

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

DOI: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.202609310>

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 الاتجاه النصّي.. السلفية والظاهرية نموذجًا

غيور الحسنين

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، باكستان.

البريد الإلكتروني: ghayyurabbas146@gmail.com

معرف الغرض الرقي: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.202609310>

الخلاصة

تستعرض الدراسة تصوّر الاتجاه النصّي للنفس الإنسانية، مع التركيز على موقف هذا الاتجاه من تجرّد النفس وأنواعها وقواها وعلاقتها بالجسد. ويقوم المنهج النصّي على أصالة النصّ والحسّ، مع تقييد دور العقل ليكون أداة لفهم النصوص لا مصدرًا مستقلًا للمعرفة، ما يميّز تصوّره عن الفلسفة والكلام التقليدي. تشير الأدلّة القرآنية والروائية والعقلية وفق هذا الاتجاه إلى أنّ النفس ليست مجردة عن المادّة، بل هي جسم لطيف مرتبط بالجسد وظيفيًا، وتمتلك قوى حسيّة تشمل الحواسّ الظاهرة والباطنة، إلى جانب قوى عقلية وغضبية وشهوية. كما صنّف النصّيون النفس إلى النفس الأمّارة، والنفس اللوامة، والنفس المطمئنة، بحسب درجة تقوى الإنسان وسلوكه الأخلاقي. وقد اعتمد الباحث على المنهج الوصفي والتحليلي في عرض الآراء المختلفة للاتجاه النصّي المتعلقة بالنفس والمنهج النقدي في تقييمها. تشير الدراسة إلى أنّ المنهج النصّي يحافظ على وضوح الشريعة ووحدة الفهم، لكنّه يواجه إشكالات معرفيّة وفلسفيّة وعلميّة، أبرزها حصر المعرفة بالمحسوسات ورفض استقلالية العقل، وما يترتب على ذلك من قيود على التأويل. كما أنّ وصف الروح بأنّها "جسم لطيف" يقترب من محظور التجسيم إذا لم يفهم ضمن إطار العلاقة بين النفس والجسد؛ لذلك توصي الدراسة بتبني موازنة منهجية بين النصّ والعقل لفهم النفس الإنسانية بشكل أكثر شموليّة وتوازنًا.

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

مجلة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 31، ص. 60 - 91

الاستلام: 2026/01/05، القبول: 2026/02/17

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

المقدمة

شهد الفكر الإسلامي نقاشاتٍ كلاميةً وفلسفيةً موسَّعةً حول حقيقة النفس الإنسانية وطبيعتها، وأسفرت هذه النقاشات عن تبلور اتجاهات معرفية متعدّدة. من أبرز هذه الاتجاهات الاتجاه النصي الذي تناول هذه القضية انطلاقًا من مرجعية النصّ الديني وفهم السلف، مع تبني موقف نقدي صارم تجاه التفسير الفلسفي والتأويل العقلي المجرد. وقد كانت مسألة النفس، بما تنطوي عليه من إشكالات تتعلق بماهيتها وعلاقتها بالجسد، ومدى تجرّدها أو مادّيتها، محورًا أساسيًا للاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين وأهل الحديث، الأمر الذي انعكس بوضوح على الأسس المنهجية والبنى المعرفية لكلّ اتجاه.

يهدف هذا البحث إلى تحليل تصوّر الاتجاه النصي للنفس الإنسانية تحليلًا نقديًا، من خلال دراسة مفاهيمه المركزية، وأدلّته النقلية والعقلية، والأسس المنهجية الحاكمة لمقارنته لهذه القضية. ويركّز البحث على موقف هذا الاتجاه من مسألة تجرّد النفس وأنواعها وقواها، وطبيعة علاقتها بالجسد.

وينطلق من فرضية مفادها أنّ الاتجاه النصي يقدم تصوّرًا متميِّزًا للنفس يقوم على أصالة النصّ والحسّ، مع تقييد دور العقل بوظيفة الفهم والتفسير غير المستقلّ، وظيفه العقل في هذا التصرّو هي التفسير والتحليل داخل حدود النصّ والحسّ، وليس الإبداع أو الاستنتاج المستقلّ، وهو ما يفرّق هذا الاتجاه عن الاتجاهات الفلسفية التي تعطي العقل دورًا مركزيًا في معرفة النفس، وهو ما يؤدي إلى نتائج خاصّة في تفسير طبيعة النفس ووظائفها، ويثير في المقابل إشكالات معرفية ومنهجية قابلةً للنقاش والتقييم.

تتمثّل أهميّة هذا البحث في سعيه إلى تجاوز العرض الوصفي لمواقف الاتجاه النصي، نحو تحليل مرتكزاته الفكرية ونقدها في ضوء معايير 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 التصرّو المعرفي والعملّي في بناء الفهم الديني للسلوك الإنساني، وتأسيس التصرّوات الأخلاقية، وتحديد مفهوم المسؤولية وحدود التكليف.

واعتمد البحث منهجًا تحليليًا نقديًا يقوم على استقراء النصوص الأساسية لدى أبرز ممثلي الاتجاه النصي، وفي مقدّمهم المدرسة الظاهرية والسلفية، مع الاستفادة من المقارنة بآراء الفلاسفة

والمتكلمين عند الضرورة، وتحليل تلك المواقف ضمن سياقها المعرفي والمنهجي. وقد انتظم البحث في أربعة محاور رئيسية: حُصص الأول لضبط مفاهيم البحث وبيان موقف الاتجاه النصي من النفس وأدلته على عدم تجرّدها، وتناول الثاني الأسس المنهجية لهذا الاتجاه، لا سيّما أصالة الحسّ والنصّ ونفي الدور الاستقلالي للعقل، بينما عالج الثالث مسألة أنواع النفس وقواها في النصوص الشرعية، وحُصص الرابع لبحث علاقة النفس بالجسد وتقويمها نقديًا.

ويخلص البحث إلى تقديم قراءة نقدية متكاملة لتصور النفس في الاتجاه النصي، تبرز مواطن القوة 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 الأول: مفردات البحث

يتضمّن تعريف الاتجاه النصي، وتعريف النفس لغةً واصطلاحًا، ثمّ ينتقل إلى بيان موقف الاتجاه النصي من النفس، مع عرض أدلته من القرآن والسنة والعقل على عدم تجرّدها.

أولاً: الاتجاه النصي

الاتجاه النصي 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 ممثليه مدرسة أهل الحديث، والسلفية الوهابية، 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 المتأثرة بالفلسفة اليونانية. ويهدف هذا الاتجاه إلى الحفاظ على نقاء الدين وثباته من خلال التمسك الحرفي بالوحي، ممّا يؤدي أحيانًا إلى تقييد دور العقل أو التعارض مع بعض البدهيات العقلية. [انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص 144؛ عبد الله، تأملات في الاتجاه النصي، المعرفة الإلهية نموذجًا، ص 163 - 167؛ حليمي، العقل وتجلياته في النصوص الشرعية، ص 336؛ عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص 137 - 144]

ويقصد بالاتجاه النصي في هذا البحث كلّ من المدرسة السلفية والمدرسة الظاهرية.

ثانيًا: النفس

لغة

تدل كلمة النفس في اللغة العربية على معانٍ متعددة، أشهرها: الروح، وذات الشيء، وحقيقته. ويُجمع لفظها على نفوس وأنفس. وفي سياق الإنسان، تُستعمل النفس للدلالة على جوهره الباطني الذي يعي ويشعر ويختبر الوجود، وهو العنصر الذي تتكوّن به شخصية الإنسان وذاته. [انظر: الأصفهاني،

المفردات في غريب القرآن، ذيل المادة (نفس)، ص 819؛ ابن منظور، لسان العرب، ذيل المادة (نفس)، ص 233]

اصطلاحًا

تنوّعت التعريفات الاصطلاحية للنفس بتنوّع المدارس المعرفية والاتجاهات الفلسفية والكلامية.

