنسان ببيئته على نحو يعينه على الحياة من العلامة الدالة على وجود العقل من أية ظاهرة سلوكية، هي إن نلاحظ فيها استهدافا لغايات مستقبلية واختيار الوسائل المؤدية إلى بلوغ تلك الغايات(449).

ويأخذ ديوي بفكرة وليم جيمس ويدعو إلى استبدال كلمة العقل بالذكاء موضحاً الأسباب إذ يقول (ذلك إن مميزات العقل reason بمعناه التقليدي هي الضرورة الكلية. والسمو على التغيير والسلطان على الحادث وفهم المتغير إما الذكاء intelligence فمرتبط بالحكم أي بانتخاب وسائل وترتيبها لتحقيق نتائج، وباختيار ما تتخذه أهدافا لانفسنا وليس الإنسان ذكيا بسبب حصوله على العقل الذي يدرك الحقائق الأولية البيئة بذاتها عن المبادئ الثابتة لكي يستنبط منها

الجزيئات المحكومة بها، بل بسبب قدرته على تقدير الاحتمالات في موقف، سلوكه طبقاً لما قدره، وبوجه عام الذكاء عملي والعقل نظري وحيثما يعمل الذكاء يحكم على الأشياء من دلالتها على غيرها من الأشياء فإذا كانت المعرفة العلمية تمكننا في زيادة ضبط تقدير قيمة الأشياء والدلائل، فقد نستطيع إن نتنازل عن خسارة يقيّن نظري في سبيل حكم عملي لأننا إذا استطعنا الحكم على الحوادث كدلائل على غيرها من الحوادث، فيمكننا إن نمهد في جميع الأحوال لمجيء ما نتوقّعه (450).

ويحول ديوي استعراض الفروق بين العقل والذكاء فيقول: ((فإن علم النفس القديم لم يكن إلا علم نفس معرفة نظرية علم النفس العقل إما العاطفة والكفاح فلم يكن لهما إلا محل عرض ثانوي، وقد قيل شيء كثير عن الاحساسات، ولكن ما قيل عن الحركات لم يكن إلا شيئاً ضئيلاً يكاد يساوي العدم. كما جرت مناقشات حول الأفكار، وهل هي وليدة الاحساسات أم وليدة ملكة عقلية خفية، وكان إمكانية تولدها من الحاجة إلى العمل أهملت. كما عد تأثيرها في التصرف والسلوك شيئاً ذا علاقة خارجية)) (451).

ثم إن النظرة إلى العقل على أنه عملية بيولوجية طبيعية أدت إلى حل مشكلة التعلم. فبعد إن تحير العلماء على مدى قرون طوال وتناقشوا دون جدوى في كيفية تفاعل العقل الذي هو مادة روحية مع العالم المادي. أدت النظرة بأن العقل هو وسيلة التفاعل مع الطبيعة خالفت هذه المشكلة من أساسها، إذ إن كل كائن حي هو بطبيعة وجوده متصل بمحيطيه دائم التفاعل معهم ... ومن خلال النظرة إلى الإنسان على أنه كائن حي دائم التفاعل مع محيطه بزغت نظرة جديدة إلى الحقيقة. فالحقيقة هي الوسيلة التي تتجح في حل المشكلات التي تعترض الإنسان خلال تفاعله مع المحيط (452).

من هنا كون جوي ديوي فكرة جديدة عن الإنسان وهي أنه كل متكامل لا فرق بين جسمه وروحه فلا يمكن للجسم إن يعيش بمعزل عن الروح ولا يمكن إن تستقل بذاتها. ولم تكن هذه الفلسفة مجرد تصحيح للفكرة القديمة وهي الفكرة الثنائية، وإنما كانت مناقضة لها تماماً إذ هي ترفض كل شيء في الفلسفة الكلاسيكية ترفض فيها الثنائية في شتى صورها الثنائية في الطبيعة الإنسانية (453).

وانطلاقاً من دعوة ديوي التي تذهب إلى وحدة الكائن الإنساني الفكرية والبدنية نراه يؤكد ((أن الطفل عبارة عن كل عضوي عقلياً، واجتماعياً، وأخلاقياً، بنفس القدر الذي هو به جسماني أيضاً)) (454). ثم يقول ديوي على ضوء هذه النتيجة ((ومن الواجب طبقاً لذلك إن نفسر الهدف الأخلاقي الذي يحدد عمل المدرسة على أوسع نطاق يمكن إن تشمله روح الإدراك العضوي. فواجبنا يقضي علينا بأن نأخذ الطفل على أنه عضو في مجتمع بأوسع ما في ذلك من

معنى، وإن نطالب بكل ما هو ضروري لمساعدة الطفل على أن يتعرف على كل علاقاته الاجتماعية وأن يلعب دوره في تحملها)) (455) وعلى قاعدة نمو الطفل التدريجي في طريق الخبرة المتواصل ذهب ديوي إلى أن ((النمو العقلي السليم يعتمد اعتماداً مباشراً على استخدام العضلات والحواس استخداماً صحيحاً سليماً)) (456).

إذن يجب أن يكون الاهتمام بتربية جميع الجوانب ويقول ديوي بهذا الصدد ((من الخطأ أن القول إن التفكير الحقيقي يمكن أن ينمو ويتطور بعيداً عن الجسم وبمعزل عنه غير إن هذه الحقيقة لا تكفي وينبغي أن تضيف إليها حقيقة أخرى هي إن التركيز الجسماني الجيد السليم هو الذي يسير عمل العقل فيصبح هذا العمل صحيحاً يسير في الطريق السليم أيضاً)) (457) فيقول ديوي بهذا الصدد ((وقد أثبتنا مراراً أن الفلسفة الثنائية السائدة بين العقل والجسم وبين الروح ومجرد العمل الخارجي، ما هي في النهاية إلا انعكاس عقلي لما يجري اجتماعياً من فصل بين العادة (الروتينية) والتفكير، وبين الوسائل والغايات وبين العمل النظري ويصعب إن يعرف الفرد: هل عليه أن يعجب بالبراعة التي استطاع بها برغسون أن ينفذ إلى مجموعة الماديات التاريخية المتعلقة بهذه الحقيقة الأساسية أو إن عليه أن يأسف على المهارة الفنية التي أدت إلى توصية برغسون بالثنائية، أو أن يأسى على العمق الميتافيزيقي الذي كافح في استخدامه لتقرير طبيعة التقسيم الضرورية الثنائية لأن هذه الطبيعة تسعى إلى تأكيد وضمان الثنائية في جميع صورها الممقوتة ومع ذلك، ففي النهاية تكون الملاحظة والكشف هما الأساس. وعندما ننظر إلى العلاقة بين الروح والحياة من ناحية، وبين المادة والجسم من ناحية أخرى على إنها مسألة قوى تتفوق على العادة وتخلف وراءها سلسلة من العادات الروتينية، فإنها ستنتهي بالتأكيد إلى الاعتراف الضمني بالحاجة إلى توحيد مستمر للروح والعادة أكثر من انتهائنا إلى ضمان انفصالها)) (458).

أن موقف ديوي الرافض لكل الثنائيات المعروفة في تاريخ الفلسفة استوجب منه أن لا ينظر إلى كل من الحس والعقل نظرة تهمل أحدهما على حساب الآخر. فقد ربط ديوي الإنسان بحواسه وعقله، بفكره وعمله بالطبيعة، فلم يجعل من الإنسان كائناً غريباً عن الطبيعة.

بل جعل الإنسان جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة إذ يقول ديوي ((يؤدي تفاعل الكائن العضوي مع بيئته إلى تكيفه، على نحو يسير له الانتقال بهذه البيئة، هذه هي الحقيقة الأولى وهي المقولة الأساسية، وتصبح المعرفة هنا في موضع ثانوي، فرعي في أصل نشأته حتى ولو كانت أهميتها في حالة ثبوتها غالبية سائدة، فهي ليست شيئاً منفصلاً ولا مكتفياً بذاته ولكنها شيء تتطوي على العملية التي بها تصان الحياة من جهة وتتطور وتتقدم من جهة أخرى)) (459).

أن الإنسان فكراً وحواسا يعمل في إطار الطبيعة، من أجل ان يقوم بتذليل المشاكل التي تواجهه في حياته العملية، وحصوله على الاستقرار الذي ينشده فيقول ديوي ((فالتبيعة تضم الإنسان كحلقة من حلقاتها أو بذلك تعني وتوسع حياته، عن طريق استعمال طرق البحث التجريبية، فيستطيع الإنسان، ان يوازن نفسه ويكفيها مع محيطه الثقافي والاجتماعي)) (460).

ان النقطة الأساسية التي عالجها ديوي في موضوع الحس والعقل تتجسد في رفضه ان يكون الحس (الحواس ومدركاتها الحسية) مصدر للمعرفة الصادقة في رفضه ان يكون العقل ومدركاته للعقلية مصدرا لمثل هذه المعرفة، وانكر ان تكون للمعرفة عملية يستهدفها الإنسان من أجل ذاتها، فالمعرفة لديه ليست من أجل المعرفة. و أوضح ديوي موقفه من الحواس في تأكيده على ان جميع الحواس ما هي إلا نوافذ تتلقى المحسوسات وتدفع إلى العمل ويقول بهذا الصدد: ((الحواس تفقد مكانتها من حيث هي أبواب وتتوأ مركزها الشرعي من حيث هي منبهات وحواض تدفع إلى العمل والنشاط)) (461).

وبذلك فان صفة المعرفة التي كانت تغلب عليها صفة الإدراك فحسب ستقلب إلى أداة للبحث على المبادرة بالعقل والعمل، لان الحواس قد فقدت عند ديوي من حيث هي مصدر للحصول على المعرفة فأصبحت أدوات للتكييف يستخدمها الكائن الإنساني وأنها مؤشر لضرورة استبدال مجرى معين من السلوك بآخر أكثر ملائمة لتحقيق تكييف افضل ((فكأن الإحساس لا يعدو ان يكون مجرد نقطة ارتكاز لتكييف السلوك فهو يدل على حدوث انقطاع في عملية الكتابة المألوفة هذه، وعلى بداية طريقة أخرى من طرق العمل والسلوك، فالاحساسات (نسبية) بمعنى انه تدل على تغيرات تحدث في مجرى عادات السلوك المألوفة، فيحدث انتقال من مجرى معين من مجاري السلوك إلى آخر غيره)) (462).

