دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	النفس عند الغزالي و علاقتها بالأخلاق الإنسانية : تحليل و نقد
المصدر:	مجلة كلية الآداب
الناشر:	جامعة الزقازيق - كلية الآداب
المؤلف الرئيسي:	الخضراوي، إمام عبدالعاطي
المجلد/العدد:	ع70
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2014
الشهر:	سبتمبر
الصفحات:	61 - 144
رقم MD:	686204
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	AraBase
مواضيع:	الفلسفة الإسلامية، الغزالي، محمد بن محمد ، ت 505 هـ، النفس ، القيم الأخلاقية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/686204

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

النفس عند الغزالي وعلاقتها بالأخلاق الإنسانية

"تحليل ونقد"

إعداد

د. إمام عبد العاطي الخضراوي

أستاذ العقيدة المساعد– كلية التربية–

جامعة جازان– المملكة العربية السعودية

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، حمدا يليق بجلال وجهه، وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين/ سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، وبعد:

فلقد اهتم مفكرو المسلمين بالنفس وأمراضها، وأبدعوا في تشخيص أحوالها، ووصف علاجها، واشتهر منهم الكثير في ذلك، ومن الذين تميزوا بالأصالة في هذا الصدد، منهجا، وموضوعا، الإمام (الغزالي) (ت 505هـ) [1]، الذي تميزت نظرته للنفس تميزا ملحوظا عن فلاسفة اليونان، ومن تبعهم من فلاسفة الإسلام.

وقد ظهر ذلك التميز، في استمداده أسس فلسفته النفسية من الإسلام، ومن تجربته الذاتية في الزهد، لذلك ارتأينا أن نتتبع تحليله لبعض موضوعات النفس، مبرزين في كل، منهجه في التحليل الذي يقترب من المناهج الحديثة.

ويعتبر (الغزالي) (505هـ) من أبرز مفكري المسلمين، الذين أولوا أهمية بالغة للنفس البشرية، من جميع جوانبها، حيث وقف على الكثير من الآليات التي تحكمها، كما شخص العديد من عللها وأمراضها، واجتهد في وصف علاجاتها، كما يمكن الوقوف على آراء كثيرة سبقته، من خلالها المدارس النفسية المعاصرة، ولعل من أبرزها، ما جاءت به مدرسة التحليل النفسي، بزعامة مؤسسها (فرويد) (ت 1939م) [2].

والذي دفعني لاختيار هذا الموضوع عدة أسباب من أهمها ما يلي:

أولا: من أبجديات هذه الدوافع، أن الذي صور النفس تصويرا حقيقيا لدى المسلمين هو (الغزالي) (ت 505هـ).

([1]) محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الغزالي الطوسي حجة الإسلام إمام أئمة الدين من لم تر العيون مثله لسانا وبيانا ونقا وخاطرا وذكاء وطبعا شدا طرفا في صباه بطوس من الفقه على الإمام الراذكاني ثم قدم نيسابور مختلفا إلى درس إمام الحرمين وجد واجتهد تخرج في مدة قريبة وبذ الأقران وحمل القرآن وصار أنظر أهل زمانه وواحد أقرانه في أيام إمام الحرمين وكان الطلبة يستفيدون منه ويدرس لهم ويرشدهم ويجتهد في نفسه ويبلغ الأمر به إلى أن أخذ في التصنيف وكان له من الاحتكاك بالأئمة وملاقاة الخصوم اللد ومناظرة الفحول ومناقرة الكبار فظهر اسمه في الآفاق وارتفق بذلك أكمل الارتفاق حتى أدت الحال به إلى أن رسم للمصير إلى بغداد للقيام بالتدريس بالمدرسة الميمونية النظامية بها فصار إليها وأعجب الكل بتدريسه ومناظرته وما لقي مثل نفسه وصار بعد إمامة خراسان إمام العراق وظهر عليه بعد مطالعة العلوم الدقيقة وممارسة الكتب المصنفة فيها طريق التزهد والتأله وترك الحشمة وطرح ما نال من الدرجة والاشتغال بأسباب التقوى وزاد الآخرة فخرج عما كان فيه وقصد بيت الله تعالى وحج ثم دخل الشام وأقام في تلك الديار قريبا من عشر سنين يطوف ويزور المشاهد المعظمة وأخذ في التصانيف المشهورة التي لم يسبق إليها مثل "إحياء علوم الدين" والكتب المختصرة مثل "الأربعين" وغيرها (راجع: ابن عساكر (ت 571هـ)، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، ط: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، سنة 1415هـ- 1995مز

([2]) سيجموند شلوموموفرويد، طبيب نمساوي من أصل يهودي، اختص بدراسة الطب العصبي، ومفكر حر من مؤسسي علم التحليل النفسي (راجع الموسوعة الحرة..)

ثانيا: يعد (الغزالي) (ت 505هـ) عالما نفسانيا، وضع أسس علم نفس إسلامي، بمعنى الكلمة على غزارة ما كتب في هذا الباب، إذ له فيه كتب مستقلة، مثل (معارج القدس في مدارج معرفة النفس) [3]، وله مباحث متفرقة في شتى كتبه، وبخاصة (إحياء علوم الدين) [4].

ثالثا: إن معرفة النفس عنده، لم تعد مجرد معرفة نظرية، ولكنها وسيلة لتعديل السلوك، والرقي بالأخلاق، والوصول إلى تكامل الشخصية.

رابعا: إن (الغزالي) (ت 505هـ) حاول قدر الاستطاعة أن يكون بحثا علميا في النفس الإنسانية، وتحليلها، ومعرفة دوافعها، وغرائزها، وكيفية السمو بها، وتعديلها والسمو بها في طريق الصلاح.

خامسا: إن علاج المجتمع من الأمراض في نظره، يقوم على معرفة القوانين النفسية التي يخضع لها السلوك، ومن ثم أمكن تعديل السلوك، طبقا لأصول علمية، وهذه منهجية فائقة، في البحث والمعرفة.

سادسا: عدم الخلط بين الوعظ، والإرشاد، والنصيحة الكلامية، وبين المناهج العقلية المتبعة، إذ لا خير في منهج الوعظ، بدون أسس علمية.

سابعا: نظرته المتكاملة للنفس، والتي أهلته للإمام بها، من خلال كل النظريات، والمناقشات، التي دارت حولها النفس من كل مصادرها، والتي حدت به إلى مصاف علماء النفس في القرون الحالية.

منهج البحث: من بدهيات مناهج البحث، وبخاصة في المجالات العقلية، والنظرية، أن استخدام نوع واحد من المناهج العلمية لا يفي بالغرض المطلوب، ولا يحقق الثمرة المرجوة، لذا فقد اجتهدت أن أسلك في بحثي هذا، منهجا رئيسا، وعدة مناهج بحثية مساعدة، كل في موقعه من البحث، فأما المنهج الرئيس، فهو المنهج العقلي، وذلك أثناء تحليل النصوص، حتى أصل إلى هدفي من ناحية، ومن ناحية أخرى تركيب ما أتوصل إليه، من عناصر في نسق متكامل يبرز العلم المنهجية.

أما المناهج المساعدة: فلقد استخدمت المنهج التاريخي، أو الاسترادي، وسوف أتتبع من خلاله، أصل المشكلة، ونشأتها وتطورها، ومواقف مختلف الآراء، والأفكار، حيث إن العنصر الواحد، لن يكون هو نفسه، منذ بداية الطريق، وكذا المنهج النقدي، وسأعرض من خلاله أوجه النقد المختلفة، ومن جانب آخر، سأحاول تقديم بعض أوجه النقد، التي تتعلق بالقضية المراد بحثها، ومن ناحية أخرى نقد بعض الآراء، التي كان فيها إجحافا من

([3]) الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس: ط: (2) دار الآفاق الجديدة، بيروت، سنة، 1975م.

([4]) الغزالي: إحياء علوم الدين، ط: دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

أصحابها، في تفسير بعض الآراء، وقد استخدمت المنهج المقارن، ونحاول من خلاله تبيان أوجه الاختلاف بين الأفكار المختلفة، ولقد عد بعض العلماء، والباحثين مثل هذه المنهجية السالفة باسم المنهج التكاملي[5]، وقد حرصت على أن ألتزم بالآتي:

1. الاعتماد في هذا البحث، على المراجع الرئيسة للبحث، إلى جانب بعض المراجع، والمصادر الأخرى، التي تتعلق ببحث القضية المراد تناولها.
2. كنت أثناء عرضي المسألة، أو القضية المراد دراستها، أبدأ بعرض الفكرة، كما تناولها أصحابها، من مصادرهم الأساسية، الخاصة بهم، ما أمكنني ذلك، ثم بعد ذلك أعرض رأي (الغزالي) (ت 505هـ) المنوط به، ثم أقوم بتبيان موقفي من المسألة.
3. سرت في دراستي هذه مع الدليل، أين وجد، لأن منهجية البحث العلمي، تفرض علينا السير في ضوء هذا المنهج العقلي الرصين.
4. أثناء عرضي للقضايا، التزمن بوضع تصور عام لكل مسألة، دون أن أدخل في نقاش، وأخذ ورد، ثم بعد ذلك أبرز رؤية (الغزالي) (ت 505هـ) وأقوم بالتعقيب على ذكر، في شكل ملحوظات، وتعقيبات، على المسألة المراد بحثها.

خطة الدراسة: بعون الله وفضله، قسمت هذا البحث، إلى مقدمة، وتمهيد، وسبعة مباحث، وخاتمة، اشتملت على النتائج المترتبة على البحث، وأهم التوصيات، والمقترحات، وثبت المراجع والمصادر، ثم المحتوى.

فالمقدمة: تناولت فيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، ومنهج البحث، وخطة الدراسة.

وأما التمهيد: فسوف أعرض من خلاله، مسألة مهمة، وهي شرف العلم من شرف موضوعه.

أما المبحث الأول: فقد كان بعنوان: منهج الغزالي في دراسة النفس، وفيه بينت سمات وخصائص هذا المنهج، وفي ذات الوقت، نبين ما له وما عليه، وتزييل المبحث بموقف وتعقيب.

أما المبحث الثاني: فنتناول فيه: حقيقة النفس عند الغزالي، وزيلنا المبحث بموقف وتعقيب.

أما عن المبحث الثالث: فقد تناولنا فيه: وجود النفس بين المثبتين والنافين، وموقفنا من ذلك، وزيلنا المبحث بموقف وتعقيب.

([5]) د. أحمد عبد الحميد الشاعر: نحو منهج متكامل في البحث الفلسفي، ص 25، المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، العدد 18، السنة 1998م.

أما المبحث الرابع: فقد تناولنا فيه: طبيعة النفس الإنسانية بين المادية والروحانية، وزيلنا المبحث بموقف وتعقيب.

أما المبحث الخامس: فقد تناولنا فيه: النفس بين القدم والحدوث، وزيلنا المبحث بموقف وتعقيب.

أما المبحث السادس: فقد تناولنا فيه: النفس بين البقاء والفناء، وزيلنا المبحث بموقف وتعقيب.

أما المبحث السابع: فقد تناولنا فيه: علاقة النفس بالأخلاق الإنسانية، وزيلنا المبحث بموقف وتعقيب.

ثم في النهاية الخاتمة، التي تضمنت أهم النتائج التي توصلت إليها، وأهم التوصيات والاقتراحات، ثم كانت النهاية الحقيقية كل بحث، وهي ذيل البحث، ثبت المراجع والمصادر، والمحتوى

وبالله التوفيق،،،

الباحث: إمام عبد العاطي الخضراوي

تمهيد: **شرف العلم من شرف موضوعه**:

من الحقائق الأساسية في العلم، أن شرف العلم من شرف موضوعه، وبما أن الموضوع يخص النفس الإنسانية، فالموضوع جد خطير وعظيم، حيث إنه يهتم بالإنسان، والعناية بذاته، وقدراته، ومعرفة نفسه، وطبيعة جسده، وتهذيب خلقه، وترقية وجده وحسه، وتنقية قلبه وعقله.

وقد عني الفكر الإسلامي بالنفس عناية كبرى، ومن ثم ظهرت دراسات كثيرة نفسية وإنسانية، أدرك العلماء من خلالها، أهمية النفس، وأنها من أهم المسائل التي يجب العناية بها، بحثا ودراسة، وكان علمها أشرف العلوم الإنسانية.

وإن فهم النفس الإنسانية، جزء من فهم الإنسان، والنفس الإنسانية من أجل ذلك، لها مفهوم مختلف، في كل ثقافة، وكل نظرية اجتماعية، وكل فلسفة، وموقف الإسلام منها، شأنه في موقفه من الإنسان.

ومن أرحب هذه المناهج نظرة، وأوسعها أفقا، وأعرفها بميول الإنسان، وغرائزه ورغباته، وأكثرها للنفس تحريرا، ودعوة إلى الخير والهدى، والارتفاع عن الدنايا، ولا ريب من اجل ذلك، أن يقال: إن للإسلام علم نفس خاصا مختلفا عن المفاهيم التي طرحتها بعض النظريات التي قامت على الخطيئة والإخلاص وإذلال النفس بتحريم الطيبات، وكراهية الرغبات، وسد باب الغرائز.

ولقد قدم علماء المسلمين مجموعة من الأصول العامة، لفهم النفس الإنسانية، تمثل نظرة الإسلام الجامعة الكاملة المتوازنة، القائمة أساسا على المجاهدة والكظم في مواجهة الرغبات المذلة، والتماس الفطرة، والاعتدال في الرغبات المباحة.

ولقد جعل الإسلام معرفة النفس سبيلا إلى إصلاحها، وإلى تهذيب الأخلاق، والإنسان لا يعرف نفسه إلا إذا عرف ربه، ولذلك كانت القاعدة الإسلامية الأولى: "اعرفوا ربكم، تعرفوا أنفسكم"، وتهذيب الأخلاق لا يتأتى إلا بمعرفة عيوب النفس التي ينبغي على الإنسان أن يتجنبها حتى يسير في الطريق المستقيم، فلكي يرى الإنسان النفس، عليه أن يراقب سلوكها الظاهر.

يقول (ابن عباس): إن في ابن آدم نفسا وروحا بينهما مثل شعاع الشمس، والنفس هي التي بها العقل والتمييز، والروح هي التي بها النفس والتحرك، إلا أن النفس والروح يتوفيان عند الموت، في حين أن النفس وحدها هي التي تتوفى عند النوم.

والإسلام ينظر إلى النفس الإنسانية في إطار "التوازن" بعيدا عن طرفي الزهادة والإباحة، فهو يعارض الإسراف والجمود معا، وقد أباح الإسلام شهوة الطعام، والجنس، والاستمتاع بطيبات الحياة، ولكنه وضعها في إطار يحمي به النفس الإنسانية من الانحراف، وحفظها لكي تكون قادرة على التماس طريقها إلى أشواقها الروحية، ودون أن يغلق عنها هذا الباب الذي هو أحد بابيها الأصليين، من حيث هي سلالة من طين، ونفحة من الروح.

وقد سبق الإسلام، علم النفس الحديث في ذلك، بأكثر من ثلاثة عشر قرنا، وقد وصل المسلمون إلى أن النفس شيء، ليس بالجسم وليس بجزء من الجسم، وأنه شيء آخر له جوهره، وأحكامه، وخواصه، وأفعاله، يتشوق إلى العلوم والمعارف، وكتشوق البدن إلى المأكل والمشرب، وقد أورد القرآن ثلاث نفوس، هي مراحل للنفس الإنسانية النفس الأمارة، والنفس اللوامة، والنفس المطمئنة.

أما النفس الأمارة، فهي التي تمثل الطبيعة البدنية، وتأمر باللذات والشهوات الحسية، وتجذب القلب إلى الأهواء، وأما النفس اللوامة، فهي التي تنورت بنور القلب، وتنبهت عن سنة الغفلة، كلما صدرت عنها سيئة بحكم طبيعتها، أخذت تلوم نفسها، وتنوب عنها، أما عن النفس المطمئنة، فهي التي وصلت إلى درجة اليقين، وتحررت من صفاتها الذميمة، وتخلفت بالأخلاق الحميدة.

ولا يستطيع الإنسان، أن يفهم حقيقة النفس، إلا إذا التمس الخيط الذي كشف عنه الدين الحق، وهو أنه مخلوق لغاية ورسالة؛ ولم يخلق عبثا أو سدى، وأن الدين هو العامل الذي رفع الإنسان من ضعف البشر إلى سمو الإنسان، ورقاه من الحيوانية المتصلة بتركيبه الجسماني إلى الروحانية المتصلة بتركيبه النفسي، فإذا عجز الإنسان عن أن يرقى، ويرتفع فوق ماديته، فقد سجل على نفسه الفشل في رسالته وأمانته في هذه الحياة.

والنفس الإنسانية– فيما قدم الدين الحق للإنسان– واضحة المعالم والاتجاه تمام الوضوح، لو أن الإنسان في العصر الحديث التمس هذا العلم، أما العلم التجريبي، فإنه ما زال قاصرا عن فهم الإنسان؛ وسيظل قاصرا إلا في المجال المادي فقط، لأن فهم النفس الإنسانية، مما لا يستطال بالأدوات الموجودة الآن في أيدي العلماء، وهي العقل والتجربة والعمل.

المبحث الأول: منهج الغزالي في دراسة النفس.

يعد البحث في النفس الإنسانية، عند مفكري المسلمين، من أهم وأدق المباحث والمسائل، وكان علمها من أدق العلوم الإنسانية، ولا يمكن لباحث، دراسة ما يتعلق بالنفس، حسب اتجاهاتها، وميولها، ومتعلقاتها، إلا إذا بدأ بالنفس البشرية، وطبيعتها، وهذا ما أكده (أبو حيان) (ت 414هـ) [6] في كتابيه (الإمتاع والمؤانسة) و(المقابسات)، وأكد أن وجود النفس، من أهم الموضوعات، التي يطرقها أصحاب الفكر في ذلك الوقت.

إذن معرفة النفس ودراستها، من أهم المسائل التي استحقت البحث والدراسة، لدى المسلمين، والواقع أن أبحاث المسلمين في النفس، والاهتمام بها، هو نتاج طبيعي للعقيدة الإسلامية، التي آمنوا بها، لأنها المصدر الذي استلهم منه العلماء، والمفكرين نظرياتهم، وبخاصة أن القرآن الكريم، قد عني بالنفس الإنسانية كثيرا، ونبه إلى التفكير في ذاتها طويلا، وكذا السنة النبوية المطهرة.

سمات منهج البحث عند الغزالي:

اختط كل مفكر منهجا لنفسه، ميزه عن غيره من المفكرين، وإن اجتمعوا في النهاية عند نقطة واحدة، تكون محل اتفاق فيما بينهم، وكان السابقون (للغزالي) سواء أكانوا من مفكري المسلمين، أو من مفكري اليونان، قد وضعوا، أو رسموا طريقا ومنهجا، لدراساتهم للنفس، اتسم بالطابع العقلي، وهو الطابع السائد آنذاك.

([6]) محمد بن علي بن العباس: فيلسوف متصوف، وأديب بارع، من أعلام القرن الرابع الهجري، عاش أكثر أيامه في بغداد وإليها ينسب. وقد امتاز أبو حيان بسعة الثقافة وحدة الذكاء وجمال الأسلوب، كما امتازت مؤلفاته بتنوع المادة، وغزارة المحتوى (راجع: الذهبي: ميزان الاعتدال 518/4).

أما (الغزالي) (505هـ) فكان له منهجا عقليا رائعا، تكون من مجموعة من الآليات العلمية، القائمة على المنهج العلمي السليم، والتي في النهاية تبرز الطابع الخاص لفلسفته وفكره، أفاد فيه من القديم، وأدخل عليه بعض التعديلات المهمة، التي تظهر فيها بصمته وأثره، وهذا ما لاحظه العجم والعرب[7].

وحتى يكون الطرح واضحا لهذه المسألة، فلابد من التأمل، والنظر، في دراساته للنفس، فعلى سبيل المثال في دراسته للنفس[8] على أنها جوهر فقد سلك طريق الفلاسفة، ولكنه أضاف إليه، ضرورة الاعتماد على الكشف، والتجربة، الذوقية... لكنا نرى أن من سمات منهجه الرئيس ما يلي:

أولا: التأمل الجواني (الباطني): وهذه السمة من مهمات طرائق علم النفس، ودراسة أعمال النفس، أوجد لها أساليب جديدة، تقوم على شيء من الموضوعية النسبية، وعلى التأمل الباطني، وملاحظة سلوك الآخرين، وتحليله، وتحليل الظواهر النفسية المختلفة[9].

فإثبات وجود النفس مثلا، من الحقائق التي لا سبيل إليها بطريق العلم فقط، بل لابد فيه من الذوق، الذي يبدو هنا، كنوع من التأمل الباطني العميق، والنفس كماهية، تدرك من داخل الإنسان، لا من خارجه[10].

ومن هنا نري أن التجربة التي مر بها (الغزالي) (ت 505هـ)، عميقة، وعنيفة، "إذا لم يزل يتردد بين جواذب شهوات الدنيا، ودواعي الآخرة، قريبا من ستة أشهر، وأقفل على لسانه، حتى اعتقل عن التدريس، وحتى أوقعت العقلة في اللسان، حزنا في القلب، بطلت معه قوة الهضم، ومرارة الطعام والشراب، حتى قطع الأطباء أملهم من العلاج، وقالوا: هذا أمر نزل بالقلب، ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج، إلا أن يتراوح السر عن الهم الملهم"[11].

ومن ثم يبدو لنا، أن طريق التأمل، أكثر ضرورة، في دراسة أحوال النفس وظواهرها، وبين (الغزالي) (ت 505هـ) أهميتها بالحديث عن نفسه فيقول: "ثم لاحظت أحوالي، فإذا أنا منغمس في العلائق، وقد أحدقت لي من الجوانب، ولاحظت أعمالي، وأحسنها التدريس، فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة، ولا نافعة... ثم

([7]) من بين الذين أدلوا بهذا الرأي من العجم بعض المستشرقين، لكن إشاراتهم لهذه المسألة لم تكن ذات أهمية، وكان الأولى بهم عرضها بصورة مفصلة، وهذا ديدنهم، أما الذين قالوا بهذا الرأي من العرب فأكثر.

([8]) إن تناول الغزالي للنفس جاء في صورتين فقد درسها كجوهر قائم بذاته، كما درس أحوالها وأفعالها وصفاتها.

([9]) عبد الكريم عثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ص 26، ط: (2) مكتبة وهبة، سنة 1401هـ 1981م.

([10]) الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، ص 90، ط: (3) الأنجلو المصرية، سنة 1999م.

([11]) المصدر السابق ص 103.

تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها، ومحركها، طلب الجاه، وانتشار الصيت[12].

ثانيا: ملاحظة سلوك الآخرين: لقد كان (الغزالي) (505هـ) دقيق الملاحظة لسلوك الناس، وقد أشار إلى هذه الطريقة بقوله: "فإني تتبعت مدة آحاد الخلق، أسأل من يقصر منهم في متابعة الشرع، وأسأله عن شبهته، وأبحث عقيدته وسره"[13].

ونلمح أهمية هذا المنهج من خلال الأمثلة الكثيرة، في ثنايا كتبه المتعددة، ففي (الإحياء) مثلا "عرض لعيوب النفس الإنسانية، وأشار إلى الطريقة التي تعرف بها، وذكر وسائل متعددة، كلها تعود إلى دراسة السلوك الإنساني للآخرين، فمعرفة هذه العيوب، يتم إما عن طريق شيخ يتتلمذ عليه المرء، أو صديق ينبهه إليها، أو عدو ينتقده فيها، أو بمخالفة الناس، والتعرف على نقائصهم، وقياسها على عيوبهم"[14].

ثالثا: التحليل النفسي: لقد كان (الغزالي) (ت 505هـ) بارعا في تحليل النفس، ونشاطها، ويشتمل هذا ما يلي:

أ. تحليل السلوك الفردي للإنسان.

ب. تحليل الوظائف النفسية.

وفي (الإحياء) أمثلة كثيرة، تدلل، وتبرهن على هذا الأسلوب، وهذه السمة البارزة في منهجه، وهذه الأمثلة تشمل نوعين معا، وذلك يتمثل في تفصيله للمعاني الباطنة، أثناء الصلاة، التي تتمثل في حضور القلب، والفهم، والتعظيم، والهيبة، والرجاء، ثم ذكر الدواء النفسي الناجع، في تحقيق هذه المعاني، من حضور للقلب، ودفع للخواطر[15]، ومنها تمييزه بين أنواع الخواطر المختلفة، وتفصيل خواطر الرياء، وكيف تدفع[16].

ومنها تفصيله لصراع بواعث الشهوات، مع بواعث المثل العليا، وكيف أنها قد تتساوى في القوة، وقد تختلف، وشرحه كيف يتغلب أحدها على الآخر... وكذا بيانه كيفية حضور الوساوس، وتسلطها على القلب أثناء الذكر، وهذا ما أشار إليه في (الإحياء) بالتفصيل[17].

([12]) المصدر السابق ص 100.

([13]) المصدر السابق ص40.

([14]) الغزالي: إحياء علوم الدين، 25/1 دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

([15]) المصدر السابق 306/3.

([16]) المصدر السابق 368/3.

([17]) الغزالي: إحياء علوم الدين، 42/3، دار المعرفة.

سمات وخصائص منهجه مطلقا: وفضلا عن منهجه في النفس، فمنهجه في البحث بصفة مطلقة يعتمد أيضا على عدة أمور، من أهمها ما يلي:

أولا: في مهاجمة خصومه: إن منهجه في مهاجمة الخصم، يعتمد على آلية عقلية جديرة بالاعتبار، نلمح ذلك في كتابه (تهافت الفلاسفة)، حيث إنه أرشد الخصم إلى بعض الأمور حتى يتنبه، قائلا: "وليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك، أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم، إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه، مقطوعا بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطورا الحشوية، ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق، ألبا واحدا عليهم، فإن سائر الفرق، ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد"[18].

وهذا يعني أن (الغزالي) (ت 505هـ) في سبيل هدم الفلسفة، وبيان تناقضها، وتهافتها، لا مانع عنده، من أن يأخذ أقوال خصومه، من المعتزلة، والكرامية، وغيرهم، وهذا منهج يخالف الحق[19].