في السياق الظاهري، رأى ابن حزم الأندلسي - وهو الفقيه والمتكلم - أنّ النفس والروح شيء واحد، وقدم تعريفًا ذا طابع مادي نسبي؛ إذ ذهب إلى أنّ النفس جسم طويل عريض عميق، له مكان، وهو عاقل مميّز يصرف الجسد. ويؤكد أنّ الروح والنفس اسمان مترادفان لمعنى واحد.

[انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، ص 47]

أمّا ابن تيمية ممثّل الاتجاه النصي فيعرّف النفس بأنّها «الروح المدبّرة للبدن التي تفارقه بالموت. هي الروح المنفوخة فيه، وهي النفس التي تفارقه بالموت» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 289].

يرى ابن تيمية أنّ الروح ليست جسمًا ولا جزءًا من أجسام الإنسان أو أعراضه كالنفس، بل هي شيء قائم بذاته يفارق البدن عند الموت وينعم أو يعذب بحسب أعماله، ومرتبطة بالجسم بعلاقة تدبير وعقل لا علاقة مادية أو جوهريّة، فهي ليست الهواء المتنفّس أو الحياة الموجودة في الجسد كما ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين. أمّا الجسم عنده، فهو لغةً واصطلاحًا: كلّ ما له غلظ وكثافة محسوسة يمكن إدراكه بالحواس، والروح ليست جسمًا؛ لأنّها لا تملك غلظًا أو كثافة محسوسة. وحتى إذا وصف بعضهم الأرواح بأنّها "أجسام لطيفة"، يميّز ابن تيمية بين الجسم المحسوس وما يطلق عليه بعض المتكلمين والفلاسفة من "جواهر مجرّدة" أو "أجسام لطيفة" لا ملمس لها. وبذلك يصبح التمييز واضحًا بين الجسم والمجرّد: فالجسم ملموس وجليظ وله مكان، أمّا الروح فهي غير محسوسة، غير غليظة، قائمة بذاتها ولا مكان لها كما للأجسام؛ ولذلك لا يمكن إطلاق لفظ

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

ويضيف ابن القيم في وصف 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 تلقي آثاره من الحسّ والحركة الإرادية ظلّت الروح متّصلةً بها، فإذا فسدت الأعضاء أو عجزت عن قبول تلك الآثار، فارقت الروح الجسد وانتقلت إلى عالمها الخاص. [انظر: ابن القيم، الروح، ص 242]

والخلاصة أنّ ابن حزم الأندلسي قدّم تعريفًا ذا طابع ماديّ نسبي يعدّ النفس والروح جسمًا عاقلًا مميزًا يصرف الجسد، بينما ذهب ابن تيمية إلى أنّ الروح جوهر قائم بذاته غير محسوس ولا جسم بالمفهوم اللغوي، وهي المدبّرة للبدن بعلاقة غير مادية، وهو ما فصله ابن القيم واصفًا إيّاها بأنّها جسم نوراني علوي لطيف يسري في الجسد ما دام قادرًا على تلقي آثارها، ويفارقه عند الموت.

ثالثًا: أدلة النصّيين على عدم تجرّد النفس

فيما يلي أبرز أدلّتهم:

الأول: النقل

1- قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تُمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [سورة الزمر: 42] أخبر الله أنّه يتوفّاها، أي يقبضها ويأخذها ويستوفيها، وأنّ هذا التوفيّ يحدث عند الموت وأيضًا أثناء النوم. وبين أنّ النفس المتوقّاة في المنام نوعان: ما يُمسك، وهي التي يُقضى عليها بالموت في المنام، وما يُرسل. فالإمساك لها والإرسال لها وتوقيها كلّ ذلك يدلّ على نقيض ما يزعم الفلاسفة من أنّ النفس لا تتّصف بهذه الصفات. ففي الآية ثلاثة أدلّة: الإخبار بتوقيها، 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 القيم، الروح، ص 243]

يلاحظ على هذا الاستدلال أنّ التوفيّ 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]

ويقرر السيّد الطباطبائي في ذيل الآية: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [سورة السجدة: 11] أن هناك ملكًا موكلًا بكم يتوفاكم ويقبض أرواحكم، ولا يترككم تضلّون ما دتم في قبضته وحفظه. وما يضلّ في الأرض إنّما هو أبدانكم لا نفوسكم التي هي المدلول عليها بلفظ «كم»؛ إذ يتوفاكم هذا الملك. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 351]

وكذلك يؤكّد في ذيل الآية: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ﴾ [سورة يونس: 92] أنّ التنجية والإنجاء تفعيل وإفعال من "النجاة"، كما أنّ التخليص والإخلاص مشتقان من "الخلاص" وزنًا ومعنى. وتنجيته ببذنه تدلّ على أنّ له أمرًا آخر وراء البدن، فهو فقد بدنه بغشيان العذاب، أي النفس التي تسمّى أيضًا روحًا، وهذه النفس المأخوذة هي التي يتوفاها الله ويأخذها حين موتها، كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [سورة الزمر: 42] و ﴿يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ﴾ [سورة السجدة: 11].

فالنفس هي التي تدرك وتريد وتفعل، بينما البدن مجرد أداة. ويؤكّد ذلك برهان تغيّر البدن المستمرّ خلال الحياة؛ إذ لو كانت الهوية في البدن لكان الإنسان في شبابه شخصًا مختلفًا عن شيخوخته، ولما صحّ له الثواب والعقاب. وعليه، فالآيات صريحة في أنّ الإنسان الحقيقي هو نفسه لا بدنه، وأنّ النجاة المتعلقة بالبدن تُنسب إليه بسبب اتّحاد النفس والجسد، كما في قوله تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾ [سورة طه: 55]؛ إذ تُنسب إعادة الجسد للإنسان لارتباطه بالنفس، ممّا يبرز أنّ أسماء الأشخاص تُنسب للنفس لا للجسد. وبذلك تؤكّد الآية أنّ الإنسان الحقيقي هو النفس، والبدن مجرد وسيلة تعمل بها. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 10، ص 118 و119]

2- قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ﴾ [سورة الأنعام: 93] إلى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [سورة الأنعام: 94] وفيه أربعة أدلّة: أحدها بسط الملائكة أيديهم لتناولها، والثاني وصفها بالإخراج والخروج، والثالث الإخبار عن عذابها في ذلك اليوم، والرابع الإخبار عن مجيئها إلى ربّها. [انظر: ابن القيم، الروح، ص 243]

يُلاحظ على هذا الاستدلال:

أولًا: عبارة ﴿أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ﴾ توحى ظاهريًا بأنّ النفس هي التي تُخرج نفسها، وهو أمرٌ محال؛ إذ لا يمكن للنفس أن تقوم بإخراج ذاتها. وإذا فهم الخطاب على أنّه موجه للناس، 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﴿جَنَّتُمْوْنَا﴾؛ إذ تعود إلى الأشخاص الكفار، ما يوضح أنّ النصّ يتناول موقف الإنسان ككلٍّ ومسؤوليته أمام الجزاء، لا كيان النفس بحدّ ذاته.

ثانيًا: في مقابل هذه الأدلة العقلية التي يُستند إليها لإثبات مادّية النفس - كما يزعمون - هناك آيات كثيرة تدلّ على تجرّد النفس، كما ذكرنا سابقًا.

