التجسيم عند المتكلمين (الروح والجسد عند متكلمي الإسلام)

محمد وادفل*

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة - منتوري- قسنطينة (الجزائر)

Embodiment for the theologians (the soul and the body for the theologians of Islam)

تاريخ الاستلام: 2021/02/09 تاريخ القبول: 2021/08/06 تاريخ النشر: 2021/12/25

الملخص:

يختص الجسم بالجانب المادي من أشياء بسيطة أو مركبة، وبالموجودات التي لا نراها ولا نلمسها وهي التي يمكن إدراكها بالعقل، ومسألة التجسيم عند المتكلمين ترتبط بعدة جوانب مرتبطة بالإنسان كونه جسم ونفس وروح ومنها: الجواهر والأعراض، ثم معرفة ما هو جسماني منها مما هو لا جسماني، وموقف المتكلمون من النفس، تتمثل في تحديد الاختلاف بين الروح والنفس والحياة، أين ذهب المتكلمين إلى أنّ النفس جسم، في حين قال المتفلسفة إنّ النفس جوهر عقلي ليس بجسم.

الكلمات المفتاحية: التجسيم؛ الجسد؛ الروح؛ الإسلام.

Abstract:

The body is concerned with the material aspect of simple or complex things, and the beings that we do not see or touch, and which can be perceived by the mind. And the position of the theologians on the soul is represented in defining the difference between the soul, the soul and the life. Where did the theologians say that the soul is a body, while the philosopher said that the soul is a mental substance, not a body.

Keywords: anthropomorphism; the body; Spirit; Islam.

* **محمد وادفل**، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة - منتوري- قسنطينة (الجزائر)

mouadfeul@yahoo.fr

1. التجسيم من الوجهة اللغوية :

أشار صاحب لسان العرب إلى أنّ لفظ الجسم جمعه "أجسام" و "جسوم" ونقول جسم الشيء أي عظُم فهو جسيم وجُسام بالضم. ومعنى الجسد هو البدن منه تجسد كما نقول من الجسم تجسم. وقد يقال للملائكة والجن جسد وغيره وكل خلق لا يأكل ولا يشرب من نحو الملائكة والجن مما يُعقل فهو جسد (طاش كبرى زادة، ص525).

والخلاصة في ذلك أنّ الجسم قد يختص بالجانب المادي من أشياء بسيطة أو مركبة، وقد يخص الجسم الموجودات التي لا نراها ولا نلمسها وهي التي نعقلها مثل الملائكة والجن.

2. مسألة التجسيم عند المتكلمين.

أ- الحركات أجسام.

يؤكد الإمام "ابن حزم الأندلسي" في قوله "أنّ هناك طائفة تذهب إلى أنَّ الجسم في أول خلق الله ليس ساكنًا ولا متحركًا، في حين ذهبت طائفة أخرى إلى إثبات الحركة والسكون إلا أنها قالت: إنّ الحركات أجسام وهو قول "هشام بن الحكم" و"جهم بن صفوان السمرقندي" (عبد الفتاح احمد فؤاد، 2003: ص 399).

- **موقف الأشعري و ابن حزم الأندلسي.**

يذهب الأشعري إلى أنّ "هشاما بن الحكم" لم يثبت الأجسام فقط، بل أثبت كذلك الصفات التي ميزها عن الأعراض والتي لها طابع لاجسماني(Les incorporels)، إذ هي معان قائمة بالأجسام، وأنّ الشيء هو الجسم عنده، وأنّ صفات الإنسان ليست بأجسام(وهي الأعراض التي لها طابعا لاجسمانيا) (عبد الفتاح أحمد فؤاد، 2003: ص 400).

أما فيما يخص موقف الأشعري من الحركة والسكون، فإنّ الحركة لها معنى ولا يثبت للسكون معنى، لأنّ السكون هو عدم الحركة. وبذلك يربط الأشعري هذا القول بأصحاب الطبائع من المتقدمين الذين ذهبوا إلى أنّ العالم كان ساكنا متحركا والحركة معنى والسكون ليس بمعنى وهو ماحكاه "أبو عيسى" عن أصحاب الطبائع (Brun Jean , P 41).

