التحليل النفسي عند الغزالي

الباحثة: رغد حسن عبد الحسين م.م زينة علي عباس

art.ar.mas.20.9@qu.edu.iq

قسم الدراسات القرآنية واللغوية/ الجامعة الإسلامية في الديوانية

الخلاصة :

تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف تحليل النفس وفهم جوانب النفس الإنسانية وتحليلها وفاقًا للمفكر الإسلامي الغزالي. الذي سعى في مؤلفاته إلى تقديم نظرة فريدة للتحليل النفسي والتفكير المعرفي. إذ درس العوامل المؤثرة في سلوك النفس الإنسانية، وتعزيزها من خلال التأمل والتفكير والفهم الدقيق، بهدف تحقيق التوازن النفسي. وعلى الرغم من اختلاف تحليل الغزالي عن التحليل النفسي الحديث، يظهر البحث اهتمام الغزالي بالنظرة الداخلية للنفس واستكشاف الجوانب الروحية لها. كما يتناول البحث تأثير أفكار الغزالي على الأعمال اللاحقة في علم النفس والفلسفة، مما يجعلها محورية للدراسات الراهنة.

الكلمات المفتاحية : التحليل النفس، الإمام أبو حامد الغزالي، التوازن النفسي .

Psychological Analysis according to al-Ghazali

Res. Raghad Hassan Abd el-Hussien

Assist. Lect. Zeinah Ali Abass

Department of Quranic and linguistic Studies - Islamic University in AdDiwaniyah

Abstract:

This study aims to explore the psychological analysis and understanding of the human psyche, as interpreted by the Islamic philosopher Al-Ghazali. In his works, Al-Ghazali sought to present a unique perspective on psychological analysis and cognitive thinking. The study examines factors influencing human behavior, promoting them through contemplation, reflection, and precise understanding, with the goal of achieving psychological balance. Despite the variance between Ghazali's psychological analysis and modern approaches, the research highlights Ghazali's focus on the internal perspective of the self and the exploration of its spiritual dimensions. Additionally, the study delves into the impact of Ghazali's ideas on subsequent works in psychology and philosophy, making them pivotal for contemporary studies.

Keywords: Psychological analysis, Al-Ghazali, Psychological balance .

المقدمة :

لقد أعاد الغزالي النظر في التحليل النفسي بفضل توجهه الصوفي، إذ أكد على البعد الروحي للنفس الإنسانية، مدمجا العناصر الروحية والجوانب الصوفية. وتعد فكرة التوازن بين جوانب النفس ذات أهمية بالغة. إذ يجب أن تظل متوازنة بين النفس الأمارة بالسوء والنفس اللوامة والنفس السكينة. ويظهر فهم الغزالي للنفس الإنسانية تأثير الرؤية الإسلامية، إذ ربط بين الروحانية والعلم الديني. وأولى اهتماما بالتأمل الداخلي والإصلاح الشخصي في فهم النفس، مع التأكيد على أهمية الانفصال عن الشهوات والتفكير الذاتي في تطوير النفس. وهذا ما ميزه عن فلسفة اليونانيين التي انغمست كثيرا في العقلانية. وهذا ما لمسناه في مؤلفاته التي عني بها بالتحليل النفسي وانغماسه في الجوانب الروحية. وبناءا على هذا فالإشكال المطروح إلى أي مدى وفق الغزالي في هذه النظرة التحليلية للنفس؟

وارتأيت معالجة هذا الإشكال من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول التعريف بسيرة أبو حامد الغزالي زمن ثم، التعريف بالنفس لغة واصطلاحا.

المبحث الثاني وقد تضمن النفس عند العلماء القدامى اليونان والمفكرين المسلمين، فضلا عن العلماء المحدثين.

المبحث الثالث فقد سلط الضواء على النفس الإنسانية وتحليلها عند الغزالي.

المبحث الأول

أبو حامد الغزالي

أولا: لقبه ونسبه: هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي النيسابوري، يُكنّى بأبي حامد لولد له مات صغيراً [١]. ويُعرَف بـ "الغزّالي" نسبة إلى صناعة الغزل [٢]، حيث كان أبوه يعمل في تلك الصناعة، ويُنسب أيضاً إلى "الغَزَالي" نسبة إلى بلدة غزالة وهي قرية في طوس. كما يُعرف بـ"الطوسي" نسبة إلى بلدة طوس الموجودة في خراسان، وتعرف الآن باسم مدينة مشهد في إيران التي تشرفت أرضها بضمها الضريح المقدس للإمام الرضا(ع). وقد اختلف الباحثون في أصل الغزالي أعربي أم فارسي، فهناك من ذهب على أنه من سلالة العرب الذين دخلوا بلاد فارس منذ بداية الفتح الإسلامي، ومن الباحثين من ذهب إلى أنه من أصل فارسي[٣].

ثانيا: ولادته ونشأته

ولد الغزّالي عام ٤٥٠هـ الموافق ١٠٥٨م في "الطابران" من قصبة طوس، وهي أحد قسمي طوس، وقيل بأنّه وُلد عام ٤٥١ هـ الموافق ١٠٥٩م [٤]. وقد كانت أسرته فقيرة الحال، إذ كان أباه يعمل في غزل الصوف وبيعه في طوس، ولم يكن له أبناء غيرَ أبي حامد، وأخيه أحمد والذي كان يصغره سنّاً كان أبوه مائلاً للصوفية، لا يأكل إلا من كسب يده، وكان يحضر مجالس الفقهاء ويجالسهم، ويقوم على خدمتهم، وينفق بما أمكنه إنفاقه، وكان كثيراً يدعو الله أن يرزقه ابنا ويجعله فقيهاً، فكان ابنه أبو حامد، وكان ابنه أحمد واعظاً مؤثراً في الناس. ولما قربت وفاة أبيهما، وصّى بهما إلى صديق له متصوّف، فلما مات أقبل الصوفيّ على تعليمهما حتى نفد ما خلّفهما لهما أبوهما من الأموال، ولم يستطع الصوفيّ الإنفاق عليهما، فنصحهما ان يلجآ المدرسة ويكونا من طلبة الْعلم فَيحصل لَهمَا قوت يعينهما، ففعلا ذلك وكان هو السبب في علو درجتهما [٥].

ثالثا: وفاته

بعد أن عاد الغزّالي إلى طوس، لبث فيها بضع سنين، وفي أواخر أيامه وزّع أوقاته على وظائف من ختم القرآن ومجالسة الصوفية والتدريس لطلبة العلم وإدامة الصلاة والصيام وسائر العِبَادات بحيث لا تخلو لحظة من لحظاته ولحظات من معه عن فائدة [٦].

وما لبث أن تُوفي يوم الاثنين ١٤ جمادى الآخرة ٥٠٥ هـ، الموافق ١٩ ديسمبر ١١١١م، في الطابران في مدينة طوس عن عمر بلغ خمسا وخمسين عاما، [٧]. وروي عن أخيه أحمد الغزالي انه (لما كان يوم الاثنين وقت الصبح توضأ أخي أبو حامد وصلّى، وقال: "عليّ بالكفن"، فأخذه وقبّله، ووضعه على عينيه وقال: "سمعاً وطاعة للدخول على الملك"، ثم مدّ رجليه واستقبل القبلة ومات قبل الإسفار) [٨]. وقد سأله قبيل الموت بعض أصحابه، فقالوا له: أوصِ. فقال: «عليك بالإخلاص» فلم يزل يكررها حتى مات [٩].

رابعاً: آثاره العلمية

كثرت تأليفات الغزّالي خلال مدة حياته البالغة خمس وخمسين سنة في مختلف صنوف العلم، حتى قيل إن تصانيفه لو وزعت على أيام عمره أصاب كل يوم كتاب وبسبب شهرة الغزالي وتصانيفه، نُسبت إليه الكثير من الكتب والرسائل، وأصبح من الصعب تحديد صحة نسبتها إليه. فقد ذكر المتقدمون كثيرا من تصانيف الغزالي، واعتمد الباحثون على هذه المصادر في تحديد مصنفات الغزالي، إذ ترك تراثا صوفيا وفقهيا وفلسفيا كبيرا، بلغ ٤٥٧ مصنفا ما بين كتاب ورسالة، كثير منها لا يزال مخطوطا، ومعظمها مفقود، ومن كتبه: (إحياء

علوم الدين) أربع مجلدات، (تهافت الفلاسفة)، (الاقتصاد في الاعتقاد)، (محك النظر)، (معارج القدس في أحوال النفس)، (الفرق بين الصالح وغير الصالح)، (مقاصد الفلاسفة)، (الوقف والابتداء) في التفسير، (البسيط) في الفقه، (المعارف العقلية)، (المنقذ من الضلال)، (بداية الهداية)، (جواهر القرآن).

النفس:

تعريف النفس في اللغة

نفس: التنفس: خروج النسيم من الجوف. ونفس الله كربته أي فرجها، فتأتي النفس بمعنى الانفراج والنفس: الروح والعين.. وقال أبو إسحاق النفس في كلام العرب يجري على ضربين أحدهما قولك خرجت نفس فلان أي، روحه، والضرب الآخر يعنى جملة الشيء وحقيقته.

