Al-Daleel

The Soul in the Textual Approach: Salafism and Dhahirism as Models

Ghayour Al-Hussein
Doctorate in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Pakistan.
E-mail: ghayyurabbas146@gmail.com

Abstract

This study examines the textual approach's conception of the human soul, with a focus on its position regarding the soul's immateriality, its types, faculties, and relationship with the body. The textual methodology is based on the primacy of text and sensory perception, while restricting the role of the mind to serve as a tool for understanding texts rather than an independent source of knowledge, which distinguishes its conception from traditional philosophy and theology.According to this approach, Quranic, narrational, and rational evidence indicates that the soul is not immaterial but rather a subtle body functionally connected to the body. It possesses sensory faculties encompassing both outward and inward senses, alongside rational, spirited, and appetitive faculties. Textual scholars further classify the soul into three categories: the commanding soul (al-nafs al-ammara), the reproaching soul (al-nafs al-lawwama), and the tranquil soul (al-nafs al-mutma'inna), corresponding to the degree of a person's piety and moral conduct. The researcher employs a descriptive and analytical methodology to present the various views of the textual approach concerning the soul, and a critical methodology to evaluate them. The study indicates that the textual approach maintains the clarity of religious law and unity of understanding; however, it faces epistemological, philosophical, and scientific challenges, most notably its confinement of knowledge to perceptible matters and its rejection of the mind's independence, which imposes restrictions on interpretation. Additionally, describing the soul as a "subtle body" approaches the prohibition of anthropomorphism if not understood within the framework of the soul-body relationship. Therefore, the study recommends adopting a methodological balance between text and reason to understand the human soul more comprehensively and equitably.

Keywords: Soul, Textual Approach, Primacy of Sensory Perception, Reason, Faculties of the Soul, Body.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 31, PP. 60-91
Received: 05/01/2026; Accepted: 17/02/2026
Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research
© the author(s)

النفس عند الاتّجاه النصّي.. السلفية والظاهرية نموذجًا

غيور الحسنين
دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، باكستان.
البريد الإلكتروني: ghayyurabbas146@gmail.com

الخلاصة

تستعرض الدراسة تصوّر الاتّجاه النصّي للنفس الإنسانية، مع التركيز على موقف هذا الاتّجاه من تجرّد النفس وأنواعها وقواها وعلاقتها بالجسد. ويقوم المنهج النصّي على أصالة النصّ والحسّ، مع تقييد دور العقل ليكون أداةً لفهم النصوص لا مصدرًا مستقلًّا للمعرفة، ما يميّز تصوّره عن الفلسفة والكلام التقليدي. تشير الأدلّة القرآنية والروائية والعقلية وفق هذا الاتّجاه إلى أنّ النفس ليست مجرّدةً عن المادّة، بل هي جسم لطيف مرتبط بالجسد وظيفيًّا، وتمتلك قوًى حسّيةً تشمل الحواسّ الظاهرة والباطنة، إلى جانب قوًى عقلية وغضبية وشهوية. كما صنّف النصّيون النفس إلى النفس الأمّارة، والنفس اللوّامة، والنفس المطمئنّة، بحسب درجة تقوى الإنسان وسلوكه الأخلاقي. وقد اعتمد الباحث على المنهج الوصفي والتحليلي في عرض الآراء المختلفة للاتّجاه النصّي المتعلّقة بالنفس والمنهج النقدي في تقييمها. تشير الدراسة إلى أنّ المنهج النصّي يحافظ على وضوح الشريعة ووحدة الفهم، لكنّه يواجه إشكالاتٍ معرفيةً وفلسفيةً وعلميةً، أبرزها حصر المعرفة بالمحسوسات ورفض استقلالية العقل، وما يترتّب على ذلك من قيود على التأويل. كما أنّ وصف الروح بأنّها "جسم لطيف" يقترب من محظور التجسيم إذا لم يُفهم ضمن إطار العلاقة بين النفس والجسد؛ لذلك توصي الدراسة بتبنّي موازنة منهجية بين النصّ والعقل لفهم النفس الإنسانية بشكل أكثر شمولية وتوازنًا.

الكلمات المفتاحية: النفس، الاتّجاه النصّي، أصالة الحسّ، العقل، قوى النفس، الجسد.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 31، ص. 60 ـ 91
الاستلام: 2026/01/05، القبول: 2026/02/17
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

شهد الفكر الإسلامي نقاشاتٍ كلاميةً وفلسفيةً موسّعةً حول حقيقة النفس الإنسانية وطبيعتها، وأسفرت هذه النقاشات عن تبلوّر اتّجاهات معرفية متعدّدة. من أبرز هذه الاتّجاهات الاتّجاه النصّي الذي تناول هذه القضيّة انطلاقًا من مرجعية النصّ الديني وفهم السلف، مع تبنّي موقف نقدي صارم تجاه التفسير الفلسفي والتأويل العقلي المجرّد. وقد كانت مسألة النفس، بما تنطوي عليه من إشكالات تتعلّق بماهيتها وعلاقتها بالجسد، ومدى تجرّدها أو مادّيتها، محورًا أساسيًّا للاختلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين وأهل الحديث، الأمر الذي انعكس بوضوح على الأسس المنهجيّة والبنى المعرفية لكلّ اتّجاه.

يهدف هذا البحث إلى تحليل تصوّر الاتّجاه النصّي للنفس الإنسانية تحليلًا نقديًّا، من خلال دراسة مفاهيمه المركزية، وأدلّته النقلية والعقلية، والأسس المنهجية الحاكمة لمقاربته لهذه القضيّة. ويركّز البحث على موقف هذا الاتّجاه من مسألة تجرّد النفس وأنواعها وقواها، وطبيعة علاقتها بالجسد.

وينطلق من فرضية مفادها أنّ الاتّجاه النصّي يقدّم تصوّرًا متميّزًا للنفس يقوم على أصالة النصّ والحسّ، مع تقييد دور العقل بوظيفة الفهم والتفسير غير المستقلّ، وظيفة العقل في هذا التصوّر هي التفسير والتحليل داخل حدود النصّ والحسّ، وليس الإبداع أو الاستنتاج المستقلّ، وهو ما يفرّق هذا الاتّجاه عن الاتّجاهات الفلسفية التي تعطي العقل دورًا مركزيًّا في معرفة النفس، وهو ما يؤدّي إلى نتائج خاصّة في تفسير طبيعة النفس ووظائفها، ويثير في المقابل إشكالاتٍ معرفيةً ومنهجيةً قابلةً للنقاش والتقويم.

تتمثّل أهمّية هذا البحث في سعيه إلى تجاوز العرض الوصفي لمواقف الاتّجاه النصّي، نحو تحليل مرتكزاته الفكرية ونقدها في ضوء معاييرٍ عقلية وكلامية وعلمية، بما يسمح بتقويم مدى انسجامه الداخلي وقدرته على تحقيق توازنٍ معرفي بين النصّ والعقل والحسّ في مقاربة النفس الإنسانية. كما يسلّط البحث الضوء على أثر هذا التصوّر المعرفي والعملي في بناء الفهم الديني للسلوك الإنساني، وتأسيس التصوّرات الأخلاقية، وتحديد مفهوم المسؤولية وحدود التكليف.

واعتمد البحث منهجًا تحليليًّا نقديًّا يقوم على استقراء النصوص الأساسية لدى أبرز ممثّلي الاتّجاه النصّي، وفي مقدّمتهم المدرسة الظاهرية والسلفية، مع الاستفادة من المقارنة بآراء الفلاسفة

والمتكلّمين عند الضرورة، وتحليل تلك المواقف ضمن سياقها المعرفي والمنهجي. وقد انتظم البحث في أربعة محاور رئيسة: خُصّص الأوّل لضبط مفاهيم البحث وبيان موقف الاتّجاه النصّي من النفس وأدلّته على عدم تجرّدها، وتناول الثاني الأسس المنهجية لهذا الاتّجاه، لا سيّما أصالة الحسّ والنصّ ونفي الدور الاستقلالي للعقل، بينما عالج الثالث مسألة أنواع النفس وقواها في النصوص الشرعية، وخُصّص الرابع لبحث علاقة النفس بالجسد وتقويمها نقديًّا.

ويخلص البحث إلى تقديم قراءة نقدية متكاملة لتصوّر النفس في الاتّجاه النصّي، تبرز مواطن القوّة والقصور فيه، وتساهم في فتح أفق معرفي أوسع لدراسة النفس الإنسانية، يقوم على التفاعل المنهجي المنضبط بين النصّ الشرعي والعقل، بعيدًا عن الاختزال أو التعارض المفتعل.

المبحث الأوّل: مفردات البحث

يتضمّن تعريف الاتّجاه النصّي، وتعريف النفس لغةً واصطلاحًا، ثمّ ينتقل إلى بيان موقف الاتّجاه النصّي من النفس، مع عرض أدلّته من القرآن والسنّة والعقل على عدم تجرّدها.

أوّلًا: الاتّجاه النصّي

الاتّجاه النصّي هو منهج تفسيري في المعرفة الدينية يعتمد بشكل أساسي على النصوص الدينية كمصدر رئيسي للمعرفة والتشريع، مع تقييد دور العقل أو تقليصه في فهم الأحكام الدينية. وأبرز ممثّليه مدرسة أهل الحديث، والسلفية الوهّابية، والمدرسة الظاهرية. ويتميّز هذا المنهج بفهم النصوص وفق ظاهرها اللغوي المباشر دون الانغماس في التأويلات العقلية أو الفلسفية، مع تقديم النصّ على العقل عند التعارض، ورفض التفسيرات العقلانية أو الفلسفية المستمدّة من مصادر خارجية، خاصّةً تلك المتأثّرة بالفلسفة اليونانية. ويهدف هذا الاتّجاه إلى الحفاظ على نقاء الدين وثباته من خلال التمسّك الحرفي بالوحي، ممّا يؤدّي أحيانًا إلى تقييد دور العقل أو التعارض مع بعض البدهيات العقلية. [انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص 144؛ عبد اللهي، تأمّلات في الاتّجاه النصّي، المعرفة الإلهيّة نموذجًا، ص 163 - 167؛ حليمي، العقل وتجلياته في النصوص الشرعيّة، ص 336؛ عمارة، تيّارات الفكر الإسلامي، ص 137 - 144]

ويقصد بالاتّجاه النصّي في هذا البحث كلٌّ من المدرسة السلفية والمدرسة الظاهرية.

ثانيًا: النفس

لغةً

تـدلّ كلمـة النفـس في اللغة العربية على معـانٍ متعدّدة، أشـهرها: الروح، وذات الـشيء، وحقيقته. ويُجمـع لفظهـا على نفـوس وأنفس. وفي سـياق الإنسـان، تُسـتعمل النفـس للدلالة على جوهـره الباطني الذي يـعي ويشـعر ويختـبر الوجود، وهو العنصر الذي تتكوّن به شـخصية الإنسـان وذاته. [انظر: الأصفهاني، المفـردات في غريـب القـرآن، ذيـل المـادّة (نفـس)، ص 819؛ ابـن منظور، لسـان العرب، ذيـل المادّة (نفـس)، ص 233]

اصطلاحًا

تنوّعـت التعريفـات الاصطلاحيـة للنفـس بتنـوّع المـدارس المعرفيـة والاتّجاهـات الفلسـفية والكلاميـة.