ومن أسباب رفض ديوي للتقسيم الثنائي للطبيعة الإنسانية هو رؤيته ان العقل قد فقد وانتزع بالتقسيم الثنائي واصبح أداة سلبية. فهذا العقل يعرف من قبل ويمتلك ناصية الموضوعات من خارج عالم الأشياء طبيعية كانت أو موضوعية، ويرث فيما يرث قدره على استغلال ما سبق له معرفته فهو كالوارث من المال يجتره ويستعين به دون ان يتصف بصفة بذل الجهود والعمل من أجل اكتساب هذا المال، أي انه عاطل بالوراثة يعتمد على ما سبق من وهبة الإنسان في هذه الحياة موجها وقائدا أو مرشدا، فهو العقل الذي يشارك ويتفاعل مع الأشياء الأخرى ويعرفها بطريقة منتظمة محددة مستغلا كل إمكانياته البناءة والنقدية والتحليلية والفكرية، فهذا التقسيم الثنائي أساء من حيث لا يدري إلى قيمة العقل، فجعله أداة سلبية. على حين انه في الحقيقة أداة إيجابية فعالة (463).

ولذلك ينظر ديوي إلى العقل لا على أنه شيء مفروض على الخبرة من فوقها من ميدان أعلى منها، ولكن الخبرة هي التي تقترحه وهي التي تختبره وهي التي تجربه. ولقد أصبح العقل يستخدم عن طريق المخترعات استخدامات شتى متنوعة لتوسيع الخبرة وتعميقها وزيادة معناها، وأصبح العقل نوعاً من النشاط وأنه عندما يقوم بنشاطه فإنما يقوم به كمجموعة من المعاني المنظمة التي تكونت نتيجة للمناشط السابقة⁽⁴⁶⁴⁾.

لقد رفض ديوي أن يوجه الإنسان عقله، نحو البحث فيما وراء المجهول المطلق فعده أداة تساعد على الحياة وترقيها وتوجيهها الوجهة التي تتسجم وحاجاته فيقول ((فنحن ن فكر ليس لغرض التفكير، ولكن هدف التفكير ما هو إلا مرحلة من مراحل العمل من أجل الحياة، فالعقل ليس شيئاً منزلاً بشكل كامل وتام، انه ينشأ في الخبرة ويعمل ويتطور تحت حالات معينة))⁽⁴⁶⁵⁾.

وهذه الخبرة التي أساسها التفاعل بين الإنسان وبيئته الاجتماعية والمادية ((فليس العقل من وجهة نظر ديوي شيئاً قائماً بذاته، مختلفاً عن الجسم في جوهره ووظائفه ولا هو وظيفة من وظائف الدماغ، ولكن وظيفة من وظائف الجسم كله عند تفاعله مع البيئة الاجتماعية والطبيعية أثناء سعيه لتحقيق أهدافه في الحياة، وعن طريق التغلب على ما يعارض سبيله من مشاكل وصعوبات))⁽⁴⁶⁶⁾.

ويحدد ديوي موقعه من العقل فيقول: فالعقل من حيث هو ملكه منفصلة عن الخبرة تقضي بنا إلى عالم سام من الحقائق الكلية، قد أخذ يبدو لنا الآن عقلاً بعيداً عنا لا يستثير اهتمامنا ولا شأن لنا به، و(العقل) من حيث هو ملكة (كائناتية)* يدخل التعميم والاطراد في الخبرة، فقد تبين لنا الآن بوضوح متزايد انه أمر لا لزوم له، أمر غير ضروري خلفه ناس يستمسكون كل الاستمساك بالشكلية التقليدية وبالمصطلحات المحكمة للوضع. فحسبنا المقترحات العينية الصادرة عن الخبرات الماضية التي نشأت ونضجت في ضوء حاجات الوقت الحاضر ونقائضه، التي اتخذت أغراضاً وطرقاً للتجديد في ميادين معينة، واختبرت بمدى نجاحها أو فشلها في إنجاز مهمة إعادة التكيف هذه، فعلى مثل هذه المقترحات التجريبية المستعملة بشكل إنشائي لتحقيق أغراض جديدة، أطلقنا هنا كلمة ((الذكاء))⁽⁴⁶⁷⁾.

يتوصل ديوي إلى أن ((العقل هو ذكاء قائم على إجراء التجارب، ويمكن تصوره على غرار تصورنا للعلوم، ويستخدم في خلق للفنون الاجتماعية، فله عمل يؤديه وذلك بان يحزر الإنسان من عبوديته للماضي الناشئة عن الجهل والمصادفات التي تبلورت فصارت عادات وعرفاً، ويبرش بمستقبل أفضل))⁽⁴⁶⁹⁾.

نظرة ديوي إلى الإنسان على انه كائن بيولوجي - اجتماعي يستجيب إلى المثيرات البيولوجية والاجتماعية، إذ لا يخرج الإنسان كما يراه ديوي عن كونه

جسما ماديا له تركيبية المعقد وأعضاؤه المتعددة ووظائفه التي لا تقع تحت حصر ... وهذا الجسم بأجزائه الكثيرة العدد المنوعة الوظائف يولد في بيئته ذات وجهين: وجه طبيعي يشمل الماء والهواء والتربة والمعادن وإضرابها، ووجه اجتماعي يتكون من اللغة والتقاليد والعقائد والقوانين وما شاكلها، غير إن وجهي البيئة، مع هذا، متصلان ببعضهما أوثق اتصال، فتؤثر البيئة الطبيعية في حضارة المجتمع وتركيب الفرد وسلوكه وفي عقائده وفلسفته في الحياة. وتؤثر عقائد الفرد والمجتمع بدورها في نظرية للطبيعة وموقفه إزاءها والإنسان جزء لا يتجزأ، إلا لغرض الدراسة النظرية، من الطبيعة والمجتمع، وهو خاضع لهما ومسيطر عليهما في ان واحد يؤثر فيهما ويتأثر بهما ما دام على قيد الحياة)) (470).

إما عن العلاقة بين الجسد والعقل فهي علاقة وثيقة لا يمكن فصلهما إذ يقول ديوي ((على انه لا مفر من استخدام بعض الأعمال الجسدية حتى في الدروس التي يتحتم استعمال (العقل) في تعلمها. إذ لا بد للتلاميذ من استعمال الحواس ولا سيما العين والأذن في استيعاب ما تحتويه الكتب والخرائط... وكذلك لا بد لهم من استعمال الشفاه وأعضاء الصوت والأيدي في التكلم والكتابة لابرز ما احتشد لديهم من معرفة، ومن ثم تعد الحواس كمسلك خفي تسلك فيه المعلومات من العالم الخارجي إلى العقل، وتسمى منافذ وطرقا للمعرفة ... والنتيجة الواضحة لكل هذا هي الاستخدام الآلي للفعاليات الجسدية التي لا بد من استعمالها بدرجات متفاوتة بالرغم مما وصف به الجسد عادة من التدخل في العمل العقلي والوقوف في سبيله. وذلك بان الحواس والعضلات تستعمل لا على إنها شريكة للعقل لا تنفصل عنه في اكتساب الخبرة المقيدة، ولكن على أبواب خارجية للدخول إلى العقل أو الخروج منه)) (471).

ويعد ديوي النفس العاقلة مثل الجسد، عضواً منطورياً، بلغ مرحلته هذه بسبب تنوع البقاء، فهذه النفس هي نتيجة تطور بدأ يشكل بدائي مما هي عليه الآن (472).

ويخلص المؤلف بان مكونات الطبيعة الإنسانية عند ديوي هيكل متكامل لا مجال فيه لدراسة عمل كل من العقل والجسم والروح على حده، بل نستطيع دراسة العقل أو الروح من خلال الجسم أي ندس وظيفة العقل أو نشاطه، وتدرس الجسد من خلال تفاعله مع العقل في موقف معين (البيئة) ومكونات الطبيعة الإنسانية (الجسد العقل الروح) يتفاعلهم معا يحددان ذات الإنسان من خلال التفاعل مع البيئة، ومن خلال المواقف الحية التي يعيشها الإنسان.

2- الوراثة والبيئة

وكعادته يشرح ديوي أهم الفلسفات التي سبقته ويحاول تلخيصها بمجموعات لكي يستطيع تحليلها ثم نقدها، ففي مسألة الوراثة والبيئة وأيهما أكثر تأثيرا في الطبيعة الإنسانية الوراثة أم البيئة ومن ثم يتساءل هل ان الطبيعة الإنسانية ثابتة

جامدة أم متغيرة؟ إذ يقول: ((فالمصلحون الأولون بعد (جون لوك) كانوا يميلون إلى التقليل من أهمية المناشط الفطرية أو إلى تأكيد الإمكانات الفطرية للممارسة واكتساب العادات ولقد كان هناك ميل سياسي إلى مثل هذه الأفكار لما هو فطري وقبلي، وإلى مثل هذا التضخم لما تنجزه الخبرة المكتسبة وإلى التمسك بالأمل في نمو مستمر وتقدم دون غاية)) (473).

وهم بهذا يجعلون من الطبيعة البشرية فارغة وسلبية في مجموعها وهنا تكون التربية لها الأساس الأول في تشكيل المجتمع البشري.