تقول قتل فلان نفسه وأهلك نفسه أي أوقع الهلاك بذاته كلها والجمع أنفس ونفوس".[١٠]

فنرى أن معنى النفس في اللغة يغلب عليه عين الشيء وحقيقته، وبمعنى الروح كذلك. وعن علاقة معنى النفس والروح والقلب والعقل عند أهل اللغة يحدثنا الدكتور عبد الكريم العثمان فيقول: "ذكرت" النفس في القواميس بمعنى عين الشيء وحقيقته. أما الروح فقد أورد علماء اللغة بالنسبة لها نفس المعاني التي أوردها القرآن وقالوا إنها ما به حياة الأنفس. وعندهم الروح والنفس على الأغلب بمعنى واحد. أما القلب فإنه محض الشيء وحقيقته. ولفظ العقل يدلُّ عندهم على العلم بصفات الأشياء وفهمها". [١١]

تعريف النفس اصطلاحاً:

القوى الكامنة في الجسم الإنساني والتي هي مجمع عواطف الخير ونوازع الشر، ومستقر الغرائز والنزعات والعواطف والشهوات المحركة لهذا الجسم المادي في تصرفه واتجاهه ". [١٢] فالنفس كما يعرفها الجرجاني في كتابة التعريفات هي:" الجوهر البخاري اللطيف، الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية، وسماها الروح، فهي جوهر مشرق للبدن. ويعرفها لالاند في موسوعته الفلسفية بأنها "مبدأ الحياة والفكر أو كليهما معا باعتبارها حقيقة مميزة عن الجسد الذي تظهر عليها من خلاله فالنفس مبدأ للحياة والفكر معا وهي حقيقة متميزة عن البدن. هذا وقد عرفت النفس تقسيما مشهورا لجزائها انتهجه الكثير من الفلاسفة في دراستهم وهو كما يقول لالاند: نفس ناطقة مفكرةوجزء النفس الذي يكون مبدأ الفكر، نفس حاسة جزء النفس الذي يشكل

مبدأ الحساس أو الحساسية حتى لدى الكائنات التي لا تمتلك عقلا ، ونفس نباتية جزء النفس الذي ينتج الغذاء،النماء، لدى الكائنات الحية وأن كانت مفتقرة إلى الاحساس.

المبحث الثاني

- **النفس عند العلماء القدامى**

أولا: النفس عند اليونان

تعد الحضارة اليونانية من أعظم الحضارات، فهم أول من درسوا علم النفس دراسة منظمة على يد فلاسفة من أشهرهم العالم ديمقريطس(٤٦٠- ٣٧٠ ق م) الذي يعد من أوائل علماء النفس السلوكيين وله نظريته في الإحساس التي تعني بأن العضو الحساس مهيأ لاستقبال الإحساسات الخاصة به. كما أنه يفسر الوظائف النفسية على أساس الحركة، ومن أقواله أن الأحلام تدخل إلى الجسم في حالة ضعفه سواء أكان عند النوم أو في اليقظة، وأوضح سقراط(٤٧٧- ٣٩٩ ق م) أن القيم والفضائل متعددة كالخير والعدل والشجاعة والجمال، وأهتم في فلسفته بالإنسان، ومن أهم تعاليمه النفسية قوله المشهور "أعرف نفسك". فهو يرى أن المعارف الحقيقية موجودة داخل الأنسان، كما يرى أن الطبيعة الإنسانية تحتوي على قوتين هما العقل، والشهوة. وهما في صراع دائم. ويعد أفلاطون(٤٢٧- ٣٤٧ ق م) ثاني أشهر الفلاسفة، وله اكتشافات مهمة في علم النفس القديم. ومن أهم أعماله جمهورية أفلاطون كما له إسهامات واسعة، فله عدة نظريات منها نظرية افلاطون في علم النفس القائلة بأن النفس والجسد شيئان مختلفان، وأن النفس سابقة على الجسد والنفس خالدة وتحتوي على أسام ثلاثة هي : النفس العاقلة و مركزها الرأس، والنفس الغضبية ومركزها القلب، والنفس الشهوانية ومكانها البطن مع وجود صراع بين هاته الأنفس، ويتحدد السواء والكمال بسيطرة النفس العاقلة. والنظرية الثانية هي نظرية المعرفة وقوامها أن النفس أقدم من الجسد فهي كانت تعيش في عالم سابق قبل وجود الجسد أسماه أفلاطون عالم المثل، فالمعرفة الحقيقية حسبه هي استعادة الإنسان لمعرفته بهذه المثل، وذلك لا يتم إلا باتباع المنهج الاستدلالي العقلي الذي يعتمد على التفكير المجرد. كما يعد أفلاطون أول من اهتم بدراسة الفروق الفردية، إذ اهتم في مدينته الفاضلة باختيار الناس حسب قدراتهم وتوجيههم إلى الأعمال التي تتناسب مع هذه القدرات. أما أرسطو(٣٨٤- ٣٢٢ ق م) فيعد من أوائل علماء النفس وله مؤلفه الشهير في هذا المجال وهو كتاب النفس. كما جعل دراسة علم النفس مع العلوم الطبيعية على أن كل شيء طبيعي يتكون من

المادة والصورة، وكذلك الإنسان فهو مادة و صورة، فالمادة هي جسمه والصورة هي نفسه، وبذلك أكد أن الجسم والنفس كلا واحد لا يتجزأ. وقد فرق أرسطو بين ثلاثة أنواع من الأنفس الأولى هي النفس النامية وهي أساس الحياة والنمو، أما الثانية فهي النفس الحيوانية ووظيفتها الحركة والإحساس باستعمال الحواس الخمس، أما النفس الثالثة فهي النفس الناطقة صاحبة الفكر والتفكير، وينفرد بها الإنسان دون غيره من الكائنات. ومن إسهاماته أيضا في علم النفس نظريته في الوسط السعيد حيث أكد أن السعادة في الفضيلة، والفضيلة وسط أي تقع بين طرفين متناقضين كلاهما يمثل الرذيلة مثلا الشجاعة وسط بين الجبن والتهور. وهكذا نرى أن الفلسفة اليونانية فلسفة أرسطو وأفلاطون قد سادت العصر القديم والعصر الوسيط وأثرت على الفكر الإنساني[١٣]

أما تصورات فلاسفة اليونان حول مسألة النفس، فنلحظ أن النفس قد شغلت تفكير فلاسفة اليونان . إذ نجدهم أكثر الناس اهتماما بها فها هو أفلاطون "يصفها بأنها ليست بجسم، وإنما هي جوهر بسيط غير مركب، قديمة أزلية خالدة، لا تتغير ولا تتبدل، وتتناسخ".[١٤] وهذا التعريف يعكس تصور أفلاطون للنفس بأنها العنصر الجوهري في الإنسان، وهي خالدة مستقلة عن الجسم تهب الحياة له، وهذا العنصر الجوهري لا يتغير بينما يمثل الجسم العابر المتغير الفان، ويثبت ذلك بأن من يستمر في تحريك ذاته دائما لابد أن يكون خالدا في حين الذي يحركه غيره إنما يتحرك بغيره.[١٥] فالعلاقة هنا كعلاقة الربان بالسفينة وهذا عائد إلى طبيعة النفس الخالدة التي تبقى حية بعد مفارقتها للجسد.

أولا: النفس والمعرفة عند أرسطو

لقد شكل موضوع النّفس جانب مهماً من جوانب البحث في العلوم النّظرية التي كانت غايتها البحث عن المعرفة لذاتها، فهو كانَ يجمع ما بين العالم والفيلسوف، فضلاً عن كونه أرخ للفلاسفة السّابقين عليه، وحينما قدم عرضاً نقدياً لآراء السّابقين عليه، كانَ يحاول تفسيرها على أساس عقلي، إما نقده كانَ من أجل أن يثبت الصّحيح ويفند ما لا يعده حقيقة واضحة تتفق مع بداهة العقل والواقع المادي المحسوس، وقد بحث في إشكالية النّفس ببحثه عن المعرفة، ويرى أن كل معرفة فهي في نظرنا شيء حسن جليل، ومع ذلك فنحن نؤثر معرفة على أخرى، إما لدقتها ،وإما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم، ولهذين السّببين كانَ من الجدير أن نرفع دراسة النفس إلى المرتبة الأولى، ويبدو أيضاً أن معرفة النّفس تعين على معرفة الحقيقة الكاملة، وبخاصة علم الطّبيعة، لأن النّفس على وجه العموم مبدأ الحيوانات، وهذا يعني بأنه أدرك بأن معرفة النّفس تستحق مستوى

أعلى؛ ولأن معرفتها تساعد على الوصول إلى الحقيقة وإدراكها، مؤكداً على دراسة الطّبيعيات فهو جعل النّفس ضمن مصنفاته الطّبيعية ولهذا يكون موضوع ال نّفس محل اهتمام أرسطو وهو أهم العلوم عنده ،على الرّغم من وجود العلوم الأخرى، والسّبب في ذلك هو كون النّفس مبدأ الحيوانات، بمعنى أن النّفس هي السّبب والعلة لوجود الكائنات الحية، وبما إنها مبدأ الكائنات الحية، فهذا يعني بإنها مبدأ الحياة فيها؛ لأن عدم وجودها يعني لا وجود لتلك الكائنات حية، فهي تولد الحياة فيها، أرسطو يرى أن النّفس علة ومبدأ للجسم الحي، وهذا تأكيداً على أن النّفس هي التي تعطي حياة للجسم، ولا يمكن القول بأن يوجد جسم حي وهو خال من النفس، والنّفس من كونها علة تؤخذ على ثلاثة معانٍ مختلفة وهي (العلة الحركية، الغائية، الجوهرية).[١٦]