والخلاصة في ذلك، فإنّ الأشعري قد أرجع مصدر تجسيم "هشام بن الحكم" إلى أصحاب الطبائع.

أما الإمام "ابن حزم الاندلسي"، فيلخص لنا مسألة الكلام في الجواهر والأعراض فيما يتعلق بالحركة والسكون من الأجسام في قوله: « ذهب هشام بن الحكم إلى أنه ليس في العالم إلا الجسم وأنّ الألوان والحركات أجسام. واحتج أيضا بأنَّ الجسم إذا كان طويلا عريضا عميقا فمن حيث وجدته وجدت اللون فيه فوجب الطول والعرض والعمق للون أيضا. فإذا وجب ذلك للون فاللون أيضا طويل عريض عميق وكل طويل عريض عميق جسم.وذهب إبراهيم بن سيار النظام إلى مثل هذا سواء سواء إلا الحركات فإنه قال هي خاصة أعراض وذهب ضرار بن عمرو إلى أنّ الأجسام مركبة من الأعراض » (ابن حزم، 2005 ، ص 416).

-آراء مفكري الإسلام من مسألة الحركات أجسام :

يذهب الدكتور "علي سامي النشار" إلى أنَّ "هشامًا بن الحكم" من الرّواقيين، ويرى أنّ كل الوجود عنده يكون جسمانيا، وذلك لأنّ الاتجاه المادي الذي تبناه "هشام بن الحكم" جعله ينكر وجود الأعراض، وما يسمى عنده أعراضا هو فيما يذهب إليه الدكتور "عبد الفتاح أحمد فؤاد" تحقق لخصائص الأجسام، وهو الرأي الذي يحمل تفسيرًا رواقيًا. (ابن حزم، 2005، ص405).

وهي المعاني التي نجدها عند الرّواقيين باعتبار أن كل الأشياء بالنسبة لهم هي أشياء وان كل علة هي جسم، وأنّ العلة لها اثر لا جسماني، ذلك أن السكين الذي يوجد في اللحم

له أثر لا جسماني وان اللحم المقطع هو المحمول،ومثل النار التي توجد في جسم، فإنّ الخشب ينتج أثرًا لا جسمانيًا وما يكون مشتعلا من النار هو المحمول (أو ما يسمى بالصفات أو الأعراض). (الأشعري، ص 260).

وحسب الدكتور "علي سامي النشار" فإنّ "ابن حزم" يتحدث عن "هشام بن الحكم" ويشير إلى قوله إنه ليس في العالم إلا الجسم، فالله ليس جسما، بل لا يوجد إلا جسم واحد"، وهي الفكرة التي أشرنا إليها عند الرّواقيين واعتبارهم أنّ كل ما هو موجود فهو أجسام مادية، وأنّ الجسم لم يبق مرتبطا بالموجودات، بل الله هو جسم والليل والنهار والكلام هي أجسام.

ومن الملاحظ أنّ لفظ "الجسم" في الإسلام لم يرد بالمعنى الذي نجده هند "هشام ابن الحكم" لا في القرآن ولا في السنة النبوية الشريفة ولا حتى عند الصحابة رضوان الله عليهم، وحسب شيخ الإسلام "ابن تيمية" فإنّ مصطلح جسم مبدع ومعاصر. لهذا ليس هناك حق في استعماله حسب "ابن تيمية" لأنه ليس دقيقا.(Fehmi Jadaane, P 138

وفي هذا الصدد يشير "محمد عابد الجابري" إلى أنّ هناك اعتبارات دينية كلامية قادت المتكلمين إلى القول بفكرة الجوهر الفرد وهي اعتبارات ترجع إلى ميدان "جليل الكلام" (علم الله، قدرته، إحداثه للعالم... الخ)، غير أنّ المتكلمين لم يقفوا عند هذا المستوى، بل راحوا في إطار مجادلتهم في دقيق الكلام" يناقشون مختلف جوانب فكرة الجوهرويتتبعون كل ما يلزم عنها حتى أصبحت أساسا لنظرية في "الوجود" في المكان والزمان أو الحركة والفعل... وبالتالي أساسا لرؤية معينة للعالم، رؤية بيانية ذات خصائص مميزة.(محمد عابد الجابري، 1986، ص 178).