إما النوع الثاني وهم المحافظون فيؤكدون على الوراثة فيقول عنهم ديوي ((وقد فكر هذا النوع المحافظ في أن يجد في مبدأ الغرائز الفطرية عوناً علمياً يؤكد عدم قدرة الطبيعة البشرية على التغيير من الناحية العلمية. فالظروف قد تتغير ولكن الطبيعة البشرية تبقى كما هي على مر العصور، فالوراثة أكثر قدرة من البيئة، والوراثة الإنسانية لا يغير منها الجهد الإنساني، والجهد الذي يبذل لأحداث تغير خطير في المؤسسات الإنسانية هم عمل من أعمال (البيوتوبيا) فكما كانت الأشياء ستكون وكما كثر التغيير فيها استمرت على حالتها)) (474) وهنا للتأكيد على الوراثة بكونها أكثر قدرة على التأثير ولذلك عدت الطبيعة الإنسانية جامدة ثابتة عند المحافظين ويفند ديوي آراء الطرفين فيقول: ((ومن الغريب حقاً إن كلا الطرفين يبني موقفه على عامل لو حللناه لضعف النتائج التي توصل إليها كل منهما ومعنى ذلك إن المصلح المتطرف يبني رأيه في أحداث تغيير سهل وسريع على سيكولوجية العادات والمؤسسات الاجتماعية وتشكيلها للطبيعة الفجة في حين يبني نوا الرأي المحافظ وجهه نظر المعارضة على سيكولوجية الغرائز. وفي الحقيقة التقاليد هي التي تتصف بأعظم الجمود، وتكون أقل تعرضاً للتغيير، في حين تكون الغرائز أكثر استعداداً للتغيير عن طريق الاستعمال، وأكثر قابلية للتوجيه التربوي، والرأي المحافظ الذي يلجأ إلى سيكولوجية الغرائز للحصول على أساس علمي هو ضحية علم النفس القديم كان يستمد فكرته عن الغريزة من عمل الغرائز بين الحيوانات الدنيا عملاً بولغ في ثباته وتحققه، وهو ضحية ما شاع من علم حيوان الطير، والنحل، وكلب البحر والذي كان قد تشكل إلى درجة كبيرة حتى يظهر عظمة الآلهة الكبرى. وهذا الرأي يجهل إن الغرائز في الحيوانات أكثر قابلية للخطأ وأقل تحديداً مما يفرضها أن تكون، وأن الفرد الإنساني يختلف عن الحيوانات الدنيا في هذه الحقيقة بالذات، وهي أن مناشط الفطرية ينقصها التنظيم المعقد والمعد من قبل الذي تجده في قدرات الحيوان (الأصلية)) (475).

والبرجماتية تجد نفسها بين طرفي نقيض، اتجاه ينكر المناشط الفطرية واتجاه يبقى عليها هنا تتقدم فلسفة ديوي البرجماتية برؤية جديدة وسط بين هذين الاتجاهين. هذه الرؤية تتلخص في الاعتراف بالاستعداد الكامن في الطبيعة الإنسانية، وهذا الاستعداد الذي يحتاج للتنظيم والتوجيه التربوي وذلك من خلال

إثارة هذا الاستعداد بمواقف الحياة المشكّلة. ان دعاة التغيير السريع يخطئون حين يجهلون طبيعة العادات وقدرتها على الاستمرار لفترة طويلة. كما ان دعاة الاتجاه المحافظ يخطئون حين يقولون ان المناشط الفطرية ثابتة، فالحقيقة ان التقاليد هي الجامدة لا الاستعداد الداخلي⁽⁴⁷⁶⁾.

وعن الوراثة يقول ديوي: ((وقد جعلت فكرة الوراثة الفكرة القائلة بان كيان الإنسان الجسدي والعقلي ارث من الرس Race فكرة مألوفة أي ان ذلك الكيان راس مال وراثته الفرد من الماضي، وهو يمسه بثقة لمستقبله، أما فكرة التطور فقد جعلت هذه الفكرة مألوفة، وهي الفكرة القائلة بان عقل الإنسان لا يمكن ان يعد ملكية فردية مكتنزة، ولكنه يمثل حولا في كفاح الإنسان وتفكير الإنسانية))⁽⁴⁷⁷⁾.

ويعتقد ديوي بان الإنسان حيوان لانه يشترك مع باقي أنواع الحيوان في وظائف أساسية حيوية، فهو إذا أراد ان يستمر سبيل حياته فانه يصطنع نفس الملائمات الأساسية إذا أراد ان يستمر سبيل حياته، ولكونه لديه نفس الحاجات الحيوية فان الإنسان يشفق من أسلافه من الحيوانات الوسائل التي يتنفس بها ويتحرك وينظر ويسمع، بل والمخ نفسه الذي ينسق به حواسه وحركاته والأجهزة التي يحفظ بها نفسه في كينونة حية ليست منه وحده ولكنها بفضل صراعات وكفاحات ومنجزات على خط طويل موصول من تطور أسلافه من الحيوانات⁽⁴⁷⁸⁾.

إما عن العلاقة بين الوراثة والبيئة فيضيف ديوي قائلا: ((أي انه قد نما (الإنسان) في محيط اجتماعي كما هو طبيعي، وان الأهداف والحاجات الاجتماعية كانت أقوى مؤثر في تكوينه وعلى هذا فالفرق الرئيس بين الهمجية والتمدن لا يقع في الطبيعة المجردة التي يجابهها كل منهما، ولكن في كل من الوراثة الاجتماعية والوسائل الاجتماعية))⁽⁴⁷⁹⁾.

ولا يكتفي ديوي بالأسلوب الفلسفي لشرح نظريته بالاعتماد على الدراسات التي أجريت فيقول ((وقد جعلت الدراسات التي أجريت على الطفولة هذه النقطة واضحة كالنقطة السابقة، وهي ان الوراثة التي تكتسب اجتماعيا لا تؤثر في الفرد الا بمؤثرات اجتماعية حاضرة، والطبيعة تمدنا بحقيقة بالمنبهات الطبيعية كالصوت والصوت والحرارة ... الخ. ولكن القيمة المتعلقة بهذه المنبهات والتفسيرات التي تحظى تعتمد على الطرق التي يتعامل بها المجتمع الذي يعيش فيه الطفل مع هذه الأشياء))⁽⁴⁸⁰⁾.

ومن خلال النظرة إلى الإنسان على انه كائن حي دائم التفاعل مع محيط بيئته بزغت نظرة جديدة لرؤية ديوي البرجماتية، فالحقيقة عنده هي الوسيلة التي تتجح في حل المشكلات التي تفرض الإنسان خلال تفاعله مع المحيط، لانه حال

بروز مشكلة ما تعرقل التفاعل الطبيعي، ينزع العقل المدرك بالاستناد إلى الذاكرة وقوى الخيال البناءة إلى وضع مخطط للعمل في شأنه حل المشكلة و إعادة الأمور إلى نصابها والإنسان يقوم بوظيفته هذه (أي حل المشكلات التي تقترضه) مستخدماً كل تكوينه العام من وظائفه الفسيولوجية كالتنفس والهضم والمشى فضلاً عن استخدامه القوى البيئية وبذلك يقول ديوي ((فالأمانة والعفة والخبث والتبرم والشجاعة والتفاهة والاجتهاد وعدم المسؤولية ليست من الممتلكات الذاتية للتشخيص ولكنها أنواع من التكيف الواقعي بين قدرات الشخص وبين القوى البيئية، وما هي أيضاً إلا أنواع من التفاعل بين عناصر يسهم بها التكوين العام للفرد من ناحية وبين عناصر أخرى يسهم بها العالم الخارجي من ناحية ثانية)) (481)

فالتبيعة الإنسانية بنظر ديوي هي في جوهرها اجتماعية وبيولوجية وهي ليست ثابتة جامدة بل إن التغيير جوهر الواقع، والطبيعة الإنسانية مرنة في أساسها وقابلة للتغيير ولذلك يقول ديوي : ((وحتى إن كانت الطبيعة البشرية ثابتة جامدة كل الثبات كما يقال عنها أحياناً، فهي في هذه الحالة نفسها إنما تعمل في مجموعة من الأحوال المختلفة وأن تفاعلها مع هذه الأحوال الأخيرة هو الذي يقرر النتائج والعواقب ويعين أهمية الميول وقيمتها الاجتماعية سلباً أو إيجاباً هذا وإن ثبات الطبيعة البشرية وجمودها هذا المزعوم لا يبين لنا مطلق الظروف التي تميز قبيلة أو أسرة أو شعباً عن قبيلة أو أسرة أو شعباً آخر ومعنى ذلك إنها في نفسها، ومن تلقاء نفسها لا تفسر لنا حالة أي مجتمع من المجتمعات ... ولكن ثبات الطبيعة البشرية وجمودها المزعوم هذا، أمر لا يجوز التسليم له، فمع إن ثمة بعض حاجات معينة في الطبيعة البشرية ثابتة حقاً، فالنتائج التي تترتب عليها بسبب حالة الثقافة الحاضرة من علم، ودين وفن، وصناعة، وقواعد قانونية، تعود ونعمل في المقومات الأصلية التي في الطبيعة البشرية وتؤثر فيها، حتى تجعل منها أشكالاً جديدة، وبذلك يتعدل الطراز في جملته)) (482).

وقد عرف ديوي التربية بأنها ضرورة من ضرورات الحياة وهو وإن يؤكد على أهمية البيئة لكنه لا ينسى الوراثة فيقول ((والتربية في أوسع معانيها هي أداة هذه الإدامة للحياة من الناحية الاجتماعية، إلا ترى إن كل فرد من الأفراد الذين يولفون المجتمع سواء أوجد في مدينة حديثة أم في قبيلة متوحشة يولد قليل النضج لا حول له ولا طول ولا لغة ولا معتقد ولا يملك رأياً ولا مقياساً اجتماعياً، وأنه وهو الفرد الحامل لخبره الجماعة في الحياة يعيش إلى أجل ثم يموت، ومع هذا تبقى الجماعة قائمة مطردة)) (483)

إن سنة الحياة الأساسية التي لا تبدل لها القاضية بان يولد كل عضو من أعضاء المجتمع ثم يموت تحدد لنا ضرورة التربية - فهناك تفاوت بين الكبار الناضجين على ما عند الجماعة من معلومات وعادات، وبين الأطفال غير الناضجين الذين يمثلون وحدهم حياة الجماعة المقبلة ... وليس النمو الجسمي

والسيطرة على الضروريات التي تضمن الوجود المادي بكافيين وحدهما لضمان بقاء حياة الجماعة بل هنالك حاجة إلى بذل مجهود عمري وإلى تكلف الكثير من العناء والتفكير في سبيل ذلك، فإن الأطفال يولدون وهم لا يحيطون خبراً بأهداف الجماعة وعاداتها بل هم لا يعاينونها أبداً، وما على الجماعة إلا أن تبصرهم وتثير اهتمامهم الحي بها وما من طريق إلى ذلك، أي إلى تقريب الثقة بين الطفل والجماعة إلا بالتربية⁽⁴⁸⁴⁾.