ثانيا: تأثره الكبير بالفلاسفة: يظهر هذا جليا وبخاصة في تأثره بالشيخ الرئيس، وهذا ما فصله الدكتور (سليمان دنيا) في كتابه (الحقيقة في نظر الغزالي) (ت 505هـ) وهو يرى أنه ألف كتبا في علم الكلام، بل وفي الفلسفة ليرضي العوام ولكنها لا تمثل آراء (الغزالي) (ت 505هـ) الحقيقة، وهو يستشهد بكلام (الغزالي) (ت 505هـ) في كتابه (جواهر القرآن) حيث يقول: "ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام عن تشويش المبتدعة، ولا يمكن هذا العلم مليا بكشف الحقائق، وبجنسه يتعلق الكتاب الذي صنفناه في (تهافت الفلاسفة)، والذي أوردناه في الرد على الباطنية في الكتاب الملقب بـ(المستظهري)[20]، وفي كتاب (حجة الحق وقواصم الباطنية)، وكتاب (مفصل الخلاف في أصول الدين)، ولهذا العلم آلة يعرف بها طريق المجادلة، بل طرق المحاجة بالقرآن الحقيقي، وقد

([18]) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ص 82، ط، دار المعارف، القاهرة سنة 1285هـ، 1966م.

([19]) وهذا ما قال به: الدكتور: محمد رشاد سالم، في كتابه: مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، ص 18، ط: دار القلم للنشر والتوزيع، بيروت سنة 1413هـ 1992م– لكنا نريد أن نقرر أن هذا الكلام فيه نظر من عدة نواح، أهمها أن الحكمة موجودة في كل الأزمنة، ونستفيد منها من أي وعاء شريطة عدم المخالفة في المعتقد والمقصد.

([20]) للكتاب عدة مسميات، فقد ذكرها السبكي والمرتضى باسم: (المستظهري في الرد على الباطنية)، وذكره ابن العماد باسم: (الرد على الباطنية) وذكرها الغزالي نفسه باسم: (المستظهري) (راجع: كتب الإمام الغزالي الثابت منها والمتحول. موقع الإمام الغزالي).

أودعناه كتاب (محك النظر) وكتاب (معيار العلم)، على وجه لا يلقي مثله للفقهاء والمتكلمين، ولا يثق الحجة والشبهة، من لم يحط بها علما"[21].

ويستنتج الدكتور (سليمان دنيا) من كلام (الغزالي) (ت 505هـ) أن أفكار الفلاسفة ليست باطلة عنده في حد ذاتها، وإنما الباطل هو ذكره للعامة، وما ذكره من أن الفلسفة، والمنطق، طريقهما الحجة، والبرهان، على عكس الكلام الذي يعتمد على المجادلة.

ويذهب إلى هذا القول أيضا، المستشرق (وات) (ت 2006م) بدليل أنه يلخص عمل (الغزالي) (ت 505هـ) في عبارة واحدة ذكر فيها أنه: "أرسى علم الكلام على قاعدة فلسفية"[22].

ثالثا: تأثره بالمنهج الصوفي: وهذا ما اعترف به (الغزالي) (ت 505هـ) في كتابه (المنقذ من الضلال)[23]، لكنه في غير هذا المصدر، يحاول أن يبين تأثره بهذه الكتب، تأثر اقتباس لا تأثر متابعة، لكنه تأثره بكتاب (قوت القلوب)، (لأبي طالب المكي)، كان عظيما، وقد لاحظ ذلك من قبل الدكتور (زكي مبارك) (ت 1952م) في كتابه (الأخلاق عند الغزالي) [24]، إذ يوجد تشابه في ترتيب أبواب الكتابين كما يوجد تشابه في موضوعات بابي (التوكل، والمحبة) خاصة.

ولكنا في النهاية نبرز أهم المعالم المنهجية للغزالي فيما يلي:

- رفضه التقليد، وإيثاره النظر العقلي.
- الفطرة الأصلية نقطة الارتكاز في منهجه.
- استخدامه المنهج النقدي في عرضه العقائد، والأفكار، والمذاهب المخالفة.
- معيار اليقين في المرحلة الشكلية الأولى.
- التشكيك في المحسوسات والمعقولات.
- الشك الفلسفي (الأزمة الأولى).
- الرجوع إلى اليقين[25].

([21]) سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، ص 173، ط: الحلبي القاهرة سنة 1974مز

([22]) محمد رشاد سالم: مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، ص11.

([23]) الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، ص 172.

([24]) د. زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي ص63، ط: دار الكتاب العربي، القاهرة بدون تاريخ.

([25]) للمزيد من التفصيل حول هذه السمات، ينظر (المنقذ من الضلال)، ومحمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص423، ط: دار المعرفة الجامعية، مصر: بدون تاريخ.

روافد ومصادر المنهج عند الغزالي:

من خلال هذا العرض، يتبين بوضوح، سمات منهج (الغزالي) (ت 505هـ) مطلقا، وفي النفس بصفة خاصة، والجانب التجديدي لديه، وميزته عن سابقيه، وأثره في لاحقيه، وفضلا عن التجديد في المنهج، فإنه استقى هذه المنهجية، من ثقافات متعددة، سواء أكان من علماء عصره، أو ممن سبقوه، وجدير بالذكر، أنه أفاد من مصادر كثيرة، في كل ميادين العلوم التي تحدث فيها، لكننا نكتفي بمصادر معرفته في النفس فقط، والتي تتمثل في نوعين من المصادر:

الأول: المصدر العام: والذي يتمثل في مختلف الثقافات، والنظريات، التي تأثر بها في موضوع النفس.

الثاني: المصدر الخاص: ونعني به ما أفاده (الغزالي) (ت 505هـ) من تأملاته، وتجاربه الشخصية، ودراسته للآخرين[26].

النوع الأول: المصدر العام: ويعتمد على القرآن الكريم، والسنة المطهرة، وهذان المصدران، كان لها أكبر الأثر على (الغزالي) (ت 505هـ) في دراسته للنفس، حينما أراد أن يلبس الأصول اليونانية في النفس، رداء إسلاميا، وذلك أثناء الحديث عن جوهر النفس.

وبجانب الاعتماد على القرآن والسنة، اعتمد (الغزالي) (ت 505هـ) على المصادر النصرانية، كالاستشهاد بأقوال المسيح، في مناسبات كثيرة، وبخاصة في كتاب (الإحياء)، كما أنه كان كثيرا، ما يردد الحوادث والمحاورات، التي كانت تجري بين المسيح وحوارييه[27].

بالإضافة إلى المصدر الصوفي، والذي يشمل دراسات رجال الصوفية، من أمثال (أبي طالب المكي) (ت 386هـ)[28]، و(المحاسبي) (ت 243هـ)[29]، و(الجنيد) (ت 297هـ)[30]، ولا ننسى المتكلمين، والفلاسفة، وأثرهم الملحوظ في فكره، علما بأنه لم يكن على وفاق معهم، فقد انتقد طريقة المتكلمين في البحث بصورة عامة،

([26]) عبد الكريم عثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ص26.

([27]) عبد الكريم عثمان: سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، تقديم: د. الأهواني، ص29، ط: دار الفكر بدمشق، بدون تاريخ.

([28]) عبيد بن القاسم بن صبية، أبو طالب المكي مولى بني بكر من كنانة، ذكره الذهبي في ميزانه فقال فيه قال الخطيب ذكر في القوت أشياء مذكرة في الصفات، والظاهر أن هذا ليس المراد به التخليط المعروف الذي هو مرادنا والله أعلم.. (راجع: الذهبي: ميزان الاعتدال 33/1).

([29]) المحاسبي أبو عبد الله الحارث بن أسد البغدادي، الزاهد، العارف، صاحب التصانيف الزهدية، قال الخطيب: له كتب كثيرة في الزهد، وأصول الديانة، والرد على المعتزلة والرافضة. (راجع: الذهبي: سير أعلام النبلاء 110/12).

([30]) أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد الخزاز، الزاهد المشهور، أصله من نهاوند، ومولد ومنشؤه العراق، وكان شيخ وقته وفريد عصره، وكان يقول: مذهبنا هذا مقيد بالأصول والكتاب والسنة (راجع: الذهبي: سير أعلام النبلاء 66/14).

وفي النفس بصفة خاصة، فإنه لا يجد لديهم ما يوافق اعتقاده، بجوهر النفس الروحاني، إذ كان أغلبهم يميل إلى القول بماديتها... وكان بينه وبين الفلاسفة العديد من المعارك، فقد كانت الحرب مستمرة بينهم، ولكن هذا لا يمنع، من الاقتباس منهم، أو الإفادة من آرائهم.

والقول الحق: إن (الغزالي) (ت 505هـ) أفاد من الفلاسفة بما يتفق مع الإسلام، أو فهمه له على الأقل، مثله في ذلك، مثل أي صاحب رأي، يريد أن يدعم رأيه على أي سبيل، وهو لا ينكر عليهم فيما يتعلق بموضوع النفس، إلا اكتفاءهم بالبراهين العقلية، للدلالة على روحانيتها.

النوع الثاني: المصدر الخاص: والمتمثل في تجارب (الغزالي) (ت 505هـ) وملاحظة الآخرين، وقد أشرنا إلى هذا سابقا ففيه غنية.

رأي ونتيجة:

وبعد عرضنا لهذه المسألة، وتبيان منهج (الغزالي) (ت 505هـ)، نرى أن المنهج الحقيقي للمفاهيم الأساسية، في معرفة النفس الإنسانية، يتمثل في نصوص الوحيين، وأن معالجة هذا الموضوع، لا يمكن أن يخضع للمنهج الغربي، الذي يهددها، بالوقوع في الاجتهاد الذاتي، والتأويلات الفردية، النابعة من الهوى والظن، قال تعالى: **(وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًا إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ)** [يونس: 36]، وقال جل شأنه: **(وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئًا)** [النجم: 28].

وتتضح المفاهيم النفسانية الأساسية، من خلال المنظور القرآني، لمعرفة حقيقة النفس، وليس من خلال فكرة الصراع وتكوين الشخصية، ولا من خلال فكرة اللاشعور، التي جعل منها اليهود، ضربة موجهة لعقل الإنسان، وإرادته الواعية، ولا من خلال قدرية الحتمية النفسية، التي جعلها علم النفس الغربي، ميراثا مفروضا، وقدرا محتوما، لا يستطيع الإنسان منه خلاصا.

لذلك اتضح أن معظم علماء النفس الغربيين، لا يدرسون معرفة النفس، وإنما يدرسون السلوك النفسي فحسب، ولذلك فإن معارفهم حول حقيقة النفس، وأوصافها، هي مجرد دراسة سطحية قامت على التخمينات[31].

أما في مجال التعرف على النفس عنده، فيستقي من كتاب الله، ومن هدي النبوة، وشتان بين نبع الحكمة الإلهي، وبين شطحات الفكر الذاتي.

([31]) سامح عاطف الزين: معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة، 19/1، ط: دار الكتاب اللبناني المصري، بدون تاريخ.

إن منهج (الغزالي) (ت 505هـ) يكاد يكون دعوة للتجديد، كما فعل (كانط) (ت 1804م)[32] في ألمانيا، حيث المذهب العقلي آنذاك حليفا للدين، ولكن سرعان ما تبين أن جانب العقيدة، من قبل الدين لا يمكن البرهنة عليه حسيا، فكان الطريق محو العقيدة من سجل المقدسات، وجاء مع هذا المحو، مذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق، ولذا مكن للمذهب العقلي من سيادة الإلحاد.

أما ما فعله (الغزالي) (ت 505هـ) فقد انتهى إلى النتيجة نفسها في العالم الإسلامي، إذ قضى على المذهب العقلي الذي كان موضع الزهو، على الرغم من ضحالته، غير أن هناك فارقا بينهما، أما (كانط) فكان تمشيه مع مبادئه تمشيا لم يستطع أن يثبت أم معرفة الله ممكنة، وأما (الغزالي) (ت 505هـ) فعندما خاب رجاؤه في الفكر التحليلي، ولي وجهه شطر الرياضة الصوفية، وألفى فيها مكانا للدين قائما بنفسه، وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود.

وإذا كنا قد انتهينا من عرض منهج (الغزالي) (ت 505هـ) في دراسة النفس، معرجين على ملامح، وسمات منهجه، فنتبع ذلك بالحديث عن حقيقة النفس عنده، وهذا ما سوف نعرض له في المبحث القادم، إن شاء الله تعالى.

([32]) إيمانويل كانط، ولد في أسرة شديدة التدين، سنة (1724م)، ودرس في جامعة (كونيغسبرغ)، أحد الجامعات الألمانية، وشغف خاصة بالفلسفة والطبيعيات، وعين أستاذا بالمنطق والسيتافيزيقا سنة (1770م)، وتناولت دروسه مواضيع في الفلسفة النظرية، والجغرافيا الطبيعية، وعرف بنزعته العقلانية النقدية، وهي عقلانية، تأسست من خلال نقد التيار العقلاني الديكارتي، والتيار التجريبي (راجع: الموسوعة الحرة/ كانط).

المبحث الثاني: حقيقة النفس عند الغزالي

وبعد أن انتهينا من تبيان منهج (الغزالي) (ت 505هـ)، وأهم السمات والخصائص، التي يتميز بها عن غيره، نتبع ذلك بالحديث عن حقيقة النفس البشرية لديه، ولنرى هل استطاع أن يكون لنفسه رؤية متميزة عن سابقيه، من الفلاسفة والمفكرين، القدامى والمحدثين؟، أم أنه سلك مسلكهم، وانتهج نهجهم؟

وحق لنا، ونحن بصدد توضيح، وعرض هذه المسألة، أن نعرج تعريجا، تاريخيا، موجزا، على حقيقة النفس، والسر في ذلك، بغية الوصول إلى مدى حتمية التلاحم الفكري، تأثيرا وتأثرا، بين (الغزالي) (ت 505هـ) وغيره من الفلاسفة والمفكرين، ويظهر أمر آخر وهو مدى تقليده من تجديده.

النفس عند القدماء: اقتبس اليونان مفاهيم شتى عن النفس، وذلك من خلال معتقدات الشرق القديمة، وأساطيره، التي تمثلت في معتقدات البراهمة الهندية، والفارسية، الزرادشتية، والفرعونية وغيرها، فـ(سقراط) يعد من أكثر الفلاسفة، اهتماما بمعرفة النفس، وطبيعتها، وهذا ما حدا به أن يقول قولته المشهورة: (اعرف نفسك بنفسك) [33].

وكذا (أفلاطون)، الذي يرى أن النفس هي جوهر الحياة، وقسم النفس إلى ثلاثة أقسام: النفس الغضبية، والنفس الشهوانية، والنفس العاقلة، إلا أن هذه الأقسام تشكل في النهاية وحدة موحدة، أي أن النفس واحدة، وإن تعددت قواها، واتجاهاتها، وهي جوهر باق، خالد، لا يفني. لكن رأيه في ماهية النفس، لا يخلو من الغموض، والتردد، حيث إنه يحدها تارة، بأنها فكر خالص، وتارة أخرى، بأنها مبدأ الحياة، والحركة للجسم[34].

أما (أرسطو) فيعد من الفلاسفة الأول الذين بحثوا في النفس بحثا منظما، ومن ثم وضع تعريفا محددا لها[35]، فقال عنها هي: "كمال أول[36] لجسم طبيعي[37] آلي[38] ذي حياة بالقوة[39]، ويعتمد تعريفه على نظريته في الطبيعة، وهي تفرق بين مادة الشيء وصورته، وعلى تصوره للعالم والحركة فيه.

([33]) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 61، ط: لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة، 1300هـ 1936م.

([34]) المصدر السابق ص110.

([35]) أرسطو: النفس، الباب الثامن، 25، 412، 1، تحقيق: الأهواني، راجعة الأب: جورج القنواتي، ط: القاهرة، سنة 1949م.

([36]) هو ما يستكمل به الشيء ونوعه وصفاته.

([37]) تمييزا له عن الجسم الصناعي.

([38]) أي ذي أعضاء وآلات– والاصطلاح الحديث هو عضوي (راجع: الأهواني: النفس عند أرسطو، حاشية ص 42).

([39]) الحياة صفة ذاتية للبدن عند أرسطو لذلك نص على حياة بالقوة حتى لا يظن احد أن الحياة صفة خارجة عن الجسم، فهي صفة توجد فيه، على هيئة استعداد كامل، فلا تخلع النفس الحياة على الجسد، وإنما تخرج الحياة من القوة إلى الفعل، أو من الكمون إلى الظهور.

النفس عند مفكري المسلمين: كانت النفس وما تزال، موضع اهتمام فلاسفة المسلمين، من حيث حقيقتها، وطبيعتها، واتصالها بالبدن، وغير ذلك، فمنهم من قال: إن النفس هي الإنسان، كما صرح بذلك (الكندي) (ت 265هـ)، في قوله: "لو أخذ المرء نفسه بالفلسفة، الباحثة عن الحقيقة الصحيحة، لعرف أن جوهره الحق، هو النفس لا البدن"، وقال في حقيقتها: "إن النفس بسيطة، ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر الباري– عز وجل– كقياس ضياء الشمس من الشمس، وهي مستقلة عن البدن باعتبار جوهرها الروحي"[40]، فالنفس عنده، جوهر بسيط، غير فان.

ويأتي (الفارابي) (ت 339هـ) من بعده، فيري أن النفس "كمال أول، لجسم طبيعي، آلي، ذي حياة بالقوة"، والنفس عنده، صورة للبدن كما قال (أرسطو)، لكنه عاد، وأثبت أن النفس العاقلة، هي جوهر الإنسان عند التحقيق، لأنه يتكون من عنصرين: أحدهما من العالم الإلهي، والآخر من العالم الحسي[41].

أما (ابن سينا) فقد فاقهما في مسألة الاهتمام بالنفس، فقال عنها: "أنها كمال أول، لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة، بالاختيار الفكري، والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية"، وقد حاول البرهنة على وجود النفس، قبل أن يتحدث عن صفاتها، وطبيعتها، لأنه كان يرى أن المنهج السليم، يوجب على المرء، أن يشرع قبل كل شيء في إثبات ما يريد الحديث عنه، ثم يتكلم فيما يتبع ذلك، ويؤكد (ابن سينا) أن النفس جوهر روحي بسيط، يحل في الجسد، ليعني بأمره، وليدبره كما يحل الربان في السفينة، ليدبر أمرها، ويعني بها[42].

يقول الدكتور (محمود قاسم): "إن (ابن سينا) اتخذ من البرهنة على وجود النفس، سبيلا إلى بيان طبيعتها ومخالفتها للبدن، وأن يكون ذلك دليلا على أن النفس ليس بعرض للجسم، توجد بوجوده، وتفني بفنائه"[43].

هذه تطوافة بسيطة، حول ماهية النفس، عند فلاسفة اليونان، وفلاسفة المسلمين، الذين أدلوا برأيهم في هذه المسألة، من دون أن ندخل في تفاصيل، حول آرائهم، بالإيجاب أو بالسلب، ولكن طبعي أن تكون لنا

([40]) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، نشر وتحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، ص232، القاهرة سنة 1950م، الأهواني: الكندي فيلسوف العرب ص 138، ط: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

([41]) الفارابي: فصوص الحكم من الثمرة المرضية ص 77، ط: ديترشي، بدون تاريخ.

([42]) ابن سينا: الشفاء 278/1، المطبعة الأميرية، القاهرة سنة 1380هـ.

([43]) د. محمود قاسم: في العقل والنفس عند فلاسفة الإغريق والمسلمين، ص 80، ط: (3) الأنجلو المصرية سنة 1963م.

معهم وقفات، أثناء عرض المسألة عند (الغزالي) (ت 505هـ)، ووصلنا في النهاية، إلى عدة آراء متباينة، فمنهم من ذهب إلي أن النفس، منذ القدم، إما أن تكون جوهرا روحانيا، يبقي بعد الموت، ومنهم من ذهب إلى أنها صورة مادية، متعلقة بالبدن، تحدث بحدوثه وتبطل ببطلانه، ومنهم من وقف موقفا وسطا، ولعل الشيخ الرئيس هو أكثر الفلاسفة اهتماما بالنفس، وقد صنف في معرفة النفس، وأحوالها، وقواها، وتعلقها بالبدن، وجوهريتها، وبقائها، عدة رسائل، وكتب كثيرة، كـ(الشفاء)، و(النجاة)، و(الإشارات)، والتي خص النفس فيها بأبحاث مطولة.

النفس عند (الغزالي):

حينما نريد أن نتعرف على حقيقة النفس عنده، فنرى أن الآراء تعدت حول هذه المسألة، وليس هذا وفقط، بل إن آراء (الغزالي) (ت 505هـ) نفسه، تجعلنا نتحسس الرأي الناجح، من الرأي المرجوح، وعليه، فمنهم من يرى أن نصوص (الغزالي) (ت 505هـ) لا تشير إلى موقف ثابت بصدد ماهية النفس، وأنه لا يلتزم النزعة الواحدة، أو الخط المذهبي، واضح المعالم، لكنه رغم تعدد الفكر والآراء، انطلق بأفكاره من خلال ميزان الشرع، ومنهم من يقول: إنه يميل تارة نحو آراء (أرسطو) عن طريق مذهب (ابن سينا)، وتارة أخرى يميل نحو (أفلاطون) لموافقته الرأي الذي يميل إليه، ويرجحه.

ففي (معارج القدس) يعرف النفس كما عرفها (ابن سينا)، ويميز بين أنواع ثلاثة من النفس، ويرى أن النفس الناطقة، ليست كما يرى (أرسطو) صورة للجسم الطبيعي، ذلك أن الصورة، لا تبقى بعد فناء مادتها، فهي إذن جوهر روحاني، مغاير للبدن، قائم بذاته، ليس في مكان، وليس بجسم، ولا بعرض، والنفس عنده بسيطة غير مركبة.

ويؤكد (الغزالي) (ت 505هـ) على حقيقة مهمة، وهي أن النفس هي الإنسان على الحقيقة، فالمرء بنفسه، لا ببدنه، ثم اخذ يعرفها بأنها: "ذلك الشيء الذي من شأنه التذكر، والحفظ، والتفكير، والتمييز، والرؤية، ويقبل جميع المعلومات"، وهذه النفس تسمى عند كل قوم باسم خاص، فعند المتصوفة تسمى بالقلب، وعند الحكماء تسمى بالنفس الناطقة، وعند المتكلمين بالروح، أو النفس المطمئنة، فالروح، والقلب، والنفس، كلها أسماء لشيء واحد، وهو النفس الإنسانية، التي هي محل المعقولات، وهذا ما أشار إليه في مقدمة كتابه (معارج القدس...) لما قال: "أما النفس فتطلق بمعنيين، أحدهما: أن يطلق ويراد به المعنى الجامع للصفات المذمومة، وهي

القوة الحيوانية.. والثاني: أن يطلق ويراد به حقيقة الآدمي ذاته، فإن نفس كل شيء حقيقته، وهو الجوهر الذي هو محل المعقولات، وهو من عالم الملكوت"[44].

بالنظر والتأمل في تعريف (الغزالي) (ت 505هـ) للنفس، نجد أنه لا يختلف كثيرا عن تعريف كل من (أرسطو) و(ابن سينا)، فهو يحذو حذو الأخير، حتى في ألفاظه التي يستعملها، مع شيء من التوضيح، والتفصيل، ومع الحديث بشيء من الإطالة عن كل من النفس، والروح، والقلب، والعقل[45]، وهذا ما سوف نوضحه بالتفصيل فيما بعد.

أقسام النفس:

قسم الإمام (الغزالي) (ت 505هـ) النفس إلى ثلاثة أقسام:

1. النفس النباتية.
2. النفس الحيوانية.
3. النفس الإنسانية[46].

وحينا آخر، يسرد أنواع النفوس، الأمارة، واللوامة، والمطمئنة، كما يشير إلى النفوس الشهوانية، والغضبية، والإنسانية، والملائكية، ويلاحظ من كل ذلك، نزعة التأليف، إلا انه يكثر من استعمال ألفاظ، (أرسطو)، و(ابن سينا)، وذلك في كتبه الأولى، بينما يميل إلى تحديد (أفلاطون)، والصوفية، للنفس، في كتبه الأخيرة كـ(الكيمياء) و(الإحياء) و(الرسالة اللدنية).

أما عن النفس النباتية، فيقول في تعريفها: "أنها الكمال الأول، لجسم طبيعي، آلي من جهة ما يتغذى، وينمو، ويولد المثل[47]، ويلاحظ على هذا التعريف، أنه نفس تعريف (ابن سينا)، في كتابه (النجاة) [48].

أما النفس الحيوانية فيعرفها بأنها: "الكمال الأول، لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يدرك الجزئيات، ويتحرك بالإرادة[49]، ويلاحظ على هذا التعريف، ما لوحظ على التعريف السابق.

([44]) الغزالي: معارج القدس... ص 111 وما بعدها.

([45]) عبد الكريم عثمان: الدراسات النفسية... ص51.

([46]) الغزالي: معارج القدس... ص29.

([47]) المصدر السابق ص29.

([48]) ابن سينا: النجاة ص 19.

([49]) الغزالي: معارج القدس... ص 29.

أما النفس الإنسانية فيعرفها بأنها: "الكمال الأول، لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يفعل الأفاعيل، بالاختيار العقلي، والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية[50]، ولوحظ على هذا التعريف ما لوحظ على التعريفين السابقين[51].

ويضيف (الغزالي) (ت 505هـ)، إلى هذا التقسيم، عدة توضيحات، يرى فيها أن النفس، صورة بالقياس إلى المادة، وقوة بالقياس إلى فعلها، وكمال بالقياس إلى النوع الحيواني والنباتي، ودلالة الكمال أتم من دلالة القوة والصورة[52].

والكمال بالنسبة للإنسان، لا يعني انطباع النفس بالجسم، ولكنها كمال الجسم، على معنى أن الجسم يتحرك عن اختيار عقلي[53].

وتعريف (الغزالي) (ت 505هـ) للنفس، على هذه الصورة، يعتمد على أساس النظر إلى وظيفتها، وهي الخروج بالنوع من القوة إلى الفعل، أما في الكتب التي يتأثر بها، بالأفلاطونية المحدثة، والصوفية، فإنه يميل إلى تعريف النفس، على أساس النظر إلى طبيعتها، فيقول: "إنها الجوهر القائم بنفسه، الذي ليس هو في موضع، ولا يحل شيئا"[54].