هذا، وبالنسبة إلى صاحب كتاب "نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام"، فإنّ الأشعري قد أرجع مصدر تجسيم "هشام بن الحكم" إلى أصحاب الطبائع.وبالنسبة إلى "ابن حزم"، فإنّ هشام بن الحكم قد ترك أثره في هذه المسألة في "النظام" ويتبين لنا ذلك في قوله: "وذهب إبراهيم بن سيار النظام إلى مثل هذا سواء إلا الحركات، فإنه قال خاصة أعراض"،

وهو بهذا القول يرد على كل من "هشام بن الحكم" و"النظام"لإنكارهما الأعراض ويعتبرهما سوفسطائيين يتلاعبان بالأسماء والمسميات، وهما بذلك، أي بنكرانهما وجود الأعراض، ينكران، في نظر الدكتور "علي سامي النشار"البداهة والضرورة. (علي سامي النشار، ص 241).

وهكذا، فإنّ مصطلح الكون في علم الكلام هو كل ما قد يدل على افتراق أو اجتماع، وقد يدل على الحركة والسكون. وهذه المسألة التي أثيرت واختلف حولها متكلمو الإسلام، ونوقشت من طرف مفكري الإسلام المعاصرين أمثال الدكتور "علي سامي النشار". هذا والمقصود بأصحاب الطبائع هم الفلاسفة الطبيعيون المتقدمون على سقراط، وهناك من يذهب إلى أنّ القصد منهم هم الفلاسفة الرّواقيون. في حين يذهب الدكتور "علي سامي النشار"إلى أنّ أصحاب الطبائع هم في الغالب عند المسلمين الفلاسفة الطبيعيون المتقدمون على سقراط، ويقصد بالمتقدمين فلاسفة ليسوا أرسطوطاليين.

ولكن، إذا كان ما اعتاد المتكلمون اعتباره أعراضا هو في نظر "النظام" أجسام فهذا لا يعني انه أبطل وجود الأعراض على الإطلاق، إلا انه لم يثبت إلا عرضا وحيدا وهو الحركة.فهذه الحركة شاملة ودائمة، مما يُبيّن نزعة شبيهة بالهيروقليطية أو بالأحرى بالرّواقية، وهو ما يثبت لنا حسب وجهة نظر "عبد الفتاح احمد فؤاد" وأستاذه "علي سامي النشار" على أنّ الأشعري يميل إلى أصحاب الطبائع، ليسوا بالفلاسفة المتقدمين على سقراط وهم الفلاسفة الطبيعيين الذين بحثوا في أصل الوجود وطبيعته، بل الفلاسفة الطبيعيون هم الرواقيون، ذلك أن الأشعري يذهب حسب الدكتور "أحمد فؤاد" إلى أنّ هناك أربع طبائع للأجسام وروح سابحة فيها، وتمتزج هذه العناصر الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب بهذه الروح السابحة فترتبط أجزاؤها المنقسمة بالطبع.(عبد الفتاح احمد فؤاد، 2003: ص400).

وما يمكن قوله، أنّ الأشعري إذا كان في اعتقاد "علي سامي النشار" وتلميذه الدكتور "أحمد فؤاد" هو من أصحاب الطبائع بالمفهوم الرّواقي، وليس بالمفهوم الذي يرجع إلى

الفلاسفة المتقدمين على سقراط، فهو نوع من الاختزال لما أراده الأشعري نفسه من تحديد لمفهوم الطبائع تحديدا يرتبط بحقبة زمنية لا يمكن تجاوزها بتخمينات عقلية لا تمت بصلة إلى ما هو مؤكد علميا وفلسفيا.

أما "ضرارا بن عمرو" فيرى أنّ الأجسام كلها أعراض مجتمعة، ذلك أنّ الأعراض هي نفسها الأجسام وهذا حسب الأشعري في قوله: "وقال ضرار بن عمرو: الجسم أعراض الفت وجمعت فقامت وثبتت فصارت جسما يحتمل الأعراض إذا حل والتغيير من حال إلى حال إلى حال، وتلك الأعراض هي ما لا تخلو الأجسام منه أو ضده، نحو الحياة والموت اللذين لا يخلو الجسم من واحد منهما ..." (الأشعري، ص 237)، وهو ما يوضح على أنَّ "ضرار بن عمرو" يختلف عن "النظام" و "هشام بن الحكم" في أنهما يقتربان إلى المدرسة الرّواقية في أنَّ كل ما هو موجود جسم. في حين أنّ "ضرار بن عمرو" يقترب إلى الطائفة المُجسِمة حسب ما يذهب إليه الدكتور"عبد الفتاح أحمد فؤاد".