و أكد ديوي على البيئة الاجتماعية (الوسط الاجتماعي) إذ يقول ((ان الوسط الاجتماعي لا يدرس في نفس الفرد أغراضه أو أفكاره مباشرة، ولا يغرس فيه حتى العادات العضلية البحتة مثل إغماض العين وبقاء الضرب بصورة غريزية - وإنما أولى الخطوات في هذه السبيل تهيئة الظروف التي تبعث الفرد على الأخذ ببعض أساليب العمل المحسوسة - والخطوة الأخرى المكتملة لها هي إشراك الفرد في عمل الجماعة بحيث يرى نجاحه في نجاحها وفشلها في فشلها، وما ان تمتلئ نفسه بالعاطفة التي تشغل الجماعة حتى يراه منتبهاً إلى تعرف أهدافها الخاصة وأدراك وسائل تحقيقها، أو قل ان عقائده وأفكاره تصبح مثل عقائد الجماعة أفكارها، بل انه ليأخذ عنها نفس معارفها تقريباً لان هذه المعارف هي عنصر من عناصر الأعمال التي يعتاد ممارستها))⁽⁴⁸⁵⁾. ومن أبرز سمات نظرة ديوي للوراثة والبيئة وأثرها على التربية:-

1. تعترف البرجماتية بالاستعداد الوراثي الكامن في الطبيعة الإنسانية وهذا الاستعداد يحتاج للتنظيم والتوجيه التربوي وذلك من خلال إثارة هذا الاستعداد بالمواقف الحية. إما البيئة فلها أثرها في تكوين العادات اللغوية إذ يقول ديوي (إن أساليب الكلام الأساسية والجانب الأكبر من المفردات اللغوية تتكون في سياق الحياة المعتادة بعدها ضرورة اجتماعية لا أدوات موضوعية من أجل التعليم، والطفل كما يقولون يتعلم لغة أمه)⁽⁴⁸⁶⁾.

2. في الأدب الاجتماعية أي الأخلاق فيقول ديوي: ان للقدرة كما نعلم اشد فعلا في النفس من النصيحة، وعلى حد قول الناس ان السجايا الطبيعية تنشأ عن التربية أو قل إنها هي التربية الطبيعية وإنما تكتسب التربية الفاضلة اذا رضينا النفس على حيازتها بالعمل وذلك بالاستجابة إلى بواعثها الاعتيادية الا باقتباس المعلومات عنها. وعلى الرغم من الجهود المقصودة المستديمة في تعليم الأفراد وتقويم سلوكهم فان الجو والروح المحيطين بهم يبقيان أقوى العوامل المؤثرة في تكوين آدابهم، وما الأدب الاجتماعية سوى الأخلاق مصغرة. إما في السمات الأعلى من الأخلاق فالتعليم المقصود لا يكاد يكون قوي الأثر إلا على قدر مطابقته لسيرة الأفراد الذين يكونون بيئة الطفل الاجتماعية))⁽⁴⁸⁷⁾.

3. في الذوق السليم وتقدير الجمال فالعين إذا دامت بازائها المناظر المتناسقة الجميلة الألوان والصور، انتهى ذلك بطبيعة الحال إلى تكوين معيار للذوق إما إذا غشيت العين بيئة مبرقشة مبهرجة قليلة الترتيب انحط الذوق وذوى كما يعدم حب المرء للجمال⁽⁴⁸⁸⁾.

ويقول البرجماتيون ان العالم ليس متوقفا على فكرة الإنسان عنه ولا مستقلا عنها فالواقع ينتهي إلى (التفاعل) بين الكائن البشري والبيئة فهو حصيلة ما (تختبره) والإنسان وبيئته متناسقات متكافئان، وهما مسؤولان على قدم المساواة عما هو واقعي⁽⁴⁸⁹⁾.

3- الاختيار والجبر

يتساءل ديوي وكما هو معروف ان الفلسفة هي تساعل مستمر ديناميكي ومهمة الفلسفة هي إثارة الأسئلة. فيتساءل ما الحرية ولم يقدرها الناس هذا القدر العظيم يا ترى؟ أهي ثمرة أحوال خاصة؟ وهل يرغب الناس فيها من حيث هي غاية في نفسها أم يرغبون فيها من حيث هي وسيلة للحصول على أشياء أخرى؟ وهل يتضمن الاستمتاع بها تبعات معينة؟ وهل هذه التبعات مرهقة حتى يبلغ من إرهاقها إن يسارع غالبية الناس إلى التفريط في حريتهم من أجل راحة اعظم و أرضى؟ وهل الكفاح في سبيل الحرية شاق مريب حتى إن الناس لينصرفون بسهولة عن مواصلة السعي وراء الحصول عليها والعمل على صيانتها والمحافظة عليها؟ وهل الحرية من حيث هي ومن حيث ما يترتب عليها تبدو هامة ، أهمية اطمئنان المرء إلى وسائل عيشه مثل الطعام والمأوى والملبس ومثل اطمئنانه إلى الاستمتاع بوقت طيب تقضيه في اللهو.... وهل كانت الحرية في يوم من الأيام شيئا أكثر من رغبة في التخلص من بضعة قيود معينة، إذا ما تخلصنا منها ماتت هذه الرغبة ولم تعد تنبعث فينا من جديد إلا اذا جدت أمور أخرى، شعرنا بأنها مرهقة لا تطاق؟ والى أي مدى يصبح توازن بين الرغبة في الحرية من حيث الشدة والقوة وبين رغبتنا في الشعور باننا لا نقل قيمته عن غيرنا، ولاسيما عن أولئك الذين سبق ان قيل عنهم انهم يفوقونا قدرا ومقاما؟ والى أي حد يمكن ان تقارن ثمرات الحرية بالمتع والذات التي تنشأ عن الشعور بالاتجاه مع غيرنا من الناس والتضامن معهم؟ وهل يفرط الناس في حريتهم وينزلون عنها إذا ما استقر في نفوسهم انهم يحصلون بذلك على الرضى الصادر عن الإحساس بالاندماج في غيرهم؟ وعلى احترام الناس إياهم، ذلك الاحترام الناجم عن تلك القوة التي يخلقها التضامن⁽⁴⁹⁰⁾.

ثم يستعرض ديوي الاتجاهات والمدارس والفلسفات التي نادى بالحرية أو التي خاضت في مفهومها فيقول ((فقد قيل لنا بان نقل الحقائق الحسية نقلا جادا إلى الأخلاق يساوي إلغاء الحرية، وقد قيل لنا أيضا ان الحقائق والقوانين معناها الضرورة. وان الطريق إلى الحرية ان ندير ظهورنا لهذه الحقائق والقوانين وان

نهرب إلى عالم مثالي منفصل. حتى ولو تم الهرب بنجاح. فقد يشك في فاعلية هذه الوصفة. لأننا نحتاج إلى الحرية في الأحداث الواقعية وفي ظلها لا بعيدا عنها ولذلك نأمل ان يبقى بعد ذلك اختبار لطريق آخر ان الطريق إلى الحرية يمكن ان يوجد في ذلك النوع من معرفة الحقائق التي يساعدنا على استعمالها مرتبطة بالرغبات والأهداف)) (491).

أذن نظرة ديوي عن الحرية تختلف عن نظرة الفلاسفة الأخرى للحرية والتي أكدت على حرية الإرادة وجعلتها أسمى و أعلى من حرية العمل ذلك لان حرية الإرادة ترتبط بالعالم العلوي السماوي ولا تتحقق إلا فيه. إما حرية العمل عند الفلاسفة فهي ناقصة متغيرة غير ثابتة ولما كان ديوي قد رفض الثنائية كما ذكرنا آنفا والتأكيد على الواقع لذلك ينقد نظرة الفلاسفة الذين سبقوه حول الحرية اذ يعتقد ان هذه الفلاسفة قد فصلت في الشخصية الإنسانية بين الإرادة والعمل، اما نظرتة الفلسفية فتقوم على أساس ان الشخصية الإنسانية واحدة متكاملة، والعمل متكامل أيضا، وبذلك تكون الإرادة والعمل عنصرين في كل متكامل فيقول ((فما قدره الإنسان وجاهد في سبيله باسم الحرية متنوع ومعقد، ولكنه بالتأكيد لم يكن على الإطلاق حرية ميتا فيزيقية للإرادة، ويبدو ان ما جاهد الإنسان في سبيله باسم الحرية يتضمن ثلاثة عناصر هامة، على الرغم من إنها تبدو في ظاهرها متناسقة مع بعضها البعض:-

1. فهي تتضمن كفاية في العمل، وقدرة على تنفيذ المخططات وعدم وجود صعاب وعقبات تمنع وتحبط.
2. وتتضمن أيضا قدرة على تنويع المخططات، وعلى تغيير مجرى العمل، وممارسة الجديد.
3. وهل تدل على قدرة الرغبة والاختيار على ان يصبحا عاملين في الأحداث (492).

ولو حللنا هذه العناصر الثلاثة للحرية لوجدنا:- العنصر الأول كفاية في العمل وقدرة على التنفيذ وإزالة العقبات والصعاب. وهذه القدرة أساسية في تعريف الحرية إذ يقول ديوي بهذا الصدد ((فان تقول إن الإنسان حر في اختيار المشية التي يريدتها في حين أم المشية الوحيدة التي يمكنه القيام بها تؤدي إلى الهاوية فأنتا بذلك نحمل الكلمات والحقائق أكثر مما تحتمل. فالذكاء هو مفتاح الحرية في العمل فنحن نميل إلى ان نكون قادرين على التقدم بنجاح بالدرجة التي نكون فيها قد استشرنا الظروف، وشكلنا مخططا يسجل تعاون هذه الظروف واتفاقها معه. والمساعدة المجانية التي تقدمها لنا الظروف غير المرئية لا تستطيع احتقارها. والحظ إذا كان سيئا ولم يكن حسنا فسيكون دائما في جانبنا، ولكن له طريقته في محاباة الذكي إدارة ظهره للخبي. وعندما تهبط هبات القدر

فإنما نمضي سريعا إلا عندما ينظمها التكيف الذكي للظروف. وفي الظروف المحايدة والمعارضة نجد إن الدراسة والتتبؤ هما الطريقتان الوحيدتان المؤديتان إلى العمل الذي لا يعوقه عائق)) (493).