النفس الإنسانية لدى الغزالي:

هذه حقيقة النفس بأنواعها الثلاثة، كما يرى (الغزالي) (ت 505هـ)، بيد أنه، أولى النفس الإنسانية، المزيد من البحث، والدراسة، وأعطاها أولوية في كتبه، ويستخدم للدلالة على النفس الإنسانية، ألفاظا أربعة: وهي النفس[55]، والقلب[56]، والروح[57]، والعقل[58].

([50]) الغزالي: معارج القدس... ص 19.

([51]) ابن سينا: النجاة ص 17.

([52]) الغزالي: معيار العلم ص 164.

([53]) المصدر السابق: نفس الصفحة.

([54]) الغزالي: معراج السالكين، ص13.

([55]) جاء في **القاموس المحيط**: أن النفس بمعنى عين الشيء وحقيقته (راجع: الفيروز آبادي: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، 255/2، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت بدون تاريخ)، وقيل نفس الإنسان وغيره من الحيوان هي التي إذا فقدها خرج عن كونه حيا (راجع: أبو الفيض مرتضى الزبيدي: الأمالي 6/2، بدون تاريخ).

([56]) الروح: ما به حياة الأنفس (راجع: ابن منظور: لسان العرب 289/3، ط(2) دار صادر بيروت سنة 1414هـ).

([57]) القلب: محض الشيء وحقيقته، ورجل قلب يعني حول (راجع: الفيروز آبادي: القاموس المحيط 118/1).

([58]) العقل يدل على العلم بصفات الأشياء وفهمها، وعقل الشيء أمسكه، وعقل البعير شده إلى ذراعه (راجع: الفيروز آبادي: القاموس المحيط 18/4).

وهذا يجعلنا نتساءل: هل استخدام (الغزالي) لهذه الألفاظ بمعنى واحد، أو بمعان متعددة؟

الجواب: لما تحدث عن الألفاظ الأربعة، عرج على آراء السابقين حول هذه المصطلحات، ثم سلك مسلكا جديدا في التمييز بينها، إذ لاحظ في كل منها معنيين، أحدهما مادي، والآخر روحي، وطريقة عرضه لهذه المعاني كالتالي:

النفس: يطلق لفظ النفس بمعناها العام، على الجوهر القائم في الإنسان من حيث هو حقيقة، وهو ما يسميه الحكماء، بالنفس الناطقة، وسماه القرآن الكريم، بالنفس المطمئنة، ومرد الاختلاف عند (الغزالي) (ت 505هـ)، أنه مسميات متعددة لمعنى واحد، لا خلاف فيه، و"القلب والروح المطمئنة، كلها أسامي النفس الناطقة، والنفس الناطقة، هي الجوهر الحي، الفعال المدرك، وحينما نقول: الروح المطلق، أو القلب، فإنما نعني به هذا الجوهر[59]، وهي الإنسان بالحقيقة، ومحل المعقولات، والتفكير والتمييز والرؤية"[60]، وهي نفس الإنسان وذاته، ولكنها توصف بأوصاف مختلفة، بحسب اختلاف أحوالها، فتكون لوامة، أو أمارة، أو مطمئنة[61]، والنفس بهذا المعنى، هي ما يشير إليه كل واحد، بقوله أنا[62].

ولاشك أنه، مما يذكر للغزالي هذا التمييز، بين معنيي النفس، لأنه يجمع فيهما، من الصفات المعلولة في الإنسان، وبين النفس كجوهر للمعقولات، مصره عالم الملكوت والأمر[63].

و(الغزالي) (ت 505هـ)، حين يطلق لفظ النفس، فإنما يقصد النفس بالمعنى العام، لا النفس المسئولة عن الاحتمالات السيئة في الإنسان، وهذا ما أشار إليه في غير موضع كتبه، إلا أنه كثيرا ما يقصد بهذه الكلمة النفس بالمعنى الثاني.

القلب: يستعمل (الغزالي) (ت 505هـ)، لفظ القلب، في الدلالة على معنيين، الأول: القلب بمعنى اللحم الصنوبري الشكل، المودع في جوف الإنسان، من جانب اليسار[64]، والقلب بهذا المعنى، ينبعث منه الروح الحيواني، بمعنى الإحساس والحياة، والثاني: القلب بمعنى الروح الإنساني، المتحمل لأمانة الله، المتجلي بالمعرفة، المركوز فيه العلم بالفطرة، الناطق بالتوحيد بقوله (بلي)، وهو أصل الآدمي، و(الغزالي) (ت 505هـ) يستعمل هذا

([59]) الغزالي: الرسالة اللدنية، ص7.

([60]) المصدر السابق نفس الصفحة.

([61]) الغزالي: إحياء علوم الدين 4/3.

([62]) الغزالي: كيمياء السعادة ص 3 و5.

([63]) د. محمود قاسم: في النفس والعقل.. ص97.

([64]) الغزالي: معارج القدس ص16.

اللفظ، في أكثر من موضع من كتبه، لكنه يميل في كتبه الأخيرة، إلى استعماله الاستعمال الصوفي، الذي يميز القلب عن النفس.

الروح: وتطلق الروح عنده، بمعنى النفس والقلب، مما يدل على أنه يريد بهما معنى واحدا، لكنه يطلقها بمعنيين: الأول: القوة الحيوانية، وهي الجسم اللطيف، الذي ينبع من تجويف القلب الجسماني، وينتشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن، وهو الذي يفيض الحياة، والحسن، والحركة، والبصر، والشم، على أعضاء الجسم.. وماهيته: بخار لطيف، أنضجته حرارة القلب، وحقيقته: الحرارة الغريزية، المنبعثة في الأعصاب والعضلات[65].

الثاني: الروح بمعنى النفس الناطقة، أو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان، وهو أحد معاني القلب، ويعطي (الغزالي) (ت 505هـ)، الروح بهذا المعنى، كل صفات النفس الناطقة، ولذلك يصفه بأنه ليس بجسم، ولا عرض، بل هو جوهر ثابت دائم لا يقبل الفساد، ولا يضمحل، ولا يفني، ولا يموت، بل يفارق البدن، وينتظر العودة إليه، ويتولد منه صلاح البدن، وفساده[66].

واستعمل (الغزالي) (ت 505هـ) الروح، مرادفة للنفس، على الأكثر في كتبه القديمة منها والمتأخرة، وهذا يدل على أنه على الأغلب يقصد به النفس الناطقة، كما يدل على أن الاختلاف بين هذه الألفاظ، ليس اختلافا في الطبيعة، وإنما هو اختلاف في الوظيفة فقط، إلا أنه قد يعني بالروح النفس لاتصالها بالجسد، كما أنه يشير إليها (النفس) بالمعنى الصوفي[67].

العقل: يستعمل (الغزالي) (ت 505هـ)، العقل بمعنيين: الأول: العلم بحقائق الأمور، وعليه فهو عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب، ويقصد به عادة العقل، وقد يطلق هذا المعنى، ويراد به العقل على اعتبار أن العلم هو ثمرة العقل، الثاني: يراد به المدرك للعلوم، وعليه فيكون العقل اللطيفة، وهو المقصود بقوله: (أول ما خلق الله العقل)، لأن العلم عرض لا يتصور أن يكون أول مخلوق، والعقل على ذلك يوازي مفهوم النفس الناطقة، أو القوة النظرية من النفس الإنسانية، وغالبا ما يستعمل لفظ العقل، والنفس الناطقة كمترادفين، إلا عندما يتكلم عن ترتيب العقل في نظرية الصدور، فإنه يستعمل اصطلاحات الأفلاطونية الحديثة[68]، أو حين يريد

([65]) الغزالي: معراج السالكين ص13.

([66]) الغزالي: منهاج العارفين ص147.

([67]) الغزالي: الإملاء على هامش الإحياء 115/1.

([68]) عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية، ص 65.

التخصيص، على وظيفة العقل، والإدراك في النفس، فإنه يأخذ معنى أكثر تمييزا من المعنى الأول[69]، كما استعمل لفظ العقل، بمعنى صوفي، حين يجعله يقف أمام النفس منبها ومعاديا.

نتيجة ورأي:

تبين مما سبق أن (الغزالي) (ت 505هـ) عندما ميز بين هذه الألفاظ، فإنما يميز بينها في المرتبة الوظيفية، وليس في الطبيعة، وأشار إلى ذلك، حينما رد على من يتساءل عن رأيه في هذا الموضوع، فقال: "وقد رد على من قال، إنك وحدت بينهما في الإحياء، وأنت تفرق بينهما هنا، قلت: وهو شيء واحد، لا يتناقض مع الذي قلناه الآن، ومعنى ذلك: أن لها معنى يسمى بالروح تارة، وبالنفس تارة، وبغير ذلك، ثم لا يبعد أن يكون لها معنى آخر، ينفرد باسم النفس فقط، ولا يسمى روحا، ولا غير ذلك.. وإذا أردنا التوفيق بين هذه الألفاظ، قلنا: إن كل لفظ منها، يدل على اللطيفة في ظرف معين، كما يشير إلى طاقتها وصلتها بالجسد[70].

أما بشأن الصلة بين هذه المعاني، وبين الجسد، أو القلب الجسدي، فإنه يبدو لنا، وراء كل لفظ من هذه الألفاظ، فكرة، أو علاقة مادية، فخلق القلب بالمعنى الروحي، يكون القلب الجسماني، وخلق الروح يكون الروح الحيواني، الذي ينبعث عن القلب الجسماني، وخلق النفس، يوجد الجسد ومتطلباته، وخلق العقل مجموعة المعارف والمكتسبات.

ويرى بعض الفلاسفة، أن العقل أشرف الموجودات، لأن جوهر العقل المطلق، هو الله، يليه الروح، وهو أقرب إلى عنصر النور، ثم النفس، وهي أقرب إلي عنصر الهواء والتراب[71].

ويميز (ابن سينا) في بعض كتبه، بين النفس والعقل[72] ولكن قد نجد اضطرابا عنده، حين يجعل العقل قوة من قوى النفس، وحين يقول بنظرية الفيض، ولكن الأرجح كما يقول الدكتور (الأهواني) في مذهبه: إن العقل قوة من قوى النفس، وأن النفس عند مفارقتها البدن، قد تسمى نفسا، ولكن الأصح أن يقال عنها عقل.

وحكي (ابن القيم) (ت 751هـ) عن الجمهور، أن النفس والروح، مساهما واحد، وأن النفس في القرآن تطلق على الذات بجملتها، كما في قوله تعالى: (**فَسَلِّمُوا عَلَى أَنفُسِكُمْ**) [النور: 61]، وقوله تعالى: (**يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا وتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وهُمْ لا يُظْلَمُون**) [النحل: 111]، وقوله تعالى: (**كُلُّ**

([69]) الغزالي: كيمياء السعادة، ص510.

([70]) عبد الكريم عثمان: الدراسات النفسية، ص66.

([71]) العقاد: الإنسان في القرآن، ص 36، ط: دار الهلال.

([72]) ابن سينا: أحوال النفس، تحقيق: الأهواني، ط: دار إحياء الكتب العربية، سنة 1371هـ.

نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ) [المدثر: 36]، وتطلق على الروح وحدها، كقوله تعالى: **(يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ)** [الفجر: 27]، وقوله تعالى: **(أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ)** [الأنعام: 93]، وقوله تعالى: **(ونَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى)** [النازعات: 40]، وأما الروح فلا تطلق على البدن لا بانفراد، ولا مع النفس[73].

أما ما ذكره (الغزالي) (ت 505هـ) من أن ألفاظ النفس، والروح، والقلب، والعقل، قد تطلق على معنى واحد، وهو: الجوهر القائم بالإنسان، من حيث هو حقيقته، وبه يكون التكليف والخطاب من الله، وهو الحي الفعال المدرك من الإنسان، فهذه الألفاظ متحدة بالذات، مختلفة بالاعتبار، فمن حيث حياة الجسد روح، ومن حيث الشهوة نفس، ومن حيث آلة الفكر عقل، ومن حيث محل المعرفة قلب، وأشار (الغزالي) (ت 505هـ) إلى أن الغالب على أهل التصوف، أنهم يريدون بالنفس، الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان، فيقولون لابد من مجاهدة النفس وكسرها[74].

وجاء في (تفسير القرآن العظيم): "أن الروح التي ينفخها الملك في الجنين، هي النفس بشرط اتصالها بالبدن، واكتسابها بسببه، صفات مدح أو ذم، فهي إما نفس مطمئنة، أو أمرة بالسوء... وكذا لا يقال للنفس روح إلا على هذا النحو، ولا يقال للروح نفس إلا باعتبار ما تؤول إليه، فحاصل ما نقول: إن الروح هي أصل النفس ومادتها، والنفس مركبة منها، ومن اتصالها بالبدن فهي هي من وجه، لا من كل وجه[75].

وعليه فنقول: إنه قد ثبت أن الإنسان، اسم يقع على النفس دون الجسد، ويقع مع الجسد دون النفس، ويقع على كليهما مجتمعين، فنقول في حالي هذا إنسان، وهو مشتمل على جسد وروح، ونقول للميت هذا إنسان، وهو جسد بل روح، ويقول (ابن حزم) (ت 456هـ): "والنفس والروح اسمان مترادفان لمسمى واحد، ومعناهما واحد..." [76].

وبعد: فإنني أميل إلى استعمال النفس والروح بمعنى واحد، وهو الجوهر الذي هو الإنسان في الحقيقة، بعيدا عن البدن المادي المحسوس، والذي يناط به التكليف، وعليه تقوم الحياة، فذلك وضع اللغة، يقال: خرجت نفسه أي روحه، وهذا رأي الجمهور من العلماء، كما أشار إليه (الغزالي) (505هـ)، و(ابن حزم)، و(ابن القيم)

([73]) ابن القيم: الروح، ص 324، تحقيق: الإصلاحي، ط: دار عالم الفوائد للنشر التوزيع.

([74]) الغزالي: إحياء علوم الدين 3/3.

([75]) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، 61/3، ط: دار إحياء الكتب العربية.

([76]) ابن حزم: الفضل في الملل والنحل، 65/5.

(ت 751هـ)، وقبل ذلك وبعده، هو استعمال القرآن الكريم، قال تعالى: (**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ ونَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**) [الحجر: 29].

إذن الروح هي المرحلة الأخيرة من خلق آدم، وبها صار إنسانا قابلا للخطاب والتكليف، قال تعالى: (**اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا والَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا المَوْتَ ويُرْسِلُ الأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى**) [الزمر: 42].

وفي السنة المطهرة، استعملت الروح والنفس بمعنى واحد، فعن عمر بن الخطاب، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه ملكا بأربع كلمات، فيكتب عمله، وأجله، ورزقه،، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح..." [(77)]، وغير ذلك منم الأحاديث التي تبرهن على ما نقول صراحة.

تعقيب: يقتضينا القول بعد هذا العرض، أن نعقب على هذا كله، في نقاط، نجملها فيما يلي:

أولا: حتمية التأثير والتأثر: إن حتمية التأثير والتأثر، لا غبار عليه من الناحية العملية، إن لم تؤثر على الطابع العام للمفكر، أو الفيلسوف، لكن (الغزالي) (ت 505هـ)، في تعريفه للنفس، وضح بشكل صريح تأثره بعدد كبير من الفلاسفة، لكن هذا التأثر الأكبر، كان بأرسطو، مع تعديل طفيف أجراه فيه، بحيث ينسجم مع نظرته إلى طبيعة النفس الروحانية، وهو في ذلك متأثر بابن سينا، ومن سبقه من فلاسفة المسلمين، فقد استعمل نفس الألفاظ التي استعملها، مع تميزه في التوضيح، والتبويب، وانتقاء الألفاظ.

والسر في اتفاق (الغزالي) (ت 505هـ)، مع الفلاسفة، في هذا الموضوع كما يرى (ابن رشد) (ت 595هـ): أنه لا يأخذ عليهم شيئا، مما ينكره الشرع، بالنسبة للنفس، وإنما يتعرض على ادعائهم بأن العقل وحده، دون تأييد من الشرع، يستطيع البرهنة، على كون النفس جوهرا قائمة بذاته[(78)].

وكذا تأثر بأرسطو، وهو لا يجد في ذلك غضاضة، على الرغم من كثرة الاختلافات بينهم، حيث إن المصادر الدينية عنده، لا تلزمه بتعريف محدد للنفس، فالقرآن الكريم، على الرغم من استعماله للفظ النفس، إلا أنه لا يعرفها، وكذا السنة، وأرى أن الرأي الذي يرى أن كلمة النفس لا تستعمل في أي معنى من المعاني التي

(77) أخرجه البخاري في صحيحه، باب خلق آدم وذريته 133/4.

(78) ابن رشد: تهافت الفلاسفة، ص 546، ط: بوبج، بدون تاريخ.

اصطلح عليها المتكلمين، والفلاسفة، والصوفية، وعليه فالباب ظل مفتوحا، لكل من يقول برأيه في هذا الصدد، ما دام مرتبطا بالأصوات والثوابت الدينية.

ومن الأسباب التي حدث بـ(الغزالي) (ت 505هـ)، وغيره من الفلاسفة، التأثر بتعريف (أرسطو) للنفس، أنه أول فيلسوف يوناني قدم تعريفا محددا واضحا، ولا يتعارض مع الدين، غير أن معارضة التعريف للدين ساق بعض العلماء عليه عدة اعتراضات، ومن ثم لا يسلم هو الآخر من النقد[79].

وننتقل من (أرسطو) إلى الصوفية الذين تأثر بهم (الغزالي) (ت 505هـ)، فنجد ذلك واضحا، حيث إن التقارب واضح، بينه وبينهم، فنجد أن (القشيري) [80] قد حد اللفظ بقوله: "ليس المراد من إطلاق لفظ النفس، عند القوم الموجود ولا القالب، وإنما أرادوا به، ما كان معلولا من أوصاف العبد، مذموما من أخلاقه وأفعاله[81].

وقد ميز الصوفية بين النفس والروح، فالنفس على حد تعبير (القشيري)، لطيفة في هذا القالب، هي محل الأخلاق المحمودة، وتكون الجملة مسخرا بعضها لبعض، والجميع إنسان واحد[82].

وبدا تأثره أيضا بالأفلاطونية المحدثة، حيث إنه يميل، إلى تعريف النفس، على أساي النظر إلى طبيعتها، فيقول: "أنها الجوهر القائم بنفسه، الذي ليس هو في موضع، ولا يحل شيئا"[83].

ثانيا: وقفة مع ماهية النفس: اتفقنا فيما مضى على أن تعريفات النفس (الأرسطو) و(الكندي) و(الفارابي) و(ابن سينا) و(الغزالي) (ت 505هـ) واحدة، ما عدا اختلافات يسيرة، لكنا نرى أن هناك تعريفا للنفس يصفها بالجسم، وهذا الجسم مخالف لكل محسوس، وهذا ما أقره (ابن القيم) (ت 751هـ)، حينما قال في تعريف النفس: هي الذات بجملتها، وهي جسم نوراني، مخالف لهذا الجسم المحسوس، خفيف متحرك، ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها سريان الماء في العود الأخضر.. فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار، التي تفيض عليها من هذا الجسم اللطيف، مشابكا لهذه الأعضاء، وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة الإدارية، أما إذا

([79]) عبد الكريم عثمان: الدراسات النفسية. ص 47.

([80]) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة أبو القاسم القشيري إمام الصوفية، وصاحب الرسالة القشيرية في علم التصوف، ومن كبار العلماء في الفقه والتفسير والحديث والأصول والأدب والشعر (ت 495هـ) الملقب بـ"زين الإسلام". (رجع: ابن خلكان: وفيات الأعيان... 205/3).

([81]) القشيري: الرسالة ص 57.

([82]) المصدر السابق نفس الصفحة.

([83]) الغزالي: معراج السالكين، ص 13.

فسدت هذه الأعضاء، بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها، فارق الروح الجسد، وانفصل عنه إلى عالم الأرواح، وكان ما يسمي بالموت[84].

وقد فضله (الفخر الرازي)، واتخذه مذهبه فقال: "إنه مذهب قوي، يجب التأمل فيه، فإنه شديد الموافقة لما في الكتب الإلهية، من أصول الحياة والموت"، ويقول (التفتازاني) (ت 792هـ): "يجمع جمهورهم على أنها جسم مخالف، بالماهية للجسم الذي يتولد منه الأعضاء، نوراني علوي، خفيف حي لذاته، نافذ في جواهر الأعضاء، سار فيه سريان الماء في الورد، لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال، بقاؤه في الأعضاء حياة، وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت"[85]، ويقرر (ابن رشد) (ت 595هـ) في نقده (للغزالي) بأن علم النفس علم غامض، وفي ذات الوقت علم شريف، لا يدرك بصناعة الجدل، بل إن الكلام في أمر النفس غامض جدا، وإنما اختص الله تعالى به الناس من العلماء الراسخين في العلم[86].

و(ابن حزم) تابع (ابن القيم) (ت 751هـ) في القول بجسمية النفس، وقد صرح بذلك قي قوله: "وقد ذهب محمد بن حزم، وسائر أهل الملل المقرة بالمعاد، إلى أن النفس جسم وبهذا نقول.."[87].

فهو يعرف النفس بأنها جسم لطيف مادي نوراني.. وعليه فيذهب (ابن القيم) (ت 751هـ) مذهب (ابن حزم) في القول بجسمية النفس، لكنه يوضح نقطة مهمة، وهي أن جسمية النفس غير جسمية البدن، فهي ليست جسما باعتبار اللغة، والمقصود بجسميتها، أنها تقبل الصفات والأفعال، التي يدل عليها الشرع والعقل والحس، من الحركة والانتقال والصعود والهبوط... ويبرهن على ما ذهب إليه في كتاب (الروح) ببراهين عدة، تجاوزت المائة، مستشهدا بما جاء في القرآن الكريم، والسنة المطهرة.

أما عن تقسيم النفس الثلاثي (النباتي، والحيواني، والإنساني)، فهذا التقسيم، عند كل من سبق الغزالي (ت 505) من القدماء والمسلمين، لكني أرجح التنوع القرآني في التقسيم إلى نفوس ثلاثة اللوامة، والأمارة، والمطمئنة، وهذا ما حدا بـ(ابن تيمية) (ت 726هـ) أن يقرر أن تقسيم الفلاسفة لا غبار عليه، إن كان مرادهم أنها ثلاث قوي، تتعلق بهذه الأعضاء، ويستبعد كونها ثلاثة أعيان قائمة بأنفسها، لأنه خطأ[88].

([84]) ابن القيم: الروح، ص 217.

([85]) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد 30/2.

([86]) ابن رشد: تهافت التهافت 837/2.

([87]) ابن القيم: الروح، ص201.

([88]) ابن تيمية: جامع الرسائل، ص 273.

ثالثا: استعماله أسلوب التقليد والتوفيق: إن (الغزالي) (ت 505هـ) حسبما جاء في كتبه، يدخل دراسة النفس في ميدان علم المكاشفة، ولا يعني ذلك أن طريقة دراسة هذه المواضيع، لا تكون إلا بالكف والإلهام، كما يدعي الصوفية، وإن كان هذا الباب ليس متاحا لك الناس، ومقصد الغزالي (ت 505هـ) من إلحاق هذا النوع من الدراسة بعلم المكاشفة، أن يبتعد عنها أنظار العوام، وأن يقصر تناولها على فئة محدودة من الباحثين، الذين تتوفر فيهم شروط معينة، وتبدو على (الغزالي) (ت 505هـ)، في هذا الباب نزعة التقليد، ومحاولة التوفيق والتأليف بين مختلف الآراء السابقة، وإضفاء الثوب الإسلامي على هذا كله.

لكننا نرى أن المنهج السليم في دراسة النفس هو المنهج الذي تعلمناه من الكتاب والسنة، الخالي من الأخطاء والتجاوزات البشرية، الذي عني بالنفس الإنسانية، ونبه إلى التفكير في ذاتها طويلا، قال تعالى: **(وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ)** [الذاريات: 21]، ولقد وجه الله الإنسان إلى استجلاء أنظار نفسه، وحضه على كل معرفة أمره، وأمده بما يسر له معرفة صفاتها، وطبيعتها، وتحدث عن مكوناتها، لندرك كيف تكون في صحتها ومرضها، واستوائها وانحرافها، ولذلك تتابعت الآيات القرآنية التي تتحدث عن النفس وتوضح طبيعتها، وتثبت وجودها.

رابعا: وقفة مع تعريفات الفلاسفة: إن التعريف الذي اتفقت عليه كلمة فلاسفة المسلمين، بأن النفس كمال أول، لجسم آلي، نام، هو تعريف (أرسطو)، لم يغير منه هؤلاء الفلاسفة شيئا، ثم إن ما نسبوه إلى النفس والعقل من طبيعة روحية، إذ قالوا بجوهريتهما، إنما كان بإيماء من التصور الديني، الذي يعتبر النفس هبة روحية من الله سبحانه وتعالى، للجسم، كي تكون له عنصر الحياة، وأداة التمييز والمعرفة، ويقف العقل كأعلى قوة من قواها، لأداء مهمة المعرفة، بمعنى أن يكون مناط التكليف، والدلالة الواضحة البينة المتميزة، على أهلية المكلف للخطاب الشرعي.

ولكن تفصيلات الفلاسفة، وشروحهم لأقسام النفس، ولقوى العقل، لا نجد لها مستندا من الدين أبدا، وإنما كلا المدرستين: الفيضية والفارابية ومن تبعها، والرشدية، كانتا مقلدتين وناقلتين تماما، لأقسام هذه النفس وقواها، من حيث المبدأ والاصطلاحات، وإن كانت تبرز هناك شخصية فيها جدة، فإنما كانت في عملية التوفيق بين الفلسفة والدين، وفي محاولة تطبيق آراء الفلسفة اليونانية على مصطلحات الدين، فالنفس لدى الفلاسفة، هي الروح لدى الدين، والعقول ملائكة، وعالم العقول عالم الخلق، والفيض عالم الأمر، وفي هذه محاولة من الخطر، ما فيها على الفلسفة من جهة، وعلى الدين نفسه من جهة أهم، وإن فلاسفة المسلمين بمحاولاتهم الجادة، من

اجل شرح نظرية الخلق، بنظرية العقول، لا يمكن أن يمثلوا بحال من الأحوال، التصور القرآني لشرح عملية الخلق، وتفسير نظرية الكون، ومن ثم كقاعدة لتفسير نظرية المعرفة، وأن الشخص ليستطيع أن يقول:

إن الفلسفة اليونانية قد أضفت على الفكر الوثني، والأساطير الشعبية اليونانية، الطابع العقلي على يد (أفلاطون) و(أرسطو)، وامتزجت بطابع التصوف الشرقي، والعمل التوفيقي على يد (أفلوطين)، ونالت من المسحة الدينية على يد فلاسفة اليهود والنصارى، وعادت لتتخذ الطابع الصارم على أيدي فلاسفة المسلمين، مع محاولة واضحة لإخراج المفاهيم الإسلامية عن أصالتها، ولم تفلح تلك المحاولات، في صياغة نظرية للنفس والعقل، أكثر من أنها كرست عبادة العقل، وأكدت تقديس الطبيعة، بما فيها من عقول الأفلاك، وخرجت عن مفهوم الخلق في القرآن، إذ جعلته إخراجا للشيء من القوة إلى الفعل، سواء بطريقة الفيض، أو بالتأكيد على جوهرية الكون، المركب من مادة وصورة.