ثانيا: مفهوم النفس وطبيعتها

لقد أنشأ أرسطو بحث منظم عن النّفس، وكانَ ذلك واضح من خلال نقده للفلاسفة السّابقين له، ويرى أن كل ما وصل إلينا من القدماء فيما يخص النّفس صفتين أساسيتين: هما الحركة والإحساس وجميع الفلاسفة الذّين سبقوه قالوا بأن النّفس علة الحركة والإحساس، وهو يتفق في ذلك، لكنه يتساءل هل هي متحركة بذاتها؟ وعن نوع تلك الحركة هل هي بالذّات أم في العرض؟ لقد تصور أرسطو بأنه من المستحيل أن تكون للنفس حركة وليس من الضّروري أن يكون المحرك متحرك، ويرى بأن الشّيء يتحرك بشيء أخر، إذا كانَ المتحرك موجوداً في شيء يتحرك كالبحارة مثلاً الذّين لا يتحركون كما تتحرك السّفينة، فهذه تتحرك بنفسها، ويتحرك البحارة لأنهم موجودون على ظهر السّفينة المتحركة.

وانتهى بأن النّفس من الممكن أن تكون حركتها بالعرض، والجسم الذّي تحل فيه يتحرك بها وهذا يعني بأن النّفس ممكن أن تتحرك بنفسها، وإذا كانت النّفس متحركة بذاتها فهذا يدل بأن طبيعتها من طبيعة الجسم أو المادة التي تحركها، وهو لا يتفق مع كون النّفس غير مادية وليست بجسم، بل هي صورة الجسم، أن النّفس بالضّرورة جوهر، بمعنى إنها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة ما إذا كانَ العكس تكون النّفس جزء من الطّبيعة، أي مادية فهذا يعني بإنها من الممكن أن تشغل حيزاً إلا إن أرسطو أنكر حركة النّفس وماديتها كما يتصور بعض الفلاسفة وقد ذكرنا ذلك سابقاً.[١٧] بالقوة والوظيفة ولا تقتصر على الإنسان، بل شملت جميع الكائنات الحية.

ثالثا: أنواع النفس

يرى أرسطو بأن النّفس تشكل وحدة واحدة على الرّغم من أنواعها وتعريفهُ لها شمل كل أنواعها، فالنّبات له النّفس الغاذية وهي كماله، والحيوان له الحسية وهي كماله، والإنسان له العاقلة وهي كماله، وكل نفس تسري على وفق نظام خاص بها يتناسب نوعاً ما مع الكائن الحي، فأبسط الأنواع.

القوة الغاذية أو النّفس النّباتية، التي تشترك بها الكائنات الحية مختصة بتوليد وتغذية الكائن الحي فهي تساعد الكائن على البقاء والاستمرارية فالنّفس الغاذية توجد كذلك في الكائنات المتنفسة غير الإنسان، فهي أول قوى النّفس، وأعمقها، وبها توجد الحياة لجميع الكائنات، ولها وظيفتان: التوليد والتغذي، لأن أقرب الوظائف من الطّبيعة لكل كائن حي كامل ليس بناقص، أو لا يكون التوليد فيه تلقائياً، هو أن يخلق كائناً أخر شبيهاً به، الحيوان حيواناً أخر، والنّبات نباتاً أخر، بحيث يشارك في الأزلي والإلهي بحسب طاقته وهذا يعني بأن دور هذه النّفس مهم في الكائن الحي، بحكم غايتها مشاركة الأزلي والإلهي أي خلود الكائن على قدر المستطاع، فهي تحقق للكائن الوجود والبقاء من خلال التولد المستمر والتغذية التي من خلالهما ينمو الكائن، وليس المقصود الخلود الإلهي، بل البقاء والاستمرارية في الحياة، فتضمن له خلود طبيعي إن عدم وجود هذه القوى يعني عدم وجود الكائنات جميعاً، لأنها توجد الحياة لجميعها، فهو كالمضطر الذّي لا يمكن أن يكون الشّيء إلا به حسب وصف أرسطو لمضطر هو الذّي ليس يمكن أن يكون الشّيء إلا به وهو كالعلة مثل التّنفس والغذاء للحيوان فأنه مضطر فلا يمكن أن يكون الحيوان إلا بهما ، والحيوان هو كل كائن حي، فضلاً عن ذلك فأن هذه النّفس تحمل معها ثلاث قوى الغاذية والمنتمية والمولدة، الغاذية تقوم بإحالة الغذاء للجسم الذّي هي فيه، والغذاء يفقد صورته ويتخذ صورة المغذي، فهو يشبهه بالقوة ويختلف عنه بالفعل، ويحفظ جوهر المتنفس الذّي يستمر في الوجود مادام يتغذى، أي يحقق النّمو في الكائن الحي، إلا إنه مختلف عنه بالماهية بأن الغذاء نمو، فإن المتنفس كم وشخص وجوهر، والغذاء يشمل ثلاثة عوامل هي الكائن المغذي وما يتغذى به، وما يغديه، إما القوة المتمن تقوم في زيادة حجم الجسم الذّي يتقبل الغذاء في جميع جهاته فالنّمو ينشأ من النّفس لا من تركيب الجسد، والقوة المولدة دورها في الجسم الذّي هي فيه تأخذ جزء شبيهاً به بالقوة تجعله شبيهاً به بالفعل) أبن رشد وما بعدها، وصليبا ولهذا تكون النّفس الغاذية تحاكي الأزلي والإلهي بالنّمو والتّوليد والغذاء على الأقل في تخليد ذاتي للكائن الحي من أجل بلوغ كماله، حينما تحقق غايتها في التّوليد والنّمو[١٨].

النّفس الحاسة تميز الحيوان عن النّبات، وهذا يعني بأن النّفس هي التّي تميز بين الكائنات الحية حسب وظيفتها فيها فالحيوان يجمع بين نفسين هما الغاذية والحاسة، لقد اعتنى أرسطو بالحيوان حينما جعل له الحس، وتبعده عن المحسوسات المفسدة له، وأرد أن يحفظ وجوده فالحس يضمن وجود الحيوان ويحفظه، وينشأ الحس أو الإحساس لدى الحيوان من خلال الحركة والانفعال وهو كالتّغذي لكنه غير مادي، بل هو انفعال بصورة المحسوس ويتم الإحساس بعضو الحس، فالوقود لا يشتعل بنفسه من غير فاعل يشعلها، إما إذا اشتعلت بنفسها فلا حاجة لوجود النّار المشتعلة بالفعل، والحس يكون على معنيين بالقوة وبالفعل، والمحسوس منه ما يكون بالقوة وما هو بالفعل ومركز الحواس في الجسم يتأرجح بين ال أّ رس والقلب، إما الإحساس فيتم حينما تقوم القوة الحاسة وعضو، الحس بالفعل معاً، أي تحول الضّد إلى الشّبيه، فالأبصار لا يتم إلا بالحدقة، ولا يتم بالحدقة إلا بقوة الأبصار، وهذه عملية، التّغير الكيفي، تسري على العضو الحاس فيحدث الانفعال الذّي هو عملية الإحساس ، ما دام الكائن حي بفضل وجود النّفس فهو يحس سواءٍ أن كانت حواسه تنفعل أو لا تنفعل، أما موضوعات الحس تقع على ثلاثة أنواع من الأشياء، نوعان يدركانَ بالذّات، هما المحسوسات الخاصة بكل حاسة التّي لا يمكن لأي حاسة أن تحس بحاسة أخرى والتّي يستحيل الخطأ فيها كالبصر خاص بحاسة اللّون لا بحاسة الصّوت وهكذا ، والمحسوسات العامة أو المشتركة وهي ال تّي تشترك فيها الحواس بعضها أو جميعها كالحركة والسّكون وغيرها من المحسوسات سات التّي تدرك بأكثر من حاسة إما النّوع الثّالث هي المحسوسات بالعرض وهي التّي تدرك بصفة عرضية كإد ا ركنا لشخص ما بأن لون بشرته بيضاء، وهذا الإدراك بالعرض لا بالحقيقة، لأن لا يوجد انفعالين الحاس والمحسوس، فعمل الإحساس يكون في مدى قبول الحاسة للمحسوس في صورته ومن دون مادته، يقول أرسطو (يجب أن نفهم بوجه عام في كل إحساس هي القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولي، كما يقبل الشّمع طابع الخاتم بدون الحديد والذّهب، فهو يقبل طابع الذّهب أو البرونز، لا من حيث إنهما ذهب أو برونز لقد حدد أرسطو نسب أو مقادير لصور المحسوسات التّي تؤثر على أعضاء الحس سواءٍ في زيادتها ونقصانها ويعلل ذلك بأن الحركة إذا كانت شديدة جداً على عضو الحس، فأن الصّورة وهي ما نقول إنها الحاسة تتلاشى كما يحدث في التّناسب والمقام، عندما تضرب الأوتار بشدة النّبات لا يحس مع أن فيه جزءاً من النّفس، وأنه ينفعل إلى حد ما بتأثير الملموسات، فيصبح مثلاً بارداً أو حاراً، وعلة ذلك أن النّبات ليس فيه متوسط ولا مبدأ قادر على قبول الصّور المحسوسة ،لذلك يجب أن يكون

توازن تناسب بين صور المحسوسات لكي لا تؤثر على عضو الحس فتفسده، أي إن يصبح الكائن الحي في حالة توازن بين الجسد والنّفس وكذلك العقل، فالتّ وازن ضروري في الحياة[١٩].