وتتصل الحرية بالعمل عند ديوي ولا تصح حرية ميتا فيزيقية فيقول ((والتصميم على حرية ميتا فيزيقية للإرادة نجدها في ذروتها عند أولئك الذين يحتقرون المعرفة المتعلقة بالأمر الواقعية وهم يدفعون ثمن احتقارهم تعطيلاً وحصرًا للعمل. فتعظيم الحرية بصفة عامة على حساب القدرات الإيجابية خاصة قد ميز في كثير من الأحيان العقيدة الرسمية للحرية التاريخية وعلاقتها الخارجية هي فصل السياسة والقانون عن الاقتصاد ومعظم ما يسمى (الفردية) في بداية القرن التاسع عشر له علاقة ضئيلة في الواقع بطبيعة الأفراد، إذ يرجع إلى ميتا فيزيقية تقول بان الانسجام بين الإنسان والطبيعة يمكن إن يسلم به اذا ما أزيلت القيود المصطنعة المعروفة المفروضة على الإنسان وهكذا أغفلت ضرورة دراسة ظروف الصناعة حتى تصبح الحرية المعيارية واقعا)) (494).

إما الحرية التي يؤمن بها ديوي فهي الحرية التي يدخل فيها الذكاء كمفتاح للعمل يؤدي إلى إن يصبح الفرد قديراً وكفوا في تنفيذ عمله وهذه الحرية تعتمد على اتساق البيئة مع الحاجات الإنسانية فيقول فالإنسان ((يحتاج إلى فلسفة تعترف بالطبيعة الموضوعية للحرية واعتمادها على اتساق البيئة مع الحاجات الإنسانية وهذا الاتفاق يمكن الحصول عليه بالتفكير العميق والتطبيق المتتابع، لان الحرية كحقيقة تعتمد على ظروف العمل التي تقوم على أسس اجتماعية وعلمية وحيث إن الصناعة تشمل اعظم علاقات الإنسان انتشاراً مع بيئته فان الحرية غير الحقيقية هي التي لا يكون أساسها سيطرة اقتصادية على البيئة)) (495).

العنصر الثاني من عناصر الحرية هو القدرة على تنويع المخططات حتى يتغير مجرى العمل وحتى نستطيع ممارسة الجديد، فالتجديد والمخاطرة والتغيير من مكونات الحرية الأساسية التي يرغبها الإنسان ويردف ديوي قائلاً ((فالتنوع أكثر من مجرد مشهيات ولكنه إلى درجة كبيرة في جوهرها، مؤدياً إلى ظهور الاختلاف بين الحر والمستعبد وما لم تظهر الشخصية تغلبها على صعوبة جديدة أو قهرها لاغراء في مكان غير متوقع، فأننا نشك في ان بذرتها وهي الا مظهر كاذب، فالاختبار عامل في تكوين الحرية ولا يكون هناك اختيار دون إمكانيات متغيرة لم تتحقق)) (496).

يعتقد ديوي ان الإنسان الذي يستطيع ان يتصرف حسب الظروف وان يغير من القواعد في إطار معين إنما يتمتع هذا الشخص بالحرية، ولا يؤدي اتباع الفرد لطرق مرسومة محددة ثابتة إلى عدم تمتعه بالحرية فقط. وانما يؤدي أيضا إلى أضعاف قدرته على العمل والى أضعاف مستمر لموارده في هذا العمل.

فأيما ديوي بان التغيير أمراً جوهرياً كما يؤكد على ذلك أيضاً العلم الحديث وتكون النتائج بذلك مازالتا في دور التكوين فإن عدم اليقين يكون هو المثير للتأمل والتفكير وبالتالي إلى التنوع في العمل والى التجديد والتجريب يصبح معنى حقيقي فيؤكد ديوي على ذلك قائلاً ((وعلى أي حال فالمشكلة مشكلة موضوعية وهي لا تتعلق بالإنسان في عزله عن العالم. ولكنها تتعلق بالإنسان في علاقته بالعالم. فالعالم الذي لا يحده زمان ولا مكان حتى يثير المداولة الفكرية ويتيح الفرصة للاختبار حتى يشكل المستقبل هو عالم تكون فيه الإرادة حرة، إلا إنها متقلبة وغير مستقرة ولكن لأي المداولة والاختيار عوامل استقرار (وتحديد)) (497).

وبهذا تؤدي القدرة على تنويع المخططات إلى إن يصبح العالم الذي نعيش فيه عالماً مفتوحاً تكون فيه حرية الاختيار متوفرة وبنتهز فيه الفرد فرصته بدل إن يكون هذا العالم عالماً مغلقاً يتحقق فيه الفرد ما يسعى بأمنه وطمأنينته، وهذا العالم المفتوح هو الذي يعطي للرجل الحر حياة متطورة غنية بالفرص والإمكانيات، إما العالم المغلق فهو عالم العبد وهو الذي يجعل من حياته حياة ذليلة لا يستطيع إن يحتملها الرجل الحر.

إما العنصر الثالث من عناصر الحرية فهو القدرة على إن تصبح الرغبة والاختيار عاملين في ما نقوم به من أعمال أي إن تصبح الرغبة قوة والاختيار عاملاً فعالاً. فيقول ديوي ((وهذه الاعتبارات تؤيد العامل الثالث في حب الحرية. الرغبة في إن تكون الرغبة عاملاً قوة ومعنى إذا اختارت الإرادة دون تحليل وحتى إذا كانت دافعاً يتبع نزواته فلا ينتج عن ذلك إن هناك أنواعاً حقيقية من الاختبار، وإمكانيات جوهرياً مفتوحة في المستقبل وما ترجوه هو إمكانيات مفتوحة لنا في العالم إلا في الإرادة. إلا إذا كانت الإرادة أو النشاط القسدي يعكس العالم فالتنبؤ بأنواع الاختيار الموضوعية المستقبلية والقدرة على اختبار واحد منها عن طريق المداولة الفكرية لنستطيع بذلك إن نترن فرصته في الكفاح في سبيل وجوده في المستقبل، هما مقياس حريتنا)) (498).

وبهذا تصبح المعرفة والذكاء جوهر الحرية، ذلك لأن المعرفة تستطيع إن توقفنا على الظروف المختلفة، والذكاء يقدم لنا الإمكانيات المتعددة ومدى نصيب كل منها من النجاح أو الفشل. وبذلك لا تقبل الضرورة على إنها شيء لا يمكن تجنبه، إذ أنه في هذه الحالة ينتقي الاختيار وتنقي الرغبة، وإنما تصبح الإمكانيات شيئاً مرغوباً فيه ذلك لأن هذه الإمكانيات تفتح الأفاق والمسالك إما الإنسان ليختار من بينها على أساس الذكاء فقول ديوي بهذا الصدد ((ولكن الذكاء يتناول الأحداث على إنها متحركة على إنها مشحونة بالإمكانيات لا على أنها نهائية ومنتهية. وعند التنبؤ بإمكانياتها ينبع التمييز بين الأفضل والأسوأ. وتتعاون الرغبة

الإنسانية والقدرة الإنسانية مع هذه القوة الطبيعية أو تلك حسب النتيجة أو تلك التي حكمنا عليها بالأفضلية فنحن لا نستخدم الحاضر للسيطرة على المستقبل ولكننا نستخدم التنبؤ بالمستقبل لتهديب النشاط الحاضر وامتداده، وعند استخدامنا للرغبة والمداولة الفكرية والاختبار نتحقق الحرية)) (499).

ترتبط مشكلة الحرية في أي مجتمع من المجتمعات بمشكلة نوع الثقافة السائدة فمفهوم الحرية يتضح ويتحدد إذا ما اتضح وتحدد مفهوم الثقافة وما تتضمنه من فلسفات اجتماعية وسياسية واقتصادية فيقول ديوي ((الكلام على أساس العلاقات التي بين الثقافة والطبيعة بعضهما ببعض يجنبنا الالتجاء إلى تلك التجريدات الغامضة والعموميات الشاملة البراقة، فمعالجة المشكلة على أساس هذه العلاقات يوجه الانتباه إلى ضروب الثقافات المنوعة القائمة فعلا وإلى شتى المقومات التي في الطبيعة البشرية بما في ذلك الفروق الفردية الفطرية التي نجدها بين إنسان وإنسان وهي ليست مجرد فروق في الكم والمقدار. فموضوع البحث هو الطرق التي تتفاعل بها مقومات معينة من مقومات الطبيعة البشرية سواء أكانت تلك المقومات فطرية حقا أو معدلة، مع مقومات معينة محددة، من مقومات ثقافة معينة كذلك فضروب الصراع والاتفاق بين الطبيعة البشرية من جهة والعادات والقواعد الاجتماعية من جهة أخرى)) (500).

ويوضح ديوي مدى ارتباط الحرية بالثقافة والتفاعل بين الطبيعة البشرية والأحوال الثقافية فيقول ((أن طرق التفاعل بين الطبيعة البشرية والأحوال الثقافية هي الأمر الأول والأساس الذي نتناوله بالبحث، وإن المشكلة هي التأكد من نتائج التفاعلات التي بين مقومات شتى لأفراد مختلفين من بني الإنسان وبين عادات وقواعد وتقاليد ومؤسسات مختلفة، وكلها أمور تتضمن تحت ما نسميه (بالاجتماعي) وثم مغالطة سيطرة على الصيغة التقليدية التي تصاغ فيها المشكلة، فقد أعدت نتائج، طيبة كانت أو سيئة أو هما معا لتفاعلات نوعية، كما لو كانت أسبابا أصلية في هذا الجانب أو ذلك، لما هو موجود فعلا)) (501).