إن تعريف النفس والعقل، تعريفا بالحد، أمر غير ممكن، لأن كنه الشيء لا يعلمه إلا الله سبحانه، ومن ثم كانت محاولات الفلاسفة اليونانيين، ومن تبعهم من فلاسفة المسلمين، لا تعدو أن تكون عملا، لا طائل من ورائه، ولذا فإن النبي العظيم، لما سئل عن طبيعة الروح، وماهيتها، نزل قوله تعالى: **(وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ العِلْمِ إلاَّ قَلِيلاً)** [الإسراء: 85]، فحقيقة الروح ربانية، لا يعلمها إلا الله سبحانه، وكذلك حقيقة النفس والعقل، وليس هنالك من علم قاطع، عن طبيعة كل منهما، وحتى عن بيان مساواة كل منهما للأخرى، أو عدم مساواتها، ولا يعدو التفريق بين هذه المصطلحات، إلا محاولات من خلال استعمال كل كلمة منها في غالب الاستعمال، إذ وردت كلمة النفس في القرآن، في مائتين وخمسة وتسعين موضوعا، بمعان منها ما يلي:

- استعملت للدلالة على ذات الشيء وحقيقته، وجعلته من الجسم والروح، كما في قوله تعالى: **(وإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا واللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ)** [البقرة: 72]، فالنفس هنا بمعنى الذات، وكما في قوله تعالى: **(واتَّقُوا يَوْمًا لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا)** [البقرة: 48]، والمقصود بالنفس هنا، جملة الإنسان من الروح والجسد.
- كما استعملت ويراد بها الروح التي بها الحياة، وإذا زالت من الجسم، نزل به الموت، وهي باقية ما بقى في الحي نفس، قال تعالى: **(اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا والَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا المَوْتَ ويُرْسِلُ الأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى)** [الزمر: 42].

- واستعملت وأريد بها القلب والضمير، الذي يكون فيه السر الخفي، فقال سبحانه: **(تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي ولا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلاَّمُ الغُيُوبِ)** [المائدة: 116]، فإضافتها إلى البشر، يفيد هذا المعنى المتقدم، أنا إضافتها إلى الله سبحانه، فهو من قبيل المناسبة، والمشاكلة.
- واستعملت وأريد بها معنى في الإنسان، يوجهه إلى أفعاله، من الخير والشر، كما في قوله سبحانه: **(إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّي)** [يوسف: 53].
- كما استعملت وأريد بها معنى في النفس، به الإدراك والتمييز والإحساس، بما يحيط بالإنسان، وهذا المعنى يفارق الإنسان في النوم، وحيث يغيب وعيه، كما في قوله تعالى: **(اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا والَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا المَوْتَ ويُرْسِلُ الأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى)** [الزمر: 42].
- كما عالج القرآن، النفس والعقل والروح، من خلال وظائفها في الحياة والإدراك، فركز على الروح سرا للحياة، وعلى النفس موطنا للتأثر والانفعال والإدراكات، والتربية والتهذيب، وعلى العقل من جهة وظائفه المتمثلة في عمليات التفكير، والتعقل، والتذكر، والتدبر، والفقه، وعبر عنه بمصطلح القلب، كمعنى جامع، وكمستقر للمعرفة العميقة، والإدراك السليم النافع.

وبالفؤاد مقابلا للسمع والبصر، أو للحواس، بل ومع الحواس، وركز كذلك على العقل مناطا للتكليف، وطريقا من طرق المعرفة الإنسانية، بالإضافة إلى الوحي الذي هو طريق المعرفة النبوية، كما في قوله سبحانه: **(وقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ)** [الملك: 10]، ولم يجزئ القرآن قوى النفس والروح والعقل تجزئة عضوية، بل خاطبها في كينونة إنسانية شاملة، مخلوقة لله سبحانه، مطالبة بعبادته، وفي حفظه وعنايته، وميسرة لما خلقت فيه.

ولا يملك أن يقدم العلم أكثر من تخمينات فيما يتعلق بطبيعة هذه الأشياء وعلاقتها، وإذا كانت النظرة المثالية للنفس والعقل، قد قدمت تعريفا لهما، على أنهما جوهران مفارقان للجسم، أو جوهر واحد كما عند المثالية، وقدمت النظرة التجريبية، أو الواقعية، تعريفهما لها بأنها مجموعة من الإدراكات المختلفة المتعاقبة، وقدمت مدرسة الفلاسفة المسلمين لهما تعريفا يجمع بينهما، فإن هذه المدارس جميعا، خارجة على نظرة القرآن التي عالجت القضية من طرفيها، وبما يتلاءم مع طبيعة الإنسان، وغرضه في الحياة الذي أعده الله له.

وإذا كانت حقيقة النفس عند الغزالي على هذا النحو السابق، فقد ظهرت العديد من الرؤى والأفكار التقليدية تارة، والتجديدية تارة أخرى، ومن ثم ننتقل إلى قضية أخرى ذات أهمية، وهي وجود النفس بين المثبتين والنافين، وهذا ما سوف نعرض له في ثنايا المبحث القادم.

المبحث الثالث: وجود النفس بين المثبتين والنافين

مسألة وجود النفس، كانت ولا تزال، من أهم المسائل التي أثارها المفكرون، وإن كان البعض من مفكري المسلمين سلموا بوجودها حدسيا، بغير حاجة إلى براهين عقلية، لكن هناك من يسوق الأدلة الشرعية والعقلية لإثباتها، وبخاصة لمن سايره الشك في وجودها.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن: هل الإمام (الغزالي) (ت 505هـ)، وهو حجة في العلم والمعرفة، سلك مسلك الفريق الأول، أم الفريق الثاني في إثبات وجود النفس؟

للجواب عن هذا التساؤل: نرى أنه لابد أن نحدد منذ البداية، أن الحديث عن وجود النفس، لا ينفصل عن الحديث عن طبيعتها، حيث إنه كل من بين الذين يؤمنون بوجود النفس، ويعتقدون بجوهريتها، وأنها ذو طبيعة خاصة، لذلك كان من الواجب عليه أن يتحدث عن وجودها، والبرهنة على هذا الوجود.

وذكر أن هذا الجوهر لا يرى أو يدرك بالحس، لأن رؤية الشيء، ليست ضرورية دائما للتثبت من وجوده، لأن الأحوال اللازمة للشيء كما يقول (الغزالي) (ت 505هـ)، إما ذاتية وإما عرضية، والوجود من الأحوال اللازمة ذاتي، وكونه مرئيا عرضي، فلم يستدع الوجود أن يثبت له ما يصحح وجوده، والشيء قد يستدل عليه بقضايا عقلية، أو بأثر مثبت للحس، وقد علمنا من آثار النفس وجود أنفسنا ضرورة، وعلمنا أن في أجسامنا معنى يزيد عليها بالضرورة.

إذ يبقى الجسد ولا روح له، حتى الشهر الرابع، ثم إن المرئي يجب أن يكون من الرائي في جهة وعلى مسافة، وقابلا للألوان، إذ هي الصلة في إظهار المبصرات، والنفس لا تقبل الألوان، إذ اللون المركب، ثم إن المرئي في خير، والنفس أي القوة العقلية لا خير لها[89].

وعليه فإن النفس أعز من أن تدرك بالحواس الخمس "لأنها جوهر روحي، يدرك العقل، أو يستدل عليها بآثارها وأفعالها[90].

([89]) الغزالي معراج السالكين، ص 28.

([90]) الغزالي: ميزان العمل، ص 27.

وإذا ما أردنا أن نبرز منهج (الغزالي) (ت 505هـ) في إثبات وجود النفس، فنقول: إنه اعتبر وجود النفس، أمرا يتعلق بالحدس والشرع، أكثر من علاقته بالبرهان العقلي، وهذا ما أقره بعض معاصريه كـ(الأصفهاني) الذي يرى أن وجود النفس في الإنسان، أمر لا يحتاج إلى دليل لوضوح أمره[91]، وهذا ما ذكره (ابن باجة) (ت 533هـ) [92]، ولكنه أوضح عند (الغزالي) (ت 505هـ)، في (الإحياء)، لأنه يعتبر الحديث عن وجود النفس من ميدان علم المكاشفة[93].

وكان إثبات وجود النفس عند (الغزالي) (ت 505هـ)، بالبراهين العقلية، لشعوره بأنه يخاطب جميع العقول، على الرغم من يقينية هذه القضايا في نظره[94].

براهين وجود النفس:

تتلخص براهين وجود النفس عند (الغزالي) (ت 505هـ) فيما يلي:

أولا: البرهان الطبيعي: يستند في هذا البرهان، على فكرة الحياة والحركة بالإرادة، فالأجسام كلها عنده تشترك في أن لها أبعادا ثلاثة متقاطعة، ولكنها تختلف في الحركة والسكون، وهي لا تتحرك بذاتها، بل بمعنى وراء الجسمية هو النفس، ونحن نشاهد أجساما تحس وتتحرك بالإرادة، بل نشاهد أجساما تتغذى وتولد المثل، وليس ذلك بجسميتها، فينبغي أن يكون لها مبادئ أخرى تصدر عنها هذه الأفعال، فكل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة، فإننا نسميه نفسا، لأن تحركها لو كان لأجل جسميتها، فينبغي أن يكون كل جسم متحركا، وعليه فيكون لكل من النفس النباتية والحيوانية والإنسانية، مبدأ الحركة الإرادية لا القسرية، وهذا البرهان بتمامه موجود في أدلة (ابن سينا) على وجود النفس، في كتابيه (الإشارات والشفاء)، وكذا عند (ابن باجة) (ت 533هـ)، و(ابن مسكويه)، حيث إن الأفعال عنده ليست بحسب الجسمية "وهي لا تضطرد في كل جسم"[95].

ويقوم هذا البرهان أيضا على فكرة الحركة والإدراك، الموجودة في كتاب النفس (لأرسطو)، حيث إنه يميز بين الحي وغير الحي، بالحركة والإحساس.

([91]) الأصفهاني: الذريعة، ص11.

([92]) ابن باجة: النفس، ص32.

([93]) لقد مال كثير من الفلاسفة أوروبا إلى هذا الاتجاه فاوك يرى أن معرفة النفس حدسية وأنه لا يبرهن على وجودها ولا على طبيعتها ولكن جهلنا بذلك لا يخولنا الحق في إنكارها (راجع: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص143).

([94]) الغزالي: معيار العلم، ص111.

([95]) الغزالي: معارج القدس: ص135.

ثانيا: البرهان العقلي: والذي يري فيه أنه لابد للقوى المدركة قوى زائدة تقوم بأدائه، فالحيوان بالإضافة إلى كونه يتحرك بشيء غير جسميته، فإنه يدرك بغير جسميته كذلك... ذلك لأن الجسم مزاج واقع بين أضداد مختلفة متنازعة فكان لابد من قوة تجبرها على الالتئام، فأصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه نفسا، والشهوة والغضب والانفعال ظواهر نفسية تلي الإدراك تدل على أنه لابد من مبدأ لهذه الأفعال، وهذا ما وجدناه أيضا عند (ابن سينا) في (الإشارات، والشفاء)، وفي رسالته (في القوة النفسانية) [96].

ثالثا: برهان الاستمرار: وخلاصته أن الجسد عرضة للتغير والتبدل والزيادة والنقصان، أما النفس فباقية على حالها لأنها بسيطة، ويشرح (الغزالي) (ت505هـ) ذلك بقوله: "وإنك إذا تأملت نفسك وبدنك، فإنك تعلم أن نفسك منذ كنت لم تتبدل، ومعلوم أن البدن وصفات البدن كلها تتبدل إذ لو لم يحصل ذلك لكان لا يتغذى، لأن واجب التغذي أن يحل بالبدن بدل ما تحلل منه، فإذن نفسك ليس من البدن وصفاته في شيء"[97]، وهذا ما وجدناه في أدلة (ابن سينا) أيضا قبل (الغزالي) (ت 505هـ)[98].

ولعل ما قالوا بهذا البرهان، يريدون الإشارة إلى أن حاضرنا يحمل في طياته ماضينا، ويعد مستقبلنا، ولذلك يبدو تيار الفكر في حركة متصلة، ومضطردة، مستمرة، لا انقسام فيه، ولا انقضاء، وذلك بخلاف حركات الجسم[99].

رابعا: النفس محل المعقولات: من البين أن المعقولات ليست أجساما، لذا فإن محلها لا يكون جسما، وإنما هو شيء يضاف إلى الجسم، يقول (الغزالي) (ت505هـ): "إننا نجد في الإنسان جميع ما في النبات والحيوان من المعاني، ونجده يتميز بإدراك الأشياء الخارجة عن الحس مثل أن الكل أعظم من الجزء فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية... إذ الكلي له وحدة خاصة من حيث هو كلي لا ينقسم البته، فلا يكون للإنسان المطلق الكلي نصف وثلث وربع مقابل الصورة الكلية جوهر لا جسم، ولا عرض في جسم ولا وضع له ولا أين له بل وجوده عقلي أخص من كل شيء عند الحس، وأظهر من كل شيء للعقل، فثبت بهذا وجود النفس، وثبت على الجملة أنه جوهر"[100].

([96]) المصدر السابق ص29.

([97]) الغزالي: معارج القدس ص31.

([98]) ابن سينا: رسالة في القوى النفسانية، تحقيق: الفندي، ص7.

([99]) عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية... ص76.

([100]) الغزالي: معارج القدس، ص13.

وهذا أيضا ما ذكره (ابن سينا) قبل (الغزالي) (ت505هـ)، كما ذكره (مسكويه)، وبإضافة هذا البرهان إلى البرهان الطبيعي والعقلي لوجدنا الجميع أهم البراهين على وجود النفس، واعتبار هذا الوجود لازما من لوازم الفكر، وأن الفكر ليس من لوازم الجسم بل من مبدأ آخر.

خامسا: برهان الرجل الطائر: وخلاصته أن الإنسان إذا تجرد في تفكيره عن كل شيء من المحسوسات والمعقولات فلا يمكنه أن يتجرد عن تفكيره في أنه موجود وأنه يستطيع أن يفكر[101].

سادسا: البرهان الشرعي: ويعتمد فيه على النصوص الشرعية، وعلى أن جميع خطابات الشرع تتوجه على موجود ولا على معلوم، وخطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر مفارق للجسم، فإن الألم وإن حل بالبدن فلأجل النفس ثم للنفس عذاب آخر تختص به، وذلك كالخزي والحسرة وألم الفراق، ويدل هذا البرهان على أثر فكرة الثواب والعقاب في التدليل على وجود النفس.

ونجد مثل هذا البرهان عند (أفلاطون، وابن سينا)، وإن كان (الغزالي) (ت505هـ) يتوسع في شرح هذا الدليل، ويذكر الدكتور (العثمان) أنه من الممكن أن نعتبر براهين (الغزالي) (ت505هـ) على روحانية النفس وخلودها أدلة على وجودها، وعليه فهذه البراهين إثبات وجود النفس عند (الغزالي) (ت505هـ)، والتي أثبت من خلالها شرعا وعقلا وجود النفس الإنسانية.

موقف وتعقيب:

يمكننا بعد هذا الطرح أن نعقب على ما سبق تبيانه في هذه النقاط التالية:

أولا: يبدو لنا من دراستنا لإثبات وجود النفس عند (الغزالي) (ت 505هـ) أنه سلك مسلك الالتزام والتقليد في براهينه العقلية، وفضلا عن ذلك هي نفس براهين (ابن سينا)، وتشابه لحد كبير براهين (أفلاطون وأرسطو) على وجود النفس، إن النفس عند (ابن سينا) أكثر كمالا من الجسد فهي ليست مادية، ولا تموت بموت البدن، وليست متعلقة به، فالنفس جوهر روحي قائم بذاته، مختلف عن الموجودات المادية، وإن من مات قامت قيامته، وإن اللذة والعذاب يوم القيامة يكون للنفس وليس للجسد، فالإنسان يوم القيامة يبعث نفسه، وليس بجسده، واللذة تكون عندها سرمدية والألم أيضا سرمدي، ويوضح (ابن سينا)، توضيحا أفلاطونيا، هبوط النفس مكرهة إلى الأرض؛ لذنب ما اقترفته، في قصيدته العينية.

([101]) المصدر السابق، ص22.

أما (الإمام (الغزالي) (ت505هـ) فقد اتفق مع الشيخ الرئيس في الكثير من هذه النتائج فهو متفق معه في اغلب البراهين، بل وشرحها في كتابه (معارج القدس في مدارج معرفة النفس)، واتفق معه كذلك في تعريف النفس، بل يكاد يكون هو ذات التعريف، كما اتفقا (ابن سينا والغزالي) في أن النفس حادثة، وأن بالآخرة أنوعا من الذات أعظم من اللذة الحسية، وهو أيضا لا ينكر بقاء النفس عند موت الجسد، الخلاف الأساسي بين (ابن سينا والغزالي) هو في المنهج المعرفي، والمنطلقات الفكرية فـ(ابن سينا) كان يؤمن بأن العقل والقياس البرهاني، هما السبيل الوحيد إلى الحقيقة، وما لا يتفق مع العقل يؤول، كما فعل في بعض المسائل، وذهب في تأويله مذهب الإسماعيلية الباطني.

أما الإمام (الغزالي) (ت505هـ) فكان منهجه أن تكون الفلسفة خادمة للدين، والحقيقة ميزانها الشرع والعقل معا فيقول: "واعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغني البصر ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس.. فالعقل كالبصر، والشعر كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر، فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان، بل متحدان"[(102)*]، الجديد لديه في هذه الناحية أنه لا يكتفي بالعقل عن الشرع، لكنه جعل الشرع الأساس، والعقل خادم له.

ثانيا: (الغزالي) (ت505هـ) في استخدامه للأدلة العقلية استخدم دليل الحدس والمكاشفة، ومن بعده فعل (ديكارت) (ت 1650) [(103)]، و(كانط)، وهما من رواد الفلسفة الحديثة، لكني أرى أن في قلب كل مؤمن واعظ يأمره وينهاه بالترغيب والترهيب مطابقا لأمر القرآن ونهيه، ويقوي أحدهما بالآخر، وهذا ما يتفق مع تفسير بعض السلف لقوله تعالى: (**نُّورٌ عَلَى نُورٍ**) [النور: 35]، فقالوا هو المؤمن ينطق بالحكمة، وإن لم يسمع فيها بأثر

([102]) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص123. * وخالف الغزالي ابن سينافي مسائل أخرى، اعتقد في مخالفتها لنصوص شرعية صريحة، كإنكار حشر الأجساد يوم القيامة، وإنكار اللذة الجسمانية في الجنة، وإنكار الآلام الجسمانية في النار، وإنكار وجود الجنة والنار أيضا، كما وصفتا في القرآن الكريم، وأنكر عليها أيضا اعتماده تأويلات رمزية لبعض المسائل الدينية، بدعوى مخالفة هذه المسائل للعقل.

([103]) رينيه ديكارت (1596– 1650)، فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي فرنسي، يلقب بـ"أبو الفلسفة الحديثة"، وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تدرس حتى اليوم، خصوصا كتاب (تأملات في الفلسفة الأولى) الذي ما زال يشكل النص القياسي، لمعظم كليات الفلسفة. كما أن لديكارت تأثير واضح في علم الرياضيات، فقد اخترع نظاما رياضيا سمي باسمه وهو نظام الإحداثيات الديكارتية، والذي شكل النواة الأولى لـ(الهندسة التحليلية)، فكان بذلك من الشخصيات الرئيسية في تاريخ الثورة العلمية، وديكارت هو الشخصية الرئيسية لمذهب العقلانية في القرن 17م، كما كان ضليعا في علم الرياضيات، فضلا عن الفلسفة وأسهم إسهاما كبيرا في هذه العلوم، وديكارت هو صاحب المقولة الشهيرة: "أنا أفكر، إذا أنا موجود".

فّإذا سمع بالأثر كان نورا على نور، نور الإيمان في قلبه يطابق نور القرآن، كما أن الميزان العقلي يطابق الكتاب المنزل[104].

والإلهام في القلب يشمل الاعتقاد والعلم والظن كما يشمل أيضا العمل والحب والإرادة والطلب، فإذا ما وقع في القلب ما هو أرجح وأصوب ومال القلب إلى أحدهما دون الآخر، فهذا هو الإلهام أو الكشف وهو غابا ما يكون بدليل، وقد يكون ينقدح في قلب المؤمن ولا يمكن التعبير عنه، وهذا معنى ما فسر به الاستحسان[105].

و(ابن تيمية) (ت726هـ) يحرص على التنبيه على أن هذا وحده ليس دليلا على الأحكام الشرعية، ولكنه بمثابة الترجيح لطالب الحق عند تكافؤ الأدلة الشرعية الظاهرة، ويعرض (ابن تيمية) (ت726هـ) للمعنى اللغوي للتصديق، إذ أن أصل الإيمان في اللغة هو التصديق، ويكون التصديق باللسان وبالجوارح، وهذا ما رمي إليه الحسن البصري من قوله: "ليس الإيمان بالتمني ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل"[106].

ثالثا: (الغزالي) (ت505هـ) في براهينه على وجود النفس، استعمل كل براهين ابن سينا، كما ألمحنا من قبل، غير أنه لم يعرض لأقوال السابقين الذين أنكروا النفس، ويقوم بإبطال هذه الآراء كما فعل ابن سينا هو الآخر، وذلك في رسالته (في القوى النفسانية).

وهذا ما فعله (ابن حزم) حيث إنه استخدم نفس المنهج فعرض في كتاب (الفصل...) لرأي المنكرين أمثال (أبي بكر بن كيسان)، وغيره، أو من زعم أنها عرض كـ(العلاف) (235هـ)، أو قول (الباقلاني) (ت1013هـ) بأن النفس هي: النفس أي النسيم الخارج بالنفس، وبين (ابن حزم) فساد هذه الأقوال، وصرح بأن قول (الأصم) إنما يبطله النص وبرهان العقل.

غير أن (الغزالي) (ت505هـ) زاد عليهم في إثبات وجود النفس من الناحية الشرعية بتوسع، على عكس (ابن سينا) الذي ذكره مجملا، وهذا ما يتفق فيه (الغزالي) (ت505هـ) مع (ابن حزم) و(ابن القيم) (ت751هـ)، الذي يقول إن ما جاء به القرآن الكريم والسنة المطهرة، وأقوال الصحابة وجمهور العقلاء "إن النفس هي الذات بجملتها".

فـ(ابن القيم) (ت751هـ) يؤكد وجود النفس، وأنها الذات الإنسانية كما أخبرنا بذلك النص، فهو لا يناقش وجودها إنما يسلم بوجودها لأخبار النص بها.

([104]) السلوك، ص45.

([105]) المصدر السابق، ص476.

([106]) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، ص125.

ومن ثم نقرر أن أي محاولة لتفسير النفس بعوارض الجسد هي محاولة فاشلة، ومجرد إدعاء باطل، ولا يعقل أن تكون النفس نسيما من الهواء أو عرضا للبدن، وإلا لما توفي الإنسان، لأن الهواء يحيد به، والعرض لا يفارق الجوهر الحامل له كما يترتب على ذلك أن يتبدل الإنسان في كل ساعة آلافا مؤلفة من الأنفس والأرواح، لأن الهواء الداخل في التنفس غير الهواء الخارج، لأن العرض لا يبقي عندهم زمانين فهو متجدد دائما[107].

إذن هؤلاء الفلاسفة وغيرهم سلموا بوجود النفس، وما يشكون في هذا الوجود، ولهذا كانت النفس لديهم أمرا وجوديا حقيقيا مسلما به، وهذا يتمشى مع سياق مذهبهم العام، فلم يبدأوا بالشك في وجود النفس كما فعل (ديكارت) (ت1650)، إنما بدأوا من الفكر واليقين الذي هو من عمل النفس، وإذا كان (الغزالي) (ت505هـ) قد تفوق على ابن سينا في هذا الجانب فإن الأخير أيضا وإن كان قد قدم براهين عدة على إثبات النفس أوضحت تميز النفس عن البدن، فمحاولته هذه ليست الأولى في التاريخ الفكري، غير أنها تميزت عن سابقيها بالشمول والدقة والعمق.

هذه حقيقة مهمة طرقنا بابها، بينت في وضوح، وجود النفس بين المثبتين والنافعين، مبرزة الآراء والأفكار المتعددة في هذا الصدد، نتبع ذلك بالحديث عن طبيعة النفس الإنسانية بين المادية والروحانية، وهذا ما نعرض له في المبحث القادم.

المبحث الرابع: طبيعة النفس الإنسانية بين المادية والروحانية

لمحات عن طبيعة النفس وخصائصها: فيما سبق تبين من تعريفاتنا للنفس عند المفكرين والفلاسفة، وكذا البراهين الدالة على وجودها نستطيع أن نتعرف على طبيعة النفس وأهم خصائصها وسماتها.

وقد كانت هذه المسألة مثار جدل وخلاف بين بينهم، ومن ثم ذهب فلاسفة المسلمين ومنهم (الغزالي) (ت505هـ) إلى القول بأن النفس جوهر، أو هي ذات روحية تفيض من العالم الأعلى على البدن فتكسبه الحياة والحركة والعلوم والمعارف حتى تستكمل.