ثالثًا: يعتقد الألباني بأنّ الروح والنفس الإنسانية لطيفة نورانية روحانية، ويذكر هذا الحديث: «إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ أَصْبَعِينَ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ يَقْلَبُهَا» ثمّ يقول في شرحه: «إِنَّ الْقُلُوبَ» أي قلوب بني آدم، جمع قلب، 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 تعلّق، 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 يضاهاى 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 يقلبها 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 شيخه ابن تيمية وابن القيم في تعريف الروح والنفس.

الثاني: العقل

قال ابن تيمية: إنّ الفلاسفة الذين قالوا بأنّ النفس الناطقة ليست جسمًا استدّلوا 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:

أولاً: من الذي قال إن هذه الصفات والكيفيات النفسانية قائمة بالجسم؟! إن الفلاسفة يذهبون إلى خلاف ذلك، فيرون أنها مجردة بتجرد النفس، ومن ثم لا يتصف العلم بخصائص الأجسام، كالامتداد والتركيب والانقسام والتغير ونحوها.

ثانياً: ذكر الفلاسفة أدلة عقلية متعددة على تجرد النفس الإنسانية، ومنها:

أ- الإنسان يدرك المعاني الكلية مثل: الإنسانية، والعدالة، والمثلثية، وهذه معاني عامة غير منحصرة في فرد معين. والمادة لا تدرك إلا الجزئيات المقيّدة بزمان ومكان. فلو كانت النفس مادية لكان إدراكها جزئياً حسياً فقط، لكنها تدرك الكلي المطلق، فدل ذلك على تجردها.

ب- الجسم يقبل الانقسام، وكل ما هو مادي قابل للتجزئة. أما النفس فشعور الإنسان بذاته شعور واحد بسيط لا يتجزأ؛ فلا يقال: نصف النفس عاقل ونصفها غير عاقل. فكونها غير قابلة للانقسام دليل على أنها ليست جسماً.

ج- يتغير جسد الإنسان مادياً عبر الزمن بتبدل خلاياه ونموه وضعفه، ومع ذلك تبقى هويته الشخصية من حيث شعوره بوحدة ذاته مستمرة عبر هذه التغيرات؛ فلو كانت النفس هي عين الجسد المادي المحض، للزم أن تتبدل الهوية بتبدل مادته، لكن الهوية تبقى رغم تغير المادة، فيلزم عن ذلك أن النفس ليست مطابقة للجسد المادي، بل مغايرة له من حيث الحقيقة.

المبحث الثاني: الأسس المنهجية للاتجاه النصي في دراسة النفس

يتناول هذا المبحث الأسس المنهجية للاتجاه النصي في دراسة النفس، بعرض مرتكزاته الرئيسية ونقدها، وتقويم مدى قدرتها على تحقيق توازن معرفي بين الحس والنص والعقل.

أولاً: مبدأ أصالة الحس

يرى الاتجاه النصي أن الشيء الذي لا يمكن الإحساس به لا يصدق بوجوده، على سبيل المثال، قال ابن تيمية: «فإن أهل السنة والجماعة المقرين بأن الله تعالى يرى، متفقون على أن ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس فإنه يكون معدوماً لا موجوداً» [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 2، ص 341]؛ لأن وجود الشيء وإحساسه متلازمان، بل يكادان يكونان شيئاً واحداً. ولا يستعمل لفظ "موجود" و"وجدته" فيما لا يحس ولا يمكن الإحساس به البتة. [انظر: المصدر السابق، ص 353] وهذا نص صريح في حصر المعرفة في الإدراك الحسي.

إضافةً إلى ذلك، رُكِّز ابن تيمية على أنَّ كلَّ موجود حقيقي يجب أن يكون قابلاً للإدراك الحسي بإحدى الحواس الخمس، وأنَّ ما لا يمكن إدراكه حسياً يعدّ معدوماً ولا وجود حقيقياً له في الخارج. وصرَّح بأنَّ القول بعدم إدراك الله بالحواس - كما ذهب إليه الرازي - يفضي إلى جعله بمنزلة الموجودات الذهنية الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج. وبهذا قرَّر ابن تيمية أنَّ الجهمية حين أنكروا إمكانية إدراك الله بالحواس، فقد عطلوه عن الوجود الحقيقي، وحصرُوا وجوده في الذهن فحسب. [انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 229 و 230؛ ج 4، ص 320]

وبناءً على هذه الرؤية الحسية يصبح كلَّ موجود محسوساً، وينقلب نقيضها - وفق تعبير المناطقة - إلى أنَّ كلَّ غير محسوس غير موجود؛ لذا نرى أنَّ الاتجاه النصي يصرَّح كما عند ابن تيمية بأنَّ: «كلَّ موجود قائم بنفسه يمكن رؤيته بالأبصار، بل كلَّ موجود يمكن إحساسه إمَّا بالرؤية وإمَّا بغيرها، فما لا يُعرف بشيء من الحواس لم يكن إلَّا معدوماً. حتَّى إنَّ الصور الذهنية يمكن إحساسها من حيث وجود ذواتها، ولكنَّها من جهة مطابقتها للمعدومات كَلِيَّة» [المصدر السابق، ج 1، ص 229].

ويرى الألباني أنَّ الإحساس يُسلب من الإنسان بعد الموت؛ ولذلك فالَمِيت لا يسمع؛ لانفصاله عن هذه الحياة الدنيا ومتعلقاتها كلَّها، قال تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى﴾ [سورة النمل: 80] و ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَن فِي الْقُبُورِ﴾ [سورة فاطر: 22]. وما ورد من سماع في بعض الأحاديث فهو من خصوصيات الأحوال أو البرزخ التي لا تعمم. [انظر: الألباني، كيف يجب علينا أن نفَسِّر القرآن الكريم، ص 15 و 16؛ موسوعة الألباني في العقيدة، ج 3، ص 807؛ ج 9، ص 172]

ويظهر من كلامه أنَّ وجود الشيء وإحساسه متلازمان، وهذا دليل واضح على أنَّه يجعل الإحساس بمعناه العامَّ المصدرَ الأساسي للمعرفة الإنسانية، وأنَّ سائر القوى الذهنية تابعة له، فما لا يدركه الحس لا تدركه أيُّ قوَّة أو ملكة ذهنية، وبالتالي لا يعدّ موجوداً، بل معدوماً.

في الختام، يتبيَّن أنَّ الاتجاه النصي - كما عند ابن تيمية ومن تبعه - يجعل الإدراك الحسي أساس المعرفة ودليل الوجود، فيقرِّر أنَّ ما لا تدركه الحواس معدوم لا حقيقة له في الخارج. ومن هنا ربط هذا الاتجاه بين الوجود والإحساس ربطاً مباشراً، وعدَّ نفي الإدراك الحسي لله تعظيلاً لوجوده الحقيقي. كما سار الألباني على هذا المسار، فرأى أنَّ زوال الإحساس يساوي زوال الإدراك. وهكذا يقوم هذا الاتجاه على رؤية حسية صارمة تحصر المعرفة في حدود المحسوسات.

تحليل مبدأ أصالة الحسّ ونقده

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

1- ربط ابن تيمية الوجود الحقيقي بالإدراك الحسيّ، أي أنّ ما لا يُدرك بالحواسّ الخمس يعدّ غير موجود. والنقد هنا أنّ هذا المعيار يُقصي العديد من الأشياء التي نعلم بوجودها عقليًا أو تجريبيًا، مثل الأفكار والقوانين الفيزيائية، أو حتّى بعض الكيانات الروحية كالملائكة أو الأرواح التي لا يُمكن إدراكها بالحواسّ. وبذلك يكون معياره ضيقًا جدًّا.

2- يقول ابن تيمية إنّ من لا يُدرك شيئًا حسيًّا 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 المجردة والوجودات الروحية تكون حقيقية، رغم عدم إدراكها بالحواسّ.