في السـياق الظاهـري، رأى ابـن حـزم الأندلـسي ـ وهو الفقيـه والمتكلّم ـ أنّ النفـس والروح شيء واحـد، وقـدّم تعريفًـا ذا طابـع مـادّي نسـبي؛ إذ ذهـب إلى أنّ النفـس جسـم طويـل عريـض عميق، له مـكان، وهـو عاقـل مـميّز يصرّف الجسـد. ويؤكّـد أنّ الـروح والنفـس اسـمان مترادفان لمعـنى واحد. [انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، ص 47]

أمّـا ابـن تيميـة ممثّل الاتّجاه النـصّي فيعرّف النفـس بأنّها «الروح المدبّـرة للبدن الـتي تفارقه بالموت. هي الـروح المنفوخة فيـه، وهي النفس التي تفارقه بالموت» [ابـن تيمية، مجموع الفتـاوى، ج 9، ص 289].

يـرى ابن تيمية أنّ الروح ليسـت جسـمًا ولا جزءًا من أجسـام الإنسـان أو أعراضـه كالنفَس، بل هي شيء قائـم بذاتـه يفـارق البـدن عنـد الموت وينعّـم أو يعذَّب بحسـب أعمـاله، ومرتبطة بالجسـم بعلاقة تدبـير وعقـل لا علاقـة مادّيـة أو جوهريـة، فـهي ليسـت الهـواء المتنفّـس أو الحيـاة الموجودة في الجسـد كمـا ذهـب بعض الفلاسـفة والمتكلّمين. أمّا الجسـم عنده، فهـو لغةً واصطلاحًـا: كلّ ما له غلـظ وكثافة محسوسـة يمكـن إدراكـه بالحـواسّ، والروح ليسـت جسـمًا؛ لأنّهـا لا تملك غلظًـا أو كثافةً محسوسـةً. وحـتّى إذا وصـف بعضهـم الأرواحَ بأنّهـا "أجسـام لطيفـة"، يمـيّز ابن تيمية بين الجسـم المحسـوس وما يطلـق عليـه بعـض المتكلّمين والفلاسـفة من "جواهـر مجرّدة" أو "أجسـام لطيفـة" لا ملمسَ لهـا. وبذلك يصبـح التميـيز واضحًـا بين الجسـم والمجـرّد: فالجسـم ملموس وغليـظ وله مـكان، أمّا الـروح فهي غير محسوسـة، غـير غليظـة، قائمـةٌ بذاتهـا ولا مـكان لهـا كمـا للأجسـام؛ ولذلـك لا يمكـن إطـلاق لفظ

"جسم" على الملائكة أو الأرواح بالمفهوم اللغوي الصحيح، بل فقط اصطلاحًا عند بعض المتكلّمين. فالمراد من الجسم عنده هو جوهر قائم بنفسه. [انظر: المصدر السابق، ج 17، ص 341 - 344]

ويضيف ابن القيّم في وصفٍ أقرب إلى التفصيل الأنطولوجي أنّ الروح جسم نوراني علوي لطيف، يسري في الجسد كما يسري الماء في الورد، والدهن في الزيتون، والنار في الفحم. ما دامت الأعضاء قادرةً على تلقّي آثاره من الحسّ والحركة الإرادية ظلّت الروح متّصلةً بها، فإذا فسدت الأعضاء أو عجزت عن قبول تلك الآثار، فارقت الروح الجسد وانتقلت إلى عالمها الخاصّ. [انظر: ابن القيّم، الروح، ص 242]

والخلاصة أنّ ابن حزم الأندلسي قدّم تعريفًا ذا طابع مادّي نسبي يعدّ النفس والروح جسمًا عاقلًا مميّزًا يصرّف الجسد، بينما ذهب ابن تيمية إلى أنّ الروح جوهر قائم بذاته غير محسوس ولا جسم بالمفهوم اللغوي، وهي المدبّرة للبدن بعلاقة غير مادّية، وهو ما فصّله ابن القيّم واصفًا إيّاها بأنّها جسم نوراني علوي لطيف يسري في الجسد ما دام قادرًا على تلقّي آثارها، ويفارقه عند الموت.

ثالثًا: أدلّة النصّيين على عدم تجرّد النفس

فيما يلي أبرز أدلّتهم:

الأوّل: النقل

1ـ قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى**﴾ [سورة الزمر: 42] أخبر الله أنّه يتوفّاها، أي يقبضها ويأخذها ويستوفيها، وأنّ هذا التوفّي يحدث عند الموت وأيضًا أثناء النوم. وبيّن أنّ النفس المتوفّاة في المنام نوعان: ما يُمسك، وهي الّتي يُقضى عليها بالموت في المنام، وما يُرسل. فالإمساك لها والإرسال لها وتوفّيها كلّ ذلك يدلّ على نقيض ما يزعم الفلاسفة من أنّ النفس لا تتّصف بهذه الصفات. ففي الآية ثلاثة أدلّة: الإخبار بتوفّيها، وإمساكها، وإرسالها. وهذه الأدلّة تدلّ على أنّ النفس **غير مجرّدة**. [انظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج 6، ص 570؛ ابن القيّم، الروح، ص 243]

يلاحَظ على هذا الاستدلال أنّ التوفّي والاستيفاء هو أخذ الحقّ بتمامه وكماله، وما تشتمل عليه الآية من الأخذ والإمساك والإرسال ظاهرٌ في المغايرة بين النفس والبدن كما ذكره السيّد الطباطبائي. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 351]

ويقـرّر السـيّد الطباطبـائي في ذيـل الآيـة: ﴿**قُـلْ يَتَوَفَّاكُـمْ مَلَـكُ الْمَـوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُـمْ ثُـمَّ إِلَى رَبِّكُـمْ تُرْجَعُـونَ**﴾ [سورة السجدة: 11] أنّ هنـاك ملـكًا مـوكّلًا بكـم يتوفّاكـم ويقبـض أرواحكـم، ولا يترككـم تضلّـون مـا دمتـم في قبضتـه وحفظـه. ومـا يضـلّ في الأرض إنّمـا هـو أبدانكـم لا نفوسـكم الّـتي هي المدلـول عليهـا بلفظ «كُـم»؛ إذ يتوفّاكم هـذا الملـك. [الطباطبـائي، الميـزان في تفسـير القـرآن، ج 1، ص 351]

وكذلـك يؤكّـد في ذيـل الآيـة: ﴿**فَالْيَـوْمَ نُنَجِّيـكَ بِبَدَنِـكَ لِتَكُـونَ لِمَـنْ خَلْفَـكَ آيَـةً وَإِنَّ كَثِـيرًا مِنَ النَّـاسِ عَـنْ آيَاتِنَـا لَغَافِلُـونَ**﴾ [سورة يونـس: 92] أنّ التنجيـة والإنجـاء تفعيـل وإفعال من "النجـاة"، كما أنّ التخليـص والإخـلاص مشـتقّان مـن "الخلاص" وزنًـا ومعـنى. وتنجيته ببدنـه تـدلّ على أنّ له أمرًا آخـر وراء البـدن، فهـو فقد بدنه بغشـيان العـذاب، أي النفس التي تسـمّى أيضًا روحًـا، وهذه النفس المأخـوذة هي الـتي يتوفّاهـا الله ويأخذهـا حـين موتهـا، كمـا قـال تعـالى: ﴿**اللَّهُ يَتَـوَفَّى الْأَنْفُـسَ حِينَ مَوْتِهَـا**﴾ [سورة الزمـر: 42] و ﴿**يَتَوَفَّاكُـمْ مَلَـكُ الْمَـوْتِ**﴾ [سورة السجدة: 11].

فالنفـس هي الـتي تـدرك وتريـد وتفعـل، بينمـا البـدن مجـرّد أداة. ويؤكّد ذلـك برهان تغـيّر البدن المسـتمرّ خـلال الحيـاة؛ إذ لـو كانـت الهويـة في البـدن لـكان الإنسـان في شـبابه شـخصًا مختلفًـا عـن شـيخوخته، ولمـا صـحّ له الثـواب والعقاب. وعليـه، فالآيات صريحة في أنّ الإنسـان الحقيقي هو نفسـه لا بدنـه، وأنّ النجـاة المتعلّقـة بالبـدن تُنسـب إليه بسـبب اتّحاد النفس والجسـد، كما في قـوله تعالى: ﴿**مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ**﴾ [سورة طه: 55]؛ إذ تُنسـب إعادة الجسـد للإنسان لارتباطه بالنفس، ممّا يبرز أنّ أسـماء الأشـخاص تُنسـب للنفس لا للجسـد. وبذلك تؤكّد الآية أنّ الإنسـان الحقيقي هو النفـس، والبـدن مجرّد وسـيلة تعمل بهـا. [انظـر: الطباطبـائي، الميـزان في تفسـير القـرآن، ج 10، ص 118 و119]

2ـ قـوله تعـالى: ﴿**وَلَـوْ تَـرَى إِذِ الظَّالِمُـونَ فِي غَمَـرَاتِ الْمَـوْتِ وَالْمَلَائِكَـةُ بَاسِـطُو أَيْدِيهِـمْ أَخْرِجُـوا أَنْفُسَـكُمُ الْيَـوْمَ تُجْـزَوْنَ عَـذَابَ الْهُونِ**﴾ [سورة الأنعام: 93] إلى قـوله تعالى: ﴿**وَلَقَـدْ جِئْتُمُونَا فُـرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُـمْ أَوَّلَ مَـرَّةٍ**﴾ [سورة الأنعـام: 94] وفيـه أربعـة أدلّـة: أحدهـا بسـط الملائكـة أيديهـم لتناولها، والثـاني وصفهـا بالإخـراج والخروج، والثالـث الإخبار عن عذابهـا في ذلك اليوم، والرابـع الإخبار عن مجيئهـا إلى ربّهـا. [انظـر: ابن القيّـم، الـروح، ص 243]

يُلاحظ على هذا الاستدلال:

أوّلًا: عبـارة ﴿**أَخْرِجُـوا أَنْفُسَـكُمُ**﴾ تـوحي ظاهريًّـا بـأنّ النفـس هي التي تُخـرج نفسـها، وهو أمرٌ محـال؛ إذ لا يمكـن للنفـس أن تقـوم بإخـراج ذاتهـا. وإذا فُهـم الخطاب على أنّـه موجّه للنـاس، يتّضح

أنّ المعنى إعلام الناس بما سيحدث لهم عند الموت، وليس وصفًا ماديًّا للنفس. هذا الفهم يدعمه أيضًا استخدام الضمائر في آيات مثل: ﴿**تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ**﴾ و﴿**جِئْتُمُونَا**﴾؛ إذ تعود إلى الأشخاص الكفّار، ما يوضّح أنّ النصّ يتناول موقف الإنسان ككلٍّ ومسؤوليته أمام الجزاء، لا كيان النفس بحدّ ذاته.

ثانيًا: في مقابل هذه الأدلّة النقلية التي يُستند إليها لإثبات مادّية النفس ـ كما يزعمون ـ هناك آيات كثيرة تدلّ على تجرّد النفس، كما ذكرنا سابقًا.

ثالثًا: يعتقد الألباني بأنّ الروح والنفس الإنسانية لطيفة نورانية روحانية، ويذكر هذا الحديث: «إنّ القلوب بين أصبعين من أصابع الله يقلّبها» ثمّ يقول في شرحه: «"إنّ القلوب" أي قلوب بني آدم، جمع قلبٍ، وليس المراد بها هنا اللحم الصنوبري الشكل القارّ في الجانب الأيسر من الصدر، فإنّه موجود في البهائم، بل لطيفة ربّانية روحانية لها بذلك القلب الجسماني تعلّقٌ، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وهي المدرك والمخاطب والمطالب والمعاقب، ولهذه اللطيفة علاقة بالقلب الجسداني، وقد تحيّرت عقول الأكثر في كيفيّة التعلّق وأنّ تعلّقها به يضاهي تعلّق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصوفات، أو تعلّق المستعمل للآلة بالآلة، أو تعلّق المتمكن بالمكان، وتحقيق التعلّق متعلّق بعلوم المكاشفة لا بالعلوم النظرية. "بين أصبعين من أصابع الله يقلّبها حيث شاء" أي يصرفها إلى ما يريد» [الألباني، مصابيح التنوير على صحيح الجامع الصغير للألباني، ج 1، ص 162].