وقد أكدت تعريفاتهم وبراهينهم على أن جوهر النفس مغاير للبدن، وقد وافقهم على ذلك (ابن مسكويه) حينما بين أن النفس جوهر بسيط، غير محسوس بشيء من الحواس، تدرك وجود ذاتها وتعلم أنها تعمل، ويقول غيره أن النفس جسم ذات طبيعة، وأنها عالمة فاعلة حساسة محسوسة ذاكرة مدبرة مميزة حية خفيفة غاية الخفة وأنها حاملة لصفاتها غير محمولة.

([107]) المسير: الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة، ص47.

وعليه فصفات النفس وطبيعتها تكمن عندهم في هذه الصفات، وهي ما تميز النفس عن سائر الأجسام المركبات مع سائر أعراضها المحمولة فيها من الفضائل والرذائل[108].

لكنهم بعد ذلك اختلفوا في طبيعتها، وكانوا بين من يقول بماديتها، ومن يقول بروحانيتها، أما من قال بمادية النفس فهؤلاء انقسموا إلى ثلاثة أقسام:

أ. منهم من أنكر النفس جملة.

ب. ومنهم من قال بأنها جسم، أو أنها الجسم نفسه، أو أنها عرض من أعراضه.

ج. ومنهم من قال إنها جسم لطيف.

وممن أنكر النفس (ابن الأصم) ومن سلك مسلكه، ومن الذين قالوا إنها جسم رأوا أنها البنية الجسدية ذاتها، ومن الذين قالوا أنها جسم هوائي في الدماغ أو في القلب، أو أنه أجزاء نارية هي الحرارة الغريزية، أو هي الدم المعتدل تقوي الحياة باعتداله، وتفني بفنائه[109]، وحجتهم في ذلك أن الإنسان إذا مات لم يفقد من جسمه إلا دمه مع روحه[110]، ومنهم من قال إنها لطيفة حارة خلقها الله من القسم الذي انفلق أولا من العقل الكامل ثم أسكنها الدماغ، ومن قال أنها أجزاء أصيلة باقية من أول العمر إلى منتهاه[111].

أما الذين قالوا إن النفس عرض كـ(العلاف)، أو النسيم الخارج الداخل بالتنفس، أو الطبيعيون الذين قالوا إن النفس مزاج وتأليف من اعتدال الطبائع، وحقيقة الحياة معني يكون من اعتدال المزاج[112].

وذهب أصحاب الحديث أن النفس جسم لطيف شفاف حي بذاته مشتبك بالجسم اشتباك الماء بالعود الأخضر، وهذا ما قاله أيضا (الجويني) و(الرازي).

رأي الغزالي في طبيعة النفس:

يعد (الغزالي) (ت505هـ) ممن قالوا بروحانية النفس، وفرق كما بينا بين معنيين لها، أحدهما مادي وهو الروح الحيواني، والآخر جوهري، وهو الذي يشير إليه وهو يتكلم عن روحانية النفس، والنفس بالمعنى الروحي تفيض من واهب الصور، وهو آخر مراتب العقول لعالم الملكوت، وهي وسط بين عالم الأمر وعالم الحس، تتجه

([108]) ابن حزم: الفصل 79/5.

([109]) الأشعري: مقالات الإسلاميين، 236/2.

([110]) أبو طالب المكي: قوت القلوب، ص2.

([111]) الرازي: المحصل، ص162.

([112]) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص32.

نحو عالم الملكوت بوجه فتتلقي منه الفيض ونحو البدن بوجه آخر فتفيض عليه وتدبره، وتسمى حين تكون على الوجه الأول بالعقل النظري، أما حالها على الوجه الثاني فيسمى بالعقل العملي، "وهي كل جوهر فرد منير مدرك فاعل محرك للآلات والأجسام".

لكنا بعد الدراسة والبحث لابد أن نشير إشارة واضحة، ونسجل أن (للغزالي) في كتبه المتأخرة خاصة ما قد يشتم منه ميل إلى القول بمادية النفس، بمعنى أنها جسم لطيف، كما جاء في (الإحياء، والدرة الفاخرة، ومعراج السالكين)، ولنذكر هذه الأقوال بصورة موجزة، على هذا النحو:

كلامه في الإحياء: "فألم النزع يهجم على نفس الروح ويستغرق جميع أجزائه، فإن المجذوب المنزوع من كل عرق من العروق، وعصب من الأعصاب وجزء من الأجزاء ومفصل من المفاصل ومن أصل كل شعرة وبشرة من الفرق إلى القدم"[113].

بالتأمل في النص السابق وجناه يظهر أن للنفس مكانا تحل فيه وهو البدن، وهذا يتعارض مع القول بروحانيتها، ويكرر هذا المعنى بعد أسطر حين يبين كيف تجذب الروح حتى تبلغ الحلقوم، إذ يروي أن إبراهيم الخليل لما مات قال الله تعالى: كيف وجدت الموت يا خليلي؟، قال: كسفود جعل في جوف رطب ثم جذب[114]، ويعتمد على ما روي عن علقمة، عن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن نفس المؤمن تخرج رشحا، وإن نفس الكافر تسيل كما تخرج نفس الحمار"[115].

كلامه في الدرة الفاخرة: ذكر فيها ما يشبه ذلك حين شرح قوله تعالى: **(وإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ القِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ)** [الأعراف: 172]، فقال: "فإذا دنت الدينونة فحينئذ ينزل عليها أربعة من الملائكة، ملك يجذب النفس من قدمه اليمنى، وملك يجذبها من قدمها اليسرى... والنفس تنسل انسلال الفطرة من السقاء، والفاجر تنسل روحه كالسفود من الصوف المبلول"[116]، وتتجمع النفس قبل أن تبلغ الحلقوم في الصدر فيمتنع النطق[117].

([113]) الغزالي: إحياء علوم الدين، 446/4.

([114]) المصدر السابق 457/4.

([115]) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، باب ما روي عن ابن مسعود، 79/1.

([116]) الغزالي: الدرة الفاخرة، تحقيق: جوتيه، ص4.

([117]) المصدر السابق، ص10.

ثم يبين أن النفوس السعيدة يتناولها بعد القبض ملكان حسنا الوجوه فيلفانيا في حريرة من حرير الجنة، وهي على قدر النحلة، بينما يتناول نفس الفاجر زبانية قباح الوجوه يلقياها بمسوح من شعر فيستحيل شخصا إنسانيا على قدر الجرادة[118].

كل هذه الأمثلة وغيرها التي ذكرها في كتبه التي أشرنا إليها، تشير إشارات قوية إلى أنه يعطي النفس نوعا من الجسمية الخاصة، مما حدا ببعض الباحثين والمفكرين، أمثال الدكتور (محمود قاسم) بأن يقرر أن هذا شك، فقال: "وكأن (الغزالي) (ت505هـ) في المعراج يشبه فيثاغورس الذي كان يرى أن النفس وإن كانت من جنس مخالف للبدن فإنها تتركب من جزئيات لطيفة لا تقع تحت الحس، وقد هبطت هذه الجزئيات من الشمس فتطرقت إلى الأجسام فكانت سبب الحياة والحركة فيها"[119].

ولكن السؤال: هل أورد (الغزالي) (ت505هـ) العديد من الأدلة على روحانية النفس، وما ذكر في غير موضع من كتبه من أنها جوهر روحاني؟، وأنها من عالم الأمر بما لا يدع مجالا للشك في قوله بروحانيتها؟، للجواب عن هذا السؤال المعضل، لابد من تبيان الموقف الحقيقي من هذه الأقوال. هل نقول بعدم نسبة هذه الأقوال (للغزالي)؟، أو تفسرها تفسيرا يتفق مع نظريته في روحانية النفس، الاحتمال الأول غير وارد، لأن هذه الأقوال ترد في كتب صحيحة النسبة له[120].

أما تفسير هذه الأقوال بما يناسب نظريته في طبيعة النفس، فالحقيقة أن هذه الأقوال ترد غالبا في معرض حديثه عن الموت مما يدل على أن المقصود منها النفس بمعنى الحياة، أو بمعنى الروح الحيواني، الذي صرح أكثر من مرة، أنه يفني بفناء الجسد، كما يفسد الجسد بفساده، وهي غير النفس ذات الجوهر الروحاني[121].

أدلة الغزالي على روحانية النفس:

وبعد أن بينا الجانب الأول من جوانب فلسفة (الغزالي) (ت505هـ) في مادية الروح بالدليل والبرهان من واقع كتبه، نتبع ذلك بالبراهين على صحة القول بروحانية النفس ونصل في النهاية إلى رأي قاطع، يعرض

([118]) الغزالي: الدرة الفاخرة، ص17.

([119]) محمود قاسم: في النفس والعقل، ص34.

([120]) عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية، المقدمة.

([121]) المصدر السابق: ص125.

(الغزالي) (ت505هـ) عدة أدلة على روحانية النفس بالإضافة إلى البراهين الدالة على وجودها[122]، والتي اعتبرها البعض دليلا عن روحانيتها، والتي تكمن في الأمور التالية.

أولا: النفس محل المعقولات: ويعتمد على نظرية أفلاطون في أن النفس تتلقي المثل عن عالم المثل، وبفصل هذا البرهان بقوله: "إننا نتلقى المعقولات وندرك الأشياء التي تدخل في الحس والخيال والمعقود متحد، فلو حل في منقسم لانقسم المتحد، إما أن يكون غير منقسم وأما أن يكون منقسما ويبطل أن يكون محل المعقولات من الجسم شيئا غير منقسم، كما يبطل أن يكون محله جسما منقسما إلى أجزاء متشابهة أو غير متشابهة وبذلك يبطل أن يكون محل المعقولات جسما على العموم[123].

بالتأمل والنظر في هذا البرهان تبين أن (الفارابي) (ت339هـ) قد أشار إلى مثل هذا البرهان في رسالته (في إثبات المفارقات)، وجعله البرهان الأول، كما تبين أن (ابن سينا) (ت427هـ) ذكره في أكثر من موضع، حتى إن (الغزالي) (ت505هـ) كثيرا ما يستعمل ألفاظ (ابن سينا) (ت427هـ) مما يدل على أن البرهان انتقل إلى باقي فلاسفة المسلمين، وجدير بالملاحظة أن (الغزالي) (ت505هـ) على الرغم من اعتماده على هذا البرهان إلا أنه وجه إليه نقدا قويا في التهافت[124].

ثانيا: قوة التجريد: القوة العقلية ذات، تجرد المعقولات عن الكم المحدود والأينو والوضع وسائر عوارض الجسم، فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة، وتجردها إما أن يكون بسبب المأخوذ عنه، أو بسبب الأخذ، والأول باطل لأن هذه الصورة إنما أخذت عن الأشخاص الموصوفة بالمقادير المختلفة والأوضاع المعينة، فتجردها بسبب الأخذ لها، وهو القوة العقلية المسماة بالنفس[125].

وبالنظر إلى هذا البرهان نجده بتمامه عند (ابن سينا) (ت427هـ)، وقد وجه إليه (ابن القيم) (ت751هـ) اعتراضا مفاده: ما المراد بالصور العقلية المجردة؟

هل المراد بها أن العلوم حصلت في ذات العلم، أو أن العلم بها حصل في ذات العلم، وأجاب على ذلك بأن الأول ظاهر الإحالة، والثاني حق إلا أنه لا يفيد هذا البرهان، لأن الأمر الكلي المشترك بين الأشخاص هو

([122]) في هذه الأدلة يقلد الغزالي ابن سينا مع ميله في كتبه المتأخرة إلى البراهين الحدسية والشرعية، مع ملاحظة أن البراهين العقلية لا ترد إلا في كتبه الخاصة.

([123]) الغزالي: معارج القدس.. ص25.

([124]) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص547.

([125]) الغزالي: معارج القدس.. ص28.

الإنسانية لا العلم بها، والإنسانية لا وجود لها في الخارج كله، والوجود في الخارج للمعنيات فقط، والعلم تاريخ المعلوم، فكما أن العلوم معين فالعلم به معين، ولكنه صورة منطقية على أفراد كثيرين، فليس في الذهب ولا في الخارج صورة غير منقسمة البته، فالصورة الكلية التي يثبتونها ويزعمون أنها حالة في النفس صورة شخصية، فهب أن هذه الصورة حالة في جوهر ليس بجسم، فإنها غير مجردة عن العوارض[126].

ثالثا: إدراك الذات بلا واسطة: ويتلخص هذا البرهان في أن النفس تعرف وتعرف، وتعرف أنها تعرف، والمعرفة ليست من خواص الأجسام، والمادة لا تدرك...

ويفسر (الغزالي) (ت505هـ) ذلك بأنه لو كانت النفس تعقل بآلة جسمانية لكان يجب ألا تعقل ذاتها، لأنها ليس بينها وبين ذاتها آلة، كما يجب ألا نقل الآلة إذ ليس بينها وبين آلتها آلة، وألا تعقل أنها عقلت، لأنه ليس بينه وبين العقل آلة..

وينقد (الغزالي) (ت505هـ) هذه الاحتمالات كلها، ويبقى لديه احتمال واحد، وهو أن الذات إنما تدرك بلا آلة وهي غير مادية، وقد أشار (الفارابي) إلى هذا البرهان[127]، كما أن (ابن سينا) (ت427هـ) يورد هذا البرهان في أكثر من موضع، والحق أن هذا البرهان تعرض للعديد من النقود، وقد رد (الغزالي) (ت505هـ) عليه في (التهافت) [128].

و(ابن رشد) (ت595هـ) يصف هذا البرهان بأنه في غاية السفسطة، لأن كل إدراك ظاهر يكون بين طرفين.. فاعل ومنفعل، ويستحيل على الحس بطبيعته أن يكون فاعلا ومنفعلا في نفس الوقت، وبذات النسبة، فكل مركب لا يعقل ذاته، لأن ذاته يكون غير الذي به يعقل، لأنه إنما يعقل بجزء من ذاته، ولأن العقل هو المعقول، فلو عقل المركب ذاته لعاد بسيطا[129].

ويرد (ابن القيم) (751هـ) على هذا البرهان قائلا: لا ندرك النفس مباشرة أي ليس لنا إدراك موضوعه ذات النفس، ولكن كل إدراك فهو واقع على موضوع، ومصحوب الشعور بالذات، ويقيم (ابن القيم) (751هـ) رده على أن برهان الفلاسفة يقوم على أصل فاسد "وهو أن الإدراك حصول صورة مساوية للمدرك في القوة المدركة".

([126]) ابن القيم: الروح، ص205.

([127]) الفارابي: رسالة في إثبات المفارقات، ص7.

([128]) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص546.

([129]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص345.

ويقول: "إنه لو سلم ذلك الأصل لم يفد كثيرا، فإن حصول تلك الصورة يكون شرطا لحصول الإدراك لأن الإدراك حصول تلك الصورة، فلم لا يقال القوة العقلية حالة في جسم مخصوص، ثم إن القوة الناطقة قد تحصل لها حالة إضافية تسمى بالشعور والإدراك، فحينئذ تكون القوة العاقلة مدركة لتلك الآلة، وقد لا توجد تلك الحالة فتصير غافلة عنها، وإذا كان هذا ممكنا سقطت الشبهة أصلا"[130].

رابعا: استحالة تعليل صلة النفس بالبدن لو كانت جسما: وملخصه: أنه لو كانت النفس جسما فلا يخلو إما أن تكون حالة في البدن أو خارجة عنه، فإن كانت خارجة عن البدن فكيف تؤثر فيه، وكيف تتصرف في المعارف العقلية، وإن كانت حالة في البدن فلا يخلو إما أن تكون حالة بجميع البدن أو بعضه فإن كانت حالة بجميع البدن فإنه ينبغي إذا قطع منه طرف أن تنتقص منه عضو إلى عضو، وهذا محال.. وإن كانت حالة في بعض البدن فذلك البعض إما منقسم بالفعل أو بالعرض، فينبغي أن تنقسم النفس إلى أن تنتهي إلى أقل شيء[131].

وانتقد (ابن حزم) [132]، هذا البرهان، وكذا (ابن القيم) (751هـ)، وفي هذا يقول: "النفس جسم لطيف وإن تداخل الأجسام يكون محالا بين الأجسام الكثيفة، أما تداخل جسم لطيف في جسم كثيف فهذا ممكن ويدل على ذلك تداخل الماء في العود، ودخول الروح في البدن ألطف من دخول الماء في الثرى، والدهن في البدن[133].

خامسا: عدم تبعية النفس للبدن: وتكون في ضعفه أو نموه أو نقصه أو ضموره أو انحلاله، فهي لا تتأثر بشدة الإدراكات "واستمرار العمل إذا كان يؤثر في البدن والقوى المدركة، فإن القوة العقلية على العكس من ذلك تزداد قوة من إدامتها للتعقل، وتصورها للأمر الأقوى يكسبها قوة وسهولة قبول ما هو أضعف، وإذا كان البدن يضعف بعد الأربعين فإن النفس ليست كذلك، ولو كانت منطبعة فيه لوجب أن تضعف بضعفه"[134].

وبالنظر والتأمل في هذا البرهان فإن (الغزالي) (ت505هـ) ينقله حرفيا عن (ابن سينا) (427هـ)، بينما يرد عليه في (التهافت) بأنه لا يثبت شيئا، وإنما هو مجرد ملاحظة حول الطريق الذي يسلكه العقل أثناء عمله.

([130]) ابن القيم: الروح، ص206.

([131]) الغزالي: معارج القدس، ص28.

([132]) ابن حزم: الفصل 78/5.

([133]) ابن القيم: الروح، ص324.

([134]) الغزالي: معارج القدس، ص324.

سادسا: البراهين الأخلاقية القائمة على الشرع: وهي تشبه البراهين التي أوردها للدلالة على وجود النفس وهي كالتالي:

أ. جميع خطابات الشرع والعقوبات الواردة فيه تدل على أن النفس جوهر، والألم وإن حل في البدن فلأجل النفس ثم للنفس عذاب آخر[135].

ب. الله يضيف الروح إلى أمره، وهو أجل من أن يضيف إلى نفسه جسما أو عرضا لخستهما وتغيرهما، وسرعة زوالهما وفسادهما[136].

ج. الأدلة على بقاء النفس بعد الموت يمكن أن تعتبر أدلة على جوهريتها.

موقف وتعقيب:

في الصفحات السابقة تناولنا بالبرهان طبيعة النفس، وأهم سماتها وأقوال المفكرين، بين منكر ومثبت، وتعدد الآراء في ذلك بين من يقول بالمادية، ومن يقول بالروحانية، وما انبثق عن ذلك من آراء وأقوال ونتائج وأقوال، وموقف (الغزالي) (ت505هـ) من هذا كله بالتفصيل، بيد أننا في النهاية تعقب بعض التعليقات التي تكمن في النقاط التالية:

أولا: هناك من يقول إن القرآن الكريم خلو من الحديث عن طبيعة النفس، وإن كان قد أثبت خلودها، والسر في ذلك أنه أراد أن يدفع الباحثين إلى العناية بدراسة ما يمكن أن يصل الفكر إليه إلى نتيجة، والاقتصار على دراسة سلوك الإنسان ووظائف النفس، لذا لم يكن على المسلم حرج في أن يعتقد ما شاء في طبيعة النفس، ما دام يؤمن بالله واليوم الآخر، ولئن كان البعض قد تحرج من الدخول في نقاش حول طبيعة النفس محتجا بآية الروح[137].

إلا أن آخرين لم يتحرجوا من ذلك لأنهم فهموا من الآية أنها تشير إلى روح آخر غير الروح الذي يحل في الجسد[138]، ولم يقم دليل مادي عقلي على تجرد النفس، كما لم يقم دليل على ماديتها، وظواهر الآيات والأحاديث تدل على تجسيم الروح وإن بعضها قابلا للتأويل لكونها مجردة، وما استدل به على التدرج لا يدل دلالة صريحة عليه، وإن كان في بعض البراهين إيماء إليه.

([135]) الغزالي: معارج القدس، ص20.

([136]) الغزالي: الرسالة اللدنية، ص9.

([137]) الأشعري: مقالات الإسلاميين 334/2.

([138]) ابن القيم: الروح، ص231.

ثانيا: ذهب الكلاميون والصوفية وأصحاب الحديث ومن تبعهم إلى أن النفس جسم لطيف شفاف حي بذاته مشتبك بالجسم اشتباك الماء بالعود الأخضر، وهذا ما رجحه (الجويني، والرازي، وابن القيم)آ(ت751هـ)، واستدل الأخير على صحة هذا الرأي بأكثر من مائة وعشرين دليلان ومنها ورود كلمات في القرآن الكريم تشير إلى استعمال النفس كشيء محسوس، مثل ألفاظ القبض والبسط والإمساك والتوفي[139]، لكن بعضهم يرى أن هذا الدليل يمكن الرد عليه بأن هذه الألفاظ لا تدل دلالة قاطعة على مادية النفس لجواز أن يكون كل من هذه الألفاظ مجازيا.

ومن الأدلة على جسميتها كما يرى (ابن القيم) (ت71هـ) ما ورد في السنة من كلمات تدل نفس الدلالة مثل قول الرسول الكريم:

"إن أرواح الشهداء عند الله في حواصل طير خضر تسرح في أنهار الجنة حيث شاءت"[140]، وكذا أن العالم إما أعراض أو أجسام، ولا دليل لمن يدعي نوعا ثالثا، وكذا النفس لو كانت عرضا لكان الإنسان في كل وقت يبدل مائة ألف نفس، ولو كانت الروح مجردة وتعلقها بالبدن بالتدبير فقط لا بالمساكنة والمداخلة لم يمتنع أن ينقطع تعلقها بهذا البدن وتتعلق بغيره، كما يجوز انقطاع تدبير المدبر لبيت أو مدينة، وكذا خطاب الشرع وتكليفه وعقابه، إنما هو لهذا الإنسان روحه وبدنه ولا يصلح أن يكون الخطاب إلى جوهر مجرد ليس في العالم ولا خارجه ولا متصلا ولا منفصلا عنه[141].

ثالثا: أما من قالوا بروحانية النفس، فقد قالوا إن النفس ليست جسما ولا عرضا لجسم، ولا طول لها ولا عرض ولكن يجوز عليها العلم والقدرة والحياة... وهي تحرك البدن بإراداتها ولا تماسه، وهي جوهر قائم بذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وليست متعلقة به تعلق حلول[142]، وكان أكثر فلاسفة الإسلام على هذا الرأي لم يخالفهم سوى (ابن رشد) (ت595هـ) الذي يرى أن الصورة (النفس) لا تنفصل عن الجسم، وهي عنده فانية، وإن لم يظهر رأيه في (تهافت التهافت)، ولكن يثبت شيئا من الروحانية للعقل الفعال[143].

([139]) ابن القيم: الروح، ص270.

([140]) أخرجه الدرامي في السنن، باب أرواح الشهداء 156/2.

([141]) الإيجي: المواقف 247/7ز

([142]) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية... 175/2.

([143]) ابن رشد: تلخيص النفس، ص10.

رابعا: إن الخلاف بين الأطياف المتعددة حول طبيعة النفس كان متصلا بخلاف اليونانيين حول هذا الموضوع، فقد كان (أفلاطون وأفلوطين والمدرسة الإسكندرانية) يقول بروحانية النفس، كما كان (الأبيقوريون والرواقيون) يقولون بماديتها، أما (أرسطو) فقد حاول الوقوف على الوسط بين الماديين والروحانيين، فقدم حله المعروف بأن النفس صورة الجسد، ولكنه في الواقع كان أقرب إلى القول بمادية النفس، ولذلك خالفه فلاسفة المسلمين متابعين في ذلك أفلاطون والأفلاطونية الحديثة[144].

خامسا: على الرغم من أن (الغزالي) (ت505هـ) نقد الفلاسفة وبين تهافت آرائهم إلا إنه استعان بنظريتهم في الفيض أو الصدور على تفسير حدوث النفس وبيان طبيعتها، فالنفس عنده وسط بين عالمين، عالم الحق أو الأمر وعالم الحس أو البدن، ولما كانت هذه طبيعتها وجب أن تحتوي على قوتين، أما القوة الأولى فهي التي تتجه بها النفس صوب عالم الملكوت لتتلقى منه فيض الحقائق والعلوم.

والقوة الثانية تتجه نحو البدن لكي تدبره وتصرفه وهي التي يدرك بها الإنسان الحسن والقبح، والخير والشر، ويسمي (الغزالي) (ت505هـ) هذه القوة اسم العقل العملي، كما تطلق على القوة الأولى العقل النظري[145].

لذلك يلاحظ الدكتور (مدكور) على (الغزالي) (ت 505هـ) أنه ضعيف في مهاجمة الفلاسفة في هذه النقطة، لأنه ينتقد أفكارا يقبلها بعد ذلك، وهي ليست معارضة للعقيدة الإسلامية، أو أنها على الأقل ليست متعارضة مع رأي النظرية المدرسية في الإسلام[146].

سادسا: السؤال الملح لماذا ينتقد (الغزالي) (ت505هـ) الفلاسفة وبراهينهم حول هذه المسألة أو غيرها بينما يقول بها ويستدل ببراهينهم في بعض كتبه؟

يقف الباحثون أمام هذه الظاهرة على رأيين، أحدهما: يرى أن (الغزالي) (ت505هـ) لم يكن جادا في النقد[147]، والثاني: يرى عكس الرأي الأول لأن أسباب مناهضة (الغزالي) (ت505هـ) للفلاسفة جدية، وأنها تعود إلى تمسك (الغزالي) (ت505هـ) بالنص القرآني: **(وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ العِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً)** [الإسراء: 85]، وكذا اتجاه (الغزالي) (ت505هـ) الصوفي الذي يجعله ينهج طريقا معاكسا

([144]) محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص11.

([145]) الغزالي: معارج القدس، ص122ز

([146]) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية... 164/2.

([147]) عبده الحلو: ابن رشد، ص35.

للفلسفة في هذه الناحية على اعتبار أن النفس عند الصوفية ليست أمرا عقليا، بل هي حقائق حدسية تنكشف بطريق الإلهام، بالإضافة إلى محاربته السببية الحسية، فالمعرفة عنده ليست موضوعية بل ذاتية[148].

لكن بالبحث والدراسة نلحظ أن (الغزالي) (ت505هـ) لم يكن يتحرج كثيرا من الحديث عن الروح، وقد كان يعرض لها وخاصة في كتبة المضمون بها على غير أهلها، مع ميل شديد في كتبه الأخيرة إلى ترك الحديث عن البراهين على روحانية النفس العقلية، مشيرا إلى ما يتعلق بالشرح من براهين[149].