النفس العاقلة هي التّي تخص الإنسان دون الكائنات الحية الأخرى وهنا يكون معنى الحياة متجسد بالعقل الذّي هو أحد وظائف النّفس التّي تمنحها للإنسان فقط، وهذا يدل على أن النّفس تتطور مع تطور الكائن الحي، فالإنسان بحكم عقله أسمى أنواع الكائنات الحية وكذلك النّفس بحكم وظيفتها العقلية هي أسمى أنواع الأنفس ويرى أرسطو أن أخر ما ينشئ من ملكات النّفس هو ملكة العقل، إذ أننا نلاحظ أن هذه الملكة هي بطبيعتها أخر ما يتكون عند الإنسان ،ولهذا كانت هي الخير الوحيد الذّي تطمح الشّيخوخة إلى امتلاكه، إذا سلمنا بهذا كله تبين لنا أن ملكة العقل بحسب طبيعتها هي هدفنا، وأن استخدامها هو الغاية الأخيرة التّي من أجلها نشأنا، وإذا صح القول بأننا قد وجدنا وفقاً للطبيعة، فقد اتضح لنا أننا نعيش أيضاً لكي نفكر في شيء ولكي نتعلم بالعقل وميزه عن الحس، وانتقد الفلاسفة السّابقين في جعل العقل والتّفكير كأنَهما نوع من الإحساس، فهو يرى بأن الحيوان يحس، إلا إن اقله يعقل وهو الإنسان، وإذا كانَ التّعقل والحس واحداً، لكانت جميع الحيوانات تعقل لذلك كانَ يرى بأن في النّفس جزء عاقل يحتوي على العقل والجزء غير العاقل اقل منه، ويوجد من أجله، بل كل شيء وجد من اجل العقل، لأنها أسمى وأرقى الأمور في النّفس، وفاعليته التّفكير التّي تقوم على النّظر في موضوعات الفكر والتّي يكون من أجلها كل شيء أخر، وهي نوعين أفعال تتحقق لذاتها وهي حرة حرية كاملة، إما الأفعال الأخرى تقوم بإنتاج المعارف من اجل أشياء أخرى وهي خادمة، والأكثر قيمة ما يتم فعله لذاته إذا فالعقل أحد أنواع النّفس وهو خاص بالإنسان وهذه النّفس تفهم وتعرف وتفكر وتدرك وتتصور المعاني، إلا إنها ليست لها طبيعة تخصها، فهي ليست شيئاً بالفعل، فالعقل غيرممتزج بالجسم، وليس له عضو خاص به كالحس والحاسة ويرى أرسطو أن الإنسان إذا حُرِمَ الإدراك الحسي والعقل صار شبيهاً بالنّبات، وإذا حُرِمَ العقل وحده تحول إلى حيوان، إما إذا تحرر من غير المعقول وتمسك بالعقل فقد صار شبيهاً بالإله وهذا يعني وأن كانَ الإنسان يشارك النّبات والحيوان بالأنفس، إلا إنه بحكم العقل الذّي يملكه من الممكن أن يشبه بالإله لكونه عاقل، فهو يفكر ويفهم، بل هو الكائن الوحيد القادر على تحقيق التّوازن بين نفسه وجسده وعقله [٢٠].

ثانيا: النفس عند الفلاسفة المسلمين القدامى

لقد تأثر الفلاسفة المسلمون بمن سبقهم من فلاسفة اليونان وغيرهم، وحاولوا أن يخضعوا بعض المفاهيم التي ذكرها الفلاسفة السابقون إلى مفاهيم تتناسب والدين الإسلامي. وهذا التلفيق أوقعهم في إشكالية كبيرة ومن أشهرهم الفارابي وابن رشد وابن سينا، ونأخذ ابن سينا على سبيل المثال يقول الدكتور نزار العاني:

"وربما يكون أبرز من تكلم من الفلاسفة المسلمين في النفس الشيخ الرئيس ابن سينا الذي حاول تأطير نظرية متكاملة في النفس الإنسانية – يعبر فيها الدكتور عرفان عبد الحميد أنه" لفق نظرية" استمد أكثر أصولها من مصادر أفلاطونية وأرسطية، وبناء على هذا التصور فإن الروح ليست بجسم مداخل للجسم مداخلة الماء للأناء، وليست بعرض يحل في القلب أو الدماغ حلول السواد في الأسود والعلم في العالم، بل هو جوهر روحاني بسيط؛ لأنه يدرك ذاته ويدرك المعقولات وهذه العلوم، والعلوم أعراض، ولو كان موضوعا، والعلم قائم به لكان قيام العرض بالعرض، وهذا خلاف المعقول لأن العرض الواحد لا يفيد إلا واحدا فيما قام به، والروح تفيد حكمين متغايرين فإنه يعرف خالقه ويعرف نفسه.

وقد أخذ الفلاسفة المسلمون تعريف النفس عن أرسطو دون تحوير أو تبديل في صيغته، فعلى سبيل المثال لا الحصر يعرف الكندي (٢٠٤ هـ – ١٤٥ هـ) النفس قائلا: "هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة: ويقال طبيعي جوهر عقلي متحرك من ذاته بعدد مؤلف". [٢١] كذلك يعرفها الفارابي بأنها: "كمال أول الجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة".[٢٢] وهي عنده صورة للبدن، وأن هذا الأخير هو الجزء الحقيقي من تعريفها والأمر لا يقف عند هذا الحد بل ينحى منحنى أفلاطونيا. ويصرح بأن النفس العاقلة هي جوهر الإنسان الحقيقي، لأنه يتكون من عنصرين أحدهما من عالم الأمر، أي العالم الإلهي، والآخر من العالم الحسي قائلا في ذلك " أنت مركب من جوهرين: أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك وساكن وتسد منقسم، والثان مباين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات، يناله العقل ويعرض عنه الوهم، فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم المر، لن روحك من أمر ربك، وبدنك من خلق ربك"[٢٣]، وهو بذلك يفرق بين عالمين عالم الحس وعالم العقل فإنه يميل للأخذ بالرأي افلاطون.

أما الشيخ الرئيس ابن سينا(٥٧٥ هـ – ٥١٠ هـ) فيعد من أكثر الفلاسفة المسلمين الذين درسوا النفس دراسة مستوفية وساق الدلة والبراهين على إثبات وجودها كبرهان الاستمرار والبرهان الطبيعي وبرهان الرجل الطائر، ولا يسعنا في هذا المقام تفصيل ذلك، فابن سينا يعرف النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي") ولا

يكتفي ابن سينا بهذا التعريف بل يسوق الدلة على إثبات أن النفس جوهر روحان خالد أزلي ذو طبيعة مغايرة للبدن فيقول "أعلم أن الجوهر الذي نفس النسان في الحقيقة لا يفني بعد الموت، ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن، بل هو باق لبقاء خالقه تعالى، وذلك لن جوهره أقوى من جوهر البدن، لأنه محرك البدن ومدير ومتصرف فيه، والبدن منفصل عنه تابع له.

مفهوم النفس الإنسانية عند ابن سينا:

يعد ابن سينا (٩٨٠– ١٠٣٧) إمام فلاسفة الإسلام في دراسة النفس، فقد اهتم اهتماما لا نجد له مثيل لدى أحد الفلاسفة السابقين عليه إطلاقا. والنفس هي المشكلة التي أحارت عباقرة العالم من الفلاسفة وغيرهم قديما وحديثا حتى أصبح للنفس علم خاص بها ومستقل عن جميع العلوم ذلك هو علم النفس. ويظهر اهتمام ابن سينا بالنفس من خلال تصنيفه لأكثر من ثلاثين رسالة في معرفة أحوالها وقواها وتعلقها بالبدن وجوهريتها وبقائها.

وقد وقف ابن سينا في مسألة النفس موقفا وسطا بين أفلاطون وأرسطو فاتفق مع أرسطو بالقول بأن النفس حادثة. وإن النفس صورة للبدن، واتفق مع أفلاطون بالقول بخلود النفس. ولعله لم يقف هذا الموقف الوسط إلا بتأثير العقيدة الإسلامية التي تقرر أن لا قديم إلا الله، وأن القول بخلود النفس ضروري لتحقيق معنى الثواب والعقاب والفرق بينه وبين علماء الدين أنه حصر الخلود في الأرواح على حين إن علماء الدين قالوا ببعث الأجسام والأرواح معا. (٢٤)

- وجود النفس:

يرى ابن سينا أن إثبات وجود النفس يجب أن يقوم على البحث في أحوالها وقواها وأهم براهين ابن سينا على وجود النفس.

١_ البرهان الطبيعي السيكولوجي.