وهذا اعتراف من أحد كبار علماء السلفية، وهو يخالف رأي شيخيه ابن تيمية وابن القيّم في تعريف الروح والنفس.

الثاني: العقل

قال ابن تيمية: إنّ الفلاسفة الذين قالوا بأنّ النفس الناطقة ليست جسمًا استدلّوا على ذلك بأنّ النفس تقوم بما لا ينقسم، وما لا ينقسم لا يقوم إلّا بما لا ينقسم، وقد اتّفقت الطوائف على أنّ الصفة إذا لم تنقسم كان محلّها لا ينقسم. فأجابهم ابن تيمية قائلًا: «قيام العلم بالنفس كقيام الحياة والقدرة والإرادة والحبّ والبغض، وسائر الأعراض المشروطة بالحياة. وهم يسلّمون أنّ هذه الصفات تقوم بالجسم، فما كان جوابًا عن قيام هذه الصفات بالنفس، كان جوابًا عن قيام العلم» [المصدر السابق، ج 10، ص 293].

يلاحظ على هذا الاستدلال:

أوّلًا: من الذي قال إنّ هذه الصفات والكيفيات النفسانية قائمة بالجسم؟! إنّ الفلاسفة يذهبون إلى خلاف ذلك، فيرون أنّها مجرّدة بتجرّد النفس، ومن ثمّ لا يتّصف العلم بخصائص الأجسام، كالامتداد والتركيب والانقسام والتغيّر ونحوها.

ثانيًا: ذكر الفلاسفة أدلّة عقلية متعدّدة على تجرّد النفس الإنسانية، ومنها:

أ- الإنسان يدرك المعاني الكلّية مثل: الإنسانية، والعدالة، والمثلّثية، وهذه معانٍ عامّة غير منحصرة في فرد معيّن. والمادّة لا تدرك إلّا الجزئيات المقيّدة بزمان ومكان. فلو كانت النفس مادّيةً لكان إدراكها جزئيًّا حسّيًّا فقط، لكنّها تدرك الكلّي المطلق، فدلّ ذلك على تجرّدها.

ب- الجسم يقبل الانقسام، وكلّ ما هو مادّي قابل للتجزئة. أمّا النفس فشعور الإنسان بذاته شعور واحد بسيط لا يتجزّأ؛ فلا يقال: نصف النفس عاقل ونصفها غير عاقل. فكونها غير قابلة للانقسام دليل على أنّها ليست جسمًا.

ج- يتغيّر جسد الإنسان مادّيًّا عبر الزمن بتبدّل خلاياه ونموّه وضعفه، ومع ذلك تبقى هويته الشخصية من حيث شعوره بوحدة ذاته مستمرّةً عبر هذه التغيّرات؛ فلو كانت النفس هي عين الجسد المادّي المحض، للزم أن تتبدّل الهوية بتبدّل مادّته، لكن الهوية تبقى رغم تغيّر المادّة، فيلزم عن ذلك أنّ النفس ليست مطابقةً للجسد المادّي، بل مغايرة له من حيث الحقيقة.

المبحث الثاني: الأسس المنهجية للاتّجاه النصّي في دراسة النفس

يتناول هذا المبحث الأسس المنهجية للاتّجاه النصّي في دراسة النفس، بعرض مرتكزاته الرئيسة ونقدها، وتقويم مدى قدرتها على تحقيق توازن معرفي بين الحسّ والنصّ والعقل.

أوّلًا: مبدأ أصالة الحسّ

يرى الاتّجاه النصّي أنّ الشيء الذي لا يمكن الإحساس به لا يصدَّق بوجوده، على سبيل المثال، قال ابن تيمية: «فإنّ أهل السنّة والجماعة المقرّين بأنّ الله تعالى يُرى، متّفقون على أنّ ما لا يمكن معرفته بشيءٍ من الحواسّ فإنّما يكون معدومًا لا موجودًا» [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 2، ص 341]؛ لأنّ وجود الشيء وإحساسه متلازمان، بل يكادان يكونان شيئًا واحدًا. ولا يُستعمل لفظ "موجود" و"وجدته" فيما لا يُحسّ ولا يمكن الإحساس به البتّة. [انظر: المصدر السابق، ص 353] وهذا نصٌّ صريحٌ في حصر المعرفة في الإدراك الحسّي.

إضافةً إلى ذلك، ركّز ابن تيمية على أنّ كلّ موجود حقيقي يجب أن يكون قابلًا للإدراك الحسّي بإحدى الحواسّ الخمس، وأنّ ما لا يمكن إدراكه حسّيًّا يعدّ معدومًا ولا وجود حقيقيًّا له في الخارج. وصرّح بأنّ القول بعدم إدراك الله بالحواسّ ـ كما ذهب إليه الرازي ـ يفضي إلى جعله بمنزلة الموجودات الذهنية الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج. وبهذا قرّر ابن تيمية أنّ الجهمية حين أنكروا إمكانية إدراك الله بالحواسّ، فقد عطّلوه عن الوجود الحقيقي، وحصروا وجوده في الذهن فحسب. [انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 229 و230؛ ج 4، ص 320]

وبناءً على هذه الرؤية الحسّية يصبح كلّ موجود محسوسًا، وينقلب نقيضها ـ وفق تعبير المناطقة ـ إلى أنّ كلّ غير محسوس غير موجود؛ لذا نرى أنّ الاتّجاه النصّي يصرّح كما عند ابن تيمية بأنّ: «كلّ موجود قائمٍ بنفسه يمكن رؤيته بالأبصار، بل كلّ موجود يمكن إحساسه إمّا بالرؤية وإمّا بغيرها، فما لا يُعرف بشيء من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا. حتّى إنّ الصور الذهنية يمكن إحساسها من حيث وجود ذواتها، ولكنّها من جهة مطابقتها للمعدومات كلّية» [المصدر السابق، ج 1، ص 229].

ويرى الألباني أنّ الإحساس يُسلب من الإنسان بعد الموت؛ ولذلك فالميّت لا يسمع؛ لانفصاله عن هذه الحياة الدنيا ومتعلّقاتها كلّها، قال تعالى: ﴿**إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى**﴾ [سورة النمل: 80] و ﴿**وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ**﴾ [سورة فاطر: 22]. وما ورد من سماع في بعض الأحاديث فهو من خصوصيات الأحوال أو البرزخ التي لا تعمّم. [انظر: الألباني، كيف يجب علينا أن نفسّر القرآن الكريم، ص 15 و16؛ موسوعة الألباني في العقيدة، ج 3، ص 807؛ ج 9، ص 172]

ويظهر من كلامه أنّ وجود الشيء وإحساسَه متلازمان، وهذا دليل واضح على أنّه يجعل الإحساس بمعناه العامّ المصدرَ الأساسي للمعرفة الإنسانية، وأنّ سائر القوى الذهنية تابعة له، فما لا يدرِكه الحسّ لا تدرِكه أيّ قوّة أو ملكة ذهنية، وبالتالي لا يعدّ موجودًا، بل معدومًا.

في الختام، يتبيّن أنّ الاتّجاه النصّيّ ـ كما عند ابن تيمية ومن تبعه ـ يجعل الإدراك الحسّي أساس المعرفة ودليل الوجود، فيقرّر أنّ ما لا تدركه الحواسّ معدوم لا حقيقة له في الخارج. ومن هنا ربط هذا الاتّجاه بين الوجود والإحساس ربطًا مباشرًا، وعدّ نفي الإدراك الحسّي لله تعطيلًا لوجوده الحقيقي. كما سار الألباني على هذا المسار، فرأى أنّ زوال الإحساس يساوي زوال الإدراك. وهكذا يقوم هذا الاتّجاه على رؤية حسّية صارمة تحصر المعرفة في حدود المحسوسات.

تحليل مبدإ أصالة الحسّ ونقده

مبدأ أصالة الحسّ يقوم على اعتبار أنّ كلّ موجود حقيقي يجب أن يكون محسوسًا، وما لا يدرَك بالحواسّ يعدّ معدومًا أو يعدّ وجوده ذهنيًّا فقط، كما يرى ابن تيمية والألباني؛ إذ يربطون بين المعرفة والإحساس مباشرةً. هذا المبدأ يبرِز منهجًا تجريبيًّا صارمًا، لكنّه يعاني من إشكالات منطقية، وفلسفية، وعقدية، وعلمية:

1ـ ربط ابن تيمية الوجود الحقيقي بالإدراك الحسّي، أي أنّ ما لا يُدرَك بالحواسّ الخمس يعدّ غير موجود. والنقد هنا أنّ هذا المعيار يُقصي العديد من الأشياء الّتي نعلم بوجودها عقليًّا أو تجريديًّا، مثل الأفكار والقوانين الفيزيائية، أو حتّى بعض الكيانات الروحية كالملائكة أو الأرواح الّتي لا يُمكن إدراكها بالحواسّ. وبذلك يكون معياره ضيّقًا جدًّا.

2ـ يقول ابن تيمية إنّ من لا يُدرك شيئًا حسّيًّا يصبح وجوده محصورًا في الذهن، لكنّ هذا يخلط بين وجود الشيء في الخارج وإدراكنا له. فمجرّد أنّ الإنسان لا يدرك شيئًا بالحواسّ لا يعني أنّ هذا الشيء معدوم في الواقع الخارجي. هذا النقد يفتح الباب لافتراض أنّ الغيب والأفكار المجرّدة والوجودات الروحية تكون حقيقيةً، رغم عدم إدراكها بالحواسّ.

3ـ النظام المعرفي الذي تبنّاه ابن تيمية ومن تبعه وبنى عليه رؤيته الكونية لا ينسجم داخليًّا؛ لأنّه من جهة يعتقد أنّ «ما لا يُعرف بشيء من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا» [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج 1، ص 229]. ومن جهة أخرى يعتقد أنّ «الوجود ينقسم إلى جوهرٍ وعرض ... وليس في الخارج إلّا جوهر الجسم والعرض» [ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 131 و133]، وهذان الاعتقادان متعارضان؛ لأنّ الحواسّ الخمس لا تدرك الجوهر أصلًا، وإنّما شأن الحواسّ إدراك الأعراض: فاللمس يدرك الملموسات، والعين تدرك المرئيات، والسمع يدرك المسموعات، والذوق يدرك الطعوم والمذاقات. أمّا الجوهر، فهو ما يدركه العقل وحده.

ثانيًا: مبدأ أصالة النصّ

تشير أصالة النصّ إلى اعتماد النصوص الشرعية، المتمثّلة في القرآن الكريم والسنّة النبوية الصحيحة، بوصفها المرجعية العليا والمعيار الأساس في فهم الدين، واستنباط الأحكام الشرعية، وبناء التصوّرات العقدية والكونية. ويقتضي ذلك تقديم دلالة النصّ الثابت على مقتضى العقل المجرّد، وجعل العقل أداةً لفهم النصّ وتفسيره، لا لمعارضته أو تقديم أحكامه عليه كما سيأتي بحثه لاحقًا.

