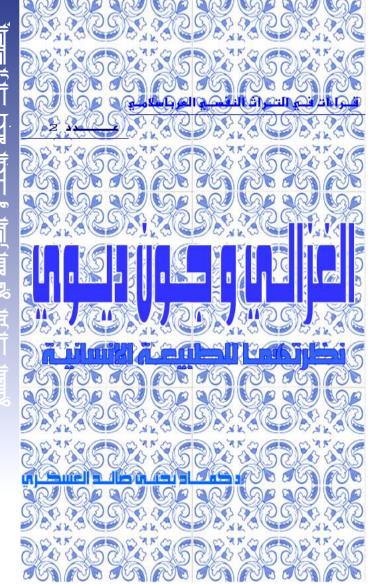


Arah Psy Tourath







د كفياد يحيب صالية العسكيري

الفمــــرس

```
الفصل الأول
4
                              المنحث الأول ، نشأته
4
                                   الغزالي أستاذأ
10
               المبحث الثاني :عصر الأمام الغزالي
13
                            1- الحالة السياسية
13
                2- الحالة الفكرية والعقائدية
15
                          1- المصدر الإسلامي
16
               2- المصدر النصراني (المسيحي)
16
                         3- المصدر التوناني
16
                           4- المصدر الهندى:
17
                                  مكانته العلمية
24
                                      مراجع النس
27
                                     الفصل الثانى
36
                     المبحث الأول : ولادته ونشأته
36
                                     1- ولادته
36
                                     2- دراسته
37
                                    3- أساتذته
40
      أ-جورج سلفستر موريسGeorge Sylvester Morris
40
           ب- تشارلز برس (1739- 1914 (م)
41
                            ج - ستانلي هول
41
                              د- وليم جيمس
41
       ه - جورج هربرت مید (1863- 1931):
41
                 4- حياة جون ديوى الاجتماعية
42
      5- جون دىوى أستاذآ ومربىآ : (ىنظر
42
            جدول -4- في الملاحق)
رحلاته ومؤلفاته: (جدول-5- في الملاحق)
45
```

47	المبحث الثاني : عصر جون ديوي
47	1- الخالة 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 والججتمع
85	سادساً : 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 من خلال رؤيته للطبيعة الانسانية
97	 الاهداف التربوية المستنبطة من نظرة الغوالي إلى الطبيعة الانسانية
99	الاهدافُ التربوية المُستنبطة 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 والجتمع
137	6. النوع (الذكر والأنثى)
137	7. الأخلاق والقيم

141	المبحث الثاني : الفلسفة التربوية عند جون ديوي من خلال نظراته للطبيعة الانسانية
141	أُولاً: الأمداف التربوية المُستنبطة من نظريته إلى الطبيعة الإنسانية:-
143	ثُاَّنياً: المعرفةُ والعّلم:
148	ثالثا: التربية وأهدافها التربوية العامة:
152	مراجع النص
157	الفصل الخامس: موازنة اوجه التشابه والاختلاف بين الغزالي و جون ديوي
157	المبحث الأوّل: اوجّه التشابه والاختلاف في رؤيتهما للطبيعة الإنسانية
157	
160	2. الوراثة والبيئة
161	3. الاختيار والجبر
162	4. الخير والـشر
163	5. الفرد والجتمع
164	6. النوع أو الجنس (الذكر أو الأنثي)
165	7. الأخلاق والقيم
167	المبحث الثاني: اوجه التشابه والاختلاف في الفلسفة التربوية بين الغزالي جون ديوي في ضوء نظرتهما للطبيعة الإنسانية:
167	اولا:الأمدّاف التربوية المُستنبطة من الطبيعة الإنسانية
170	بُــــــــــــــــــــــــــــــــــــ
173	ثالثاً: التربية وأهدافها التربوية العامة:
175	مراجع النص

المحيث الأول ، نشأتيك

لعل المؤلف لا يضيف شيئا جديدا عن حياة الإمام الغزالي لكثرة ما كتب عنه، ولكنه سيحاول تسليط الضوء على أهم نقاط الخلاف والاتفاق بين المؤلفين والكتاب القدماء والمحدثين وذلك استكمالا لصورة البحث من ناحية وتمهيدا 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 النيسابورى (ت 529 هـ) الذي كان معاصرا للغزالي وتتلمذا معا على يد الجويني، والذي أكد بان اسم الغزالي هو محمد بن محمد بن محمد وليس كما يحاول البعض ذكره محمد بن محمد بن محمد .

الخلاف الثاني: حول اللقب (الغزالي) أذ افترق المؤلفون إلى ثلاث أراء:

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

2-منسوب إلى غزالة ابنه كعب الأحبار فأنها جدته (جدة الغزالي).

3-كان والده غزالا يغزل الصوف ويبيعه.

ويناقش المؤلف الأراء لينوصل إلى الرأي الاصواب أو الأقرب إلى الحقيقة والصواب.

الرأي الأول: ذكر النواوى في طبقاته باختصار تقي الدين عثمان بن الصلاح (2)، ونقله الذهبي إذ قال: ((قرأت بخط النواوى رحمه الله: قال الشيخ تقي الدين أبن الصلاح وقد سئل لم سمي الغزالي بذلك؟ فقال: حدثتي عن أبويه عن أبي الحرم الماكسي الأديب، حدثتا أبو البناء محمود الفرضي ، قال حدثتا تاج الإسلام أبن خميس قال لي الغزالي: الناس يقولون لي الغزالي ولست الغزالي، وإنما الغزالي منسوب إلى قرية يقال لها غزالة))(3)، وهذا ما قاله السمعاني (الزاى مخففة نسبة إلى غزالة وهي قرية من قرى طوس)) (4)، وأيضا 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 أبن 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 أذ قال مونتغمرى واطيكتب AL-Ghazzali ويكتب أيضا بتشديد الزاي AL-Ghazzali .

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 الحموى ينقي وجود قرية بأسم غزالة إذ ذكر أنه ((لم يسمع بغزالة عندما زار طوس)) (8).

الرأي الثاني: وهذا الرأي أرجع لقب الغزالي بنت كعب الأحبار على أساس أحد احفادها إذ يذكر على 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 الأحبار 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 تأكيدا كالقصاري أهل جريان وخوارزم وقيل نسب الغزالة بنت كعب الأحبار جدته وقيل نسب أنه بتخفيف الزاي لغزالة قرية من قرى طوس)) (10).

و لا 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 أبن الأثير ((الغزالي بفتح الغين والزاي المشدة وبعد الإلف لأم أظن أن هذه النسبة إلى الغزال على عادة أهل جرجان وخوارزم، كالعصارى نسبة إلى العصار، واشتهر بها الأمام أبو حامد وسمعت من يقول أنه بالتخفيف نسبة إلى غزالة قرية من طوس، وهو خلاف المشهور)) (11).

وقد ضبط أبن 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 العطارئ وينسبون إلى القصار فيقولون القصارى)) (11)، ويؤكد الحنبلي فيقول: (والغزالي هو الغزال وكذا العطارى والخبازى على لغة أهل خرسان) (13).

وأكثر الأدلة في هذا الرأي وضوحاً هو ما جاء في شعر الغزّالي عندما النقى 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 أربعمائة عمامة من أكابر الناس وأجلهم بأخذون عنه العلم قال فدنوت منه وسلمت عليه وقلت له يا أمام أليس تدريس العلم ببغداد خير من هذا قال فنظر إلي شزرا وقال طلع بدر السعادة في فلك الإرادة أو قال سماء الإرادة، وجنحت شمس الأصول في مغارب الوصول)((14).ثم قال:

وعدت إلى تصحيح أول منزل	ترکت هوی لیلی وسعدی بمنزل
منازل من تهوی رویدك فأنزل	ونادت بي الأشواق مهلاً فهذه
لغزلي نساجأ فكسرت مغزلي	غزلت لهم غزلاً رقيقاً فلم
	أجد

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

ويذكر الزبيدي ((والمعتمد الآن عند لمتأخرين من أئمة التاريخ والأنساب أن قول أبن الأثير أنه التشديد، (16).

روحي فداك يا حبيب	ما للعواذل في هواك ومالي
وكذلك الأحياء للغزالي))	غزال طرفك أن رنا أحيا بـه
	- و لادته:

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

اولا:المؤرخون الذين ذكروا أن ولادة الغزالي عام 450 هـ واشهرهم:-

- **1**. أبن عساكر (17)،
- 2. أين الجوزي (18)،
- 3. باقوت الحموى (19)،
- 4. سبط أبن الجوزي (⁽²⁰⁾،
 - أبن خلكان (21)،
 - **6.** أبن كثير ⁽²²⁾،
 - 7. أين شهية⁽²³⁾،
 - 8. الصفدي⁽²⁴⁾،
 - العيدروسي (25)،
 - 10. الحسيني (26)،
 - 11. الزبيدي⁽²⁷⁾.

ب. المؤرخون الذين ذكروا أن ولادة الغزالي عام 451 هـــ وأشهرهم:-

1. أبن خلكان ⁽²⁸⁾ ، 2. الصفدى ⁽²⁹⁾ ،

أما المؤرخون المحدثين فقد انقسموا إلى ثلاثة أقسام:-

ولد عام 450 هـ المصادف 1058 م و هم:

مونتغمری و اط $^{(30)}$ 2. کار ادفو $^{(31)}$ 3. دی بور $^{(32)}$ 4. الزرکلي

عبده الشمالي (34).

والمؤلف يتفق مع هذا الرأى.

ولد عام 450 هـ المصادف 1059 م و هم:

ج. ولد عام 451 هـ المصادف 1059 م و هم:

1. ت.ج، دى بور ⁽³⁹⁾ 2. مصطفى جو اد⁽⁴⁰⁾.

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

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

و الطابران: بعد الالف باء، موحدة ثم راء مهملة وأخره نون، أحدى مدينتي طوس (٤٩).

توقان: مدينة فيها معادن كثيرة تحمل إلى سائر بلاد خرسان 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 لتأسفا عظيما على تعلم الخط واشتهي استدراك مافاتتي في ولدي هذين فعلمها ولا عليك أن تتفذ 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 أبنا ويجعله فقيها ويحضر مجالس الوعظ فإذا طاب وقته بكى وسأل الله أن يرزقه أبنا واعظا 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 واعظا 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 لولايه حظ عمهم في العلم وهو أحمد بن محمد وكنيته أبو محمد، وأبو حامد أيضا تفقه على صاحب الزيادي، واشتهر حتى اذعن فقهاء الفريقين واقر بفضله علماء المشرقين والمغربين توفى بطوس) (47).

فلما مات أقبل الصوفي على تعليمها إلى أن فنى ذلك النزر اليسير الذي كان خلفه أبوهما وتعذر على الصوفي القيام بقوتهما فقال أعلما أني قد انفقت عليكما ما كان وأنا رجل من الفقر والتجريد بحيث لا مال لي، فاواسيكما واصلح ما أرى لكما أن تلجأ إلى مدرسة فأنكما من طلبة العلمفعساه أن يحصل على مقدار قوتكما ففعلا ذلك وكان هو السبب في سعادتهما وعلو درجتهما (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 أيضا 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 (1906) وقد علق الغزالي عنه التعليقة. ثم رجع إلى طوس ويذكر السبكي حادثة سرقه التعليقة قائلاً عن لسان الغزالي (قطعت علينا الطريق وأخذ العيارون جميع ما معي ومضوا فتبعتهم 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 وقال تدعي أنك المخلاة هاجرت لسماعها 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 تعليقته فيقول بهذا الصدد: (فلما وافيت طوس أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته وصرت بحيث لو قطع على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته وصرت بحيث لو قطع على الطريق لم أتجرد من علمي)) (53). وكان ذلك من 470-473 هـ/1080 ما أشبان ، ثم قدم نيسا بور مختلفا إلى درس أمام الحرمين (الجويني) في طائفة من الشبان من طوس واجتهد حتى أخرج عن مدة قريبة وبز الاقران وجمل الاقران وصار أنظر زمانه واوحد أقرانه في أيام أمام الحرمين وكان الطلبة يستغيدون منه ويدرس لهم ويرشدهم ويجتهد في نفسه وبلغ الأمر الي أن أخذ في التصنيف (55)، ويضيف السبكي قائلا: ((أن الغزالي قدم نيسا بور ولازم أمام الحرمين وجد واجتهد حتى برع في المذهب والخلاف والجدل والاصلين والمنطق وقرأ الحكمة والمطال دعاويهم وصنف في كل فن من هذه العلوم وتصدى للرد عليهم وأبطال دعاويهم وصنف في كل فن من هذه العلوم كتبا أحسن تأليفها وأجاد وضعها وترصيفها))

وقد ظهرت بوادر النبوغ السريع على الغزالي فاظهر الجويني عناية خاصة به فضلاً عن بعض طلابه فيذكر السبكي ذلك قائلا ((وكان أمام الحرمين يصف تلامذته فيقول الغزالي بحر مغدق والكيا أسد مخرق والحوافي نار تحرق)) (أ(أمنف الغزالي في حياة استاذه الجويني فنظر الجويني في كتابه المسمى برالمنخول) فقال له: ((دفنت ني وأنا حي هلا صبرت حتى أموت)) وأراد: أن كتابي قطى على كتابي (88).

ولم يكتف الغزالي بالدارسة على يد الجويني، بل تلقى العلم على يد المتصرفة أمثال يوسف النساج إذ أصبح بذلك مطلعا على الحالات الدينية الأخلاقية والصحيحة وحالات الغنوصية (العرفانية) متأثر بذلك فأخذ يمارس تطهير وتقنية أخلاقه وصفائه (69).

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

ويذكر عبد الغافر عن شيوخ الغزالي ((وقد سمعت أنه سمع من سنن أبي داود السجستاني عن الحاكم أبي الفتح الحاكمي الطوسي وما عثرت على سماعه من الأحاديث المنفرقة اتفاقا مع الفقهاء، فما عثرت عليه، ما سمعت من كتاب مولد النبي صلى الله عليه وسلم من تأليف أبي بكر أحمد بن عمرو وبن أبي عاصم النسائي، رواية الشيخ أبي بكر أحمد أبن 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)(ا6).

الغزاليي أستساذأ

خرج الغزالي من نيسا بور بعد موت أستاذه الجليل الجويني إلى العسكر (محلة تابعة لنيسابور وتسمى عسكر نيسابور) 478 هـ/1085 م قاصدا الوزير نظام الملك إذ كان مجلسه مجمع أهل العلم وملاذهم فناظر الأئمة العلماء في مجلسه وقهر الخصوم وظهر كلامه عليهم واعترفوا بفضله وتلقاه الصاحب بالتعظيم والتنجيل وولاه تدريس مدرسته ببغداد (النظامية) وأمره بالتوجه إليها فقدم بغداد 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 يوما بعد يوم ويصبح في قمة الهرم من تلك المجالس جميعا وهذا ما أدى إلى إقبال نظام الملك واتخاذه صفيا وأستاذا، 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 وفصاحة لسانه، ونكته الدقيقة وإشاراته اللطيفة وأحبوه وأقام على تدريس العلم ونشره بالتعليم والفتيا 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 لثلاثمائة 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 لسانا وبيانا ونطقا وخاطرا وذكرا وطبعاً)) (⁽⁶⁶⁾.

وفي هذه الفترة كان الغزالي شعلة من العطاء الفكري في البحث والتدريس ومناقشة ومحاربة الأفكار التي نادت بها الباطنية وأعمالهم وكانت أهم مؤلفاته حتى عام 485 هـ/ 1011 م هي $\binom{9}{1}$:

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

ولكن الصراع النفسي للأمام الغزالي يتأجج لأسباب كثيرة منها البحث الدؤب عن الحقيقة والأحوال السياسية المضطربة وبالأخص بعد أغتيال الوزير نظام الملك سنة 485 هـ/ 1092 م والنداء الصوفي في داخله الذي اصبح يناديه ولذلك يقول الغزالي ((ولا حظت أعمالي وأحسنها التدريس والتعليم فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الأخرة، ثم تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه، وانتشار الصيت، فتيقنت أني: على شفا جرف هاو، وأني أشفيت على النار، إن لم أشتغل بتلافي الأحوال)) (60).

أما عن خروجه من بغداد فالمؤلف يعتقد بأن هناك خطأ في حسابات المؤلفين الدين اعتقدوا بأن الغزالي قد رحل في ذي القعدة سنة 488 هـ (68)، ولكنا عندما نقرأ بتمعن عباراته ((فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا، ودواعي الأخرة، قريبا 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 سنة أشهر أي أنه قد سافر في نهاية شهر ذي القعدة أو بداية شهر ذي الحجة 488 هـ المقابل تشرين الثاني لسنة 1095م.

وخلال هذه المدة حاول الأطباء علاجه لكن بدون جدوى إذ يقول: ((فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوما واحدا، تطيباً للقلوب المختلفة الي، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة، ولا استطيعها البتة، حتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزنا في القلب بطلت معه قوة الهضم، ومراءة الطعام والشراب، فكان لا ينساغ 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 دورا حاسما في حياته فيما بعد الان أثر الأمام الفارمدي كان فيه واضحا 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 نحوا 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 بنيسا بور ثم رجع إلى مدينة طوس وأتخذ إلى جانب داره مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية وكانت وفاته بطوس في يوم الاثنين الرابع عشر جمادي الأخر 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 - نيسا بور - طوس.

ويتفق المؤلف مع هذا الراي 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 العدة أو بداية شهر ذي الحجة سنة 488 هـ المصادف تشرين الثاني 1095 م.

وبعد الحج يذكر ((ثم دخلت الشام وأقمت به قريبا 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 علية وسلم بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله عليه ، فسرت الى الحجاز ثم جذبتني الهمم ودعوات الاطفال الى الوطن ، فعاودته بعد ان كنت أبعد الخلق عن الرجوع اليه (⁷⁶) أي أنه بدأ المسير في هذا التاريخ، وهذا لا يتناقض مع خبر موت تاشفين الذي توفي في محرم سنة في هذا رينظر جدول 2في الملاحق).

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

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

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

و أهم الكتب التي ألفها بعد عودته من رحلته فهي:-

	2- عجائب الخواص.	1- المنقذ من الضلال.
	4- المستصفي من علم	
مشكل	6- الإصلاء على	5- سر العالمين وكشف ما في
	الأحياء.	الدارين.

أما آخر كتبه الغزالي فهي:-

1- الدرة 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 الأخرة سنة 505 هـ أي قبل وفاته بقلبل (79).

المبحث الثانيي :عصير الأميام الغزاليي

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

1- الحالـــة السياسيـــة

شهد العصر الذي وجه فيه الأمام الغزالي، حالة من الغليان والاضطراب في كل شيء، فما أن تخلص الناس من البويهين إذ كانت نهاية حكمهم على يد السلطان السلجوقي طغرلبك عندما دخل بغداد، والق القبض 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 الأن هو رئيس الإسلام لا ملك دنيوي) (81).

وبعد وفاة طغرلبك، خلفه أبن أخيه الب ارسلان 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 طغرلبك ، 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 الراذكاني كما يذكر أبن الأثير (83)، وهما من ضواحي طوس ولذلك لقب بالطوسي وقد عمل كاتبا عند جغرى بك داود والد السلطان الب ارسلان. وأظهر نظام الملك الأمانة والكفاءة ما رفع من شأنه وأهله لخدمة السلطان، مما حدى بالسلطان أن يمنحه لقب نظام الملك ويجعله وزيرا 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 فابقى نظام الملك في وزارته ورد إليه كل الأمور ولقب اتابك ومعناها الأمير الوالد(87). وأتخذ ملكشاه اصفهان قاعدة لحكمه ليكون قريبا 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 جيشا يركز رأيته في سور القسطنطينية فعاتبه ملكشاه في ذلك فأجابه: يا بني أنا شيخ أعجمي لو نودي على فيمن يزيد لم أحفظ خمسة دنانير. 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 تعدهم للنوائب إذا احتشدوا كافحوا عنك بسيف طوله طاعتك وقوس لا ينتهي مدى مرماها ثلاثمائة ذراع، وهم مع ذلك مستغرقون في المعاصي والخمور والملاهي والمزمار والطنبور، وأنا أقمت لك جيشا يسمى (جيش الليل) إذا نامت جيوشك ليلا، قامت جيوش الليل على أقدامها صفوفا بين ربهم فأرسلوا دموعهم وأطلقوا ألسنتهم ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيوشك فأنت وجيوشك في خفارتهم تعيشون، وبدعائهم تبيتون وبركاتهم وتمرؤ وترزقون) (89).

وفي عهد السلطان ملكشاه أشتد 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 والحاقها 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 بالأنهما 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 ما أفتات الدولة السلجوقية نتيجة للحروب الداخلية بين الأمراء السلاجقة من أجل السلطة، ولتدخل الدولة الفاطمية المستمر عمن طريق تغذية الحركة الإسماعيلية الباطنية وأمام مظاهر الضعف والتفكك،

بدأ الصليبيون بشن حملاتهم على العالم الإسلامي سنة 490 هـ/ 1096 م (90)، فاحتلوا إنطاكية ومعرة النعمان سنة 491ه/1007 م وبيت المقدس سنة 492 هـ/ 1098 أمام الخليفة المستظهر الذي لم يستطيع إلى نجدتهم سبيلا (94). وربما هذا هو السبب الحقيقي الذي دعا الغزالي لعدم الخوض بشأن الصليبين لأنه عرف أن السلاجقة منقسمون على أنفسهم ويعيشون في حالة ضعف ولهذا أيضا 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 يستنهض الهمم لذلك انزوى في خانقاه.

أن الجو السياسي المضطرب والفتن والحروب الدامية بين الطوائف المختلفة وبالأخص في عام 488ه/1095م وهو العام نفسه الذي اعتزل فيه الغزالي التدريس وهجر بغداد كما أسلفنا أنفا إذ تعرضت بغداد عاصمة الدولة العباسية ومدينة العلم والثقافة إلى هجمة خارجية بقيادة يوسف بن أبق التركماني الذي أرسله الملك تتش ابن الب ارسلان صاحب دمشق فدخلوا في معركة مع العسكر ونهبوهم، ثم حاولوا نهب بغداد والإيقاع بأهلها لكنه منع من قبل أمير كان معه. ورحل عن بغداد بعد أن سمع بخبر قتل الملك تتش (69)، وتعرضت نيسا بور أيضا (والمشهورة بالمدرسة النظامية التي كانت تحتضن أشهر الأساتذة والعلماء وتدرس فيها شتى فبرع بالعلم والمعرفة، وتخرج فيها أشهر العلماء وأبرزهم الأمام (الغزالي) إلى فتنة داخلية أدت إلى حروب طائفية بين الكرامية (69)، 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 تربويا ومعلما حاول إيجاد فلسفة دينية صوفية تربوية يحاول بها تتشئة الجيل وإعادة التوازن للشخصية الإسلامية على وفق المبادئ التي جاء بها القرآن والسنة النبوية.

2- الحالــــة الفكريـــة والعقائديــة

كان عصر الخلافة العباسية عصر ازدهار العلم والثقافة، حيث ترجمت كتب الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، فاختلطت الآراء والأفكار الفلسفية بالأفكار الدينية الإسلامية الأصلية، فاتسعت 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 (88).

لقد شبه الغزالي هذه المذاهب بالبحر العميق إذ يقول ((ولم أزل في عنفوان شبابي) وريعان عمري) منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين إلى الأن، 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 أغادر باطنيا الا وأحب أن أطلع على باطنيته، ولا ظاهريته إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنة فلسفته، ولا متكلما إلا واجتهد في الإطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته ولا متعبدا الا واترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقا معطلا إلا وأتحسس وراءه، للنتبه لأسباب جرأته. في تعطيله وزندقته)) (99).

أن النصف الثاني من القرن الخامس الذي عاش فيه الأمام الغزالي وقضى حياته متقلباً في آفاقه، كان أشبه ببحيرة عظيمة في نهايتها منحدر، تتدفع 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 وتفقها، وهو قرن تلقى علوما عديدة من حضارات كاليونانية 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 إسلاميا 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 النصرائي (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 اليونانية عالمنا الشرقي واختلطت الفلسفة اليونانية عالمنا 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 عالما روحانيا تشتاق إليه النفوس، ولكن لا يصل إليه إلا من قوم نفسه بالتبري من العجب والتبختر والرياء، وغيرها من الشهوات الجسدانية، وتسرب إليه من أر سطو القول بأن الله هو الغاية التي ينجذب إليها العالم في تطوره نحو الكمال ، أما من المذهب الاسكندر أني فتحرير النفس من شهوات الحياة التي الحياة التي المناهد المناة الحياة التي المناهد الحياة التي المناهد الإسكندر أني المؤهرات الحياة التي المناهد الحياة التي المناهد المناه

4- المصدر الهندى:

وهو متأخرة عن اليونانية إذ بدأ التأثير بها في أو اخر القرن الثالث الهجري ولا سيما فيما يتعلق بفكرة الفناء الروحي وأول من أشار الى هذا التأثير وليم جونز الذي قارن بين مذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي المتأخر وبين مذهب الفيدانت المنافئ ويقوم الدين الهندي والفلسفة الهندوكية على النتاسخ (مجيء النفس الواحدة إلى الحياة مرات متعددة تسمى أدورا، والغاية من التناسخ أن تناح 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 البشرى فقد تميز بالخصائص الأتية:

أو لأ: إحساسه منذ الصغر بأنه صاحب رسالة:

فقد أدرك بان الاختلاف والصراع بين الفرق المتناحرة فكريا في عصره يتطلب منه محاولة حسم هذا الصراع، ولم يكن ذلك ممكنا 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 الائمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق، بحر عميق، غرق فيه الأكثرون، 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 والمخصصون بالاقتباس 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 ومؤاخذتهم 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 ... فأن قيل أن فائدة المنطق تمييز العلم عن الجهل فما فائدة العلم، قيل له الفوائد كلها مستحضرة بالإضافة إلى السعادة الأخرة وهي منوطة بتكميل النفس)) (109).

ويستنتج الغزالي من مطالعاته وكتاباته في علم الكلام فيقول ((مقصودة أني ابتدأت بعلم الكلام، فحصلته وعقلته، وطالعت المحققين منهم، وصنفت فيه، ما أردت أن أصنف فصادفته علما وفيا 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 كعبا 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 عالما والقاص المزخرف كلامه بالعبارات المسجوعة عالما، وهذا لأن العوام هم المستمعون إليهم، فكان لا يتميز لهم حقيقة العلم من غيره)) (111).

أما بالنسبة للفلسفة فيقول: ((ثم أني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة وعلمت يقينا، 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 حقا)) (112).

ويذكر الغزالي بأنه لم يستعين باستاذ ليتعلم على يديه الفلسفة وهو أيضا 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 كتابا سنة 524 م ردا 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 المحدثة عند العرب) ((الأفلاطونية المحدثة عند العرب) ((برقليس)) التي رد عليها يحي النحو الأولى من الحج الثماني عشر في كتاب ((برقليس)) التي رد عليها يحي النحو عنه الشهر ستاني في كتاب الملل و النحل.

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

5- وبعد تشرب الغزالي لمختلف الأراء الفلسفية ولمسائل الخلاف فيها بين المتكلمين والفلاسفة جعله مهيأ 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 عبقري أن يستظهر ويحيط بالموضوع الذي يقصده إحاطة فيها عمق وتبصر الباحث البرهنة على ذلك من خلال:

1- حدد الغزالي أنثين 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 آثار ذلك أيضا نزاعا 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 أبن 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 إذن سقطوا من الحساب وانتهى منهم.

2- الطبيعيون: 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 أعادة المعدوم. كما زعموا. فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود فجحدوا الأخرة وانكروا الجنة والنار، والحشر والنشر والقيامة والحساب. فلم يبقى 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 أيضا سقطوا من الحساب وانتهى منهم كذلك.

3- الالهيون: وهؤلاء قد اختلفوا وناقض بعضهم بعضا، وفي علومهم ما لا يصح رفضه في جملته كالرياضيات، والمنطقيات، والطبيعيات وإلهيات والسياسات والخلقيات. (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 محررا من قبل، وأنضج لهم ما كان فجا من علومهم. وهم بجملتهم ردا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية) (181).

وبمقومات الغزالي المعروفة على الوجه المذكور أصبح في ساحة نظم 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/ 1094/1075م بعملية فصد مشبوهة، ونصب المستظهر بالله 487- 512هـ/ 1094 ولات فلم يسع الغزالي إزاء هذا إلا أن يؤلف كتابه فضائح الباطنية أو (المستظهر) نسبة إلى هذا الخليفة الذي توج باسمه الكتاب فضلا عن أن الغزالي رأي الباطنية موغلة في التأويل فعلى عكس

من الفلاسفة اتجهت الباطنية اتجاها مغايرا إذ لا تعترف للعقل بآي دور في مجال المعرفة، وترغب بتلقي كل الحقائق من الأمام المعصوم فقط الذي يوجد في زعمها في التعليم من الأمام المعصوم، وأنه لا مدرك للعوم إلا التعليم)) (119).

بعد أن انتهى الغزالي من نقد المتكلمين والفلاسفة والباطنية لم يبقى أمامه في مجال البحث عن الحقيقة إلا تعاليم طائفة الصوفية، فراح يدرس كتب الصوفية دراسة جادة إذ يقول ((ثم أني لما فرعت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم أنما تـتم بعلم وعلم. وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخليه القلب عن غير الله تعالى وتحليته 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 الـمأثورة 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 طريقهم 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 باحثا عن الحقيقة لمدة عشرة أو إحدى عشر سنة وبعد عودته وانكشاف الحقيقة التي يقول عنها ((أني علمت يقينا أن الصوفية: هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم: أحسن السير وطريقهم: أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئا من سيرهم، وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلا، 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 شه)) (122). لقد أتبع الغزالي أسلوب المنهج العلمي في كتبه وبالأخص التي إلفها في الرد على هؤلاء الفرق الربعة فهو يجمع كتبهم ومقالاتهم ويؤلف كتبا على نسقهم ثم يبدأ بالرد عليهم في كتاب أخروها 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 ترتيبا محكما، مقارنا للتحقيق، واستوفيت الجواب عنها حتى أنكر بعض أهل الحق (منى)مبالغتى في تقرير حجتهم، 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 أولا، 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 تتتشر ولم تشتهر، فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب، ولا يمكن الجواب عنها إلا عنها بعد الحكاية))

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 مثالاً للفيلسوف الحق، كما كان مثالاً للإمام المجتهد الحق، فكان بخوض 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 يتمثل الآية الكريمة: ((ادْعُ إلى سَبيل ربِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظةِ الْحَسْنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبُّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهُنَّدِينَ)) (124)، فيسلك مع كل فرقة سبلا (منهجاً) يختلف عن الأخر فيقول: ((و اعلم أن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم وبالموعظة قوم وبالمجادلة قوم، فأن الحكمة أن غذى 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 بلبن الأدمى، وأن من أستعمل الجدال مع أهل الجدال لا بالطريق الأحسن كما تعلم من القرآن الكريم كمن غذى 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 وتريد*ي)*) ⁽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: الم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن (الرحمن عَلَمَ

القُرآنَ الإنسان علمه البيان) إلى قوله (ووضع الميزان، إلا تطغوا في الميزان، وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان) (127). الم تسمع في قوله في سورة الحديد (لقد أرسلنا رسلنا بالبَيِّناتِ وَأَلْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَّابِ وَالْمِيزَانَ لَيقُومَ النَّاسُ بالقسط (128).

وشرح الغزالي الموازين الخمس قائلا: (أنظن 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 تحسف في التأويل وأعلم يقينا أن هذا الميزان هو ميزان معرفة الله ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته لنتعلم كيفية الوزن به من أنبيائه كما تعلموا هم من ملائكته فأن 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 ينابيع 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 الينابيع أدركوا أن للعقل حددوا تستجاوز تلك التي رسمها له الارسطيون على اختلاف عصورهم وتباين اتجاهاتهم، ومن هنا برز الغزالي ليزعزع سلطان العقل بمفهومه القديم، وأن استبعاده للعقل عن بعض المجالات لا ينبغي منه أنه يرفض التعامل معه كليا 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))

ويؤكد الغزالي بأن هناك أمور قد تدركها بعض العقول، ولكن معظمها يقف أمامها عاجزا قاصرا، وهناك أمور أخرى لا يتسنى إدراكها لأي عقل إنسان محدود مهما بلغت قوة نفاذه ولذلك ارتأى ربط العقل بالشرع فيقول: ((أعلم أن العقل لن يهندي إلا بالشرع والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأسس، والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء ولن يثبت بناء ما لم يكن آس، وأيضا فالعقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر وأيضا فالعقل كالسراج والشراع كالزيت الذي يمده، 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 متعاضدان بل متحدان، ولكون الشرع عقل من خارج سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر في

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

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

فهو لم يختر الطريق السهل ولم يركن إلى الحقائق الجاهزة لدى أي فرقة من الفرق العديدة في عصره لقد كان صادقا مع نفسه ومع الأخرين 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 واقفا 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 وقوف)) (137).

وهكذا يتوصل الغزالي بتكذيب حاكم الحس من قبل حاكم وبمحاوراته الشيقة يسأل بلسان حاكم الحواس قائلا: ((بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقا بي فجاء حاكم العقل فكذبني ولو حاكم العقل لكنت تستمر تصديقي، فلعل وراء أدراك العقل حاكما أخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه)) (1338 ويتساءل بعد حجج عقلي مضني كيف يكذب العقل في حكمه ليجيب الغزالي: ((أما تراك تعتقد في النوم أمورا وتتخيل أحوالا، وتعتقد لها ثباتا، واستقرارا ولاتشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم: أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل)) (1399.

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

مكانت 4 العامية

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 بعبقريته 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، فضلا عن

نتوع إنتاجه فقد كتب في الفقه بوصفه فقيها وألف في علم الكلام بوصفه مصلحا وداعيا للإصلاح وقف ضد الجدل من أجل الجدل، والتكفير والتحريم بين الفرق الدينية، وكان حواره معهم محاولة تجميعهم بدل من نفرقتهم وخاصة أن الأمة آنذاك كانت معرضة للغزاة من الأوربيين الصليبين، 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 أولا، ليتم إصلاح المجالات الأخرى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية (الما).

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 أو غسطين وكانت عند الأوربيين)) (142). ثم يردف قائلا ((كتب الغزالي أعظم كتبه كلها تأثيرا ونعني به كتاب تهافت الفلاسفة واستعان فيه على العقل بجميع فنون العقل فاستخدام 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 الخلقي، والتدهور الاجتماعي، وإنزال لغزالي العقل قبل أن ينزله هيوم بسبعة قرون إلى مبدأ العلية، وأنزل مبدأ العلية نفسه إلى مجرد التابع إذ قال أن كل ما ندركه هو أن(ب) بتابع (أ)على الدوام ولا ندرك 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 عهدا جديدا 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 تتاهض عدمية 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 نصرا باهرا للصوفية 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 والأخرين لا تتال إلا بالعلم والعمل، وأفتقر كل واحد منهما إلى الإحاطة بحقيقة ومقداره وواجب معرفة العلم والتمييز بينه وببين العمل المشقي فافتقر وبين غيره وجب معرفة العمل المسعد والتمييز بينه وببين العمل المشقي فافتقر ذلك إلى ميزان، فأردنا أن نخوض فيه ونبين أن الفتور 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)، واظهر ميكال بالاسبوس 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 عليها واتخذت أساليبه في درس الفضائل والترغيب في كلامه من روعة واندفاع عبهوري صادق (148).

كما أثر الغزالي في كثير من مفكري النصرانية في أوربا الذين استفادوا من كتبه واستندوا إلى آرائه أمثال Jehndsl (1410 م) وفي أفكار Greacas (1410 م) وانتفع Raymond Martin ريموند مارتين بترجمة عبرية ككتاب تهافت الفلاسفة، وتسربت أفكار الغزالي إلى كثيرين غير هؤ لاء 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 اللاهونية على نحو ما فعله الغزالي.

وحسبنا أن (الغزالي) كان له تأثيرا 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، واضحا في منهج ديكارت، وقد دلت دراسات الؤلفين تأثر ديكارت بالغزالي فيقول الكعاك: ((زرت مكتبه ديكارت في باريس فوجدت فيها نسخة مترجمة من كتاب (المنقذ من الضلال) الغزالي وقد علق ديكارت بخطه على الأجزاء الخاصة بالشك قائلا: تقل هذه إلى منهجنا)) (150).

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

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

مراجع النص

- (1) عدد الغافر بن إسماعيل بن عبد الغفار بن محمد الفارسي (512هـ)، المنتَخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، ضمن كتاب الحاكم النيسابوري، تاريخ نيسابور، تحقيق ريشارد فراى، (ليدن، 1965)ورقة 20 والكتاب موجود في مكتبة الجمع العلمي تحت الرقم 2336/ 300 أبن الجوزي (تُ 597 هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، الدار الوطنية (بغداد، 1990)، ج9، ص168. ياقوت الحموى (ت 626 هـ) معجم البلدان، دار صادر (بيروت،دت)، الجلد الرابع، ص49. أبن خلكان (ت 681 هـ) وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر (بيروت دت) الجلد الرابع، صُ216. 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، ص.10
- (2) النواوى ، محي الدين (ت676هـ)، الطبقات، اختصار تقي الدين عثمان بن الصلاح، مخطوطة، ورقة 32 أ.
- الذهبي، شمس الدين أبي عبد الله أحمد بن عثمان، سير إعلام النبلاء، ج91، ص3440.
- (4) السمعاني، ابوسعيدعبد الكريم بن محمد بن منصور (ت562هـ) الأنساب، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1979، ج10، ص33.
- (5) الفيومي، أحمدبن محمد بن على المقري (ت770هـ) المصباح المنير، تحقيق مصطفى السقا، مطبع البابي الحلبي (مصر، دت) ج2، ص99-100.
- (6)Watt-W. Montgomery, Ghazali, art in the new Encyclopedia (Chicago. 1985) Vol.5 p.235.

- (⁷⁾ عبد الأمير الاعسم، الفيلسوف الغزالي، دار الأندلس، ط2(بروت،1981)، ص28.
- (8) ياقوت الحموي، معجم البلدان، الجلد الرابع، ص49.
- (9) القارئ ،علي $(-1011ه_-)$ ، شرح الشفا بهامش كتاب نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض، دار الكتاب العربي، (-1010 + 1000)
- (10) الخفاجي، أحمد شهاب الدين االمصري(ت1205هـ)، نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض، دار الكتاب العربي، (بيروت، دت)،ج4، ص494.
- أبن الأثير، عز الدين الجزري (ت630هـ)، اللباب في تهذيب الأنساب، دار صادر، بيروت، 1980ج 2، ص3790.
- (12) أبن خلكان ، وفيات الأعيان، الججلد الرابع، ص216.
- الخنبلي، عبد الحي بن العماد (ت1098هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط2، دار المسيرة، (بروت، 1977)، ± 100 .
 - ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 4 ، ص $^{(14)}$
 - (15) أهم المصادر التي أثبتت هذا الرأي هي:
- أ. أبن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، ج 2، ص379.
- ب. أبن خلكان، وفيات الأعيان، الجلد الرابع، ص216.
 - ج. السبكي، الطبقات الكبرى، ج4،ص101.
- (16) الزبيدي، محمدمرتضى الحسيني (ت1205) إتحاف السادة المتقين، ط1، دار الكتب العلمية، (بيروت، 1989) ج1، مر25.
- أبن عساكر،علي بن الحسنبن هبة الله(ت571هـ) تبين كذب المفترى، (القاهرة، 1930)، ص291.
 - (18) أبن الجوزي، المنتظم، ج9، ص168.
 - (19) ياقوت الحموى، معجم البلدان، ج3، ص561.
- (20) سبط أبن الجوزي(ت579هـ) مرآة الزمان، تاريخ القسم الثالث، ورقة 269 أ نقلا عن عبد الرحمن بدوي مؤلفات الغزالى، م914.
 - (21) أبن خلكان، وفيات الأعيان، الجلد الرابع، ص216.
- (22) ابن كثير، ابو الفداء اسماعيل
- (ت774هـ) البداية والنهاية، مكتبة المعارف، ط2 (بروت، 1977)، ج12، ص273.

- أبن شهبة، طبقات الشافعية، ورقة 31 نقلا عن عبد الرحمن بدوى، مؤلفات الغزالي، ص501.
- الصفدي، صلاح الدين ، ابو الصفا خليل بن ايبك (ت764هـ) الوافي بالوفيات، تحقيق رتر (استانبول، 274)، 1, 274.
- العيدروس، عبد القادر بن شيخ بن عبد الله (ت1038هـ) تعريف الأحياء بغضل الأحياء، دار الندوة الجديدة. (بيروت، لبنان، دت) 0.00
- هدایة الله الحسینی (ت1014هـ)، طبقات الشافعیة، تحقیق عادل نویهض، دار الآفاق الجدیدة، (بروت، 1971)، 0.000.
 - (27) الزيدي، إتحاف السادة المتقين، ج1، ص9.
- (²⁸⁾ أبن خلكان، وفيات الأعيان، الججلد الرابع، ص216.
 - (29) الصفدى، الوافي بالوفيات، ج1، ص274.
- (30)Watt, Montgomery, W. Ghazli, artin the new Encyclopedia Vol. 5, P.235.
- (31) كارادفو، الغزالي، ترجمة عادل زعتير، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت، 1974) ص35
- (32) ت.ج. دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، 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)، س281
- $^{(35)}$ جميل صليبا وكامل عباد، مقدمة كتاب المنقذ من الضلال للغزالي، ط $^{(35)}$.
- (36) إبراهيم الخال، الغزالي، بحث في مجلة الأقلام، الجزء العاشر، السنة الأولى، حزيران 1965، ص60 .
- (37) أبو بكر القادري، لحمات من تاريخ حياة حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، بحث ضمن ندوة الغزالي وأبن رشد (تونس، 1985) ص20.
- اليقين بالعقل، دار مكتبة ألا نجلو المصرية المرية (38) دار مكتبة ألا نجلو المصرية (1979) م
- (39) ت.ج. دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص319.

- مصطفى جواد، عصر الإمام الغزالي، بحث ضمن مهرجان الغزالي، (دمشق، 1961) ص495 .
- (بيروت، دائرة المعارف الإسلامية، دار الفكر (بيروت، دت) الجلد 15، ص258.
- (42) ياقوت الحموي، معجم البلدان، المجلد الرابع، ص49.
 - . 3رب الحمد الحمد الحمد الرابع، ص (43)
- (44) أبن حوقل، صورة الأرض منشورات دار مكتبة الحياة (بيروت، 1979)، ص663.
 - (45) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 4، ص102.
 - (⁴⁶⁾ المصدر نفسه، ج4، ص102
 - (47) هداية الله الحسين، طبقات الشافعية، ص196.
- (48) السبكي، طبقات الشافعية الكبري، ج4، ص102 .
- (49) عبد الغافر الفارسي، المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسا بور، ورقة 20.
- (50) عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، ط1، دمشق، 1961، ص17
- الخنبلي، عبد الحميد العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج4، 3،
- (*) 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 أسمه أنفأ و المتوفي سنة 477 هـ/ 1084 م.
 - (52) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج4،ص103
 - (53)) المصدر نفسه، ج 4، ص103
- (54) عبد الكريم العثمان، الغزالي، ص17، عبد الأمير الاعسم، الفيلسوف الغزالي، ص33.
- (⁵⁵⁾ عبد الغافر الفارسي، المنتخب من كتاب السياق لتاريخ النيسا بور، ورقة 20 .
 - .103 السبكى، طبقات الشافعية الكبرى، ج 4 ، ص $^{(56)}$
 - .103 السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ، ج4، ص $^{(57)}$
 - (⁵⁸⁾ أبن الجوزي، المنتظم، ج9، ص169
- (59) MUHAMMD ABULQASEM, THE ETHICSOF ALGHAZLI, ACOMPOSITE printer in peninsular (Malaysia, 1975) P. 16.