3- النظام المعرفي الذي تبناه ابن تيمية ومن تبعه وبني عليه رؤيته الكونية لا ينسجم داخليًّا؛ لأنّه من جهة يعتقد أنّ «ما لا يُعرف بشيء من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا» [ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج 1، ص 229]. ومن جهة أخرى يعتقد أنّ «الوجود ينقسم إلى جوهر 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، المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، بوصفها المرجعية العليا والمعيّار الأساس في فهم الدين، واستنباط الأحكام الشرعية، وبناء التصورات العقدية والكونية. ويقتضي ذلك تقديم دلالة النصّ الثابت على مقتضى العقل المجرد، وجعل العقل أداة لفهم النصّ وتفسيره، لا لمعارضته أو تقديم أحكامه عليه كما سيأتي بحثه لاحقًا.

يعدّ ردّ مسائل الخلاف الديني إلى الكتاب والسنة أصلًا منهجيًا مُقرّرًا، استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [سورة النساء: 59]. كما يعدّ اعتماد منهج السلف في فهم النصوص امتدادًا لهذا الأصل؛ إذ لا يقتصر التعامل مع النصّ على مجرد التمسك بحروفه، بل يشمل الالتزام بالفهم الذي استقرّ لدى الجيل الأوّل من الصحابة ومن تبعهم؛ باعتباره فهمًا نابغًا من ملازمتهم للوحي ومعرفتهم بأسباب النزول وبيئة الخطاب. ومن ثمّ، فإنّ تفسير النصوص الشرعية لا يعتمد على الرأي المجرد، وإنّما يُرجع فيه إلى الفهم المأثور عن أوائل من تلقوا العلم عن النبي 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 الأمة من خلال الرجوع إلى مرجعية معرفية ثابتة، كما يوفر 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 الاتجاهات التأويلية المختلفة. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 217 - 220؛ ج 4، ص 54 و 55؛ ج 7، ص 601؛ ص 722 - 725]

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

تحليل مبدأ أصالة النصّ ونقده

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

1- يعدّ التعامل مع "السلف" (الصحابة والتابعين) بوصفهم كتلةً واحدةً متجانسةً ذات فهم موحد، إشكالًا جوهريًا في بناء هذا الاتجاه. 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 فهم للسلف يعدّ حجّة؟ 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.

2- يواجه الاتجاه النصي تناقضًا داخليًا عند محاولته الجمع بين القول بحجّةية 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 تلقائيًا خطأ وبدعةً، ممّا يغلق باب النظر والاجتهاد. أمّا إذا قيل إنّ للعالم المعاصر أن يخالف السلف إذا ظهر له الدليل، فهذا يعني عمليًا أنّ "فهم السلف" ليس حجّة بذاته، بل هو "رأي مرجوح" أمام الدليل، وهذا ينسف فكرة الحجّة المطلقة من أساسها. إنّ هذا التذبذب بين تقديس الفهم السلفي والدعوة للتمسك بالدليل يظهر اضطرابًا منهجيًا في تحديد المرجعية النهائية.

3- 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 الأمة؛ إذ يحتاج إلى دلائل تاريخية أقوى.

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

5- السلف ليسوا معصومين من الخطأ، فكيف يكون الاعتماد على رأي من قد يخطئ ويغلط ويسهو؟

6- إذا تعارض قول السلف مع القرآن الكريم والسنة النبوية القطعية فهل يقدم قول السلف على القرآن وقول النبي ﷺ؟

ثالثًا: مبدأ إنكار دور العقل

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

الفلاسفة والمتكلمين الذين يستخدمون العقل بشكل مستقل في مسائل العقيدة، مؤكدين أنّ أيّ استخدام للعقل يجب أن يكون محدودًا وموجهًا وفق النصوص الشرعية، دون أن يصبح مصدرًا مستقلًا للتشريع أو التفسير. [انظر: ابن الجوزي، تلبس إبليس، الباب الخامس، ص 82 و83]

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

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

والمقصود بـ"الضرورة الحسية" كما يبدو من كلامه، هو الحقائق البديهية الواضحة التي تدلّ بلا شكّ على أنّ المتكلم لم يُردّ ظاهر عبارته. [انظر: المصدر السابق، ج 2، ص 133]

يرى الاتجاه النصي 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، فيُسوّي بين المتماثلات ويميّز بين المختلفات، اعتمادًا على ما أودعه الله في فطر الناس وعقولهم من إدراك للتماثل والاختلاف. والقرآن والسنة مليئان بهذا الأسلوب؛ إذ يبيّن الله ﷻ الحقائق بالأمثال والمقاييس العقلية، ويوضح طرق تسوية المتماثلين والتمييز بين المختلفين. [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 تلبس الجهمية، ج 1، ص 229؛ الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 191؛ العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل، ج 8، ص 62]

ويؤكد هذا الاتجاه أنّ العقل حسّي تجريبي يعمل ضمن الواقع المشاهد، وله دوران: آليّ لفهم النصوص دون ابتكار أحكام جديدة، وأداتي لاستنباط عللها ومقاصدها، فهو بذلك خادم للوحي وليس مصدرًا مستقلًا 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 ووحداية الخالق وصحة النبوة، أمّا تفاصيل الشرائع والأحكام التعبدية فمردها إلى الوحي لا إلى العقل.

يتّضح في ختام هذا البحث أنّ إنكار دور العقل يمثل جوهر المنهج النصّي، الذي يحصر الفهم الديني في ظاهر النصوص ويجعل العقل تابعًا لها لا مستقلًا عنها. ونتيجةً لذلك يرفض هذا الاتجاه التأويلات العقلية والفلسفية، مؤكّدًا وضوح الشريعة وعدم جواز العدول عن ظاهرها إلّا بدليل 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 المترتبة على النزعة الحسّية لدى الاتجاه النصّي تعريف الروح والنفس الإنسانية تعريفاً مادّيّاً جسمانيّاً؛ إذ يحصر ابن تيمية الجوهر في الجوهر الجسماني، وينفي سائر أقسام الجوهر، أعني: النفس، والعقل، والمادة، والصورة، كما ذكرنا سابقاً. [انظر: ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 131 - 133]

تحليل مبدأ إنكار دور العقل ونقده

لا يقبل المنهج النصّي دور العقل بوصفه مصدرًا مستقلًا للتشريع، ويحصره في خدمة النصوص وفهم ظاهرها دون تجاوز، مستندًا إلى رؤية مفادها أنّ الوحي واضح وكامل ولا يحتمل التأويلات العقلية المجردة التي قد تؤدّي - في رأيه - إلى البدعة والانحراف. وهذا الموقف، رغم إيجابياته في الحفاظ على قدسية النصّ ووضوح المنهج ومنع تسرّب التأويلات التعسّفية أو الأفكار الدخيلة، إلّا أنّه يتضمّن إشكاليات منهجية عميقة.

1- 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 للخطأ أو التحيز.

2- 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 تعالى غير مناسب.

3- القول بجواز العدول عن الظاهر عند الضرورة الحسية يقتضي الإقرار بمرجعية عقلية مستقلة؛ لأنَّ الضرورة لا توجب التأويل بذاتها، بل تقدّم معطى واقعيًا، والعقل هو الذي يدرك التعارض، ويحكم بامتناعه، ويرجح بين الأدلة، وبذلك يسوّغ العدول عن الظاهر.

4- من ناحية، يصوّر العقل في المنهج النصي بوصفه أداةً آليّةً تابعةً، ومهمته الوحيدة هي فهم النصوص الشرعية كما هي، دون تجاوزها أو ابتكار أحكام جديدة. وهذا يقترب من تعريفه بوصفه قناة نقلٍ سلبية. 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 المستقلة، ممّا يناقض فكرة العقل الخادم السلبي، ويقربه من دور المستنبط أو المفسّر الذي يستخرج معاني وقواعد عامّة.