والخلاصة أنَّ مسألة تجسيم الحركة عند المتكلمين قد ارتبطت بعدة جوانب منها: الجواهر والأعراض، ثم معرفة ما هو جسماني منها مما هو لا جسماني، وأهم مسألة ارتبطت بهذه الجوانب هي مناقشة أصحاب الطبائع من حيث مصدرها وأصولها التاريخية. وكل هذه الجوانب قد ارتبطت بالإنسان كونه جسم ونفس وروح، وهو ما سنتحدث عنه بالتفصيل في العنصر المقبل.

ب- جسمانية الروح :

وهو البحث الذي يتعلق بحقيقة النفس وطبيعتها ومصيرها.

النقاط التي نتبعها هي على التوالي :

- موقف "الأشعري" و"ابن حزم الأندلسي" و"ابن القيم الجوزيه" من جسمانية النفس.

- آراء مفكري الإسلام من مو اقف المتكلمين.

بما أنّ مسألة البحث عن طبيعة النفس أو ما يسمى بجسمانية الرّوح لها عدة جوانب تخص الإنسان بالدرجة الأولى، كما أنَّ مسألة البحث عن النفس عند المتكلمين تقترب من تلك التي سلكها فلاسفة اليونان في مسألة طبيعة النفس، وهناك ثلاثة مواقف هي :

- موقف يعتبر النفس مادة أو جسما.
- موقف آخر يعتبر أنَّ للنفس طبيعة روحانية مغايرة للمادة.
- موقف ثالث يتوسط بين المادية والروحية أو ما يسمى بأصحاب الجوهر الفرد.

أما المتكلمون، فإنّ مواقفهم حول النفس، تتمثل في تحديد الاختلاف بين الروح والنفس والحياة.

موقف يذهب إلى أنّ النفس ليس للروح شيئا أكثر من اعتدال الطبائع الأربع وهي : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.(الأشعري، ص ص 254 – 256).

وموقف يذهب إلى أنّ النفس معنى غير الروح. والروح غير الحياة. والحياة عندهم عرض ومن هؤلاء "أبو الهذيل العلاف" الذي زعم أنه قد يجوز أن يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة، واستشهد على ذلك بقول الله عزَّ وجل: "اللهُ يتوفىَ الأنفُسَ حينَ موتِها والتِّي لم تمُت في منَامِها،فيُمسِك التِّي قَضَى عليها الموت ويُرسِل الأخرى إلى أجلٍ مُّسمىً إنّ في ذلك لآيات لقومٍ يتفكرُون" [سورة الزمر: الآية 42] وهي إشارة إلى أنه قد يجوز أن يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة.

وحسب الإمام "ابن القيم الجوزية"،فإنّ للآية ثلاثة أدلة: الإخبار بتوفيها، وإمساكها، وإرسالها، (الإمام ابن قيم الجوزية، ص 194). فالنفس إذا ما كانت عرضا للجسم دلَّ ذلك على مذهب الجوهر الفرد،فالله يخلق الأجسام وأرواحها التي هي أعراض لها بصورة دائمة

دون انقطاع، وفي ذلك يردِّد الإمام الأشعري قول "أبو هذيل العلاف": "إن النفس عرض الجسم" (محمود محمد نفيسة، 2010: ص 262).

وممَّا تقدم، يمكن القول إنَّ هناك اختلافا بين منطق الفلاسفة ومنطق المتكلمين حول مسألة طبيعة النفس عند الإنسان، فإذا تناول الفلاسفة جوانب النفس والروح عند الإنسان غلبوا عليها الطابع الفلسفي اليوناني أكثر من الطابع العقائدي الشرعي. أما المتكلمون فتناولوا هذه الجوانب بتغليب الجانب العقائدي الشرعي أكثر من الجانب الفلسفي اليوناني، باستثناء بعض الأنساق الكلامية الفردية أمثال: "هشام بن الحكم الرافضي"، و"إبراهيم بن سيار النظام" نتيجة مخالطتهما للفلاسفة والديانات اللاإسلامية.