سابعا: بعد دراسة المذاهب والأفكار حول مادية الروح وروحانيتها بقيت كلمة سيبقى الخلاف مستمرا ولئن اختلف أسلوب المناقشة وطريق الجدل فما يزال الأمر في جوهره قائما، وما يزال أنصار المذهب الروحي باقين، وإن كانوا قد عدلوا عن فكرة الجوهرية، فاعتبروا أن النفس مجرد قوة أو نشاط ذاتي، وأن العالم الإنساني ليس إلا مجموعة قوى والتفكير واحد منها، وليس هو المظهر الوحيد لأعمال الذهن، بل إن لها صورا أخرى تتأثر بالظروف العضوية، وتنميتها البيئة بالتجربة[150].

وبعد أن انتهينا من تبيان طبيعة النفس بين المادية والروحانية وسقنا العديد من الأدلة على ما وصلنا إليه، ونظرة الغزالي المبرهنة، نتبع ذلك بالحديث عن قضية مهمة، وهي النفس بين القدم والحدوث، وذا ما سوف نعرض له في المبحث القادم.

المبحث الخامس: النفس بين القدم والحدوث

قدم النفس وحدوثها من المسائل التي كانت مثار جدل وخلاف كبير بين المفكرين، ويرجع ذلك إلى تأثر المفكرين بالفلسفة اليونانية تارة، وبالعقيدة الدينية تارة أخرى، فجعل فلاسفة اليونان ذهبوا إلى القول بأن النفس كانت موجودة في مكان مقدس قبل أن تحل في الأجساد، وكانت تنعم في هذا المكان بالسعادة الكاملة ثم ارتكبت جريرة ما فعوقبت على ما فعلت، وحق لها أن تهبط من نعيمها إلى الأرض.

ولقد انتقلت هذه الأفكار إلى العالم الإسلامي، بيد أن المفكرين وجدوا فيها ما يخالف العقيدة الإسلامية التي تؤكد أن كل شيء مخلوق بقدرة الله، حادث بعد أن يكن، ولذلك كانت النفس حادثة مخلوقة، ومع هذا يمكننا أن نرى العديد من الاتجاهات الكثيرة المتمثلة فيما يلي:

1. من يقول بأزلية النفس وقدمها، وأصحاب هذا الاتجاه أقلية.

([148]) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية... 165/2.

([149]) عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية، ص128.

([150]) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية... 245/2.

2. من يقول بأن النفس مخلوقة وحادثة، وأصحاب هذا الاتجاه أكثرية.
3. من توقف عن إصدار حكم في الموضوع اعتمادا على أن الله اخفي حقيقة النفس عن عباده.

الاتجاه الأول: الذين قالوا بقدم النفس تابعوا آراء بعض فلاسفة اليونان، وبخاصة (أفلاطون) الذي قال بقدم النفس، حيث إنها كانت في عالم المثل والأفلاك، ثم عجزت عن اللحوق بنفوس الكواكب في إحدى محاولاتها، فهبطت من علوها وحلت في أبدان البشرية عقابا لها على عجزها[151].

ونجد في هذه المعرفة الأفلاطونية دليلا واضحا على قدم النفس، لأن المعرفة تقوم على التذكر عن عالم المثل[152]، الذي أقصيت عن النفس بذنبها وسجنت بسبب في البدن[153]، وكان أستاذه (سقراط) من أصحاب هذا الرأي، وقد دعم أتباعهم من مفكري المسلمين هذا القول بعدة أدلة تقوي من رأيهم من أهمها ما يلي:

1. برهان القدم والخلود، ويرد عليه بأن النفس الأبدية من حيث ذاتها المجردة وغير أبدية من حيث مفارقتها بالموت[154].
2. استدلالهم على خلود النفس بالآية: **(وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي)** [الإسراء: 85]، قائلين إن أمر الله قديم ككلامه، ويرد ليه بأن الروح موجود بالأمر الذي توجد به الأرواح تمييزا عن لفظ الخلق الذي تخلق به الأجسام[155]، كما يرد بأن الروح ليس المقصود بها الروح البشرية، بل القرآن أو ملك من الملائكة[156]، وعلى هذا كان تفسير الأكثرية، والأمر هنا يعني الفعل والخلق، وقد قال بهذا (ابن القيم) (ت751هـ)، كما يرد (الغزالي) هذا الدليل بقوله: "غلط بعضهم فقال إن الروح قديم"[157]، اعتمادا على الآية السالفة، وتعبير غير مخلوق بالنسبة للنفس يمكن أن يقبل إذا كان المقصود به كونه غير مقدر بكمية لأنه لا يتجزأ ولا يتحيز ولكنه مخلوق بمعنى أنه حادث ولا قديم.

([151]) يوحنا قمبر: الأصول اليونانية للفلسفة العربية، ص66.
([152]) ريفو: الفلسفة اليونانية، ترجمة: عبد الحليم محمود، ص13.
([153]) الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية 47/1.
([154]) ابن القيم: الروح، ص224.
([155]) التهالوي: كشاف اصطلاحات الفنون 574/1.
([156]) ابن القيم: الروح ص344.
([157]) الغزالي: كيمياء السعادة، ص557.

3. استدلالهم بقوله تعالى: (**ونَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي**) [الحجر: 29]، بأن روح الله قديم، ويرد عليه بأن ما يضاف إلى الله نوعان: الأول: ما لا يمكن أن يقوم بنفسه كالصفات فهذه غير مخلوقة كالإرادة والقدرة، الثاني: ما يمكن أن يقوم بنفسه كالناقة والرسول والروح في الآيات (إني عبد الله)، (ناقة الله)، (ونفخت فيه من روحي)، فهذه إضافة مخلوق إلى خالقه إضافة تقتضي التشريف، ولا يقتضي ذلك القدم[158]، ويضيف الغزالي) إلى ذلك قوله: "بأن الإضافة هنا مزية لا جزئية، وخصوصية لا بعضيه، وقربة لا نسب، وكرم لا قدم".

الاتجاه الثاني: الذين قالوا بالحدوث فهم الأكثرية، وهذا ما قال به الجمهور، وقد اتفق فلاسفة المسلمين مع (أرسطو) في هذا الصدد؛ لأن نظريته في أصل النفس تتفق مع العقيدة الإسلامية أكثر من نظرية (أفلاطون) الذي قال بالقدم، ومعلوم أن (أرسطو)، قال: "بأن النفس صورة للجسد، وأنها التالي حادثة معه، ولكنه حين شرح نظريته، كان غامضا عندما تطرق إلى القوة العقلية، وتحدث عن العقل الفعال فقال: "إنه ليس من النفس، وإنما يأتي من الخارج، وهي إلهي لأن فعل مستقل كل الاستقلال عن فعل البدن[159].

وموقف (ابن سينا) (ت427هـ) متأرجح بين القول بالقدم والقول بالحدوث، لكن المفكرون وقفوا من هذا التأرجح موقفين، أحدهما: ينكر صحة نسب هذا الرأي لابن سينا كما فعل الأستاذ (أحمد أمين)، والثاني: فسر هبوط النفس تفسيرا مجازيا لا حقيقيا فبين هنا أن العبارة تدل على رفعة النفس ورغبتها في السمو بالبدن، وقد أشار إلى ذلك الدكتور (الأهواني) [160].

وقد بقى (ابن سينا) (ت427هـ) على رأيه بحدوث النفس حتى آخر حياته وليس كما ظن البعض من أنه عدل إلى رأي أفلاطون في أيامه الأخيرة[161]، ويتابع (الغزالي) مذهب (ابن سينا) (ت427هـ) في الحدوث، في حقيقته واستدلالاته، فالنفس عنده تحدث عند استعداد النطفة لقبول النفس من واهبها كما قال تعالى: (**ونَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي**) [الحجر: 29]، وقد ردد كلام (ابن سينا) في أن البدن آلة للنفس ومملكة لها، وأن

([158]) ابن القيم: الروح، ص245.

([159]) يوحنا قمبر: الأصول اليونانية للفلسفة العربية، ص86.

([160]) ابن سينا: أحوال النفس، تحقيق: الأهواني، المقدمة ص34.

([161]) ابن سينا: الإشارات، ص125.

النفس الحادثة لها في جوهرها هيئة نزوع طبيعي إلى الاشتغال بذلك البدن خاصة، والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه[162].

وعن تعلق النفس بهذا البدن دون غيره فإن الغزالي يرى بأن من الواجب أن تكون هناك مناسبة خاصة لسلوك سياسة بدن خاص دون آخر وإن خفيت علينا، لأن تلك المناسبات غير محصورة ولا ظاهرة، والله تعالى يتولى أسرارها وسرائرها[163].

والأدلة على حدوث النفس كثيرة يغلب عليها الطابع الشرعي المعتمد من الكتاب والسنة، من ذلك قوله تعالى: **(اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)** [الرعد: 16]، وقوله تعالى: **(وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا)** [مريم: 9]، وقوله تعالى: **(وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ)** [الأعراف: 11]، ومن الحديث ما روى عن ابن حصين، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كان الله ولا شيء غيره، وكان عرشه على الماء، فكتب في الذكر كل شيء، ثم خلق سبع سموات"[164].

و(الغزالي) فيما يتعلق بحديث: "خلق الله الأرواح قبل أن يخلق الأجساد فأخذ ميثاقهم"[165]، يؤول قائلا: بأن المقصود هنا أرواح الملائكة لا أرواح الناس، كما أن المقصود بالأجساد أجساد العالم، غير أنه في كتبه الأخيرة وكأنه يقول بالقدم، وذلك عند تأويله قوله تعالى: **(وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا)** [الأعراف: 172]، كما يؤول الحديث الذي يشرح هذه الآية، فيؤولها بما يشبه نظرية القدم فيقول: "فكل ما جمع أشهدهم على أنفسهم، وأشهد عليهم الملائكة وآدم أنهم أقروا بربوبيته ثم ردهم إلى مكانهم، وغنما كانوا أحياء أنفسا من غير أجساد.

إن مثل هذا القول من الغزالي يشوبه العديد من الشوائب، أولها ضعف هذه الأحاديث، ثانيها: تفسير كلام الغزالي بأنه يريد الإشارة في كلامه السابق إلى إثبات القدر القديم لله، لأن هذه الآيات والأحاديث يمكن أن تفسر على وجوه منها ما يلي:

1. أن الله استخرج صورة الناس وأمثالهم فميز بين شقيهم وسعيدهم، وبين معافهم ومبتلاهم.

([162]) الغزالي: معراج السالكين، 113.

([163]) المصدر السابق: ص114.

([164]) أخرجه النسائي، في سننه، باب: قوله تعالى "وكان عرشه على الماء" 126/10.

([165]) أخرجه أبو شيبة: في المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط: (1) مكتبة الرشد– الرياض، سنة 1409، والحديث إسناده ضعيف ففيه عتبة بن السكن، قال الدارقطني: متروك، وقال ابن العربي: بعض أحاديثه غلط.

2. أن الله أقام عليهم الحجة حينئذ وأشهدهم على ربوبيته واستشهد عليهم الملائكة.
3. أنه أقر تلك الأرواح بمكان ما بعد أن فرغ من خلقها، ويتجدد كل وقت إرسال جملة منها بعد جملة إلى أبدانها.

ويقوم (ابن القيم) (ت751هـ) هذه الآراء قائلا: "إن الرأي الأول تتظاهر به الآثار، وأما الثاني فإن الذين استدلوا به على قدم الروح أخطأوا، لأن الآية هنا لا تفيد الماضي، فالقرآن كثيرا ما يتحدث عن المستقبل بهذه الصيغة، مثال ذلك، قوله تعالى: **(وإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا)** [الأعراف: 172]، فعبارة "**وإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ**" هنا، تفيد: وإذ يأخذ ربك، أي أنه بعد أن خلق الله الجسد وأقر الروح في رحم أمه أقام الحجة عليه بما ركبه فيه من العقل وما أقام أمامه من الحجج والبراهين، ثم إنه يردهم إليه بعد وفاته[166].

وإذا كانت النفس حادثة فمتى حدثت؟. الجواب: هناك من يقول بأن الروح متقدمة في خلقها على الجسد، وآخر يقول أن الروح متأخرة في الخلق، والثالث يرى أنها تحدث عند استعداد النطفة لتلقيها.

أولا: الرأي القائل بتقدم الروح في خلقها عن الجسد، احتج أصحابه بثلاثة بما يلي:

1. استدلوا بقوله تعالى: **(ولَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ)** [الأعراف: 11]، فقال: إن ثم هنا للترتيب والمهلة وأن هذه الآية تضمنت أن خلق الروح مقدم على أمر الله للملائكة بالسجود لآدم، ومن المعلوم قطعا أن أبداننا حادثة بعد ذلك.

بالنظر إلى هذا الرأي وجدنا من يرده، فرفضه (ابن القيم) (ت751هـ) وبين أن الخطاب كان للجملة المركبة من البدن والروح، وهذا متأخر عن خلق آدم، ولذلك قال ابن عباس: ولقد خلقناكم يعني آدم ثم صورناكم يعني ذريته، ومثله قال مجاهد، وقال خلقناكم بلفظ الجمع وهو يريد آدم، كما يقول ضربناهم وإنما ضرب سيدهم[167]، والقرآن الكريم حوي العديد من هذه الأمثلة مثل مخاطبة القرآن للناس ويريد آباءهم.

([166]) الغزالي: معراج السالكين، ص225.

([167]) ابن القيم: الروح، ص252.

2. احتجاجهم بقوله: **(وإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا)** [الأعراف: 172]، على تقدم النفس على الجسد في الخلق، وقد قمنا بالرد عليه سابقا ففيه غنية، وهذا ما ذكره (الرازي) في (مفاتيح الغيب) [168].

ثانيا: الرأي القائل بتأخر حدوث النفس عن البدن، وعلى رأسهم (ابن القيم) (ت751هـ)، و(السهروردي) (ت1191م)، وقد اعتمدوا على الأدلة التالية:

1. الآيات والأحاديث التي تدل على كيفية خلق آدم مثل قوله تعالى: **(إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ (28) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ ونَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ)** [الحجر: 28، 29]، وقوله تعالى: **(ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الخَالِقِينَ)** [المؤمنون: 14]، وجاء في الحديث الشريف، أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له: اكتب عمله، ورزقه، وأجله، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح"[169].

لكن هناك من اعترض على هذا الدليل محتجين بأن نفخ الروح في آدم بعد تصويره لا يدل على تأخر خلق الروح لجواز أن تكون موجودة قبل خلق الجسد، ثم تتصل به حين يخلق، وما ورد هنا إنما يدل على اتصال الروح بالبدن وتعلقها به[170].

2. ومن استدلالاتهم أيضا: أن الروح لو كانت موجودة قبل البدن وهي حية عالمة ناطقة، لكانت ذاكرة بذلك شاعرة به، وهذا باطل لأن الله تعالى يقول: **(واللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ والأَبْصَارَ والأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)** [النحل: 78].

وهاهم خصوم هذا الرأي يقولون بأن تعلق النفس بالبدن واشتغالها بتدبيره هو الذي منعها من شعورها بحالها الأول، لكن (ابن القيم) (ت 751هـ) يرد على ذلك بقوله: إن اتصال الروح بالجسد إن منعها بشعورها بحالتها الأولى على التفصيل، فلا يجب أن يمنعها من شعورها بهذه الحالة على وجه ما.

([168]) الرازي: مفاتيح الغيب، 311/4.

([169]) أخرجه البخاري في صحيحه، باب، ذكر الملائكة 111/4.

([170]) الجرجاني: شرح المواقف 251/7.

3. ومن استدلالاتهم: أن النفس لو كانت مخلوقة قبل الأجساد، وهي ما هي عليه الآن من طيب وخبث وكفر وإيمان وخير وشر لكان ذلك ثابتا لها قبل الأعمال، وإنما هي اكتسبت هذه الصفات والهيئات من أعمالها التي سعت في طلبها واستعانت عليها بالبدن، فلم تكن لتتصف بتلك الهيئات والصفات قبل قيامها بالأبدان، وأكثر فلاسفة المسلمين على هذا الرأي، ومنهم الغزالي.

ثالثا: الرأي القائل بحدوث النفس عند استعداد البدن لذلك:

فهو رأي كثرة من الفلاسفة والمفكرين، ورأي ابن سينا والغزالي، وتتلخص براهين الغزالي بأن الأرواح لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما كثيرة وإما واحدة، والأدلة تشير إلى بطلان وحدتها أو كثرتها فيبطل إذن وجودها قبل البدن.

أما استحالة وحتها فلأنها بعد التعلق بالأبدان إما أن تبقي على وحدتها أو أنها تكثر، ومحال وحدتها وكثرتها، فمحال وجودها، واستحالة هذه الوحدة بعد التعلق بالأبدان، لأننا نعلم ضرورة بأن ما يعرفه زيد يجوز أن يجهله عمرو، ولو كان الجوهر العاقل واحدا في كل منهما لاستحال اجتماع الضدين فيه، كما يستحيل في زيد وحدة، وتقدير كثرة النفس قبل التعلق بالأبدان محال، لأنها إما أن تكون متماثلة أو مختلفة وكلاهما محال، ومحال تغايرها لأن التغاير نوعان، أحدهما باختلاف النوع والماهية كتغاير الماء والنار، وثانيهما الاختلاف بالعوارض التي لا تدخل في الماهية كمغايرة الماء الحار للماء البارد، وتغاير الأرواح البشرية بالنوع والماهية محال لأنها متفقة بالحد والحقيقة وهي نوع واحد، لأن الحد وهو الحيوان الناطق يشملها، أما تغايرها بالأعراض فمحال[171].

وقفة مع البرهان: إن هذا البرهان وما اشتمل عليه من جزئيات، فقد تعرض للعديد من النقود والاعتراضات، فالإمام الرازي يرفضه، وسبب رفضه أنه يعتمد في رأيه على القول بأن النفوس متحدة بالماهية دون أن يذكر في تبرير ذلك دليل[172].

ويرى البعض أن الغزالي يعتمد في هذا البرهان على قضيتين يجمع فيهما بين رأي (ابن سينا، وأرسطو)، ومعلوم أن رأي (أرسطو) يقول بأن الكثرة إنما تكون بسبب المادة... ورأي (ابن سينا) في النفس أنها جوهر

([171]) الغزالي: معارج القدس، ص 111.

([172]) الرازي: المحصل، ص165.

روحي، ولما تراء (الغزالي) أن هذا البرهان تشويه العديد من الشوائب وتدور حوله الشكوك، فيثير بعض الاعتراضات[173]، ويقوم بالرد عليها، ثم يصل في النهاية إلى هذه النتيجة التي مؤداها:

"الارتياب في أن النفوس إبداعية، وليست منطبعة في مادة، وإنما تحدث من مبدعها عن كمال الاستعداد، وقد عبر التنزيل عن ذلك بقوله تعالى: **(فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ)** [الحجر: 29]، والمبدع أعلم بكمال الاستعداد، والصور تفيض من واهبها كما يفيضها وجود الجود المحض الذي يعطي كل مستحق ما يستحقه، وكل قاصر ما يكمله، وذلك بواسطة الأسباب المعطية للاستعدادات الخاصة من الأجرام العنصرية وامتزاجاتها وحركات السموات وأجرامها وأشكالها وخواصها فالكل من وجود الحق[174].

وإذا كانت النفوس فائضة من واهب الصور، وليس في هذا خلاف عندهم، فإن سبب اختصاص كل نفس ببدن معين هو أن الجود الإلهي يعطي كل مادة استعدادها بصورة خاصة فهي لا تحدث بالاستعداد، بل عند الاستعداد الخاص، وفرق بين أن تحصل به أو عنده[175].

كيفية حدوث النفس: في هذه المسألة نرى (الغزالي) يرد رأي أصحاب نظرية الصدور التي قال بها الفلاسفة، ويقترب من القول بقدم النفس مما يجعلنا نتعجب له كيف يهاجم هذه النظرية في مراجع ويقبلها في مراجع أخرى، كما فعل في جزئيات كثيرة من هذا البحث.. لكنا نقول إن الذي دفعنا لهذا القول عدة أمور، منها ما يلي:

1. أن 0الغزالي) في عرض نظريته عن العالم، والمصطلحات التي يستخدمها تجعلنا نفهم رأيه بشيء من الصعوبة وإن كنا نرى بأنه لا يختلف عن مذهب الأفلاطونية الحديثة، بالإضافة إلى المؤثرات الصوفية، فهو حينا يستعمل المصطلحات المعبرة عن نظرية الفيض الأفلاطونية، مما يشابه ألفاظ اليونان المصطلحات: الواحد، العقل، المادة، وهذا واضح في كتبه الأولى، وحينا آخر يورد الألفاظ الصوفية كعالم الملكوت والجبروت وعالم الملك والشهادة.
2. أن (الغزالي) في عرضه نظرية المثل الأفلاطونية التي تقول بوجود العالم الحسي والعالم الروحي (عالم المثل)، ويربط هذه النظرية بنظرة المدرسة الأفلاطونية إلى تفاضل الموجودات، وذلك أثناء شرحه لأحاديث: أنا أول الأنبياء خلقا، و"أول ما خلق الله العرض"، وما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى

([173]) لمزيد من التفصيل حول هذه الاعتراضات، ينظر: الغزالي: معارج القدس، ص114 وما بعدها.

([174]) الغزالي: معارج القدس، ص114.

([175]) المصدر السابق: ص102.

الله عليه وسلم: "نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأتيناه من بعدهم ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم يعني يوم الجمعة فاختلفوا فيه فهدانا الله له والناس لنا فيه تبع اليهود غدا والنصارى بعد غد"[176]، وما روي عن أبي رزين يعني العقيلي، قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يكره أن يسأل، فإذا سأله أبو رزين أعجبه، قال: قلت: يا رسول الله، أين كان ربنا قبل أن يخلق [ص: 236] السماوات والأرض؟ قال صلى الله عليه وسلم: "كان في عماء ما فوقه هواء، وما تحته هواء ثم خلق العرش على الماء"[177].

و(الغزالي) يعدد وجوها كثيرة لتأويل هذه الأحاديث منها ما يلي:

1. أن الموجودات على ترتيب وتفاضل بين المركبات والبسائط الروحية...إذ أن الروحانيات عدنه تنتهي بروح القدس أو العقل الفعال، ثم ينزل التفاضل أو الترتيب إلى آخر الموجودات.
2. ويمكن تفسير هذه الأحاديث بأن الإنسان عالم أصغر فالمعقولات تظهر بالمحسوسات، وكما أن كمال جلال الحق إنما يظهر بأفعاله وصنائعه، فكذلك الأمر الحق، إنما يظهر بخلقه وكذلك العقل إنما يظهر بالنفس، والنفس إنما يظهر وبالطبيعة، والطبيعة إنما تظهر بالجسم الكلي، وكذلك جميع الموجودات إنما تظهر بالإنسان[178].
3. اقتراب هذا التأويل من نظرية الحقيقة المحمدية التي يعتمد عليها (ابن عربي)، ليؤكد وحدة الجودة، فالطبيعة مسخرة تؤثر في إعداد المادة لقبول بعض الأمر والعقل والنفس وحتى يحصل في المركبات باستصفاء العناصر واستخلاص اللباب من المواد، حتي يحصل في المركبات الجزئية شخص في مقابلة العقل الكلي، بل هو شخص العقل، وذلك هو نبي زمانه، فيكون العود به كما كان البدء إليه[179].
4. ثم إن (الغزالي) يورد مصطلح النفس الكلية وهو تعبير أفلاطوني، وإن كان يريد صبغة هذه الألفاظ بالصبغة الدينية، إلا أنه لا يبعد عنها الغموض، ولا يبتعد بها عن النظريات الفلسفية اليونانية[180]، وعن آراء الباطنية في البرهنة على إبداع الخلق ووجود الناطق[181].

([176]) أخرجه الخطيب العمري التبريزي (ت741هـ) مشكاة المصابيح، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط: (3) المكتب الإسلامي، بيروت، سنة 1985.

([177]) أخرجه البيهقي، في الأسماء والصفات، باب بدء الخلق، 235/2.

([178]) الغزالي: معارج القدس، ص125.

([179]) المصدر السابق، ص12.

([180]) تراث الإسلام: ص62.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الجزئية كانت من أهم ما انتقد به (الغزالي) منذ القدم، وهذا ما يدلل ويؤكد بوضوح إيمان الغزالي بهذه النظرية سواء في كتبه العامة أو في كتبه الخاصة، وإن كان البعض نفي نسبة الكتب التي بها هذه النظريات له... ولعل ما حدث في عصره يؤكد نسبة هذه النظريات إليه.

ويشير الذهبي إلى أن القاضي (عياض) ذكر أن السلطان بالمغرب أمر بعد فتوى الفقهاء بحرق كتبه والبعد عنها[182]، وهاجم (المازري) نظرية الغزالي) عن الأنوار التي ذكرها في المشكاة، لأنها جزء من نظرية الفيض، وبين (الطرطوش) أن (الغزالي): "شبك كتبه بمذاهب الفلسفة ومعاني رسائل إخوان الصفا"، وقال أيضا: "إن (الغزالي) قرأ علوم الفلسفة قبل استبحاره في فن الأصول فأكسبته الفلسفة جرأة على المعاني وتسهيلا للهجوم على الحقائق لأن الفلاسفة على خواطرها".

ثم هاجم (الغزالي) لقوله بنظرية الفيض حيث قال: "إن المراد بالكواكب والقمر والشمس اللواتي رآهن إبراهيم أنوار حتى حجب الله عز وجل ولم يرد هذه المعروفات، وهذا من جنس كلام الباطنية على حد تعبير المازري.

وقد تنبه (ابن تيمية) (ت 726هـ) إلى نظرية الفيض عند (الغزالي) ورد عليه، وذلك حين نقد تأويله لحديث "أول ما خلق الله العقل" وأنكر عليه قوله بأن العقل الأول صدر عنه جميع ما تحته، كما هاجمه في تشبيهه للعقول بالملائكة، وسبب قول (الغزالي) بمثل هذه النظريات في رأي (ابن تيمية) (ت726هـ) أن (الغزالي) لكثرة ما نظرة في كلام الفلاسفة واستمداده منهم مزج في كلامه كثيرا من كلامهم، وإن كان يكفرهم بكثير مما يوافقهم عليه في موضع آخر[183].