5- 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 أصيلاً 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 إطلاقاً [انظر: الألوسي، الآيات البيّنات في عدم سماع الأموات على مذهب الحنفية السادات، ص 38 و 39]، وبذلك يظهر خلاف صريح وجوهري حول مدى اعتماد القياس والتمثيل في منهج السلف.

المبحث الثالث: أنواع النفس وقواها في النصوص الشرعية عند

الاتجاه النصي

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

أولاً: أنواع النفس

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

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

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

وصنّف السلف - عند الاتجاه النصي - النفس إلى ثلاثة أنواع أساسية مستنديين في ذلك إلى القرآن الكريم والسنة النبوية.

أ- النفس الأمّارة

النفس الأمّارة بالسوء هي تلك التي تميل بالإنسان إلى المعاصي والشهوات إذا لم يراقبها ويضبطها، وتتشبّه بالغرائز والرغبات. قرّر ابن القيم أنّ النفس الأمّارة قرينها الشيطان يزيّن لها الباطل ويغذيها بالهوى والشهوات حتّى تفسد القلب والعمل. [انظر: ابن القيم، 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 تهيم الرغبات على الإنسان وتبعده عن طريق الطاعة والخير. [انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 294؛ ابن القيم، 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 محمد: 25]، ليست قسماً مستقلاً عن النفس الأمّارة بالسوء، بل هي في حقيقتها وصف لعمل من أعمال النفس الأمّارة عند السلفية والظاهرية، فالنفس الأمّارة - كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ [سورة يوسف: 53] - هي التي تدفع إلى المعصية، أمّا التسويل فهو آلية هذا الدفع، أي تزوين 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 أمراً مباشراً، وقد يسبقه

التسويل والتدرج. كما أن القرآن يبين أحياناً أن الشيطان يشارك في هذا التزيين، مما يدل على تداخل تأثير وسوسته مع قابلية النفس للأمر بالسوء، لا على وجود نوعين منفصلين من النفس؛ ولذلك يكتفي هذان الاتجاهان غالباً بالتقسيم القرآني المشهور للنفس إلى أماراة ولوامة ومطمئنة، دون اعتماد تقسيمات اصطلاحية إضافية.

ب- النفس اللوامة

وهي النفس التي تحاسب نفسها على التقصير وتشعر بالندم عند ارتكاب الذنوب، وقد أشار القرآن الكريم إليها في قوله تعالى: ﴿وَلَا أُفْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ [سورة القيامة: 2]. والنفس اللوامة 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 إِذَا فَعَلَتْ الشَّرَّ تَابَتْ وَأَنَابَتْ، فَتُسَمَّى لَوَّامَةً لِأَنَّهَا تَلُومُ صَاحِبَهَا عَلَى الذُّنُوبِ، وَلِأَنَّهَا تَتَلَوَّمُ أَيَّ تَرَدَّدَ بَيْنَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 294].

بين ابن تيمية في هذا النص أن النفس اللوامة نفس مؤمنة مجاهدة، قد تقع في الخطأ، لكنها لا تصرّ عليه ولا تستسلم له، بل تراجع نفسها وتلومها وتعود إلى الله بالتوبة والإنابة، فهي مرتبة وسطى بين النفس الأماراة بالسوء والنفس المطمئنة.

يرى ابن القيم أن اللوامة نوعان: ملومة وغير ملومة. [انظر: ابن القيم، الروح، ص 226]

الأول: ملومة

وهي النفس الجاهلة الظالمة التي تقع في التقصير والمعصية، ثم تلام من الله وملائكته؛ لأنها 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 طلباً لرضا الله، فتتحمل لوم الناس، ولا يمنعها ذلك من فعل الحق. وهذه أشرف النفوس؛ لأنها تحاسب نفسها ولا تغترّ بأعمالها، فتسلم من لوم الله ﷻ.

ج- النفس المطمئنة

النفس المطمئنة هي أعلى درجات النفس الإنسانية؛ إذ تكون مستقرّة ورضيّة بما قسم الله لها، ومطمئنة بذكره وطاعته. قال ابن تيمية: «والتَّنفُّسُ الْمُطْمَئِنَّةُ وَهِيَ الَّتِي تُحِبُّ الْخَيْرَ وَالْحَسَنَاتِ وَتُرِيدُهُ، وَتُبْغِضُ الشَّرَّ وَالسَّيِّئَاتِ وَتَكْرَهُ ذَلِكَ، وَقَدْ صَارَ ذَلِكَ لَهَا خُلُقًا وَعَادَةً وَمَلَكََةً. فَهَذِهِ صِفَاتُ وَأَحْوَالُ لِذَاتٍ وَاحِدَةٍ، وَإِلَّا فَالتَّنفُّسُ الَّتِي لِكُلِّ إِنْسَانٍ هِيَ نَفْسٌ وَاحِدَةٌ، وَهَذَا أَمْرٌ يَجِدُهُ الْإِنْسَانُ مِنْ نَفْسِهِ» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 294].

يوضح ابن تيمية أنّ النفس المطمئنة هي تلك التي تحبّ الخير والحسنات وتكره الشرّ والسيئات، بحيث تصبح هذه المحبة والبغض خلقًا وعادةً وملكةً متأصلةً 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 المطمئنة فقرينها الملك يؤيّد بها بالإيمان واليقين، ويغذيها بالقرآن والذكر والطاعات، وشعب الإيمان الظاهرة والباطنة، وقوام ذلك كلّ الصدق والإخلاص، فما كان لله وبالله فهو من جند النفس المطمئنة. [انظر: ابن القيم، الروح، ص 228]

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

تحليل ونقد

تظهر دراسة أنواع النفس عند الاتجاه النصي أنّ النفس الإنسانية واحدة، لكنّها تمرّ بمراحل مختلفة من التطوّر الروحي والأخلاقي، بدءًا من النفس الأمّارة بالسوء، مرورًا بالنفس اللوامة، وصولًا إلى النفس المطمئنة. ويعكس هذا التصنيف رحلة الإنسان نحو التوازن الداخلي والارتباط

بالله، ويؤكد أهمية المجاهدة، ومحاسبة النفس، والصدق في العمل لتحقيق السعادة الداخلية والفوز بالآخرة. ومع ذلك، يمكن تقديم بعض النقد على تصنيف النفس عند الاتجاه النصي كما ورد عند ابن تيمية وابن القيم، سواء من منظور فلسفي أو علمي، أو حتى نقد داخلي من داخل المنظومة الإسلامية نفسها:

1- تتحدث النصوص القرآنية عن النفس الأمانة والنفس اللوامة، وتشير إلى أن هذه المصطلحات تعبر عن حالات أو درجات نفسية مؤقتة للفرد الواحد، وليست أنواعًا ثابتة للشخصية.

بعبارة أخرى: تقسيم النفس إلى ثلاث درجات يوحي بأن كل إنسان يمرّ بمراحل متسلسلة، إلا أن بعض الشخصيات قد تجمع بين الاطمئنان في جانب والمرارة في جانب آخر، مما يجعل هذا التصنيف غير شامل لكل الحالات.

2- ما الفرق الدقيق بين "النفس اللوامة غير ملومة" و"النفس المطمئنة"؟ يمكن أن تتداخل هذه الحالات لدى الإنسان، مما يجعل التصنيف أقل وضوحًا عند التطبيق العملي.