يعدّ ردّ مسائل الخلاف الديني إلى الكتاب والسنّة أصلًا منهجيًّا مُقرّرًا، استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾ [سورة النساء: 59]. كما يعدّ اعتماد منهج السلف في فهم النصوص امتدادًا لهذا الأصل؛ إذ لا يقتصر التعامل مع النصّ على مجرّد التمسّك بحروفه، بل يشمل الالتزام بالفهم الذي استقرّ لدى الجيل الأوّل من الصحابة ومن تبعهم؛ باعتباره فهمًا نابعًا من ملازمتهم للوحي ومعرفتهم بأسباب النزول وبيئة الخطاب. ومن ثمّ، فإنّ تفسير النصوص الشرعية لا يعتمد على الرأي المجرّد، وإنّما يُرجَع فيه إلى الفهم المأثور عن أوائل من تلقّوا العلم عن النبيّ ﷺ مباشرةً أو بواسطة. [انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 2، ص 95؛ الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 252]

يسهم الالتزام بأصالة النصّ في تعزيز وحدة الأمّة من خلال الرجوع إلى مرجعية معرفية ثابتة، كما يوفّر إطارًا يحمي المضمون الديني من التغيير غير المنضبط الناتج عن الأهواء أو القراءات المتقلّبة، ويساعد في تحقيق الاستقرار الفكري عبر اعتماد منظومة معرفية واضحة تحدّ من التذبذب بين الاتّجاهات التأويلية المختلفة. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 217 - 220؛ ج 4، ص 54 و55؛ ج 7، ص 601؛ ص 722 - 725]

تبيّن الدراسة أنّ أصالة النصوص الشرعية، واتّباع فهم السلف، يشكّلان أساسًا لفهم الدين واستنباط الأحكام. كما أنّ الالتزام بهذه الأصالة يعزّز وحدة الأمّة، ويضمن استقرار الفكر الديني، ويحمي المضمون الشرعي من التغيّر العشوائي.

تحليل مبدإ أصالة النصّ ونقده

مبدأ أصالة النصّ يقوم على اعتبار القرآن والسنّة المرجع الأعلى في الأحكام والتصوّرات، مع دور للعقل في الفهم لا المعارضة، واستناد الفهم إلى منهج السلف باعتبارهم الأقرب لسياق الوحي. هذا المبدأ يضبط الاجتهاد ويوحّد التأويل ويحافظ على وحدة البنية الدينية، لكنّه يواجه إشكالاتٍ حول حجّية فهم السلف وأصالة النصّ نفسه.

1ـ يعدّ التعامل مع "السلف" (الصحابة والتابعين) بوصفهم كتلةً واحدةً متجانسةً ذات فهم موحّد، إشكالًا جوهريًّا في بناء هذا الاتّجاه. فالواقع التاريخي يُثبت أنّ الصحابة أنفسهم اختلفوا في مسائل فقهية وفكرية عديدة، بل بلغ الخلاف حدّ التنازع في بعض الفترات. والقول بأنّ "فهم

السلف" هو الحجّة المطلقة يثير تساؤلًا مشروعًا: أيّ فهمٍ للسلف يعدّ حجّةً؟ ففهم ابن عباس في القراءة قد يخالف فهم ابن مسعود، واجتهاد عائشة في مسألة قد يخالف اجتهاد أبي هريرة. إنّ تجاهل هذا التعدّد الداخلي والادّعاء بوجود "فهم سلفي واحد" يعدّ تسطيحًا للواقع التاريخي، ويجعل الاستدلال بهم مبهمًا وغير قابل للتطبيق العملي.

2ـ يواجه الاتّجاه النصّي تناقضًا داخليًّا عند محاولته الجمع بين القول بحجّية فهم السلف المطلقة، وبين الاعتراف بضرورة الاجتهاد للعلماء المعاصرين. فإذا كان فهم السلف هو "الحكم الفصل" و"الميزان"، فإنّ أيّ اجتهاد معاصر يخالف فهم أحد السلف يعدّ تلقائيًّا خطأً وبدعةً، ممّا يغلق باب النظر والاجتهاد. أمّا إذا قيل إنّ للعالم المعاصر أن يخالف السلف إذا ظهر له الدليل، فهذا يعني عمليًّا أنّ "فهم السلف" ليس حجّةً بذاته، بل هو "رأي مرجوح" أمام الدليل، وهذا ينسف فكرة الحجّية المطلقة من أساسها. إنّ هذا التذبذب بين تقديس الفهم السلفي والدعوة للتمسّك بالدليل يظهر اضطرابًا منهجيًّا في تحديد المرجعية النهائية.

3ـ يشهد التاريخ الإسلامي أنّ وجود النصوص نفسها لم يمنع حدوث خلافات كبرى وظهور مدارس فكرية وفقهية متباينة. ومن ثمّ، لا يكفي الادّعاء بأنّ أصالة النصّ وحدها تكفل وحدة الأمّة؛ إذ يحتاج إلى دلائل تاريخية أقوى.

4ـ على الرغم من أنّ مبدأ أصالة النصّ قد يوحي بوجود تعارض بين النصّ والعقل، إلّا أنّه يمكن اعتبارهما متكاملين ومتناغمين، لا متعارضين.

5ـ السلف ليسوا معصومين من الخطإ، فكيف يكون الاعتماد على رأي من قد يخطئ ويغلط وينسهو؟

6ـ إذا تعارض قول السلف مع القرآن الكريم والسنّة النبوية القطعية فهل يقدَّم قول السلف على القرآن وقول النبيّ ﷺ؟

ثالثًا: مبدأ إنكار دور العقل

يرفض الاتّجاه النصّي اعتبار العقل البشري مصدرًا مستقلًّا للتشريع أو الحكم الشرعي، ويقتصر دوره على خدمة فهم النصوص الشرعية دون تجاوزها. فالعقل مقبول فقط كمساعد لتفسير القرآن والسنّة وفهم الأحكام، شريطةَ أن يظلّ خاضعًا للنصوص الشرعية وفهم السلف الصالح. وأيّ محاولة لتفسير العقائد أو الأحكام الدينية استنادًا إلى الفلسفة أو المنطق العقلي المجرّد تعدّ خطرًا على نقاء الدين وقد تؤدّي إلى البدعة والانحراف عن الدين الصحيح؛ ولهذا يهاجم النصّيون

الفلاسفة والمتكلّمين الذين يستخدمون العقل بشكل مستقلّ في مسائل العقيدة، مؤكّدين أنّ أيّ استخدام للعقل يجب أن يكون محدودًا وموجّهًا وفق النصوص الشرعية، دون أن يصبح مصدرًا مستقلًّا للتشريع أو التفسير. [انظر: ابن الجوزي، تلبيس إبليس، الباب الخامس، ص 82 و83]

يعتقد ابن حزم أنّ ألفاظ الشريعة خالية من أيّ معانٍ باطنية أو رمزية لا يعرفها إلّا أشخاص معيّنون، فيصرّح: «اعلموا أنّ دين الله ـ تعالى ـ ظاهرٌ لا باطن فيه، وجهرٌ لا سرّ تحته ... واعلموا أنّ رسول الله ﷺ لم يكتم من الشريعة كلمةً فما فوقها» [ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 2، ص 116].

ولا يجوز العدول عن ظاهر النصّ إلّا في حالة واحدة، وهي وجود دليل آخر ـ من آية أو حديث أو إجماع المسلمين أو ضرورة حسّية ـ يمنع من الالتزام بالظاهر. [انظر: المصدر السابق، ج 2، ص 122]

والمقصود بـ"الضرورة الحسّية" كما يبدو من كلامه، هو الحقائق البدهية الواضحة التي تدلّ بلا شكٍّ على أنّ المتكلّم لم يُرِد ظاهر عبارته. [انظر: المصدر السابق، ج 2، ص 133]

يرى الاتّجاه النصّي أنّ مهمّة العقل قياس الغائب على الشاهد، وقد قرّر ابن تيمية أنّ هذا النوع من القياس هو الميزان الذي أنزله الله مع كتابه. قال تعالى: ﴿**اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ**﴾ [سورة الشورى: 17]، وقال سبحانه: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ [سورة الحديد: 25]. وهذا الميزان ميزان عادل يقوم على اعتبار الشيء بمثله أو بما يخالفه، فيُسَوّي بين المتماثلات ويميّز بين المختلفات، اعتمادًا على ما أودعه الله في فطر الناس وعقولهم من إدراك للتماثل والاختلاف. والقرآن والسنّة مليئان بهذا الأسلوب؛ إذ يبيّن الله ﷻ الحقائق بالأمثال والمقاييس العقلية، ويوضّح طرق تسوية المتماثلَين والتمييز بين المختلفَين. [انظر: ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 368]

كما يمكنه إدراكه الفطري من التمييز بين النافع والضارّ، ويستعين ابن تيمية ومن تبعه بقياس الغائب على الشاهد في حدود ما تسمح به الخبرة والحسّ، بينما تظلّ معرفة الغيب متوقّفةً على الخبر الصادق. أمّا ابن حزم وتبعه الألباني فيرون أنّ القياس محظور تمامًا، فلا يجوز للعقل استنباط حكم للغائب اعتمادًا على حكم الشاهد، ويقتصر دوره على فهم النصوص الظاهرية فقط. [انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 29؛ ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 363 - 368؛ بيان تلبيس الجهمية، ج 1، ص 229؛ الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 191؛ العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل، ج 8، ص 62]

ويؤكّد هذا الاتّجاه أنّ العقل حسّي تجريبي يعمل ضمن الواقع المشاهد، وله دوران: آليٌّ لفهم النصوص دون ابتكار أحكام جديدة، وأداتي لاستنباط عللها ومقاصدها، فهو بذلك خادم للوحي وليس مصدرًا مستقلًّا للتشريع. [انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 28 و29]

وهذا ما يقرّره ابن حزم، الذي يرى أنّ العقل يدرك حقائق الأشياء ووحدانية الخالق وصحّة النبوّة، أمّا تفاصيل الشرائع والأحكام التعبّدية فمردّها إلى الوحي لا إلى العقل.

يتّضح في ختام هذا البحث أنّ إنكار دور العقل يمثّل جوهر المنهج النصّي، الذي يحصر الفهم الديني في ظاهر النصوص ويجعل العقل تابعًا لها لا مستقلًّا عنها. ونتيجةً لذلك يرفض هذا الاتّجاه التأويلات العقلية والفلسفية، مؤكّدًا وضوح الشريعة وعدم جواز العدول عن ظاهرها إلّا بدليلٍ شرعي صريح أو ضرورة حسّية يقينية. فالعقل في الفكر النصّي عقل مؤمن منضبط بالوحي، يعمل ضمن حدود الشرع وفي خدمته، لا يتقدّمه ولا يعارضه. ومن النتائج المترتّبة على النزعة الحسّية لدى الاتّجاه النصّي تعريف الروح والنفس الإنسانية تعريفًا ماديًّا جسمانيًّا؛ إذ يحصر ابن تيمية الجوهرَ في الجوهر الجسماني، وينفي سائر أقسام الجوهر، أعني: النفس، والعقل، والمادّة، والصورة، كما ذكرنا سابقًا. [انظر: ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 131 - 133]

تحليل مبدإ إنكار دور العقل ونقده

لا يقبل المنهج النصّي دور العقل بوصفه مصدرًا مستقلًّا للتشريع، ويحصره في خدمة النصوص وفهم ظاهرها دون تجاوز، مستندًا إلى رؤية مفادها أنّ الوحي واضحٌ وكاملٌ ولا يحتمل التأويلات العقلية المجرّدة التي قد تؤدّي ـ في رأيه ـ إلى البدعة والانحراف. وهذا الموقف، رغم إيجابياته في الحفاظ على قدسية النصّ ووضوح المنهج ومنع تسرّب التأويلات التعسّفية أو الأفكار الدخيلة، إلّا أنّه يتضمّن إشكالياتٍ منهجيّةً عميقةً.

1ـ قياس الغائب على الشاهد يعتمد على التجربة الحسّية والاستقراء الناقص، وقد يكون محدود الفاعلية في الوصول إلى المعاني الغيبية المطلقة، ويعتمد على قدرات الباحث في الربط والتحليل، ممّا يجعله عرضةً للخطإ أو التحيّز.