إن معرفته تظهر من خلال أثار الحركة والإدراك. والحركة قسمان: قسرية تحدث عن محرك خارجي، وغير قسرية تحدث عن مقتضى الطبيعة، كسقوط حجر من أعلى إلى أسفل، أو ضد مقتضى الطبيعة كالإنسان الذي يمشي على وجه الأرض، مع أن ثقل جسمه كان يدعوه إلى السكون، أو كالطائر الذي يحلق في الجو بدل أن يسقط إلى مقره فوق سطح الأرض. وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك، وهو (النفس أما الإدراك: فهو ظاهرة تبدو على بعض الأجسام دون البعض الآخر بينما صفة

الجسمية مشتركة بينهما. [٢٥] لذلك فلا بد للأجسام المدركة أن يكون إدراكها بقوى محمولة زائدة على جسميها موصوفة بالإدراك وهي بالضرورة قوى نفسانية). فالنفس إذا علة الحركة والإدراك وهي مع ذلك جوهر واحد. النفس واحدة ولكن أفعالها وملكاتها هي المتعددة والمتقابلة فمن ملكاتها إلى جانب الحركة والإدراك في الإنسان التغذية والنمو والتوليد ومن أفعالها المتقابلة الاشتهاء والنفرة والغضب والرضاء والحب والكره... الخ والنفس عندما تحب لا تكون كارهة فإن الاشتغال بإحداهما يمنعها من الاشتغال بالآخر. ولقد اختار ابن سينا الحركة الإرادية والإدراك لأن الواحد منا يعلم من نفسه يقينا ومن غير حاجة إلى برهان أنه متحرك بإرادته وإنه مدرك بعقله ومشاعره. فكان هذا البرهان يقوم عند ابن سينا على مسلمتين يقينيتين لأننا لا نشك أبدا في صدور هذين الفعلين عنا ونعني بهما الحركة الإدارية والإدراك أو قل التفكير. بينما الأفعال الحيوية الأخرى كالتغذية والنمو والتوليد خافية تحتاج إلى بيان فضلا عن أنها مشتركة بين الأحياء جميعا من نبات وحيوان وإنسان.[٢٦]

أما الحركة الإرادية والإدراك فهما خاصيتان ذاتيتان للإنسان، ولذلك قال ابن سينا بأن النفس هي مبدأ الحركة والتفكير هي (أنت عند التحقيق، فالإنسان إذا كائن جوهره وحقيقته الحركة الإرادية والتفكير).

٢_ برهان الاستمرار

ولعل هذا أقرب براهين ابن سينا إلى علم النفس الحديث. ومعناه أن أحوال البدن في تغير دائم بين الماضي والحاضر والمستقبل. ويقارن ابن سينا من هذا الدليل بين البدن الذي يطرأ عليه تغيير في أحواله الثلاث وبين النفس التي هي ثابتة مستمرة في ديمومتها ولو كان البدن ثابتا مثلها لما احتاج إلى غذاء باستمرار لتعويض ما فقد منه. ففي الإنسان مبدأن: [٢٧]

١- مبدأ مادي هو عرضة للتحلل والانتقاص.

٢ مبدأ غير مادي أتصف بالثبات والاستمرارية.

فإذا أثبت لنا أن ابن سينا يقول بوجود الروح من خلال هذه البراهين فإنه يحسن بنا أن نذكر أراء الإسلاميين في وجود النفس من عدمها حيث هناك ثلاث اتجاهات:

الاتجاه الأول : أنكر وجود النفس جملة وتفصيلا، ولم يعترفوا بوجود جوهر غير هذه البنية (الجسد) وهو قول طائفة من المعتزلة وعلى رأسهم أبوبكر عبد الله بن كيسان الأصم فهو لا يعترف إلا بما يشاهده بحواسه أما ما لم يشاهده فلم يعترف به ويرى أن النفس هي الجسد ويلحق بهذا الاتجاه قول أبو الهذيل العلاف من أن النفس عرض كسائر أعراض الجسم، ويذكر الأشعري أنه كان يقول: النفس معنى غير الروح والروح

غير الحياة والحياة عنده عرض وأن الإنسان مسلوب النفس والروح دون الحياة وكان يستشهد بقول الله تعالى: ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ﴾ [الزمر: ٤٢] وكذا جعفر بن حرب كان يقول أن النفس عرض من الأعراض.

الاتجاه الثاني: يقول بأن النفس جسم، وهو اتجاه مادي في النفس الإنسانية، ومنهم إبراهيم النظام وأبو علي الجبائي من المعتزلة وقد قال بهذا أبو المعالي الجويني وابن حزم الأندلسي وكذا ابن القيم الجوزي ويرى هذا الأخير أنه رأى جمهور المسلمين وأن النفس والروح أسماء لمسمى واحد وأن هذا هو مذهب الصحابة رضوان الله عليهم جميعا. الاتجاه الثالث: المتمثل في المذهب الروحي أي أن النفس ليست بجسم بل هي جوهر روحاني أخذ بهذا الرأي بعض الأشاعرة وكثير من الأمامية ومعمر بن عباد السلمي أحد شيوخ المعتزلة ومن الفلاسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن مسكويه والإمام الغزالي والإمام فخر الدين الرازي.

ولقد بحث الدكتور إبراهيم مدكور هذه البراهين بحثاً مستفيضاً لم يدع فيه مزيدا لمستزيد. وبين كيف سبق ابن سينا عصره بأجيال طويلة ومهد للفلاسفة وعلماء النفس المحدثين والمعاصرين حين التفت إلى فكرة استمرار الحياة النفسية واتصالها تلك الفكرة التي نجدها في الفكر المعاصر عند وليم جيمس وبرجسون.[٢٨]

٣_ ماهية النفس وعلاقتها بالجسم

تلحظ تردد ابن سينا في ماهية النفس بين أفلاطون وأفلوطين من جهة وبين أرسطو من جهة ثانية. فأحيانا يأخذ برأي أفلاطون وأفلوطين، ويرى أن النفس جوهر قائم بذاته مستغن عن الجسم في حين أن الجسم محتاج إلى النفس تمام الاحتياج. فالجسم لا يتعين ولا يتحدد إلا إذا اتصلت به نفس خاصة، بينما النفس هي سواء اتصلت بالجسم أو لم تتصل به. ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس لأنها مصدر حياته وحركته وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم ولا أدل على ذلك من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحا من الأشباح، في حين أنها بالانفصال والصعود إلى العالم العلوي تحيا حياة كلها بهجة وسعادة يقول ابن سينا: ((إن جوهر النفس غير محتاج إلى هذا البدن بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوى بتعطله، فإذا مات البدن وخرب تخلص جوهر النفس عن جنس البدن، فإذا كان كاملا بالعلم والحكمة والعمل الصالح ينجذب إلى الأنوار الإلهية وأنوار الملائكة والملأ الأعلى انجذاب إبرة إلى جبل عظيم من المغناطيس وفاضت عليه السكينة وحقت له الطمأنينة، فنووى من الملأ الأعلى: ﴿ياأيتها النفس المطمئنة۝ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۝ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي۝ وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ [سورة الفجر:٢٧_ ٣٠]

ولكن ابن سينا يأخذ أحياناً برأي أرسطو ويصرح بأن النفس صورة الجسم وأنها حادثة بحدوثة، ويحيل أن يكون لها وجود سابق على الجسم يقول ابن سينا : ((ونقول أن النفس الإنسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت في الأبدان... فلا تكون قديمة لم تزل ويكون حدوثها مع بدن، فقد صحيح إذن أن لا نفس تحدث كلما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها أياها فيكون البدن الحادث مملكتها والتها بالجسم)) ويعبر ابن سينا عن رأيه الخاص ويصرح بأن النفس جوهر روحاني قائم بذاته .. ولهذا الجوهر قوتان في الإنسان العاقل قوة عاملة وقوة عالمة. فالقوة العاملة تتجه نحو البدن وتسوسه وتدبره وترشده في عمله ويسميها ابن سينا العقل العملي .. وتذكرنا هذه القوة بالعقل العقلي عند كانط (١٧٢٤- ١٨٠٤) الذي هو أساس الأخلاق باعتبارها مبادئ مرشده للعمل . ونحكم بمقتضاها على قيمة العمل الخلقية. وابن سينا يبني الأخلاق أيضا على هذا العقل العملي فيقول: ((وإنما كانت الأخلاق عبد التحقيق لهذه القوة)).

بل أن هذا العقل العملي هو الذي يستنبط الواجب ((إن النفس الإنسانية، التي لها أن تعقل، جوهر له قوى وكمالات، فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب أما القوة الأخرى فقوة عالمة ويسميها ابن سينا أيضاً – كما سماها كانط من بعده العقل النظري. فهي قوة نظرية من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة من المادة، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك، وأن لم تكن فإنها تصير مجردة بتجريدها أياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة بشيء، فالقوة النظرية قد تكون نسبتها إلى الصورة نسبة الاستعداد المطلق فتسمى حينئذ عقلا هيولانيا. وهي موجودة لكل شخص وقد سميت هيولانية تشبيها لها بالهيولي الأولى التي ليست هي بذاتها مشتملة على صورة من الصور. وإذا حصل في القوة النظرية من الكمالات معقولات أولى يتوصل بها ومنها إلى المعقولات الثانية سميت عقلا بالملكة. وإذا حصلت المعقولات الثانية في القوة النظرية وصارت مخزونة فيها بحيث تستطيع استحضارها متى شاءت من غير اكتساب جديد سميت عقلا بالفعل. وإذا كانت نسبة القوة النظرية إلى الصور العقلية نسبة الفعل المطلق، وهي أن تكون الصور المعقولة حاضرة في العقل، يطالعها دائما ويعقلها بالفعل، ويعقل أن يعقلها بالفعل سميت القوة النظرية حينئذ عقلا مستفادا. ومعنى ذلك كله أن للقوة النظرية أربع مراتب وهي:

١- العقل الهيولاني.٢- العقل بالملكة.٣- العقل بالفعل.٤- العقل المستفاد.