3- التفريق بين "الملومة" و"غير الملومة" كما عند ابن القيم قد يدخلنا في تعقيدات لغوية بعيدة عن الواقع العملي. فالنفس التي تلوم نفسها قد تكون في حالة مرضية مثل الوسواس القهري أو الاكتئاب، وليست بالضرورة حالة إيمانية. اعتبار "تأنيب النفس" دائمًا علامة على الإيمان أو الوعي قد يكون غير دقيق نفسيًا؛ إذ قد يكون تأنيب النفس نابعًا من عقد نفسية أو تربية قاسية، وليس بالضرورة من "الوعي الديني".

4- قد يفهم من قولهم: "إنّ النفس الأمانة قرينها الشيطان ويغذيها بالهوى" نوعٌ من انفصال المسؤولية، غير أن الإسلام يؤكد مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وأنّ الشيطان لا يجبر أحدًا على المعصية. ويرى بعض المفسرين أنّ النصوص تصوّر النفس الأمانة على أنّها جزء أصيل من طبيعة الإنسان، وأنّ دور الشيطان يقتصر على الإغراء والدفع نحو الهوى، ما يجعل الربط المفرط بين النفس الأمانة والشيطان غير دقيق.

5- التصنيف النصي يركّز غالبًا على النصوص الدينية أو الروحية والعلاقة بالله ﷻ، لكنّه لا يأخذ في الحسبان العوامل الاجتماعية والنفسية والتربوية التي تشكّل سلوك الإنسان، مما يجعله تصنيفًا محدودًا وغير شامل للواقع الإنساني.

- 6- هذه الصفات النفسية، مثل الأمارة بالسوء واللؤم والاطمئنان، لا تتواءم ولا تتناغم مع جسمانية النفس وماديتها؛ إذ إنها صفات غير مادية، فكيف تتصف بها النفس المادية؟
- 7- ينسب ابن تيمية الذنب والشر إلى النفس اللوامة، وهذا غير صحيح؛ فالنفس اللوامة لا يُلزمها ما ارتكبت من ذنوب، بل تُرشد باللوم والعتاب والتأنيب.

ثانيًا: قوى النفس

يتفق الاتجاه النصي إلى حدٍّ كبيرٍ مع فهم ابن تيمية وابن القيم في تقسيم النفس إلى قوى رئيسة متعددة:

أ- القوة الحسية

القوة الحسية هي القدرة على استقبال المعلومات من البيئة الخارجية عبر الحواس وتحليلها، أي القدرة على الإحساس والتمييز بين الأشياء بشكل دقيق. قسّم الاتجاه النصي الحواس إلى قسمين: الظاهرة والباطنة. [انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 8، ص 40؛ ابن القيم، الصواعق المرسلّة في الردّ على الجهمية والمعتزلة، ج 3، ص 807]

1- الحواس الظاهرة

الحواس الظاهرة هي التي تدرك المحسوسات المادية مباشرةً، وتشمل البصر لإدراك الأشياء الحاضرة والمادية، والسمع لإدراك الأصوات والكلام وما ينقله الناس من معلومات، والشمّ لإدراك الروائح، والذوق لإدراك الطعوم، واللمس لإدراك الصفات المادية مثل الحرارة والبرودة والنعومة والخشونة. ويتميّز الإحساس بهذه الحواس بكونه إمّا مباشرًا، كما في رؤية الشمس أو تذوق الطعام مباشرةً، أو غير مباشر، كما في رؤية الأجسام عبر المرآة أو انعكاسها في الماء، ما يعكس قدرة الحواس على استقبال المعلومات من البيئة المحيطة بطرق متعددة. [انظر: ابن حزم، التقريب لحدّ المنطق، ص 176 و177؛ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 8، ص 40 و41؛ الردّ على المنطقيين، ص 95 و96]

2- الحواس الباطنة

الحواس الباطنة هي التي تدرك أحوال النفس الداخلية والمعاني المجردة، وتشمل الحس المشترك الذي يجمع المعلومات من الحواس الظاهرة ويحوّلها إلى صورة موحّدة تدركها النفس، والخيال الذي

يخزن الصور الحسية لاسترجاعها عند غياب المؤثرات الخارجية، والوهم الذي يدرك المعاني غير الحسية المرتبطة بالمحسوسات مثل العداوة أو الصداقة، والذاكرة أو الحافظة التي تخزن المعاني المجردة لاسترجاعها لاحقًا، وأخيرًا التفكير أو القوة العقلية التي تعالج المعلومات المخزنة لاتخاذ القرارات والاستنتاجات، ما يتيح تكامل الحواس الظاهرة والباطنة لتحقيق الإدراك الكامل. [انظر: ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، ج 1، ص 363؛ دره تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 23؛ ابن القيم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ج 2، ص 751؛ الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 7، ص 771]

بهذا التقسيم، يظهر أنّ القوة الحسية ليست مجرد استقبال للمحسوسات، بل عملية متكاملة بين الحواس الظاهرة والباطنة تمكن الإنسان من إدراك العالم الظاهري والباطني على حدّ سواء.

ب- القوة العقلية

القوة العقلية قوة يختص بها الإنسان دون سائر الحيوانات، وتشترك فيها الملائكة أيضًا، وهي المعنية بالتمييز والعقل والإيمان. وبها يعرف الإنسان الحق من الباطل، ويخطط للمستقبل، ويتخذ القرارات الصائبة. كما تؤدي دورًا محوريًا في موازنة الشهوة والغضب، وتوجيه النفس نحو الخير والطاعة. فإذا غلب العقل الشهوة ارتقى الإنسان فكان أفضل من الملائكة، وإذا غلبت الشهوة العقل انحط فصار أسوأ من البهائم. [انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 15، ص 428 و 429]

يرى ابن حزم أنّ دور القوة العقلية هو إدراك الحقائق وتمييزها، وإثبات ما يمكن البرهنة عليه كحدوث العالم، ووحدانية الله، وصحة النبوة، ووجوب طاعة النبي. أمّا الأحكام الشرعية والتفاصيل التعبدية فليست من مجال العقل تشريعًا أو اعتراضًا، بل هي أوامر إلهية يؤمن بها ويطاع الله فيها؛ إذ يقتصر دور العقل على فهم خطاب الله والانقياد لحكمه، لا وضع الأحكام؛ لأنّ الله يفعل ما يشاء ويحكم خلقه بما يريد. [انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 28 و 29]

وفساد هذه القوة يؤدي إلى الكفر؛ إذ يمثل اعتداءً على المقصد الإلهي من العبادة، وعلى الحقائق العقلية التي دلّ عليها الشرع؛ ولذلك يؤكّد المنهج السلفي مكانة العقل بوصفه أداةً للامتثال لأوامر الله واجتناب نواهيه؛ فالعقل وحده لا يكفي ما لم يضبط بالوحي، غير أنّه يظلّ قوةً أساسيةً في توجيه النفس وضبط مسارها. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 239 و 240]

ج- القوة الغضبية

القوة الغضبية هي إحدى القوى النفسية الموجودة عند الإنسان والحيوان، وجدت أساسًا لدفع الكائن إلى الدفاع عن نفسه وردّ الاعتداء وحماية وجوده ومصالحه. ترتبط هذه القوة بمشاعر الغضب والبغض والكراهية عند التعرّض للتهديد أو الظلم، وتؤدي وظيفة ضرورية في حفظ النفس والكرامة ودفع العدوان. غير أنّ انفلات هذه القوة عن الضبط يؤدي إلى نتائج خطيرة مثل التعدي أو القتل أو ارتكاب أفعال عدوانية تخرج عن حدود العدل. ومن هنا تأتي الحاجة إلى تهذيبها وضبطها؛ إذ يُنظر إليها عند الاتجاه النصي على أنها قوة لا تُلغى بل يجب توجيهها. ويكون ضبطها بالورع والصبر ومجاهدة النفس وتعويدها على الحلم والتواضع، بحيث لا يتحوّل الغضب إلى هوى أعمى، بل يُستعمل في موضعه المشروع وبالقدر الذي يرضي الله تعالى، فيحقّق الحماية المطلوبة دون الوقوع في الظلم أو الطغيان. [انظر: ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 1، ص 341؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 15، ص 428 - 432؛ ابن القيم، طريق الهجرتين وباب السعادتين، ص 158]