- (60) الزيدي، اتحاف السادة المتقين، ج1، ص26.
- (61) عبد الغافر الغارسي، المنتخب من كتاب السياق، ورقة 20 .
- السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج4، ص103، ص104.
 - (63) إبراهيم الخال، الغزالي، ص65.
 - (⁶⁴⁾ السبكى، طبقات الشافعية، ص4، ص105.
 - (*) ممنو: مىتلى.
- الغزالي ، المنقذ من الضلال ، تحقيق عبد الحليم عمود ، دار الكتب الحديثة مطبعة حسان (القاهرة، دت) 040.
- (66) عبد الغافر الفارسي، المنتخب من كتاب السياق، ورقة 20 .
- ينظر قائمة المؤلفات الكاملة للغزالي في الملاحق جدول -2.
 - (67) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 142.
- همر فروخ، رجوع الغزالي إلى اليقين، بحث ضمن مهرجان الغزالي، دمشق ص319.
 - 69) الغزالي، المنفذ من الضلال، ص142-ص143.
 - (70) الغزالي، المنفذ من الضلال ، ص143.
- (⁷¹⁾ عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام أبن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت 1972، ص486.
- (72) الاعسم، الغزالي، ص41، كارادفو، الغزالي، ص47
- أبن الجوزي، المنتظم، ج9، ص169، أبن خلكان، وفيات الأعيان، المجلد الرابع، ص216، السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج4، م104– 105.
 - (74) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص142.
 - (⁷⁵⁾ المصدر نفسه، ص149
 - (⁷⁶⁾ المصدر نفسه، ص
- (77) أبن 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) من237.

- 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) أبن الأثب ، 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) أبن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 10، ص73.
 - (87) أبن الجوزي، المنتظم، ج8، ص278 .
- (88) أبن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا (ت709هـ) الفخري في الآداب السلطانية والدولة الإسلامية، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده، مصر، دت، ص 239.
- الطرطوشي، ابو بكر محمد بن الوليد (89) الاندلسي(ت520) سراج الملوك، مطبعة بولاق، القاهرة ، 1289 هـ ص1289 .
- (190) أبن دحية، عمر بن أبي علي حسن بن علي (256 هـ) النبراس في تاريخ بني العباس، تصحيح عباس العزاوي الحامي، مطبعة دار المعارف، بغداد، 1946، و1840،
 - (91) الراوندي، راحة الصدور، ص25.
 - (92) أبن الجوزي، المنتظم، ج9، ص108.
- (93) أبن الجوزي، المنتظم، ج9، ص108، أبن الأثير، الكامل في التاريخ، ج10، ص284.
 - (94) أبن الجوزي، المنتظم، ج9، ص108
 - (95) أبن 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 المدنى،القاهرة،د.ت، س216.
 - (97) أبن الأثير، الكامل في التاريخ، ج10، ص251
- $^{(98)}$ كارادفو، الغزالي، $^{(98)}$ فكتور سعيد باسيل، منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي، دار الكتاب الليناني، بروت، د.ت، $^{(98)}$
 - (99) الغزالي، المنقذ من الضلال ، ص88-ص98 .
- (100) عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1973، ص35.
- الغزالي، أحياء علوم الدين، مطبعة دار $^{(101)}$ الشعب ،القاهرة،د.ت، ج10، 105.
- (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 ، ج1ص32 .
 - . 381 عمر فروخ، الفكر العربي، ص
 - (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-ص7.
 - (110) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص96.
 - (111) الغزالي، أحياء علوم الدين، ج1، ص134
 - (112) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص103.
- عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية الححدثة عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 4200 مو340.
 - (114) المرجع نفسه، ص51-ص116.
- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سلمان دنيا، دار المعارف ،مصر، د.ت، 0.34

(116) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص105-109. (117) الغزالي، المنقذ من الضلال ، ص110- ص111. (118) الغزال، المنقذ من الضلال ، ص111. (119) المصدر نفسه، ص111. (120)الغزالي، المنقذ من الضلال، ص139-ص140. (121)الغزالي، المصدر نفسه، ص145. (122)السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج4، ص102. (123)الغزالى، المنقذ من الضلال، ص130. (124) سورة النحل، آية 125. (125)الغزالي، القسطاس المستقيم، المنشور ضمن رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية مجمه عة ،بيروت، 1986، ص 6. (126) الغزالي، القسطاس المستقيم، ص8 . (127) سورة الرحمن، الآبات 1-9. (128)سورة الحديد، الآية 25. (129)سورة الرحمن، الآلة 7. (130) الغزالي، القسطاس المستقيم، ص8- ص9. (131)الغزالي، أحماء علوم الدين، ج1، ص140. (132)الغزالي، مشكاة الأنوار ضمن الجواهر الغزالي رسائل الإمام، مكتبة الشرق الجديد بغداد، 1990ص 114 (133)سورة العقرة آية 171. (134)سورة الروم، آية 30 . (135)الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة ط4، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، النفس، 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)ما هر إسماعيل الجعفري، فلسفة التربية عند

الغزالي، بحث في مجلة الجمع العلمي بغداد،

1997، ج2، مجلد 44، ص 274

الإماع

- (142) ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، ط2، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية ، القاهرة، 1964، ج13، ص362.
 - 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 .
 - دبورانت 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 شلبي، مكتبة الأنجلو المصرية ،القاهرة، 1962، ص123.
- (148) عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، ص553.
 - . 124 م.م. شريف، الفكر الإسلامي، ص124
- (150) محمد عبد الهادي أبو ريدة، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دت، س35 وينظر أيضاً محمد زقروق، المنهج الفلسفي بين الغزالي و ديكارت، مكتبة ألا نجلو ،القاهرة، د.ت. ص5.
- (151) محمد إبراهيم الفيومي، الإمام الغزالي وعلاقة العقل باليقين، ص199 .

الفعـــــل الثانــــــي

المبحث الأول: ولادته ونشأته (ينظر جدول -3- في الملاحق)

1- ولادتـــه

ولد جون ديوى John Dewey إحدى الذائع الصيت (152) بتاريخ Burilington إحدى مدن والاية فرمونت Vermont الواقعة في شمال الوالايات المتحدة الأمريكية على مقربة من حدود كندا (153). وتوفي في مدينة نيويورك بتاريخ 1952/5/20 على أثر أصابته بمرض كندا الجنب بعد أن عاش أكثر من تسعين سنة قضى شطرا كبيرا منها في المطالعة والتدريس والتأليف والإسفار (154)، وبعض المصادر تذكر وفاته بتاريخ 1952/6/1 وأخرى تذكر وفاته المحالعة والتدريس والتأليف والإسفار (154)، وبعض المصادر تذكر وفاته بتاريخ تطورت الحياة في الوالايات المتحدة الأمريكية من مجتمع زراعي بسيط إلى أمة صناعية متحضرة معقدة، وقد طور ديوى 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 دورا كبيرا فيما بعد (158).

وينتمي والده (ارخيبالد) Archibald Dewey إلى طبقة المزارعين وقد جاء أسلافه إلى أميركا عام 1630 (159). وامتهنت الفلاحة لذلك لم يستطيع (ارخيبالد) 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 شيخوخته ترك الزراعة وامتهن البقالة، واستطاع أن يجعل من أبنائه أفرادا يعتمدون على أنفسهم (162).

أما والدة جون ديوي (لوسينا ارتميسيارتش) Lucina ArtemisaRitch فقد كانت أعرق نسبا وأوفر ثروة وأغزر علما وأرهف ذوقا، كان جدها عضوا بمجلس الشيوخ في واشنطن (163). أما والداها فكان قاضيا محليا (164).

وقد النقى (ارخيبالد) في سن متأخرة في شبابه بـ (لوسينا)، وتزوجا وأنجبا أربعة أطفال توفى أكبرهم، وكان ديوى 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 ديوى محبا للقراءة عاكفاً على الكتب يلتهمها التهاماً من المكتبة العامة (166).

2- در استـــه

دخل جون ديوى المدرسة الابتدائية، وكان منطوياً على نفسه خجولاً قليل الاختلاط بز ملائه و مدر سبه، وكان من أضعف الطلاب في در وسه 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 بر لينجتون ومن الاشتغال بترقيم الأخشاب التي ترد من كندا، وكان بشارك في أعمال البيت وفي أعمال الحقل حيثما يذهب عند أقارب أمه في الأجازة، وقد أثرت هذه النشأة الأولى في فلسفته التربوية إذ نادي 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 ديوى تعليمه الثانوي عام 1875 م ودخل جامعة فرمونت Vermont القريبة من منطقة وكانت رغبة و الده بأن يبقى أبنه جون في مدينته برلنجتون ويعمل كميكانيكي 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 أنذاك قدرس خلال عامين اللغتين اليونانية و اللاتينية والتاريخ القديم والهندسة التحليلية، وحساب التفاضل والتكامل، ثم درس بعد ذلك العلوم الطبيعية ونظرية التطور، والتي قرأ عنها في المجلات العلمية والتي اهتمت بها اهتماماً متميزاً خلبت البآب الطلبة. ويُقول ديوى ((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 فير مونت، كان تقليد در اسة السنة الأخيرة و لا زال قائماً والذي أرسى قواعده. وفي هذه السنة تضمنت دراسات في الاقتصاد السياسي والقانون الدولي وتاريخ الحضارة، وعلم النفس، وعلم الأخلاق وفلسفة الدين والمنطَّق.. الَّخ) (170) ودرس ديوى أفلاطون فأثر في نفسيته إذ قال ((ولا شيء يكون أكثر فائدة للمتفلسفين حالياً إلا العودة إلى أفلاطون)) (171 كما درس ديوى الفلسفة الإنكليزية وبخاصة مذهب بركلي Berkley (¹⁷²)، واطلع على فلسفة أوجست كومت August comte 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 أيضا بفلسفة هيجل Hegel (175) شأنه في ذلك شأن كل دارس الفلسفة عندئذ بغير استثناء إذ الموجه الهيجيلية كانت إذ ذلك قد طغت على كل ما عداها من موجات الفكر الفلسفي، سواء في القارة الأوربية بما فيها إنجلترا والقارة الأمريكية (176). وهذه الفلسفة التي تركت أثرا واضحاً في تفكيره حتى استطاع أن يتخلص منها فيما بعد وبهذا الصدد يقول ديوى ((يعد الدكتور مارش أول شخص في الولايات المتحدة جازف للخوض في مجال التفكير التأملي غير المألوف أي أفكار كانت وشبلنغ وهيجل، ومن المؤكد أن المجازفة بادر بها كولردج أفكار كانت وشبلنغ وهيجل، ومن المؤكد أن المجازفة بادر بها كولردج ((المعنيات على التأملي ملا الأفكار هيجل)) (Aide to Reflections التعليم التأملي، في ميلها الواضح دعماً لأفكار هيجل)) ((177). وقد كان للأستاذ توري عنحو دراسة الفلسفة في جامعة فيرمونت أثر كبير في توجيه اهتمامات ديوى نحو دراسة الفلسفة والتخصص فيها (176).

ومما نتج عن استقر ار أفكار ديوى نهائياً نحو در اسة الفلسفة واتخاذها غاية له في الحياة فضلاً عن قراءته لنصوص قدماء الفلسفة الألمانية، وأثر أيضاً على ديوى در استه لكتاب (علم الفسيولوجيا) لتوماس هنري هكسلي (1825-1895) والشارح لمذهب دارون ونظريته النشؤ والارتقاء فاستمد من دراسته صورة قوية عن وحدة الكائن الحي خلقت في نفسه أنموذجاً لنظرة اشمل وأوسع للأشياء وبهذا الصدد يقول ديوى: ((وكان دراسة قصيرة في الفسيولوجيا دون عمل مختبري وأقتصر 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 الدر اسة إحساس بالتو افق المتبادل وللوحدة القائمة على العلاقات المتبادلة التي أعطت شكلاً للأنشطة الفكرية التي كانت الفوضي تسودها سابقاً وخلقت أنموذجاً للنظرة إلى الأمور لا بد أن تتطابق مع العادة في أي ميدان وعلى الأقل، وفي اللاشعوري، قادني هذا إلى الرغبة في عالم وحياة لهما السمات نفسها مماثلة بسمات الكائنات الإنسانية في الصورة التي تخيلتها عبر دراسة معالجة هكسلى وفي كل الأحوال حصلت دوافع قوى من هذه الدراسة أكبر من أي شيء أخر تعاملت معه سابقاً ولعدم تولد أية رغبة عندي لمواصلة ذلك الفرع من المعرفة فأننى 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، فقضى ثلاثة اشهر باحثا بلهفة عن عمل وأخيرا عرض عليه أبن عمه الذي كان مدير مدرسة الثانوية في مدينة ساوث أويل في ولاية بنسلفانيا منصبا تدريسيا براتب قدره 40 دولار في الشهر، وبعد سنتين قضاها 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 تورى H.A.P Torrey كتب ديوى ثلاثة مقالات ففي المقالة الأولى التي كتبها سنة 1882 م بعنوان (الافتراضات الميتافيزيقية للمذهب المادي المهلة The Metaphysical assumptions of materialism في المجلة الفلسفية التأملية والتي كان يحررها المربي المعروف الأستاذ وليام تورى هاري W.T. Herris واتبعها بمقالة ثانية في نفس العام، أما المقالة الثالثة فكانت في عام 1883. وفي هذا العام أيضاً نشر مقاله الأول في صحيفة فرنسية (وفيوفيلوسوفيك) وكان ذلك بداية لذيوع أسمه خارج بلده وهو لا يزال في سن الثالثة والعشرين من عمره (1813).

وهناك ثلاثة عوامل جعلته يترك التدريس في المدارس الثانوية ليكمل تعليمه إلا وهي النجاح المعنوى 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 نيو انكلاند في تلك الأيام، أن يحقق شيئاً مهما ومع ذلك، فقد كان خجو لا من الناحية المؤسساتية ولم يدع عقله أن يذهب على هو أه، و أتذكر أنني في محادثة معه بعد سنوات قليلة من التخرج قال: مما لا شك فيه، أن مذهب وحدة الوجود بعد أكثر أنماط العقلية الميتافيزيقية إقناعا، 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 كأن اهتمامه بالفلسفة أصيلا، وليس روتينيا، فقد كان مدرساً قديراً وادين له بدين مزدوج، دين يتصل بتحويل أفكاري نهائيا، نحو دراسة الفلسفة طوال حياتي، ولمنحته السخية في تخصيص وقت لي أثناء عام كرس خصيصاً تحت أشر اقه لقراءة الأدبيات الكلاسبكية في تاريخ القلسفة وتعلم قراءة الفلسفة الألمانية، ففي تجوالنا وتحدثنا أثناء ذلك العام. وبعد تُلاثة 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 تورى هاريس فيقول ذلك ديوى ((هنالك تأثير آخر دفعني للمخاطرة فبعد سنى تخرجي وأصلت قراءاتي الفلسفية، وكتبت مقالات أرسلتها إلى الدكتور وليم تورى هاريس الهيجلي المعروف ومحرر مجلة الفاسفة التأملية وهي المجلة الفاسفية الوحيدة في البلاد في ذلك الحين، وذلك الأنه ومجموعة كان يعدون المجموعة الوحيدة المتفرغة للقلسفة، دونما أي مبرر لاهوتي، وعند إرسالي مقالة، كنت أطلب نصيحة هاريس عن إمكانية نجاحي في مواصلة دراساتي الفلسفية وكان جوابه مشجعاً جداً بحيث أصبح عاملا 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 ديوى ((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 الجدية. ففي الفلسفة، على الأقل، لا يعود تأثير جامعة جونز هوبكنز إلى حجم ما وفرته من محاضرات وحلقات دراسية بل نوعية الأستانذة الذين كانوا يحاضرون فيها))(184).

3- أساتذتـــــه

أ- جورج سلفستر موريس George Sylvester Morris

لقد أشرف موريس على أطروحة ديوى الموسومة ((علم النفس عند كانت)) (185)، وهو أول من لقنه أصول الفلسفة الهيجلية إذ أن موريس قد ردس في لمانيا وترجم كتاب اويرفج في تاريخ الفلسفة الألمانية إلى اللغة الإنجليزية (186) ويقول ديوى 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. أناني 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 الثر الكبير في)) (187).

وقد اعترف ديوى بأن فلسفة هجيل 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 بدلاً من هيجل عبر كانت، وذلك فأن موقفه إزاء كانت (Kant) كان الموقف النقدي الذي تبناه هيجل نفسه، وفضلاً عن ما تقدم فأنه احتفظ بشيء من التدريب (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 بيسرس (1739- 1914 (م) (189)

لقد قام بتدريس المنطق في جامعة جون هوكنز من الفترة 1879 حتى 1884 وبذلك فقد درس على يده جون ديوى المنطق وتأثر به (190). أما عن حياة تشارلزبيرس فقد كان والده بنجامين بيرس عالم الرياضيات والفلك في جامعة هارفاد والتي تخرج منها تشارلز ايضا في موضوع طرق تدريس الكيمياء وفي سنة 1861 الى1891 ذهب كاستاذ زائر الى جامعة هوبكنز منذ عام 1879 ، وقد الف كتاب واحد في سنة 1878 وهو photometri Researches (بحوث في قياس شدة الضوء) وقد درس ايضا في جامعة هارفاد تاريخ العلوم والمنطق (1909)

ج - ستانلے هــول

لا يقل تأثيره جورج موريس إذ أخذ ديوى ستانلي الاتجاه الحديث في علم النفس القائم على التجارب لا على النظر العقلي $^{(191)}$.

د- وليسم جيمسس

كان كتاب وليم جيمس في أصول علم النفس الذي صدر عام 1890 م هو الضوء الذي اهتدى به ديوى أخيراً في تشكيل منهجه وخطته في التفكير والبحث، فلم يكن ذلك الكتاب مجرد كتاب في علم النفس كسائر الكتب، بل كان فاصلاً بين عهدين (قديماً وحديثاً) لعلم النفس إذ عد ((العقل)) نمطا معينا من السلوك، يعالج به الإنسان بيئته على نحو يعينه على الحياة، فالعلاقة الدالة على وجود ((العقل)) في أية ظاهرة سلوكية هي أن نلحظ فيها استهدافاً لغايات مستقبله، واختبارا 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 ديوى ورفض النيار الأول.

ه - جــورج هربـرت ميـد (1863- 1931):

بعد أن تخرج ديوى وعين مدرسا، فأستاذا للفلسفة في جامعة مشيغان من عام 1884 حتى عام 1894 م والنقى في هذه الجامعة مع (ميد)، فتأثر بابحاثه واصبح ناقماً على طرق البحث النظرية عامة على تحويل اهتمامات الفلسفة إلى شوؤن الناس العملية (193).

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

4- حياة جون ديوى الاجتماعية

وفي نهاية السنة الثانية من وجوده في جامعة ميشجان وبالتحديد في الثامن والعشرين من شهر تموز 1886م تزوج ديوي من (اليس شامبيان ما Alice (Chimpman) والتي كانت تدرس في جامعة ميشجان ثم بعد ذلك اصبحت مدر سة (195) لتساعد زوجها ديوي في مواصلة بحوثه وقر اءاته فكانت محية للعلم صافية الذهن رقبقة القلب، وساعدته بما امتازت به من خصائص جبدة ودفعته إلى الاهتمام بمشاكل الناس وإلى صرف النظر عن المشاكل الكلاسيكية للفلسفة والتوجه إلى ما يعانيه الناس في حياتهم العملية (196 . الأنها كانت تحمل في نفسها ثورة على الاوضاع الاجتماعية وما فيها من مظالم. فأنزلت زوجها من سماء النظريات إلى عالم البشر وجعلت لهذا العالم معنى عنده. وقد انجبت منه ستة او لاد بين ذكور وانات. وقد سميا طفلهما الثالث بأسم موريس احياء لذكرى استاذه غير ان هذا الطفل مات وهو في الثانية والنصف من عمره مريضاً بالدفتريا فأحدث موته في نفس و الديه جرحاً لم يندمل (197) . و فجعه القدر في ابنه الثاني الذي توفي وهو في الثامنة بعد اصابته بالتيفوئيد، ولكن حبه للاطفال جعله يتبني طفلاً أيطالياً، وكان سابينو الطفل المتبنى يقارب سن ولده المتوفى . وسابينو هذا هو الذي قام فيما بعد بالمهام العملية التي يقوم بها ديوي في التعليم الابتدائي ، كما أن ابنته الكبري أيفيلين 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 ديوى بعد ذلك في عام 1946 من روبرتا لوتز Robarta Lowitz وقد كانت في سن الثانية والاربعين بينما كان ديوى في سن السابعة والثمانين فانجبا من زواجهما مولودين ذكرا وانثي (198).

5- جون ديوى أستاذآ ومربيآ: (ينظر جدول -4- في الملاحق)

لقد عمل ديوى مدرساً فأستاذا مساعداً للفلسفة في جامعة مشيجان في عام 1884 حتى عام 1894م باستثناء سنة واحدة كان فيها استاذاً زائراً لجامعة مينسوتا. وفي عام 1894م ترك ديوى جامعة مشيجان 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 ديوى: ((أول الامور في تطور تفكيري أهمية التربية نظرياً وعملياً في نفسي ، وبخاصة تربية الصغار لأنني لم اشعر ابداً بتفاؤل كثير فيما يختص بامكانات التعليم العالي اذ بني هذا التعليم على أسس ضعيفة ، وقد اندمج هذا الاهتمام ، بالاهتمام بعلم النفس ام في المؤسسات الاجتماعية ام في الحياة الاجتماعية))(1999).

ان منصب ديوى هذا اعطاه سمعة وطنية ، مما ساعده على تأسيس ما عرف بالمدرسة المعملية (والتي اشتهرت بعد ذلك بمدرسة ديوى) والتي فيها اختبر ديوى 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 ديوى: ((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 بأستمرار قوى الفرد بتغذية شعوره، وتكوين عاداته، وتهذيب افكاره وتتبه مشاعره وانفعالاته، وعن طريق هذه التربية اللاشعورية يصل الفرد شيئاً فشيئاً إلى المشاركة في التراث الذي نجحت الانسانية في التوفيق بين جانبيه الفكري والخلقي، وبذلك يصبح الفرد وريثاً لما جمعته الحضارة من رصبد))(201).

ومن عمله بهذه المدرسة بدا يبتعد شيئاً فشيئاً عن النظرة الهيجيلية 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 لديوى 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 أتخاذه من الفكر ((ذريعة)) للعمل على نحو يحقق للانسان ما يبتغيه في مجتمع صناعي براجماتيا منذ اول نشأته، بل تأثر في اول مراحله بالفلسفة الهيجيلية 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 البراجماتية) بقية حياته.

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

لقد استطاع ديوى ان يدير مدرسته وبمساعدة زوجته الأولى اليس Alice حتى عا1904(205) وقد القى ديوى محاضراته في التربية في الجامعة ثم قام بتحويل اجور محاضراته هذه لريع المدرسة، وهذه المحاضرات هي التي طبعها 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).

و في سنة 1902 ضمت هذه المدرسة لكلية التربية بجامعة شبكاغو لتكون مدرسة تطبيقية تجريبية لها، وقد حاول (جون ديوي) ان يقيم برامج هذه المدرسة وادارتها على مبادىء الفلسفة البراجماتية التي من بينها وجوب الأتصال والتعاون بين المدرسة والبيت، ووجوب اتصال خبرات التلاميذ في المدرسة بخبر إتهم خارج المدرسة، ووجوب جعل الأطفال يتعلمون عن طريق خبرتهم ونشاطهم الذاتي ووجوب احترام ميول التلاميذ وحاجاتهم وحريتهم في التعبير عن انفسهم، ووجوب مراعاة الفروق الفردية بين التلاميذ، وعد التربية عملية اجتماعية، والتركيز على التعاون بدلاً من التنافس إلى غير ذلك من المبادىء التي كانت مطبقة في هذه المدرسة التجريبية(208) . وقد الف في هذه الفترة (1904-1894) العديد من المؤلفات . وقد تفرغ ديوى للتدريس لطلبة الدراسلت العليا، واتخذ منهم حلقة در اسبة تتردد بينه وبينهم اصداء الفكر ، وتتطاير من احتكاك عقولهم شرر المعرفة، لقد احيا بذلك سنة(اعادة) المدارس الفلسفية القديمة كالاكاديمية والمشائية واصدرت المدرسة مجتمعة سنة 1903 كتاباً بعنوان ((در اسات في النظرية المنطقية)) و هو عبارة عن احد عشر فصلا اربعة من قلمه وسبعة بقَّلم زملاءه وتلاميذه ، وحين صدر الكتاب رحب به وليم جيمس واعلن عن مولد(مدرسة شيكاغو) صاحبة الاتجاه البراجماتي ويمتاز هذا الاتجاه بالنزعة الاداتية(الوسيلية) وهي النزعة التي اشتهر بها جون ديوي واصبحت عنه إنا على مذهبه (209)

وعندما اختلف ديوى مع رئيس جامعة شيكاغو الاستاذ هاربر 1856- 1906م) حول طريقة ادارة المدرسة المختبرية كتب إلى كل من وليم جيمس William James في هارفارد وإلى كاتل J.M. Cattle في William James في هارفارد وإلى كاتل على تعيينه استاذاً للفلسفة وعلم النفس جامعة كولومبيا يخبرهم بحاله فعمل كاتل على تعيينه استاذاً للفلسفة وعلم النفس في جامعة كولومبيا عام 1904 ولقد لازم ديوى جامعة كولومبيا مدة 26 عاما الفخري عام 1930 اذ احيل على التقاعد وبعد ذلك اصبح استاذ الفلسفة الفخري في هذه الجامعية 46 عاما من عام 1930

لقد اتيح لديوى في كولومبيا احسن فرصة للشهرة وللتطور فقد نال ديوى شهرة عالمية، من خلال تدريسه في كلية المعلمين Teacher College الملحقة بالجامعة، والتي كانت مركزا اساسيا لتدريس المعلمين في مختلف البلدان، فأكتسبت فلسفة ديوى التربوية شهرة عالمية ، وفي المدة التي التقى فيها ديوى 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 ديوى باتجاه مقارب، فأصبحت هذه المجلة منبرآ للدفاع عن افكار ديوى ولم يكن يصدر منها عدد الا واحتوى على مقالة لديوى او مقال حول فلسفته (211).

لقد أثرت اراء وودبروك بواقعيته على ديوى، ولذلك اخذه بمنهجه اذ انقسم الواقعيون على انفسهم فريقين،احدهما يقول بالكثرة والتعدد وعلى رأسهم وليم جيم والاخر يقول بالواحدية،واظطراب ديوى بين التيارين فأخذ مذهب الكثرة في ابتداء الامر ولكنه انتهى إلى ميتافيزيقيا تعتمد على الواحدية Monism (212).

و اذا كان دبوى قد اشتهر باعماله وكتبه التربوية كمرب من اعظم مربى هذا القرن فانه قد كانت له الشهرة نفسها تقريباً في عالم الفلسفة ، فقد الف العديد من الكتب في الفلسفة وكتب المئات من المقالات فيها، وقضى جل حباته في تدريسها، وكان يدعى (ولعله كان على حق في ادعائه) انه الناطق بلسان الفلسفة الأمر بكية والحامل للوائها، وقد اتى بتجديدات كثيرة تقدمية في مفهوم الفلسفة، و في و ظبفتها و فهم مشاكلها التقليدية كمشكلة الطبيعة الانسانية، و مشكلة المعرفة، و القيم الاخلاقية ، وغيرها من اشكالات الفلسفة و انتقد ديوى الفلسفات القديمة في تركيز ها على در اسات نظرية ميتافيزيقية لا تمت للحياة الواقعية بصلة ، وقد نادي من جانب اخر يوجوب ربط الفلسفة بمشاكل الحباة و العالم و الحضارة ((213). ويرى ان واجب الفلسفة ليس ان ترينا كيف نعرف العالم بل هو ان ترينا كيف نستطيع ان نتحكم فيه ونحسنه ونتقدم به. وواجبها ايضا أن تعالج مشاكل المجتمع الحديث و مشاكل الحضارة القائمة اذ بقول ((إن الفلسفة كالسياسة و الادب و الفنون ا الجميلة هي نفسها ظاهرة من ظواهر الحضارة الانسانية وعلاقتها بالتاريخ الاجتماعي وبالحضارة علاقة ذاتية ملازمة وليست فلسفة الفيلسوف الامرأة 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 تاريخيآ وطريقآ زمانياً. ومواضيع في شتى الامكنة من العالم))((214).

ونبغ من تلاميذ ديوى في كولومبيا عدد كبير يعدون اليوم من طليعة فلاسفتهم مثل راندل، وايدمان، وكلباتريك William Heard Kilpatrik استاذ فلسفة التربية سابقاً في كلية المعلمين ويعد أعظم رسول وداعية لنظريات ديوى التربوية والف كتب عديدة منها اسس الطريقة Foundational of Method والتربية لحضارة متغيرة Education for a changing civilization وترجم هذا الكتاب من قبل محمد فاضل الجمالي وبرز من طلابه ايضا جورج كاونتس George S. counts وبويد بود Boyb H. Bode وجون تشايلدز John child وهارولد رج Boyb H. Bode وكاريلتون واشبورن Washburn والكلمة تحمل لواء مذهب فكري في الفلسفة والتربية والاجتماع والتاريخ (216).

رحلاتـــه ومؤلفاتـــه: (جدول-5- في الملاحق)

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

تطور ارائه السياسية والاجتماعية وكان محط انظار الاخرين، وقد القي محاضرات في انجلترا وفرنسا وايطاليا ثم اليابان بعد انتهاء الحرب العالمية وطبعت محاضراته التي القاها في جامعة طوكيو بكتاب تحت عنوان ((التجديدات في الفلسفة الفلسفة Philosophy)) وهو كتاب يبحث في موضوع الفلسفة في ضوء العلم الحديث ومشكلات المجتمع بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى وقد وضعه عام 1920 وهو من اعمق كتبه موضوعا واوضحها فكرة واسلسها اسلوبا(217).

وزار ديوى 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 احتجاجا على الحكومة للتخلص من نفوذ اليابان، وساهمت زوجته اليس في حركة تحرير المرأة الصينية ومطالبتها بالتعليم كالذكور، وفي الصين زاد ايمان ديوى بان التربية هي السبيل إلى احداث الثورة الاجتماعية والتقدم بالامة من اسر التقاليد البالية التي لم تعد تلائم العصر الحاضر (219).

وزار 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 ديوى ورسخت في نفسه العقيدة بان التربية هي القوة الفعالة في الظفر بالتغييرات الاجتماعية الثورية التي تاخذ بيد الفرد، وتضمن رقيه ورفاهيته ان شئنا ان تكون هذه التغييرات جدية 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 ديوى روسيا وعمل هناك بعد ان التقى بكثير من مربي واساتذة وطلاب روسيا في وضع المناهج التربوية (222) وعاد في عام 1937 ، إلى روسيا ليترأس هيئة التحقيق المكلفة بالتحقيق في اتهامات تروتسكي. وبعد تقصي وبحث اصدرت اللجنة تقريرها المعروف (تروتسكي ليس مذنبآ) (223) وخرج ديوى من هذه المحاكمة بان التروتسكية والستالينية على حد سواء يهدفان إلى تحقيق اغراضهما بالقوة والدكتاتورية وكلاهما يلغي حرية الفرد التي ظل ديوى طوال حياته يدافع عنها بعقيدة راسخة (224).

هذا ولم يكن جون ديوي من الاساتذة القابعين في ابراجهم العاجية، بل كان عاملاً سياسية واجتماعية 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 ديوى ديوى يعد من الفلاسفة العظماء اذ يقول عنه الفريد وايتهد: ((ان جون ديوى يجب ان يعد من اؤلئك الذين جعلوا التفكير الفلسفي يتصل بحاجات عصره، ففي اداء هذه المهمه يجب ان يعد في عداد الرواقيين واوغسطين وفرنسيس بيكون وديكارت ولوك واوغست كومت)) وقد وصفه تلميذه كلباترتك((ليس من له اطلاع على حقل التعليم يستطيع ان يشك لحظة واحدة في الاثر العميق الذي تركه جون ديوى في كل من حقلي النظريات والعمليات في التربية الامريكية)).

اما موريس كوهين فيقول عن جون ديوى ((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 : عصـــر جــون ديــوي

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 أهم العوامل التي أثرت في تكوين شخصية ديوي.

1. الحالة السياسية والتاريخيكة

ان رحلة كرستوفر كولمبس والتي انطلقت بتمنيات ملكة اسبانيا حتى وصل جزرا تبعد مسافة كبيرة عن الشاطيء الجنوبي الشرقي لما يعرف الان بالو لايات 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، فكولومبس مثلاً، كان مقتنعاً 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 وتتمية الحضارات القديمة ، او قطع الانماط الهندية لتطوير الشخصية ومحاولة احلال ما احسوا بأنه نظام اسمى 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 وابناءه الثلاثة، فوصل كابوت إلى كندا اذ رفع علم الانكليزي في عام 1497م على الارض الكندية ، ثم عاد كابوت برحلة اخرى ليكتشف القارة الامريكية حتى وصل إلى خليج شيز ابيك (229) .

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

1- القادمون من انجلترا وبمثلون 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 العدبية بين المستوطنين الاوائل امريكا الاساس الاصلى لانظمتها، من شكل وقانون العرف إلى تراث اللغة وحرية الدين والعيادة (231) . اذ كان هؤ لاء ببحثون عن ميادين جديدة تمنح حرية العبادة فهناك ر أي يقول بأنه((لم يكن المهاجرون الاوائل إلى هذه الاراضي من المغامرين او المؤلفين عن الثروة، وانما كانوا من الهاربين من الاظطهاد الديني في اوربا وكان هؤ لاء يتألفون من فئات مختلفة فهناك المتدينون الانفصاليون الذين كانوا قد هاجروا من انجلتر اللي هولندا احتجاجاً على الرواسب الكاثوليكية الرومانية التي كانت لا ترال في الكنيسة البروتستانتية اذ انهم وجدوا انفسهم غرباء هناك، فرغبوا في الهجرة إلى العالم الجديد...انضم إلى هؤ لاء قبل سفر هم 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 بالايموث في انجلترا على متن السفينة فيفاور (232) . ومن هذه الهجر ات يرجع اصل جون ديوى ، فأبوه من نسل المهاجرين الذين و فدوا إلى امريكا من بلاد الفلمنك فرار آ من اظطهاد الحكام، وكانوا يشتغلون بشتى الصناعات كالغزل والنسيج والحدادة 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 اليديوي 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 ير جماتيين، وأن البر جماتية تعير عن الروح الامريكية))((233).

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

(3) الاوربي والمكسونيين والفلاحين والعمال المهرة والبروتستانت والكاثوليك (236) . كابروسيين والسكسونيين والفلاحين والعمال المهرة والبروتستانت والكاثوليك (236) . وهم على الاغلب من الجنود المسرحيين، المغامرين المؤلفين عن الثروة والاساتذة والمثقفين (237) . واستوطن الهولنديون المستردام الجديدة واكتشفوا نهر الهدسون، وجاء السويديون إلى ديلاوير واشتد الاقبال على ذوي الحرف من ابناء هولندا والمانيا وايطاليا وقد استعارت البلاد اسمها الولايات المتحدة الامريكية من الولايات المتحدة الهولندية وكثير من اوجه النشاط الامريكية الخالصة هولندية في اصلها، فقد جاء الهاجرون من هولندا إلى هذه البلاد بلعبة الانزلاق على الجليد والكرة وكثير من الالعاب الرياضية فضلا عن الفنون الشعبية كشخصية سانتا كلوز وغزاله الاحمر (بابا نؤيل) . اما الفرنسيون فقد هاجروا إلى امريكا بأعداد كبيرة بلغت 353000 (بابا نؤيل) . اما الفرنسيون فقد هاجروا وكان معظمهم يمثلون الطبقة العاملة واصحاب المهن العلمية، ولذلك فضلوا المعيشة في المدن وقذد اثروا كثيراً على مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية في العالم الجديد (388) .

4- هجرة الشرقيين: الصينيون واليابانيون من الجماعات الشرقية الرئيسية التي نزحت إلى الولايات المتحدة الامريكية، 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- الزنوج: تم نقل مائة الف زنجي افريقي إلى امريكا، لقي ثلاثة ارباع منهم حتفهم في الطريق لمحاولتهم الهروب ، او قتلوا خلال الحروب التي الثارتها تجارة العبيد المربحة وشكل الربع الباقي ايادي عاملة رخيصة تحولت إلى العنصر الاولي المهم في عملية تراكم راس المال السريع فيها (240) . وكان الزنوج يمثلون 19% من مجموع السكان عند اجراء اول تعداد سكاني سنة 1970م اذ كانوا 700 الف نسمة عدا من كان منهم من الاحرار الذين يقسد حدهم بحوالي 60,000 الف (ستين الفأ) (241) . واستمر حجم سكان الزنوج بالزيادة السريعة ما بين 1970-1930 الا ان نسبتهم إلى مجموع السكان مالت إلى الانخفاض بعد ذلك لان نمو السكان عموماً كان يفوق الزنوج، ولهذا السبب انخفضت نسبة الزنوج إلى 9, 7% من مجموع السكان سنة 1940 .

6- السكان الاصليون (الهنود الحمر) القد عاشوا في امريكا الشمالية بصورة مستمرة لا تقل عن 0,000 الف سنة وكانوا يعيشون على هيئة قبائل مختلفة الاصول بدرجة كبيرة وهي تتفاوت من حيث السمات الطبيعية ، اللغة والتنظيم الاجتماعي، وكانت لديهم انظمة مشيخات تيوقر اطية، ديمقر اطية وراثية، ويسود بينهم كل من نظام النسب الابوي والامومي وكان بينهم الصيادون والرعاة والفلاحون والقرويون (243).

ويعيش معظم الهنود الحمرفي مستوطنات منعزلة ، وتعد مستوطنة التوفاهو الواقعة في الجنوب الغربي في الولايات المتحدة الامريكية اكبرها جميعا وهي تشمل حوالي 000, 5 2الف ميل مربع، وتوجد مجموعات صغيرة منهم تقطن في المراكز الحضرية وليس لديهم سيرة على شوؤنهم الخاصة اذ كانوا تابعين إلى دائرة شوؤن الهند التي كانت تقرر المكان الذي يعيشون فيه والطعام الذي يأكلونه واخيراً طراز الحياة الذي يتبعونه (244).

اما في سياسة الحكم في الولايات المتحدة الامريكية فيمكن تلخيصها بأربعة مراحل:

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

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 بالديمقر اطية، وباعث ديمقر اطي راديكالي ونهضة ادبية فأنتجت الجانب المأثور (الجاكسوني) من قوة الديمقر اطية 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 وجات الموجات الكبيرة من الهجرة بطاقات جديدة إلى الشواطىء الامريكية، وامتزجت الاساليب الريفية في الفكر باساليب الحياة الحضرية فخلفت المزيج الذي يميز الطبقة الوسطى (246).

4- المرحلة الرابعة: قفزة التغيير الكبير المعاصرة في المجتمع الامريكي وتبدا بعهد النظام الجديد في عام 1933 ونرى مساهمة جون ديوى واضحة في السياسة فقد كان من المؤمنين ايمانا عميقاً بالديمقراطية لا يبغي عنها حولاً. 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 نكون الديمقراطية في الدولة ديمقراطية حقيقية ، وليست صورية يتشدق بها صاحبها ولا يعمل بها (247)

بدأ ديوى 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 ميادينه الاساسية التي شكل فيها وابتكر، ففي عــــــــــام 1899 اخر ج كتابـــه ((المرسة والمجتمع)) بشرح فيه طرائقه التي كان يتبعها في مدرسته التجريبية الملحقة بالجامهعة، 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. الحالـــة الدينيــــة

ان مساهمة الدين في الشخصية الامريكية والحضارة الامريكية لم يأت في وقت واحد او شكل واحد، فالمظهر الاكثر تميز آ في الديانة الاميريكية 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 كولمبس ومن ثم خلفاءه، وبالاخص 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 البروتستانت: 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 حرا ويعمل حراوان يحتفظ بثمرة عمله (250).

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

وعندما بدأ عصر التتوير في امريكا وتحولت البروتستانت الفلسفة جديدة بأبعاد دينية اذ انصب الاهتمام بالطبيعة بدلا من التاريخ، والعلم بدلا من الايمان، والمنطق بدلا من العقيدة وقادت التتوير امثال جوان ادامز في نيو انجلند وغالبية المؤسسين في فرجينيا بازمنة الدستور لم يريدوا اقفال الكنائس، فالقليل منهم كان ضد الاكيريكية كالمؤلف توماس بين وفر انكلين الذي كان يحترم ما تحمله الكنائس باجماع واخرون امثال واشنطن اصروا بان الدين والمعنوية دعامتان توامان 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 وكنيسه، 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 فناز لا 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 يلقى منه عقابا صارما سواء لهذا السبب او ذاك: اول السببين هو ان التفكير الميتافيزيقي لا يبدى في واقع الامر ادنى اهتمام بما يتصل بسيطرة الانسان سبطرة عاقلة على الطبيعة، والمبرر الثاني هو ان التفكير الميتافيزيقي يبدى اهتماما كبيرا ببعض الامور، لكنه اهتمام يزيد الامر سوءا فهو في رأى ديوى يعوق البحث ويصبغ الفلسفة بصبغة 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 موقف الاصنام ، وضاعف هجماته على الدين بان اضاف اليها زعما موجبا يرى فيه ان مذهبه وحده هو الذي يمكن ان يؤدي بان اضاف اليها زعما موجبا يرى فيه ان مذهبه وحده هو الذي يمكن ان يؤدي الى اطلاق طاقات الانسان الدينية وهدفه الذي يدعو اليه هو ان يفرق بين معنى صفة الديني والمعنى التقايدي للاسم ((الدين)) (162).

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 و لا لسبب الا لاقتناعنا بقيمة العامة النافقة هو نشاط من نوع ديني))(255).

وعن الدين يقول ديوى: ((اذا كنت قد قلت شيئا (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 ضللته 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 و لان التوحيد بينها وبين معتقدات الاديان وطقوسها ينبغي ان ينفصم))(256).