وعن هذا العقل الأخير يتم النوع الإنساني. وكل عقل من هذه العقول قد يكون عقلا بالقوة بالنسبة إلى ما فوقه، وعقلا بالفعل بالنسبة على ما تحته ولا يتم له الانتقال من القوة إلى الفعل إلا بواسطة عقل مفارق هو

دائما بالفعل، وهو العقل الفعال. ولقوى النفس الإنسانية ترتيبا في الرئاسة والخدمة. فالعقل المستفاد رئيس تخدمه جميع القوى الإنسانية، والعقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة، والعقل بالملكة يخدمه العقل الهيولاني، والعقل العملي يخدم العقل لنظري.

النفس الإنسانية عند ابن باجة

بداية يؤكد ابن باجة على قطعية وجود النفس، وأنها من الأمور المسلم بها بداهة ولا يحتاج لدليل فيقول: أن النفس من المور المقطوع بوجودها أو بالحري الظاهرة الوجود، وطلب الدليل عليها كطلب الدليل على وجود الطبيعة، وهو فعل من لا يعرف الفرق بين المعلوم بنفسه والمعلوم بغيره[٢٩] ، ثم بعد ذلك يورد ابن باجة تعريفا فلسفيا للنفس، وهو تعريف أرسطي في أصله ينص على أن النفس "استكمال أول لجسم طبيعي آلي"[٣٠] وعلى الرغم من مجاراة ابن باجة لأرسطو في تعريف النفس، إلا أن فهم ابن باجة للكمال أعم من مفهوم الصورة عند أرسطو، ولبيان ذلك ذهب ابن باجة لتحديد نوعان للصور الأول: استكمال لجسم طبيعي لا يقترن فيه المحرك بالمتحرك بالذات فلا يتحرك بآلة وإنما يتحرك بجملته مثل الحجر في هبوطه، والنار في سموها، وهذا النوع يقال له الطبيعة ، والثاني: استكمال لجسم متحرك بآلات مثل اغتذاء النبات وتحرك الحيوان وصور أمثال هذه الجسام وهذا النوع يقال له النفس. والطريق الأمثل للوصول إلى معرفة النفس ومعرفة حقائق الأشياء والعالم الماورائي هو الطريق المؤدي بالاتصال بالعقل الفعال، وفي كل هذا يكون العقل حجر الزاوية والقائد الموجه لنفس النسان وقواها وضروراتها وصولا إلى المعرفة المطلقة، وبهذا احتفظ ابن باجة للعقل بحق القيادة والتوجيه واتخاذ القرار في الفعال، فكانت عقلانية شاملة وعميقة.

❖ **النفس عند الفلاسفة المحدثين**

النفس عند فرويد

قسم فرويد النفس الإنسانية على ثلاثة أجزاء:

١. الهو: هو الجزء البدائي من الشخصية. ويُمثل الغرائز والدوافع الأساسية، مثل الجوع والعطش والرغبة الجنسية. يعمل على مبدأ اللذة، ويسعى لتلبية احتياجاته دون اعتبار للعواقب. ولا يدرك الهو الواقع، ويعمل بشكل غير واعي.

٢. الأنا: هو الجزء الواعي من الشخصية. ويتوسط بين الهو والواقع، ويسعى لتلبية احتياجات الهو بطريقة مقبولة اجتماعيًا. يدرك الأنا الواقع، ويستخدم العقل والمنطق لحل المشاكل.

٣. الأنا الأعلى: هو الضمير الأخلاقي للشخصية. يُمثل القيم والمعايير التي تعلمها الشخص من والديه ومجتمعه. يعمل الأنا الأعلى على كبح جماح الهو، ويسعى لتحقيق المثالية. التفاعل بين هذه الأجزاء الثلاثة هو ما يُشكل الشخصية الإنسانية.

ويمكن تحديد بعض الأفكار الرئيسية حول مفهوم فرويد للنفس ومنها "الدافع" إذ يعتقد فرويد أن الدافع الأساسي للسلوك البشري هو الطاقة الغريزية، خاصةً الرغبة الجنسية.

كذلك اعتقد فرويد بالتطور النفسي، إنه يحدث في مراحل محددة، وأن التجارب في مرحلة الطفولة لها تأثير كبير على الشخصية في مرحلة البلوغ. وعد فرويد اللاوعي الجزء الأكبر من النفس البشرية ، وإن الأفكار والمشاعر المكبوتة يمكن أن تؤثر على السلوك بطرق غير مباشرة. فضلا عن مفهوم الدفاعات النفسية التي تستعمل آليات الدفاع النفسي لحماية الأنا من القلق والتهديد.[٣١]

المبحث الثالث

النفس الإنسانية وتحليلها عند الغزالي

نجد الغزالي كعادته مختلفاً في آرائه حول مسألة النفس، فهو في كتبه الكلامية، مثل تهافت الفلاسفة وخاصة فيما يتعلق بالثواب والعقاب ووقوعها على النفس والجسد معاً. فإن الغزالي يعود إلى الدين ويقف ضد الفلسفة المشائية في إنكارها عودة النفس إلى الجسم، أما في كتبه الخاصة المضنونة عن غير أهلها ، فيما يتعلق بوجود النفس وعلاقتها بالجسم في العالم الإنساني، وبخصائصها، وماهيتها، فهو هنا يأخذ بالفلسفة المشائية وسنرى ذلك بوضوح عند التعرض لآراء ابن سينا في النفس.[٣٢]

وما يهمنا في نقاشنا لمسألة النفس هو موقف ابن سينا نظراً لما له من تأثير واضح على آراء الغزالي في هذه المسألة. ولعل من الأنسب لبيان ذلك هو عقد مقارنة بين نصوص لكل منهما ، وتحتم علينا الأسبقية الزمنية أن نبدأ بنصوص ابن سينا ، وإن كان البحث يدور حول آراء الغزالي الفلسفية في النفس الإنسانية .

يتخذ إبن سينا موقف مزدوجاً لإثبات وجود النفس، وإن وجودها " وجود حدسي " إلا أنه يسوق البراهين على ذلك نجده يقول: " أرجع إلى نفسك وتأمل أن كنت صحيحاً...".

ويقدم ابن سينا براهين على وجود النفس، مقتبسا في ذلك من آراء فلاسفة اليونان كبراهين الحركة وإدراك العلاقات، وبرهان الوحدة، وبرهان الرجل الطائر. أما رأي الغزالي في إثبات وجود النفس وجوهريتها فيتخذ

إتجاهين مختلفين فيقر الاتجاه الأول – كأبن سينا – بكائن مجرد عن المادة يسميه النفس الإنسانية . وفي الاتجاه الثاني يعترض على هذه الفكرة[٣٣].

ففي الاتجاه الأول يقول في كتاب معارج القدس " والنفس أظهر من أن تحتاج إلى دليل في ثبوتها .. على أن النفس جوهر ثابت من جهة الشرع والعقل فالشرع يدل على أن النفس (جوهر أما من ناحية العقل يدركها عامة الناس إلى القوة العاقلة. ويتفق الغزالي مع ابن سينا في تقسيم النفس الحيوانية الى قسمين:

القسم الأول :القوة المحركة ولها قوتان ، قوة باعثة – وقوه فاعلة.

القسم الثاني :القوة المدركة ولها قوتان " قوة تدرك من الخارج – وقوة تدرك من الداخل.[٣٤]

مما سبق يتضح عدم الاختلاف بين الفيلسوفيين إلا أن الغزالي كان أكثر تحديداً في معانيه والفاظه ، فمثلاً يحدد أن القوة الفاعلة هي القدرة والقوة الباعثة هي الارادة وهذا التحديد الواضح لا نجده في نص ابن سينا، ويرجع ذلك لمزج الغزالي للغة الفلاسفة بلغة المتكلمين.

أما عن قدم النفس وحدوثها فيبرهن الغزالي على أن النفس حادثة، ولا وجود لها قبل الأبدان ، إذ يلخص برهانه بالآتي " أن الأرواح لو كانت موجوده قبل الأبدان ، لكانت إما كثيرة ، وأما واحدة ، وباطل وحدتها وكثرتها فباطل وجودها . وإنما استعمال وحدتها، لأنه بعد التعلق بالابدان إما أن تبقى على وحدتها أو تتكثر ومحال وحدتها وكثرتها فمحال وجودها. وهذا ما ورد عند ابن سينا أيضاً الا أن الغزالي كان أكثر اتساماً في فلسفته، إذ أن اثباته لحدوث النفس ينسجم تماماً مع قوله بحدوث العالم، والذي يعد الانسان جزء من أجزائه ، أما ابن سينا فهو من القائلين بقدم العالم.