د- القوة الشهوية

قوة الغريزة أو الشهوة هي الطاقة النفسية التي تدفع الإنسان نحو تلبية رغباته الجسدية الأساسية مثل الطعام والشراب والراحة والنسل، وهي موجودة بدرجات متفاوتة لدى الإنسان والحيوان والنبات، وتهدف إلى جلب المنافع والحفاظ على استمرار النوع. وترتبط هذه القوة بالحُب والإرادة والنمو، وجنسها الأساسي هو الشهوة والرغبة، لكنّها تصبح مضرّة إذا فسدت؛ إذ يؤدي انحرافها إلى الزنا أو الانحراف الجنسي باعتباره اعتداءً على وظيفة النفس في التكاثر؛ ولذلك حرص السلف على ضبط هذه القوة عبر العبادات كالصلوات والصوم، والتحكم الشرعي بالرغبات، وتحكيم العقل والنقل الشرعي في مواجهة الغريزة؛ لتحقيق التوازن بين الميل البيولوجي والضبط الأخلاقي. [انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 15، ص 428 و429]

تحليل ونقد

يقوم تقسيم قوى النفس في الاتجاه النصي على نظرة أخلاقية تعبدية، ترى النفس ميدانًا للتكليف والابتلاء، لا موضوعًا للدراسة النفسية الوصفية البحتة؛ إذ توظّف التقسيمات التراثية لقوى النفس (الحسية، والعقلية، والغضبية، والشهوية) ضمن إطارٍ تضبطه مرجعية الوحي وتخضعه لمقاصد الشرع، لا ضمن نظرية نفسية مستقلة. ومحسب لهذا التصوّر تأكيده على تكامل

الحواس الظاهرة والباطنة، واعتباره العقل وسيلة لفهم الوحي والعمل به لا لمعارضته، فضلاً عن رفضه النظر إلى الغضب والشهوة على أنهما شرّان مطلقاً، بل قوتان فطريتان تحتاجان إلى التهذيب والتوجيه لا إلى الإلغاء. غير أنّ هذه الرؤية، على الرغم من قيمتها التفسيرية والأخلاقية، لا تخلو من إشكالات معرفية ومنهجية تستدعي النقد.

1- يقدم التقسيم الرباعي للقوى النفسية (الحسية، والعقلية، والغضبية، والشهوية) بوصفه تصنيفاً وظيفياً عاماً أكثر منه تحليلاً نفسياً دقيقاً؛ إذ إنّ وظائف الحواس الباطنة - كالتفكير - تتداخل جزئياً مع وظائف القوة العقلية، ممّا يستدعي ضبطاً أوضح لحدود كلّ قوة ووظائفها دون إنكار التمايز المبدئي بينها.

2- أنّ استخدام مصطلحات مثل القوة العقلية لوصف الإيمان والتمييز والتخطيط معاً يؤدي إلى توسيع دلالتها بشكل قد يخلط بين البعد المعرفي كالإدراك، والبعد الأخلاقي كالطاعة، والبعد الديني كالإيمان، ممّا يضعف قيمتها التحليلية ويقلل من دقّتها المفهومية.

3- النظر إلى القوتين الغضبية والشهوية باعتبارهما قوى يجب كبّحها وتوجيهها فقط من خلال العبادات والورع قد يهمل أهميّة فهم أصولها النفسية والاجتماعية، ودورها الإيجابي في الصّحة النفسية وتحقيق التوازن الانفعالي.

4- يرى ابن تيمية أنّ الإنسان يعرف الحقّ من الباطل بالعقل، ويخطّط للمستقبل، ويتّخذ القرارات الصائبة، فلا تنسجم هذه المواصفات الروحية مع مادّية النفس وجسميتها.

ثالثاً: علاقة النفس بقواها

تقوم علاقة النفس بقواها على أنّ النفس الإنسانية وحدة واحدة تحدّد هويتها وكيانها، بينما القوى (الحسية، والعقلية، والغضبية، والشهوية) تُمثّل أدواتها لأداء وظائفها في الحياة الروحية والأخلاقية والعملية، فهي ليست كياناتٍ مستقلة، بل مظاهر لنشاط النفس تتفاعل مع أحوالها الثلاث (الأمارة، واللّوامة، والمطمئنة) بحسب تقوى الإنسان ومجاهدة نفسه. توجّه النفس هذه القوى لتحقيق أهدافها: فالقوة الحسية للإدراك، والقوة العقلية للتمييز واتخاذ القرار، والقوتان الغضبية والشهوية لضبط النفس وتحقيق التوازن بين الدفاع عن الذات والرغبات، وبالتالي توفّظ لتحقيق توازن النفس الداخلي وارتباطها بالله مع الحفاظ على وحدة أحوالها الأخلاقية والدينية.

تحليل ونقد

هذه المقاربة، على الرغم من أهميتها التفسيرية والقيمية، تثير بعض الإشكالات المعرفية والمنهجية التي تستدعي النظر النقدي والمراجعة.

1- النقد الجوهرى هنا هو أنّ وصف "القوى" كأدوات أو آلات للنفس يحوّل علم النفس الداخلي إلى فيزياء. فالقوى ليست "أشياء" تمتلكها النفس كما تمتلك الآلات في ورشة، بل هي أنماط وجودية وتجليات مختلفة للكيان الواحد. العلاقة ليست علاقة "صانع بأداته"، بل علاقة "الكّل بصفاته".

2- الأحوال الأخلاقية للنفس لا تنشأ فقط من وجود القوى الأساسية فيها، بل تتحقّق من خلال الاعتدال في توازن هذه القوى. فوجود القوّة أو القدرة محدّد ذاته لا يكفي لصنع الفضيلة أو الأخلاق، بل لا بدّ من ضبطها وتنظيمها بحيث لا تطغى إحدى القوى على الأخرى.

المبحث الرابع: علاقة النفس بالجسد

وفقاً لمنهجية الاتجاه النصي عند ابن تيمية وابن القيم، فإنّ النفس والروح البشرية تعدّ جسماً طيفياً يسري في جميع أجزاء البدن، داخله وظاهره، ممّا يجعل الحياة مرتبطة مباشرة بالروح. فالروح، في هذا المنظور، ليست مجرد كيان مجرد عن المادّة، بل هي مادّية لطيفة تظهر آثارها في الحركة والحسّ. [انظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 269؛ مجموع الفتاوى، ج 17، ص 348]

صرّح ابن القيم حول علاقة الروح بالجسد قائلاً: «إنّ جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني، علوي، خفيف، حيّ، متحرّك ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم. فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف بقي ذلك الجسم اللطيف مشابكاً لهذه الأعضاء، وإفادتها هذه الآثار من الحسّ والحركة الإرادية. وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها، وخرجت عن قبول تلك الآثار فارق الروح البدن، وانفصل إلى عالم الأرواح» [ابن القيم، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، ص 257].

ويؤكد ابن القيم بعد ذلك: «وهذا القول هو الصواب في المسألة، وهو الذي لا يصحّ غيره، وكلّ الأقوال سواه باطلة، وعليه دلّ الكتاب والسنة، وإجماع الصحابة، وأدلة العقل والفطرة» [المصدر السابق].