2ـ رفض أهل البيت عليهم السلام تطبيق قياس الغائب على الشاهد في وصف الله تعالى، وحذّروا من تشبيه الله بما هو مادّي أو بشري. ويوضّح هذا الموقف أنّ القياس لا يصلح في العقيدة الإلهية؛ إذ قد يؤدّي إلى تمثيل أو تشبيه لا يقبله العقل ولا النقل مثل قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ [سورة الشورى: 11]، ممّا يجعل الاعتماد عليه في فهم صفات الله جلّ جلاله غير مناسب.

3ـ القول بجواز العدول عن الظاهر عند الضرورة الحسّية يقتضي الإقرار بمرجعية عقلية مستقلّة؛ لأنّ الضرورة لا توجب التأويلَ بذاتها، بل تقدّم معطًى واقعيًّا، والعقل هو الذي يدرك التعارضَ، ويحكم بامتناعه، ويرجّح بين الأدلّة، وبذلك يسوّغ العدول عن الظاهر.

4ـ من ناحية، يصوَّر العقل في المنهج النصّي بوصفه أداةً آليةً تابعةً، ومهمّته الوحيدة هي فهم النصوص الشرعية كما هي، دون تجاوزها أو ابتكار أحكام جديدة. وهذا يقترب من تعريفه بوصفه قناة نقلٍ سلبيةً. لكن من ناحية أخرى، يُنسب إلى العقل قدرات إدراكية عليا، مثل تجريد الكلّيات من الجزئيات، وتمييز أوجه الشبه والاختلاف، واستخلاص أحكام عامّة من خلال الاستقراء. هذه القدرات هي جوهر العملية الاستدلالية المستقلّة، ممّا يناقض فكرة العقل الخادم السلبي، ويقرّبه من دور المستنبط أو المفسّر الذي يستخرج معاني وقواعد عامّةً.

5ـ يتجلّى التناقض بوضوح بين موقف ابن تيمية والألباني بشأن منهج السلف في قياس الغائب على الشاهد، فابن تيمية يرى أنّ الصحابة كانوا يستخدمون القياس الصحيح ويستدلّون بالتمثيل بوصفه جزءًا أصيلًا من منهجهم [انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 1، ص 156 - 159]، بينما يرى الألباني أنّ السلف لا يعتمدون القياس في مسائل الغيب، وأنّ استنباط الحكم من الشاهد إلى الغائب لا يدخل ضمن منهجهم إطلاقًا [انظر: الآلوسي، الآيات البيّنات في عدم سماع الأموات على مذهب الحنفية السادات، ص38و39]، وبذلك يظهر خلاف صريح وجوهري حول مدى اعتماد القياس والتمثيل في منهج السلف.

المبحث الثالث: أنواع النفس وقواها في النصوص الشرعية عند الاتّجاه النصّي

يهدف هذا المبحث إلى بيان مفهوم النفس وقواها في النصوص الشرعية كما يتصوّرها الاتّجاه النصّي، وذلك من خلال إبراز وحدة النفس الإنسانية وتنوّع أحوالها الأخلاقية والروحية، وشرح القوى الّتي تتجلّى بها أفعالها وسلوكها. كما يسعى إلى تحليل هذا التصوّر ونقده؛ للكشف عن حدوده التفسيرية وإمكانات الإفادة منه في فهم السلوك الإنساني.

أوّلًا: أنواع النفس

يرتبط مفهوم النفس عند الاتّجاه النصّي بفهم الإنسان من منظور ديني وروحي، وليس بمعناه النفسي الحديث. وتمثّل النفس جوهر الإنسان ومصدر سلوكه الأخلاقي والديني، وتتدرّج بحسب درجة تقوى الإنسان وقربه من الله ﷻ.

قال ابن تيمية: «وقد قال طائفة من المتفلسفة الأطبّاء: إنّ النفوس ثلاثة: نباتية محلّها الكبد، وحيوانية محلّها القلب، وناطقية محلّها الدماغ. وهذا إن أرادوا به أنّها ثلاث قوًى تتعلّق بهذه الأعضاء، فهذا مسلّم، وإن أرادو أنّها ثلاثة أعيان قائمة بأنفسها فهذا غلط بيّن» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 294].

يبيّن ابن تيمية أنّ هذا التقسيم (النباتية والحيوانية والناطقية) صحيح إذا كان المقصود به مجرّد قوًى أو وظائف نفسية مرتبطة بهذه الأعضاء، أمّا إذا قصدوا أنّ هذه النفوس الثلاث كيانات مستقلّة قائمة بذاتها فهذا خطأ واضح؛ لأنّه يتعارض مع المعتقد الإسلامي بأنّ النفس الإنسانية واحدة لا تتجزّأ.

وصنّف السلف ـ عند الاتّجاه النصّي ـ النفس إلى ثلاثة أنواع أساسية مستندين في ذلك إلى القرآن الكريم والسنّة النبوية.

أ ـ النفس الأمّارة

النفس الأمّارة بالسوء هي تلك التي تميل بالإنسان إلى المعاصي والشهوات إذا لم يراقبها ويضبطها، وتتشبّث بالغرائز والرغبات. قرّر ابن القيّم أنّ النفس الأمّارة قرينها الشيطان يزيّن لها الباطل ويغذّيها بالهوى والشهوات حتّى تفسد القلب والعمل. [انظر: ابن القيّم، الروح، ص 227]

وقد ذكرها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي**﴾ [سورة يوسف: 53]. وهذه النفس تحتاج إلى مجاهدة دائمة لترويضها؛ إذ بدون الانضباط الروحي تهيمن الرغبات على الإنسان وتبعده عن طريق الطاعة والخير. [انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 294؛ ابن القيّم، الروح، ص 226]

إنّ النفس المسوّلة المذكورة في قوله تعالى في قوله تعالى: ﴿**قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ**﴾ [سورة يوسف: 83]، وقوله: ﴿**الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ**﴾ [سورة محمّد: 25]، ليست قسمًا مستقلًّا عن النفس الأمّارة بالسوء، بل هي في حقيقتها وصف لعمل من أعمال النفس الأمّارة عند السلفية والظاهرية، فالنفس الأمّارة ـ كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي**﴾ [سورة يوسف: 53] ـ هي التي تدفع إلى المعصية، أمّا التسويل فهو آلية هذا الدفع، أي تزيين الذنب وتحسينه وتبريره حتّى يقبله الإنسان. فكلّ نفس مسوّلة هي أمّارة من حيث الأصل، لكن ليس كلّ وصف للأمّارة يركّز على جانب التزيين؛ إذ قد تأمر بالسوء أمرًا مباشرًا، وقد يسبقه

التسويل والتدرّج. كما أنّ القرآن يبيّن أحيانًا أنّ الشيطان يشارك في هذا التزيين، ممّا يدلّ على تداخل تأثير وسوسته مع قابلية النفس للأمر بالسوء، لا على وجود نوعين منفصلين من النفس؛ ولذلك يكتفي هذان الاتّجاهان غالبًا بالتقسيم القرآني المشهور للنفس إلى أمّارة ولوّامة ومطمئنّة، دون اعتماد تقسيمات اصطلاحية إضافية.

ب ـ النفس اللوّامة

وهي النفس التي تحاسب نفسها على التقصير وتشعر بالندم عند ارتكاب الذنوب، وقد أشار القرآن الكريم إليها في قوله تعالى: ﴿**وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ**﴾ [سورة القيامة: 2]. والنفس اللوّامة تدفع صاحبها إلى التوبة ومراجعة نفسه، وهي علامة على الوعي الأخلاقي والديني؛ إذ تجعل الإنسان يقف عند حدود نفسه ويحرص على الإصلاح.

قال ابن تيمية: «النَّفْسُ اللَّوَّامَةُ وَهِيَ الَّتِي تُذْنِبُ وَتَتُوبُ، فَعَنْهَا خَيْرٌ وَشَرٌّ، لَكِنْ إذَا فَعَلَتْ الشَّرَّ تَابَتْ وَأَنَابَتْ، فَتُسَمَّى لَوَّامَةً لِأَنَّهَا تَلُومُ صَاحِبَهَا عَلَى الذُّنُوبِ، وَلِأَنَّهَا تَتَلَوَّمُ أَيْ تَتَرَدَّدُ بَيْنَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 294].

بيّن ابن تيمية في هذا النصّ أنّ النفس اللوّامة نفس مؤمنة مجاهدة، قد تقع في الخطإ، لكنّها لا تصرّ عليه ولا تستسلم له، بل تراجع نفسها وتلومها وتعود إلى الله بالتوبة والإنابة، فهي مرتبة وسطى بين النفس الأمّارة بالسوء والنفس المطمئنّة.

يرى ابن القيّم أنّ اللوّامة نوعان: ملومة وغير ملومة. [انظر: ابن القيّم، الروح، ص 226]

الأوّل: ملومة

وهي النفس الجاهلة الظالمة التي تقع في التقصير والمعصية، ثمّ تلام من الله وملائكته؛ لأنّها لا تجاهد نفسها ولا تسعى بصدق إلى طاعة الله، بل ترضى بأعمالها ولا تحاسب نفسها.

الثاني: غير ملومة

وهي النفس المؤمنة التي تجتهد في طاعة الله، ومع ذلك تظلّ تلوم صاحبها على التقصير طلبًا لرضا الله، فتتحمّل لوم الناس، ولا يمنعها ذلك من فعل الحقّ. وهذه أشرف النفوس؛ لأنّها تحاسب نفسها ولا تغترّ بأعمالها، فتسلّم من لوم الله ﷻ.

جـ ـ النفس المطمئنّة

النفس المطمئنّة هي أعلى درجات النفس الإنسانية؛ إذ تكون مستقرّةً ورضيّةً بما قسم الله لها، ومطمئنّةً بذكره وطاعته. قال ابن تيمية: «والنَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ وَهِيَ الَّتِي تُحِبُّ الْخَيْرَ وَالْحَسَنَاتِ وَتُرِيدُهُ، وَتُبْغِضُ الشَّرَّ وَالسَّيِّئَاتِ وَتَكْرَهُ ذَلِكَ، وَقَدْ صَارَ ذَلِكَ لَهَا خُلُقًا وَعَادَةً وَمَلَكَةً. فَهَذِهِ صِفَاتٌ وَأَحْوَالٌ لِذَاتٍ وَاحِدَةٍ، وَإِلَّا فَالنَّفْسُ الَّتِي لِكُلِّ إنْسَانٍ هِيَ نَفْسٌ وَاحِدَةٌ، وَهَذَا أَمْرٌ يَجِدُهُ الْإِنْسَانُ مِنْ نَفْسِهِ» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 294].

يوضّح ابن تيمية أنّ النفس المطمئنّة هي تلك الّتي تحبّ الخير والحسنات وتكره الشرّ والسيّئات، بحيث تصبح هذه المحبّة والبغض خُلقًا وعادةً وملكةً متأصّلةً فيها، وكلّ هذه الأحوال والصفات تخصّ نفسًا واحدةً، ويشعر الإنسان بها ويعرفها من نفسه، فهي تعبير عن توازن نفسي وأخلاقي يتحقّق داخل النفس نفسها دون انفصال بين صفاتها وأفعالها.