هذا هو الغزالي في مسألة النفس، نصوصه لا تشير إلى موقف واحد ثابت بصدد النفس، ولا يلتزم مذهبا واضحاً ولكنه على الرغم من تعدد مالكه وآراءه التي يوردها ، نجده ينطلق من ميزان لتلك الآراء والأفكار، وهو ميزان الشرع والأيمان المطلق بحقائقه، لهذا فهو تارة يميل إلى أرسطو وتارة يقبل موقف افلاطون ويرى أنه متفق مع العقيدة وتارة أخرى يتجه اتجاهاً معاكساً تماماً، فينقد آراء الفلاسفة حول النفس في التهافت ثم يعود ليقبل تلك الآراء في كتبه الأخرى دون أي تعديل. إذ نراه في كتاب "معارج القدس" كان تابعاً اميناً لابن سينا في مسألة النفس ، فعرفها (أي النفس) بتعريفه وحدد أنواعها كما حددها ابن سينا وتبنى براهين ابن سينا على أثبات وجود النفس كبرهان "الرجل الطائر".

خلود النفس

من المسائل التي تعرض لها الغزالي في هجومه على الفلاسفة وذلك في إبطاله لقولهم : " أن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها، وأنها سرمدية لا يتصور فنائها"[٣٥] ولكن الغزالي في كتاب "معارج القدس" نجده ينتهج نهج الفلاسفة من هذه المسألة، فيوافق ابن سينا في المعنى والعبارة ، فهذا ابن سينا يرى أن النفس لا تقبل الفساد. ونلحظ عدم اختلافه في وجهة نظره عن ابن سينا في هذه المسألة إلا باستعماله لبعض الأدلة النقلية لإثبات خلود النفس. فيبدأ حديثه بالفعل بين النفس والبدن، فيرى أن الصلة بينهما " أي النفس والبدن" لا تعدو أن تكون صلة صاحب المملكة بمملكته، فقد تفني المملكة ولا يلزم أن يفني صاحبها بفنائه. ويدلل الغزالي على خلود النفس وبقائها بعد موت البدن بأدلة نقلية وعقلية. فأما النقلية ففي قوله تعالى: " ﴿وَلَا تَحسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَموَاتَا بَل أَحيَآءٌ عِندَ رَبِّهِم يُرزَقُونَ﴾ " [سورة آل عمران:١٦٩]ومعلوم أن من كان حياً مرزوقاً فرحاً مستبشاً لا يكون ميتاً معدوماً.

أما البرهان العقلي لإثبات خلود وعدم فنائها " فيقول أن النفس لا يتطرق إليها الفناء والعدم والفساد والهلاك وذلك أن كل شيء من شانه أن يفسد بسبب ما ففيه قوة أن يفسد وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى ومحال أن يكون من جهة واحدة وفي شيء واحد قوة أن يفسد وفعل أن يبقى بل تهيؤه للفساد ليس لفعل أن يبقى فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل وإضافة هذه القوة مغاير لإضافة هذا الفعل لأن إضافة ذلك إلى الفساد وإضافة هذا إلى البقاء .[٣٦]

الخاتمة:

في الختام نلحظ أوجه التشابه والاختلاف بين الغزالي وعلماء اليونان القدامى (أفلاطون، ارسطو) في مفهوم النفس الإنسانية، يشدد الغزالي على البعد الروحي والعبارات الصوفية. ويرى أن النفس عبارة عن توازن دائم بين النفس الأمارة بالسوء والنفس اللوامة والنفس السكينة. بينما يعد افلاطون أن النفس تحمل جوانب روحية ويقسم النفس على ثلاثة أقسام: العقل (الجزء الرشيق)، والشهوات (الجزء الشهواني)، والعداوة (الجزء الغضبان)، أما أرسطو فهو يركز على العقل والتفكير. ويقسم النفس على ثلاثة جوانب: الشهوات (الرغبات البسيطة)، والحساسية (العواطف)، والعقل. ونرى أن هنالك العديد من النقاط التي يتشابه بها كل من الغزالي وقدامى اليونان. إذ تشابهوا في تقسيم النفس وقسموها أقسام مختلفة، مع التركيز على العقل والشهوات. كذلك في

طبيعة النفس نرى انهم يتفقون جميعًا على وجود جوانب روحية في النفس الإنسانية. أما بالنسبة لنقاط الاختلاف ففي تفاصيل تقسيم النفس يستعمل أفلاطون وأرسطو مصطلحات مثل "العقل" و"الشهوات"، بينما يركز الغزالي على جوانب مثل النفس الأمارة بالسوء والنفس اللوامة. أما في طبيعة النفس يركز كل من أفلاطون وأرسطو على الجوانب العقلانية، في حين يشدد الغزالي على البعد الروحي والتوازن بين جوانب النفس. يركز الغزالي على فكرة التوازن بين جوانب النفس، بينما يكون هذا الجانب أقل بروزًا في نظريات اليونان. ونرى آثار التصوف واضحة عند الغزالي. إذ يدمج التصوف والروحانية في نظرته للنفس، بينما لم يكن لدى الفلاسفة اليونانيون هذا التركيز الواضح على العناصر الروحية.

وقد انماز الغزالي عن علماء اليونان (بسبب نزعته الصوفية) بتأكيده على البعد الروحي للنفس الإنسانية، إذ ركز على الروحانية والتوازن بين جوانب النفس تضمن هذا التأكيد العنصر الروحي والجوانب الصوفية. بينما عدّ علماء اليونان العقل والشهوات جوانب رئيسية وهذا ما كان سائدا في مدارس الفلسفة اليونانية التقليدية. إذ تعد فكرة التوازن بين جوانب النفس مهمة ويجب أن تظل متوازنة بين النفس الأمارة بالسوء والنفس اللوامة والنفس السكينة. هذا التركيز على تحقيق التوازن الروحي يميزه عن التركيز الأكثر عقلانية لعلماء اليونان. ولا يخفى لدينا أن الغزالي في فهمه للنفس الإنسانية يعكس تأثير الرؤية الإسلامية، إذ يربط بين الروحانية والعلم الديني. وقد اعطى أهمية للتأمل الداخلي والإصلاح الشخصي في فهم النفس، ويرى أن الانفصال عن الشهوات والتفكير في الذات يسهمان في تطوير النفس. وهو ما ميزه عن فلسفة اليونانيين التي انغمست كثيرا في العقلانية وابتعدت عن الجوانب الروحانية.

ونلحظ اتفاق الغزالي في تعريفه للنفس مع ابن سينا، فنراه يحذو حذوه في الألفاظ التي يستعملها مع التوضيح والتفصيل، أما وجه الاختلاف بينهما فيكمن في المنهج المعرفي، والمنطلقات الفكرية فابن سينا كان يؤمن بأن العقل والقياس البرهاني هما السبيل الوحيد إلى الحقيقة، وما لا يتفق مع العقل يؤول، كما فعل في بعض المسائل. أما الغزالي فكان منهجه أن تكون الفلسفة خادمة للدين والحقيقة ميزانها الشرع والعقل.

ونلحظ أيضا توافق الغزالي وفرويد في وجود صراع داخلي بين أجزاء النفس إذ أن الصراع عند الغزالي (بين النفس الأمارة بالسوء والنفس المطمئنة) وعند فرويد (الهو والأنا الأعلى). كذلك يؤكدان على أهمية التجارب في مرحلة الطفولة في تشكيل الشخصية. ويرى كلاهما أن الأنسان يمكن أن يتخلص من التأثيرات السلبية لتجارب الطفولة على الرغم من اختلاف الطريقة التي يتم بها هذا الأمر.

أما الاختلاف فما بينهما فيكمن في رؤية الغزالي للنفس فهو يرى أن النفس هي الجوهر الروحي المستقل عن الجسد، وهي خالدة ولا تموت، بينما يراها فرويد نتاجًا للعمليات البيولوجية النفسية. ومرتبطة بالجسد وتموت مع موته. غاية النفس عند الغزالي الوصول إلى السعادة الأبدية التي هي معرفة الله تعالى والوصول إلى مقام القرب منه. في حين أن غاية النفس عند فرويد تحقيق التوازن بين رغبات الهو ومتطلبات الواقع والسعادة هي الشعور بالرضا والانسجام مع النفس والمجتمع. فضلا عن اختلاف المنهج في تحليل النفس إذ اعتمد الغزالي منهج التأمل والتصوف لفهم النفس وهما طريقان لمعرفة الله تعالى ومعرفة النفس. بينما اعتمد فرويد على التحليل النفسي لفهم النفس، هو أداة لفهم اللاوعي ومعالجة الاضطرابات النفسية.

هوامش البحث:

(١) الفيلسوف الغزالي، عبد الأمير الاعسم، دار الأندلس، ب، ط، ت،٢٠١٦.

(٢) شذرات من ذهب في اخبار من ذهب، ابن عماد، دار ابن كثير، ب، ط، ت،١٩٩٢،ج،٤،:،٣٤.

(٣) مقدمة تحقيق كتاب الوجيز في الفقه، الإمام الغزالي، علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الأرقم، ط،١،ت،١٩٩٧م،٩.

(٤) معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار الكتب العلمية، ط،١، ت،٢٠٠٨،ج،٤،ص، ٢١٦_٢١٩.

(٥) طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، دار الكتب العلمية، ط،١،ب،ت،ج،٦،ص، ١٩١_١٩٤.