3- الحالـــة الثقافيــــة

لقد واجهت الحياة الامريكية مشكلة العادات والنقاليد 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 واوائل 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 اثارة 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 الامبر اطورية 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 وتطور ها؟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 والمبادىء 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 ديوى: ((اذا كنت قد قلت شيئا(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 لحدا قد ضللته 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 الالان اطلاق هذه القيم من عقالها هو على جانب كبير من الاهمية ولان التوحيد بينها وبين معتقدات الاديان وطقوسها ينبغي ان ينفصم)) (256).

- ¹⁵²DONALD, A. GALLAGHER, Some Philosophers on Education Second Printing (New York, 1961), P. I.
- 153 The Encyclopedia of philosophy, Crowell collier and Macmillan INC (London, 1976), Vol. TWO, P. 380 .
- نوري جعفر، جون ديوي، مطبعة الزهراء، (بغداد، (154))، (1954)
- 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- Merill 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.
- $^{159}\mathrm{MALCOM}$ 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 ديوي، ص20
 - 164 (The Encyclopedia of Education Vol. 3. P. 81.
- The New Encyclopedia Britannica, William Bentor (London, 1973), Vol. 5 .P. 680.
 - (166) أحمد فؤاد الاهواني، جون ديوى، ص21.
 - (167) نوری جعفر، جون دیوی، ص5
 - (168) أحمد فؤاد الاهواني، جون ديوي، ص21 .
 - $^{169}\,\mbox{The Encyclopedia of Education Vol . 3 P. 81 .$

170 JOHN 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 ايرلندا أصبح عميداً لكلية دربي، ووصل إلى أمريكا عام 1728 ثم عاد إلى إنجلترا عام 1732 وعين أسقفا وأن القضية الأساسية في فلسفته هي: أن وجود أي شيء يساوي كونه مدركاً (براتداند رسل، حكمة الغرب، ترخمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة (الكويت، 1983)، ص120.

الفيلسوف الفرنسي أسس ($^{(173)}$ أوجست كومت ($^{(179)}$ الفيلسوف الفرنسي أسس علم الاجتماع .

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

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

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

 $^{177}\mathrm{JOHN}$ DEWEY, FROM ABSOLUTISM TO Experimentalism, P. 14

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

 $^{179}\mathrm{JOHN}$ DEWEY, FROM ABSOLUTISM TO Experimentalism, P. 13

 $^{180}\mathrm{The}$ Encyclopedia of Education Vol . 3 P. 81 .

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

 $^{182} {\tt FREDERICK}$ 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 لجون ديوى، مع أبنته ايفلين ترجمة عبد الفتاح المنياوي، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة، د.ت) ص25.

 $^{184}\mathrm{JOHN}$ DEWEY, FROM ABSOLUTISM TO EXPERIMEN TALISM PP. 14-15.

¹⁸⁵ Thid P. 16.

¹⁸⁶THE Encyclopedia American, International, (U.S.A., 1979), Vol. 9 P. 16.

¹⁸⁷ FREDERICK COPLSTON, S,J, A History of philosophy Vol. 8 P. 109 .

¹⁸⁸FREDERICK 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.

¹⁹¹FREDERICK COPLSTON, S,J, A History of philosophy Vol. 8 PART- II PP.60-61.

¹⁹²Tbid. Vol. 8. PART II P. 109.

¹⁹³ Ibid. Vol. 8. PART II. PP. 61-62.

(194) أحمد فؤاد الاهواني، جون ديوي، ص24

(195) زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجيد، ط3، دار الشروق (القاهرة 1987) ص166 .

 196 The Encyclopedia of Philosophy Vol. Two. P 380.

 197 The Encyclopedia of Philosophy Vol. Two. P. 380

The Encyclopedia of education, Vol.3./P. 81

The Encyclopedia of Britannica, Vol.5 P. 681

P.A. Schillp, The Philosophy of John Dewey, Second Edition (New York. 1951), PP. 23-24.

The Encyclopedia of Britannica Vol.5, P. 683.

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

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
 - The Encyclopedia Americana , Vol.9, P. 46
 - (209) احمد فيؤاد الاهواني, حون ديوي, ص27.
- ركي نجيب محمود , حياة الفكر في العالم الجديد, 165 م-164
- FREDERIC Eby. The development of modern Education (2^{nd} , ed) Englewood Cl.iffs, N.J. Prentice, Hall, Inc, U.S.A, 1960 PP. 610-611
- * يراجع ملحق الاطروحة , مؤلفات جون ديوى, جدول-3- (212) احمد فؤاد الاهوانى , جون ديوى , ص.27
 - The Encyclopedia of Britannica Vol.5. P. 681
- عبد الامير سعيد موسى الشمري, الفكرة والعمل في فلسفة جون ديوى, رسالة ماجستير غير منشورة, جامعة بغداد (بغداد, 1983) ω_0
 - (215) احمد فؤاد الاهواني، جون ديوي، ص28.
- (216) عمر التومي الشيباني, تطور النظريات التربوية مطبعة القلم (تونس,1982) ص336.
- John Dewey, philosopher and Civilization, (New york.1931) P.40.
 - The Encyclopedia of Britannica Vol.5.P. 681.
 - (219) نوری جعفر, جون دیوی, ص 13.
 - ²²⁰ The Encyclopedia of Britannica Vol.5.P. 681
 - (221) احمد فؤاد الاهواني, جون ديوي, ص 31.
 - (222) احمد فؤاد الاهواني, جون ديوي, ص
 - The Encyclopedia of Britannica Vol.5.P. 680
 - (224) احمد فؤاد الاهواني, جون ديوي, ص 31.
- (225) عبد الامير الشمري, الفكرة والعمل في فلسفة جون ديوي, رسالة ماجستير غير منشورة ص 23.
 - (226) المرجع نفسه , ص 23.
 - (227) احمد فؤاد الاهواني, جون ديوي, ص32-س33.
- (228) محمد فاضل الجمالي, تربية الانسان الجديد, الشركة التونسية للتوزيع (تونس, 1967), 2010.

- (229) المرجع نفسه , ص 192– 193.
- * ويقدم المؤلف ملخصآ عن الاحداث التي مرت في حياة
 جون دبوى في الملحق جدول-4-.
- (230) تشارلز وماری بیرد, تاریخ الولایات المتحدة الامریکیة, منشورات مکتبة الاداب, (دمشق,د.ت) ص7.
- (231) مارثن, اي, مارتي, الديانة في امريكا, بحث ضمن كتاب بناء امريكا للمؤلف لوثرين لودتك, ترجمة ايمان نور ملمس, مركز الكتب الاردني؟ الاردن, 1989) ص 328.
- تشارلز ومارى بيرد, تاريخ الولايات المتحدة الامرىكية, ص 7.
- (233) هربرت مولر, التحركات السكانية في تاريخ اوربا الحدث, ترجمة شوقي حلال, (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- ص28
 - (236) احمد فؤاد الاهواني, جون ديوي, ص 20
 - (237) جون كنيدي, أمة من المهاجرين, ص
- 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) ايفا كودين براون, تاريخ الزنوج في امريكا, ترجمة محمد عدسي (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 ليرثرا , امريكا كحضارة, ترجمة راشد البراوي, المطبعة الفنية الحديثة (لبنان,1966) ج1 , ص 79.
 - (249) ماكس ليترا, امريكا كحضارةو ج1, ص 80.
 - (250) احمد فـؤاد الاهوانـي, جون ديـوي, 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
 - (كي نجيب محمود, الفكر في العالم الجديد, ص6.
 - 329 مارتن ای, مارتن, الدیانة في امریکا, م
 - (255) المرجع نفسه، ص333.
- $\,$ John dewey, Common faith, Henry Hort (U.S.A.1934) P. 60
- (²⁵⁷⁾ الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة فؤاد كامل , جلال العشرى, عبد الرشيد صادق منشورات مكتبة النهضة (بغداد, 1983) ص 205 - ص 206 .
 - John dewey, Common Faith- P. 57
 - John dewey, Common Faith . P. 57-58
- (²⁶⁰⁾نيل هاريس , العادات الامريكية ضمن كتاب بناء امريكا, ص 145.
- رد, تاریخ الولایات المتحدة , ج $^{(261)}$ و ماری بیرد, تاریخ الولایات المتحدة , ج $^{(261)}$ و 62.
 - (262) المرجع نفسه , ج1, ص 63.

الفصال الثالصث

المبحث الأول: مفهوم الطبيعة الإنسانية

قبل النطرق إلى الطبيعة الإنسانية عند الأمام الغزالي كان لا بد من التعرف على مفهوم الطبيعة الإنسانية من وجهة نظر الإسلام الذي لا يتفق في عمومه 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 الروحيون.

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 ((الذي أحْسَنَ كُلُّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلَقَ النَّلْسَان مِنْ طِين ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالةً مِنْ مَاءٍ مَهينِ ثُمَّ سَوَّاهُ ،ونَقَحَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالنَّائِصَارَ وَالنَّافِيَةَ قليلاً مَا تَشْكُرُونَ))(274) وقال الله عز وجل مخاطب الملائكة عند خلق آدم((فَإذَا سَوَيَّتُهُ ونَقَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لهُ سَاجِدِينَ)) (275).

ويعني ذلك إن الطبيعة مزدوجة الطبيعة يتكون من جسد وروح وبامتزاج هذين العنصرين تتحقق الحياة وان 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 حالنا الماء إلى مادتين يفقد طبيعته ولا يبقى هناك ماء. وكذلك الطبيعة الإنسانية متركبة من المادة والروح معا. ولهذا نجد فيها دوافع فطرية بعضها مادي وبعضها روحي معنوي، وبعضها الثالث مختلف عن هذا وذلك وهو خاصة بالإنسان ناتج عن الكائنات الحية الأخرى.

إن فكرة كون الإنسان اكبر من مجموع أجزائه لها أهمية كبيرة في ميدان دراسة الإنسان وتصوره بصورة متكاملة ، ثم في ترتيبه وفقا 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 آن 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 بوسائلهم الفنية الخاصة بل هو أيضا جماع ميول البشر وتهيؤاتهم ورغباتهم))(276).

إما التضمينات التربوية للنظرية الثنائية للطبيعة الإنسانية لها آثار عديدة إذ أصبحت عملية التعلم عملية تتمية من الداخل ، أي عملية تتمية للعقل وتدريبه حتى يستطيع إن يصل إلى الأفكار القديمة التي كان يعرفها من قبل، وتتمية العقل وتدريبه تتيح له أن يزيل الحجب ويكشف الأستار، 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 الانساني) (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 الغزالى:

1- البعد الجسمى والروحى: يفسر الغزالي الآية الكريمة ((فإذا سويته

ونفخت فيه من روحي))(280) فالتسوية هي العملية التي تقع في المادة لتجعلها صالحة لتقبل الروح إذ يقول ((التسوية فعل في المحل القابل للروح وهو الطين في حق آدم (عليه السلام) والنطفة في حق أو لاده بالتصفية وبعد تركيب الطين الكثيف من تردد في أطوار الخلقة حتى يصير نباتا اطيف فندست فيه النار وتشتعل فيه وكذلك الطين بعد إن ينشئه الله خلقا بعد خلق في أطوار متعاقبة يصير نباتا فيأكله الأدمي فيصير دما فتتتزع القوة المركبة في كل حيوان صفوة الدم الذي هو اقرب إلى الاعتدال فيصير نطفة فيقبلها الرحم ويمتزج بها مني المرأة فترداد عند ذلك اعتدالا ثم ينضجها الرحم بحرارة فترداد تناسبا حتى تتهي في الصفاء واستواء نسبة الأجزاء إلى الغاية فتستعد لقبول الروح وإمساكها كالفتيلة التي تستعد عند شرب الدهن لقبول النار وإمساكها ، فالنطفة عند تمام الاستواء والصفاء ، تستحق باستعدادها روحا يديرها ويتصرف بها فتقيض الروح من جود الجواد))(281)

أذن عملية تكوين النطفة تمر عبر العمليات الآتية:

صلصال (طین) ی<u>تحول</u> نبات (غذاء) ی<u>تحول</u> دم ی<u>تحول</u> نطفة بالنار بعملیات بعملیات

الهضم معقدة

و عبر العمليات الآتية تتحول النطفة إلى جنين:

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

يردف الغزالي قائلا((حتى هذه اللحظة (العلقة) 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 لابد 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، فأن ذلك عبارة عن انفصال جزء من الماء عند الإناء واتصاله باليد، بل افهم منه ما نفهمه 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 المرآة من ذي الصورة فانه ليس لمعنى انفصال جزء من صورة الإنسان واتصاله بالمرآة بل على معنى إن صورة الإنسان مثلا سبب لحدوث صورة تماثلها في المرآة المقابلة للصورة وليس فيهما 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 لانتفاء الكمية عنه، وإن الروح البشرية حدثت من استعداد النطفة القبول كما حدثت الصورة في المرأة بحدوث الصقالة وإن كانت الصورة سابقة الوجود على الصقالة إما عالم الخلق فهو عالم الأجسام وعوارضها، والخلق بمعنى الإيجاد والأحداث))(285). فالشخصية الإنسانية هي نتيجة المزج بين الروح والجسد أي إنها تشترك في عالمين عالم الأمر وعالم الخلق.

وبهذا التقسيم يقترب 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 الأخر فهو العالم المادي الذي يعيش فيه الإنسان ويمارس فيه أحاسيسه ويوجد فيه البدن ويتصل الروح بالبدن لتكوين الإنسان بعد إن تكون قد نزلت من عليائها 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-البعـــد النفســي

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 ويقل في فحول العلماء من يحيط بهذه ألا سامي، واختلاف معانيها وحدودها و مسمياتها واكثر الاغاليط منشؤها الجهل بمعنى هذه ألا سامي، واشتراكها بين مسميات مختلفة))(287).

ولم يستطع المؤلف التوصل لمعرفة السبب وراء تفسير الغزالي لترتيب الألفاظ ففي كتابه معارج القدس بدا 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 وسنأخذ بالترتيب على وفق (معارج القدس).

1- النفس: تطلق بمعنبين: 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 افضل الجهاد إن تجاهد نفسك واليه الإشارة بقول نبينا عليه السلام ((اعدى 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 المعقو لات، وهو من عالم الملكوت ومن عالم الأمر (292).

وقوى النفس الأساسية لديه ثلاث هي قوة التفكر، وقوة الشهوة، وقوة الغضب، ومتى هذبت قوة الفكر و أصلحت كما ينبغي،حصلت الحكمة التي تحدث الله عنها حيث قال سبحانه وتعالى ((يُوْتِي الحِكْمَة مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْجِكْمَة فقدْ أُوتِي خَيْرا كَثِيرا وَمَا يَدَكَّرُ إِلَّا أُولُو النَّابَابِ))(293) وثمرتها إن يتيسر له الفرق بين الحق والباطل في الاعتقادات وبين الصدق والكذب في المقال وبين الجميل والقبيح في الأفعال والقوة الثانية هي الشهوة وبإصلاحها تحصل العفة،حتى تتزجر النفس عن الفواحش، وتتقاد للمواساة والإيثار المحمود بقدر الطاقة، والثالثة: الحمية الغضبية وبقهرها و إصلاحها يحصل الحلم وهو كظم الغيظ وكف النفس عن الخوف والحرص المذمومين في كتاب الله (294).

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

واتجهت إلى صواب الصواب ونزلت عليها السكينات الإلهية وتواترت عليها نفحات 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 ((يا أيَّتُهَا النَّقُسُ المُطْمَئِنَّةُ ،ارْجِعِي إلى رَبِّكِ رَاضييَة مَرْضيَّة.)فادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي))(297).

ويفسر الغزالي هذه الآية الكريمة في الرسالة اللدنية قائلا: ((و أمر الباري تعالى ليس بجسم و لا عرض، بل قوة إلهية مثل العقل الأول و اللوح و القلم ، وهي الجواهر المفارقة للمواد، بل هي أضواء مجردة معقولة غير محسوسة، والروح والقلب بلساننا من مثل تلك الجواهر، و لا يقبل الفساد و لا يضمحل و لا يفني و لا يموت بل ويفارق البدن وينتظر العود إليه يوم القيامة كما ورد في الشرع))(298).

ب- النفس اللوامة: وهي النفس التي نكون مع قواها وجنودها في حراب وقتال وشجار ونزاع وكانت الحرب بينهما سجالا 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 فتهبط إلى حضيض منازل البهائم فهذه النفس نفس لوامة (300). وسميت باللوامة لأنها تلوم صاحبها عند تقصيره في عبادة مولاه وقال الله (ولا أقسِم بالنقس اللوَّامة)) (301)، وهذه النفس هي حالة اكثر 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 التخطيطية ولهذا قال تعالى ((ما هَذَا بَشَرَا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلْكٌ كَرِيمٌ)) (302).

ج- النفس الأمارة بالسوء: وهي النفس التي أطاعت الشهوات ودواعي الشيطان لذلك قال تعالى((وما ابرىء نفسي إن النفس لامارة بالسوء)) ويقوق 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 العالمة وسائر المعلومات)) (100). ويعرفها في معارج القدس بأنها((من أتضع حتى صار في حضيض البهائم، فلو تصور كلب أو حمار منتصب القامة متكلم لكان هواياه لانسلاخه عن الفضائل الإنسانية وعدم مشاركته للإنسان إلا بالصورة التخطيطية ، وهذه هي النفس الأمارة بالسوء:

فجلهم إذا فكرت فيهم حمير أو كلاب أو ذئاب

وهو من الأنس المذكورين في قوله تعالى: ((شياطين الأنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا)) $^{(305)}$. وقال أمير المؤمنين على رضى الله عنه: ((يا أشباه الرجال ولا رجال، فمثل هذه النفس تراه أبد عبد لحجر 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 قائلا: ((فأنه قطعة لحم لا قدر له، وهو من عالم الملك الشهادة اذ تدركه البهائم بحاسة البصر فضلا عن الآدميين))(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 الآدمي 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 أدر اك وجه علاقته،فأن تعلقه به يضاهي تعلق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصوفات أو تعلق المستعمل للإله بالإله وتعلق 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 القاب ويتصاعد إلى الدماغ بواسطة العروق الضوارب إلى سأئر 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 تتوير السراج أجزاء البيت (313) ويشرح الغزالي ذلك بصورة اكثر وضوحا في الأحياء فيقول((الروح جسم لطيف وجريانه في البدن، وفيضان أنوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم منها على أعضائها يضاهي فيضان النور في السراج الذي يدار في زوايا البيت، فأنه لا ينتهي إلى جزء من البيت إلا ويستنير به والحياة مثالها النور الحاصل في الحيطان، والروح مثالها السراج وشريان الروح وحركته في الباطن مثال حركة السراج في جوانب البيت بتحريك محركه))(7314 . وهذه الروّح تقابل الروح الحيواني إذَّ يقولُ ((فأن هذه الروح تشارك البهائم فيها وتتمحق بالموت لانه بخار اعتدل نصبه 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 الغذآء له كالدهن للسراج والعقل له كالنفخ في السراج...ولا تحمل هذه الروح المعرفة والأمانة بل المحالُّ للأمانة الروح الخاصة للانسان))(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 ربى)(317) و هو أمر عجيب رباني ، تعجز اكثر العقول والإفهام عن درك حقيقته))((318) ويعطى الغزالي الروح بهذا المعنى كل صفات النفس الناطقة ولذلك يصفه بأنه ليس بجسم و لا عرض بل هو جو هر ثابت دائم لا بقبل الفساد فيقول ((وهذه الروح لا تموتُ ولا تفني بل تبقي بعد الموت أما في نعيم وسعادة أو جحيم وشقاوة))((319) فالجانب الروحي الذي يميز الإنسان عن الحيو ان فيتمثل بمعرفة الله تعالى ومعرفة رسله وبالقدرة على التبصر بالعواقب وبقدرة الإرادة وقوة الاختبار ، فهذه كلها بتميز بها الإنسان عن غيره من المخلوقات الأخرى ، وهي لا تتمو و لا تتضج إلا بعد وقت من و لادته، ولذا فالإنسان في طفولته أشبه ما بكون بالحبوانات، ولذا فالإنسان الناضج تكون له القدرة على ضبط دو افعه الفطرية البيولوجية وهذا ما بعجز عنه الحبوان فمثلا عندما بندفع الإنسان لتناول الطعام بفعل الدافع الفطرى ((الجوع)) لا يتناوله إلا بحسب أهدافه التي تحددها قيمه ومثله العليا فبختار منه ما يتفقّ مع أهدافه الواعية المتبصرة ويترك ما لا يتفق مع هذه الأهداف فيقول الغزالي((و إما الإنسان فأنه خلق في ابتداء الصبا ناقصا 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 بفضله وسعه وجوده اكرم بنى أدم ورفع درجتهم عن درجة البهائم))((البهائم

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 و لا وجود لها في القوام ، بل في التصور ، فانك إذا قلت الإنسان الكلى 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 رببة 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 ، أعنى 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 مخلوقا فبله أو معه و لانه 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 حيوانا، وهو موجود للصبي الرضيع.

2- الروح الخيالي: وهو الذي يكتب ما أوردته الحواس ويحفظه مخزونا 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 مثلا آلف بينها مرة أخرى والا تنزايد كذلك إلى غير نهاية.

4-الروح القدسي النبوي: الذي به يختص الانبياء وبعض الاولياء، وفيه نتجلى لوائح الغيب والاحكام الاخرة وجملة من معارف ملكوت السموات والارض، بل من المعارف الربانية التي تقصر دونها الروح العقلي والفكري واليه الاشارة بقوله تعإلى ((وكذلك أوحينا اليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط 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 السّموات والارض مثلُ نورهِ كَمشكاةٍ فيها مصبّاحٌ ، المصبّاحُ في زجاجة ، الزجاجة كأنها كَوكَبٌ دري يوُقدُ منْ شجرةٍ مُباركةٍ زَيتُونةٍ لا شَرقية ولا غربية يكادُ زَيتُها يُضيئ ولو لم تمسسهُ نار نور على نور يهدي الله لنورهِ منْ يشاءُ))(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 يعنى العقل ويدرك المعانى التي تجاوز 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 آمرية ، 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 جدا من فعل أفلاطون))(327) . بل ذهب إلى ان العالم الثاني ظل وخيال للعالم الأول فيقول ((لما كان عالم الشهادة مرقى إلى عالم الملكوت كان سلوك الصراط المستقيم ، عبارة عن هذا الترقي وقد يعبر عنه بالدين وبمنازل الهدى فلو لم يكن بينهما مناسبة واتصال لما تصور الترقي من أحدهما إلى الأخر 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 لواحد مثالا لأشياء من عالم الملكوت وربما كان للشيء نوعا من المماثلة))(328) . ويردف الغزالي قائلا : ((أن كان في عالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها بالملائكة منها تقيض الأنوار على الأرواح البشرية ولأجلها قد تسمى أربابا فيكون الله رب الأرباب))(329) .

وبهذه المقولة يتضح تأثير الأفلاطونية الحديثة على الغزالي إذ أخذ عنها نظريتها في الفيض وجعلها أساسا لنوع من التصرف ، فالنفس أذن همزة الوصل بين عالمين ويدل على ذلك إنها تحتوي على قوتين نتجه 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 سببا في حياتها وحركتها وهذه الفكرة ليست جديدة ، فأنها كانت موجودة لدى فلاسفة المسلمين وأطبائهم وقد أخذها هؤلاء عن أطباء الإغريق وهي نفس الفكرة التي نجدها أيضا لدى ديكارت في القرن السابع عشر الميلادي ، اذ 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 فانه يبدو للباحث ان وراء كل لفظ من هذه الألفاظ فكرة أو علاقة مادية ، فخلف القلب بالمعنى الروحي يكمن القلب الجسماني ، وخلف الروح يكون الروح الحيواني الذي ينبعث عن القلب الجسماني ، وخلف النفس يوجد الجسد ومتطلباته ، وخلف العقل مجموعة المعارف والمكتسبات وهكذا فبينما تشير كل هذه التعريفات إلى معرفة و أدراك القدرة الربانية التي تعبر عنها هذه الألفاظ فان كلا منها له علاقة خاصة بالحسد .

مفهـــوم النفــس

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 باحثا عن الحقيقة استطاع إن يجد منهجا جديدا 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 تتاول النفس من حيث إنها كيان قائم بحد ذاتها وهو بهذا يحاكي الفلاسفة الذين سبقوه فصنف النفس الى: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 نطقي أو عقلي بالفعل أو بالقوة.

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

صورة منطبقة في الجسم توجد بوجوده وتفنى بفنائه ، كما إنها ليست عرضا 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 رأسا 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 نظرته التكاملية للجسد والنفس، إذ لم يفصل بين النفس وفعلها ، و أكد على إن الجمع بين أعمال النفس و أعمال الجوارح على أساس انهما يشكلان معا فعالية الإنسان ونشاطه، فنظرة الغزالي للظاهرة النفسية على إنها ظاهرة تتبعث عن الإنسان من حيث هو وحدة متكاملة فعالة ، وهي كل تغيير يطرأ على أحوال النفس ويكون معبرا عن نشاطها وحيويتها ، سواء كان موضوع هذا التغيير دينيا أم دنيويا ، 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 قائلا : ((إنها الجوهر القائم بنفسه الذي ليس هو في موضع ، و لا يحل شيئا))(\$(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 نقوم 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 عالمة والأخرى عاملة ، والقوة العالمة تنقسم إلى القوة النظرية كالعلم بان الله تعالى واحد والعالم حادث ، وإلى القوة العملية وهي التي تغيد علما يتعلق بأعمالنا ، مثل العلم بان الظلم قبيح ولا ينبغي إن يفعل والقوة العاملة هي التي تتبعث بإشارة القوة العلمية التي هي نظرية متعلقة بالعمل وتسمى العاملة عقلا عمليا ، ولكن تسميتها عقلا بالاشتراك ، فإنها لا أدراك لها و إنما لها الحركة ، وكما إن القوة المحركة الحيوانية ليست إلا لطلب أو هرب فكذا القوة العاملة في الإنسان ،

التكامل والترابط بين أبعد الطبيعة الإنسانية

ينبثق 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 و لا بين الدنيا والآخرة ، و لا بين الدين والعلم ، و لا بين العقل والقلب بل هو نظام شامل متكامل والذي يتماشى 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 لتحقق الانسجام والتوازن والوحدة بينها ، بحيث لا يطغى أحدهما على الأخر و لا يشبع أحدهما إلى الحد الذي يؤدي إلى تعطيل أو كبت الجانبين الآخرين ، كما يطالبه بان يعطى كلا منها حقه من المحافظة والرعاية والإشباع المعتدل ضمن القاعدة الذهبية لا إفراط و لا تغريط .

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 قائلا ((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 والمغضب 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 و إنما هو خادم أسير يموت بهوت البدن ، لو يزيد الدم ينطفئ ذلك السراج بزيادة الحرارة ، ولو ينقص ينطفئ بزيادة البرودة ، وانطفاؤه سبب موت البدن))(336).

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

- 1. الإرادة: صنف باعث ومستحث ، إما إلى جلب النافع للمواقف كالشهوة واما إلى دفع الضار المنافى كالغضب.
- - الحواس: وهي المدرك على الأشياء كالجواسيس وهو نوعان:

أ-ظاهرة: وهي قوة البصر والسمع والشم والذوق و اللمس وهي مبثوثة في سائر الأعضاء ويعبر عن هذا بالعلم والإدراك من الشحم واللحم والعصب، والدم والعظم التي أعدت آلات لهذه الجنود، فإن 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 شيئين مختلفين أحدهما : الجسم المظلم الكثيف الداخل تحت الكون والفساد المركب المؤلف الترابي الذي لا يتم أمره إلا بغيره ، والآخر : هو النفس الجوهري المفرد المنير المدرك الفاعل المحرك المتمم للآلات والأجسام والله تعالى ركب الجسد من أجزاء الغذاء ورباه بأجزاء الرماد ، ومهد قاعدته وسوى أركانه وعين أطرافه واظهر جوهر النفس من أمره الواحد الكامل المفيد))(338).

أما عن العلاقة بين الجسد والنفس فيشرحها الغزالي من خلال تأثير قوى أحدهما على الأخر إذ يقول: ((والقوة المصدرة والمولدة والنامية وباقي القوى المنطبعة كلها خدام للجسد، والجسد خادم الروح الحيواني لانه 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 لابد 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 الله الروح وأداة القلب ومركب النفس))(340).

ثاني_____ : الوراث____ة والبيئــة

إن الإنسان في أية لحظة من لحظات حياته وفي جميع جوانب شخصيته ومظاهر نموه هو نتاج لعاملي الوراثة والبيئة ، ويبدأ هذان العاملان عملهما وتفاعلهما منذ بداية عملية التكوين ، ثم يستمران في عملهما وتفاعلهما إلى نهاية حياة الإنسان وهما لتشابك تأثيرهما يعد من الصعب جدا أن ينسب الشخص مظهرا 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 دائما العوامل الوراثية ، وكذلك النمو أو السلوك الخلقي والاجتماعي لا تحدد معالمه دائما العوامل البيئية ، فكثيرا ما يتأثر النمو الجسمي بالبيئة سواء أكانت طبيعية كالمناخ وطبيعة الأرض

والموقع الجغرافي أم اجتماعية كنظام الآكل وأساليب التنشئة وطرق الوقاية والعلاج وما إلى ذلك ، وكثير من مظاهر السلوك الخلقي والاجتماعي يكون متأثرا 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 نميز بين الدوافع الغريزية (الفطرية) والدوافع المكتسبة عند الإنسان ، وذلك بسبب تأثير الشرّع والعقل والتربية فالغزالي يؤكّد وجود عدد من الدوافع(الغرائز) مع وجود أساس نظري فيها وتتمثل الميول الفطرية الأساسية عنده بما اصطلح على تسميته قديما 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 يهو دانه و ينصر إنه و يمجسانه))((341) إذ إن الفطرة التي يفهمها 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 برى 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 ودر استها كما جاءت عند الغزالي فيقول ((وكل إنسان فيه دور من هذه الأصول الأربعة))((345) . و هي :

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 وغضبه 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 والشبق وغيره ويشبهها الغزالي هذه السمة بالخنزير فهو الشهوة فانه لم يكن الخنزير مذموما للونه 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 شريرا يستعمل التمييز في استنباط وجوه الشر ويتوصل إلى الأغراض بالمكر والحيلة والخداع ويظهر الشر في معرض الخير وهذه أخلاق الشياطين)) (أما كيف تعمل هذه السمة فيجيبنا الغزالي قائلا ((الشياطين لا يزال يهيج شهوة الخنزير وغيظ السبع ، ويعزى أحدهما بالآخرة ويحسن لهما ما هما مجبولان عليه)) (() ()

4. الربانية: وفي نفس الإنسان أمر رباني كما قال الله سبحانه وتعالى: ((قل الروح من أمر ربي))((350) . ولذلك يدعى الإنسان لنفسه الربوبية ، ويحب الاستيلاء والاستعلاء ، والتخصص والاستبداد بالأمور كلها ، والتفرد بالرياسة والانسلال عن ربقة العبودية والتواضع ويشتهي الاطلاع على العلوم كلها ، بل يدعى 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 أخر وفق الموقف والتربية التي تعدل من سلَــوك الإنسان فيقول: ((والحكيم الذي هو مثال العقل مأمور بأن يدفع كيد الشيطان ومكره ، بان يكشف عن تلبيسه 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 قعل ذلك وقدر عليه ، اعتدل الأمر وظهور العدل في مملكة البدن وجرى الكل على الصراط المستقيم ، وان عجز عن قدرها ، قهروه واستخدموه ، فلا يزال في استباط الحيل وتدقيق الفكر ليشبع الخنزير ، ويرضى الكلب فيكون دائماً في عبّادة كلب وخنزير وهذا حال اكثر الناس مهما كان اكثر همتهم البطن و الفرج و منافسة الأعداء))(352).

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

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

من يغلبه هواه و يستولي عليه وهي رتبة الأنبياء والأولياء .

ويتضح لنا إن الطبيعة الإنسانية فيما يرى الغزالي تشمل على مجموعة من الغرائز والدوافع الفطرية في أصل الجبلة الإنسانية ، مثل الشهوة والغضب على تعبيره ودافع الشهوة يتتوع 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 اوكدها . 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 ، فإن عود الخير وعلمه نشأ عليه وسعد في الدنيا والآخرة وشاركه في ثوابه أبواه وكل معلم له ومؤدب ، وإن 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 نار الأخرة ؛ وصيانته بأن يؤدبه ويهذبه ويعلمه ما الذينة و أسباب الرفاهية فيضيع عمره في طلبها إذا كبر ، فيهلك هلاك الأبد ، بل ينبغي إن يراقبه من أول أمره ، فلا يستعمل في حضانته و إرضاعه ألا امرأة ينبغي إن يراقبه من أول أمره ، فلا يستعمل في حضانته و إرضاعه ألا امرأة وقع عليه نشوء الصبي انعجنت طينته من الخبث فيميل طبعه إلى ما وقع عليه نشوء الصبي انعجنت طينته من الخبث فيميل طبعه إلى ما ينسب الخبائث))(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 وبنيها ، 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 تتبعث بقوة الإحساس بالنظر واللمس و إنما يقوى الإحساس بالأمر الغريب الجديد ، فأما المعهود الذي دام النظر اليه مدة فانه يضعف الحس عن تمام إدراكه والتأثر به ولا تتبعث به الشهوة)) (356).

فالبيئة التي أرادها الغزالي بيئة تتولى تربية الإنسان وتطوير ميوله واستعداداته بالشكل الذي يضمن تحقيق الأهداف المرجوة منه ، فالوراثة والبيئة معا يؤثر ان في الطبيعة الإنساني ، فالاستعدادات تنشط لإشباع حاجاتها من البيئة ، والبيئة تتولى تشكيل الاستعداد وتعديله قوة وضعفا ، 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 الاجتماع بالتعاون

على البر والتقوى وهذب غريزة المغامرة بالشجاعة في الحق ، وهذب غريزة غريزة التنافس بالنتافس 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 أرادها 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 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 فروقا فردية بينهم في مختلف جوانب شخصياتهم ، وعلى هذا فان الغزالي يرى إن للوسط الاجتماعي أثرا كبيرا في تكوين الإنسان الخلقي من حيث اتصافه بالخير أو الشر ، ومن هنا كان للتربية عنده دور كبير في تتشئة الطفل وتهذيبه وتوجه نحو الخير او 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 نادت 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 خلق 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 . اذ 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 الاشاعرة 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 وجه واحد ، فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعليق على شئ واحد غير محال))(360).

و لابد 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 الإر ادى: ومثاله التنفس بالرئة و الحنجرة .
 - 3. الفعل الاختياري: ومثاله الكتابة بالأصابع.



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 ضروريا والنتفس في معناه ، فان نسبة حركة الحنجرة إلى إرادة النتفس ، كنسبة انخراق الماء إلى ثقل البدن ، مهما كان الثقل موجوداً وجد الانخراق بعده وليس الثقل أ 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 اذا تعمقنا في تحليل الفعل الاختباري رأينا ان له وجهين ، فأما ان بحكم العقل من غير تردد وتحبر بأن الفعل مواقف ، واما ان بتردد في الحكم عليه ، وبور دنا الغزالي أمثلة على ذلك فيقول: ((فالذي تقطع به من غير متردد و إن بفصد عينك مثلاً بابرة ، أو بدنك بسيف فلا يكون في علمك تردد في إن دفع خبر لك ومواقف ، فلا جرم تتبعث الارادة بالعلم والقدرة بالارادة وتحصل حركة الأجفان بالدفع ، وحركة اليد بدفع السيف ، ولكن من غير روية وفكرة ويكون ذلك بالارادة))(363) . اما الأمثلة حول توقف الفعل فيها والتردد في الحكم عليه ، فلا بدري انها موافقة أم لا ، سائر الأفعال التي تحتاج إلى روبة ، وفكر كالخروج من الدار، فإن الارادة إذا نهضت لفعل ما يحكم العقل بخيرته سمي فعلها اختياراً ولذلك يقول الغزالي ((فالاختيار عبارة عن إرادة خاصة ، وهي التي انبعثت بإشارة العقل فيما له في إدراكه توقف وعن هذا قيل ان العقل يحتاج اليه للتمييز بين خير الخيرين وشر الشربين ، و لا يتصور ان تتبعث الإرادة إلا بحكم الحس والتخيل ، او بحكم جزم من الفعل ولذلك لو أراد الانسان ان بحز رقبة نفسه مثلا لم يمكنه ، لا لعدم القدرة في اليد ، ولا لعدم السكين ، ولكن لفقدان الإرادة الداعية المشخصة للقدرة ، و إنما فقدت الإرادة لأنها تتبعث بحكم العقل او الحس بكون الفعل موافقاً له فلا يمكنه مع قوة الأعضاء إن يقتل الإنسان نفسه إلا إذا كان في عقوبة مؤلمة لا تطاق ، فإن العقل هنا يتوقف في الحكم ويتردد ، لأن تردده بين شر الشرين . فإن ترجح له بعد الروية إن ترك القتل اقل شراً لم يمكنه قتل نفسه ، وإن حكم بإن القتل اقل شراً وكان حكمه جزماً ولا صارف فيه ، انبعث 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 فكلا ولا . فأذن معنى كونه مجبورا ان جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه ومعنى كونه مختارا انه محل لارادة حدثت فيه جبرا بعد حكم العقل بكون الفعل خيرا محضا موافقا ،وحدث (حدوث) الحكم أيضا جبرا فأذن هو مجبور على الاختيار))(365).

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

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

الاختيارية مفارقة للرعية ، وإن 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 فإن لم تتعلق به قدرة الله تعالى فهو محال ، فأنا نقول : الحركة الاختيارية من حيث إنها حركة حادثة ممكنة مماثلة لحركة الرعدة فيستحيل أن تتعلق قدرة الله تعالى بأحدهما ونقصر عن الأخرى وهي قتلها ، بل يلزم عليه محال آخر وهو أن الله تعالى لو أراد تسكين يد العبد أراد العبد تحريكها فلا يخلو إما أن توجد الحركة والسكون جميعا أو كلاهما لا يوجد فيؤدي إلى اجتماع الحركة والسكون أو الخلو 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 الألطاف الإلهية أو نور يقذفه الله في القلب، فإذا صح ذلك كانت الأفعال المسماة اختيارية ناشئة عن أسباب زائدة على الذات، وكان الإنسان في النهاية مجبورا عليها، و لكن هذا لا يعني إن الإنسان جبري لان الاستسلام للإرادة الإلهية ليس تخليا عن الإرادة الإنسانية بعد تصحيح اتجاهها و استقامة سبيلها و ذلك بتكييفها وفق مقتضيات الآداب او الإرادة الإلهية فإذا قال السالك (لا أريد ألا ما يريد) مشيرا بذلك إلى الله عز و جل فليس ذلك إنكار لارادته هو، بل تنسيقا لارادته 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 بله و هده ويرى الغزالي ان الإنسان بذلك قد وجد مبتغاه.

رابعاً: الخير و الشر

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

الاتجاه الأول: يرى إن الطبيعة الإنسانية خيرة في اصل الخلقة وهذا الاتجاه يمثله سقراط إذ يرى إن في كل إنسان رغبة في الخير وان الشر ناتج عن الجهل وسوء التقدير ووظيفة التربية وفقا لهذا الاتجاه هي نتمية 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 أخيار وبعضهم أشرار بالطبع، وفيهم من هو متوسط بين الأمرين ومن أنصار هذا الرأي جالينوس.

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

الاتجاه الخامس: إن الطبيعة الإنسانية محايدة ليست خيرة و لا شريرة في ذاتها وفي اصلها الخلقي ، بل هي محايدة وفيها استعداد لان 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 ودركايهم وغيرهم وقد أمن قبلهم بهذا الاتجاه فيلسوفنا الغزالي الذي يقول: ((والصبي أمانة عند والديه وقلبه الطاهر جوهره نفيسة سائجة ، 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 والأخرة ، وشاركه في ثوابه أبواه وكل معلم له ومؤدب . وان عود الشر أهمل إهمال البهائم شقى 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 نتشئة الطفل وتهذيبه وتوجيهه نحو الخير و أبعاده عن الشر.

ويؤكد الغزالي على هذا الاتجاه ويهتم بتربية الأطفال فيقول((من أوائل الأمور هي التي ينبغي إن تراعي، 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 والمواعظ والتأديبات لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((حسنوا أخلاقكم))وكيف يفكر هذا في حق الآدمي، وتغيير خلق البهيمة ممكن، إذ ينقل البازي من الاستيحاش إلى الأنس، والكلب من شره الآكل إلى التأدب 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 لزرع 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 تفاحا أصلا، ولا بالتربية، فإذا صارت النواة متأثرة بالاختيار ، حتى تقبل بعض الأحوال دون بعض، فكذلك 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 إن الأخلاق الحسنة تارة تكون بالطبع والفطرة، وتارة تكون باعتياد 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 رذلا بالطبع، واتفقت له قرناء السوء فتعلم منهم وتيسرت له أسباب الشرحتى 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 والفقيه فضلا عن اطلاعه على الفلسفات اليونانية ليضع نظريته الأخلاقية محاولا فيها إن يعصم الفرد من الصلال وان يعصم الجماعة و الأمة الإسلامية من الضياع والتمزق.

نظر الغزالي للإنسان نظرة كلية من خلال نظرته إلى الجماعة ولذلك افرد من كتابه الأحياء موضوع اسماه الآلفة والاخوة ، فقد عرف الآلفة بأنها((ثمرة حسن الخلق، والتفرق ثمرة سوء الخلق، فحسن الخلق يوجب التحاب و التألف والتوافق، وسوء الخلق يثمر التباغض والتحاسد والتدابر))(376).