وقد قرّر ابن القيم: أمّا النفس المطمئنّة فقرينها الملك يؤيّدها بالإيمان واليقين، ويغذّيها بالقرآن والذكر والطاعات، وشعب الإيمان الظاهرة والباطنة، وقوام ذلك كلّه الصدق والإخلاص، فما كان لله وبالله فهو من جند النفس المطمئنّة. [انظر: ابن القيّم، الروح، ص 228]

وقد ورد ذكرها في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۞ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً**﴾ [سورة الفجر: 27 و28]. تصل هذه النفس إلى حالة من السلام الداخلي والارتباط القويّ بالله ﷻ، وتتميّز بالثبات على الطاعة والابتعاد عن الهوى، وتعدّ نموذجًا للسعادة الحقيقية والفوز بالآخرة. ويرى ابن القيّم أنّ النفس الإنسانية واحدة في حقيقتها وليست متعدّدةً، لكنّها تتّصف بصفات وأحوال مختلفة، وبحسب الصفة الغالبة عليها تسمّى باسمٍ يناسب حالها، فتسمّى النفس مطمئنّةً عندما تسكن إلى ربّها، وتطمئنّ بعبادته ومحبّته، وتقبل عليه بالإنابة، وتعتمد عليه بالتوكّل، وترضى به، فتجد السكون والراحة في القرب منه، واختلاف الأسماء إنّما هو لاختلاف الصفات والأحوال لا لاختلاف الذات. [انظر: ابن القيّم، الروح، ص 220]

تحليل ونقد

تظهر دراسة أنواع النفس عند الاتّجاه النصّي أنّ النفس الإنسانية واحدةٌ، لكنّها تمرّ بمراحل مختلفة من التطوّر الروحي والأخلاقي، بدءًا من النفس الأمّارة بالسوء، مرورًا بالنفس اللوّامة، وصولًا إلى النفس المطمئنّة. ويعكس هذا التصنيف رحلة الإنسان نحو التوازن الداخلي والارتباط

بـالله، ويؤكّـد أهمّيـة المجاهـدة، ومحاسـبة النفـس، والصـدق في العمـل لتحقيـق السـعادة الداخلية والفـوز بالآخـرة. ومـع ذلـك، يمكن تقديـم بعض النقـد على تصنيف النفـس عند الاتّجـاه النصّي كما ورد عنـد ابـن تيميـة وابـن القيّم، سـواء من منظـور فلسـفي أو علمي، أو حـتّى نقد داخـلي من داخل المنظومة الإسـلامية نفسها:

1ـ تتحـدّث النصـوص القرآنية عن النفـس الأمّارة والنفس اللوّامة، وتشـير إلى أنّ هذه المصطلحات تعـبّر عن حالات أو درجات نفسـية مؤقّتة للفرد الواحد، وليسـت أنواعًا ثابتةً للشـخصية.

بعبـارة أخـرى: تقسـيم النفـس إلى ثلاث درجـات يوحي بأنّ كلّ إنسـان يمـرّ بمراحل متسلسـلة، إلّا أنّ بعـض الشـخصيات قـد تجمـع بـين الاطمئنان في جانـب والمـرارة في جانب آخر، ممّـا يجعل هذا التصنيـف غير شـامل لـكلّ الحالات.

2ـ مـا الفـرق الدقيـق بين "النفـس اللوّامـة غير ملومـة" و"النفـس المطمئنّـة"؟ يمكـن أن تتداخل هـذه الحـالات لدى الإنسـان، ممّـا يجعل التصنيـف أقلّ وضوحًـا عند التطبيـق العملي.

3ـ التفريـق بـين "الملومـة" و"غـير الملومـة" كمـا عنـد ابـن القيّم قـد يدخلنـا في تعقيـدات لغوية بعيـدة عـن الواقـع العمـلي. فالنفـس الـتي تلـوم نفسـها قـد تكـون في حالـة مرضيـة مثـل الوسـواس القهـري أو الاكتئـاب، وليسـت بالـضرورة حالـة إيمانيـة. اعتبـار "تأنيب النفـس" دائمًـا علامةً على الإيمـان أو الـوعي قـد يكـون غـير دقيـق نفسـيًّا؛ إذ قد يكـون تأنيـب النفس نابعًـا من عقد نفسـية أو تربيـة قاسـية، وليـس بالـضرورة من "الـوعي الديني".

4ـ قـد يفهـم مـن قولهـم: "إنّ النفـس الأمّارة قرينهـا الشـيطان ويغذّيها بالهـوى" نوعٌ مـن انفصال المسـؤولية، غـير أنّ الإسـلام يؤكّـد مسـؤولية الإنسـان عـن أفعـاله، وأنّ الشـيطان لا يجـبر أحدًا على المعصيـة. ويـرى بعـض المفسّريـن أنّ النصوص تصـوّر النفـس الأمّارة على أنّهـا جزء أصيل مـن طبيعة الإنسـان، وأنّ دور الشـيطان يقتـصر على الإغـراء والدفـع نحـو الهـوى، مـا يجعـل الربـط المفـرط بين النفـس الأمّـارة والشـيطان غـير دقيق.

5ـ التصنيـف النـصّي يركّـز غالبًـا على النصـوص الدينيـة أو الروحيـة والعلاقـة بـالله ﷻ، لكنّه لا يأخـذ في الحسـبان العوامـل الاجتماعيـة والنفسـية والتربوية الّتي تشـكّل سـلوك الإنسـان، ممّا يجعله تصنيفًـا محـدودًا وغير شـامل للواقع الإنسـاني.

6ـ هـذه الصفـات النفسـية، مثـل الأمّـارة بالسـوء واللـؤم والاطمئنـان، لا تتـواءم ولا تتناغم مع جسـمانية النفـس ومادّيتهـا؛ إذ إنّهـا صفـات غـير مادّيـة، فكيـف تتّصف بهـا النفـس المادّية؟

7ـ ينسـب ابـن تيميـة الذنب والـشرّ إلى النفـس اللوّامة، وهـذا غير صحيـح؛ فالنفـس اللوّامة لا يُلزمهـا مـا ارتُكـب مـن ذنوب، بـل تُرشـد باللـوم والعتـاب والتأنيب.

ثانيًا: قوى النفس

يتّفـق الاتّجـاه النـصّي إلى حـدٍّ كبـيرٍ مـع فهـم ابـن تيميـة وابـن القيّـم في تقسـيم النفـس إلى قوًى رئيسـة متعدّدة:

أ ـ القوّة الحسّية

القـوّة الحسّـية هي القدرة على اسـتقبال المعلومـات من البيئـة الخارجية عبر الحـواسّ وتحليلها، أي القـدرة على الإحسـاس والتميـيز بـين الأشـياء بشـكل دقيق. قسّـم الاتّجاه النـصّي الحواسّ إلى قسـمين: الظاهـرة والباطنـة. [انظر: ابـن تيمية، درء تعـارض العقـل والنقـل، ج 8، ص 40؛ ابـن القيّـم، الصواعـق المرسـلة في الـردّ عـلى الجهميـة والمعطّلـة، ج 3، ص 807]

1ـ الحواسّ الظاهرة

الحـواسّ الظاهـرة هي الـتي تـدرك المحسوسـات المادّيـة مبـاشرةً، وتشـمل البـصر لإدراك الأشـياء الحـاضرة والماديّة، والسـمع لإدراك الأصـوات والكلام وما ينقلـه النّاس من معلومات، والشـمّ لإدراك الروائـح، والذوق لإدراك الطعـوم، واللمـس لإدراك الصفـات المادّيـة مثـل الحـرارة والـبرودة والنعومة والخشـونة. ويتمـيّز الإحسـاس بهـذه الحـواسّ بكونـه إمّـا مبـاشرًا، كمـا في رؤيـة الشـمس أو تـذوّق الطعـام مبـاشرةً، أو غـير مبـاشر، كمـا في رؤية الأجسـام عبر المـرآة أو انعكاسـها في المـاء، ما يعكس قـدرة الحـواسّ على اسـتقبال المعلومـات من البيئـة المحيطة بطـرق متعـدّدة. [انظر: ابـن حـزم، التقريـب لحدّ المنطـق، ص 176 و177؛ ابـن تيميـة، درء تعـارض العقـل والنقـل، ج 8، ص 40 و41؛ الـردّ عـلى المنطقيـين، ص 95 و96]

2ـ الحواسّ الباطنة

الحـواسّ الباطنـة هي التي تـدرك أحوال النفـس الداخلية والمعاني المجرّدة، وتشـمل الحسّ المشـترك الذي يجمـع المعلومـات من الحـواسّ الظاهـرة ويحوّلها إلى صورة موحّـدة تدركها النفـس، والخيال الذي

يخـزّن الصـور الحسّـية لاسـترجاعها عند غيـاب المؤثّـرات الخارجيـة، والوهـم الذي يـدرك المعاني غير الحسّـية المرتبطـة بالمحسوسـات مثـل العـداوة أو الصداقـة، والذاكـرة أو الحافظـة الـتي تخـزّن المعاني المجـرّدة لاسـترجاعها لاحقًـا، وأخيرًا التفكـير أو القـوّة العقلية التي تعالـج المعلومـات المخزّنة لاتّخاذ القـرارات والاسـتنتاجات، مـا يتيـح تكامـل الحـواسّ الظاهـرة والباطنـة لتحقيـق الإدراك الكامـل. [انظر: ابـن تيمية، بيـان تلبيـس الجهمية، ج 1، ص 363؛ درء تعـارض العقـل والنقـل، ج 6، ص 23؛ ابـن القيّـم، مفتاح دار السـعادة ومنشـور ولايـة العلـم والإرادة، ج 2، ص 751؛ الألبـاني، موسـوعة الألبـاني في العقيـدة، ج 7، ص 771]

بهـذا التقسـيم، يظهر أنّ القوّة الحسّـية ليسـت مجرّد اسـتقبال للمحسوسـات، بل عمليـة متكاملة بـين الحـواسّ الظاهـرة والباطنة تمكّن الإنسـان مـن إدراك العالـم الظاهـري والباطني على حدٍّ سـواءٍ.

ب ـ القوّة العقلية

القـوّة العقليـة قـوّة يختـصّ بها الإنسـان دون سـائر الحيوانات، وتشـترك فيها الملائكـة أيضًا، وهي المعنيّـة بالتميـيز والعقـل والإيمـان. وبهـا يعـرف الإنسـان الحـقّ مـن الباطـل، ويخطّـط للمسـتقبل، ويتّخـذ القـرارات الصائبـة. كما تـؤدّي دورًا محوريًّـا في موازنة الشـهوة والغضب، وتوجيـه النفس نحو الخـير والطاعـة. فـإذا غلـب العقـل الشـهوة ارتقى الإنسـان فـكان أفضـل مـن الملائكـة، وإذا غلبت الشـهوة العقـل انحـطّ فصار أسـوأ مـن البهائـم. [انظر: ابـن تيمية، مجمـوع الفتـاوى، ج 15، ص 428 و429]

يـرى ابـن حـزم أنّ دور القـوّة العقليـة هـو إدراك الحقائـق وتمييزهـا، وإثبـات مـا يمكـن البرهنة عليـه كحـدوث العالـم، ووحدانيـة الله، وصحّة النبـوّة، ووجـوب طاعة النـبيّ. أمّا الأحـكام الشرعية والتفاصيـل التعبّديـة فليسـت مـن مجـال العقـل تشريعًـا أو اعتراضًـا، بـل هي أوامـر إلهيـة يؤمن بها ويطـاع الله فيهـا؛ إذ يقتـصر دور العقل على فهم خطـاب الله والانقياد لحكمه، لا وضـع الأحكام؛ لأنّ الله يفعـل مـا يشـاء ويُحكِـم خلقه بمـا يريـد. [انظر: ابـن حـزم، الإحـكام في أصـول الأحـكام، ج 1، ص 28 و29]