(٦) طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، دار الكتب العلمية، ط،٢،ج،٦،ص،٢١٣.

(٧) معجم البلدان ياقوت الحموي، دار صادر،ط،١،ت،١٩٩٣،ج،٤،ص،٢١٦_٢١٩.

(٨) الثبات عند الممات، الحافظ ابن الجوزي، دار الأندلس، ب،ط،ت،٢٠١٤ ،ج،١،ص،١٢٥.

(٩) المنتظم في تأريخ الملوك والأمم، الحافظ ابن الجوزي؛ مكتبة الأسرة، ط،٢،ت،١٩٩٥،ج،٩،ص،١٢٣.

(١٠) مجمل اللغة، ابن فارس أحمد، مجمل اللغة، ص ٨٧٩

(١١) الدراسات النفسية عند المسلمين العثمان عبد الكريم، ص ٥٤

(١٢) النفوس المؤمنة المطمئنة الزكية، العطار عبد الخالق، ص١٣

(١٣) ماهية علم النفس، كاظم عبد الحميد، دار النشر بغداد، مطبعة الرشيد، ص٢٠.

(١٤) فيدون، افلاطون، ترجمة عزت قرني القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٧٩م.

(١٥) قصة الفلسفة، ديورانت، تحقيق: فتح الله محمد المشعشع بيروت، مكتبة المعرفة، د.ت.

(١٦) دعوة الفلسفة، ارسطو طاليس، دار التنوير للطباعة، ب، ت، ب، ط، ص،٣.

(١٧) علم الخالق الى نيقوماخوس، ارسطو طاليس، دار الكتب المصرية، ت،١٩٢٤، ج،١، ص،٤٢.

(١٨) تأريخ الفلسفة اليونانية، إميل بيريه، دار الطليعة، ت،١٩٨٢، ط،١، ص،٥٢.

[١٩] دراسات في الفلسفة اليونانية، انعام الجندي، مؤسسة الشرق الأوسط، ب، ت، ب، ط، :١٦٢.

[٢٠] تاريخ الفلسفة العربية، جميل صلبيا، دار الكتب اللبناني، ت،١٩٧٣: ٢.

[٢١] رسالة في حدود الاستياء ورسومها، الكندي، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريده (القاهرة، ار الفكر العربي)، ١٩٥٠م.

[٢٢] في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، محمود قاسم

[٢٣] فصوص الحكم، الفارابي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧م.

[٢٤] ابن سينا، رسالة في القوى النفسانية، :٢٠

[٢٥] محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، :٥٣٠.

[٢٦] إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، : ١٨٦.

[٢٧] ابن سينا رسالة في معرفة قوى النفس الناطقة.

[٢٨] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج١، : ١٢١.٩

[٢٩] النفس، ابن باجة، تحقيق محمد الصغير معصومي، ط٢ بيروت، دار صادر، ١٩٩٢م: ٣٦

[٣٠] المصدر نفسه: ٢٨.

[٣١] الأنا والهو، سيجموند فرويد، ترجمة، تحقيق: منة أحمد، مؤسسة إبداع للترجمة والنشر والتوزيع.

[٣٢] تاريخ الفلسفة اليوناينة ، يوسف كرم ، القاهرة ، دار المعارف ، ط ٦ : ٣٩

[٣٣] الأشارات والتنبيهات ، ابن سينا، القاهرة، دار المعرفة المصرية ط ٢،١٩٦٨م:٣٤٣-٣٤٦

[٣٤] النجاة، ابن سينا أبو علي:١٥٩.

[٣٥] تهافت الفلاسفة ، الغزالي ابوحامد

[٣٦] معارج القدس، الغزالي، نقلاً عن دينا سليمان ، الحقيقة في نظر الغزالي:٤٢٩ .

المصادر والمراجع

القران الكريم

١. أحوال النفس، ابن سينا، تحقيق فؤاد الأهواني، ط١، طبع دار إحياء الكتب الوفية ١٩٥٢م.
٢. الإدراك الحسي عند ابن سينا، نجاتي محمد عثمان، القاهرة، ١٩٤٨م.
٣. الأشارات والتنبيهات ، ابن سينا، القاهرة، دار المعرفة المصرية ط ٢،١٩٦٨م:٣٤٣-٣٤٦
٤. الإشارات والتنبيهات، ابن سينا أبو علي، تحقيق دينا سليمان، مؤسسة الحلبي القاهرة، ١٩٤٧م.
٥. الأنا والهو، سيجموند فرويد، ترجمة، تحقيق: منة أحمد، مؤسسة إبداع للترجمة والنشر والتوزيع.
٦. تاريخ الفلسفة العربية، جميل صلبيا، دار الكتب اللبناني، ١٩٧٣.
٧. تأريخ الفلسفة اليونانية، إميل بيريه، دار الطليعة، ت،١٩٨٢، ط،١.
٨. تاريخ الفلسفة اليوناينة ، يوسف كرم ، القاهرة ، دار المعارف ، ط ٦.
٩. تاريخ الفلسفة اليوناينة، يوسف كرم، القاهرة ، دار المعارف ، ط ٦ ، ص ٣٩
١٠. التعريفات، الجرجاني، تحقيق محمد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة للنشر والتوزيع.

١١. تهافت الفلاسفة ، الغزالي ابوحامد.

١٢. الثبات عند الممات، الحافظ ابن الجوزي، دار الأندلس، ب، ط، ت،٢٠١٤.

١٣. الحقيقة في نظر الغزالي، دينا سليمان، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٠.

١٤. الدراسات النفسية عند المسلمين، مكتبة وهبة، ط١، ١٣٨٢. ١٩٦٣م.

١٥. دراسات في الفلسفة اليونانية، انعام الجندي، مؤسسة الشرق الأوسط، (ب. ت)، (ب. ط).

١٦. دعوة الفلسفة، ارسطو طاليس، دار التنوير للطباعة، ب، ت، ب، ط.

١٧. رسالة في القوى النفسية، ابن سينا أبو علي، أحمد فؤاد الأهواني، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٢.

١٨. رسالة في النفس، ابن رشد، رفيق العجم وجيرار جهامي ، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤م.

١٩. رسالة في النفس، ابن سينا أبو علي، القاهرة، ١٩٠٧م.

٢٠. رسالة في حدود الاستياء ورسومها، الكندي، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريده (القاهرة، ار الفكر العربي)، ١٩٥٠م.

٢١. رسالة في معرفة النفس الناطقة، ابن سينا أبو علي، نشرها د. أحمد فؤاد الأهواني، ضمن كتاب أحوال النفس دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٢م.

٢٢. شذرات من ذهب في اخبار من ذهب، ابن عماد، دار ابن كثير، ب، ط، ت،١٩٩٢.

٢٣. الشفاء، ابن سينا أبو على، تحقيق د. محمود قاسم ط القاهرة ١٩٦٩م.

٢٤. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، دار الكتب العلمية، ط،٢.

٢٥. علم الخالق الى نيقوماخوس، ارسطو طاليس، دار الكتب المصرية، ١٩٢٤.

٢٦. فصوص الحكم، الفارابي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧م.

٢٧. الفلسفة الإسلامية، مدكور إبراهيم (الدكتور)، ط٢، القاهرة ،١٩٦٨

٢٨. في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، محمود قاسم

٢٩. فيدون، افلاطون، ترجمة عزت قرني القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٧٩م.

٣٠. الفيلسوف الغزالي، عبد الأمير الاعسم، دار الأندلس، ب، ط، ت،٢٠١٦.

٣١. قصة الفلسفة، ديورانت، تحقيق: فتح الله محمد المشعشع بيروت، مكتبة المعرفة، د.ت.

٣٢. ماهية علم النفس، كاظم عبد الحميد، دار النشر بغداد، مطبعة الرشيد.

٣٣. مجمل اللغة، احمد ابن فارس، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، ط١.

٣٤. معارج القدس، الغزالي، نقلاً عن دينا سليمان ، الحقيقة في نظر الغزالي: ٤٢٩

٣٥. معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار الكتب العلمية، ط،١، ت،٢٠٠٨.

٣٦. مقالات الإسلاميين، الأشعري أبو الحسن، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية ط ٢، ١٩٦٩م.

٣٧. مقدمة تحقيق كتاب الوجيز في الفقه، الإمام الغزالي، علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الأرقم، ط،١، ت،١٩٩٧م.

٣٨. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، محمد عبد الرحمن، بيروت، ١٩٧٠م.
٣٩. المنتظم في تأريخ الملوك والأمم، الحافظ ابن الجوزي؛ مكتبة الأسرة، ط٢، ت،١٩٩٥.
٤٠. موسوعة لالاند الفلسفية، اندريه لالاند، م ج ١، ط٢، بيروت، منشورات عويدات، ٢٠٠١م
٤١. النجاة، ابن سينا أبو علي، دار الأفاق، بيروت ط ١، ١٩٨٥م.
٤٢. النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والإسلام، محمود قاسم، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩م.
٤٣. النفس، ابن باجة، تحقيق محمد الصغير معصومي، ط٢ بيروت، دار صادر، ١٩٩٢م.
٤٤. النفس، أرسطو، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج قنواتي، (القاهرة، المركز الوطني للترجمة، ٢٠١١م.