وان الإنسان كائن اجتماعي بالطبع ويوضح الغزالي ذلك فيقول((إن الصحبة نتقسم 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 وبقصد))(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 إن 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 تتال السعادة (380) يعطيها الغزالي منزلة أولى وسياسة النفس هنا هي كما اعتقد بها الفلاسفة الذين سبقوه إلا إن الغزالي يشدد

على المعاني الدينية، ويصبغ 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 البعاضك، 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 مسوؤل عن رعيته))(188)

إما عن العلاقة الاجتماعية بين الأفراد او المودة بين شخصين فتعزى عند الغزالي لاسباب روحية إذ يقول: ((بل في ائتلاف القلوب أمر اغمض من هذا ، فانه قد تستحكم المودة بين شخصين من غير ملاحة في صورة، ولا حسن في خلق وخلق ، ولكن لمناسبة توجه الآلفة والموافقة، فان شبه الشيء ينجذب إليه بالطبع ، والأشباه 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)) فالتناكر 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 وخالقهم ومصدرهم وموردهم 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)) فلأرض فراش للأدميين وجهاد ومسكن، ومستقر، وما عليها لهم من ملبس، ومطعم ومشرب، ومنكح)) (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 لعظوظه والخلق إنما نسوا أنفسهم، وما بهم و منقلبهم بالدنيا، لهاتين العلاقتين، علاقة القلب بالحب، وعلاقة البدن بالشغل))

ويمضي 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 و لا يكون ذلك إلا باجتماع الذكر والأنثى وعشرتهما. والثاني التعاون على تهيئة أسباب المطعم والملبس ولتربية الولد. فإن الاجتماع يفضي إلى الولد لا محالة، والواحد لا يشتغل بحفظ الولد وتهيئة أسباب القوت ثم لبس يكفيه اجتماع مع الأهل والد في المنزل، لا يمكنه أن يعيش كذلك ما لم تجتمع طائفة وكثيرة، ليتكفل كل واحد بصناعة، فإن الشخص الواحد كيف يتولى الفلاحة وحده وهو يحتاج إلى آلاتها، وتحتاج الألة إلى حداد ونجار، ويحتاج الطعام إلى طحان وخباز وكذلك كيف يتفرد بتحصيل الملبس وهو يفتقر إلى مراسة القطن وآلات الحياكة والخياطة وآلات كثيرة فلذلك امتنع عيش الإنسان وحده، وحدثت الحاجة إلى الاجتماع))(387)

سادسا: النسوع (الذكر والأنشى)

V يفرق الغزالي بين الذكر والأنثى ، فيعترف بالقيمة الإنسانية المرأة ويؤكد كل حقوقها التي تقتضيها الطبيعة الإنسانية ، فالقيمة الإنسانية لاختلاف الذكر والأنثى في تحمل المسوؤليات V تتعارض مع الفارق الطبيعي بين الرجل والمرأة لان هذا الفارق له دلالة ، فهو أو V 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 المشتى)) (388) . ويقول سبحانه وتعالى ((ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون)) (1889) . 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 و الكفوء ووصفه بالصمد يشعر بأنه الصمد الذي لا مقصد في الوجود للحوائج سواه))

أما حول الاهتمام بالمرأة فيورد الغزالي أحاديث للرسول صلى الله عليه وسلم ((اكمل المؤمنين أيمانا أحسنهم خلقاً والطفهم بأهله))(⁽³⁹¹⁾. وقال عليه السلام ((خيركم خيركم نسائه، 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 اكثر 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 اذ ان العمل الذي يصلح للرجل لا يصلح للمرأة اذ أوتى الرجل بسطة في الجسم ، وقوة في البنيان لان.

وظيفته تقتضي ذلك وكانت المرأة دونه لان وظيفتها تغاير وظيفته ، فالمرأة تتعرض لأعباء الحمل والرضاعة وغيرها اذلك جعل الغزالي للمرأة كيانا خاصا بها ويضع لها شروطا عند اختيارها كزوجة فيقول ((ينبغي أن تكون المرأة دون الرجل بأربع ، وألا استحقرته 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 فار اهم الرجل انه قد أصابه رمد ، ثم أراهم ان بصره قد ذهب ، حتى زفت أليه 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 الغزالي بهذا الصدد ((واعلم ان يحسن الخلق مع المرأة وان يتحملها ويقصول الغزالي بهذا الصدد ((واعلم انه ليس حسن الخلق مع المرأة كف الأذى عنها بل احتمال الأذى منها والحلم عند طيشها وغضبها))

وتقترن حقوق المرأة بمجاهدة النفس ورياضتها فيقول الغزالي ((مجاهدة النفس ورياضتها فيقول الغزالي ((مجاهدة النفس ورياضتها بالرعاية والولاية والقيام بحقوق الآهل والصبر على أخلاقهن ، 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 عقلهن قال الله تعالى ((وعاشروهن بالمعروف)) $(^{999})$. و أخر ما أوصى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث كان يتكلم بهن حتى تلجلج 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 ، آخذتموهن 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 يوما وسبقها في بعض الأيام فقال علية السلام هذه بنتك)) (401) . ولكن لا ينبسط في الدعابة وحسن الخلق والموافقة باتباع هواها إلى حد يفسد خلقها ويسقط بالكلية هيبته عندها بل يراعى الاعتدال فيه .

3- الاعتدال في الغيرة ، وهو ان لا يتغافل عن مبادئ الأمور التي تخشى غو ائلها و لا يبالغ في إساءة الظن و التعنت وتجس البو اطن .

4- الاعتدال في النفقة ، فلا ينبغي ان يقتر 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 ، فانه أمر بأن يقيها النار بقوله تعالى ((قوا أنفسكم وأهليكم نارا))(((403)).

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

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

8- ولم يكتف الغزالي بما ورد آنفا من حقوق المرأة ، بل حض الرجل على الرفق بها في كل حال فقال : ((ان من أحب ان يكون مشفقا على زوجته رحيما بها ، فليذكر ان المرأة لا تقدر ان تطلقه وهو قادر على طلاقها متى تشكاء ، وأنها لا تقدر ان تأخذ شيئا 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 بطلاقة وجهه ، وبالكلام اللين ، وهو لا يرضى بجميع أفعالها ، وأنها تفارق أمها وأباها وجميع أقاربها لأجله ، وهو لا يفارق لأجلها أحدا ، وانه يقدر ان يتسرى ويختص بالجواري دونها وأنها تخدمه دائما وهو لا يخدمها ، وأنها تتلف نفسها ويذكان مريضاً وهو لا يغتم لها ولو ماتت))

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 يعرفا بشخصها لا تتعرف إلى صديق بعلها في حاجاتها ، بل تتنكر على من تظن انه يعرفها أو تعرفه ، همها صلاح شأنها ، وتدبر بيتها ، مقبلة على صلاتها وصيامها وإذا استأذن صديق لبعلها على الباب وليس البعل حاضرا لم تستفتهم ولم تعاوده في الكلام ، غيره على نفسها وبعلها ، وتكون قانعة من زوجها بما رزق الله وتقدم حقه على حق نفسها ، وحق سائر أقاربها منتظفة في نفسها ،

مستعدة في الأحوال كلها للتمتع بها ان شاء مشفقة على أو لادها ، حافظة للستر عليهم ، قصيرة اللسان عن سب الأو لاد ومراجعة الزوج)) (405) . ويضيف الغزالي ((ومن آدابها ان لا تتفاخر على الزوج بجمالها ، ولا تزدري زوجها لقبحه ... 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 .)

ويعد الغزالي المرأة الصالحة ليست من الدنيا ، فأنها تفرغك للآخرة وانما تغريغها بتدبر المنزل وبقضاء الشهوة جميعا . اذ يقول ((تغريغ 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 يتفرغ للعلم والعمل ، فالمرأة الصالحة المصلحة للمنزل عون على الدين بهذه الطريق ، واختلال هذه الأسباب شواغل ومشوشات للقلب ومنغصات للعيش))((407).

سابعاً: الأخـــلق والقيـــم

عرف الغزالي الخلق بأنه ((هيأة النفس 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 عقلا وشرعا ، سميت تلك الهيئة خلقا حسنا وان كان الصادر منها الأفعال القبيحة ، سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئا))(409).

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

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

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

أولا: الحكمــــة

وهي فضيلة النفس العاقلة ، بها تسوس القوة الشهوية والقوة الغضبية وتقدر حركتها بالقدر الواجب في كل الحالات (412) . أو إنها (تدرك النفس الصواب من الخطأ فيما تأتي وتذر من الأفعال)((413) والحكمة تعني عند الغزالي الخير الكثير وضالة المؤمن اذ يقول: ((وَمَنْ يُؤت الحكمة فقد أوتي خَـــيراً كَثيراً))((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 عدّه الله سبحانه وتعالى الوصول إلى الخير الكثير ، ولا يتذكر ما تكرم به علينا رب العزة إلا أصحاب العقول النيرة أولوا الألباب الذي تغمر قلوبهم نفحة الأيمان وتتبر 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 متفاقم خطير فان كان الأمر هينا حقيرا سمى كيسا ولم يسمى تدبيرا
- 2- جودة الذهن : فهو القدرة على صواب الحكم عند استنباط الأراء ، 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 الجربزة (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 خسيسا سمي جربزة فالفرق بين الدهاء والجربزة يرجع إلى الحقارة والشرف .

إما رذيلة البله فتندرج تحتها:

- 1- الغمارة: فهي قلة التجربة بالجملة في الأمور العملية مع سلامة التخيل وقد يكون الإنسان غمرا في شيء دون شيء يحسب التجربة والغمر 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 أيثار غير المؤثر، فالفاسد من المجنون غرضه ومن الأحمق سلوكه.

ثانكا: الشحاعكة

وهي فضيلة القوى الغضبية لكونها قوية ، ومع قوة الحمية منقادة للعقل المتأدب بالشرع في أقدامها وأحجامها ، وهي وسط بين رذيلتيها وهما التهور والجبن ، 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 (418) وكلاهما رذيلة ينأئ 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 الجليلة القدر، العظيمة النفع وقد يسمى حرية.
- 2- النجدة : فهو وسط بين الجسارة والانخذال ، 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 الاستشاطة والانفراك وهي حالة تكسب النفس الوقار.

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

ثالثاً والعفالة

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 وتتهى عنها ، والخمود هو خمود الشهوة عن الانبعاث إلى ما يقتضي العقل نيله وتحصيله ، وهما مذمومتان كما ان العفة التي هي الوسط محمودة (420) . وما يندرج تحت فضيلة العفة الفضائل الآتية (المخطط 6)

1-الحياء: فهو وسط بين الوقاحة والخنوثة.

2-الخجل : فهو فترة النفس لفرط الحياء ، و إنما يحمد في الصبيان و النساء ، دون الرجال .

3-المسامحة: فهي التجافي عن بعض الاستحقاق ، باختيار وطيب نفس و هو وسط بين المناقشة و الإهمال .

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 احترازا عن طرفي التقتير والتبذير

7-الدماثة: حسن هيأة النفس الشهوانية في الاشتياق إلى المشتهيات.

8-الانتظام : فهو حال النفس يدعوها إلى نظر ما يقدره من النفقات حتى يناسب بعضها بعضا .

9-حسن الهيأة: فمحبة 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 الرياد والهتكة. وهو تزيين النفس بالأعمال الصالحة الفاضلة طلباً لكمال النفس وتقرباً إلى الله دون الرياء والسمعة.

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 نرك الخلاف والانكار على المعاشر في الامور الاعتيادية . ايثاراً للتلذذ بالمخالطة .

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

رابعــاً: العــدل

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 بصيرا قاهرا وافي المعاملة وسط بين رذيلتي الغبن والتغابن ، وهو ان يأخذ ماله ان يعطى .

الغبن: أن يأخذ ما ليس له .

التغابن : ان يعطى 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 التغيير 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 البازى من الاستحاش إلى الانس والكلب من شره الاكل إلى التأدب والامساك والتخلية ، والفرس من الجماح إلى السلاسة والانقياد ، وكل ذلك تغيير للاخلاق))(422).

ويقسم الغز الي خلق الله تعالى إلى قسمين (423):

القسم الاول: لا فعل لنا فيه ، كالسماء والكواكب ، 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 ، فإن النواة ليست بنفاح ولا نخل ، ولكنها

قابلة بالقوة لان تصير نخلاً بالتربية ، وغير قابلة لان تصير تفاحاً . وانما تصير نخلا 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 يبني عند الغزالي ؟.

يود المؤلف أن ينوه بأن الغزالي لم يذكر الضمير بهذه التسمية المعروفة الأن 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 فلانا ويراعي 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 والتفاته اليه ، وملاحظته اياه وانصرافه اليه ، واما المعرفة التي تثمر هذه الحالة فهو العلم بأن 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 يمند إلى ما قبل العقل وفي اثنائه كذلك فيق ول ((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 وتثبيت 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 تتمو في الانسان نموها الصحيح بتأثرها من العمل بالشرع الالهي ، والالتزام بالعقل السليم ، وهي بهذا تصبح دليلا يسترشد به على الاحساس بخير العمل او شره ، فاذا ارضى لنفسه العمل واخذت فيه ، لم يحلهامن 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).

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).

ويلخص 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 النداءات القلب والعقل وأهل هذا الجانب من أهل الخصوصية كما يسميهم الغزالي المصور) (أكثر الالتفات إلى الخواطر، وحسن الادب في مواقف الطلب، وادمان الحضور) ويتحدث الغزالي باسلوب رائع رشيف العبارات في معاقبة النفس على تقصيرها اذ يقول ((مهما حاسب نفسه فلم تسلم عن مفارقة معصية وارتكاب تقصير في حق الله تعإلى، فلا ينبغي ان يهملها، فانه ان أهملها سهل عليه مفارقة المعاصي وأنست بها نفسه، وعسر عليه فطامها، وكان ذلك سبب عليه مفارقة المعاصي وأنست بها نفسه، وعسر عليه فطامها، وكان ذلك سبب 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 ، نلك 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 دائما 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 بإسلوب التدرج في ترويض النفس وتهذيبها بكافة الوسائل التي يقترحها ، وهو المربى 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 نقدم ذكره من فضائل دنيوية إنما تحاول إسعاد الانسان في الدنيا والآخرة ولذلك يجمعها الغزالي في خمسة أنواع(429).. (ينظر مخطط 7) .

أو لا : السعادة الأخروية و هي :

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

ثانيا : الفضائل النفسية وهي :

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

ثالثاً: الفضائل البدنية وهي:

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

رابعا : الفضائل المطيفة بالانسان :

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

خامساً: وهي الفضائل التوفيقية:

1. هدایة الله 2. رشده 3. تسدیده 4. تأییده .

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 الاخرة الابها 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 . وإن السعادة الدنيوية لا يمكن تحقيقها الا بالرجوع إلى درجة الاعتدال وهي القاعدة الذهبية . وهنا تبدو جلية واضحة أهمية التربية في تهذيب النفس الانسانية ورد قواها إلى حد الاعتدال لتبقى دائما عند الحد الذي نعمل فيه على تحقيق سعادة النفس الانسانية 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 دس الاخلاق ، فمن لم يكمل ، كيف يقرب من الله تعالى))(433).

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

؟ وما نوع الكمال الذي تتطوى عليه هذه الطبيعة ؟ فبجبينا الغزالي يوجود 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 تتنازعه قوتان ، هما : الفيض الالهي والجبلة وتهدف هذه القدرة (جو هر الطبيعة الانسانية) إلى البحث عن الله ومعرفته بشرط انها تتحرر من المؤثرات الدنيوية ، فالأتجاه نحو الفيض الألهي هو الالتزام في طبيعة كل انسان للبحث عن ايمانه الشخصي ، ولكي يستطبع 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 بجانبيها الروحي والجسدي وذلك لان الفطرة (جوهر الطبيعة الانسانية ، تكون خالية ساذجة لا تحمل في طياتها أي خبرة من عوالم الله تعالى ويقصد الغزالي بالعو الم هي أجناس الموجودات اذ بتعرف الانسان بالموجودات عن طربق العقل وبتأتى 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 وبرتقي بعد ذلك إلى طور اسمى 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 إدر إكها و هو طور الكشف او الألهام.

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 واذة فغريزة الغضب خلقت التشفي والانتقام ولخايتها 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 ولذه ، 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 الطبيعـة 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 بالتقوى 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 ألف خدمة الهوى وانس به واستمر على استنباط الحيل له وعلى مساعدة الهوى ويكون بهذا النمط مشحونا بالخواطر الشهوانية وصور الملذات والاوضاع المرتبطة بها ولا يتفتح الالكل 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 وجها حسنا لم تملك عينه وقلبه وطاش عقله وسقط امساك 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 الانسانية

1. الاهداف التربوية المستنبطة من نظرة الغوالي إلى الطبيعة الانسانية

اشار الغزالي إلى جملة من الاهداف التربوية عقلية ونفسية ويديوية وجسمية ترمي في حصيلتها إلى تتمية جماع الشخصية الانسانية للفرد المسلم الذي يعيش ويتفاعل في اطار اجتماعي له ، قيمه وآدابه ومثله ونظم حياته .

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

الاهداف التربوية المستنبطة من الطبيعة الانسانية

1. تربية النفس على الفضيلة: جعل الغزالي الهدف الديني في مقدمة الأهداف، ولا يرى في التربية ألا تهيئة للان سان 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 طلبا للرزق فتتمي المهارات الجسمية، والتربية مطالبة أيضا بأن تعلم الطالب كيف يعتدل في إشباع حاجاته الجسدية، فلا يكون نهما ولا شرها، ويُعني أيضا بتربية العقل ومطالبة بأن تتمي العقل وتستغل طاقاته في الإبداع.

والتربية مطالبة أيضا بإثراء الخبرات الروحية للطالب ، فتربي فيه الإحسان وحلاوة الأيمان ولذة الطاعة والخضوع شه. 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 واللاتفراط.

أن الحكم على سلوك ما بأنه حسن أو قبيح إنما يقوم على الإرادة الكامنة وراء هذا السلوك، فقد تكون الإرادة خبرة فيصبح السلوك خيرا، وقد تكون الإرادة شرا فيصبح السلوك قبيحاً شريراً. والأخلاق بنظر الغزالي لا تعني مجرد النصح (النظري) بل هي عملية تغيير السلوك (عملي) ولذلك قسم الغزالي مادة القران الكريم إلى قسمين كبيرين الأول لـ 763 أية من آيات القران الكريم، وخص الصنف الثاني بـ 741 آية ومجموع الآيات لهذين الصنفين 1504 آية وهي تمثل ما يقرب من ربع عدد آيات القران الكريم، إما الآيات الباقية فلا تتصل في نظره إلا بمسائل فرعية أو مكملة (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 سعيا 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 الجنبة العالية الإلهية، ليمحي عن النفس الهيئات الخبيثة والعلائق الردية التي ربطتها بالجنبة السافلة)) (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 هيأة العالم ليتوصل الإنسان بالتفكير فيها إلى العلم بالله عز وجل)) (439). وهكذا نتلمس الهدف الأسمى في فلسفة الغزالي هو تحقيق بالله عز وجل)) (939). وهكذا نتلمس الهدف الأسمى في فلسفة الغزالي هو تحقيق تكون النفس حرة قوية لا تخضع إلى لله ولا تعبد إلا الله فتمثل لأمره وتتجنب ما ينهى عنه وتنحو نحو العبادة وهي مصدر السعادة وهي الضمان الوحيد لتحقيق خلافة الله في الأرض متمثلاً بقوله الله تعالى: ((وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون))

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

2. المعرفـــة والعلـــم

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 لانه يخطئ في ابسط القواعد الرياضية، واخيرا وصل الغزالي إلى اليقين عن طريق تصفية النفس من الشوائب والعلائق والعوائق.

أن شروط إمكانية المعرفة هو الاعتقاد والعادة فيقول ((فان 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 تنفك عنه))

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، و أساس هذه المعرفة الاعتقاد والعادة. أذن 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 فعممنا التجربة التي لنا عن أنفسنا إلى الموجودات الأخرى ولكنه علم لا يثبت استحالة وجود حركات منظمة (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 المتناهية التي في تطبيقها على الوجود أي على الإرادة الإلهية اللامتناهية 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 انه النور وذلك حينما يشرح آية النور. ويجب تربية العقل بحيث يستطيع إن يميز ويحلل ويعلل 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 اكثر معرفة يقينية وحتى هذه المعرفة تتدخل التربية بها إذ كلما يكون القلب صافيا يكون اكثر استعدادا لتقبل المعرفة إذ إن استعداد القلب للكشف والاطلاع على الأسرار الإلهية ومعرفتها تتناسب طرديا مع درجة صفائه ونقائه في الأعمال الصالحة والمعارف تطهره وتتقيه وتصفيه وبالعكس فإن الآثام والجهل هي بمثابة أغلفة وحجب كثيفة تفسده وتمرضه وتفقده وظيفته التي وجد من اجلها. 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 قليه معرفة كاملة (443).

إما العلم فيرى الغزالي فيه أساسا لكل ماعداه، فالعلم دائماً يقف في الطليعة 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 لان علم المكاشفة لا رخصة من إيداعه الكتب بالرغم من انه الغاية القصوى للطالبين 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 إعمال القلوب (العلم الباطن) وهو إما محمود أو مذموم.
- 2. العمل: فهو ضروري فبالنسبة للآخرة 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 مشنقة من الحال التي عاشها الغزالي بعد خروجه من الشك أي حالة العلم والعمل اللذين لم يستطع إن يتصور هما منفصلين.
 - 3. التربية و الأهداف التربوية العامة:-

إن مفهوم التربية عند الغزالي يتفق مع الهدف الأساس الذي جاهد للوصول اليه 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 ربعه))(446).

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

ويؤمن الغزالي بقدرة التربية على تعديل السلوك وتتميته في إطار الأخلاق الإسلامية القويمة والتي تقوم على التسليم بفطرة الطبيعة الإنسانية، وإن الإنسان يولد بطبيعة إنسانية فطرية محايدة، والتربية الإسلامية هي تربية لهذه الفطرة الإنسانية فهي تعمل على تتمية 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 التوحش إلى التأدس، والكلب من الآكل إلى التأدب والفرس من الجماح إلى السلاسة وكل ذلك تغيير الخلق)) (ط48).

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 جوهرة 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 والوالى له)) (449).

ويعني الغزالي بهذه العبارة بان الطبيعة الإنسانية محايدة عند الطفل في عمره الأول، وقابليته للتشكل بأية صورة تبعا لمعطيات البيئة و مؤثر اتها، 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 تحمله 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 الحديثين كفرويد وغيرهم لذا فالتربية لا تستطيع إن تقلع 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 للحياد الأخلاقي للإنسان و لاثر التعليم والتربية في سيطرة الروح على الجسد، وهكذا نرى إن للبيئة الاجتماعية آثرها الأكبر على تشكيل الإنسان واختلاف الناس في تحصيل العلوم يعزى إلى أسباب برأي 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 حدة.

2. النفوس الصحيحة: وهي النفوس النبوية القابلة للوحي والتأبيد 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 ضعيفاً، ودق غمام النسيان في خواطرهم 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 نسيانهن 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 أمز جتهم، لان المزاج إذا فسد لا يقبل العلاج، وبعضهم يتذكرون وينسون و يرتاضون ويذلون أنفسهم ويجدون نورا قليلا وإشراقا ضعيفًا، 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 ابتداع الاختراع، وانما جهلت لأنها مرضت بصحبة هذا الجسد الكثيف، والإقامة في هذا المنزل الكدر والممل المظلم وأنها لا تطلب بالتعلم أيجاد العلم المعدوم ، ولا إبداع العقل المفقود ، بل أعادتها العلم الأصلى الغريزي وإزالة أعراض المرض بإقبالها على زبدة الجسد وتمهيد قاعدته ونظم أساسه ...فالنفس لشد شغفها أقبلت على هذا الهيكل و اشغلت بعمارته ورعايته والاهتمام بمصالحه ، واستغرقت في

بحر الطبيعة بسبب ضعفها وجزئيتها فاحتاجت في أثناء العمر إلى التعلم طلبا لتذكار ما قد نسيت، وطمعا في وجدان ما قد فقدت وليس التعلم إلا رجوع النفس إلى جوهرها و إخراج ما في ضميرها إلى الفعل طلبا 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 بعضا، 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 تغريط.

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 يؤكدها الغزالي تربية إسلامية تقوم على مفهوم الإنسانية التي تعد المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها أعضاء في الأسرة الواحدة، الآسرة 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.

8. النقرب 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 ((ونيقن إن العلم المجرد لا يأخذ باليد)) (454). ويرى ان التربية الخلقية تعمل على ترقي 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 التزكية التي تستهدف الارتقاء من مستوى الإنساني تتم عن طريق عملية التزكية 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((يا أيتُها النَّقُسُ المُطْمَئِنَةُ الرجعي إلى ربك راضية مرضية)) (455).

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

مراجـع النـص)²⁶³⁽سورة السجدة ايـة 7-9

(264) سهرة الحجر، آية 29

(265) الكسيس كارل ، الانسان هذا الجهول ، ترجمة شفيق اسعد فريد ، ط3 ، مكتبة المعرف (يروت - 1980) ص21.

(266) محمد لبيب النجيحي، مقدمة في فلسفة التربية، ط3، دار النهضة العربية (بروت، 1981) ص،249-ص،249.

(²⁶⁷⁾محروس سيد مرسى، التربية والطبيعة الانسانية في الفكر الاسلامي، ط1، دار المعارف (القاهرة، 1988) ص268.

(²⁶⁸⁾فيليد ه ، فينكس، فلسفة التربية، ترجمة محمد لبيب النجيحي، 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 ، م،348

(274) المصدر نفسه، ص350.

الغزالى، الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية، ص .355

(276) محمد لبيب النجيحي، في الفكر التربوي، دار النهضة العربية (بروت، 1981) ص87.

(277) الغزالي ، احياء علوم الدين ، ج8، ص 1343.

الغزالي، معارج القدس في مدارس النفس، ص10.

(279) الغزالي، الأحياء، ج8،ص1345.

(280)الغزالي، معارج القدس، ص15. والحديث النبوي الشريف (اعدى عدوك نفسك...) البيهقى، السنن الكبرى،ط1، دائرة المعارف العثمانية(الهند،1352 ه) كتاب الزهد.

```
(281)
                    الغزالى ، الاحياء ، ج8، ص1345.
                                                   (282)
                      الغزالي، معارج القدس، ص15.
                                                    (283)
                            سورة العقاة، آلة 269.
(284)الغزالي، ميزان العمل ، تحقيق سليمان دنيا ،ط1،
                              د الا المعارف (مصر، 1964) ، ص 233.
                       الغزالي، الاحياء، ج8، ص1345.
                                                    (286)
                      الغزالي، معارج القدس، ص15.
                                                    (287)
                         سورة الفحر، آلة 27-30.
                                                    (288)
الغزالي، الرسالة اللدنية ضمن مجموعة رسائل
             دار الكتب العلمية (بروت، 1986) ص93.
                                                   النغو الي،
                                                    (289)
                      الغزالي، معارج القدس، ص16
                                                    (290)
                            سورة القيامة،آية 2.
                                                    (291)
                             سورة بوسف، آية 31.
                                                    (292)
                              سورة بوسف، آنة 52.
                                                    (293)
                     الغزالي، الاحياء، ج8،ص1345.
                                                    (294)
                          سورة الأنعام، آنة 112.
                                                    (295)
                     الغزالي، معارج القدس ، ص16.
                                                    (296)
                                المصدر نفسه، ص16.
                                                    (297)
                       الغزالي، الأحياء، ج8، ص1344.
                                                    (298)
                            سورة الإسراء،آية 85.
                                                    (299)
                            سورة الرعد، آنة 28.
                                                    (300)
                     الغزالي، معارج القدس، ص17.
                                                    (301)
                      الغزالي، الاحياء، ج8، ص1344.
                                                    (302)
                      الغزالي، معارج القدس، ص17.
                                                    (303)
                      الغزالي، الاحباء، ج8، ص1344.
                                                    (304)
الغزالي ، الاربعين في اصول الدين ، مطبعة الاستقامة
                        (القاهرة ، د.ت) ص279 - ص280
                         سورة الاسراء ، اية 85 .
                                                    (306)
       الغزالي ، الاحياء ، ج8 ، ص1344 - ص1345 .
                                                    (307)
       الغزالي ، الاربعين في اصول الدين ، ص280 .
```

```
(308)
                  الغزالي ، الاحياء ، ج 4 ، ص 62 .
                                                    (309)
                          المصدر نفسه ، ج 4 ، ص 62 .
                                                    (310)
                      الغزالي ، الاحياء ، ص1346.
                                                    (311)
                  الغزالي ، معارج القدس ، ص18
                                                    (312)
         الغزالي ، مشكاة الانوار ، ص213 - 114
                                                    (313)
                         سورة الشورى ، آنة 52 .
                                                    (314)
                             سورة النور آنة 35.
(315) محمود قاسم ، في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق
والاسلام ، ط4 ، مكتبة الانجلو المصرية ( القاهرة ، 1969 )
                                                     · 101<sub>0</sub>
                                                   (316)
الغزالي ،مشكاة الانوار ضمن الجواهر الغوالي ،
                                             132\omega - 131\omega
                                                   (317)
                             المصدر نفسه ، ص132
                                                    (318)
  محمود قاسم ، في النفس والعقل ، ص101 - ص102.
                                                    (319)
                 الغزالي ، معارج القدس ، ص25
                                                   (320)
            محمود قاسم ، في النفس والعقل ، ص99 .
      (321) عبد الكريم العثمان ، دراسات نفسية ، ص16
                                                   (322)
  الغزالي ، معراج السالكين ، تحقيق محمد بخيت
               مطبعة السعادة ( القاهرة ، 1925 ) ص14 .
(323) الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، مكتبة الادبية (
                                    القاهرة ، د.ت) ص275
                                                   (324)
       الغزالي ، الرسالة اللدنية ، ص92 - ص93 .
                                                    (325)
                الغزالي ، الاحياء ، ج8 ، ص1348 .
* ينظر ايضاً كفاح يحيى صالح العسكري ، الفكر التربوي
                                                   والنفسي
         عند الغزالي ،رسالة ماجستير، معهد
التاريخ
             العربي للدراسات العليا (بغداد، 1995).
                                                    (326)
              الغزالي ، الرسالة اللدنية ، ص91 .
                                                    (327)
                             المصدر نفسه ، ص91 .
                                                    (328)
              الغزالي ، الرسالة اللدنية ، ص91 .
                                                    (329)
         الغزالي ، الرسالة اللدنية ،ج 5،ص213 .
                                                    (330)
                الغزالي ، الاحياء ، ج8 ، ص1356 .
                                                    (331)
                الغزالي ، الاحياء ، ج8 ، ص1356 .
```

```
(332) المصدر نفسه ، ج 8 ، ص356
                      (333) المصدر نفسه ، ج 8 ، ص1356
                   (<sup>334)</sup> الغزالي ، الاحياء ، ج8 ، ص1357
                                                     (335)
                        المصدر نفسه ، ج8 ، ص1356
                                                     (336)
                       المصدر نفسه ، ج8 ، ص1357 .
                                                     (337)
                          سورة الاسراء ، آنة 85 .
                   (<sup>338)</sup>الغزالي ، الاحياء ، ج8 ، ص<sup>356</sup>
                   (<sup>(339)</sup>الغزالي ، الاحياء ، ج8 ، 1357
                                                     (340)
                            سورة التحريم ، آنة 6 .
                                                     (341)
                 الغزالي ، الاحياء ، ج8 ، ص1468 .
                                                     (342)
                        المصدر نفسه ، ج 4 ، ص718 .
                                                     (343)
          الغزالي ، الاحياء ، ج 4 ، ص718 - ص719 .
                                                     (344)
                         سورة العقرة ، آية 286 .
                                                     (345)
الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، مكتبة الشرق
                            الجديد ( بغداد ، 1990 ) ص57 .
                               المصدر نفسه ، ص57 .
        . 59 – 58 الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، م
                الغزالي ، الاحياء ، ج13 ، ص2502 .
                                                     (348)
                                                     (349)
                الغزالي ، الاحياء ، ج13 ، ص2502 .
                                                     (350)
                      المصدر نفسه ، ج13 ، ص2052 .
                                                     (351)
                الغزالي ، الاحياء ، ج13 ، ص2052 .
                                                     (352)
                      المصدر نفسه ، ج13 ، ص2503 .
                                                     (353)
                         المصدر نفسه ، ج3 ، 2503 .
                                                     (354)
             الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص59 .
<sup>(355)</sup>توفيق الطويل، الغلسفة الخلقية، دار النهضة
                            العربية، القاهرة،1967، ص.18.
(356)يوسف مصطفى القاضي ، مقداد يالجن، علم النفس
                التربوي في الاسلام (الرياض 1981)، ص61-ص62.
         فيليب ، ه، فينكس، فلسفة التربية، ص863.
                      (358) الغزالي، الاحياء، ج8، ص1468
```

```
(359)
                           المصدر نفسه، ج8، ص 1472
                                                   (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)، س80.
                                                   (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، آنة 7.
                                                   (372)
                      الغزالي ، الاحياء، ج9، ص1742
                                                   (373)
                          المصدر نفسه، ج9، ص1743
                                                   (374)
                      الغزالي، الاحياء، ج9، ص1745
                                                   (375)
                             سورة الليل ، اية 3.
                                                   (376)
                         سورة الذاريات، آية 49.
                                   (377) الغزالي،جواهر
                         القر آن
، دار الافاق
                               الحديث (بيروت، د.ت) ، ص47 - ص48.
حديث شريف أخرجه احمد بن حنبل في مسنده، دار
                         المعارف (القاهرة، 1366ه) ج2، ص250.
(379) حديث شريف اخرجه ابن ماجه في مسنده في باب
                                              النكاح، ص50.
حدیث شریف اخرجه البخاری، دار احیاء التراث
     العربي (بيروت، د.ت) . ينظر الغزالي، الاحياء ،ج4، ص739
                 الغزالي ، الاحباء ، ج8 ، ص 1525
                                                   (382)
                       المصدر نفسه، ج4 ، ص 705 .
                                                   (383)
                  الغزالي ، الاحداء، ج8 ، ص 1526
                                                   (384)
                         المصدر نفسه، ج4 ، ص 702
```

```
(385) المصدر نفسه ، ج4 ، ص 700
                          (386) سورة النساء آية 19
                                                 (387)
الغزالي ، الاحياء ، ج 4 ، ص721 . الحديث ،
           النسائي في الكبرى وابن ماجة من حديث ام سلمة
(388)الغزالي ، الاحياء ، ج 4 ، ص723 . 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 ، التر المسبوك في نصبحة الملوك ، مطبعة
                       الاداب، (مصر، 1317هـ) ص121
                 (392) الغزالي ، الاحياء ، ج 4 ، ص750
             (393) الغزالي ، الاحياء ، ج 4 ، ص75 - 751 .
                                                 (394)
                       المصدر نفسه ، ج4 ، ص699 .
                                                 (395)
                    الغزالي ، سر العالمين ، ص137 .
                                                 (396)
       الغزالي ، الاحباء ، ج8 ، ص1434 - ص1435.
                                                 (397)
                  الغزالي ، ميزان العمل ، ص64 .
                                                 (398)
                            المصدر نفسه ، ص262
                                                 (399)
                 الغزالي ، ميزان العمل ، ص262 .
                الغزالي ، الاحياء ، ج8 ، ص1440 .
                                                  (400)
                       سورة البقرة ، آية 269 .
                                                 (401)
                                                 (402)
                 الغزالي ، ميزان العمل ، ص265
* الخب بالكسر والفتح الرجل الخداع ، ينظر الرازي ،
مختار الصحاح ، تحقيق محمد محي الدين ومحمد السبكي ، مطبعة
             المكتبة التجارية (القاهرة ، د.ت) ، ص125
                                                 (403)
                   الغزالي ، ميزان العمل ، 660 .
                                                 (404)
                 الغزالي ، ميزان العمل ، ص266
                                                 (405)
          الغزالي ، ميزان العمل ، ص266 - 267 .
                                                (406)
                           المصدر نفسه ، ص266
                                                 (407)
               الغزالي ، ميزان العمل ، ص 266 .
                                                 (408)
                    المصدر نفسه ، ص 281 - 283.
                                                 (409)
               الغزالي ، الاحياء ، ج8 ، ص1439 .
```

```
(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 القران، 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، جـ 1، ص 5.
                                                  (432)
                   الغزالي، الأحياء ، جـ 1، ص 23.
                                                  (433)
الغزالي، أيها الولد، تحقيق صياح محمد على كاظم،
                      مطبعة العاني (بغداد، 1988) ص 76.
                    (434) الغزالي، ميزان العمل، ص 198.
                             (435) المصدر نفسه، ص 237.
```

- (⁴³⁶⁾ الغزالي ، الأحياء ، جـ 8، ص ⁴³⁶⁾.
 - (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.

المبحث الأول: مفهوم الطبيعة الانسانية

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

إما نظرية دارون فأنها كما يقول ديوي: قطعت الصلة بهذه الفلسفة وانفصلت عنها تماما. فقد عد دارون تلاؤم الأعضاء في الكائن الحي نتيجة للمحيط والبيئة التى 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 المعتقد الأساسي في الفلسفة البرجماتية الذي يقول بان العالم في حالة تغيير وتطور دائمين مما نفي نفيا باتا فكرة عالم ذي نظام أزلي ثابت. وأوجب 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 التكييف والتغيير الملائم لتغير الظروف وتدبر النتائج وتوجيه التفاعل القائم بين الكائن وبيئته توجيها قائما على بصيرة وذكاء ولا تعتمد على عنصر خفي اسمه العقل، أن العقل عند ديوي هو هذا التوجه الذكي لضروب التفاعلات بين الإنسان وبيئته التفاعل هو الخبرة، والخبرة جزء من الطبيعة بحيث نستطيع القول بان العلم قد انتهى إلى ما يسمى بـ (تطبيع العقل) أي إلى جعل العقل جزءا من الطبيعة وظاهرة من الظواهر (448).

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

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

الجزيئات المحكومة بها، بل بسبب قدرته على تقدير الاحتمالات في موقف، سلكوه طبقا 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 يقين نظري في سبيل حكم عملي لأننا إذا استطعنا الحكم على الحوادث كدلائل على غيرها من الحوادث، فيمكننا إن نمهد في جميع الأحوال لمجيء ما نتوقعه) (450).

ويحول ديوي استعراض الفروق بين العقل والذكاء فيقول: ((فان 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 شيئا ضئيلا يكاد يساوي العدم. كما جرت مناقشات حول الأفكار، وهل هي وليدة الاحساسات أم وليدة ملكة عقلية خفية، وكلن إمكانية تولدها من الحاجة إلى العمل أهملت. كما عد تأثيرها في التصرف والسلوك شيئا ذا علاقة خارجية)) (451).

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

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

وانطلاقا من دعوة ديوي التي تذهب إلى وحدة الكائن الإنساني الفكرية والبدنية نراه يؤكد ((ان الطفل عبارة عن كل عضوي عقليا، واجتماعيا، وأخلاقيا، بنفس القدر الذي هو به جسماني أيضا)) (454). ثم يقول ديوي على ضوء هذه النتيجة ((ومن الواجب طبقا لذلك إن نفسر الهدف الأخلاقي الذي يحدد عمل المدرسة على أوسع نطاق يمكن إن تشمله روح الإدراك العضوي. فواجبنا يقضي علينا بان نأخذ الطفل على انه عضو في مجتمع بأوسع ما في ذلك من

معنى، وان نطالب بكل ما هو ضروري لمساعدة الطفل على إن يتعرف على كل علاقاته الاجتماعية وان يلعب دوره في تحملها)) (455) وعلى قاعدة نمو الطفل التدريجي في طريق الخبرة المتواصل ذهب ديوي إلى إن ((النمو العقلي السليم يعتمد اعتمادا مباشرا على استخدام العضلات والحواس استخداما صحيحاً سليما)) (456)

إذن يجب إن يكون الاهتمام بتربية جميع الجوانب ويقول ديوى بهذا الصدد ((من الخطأ أذن القول إن التفكير الحقيقي بمكن إن بنمو ويتطور بعيدا عن الجسم وبمعزل عنه غير إن هذه الحقيقة لا تكفى وينبغي إن تضيف إليها حقيقة أخرى هي إن التركيز الجسماني الجيد السليم هو الذي يسير عمل العقل فيصبح هذا العمل صحيحا يسير في الطريق السليم أيضا))((457) فيقول دبوى بهذا الصدد ((وقد أثبتنا مرارا أن الفلسفة الثنائية السائدة بين العقل والجسم وبين الروح ومجرد العمل الخارجي ، ما هي في النهاية إلا انعكاس عقلي لما يجري اجتماعيا من فصل بين العادة (الروتينية) والتفكير، وبين الوسائل والغايات وبين العمل النظري ويصعب إن يعرف الفرد: هل عليه ان يعجب بالبراعة التي استطاع بها برغسون إن ينفذ إلى مجموعة الماديات التاريخية المتعلقة بهذه الحقيقة الأساسية أو إن عليه إن يأسف على المهارة الفنية التي أدت إلى توصية برغسون بالثنائية، أو ان يأسى على العمق الميتافيزيقي الذي كافح في استخدامه لتقرير طبيعة التقسيم الضرورية الثانية لان هذه الطبيعة تسعى إلى تأكيد وضمان الثنائية في جميع صورها الممقوتة ومع ذلك، ففي النهاية تكون الملاحظة والكشف همَّا الأسأس. وعندما ننظر إلى العلاقة بين الروح والحياة من ناحية، وبين المادة والجسم من ناحية أخرى على إنها مسالة قوى تتفوق على العادة وتخلف وراءها سلسلة من العادات الروتينية، فأنها ستنتهى بالتأكيد إلى الاعتراف الضمنى بالحاجة إلى توحيد مستمر للروح والعادة اكثر من انتهائنا إلى ضمان انفصالها)) (458).

أن موقف ديوي الرافض لكل الثنائيات المعروفة في تاريخ الفلسفة استوجب منه ان 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 كائنا غريبا عن الطبيعة.

بل جعل الإنسان جزءا لا يتجزأ من الطبيعة إذ يقول ديوي ((يؤدي تفاعل الكائن العضوي مع بيئته إلى تكييفه، على نحو يسير له الانتفاع بهذه البيئة، هذه هي الحقيقة الأولى وهي المقولة الأساسية، وتصبح المعرفة هنا في موضع ثانوي، فرعي في اصل نشأته حتى ولو كانت أهميتها في حالة ثبوتها غالبة سائدة، فهي ليست شيئا منفصلا ولا مكتفيا بذاته ولكنها شيء تنطوي على العملية التي بها تصان الحياة من جهة وتتطور وتتقدم من جهة أخرى)) ((459).

أن الإنسان فكرا وحواسا يعمل في إطار الطبيعة، من اجل ان يقوم بتذليل المشاكل التي تواجهه في حياته العملية، وحصوله على الاستقرار الذي ينشده فيقول ديوي ((فالطبيعة 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).

إن النقطة الأساسية التي عالجها ديوي في موضوع الحس والعقل تتجسد في رفضه إن يكون الحس (الحواس ومدركاتها الحسية) مصدر للمعرفة الصادقة في رفضه إن يكون العقل ومدركاته للعقلية مصدرا لمثل هذه المعرفة، وانكر ان تكون للمعرفة عملية يستهدفها الإنسان من اجل ذاتها، فالمعرفة لديه ليست من اجل 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 وتتبوأ مركزها الشرعي من حيث هي منبهات وحوافز تدفع إلى العمل والنشاط)) (461).

وبذلك فان صفة المعرفة التي كانت تغلب عليها صفة الإدراك فحسب ستنقلب إلى أداة للحث 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 بمجرى آخر اكثر ملائمة لتحقيق تكييف افضل ((فكأن الإحساس لا يعدو إن يكون مجرد نقطة ارتكاز لتكييف السلوك فهو يدل على حدوث انقطاع في عملية الكتابة المألوفة هذه، وعلى بداية طريقة أخرى من طرق العمل والسلوك، فالإحساسات (نسبية) بمعنى انه تدل على تغيرات تحدث في مجرى عادات السلوك المألوفة، فيحدث انتقال من مجرى معين من مجاري السلوك إلى أخر 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 يجتزه ويستعين به دون ان يتصف بصفة بذل الجهود والعمل من اجل 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 انه شيء مفروض على الخبرة من فوقها من ميدان أعلى منها، ولكن الخبرة هي التي تقترحه وهي التي تختبره وهي التي تجربه. ولقد اصبح العقل يستخدم عن طريق المخترعات استخدامات شتى منوعة لتوسيع الخبرة وتعميقها وزيادة معناها، واصبح العقل نوعا من النشاط وانه عندما يقوم بنشاطه فإنما يقوم به كمجموعة من المعاني المنظمة التي تكونت نتبجة للمناشط السابقة (464).