ويشرح ديوي طبيعة الحرية فيقول: ((إن الحرية الوحيدة ذات الأهمية الخالدة هي حرية الذكاء، أي حرية الملاحظة والحكم التي تستخدم في تحقيق أهداف لها قيمة في ذاتها)) (502).

ويرى ديوي انه من الخطأ إن ننظر للحرية على إنها مرادفة لحرية الحركة أو الجانب الخارجي لان النشاط الجسمي للتلميذ لا يمكن فصله عن النشاط الداخلي له فيقول بهذا الصدد ((إن هذا الجانب الداخلي له، أي عن حرية الفكر والرغبة والغرض. والقيود الذي كان يفرض على العمل الخارجي عن طريق التنظيمات الثابتة لحرية الدراسة العادية بما فيها من صفوف الأدرج الثابتة، وكتائب التلاميذ الذين لم يكن يسمح لهم بالحرية إلا وفقا لاشارات معينة ثابتة هذا القيد كان عائقا كبيرا للحرية الفكرية والخلقية.

وكان لابد من الإقلاع من تلك الطرق التي تكبل التلاميذ بقيود كأنها الأصفاذ الحديدية وقمصان المجانين الثائرين، إذا أريد إن تتاح الفرصة لنمو الأفراد ليقتربوا من البنابيع الفكرية للحرية التي لا ضمان غيرها للنمو السوي الحقيقي المطرد. ورغم هذا فلا يزال من الحقائق الثابتة. إن حرية الحركة الخارجية وسيلة وليست غاية وان المشكلة التربوية لا تحل عندما يتحقق هذا المظهر من مظاهر الحرية)) (503).

ولا يعد ديوي الحرية غاية في ذاتها فيقول: ((وليس ثمة خطأ أبلغ من عد هذه الحرية في حد ذاتها، فهي تصبح عندئذ معول هدم لضروب النشاط التعاوني المشترك وهو المصدر الطبيعي للنظام، ولكنها من ناحية أخرى تجلب الحرية التي ينبغي إن تكن إيجابية إلى شيء سلبي، ذلك إن التحرر من القيد وهو الجانب السلبي إنما يحمى إذا كان وسيلة إلى حرية تكون بمثابة قوة: قوة لتحديد الأهداف والحكم السليم وتقدير قيم الرغبات على أساس ما يترتب على العمل بمقتضاها من نتائج قوة تكسب القدرة على انتقاء الوسائل وتوجيهها لدفع الأهداف المختارة إلى العمل)) (504).

والهدف الأسمى للتربية عند ديوي هو القدرة على ضبط النفس إذ يقول: ((أن الغرض الأسمى للتربية هو القدرة على ضبط النفس، غير إن مجرد إزالة الضابط الخارجي ليس ضمانا للوصول إلى ضبط النفس، بل إن من اسهل الأشياء إن يهرب الإنسان من شر إلى ما شر منه، ومعنى هذا إن من السهل على المرء إن يتفادى أشكال الضوابط الخارجية ليجد نفسه تحت وطأة شكل آخر منها اشد خطورة من الأول فالنزع والرغبات لا ينظمها الذكاء تحت رحمة الظروف المعارضة لذلك قد يكون تحرر الشخص من أسراف شخص آخر عليه خسارة أكثر منه كسبا إذا ألقى نفسه أسير نزواته وشهوته، أي إذا وقع تحت رحمة الدوافع التي لم يتدخل في تنظيمها الحكم المبني على استخدام الذكاء، والشخص الذي يضبط سلوكه على هذا النحو لا يتمتع في الحقيقة إلا بسراب الحرية، وانما تسيره في الواقع قوى ليس له عليها أي سلطان)) (505).

4-الخير والشــــر

يعرف ديوي الخير بأنه ((يتضمن معنى ممارسه وينتمي إلى نشاط ينتهي فيه الصراع والتعويق، للدوافع والعادات المتعارضة المختلفة بتحرر موحد منظم لهذه الدوافع والعادات يظهر في العمل وهذا الخير الإنساني هو إنجاز يتوقف على التفكير)) (506).

ويعني ذلك محاولة الإنسان إن يصل إلى حل للمواقف التي تواجهه حتى يستطيع إن يستمر في معيشته في هذه الحياة وهو لكي يصل إلى حل لهذه المواقف ولهذه المشكلات فلا بد إن يكون لديه نوع من التفضيل في هذه المواقف. أي إن يهتدي في تفكيره وسلوكه بما هو افضل أي بما هو (خير).

لقد حاول الإنسان في مختلف عصور الحضارة وعبر تاريخه الطويل إن يصل إلى معرفة هذا الخير وان يحدده ليصل إلى معرفة الشر فيبتعد عنه فيقول ديوي بهذا الصدد ((إن تأثير التغيير الذي حدث في مناهج التفكير العلمي على الأفكار الأخلاقية واضح جلي في جملته، فقد زادت ضروب الخير، وتعددت الغايات والأهداف وتغيرت القواعد الجزئية فصارت مبادئ عامة. و تعدلت المبادئ فأصبحت طرقاً للفهم. ذلك إن النظريات الأخلاقية نشأت بين الإغريق على إنها محاولة منهم لإيجاد نظام يسير عليه الإنسان في الحياة يقوم على أساس من العقل. وتكون له غاية معقولة بدلاً من ذلك النظام الذي يقوم على أساس العادة والعرف)) (507).

وقد حاول أفلاطون إن يوحد بين المعرفة والفضيلة فيقول ديوي ((نجد التعليم السقراطية الأفلاطونية توحد بين المعرفة والفضيلة فترغم إن الإنسان لا يعمل الشر عن معرفة. بل لجهله الخير لا غير. وكثيراً ما تهاجم هذه النظرية، إذ ما أكثر من وجود الرجل الذي يعرف الخير ولكنه يعمل للشر فحينئذ لا يكون المطلوب هو المعرفة بل وجود الدافع إلى الخير وتقوده وممارسته العملية)) (508).

ومنذ ذلك الوقت وقعت النظريات الأخلاقية تحت تأثير فكرة إن وظيفتها لا تتعدى العمل على الكشف عن غاية نهائية أو خير نهائي أو قانون سام نهائي كذلك وافتتحت بذلك أيما افتتان، وهذا هو العنصر المشترك في النظريات على اختلاف أنواعها فبعضها يقول إن الغاية هي الولاء أو الطاعة لقوة أو بسلطة عليا، وقد وجدت هذا المبدأ السامي في المشيئة الإلهية، أو في إرادة الحاكم العلماني، أو في وصاية المؤسسات التي يتجسم منها عرض أولى الأمر في الشعور بالواجب شعوراً قائماً على العقل)) (509).

وعندما فصلت النظريات الإغريقية القديمة بين عالمين، عالم مثالي سماوي علوي وعالم واقعي، قالت بان القيم التي تمت إلى العالم العلوي السماوي هي القيم التي يجب إن تسود، وهي هدف النظريات الأخلاقية ذلك لأنها ثابتة لا تتغير إما ما يجري في هذا العالم فإنه يخضع للتغيير ويخضع أيضاً لعدم التحقيق، ومن هنا تمزق الإنسان بين عالمين لم يستطع إن يوفق بينهما فهذه قيم يجدها في حياته وهي التي توجه سلوكه بالعقل. وتلك قيم لا تتحقق في هذا العالم ولا يستطيع إن يعرف تماماً كيف تتحقق، وهو عاجز عن التوفيق بينهما وبين أنفسهم في الرذيلة ويعيش البعض الآخر عيشة الزهد والتسكع بعيدين عن هذا العالم الواقعي حتى يحققوا تلك القيم العلوية، وهناك فريق ثالث قد أصابه اليأس من تحقيق تلك القيم العليا، فانغمس في شهواته إلى أقصى حد ونادى بان الحرية هي في تحقيق الإنسان لشهواته (510).

ولا يكفي ديوي باستعراض آراء الفلاسفة الإغريق بل راح يستعرض آراء

النفعيون في الخير والشر فيقول ((ولقد جعل النفعيون أيضا في الخير والشر، والصواب والخطأ مسائل خاصة بالخبرة الواعية أنزلوها فضلا عن ذلك إلى الأرض، إلى الخبرة اليومية، ولقد جاهدوا في إن تكون أنواع الخير التي لا تتصل بهذا العالم إنسانية ولكنهم احتفظوا بالاتجاه القائل بان الخير هو المستقبل وبذلك يكون خارجا عن معنى النشاط الحاضر)) (511).

ويلخص ديوي مفهوم الخير في الفلسفات فيقول ((وهكذا يكون الخير مشتقا استثنائيا معرضا للمصادفة، سلبيا استمتاعا وليس بهجه، شيئا عثرنا عليه، لا تحقيقا وصلنا إليه والغاية المقبلة بالنسبة لهم ليست بعيدة جدا من العمل الحاضر كما هو الشأن مع ميدان المثل العليا الأفلاطونية أو كما هو الشأن مع التفكير العقلي عند ارسطو أو كجنة المسيحية أو كمفهوم اسبينوزا عن الكل العام)) (512).

ويتوصل ديوي إلى إن ليس المطلوب هو معرفة الخير من الشر بل ((وجود الدافع إلى الخير وتعوده وممارسته العملية ... فمعرفة الخير، كانت تقتبس من الكتب أو من الآخرين وانما هي شيء نتوصل إليه بالتربية في أماد متطاولة من الزمان. وهي النعمة النهائية التي انعمتها علينا الخبرة الناضجة في الحياة إن حكمة المعرفة تستعمل لدلالة على أشياء كثيرة يفترق بعضها عن بعض، فقد تعني شيئا حيويا وثيق الصلة بالمرء يتحقق بنفسه، أي عقيدة يكتسبها ويمنحها بالخبرة، أو قد تعني إدراكا أكثر رمزي ننقله عن غيرنا من إن الناس يؤمنون على وجه عام بكذا وكذا. أي إنها معلومات بعيدة عنا خالية من الحياة. وهذا الضرب الأخير في المعرفة لا يمكن إن نركز إن إليه في توجيه السلوك أو التأثير في الأخلاق تأثيرا ناجعا ولكن الأمر يختلف تماما إذا كانت المعرفة من قبل اعتقادنا بعد الفحص والتجربة بحلاوة السكر ومرارة الكينين)) (513).