وقد تبعه الألباني الذي يرى أنّ الكتاب والستّة مليئان بإثبات صفات النفس التي تشير إلى أنّها جسم؛ إذ أخبر عن قبضها ورجوعها وصعودها، ودخولها في عباده وجنته، 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 كلّ. فالحياة مشروطة بالروح، فإذا كانت الروح في الجسد، كان فيه حياة، وإذا فارقت الروح، فارقت 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 الاتجاه النصي، النفس الإنسانية جسمانية في الحدوث والبقاء، مع تميّزها بعد الموت بأنّها ذات جسم لطيف. ويستند هذا الموقف إلى أصالة الحسّ والنصّ، ويعدّ النفس ماديّة لطيفة، حيّة، سارية في الجسد، ومتّصلة بالحياة والجسم.

تحليل ونقد

هذه الرؤية لا تخلو من إشكالات، منها:

1- 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: «فإنّ نفْس الميّت تُفارقُ بدَنه بالموت، وهذا مبنيٌّ على أنّ النَّفْسَ قائِمةٌ بِنَفْسِهَا، تَبْقَى بَعْدَ فِرَاقِ البَدَنِ بالموتِ مُنَعَمَةً أَوْ مُعَذَّبَةً، وَهَذَا مَذْهَبُ أَهْلِ الْمِلَلِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَغَيْرِهِمْ، وَهُوَ قَوْلُ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ وَسَائِرِ أئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 272].

هذا التباين يطرح سؤالاً جوهرياً حول طبيعة النفس: هل هي كيانٌ ماديٌّ يزول بالموت، أم كيانٌ قائمٌ بذاته يستمرّ بعد انفصالها عن الجسد؟

2- في تعريف الروح والنفس يظهر تناقض آخر، فابن تيمية من جهة يعرف الروح بأنّها جسم لطيف محلّه الدماغ، ومن جهة أخرى يعترف بخصائص غير ماديّة وغير جسمانية للروح، فيقول: «والروح تحسّ بأشياء لا يحسّ بها البدن، كما يحسّ من يحصل له نوع تجريدٍ بالنوم وغيره بأمر لا يحسّ بها غيره، ثمّ الروح بعد الموت تكون أقوى تجرّداً، فتري بعد الموت وتحسّ بأمرٍ لا

تراها الآن ولا تحسّ بها. وفي الأنفس من يحصل له ما يوجب أن يرى بعينه ويسمع بأذنه ما لا يراه الحاضرون ولا يسمعون، كما يرى الأنبياء الملائكة ويسمعون كلامهم، وكما يرى كثير من الناس الجنّ ويسمعون كلامهم» [ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 108 و 109].

هذا يظهر تناقضًا آخر في كلامه؛ إذ يجمع بين وصف الروح بأنها جسم لطيف مادي وبين تأكيده لقدرتها على إدراك ما لا يحسّ به ماديًا، مما يثير تساؤلًا حول طبيعة الروح: هل هي جسم لطيف يخضع للخصائص المادية، أم كيان قائم بذاته يتجاوز حدود الجسد؟

الخاتمة

في ختام هذا البحث، يتبين أنّ الاتجاه النصي قدّم تصوّرًا خاصًا لمسألة "النفس" يستند إلى مرجعية صارمة تتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية، وفهم السلف الصالح، وأصالة الحسّ مع تقليص دور العقل أو تقييده في خدمة النصّ. ويمكن تلخيص أهمّ النتائج التي توصل إليها البحث في النقاط التالية:

- 1- يرى الاتجاه النصي أنّ النفس ليست مجردة تجريّدًا محضًا، بل هي جوهر قائم بذاته، وُصف بأنه "جسم نوراني لطيف" أو "روح مدبرة" للبدن، لها تعلّق به دون أن تكون جزءًا من مادّته.
- 2- صنّف الاتجاه النصي النفس إلى أنواع ثلاثة: الأمارة بالسوء، واللّوامة، والمطمئنة، معتبرًا أنّها ذات واحدة تتغيّر أحوالها بحسب تقوى العبد ومجاهدته لنفسه.
- 3- حدّد قوى النفس في أربع: الحسّية، والعقلية، والغضبية، والشهوية، معتبرًا إيّاها أدوات للنفس لتحقيق أهدافها في ضوء التكليف الشرعي، ومؤكّدًا تكامل الحواسّ الظاهرة والباطنة.
- 4- تُفهم العلاقة على أنّ الروح جسم لطيف يسري في البدن سريان الماء في الورد، وارتباط مبدأ الفكر بالدماغ ومبدأ الإرادة بالقلب.

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

- 1- مبدأ "أصالة الحسّ" الذي حصر الوجود فيما يدرك بالحواسّ، يتعارض مع البديهيات العقلية ومع حقائق العلم الحديث التي تثبت وجود حقائق مجردة لا تدرك حسّيًا. 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.
- 2- 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 كمّيًا لا نوعيًا، ويصعب معه تفسير وحدة الوعي والشخصية.

وختامًا، يمكن القول: إنّ الاتجاه النصي 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 يُلغى دور العقل الذي هو ميزة الإنسان، ولا يفسّر النصوص تفسيرًا حرفيًا يتعارض مع طبيعة النفس المجردة التي أشار إليها القرآن بوصفها "أمرًا ربانيًا" ونفخةً من "روح الله". إن 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، تلبیس إبلیس، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم، الجواب الصحیح لمن بدّل دین المسیح، تحقیق: د. علی بن حسن بن ناصر ود. عبد العزیز بن إبراهیم العسکرو د. حمدان بن محمد الحمدان، دار العاصمة، ط 2، 1419 هـ.

ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم، الردّ علی المنطقیین، إدارة ترجمان السنّة، لاهور، باكستان، ط 3، 1397 هـ.

ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم، بیان تلبیس الجهمیة فی تأسيس بدعهم الکلامیة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط 1، 1426 هـ.

ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم، درء تعارض العقل والنقل، تحقیق: محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر للجامعة، السعودية، ط 2، 1411 هـ.

ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، تحقیق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1416 هـ.

ابن سینا، الحسین بن عبد الله، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن زاده آملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط 1، 1375 هـ. ش.

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

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

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

الألباني، ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي.

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

الألباني، ناصر الدين، موسوعة الألباني في العقيدة، صنعها: شادي بن محمد 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 محمد 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، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1987 م.

الجوزية، ابن القيم، الروح، في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة والآثار وأقوال العلماء، تحقيق: محمد إسكندر يدا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1402 هـ.

الجوزية، ابن القيم، طريق المهجرتين وباب السعادتين، دار السلفية، القاهرة، ط 2، 1394 هـ.

الجوزية، ابن القيم، مختصر الصواعق المرسلة في الردّ على الجهمية والمعتلة، اختصره: ابن الموصلي، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1422 هـ.

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

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

الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 2، 1390 هـ.

الطباطبائي، محمد حسين، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، مؤسسة أم القرى للتحقيق

والنشر، بيروت، ط 2، 1418 هـ.

الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، تحقيق: عباس علي الزارعي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط 7، 1434 هـ.

العثيمين، محمد بن صالح، مجموع فتاوى ورسائل، تحقيق: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن، دار الثريا، 1413 هـ.

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

الفارابي، محمد بن محمد، فصوص الحكم، بیدار، قم، 1405 هـ.

حليمي، فدا حسين، العقل وتجلياته في النصوص الشرعية، مجلة الدليل، العدد 12، 2021 م.

عبد الله، مهدي، تأملات في الاتجاه النصي، المعرفة الإلهية نموذجًا، مجلة الدليل، العدد 7، 2020 م.

عمارة، محمد، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1418 هـ.

القنّي، عباس، سفينة البحار، قم، ط 1، 1414 هـ.