لقد رفض ديوي ان يوجه الإنسان عقله، نحو البحث فيما وراء المجهول المطلق فعده أداة تساعده على الحياة وترقيها وتوجيهها الوجهة التي تتسجم وحاجاته فيقول ((فنحن نفكر ليس لغرض التفكير، ولكن هدف التفكير ما هو إلا مرحلة من مراحل العمل من اجل الحياة، فالعقل ليس شيئا منز لا 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 شيئا قائما بذاته، مختلفا 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 تفضي بنا إلى عالم سام من الحقائق الكلية، قد اخذ يبدو لنا الآن عقلا بعيدا عنا لا يستثير اهتمامنا و لا شان لنا به، و (العقل) من حيث هو ملكة (كانتية) يدخل التعميم و الاطراد 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 أغراضا وطرقا للتجديد في ميادين معينة، و اختبرت 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 ان ((العقل هو ذكاء قائم على أجراء التجارب، ويمكن تصوره على غرار تصورنا للعلوم، ويستخدم في خلق للفنون الاجتماعية، فله عمل يؤديه وذلك بان يحرر الإنسان من عبوديته للماضي الناشئة عن الجهل والمصادفات التي تبلورت فصارت عادات وعرفا، ويبشر بمستقبل افضل)) ((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 تركيبة المعقد وأعضاؤه المتعددة ووظائفه التي لا تقع تحصر ... 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))

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 لابد لهم من استعمال الشفاه وأعضاء الصوت والأيدي في التكلم والكتابة لابراز 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 لابد 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، عضوا متطورا، بلغ مرحلته هذه بسبب نتوع البقاء، فهذه النفس هي نتيجة تطور بدأ يشكل بدائي مما هي عليه ألان (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 تدس وظيفة العقل أو نشاطه، وتدرس الجسد من خلال تفاعله مع العقل في موقف معين (البيئة) ومكونات الطبيعة الإنسانية (الجسد العقل الروح) بتفاعلهم معا يحددان ذات الإنسان من خلال المواقف الحية التي يعيشها الإنسان.

2- الورائـــة والبيئـــة

وكعاداته يشرح ديوي أهم الفلسفات التي سبقته ويحاول تلخيصها بمجموعات لكي يستطيع تحليلها ثم نقدها، ففي مسالة الوراثة والبيئة وأيهما اكثر تأثيرا في الطبيعة الإنسانية الوراثة ام 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 الإمكانيات الفطرية للممارسة واكتساب العادات ولقد كان هناك ميل سياسي إلى مثل هذه الأفكار لما هو فطري وقبلي، والى مثل هذا التضخم لما تنجزه الخبرة المكتسبة والى 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 ان يجد في مبدأ الغرائز الفطرية عونا علميا يؤكد عدم قدرة الطبيعة البشرية على التغير من الناحية العلمية. فالظروف قد تتغير ولكن الطبيعة البشرية تبقى كما هي على مر العصور، فالوراثة اكثر قدرة من البيئة، والوراثة الإنسانية لا يغير منها الجهد الإنساني، والجهد الذي ببذل لأحداث تغير خطير في المؤسسات الإنسانية هم عمل من أعمال (اليوتوبيا) فكما كانت الأشياء ستكون وكلما كثر التغير فيها استمرت على حالتها))(474) وهنا للتأكيد على الوراثة يكونها اكثر قدرة على التأثير ولذلك عدت الطبيعة الانسانية جامدة ثابتة عند المحافظين ويفند ديوى أراء الطرفين فيقول: ((ومن الغريب حقا إن كلا الطرفين يبني موقفه على عامل لو حللناه لاضعف النتائج التي توصل إليها كل منهما ومعنى ذلك إن المصلح المنظرف يبني رأيه في أحداث تغيير سهل وسريع على سيكولوجية العادات والمؤسسات الاجتماعية وتشكيلها للطبيعة الفجة في حين يبني ذو الرأي المحافظ وجهه نظر المعارضة على سيكولوجية الغرائز. وفي الحقيقة التقاليد هي التي تتصف بأعظم الجمود، وتكون اقل تعرضاً للتغير، في حين تكون الغرائز اكثر استعداد للتغير عن طريق الاستعمال، واكثر 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 الحيو انات الدنيا عمالا 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 الكبري. وهذا الرأي يجهل إن الغر ائز في الحيو انات اكثر قابلية للخطأ و اقل تحديدا مما نفرضها ان تكون، و إن الغريد الإنساني يختلف عن الحيوانات الدنيا في هذه الحقيقة بالذات، وهي ان مناشط الفطرية ينقصها التنظيم المعقد والمعد من قبل الذي تجده في قدرات الحيوان الأصلبة)) (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 المشكلة. ان دعاة التغير السريع يخطئون حين يجهلون طبيعة العادات وقدرتها على الاستمرار لفترة طويلة. كما ان دعاة الاتجاه المحافظ يخطئون حين يقولون إن 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 وراثة الفرد من الماضي، وهو يمسكه بثقة لمستقبله، اما فكرة التطور فقد جعلت هذه الفكرة مألوفة، وهي الفكرة القائلة بان عقل الإنسان لا يمكن ان يعد ملكية فردية محتكرة، ولكنه يمثل حلولا في كفاح الإنسان وتفكير الإنسانية))

ويعتقد ديوي بان الإنسان حيوان لانه يشترك مع باقي أنواع الحيوان في وظائف أساسية حيوية، فهو إذا أراد إن يستمر سبيل حياته فانه يصطنع نفس الملائمات الأساسية إذا أراد إن يستمر سبيل حياته، ولكونه لديه نفس الحاجات الحيوية فان الإنسان يشتق من أسلافه من الحيوانات الوسائل التي ينتفس 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.

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 على الطفولة هذه النقطة 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 حقيقة بالمنبهات الطبيعية كالضوء 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 تفترض 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 تفترضه) مستخدما كل تكوينه العام من وظائفه الفسيولوجية كالتنفس والهضم والمشي فضلا 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 أيضا إلا أنواع من التفاعل بين عناصر يسهم بها التكوين العام للفرد من ناحية وبين عناصر أخرى يسهم بها العالم الخارجي من ناحية ثانية))

فالطبيعة الإنسانية بنظر ديوي هي في جوهرها اجتماعية وبيولوجية وهي ليست ثابتة جامدة بل إن التغير جوهر الواقع، والطبيعة الإنسانية مرنة في أساسها وقابلة للتغير ولذلك يقول ديوي: ((وحتى إن كانت الطبيعة البشرية ثابتة جامدة كل الثبات كما يقال عنها أحيانا، فهي في هذه الحالة نفسها إنما تعمل في مجموعة من الأحوال المختلفة وان تفاعلها مع هذه الأحوال الأخيرة هو الذي يقرر النتائج والعواقب ويعين أهمية الميول وقيمتها الاجتماعية سلبا أو إيجابيا هذا وان ثبات الطبيعة البشرية وجمودها هذا المزعوم لا يبين لنا مطلق الظروف التي تميز قبيلة أو أسرة أو شعبا أخر 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 حقا، فالنتائج التي تترتب عليها بسبب حالة الثقافة الحاضرة من علم، ودين وفن، وصناعة، وقواعد قانونية، نعود ونعمل في المقومات الأصلية التي في الطبيعة البشرية وتؤثر فيها، حتى تجعل منها أشكالا جديدة، وبذلك يتعدل الطراز في جملته)) (482).

وقد عرف ديوي التربية بأنها ضرورة من ضرورات الحياة وهو وان 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 يؤلفون المجتمع سواء أوجد في مدينة حديثة أم في قبيلة متوحشة يولد قليل النضج لا حول له ولا طول ولا لغة ولا معتقد ولا يملك رأيا ولا مقياسا اجتماعيا، وانه وهو الفرد الحامل لخبره الجماعة في الحياة يعيش إلى اجل ثم يموت، ومع هذا تبقى الجماعة قائمة مطردة))(483)

إن سنة الحياة الأساسية التي لا تبديل لها القاضية بان يولد كل عضو من أعضاء المجتمع ثم يموت تحدد لنا ضرورة التربية – فهنالك 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 والى تكلف الكثير من العناء والتفكير في سبيل ذلك، فان الأطفال يولدون وهم لا يحيطون خبرا بأهداف الجماعة وعاداتها بل هم لا يعبأون بها أبدا، وما على الجماعة إلا إن 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) اذ يقول ((ان الوسط الاجتماعي لا يدرس في نفس الفرد أغراضه أو أفكاره مباشرة، ولا يغرس فيه حتى العادات العضلية البحتة مثل إغماض العين واتقاء الضرب بصورة غريزية وانما أولى الخطوات في هذه السبيل تهبئة الظروف التي تبعث الفرد على الأخذ ببعض أساليب العمل المحسوسة – والخطوة الأخرى المكملة لها هي إشراك الفرد في عمل الجماعة بحيث يرى نجاحه في نجاحها وفشله في فشلها، وما ان تمتلئ نفسه بالعاطفة التي تشغل الجماعة حتى يراه منتبها إلى تعرف أهدافها الخاصة وأدراك وسائل تحقيقها، أو قل ان عقائده وأفكاره تصبح مثل عقائد الجماعة أفكارها، بل انه ليأخذ عنها نفس معارفها تقريبا لان هذه المعارف هي عنصر من عناصر الأعمال التي يعتاد ممارستها)) (485). ومن ابرز سمات نظرة ديوي للوراثة والبيئة و أثرها 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 اذ يقول ديوي (إن أساليب الكلم الأساسية والجانب الأكبر من المفردات اللغوية تتكون في سياق الحياة المعتادة بعدها ضرورة اجتماعية لا أدوات موضوعة من اجل التعليم، والطفل كما يقولون يتعلم لغة أمه)) (486).

2. في الآداب الاجتماعية أي الأخلاق فيقول ديوي: ان للقدرة كما نعلم اشد فعلا في النفس من النصيحة، وعلى حد قول الناس ان السجايا الطيبة تتشأ عن التربية أو قل إنها هي التربية الطيبة وانما 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 الأداب الاجتماعية سوى الأخلاق مصغرة. إما في السمت 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 ينعدم حب المرء للجمال (488).

ويقول البراجماتيون 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 والجبار

يتساءل ديوى وكما هو معروف ان الفلسفة هي تساءل مستمر ديناميكي ومهمة الفلسفة هي إثارة الأسئلة. فيتساءل ما الحربة ولم بقدر ها الناس هذا القدر العظيم يا ترى؟ أهي ثمرة أحوال خاصة؟ وهل يرغب الناس فيها من حيث هي غاية في نفسها أم ير غبون فيها من حيث هي وسيلة للحصول على أشياء أخرى؟ وهل يتضمن الاستمتاع بها تبعات معينة؟ وهل هذه التبعات مرهقة حتى يبلغ من ار هاقها إن يسارع غالبية الناس إلى التفريط في حريتهم من اجل راحة اعظم و أرضى؟ وهل الكفاح في سبيل الحرية شاق مرير حتى إن الناس لينصر فون بسهولة عن مواصلة السعى 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 اكثر من رغبة في التخلص من بضعة قيود معينة، إذا ما تخلصنا منها ماتت هذه الرغبة ولم تعد تتبعث 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 بانا لا تقل قيمته عن غيرنا، والسيما عن أولئك الذين سبق ان قيل عنهم انهم يفوقوننا قدرا ومقاما؟ والى أي حد يمكن ان تقارن ثمرات الحرية بالمتع واللذات 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 نادت بالحرية أو التي خاضت في مفهومها فيقول ((فقد قبل لنا بان نقل الحقائق الحسية نقلا جادا إلى الأخلاق يساوي إلغاء الحرية، وقد قبل 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 الفلسفات 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 الفلسفات فهي ناقصة متغيرة غير ثابتة ولما كان ديوي قد رفض الثنائية كما ذكرنا أنفا والتأكيد على الواقع لذلك ينقد نظرة الفلاسفة الذين سبقوه حول الحرية لا يعتقد ان هذه الفلسفات قد فصلت في الشخصية الإنسانية بين الإرادة والعمل، اما نظرته 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 تتوو 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 تتويع المخططات، وعلى تغيير مجرى العمل، وممارسة الجديد.

3. وهل تدل على قدرة الرغبة والاختيار على ان يصبحا عاملين في الأحداث (492).

ولو حالنا 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 ((فأن تقول إن الإنسان حر في اختيار المشية التي يريدها في حين أم المشية الوحيدة التي يمكنه القيام بها تؤدي إلى الهاوية فأننا بذلك نحمل الكلمات والحقائق اكثر مما تحتمل. فالذكاء هو مفتاح الحرية في العمل فنحن نميل إلى إن نكون قادرين على التقدم بنجاح بالدرجة التي نكون فيها قد استشرنا الظروف، وشكانا 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 للغبي. وعندما تهبط هبات القدر

فإنما نمضي سريعا إلا عندما ينظمها النكيف الذكي للظروف، وفي الظروف المحايدة والمعارضة نجد إن الدراسة والتنبؤ هما الطريقان الوحيدان المؤديان إلى العمل الذي لا يعوقه عائق)) (493).

ونتصل 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 بالأمور الواقعية وهم يدفعون ثمن احتقارهم تعطيلا وحصرا 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، اذ 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 قديرا وكفوا في تتفيذ 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 انتشارا مع بيئته فان الحرية غير الحقيقية هي التي لا يكون أساسها سيطرة اقتصادية على البيئة)) (495).

العنصر الثاني من عناصر الحرية هو القدرة على تتويع المخططات حتى يتغير مجرى العمل وحتى نستطيع ممارسة الجديد، فالتجديد والمخاطرة والتغيير من مكونات الحرية الأساسية التي يرغبها الإنسان ويردف ديوي قائلا ((فالتوع اكثر من مجرد مشهيات ولكنه إلى درجة كبيرة في جوهرها، مؤديا 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.

فأيمان ديوي بان التغير أمرا جوهريا كما يؤكد على ذلك أيضا العلم الحديث وتكون النتائج بذلك مازالتا في دور التكوين فان عدم اليقين يكون هو المثير المتأمل والتفكير وبالتالي إلى النتوع في العمل والى التجديد والتجريب يصبح معنى حقيقي فيؤكد ديوي على ذلك قائلا ((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 في علاقته بالعرصة للاختبار حتى يشكل المستقبل هو عالم تكون فيه الإرادة حرة، الا إنها متقلبة وغير مستقرة ولكن لأي المداولة والاختيار عوامل استقرار وتحديد)) (497).

وبهذا تؤدي القدرة على تتويع المخططات إلى إن يصبح العالم الذي نعيش فيه عالما مفتوحا تكون فيه حرية الاختيار متوفرة وينتهز فيه الفرد فرصته بدل إن يكون هذا العالم عالما مغلقاً يتحقق فيه الفرد ما يسعى بأمنه وطمأنينته، وهذا العالم المفتوح هو الذي يعطي للرجل الحر حياة متطورة غنية بالفرص والإمكانيات، إما العالم المعلق 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 ان تصبح الرغبة والاختيار عاملين في ما نقوم به من أعمال أي ان تصبح الرغبة قوة والاختيار عاملا. فيقول ديوي ((وهذه الاعتبارات تؤيد العامل الثالث في حب الحرية. الرغبة في ان تكون الرغبة عاملا قوة ومعنى اذا اختارت الارادة دون تحليل وحتى إذا كانت دافعا يتبع نزواته فلا ينتج عن ذلك ان هناك أنواعا حقيقية من الاختبار، وإمكانيات جوهرية مفتوحة في المستقبل وما ترجوه هو إمكانيات مفتوحة لنا في العالم إلا في الإرادة. إلا إذا كانت الإرادة أو النشاط القصدي يعكس العالم فالتبؤ بأنواع الاختيار الموضوعية المستقبلية والقدرة على اختيار واحد منها عن طريق المداولة الفكرية لتستطيع بذلك ان تزن فرصته في الكفاح في سبيل وجوده في المستقبل، هما مقياس حريتنا)) (498).

وبهذا تصبح المعرفة والذكاء جوهر الحرية، ذلك لان المعرفة تستطيع ان 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 انه في هذه الحالة ينتفي الاختيار وتنتفي الرغبة، وانما تصبح الإمكانية شيئا مرغوبا فيه ذلك لان هذه الإمكانية تفتح الأفاق والمسالك إما الإنسان ليختار من بينها على أساس الذكاء فقول ديوي بهذا الصدد ((ولكن الذكاء يتناول الأحداث على أنها نهائية ومنتهية. وعند النتبؤ 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 التبؤ بالمستقبل لتهذيب النشاط الحاضر وامتداده، وعند استخدامنا للرغبة والمداولة الفكرية والاختبار تتحقق الحرية)) (499).

ترتبط مشكلة الحرية في أي مجتمع من المجتمعات بمشكلة نوع الثقافة وما السائدة فمفهوم الحرية يتضح ويتحدد إذا ما اتضح وتحدد مفهوم الثقافة وما تتضمنه من فلسفات اجتماعية وسياسية واقتصادية فيقول ديوي ((فالكلام 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 والى 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 ألفيرية البشرية من العادات 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 نتاوله بالبحث، وان المشكلة هي التأكد من نتائج التفاعلات التي بين مقومات شتى لأفراد مختلفين من بني الإنسان وبين عادات وقواعد وتقاليد ومؤسسات مختلفة، وكلها أمور تنضوي 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. والقيد الذي كان يفرض على العمل الخارجي عن طريق التنظيمات الثابتة لحجرة الدراسة العادية بما فيها من صفوف الأدراج الثابتة، وكتائب التلاميذ الذين لم يكن يسمح لهم بالحرية إلا وفقا لاشارات معينة ثابتة هذا القيد كان عائقا كبير للحرية الفكرية والخلقية.

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

ولا يعد ديوي الحرية غاية في ذاتها فيقول: ((وليس ثمة خطأ ابلغ من عد هذه الحرية في حد ذاتها، فهي تصبح عندئذ معول هدم لضروب النشاط التعاوني المشترك وهو المصدر الطبيعي النظام، ولكنها من ناحية أخرى تحيل الحرية التي ينبغي إن تكن إيجابية إلى شيء سلبي، ذلك إن التحرر من القيد وهو الجانب السلبي إنما يحمد 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 الشد خطورة من الأول فالنزعات والرغبات لا ينظمها الذكاء تحت رحمة الظروف المعارضة لذلك قد يكون تحرر الشخص من أشراف شخص آخر عليه خسارة اكثر منه كسبا إذا ألقى نفسه أسير نزواته وشهواته، أي إذا وقع تحت رحمة الدوافع التي لم يتدخل في تنظميها 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-الخيــر والشـر

يعرف ديوي الخير بأنه ((يتضمن معنى نمارسه 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 المواقف 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 وسلكوه بما هو افضل أي بما هو (خير).

لقد حاول الإنسان في مختلف عصور الحضارة وعبر تاريخه الطويل إن يصل إلى معرفة هذا الخير وان يحده ليصل إلى معرفة الشر فيبتعد عنه فيقول ديوي بهذا الصدد ((إن تأثير التغير 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 طرقا الفهم. 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 بدلا من ذلك النظام الذي يقوم على أساس العادة والعرف)) (507).

وقد حاول أفلاطون إن يوحد بين المعرفة والفضيلة فيقول ديوي ((نجد التعاليم السقراطية الأفلاطونية توحد بين المعرفة والفضيلة فترعم إن الإنسان لا يعمل الشر عن معرفة. بل لجهله الخير لا غير، وكثيرا ما تهاجم هذه النظرية ،إذ ما اكثر 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 وافتتت 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 شعورا قائما 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 فانه يخضع للتغير ويخضع أيضا 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 و لا يستطيع إن يعرف تماما كيف تتحقق، وهو عاجز عن التوفيق بينهما وبين أنفسهم في الرذيلة ويعيش البعض الأخر عيشة الزهد والتسك 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 لشهو اله (510).

و لا يكتفي ديوي باستعراض أراء الفلاسفة الإغريق بل راح يستعرض أراء

النفعيون في الخير والشر فيقول ((ولقد جعل النفعيون أيضا في الخير والشر، والصواب والخطأ مسائل خاصة بالخبرة الواعية أنزلوها فضلاً 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 مشنقا استثنائيا معرضا للمصادفة، سلبيا استمتاعا وليس يهجه، 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 العقلى 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 آماد 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 اكثر 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 نركن 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 فكلما جلس الإنسان على الكرسي لا على الموقد، وحمل المظلة أثناء المطر، واستدعى الطبيب عند المرض أو بعبارة أخرى كلما قام بآلاف 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 تنطو على ضروب الرضا والارتياح التي يحسها الإنسان في مثل هذه الأوضاع التي ذكر ناها 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 محبوس 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 ماهم عليه من تكوين نتيجة القوى البيئية وان الطبيعة الإنسانية مرنة سهلة التشكيل وانه حتى تتغير المؤسسات لا يمكن عمل شيء. ومن الواضح إن 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 متنكرة في شكل قانون ضروري للتاريخ أو النطور)) (515).

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

ويتوصل ديوي إلى إن السلوك الإنساني هو حصيلة النفاعل بين الطبيعة الإنسانية وبين الظروف البيئية المختلفة، وعندئذ ترتبط بين المؤسسات وبين الأفراد وتربط بين الإصلاح الداخلي و إصلاح المؤسسات وهنا نجمع بين النظريتين، فالتغير الذي يحدث في داخل الفرد هو وسيلة لتعديل الظروف البيئة عن طريق العمل، والمؤسسات الاجتماعية لها تأثير تربوي مصلح إذا نظرنا إليها من حيث طراز الأفراد الذين تعمل على تكوينهم ويصبح بذلك الاهتمام بالإصلاح الأخلاقي في الفرد أو الاهتمام بإصلاح المؤسسات الاجتماعية أمرا واحدا (517).

وقد أدى الاعتقاد بوجود قيم أخلاقية ثابتة في عالم علوي مثالي إلى إن تتقسم الغايات إلى ذاتية ووسيلة وبهذا الصدد يقول ديوي ((وثم 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 إن 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).

ونتج عن هذا إن انقسم الخير إلى ذاتي ووسيلي، وانفصل الخير الذاتي بذلك عن مواقف الاهتمام في حياة الإنسان العادية واصبح ما يهم الإنسان في هذه الحياة هو الخير الوسيلي وقد استخدم ارسطو هذه النقرقة بين الخير الذاتي والخير الوسيلي ويورد مثال على ذلك فيقول: ((وقد استخدم ارسطو هذه النقرقة ليقول الناس 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 الأخلاقية)) (619).

ونتج عن هذا إن أصبحت الأخلاق الوسيلية غير جديرة بالعناية 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 والشرور التي يعانيها الناس في الوقت الحاضر)) (521).

وبعد إن يتوصل ديوي إلى هذا الفهم وهو انهيار مفهوم الثنائية التي جاء بها بكل مؤلفاته فيقول ((فإذا ما تشبع الشعور بالعلم كل التشبع بالشعور بالقيمة الإنسانية انهارت اكبر ثنائية ترهق الإنسانية وتؤودها في الوقت الحاضر، وهي ذلك الانشقاق القائم بين المادي الآلي العلمي وبين المثالي الأخلاقي. فالقوى الإنسانية التي تتذبذب وتتأرجح ألان بسبب وجو هذا الانشقاق تتوحد وتتعزز، 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 يحفزه إلى استخدام العلم الطبيعي والحقائق التاريخية اجتماعيا أو أخلاقيا إما إذا تركز الانتباه في الأمور الشيئية المنوعة صار الالتجاء إلى جميع المواد القلية اللازمة لتوضيح الحالات الخاصة أمرا حتميا لا مناص منه وفي الوقت نفسه الذي تتركز فيه الأخلاق في الذكاء تأخذ الأمور العقلية في الاصطباغ بصبغة 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 وانما قال بالطبيعة المحايدة، بمعنى إنها قادرة على ان تصبح أيا منهما ويتوقف على خبرة الفرد فضلا عن الإمكانات الموروثة والبيئة الاجتماعية (523).

وان الخبر عند ديوى يتضمن معنى تمارسه وينتمى إلى نشاط ينتهى فيه الصراع والتعويق للدافع والعادات المتعارضة المختلفة وذلك عن طريق تحرر متوحد منظم لهذه الدو أفع والعادات، ونقطة أساسية عند ديوى هي ان الخبر الإنساني يتوفف على ممارسة التفكير وبهذا بختلف الإنسان عن الحبوان لديه فيقول بهذا الصدد ((وهذا الخير الإنساني هو إنجاز يتوقف على التفكير ويختلف عن الملذات التي تعثر عليها الطبيعة الحبوانية عن طريق المصادفة، على اننا بالطبع نيقي حيو أنات أيضا مادمنا لا نفكر ... وهناك اختلافا حوهريا بين الخير والباطل، أي الإرضاء الكاذب، وبين الخير الحقيقي وهناك اختبار حسى للكشف عن هذا الاختلاف. فالتوحيد الذي ينهي التفكير في العمل قد لا يكون الاحلا وسطا مصطنعا وليس قرار احقيقيا ولكنه تأجيل للمشكلة وكثير ما نسميه أحكاما له هذه الطبيعة. وقد تكون هذه الأحكام نصرا موفقا لدافع قوى على أعدائه، وبهذه تكون للوحدة قد تحققت بالضغط و الكبت لا بالتناسق و التعاون ... و الخبر من ناحبة النوع لا بكرر نفسه مرتبن أبدا. بل هو لا بكرر نفسه أبدا. فهو الجديد في كل صباح، و هو الطازج في كل مساء و هو الفريد في كل تعبير لانه يوضح نتيجة التعقيد المتميز للعادات 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 يجدى، فلا يوجد وعي على الإطلاق خيراً أم شرا، لان العادات الجامدة تهبط تحت مستوى أدنى معنى على الإطلاق وحيث أننا نعيش في عالم متحرك فإن هذه العادات تغمرنا في النهاية في ظروف لم تكيف أنفسنا لها فتكون المأساة هي النهاية)) ⁽⁵²⁴⁾.

فالخير والشر في الطبيعة الإنسانية عند ديوي أمران نسبيان يختلفان باختلاف البيئات والثقافات ويتوقفن على كيفية التفاعل مع البيئة وعلى حسن المعايشة والمعاناة وعلى مدى التبصر بالأمور 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 وتتميتهم 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):-

 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 أخر.

3. التربية المقصودة تتطلب دراية بنفسية الطفل من جانب وحاجات المجتمع من جانب أخر.

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 تتقلب التربية إلى عملية قسرية وضغط مما يؤدي إلى فقدان الوعي بالبناء النفسي للفرد، وبذلك تتسم العملية التربوية النفسية بالتعسفية: إما إذا أغفلنا الجانب الاجتماعي فسوف نلقي بذلك ميراث الجنس البشري وأيضا تطلعات 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 لابد إن يحتوي على تكيف من جانب الظروف المحيطة، أي لابد 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 آنساني يبدأ حياته وهو معتمد كل الاعتماد على الأخرين)) (527).

ويعرف ديوي المجتمع ((المجتمع كلمة واحدة ولكنه أشياء كثيرة، فلاجتماع الناس طرق وأغراض شتى والفرد منهم ينتظم في مختلف الجماعات ويكون خلطاؤه فيها متباينين كل التباين حتى ليتراء 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 والزمر والعصابات والشركات التعاونية والمساهمة، والجامعات التي توثق عراها وشائح القربي إلى غير ذلك مما لا نهاية لاختلافه ونتوعه)) (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 أن يفضل المفهوم الأول في الفلسفة الاجتماعية أذ 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 تتمو وتزدهر أو تتحط أو تتقرض حسب نوع الخبرات أي حسب نوعية التربية التي تسود المجتمع)) (530).

ويردف قائلا ((فوجود المجتمع متوقف كما هو الحال في البيولوجية على عملية النقل يتم بانتقال عادات العمل والتفكير والشعور في الكيان إلى الناشئين. فبغير انتقال المثل العليا والآمال و المطامح والمعايير والآراء من الأفراد الذاهبين عن حياة الجماعة إلى أولئك الوافدين عليها لا يمكن لحياة الجماعة ان تدوم، ولو كان الأفراد الذين يؤلفون الجماعة يعيشون ابد الدهر، لعلموا ان شاءوا على تربية الناشئين. إلا إن الدافع لهم في هذه الحال يكون الرغبة الشخصية لا الضرورة الاجتماعية. إما ألان فالتربية عمل تحتمه الضرورة)) (531).

والتربية لها أهمية ودور في خلق النكامل بين الفرد والجماعة وبهذا الصدد يقول ديوي ((وإذا كان البعض يعترض بان التربية في جانبها النفسي مجدية وشكلية من حيث إنها تتمية القوى العقلية دون ما فكرة عن استخدامها، وبان التربية في جانبها الاجتماعي كذلك عندما تصبح مجرد تهيئة الفرد للتوافق مع المحضارة تصبح عملية قسرية برانية وتعمل على إخضاع الفرد لأحوال اجتماعية وسياسية قد قررت من قبل إلا إن هذه الاعتراضات والمخاوف لا تكون كذلك إلا إذا اقتصرنا على جانب واحد دون الأخر. إذ إن التكامل بين لاثنين يؤدي إلى تلافيها بل إن هذا التكامل ليعد أمرا جوهريا لانه من المستحيل بالنسبة لنا إن نعرف أي قوة نفسية إلا إذا عرفنا غايتها أو منفعتها أو وظيفتها. وهذا لا يمكن إن يكون إلا بادراك الفرد في حالة نشاطه متصلا بالعلاقات الاجتماعية ومن ناحية أخرى فان ما يمكن إن تقدمه للطفل من توافق الظروف القائمة هو ذلك النوافق 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 فكثيرا ما يخفي خضوع الفرد ظاهريا للمنظمات والشرائع الموطدة عن أنظار الوجود الحيوي لفردية عميقة الجذور ولكن حقيقة ان الكنيسة كانت المنظمة المسيطرة يجب إن تذكرنا بان الهدف الأسمى من وجودها كان لتامين خلاص الفرد ونجاته. ولما كان هذا الفرد يفهم على انه روح وكانت الأهداف التي تعمل من اجلها هذه الكنيسة، مؤجلة إلى حياة سرمدية أخرى، فان هذه الحقائق تخفى عن الإدراك المعاصر الفردية الممكنة، وقد تألفت مادة هذه

الفردية في عصرها من الطبيعة الروحية الأزلية للروح الشخصية كما نتجت قوة الكنيسة الموطدة عن كونها الوسيلة الضرورية لتحقيق الغاية العليا للفرد)) (534).

إما في الثورة الصناعية فقد جرت تحولات كبيرة إذ ((أعطت لحياة الفرد التجاها علمانيا ودنيويا وصهرت المعاني الجامدة للتملك في الإقطاعية عن طريق زحزحة مركز الثقل من الزراعة إلى الصناعة ومع ذلك فقد ظلت الفكرة السائدة بان الملكية والفائدة هما من ناحية جوهرية أمران فرديان ومن الحق ان يقال انه كانت هناك عناصر متباينة في الصور الأولى والمتأخرة من الفردية ولكن امتزاج الرأسمالية الفردية والحقوق الطبيعية والأخلاق القائمة على قيم وسمات فردية ظلت بتأثير البروتستانتية التسوية العقلية المسيطرة وعلى كل فان نمو النظام الصناعي مؤخرا قد حطم أساس هذا الحل الوسط ذلك إن هذا النمو تمخض عن توحيد الطاقة الشخصية والجهد والعمل في وحدات جماعية)) (535).

بعد إن يستعرض ديوي تاريخ الفردية يطرح نظريته حول الفرد والمجتمع قائلا ((فالمجتمع ليس بالطبع الا علاقات تربط الأفراد بعضهم ببعض بهذا الشكل أو ذلك كما إن جميع العلاقات هي تفاعلات مترابطة متحركة لا قوالب ثابتة وتتضمن التفاعلات الضمنية المترابطة التي تؤلف مجتمعا بشريا تبادل الأخذ والعطاء في المشاركة وفي الإسهام الذي يضاعف من قدرة العوامل المتفاعلة ويعمها ويوسع من أهميتها. إما المطابقة فهي اسم يطلق على انعدام التأثر أو التفاعل الضمني الحيوي وعلى توقف المخالطة أو تخدريها وهو كما حاولت القول البديل المصطنع الذي يستخدم لجمع شتات الناس في حالة انعدام الارتباطات والمشاركات المدموجة في الاستعدادات الباطنية للفكر والرغبة)) (536).

ويستطيع المؤلف ان يلخص ما نقدم آنفا بان برجمانية ديوي تؤكد على الفرد وعلى ميوله واهتماماته ليكون مصدر الانطلاق في العملية التربوية الهادفة إلى التغير والترقي وفي الوقت نفسه عدم إغفال الجانب الاجتماعي في الطبيعة الإنسانية فالإنسان فردي اجتماعي معا فردي من حيث انه حر فيما يختار ولذلك عليه تحمل النتائج اختياراته في الحياة وبهذا فالفرد مسؤول عن سلوكه، والإنسان هو اجتماعي من حيث علاقته بالآخرين وهذه العلاقة يشبهها ديوي بأنها علاقة عضوية كالعلاقة التي توحد بين أعضاء الكائن الحي وهذا يعني ان أعضاء المجتمع يكونون أجزاء في التنظيم الداخلي.

و أخيرا تتضح مقولة ديوي عن الفرد والجماعة من خلال ما كتبه في معظم كتبه والتي تنص الفكرة على إن الفرد هو جزء من الجماعة فيقول ديوي ((فالفرد كمجرد فرد ليس هو صانع المطلب النهائي للعمل الأخلاقي أو هو الذي يقرر الغرض النهائي أو هو الذي يزودنا بالمعايير النهائية للاستحقاق، إن الذي يقرر

هذه الأشياء إنما هو نظام وتطور حياة أوسع يندرج هو في إطارها، إلا انه عندما نصل إلى التساؤل عن كيفية مواجهة الفرد للمطالبة الأخلاقية وكيف يلزمه ان يقوم هو نفسه بتحقيق القيم فان المسالة هنا تصبح من اختصاص الفرد على عد انه فاعل)) (537).

6. النصوع (الذكر والأنتكي)

لم يفرق ديوي بين الذكر والأنثى لإيمانه بالديمقراطية التي تؤكد على احترام الإنسان وتحقيق العدالة والمساواة وتكافؤ الفرص ولذلك لم يجد المؤلف حول موضوع النوع سوى تأكيد ديوي على ان تدريب الفتيات واهتمامهم يختلف عن الفتيان فيقول ((ان الأسباب الرئيسية لذلك هي ان هذا النوع من العمل يشغل انتباه الأطفال وولعهم التلقائي كله ويجعلهم منتبهين وفعالين بدلا من ان يكونوا سلبيين ومستسلمين كما يجعلهم اكثر نفعا وقدرة وعلى ذلك فسيصبحون اكثر ميلا إلى المساعدة في البيوت أي إن يهيئهم إلى حد ما للواجبات الفعلية في حياتهم المقبلة فتصبح الفتيات اكثر قدرة على تدبير البيوت ان يصبحن بصورة فعلية طباخات وخياطات كما يهيئ البنين إلى مهن المستقبل)) (538).

إذن الأنثى (المرأة) تختلف في ميولها واستعداداتها عن الذكر (الرجل) وهذا يعود بالدرجة الأساس عند البرجماتية إلى البيئة وتأثيرها في المرأة عن الرجل.

7. الأخطاق والقيام

لقد عرف ديوي الأخلاق من الناحية العملية هي التقاليد وهي الأساليب الشعبية وهي العادات الجماعية المقررة (539). وتأثير التقاليد في العادة، والعادة في التفكير ويتساءل ديوى متى يكون الموقف الذي يواجهه الإنسان موقفاً أَخْلاقيا؟ بمعنى متى تظهر المشكلة الأخلاقية؟ لا تظهر المشكلة الأخلاقية إلا إذا مر الإنسان بموقف تتعارض فيه الغايات والأهداف، وبحار الإنسان أيهما يختار وأيها يدع وأي الوسائل ينتقي لتتفيذ ما اختار. إما حين يمر الإنسان بموقف من المواقف يذعن فيه لغاية واحدة من الغايات فلا يسمى هذا الموقف موقفا أخلاقيا انه (مسلك فني اكثر منه أمر أخلاقيا انه ذوق ومهارة وإيثار شخص وحكمة عملية أو مسالة اقتصاد ومناسبة فهناك طرق مختلفة كثيرة تؤدى إلى نتائج كثيرة و ايثار هذا الطريق دون ذاك على أساس ان أي واحد منهما يؤدي بالفعل إلى الغاية أمر فكري أو جمالي أو عملي اكثر من ان يكون أمر أخلاقيا فقد يحصل ان أؤثر منظرا بحريا على منظر جبلي، وهذا ضرب من الاهتمام الجمالي وقد ارغب في استخدام وقت المشي للتفكير واجد الطريق الزراعي ابعد من النَّلهي وهذا أمر يرجع إلى الاقتصاد الفكري أو أرى من الأفضل للتريض بالذهاب إلى مجرى الماء وهذه المسالة حكمه أو لياقة أو حكمة عملية. دع أي غاية من هذه الغايات الجمالية أو الفكرية أو الصحية تقوم وحدها تجدها إنها صالحة وفي موضعها. ولكن المشكلة الأخلاقية لا تظهر)) (540).

والأخلاق عند ديوي هي ((تفاعل فرد مع بيئته الاجتماعية كما إن المشي تفاعل بين الأرجل والبيئة المادية ونوع المشي يعتمد على قوة الأرجل وكفايتها ولكنه يعتمد أيضا على ما إذا كان الإنسان يمشي في الوحل أو في الشارع المرصوف وعلى ما إذا كان هناك طريق جانبي آمن أم إن عليه إن يسير وسط المركبات الخطيرة. فإذا كان مستوى الأخلاق منخفضا فمرجع هذا إلى ان للتربية الناتجة عن تفاعل بين الفرد وبيئته الاجتماعية تربية ناقصة. ما الفائدة إذن ان ينشر بساطة التواضع وبالقناعة في الحياة إذا كان الإعجاب المشترك يذهب إلى الرجل الذي ينجح الذي يجعل من نفسه شخصا مرموقا محمودا لسيطرته على القيادة ومظاهر القوة الأخرى؟ فإذا تقدم الطفل نتيجة العبوس أو نتيجة المؤامرة. فأن الآخرين شركاء له في الذين يساعدون على تشكيل العادات، والاتجاه الذي يقول بضمير مجرد سبق وجوده في الأفراد ترجع إليه عند الضرورة التعنيف والعقاب يرتبط بأسباب نقص التقدم الأخلاقي المنظم والمجدد لانه يرتبط بنقص العناية بالقوى الاحتماعية)) (541).

إما المشكلة الأخلاقية فتظهر عندما تتعارض قيمة مع قيمة أخرى، فيشعر الإنسان بهذا التعارض ويحاول إن يحدد سلوكه على أساس اختيار واحدة منها، وهذا الاختبار يقوم على أساس ما يهم به الإنسان من قيم وما يؤثره على قيم أخرى وعلى هذا الأساس يصل إلى حكم أخلاقي يحدد واحد من هذه القيم.

فهناك نوعان مختلفان من السلوك يمثلان نوعين مختلفين من النشاط تصل منهما الأفكار إلى نتائج مرغوب فيها في أحد هذين النوعين نجد ان الهدف يعبر عن نفسه مباشرة كشيء مرغوب فيه وتكون المشكلة في هذه الحالة مقتصرة على معرفة الخطوات والوسائل لتحقيق هذا الهدف وفي مثل هذه الحالة أي حيث يكون هناك هدف مسلم بصلاحيته دون مناقشة لعلاقاته مع الأهداف الأخرى في هذا النوع من المواقف تكون المشكلة فنية لا أخلاقية مسالة ذوق ومهارة)) (542).

يعتقد ديوي ان القيم الأخلاقية هي أمور إنسانية تتبع من صميم الحياة التي يعيشها لذلك فهو ينتقد هذه النظريات وينتقد الأديان السماوية التي تقوم بإعلاء من شأن الحياة الروحية فيقول ((ولقد أقام الناس بأنفسهم حلما عالميا غريبا تكرار عندما افترضوا انه بدون مثل أعلى ثابت الخير يعبد يلهمهم فلن يكون لديهم استارة للخلاص من المشقات الحاضرة ولن تكون لديهم رغبات للتحرر من الظلم والضغوط الواقعة عليهم وتخليص العمل الحاضر من كل ما يجعله مضطربا)) (543).

ولذلك يعتقد ديوي بان كل الفلسفات والأديان السماوية والوضعية التي اعتقدت بوجود قيم أخلاقية ثابتة في عالم علوي مثالي هما إن تتقسم الغايات إلى ذاتية ووسيلية والغايات الذاتية هي التي ترجى أقدامها وقيمتها في نفسها. إما الغايات الوسيلية فهي الوسائل التي تتخذ لتحقيق الغايات الذاتي ونتج عن هذا ان

انقسم الخبر إلى ذاتي ووسيلي وانفصل الخبر الذاتي بذلك عن مواقف الاهتمام في حياة الإنسان العادية واصبح ما يهم الإنسان في هذه الحياة هو الخبر الوسيلي.

ونتج عن هذا ان تميز الخير الأخلاقي عن الخير الطبيعي، والخير الأخلاقي هو الفضائل كالأمانة والشجاعة والعفة. اما الخير الطبيعي فهو الصحة والاطمئنان الاقتصادي والفن والعلم وغيرها ومحاولة الفصل هذه ماهي الانتيجة لفصل الشخصية الإنسانية عن البيئة الاجتماعية.

ويقول ديوي ((حيث ان الأخلاق تتعلق بالسلوك فأنها تتمو من حقائق حسية معينة وجميع النظريات الأخلاقية المعروفة تقريبا – باستثناء النظرية النفعية قد رفضت التسليم بهذه الفكرة ففي العالم المسيحي بصفة عامة، ارتبطت الأخلاق بالأفراد والثواب والعقاب العلوية والذي نجوا من هذه الخرافة قد ارضوا أنفسهم بتحويل الاختلاف بين هذا العالم والعالم الآخر إلى تمييز بين الواقعي والمثالي. بين ما هو كائن وما يجب ان يكون ولم يستسلم العالم الواقعي إلى الشيطان ظاهريا ولكن نظر إلى هذا العالم الواقعي على انه مظهر للقوى المادية العاجزة عن توليد الفضائل الأخلاقية ونتيجة لذلك يجب ان نقدم الاعتبارات الأخلاقية من أعلى) (544).