ويشترط ديوي على إن يشمل الخير الشعور بالرضا والارتياح فيقول فكما جلس الإنسان على الكرسي لا على الموقد، وحمل المظلة أثناء المطر، واستدعى الطبيب عند المرض أو بعبارة أخرى كلما قام بالآف الأعمال التي تشتمل عليه حياته اليومية، كان له من ذلك برهان بان هناك ضربا في المعرفة ينفذ إلى السلوك نفاذا مباشرا. أن كل شيء يحملنا على الاعتقاد بان معرفة خير على هذا الوجه نفسه لها مثل هذا الأثر في السلوك و أحق إن كلمة الخير إذا لم تتطو على ضروب الرضا والارتياح التي يحسها الإنسان في مثل هذه الأوضاع التي ذكرناها ما عدت كلمة فارغة)) (514)

ويحدد ديوي مدرستين تدرس الخير والشر فيقول ((بالاختصار هناك مدرستان للإصلاح الاجتماعي، تعتمد أحدهما على الأخلاق تتبع من حرية داخلية، من شيء سري محبوب داخل الشخصية، وتؤكد هذه المدرسة إن الوسيلة الوحيدة لتغيير المؤسسات هي إن يعمل الناس من جانبهم على تطهير قلوبهم وعندما يتم ذلك يتبعه التغيير في المؤسسات من تلقاء ذاته. إما المدرسة الأخرى

فتنكر وجود مثل هذه القوة الداخلية، وبهذا ندرك إنها تنكر كل حرية إنسانية وهي تقول بان الناس قد صاروا على ما هم عليه من تكوين نتيجة القوى البيئية وان الطبيعة الإنسانية مرنة سهلة التشكيل وانه حتى تتغير المؤسسات لا يمكن عمل شيء. ومن الواضح ان هذه الآراء تترك النتيجة دون أمل، كما يفعل أي تطلع ينتج عن الرجوع إلى صواب وخير داخليين لأنها لا تقدم لنا أية مساعدة لتغيير البيئة. وترجع بنا إلى الاعتماد على المصادفة متكررة في شكل قانون ضروري للتاريخ أو التطور)) (515).

ويعد هذا الاستعراض يثبت ديوي رأيه وهو وسط بين المدرستين إذ يقول ((وهناك طريق آخر يختلف عن التوسط بين هاتين النظريتين إذ يمكننا ان نعترف بان السلوك جميعه تفاعل بين عناصر من الطبيعة الإنسانية وبين البيئة طبيعية أو اجتماعية. وتستطيع ان نرى بعد ذلك ان التطور يتقدم في طريقتين، وان الحرية توجد في ذلك النوع من التفاعل الذي حافظ على بيئة تكون فيها الرغبة الإنسانية والاختيار الإنساني ذو معنى وهناك في الواقع قوى داخل الإنسان كما ان هناك قوى خارجية. وبينما تكون هذه القوى الداخلية ضعيفة. بمقارنتها بالقوى الخارجية. فإنها قد تجد مساعدة لها من الذكاء الذي يتنبأ ويخترع وعندما تنظر إلى المشكلة على إنها مشكلة تكيف نصل إلى تحقيقها عن طريق الذكاء. فالمسألة تنتقل من داخل الشخصية لتصبح مسألة هندسية إنشاء فنون التربية والإرشاد الاجتماعي)) (516).

ويتوصل ديوي إلى ان السلوك الإنساني هو حصلة التفاعل بين الطبيعة الإنسانية وبين الظروف البيئية المختلفة، وعندئذ ترتبط بين المؤسسات وبين الأفراد وترتبط بين الإصلاح الداخلي وإصلاح المؤسسات وهنا نجمع بين النظريتين، فالتغير الذي يحدث في داخل الفرد هو وسيلة لتعديل الظروف البيئية عن طريق العمل، والمؤسسات الاجتماعية لها تأثير تربوي يصلح إذا نظرنا إليها من حيث طراز الأفراد الذين تعمل على تكوينهم ويصبح بذلك الاهتمام بالإصلاح الأخلاقي في الفرد أو الاهتمام بإصلاح المؤسسات الاجتماعية أمراً واحداً (517).

وقد أدى الاعتقاد بوجود قيم أخلاقية ثابتة في عالم علوي مثالي إلى ان تنقسم الغايات إلى ذاتية ووسيلة وبهذا الصدد يقول ديوي ((وتم نتيجتان أخلاقيتان تجب ملاحظتهما لما لهما من شأن عظيم. فقد أدى الاعتقاد بوجود قيم ثابتة إلى حدوث انقسام في الغايات: إلى ذاتية ووسيلة - إلى غايات قيمتها نفسها حقا. وأخرى أهميتها في إنها وسائل لدرك ضروب من الخير ذاتية وكثيرا ما رأى الناس ان عمل هذا التقسيم يعد بداية الحكمة، بداية التمييز الأخلاقي، وهو تقسيم يبدو في الحق هاما من الوجهة الجدلية ولا ضرر من ورائه في الظاهر، ولكن إذا ما نفذناه وعملنا به كان له نتائج بالغة الخطورة، فقد كان من الوجهة التاريخية مصدرا ومبررا لوضع حدث ثابت محدد كل التحديد بين ضروب الخير المثالية من جهة وبين ضروبه المادية من جهة أخرى)) (518).

وننتج عن هذا إن نقسم الخير إلى ذاتي ووسيلي، وانفصل الخير الذاتي بذلك عن مواقف الاهتمام في حياة الإنسان العادية وأصبح ما يهم الإنسان في هذه الحياة هو الخير الوسيلي وقد استخدم أرسطو هذه التفرقة بين الخير الذاتي والخير الوسيلي ويورد مثال على ذلك فيقول : ((وقد استخدم أرسطو هذه التفرقة ليقول للناس في صراحة إن الأرقاء والعمال على الرغم من ضرورتهما للدولة ليسوا من مقوماتها بحال من الأحوال. فكل ما يعد وسيلة أو أداة ليس إلا. يجب إن يعد عملا من الأعمال الكادحة، أو قريبا منها إذ لا يمن إن يسترعي انتباه الناس واحترامهم له من أية ناحية من النواحي العقلية أو الفنية أو الأخلاقية)) (519).

وننتج عن هذا إن أصبحت الأخلاق الوسيلية غير جديرة بالعبارة ومن ثم اخذ الأحرار وهم أولئك الذين يعنون بالمثالية، اخذوا يهربون من الخير الوسيلي وتركوا أمر القيام بشؤونه إلى طبقة وضيعة من البشر. حتى يتمكن الأحرار من إن يكونوا أحرارا يعنون بالغايات الذاتية وضروب الخير التي لها قيمة ذاتية)) (520).

والحل الأمثل برأي ديوي ((هو الاستغناء دفعة واحدة عن التمييز التقليدي بين ضروب الخير الأخلاقي كالفضائل، وبين ضروب الخير الطبيعي كالصحة والاطمئنان الاقتصادي والفن والعالم وما إليها، إذا ما طبق المنطق التجريبي على الأمور الأخلاقية جعل خيرية كل صفة يقال عنها إنها خير، تقدر بحسب ما تؤدي إليه من تحسن في أحوال الأدوار والشؤون التي يعانيتها الناس في الوقت الحاضر)) (521).

وبعد إن يتوصل ديوي إلى هذا الفهم وهو انهيار مفهوم الثنائية التي جاء بها بكل مؤلفاته فيقول ((إذا ما تشعب الشعور بالعلم كل التشعب بالشعور بالقيمة الإنسانية انهارت أكبر ثنائية ترهق الإنسانية وتؤودها في الوقت الحاضر، وهي ذلك الانشقاق القائم بين المادي الآلي العلمي وبين المثالي الأخلاقي. فالقوى الإنسانية التي تتذبذب وتتأرجح الآن بسبب وجوه هذا الانشقاق تتوحد وتتعرز، فما دام الناس لا يرون ان الغايات تعد فردية بعدها ان ما تقتضيه من الحاجات والفرص نوعي خاص، فسيظل العقل قانعا بالأمور المجردة راضيا بها، يعوزه المنبه اللازم الذي يحفزها إلى استخدام العلم الطبيعي والحقائق التاريخية اجتماعيا أو أخلاقيا إما إذا تركز الانتباه في الأمور الشبئية المنوعة صار الالتجاء إلى جميع المواد القلبية اللازمة لتوضيح الحالات الخاصة أمرا حتميا لا مناص منه وفي الوقت نفسه الذي تتركز فيه الأخلاق في الذكاء تأخذ الأمور العقلية في الاضطباع بصيغة أخلاقية وبذلك ينتهي الصراع المتعب والمسرف القائم بين المذهب الطبيعي والمذهب الإنساني)) (522).

وبذلك يستطيع المؤلف القول بان ديوي لم يقل بالخير أو الشر في الطبيعة الإنسانية وإنما قال بالطبيعة المحايدة، بمعنى إنها قادرة على ان تصبح أيا منهما ويتوقف على خبرة الفرد فضلا عن الإمكانيات الموروثة والبيئة الاجتماعية (523).