وقد حاول (ابن تيمية) (ت726هـ) أن يلتمس له العذر، كما فعل غيره من قبل[184]، بأنه في أواخر حياته قطع بأن كلامهم لا يفيد علما ولا يقينا، فانقطع عنه، وأن آخر ما اشتغل به، النظر في صحيح (البخاري، ومسلم)، كما مات وهو مشتغل بذلك[185].

([181]) على سامي النشار: مناهج البحث، ص19.

([182]) الذهبي: سير أعلام النبلاء 115/3.

([183]) ابن تيمية: الفتاوى السبعينية، ص42.

([184]) كالسبكي في طبقاته، وابن الصلاح في.

([185]) ابن تيمية: الرسالة السبعينية، ص25.

وعلى كل فـ(الغزالي) كان معروفا بتأثره بنظريات الفلاسفة مع معارضته لهم أحيانا، وصبغه ما يستفيده منهم بالصبغة الدينية، ولما أراد أن يعطي الصورة الإسلامية لحدوث النفس في كتبه الخاصة، لعل ذلك لاعتقاده أنه يكتبها لمن وصل إلى مدارك معينة تهيئ له عدم الضلال عن الحق عندما يطلع على مثل هذه الأقوال[186].

موقف وتعقيب:

في عجالة نود إلقاء الضوء على ما سبق في شكل تعقيبات موجزة تثبيت وتؤكد موقفنا الحقيقي مما سبق في شكل نقاط، على النحو التالي:

أولا: أثناء الحديث عن قدم النفس وحدوثها وإثباتها أن فلاسفة المسلمين قد تأثروا بفلاسفة اليونان، وأنهم لم يوفقوا لعملية التوفيق بين الفلسفة والدين في هذا المعترك، وبخاصة تأثر الغزالي في هذه الجزئية بالأفلاطونية الحديثة، وتأويله للنصوص الشرعية وما يتفق مع مذهبه الذي قال به، وهو أن النفوس البشرية تفيض على الأجسام عند استعداد الأخيرة لقبولها، وليس هذا الفيض مباشرة بل يتوقف على أمور كثيرة.

لكن الغزالي لا يلبث أن يفرق بين الفيض والحدوث، فيرى أنه لابد من وجود صلة وثيقة بين النفس الحادثة وبين الجسم الذي تحل فيه وتظهر هذه الصلة على هيئة نزوع طبيعي إلى الاشتغال بذلك البدن.

ثانيا: لقد ناقش (ابن القيم) (ت751هـ) هذه الجزئية وذكر اختلاف المفكرين والفلاسفة لهذه الجزئية، وبين في النهاية أن الله تعالى قد هدي أصحاب محمد للحق والصواب، فقد أجمعت الرسل على أن النفس مخلوقة محدثة مصنوعة، وهذا القول عندهم معلوم من الدين بالضرورة، وقد صار على هذا الرأي الصحابة والتابعون.

ثالثا: وفضلا عن ذلك يؤكد(0ابن القيم) (ت751هـ) على حدوث النفس بحجة أنها لو كانت قديمة لكانت مستغنية بنفسها في وجودها وصفاتها وكمالها وهذا باطل، وإن فقرها إليه تعالى في وجودها وصفاتها من لوازم ذاتها ليس معللا بعلة، فإنه أمر ذاتي لها كما إن استغناء ربها من لوازم ذاته تعالى، ليس معللا بعلة فهو سبحانه الغني عن عباده[187].

وهذا ما نميل إليه ونرجحه، ونؤكد ذلك بمذاهب المفكرين أمثال (ابن حزم)، و(ابن رشد) (ت595هـ) اللذان ذهبا إلى القول بأن النفس مخلوقة من الله وكل مخلوق محدث، وذلك بخلاف (الفارابي) و(ابن سينا) اللذان

([186]) عبد الكريم عثمان: الدراسات النفسية.. ص112.

([187]) ابن القيم: الروح، ص201.

ذهبا إلى القول بأن النفس فاضت عن آخر العقول الفلكية وهو ما سموه بواهب الصور أو العقل الفعال، وقد رأينا الغزالي متأثرا بأقوالهم، وإن كان قد مال إلى تكيفها مع النصوص الدينية.

ويرى (السهروردي) (ت1191م) أن لكل نوع من أنواع الموجودات مثالا هو نموذج له واصل وحافظ وهو رب ذلك النوع تجب الطاعة التامة له وهي خاصة بالنوع الإنساني الذي يطلق عليه اسم العقل الفعال[188]، وقد حاول الرازي أن يرد هذا كله إلى قول النبي الكريم فيما روي عن عائشة رضي الله عنها، قالت: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم، يقول: "الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف"[189].

وبهذا نستطيع أن نقول: إن المفكرين المسلمين اختلفوا في أقوالهم فيما يتعلق بالنفس الإنسانية بين القدم والحدوث فالمتكلمون يرون أن النفس حادثة، أما الفلاسفة فقد ذهبوا مذاهب مختلفة، فقال بعضهم بالفيض، والآخر بالصدور مما يفهم أن النفس قديمة، بقى أن نتحدث عن النفس بين البقاء والفناء، وهذا ما نعرض له في المبحث القادم إن شاء الله تعالى.

المبحث السادس: النفس بين البقاء والفناء

بحث في طبيعة النفس يجرنا للحديث عما إذا كانت النفس خالدة أم فانية، والوقوف على قيمة أفعال النفس والتزامها بالأخلاق الفاضلة استعدادا لحياة أخروية خالدة تسعد فيها بالسعادة الأبدية.

لذلك إذا تتبعنا وجهات النظر المتعددة عبر التاريخ البشري وجدنا أثر هذه المسألة بقوة على السلوك الفردي والجماعي، ولقد عرفتها الأديان السماوية لاعتمادها على فكرة البعث والجزاء، كما أشارت إلى ذلك نحل كثيرة، وفلسفات قديمة وحديثة.

ومن ثم انقسم الفلاسفة إلى فريقين، أحدهما: قال بخلود النفس كـ(ابن سينا) و(الغزالي)، والثاني: كان الغموض يعتريه، وذلك مثل (الفارابي، وابن رشد) (ت 595هـ) [190].

([188]) محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، ص202.

([189]) أخرجه البخاري في صحيحه، باب الأرواح جنود مجندة، 133/1.

([190]) سبب الغموض عند الفارابي حرصه على محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، أما ابن رشد حاول النظر في القضية باعتبارها شرعية لا عقلية، لذا فإنه ينسب ما يقوله إلى أصحاب الشرائع الذين اتفقوا على رأيه على أن النفس باقية، وأن لها سعادة وشقاء، وأن كل هذا مما لا دخل للعقل وإنما بينه الشرع (راجع ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: د. محمود قاسم، ص239).

أصحاب الاتجاه الأول: هم الذين قالوا بخلود النفس، ومنهم (ابن سينا) الذي لم يتردد في هذا القول "مع أن النفس صورة للجسد إلا أنها لا تفسد بفساده، وإنما تعتبر كمالا له من نوع خاص، وتبقي متكثرة بعد مفارقة البدن" لأن الأنفس قد وجد كل منها ذاتا منفردة باختلاف مادتها التي كانت فيها، وباختلاف أزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي بحسب أبدانها المختلفة لا محالة بأحوالها[191].

و(ابن سينا) بهذا الرأي خالف (الفارابي وأرسطو) حين اعتبر النفس من طبيعة واحدة لا تختلف بالنوع، ومن ثم فإن النفس الخالدة بحسب نوعها، وأشار إلى ذلك بقوله: "إنها لو أصبحت شيئا آخر بحصول المعقولات لما ظلت هي، فإنها المحل القابل للمعقولات وأخص خواصها العقل والمعقولات، صور الأشياء التي تنقلها، والتي تظل مختلفة عنها"[192].

أما (الغزالي) فقد كان من هؤلاء الذين يقولون بخلود النفس أيضا، ولقد هاجم بشدة الفلاسفة الطبيعيين الذين قالوا إن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه وأنها تبطل ببطلانه فتنعدم، والروح والقلب عنده من الجواهر التي لا تقبل الفساد ولا تضمحل ولا تموت، بل تفارق الصورة وتنتظر العودة إلى البدن يوم القيامة كما ورد في الشرع[193].

ويذهب (الغزالي) في إثبات خلود النفس إلى براهين عدة، منها العقلي ومنها الشرعي، أما البراهين العقلية فقد استقاها من (ابن سينا) فهي تقوم أساسا على طبيعة النفس وعلى نوع صلتها بالبدن، والتي تتخلص في انفصال النفس عن الجسم، وعدم قابلية النفس للعدم، وبرهان البساطة، وطبيعة النفس الروحانية، وبرهان الأحلام.

وبتأمل هذه الأدلة وجدناها على غرار ما ذكره (ابن سينا) شبرا بشبر وذراعا بذراع، في كتابيه (النجاة والشفاء) [194]، وأيضا وجدنا أن (الغزالي) يخالف (ابن حزم) ومن سلك مسلكه في القول بسبق النفس للبدن في

([191]) ابن سينا النجاة، ص302.

([192]) الفاخوري: تاريخ الفلسفة 185/2.

([193]) الغزالي: إحياء علوم الدين 278/4.

([194]) لمزيد من التفاصيل حول هذه الآراء في كتب ابن سينا: يراجع: النجاة: ص 352، والشفاء: ص321.

الوجود باعتبار الزمان، لأن سبقها له في الزمان يفض إلى صعوبة، وهي كيف تكون النفوس كثيرة مع أنها غير مادية، وأن المادة هي سبب الكثرة؟.

ويرى (الغزالي) أن النفس لا يمكن أن تكون موجودة قبل أجسادها لأن ذلك يعني أن وجودها كان معطلا وقتا، ويؤكد أن النفس تحدث وقت حدوث البدن، ولكنه يعود فيقول: "إن النفس لا تتعلق بالبدن ولا ترتبط به بل ترتبط في وجودها بسبب خارجي وهو الجود أو الفيض الإلهي، الذي ينتهي إلى جسم الإنسان عن طريق العقول المفارقة وحينئذ فإن فساد البدن ليس دليلا على فساد النفس، بل إن هذه النفس خالدة، وليس هناك ما يوجب مطلقا إنه إذا حدث شيئا مع حدوث شيء آخر أن يبطل ببطلانه، أو يفني بفنائه.

وهو بهذا يخالف (ابن سينا) و(ابن حزم) في ما ذهبا إليه من أن النفس لم توجد مع البدن، ولذلك فإن فساد البدن لا يعني فناء النفس، أما البرهان الشرعي الذي استدل به الغزالي على خلود النفس فيكون مجموع من عدة آيات وأحاديث نبوية، ويظهر تأكيد (الغزالي) على هذه الأدلة في كتبه الأخيرة.

فمن الآيات قوله تعالى: **(ولا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ ولَكِن لاَّ تَشْعُرُونَ)** [البقرة: 154]، وقوله تعالى: **(ولا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (169) فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ ويَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلاَّ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ ولا هُمْ يَحْزَنُونَ)** [آل عمران: 169، 170]، ومن الأحاديث قول النبي العظيم: صلي الله عليه وسلم: "إن أرواح الشهداء عند الله في حواصل طير خضر تسرح في أنهار الجنة حيث شاءت"[195].

واستدلاله أيضا بموقف النبي يوم بدر، فعن أبي طلحة، أن نبي الله صلى الله عليه وسلم أمر يوم بدر بأربعة وعشرين رجلا من صناديد قريش، فقذفوا في طوي من أطواء بدر خبيث مخبث، وكان إذا ظهر على قوم أقام بالعرصة ثلاث ليال، فلما كان ببدر اليوم الثالث أمر براحلته فشد عليها رحلها، ثم مشى واتبعه أصحابه، وقالوا: ما نرى ينطلق إلا لبعض حاجته، حتى قام على شفة الركي، فجعل يناديهم بأسمائهم وأسماء آبائهم: "يا فلان بن فلان، ويا فلان بن فلان، أيسركم أنكم أطعتم الله ورسوله، فإنا قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا، فهل

(195) سبق تخريجه ص34 من هذا البحث.

وجدتم ما وعد ربكم حقا؟"، قال: فقال عمر: يا رسول الله، ما تكلم من أجساد لا أرواح لها؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "والذي نفس محمد بيده، ما أنتم بأسمع لما أقول منهم"، قال قتادة: أحياهم الله حتى أسمعهم، قوله توبيخا وتصغيرا ونقيمة وحسرة وندما"[196].

ويضيف إلى ذلك قوله: إنه رسخ في عقائد جميع أهل الملل أن نداء رسول الله لمن يكون باقيا، لا لمن يكون فانيا، والنفس هي الباقية، ويمكن إضافة الاعتقاد بالبعث والثواب والعقاب إلى هذه الأدلة، ويشبه هذا البرهان البراهين الأخلاقية عند أفلاطون.

نتيجة ورأي:

وبعد هذا العرض الموجز. لهذه المسألة لأنها تدخل ضمنا في قضايا مطروحة من قبل فلا داعي لتكرارها، لكنا وصلنا في النهاية إلى أن (الغزالي) كان من بين الذين قالوا بخلود النفس، ومتابعته براهين (ابن سينا) في هذا الصدد، وتشابهه مع أدلة (أفلاطون)، ونتبع ذلك بنتيجة مهمة وموقفنا من ذلك، فيما يلي:

أولا: إن الخلود فكرة قديمة قدم الفكر البشري، حيث إن المصريين القدماء كانوا على رأس القائلين بالخلود، إذ أن هذه الفكرة كانت أبرز ما في العقيدة المصرية القديمة[197]، وكان اعتقادهم واضحا بالحياة الأخرى وبالحساب، ودليل الثواب والعقاب الذي اصطنعه (أفلاطون) مقتبس من براهينهم على خلود النفس، فالحياة لا تكفي لتمام الثواب والعقاب، لذلك فإما أن تكون هناك حياة أخرى وخلود، أو لا تكون عدالة[198].

وكان الاعتقاد بالخلود والتناسخ أهم ما تقوم عليه النحلة الهندية التي تعتقد بأن الإنسان إذا مات أو قتل اجتمع دم الدماغ أو أجزاء معينة منه فانتصب طيرا هامة فيرجع إلى رأس الغير[199]، لكن آلبون شاسع ما بين خلود النفس قديما، وخلود النفس في الإسلام.

([196]) أخرجه البخاري في صحيحه، باب: قتل أبي جهل، 76/5.

([197]) الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية، 19/1.

([198]) محمد غلاب: الفلسفة العربية، 19/1.

([199]) الشهرستاني: الملل والنحل، 221/2.

ثانيا: تأثر الفلاسفة المسلمين في مسألة خلود النفس بأفلاطون ومن تبعه من اليونانيين، ولم يتفق المسلمون مع أرسطو، لأن مسألة خلود النفس في فكره اعتراها الغموض والاضطراب، والنفس عنده ليست إلا صورة لا تستطيع الوجود خارجا عن مادتها.

ثالثا: إن كثيرا ممن ذهبوا إلى أن النفس هي الروح، وإنه إذا كانت الحياة هي ضم الجسد إلى النفس، وهو نفخ الروح فيه، فإن الموت إنما هو تفريق بين الجسد والنفس فقط، وليس موت النفس مما يظنه أهل الجهل وأهل الإلحاد من إنما تعدم جملة، بل هي موجودة قائمة كما كانت قبل الموت، وقبل الحياة الأولى[200].

إذن فالنفس خالدة لا تموت، ولا تفني بفناء الجسد، لأنها هي الروح، والروح من الله، والله حي قيوم، لا يعتريه تغير أو تبدل، هي حي دائما أبدا، وهي قبس من الله وروح منه، ولهذا لا يعتريها الفناء.

رابعا: إن العلم الحديث على الرغم من تقدمه الهائل في شتى الميادين، وتحليل الكثير من مظاهر الطبيعة، فمع ذلك فقد ظلت هناك مغاليق لم يطرقها البحث العلمي بعد، بل هناك حقائق لا يتطاول العلم إلى الوصول إليها، حتى وإن حاول فسيرتد إليه الطرف خاسئا وهو حسير، وهذا ما شهد به رجالات الغرب وسلموا أن مثل هذه المسائل تعتمد اعتمادا كليا على الوحي المنزل، وقرر بعضهم أننا نستطيع أن نقرر تجريبيا بأن البقاء إلى زمن ما ممكن بل محتمل ثم ندع لغير الفلسفة أن تقطع بأن هذا الزمن محدد أو غير محدد، والمسائل الفلسفية المتعلقة بالخلود يمكن أن تحل إذا اقتصرنا فيها على هذه الأجزاء[201].

وبعد أن بينا في وضوح حقيقة النفس بين القدم والحدوث، ومعرفة رأي الغزالي مفصلا، وكذا الاعتراضات الموجهة نحو كل مذهب، بقي أن نتحدث عن علاقة النفس بالأخلاق الإنسانية، وهذا ما سوف نعرض له في المبحث القادم إن شاء الله تعالى.

([200]) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، 88/5.

([201]) برغسون: الطاقة الروحية، ص51.

المبحث السابع: علاقة النفس بالأخلاق الإنسانية

العلاقة وطيدة بين النفس والأخلاق الإنسانية، إذ أن النفس الإنسانية، هي مصدر كل خلق وسلوك، وبالتالي فثمة اتصال منطقي بين البحث في النفس، والبحث في الأخلاق، وقد وضح ذلك أثناء عرض مباحث النفس وطبيعتها وخصائصها، وكان الاعتقاد بخلود النفس هو المسألة الضرورية لإمكان قيام حياة أخلاقية تهتم بالمسئولية والحساب والثواب والعقاب، وستظهر هذه العلاقة بوضوح في ثنايا الصفحات التالية.

ومن ثم كانت دراسة النفس والأخلاق هما صلب الدراسات الإنسانية في المجال الفلسفي، ولهذا فلا سبيل لفصل البحث في النفس عن البحث في الأخلاق، وقد جاءت فلسفة الإسلام الإنسانية مؤكدة ذلك فربطت بين مباحث النفس، ومباحث الأخلاق، وسنجد هذا الأمر واضحا عند مفكري المسلمين، فقد اهتم مفكروهم بالنفس من حيث هي مصدر السلوك الخلقي، فعلى سبيل المثال، يبين (ابن مسكويه) (ت 1030م) في مقدمة كتابه (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق) هذا الأمر قائلا: "وغرضنا في هذا الكتاب أن نحصل في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقا تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة وتكون مع ذلك سهلة علينا، لا كلفة فيها ولا مشقة، ويكون بذلك بضاعة وترتيب تعليمي، والطريق إلى ذلك أن نعرف أولا نفوسنا ما هي رأي شيء هي، ولأي شيء أوجدت فينا، وما قواها وملكاتها التي إذا استعملناها على ما ينبغي بلغنا هذه الرتبة العلمية"[202].

المقومات الأخلاقية النفسية عند الغزالي:

لعلنا نبرز في وضوح وصراحة أن الغزالي من المبرزين في هذا الموضوع وفي هذا الميدان، حيث إن الدراسات الأخلاقية قبله كانت ضعيفة، وذلك قبل أن يتناولها بالتوضيح والتنظيم القائمين على فهم عميق بالنفس الإنسانية، وبنظرة واعية يقتضينا المقام، أن نقرر أن أمثال (الفارابي، وابن سينا) وغيرهم انصرفت أذهانهم نحو المنطق، وما بعد الطبيعة، ولم يتوسعوا في دراسة علم الأخلاق، وأغلب ما كتبوه، كان نقلا وتقليدا لأرسطو، ولاسيما للأخلاق النيقوماخية.

([202]) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، المقدمة.

والذي دون علم الأخلاق وفلسفته هو (الغزالي) وبخاصة في كتابه (الإحياء) والكتب المشابهة له، وعلم الأخلاق عنه يقوم على روح إسلامية، وإن كان قد اقتبس وأفاد من مختلف الدراسات الفلسفية في هذا الموضوع، وقد أطلق الغزالي على هذا العلم أسماء متعددة، مثل: علم طريق الآخرة، علم صفات الخلق، أسرار معاملات الدين، وأخلاق الأبرار، ويقصد به تكييف النفس، وردها إلى ما رسمته الشريعة[203]، وعلم الأخلاق عنده يبحث في أعمال الأعمال وفيما ينبغي على المرء أن يفعله ليكون سلوكه موافقا لروح الشريعة، وكان قد قدم لكتاب (الإحياء) بقوله:

"إن طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله تعالى بقوله في كتابه فقها وحكمة وعلماء وضياء، ونورا، وهدية، ورشدا، فقد أصبح من بين الخلق مطويا وصار نسيا منسيا، ولما كان هذا ثلما في الدين، رأيت الاشتغال بتحرير هذا الكتاب أإحياء لعلوم الدين وكشفا عن مناهج الأئمة المتقدمين وإيضاحا لمناحي العلوم النافعة عند النبيين والسلف الصالحين"[204].

البناء الأخلاقي عند الغزالي:

لا تعد الأخلاق عنده محصورة بنظرية الفضيلة وسط بقائمة الفضائل الشخصية، وإنما اتسعت حتى أصبحت تضم مجموعة ضخمة من الفضائل العقلية، والعملية الفردية والاجتماعية، كما أصبحت هذه الفضائل تعمل ضمن إطار عام موجه يتحرك نحو هدف مرسوم وغاية محددة.

أما عن البناء الأخلاقي تبعا لفهم الغزالي للأخلاق فيعتمد على كونها تقوم على أبعاد ثلاثة:

1. البعد النفسي: يعني الفرد مع نفسه ومشاعره وربه وهذا هو صلاته ونسكه.
2. البعد الاجتماعي: وهو مجتمعه وحكومته ومعاملته مع الناس.
3. البعد الميتافيزيقي: وهو عقيدته ومبادئه ومثله.

([203]) زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، ص113.

([204]) الغزالي: إحياء علوم الدين 3/1.

حقيقة الخلق: عرف (الغزالي) الخلق بأنه: إصلاح القوي الثلاث: قوة التفكير، وقوة الشهوة، وقوة الغضب، ويعرفه أيضا بأنه: إزالة جميع العادات التي عرف الشرع تفاصيلها، وجعلها نبغضها فنتجنبها كما نتجنب المستقذرات، وتعود العادات الحسنة، والاشتياق إليها[205].

وحدد الخلق بأنه: هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر، ومن غير حاجة إلي فكر أو روبة، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت الهيئة خلقا حسنا، وإذا كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئا[206].

ولاشك أن تعريف (الإحياء) يعتبر أكثر هذه التعاريف شمولا، ويشبه تعريف مسكويه، بأنه حال النفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية[207].

وللخلق عند (الغزالي) معان أربعة:

الفعل الجميل، والقبيح، القدرة عليهما، المعرفة بهما، هيئة للنفس بها تميل إلى أحد الجانبين، وتيسر عليها أحد الأمرين، إما الحسن وإما القبيح، إذن الخلق عبارة عن المعنى الرابع، وهو الهيئة التي بها تستعد النفس، لأن يصدر منها الإمساك أو البذل، فالخلق إذن عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة[208].

ويقتبس (الغزالي) نظرية قوي النفس، ومعنى الخلق الذي هو العدالة، عن أفلاطون، وإن كان يوردها على أكثر من صورة، فقد ذكر القوي مرة على أنها العاقلة والغضبية والشهوائية، بالإضافة إلى العدالة فقال: "وكما أن حسن الصورة الظاهرة مطلقا لا يتم بحسن العينين، ودقة الأنف والفم والخد، بل لابد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر، فكذلك في الباطن أربعة اركان لابد من الحسن في جميعها، حتي يتم حسن الخلق، وهي قوة العلم، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، وقوة العدل بين هذه القوي الثلاث"[209].

([205]) الغزالي: الميزان، ص47.

([206]) الغزالي: إحياء علوم الدين، 52/3.

([207]) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص25.

([208]) الغزالي: إحياء علوم الدين، 52/3.

([209]) المصدر السابق: 53/3.

ويبدو أن (الغزالي) قد اقتبس نظرية الفضائل الأربعة التي قال بها أفلاطون، وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدل، كما نظر إلى الفضيلة على أنها وسط بين رزيلتين، متأثرا بأرسطو وذلك لأنها الوسط بين حدين متقابلين، لأن كل طرفي قصد أمر ذميم[210]، لكن الفرق بين الغزالي وبينهما أنه ملأ هذه الفضائل بمضمون إسلامي وأضاف إليها مجموعة القيم المقتبسة عن روح الإسلام، وذلك كالرحمة والحرية والتدين والعدل، لا على أساس وظيفته في تنظيم الفضائل، ولكن على أنه وظيفة اجتماعية.

كما يلاحظ أن كثيرا من فلاسفة المسلمين[211]، قالوا بهذه الفضائل، كما قالوا بأن الفضيلة وسط، ولعل ذلك لكونها متفقة مع التوجيه الإسلامي في النظر إلى الوسط والاعتدال والتوازن في كل شيء لقوله تعالى: **(وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ويَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا)** (البقرة: 143)، أما معيار الاعتدال فإنه يقوم في رأيه على العقل والشرع، وباحتكام الإنسان إليهما، يعلم حد الاعتدال المحمود، وهذا التعاون بين العقل والشرع يبدو واضحا عنده.

قابلية الأخلاق للتعديل والتغيير:

اتفق كل مفكرو المسلمين على أن الأخلاق تقبل التغيير والتعديل، وكذا الغزالي، وهو ينتقد من يزعم أن الخلق لا تتغير اعتمادا علي أن الأخلاق مقتضي المزاج والطبع، وأن الخلق صورة الباطن، كما أن الخلق صورة الظاهر، وكما أن الخلق لا يتغير، فكذلك الخلق والمجاهدة بزعمهم لا تفيد، ويستدل الغزالي علي ما يقول بمثال: أن كل كائن حي يمكن أن يتغير خلقه حتى إن البهائم يمكن تبديل خلقها، ولو كانت الأخلاق لا تتغير لبطلت المواعظ والوصايا والتأديبيات، ولما قال الرسول الكريم: "حسنوا أخلاقكم"[212].

ولكن المراد بالتعديل عند الغزالي ليس استئصال الأخلاق المذمومة من النفس كما ظن البعض بل المقصود سلاستها وقودها بالرياضة وذلك لفائدة الصفات الإنسانية كلها، والتغيير عنده على مراحل يتناولها في عدة أبحاث أهمها:

([210]) الغزالي: الميزان، ص79.