وبعد ان ينتقد ديوي الأخلاق في الفلسفات يقدم نظرته عن الأخلاق فيقول ((ولكن الأخلاق في الحقيقة هي اكثر المواد جميعا إنسانية وهي أقربها جميعا إلى الطبيعة البشرية ونتصف بالحسية التي لا يمكن محوها وهي ليس لاهوتية ولا ميتا فيزيقية ولا رياضية وحيث إنها نتعلق مباشرة بالطبيعة الإنسانية فكل ما يمكن معرفته عن العقل الإنساني والجسم الإنساني في علم وظائف الأعضاء وعلم الطب، والأنثروبولوجي وعلم النفس مما يناسب البحث الأخلاقي فالطبيعة الإنسانية تعيش وتعمل في بيئة وهي لا تكون في هذه البيئة كما تكون النقود في صندوق ولكن كما يكون النبات في التربية وضوء الشمس ... وعلى هذا فالطبيعة والكيمياء والتاريخ والإحصاء وهندسة العلم جزء من المعرفة الأخلاقية ما دامت تساعدنا على فهم الظروف والمؤسسات التي يعيش الإنسان في ظلها وعلى أساسها يشكل مخططاته وينفذها فالعلم الأخلاقي ليس شيئا له ميدان منفصل ولكنه معرفة مادية بيولوجية وتاريخية وضعت في محتوى أنساني حيث منفي مناشط الإنسان ونرشدها) (545).

يؤمن ديوي بان المصدر الأساسي للقيم الأخلاقية هي الخبرة والتجربة فالفرد يكتسب قيمته الأخلاقية وضميره الأخلاقي عن طريق خبرته وتفاعله مع البيئة المحيطة به مثلها في ذلك مثل بقية معارفه ومهارته وعادته واتجاهاته الذي يكتسبها هي الأخرى عن طريق الخبرة لذلك يقول ((فعندما يقوم الطفل بسلوك معين فان من حوله يستجيب إذ يمدونه بالتشجيع ويزودنه بالموافقة أو انهم

يمنحونه عبوسا وتعنيفا وما يقوم به الآخرون نحونا عندما تقوم بسلوك معين نتيجة طبيعية لعملنا كما تفعل النار بنا عندما نلقي بأيدينا فيها فالبيئة الاجتماعية قد تكون مصطنعة كما يحلو لك ولكن استجابتها لاعمالنا عمل طبيعي لا مصطنع) (546). أذن القيم الأخلاقية هي أخلاق اجتماعية لا تتبع من الذات والضمير ولكنها تكتسب نتيجة التفاعل الفرد و أعماله بأنها أخلاقية إذا ما ساعدت على النمو الكامل للفرد، وعلى النهوض بالمجتمع وحل مشاكله وعلى تحقيق المصلحة العامة وفي اعتقاد ديوي بان الأخلاق ظاهرة اجتماعية فيقول ((ان الحكم الأخلاقي والمسؤولية الأخلاقية هما العمل الذي تخلفه البيئة داخل أنفسنا هاتان الحقيقتان معناهما ان كل الأخلاق اجتماعية ليس لأننا يجب إن ندخل في اعتبارنا نتائج أفعالنا على مصالح الآخرين لكن هذه هي الحقيقة)) (547).

وكذلك ينشأ الضمير ويتكون ويأخذ مقوماته في هذا التفاعل مع البيئة اذ يقول (ونحن في لغتنا وخيالنا نتدرب على استجابات الآخرين، كما تمثل مسرحيا النتائج الأخرى. ونحن نعرف مقدما كيفية سلوك الآخرين والمعرفة مقدما هي بداية الحكم على العمل، فنحن نعرف عن طريق الأفاعيل فهناك الضمير وتتكون في صدورنا جمعية تتاقش وتقدر الأفعال المقترحة والمنجزة والمجتمع الخارجي يصبح ذروة ومحكمه داخلية مركزا للحكم على الاتهامات وتقديرها أو العفو عنها، ويتشبع تفكيرنا في أفعالنا بالأفكار التي يناقشها الآخرون عنها أفكار لا نتضح في الأوامر الظاهرة فحسب ولكن في الاستجابة لافعالنا وهذه الأخيرة اكثر فعالية))(548).

لما أهم المبادئ الأخلاقية في الميدان التربوي فيلخصها ديوي كما بأتي (549):-

- 1. الأخلاق المدرسية وجه واحد فقط من وجوه النظرية الأخلاقية العامة ويجب علينا معالجتها تحت عنوانين اثنين: (۱) الجانب الاجتماعي (ب) الجانب الفردي أو النفساني فهما جانبان من جوانب السلوك وان كان يندمجان في أي موقف محسوس إيضاح لهذين الوجهين من الحياة العملية.
 - 2. من الممكن تطبيق هذا الوضع على الأخلاق في المدرسة.
 - 3. يجب ان تكون الجماعة المدرسية حياة حقيقية.
- 4. ان مطالب هذه الجماعة تحتاج كذلك إلى ان تتشرب الواقع، ان تتشرب الهدف الاجتماعي.
 - 5. وفيما عدا هذا المبدأ الاجتماعي الأساس لن نجد معيارا للقيم التربوية.
- 6. الأخلاق كمسالة فردية: (١) ان دراسة الطفل تكشف لنا عن مصدر السلوك في الغرائز والدوافع (ب) وان حياة الفرد يجب ان تفحص لنرى مبلغ ما يصل إليه السلوك الإنساني في كل من عهدي الطفولة والرجولة.

7. ثلاثة ملامح بارزة للخلق الحسن وهي: (١) القوة (ب) الإدراك السليم (ت) سرعة التأثر واللياقة، أي ان الصفات النزوعية، الفكرية، والعاطفية تساهم جميعها في تكميل الخلق.

8. دعنا إذن نحكم على العمل المدروس على أساس هذا المعيار الأخلاقي: (١) مجرد الكف عن العمل لا قيمة له (ب) ان الإدراك السليم والحكم السديد يمكن التدريب عليهما فقط إثناء البحث الفعال (ت) اما العاطفة فمن الممكن ان نجد تدريبها فقط في الموافق الاجتماعية المناسبة وفي المادة الجمالية.

9. خاتمة حاجتنا إلى إيمان صادق تحققه المبادئ الأخلاقية التي ندرسها المبحث الثاتي: الفلسفة التربوية عند جون ديوي من خلال نظراته للطبيعة الانسانية أولا: الأهداف التربوية المستنبطة من نظريته إلى الطبيعة الانسانية:-

إن مفهوم الطبيعة الإنسانية عند ديوي قد اختلفت عن الفلسفات المثالية والواقعية وغيرها والتي كانت تعتمد الثنائيات وذلك لظهور أفكار واتجاهات جديدة وكشوف علمية أدت إلى إن تختلف النظرة العلمية إلى الطبيعة الإنسانية اختلافا أدى إلى أيجاد تطبيقات تربوية جديدة، فلقد قدم علم الأحياء وبالأخص نظرية دارون اذ أكد على التفاعل الحي بين الكائن الحي وبيئته فكلما ارتقى الكائن الحي في سلم التطور وأدت عملية تجديد الوسط الذي يتفاعل معه تجديدا فعالا أهمية وشانا اذ يعقد ديوي مقارنة بين الإنسان الهمجي والإنسان المتحضر ولبيان نوع هذا التغيير ومداه فيقول ((انفرض إن كليهما يعيش في صحراء مجدية، فان الهمجي يتكيف بالأحوال التي تكتنفه وينفعل بها إلى أقصى حد ممكن على حين لا يؤثر هو فيها الا اقل تأثير فهو يتلقى الأمور التي حوله كما هي وبالشكل الذي يجدها عليه، فباستغلال بعض الكهوف واستخدام بعض الجذور وبعض البرك أحيانا يستطيع ان يعيش هزيله خطرة قلقة ليس فيها أي مجال للطمئنان إما الإنسان المتحضر فنراه يمضي إلى الجبال البعيدة ويقيم السدود على مجاري المياه ويكون الخزانات ويحفر الترع ويرسل مياهها إلى ما كان من على صحاري قاحلة)) (550).

وهكذا نجد ان الطبيعة الإنسانية متغيرة والبيئة متغيرة وهناك تفاعل حادث بينهما وبذلك استطاع ديوي تغير مفهوم الطبيعة الإنسانية من طبيعة ثابتة جامدة إلى طبيعة متغيرة ولها القدرة على التغير والتفاعل مع البيئة الاجتماعية والطبيعية التي تقيم معها العلاقات المختلفة وبذلك توصل إلى مبدأ إمكانية التحسن والوصول بالمجتمع إلى تشكيل وتطور في عملية مستمرة.

ان نظرة ديوي التكاملية للطبيعة الإنسانية آدت إلى اختلاف نظرته عن بقية فلاسفة التربية حول تربية الطفل فنظر إلى تربية الطفل على انه كل متكامل تعنى به هذه التربية من النواحي الجسمية والعقلية على حد سواء فهو يتعلم بجسمه كما يتعلم بعقله لان أحدهما لا يمكن ان يوجد دون الأخر.

ومن الأهداف التربوية المستنبطة من نظرة ديوي للطبيعة الإنسانية هو إن العقل يعد أداة الإنسان للأسهم بشكل فعال ومباشر من حل المشكلات التي تعرضه فلا يوجد عقل خارج الأشياء ولا خارج الخبرة التي تمر في حياة الإنسان وانما هو من صميم هذه الخبرة ونتاج لها فالعقل اجتماعي ينكون عن طريق خبراتنا المختلفة وعلاقتنا الاجتماعية مع الأشخاص والأشياء أي إن الإنسان لا يولد بهذا العقل وانما يكتسبه اكتسابا عن طريق فاعليته وتعامله.

والعقل بذلك يؤدي وظيفة وهو توجيه للعمليات في المواقف المختلفة، وإيجاد احسن الحلول للوصول إلى الأهداف المرجوة، فهو عقل لا يعمل من خارج الأشياء ولا من خارج الواقع ولا من خارج الخبرة العملية ينشأ معنا في واقعتا وفي خبر تنا العملية (551).

وتصبح الأفكار نتاج تعاملنا الاجتماعي، ولا تختبر صحة هذه الأفكار بالرجوع إلى عالم آخر وانما تختبر صحتها بتأثيرها في العقبات التي تعترض سلوك الإنسان فالأفكار صحيحة إذا استطاعت إن تتغلب على هذه العقبات التي تعترض سلوك الإنسان والتي تتطلب النفكير والتأمل فالإنسان يعيش في حالة اتزان مع بيئته، فإذا ما اعترضته مشكلة من المشكلات، اختل هذا الاتزان ولذلك كان عليه ان يستعمل كل ما لديه من وسائل فكرية لاعادة هذا التوازن (552).

وبنيت على أساس هذه الفكرة أساليب تربوية جديدة أخذت بنظر الاعتبار ان الطفل كائن حي يمارس خبرات معينة ويتفاعل مع بيئته كجزء لا يتجزأ من مجرى الحوادث والمشاعر والأفكار والأشياء وان يتعلم الطفل كيف ينظم ميوله واتجاهاته وان يصبح التعلم عملية وظيفية غايتها الأساس المساعدة على تجدد الحياة وعلى تنميتها.

وبذلك اختلفت النظرة إلى تعلم الطفل بكونه لا يتعلم فقط من خلال عقله بل يتعلم على انه كل متكامل يشترك بكل فعالياته وعاداته ودوافعه واستجاباته الجسدية في المواقف التعليمية المختلفة واصبح المنهج الدراسي لا يعتمد على المواد التي تدرب العقل وتتميه فحسب بل اصبح يتضمن كل الخبرات التعليمية التي تؤدي إلى نمو النواحي المختلفة المكونة الشخصية الطفل بما فيها الناحية العقلية. فالمتعلم والبيئة يتفاعلان معا ليكونا الخبرة التربوية فكل خبرة هي ثمرة التفاعل بين الذات والبيئة ولذلك يصوغ ديوي فلسفته التربيبة التي تقوم عليها تربوية جديدة فيقول: ((وإذا ما حاولنا إن نصوغ فلسفة التربيبة التي تقوم عليها الأسس المشتركة بين مختلف المدارس التقدمية القائمة الآن فالغرض من أعلى يقابله التعلم من الخارج يقابله النشاط الحر، والتعلم من الكتب المقررة والتعلم من المدرسين يقابله التعلم عن طريق الخبرية واكتساب المهارات المنعزلة والأصول الفنية بطريقة التدريب يقابله

اكتسابها كوسائل لتحقيق الغايات تهيئ المتعة الحية المباشرة والأعداد مستقبل يكاد يكون بعيدا يقابل بالاستفادة القصوى يفرض الحياة الحاضرة والأهداف والمواد الجامدة تقابل بالتعرف إلى عالم متغير (متطور))) ((553).

والطفل في نظر ديوي ليس فردا بقدرات فطرية تعلن عن نفسها في الوقت المناسب وليس جهازا ميكانيكيا يستجيب لمثيرات البيئة كما تستجيب الآلة عندما يدار معنا، وهو ليس روحا تسيطر على نواحي الجسم المختلفة وليس مادة تفسير على أساسها العمليات التربوية المختلفة ولكنه كل متكامل متفاعل مؤثر متأثر بجميع أجزائه. وهكذا نلاحظ إن أهم الأهداف التربوية المستبطة في الطبيعة الإنسانية هو مرونة هذه الطبيعة والتي يمكن تشكيلها في إشكال وأنماط مختلفة حسب الأهداف التي تضعها الفلسفة التربوية ضمن البيئة الاجتماعية والتي هي الأخرى متغيرة متطورة وتغير البيئة الاجتماعية أساس حتى تتاح الفرصة جزيئات صغيرة بل هي كل متكامل بجميع أجزائه متفاعل يؤثر ويتأثر كل جزعمنه بالأجزاء الأخرى وهذا التفاعل أساسي في إكساب الطبيعة الإنسانية النمط منه بالأجزاء الأخرى وهذا التفاعل أساسي في إكساب الطبيعة الإنسانية النمط الذي تستهدفه لها التفاعل يكون بين طبيعة إنسانية متغيرة وبين بيئته اجتماعية متطورة أيضا.

وتعتمد افتراضات ديوي الخاصة بطبيعة الأطفال على نظرته إلى الإنسان بصفة عامة، فالأطفال عنده مخلوقات معينة بحل المشكلات وكلفه بالبحث والنشاط ولقد قسم ديوي حياة الطفل إلى ثلاث مراحل، مرحلة اللعب التي تتميز بالنشاط التلقائي من النوع غير النقدي ومرحلة التقنية ومعالجة التفاصيل الفنية، تلك المرحلة التي يتعلم بها الطفل إن يميز بين الوسائل والغايات ويستخدم الإجراءات الأيسر و أخيرا مرحلة الانتباه التأملي التي تتميز باتجاه اكثر نقدية لحل المشكلات (554).

ثانياً: المعرفة والعلم

لقد عرّف ديوي المعرفة بأنها ((سبيل (طريقة) فكري يتضمن قوانين نفسية تختص بالعقل وهي ضرب من النشاط تمارسه النفس، ومن ثم فان نوعا معينا من المنشط الذاتي – استلزم قيامه أصلا في الحقائق المادية في العلم الطبيعي فهذه الحقائق يعرفها العقل فلذلك فهي تقع في دائرة اختصاص علم النفس على نحو ما وبناءا على ذلك فان هذا العلم هو شيء اكثر من علم موجود بجانب علوم أخرى، وانما هو علم مركزي لان موضوعه المعرفة والتي تتضمن فيها جميعا)) (555).

وقد آمن ديوي بان المصدر الأساسي للمعرفة الإنسانية هو الخبرة والنشاط الذاتي للفرد، فأي معرفة يكتسبها الفرد، إنما هي ناشئة عن خبرته وتفاؤله مع

عناصر البيئة المحيطة به وعن نشاطه وكفاحه من اجل البقاء ومن اجل الحصول على المشاكل التي الحصول على العيش والكساء والمأوى ومن اجل التغلب على المشاكل التي تواجهه في الحياة ((556)).

فنظرة ديوي إن المعرفة نقترن بالعمل ولم يعد النشاط لمجرد النشاط ولا نستطيع تنظيم الظروف التي تعتمد النتائج عليها إلا بالعمل الذي يهتدي بالذكاء الذي يحيط بمعرفة جميع الظروف ويلاحظ العلاقات والتتابع ويضع في ضوء هذه المعرفة الخطط ويقوم بتنفيذها ولذلك قال ديوي ((إن المعرفة بحسب طرائق البحث العلمية في الوقت الحاضر قد هجرت تماما الفصل المأثور بين المعرفة والعمل وان الطريقة التجريبية من شأنها إن تضع العمل قلب المعرفة)) (557)

وبعد إن يتساءل ديوي تساؤلاته الفلسفية ماذا يحدث للفلسفة لو إنها سلمت بقلب صادق مثل هذا التسليم? وماذا تكون وظيفتها لو توقفت عن الاشتغال ببحث مشكلة الحقيقة والمعرفة على الإطلاق؟ ويحاول الإجابة عن تساؤلاته هذه فيقول ((مثل هذه النظرة ترفض الفكرة التقليدية القائلة بان الفعل أدى بالذات من المعرفة والتي تؤثر الثانية على المتغير، وتتطلب هذه النظرية الاعتقاد بان الأمر الذي تبلغه عن طريق السيطرة الفعالة اعظم لليقين للنظر وذلك لا يستلزم إن يكون العقل أعلى من المعرفة والعمل شيء مختلف تماما عن التسامي بالنشاط لذاته والفعل الذي توجهه المعرفة عبارة عن منهج ووسيلة لا غاية. والهدف والغاية هو تجسد القيم تجسدا اكثر أمنا واعظم حرية و أوسع مدى في الخبرة عن طريق تلك السيطرة الفعالة للأمور الذي إنما تصبح ممكنة بالمعرفة وحدها)) (558).

وهو كما يؤمن بان المصدر الأساسي للمعرفة هو الخبرة وما تستلزمه من نشاط وتفاعل مع عناصر الشيء المراد معرفته فانه يؤمن بان كسب المعرفة يتطلب من قبل الباحث عن المعرفة شيئا من التفاعل الاجتماعي المباشر أو غير المباشر، وهو يؤمن من جانب آخر بأداته المعرفة والخبرة ووظيفتها واستمرارها وإذا لم يتم تطبيق منع لمبدأ الاداتية (Instrumentalism) ولمبدأ الوظيفة (Functionalism) ولمبدأ إمكانية التطبيق (applicability) ولمبدأ الاستمرار التي تقوم عليها فلسفته العامة وفلسفته التربوية. والأيمان بأداة المعرفة ووظيفتها و إمكانية تطبيقها يستدعي الأيمان بان المعرفة الحقيقية هي التي تساعد الفرد على التغلب على مشاكل الحياة وعلى معرفة لا يمكن استعمالها وتطبيقها في الحياة الحاضرة المستقبلة و ديوي يطبق معرفة لا يمكن استعمالها وتطبيقها في الحياة الحاضرة المستقبلة و ديوي يطبق مبدأ الاداتية ومبدأ إمكانية التطبيق حتى بالنسبة لمعرفة الماضي إذ انه في اعتقاده على التنبؤ بالمستقبل ولم تعط معنى لهذا المستقبل الحاضر ولم تساعد على التنبؤ بالمستقبل ولم تعط معنى لهذا المستقبل (559).

المعرفة عند ديوي حصيلة متراكمة متطورة لطرق في العمل والفعل والسلوك التي يمتلكها البشر لإدامة زخم عملية تطوير وتغيير بيئتهم الطبيعية الاجتماعية. هذه العملية التي تتصف بالاستمرار والتغير حيث يتم بها اختبار وتوسيع وتتقيح وتطوير المعارف من جهة وأحداث النبدل في بيئتهم من جهة أخرى. ذلك إن الإنسان عند ديوي يعد جزءً من البيئة طبيعية وعندما يدرك الفرد انه جزء من الطبيعة ومن تفاعلاتها فانه يرى إن الخط الفاصل الذي يتوجب عليه رسمه هو ليس بين العمل والفكر بل بين العمل غير البصير والخاضع وعديم المعنى والعمل الحر ذو دلالة والوجه والمسؤول (560).

فما يميز الإنسان هو عمله القصدي والموجه والذكي لاعادة بناء وتشكيل وإخضاع ظروف الطبيعة وفقا لحاجات الإنسان الواسعة المتجددة بتغير ظروف وأحوال بيئته والطبيعة عند ديوي هي أم الإنسان وموطنه الأصلي ولو إنها قد تستحيل في بعض الأحيان إلى أم رديئة شرسة أو إلى وطن معادي مشاكس عديم الآلفة ولكن مجرد دوام المدنية، واستمرار الحضارة إن لم نقل تقدمها في بعض الأحيان إنما هو الدليل على إن أمال الإنسان تلقى في الطبيعة دعامة وسند لها (561)

إما العلم عند ديوي فهو أيضا عملية وظيفية أو نشاط وليس هو بالخزين من المعارف ويؤكد إن العلم يدل في فحواه على وجود طرق منظمة البحث بحيث إنها عندما تطبق على سلسلة من الحقائق تمكننا من إن نفهمها على نحو احسن وافضل، وإن نتحكم فيها ونضبطها بطريقة اكثر ذكاءً وإقل اعتباطاً ومصادقة وتبسط أضأل في النمطية والرتابة واطراد النسق الروتيني (562).

والعلم عند ديوي له علاقة بالمعرفة والمنطق فيقول ((إن العلم هو المعرفة الناجحة على أساليب الملاحظة والتفكير والتجربة التي يعتمد الإنسان استعمالها للحصول على مادة مقررة والعلم ككل معرفة هو نتيجة الفعالية التي تؤدي إلى تغير البيئة، يبدو إن المعرفة الحاصلة من العلم هي العامل البسيط على هذه الفعالية لا مجرد عرض من أعراضها. فالعلم هو تدقيق المعرفة وطورها الأخر وهو التوصل إلى المتضمنان المنطقية لأي ضرب من ضروب المعرفة فالنظام المنطقي ليس شكلا مسلطا على المعرفة ولكنه الشكل الملائم للمعرفة المدققة) (566).

خطوات التفكير عند جون ديوي $^{(*)}$:

لقد حدد ديوي خمس خطوات التفكير وهي (567):

1. الاقتراحات حيث يقفز العقل لحل ممكن.

2. التعقل (العقلانية) الصعوبة أو الحيرة (التشويش) الذي يتم الشعور بها في المشكلة التي يرغب حلها والسؤال الذي ينبغي البحث عن إجابة له.

3. استخدام مقترح بعد آخر كفكرة مستقلة أو فرضية للشروع في توجيه الملاحظة و العمليات الأخرى اللازمة الجمع الحقائق.

4. التوسع العقلي للفكرة أو الافتراض كفكرة (فرضية) والاستنتاج بالمعنى الذي يكون فيه هو الجزء وليس الكل.

اختبار الفرضيات من خلال عمل صحيح أو تخيلى:

الوظيفة الأولى: الاقتراح:

من الأمور الطبيعية التي يقوم بها آي فرد هو أن يذهب مباشرة للقول بان عمله مقلق وهذه الحالة المرتبكة (المحيرة) من شأنها إن تعرقل عمله مؤقتا ومع ذلك يتواصل الميل للاستمرار في عمله. وان عمله ينحرف ويأخذ شكل فكرة أو اقتراح ولو كان هناك اقتراح واحد فقط. علينا بلا أدنى شك إن نتبناه فورا لكن عند وجود اقتراحين أو اكثر فأنها ستتضارب فيما بينها محافظة على حالة التوتر لتؤدي إلى مزيد من التساؤل وكمثال على وجود المشكلة هو وقوع إنسان في حفرة (خندق). إن بعض المنع (التقييد) للعمل المباشر يكون شروري في حالة التردد والتأخير الأساسيان في التفكير. فالتفكير كما يعبر عنه سلوك يدور حول نفسه ليتفحص هدفه أو غايته آو شروطه، ومصادره وصعوباته ومعوقاته.

الوظيفة الثانية: التعقل

لقد لا حظنا أنفا انه من المستطاع قدر تعلق الأمر بالتفكير الشروع بمشكلة جاهزة، مشكلة مصنوعة من نسيج واحد أو ناجمة من الفراغ.

ففي الواقع، إن مثل هذه المشكلة ببساطة مهمة ومجددة، فليست هناك في البداية موقف ومشكلة اكثر من وجود مشكلة وليس فيها موقف، فهناك حالة مربكة محيرة تكمن صعوبتها في إنها تضم الحالة كلها وتؤثر فيها بأكملها فلو كنا نعرف ماهية الصعوبة وأينما تكمن فان وظيفة الانعكاس سوف يكون ابسط وكما يقول البعض إذا ما فهمنا السؤال جيدا فأننا نضمن نصف الجواب ونعرف ماهية المشكلة بدقة متى ما وجدنا طريقا للتخلص منها وحلها. إن المشكلة وحلها تبرزان تماما في الوقت نفسه ولحد هذه النقطة كان استيعابنا للمشكلة بشكل أو بأخر غامضا ومؤقتا.

إن المقترح المعوق يقودنا إلى إعادة التحقق من الحالات والظروف التي تواجهنا ولذلك فأنها توترنا، والصدفة في العمل (النشاط) المرتبك يمكن إن يعزى إلى أسس الظروف الملاحظة فالمشكلة في المثال تكمن في وجود الحفرة (الخندق)فسعة الحفرة وتزعزع منحدراته فوجود الخندق هو المشكلة ثم تحديد الصعوبة وتعريفها. فالصعوبة حينها تصبح محددة ومعروفة إنها تصبح مشكلة حقيقية يمكن التفكير بها عقليا، وليس مجرد انزعاج من كوننا محصورين فيما تقوم به. فالشخص الذي يحاصر فجأة ويحتار فيما يجب إن يفعله من خلال

الانشغال في المواظبة في زمن قريب ومكان بعيد وهو وحده من يمتلك المقترح ولكن من اجل نقل المقترح إلى حقيقة (واقع) عليه إن يجد وسائل لذلك وان يحدد المشكلة بشكل دقيق ووضع الأسس (الحجج) لتغطيتها و إعطاء كثير من الوقت للعمل فيه.

وغالباً ما تبدو كلمة مشكلة من الكلمات المعقدة بحيث يصعب استخدامها للإشارة إلى ما يحدث في حالات الانعكاس القليلة. إلا انه في إي حالة يتم فيها نشاط انعكاسي هناك عملية تعقل (عقلية) تكون في البداية مجرد سمة عاطفية للحالة بأكملها ويتأثر هذا التحول بالملاحظة الادق للظروف التي تكون (توأم) المشكلة ويتسبب بغلق العمل (الفعل).

الوظيفة الثالثة: الفكرة الموجهة، الافتراضات.

يحدث الاقتراح الأول تلقائيا، إذ يأتي إلى الذهن (العقل) آليا إنها تقفز الى عقلنا فتاتي كومضة تمر بنا وليس هناك سيطرة مباشرة على حدوثها فالفكرة قد تأتي وقد لا تأتي هذا هو كل ما يمكن قوله فليس هناك إي نشاط ذهني (عقلي) حول حدوثها، فالنشاط الذهني العقلي يكون فيما ننوي التصرف إزائها، ونحصل على فكرة افضل للحل المطلوب إن الحقائق والبيانات حدوث المشكلة أمامنا وان التبصر في المشكلة يساعدنا على تصحيح وتعديل وتوسيع المقترحات التي تكونت أصلا وبهذا الأسلوب يصبح المقترح افتراضاً محدداً أو يكون اكثر تقنية ليصبح فرضية.

الوظيفة الرابعة الاستنتاج (من خلال الوقائع والمقترحات بالمعنى الضيق)

ترتبط الملاحظات بما يوجد في الطبيعة إنها تحوي الحقائق، وهذه الحقائق هي التي تنظم تكوين الاقتراحات والأفكار والفرضيات وتختبر قيمتها المحتملة كمؤشرات للحلول. فالأفكار تحدث في عقولنا فضلاً عن إنها تتطور بشكل كبير، وان إعطاء اقتراح خصب يحدث في عقل مجرب ولدى هذا العقل القدرة على تطوير الاقتراح لينتج فكرة مختلفة تماماً عن الفكرة التي بدأها العقل.

يساعد الاستنتاج على توسيع المعرفة وذلك يعتمد في الوقت نفسه على ما هو مألوف وعلى التسهيلات التي توجد لتواصل المعرفة وجعلها عامة كمصدر مقترح وللاستنتاج للتأثير نفسه على الحل المقترح الذي تم أجراء الملاحظة الدقيقة والمكثفة للمشكلة الأصلية.

أن ما يحول دون قبول مقترح بشكله الأولى هو التمحيص فيه شموليا للإيحاءات التي قد تبدو معقولة للوهلة الأولى غالباً ما تكون غير ملائمة أو عبثية عندما يتم دراسة نتائجها وحتى عند استنتاج معاني الافتراض لا تقود إلى رفضه فأنها تعمل على تطوير الفكرة على شكل يكون فيه اكثر تعارضا مع المشكلة.

أن الاقتراحات التي تبدو في البداية بعيدة ومتطرفة (غريبة) قد تتغير أحيانا

من خلال ما يقترح إزائها لاحقا لتصبح ملائمة مستمرة، إن تطوير الفكرة من خلال الاستنتاج يساعد في توفير مصطلحات طارئة أو وسيلة تربط فيما بينها في عناصر متناسقة تبدو في البداية متصادمة (متصارعة) فيما بينها، إذ يقود بعضها إلى نوع من التدخل في حين يقود بعضها الآخر إلى العكس من ذلك.

الوظيفة الخامسة: اختبار الفرضية بالفعل (التطبيق)

أن المرحلة الأخيرة تعد نوعا من الاختبار من خلال العقل (التطبيق) لأعطاء التجارب والأفكار الحدسية مصداقيتها، لقد اظهر لنا الاستنتاج بأنه إذا ما تم تبني أية فكرة، فان بعض النتائج لابد إن تتبع ذلك ولحد الآن فان النتيجة تكون فرضية أو مشروطة فإذا ما وجدنا كل الشروط اللازمة للنظرية وإذا ما وجدنا السمات المميزة التي تفتقر إليها البدائل الأخرى فان الميل إلى الاعتقاد بها وبقبولها يكون قويا أحيانا توفر الملاحظة المباشرة التحقق اللازم في حين يتطلب الأمر التجريب في أحيان أخرى أي بعبارة أخرى ترتيب الشروط مقيدا وفق لمتطلبات فكرة أو فرضية للتعرف عن فيما إذا يتم فعلا حدوث النتائج المتوقعة نظريا فإذا ما وجدنا بان النتائج التوريبية تتوافق مع النتائج النظرية أو المستنبطة عقليا وإذا ما كان هنالك مسوعا للاعتقاد بان الظروف موضوع البحث هي وحدها الكفيلة بالخروج بمثل هذه النتائج فالتأكيد سوف يكون من القوة للخروج بنتيجة قوية حتى يحدث العكس.

وبطبيعة الحال فان التحقق (البرهنة) لا يتحقق أحيانا فتظهر النتائج فشلا في تأكيد النتائج بدلاً من تأييدها، فالفكرة موضوع البحث ترفض أو تقبل من خلال الاستحسان النهائي، لكن الفائدة الكبيرة من امتلاك عادة الفعل الانعكاسي هو إن الفشل (الإخفاق) ليس مجرد إخفاق بل هو عملية تعليمية، فالشخص الذي يفكر ويتعلم من فشله اكثر من نجاحا ته. فالإخفاق يؤشر للمرء الذي يعمل تفكيره في العقل الانعكاسي مشغولا فيه والذي لم يأتي إليه من خلال الصدفة العمياء فحسب ما ينبغي إن نقوم به من ملاحظات. كما إنها توحي إليه بالتعديلات التي يجب إدخالها على الفرضية التي يعمل عليها، فانه إنما تبرز مشكلة جديدة أو يساعد على تعريف وتوضيح المشكلة التي ارتبط بها.

ثالثا: التربية وأهدافها التربوية العامة

قبل الخوض في الأهداف التربوية كان لا بد من التطرق الى عقيدة دوي التربوية فيقول ((أني اعتقد إن كل تربية تقوم على مشاركة الفرد في الوعي الاجتماعي للجنس البشري وتبدأ هذه المشاركة لا شعوريا وتشبه إن تكون منذ الولادة ثم لا تزال تشكل باستمرار قوى الفرد بتغذية شعوره وتكوين عاداته، وتهذيب أفكاره، وتتبيه مشاعره وانفعالاته. وعن طريق هذه التربية اللاشعورية يصل الفرد شيئا فشيئا إلى المشاركة في التراث الذي نجحت الإنسانية في التوفيق بين جانبيه الفكري والخلقي، وبذلك يصبح الفرد وريئا لما جمعته الحضارة من رصيد))

والتربية عند ديوي هي ضرورة الحياة. لأنها هي التي تسمح للحياة بان تتجدد بالنقل، والفرق بين الكائنات الحية والكائنات غير الحية... وحياة المجتمع الإنساني لا يمكن إن تستمر إلا عن طريق التربية... فالتربية هي أداة هذه الإدامة للحياة من الناحية الاجتماعية فهي التي تعمل على انتقال عادات العمل والتفكير والشعور من الكبار إلى الناشئين فبغير انتقال المثل العليا والمعايير والأراء من الكبار والراجلين عن الحياة إلى الوافدين عليها لا يمكن للحياة الاجتماعية إن تدوم (669).

وهناك بعض النقاط المهمة التي جمعها رالف. ن. وين من مؤلفات جون ديوي حول التربية و لأهميتها سنذكرها (⁽⁵⁷⁰):

- أ التربية سبيل الحياة وليست إعداد لحياة مقبلة.
- ب. التربية هي السبيل الأساسي للتقدم الاجتماعي وركيزة الإصلاح.
- ع. يمكن تعريف التربية بأنها عملية مستمرة من إعادة بناء الخبرة بقصد توسيع وتعميق محتواها الاجتماعي. في حين انه في الوقت نفسه يكتسب الفرد ضبطا وتحكما في الطرق المتضمنة في العملية.
- وظيفة التربية هي مساعدة الحيوان الصغير النامي العاجز لكي يصبح أنسانا سعيداً ذا أخلاق قادرا فعالاً كفوءً.
- ه. ليست التربية شيئا يقحم على الأطفال والشباب إقحاما قسريا من الخارج وانما هو يسير نمو القدرات الفطرية الكمينة في الكائنات الإنسانية عند الميلاد.

إما الأهداف التربوية فيبدأ ديوي بشرح معنى الهدف فيقول ((فالهدف معناه وجود عمل مرتب (منظم) عمل يقوم النظام فيه على الإكمال التدريجي لعملية من العمليات، فإذا كان هنالك عمل مرهون بمدة من الزمن يزداد مع تعاقب الأيام نموه كان معنى الهدف تدبر الغاية أو النهاية المحتملة)) (571)

والهدف الحقيقي يبدأ دائما بنزعة ثم تتحول هذه النزعة الى رغبة ثم يقف الفرد قليلا عند هذه المرحلة ويتدبر وليعمل التجارب المختلفة في عقله ويدبر أنواع التفكير المختلفة أي انه يفكر دون عمل لكي يوفر على نفسه مواجهة نتائج الفروض المختلفة من الناحية العملية، فيكتفي بمعرفتها من الناحية النظرية لينقل منها إذا كانت غير صالحة إلى غيرها أو لينقلها إلى حيز التنفيذ إذا كانت صالحة والانتقال من النزعة إلى الرغبة إلى تكوين الهدف عملية عقلية معقدة تحتاج إلى كثير من المهارة والذكاء ولذلك يقول ديوي ((والمسألة الثانية هي إن الهدف من حيث هو غاية تقديرها يوجه العمل توجيها ذلك انه ليس عبارة عن نظرة متفرج عارضة ليس إلا بل له أثرا في الخطوات التي نتبعها لبلوغ الغاية فالتدبر يعمل بثلاث نقاط (572):

أو لا: انه يتضمن الملاحظة الدقيقة للظروف القائمة لمعرفة الوسائل الميسورة للبوغ الغاية واكتشاف ما يعترض الطريق من عقبات.

ثانيا: أن يوعز بالتسلسل أو الترتيب الصحيح في استخدام الوسائل فيسهل اختبارها وتنظيمها باقتصاد.

ثالثا: انه يمكن من تخير طريق دون آخر من الطرق المحتملة فلو استطعنا النتبؤ عن نتيجة هذا الأسلوب من العمل أو ذلك لاستطعنا إن نوازن بين قيمة كل منهما ونحكم على أفضليتهما النسبية.

ويلخص ديوي هذه النقاط الثلاثة في كتاب آخر فيقول (573)

- 1. ملاحظة الظروف المحيطة.
- 2. ومعرفة ما حدث فيما يشابه هذه المواقف في الماضي ويأتي هذه المعرفة عن طريق الاسترجاع وبعضها عن طريق الأخبار والنصح والتحذير من أولئك الذين حازوا خبرة واسعة من خبرتنا نحن.
 - 3. الحكم الذي يضم ما يلاحظ الى ما يسترجع بقصد استكانة مغزاه.

إما كيفية وطريقة تشكيل الأهداف فيحددها ديوي فيقول (فالبداية هي رغبة رد فعل عاطفي ضد الحالة الحاضرة للأشياء وأمل في شيء مختلف. ويفشل العمل في إن يرتبط في الظروف المحيطة. وعندما يرتد العمل إلى نفسه خاسرا يسقط نفسه في تخيل موقف لو كان موجودا لحقق الإرضاء.

وهذه الصورة غالبا ما تسمى هدفا، وفي أحيان أخرى مثلاً أعلى ولكنها في ذاتها خيال أو مجرد حلم أو قصر في الهواء. وهي في ذاتها زخرفة رومانتيكية للحاضر وفي احسن حالاتها مادة لشعر أو رواية ومكانها الطبيعي ليس المستقبل بل في الماضي الغلمض، أو في مكان بعيد في هذا العالم يفترض انه افضل ومثل هذا الهدف كمثل أعلى تقترحه نتيجة ممارسة واقعية، كما يعد طيران الطيور بتحرر الإنسان من قيود الحركة البطيئة على هذه الأرض الخامدة، فيصبح هدفا أو غاية عندما تشكله في صور الظروف المادية الممكنة لتحقيقه أي في ضوء الوسائل (574).

فالهدف عند ديوي يدل على نتيجة أي سبيل طبيعي على مستوى الوعي بحيث يحيله عنصرا في تقرير الملاحظة الراهنة وفي اختيار طرف التعرف وفحواه إن النشاط قد اصبح ركيكا.

وبصفة خاصة فانه يعني تدبر العواقب من حيث نتائجها المحتملة المترتبة على تعرف ما في موقف معين بطرق مختلفة والإفادة مما هو متوقع لتوجيه الملاحظة والتجربة.

تحديد الأهداف التربوية عند ديوي:

- 1. أن الهدف يجب إن ينبع من الظروف الراهنة لذلك يقول ديوي ((يجب إن يكون الهدف وليد الظروف الراهنة مبنياً على الأمور الجارية فعلا وعلى ما في الوضع من وسائل أو صعاب)) (575). وهذا يعني الأعداد للحاضر، وليس للماضى او المستقبل وان يكون هدف معالجة الموقف الحاضر.
- 2. مرونة الأهداف وذلك لان الأهداف غير كاملة وخاضعة التجربة ويقول ديوي: ((فليس الهدف في أول ظهوره إلا شيئا مجملاً خاضعاً للتجربة تمتحن قيمته بالدأب على تحقيقه.... أن العمل بمقتضى الهدف يكشف لنا عن أحوال غابت عنا، مما يدعو إلى تحوير الهدف الأصيل فضلا إليه أو الإنقاص منه فينبغي إذا إن يكون الهدف مرنا قابلاً للتغيير حتى يلائم الظروف)) (576). ويعني ذلك إن الهدف هو مجرد مشروع قابل للتنفيذ وليس شيئا ثانيا لا يمكن تغيره بل إن الهدف متغير وقابل للتغير.
- 3. ملائمة الهدف لطاقات و قابليات وقدرات الإنسان إذ يقول ديوي (رينبغي إن يمثل الهدف دائما إطلاق فعاليات الإنسان وتحريرها، وفي القول المصطلح (وضع الغاية نصب عينيه) ما يشعر بذلك. لانه ينصب أمام الفعل نهاية أو خاتمة لعملية ما. فما من وسيلة نستطيع إن نجد بها العمل إلا وضعنا نصب أعيننا الأشياء التي ينتهي بها، كأن يكون هدف المرء في الرمي هو المرمى. ولكن يجب إن أتذكران الشيء ليس إلا علامة أو إشارة يعين بها العقل العمل الذي يرغب في تحقيقه. وإذا توخينا الدقة في التعبير قلنا إن الغاية الموضوعة نصب العين ليست المرمى نفسه بل إصابته)) (577).

ويستطيع الباحث إن يلخص الأهداف التربوية عند ديوي بان التربية عملية حياة، وليست أعدادا لحياة مستقبلية، فالطفل ينبغي إن يعيش حياته وفق ميوله واهتماماته وحاجاته. فالحاضر هو ما يجب إن يحياه الطفل، إما المستقبل فلا يحق إن تستبق إليه وان تتعجله.

وان الهدف يجب إن يكون وليد الظروف الراهنة، أي إن يكون ناجحاً عن الموقف نفسه نابعاً عن بيئة المشكلة ذاتها ومن معايير الأهداف التربوية الصالحة المرونة في الهدف. ذلك لان الهدف يخضع أساسا للتجربة، والتجربة قوامها التغير، والتغير لا تلائمه إلا المرونة والنسبية حتى يكون ملائما للظروف، وجعل ديوي هدفه التربوي منتوع الجوانب متعدد الأبعاد. متكاملا في الوقت نفسه، وفي نظر ديوي انه ليس في فلسفة التربية التقدمية نقطة اكثر وجاهة من تأكيدها على أهمية اشتراك المتعلم في تكوين الأهداف التي توجه نواحي نشاطه في عملية التعلم وذلك لإدراكه خطورة انفصال المدرسة عن الحياة. ونادى بضرورة اتخاذ الخبرة أساسا للتعلم فالتربية الحقيقية إنما تتحقق عن طريق الخبرة، وليست وظيفة المدرسة كما يقول ديوى تلقين التلميذ قدرا من المواد الدراسية وانما تهيئة

المجال أمامه لاكتساب خبرات جديدة و إعادة تنظيم خبراته السابقة بطريقة تزيد من قدرته على توجيه مسار خبراته الجديدة لتحقيق أهداف التربية المنشودة فالدراسة النظرية لا يكون لها معنى إلا في ضوء خبرات الفرد السابقة. فإذا انعزلت الدراسة النظرية عن الخبرة العملية فقد يتعذر فهمها وتصبح مجرد صبغة لفظية.

ونستطيع إن نميز في نظرية ديوي التربوية بين الأهداف المعلنة الصريحة والأهداف المتضمنة غير الصريحة إن الافتراض الخفي يتمثل في خلق نمط غير معين من الفرد يكون قادرا على المعيشة بكفاية في نوع معين من المجتمع هو المجتمع الديمقراطي ويتبين من عرض ديوي للنظرية إن الأهداف المعلنة تميز بين نوعين من الخبرات، خبرات تربوية وخبرات غير تربوية، أي خبرات تقود الى النمو وخبرات تعطله.