وان الخبر عند ديوي يتضمن معنى تمارسه وينتهي إلى نشاط ينتهي فيه الصراع والتعويق للدافع والعادات المتعارضة المختلفة وذلك عن طريق تحرر متوحد منظم لهذه الدوافع والعادات، ونقطة أساسية عند ديوي هي ان الخير الإنساني يتوقف على ممارسة التفكير وبهذا يختلف الانسان عن الحيوان لديه فيقول بهذا الصدد ((وهذا الخير الإنساني هو إنجاز يتوقف على التفكير ويختلف عن الملذات التي تعثر عليها الطبيعة الحيوانية عن طريق المصادفة، على إننا بالطبع نبقى حيوانات أيضا مادما لا نفكر... وهناك اختلافا جوهريا بين الخير والباطل، أي الإرضاء الكاذب، وبين الخير الحقيقي وهناك اختبار حسي للكشف عن هذا الاختلاف. فالتوحيد الذي ينهي التفكير في العمل قد لا يكون الا حلا وسطا مصطنعا وليس قرارا حقيقيا ولكنه تأجيل للمشكلة وكثير ما نسميه أحكاما له هذه الطبيعة. وقد تكون هذه الأحكام نصرا موقفا لدافع قوى على أعدائه، وبهذه تكون للوحدة قد تحققت بالضغط والكبت لا بالتناسق والتعاون... والخير من ناحية النوع لا يكرر نفسه مرتين أبدا. بل هو لا يكرر نفسه أبدا. فهو الجديد في كل صباح، وهو الطازج في كل مساء وهو الفريد في كل تعبير لانه يوضح نتيجة التعقيد المتميز لعادات والدوافع المتصارعة والتي لا يمكن ان تكرر نفسها على الإطلاق، ولا يكرر الخير نفسه تماما الا مع عادة جامدة إلى درجة السكون. ومع مثل هذه الأنظمة الآلية الجامدة لا نجد مع ذلك ان الخير نفسه تماما لانه لا يجدي، فلا يوجد وعي على الإطلاق خيرا أم شرا، لان العادات الجامدة تهبط تحت مستوى أدنى معنى على الإطلاق وحيث أننا نعيش في عالم متحرك فان هذه العادات تعمرنا في النهاية في ظروف لم تكيف أنفسنا لها فتكون المأساة هي النهاية)) (524).

فالخير والشر في الطبيعة الإنسانية عند ديوي أمران نسيبان يختلفان باختلاف البيئات والثقافات ويتوقفن على كيفية التفاعل مع البيئة وعلى حسن المعاشة والمعاناة وعلى مدى التبصر بالأمر ومزاولة طريقة التفكير. اما الطبيعة الإنسانية فهي في حد ذاتها ليست خيرة ولا شريرة.

5. الفرد والمجتمع

من خلال تعريف ديوي لوظيفة التربية يتضح لنا العلاقة بين الفرد والمجتمع إذ يقول ((فالحق إن قولنا بان التربية وظيفة اجتماعية ترمي إلى توجيه النشء وتنميتهم بإشراكهم في حياة المجتمع الذي ينتمون إليه. هو كقولنا بان التربية تتغير بحسب نوع الحياة الذي يسود المجتمع)) (525).

ويركز ديوي على الجوانب الفردية والجماعية في التربية بثلاث نقاط (526):-

1. إن التربية ظاهرة طبيعية في الجنس البشري بمقتضاها يصبح المرء وريثا لما كونته الإنسانية من تراث ثقافي.

2. وبالتقليد والمحاكاة تتم هذه التربية بطريقة لا شعورية يحكم معيشة الفرد في المجتمع ومن ثم كتاج للحضارة الإنسانية النقلة في جيل إلى آخر.
3. التربية المقصودة تتطلب دراية بنفسية الطفل من جانب وحاجات المجتمع من جانب آخر.

وتفسير ذلك بان ديوي عندما جعل الفرد والمجتمع (الجماعة) يسيران معا جنبا إلى جنب كان يعتقد بان لو ركز على الجانب الاجتماعي فسوف يغفل نشاط الفرد (الطفل) الخواص وقواه، وبذلك تنقلب التربية إلى عملية قسرية وضغط مما يؤدي إلى فقدان الوعي بالبناء النفسي للفرد، وبذلك تنسم العملية التربوية النفسية بالتعسفية: إما إذا أغفلنا الجانب الاجتماعي فسوف نلقي بذلك ميراث الجنس البشري وأيضا تطامعات المجتمع المستقبلية يحاول ديوي إن يستخدم بعض مفاهيم علم النفس الاجتماعي في توضيح العلاقة بين الفرد والجماعة إذ يقول: ((إن نوضح لماذا كان علم النفس العادة علم نفس موضوعيا اجتماعيا. فالعمل المنظم المستقر لا بد إن يحتوي على تكيف من جانب الظروف المحيطة، أي لا بد ان يتضمن هذه الظروف. والظروف المحيطة التي تهم الجنس البشري مباشرة هي الظروف التي شكلتها مناشط الأفراد الآخرين وهذه الحقيقة تزداد أهميتها وتصبح أساسية إذا ما نظرنا إلى حقيقة الطفولة حقيقة ان كل فرد أنساني يبدأ حياته وهو معتمد كل الاعتماد على الآخرين)) (527).

ويعرف ديوي المجتمع ((المجتمع كلمة واحدة ولكنه أشياء كثيرة، فلاجتماع الناس طرق وأغراض شتى والفرد منهم ينتظم في مختلف الجماعات ويكون خلطؤه فيها متباينين كل التباين حتى ليترأى انه لا يجمع بينهما الا كونها أنماطا من الحياة المجتمعة. ففي كل نظام اجتماعي واسع جماعات صغيرة متعددة لا سياسية فحسب ولكن صناعية وعلمية ودينية. فهناك الأحزاب السياسية بأهدافها المتباينة والفرق الاجتماعية والزمرة والمصائب والشركات التعاونية والمساهمة، والجامعات التي توثق عراها وشائج القربى إلى غير ذلك مما لا نهاية لاختلافه وتنوعه)) (528).

ويحلل ديوي تعريف المجتمع فيرى بأنه غامض ويأخذ مفهومان فيقول () فالمجتمع والجماعة إذا مصطلحان غامضان لهما معنيان مدحي أو معياري، ووصفي: أي معنى فقهي ومعنى واقعي. ويغلب ان يفضل المفهوم الأول في الفلسفة الاجتماعية إذ يعد المجتمع في طبيعته وحدة كاملة)) (529).

ويشبه ديوي المجتمعات بالإنسان من حيث النمو والازدهار فيقول : ((فالتربية هي عملية توجيه وبناء خبرات الإنسان فرديا واجتماعيا فكما ان الأفراد ينمون أو يموتون حسب نوعية اختياراتهم كذلك المجتمعات فأنها تنمو وتزدهر أو تتحط أو تنقرض حسب نوع الخبرات أي حسب نوعية التربية التي تسود المجتمع)) (530).

ويرد فائقاً ((فوجود المجتمع متوقف كما هو الحال في البيولوجية على عملية النقل يتم بانتقال عادات العمل والتفكير والشعور في الكيان إلى الناشئين. فيغير انتقال المثل العليا والأمال و المطامح والمعايير والآراء من الأفراد الذاهبين عن حياة الجماعة إلى أولئك الوافدين عليها لا يمكن لحياة الجماعة ان تتوم، ولو كان الأفراد الذين يؤلفون الجماعة يعيشون ابد الدهر، لعلوا ان شاعوا على تربية الناشئين. إلا ان الدافع لهم في هذه الحال يكون الرغبة الشخصية لا الضرورة الاجتماعية. إما لأن التربية عمل تحتمه الضرورة)) (531).

والتربية لها أهمية ودور في خلق التكامل بين الفرد والجماعة وبهذا الصدد يقول ديوي ((وإذا كان البعض يعترض بان التربية في جانبها النفسي مجدية وشكلية من حيث إنها تنمية القوى العقلية دون ما فكرة عن استخدامها، وبان التربية في جانبها الاجتماعي كذلك عندما تصبح مجرد تهيئة الفرد للتوافق مع الحضارة تصبح عملية قسرية برانية وتعمل على إخضاع الفرد لأحوال اجتماعية وسياسية قد قررت من قبل إلا ان هذه الاعتراضات والمخاوف لا تكون كذلك إلا إذا اقتصرنا على جانب واحد دون الآخر. إذ ان التكامل بين الاثنين يؤدي إلى تلافيتها بل إن هذا التكامل ليعد أمراً جوهرياً لأنه من المستحيل بالنسبة لنا ان نعرف أي قوة نفسية إلا إذا عرفنا غايتها أو منفعتها أو وظيفتها. وهذا لا يمكن ان يكون إلا بادراك الفرد في حالة نشاطه متصلاً بالعلاقات الاجتماعية ومن ناحية أخرى فان ما يمكن ان تقدمه للطفل من توافق الظروف القائمة هو ذلك التوافق الذي يتأتى عندما يستخدم الطفل كل قواه)) (532).

وبرؤية تاريخية عن الفردية والجماعية يتحدث ديوي بإسهاب فيقول ((تتجه حضارتنا المادية (كما يسميها علماء أحوال البشر) نحو الجماعية (الشيوع) والاتحادية لكن حضارتنا الروحية شأنها شأن أيديولوجيتنا ما زالت من الناحية الأخرى مشبعة بمثل الفردية وقيمتها المستمدة من العصر ما قبل الصناعي وما قبل التكنولوجي وتمتد جذورها الروحية إلى ديانة العصور الوسطى، التي أكدت الطبيعة النهائية للروح الفردية وركزت مأساة الحياة حول مصير تلك الروح إما مفاهيمها الرسمية والقانونية فقد تكونت وصيغت في العصر الإقطاعي)) (533).

ثم يتطرق ديوي إلى سيطرة الكنيسة فيقول: ((وقد سبقت هذه الفردية الروحية والفلسفية نشوء الصناعة الحديثة وعصر الآلي لكنها كانت السياق الذي عملت فيه الآلة فكثيراً ما يخفي خضوع الفرد ظاهرياً للمنظمات والشرائع الموطدة عن أنظار الوجود الحيوي لفردية عميقة الجذور ولكن حقيقة ان الكنيسة كانت المنظمة المسيطرة يجب ان نذكرنا بان الهدف الأسمى من وجودها كان لتأمين خلاص الفرد ونجاته. ولما كان هذا الفرد يفهم على انه روح وكانت الأهداف التي تعمل من أجلها هذه الكنيسة، مؤجلة إلى حياة سرمدية أخرى، فان هذه الحقائق تخفي عن الإدراك المعاصر الفردية الممكنة، وقد تألفت مادة هذه