وفسـاد هـذه القوّة يـؤدّي إلى الكفر؛ إذ يمثّل اعتـداءً على المقصد الإلهي من العبـادة، وعلى الحقائق العقليـة الـتي دلّ عليهـا الـشرع؛ ولذلـك يؤكّـد المنهـج السـلفي مكانـة العقـل بوصفـه أداةً للامتثـال لأوامـر الله واجتنـاب نواهيـه؛ فالعقـل وحـده لا يكـفي مـا لـم يُضبَـط بالـوحي، غـير أنّـه يظـلّ قوّةً أساسـيةً في توجيـه النفـس وضبـط مسـارها. [انظر: الألبـاني، موسـوعة الألبـاني في العقيـدة، ج 1، ص 239 و240]

جـ ـ القوّة الغضبية

القـوّة الغضبيـة هي إحـدى القوى النفسـية الموجودة عند الإنسـان والحيـوان، وُجدت أساسًـا لدفع الكائـن إلى الدفـاع عـن نفسـه وردّ الاعتـداء وحمايـة وجـوده ومصالحـه. ترتبـط هـذه القـوّة بمشـاعر الغضـب والبغـض والكراهيّـة عنـد التعـرّض للتهديـد أو الظلـم، وتـؤدّي وظيفـةً ضروريـةً في حفظ النفـس والكرامـة ودفـع العـدوان. غـير أنّ انفـلات هـذه القـوّة عـن الضبط يـؤدّي إلى نتائـج خطيرة مثـل التعـدّي أو القتـل أو ارتـكاب أفعـال عدوانيـة تخـرج عن حـدود العدل. ومـن هنا تـأتي الحاجة إلى تهذيبهـا وضبطهـا؛ إذ يُنظـر إليهـا عنـد الاتّجـاه النـصّي على أنّهـا قـوّة لا تُلـغى بـل يجـب توجيهها. ويكـون ضبطهـا بالـورع والصـبر ومجاهـدة النفـس وتعويدهـا على الحلـم والتواضع، بحيـث لا يتحوّل الغضـب إلى هـوًى أعـمى، بـل يُسـتعمل في موضعه المـشروع وبالقدر الذي يـرضي الله تعـالى، فيحقّق الحمايـة المطلوبـة دون الوقـوع في الظلـم أو الطغيان. [انظر: ابن حزم، رسائل ابن حـزم الأندلـسي، ج 1، ص 341؛ ابن تيميـة، مجمـوع الفتـاوى، ج 15، ص 428 - 432؛ ابـن القيّـم، طريـق الهجرتـين وبـاب السـعادتين، ص 158]

دـ القوّة الشهوية

قـوّة الغريـزة أو الشـهوة هي الطاقـة النفسـية الـتي تدفـع الإنسـان نحـو تلبيـة رغباتـه الجسـدية الأساسـية مثـل الطعـام والـشراب والراحـة والنسـل، وهي موجـودة بدرجـات متفاوتـة لدى الإنسـان والحيـوان والنبـات، وتهدف إلى جلب المنافـع والحفاظ على اسـتمرار النوع. وترتبط هـذه القوّة بالحبّ والإرادة والنمـوّ، وجنسـها الأسـاسي هـو الشـهوة والرغبة، لكنّهـا تصبح مـضرّةً إذا فسـدت؛ إذ يؤدّي انحرافهـا إلى الزنـا أو الانحـراف الجنـسي باعتباره اعتـداءً على وظيفة النفس في التكاثـر؛ ولذلك حرص السـلف على ضبـط هـذه القـوّة عـبر العبـادات كالصلـوات والصـوم، والتحكـم الـشرعي بالرغبات، وتحكيـم العقـل والنقل الـشرعي في مواجهـة الغريزة؛ لتحقيـق التوازن بـين الميل البيولـوجي والضبط الأخـلاقي. [انظـر: ابـن تيميـة، مجمـوع الفتـاوى، ج 15، ص 428 و429]

تحليل ونقد

يقـوم تقسـيم قـوى النفـس في الاتّجـاه النـصّي على نظـرة أخلاقيـة تعبّديـة، تـرى النفـس ميدانًـا للتكليـف والابتـلاء، لا موضـوعًا للدراسـة النفسـية الوصفيـة البحتـة؛ إذ توظَّف التقسـيمات التراثية لقـوى النفـس (الحسّـية، والعقليـة، والغضبيـة، والشـهوية) ضمـن إطـارٍ تضبطـه مرجعيـة الـوحي وتخضعـه لمقاصد الشرع، لا ضمن نظرية نفسـية مسـتقلّة. ويحسَـب لهـذا التصوّر تأكيـده على تكامل

الحـواسّ الظاهـرة والباطنـة، واعتبـاره العقلَ وسـيلةً لفهـم الوحي والعمـل به لا لمعارضتـه، فضلًا عن رفضـه النظـرَ إلى الغضب والشـهوة على أنّهمـا شرّان مطلقًا، بـل قوّتان فطريتان تحتاجـان إلى التهذيب والتوجيـه لا إلى الإلغـاء. غـير أنّ هـذه الرؤيـة، على الرغـم من قيمتها التفسـيرية والأخلاقيـة، لا تخلو من إشـكالات معرفيـة ومنهجيـة تسـتدعي النقد.

1ـ يقـدَّم التقسـيم الربـاعي للقوى النفسـية (الحسّـية، والعقليـة، والغضبية، والشـهوية) بوصفه تصنيفًـا وظيفيًّـا عامًّـا أكـثر منه تحليـلًا نفسـيًّا دقيقًـا؛ إذ إنّ وظائف الحـواسّ الباطنـة ـ كالتفكير ـ تتداخـل جزئيًّـا مـع وظائـف القوّة العقليـة، ممّا يسـتدعي ضبطًا أوضح لحـدود كلّ قـوّة ووظائفها دون إنـكار التمايـز المبـدئي بينهـا.

2ـ أنّ اسـتخدام مصطلحـات مثـل القـوّة العقلية لوصـف الإيمـان والتمييز والتخطيـط معًا يؤدّي إلى توسـيع دلالتهـا بشـكل قد يخلـط بين البعـد المعـرفي كالإدراك، والبعـد الأخلاقي كالطاعـة، والبعد الديـني كالإيمـان، ممّا يضعـف قيمتهـا التحليلية ويقلّـل من دقّتهـا المفهومية.

3ـ النظـر إلى القوّتـين الغضبيـة والشـهوية باعتبارهمـا قـوًى يجـب كبحُهـا وتوجيههـا فقـط مـن خـلال العبـادات والـورع قـد يهمـل أهمّيةَ فهـم أصولهـا النفسـية والاجتماعيـة، ودورهـا الإيجابي في الصحّـة النفسـية وتحقيـق التـوازن الانفعـالي.

4ـ يـرى ابـن تيميـة أنّ الإنسـان يعـرف الحـقّ من الباطـل بالعقـل، ويخطّـط للمسـتقبل، ويتّخذ القـرارات الصائبـة، فـلا تنسـجم هـذه المواصفـات الروحيـة مـع مادّيـة النفس وجسـميتها.

ثالثًا: علاقة النفس بقواها

تقـوم علاقـة النفـس بقواهـا على أنّ النفـس الإنسـانية وحدة واحـدة تحـدّد هويتها وكيانهـا، بينما القـوى (الحسّـية، والعقليـة، والغضبيـة، والشـهوية) تُمثّـل أدواتهـا لأداء وظائفهـا في الحيـاة الروحية والأخلاقيـة والعمليـة، فهي ليسـت كياناتٍ مسـتقلّةً، بل مظاهر لنشـاط النفس تتفاعـل مع أحوالها الثـلاث (الأمّـارة، واللوّامـة، والمطمئنّـة) بحسـب تقوى الإنسـان ومجاهدة نفسـه. توجّـه النفس هذه القـوى لتحقيـق أهدافهـا: فالقوّة الحسّـية لـلإدراك، والقـوّة العقلية للتمييـز واتّخاذ القـرار، والقوّتان الغضبيـة والشـهوية لضبط النفـس وتحقيق التوازن بين الدفـاع عن الذات والرغبـات، وبالتالي توظَّف لتحقيـق تـوازن النفـس الداخـلي وارتباطهـا بالله مـع الحفاظ على وحـدة أحوالهـا الأخلاقيـة والدينية.

تحليل ونقد

هـذه المقاربـة، على الرغـم مـن أهمّيتهـا التفسـيرية والقيميـة، تثـير بعـض الإشـكالات المعرفيـة والمنهجيـة الـتي تسـتدعي النظـر النقـدي والمراجعـة.

1ـ النقـد الجوهـري هنـا هـو أنّ وصـف "القـوى" كأدوات أو آلات للنفـس يحـوّل علـم النفـس الداخـلي إلى فيزيـاء. فالقـوى ليسـت "أشـياء" تمتلكهـا النفـس كما تمتلـك الآلات في ورشـة، بل هي أنمـاط وجوديـة وتجلّيـات مختلفـة للكيـان الواحـد. العلاقة ليسـت علاقة "صانـع بأداتـه"، بل علاقة "الـكلّ بصفاته".

2ـ الأحـوال الأخلاقيـة للنفـس لا تنشـأ فقـط مـن وجـود القوى الأساسـية فيهـا، بـل تتحقّق من خـلال الاعتـدال في تـوازن هذه القـوى. فوجود القـوّة أو القـدرة بحدّ ذاتـه لا يكفي لصنـع الفضيلة أو الأخـلاق، بـل لا بـدّ من ضبطهـا وتنظيمهـا بحيث لا تطغى إحـدى القـوى على الأخرى.

المبحث الرابع: علاقة النفس بالجسد

وفقًـا لمنهجيّـة الاتّجاه النـصّي عند ابن تيمية وابـن القيّم، فـإنّ النفس والروح البشرية تعدّ جسـمًا لطيفًـا يـسري في جميـع أجـزاء البـدن، داخلـه وظاهـره، ممّـا يجعـل الحيـاة مرتبطـةً مبـاشرةً بالروح. فالـروح، في هـذا المنظـور، ليسـت مجرّد كيـان مجرّد عـن المادّة، بـل هي مادّيـة لطيفة تظهـر آثارها في الحركـة والحـسّ. [انظر: ابـن تيمية، الجـواب الصحيح لمن بـدّل دين المسـيح، ج 4، ص 269؛ مجمـوع الفتـاوى، ج 17، ص 348]

صرّح ابـن القيّـم حـول علاقـة الـروح بالجسـد قائـلًا: «إنّـه جسـم مخالـف بالماهيـة لهذا الجسـم المحسـوس، وهو جسـم نـوراني، علوي، خفيف، حيٌّ، متحـرّك ينفذ في جوهر الأعضـاء، ويسري فيها سريـان المـاء في الـورد، وسريـان الدهن في الزيتـون، والنار في الفحـم. فما دامت هـذه الأعضاء صالحةً لقبـول الآثـار الفائضـة عليهـا مـن هـذا الجسـم اللطيـف بـقي ذلـك الجسـم اللطيـف مشـابكًا لهذه الأعضـاء، وإفادتهـا هـذه الآثـار مـن الحـسّ والحركـة الإراديـة. وإذا فسـدت هـذه الأعضـاء بسـبب اسـتيلاء الأخـلاط الغليظة عليهـا، وخرجت عن قبـول تلك الآثار فـارق الروح البـدنَ، وانفصل إلى عالـم الأرواح» [ابـن القيّـم، الـروح في الـكلام عـلى أرواح الأمـوات والأحيـاء بالدلائـل مـن الكتـاب والسـنّة، ص 257].

ويؤكّـد ابـن القيّـم بعـد ذلـك: «وهـذا القول هـو الصـواب في المسـألة، وهـو الذي لا يصحّ غـيره، وكلّ الأقوال سـواه باطلـة، وعليه دلّ الكتاب والسـنّة، وإجماع الصحابة، وأدلّـة العقل والفطرة» [المصدر السـابق].