مراجع النصص

- (448) George R. Geiger, Dewey in Perspective a reassessment McGraw-Hill Company, (New York, 1964). P. 137.
- (449) George R. Geiger, Dewey i n Perspective. P.
- $^{\rm)450}$ $^{\rm (}{\rm Johnson}\,,$ A.H. The wit and Wisdom of John Dewey. P. 30
- (451) Roth, Robert, J: John Dewey and Self Realization Prentice Hall. Inc (New York, 1962).
- (452) Bode , Royd H, How we learn P. 224.
- (453) سعيد إسماعيل علي واخمرون، دراسات في فلسفة التربيـة، جامعة عين شمس، عالم الكتب، القاهرة، 1981، ص 271.
- جمعه عين حمس، عام الكلب، العاهرة، 1901، هن 271. (⁴⁵⁴⁾ سعيد إسماعيل علي واخرون، دراسات في فلسفة التربية، ص 272.
- ص 272. (⁽⁴⁵⁵⁾ جون ديوي، البحث عن اليقين، ترجمـة احمـد فـؤاد، دار احياء الكتب العربية ،القاهرة، 1960 ص240.
- راد مكتبة الجباة الطراعة والمجتمع، ترجمة احمد حسن الرحيم، المراد 102
- دار مكتبة الخياة للطباعة والنشر ،بغداد، 1964، ص 102. (⁴⁵⁷⁾ Malocolma,skiLbeck, John Dewey. P. 14.
- (458) بول ودورنج، نحو فلسفة للتربية، ترجمة سعد مرسي وفكري حسن، عالم الكتب ،القاهرة، 1966، ص 62.
- (459) جون ديوي، المبادئ الأخلاقية في التربية، ترجمـة عبـد الفتاح السـيد هـلال، الـدار المصـرية للتـأليف والترجمـة،
 - القاهرة، د.ت، ص 25. (⁴⁶⁰⁾ المرجع نفسه، ص 25 - ص 26.
- (461) جـون ديـوي، مـدارس المسـتقبل، ترجمـة عبـد الفتـاح المنياوي، مكتبة النهضة العربية ،القاهرة،د.ت، ص 61.
 - (462) المرجع نفسه , ص64.

```
(463) حون دروى، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة
محمد لبيد النجيحي، مؤسسة فيرانكلين للطباعية والنشر،
                       القاهرة - نبوبورك - 1963، ص 94.
(464) جون ديوى، تجديد في الفلسفة، ترجمة امين مرسي فنديل،
             مكتبة الانحلو المصربة ، القاهرة، د.ت، ص 169.
(465) Edward, Vincent Smith, Idea -men of today P.
30.
                 جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص 169.
                                 المرجع نفسه، ص 172.
(468) محمد لبيد النجيجي، مقدمية في فلسفة التربيية، ط3، دار
النهضة العربية للطباعة والنشر ،بيروت، 1981، ص 211-ص212.
(469) S. Hook: John Dewey: An Intellectual portrait,
(New York, 1939), P. 116.
(470) Rogers, Arthur, English and American Philosophy
since 1800. The Macmillan company, (New York, 1962).
P. 369.
                       نوری جعفر، جون دیوی ،ص 112.
                      * كانتىه: نسبة إلى الفيلسوف كانت.
                  (472) جون ديوى، تجديد في الفلسفة، ص182.
                                .182 المرجع نفسه، ص 473)
(<sup>(474)</sup> نوری جعفر، جون دیوی (حیاته وفلسفته)، ص 108 – ص 112.
(475) حون دروى، الديمقراطية والتربيلة ترجملة ملتي عقراوي
وزكريا متخائبًل، ط2، مطبعة لجنة تاليف والترجمية والنشر
                        ، القاهرة، 1954، ص 147 - ص 148.
(476) George R, Geiger, Dewey in Perspective. P. 138.
 (477) حون ديوى، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ص 129.
                                  المرجع نفسه ،ص130
                ( <sup>479)</sup>حون ديوى، الطبيعة البشرية، ص 130.
محروس سيد مرسى، التربية والطبيعة الإنسانية، ص 134.
                  جون ديوي، المدرسة والجتمع، ص 101.
رالف، ن، وین، قاموس جون دیوی، ترجمة محمد علی
    الريان، مطبعة الانجلو المصرية ،القاهرة، 1964، ص 40.
                                 المصدر نفسه، ص 101.
                                                     (484)
                  جون ديوي، المدرسة والمجتمع، ص 101.
                 جون ديوي، الطبيعة البشرية، ص 46.
(<sup>486</sup>) جون ديوي، الحرية والثقافة، ترجمة امين مرسي قنديل،
             مكتبة الانجلو المصرية القاهرة، 1955، ص 160.
                                   المرجع نفسه، ص161
                                                     (488)
           جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص 2-ص 3.
                                                     (489)
                                 المرجع نفسه ، ص 15.
                                                     (490)
                                  المرجع نفسه، ص 19.
                                                     (491)
             جون ديوى، الديمقراطية والتربية ، ص 19.
                                                     (492)
                                  المرجع نفسه، ص 19.
```

```
(493)
جورج. ف. تيلر، مقدمة إلى فلسفة التربية، ترجمة نظمى
       لوقا، مكتبة الانحلو المصرية ،القاهرة، 1977، ص 18.
                     حون ديوى، الحرية والثقافة، ص5.
                                                       (495)
                 حون ديوى، الطبيعة النشرية، ص 317.
                                                       (496)
                         المرجع نفسه ، ص 317 -ص 318.
                                                       (497)
        جون ديوى، الطبيعة النشرية، ص 318 - ص 319.
                                                       (498)
                                 المرجع نفسه، ص 319.
                                                       499)
                جون ديوى، الطبيعة النشرية ، ص 319.
                                                       (500)
                                المرجع نفسه ، ص 322.
                                                       (501)
               جون ديوى، الطبيعة النشرية ، ص 323.
                                                       (502)
                                المرجع نفسه، ص 324.
                                                       (503)
               حون ديوى، الطبيعة النشرية ، ص 326.
                                                       (504)
                 جون ديوى، الطبيعة النشرية ، ص 45.
                                                       (504)
                حون ديوى، الطبيعة النشرية ، ص 46.
                                                       (506)
جون ديوي، الخبرة والتربية، ترجمية محميد رفعيت رمضان
ونحيد اسكندر، مكتبة ألا نحلو المصرية (القاهرة ، 1977)، ص
                                                       .75
                                                       (507)
                     جون ديوى، الخبرة والترسة، ص 76.
                                                       (508)
                    جون ديوي، الخبرة والتربية ، ص 79.
                                                       (509)
                            المرجع نفسه، ص 80 -ص 81.
                                                       (510)
                 حون ديوي، الطبيعة النشرية، ص 229.
                                                       (511)
                  جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص 267.
                                                       (512)
             جون ديوى، الديمقراطية والتربية، ص 366.
                                                       (513)
    حون ديوي، الدعقراطية والتربية ، ص 267، ص 268.
                                                       (514)
 محمد ليب النجيجي، مقدمة في فلسفة التربية، ص 356، ص 357.
                                                       (515)
                 جون ديوى، الطبيعة البشرية، ص 303.
                                                       (516)
      جون ديوي، الطبيعة النشرية ، ص 303 - ص 304.
                                                       (517)
             جون ديوى، الديمقراطية والتربية، ص 366.
                                                       (518)
                         المرجع نفسه، ص 366 - ص 367.
                                                       (519)
      جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص 32 - ص 33.
                                                       (520)
                  جون ديوي، الطبيعة البشرية، ص 33.
                                                       (521)
جون ديوي، الطبيعة البشرية، ص 33، جون ديوي، تجديد
                                        الفلسفة، ص 317.
                                                       في ال
(522)
        جون ديوي، تجديد في الفلسفة ، ص 280 - ص 281.
                                                       (523)
        جون ديوي، تجديد في الفلسفة ، ص 281 - ص 282.
                                                       (524)
                                 المرجع نفسه، ص 282.
                                                       (525)
                                  المرجع نفسه، ص 284.
                                                       (526)
        جون ديوي، تجديد في الفلسفة ، ص 285، ص 286.
                                                       (527)
                          المرجع نفسه، ص 285، ص 286.
                                                       (528)
        جون ديوي، الطبيعة البشرية، ص 229 - ص 230.
                                                       (529)
              جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص 84.
(530) John Dewey, Education Today, George Allen
                                                       and
Unwin (New York, 1941), P. 5.
                                                       (531)
                جون ديوي، الطبيعة البشرية، ص 107.
                                                       (532)
               جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص 84.
                                                       (533)
                                   المرجع نفسه، ص 85.
```

```
(534) John Dewey, Education today, P.7.
                                                      (535)
               جون ديوى، الديمقراطية والتربية، ص 3.
    John Dewey. Education Today. P. 6.
حون ديوي، الفردية قديما وحديثا. ترجمية خيري حماد،
منشورات دار مكتبة الحباة ،بعروت، نبوبورك، 1960، ص 71.
             حون ديوى، الفردية قديما وحديثا، ص 72.
                                                      (539)
                                 المرجع نفسه ، ص 72.
                                  المرجع نفسه، ص 81.
                                                      (541)
جون ديوى، المبادئ الأخلاقية في التربية، ترجمية عبد
الفتاح السيد هيلال، المؤسسة المصرية للتأليف والنشير
                                     ، القاهرة، د.ت، ص24.
                    (542) حون ديوي، المدرسة والمجتمع، ص 37.
                  جون ديوى، الطبيعة النشرية، ص 97.
(544) John Dewey and J. Tufts, Ethics, P. 206.
                                                      (545)
          جون ديوى، الطبيعة النشرية، ص 33 −ص 331.
(546)
       John Dewey and J. Tufts. Ethics. P. 206.
                جون ديوي، الطبيعة البشرية، ص 296.
               جون ديوى، الطبيعة الانسانية، ص 309.
                                                      (549)
                        المرجع نفسه، ص 309 - ص 310.
                                                     (550)
     جون ديوي، الطبيعة الانسانية ، ص 327 - ص 328.
                                 رون يرون . مورد . من 329.
(551) المرجع نفسه، ص 329.
                                المرجع نفسه ، ص 328.
                                                      (553)
            جون ديوي، المبادئ الأخلاقية، ص 17 - ص 19
                                                      (554)
              حون ديوي، ألتحديد في الفلسفة، ص 167.
                                                      555 (
John Dewey. How we think. Health and Co. (New
                                  York, 1933), P. 133.
                )John Dewey. How we think. P. 134.
حون ديوى، الخبرة والتربية، ترجمية محميود البسيوني،
ويوسف الجمادي ، ص14-ص15.
(558) ت، مور، النظرية التربوية، ترجمـة محمـد احمـد الصـادق
وعبد الجيد عبد التواب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،
                                               1986، ص75
      (559) رالْف، ن، واين، قاموس جون ديوي، ص206 - ص207.
Adolph E, Meyer, the development of education
in the twentieth century (Second Ed). (New York,
                                         1950), P. 43.
                (<sup>561)</sup> جون ديوى، البحث عن اليقين، ص60– 61.
(<sup>562)</sup> عمر محمد التومي الشيباني، تطور النظريات والأفكار
  التربوية، ط3، الدار العربية للكتاب (ليبيا، 1982)، ص342.
(563) عمر محمد التومي الشيباني، تطور النظريات والأفكار
التربويـة، ط3، الـدار العربيـة للكتـاب (ليبيـا، 1982)
                                                    ص342 (
) 564 (
John Dewey, Essay in Experimental Logic, Dover
    Publication, INC. (New York, 1926), P. 435.
John Dewey and Arther Bently, Knowing and the
Know the Bacon Press, (Boston, 1994), P. 104.
```

```
(567) رالف واين، قاموس جون ديوي للتربية، ص150.
            (568) كون ديوى، الديمقراطية والتربية ، ص228.
    ( *) و لاهمنة موضوع التفكير عند ديوي والتي بني على ضوئها
فلسفته التربوبة فضلاً عن عدم تاجمة كتابه (كيف نفكر) لذلك
        قمنا بترجمة خطوات التفكير لتعميم الفائدة للياحثين.
John Dewey. How we think, Revised Edition, D.C. ) 569(
                     Heath and Co. (New York). P.74-81.
(570) حون ديوى، عقيدتي التربوية، ترجمة احمد فؤاد الاهواني
                 ضمن كتاب جون ديوي، ص155.
(<sup>(571)</sup>جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص302<sup>·</sup>
 (572) رالف ن واین، قاموس جون دیوي للتربیة (مختارات من
 مؤلفاته). ترجمة محمد على العربان، مكتبة ألا نحلو المصربة
                        (القاهرة، نبوبورك، 1964)، ص56-69.
                (<sup>(573)</sup>جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص105.
(<sup>(574)</sup>) المرجع نفسه، ص106.
                    (<sup>575)</sup> حون ديوى، الخبرة والتربية، ص85–360.
                    (<sup>(576)</sup>جون ديوى، الطبيعة البشرية، ص250.
                (577) جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص108.
                                      (578) المصدر نفسه ، ص108.
             (579) جون ديوي، الديمقراطية والتربية ، ص109.
```

الفصل الخامس: موازنة اوجه التشابه والاختلاف بين الغزالي و جون ديوي

المبحث الأول: اوجه التشابه والاختلاف في رؤيتهما للطبيعة الإنسانية

استعرض الباحث في الفصل الثالث والرابع الطبيعة الإنسانية عند كل من الغزالي و جون ديوي كل على حدة، ولما كان هدف الدراسة هو الموازنة، فسيكون المبحث هو أيجاد اوجه التشابه والاختلاف في مكونات الطبيعة الإنسانية لديهما.

1. الجسم، السروح، العقلل

ينبثق الاختلاف الأساس لتكوين الإنسان بينهما من كون الغزالي يمثل النظرة الإسلامية التي تؤمن بان الله سبحانه وتعالى قد خلق الإنسان في احسن صورة إذ يقول الله تعالى: ((فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين)) (⁽⁵⁸⁰⁾ وقوله ((وصوركم فاحسن صوركم واليه المصير)) (⁽⁵⁸¹⁾ . ((ولقد خلقناكم ثم صوركم ثم قانا للملائكة اسجدوا لأدم)) (⁽⁵⁸²⁾ . ((هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء)) (⁽⁵⁸³⁾ وقوله تعالى: ((الذي خلقك فسواك في أي صورة ما شاء ركبك))

وقد تعرضت آيات كثيرة لخلق الإنسان وأطواره و أوضحت إن اصل الأحياء هو الماء كما في قول الله تعالى: ((وجعلنا من الماء كل شيء حي)) (585). وفصل ذلك بقوله تعالى: ((والله خلق كل دابة من ماء)) (586). وتكررت الآيات التي تحدثت عن خلق الإنسان من تراب، ومن طين، ومن صلصال، ومن حماً مسنون ومن ماء مهين، ومن نطفة، ثم يبين أطوار هذا الخلق في قوله الكريم ((ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة وخلقنا العلقة مضغة فخلقنا العلقة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقين)) (587).

أما جون ديوي فقد آمن بنظرية النطور التي جاء بها دارون وحاول بها إن يقوض الاعتقاد بوجود الخالق إذ يقول: ((أن إدخال قوة عاقل متصرفة متصرفة في الكون دليل على عجز العقل البشري وعن حل الظواهر وفهمها)) (588).

وان الإنسان قد تطور من خلال سلسة طويلة ومتعاقبة من حيوانات أحادية الخلية إلى حيوانات متعددة الخلايا ثم أخيرا ظهر على مسرح الحياة كوسيلة افضل للتكيف وفق محيط معقد متقلب، وهذا العقل لا يتميز عن عقول سائر الكائنات الحية من حيث النوع أو المنشأ تميز جو هرياً)) ((589).

وبذلك يتضح الخلاف من كون الإنسان بنظر الغزالي يعد قيمة عليا لان الله سبحانه عز وجل قد خلقه في احسن صورة ثم جعله خليفة في الأرض إذ يقول الله تعالى: ((وأذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة)) (⁽⁵⁹⁰⁾. إما نظرية دارون والتي استند عليها ديوي فأنها ترى إن الإنسان ما هو إلا حيوان كغيره من الكائنات الحية إنما هو خلق في سلسة التطور، وانه كغيره من تلك الكائنات نتيجة لعوامل الانتخاب الطبيعي الذي يمحو ما ليس صالحا للبقاء في المعركة الدائمة بين الطبيعة من ناحية وبين صنوف الكائنات الحية من جهة أخرى (⁽⁵⁹¹⁾).

وتأسيسا على ذلك فان الإنسان بنظر الغزالي هو خليفة الله في الأرض لقوله تعالى: ((ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون)) (592). فهي خلافة ورعابة و أعمار و إدارة و تسخير أصبحت بها الخلائق والكائنات بآمرة الإنسان، واصبح الإنسان قائماً بها في موضع الوصاية والنيابة عن الله في التصرف في الكون وفي البيئة وفي الخالائق والكائنات ولان الإنسان أرقى من هذه المخلوقات خصه الله بنعمة العقل التي حرم منها بقية المخلوقات وفضله عليها في قوله تعالى: ((ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا)) (593) والاستخلاف يعنى إن الإنسان وصبى على الأرض لا مالك لها، فمن المعروف انه ليس هناك ملكية مطلقة للإنسان فالملكية محددة بضوابط وشروط في العقيدة الإسلامية ومن هذه الشروط حسن استغلالها وتنميتها والمحافظة عليها من أي تدمير أو تخريب (594) إما النظرة الاداتية (ديوي) إلى العالم (البيئة) بأنه قائم بحد ذاته، وانه ليس مجرد إسقاط من جانب العقل، لكن الإنسان والعالم متغير دوماً فالتغير والنمو هو المحور الأساس للفلسفة البرجماتية بل هو جوهرها، فمع التطور وتقدم العلم والتكنولوجيا ازدادت التعددية الاستهلاكية الهائلة والتي أفضت إلى قطع الحوار العميق بين الحياة والكون ذلك الحوار الذي نشأ على هامش ضرورته المتمثلة بالوقوف في وجه تيار الفوضى الكونية واصبح تعريف الحياة بأنها حركة اقتصادية عفوية، ويقوم الاقتصاد على تحقيق الربح الأقصى بصرف النظر عن النتائج المدمرة التي تلحق جراء ذلك بالآخرين وبالطبيعة (البيئة) لا بصاحب الربح نفسه ولذلك فان إحدى سلبيات الفلسفة البرجماتية هي تشجيعها على استغلال الإنسان لجميع الموارد الطبيعية والصناعية أقصىي استغلال لمنفعته وهذا بالتالي سيؤدي إلى استنزاف هذه الموارد مما يؤدي إلى خلل بيئي. ومع نظرة الغزالي و ديوي إلى الطبيعة الإنسانية نظرة بيئية متكاملة نجد انهما اختلفا في طريقة إثبات هذه العلاقة التكاملية والغاية منها. فالغزالي هدف من وراء ارتقاء التقسيم الثنائي للطبيعة الإنسانية إلى التكامل بهدف الوصول إلى تحقيق المثل الأعلى للإنسان ولا يتحقق هذا التكامل والانسجام إلا في ضل سيطرة الروح. إما ديوي فقد اعتقد بتكامل الطبيعة الإنسانية إذ لا فرق بين جسده وروحه، فلا يمكن للجسد إن يعيش بمعزل عن الروح ولا يمكن للروح إن تستقل داتها.

والاختلاف بينهما ما حول مفهوم الروح، فالغزالي يعرفها بأنه اللطيفة المدركة من الإنسان وهي إحدى معاني القلب، وهو الذي أراد الله تعالى بقوله: ((قل الروح من أمر ربي)) (595). وهو أمر عجيب رباني تعجز اكثر العقول والإفهام عن درك حقيقته (596).

ويعطي الغزالي الروح بهذا المعنى كل صفات النفس الناطقة ولذلك يصفها بأنها ليس بجسم ولا عرض، بل هي جوهر ثابت دائم لا تقبل الفساد فيقول: ((وهذه الروح لا تموت ولا تفنى، بل تبقى بعد الموت إما في نعيم وسعادة أو جحيم وشقاوة)) (⁽⁵⁹⁷). إما مفهوم الروح عند ديوي فهو مفهوم خفي مبهم غامض وتنتهي الروح بنهاية الجسد (⁽⁵⁹⁸) ولذلك كان من أهم الانتقادات التي وجهت إلى فلسفة جون ديوي هو إغفاله الجانب الروحي للإنسان ورفضه للأيمان بما وراء المادة.

ومفهوم النفس عندهما تفصح عن الذات إذ يقول الغزالي ((إنها الجوهر القائم بنفسه الذي هو في موضع، ولا يحل شيئا)) (599). ويقول ديوي ((أننا نجد وحدة العمليات المختصة بالنفس ومن ثم تفسيرها النهائي من حقيقة إن الإنسان ذات، وتفصح الذات عن طبيعتها بما تختاره)) (600)

إما مفهوم العقل فقد اتفقا على وظيفته وان اختلفا على ماهيته وتكوينه فالغزالي يعتقد بان العقل أداة حية قابلة النمو والتطور ويبزغ أنواره عن سن التمييز، ثم لا يزال ينمو ويتكامل إلى إن يبلغ ذروة نموه وكمال إشراقه في سن الأربعين (601). وبذلك يؤدي العقل عند الغزالي وظيفة التفاعل بين الإنسان وبئته.

إما العقل عند ديوي فيوصفه بعملية بيولوجية طبيعية وهو وسيلة التفاعل مع الطبيعة أو التوجه الذكي لحل المشكلات التي تواجه الإنسان في بيئته، وهذا التفاعل هو ما سماه في الخبرة، فالخبرة جزء من الطبيعة والعقل إشراق دائم، وهو هنا يتفق مع الغزالي في قوله تبزغ أنواره وكذلك يتفق ديوي مع الغزالي على إن العقل يفتح أبوابه للخبرة والعقل يتغير ببطيء عن طريق التعليم.

وعن العلاقة التكاملية لمكونات الطبيعة الإنسانية ورفض الثنائية التي نادت بها الفلسفات قديما وحديثا نرى التشابه واضح بينهما إذ اعتقد بان الطبيعة الإنسانية هي كل متكامل فلا ينظر إلى الجسم على حدة والروح على حدة، بل اينظر إلى اتحادهما ولذلك كانت نظرتهما ليست مجرد تصحيح للفكرة القديمة، إي الفكرة الثنائية، بل هي مناقضة لها تماما إذ رفضا كل صور الثنائية وفي ضوء ذلك إن الإنسان هو كل متكامل، ولذلك ينبغي الاهتمام بتربية جميع هذه الجوانب النفسية والروحية والعقلية وان ابتعد ديوي عن الروح التي عدها من الأمور الغيبية لكنه يؤكد على العلاقة الوثيقة بين الجسد والعقل: ((من الخطأ إذا القول إن التفكير الحقيقي يمكن إن ينمو ويتطور بعيدا عن الجسم وبمعزل عنه، بل إن هذه الحقيقة لا تكفي وينبغي إن نضيف إليها حقيقة أخرى، هي إن التركيز الجسماني الحيد السليم هو الذي يتيسر عمل العقل فيصبح هذا العمل صحيحاً يسير في الطريق السليم)) (602).

تعد فلسفة ديوي الإنسان جزء من الطبيعة وهي تتكر الثنائية التي تفصل الإنسان عن الطبيعة أو الجسم أو العقل فهي تقول بالتكامل بين الجانبين المادي واللامادي، وان كانت تؤثر النظرة المادية وتعدها المحك للوقوف على الحقيقة إذ هي تولي عناية كبير ة لرغبات الفرد وميوله الجسدية. إما فلسفة الغزالي فقد قال بالتكامل بين جانبي هذه الطبيعة الجسمي واللا جسمي، فالإنسان لا يمكن إن يعيش بروحه فقط أو بجسمه وحده وانما يعيش بهما معا جسما وروحا إذ يقسم الغزالي العالم إلى عالمين، عالم الأمر وعالم الخلق، فعالم الأمر يعرفه بان عالم ما لا كمية له ولا تقدير كأرواح البشر و أرواح الملائكة و أرواح وعالم الأمر عبارة عن الموجودات الخارجية عن الحس والخيال والجهة والمكان والتحيز وهو ما لا يدخل تحت المساحة والتقدير لانتقاء الكمية في المرأة بحدوث الصقالة وان كانت الصورة سابقة الوجود على الصقالة إما عالم الخلق فهو عالم الأجسام وعوارضها والخلق بمعنى الانجاد والأحداث (603).

2-الوراثــة والبيئــة

يتفق الغزالي و ديوي حول العلاقة الوثيقة بين الوراثة و البيئة فضلا عن اعتقادهما بالاستعداد الوراثي الكامن في الطبيعة الإنسانية لكن الاختلاف بينهما هو إن الغزالي قد ميز بين الحيوان والإنسان من حيث إن الحيوانات لديها دوافع غريزية بينما الإنسان يكتسب الدوافع بالبيئة الاجتماعية إما ديوي فلاعتقاده بنظرية التطور فيقول بان ((الإنسان حيوان لانه يشترك مع باقي أنواع الحيوانات في وظائف أساسية حيوية، فهو إذا أراد إن يستمر في طريق حياته فانه يصطنع نفس الملائمات والتكيفات التي يصطنعها باقي أفراد الحيوان وهو كيفية إن يأخذ الحيوان من أسلافه الوسائل التي تضمن له الحياة)) (604)

والبيئة التي يريدها الغزالي ببيئة تتولى تربية الإنسان وتطوير ميوله و استعداداته بالشكل الذي يضمن تحقيق الأهداف المرجوة وهذا ما أكده ديوي أيضا إذ يقول: ((فالأمر الجوهري الحتمي في كل رجع واستجابة هو الرغبة في التحكم في البيئة)) (605) ويؤكد ديوي عن البيئة الاجتماعية ((أن الوسط الاجتماعي لا يغزز في نفس الفرد أغراضه او أفكاره مباشرة ولا يغزز فيه حتى العادات العضلية البحتة مثل إغماض العين واتقاء الضرب بصورة غريزية)) (606) وكذلك يرى الغزالي بان الطبيعة الإنسانية تشتمل على مجموعة من الغرائز والدوافع يرى الغزالي بان الطبيعة الإنسانية مثل الشهوة والغضب، ومادامت الطبيعة الإنسانية بهذه الصورة فأنها مستعدة لاكتساب المزيد من الدوافع حسبما يتعرض له المرء من عوامل التأثير كالبيئة والتربية والخبرة فالتربية لها دور عظيم في اكتساب وإيجاد بيئة مناسبة وهذا ما أكد عليه ديوي أيضا إذ يقول: ((أن القول الكائن الإنساني السليم في البيئة الإنسانية السليم) يمكن إن يستطيل ويمتد ليصبح الكائن الإنساني السليم في البيئة الإنسانية السليمة)) ففي أية مهنة يجب تهيئة بيئة إنسانية تقوم على توفير خدمات يترتب عليها إنتاج أفراد إنسانيين أسوياء كاملين يقومون بدورهم بصيانة وحفظ بيئة إنسانية سوية صحيحة)) (607).

3-الاختيار والجبار

عند اطلاع على تحليل الغزالي و ديوي الفعل الذي بازائه تتحدد حرية الإنسان أم جبر يته نندهش المتقارب والتماثل بينهما حتى نشعر ونتوصل إلى يقين بان ديوي قرأ كتاب الغزالي وتأثر بها ويمكن القول إن هناك طريقان قد استقى ديوي أفكار الغزالي أحدهما: أن ديوي كتب أطروحته الدكتوراه في علم النفس عندما كانت ومن المعروف إن الفيلسوف كان قد تأثر بأفكار ديكارت وفلسفته الذي تأثر بالغزالي بعد إن قرأ كتابه المنقذ من الضلال بعد إن ترجم إلى لغات عديدة ووجد بان ديكارت قد اشرع على الكتاب، وهذه حقيقة معروفة الدى الباحثين وذكرتها المصادر الأجنبية قبل العربية إما الطريق الثاني بمؤلفات وليم جيمس إذ الف كتابا ضم بين دفتيه فلسفة الغزالي ضمن تاريخ الفلسفة.

وعند تحليل الفعل عند الغزالي الذي ميز بين ثلاثة أنواع (608):

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

والجبر ظاهر في الفعل الطبيعي لانه مهما وقف على وجه الماء أو تخطى من السطح للهواء، انخرق الهواء لا محالة، ويكون الخرق بعد التخطي ضروريا والتنفس في معناه فان نسبة حركة الحنجرة إلى إرادة النتفس كنسبة انخر أق

الماء إلى نقل البدن فمهما كان النقل موجوداً. وجد الانخراق بعده، وليس الثقل أليه، وكذلك الإرادة ليست إليه، إما الفعل الاختياري فهو فطنة الالتباس، كالكتابة والنطق، وهو الذي يقال فيه إن شاء فعل، وان شاء لم يفعل وتارة يشاء وتارة لا يشاء، فيضن في هذا إن الأمر إليه، وهذا الجهل بمعنى الاختيار.

إما رأي ديوي فهو يشابه رأي الغزالي، وأن البس مفاهيم الغزالي ألفاظ جديدة إذ يقول :ويبدو إن ما جاهد الإنسان في سبيله باسم الحرية يتضمن ثلاث عناصر هامة، على الرغم من إنها لا تبدو في مظاهرها متناسقة مع بعضها البعض (609):

- 1. فهي نتضمن كفاية في العمل، وقدرة على تنفيذ المخططات، وعدم وجود صعاب وعقبات وتمنع (وهي نقابل الفعل الطبيعي كما جاء عند الغزالي).
- 2. وتتضمن أيضا قدرة على تنويع المخططات، وعلى تغيير مجرى العمل، وممارسة الجديد (وهي تقابل الفعل الإرادي عند الغزالي).
- 3. وهي تدل على قدرة الرغبة والاختيار على إن يصبحا عاملين في الأحداث (وهي تقابل الفعل الاختياري عند الغزالي).

ويتفقان معا على إن الحرية يدخل فيها العقل فيقول الغزالي: ((فالاختيار عبارة عن إرادة خاصة، وهي التي انبعثت بإشارة العقل فيما له في إدراكه وعن هذا قيل إن العقل يحتاج به إلى التمييز بين خير الخيرين وشر الشرين)) (609).

وبهذا المعنى يقول ديوي إن الحرية يدخل فيها الذكاء (العقل) كمفتاح للعمل يؤدي إلى إن يصبح الفرد قديرا وكفوا في تنفيذ عمله، بل يؤكد ديوي على إن الحرية الوحيدة ذات الأهمية الخالدة هي حرية الذكاء، أي حرية الملاحظة، والحكم التي تستخدم في تحقيق أهداف لها قيمة في ذاتها)) (610).

ومفهوم الحرية عند الغزالي فتعني بالحرية الإنسانية في كل ضروبها وصورها أي التخلص من أي لون من ألوان العبودية بما في ذلك الخضوع للرغبات النفسية مهما سمت، إلا لونا واحدا وهو العبودية لله وحده إما فلسفة ديوي فتؤمن بالحرية ولكنها الحرية المنضبطة المنظمة إذ يقول: ((أن الغرض الاسمي للتربية هو القدرة على ضبط النفس، بل إن في الأشياء إن يهرب الإنسان من شر إلى اشر منه، ومعنى هذا إن من السهل على المرء إن يتفادى أشكال الضوابط الخارجية ليجد نفسه تحت وطأة شكل آخر منها الله خطورة من الأولى، فالنزعات والرغبات لا يضمها تحت رحمة الظروف العارضة)).

4. الخير والشرر

يلاحظ إن أسلوب ديوى متقارب من أسلوب الغزالي كما ظهر في عرض

المادة عند الفيلسوفين وذلك عندما يبغيان عرض أفكارهما فهما يستعرضان أفكار الفلاسفة الذين سبقوهم من اليونانيين وغيرهم فعندما يتحدث الغزالي عن الخير نراه يذكر رأي الفلاسفة حول الخير والشر وينتقد آرائهم ليتوصل الى رأي خاص به، وكذلك فعل ديوى.

ويضع الغزالي و ديوي البيئة معيارا يتحدد بموجبه الخير والشر فمن ذلك إن الأخلاق تتغير بالتربية إذ يقول الغزالي ((لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات)) ((612). إما ديوي فيقول ((وجود الدافع إلى الخير وتعوده وممارسته العملية ... فمعرفة الخير ما كانت نقتبس من الكتب أو من الأخرين، وانما هي شيء نتوصل إليه بالتربية في آحاد متطاولة مع الزمان، هي النعمة النهائية التي تتمها علينا الخبرة الناضجة في الحياة)) (613).

وتلتقي الفلسفتان بالقول بان الطبيعة الإنسانية محايدة في حد ذاتها فليست خيرة ولا شريرة، وبالتربية نستطيع إن نضع هذه الطبيعة المحايدة طبيعة خيرة.

5. الفرد والمجتمع

ومن خلال نظريتهما الكلية التكاملية إلى الطبيعة الإنسانية فالغزالي و ديوي ياتقيان بالتأكيد على العلاقة بين الفرد والجماعة (المجتمع) علاقة تكاملية، فالفرد يستمد وجوده من الجماعة فلا يمكن إن يعيش الفرد دون الجماعة فتعددت علاقته ولذلك يقول الغزالي ((أن الصحبة تتقسم إلى ما يقع في الاتفاق كالصحبة بسبب الجوار أو بسبب الاجتماع في المكتب، أو في المدرسة أو في السوق أو على باب السلطان، أو في الأسفار والى ما ينشأ اختيار وبقصد)) (614).

وكذلك يقول ديوي ((فالمجتمع ليس بالطبع إلا علاقات تربط الأفراد بعضهم ببعض بهذا الشكل او ذاك كما إن جميع العلاقات هي تفاعلات مترابطة متحركة لا قوالب ثابتة، وتتضمن التفاعلات الضمنية المترابطة التي تؤلف مجتمعاً بشرياً، تبادل الأخذ والعطاء في المشاركة) (615).

ويستندان في إثبات العلاقة بين الفرد والجماعة على مفاهيم علم النفس الاجتماعي وان كان الغزالي يسميه علم النفس العملي والذي يقول عنه ((انه العلم الذي يعلم كيفية أو طريقة المعيشة مع الآهل، والولد، والخدم والعبيد)) (616).

إما ديوي فيقول ((أن نوضح لماذا كان علم نفس العادة، علم نفس موضوعيا اجتماعيا فالعلم المنظم المستقر، لا بد إن يحتوي على تكيف من جانب الظروف المحيطة التي تهم الجنس البشري مباشرة هي الظروف التي شكلتها مناشط الأفراد الأخرين، وهذه الحقيقة تزداد أهميتها وتصبح أساسية إذا ما نظرنا إلى حقيقة الطفولة حقيقة إن كل فرد أنساني يبدأ حياته وهو معتمد كل الاعتماد على الأخرين)) (617).

لكن الاختلاف بين الفلسفتين تتضح من خلال تأكيد الغزالي على إن العلاقة أو المودة بين فرد وآخر تعزى بالدرجة الأساس لأسباب روحية إذ يقول في هذا الصدد: ((بل في ائتلاف القلوب أمر اغمض من هذا، فانه قد تستحكم الأمر من شخصين من غير ملاحة في صورة، ولا حسن في خلق خلق، ولكن لمناسبة باطنة توجب الآلفة والموافقة فان شبه الشيء منجذب إليه بالطبع فالأشباه الباطنة خفية ولها أسباب دقيقة ليس في قوة البشر الاطلاع عليها)) (618).

إما ديوي فيعزي هذه العلاقة إلى المصالح المشتركة فيقول ((أيما فرد هو طبيعيا مزيج غير منتظم من لجاجة شرسة في الإصرار على مصلحته الخاصة الى جانب حساسية شديدة عميقة التأثر حيال سعادة الآخرين وشتى الأفراد يختلفون كثيرا فيما بينهم في نصيب ونسبة وقوة وشدة كل من الاتجاهين على حدة)) (619).

ومن هنا يبدأ الاختلاف في التربية فالغزالي يؤكد على الجانب الروحي في حين يؤكد ديوي على الجانب المادي. لكننا نرى إن هناك قو اسم مشتركة بين الفلسفتين وبالأخص عندما يتحدث ديوي عن الفرد وميوله واتجاهاته ليكون مصدر الانطلاق في العملية التربوية الهادفة إلى التغيير والترقي، وفي الوقت نفسه عدم إغفال الجانب الاجتماعي في الطبيعة الإنسانية، فالإنسان فردي اجتماعي معا، فردي من حيث انه حر فيما يختار، ولذلك عليه تحمل اختيار نتائجه في الحياة وبهذا فالفرد مسؤول عن سلوكه، والإنسان هو اجتماعي من حيث علاقته بالآخرين، وهذه العلاقة يشبهها ديوي بأنها علاقة عضوية كالعلاقة التي توجد بين أعضاء الكائن الحي وكأنه قد قرأ الحديث النبوي الشريف الذي التي توجد بين أعضاء الكائن الحي وكأنه قد قرأ الحديث النبوي الشريف الذي اعتمد عليه الغزلي كثيرا في شرح العلاقة بين الفرد والجماعة وذلك في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ((مثل المؤمنين في توادهم وتعاطفهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر و الحمى))

6. النصوع أو الجنسس (الذكسر أو الأنشسي)

يتفق الغزالي وجون ديوي في النظرة إلى حقوق المرأة والرجل، لكننا عند تفحص نظرة الغزالي حول المرأة نجده قد أكد بصورة اعمق واشمل على حقوق المرأة بل راح يذكر الرجل بضعف المرأة من الناحية البيولوجية والاجتماعية، وكونها كائن يحتاج إلى رعاية الرجل إما ديوي فلم يركز على هذه النقاط بل تحدث بشكل عام بعيدا عن التفاصيل منطلقا من المساواة والديمقراطية.

وبذلك يكون الغزالي اكثر غوراً في الغوص بأعماق الطبيعة الإنسانية عندما أكد على حقوق المرأة وواجباتها.

اختلف الغزالي عن ديوي في مفهوم الأخلاق وقواعده والقيم التي أكد عليها، فالغزالي لم تكن عنده الأخلاق مجرد نصح يهدف إلى تقويم السلوك بل هدفت إلى أهداف أسمى وهو التقرب إلى الله وذلك عن طريق الفضائل. وقسم الفضائل إلى أنواع وذلك من خلال تحليل الفضائل في كتابه (جواهر القرآن) مادة القرآن وصنف فيها قسمين كبيرين في مجال الأخلاق صنف يتصل بالناحية أي بالمعرفة، وصنف يتصل بالسلوك أي بالناحية العلمية، وقد خص الصنف الأول لهر (763) آية من آيات القرآن، وخص الصنف الأول الأيات (761) آية ومجموعة الأيات (1504) وهي تمثل ما يقرب من ربع عدد آيات القرآن إما الأيات الباقية فلا تتصل في نظره إلا بمسائل فرعية أو مكملة (621) فالأخلاق عند الغزالي صنفين، صنف نظري يتصل بالسلوك والتصرف في المجتمع أي التصرف مع الأخرين.

إما الأخلاق عند ديوي فتقتصر على السلوك الاجتماعي لا تنبع من ذات الإنسان أو ضميره أو عقله ولا تظهر المشكلة الأخلاقية عنده إلا حين يتعرض الإنسان بموقف تتعارض فيه الغايات، ويحار المرء أيها يختار وأي الوسائل يتبعها لتحقيق ما يختاره من الغايات إما حين يذعن الإنسان لغاية واحدة دون اعتبار للغايات الأخرى دون اعتبار للغايات الأخرى فلا يسمى هذا السلوك سلوكا أخلاقيا إذ يقول عنه ديوي ((مسلك فني اكثر منه أمرا أخلاقيا انه ذوق ومهارة، و أثار شخص)) (622).

يعد الغزالي الإنسان فاضلا عندما يتحلى بالفضائل الذهبية وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة إما ديوي فينظر إلى هذه الفضائل على أنها كلها مظاهر مختلفة لموقف واحد كلي وفي الوقت نفسه ليست أي فضيلة قائمة بذاتها بل هي مناهج تتجه بالمرء نحو السلوك. فصاحب القلب الصادق والاهتمام الشامل يتصف بالعدالة والمحبة وصاحب النشاط الدائم يتصف بالشجاعة والعزم والقوة، ومن يهتم بالخير كان حليما والعفة طلب اللذة غير ممتزجة بشيء آخر فهي فضائل تتصل بالطريقة أكثر مما تتعلق بالموضوع (623).

ويعتقد ديوي إن الدين والخلاق يجب إن يخضع لاحتياجات الأفراد ويعد كل من العلم والدين مؤشرين للعمل اكثر من عندهما نظريتين عن طبيعة العالم، وان لكل منهما مكانه الخاص لتوجيه السلوك الإنساني إن الأفكار الدينية والعلمية تؤدي إلى نتائج مربحة في هذا العالم الدنيوي ولهذا فان صحة كل منهما لا تقل عن صحة الآخر.

أثرت البرجماتية في الديانة البروتستانتية والليبرالية المتجددة في الولايات المتحدة الأمريكية لأنها قدمت مجموعة من التبريرات الرأس مالية والتي تشمل جميع ميادين النشاط الاجتماعي منتجة مختلف النظريات المرشدة إلى طريق القيم

النقدية العملية في التاريخ والقانون وعلم النفس والتربية والتجارة والسياسة فديوي لا يجد أي قيمة نقدية بمجرد ملاحظة الأشياء بل يجدها في عمل ما هو مربح ويهتم فقط بالأرباح التي تعود بها الأفكار ألحقه لانه يعد الإنسان فاعلا في تبادل التأثير مع محيطه دائبً على العمل وعلى إنجاز النتائج، مغيرا الأشياء المحيطة به.

تؤكد فلسفة ديوي البرجماتية على الخبرة الذاتية للفرد كوسيلة لمعرفة العالم الخارجي وبالتالي بالتعامل معه، وترى إن اصدق الأفكار والمفاهيم تحدده النتائج العملية لتطبيقه إي إن مفهوم الصدق يطابق مفهوم النجاح والفعالية والمنفعة فكل ما يحقق فائدة عملية ويقود إلى تحقيق أهداف الفرد، يعد صادقا أو صحيحا وقد ظهرت هذه الأفكار في مجتمع استحل لنفسه أبادت السكان الأصليين (الهنود الحمر) واستعباد الأفارقة واضطهادهم و الغزالي يختلف معه في إن الأفكار الناجمة هي الأفكار الصادقة والصالحة التي آمنت إليها النفس الإنسانية ولكي يؤدي العقل وظيفته من غير انخراطات في نظر الغزالي يجب إن يتجرد الإنسان عن ما يتصل بالبدن من المحسوسات من المتع والشهوات إذ يقول ((أن القلب إذا عنم علام عن علاقة البدن المحسوس، وتجرد المعقول انكشفت الحقائق)) (624).

وهنا كان الزهد هو الطريق إلى حمل العقل للوصول إلى كشف الحقائق في غير وهم ولبس وبالتالي كان التصوف هو الخطوة الأخيرة في منهج الغزالي، بعد الشك في قيم المعارف الحسية والعقلية المطروحة إمامهم في مختلف الاتجاهات العديدة وبعد الوصول إلى حقيقة العقل في البدن وحقيقة الله في الوجود.