ويشير الدكتور "عبد الفتاح أحمد فؤاد" إلى أنّ النظريات اليونانية المختلفة في النفس انتقلت إلى العالم الإسلامي، فعرف المسلمون رأي "أفلاطون" في النفس عن طريق بعض محاوراته التي نُقِلت إلى العربية، وبخاصة محاورة "فيدون"، كما عرف المسلمون موقف "أرسطو" من النفس،وإن كانا – أفلاطون وأرسطو – قد أنكرا اعتبار النفس أمرا جسميا ماديا، فإنَّ المذهب الرّواقي قد أقرَّ بجسمانية النفس، والعالم الإسلامي قد عرف هذا المذهب عن طريق مصادر شتى أهمها رسائل "جالينوس" التي انتقلت إلى المسلمين وترجمت إلى العربية (عبد الفتاح احمد فؤاد، 2003: ص 402).

أما فيما يخص الاختلاف بين النفس والروح، فإنّ صاحب "التعريفات" يذهب إلى القول إنّ "النفس هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية وسماها الحكيم الروح الحيوانية، فهو جوهر مشرق للبدن"، أما الروح فتنقسم حسب الجرجاني إلى ثلاثة أقسام: الروح الإنساني، الروح الحيواني والروح الإلهي الأعظم.

أما الروح الإنساني فهو حسب "الجرجاني" القوة اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيواني، وذلك الروح قد يكون مجردة وقد يكون منطبقة في البدن، أما الروح الحيواني فهو جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني، في حين أنّ الروح الأعظم، لا يعلم كنهها إلا الله تعالى. (علي بن محمد الجرجاني، 1982: ص ص 252 – 124).

وبالاجمال فإنّ "الجرجاني" حين عرف النفس والروح، جعل الروح الحيوانية هي النفس، في حين جعل من الروح ما هو إنساني، وما هو أعظم يختص معرفته الله، ما يعني أنّ الروح أشمل من النفس في اعتقاد "الجرجاني". أما صاحب "كتاب الروح"فيذكر في المسألة العشرين الخاصة بالبحث عن: هل النفس والروح شيء واحد أو شيئان متغايران؟ فيذكر الناس مختلفون،فمنهم قائل بأنّ مسماهما واحد، ومنهم قائل إنهما متغايران، أما "ابن قيم الجوزية" فالفرق بين النفس والروح فرق بالصفات لا فرق بالذات (ابن قيم الجوزية، ص ص 231 – 232).

وبذلك اتفق الامام"ابن قيم الجوزية" و "ابن حزم الأندلسي" وسائر أهل الإسلام والملل المقرة بالميعاد أنّ النفس جسم طويل عريض عميق، ذات مكانة جثة متحيزة، مصرفة للجسد. هذا، أنّ ابن القيم يرى أنّ:" النفس والروح اسمان مترادفان لمعنى واحد، ومعناهما واحد"، وقد وافقه "ابن حزم"فقال: "إنَّ من زعم بأنَّ الروح غير النفس، فقد زعم بأنهما شيئان، وقال ما لا برهان له بصحته وهذا باطل... فصح أنَّ النفس والروح إسمان لمسمى واحد" (ابن حزم، المحلى، 1347 هـ، ص 05).

ويذهب الدكتور "عبد الفتاح أحمد فؤاد"، إلى أنّ "إبن قيم الجوزية" قد قبل التصور الرّواقي، والذي يبدو لنا أنّ "ابن قيم الجوزية" لم يقبل التصور الرّواقي، بل قبل التصور الفطري وما دلّ الكتاب والسنة والاجتماع عليه، وذلك واضح في قوله:"الروح جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد وسريان الدهن ف الزيتون والنار في الفحم... وهذا القول هو الصواب في المسألة، هو الذي لا يصح غيره، وكل الأقوال سواه باطلة، وعليه دل الكتاب والسنة واجتماع الصحابة وأدلة العقل والفطرة"(ابن قيم الجوزية، ص 194).