وقد تبعه الألباني الذي يرى أنّ الكتاب والسنّة مليئان بإثبات صفات النفس التي تشير إلى أنّها جسم؛ إذ أخبر عن قبضها ورجوعها وصعودها، ودخولها في عباده وجنّته، ودخولها وخروجها من البدن، وعروجها إلى السماء، ووجودها في حواصل الطيور الخضر كما ذكرنا سابقًا، وغيرها من الصفات التي لا يمكن أن تكون إلّا لجسم. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 8، ص 270؛ ج 9، ص 135؛ صحيح الجامع الصغير وزياداته، ج 1، ص 396 و397]

وبناءً على هذا المنهج، لا تختصّ الروح بمحلّ معيّن في الجسد، بل تسري فيه كما تسري الحياة، وهي عرض يشمل الجسد كلّه. فالحياة مشروطة بالروح، فإذا كانت الروح في الجسد، كان فيه حياة، وإذا فارقته الروح، فارقته الحياة. والروح هي النفس التي لها تعلّق بالقلب والدماغ؛ مبدأ الفكر والنظر في الدماغ، ومبدأ الإرادة في القلب. [انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 302 - 304]

والخلاصة: من منظور الاتّجاه النصّي، النفس الإنسانية جسمانية في الحدوث والبقاء، مع تميّزها بعد الموت بأنّها ذات جسم لطيف. ويستند هذا الموقف إلى أصالة الحسّ والنصّ، ويعدّ النفس مادّيةً لطيفةً، حيّةً، ساريةً في الجسد، ومتّصلةً بالحياة والجسم.

تحليل ونقد

هذه الرؤية لا تخلو من إشكالات، منها:

1ـ هناك تناقض واضح في كلام ابن تيمية، فهو من ناحية يعتقد بأنّ النفس والروح الإنسانية جسم لطيف، وبالطبع كلّ جسم يتلاشى بزوال البدن، ولكن من ناحية أخرى يقول: «فَإِنَّ نَفْسَ الْمَيِّتِ تُفَارِقُ بَدَنَهُ بِالْمَوْتِ، وَهَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ النَّفْسَ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا، تَبْقَى بَعْدَ فِرَاقِ الْبَدَنِ بِالْمَوْتِ مُنَعَّمَةً أَوْ مُعَذَّبَةً، وَهَذَا مَذْهَبُ أَهْلِ الْمِلَلِ مِنْ الْمُسْلِمِينَ وَغَيْرِهِمْ، وَهُوَ قَوْلُ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانِ وَسَائِرِ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 272].

هذا التباين يطرح سؤالًا جوهريًّا حول طبيعة النفس: هل هي كيانٌ مادّيٌّ يزول بالموت، أم كيانٌ قائمٌ بذاته يستمرّ بعد انفصالها عن الجسد؟

2ـ في تعريف الروح والنفس يظهر تناقض آخر، فابن تيمية من جهة يعرّف الروح بأنّها جسم لطيف محلّه الدماغ، ومن جهة أخرى يعترف بخصائص غير مادّية وغير جسمانية للروح، فيقول: «والروح تحسّ بأشياء لا يحسّ بها البدن، كما يحسّ من يحصل له نوع تجريدٍ بالنوم وغيره بأمور لا يحسّ بها غيره، ثمّ الروح بعد الموت تكون أقوى تجرّدًا، فترى بعد الموت وتحسّ بأمورٍ لا

تراهـا الآن ولا تحـسّ بهـا. وفي الأنفـس مـن يحصـل له مـا يوجـب أن يـرى بعينه ويسـمع بأذنـه ما لا يـراه الحـاضرون ولا يسـمعونه، كمـا يرى الأنبيـاء الملائكة ويسـمعون كلامهـم، وكما يـرى كثيرٌ من النـاس الجنّ ويسـمعون كلامهـم» [ابـن تيمية، درء تعـارض العقـل والنقـل، ج 6، ص 108 و109].

هـذا يظهـر تناقضًـا آخـر في كلامـه؛ إذ يجمـع بـين وصـف الـروح بأنّها جسـم لطيف مـادّي وبين تأكيـده لقدرتهـا على إدراك مـا لا يحـسّ به مادّيًّـا، ممّا يثير تسـاؤلًا حول طبيعة الروح: هل هي جسـم لطيـف يخضـع للخصائـص المادّية، أم كيـان قائم بذاتـه يتجاوز حدود الجسـد؟

الخاتمة

في ختام هذا البحث، يتبيّن أنّ الاتّجاه النصّي قدّم تصوّرًا خاصًّا لمسألة "النفس" يستند إلى مرجعيّة صارمة تتمثّل في القرآن الكريم والسنّة النبوية، وفهم السلف الصالح، وأصالة الحسّ مع تقليص دور العقل أو تقييده في خدمة النصّ. ويمكن تلخيص أهمّ النتائج التي توصّل إليها البحث في النقاط التالية:

1ـ يرى الاتّجاه النصّي أنّ النفس ليست مجرّدةً تجرّدًا محضًا، بل هي جوهر قائم بذاته، وُصف بأنّه "جسم نوراني لطيف" أو "روح مدبّرة" للبدن، لها تعلّق به دون أن تكون جزءًا من مادّته.

2ـ صنّف الاتّجاه النصّي النفس إلى أنواع ثلاثة: الأمّارة بالسوء، واللوّامة، والمطمئنّة، معتبرًا أنّها ذات واحدة تتغيّر أحوالها بحسب تقوى العبد ومجاهدته لنفسه.

3ـ حدّد قوى النفس في أربع: الحسّية، والعقلية، والغضبية، والشهوية، معتبرًا إيّاها أدواتٍ للنفس لتحقيق أهدافها في ضوء التكليف الشرعي، ومؤكّدًا تكامل الحواسّ الظاهرة والباطنة.

4ـ تُفهم العلاقة على أنّ الروح جسم لطيف يسري في البدن سريان الماء في الورد، وارتباط مبدإ الفكر بالدماغ ومبدإ الإرادة بالقلب.

كشف التحليل النقدي عن مجموعة إشكالات تواجه هذا التصوّر، أبرزها:

1ـ مبدأ "أصالة الحسّ" الّذي حصر الوجود فيما يدرك بالحواسّ، يتعارض مع البدهيات العقلية ومع حقائق العلم الحديث التي تثبت وجود حقائق مجرّدة لا تدرَك حسّيًّا. كما أنّ "أصالة النصّ" المفرطة، والاعتماد المطلق على فهم السلف، يؤدّيان إلى الجمود المعرفي وتعطيل الاجتهاد، فضلًا عن أنّ النصوص نفسها لا غنى عن العقل في فهم دلالاتها وضبط مقاصدها.

2ـ وفيما يخصّ النفس، فإنّ القول بأنّ الروح "جسم لطيف" يسري في البدن سريان الماء في الورد، وإن كان يهدف إلى إثبات عالم البرزخ، إلّا أنّه يوقع القائلين في إشكال "التجسيم"، ويخلط بين "الذات المدركة" وبين "الحياة البيولوجية"، ممّا يجعل الفارق بين الإنسان والحيوان فارقًا كمّيًّا لا نوعيًّا، ويصعب معه تفسير وحدة الوعي والشخصية.

وختامًا، يمكن القول: إنّ الاتّجاه النصّي بذل جهدًا كبيرًا في الدفاع عن العقيدة الإسلامية وتنقيتها من الشوبات الفلسفية، إلّا أنّ منهجه في مسألة النفس يحتاج إلى مراجعة وتوازن أكبر؛

بحيث لا يُلغي دور العقل الذي هو ميزة الإنسان، ولا يفسّر النصوص تفسيرًا حرفيًّا يتعارض مع طبيعة النفس المجرّدة الّتي أشار إليها القرآن بوصفها "أمرًا ربّانيًّا" ونفخةً من "روح الله". إنّ التوفيق بين الوحي والعقل، وبين النقل والحكمة، يظلّ هو السبيل الأمثل لفهم سرّ النفس الإنسانية وإدراك حقيقتها.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

ابن الجوزي، عبد الرحمن، تلبيس إبليس، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، تحقيق: د. علي بن حسن بن ناصر ود. عبد العزيز بن إبراهيم العسكر ود. حمدان بن محمّد الحمدان، دار العاصمة، ط 2، 1419 هـ.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيين، إدارة ترجمان السنّة، لاهور، باكستان، ط 3، 1397هـ.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط 1، 1426 هـ.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر للجامعة، السعودية، ط 2، 1411 هـ.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنوّرة، 1416 هـ.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن حسن زاده آملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط 1، 1375 هـ. ش.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، مؤسّسة أدب الحوزة، 1405هـ.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضّل، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الدار الشامية، بيروت، ط 1، 1416 هـ.

معتز أحمد عبد الفتاح، مصابيح التنوير على صحيح الجامع الصغير.

الألباني، ناصر الدّين، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلاميّ.

الألباني، ناصر الدين، كيف يجب علينا أن نفسّر القرآن الكريم، المكتبة الإسلامية، ط 1، 1421هـ.

الألباني، ناصر الدين، موسوعة الألباني في العقيدة، صنعها: شادي بن محمّد بن سالم آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، صنعاء، ط 1، 1431 هـ.

الآلوسي، نعمان بن محمود، الآيات البيّنات في عدم سماع الأموات على مذهب الحنفية السادات، تحقيق: ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 4.

الأندلسي، ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، تقديم: د. إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

الأندلسي، ابن حزم، التقريب لحدّ المنطق، تحقيق: إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط 1.

الأندلسي، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة.

الأندلسي، ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1987 م.

الجوزية، ابن القيّم، الروح، في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنّة والآثار وأقوال العلماء، تحقيق: محمّد إسكندر يلدا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1402 هـ.

الجوزية، ابن القيّم، طريق الهجرتين وباب السعادتين، دار السلفية، القاهرة، ط 2، 1394 هـ.

الجوزيّة، ابن القيّم، مختصر الصواعق المرسلة في الردّ على الجهمية والمعطّلة، اختصره: ابن الموصلي، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1422 هـ.

الجوزية، ابن القيّم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار عطاءات العلم، ط 3، 1442هـ.

الطباطبائي، محمّدحسين، الشيعة في الإسلام، بيت الكاتب، بيروت، ط 1، 1999 م.

الطباطبائي، محمّدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط2، 1390 هـ.

الطباطبائي، محمّدحسين، مقالات تأسيسية فى الفكر الإسلامي، مؤسّسة أم القرى للتحقيق

والنـشر، بـيروت، ط 2، 1418 هـ.

الطباطبـائي، محمّدحسـين، نهاية الحكمة، تحقيق: عباس علي الزارعي، مؤسّسـة النشر الإسـلامي، ط 7، 1434 هـ.

العثيمـين، محمّـد بن صالح، مجموع فتاوى ورسـائل، تحقيـق: فهد بن ناصر بن إبراهيم السـليمان، دار الوطن، دار الثريا، 1413هـ.

الفارابي، محمّد بن محمّد، الأعمال الفلسفية، دار المناهل، بيروت، 1413 هـ.

الفارابي، محمّد بن محمّد، فصوص الحكم، بيدار، قم، 1405 هـ.

حليمي، فدا حسين، العقل وتجلّياته في النصوص الشرعية، مجلّة الدليل، العدد 12، 2021 م.

عبـد اللـهي، مهـدي، تأمّـلات في الاتّجـاه النـصّي، المعرفة الإلهيـة نموذجًـا، مجلّة الدليـل، العدد 7، 2020 م.

عمارة، محمّد، تيّارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1418هـ.

القمّي، عبّاس، سفينة البحار، قم، ط 1، 1414 هـ.