لقد عرف ديوي الضمير بأنه انعكاس للنظم الخارجية في داخل الإنسان، وهو محور الأخلاق فمنذ نشأة الطفل وهو يستجيب لما عليه أهله وأفراده المجتمع الذي يعيش فيه يشجعونه بالاستحسان ويثبطونه بالاستهجان وكلما نما وجد أحكاما من المجتمع على أعماله هذا حسن وهذا قبيح، فالأصل بالاستحسان والاستقباح هي الأعمال التي تعرض على المجتمع وبهذا الصدد يقول ديوي: ((فنحن نعرف مقدما كيفية سلوك الأخرين، والمعرفة مقدما هي بداية الحكم على العمل. فنحن نعرف عن طريق الأفعال، فهناك ضمير وتتكون في صدورنا جمعية تناقش وتكون الأفكار المقترحة والمنجزة والمجتمع الخارجي يصبح ذروة ومحكمة داخلية، مركزا للحكم على الاتهامات وتقديرها والعفو عنها، ويتشبع تفكيرنا في أفعالنا بالأفكار التي يناقشها الأخرون عنها فأفكار لا تتضح في الأوامر الظاهرة فحسب ولكن في الاستجابة لأفعالنا وهذه الأخيرة اكثر فعالية فالقدرة هي بداية المسؤولية، فنحن نسأل أمام الأخرين عن نتائج أفعالنا، وهم يلصقون بنا ما يحبون وما يكرهون من هذه النتائج ونحن نزعم من دون فائدة إنها ليست ملكا لنا وفاها نتاج الجهل لا التخطيط أو أنها أحداث نقع او عند تنفيذ اكثر الخطط دقة)).

إما الغزالي فقد أكد على إن الضمير سلطة داخلية ذاتية في أعماق الإنسان وليس سلطة خارجية في الأفعال إذ يقول الغزالي ((ذهبت المعتزلة إلى إن الفعال تتقسم إلى حسنة وقبيحة، فمنها ما تدرك بضرورة القتل، ومنها ما تدرك بنظرة، ومنها ما تدرك بالشرع، وبالجملة فهي مميزة بصفة ذاتية محسنة، او مقبحة لكن العقل لا يستقل بإدراكها)) (626) ورد عليهم الغزالي قائلا ((في كلامكم دعاوى وهي مردودة إما الأولى: فانه لو كان لنحو القتل والكذب قبح ذاتي لما اختلف في الإضافة ولم يحسن القتل قصاصا، ولا الكذب لحفظ نفس معصومة ولو سلم فلا يدل على كونه ضروريا وإما الثانية فلان الضروري لا ينازع فيه جسم غير من العقلاء المنصفين وليس النزاع في مدرك المعرفة، لأننا نحس من الله أيلام البهائم بخلافكم وأما الثالثة فلان اتفاق العقلاء لو سلم فلا يكون فيه حجة لكم إذ اضطرارهم إليه غير مسلم، لجواز الاتفاق على أمر نظري، كوجود الصانع))(627).

أوضح الغزالي إن الضمير وما يسميه بالمراقبة والمحاسبة إنما ينمو في الإنسان نموه الصحيح بتأثيرها من العمل بالشرع الإلهي، والالتزام بالعقل وهو بهذا يصبح دليلا يسترشد به على الإحساس بخير العمل أو شره.

المبحث الثاني: اوجه التشابه والاختلاف في الفلسفة التربوية بين الغزالي جون ديوي في ضوء نظرتهما للطبيعة الإنسانية:

اولا: الأهداف التربوية المستنبطة من الطبيعة الانسانية:

الهدف الأسمى في فلسفة الغزالي التربوية هو تحقيق السعادة عن طريق تحرير النفس من كل قيود الجسد، ومن عوامل العبودية وعندئذ تكون النفس حرة قوية لا تخضع إلا لله، ولا تعبد إلا الله فتتمثل لها مرة وتتجنب ما ينهي عنه وتتحو نحو العبادة وهي مصدر السعادة، وهي الضمان الوحيد لتحقيق خلافة الله في الأرض (628). ويعني ذلك إن الهدف الديني عند الغزالي هو أسمى هدف للتربية وهنا بالطبع الاختلاف الأساس بين الغزالي و ديوي الذي لم يعتقد بالدين وعد الدين انه مخدر للخيال وسباته (نومه) الذي هو النتيجة النمطية الوحيدة النسق للعقيدة التعسفية الجازمة، وقد صرف الدين إلى ملكية عضوضه (ملتصقة) لحساب جزء محدود من الطبيعة الإنسانية وحساب جزء محدود من الإنسانية لا يجد له سبيلا لتعميم الدين سوى بفرض معتقداته التعسفية وطقوسه على الأخرين)) (629).

أن نظريتهما التكاملية للطبيعة الإنسانية أدت إلى تقاربهما حول تربية الطفل فنظر إلى هذه التربية على إنها تعنى بالطفل من نواحيه كافة الجسمية والعقلية والخلقية ولذلك فالأهداف الجسمية لا يمكن إن تتفصل عن الأهداف الفكرية، وهما معا لا يمكن لهما الانفصال عن الأهداف الخلقية. والجميع لا يمكن إن

يعزل عن الأهداف الفردية والاجتماعية، والاختلاف بينهما يتضح في الجانب الروحي فقد أكد على هذا الجانب الغزالي وابتعد عنه ديوي وركز على الجانب الاجتماعي وعلاقة الإنسان ببيئته الاجتماعية.

ويمكن للباحث إن يقارن بين الأهداف التربوية المستنبطة عند الغزالي وجون ديوى من خلال الأهداف التربوية الأتية:

1 أهداف جسمية: التربية مطالبة بان توفر للجسم مطالبه وحاجاته فتشبع هذه الحاجات عن طريق الأعداد لتتمي مهاراته الجسمية وتغرس في نفس الطفل حب العمل وهما في هذه قد اتفقا. وكذلك فإن التربية مطالبة لأن بعتدل الطفل في إشباع حاجاته الجسمية فلا يكون نهما ولا شرها وهذه التربية آمن بها الغزالي لكن ديوي قد اختلف فهو يرى ((بان الإنسان يعيش في حالة اتزان مع بيئته فإذا ما اعترضته مشكلة من المشكلات، اختل هذا الاتران ولذلك كان عليه إن يستعمل كل ما لديه من وسائل فكرية لعلاج هذا التوازن)) (630). وتأكيد دبوى على استعمال كل الوسائل حتى الوسائل الشريرة في إعادة التوازن ومن السلبيات التي تؤشر على نظرة ديوى للتربية هو انه عد التربية عملية سلبية. تسبر في أعقاب النمو التلقائي للفرد، الذي تتحكم به في الدرجة الأولى العوامل الور آثية، إما الغزالي فيؤكد على التكامل بين البيئة والوراثة وان ركز على البيئة دون نسيان الاستعداد الوراثي ولذلك اعتقد الغزالي بإن الطبيعة الإنسانية محايدة عند الطفل في عمره الأول وقابليته للتشكيل بأية صورة طبقاً لمعطيات البيئة و مؤثر اتها، ولذلك فيما يتصل بالمعتقدات والأفكار والقيم والثقافة التي يتشربها الطفل... بعكس طبيعة الكبير الذي تشكلت شخصيته نبعا للأنماط الثقافية والأساليب التربوية التي جمدته ونضجته فيقول: ((ومن العناء رياضة الهرم وقبل لاحد الكبار: من أراد إن يتعلم شيخاً ما يفعل فقال: اغسل مسحاً فعساه يبيض)).

2.أهداف عقلية التربية مطالبة بان تتمي العقل وتستغل طاقاته في الإبداع والابتكار، كما إنها مطالبة بان تزوده بأسس التفكير السليم، وان تعليم التلميذ كيف يستطيع إن يربط ما بين فكره وسلوكه ولذلك يقول الغزالي ((اعلم إن شرف العقل من حيث كونه فطنة العلم والحكمة آله له (أو دالة عليه) ولكن نفس الإنسان معدن للعلم والحكمة، ومنبع لها، وهي مركوزة بها في القوة في أول الفطرة (أو الخلقة) لا بالفعل، كالنار بالحجر، والماء في الأرض، والنخل في النواة و لابد من سعى في إبرازه بالفعل)) (631).

والغزالي هنا يؤكد على العقل والخبرة وهذا ما يؤكده ديوي أيضا إذ ربط بين العقل والخبرة فيقول ((فنحن نفكر ليس لغرض التفكير، ولكن هذا التفكير ما هو إلا مرحلة من مراحل العمل من اجل الحياة، فالعقل ليس شيئاً منز لا بشكل كامل وتام، انه ينشأ في الخبرة ويعمل ويتطور تحت حالات معينة)) (632).

لقد بدأ ديوى بملاحظة إن مظاهر النشاط للحياة ليست أهدافا تربوية أصلا

وانما هي وسائل يمكن بواسطتها قياس مدى نجاح التربية واتزانها. الأهداف الحقيقية عند ديوي تتشأ من المشاكل التي تنطوي عليها مظاهر النشاط العادية إنها بعبارة أخرى للغايات المتطورة والنتائج المتوقعة للفعاليات التي يجد الطفل نفسه يمارسها ويعيش معها ولهذا تكتسب الأهداب فالتربوية عند ديوي تعبيرا باطنيا لا خارجيا أثناء هذه العملية ومن هنا جاء ديوي بمبدئه المعروف ((التربية حياة، وإذا كان ديوي قد جعل أهداف التربية تتعدد وتختلف باختلاف مواقف الحياة ذاتها، ولهذا فانه لم يقدم أهداف تربوية محددة كما لم يقترح مبدأ عاما لتحديد تلك الأهداف، في حين تستمد الأهداف التربوية وطرائقها عند الغزالي من الشرع وذلك بعد الشريعة الإسلامية أصفى المنابع و أطيب المشارب فهي تتميز بالتوحيد والذاتية والشمول والمرونة والصلاح ومنابعه القرآن الكريم والسنة النبوية و أقوال الصحابة والتابعين.

3. الأهداف الخلقية: الأخلاق مجموعة الحدود والقواعد والقيم التي يدين بها المجتمع ويلتزم بها أفراده ومعنى هذا إن الأخلاق تصدر من فلسفة المجتمع فملما كانت فلسفة الغزالي فلسفة دينية فقد اشتقت فلسفته الأخلاقية من الدين فالتشريع الأخلاقي عند الغزالي مجموعة الحدود التي قضت بها حكمت الله سبحانه وتعالى عز وجل، وما دامت هذه الحدود منزلة من لدن الباري عز وجل، فلا بد إن تطاع وهذه الحدود أو التعاليم تستهدف خير الإنسان وصلاح أموره في الدنيا والأخرة وتجعل صلاحه على الأرض شرطا لصلاح حياته في الآخرة.

إما ديوي فقد رفض التسليم القديم بوجود قيم خالدة نقرر ما هو خطأ وما هو صواب وتعزى إلى العقل أو القوة ألما ورائية ومؤمنا بان القوى الأخلاقية الحقيقة ليجب إن تمر لا باستمرار بعمليات تحوير و إعادة بناء من خلال التفكير المتفكس (التفكير التأملي) وعلى ضوء التبدلات في الوضع الاجتماعي وتعاظم المعرفة العملية، وهاجم ديوي الغلاة من المفكرين التجريبيين الذين ذهبوا إلى ربط القيم برغبات الفرد بلحظة معينة بوصف إن ما هو مرض الآن فلابد إن يكون مرضيا إلى الأبد، وهو لم يعتقد بصحة الأشياء التي لم يتم البرهنة إلا على إنها ناقصة في جميع الاحتمالات المتوقعة ولجميع الأطراف المعنية وهو لم يوافق أيضا على ربط المعابير الأخلاقية باللذة المستحصلة من فعل الأفعال وذلك انه عد الدوافع الشخصية والنفس جزءا لا يتجزأ من السلوك ولا يمكن إهماله وعلى هذا الأساس رفض الاعتقاد بوجود فضائل محددة وتفق عليها لان هذه وعلى هذا بالما ما ترتبط بالعادة والعرف السائدين في ظرف معين للتبدل بتبدل الفضائل غالبا ما ترتبط بالعادة والعرف السائدين في ظرف معين للتبدل بتبدل نلك الظرف فيقول ديوي ((وبدلا من هذه الفضائل المفترضة يجب إن يكون ذلك الظرف فيقول ديوي ((وبدلا من هذه الفضائل المفترضة يجب إن يكون الاهتمام بما هو خير قلبيا وثابتاً وغير متحيز ودائما)) (633).

لقد أمن ديوي بان الوسائل والغايات، والدوافع و النوايا الشخصية والنتائج، كلها تتداخل ببعضها لتؤلف وضعا أخلاقيا. وهكذا فان المثل الأخلاقية لا تتكامل

إلا من خلال عملية نمو متدرج من مرحلة إلى أخرى في حياة الإنسان هدفها إعادة بناء الخبرات لصورة متجددة الأمر الذي يصعب تحديد معالجة تجديدا واضحا.

إما من حيث الهدف التربوي المستنبط من الهدف الأخلاقي عند الغزالي فقط ربط الأخلاق بتدريس الدين لانه كان يرى إن الأخلاق أمر ألهي وان الله عز وجل قد شرع في كتابه العزيز (القرآن الكريم) القوانين الأخلاقية. وهذه القيم ثابتة راسخة.

إما عند ديوي فانه وان كان لا يؤمن بقيم ثابتة آمن بالديمقراطية وحرية التفكير وحرية العمل، وإتاحة الفرصة التعليم لجميع أفراد المجتمع وان تتشرب الجماعة، وبالأخص في المدرسة الهدف الاجتماعي الذي هو معيار القيم التربوية. ولذلك يختلف ديوي عن الغزالي في الهدف الأخلاقي لان مصدر الأخلاق عن الغزالي هو الله لكن الأخلاق عند ديوي مصدرها الجماعية.

وينبع الهدف الأخلاقي من الفرد عند الغزالي وذلك يكون الضمير عنده هو القوة التي تتمو في الإنسان نموها الصحيح بتأثرها في العمل بالشرع الإلهي والالتزام بالعقل السليم إما عند ديوي فالضمير ينبع من الخبرة والتجربة، فالفرد يكتسب قيمته الأخلاقية عن طريق خبرته وتفاعله مع البيئة المحيطة به مثلها في ذلك بقية معارفه ومهاراته وعاداته واتجاهاته التي يكتسبها من الآخرين بالخبرة.

لقد وصف الغزالي طريقة تعليم الدين وصفا صحيحاً مبنياً على خطة واضحة تتفق مع فلسفته وأهدافه التربوية لذلك فانه يقف في صف مع عمالقة فلسفة التربية في وضوح فلسفته يتحدث دائماً عن سعادة الدنيا والأخرة ورأى من سعادة الدنيا يمكن الحصول عليها من خلال الحياة الفاضلة، وتطهير النفس من الرذائل وحسن التعامل مع الناس، ويتفق رأيه في طريقة الحصول على هذه السعادة مع فلسفته بطبيعة الحال، فسعادة الدنيا لديه مرتبطة بالبعد عن الماديات مع عدم إنكار نواحى انفع في الحياة.

ثانيا: المعرفة والعلم

لقد استخدم الغزالي منهجا جديدا للمعرفة هو اشك للوصل لليقين إما ديوي فقد عرف المعرفة بأنها طريقة أو منهجا فكريا يتضمن قوانين نفسية تختص بالعقل.

وان شروط إمكانية المعرفة عند الغزالي هي الاعتقاد و العادة وعند ديوي الخبرة والنشاط الذاتي للفرد وهما بهذين يقتربان من بعضهما إذا عرفنا إن الاعتقاد يأتي عن طريق الخبرة والعادة تأتي من خلال النشاط الذاتي لكن اختلافهما ينبع من اعتقاد الغزالي بان العلم مصدره الأساس هو الله سبحانه وتعالى إما ديوي فيؤمن بان المصدر الأساس للمعرفة هو الخبرة وما تستلزمه من خبرة ونشاط مع عناصر الشيء المراد معرفته.

والمعرفة عند الغزالي هي مظهر من مظاهر إرادة الإنسان المتناهية التي في تطبيقها على الوجود أي على الإرادة الإلهي اللامتناهية بينما المعرفة عند ديوي هي حصيلة متراكمة متطورة لطرق في العمل والعقل او السلوك التي يمتلكها البشر لإدامة زخم عملية تغيير وتطوير بيئتهم.

لقد اعتمد الغزالي على العقل والشرع فقال ((اعلم إن العقل لا يهتدي إلا بالشرع والشرع لم يثبت إلا بالعقل، فالعقل كالأس والشرع كالبناء ولن يغني أس ما لم يكن بناءا ولن يثبت بناءا ما لم يكن أس والعقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاعا من خارج ولن يغني ما لم يكن بصرا فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان، بل متحدان)) (634).

ويقول الغزالي في المستصفى (وهو من أواخر ما صنف من كتب) يعد العقل قاضيا والشرع شاهدا إذ يقول: ((إما بعد، فقد الناطق ما في العقل، وهو الحاكم الذي لا يعزل ولا يبدل وشاهد الشرع وهو الشاهد الزكي المعدل بان الدنيا دار غرور لا دار سرور ومحل تجارة، لا مسكن عمارة ومتجر بضاعتها الطاعة، والطاعة طاعتان، عمل وعلم، والعلم أنجحها واربحها، فانه أيضا من العمل وكنه عمل القلب الذي هو اعز الأعضاء وسعي العقل الذي هو اشرف الأشياء، لانه مرتكب الديانة، وحامل الأمانة، إذ عرضت على الأرض والجبال اشفقن من حملها وابين ان يحملنها غابت الآباء)) (635).

اما العقل التفكير عند ديوي فيقدم رأياً وكما يأتي ((636):

- 1. إن التفكير ليس نشاط (العقول) التي تتحصر مهمتها في التأمل والمعرفة بل انه نشاط العضويات البشرية المحددة، الناشئة عن تبادل التأثير مع المحيط كأداة للسيطرة عليه.
- 2. أن عملية التفكير لا تستند إلى حدوث معطيات الحس التي يمكن النظر اليها بعدّها (معطيات) نهائية فالتفكير لا ينشأ من حدوث مثل هذه الوقائع بشكل معجز، بل من التفاعلات مع المحيط، والمجهود السيطرة عليه وإعادة تشكيله، ويجب اكتساب واختبار وفحص نفس وقائع الملاحظة المستخدمة في عمليات البحث.
- 3. أن الأشكال المنطقية وطرق الاستقرار المعبرة عنها في عمليات التفكير ليست أشكالا تفكيرية جاهزة أو أبدية بل أنها تتطور في عملية التاريخ الطبيعي للتفكير.

أن النقد الموجه للطبيعة التفكير عند ديوي ينطلق من كونه يجادل الفلسفة المثالية عند قوله إن التفكير ليس نشاطا (للعقول) في (تأملها) لواقع حسية (معطاة) بل انه نتاج التفاعل بين الإنسان ومحيطه، ولكنه في هذا الجدل الظاهر ضد المثالية ينطلق لصياغة استتاجات حول قوانين الفكر أو المنطق موجهة

مباشرة ضد المادية فليس هناك في نظره أي منطق يعبر عن القواعد الضرورية للتعبير الصحيح عن انعكاس الحقيقة الموضوعية في الفكر، إن مهمة التفكير ليس عكس الحقيقة الموضوعة بصورة اكثر أمانة وشمولا، بل تطوير الأفكار و الأساليب النافعة و الملائمة للأغراض العملية.

وهكذا فان جدال ديوي ضد بعض المبادئ التقليدية المثالية ما هو إلا خطوة أولى في جدله ضد فكرة كون الفكر يكمن أو يجب إن يعكس الحقيقة الموضوعية وعليه فما هو إلا حجة تنتهي إلى إعادة التأكيد على المضمون الجوهري لنفس النظرة المثالية التي ادعى مواجهتها، ولذلك نرى تقارباً في كثير من المسائل الفلسفية بين ديوي و الغزالي وان هاجما المثالية لكنهما نهلا من المثالية الشيء الكثير.

إما العلم فيرى الغزالي فيه أساسا لكل ما عداه، فالعلم دائما يقف في المقدمة والعمل تابعه والفلسفة التربوية عنده تتبع من العلم والعمل والحال إما العلم عند ديوي فهو عملية وظيفية او نشاط وليس العلم هو بالخزين من المعارف ويؤكد ديوي إن العلم يدل في فحواه على وجود طرق منظمة للبحث وهناك علاقة بين العلم والمعرفة فيقول: ((أن العلم هو المعرفة الناجمة عن أساليب الملاحظة والتفكير والتجربة التي يعتمد الإنسان استعمالها للحصول على مادة مقررة والعلم ككل معرفة هو نتيجة للفعالية التي تؤدي إلى تغيير البيئة والعلم هو تدقيق المعرفة وطورها الأخر)) ((637).

لقد صنف الغزالي لإدراك إلى خمسة مراتب وهي (638):

- 1. الروح الحساس: وهو الذي يتلقى ما تورده الحواس إذ كان اصل الروح الحيواني و أوله وبه يصير الحيوان حيوانا، وهو موجود للصبي الرضيع.
- 2. الروح الخيالي وهو الذي يكتب ما أوردته الحواس ويحفظ مخزونا عنده ليعرضه على الروح العقلية فوقه عند الحاجة إليه وهذا لا يوجد عند الطفل الرضيع في بداية نشوئه ولذلك بولع بالشيء ليأخذه فذا غيب عنه ينساه ولا تنازعه نفسه إليه إلى إن يكبر قليلا بحيث إذا غاب عنه بكى وطلب ذلك لبقاء صورته محفوظة في خياله وهذا ما قد يوجد لبعض الحيوانات دون بعض ولا يوجد للفراش المتهافت على النار لانه يقصد النار الشغفه بضياء النهار فيضن إن السراج كوة مفتوحة إلى موضع الضياء فيلقي بنفسه عليه فيتأذى به لكنه إذا جاوزه وحصل في الظلمة عاوده مرة أخرى بعد مرة ولو كان له الروح الحافظ المستثبت لما آداه الحس إليه من الألم لما هاوده بعد إن تضرر به مرة فالكلي إذا ضرب بخشبه فإذا رأى الخشية بعد ذلك هرب (وهنا يسبق الغزالي بافلوف حول نظريته الاقتران الشرطي).

- 3. الروح العقلي: الذي يدرك المعاني الخارجية عن الحس والخيال وهو الجزء الإنسي الخاص ولا يوجد للبهائم ولا للصبيان ومدركاته المعارف الضرورية الكلية.
- 4. الروح الفكري: وهو الذي يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجيات ويستتج منها معارف نفسية ثم إذا استفادة نتيجتين آلف بينهما مرة أخرى واستفادة نتيجة مرة أخرى ولا تزال تزايد كذلك إلى غير نهاية.
- 5. الروح القدسي النبوي: الذي به يختص الأنبياء وبعض الأولياء وفيه تتجلى لوائح الغيب و أحكام الأخرة وجملة معارف ملكوت السماوات والأرض.

إما ديوى فخطوات التفكير عنده خمس خطوات (639):

- 1. المقترحات أو الإحساس بالمشكلة إي إن هناك مشكلة بين تفاعل الانسان وببئته.
 - 2. العقلانية أي رسم حدود المشكلة بشكل عقلاني.
- 3. استخدام المقترحات التي ربما تحاول المشكلة و إعادة التوازن والتفاعل بين الكائن الحي وبيئته.
- التوسع العقلي للفكرة وتنظيم المعلومات والحقائق بالمشكلة والاستتتاج.
- 5. اختيار أحد الفرضيات لرؤية ما إذا كان يؤدي فعلا إلى إعادة التفاعل بين الكائن الحي وبيئته إلى حالة الأولى فإذا وقع هذا فان عملية البحث تتتهي وتتج المعرفة.

ولو تمعنا جيدا بخطوات الغزالي وخطوات ديوي يتضح لنا التشابه بين الخطوات الأربعة الأولى وان اختلفت التسميات، إما الخطوة الخامسة فحتما تختلف وذلك لان الغزالي فيلسوف ديني يؤمن بالله والملائكة والأنبياء والغيب إما ديوي فهو لا يؤمن بالقيم الدينية الروحية.

ثالثا: التربية وأهدافها التربوية العامة

يلتقى الغزالي وديوي في نظريتهما للتربية من خلال النقاط الأتية:

1. شمول نظريتهما التربوية التي اتسعت فاستوعبت كافة العناصر التي يمكن إن تقوم عليها التربية كنظام فعال او كمسك اجتماعي، تتحول في النظريات والمبادئ إلى حقائق ممارسة وحياة معاشه.

فقد كتباعن مفهوم التربية وطبيعتها وحدودها وأهدافها ومحتوياتها وطرائق تعليمها وآداب أو وظائف المتعلمين والمعلمين كما انهما كتبا الكثير عن المباحث عن أهم القضايا التربوية، متناولا الوجود، المعرفة، الطبيعة الإنسانية، وكل مكونات الفلسفة التربوية الإسلامية وجون دوي يمثل الفلسفة التربوية البرجماتية.

- 2. خبرتهما الحية وتجربتهما الخاصة في ميدان التربية فكل منهما أستاذ يشار له بالتفوق في هذا المجال فلم تكن خبرتهما منصبة على الجانب النظري بل اقترنت بالجانب العملي.
- 3. تتوع مصادرهم التي تجاوزت حدود النطاق الضيق في مجالهم العملي فنرى إن الغزالي قد استفاد من الفلسفة الذي سبقوه فقد قرأ الكثير من مؤلفاتهم بعقلية متفتحة حتى استطاع إن يمتلك الرؤيا الفلسفية النقدية فألف كتبه الفلسفية مقاصد الفلاسفة ثم تهافت الفلاسفة فالغزالي فيلسوف استطاع بما أمتلك من قدرة إن ينقد الفلاسفة الأخرين، وهذا ما فعله ديوي أيضا عبر مراحل حياته الفلسفية فهو متأثر بالمثالية ثم انتقدها وانتقد الفلاسفة من ارسطو وأفلاطون كما فعل الغزالي قبله وهناك تشابه عجيب بين الاثنين فهما عندما يتناولان إي موضوع فلسفي يحاولان انتقاد الذي سبقوهم ليصلوا الى الحل.

إما الاختلاف بين الغزالي و ديوي فهما يختلفان حول التربة الدينية، فالغزالي بكونه منصرفا بنحو دائما نحو التربية الدينية، إما ديوي فانه فيلسوف الخبرة الذي يؤمن بان التربية عملية حياة آنية واجتماعية فالتربية مشاركة اجتماعية و أعداد الفرد، وتربيته إنما يكون من الجل إن يحقق هذه المشاركة الاجتماعية، إما الغزالي فالتربية لديه هي ليست الحياة الدنيا وانما تهيئة الفرد للحياة الأخرى وذلك من خلال تهيئة الإنسان في الدنيا بالخلق الفاضل والتوجه بالعمل الصالح إلى الأخرة لكنه يؤكد على تتمية الإنسانية الفرد المسلم الذي يعيش ويتفاعل في إطار اجتماعي له قيمه و آدابه و مثله و نظم حباته و بهذه النقطة بلتقي مع ديوي.

ويتفق الاثنان على إن التربية هي السبيل لتعديل وتقويم و إصلاح السلوك لكنهما يختلفان في الإطار الذي يتم به هذا التعديل فالغزالي يؤمن بإطار الأخلاق الإسلامية القويمة و ديوي يعتمد على قوة التغيرات التي تحدث في الحياة إذ يرى إن التربية ليست لها أي هدف خارج عن عملية التربية نفسها، فالهدف الأعلى للتربية عنده هو تحقيق استمرار التربية او بعبارة أوضح إن هدف التربية هو إن تساعد الفرد على إن يستمر في التربية في نموه وتعلمه وتكيفه مع بيئته وحياته، فالتربية عنده ينبغي إن لا يكون لها أهداف مفروضة عليها من الخارج لا تمثل أهداف التلميذ الحقيقية للتلميذ ما حدده هو بنفسه.

اختلف الغزالي و ديوي في نظريتهما للأهداف التربوية، فالغاية (الهدف) الأسمى للتربية عند الغزالي هو التقرب إلى الله والوصل إلى الكمال الإنساني، وان التربية الخلقية تعمل على ترقى النفس الإنسانية لتتصل بخالقها سبحانه وتعالى.

إما ديوي فيتمثل لديه مجرد مشروع قابل للتنفيذ ويجب إن يكون الهدف ملائماً للطاقات وإمكانيات الإنسان إي وضع الغاية نصب عينه إي إن يكون الهدف وليد الهدف هو الأعداد للحاضر، وليس للماضي او المستقبل إي إن يكون الهدف وليد الظروف الراهنة او الموقف الذي يتعرض له الإنسان وبذلك فهما يختلفان لان الهدف متغير عند ديوي بتغيير الموقف إما الهدف الرئيسي عند الغزالي فثابت يحاول الإنسان الوصول أليه طيلة حياته بينما ديوي فليست الأخلاق ثابتة وانه ليس هناك قيمة مطلقة، بل كل شيء عنده قابل للتغير ووفقا لطبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع وفقا لمبدأ المنفعة والمصلحة لكنهما يتشابهان في النظرية الشمولية للإنسان وتحقيق أهدافه في التربية الجسمية والعقلية والنفسية يتشابهان أيضا في تأكيد قيمة العمل ولكنهما يختلفان في وظيفة التربية إذ إن الغزالي المستوى الخلاقي الرفيع وربط الأجيال بسلفها الصالح إن هذا الربط يؤكد قيمتي التعليم الوظيفي وأهميته، إما ديوي فانه يهدف إلى تربية القدرة على حل المشكلة التي تواجه الإنسان بعد إن يفهم كل عناصر المشكلة ليجد الحلول الناجحة.

وافق الغزالي و ديوي على مراعاة الفروق الفردية بين التلاميذ وضرورة مراعاة ميولهم ودوافعهم الطبيعية ووجوب استقلال هذه الدوافع والميول الى هذا الأساس دعا كل منهما إلى تتوع المادة الدراسية حسب قدراتهم وحاجاتهم ومستواهم الثقافي لكنهما يختلفان في المادة الدراسية.

فالغزالي كانت التربية الدينية تمثل المكانة الرئيسية في منهجه بينما ديوي كان يركز على نشاطات الطفل الذاتية وخبراته إي التركيز على المادة لرفضه العقيدة الإيمانية التي تقوم على أساس التصديق بما وراء المادة أو الأيمان بالغيب.

مراجع النسص

```
(580) سورة الخجر، آية 29.
(581) سورة غافر (المؤمن)، آية 64.
(582) سورة التغابن، آية 3.
(583) سورة الاعراف، آية 11.
(584) سورة آل عمران، آية 6.
(585) سورة الانفطار، آية 8،7.
(586) سورة الانبيا،، آية 30.
(587) سورة النور، آية، 45.
```

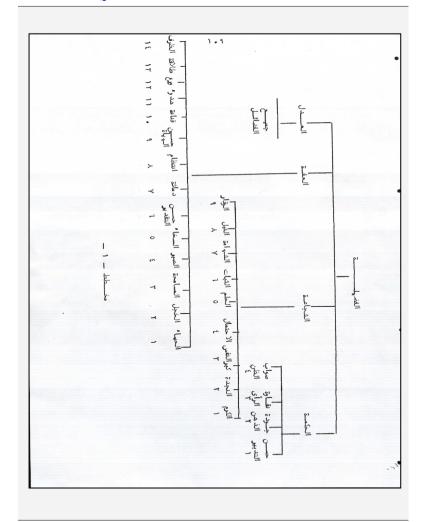
(589) George. R. Geiger. Dewey in Perspective. P. 138 (590) Johnson. A. H. the Wit and Wisdom of John Dewey, P. 30.

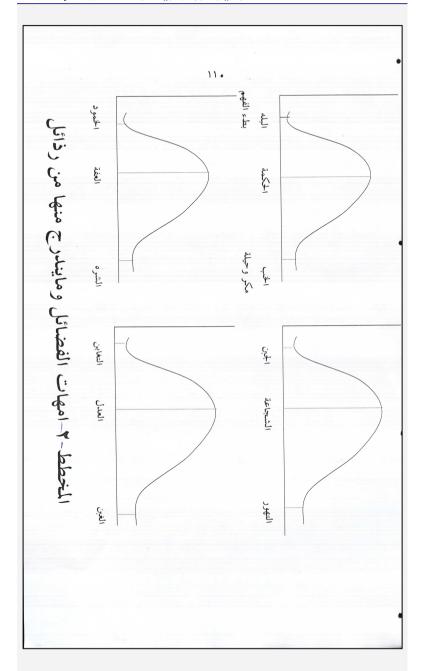
```
(591) سهرة العقرة، آبة 30.
  (592)
         Roth Robert
                         J. John Dewey and
                                                    self
Realization P 270
                           (593) سهرة الاعراف، آية 129.
                             (594) سورة الاسراء، آية 70.
زين الدين عبد المقصورد، البيئية والانسيان رؤيا
 اسلامية، ط1، دار البحوث العلمية (الكولة، 1986)، ص19.
                             (596)سورة الاسراء، آيـة 85.
                                                    (597)
     الغزالي، الاحباء، الجزء 8، صفحة 1344 - 1345.
                                                   (598)
             الغزالي، الاربعين في اصول الدين، ص280.
                                                   (599)
     رالف ن، وين، قاموس جون ديوى للتربية، ص120.
                    (600) الغزالي، معراج السالكين، ص14.
                                                   (601)
                  الغزالي، معراج السالكين، ص217.
                       (602) الغزالي، الاحياءج 1، ص 93.
                   (603) جون ديوي، مدارس المستقبل، ص64.
                                                   (604)
                    الغزالي، المضنون الصغير، ص355.
                                                   (605)
     رالف، ن، وين، قاموس جون ديوي للتربية، ص40.
                                                   (606)
                                 المرجع نفسه، ص46.
                                                   (607)
             جون ديوى، الديمقراطية والتربية، ص15.
                                                    608)
      رالف، ن، وين، قاموس جون ديوي للتربية، ص84.
    الغزالي الاحباء، الطبيعة البشرية، ص317- 318.
           حون ديوى، الطبيعة النشرية، ص317-318.
                                                   (611)
                    الغزالي، الأحياء، ج13، ص2503.
                                                    (612)
                    جون ديوي، الخبرة والتربية، ص57.
                                                   (613)
                                 المرجع نفسه، ص80.
                                                   (614)
                       الغزالي الاحياء، ج8، ص1472.
            جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص366.
                                                   (616)
                        الغزالي، الاحياء ج5، ص931.
                                                   (617)
                         جون ديوي، الفردية، ص81.
                      الغزالي، ميزان العمل، ص231.
                                                   (619)
               جون ديوي، الطبيعة البشرية، ص107.
                                                   (620)
                      الغزالي، الاحياء، جـ5، ص932.
                                                   (621)
                               المصدر نفسه ، ص108.
                                                   (622)
                         مسلم، صحيح مسلم، 191/5.
                      الغزالي، جواهر القرآن، ص70.
```

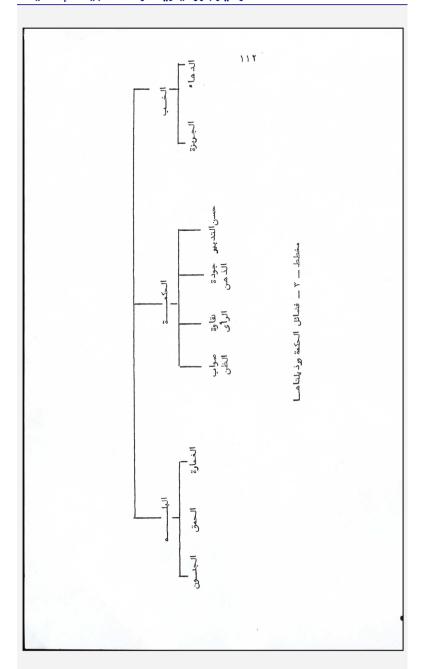
```
(624) John Dewey & Tufts, Ethics, P. 200.
         (625) احمد فؤاد الاهواني، جون ديوي، ص131–132.
                                                  (626)
                       الغزالي، معارج القدس، ص62.
              (627) حمدن ديوى، الطبيعة الانسانية، ص328.
                                                  (628)
الغزالي، صفوة الآلي من مستصفى الغزالي في علم اصول
الفقه، تحقيق عبد الكثريم المدرس، ط1، مطبعة العاني
                                     (ىغداد، 1986) مى22.
                                                  (629)
                    الغزالي، صفوة الآلي ، ص23-24.
                                                   (630)
                      الغزالي ميزان العمل، ص200.
                                                   (631)
           رالف، ن، وين، قاموس جون ديوي، ص112.
  (632)
        John Dewey, How we think, 134.
  (633)
          John Dewey and Tufts, Ethics, PP. 286-287.
                       الغزالي ميزان العمل، ص93.
  (635) John, Dewey, and Tuft, Ethics, PP. 286-287.
                      الغزالي، معارج القدس، ص57.
                                                  (637)
                      الغزالي، المستصفى، جـ1، ص3.
  (638)
        John Dewey, How we think, 134
                                                  (630)
        جون ديوى، الديمقراطية والتربية، ص228.
                                                  (639)
              الغزالي، مشكاة النور، ص213-214.
```

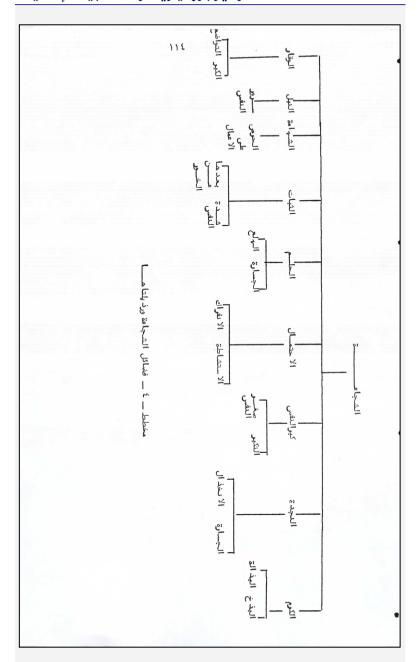
) John Dewey, How we think, P. 74⁶⁴⁰⁽

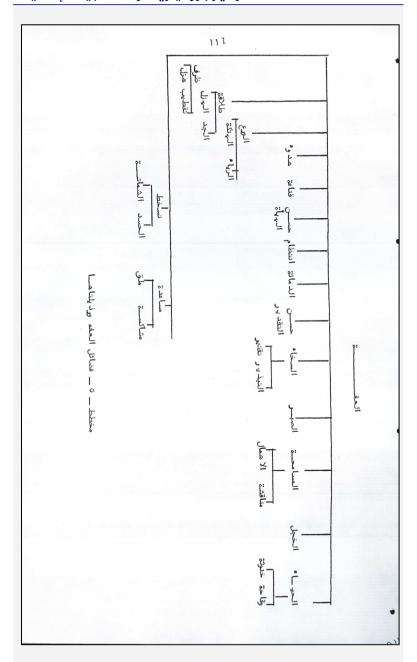
المفطط___ات

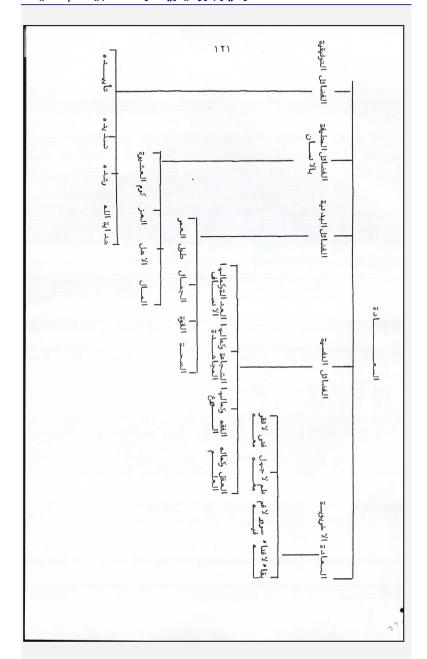


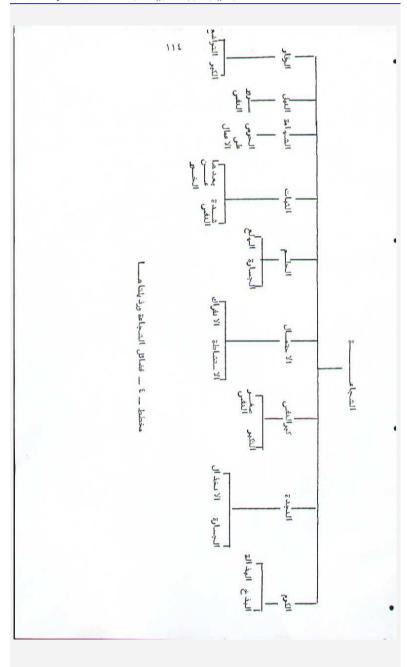












بجنة البحث والدراسة في التراث النفسى: العدد 2



إصدارات شبكة العلهم النفسية العربيــة

نحو مدر سـة عربـة للعلـ و النف

د. که ح پی د حالح المسکر د

الأختب إدرفلسفة التربية وعلم النفس التربوك

- _ادات الشم
- ماحسترالتات العلمك العربك 1996
- دكتهراه فك التاث العلمك العرب 1999
 - ماجستو فلسفة التربية 2002
 - حكتوراء علم النفس التربو كـ 2009



الامتيابات المليبة

- التراث العلمي العربي
 - فلسفة التبية
 - علم النفس التربمك

المطائف والمسؤوليات

- استاذ مساعد في المامخة المستصرية كلية التربية
 - المؤلف ات
- 1- كتاب الفكر التربوي والنفسي للأمام الفجالي صدر عن دار الشؤون الثقافية ،بغداد 2002.
 - 2- كتاب الفكر التربوي عند ابن رشد مطبعة سرمد بغداد.
- 3- كتاب الفكر التربوي في بلاد الرافدين ،مؤسسة مصر مرتضد للكتاب العراقي.
- 4- الفلسفة التربوية بين الأمام الفزالي وجون ديوي في ضوء رؤيتهما للطبيعة الانسانية ، مطبعة الرند ،دمشق.
- 5- المقل في الفكر المربي الاسلامي خلال القرن الثالث الهجري مطبعة الرند ،دمشق.
- 6- اثر برنامج تدريبي لتنمية مهارات التفكير المعرفية لمنخفضي ومرتفعي الفاعلية الذاتية لطلبة الجامعة ، مطبعة الرند ،دمشق.
- 7- نظريات التجلم وتطبيقاتها التربوية ، مشارك مع أ.م.د كفاح يصف صالح العسكري والم د علي محمد العبيدي ، مطبعة رند ،دمشق ،سورية
 - النشاط العلم
 - اكثر من أربعين بحثا منشورا مشارك فياكثر من 20 مؤتمرا
 - المهائب

افضل كتاب لهام 2103علك الجامعات العراقية

إصدارات شبكة العلهم النفسة العربية



ArabPsyNet Electronic

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف 2013