وفي القول السّابق، هناك عبارات متشابهة مع ما يذهب إليه "النظام" عندما يعبر عن فكرة الكمون – سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، وهو ما يؤكد أنّ "ابن قيم الجوزية" قد استمد هذه الفكرة من النظام. وإن كان هناك تأثير للتصور الرّواقي في

أفكار "ابن قيم الجوزية"، فإنّ هذا التأثير غير مباشر، لأنّ المنطلقات ليست واحدة بين التصور الرّواقي وتصور ابن قيم الجوزية، فتصور الرّواقية للنفس تصور فلسفي لا يخرج عن نطاق الميتافيزيقا اليونانية، أما تصور "ابن قيم" للنفس أو الروح فهو تصور ديني شرعي مستمد من الكتاب والسنة، وان كان هناك بعض النقاط المتشابهة، فإنَّ هذا يدل على أنّ العقل واحد واستدلالاته لا تخرج عن نطاق المنطق الفطري.

وما يذهب إليه الدكتور "عبد الفتاح أحمد فؤاد" من اعتبار أنّ "ابن قيم الجوزية" قد استمد رأيه في النفس من "النظام" المعتزلي يحتاج إلى نصوص دقيقة تؤكد ذلك،وذلك حين استعمل لفظ "من المرجح" بدلا من "المؤكد".(عبد الفتاح احمد فؤاد، 2003: ص 408).

هذا، وبالنسبة إلى موقف "ابن حزم الأندلسي" من مسألة جسمانية النفس، فإنه يستعرض الآراء المختلفة المتعلقة بأفكار متكلمي الإسلام قصد تحليلها ونقدها، ويذكر الدكتور "فهمي جدعان" أنّ "ابن حزم" قد رد على حجج "قسطا لوقا" في رسالته تحت عنوان: "الاختلاف بين الروح والنفس" وفي هذه الرسالة دحض لنظرية النفس الجسمانية وتأسيس لفرضية روحانية أفلاطون وأرسطو(Fehmi Jadaane, P 15). وفيها يوضح صاحبها أنّ النظريات اليونانية في النفس كانت معروفة في العالم الإسلامي. و يذكره الدكتور "عبد الفتاح أحمد فؤاد" على حد قول "قسطا لوقا": "إنّ وصف النفس على حقيقتها : "صعب معتاص جدا والدليل على ذلك اختلاف إجلاء الفلاسفة وهم "أفلاطون" و"أرسطو" و"خروسيس" (ولعلها خطأ من النساخ وصوابه خروسبس)، وفي هذه الرسالة يذكر الدكتور "عبد الفتاح احمد فؤاد" تعريف أفلاطون وأرسطو للنفس ويشرح موقفهما ويخلص من أرائهما إلى أن النفس أمر غير جسماني وانه لا يحويها بدن" (عبد الفتاح احمد فؤاد، 2003: ص 403).

وإذا كان "قسطا لوقا" لا يعترف بجسمانية الروح كما نجدها عند الرّواقيين، فإنه أعطى تفسيرا رواقيا للروح وذلك في قوله : "اعلم أنّ الروح جسم لطيف يثبت في بدن

الإنسان من القلب في الشرايين فيفعل الحياة والنفس والنبض ..."(عبد الفتاح أحمد فؤاد، 2003: ص 403).

وما يؤكد أنّ هناك توجها رواقيا لدى "ابن حزم"هو اعتباره أنّ الإنسان هو نفس وبدن، باعتبار أنّ كل الأجناس والأنواع ليست سوى ما يشير إلى فرديتها، وإذا تعلق الأمر بنوع الجسم، فهو يتعلق فقط بالأجسام الفردية والمجسدة والتي توجد بالفعل. أما إذا تعلق الأمر بالإنسان الكلي فهم الأفراد الذين يوجدون بالفعل(Fehmi Jadaane, P 151).