([211]) ممن قالوا بذلك: ابن سينا، في رسالة الأخلاق، ص195، ابن مسكويه، في التهذيب، ص14، أبو حيان، في المقابسات، ص53.

([212]) أخرجه أبو بكر بن لال في مكارم الأخلاق في حديث معاذ، وقال: منقطع ورجاله ثقات.

معرفة الأخلاق المذمومة، وسائل العلاج العامة، طرق التعديل والعلاج الخاصة بكل نوع من أنواع الأخلاق المذمومة، معرفة الإنسان عيوب نفسه، تقدير الحالة الخاصة لكل فرد على وحدة، وسيلة العلاج الخاصة والعامة لكل إنسان، فالغزالي يعرض لكل مرض من أمراض النفس المذمومة ويبين حده وحقيقته، والنتائج المترتبة عليه، والوسائل التي سيعالج بها، وكل هذا يحتاج إلى تحليل دقيق للسلوك، وللظواهر النفسية.

أما عن تغيير أساس الخلق وعلاج مساوئه: أن يعرف الإنسان عيوبه، وطريقة ذلك عند (الغزالي) على أربعة ضروب، منها الجلوس مع المربيين، الصديق الصدوق، الإفادة من معرفة عيوبه من ألسنة أعدائه، مخالطة الناس[213]، وهذا ما نجده عند (ابن مسكويه) (ت 1030م)، في معرفة عيوب النفس، ما عدا طريقة الجلوس بين يدي الشيخ، وذلك نقلا عن (جالنيوس) [214]، و(الغزالي) يطرق طريقا آخر في معالجة الأخلاق المذمومة، طريق الوقاية منها قبل وقوعه، ويكون ذلك بالآتي:

- الابتعاد عن أسباب هذا الخلق.
- التعود على ممارسة الأخلاق الحسنة، ولذلك أفراد الغزالي له، بحثا خاصا بعنوانك: (في رياضة الصبيان في أول نشوئهم ووجه تأديبهم وتحسين أخلاقهم).

وبهذا نكون استطعنا أن نتعرف على علاقة الأخلاق بالنفس وعناية الغزالي بنشاطه النفس وفعاليتها، وكيف أنه سلك مختلف الوسائل ليكون هذا النشاط محققا لتكامل الإنسان وحسن تكيفه مع نفسه ومجتمعه وربه، وصرح الغزالي بأن علم الأخلاق هو علم تكيف النفس وردها إلى ما رسمته الشريعة[215]، فالشريعة الإسلامية اهتمت بالأخلاق اهتماما كبيرا، وعنيت ببيانها وحثت على الالتزام بالفضائل، والبعد عن الرذائل، وتربية النفس وتهذيبها، ومن ثم حق لنا أن نقول:

إن الشريعة والنصوص القرآنية قد فعلت النظرية الأخلاقية تفصيلا عظيما، فتحدثت عن النفس البشرية وأخلاقها وقدمت كثيرا من الحلول والمشاكل الأخلاقية التي شغلت الحكماء والمفكرين، وكذلك جاءت السنة

([213]) الغزالي: إحياء علوم الدين، 62/3.

([214]) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص155.

([215]) الغزالي: إحياء علوم الدين، 56/3.

المطهرة متممة ومكملة وموضحة لما في الكتاب العزيز، فالنفس هي حاملة الأخلاق الفاضلة والأخلاق السيئة، وأن الإنسان إرادة واختيارا في اكتساب الأفعال الفاضلة، والابتعاد عن الأفعال الخبيثة.

والاهتمام بالأخلاق وعلاقتها بالنفس من جانب الدين الإسلامي ولدى المفكرين كافيا للدلالة على بيان مدى عناية المسلمين بهذه المباحث، وردا على من قال: إن الفكر الإسلامي خلا من النظرية الأخلاقية، لأنهم قد اكتفوا بتعاليم النص كتابا أو حديثا، وقد أغنتهم هذه التعاليم عن النظر أو البحث الفلسفي في الأخلاق[216].

ومن هنا يظهر بوضوح كيف عني الإسلام بالأخلاق وتهذيبها وكيف حرص على غرسها وتربيتها في النفوس الإنسانية، وكذلك كيف اهتم المفكرون المسلمون بدراستها وبحثها فكانت لهم فيها نظريات وآراء لا تقل قيمة ولا منفعة عن تلك الدراسات التي قام بها المفكرون اليونان والمحدثون.

موقف وتعقيب:

وبعد أن انتهينا من تبيان العلاقة الوطيدة بين النفس والأخلاق، والآلية المنوطة بذلك، وموقف الغزالي من هذه الجزئية، نتبع ذلك بتعقيب علي ما سبق، يكمن في النقاط التالية:

أولا: إن الغزالي وهو بصدد الحديث عن النفس والأخلاق استطاع أن يستفيد من ذلك في دعوته المرقي بالسلوك الإنساني، وتحقيق تكامل شخصية الفرد.. وتحليل صفات النفس تحليلا دقيقا، مبينا الرسائل المؤدية إلى القضاء على الخلق المذموم، واكتساب الخلق المحمود، وبطريقة لم يسبقه إليها أحد... لكنه اتهم بأنه مجرد ناقل عمن سبقه واتبع آراء أفلاطون في النفس وعرضها دون ذكر مواضعها[217]، ولم يقف النقد عند هذا الحد بل قال بعضهم: إذا نظرنا إلى الغزالي كمتكلم وجدناه مسلما، وإذا اعتبرناه كمفكر ظهر لنا أفلاطونيا محدثا، وإذا بحثنا عنه كصوفي ألقيناه مسيحيا، وألح في ذلك بعض المستشرقين، واكبر دليل على ذلك عندهم أنه نصح بالزهد والتقشف، وسلك مسلك الناسكين، في حين أشار البعض إلى تقليده لابن مسكويه، الذي ينقل نقلا صريحا عن

([216]) يمثل هذا الاتجاه كارادي فو، ومن سلك مسلكه من المستشرقين والمفكرين الغربيين الذين يريدون إثارة الشبه والشكوك حول الإسلام وتراثه وثوابته.

([217]) الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية 331/2.

اليونان وأنه عرف عن طريقه أفلاطون وأرسطو، كما قيل إنه ينقل نقلا حرفيا عن أبي طالب المكي، والمحاسبي وغيرهم من رجال الصوفية[218].

لكني أرى كما جاء في غير مصدر أنه لابد من حتمية التلاحم الفكري تأثيرا وتأثرا، ودائما السابق يؤثر في اللاحق، ويأتي اللاحق بجديد، وعليه فالغزالي أفاد من هذه المصادر كلها، ولك ينكر هو نفسه ذلك، لأنه اعتمد عليها كأساس نظري، إلا أنه يمتاز عمن سبقه بطريقته الخاصة في كل ما تركوه غامضا، وتفصيل ما احملوه مع تحريره، وترتيب الأبحاث، وعرضها عرضا جديدا مع الحذف المذكور المكرر منها وإضافة بعض الأمور التي لم يتعرضوا لها، والواقع أننا قل أن نجد مثيلا له ككاتب أخلاقي يتناول الأخلاق بمثل هذا الشمول والفهم والدقة وحسن الإفادة من الآخرين مع إضفاء الجدة عليه، وإغنائه لمحصول ضخم من الآثار والمشاهدات والتجارب[219].

ثانيا: اختلاف الغزالي عن فلاسفة المشرق في أنه جعل للشرع الدور الفعال، في تربية وتهذيب الأخلاق وتكوينها، يل وغرسها في النفس، حتى تستحسن ما حسنه الشرع، وتستقبح ما قبحه الشرع، فتلتزم بالفضائل وتنفر من الرذائل، وقد ظل الدين في نظره هو مصدر النظرية الأخلاقية، حتى قيل إن الأخلاق عنده هي عين الأخلاق الإسلامية.

والسبب في ذلك يرجع إلى أننا نجد في كتاباته أن شخصية الرسول هي صورة الكمال الأخلاقي، ومجمع الآداب وهو أيضا القدوة في كل شيء ولهذا حرص الغزالي على أن يكون التقليد والتشبيه بسلوك الرسول، هو الطريق إلى الالتزام بالخلق الفاضل والسلوك المستقيم، ولذلك أخذ يعرض في كتبه النماذج الأخلاقية الفاضلة، ويبين البواعث لهذه الأعمال الطيبة، مع التركيز على سرد أسماء الأفراد الذين عرفوا بالخلق الكريم، وما يهدفون إليه من أعمالهم الفاضلة[220].

([218]) زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، ص85.

([219]) عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية... ص122.

([220]) سهير فضل الله: الفلسفة الإسلامية، ص117.

وما يحسب للغزالي هذا الجانب أنه جاهد ضد عدة اتجاهات خاطئة، في فهم الدين وصلته بالحياة، فقد نقد المتكلمين في اتجاههم إلى تحويل عقائد الجمهور إلى نظام من الإيمان المثبت منطقيا، والجامد عند عدد من الحجج الكلامية الشكلية، وناهض ما لا يسوغ له من الجهود التي كان البعض يبذلها لتحويل الدين إلى قانون فقهي وقضائي، وفضلا عن ذلك أنه وقف أمام الفلاسفة الذين لم يجد الكثير منهم في الدين أكثر من تأمل في النظام الكوني[221].

وهكذا فإن الدين عند الغزالي لا يغدو مجرد طقوس ومظاهر خارجية، وإنما يتحول إلى شيء أعمق من هذا فيصبح الوسيلة التي تسمح للإنسان أن يطهر باطنه، كما تسمح له أن يعقد صلة دائمة بينه وبين الله في كل لحظة، أو عمل أو فكرة أو شعور.

ثالثا: إن الغزالي في موضوع رياضة النفس وتهذيب الأخلاق، كان من المجددين، فقام بتحليل دقيق للأخلاق المذمومة الشائعة، وحدد أسبابها، ووصف أساليب ناجحة فعالة في علاجها، وكان هذا إسهاما رائعا منه في موضوع تعديل السلوك، تميز بدقته وعمقه عن سبقه من المفكرين المسلمين، كما أنه سبق به المعالجين النفسانيين السلوكيين المحدثين بحوالي تسعة قرون[222].

([221]) حيدر بامات: مجالي الإسلام، ص255.

([222]) محمد عثمان نجاتي: الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين، ص190.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وبنوره تشرق الأرض والسموات والصلاة والسلام على سيدنا محمد، بعده: أما قد وصل البحث إلى غايته المرجوة، وانتهينا من عرضه، وتبين لنا من خلال هذا العرض حقيقة النفس عند الغزالي وعلاقتها بالأخلاق الإنسانية، وما يحمل هذا العرض من موضوعات، وكانت نقطة البداية والحقيقة التي لا مرية فيها أن شرف العلم من شرف موضوعه، وكيف أن دراسة النفس الإنسانية من اجل الموضوعات التي تستحق الدراسة والبحث والتنقيب.

والمفكرون منذ فجر التاريخ، مشغولون بالنفس الإنسانية، وذلك من حيث طبيعتها، وسماتها، وخصائصها، وكان الغزالي أحد الأعلام الذين تحدثوا عن النفس، لكنا آثرنا في البداية تبيان منهجه في هذه الدراسة، وما تميز به من دقة، وموضوعية، وعمق في البحث، وتحليل، وهذا ما حدا ببعض العرب والعجم من الثناء على منهجه، الذي تميز عن سابقيه.

وكيف أن هذا المنهج أفرز عدة موضوعات جديرة بالبحث فيما يتعلق بالنفس، كبيان حقيقتها، وكيف استطاع أن يكون لنفسه رؤية خاصة ومنهجية فائقة، على الرغم من تقليده لهم في بعض المفاهيم، والبراهين، وتوصله من خلال التحليل العميق للفكر السابق والمعاصر له، أن النفس جوهر يكمن في الإنسان حقيقة بعيدا عن البدن المادي المحسوس، والذي به يناط التكليف، وعليه تقوم الحياة.

وأثبت أيضا وجود النفس بالبرهان العقلي والشرعي، وكيف أنه سلك مسلك الالتزام والحيطة في بعض أفكاره، ولا يتجاهل الغزالي طبيعة النفس، فأبرز طبيعتها وخصائصها وسماتها، مبينا الخلافات السائدة في الفكرة بين الماديين والروحانيين، وكيف استطاع أن يتوصل إلى رأيه المنوط به والمصبوغ بالصبغة الدينية، وهو أن النفس روحانية.

ولما أثبت الغزالي روحانية النفس بالبرهان، وتوصل إلى القول بحدوثها، وأنها مخلوقة، ومن ثم أثبت خلودها بالبرهان أيضا.

وفي النهاية كانت القضية المهمة، وهي علاقة النفس بالأخلاق الإنسانية، حيث إن النفس مصدر كل خلق وسلوك، وبالتالي فثمة اتصال منطقي بين البحث في النفس، والبحث في الأخلاق.

وعليه فالغزالي يعد من المجددين في هذا الجانب، وهذا ما أثبتناه من خلال هذه الدراسة في غير موضع هذا البحث، ولم يكن التجديد في مبحث النفس وفقط، بل في الأخلاق أيضا، على الرغم من تقليده بعض الفلاسفة والمفكرين في الجانبين– في الحقيقة والبراهين– وبخاصة ابن سينا، لكنه حاول جاهدا صبغ هذه الآراء بالصبغة الدينية، ومن ثم يظهر بوضوح مدى إسهامات علماء المسلمين في الدراسات النفسية، ودورهم الرائد في ذلك، وكذا أثرهم الملحوظ، على الرغم من تجاهل وإغفال البعض لهذه الإسهامات، ولكنها ستبقى وتظل.

لكننا نختم هذا الكلام بكلمة مهمة: إن نظرية العقول في الفلسفة الإسلامية بعيدة الصلة عن التصور القرآني كما أنها ثمرة تصور فلسفي مشوب بعناصر مختلطة من وثنية وعبادة للعقل وفيها مسحة من التصوف والتعبير بالمصطلحات الدينية ويراد بها معان فلسفية بغير وجه للجمع أكثر من الافتتان بالفكر الدخيل حتى وصل هذا الافتتان إلى اختلال في منهج البحث عندهم، ومن ثم إلي اختلال في التصور الاعتقادي وعلى الأخص في شرح عملية الخلق الذي سيتبعه اختلال في شرح عملية المعرفة.

ثبت المصادر والمراجع

أولا: القرآن الكريم:

أرسطو: (نيكو ماخوس):

1. النفس، تحقيق: الأهواني، راجعه الآب: جورج القنواتي، ط: القاهرة، سنة 1949م.

الأشعري (أبو الحسن) (ت 324هـ):

2. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط: (1) مكتبة النهضة المصرية سنة 1369هـ 1950م

الأصفهاني: (الحسين بن محمد):

3. الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد العجمي، ط: (1) دار السلام للطباعة، 1428هـ-2007م.

الأهواني: (أحمد فؤاد):

4. الكندي فيلسوف العرب، ط: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

الإيجي: (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد) (ت 756هـ):

5. المواقف، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، ط: (1)، دار الجيل بيروت، 1997م، (عدد الأجزاء: 3).

إقبال: (محمد):

6. تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس العقاد، سنة 1955م.

البخاري: (محمد بن إسماعيل):

7. صحيح البخاري، تحقيق: محمد بن زهير بن ناصر، (1) دار طوق النجاة سنة 1422هـ.

(أبو ريان): (محمد علي):

8. تاريخ الفكر الفلسفي، ط: دار المعرفة الجامعية، مصر، بدون تاريخ.

9. أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، (ت 1191م) ط: (1) الأنجلو، مصر، سنة 1959م.

أبو شيبة: (عبد الله بن محمد):

10. المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط: (1) مكتبة الرشد– الرياض، سنة 1409هـ.

أبو الفيض (مرتضى الزبيدي):

11. الآمالي، (بدون تاريخ).

ابن باجة: (أبو بكر محمد) (ت 533هـ):

12. النفس، تحقيق: محمد صغير حسن، ط: المجمع العلمي العربي دمشق، 1379هـ- 1960م.

ابن تيمية: (تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم) (المتوفى: 726هـ):

13. شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: إبراهيم سعيد، ط: (1) مكتبة الرشد، 1415هـ- 1995م.

14. جامع الرسائل، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار العطاء– الرياض، ط: (1) 1422هـ- 2001م.

15. مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز– عامر الجزار، ط: (3) دار الوفاء، 1426هـ/ 2005م.

ابن حزم: (علي بن أحمد بن سعيد) (ت 456هـ):

16. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط: مكتبة الخانجي، القاهرة.

ابن رشد (أبو الوليد) (ت 595هـ):

17. تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، ط: دار المعارف القاهرة، سنة 1964م.

18. مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تحقيق: د. محمود قاسم، ط: (2) الأنجلو المصرية 1964م.

ابن سينا: (أبو علي الحسين):

19. النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط: (1) دار الجيل بيروت، سنة 1412هـ-1992م.

20. الإشارات والتنبيهات، ط: (3) دار المعارف، القاهرة، 1983م.

21. الشفاء، المطبعة الأميرية، القاهرة سنة 1380هـ.

22. رسالة في القوي النفسانية، تحقيق: الفندي.

23. أحوال النفس، تحقيق: الأهواني، ط: دار إحياء الكتب العربية، سنة 1371هـ.

ابن عساكر: (أبو القاسم علي بن الحسن) (ت 571هـ):

24. تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة، ط: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، سنة 1415هـ-1995م.

ابن كثير: (أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير) (المتوفى: 774هـ):

25. تفسير القرآن العظيم، ط: دار إحياء الكتب العربية.

البيهقي: (أحمد بن الحسين) (ت 458هـ):

26. الأسماء والصفات للبيهقي، تحقيق: عبد الله بن محمد، ط: (1) مكتبة السوادي، جدة- المملكة العربية السعودية، سنة 1413هـ- 1993م.

ابن القيم: (محمد بن أبي بكر بن أيوب) (ت 751هـ):

27. الروح، تحقيق: الإصلاحي، ط: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

ابن مسكويه: (أبو علي أحمد بن يعقوب) (ت 1030م):

28. اللذات والآلام: مصور بجامعة القاهرة.

29. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ط: سنة 1326هـ.

ابن منظور (محمد بن مكرم):

30. لسان العرب، ط(3) دار صادر بيروت سنة 1414هـ).

(التفتازاني): سعد الدين (ت 792هـ):

31. شرح المقاصد، القاهرة، سنة 1305هـ.

التهانوي (محمد علي الفاروقي) (ت 1158هـ):

32. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم ومراجعة: . رفيق العجم، ط: (1) مكتبة لبنان ناشرون 1996م.

الجرجاني: (السيد الشريف) (ت 816هـ):

33. شرح المواقف، تصحيح محمد بدر الدين النعساني، ط: (1) مطبعة السعادة، مصر، 1325هـ-1907م.

حيدر بامات: (الداغستاني):

34. مجالي الإسلام، ترجمة: عادل زعيتر، ط: الحلبي، سنة 1956م.

الحلو: (عبده):

35. ابن رشد، ط: دار الشرق بيروت.

الدارمي: (عبد الله بن عبد الرحمن) (ت255هـ):

36. مسند الدارمي المعروف بـ(سنن الدرامي)، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط: (2) 1412هـ- 2000م.

دنيا: (سليمان):

37. الحقيقة في نظر الغزالي، ط: الحلبي القاهرة سنة 1974م.

الذهبي (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز) (ت 748هـ):

38. سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، ط: (3) مؤسسة الرسالة سنة 1405م.

ريفو (ألبير):

39. الفلسفة اليونانية، أصولها وتطوراتها، تحقيق: عبد الحليم محمود، أبو بكر زكري، ط: دار العروبة، مصر.

الزين (سامح عاطف):

40. معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة، ط: دار الكتاب اللبناني المصري، بدون تاريخ.

سالم: (محمد رشاد):

41. مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، ط: دار القلم للنشر والتوزيع، بيروت سنة 1413هـ- 1992م.

الشاعر: (أحمد عبد الحميد):

42. نحو منهج متكامل في البحث الفلسفي، المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، العدد 18، السنة 1998م.

الشهرستاني: (محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر) (ت 548هـ):

43. الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، ط: دار المعرفة بيروت 1404هـ.

عثمان: (عبد الكريم):

44. الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ط: (2) مكتبة وهبة، سنة 1401هـ- 1981م.

45. سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، تقديم: د. الأهواني، ط: دار الفكر بدمشق، بدون تاريخ.

العقاد: (محمود عباس):

46. الإنسان في القرآن، ط: دار الهلال.

العمري: (محمد بن عبد الله): (ت 741هـ):

47. مشكاة المصابيح تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط: (3) المكتب الإسلامي- بيروت، سنة 1985م.

الغزالي: (أبو حامد) (ت 505هـ):

48. معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط: (2) دار الآفاق الجديدة، بيروت، سنة، 1975م.

49. إحياء علوم الدين، ط: دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

50. المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، ط: (3) الأنجلو المصرية، سنة 1999مز

51. تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط: دار المعارف، القاهرة سنة 1385هـ- 1966م.

52. معيار العلم في المنطق، تحقيق: أحمد شمس الدين، ط: (1) دار الكتب العلمية بيروت، سنة 1410هـ- 1990م.

53. الأربعين في أصول الدين، مراجعة: محمد بشير الشفقة، ط: دار القلم دمشق.

54. الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: إنصاف رمضان، ط: (1) دار قتيبة للطباعة والنشر، سنة 1423هـ- 2003م.

55. الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، تحقيق: لوسيانغوتية، ط: (1) المكتبة الثقافية بيروت سنة 1417هـ- 1997م.

56. جواهر القرآن، ط: مصر، سنة 1329هـ.

57. ميزان العمل: ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، ط: الكتبة التوفيقية، مصر.

58. الرسالة اللدنية، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، ط: الكتبة التوفيقية، مصر.

59. معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، ط: الكتبة التوفيقية، مصر.

60. منهاج العارفين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، ط: الكتبة التوفيقية، مصر.

61. كيمياء السعادة، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، ط: الكتبة التوفيقية، مصر.

غلاب: (محمد):

62. الفلسفة الشرقية، ط: دار المعارف، مصر، سنة 1938م.

الفاخوري: (حنا، وخليل الجر):

63. تاريخ الفلسفة العربية، ط: دار المعارف، بيروت.

الفارابي: (أبو نصر محمد بن محمد):

64. رسالة في إثبات المفارقات، ط: حيدر آباد سنة 1345هـ.

65. فصوص الحكم من الثمرة المرضية، ط: ديترشي، بدون تاريخ.

الفيروز آبادي: (محمد بن يعقوب) (817هـ):

66. القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، 255/2، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت بدون تاريخ).

القشيري: (عبد الكريم بن هوازن) (ت 465هـ):

67. الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحيم محمود، محمود الشريف، ط: دار المعارف، القاهرة.

قمبر: (يوحنا):

68. أصول الفلسفة العربية، المطبعة الكاثوليكية، سنة 1985م.

قاسم (محمود):

69. في العقل والنفس عند فلاسفة الإغريق والمسلمين، ط: (3) الأنجلو المصرية سنة 1963م.

كرم: (يوسف):

70. تاريخ الفلسفة الحديثة/ ط: دار المعارف القاهرة بدون تاريخ.

71. تاريخ الفلسفة اليونانية، ط: لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة، 1300هـ- 1936م.

الكندي: (يوسف بن إسحق):

72. رسائل الكندي الفلسفية، نشر وتحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة سنة 1950م.

كارادي فو: (البارون):

73. الغزالي: ترجمة: عادل زعيتر، 1958م.

الطبراني: (سليمان بن أحمد) (ت 360هـ):

74. المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد، ط: (2) دار النشر: مكتبة ابن تيمية– القاهرة.

مبارك: (زكي):

75. الأخلاق عند الغزالي، ط: دار الكتاب العربي، القاهرة بدون تاريخ.

مدكور: (إبراهيم):

76. في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ط: دار المعارف، مصر.

المسير: (محمد سيد أحمد):

77. الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة، ط: (2) دار المعارف، القاهرة، سنة 1988م.

المكي: (أبو طالب):

78. قوت القلوب، ط: المطبعة الحسينية، سنة 1932م.

نجاتي (محمد عثمان):

79. الإدراك الحسي عند ابن سينا، ط: دار المعارف، مصر.

النشار: (علي سامي):

80. مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط: (3) دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، سنة 1404هـ- 1984م.

المحتوى

الموضوع	الصفحة
مقدمة	63
دوافع اختيار هذا الموضوع	63
منهج البحث	64
خطة الدراسة	66
تمهيد: شرف العلم من شرف موضوعه.	67
المبحث الأول: منهج الغزالي في دراسة النفس	69
سمات منهج البحث عند الغزالي	69
أولا: التأمل الجواني (الباطني)	70
ثانيا: ملاحظة سلوك الآخرين	71
ثالثا: التحليل النفسي	71
سمات وخصائص منهجه مطلقا	72
أولا: في مهاجمة خصومه	72
ثانيا: تأثره الكبير بالفلاسفة	72
ثالثا: تأثره بالمنهج الصوفي	73
روافد ومصادر المنهج عند الغزالي	74
رأي ونتيجة	75
المبحث الثاني: حقيقة النفس عند الغزالي	77

النفس عند القدماء	77
النفس عند مفكري المسلمين	78
النفس عند (الغزالي)	79
أقسام النفس	80
النفس الإنسانية لدى الغزالي	82
نتيجة ورأي	84
تعقيب	87
المبحث الثالث: وجود النفس بين المثبتين والنافين	93
براهين وجود النفس	94
موقف وتعقيب	96
المبحث الرابع: طبيعة النفس الإنسانية بين المادية والروحانية	99
لمحات عن طبيعة النفس وخصائصها	99
رأي الغزالي في طبيعة النفس	101
أدلة الغزالي على روحانية النفس	103
موقف وتعقيب	107
المبحث الخامس: النفس بين القدم والحوادث	110
كيفية حدوث النفس	114
موقف وتعقيب	120
المبحث السادس: النفس بين البقاء والفناء	121

نتيجة ورأي	124
المبحث السابع: علاقة النفس بالأخلاق الإنسانية	126
المقومات الأخلاقية النفسية عند الغزالي	126
البناء الأخلاقي عند الغزالي	127
حقيقة الخلق	128
قابلية الأخلاق للتعديل والتغيير	129
موقف وتعقيب	131
الخاتمة	134
ثبت المصادر والمراجع	136
المحتوى	143