وعليه، يمكن القول إنّ هناك توجها رواقيا "لابن حزم" وذلك أنّه فيما يخص الرّواقيين فلا أساس للكلي عندهم، وهم لا يفرقون بين الكلي والعام، فما هو عام بالنسبة لهم ليس شيئا، والإنسان ليس شيئا من الأشياء(Jean Brun, P 28)، وهذا ما يشير إليه "ابن حزم" حين يتحدث عن الإنسان تحت عنوان : الكلام في الإنسان، فيقول:

"اختلف الناس في هذا الاسم على ما يقع فذهبت طائفة إلى انه إنما يقع على الجسد دون النفس وهو قول "أبي الهذيل العلاف"، وذهبت طائفة إلى انه إنما يقع على النفس دون الجسد وهو قول إبراهيم النظام، وذهبت طائفة إلى أنه إنما يقع عليهما معا كالبلق الذي لايقع على السواد والبياض معا" (ابن حزم ، ص 415)

بالنسبة إلى الطائفة الأولى، فقد احتجت بقول الله عزّ وجل: "خلق الإنسان من صلصال كالفخار"[سورة الرحمان: الآية 14]، وقوله تعالى: "أيحسب الإنسان أن يترك سدى، الم يك نطفة من مني يمنى، ثم علقة فخلق فسوى" [سورة القيامة: الآيات 36-38]، وهي الآيات الدالة على صفة للجسد لاصفة للنفس، لأنّ الروح إنما تنفخ بعد تمام خلق الإنسان الذي هو جسد. أما بالنسبة إلى الطائفة الثانية فهي تستند إلى قوله تعالى: "أن الإنسان خلق هَلُوعًا إذا مسَّهُ الشَّر جزُوعًا وإذا مسَّهُ الخيرُ منُوعًا"[سورة المعارج: الآيات 19-21].

وهو ما يدل على صفة النفس لا صفة الجسد، لأنّ الجسد موات والعالة هي النفس وهي المميزة الحية حاملة لهذه الأخلاق وغيرها (ابن حزم، 1964: ص 416).

وفي هذا يذهب الدكتور"عبد الفتاح احمد فؤاد" استنادا إلى الشيخ "ابن تيمية" إلى أنّ المتكلمين يقولون إنَّ النفس جسم، في حين المتفلسفة يقولون إنّ النفس جوهر عقلي ليس بجسم، وواضح أنّ هناك تأثرًا من المتكلمين بالجانب الرواقي في مسالة جسمانية النفس وهو ما يؤكده "ابن قيم الجوزية" الذي يشير إلى قول الباقلاني ومن اتبعه من الاشعرية والذي جاء فيه: "إنّ النفس هي النسيم الداخل الخارج بالتنفس، فهي النفس، قالوا والروح عرض وهو الحياة فهو غير النفس(الأشعري، ص 256، وعبد الفتاح احمد فؤاد، 2003: ص ص 403 – 404).

قائمة المراجع

- القرآن الكريم
- ابن حزم الأندلسي الظاهري .(المتوفي سنة 406ه). الفِصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الثاني، تحقيق محمد علي الصبيح. (1964). مكتبة السلام العالمية .
- ابن حزم، المحلى، الجزء الأول، نشرة الشيخ احمد محمود شاكر. (1347ه). القاهرة: مطبعة النهضة.
- ابن قيم الجوزية(691ه - 771ه) كتاب الروح، بتحقيق محمد أجمل أيوب الاصلاحي مج (01)، مجمع الفقه الإسلامي، جدة: دار عالم الفوائد .
- الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بتحقيق أحمد جاد. (2009). القاهرة: دار الحديث.
- طاش كبرى زادة، موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة، ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، بيروت: دار الكتب العلمية.
- عبد الفتاح احمد فؤاد. (2003). الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، الاسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع.

- علي بن محمد الشريف الجرجاني. (1983). التعريفات، ط.1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- علي سامي النشار. (1968). نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط.8، الجزء الثاني القاهرة: دار المعارف.
- محمد عابد الجابري. (1986). بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط.1، المغرب: المركز الثقافي العربي.
- محمود محمد نفيسة. (2010). اثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، ط.1، بيروت: دار النوادر.
- Fehmi Jadaane.(1968). L'influence du stoicisme sur la pensée musulmane, tome XLI, Beyrouth: Dar El-Mechraq.
- Jean Brun, Les stoïciens, sextus Empirique, Adv, Math IX, 211,
- Jean Brun, les stoïciens, simplicien cat,PUF.