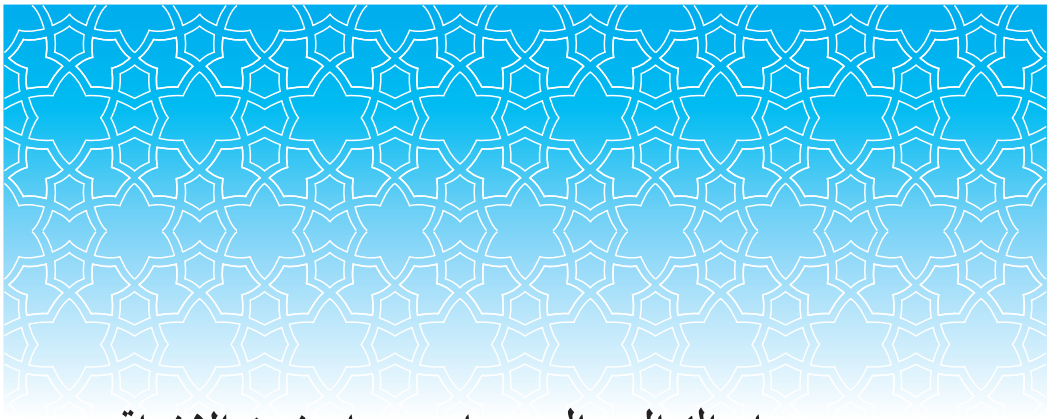

إدراك الجمال بين ابن سينا وشيخ الإشراق

أ.م.د. يسرا شادمان*

أ.م.د. رئيفة أبوراس**

الملخّص

الجمال الحقيقيّ هو ظهورٌ للكمال في إدراك، وأمّا المجازيّ فله مراتب وتدرّجات ترتبط ارتباطًا وثيقًا بتدرّج مراتب الوجود ابتداءً من عالم العقول والأرواح، وانتهاءً بعالم الأجسام والمحسوسات.

وفي تأصيل الإدراك الجماليّ لدى ابن سينا وشيخ الإشراق بوصفهما من أعلام الثقافة الإسلاميّة فلسفة وعرفانًا، لا بدَّ لنا من ربط الجمال بمظهريه الظاهر والباطن بحقيقته الأصليّة التي ينقسم بموجبها إلى مطلق ومقيدّ فيه الكلّيّ والجزئيّ وصولاً إلى الجمال الظاهر والباطن.

وإدراك الجمال مرتبطٌ بالمعرفة؛ فكلّما كانت المعرفة أكمل، يكون إدراك الجمال بصورةٍ أكمل. وفي معرفة القوس الوجوديّ للمكوّنات، يظهر مقام الإنسان وتكامله في المعرفة، وإدراكه للكمال والجمال، ثمَّ كيفيّة ترقّيه في هذا الإدراك المتحرّر السامي للجمال وفق مدارجه وكمالاته الوجوديّة.

ولعلّ إدراك ابن سينا والسهروردي لمقام الإنسان، جعلهما يديمان التفكّر في النفس الإنسانيّة المتطلّعة إلى معرفة الغاية من وجودها في رحلةٍ طويلةٍ تبتدئ

* جامعة الزهراء(س)؛ طهران - إيران الكاتبة المسؤولة y.shadman@alzahra.ac.ir

** جامعة حلب؛ حلب - سوريا

من العالم الأعلى الذي انطلقت منه لتهبط إلى البدن، ثمَّ تعود إليه مدرِكةً حكمة التجرّد وشرف العلم، وقد حرّضتها الحركة الشوقيّة إلى إدراك الجمال الأقدس.

الكلمات المفتاحيّة: *الجمال، المطلق والمقيّد، الكلّيّ والجزئيّ، الظاهر والباطن، النفس، ابن سينا، شيخ الإشراق.*

المقدّمة:

الجمال الحقيقيّ هو ظهورٌ للكمال في إدراك. وأمّا المجازيّ، فله مراتب؛ لأنّه يرتبط بمراتب الكون، والمراتب الوجوديّة؛ فكلّما كان الوجود أقوى كان الجمال أقوى.

فتدرّج درجات الجمال مرتبطٌ ارتباطًا وثيقًا بتدرّج المراتب الوجوديّة بدءًا من عالم العقول والأرواح، وانتهاءً بعالم الأجسام. وبناءً على هذا التدرّج الوجوديّ من عالم المعقولات إلى عالم المحسوسات، فإنَّ مظاهر الجمال تنقسم إلى صنفين:

أ-المظاهر المعنويّة للجمال (الجمال الباطن).

ب-المظاهر الحسّيّة للجمال (الجمال الظاهر).

وغالبًا ما تبدو لنا المظاهر الحسّيّة للجمال، وتخفى عنّا المظاهر المعنويّة؛ لدقّتها ولطفها وجوهرها الروحانيّ.

إنَّ الجمال المعنويّ هو خلاصة النور القدسيّ الذي أشرق على العقول الزكيّة بأنواع المعارف الإلهيّة التي تنتهي بالمرء إلى المحبّة الرفيعة ظاهرًا وباطنًا، وترقى به إلى مستوى الكمالات الإنسانيّة.

يسعى هذا البحث إلى تأصيل الإدراك الجمالي لدى ابن سينا وشيخ الإشراق بوصفهما من أعلام الثقافة الإسلاميّة فلسفة وعرفانًا، إذ لا بدَّ لنا من ربط الجمال بمظهريه الظاهر والباطن بحقيقته الأصليّة التي ينقسم بموجبها إلى مطلق ومقيّد، ثمَّ ينقسم المقيّد بدوره إلى كلّيّ وجزئيّ؛ لنصل من تقسيم الجمال الجزئيّ إلى الجمال الظاهر والجمال الباطن. وما فهمنا للجمال بمظهريه إلّا لإدراك سرّ الجمال الكامن في الجوهر الروحانيّ لما يبدو لنا من مكوّنات الوجود.

العلاقة بين الإدراك والجمال

-المعرفة والإدراك

كلّما ارتقى الإنسان في تكامله الوجوديّ درجةً أعلى، فإنّه يحصل على معرفة عالية. وهو بهذه المعرفة يدرك الجمال على نحوٍ أتمّ وأكمل. قال الجيلي: "واعلم أنَّ معرفة الله تعالى منوطة بمعرفة هذا الوجود؛ فمن لا يعرف الوجود لم يعرف الموجِد سبحانه وتعالى؛ وعلى قدر معرفته لهذا الوجود يعرف موجِدَهُ" (عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود، لا تا: ١٢). وبهذا الاعتبار قال بعض العارفين: المجاز قنطرة الحقيقة. يعني أنَّ مَن عرف هذا الوجود الظاهر وحقّق معرفته عرف الله تعالى (عبد الكريم الجيلي، الإسفار الغريب نتيجة السفر القريب، لا تا: ٦١).

فعندما تكون المعرفة أقوى، يكون إدراك الجمال بصورةٍ أقوى. فالحيوانات هي في إدراكها دون رتبة الإدراك الإنسانيّ. وقد يكره الإنسان طعوم الأشياء اللذيذة، وربّما يستلذُّ طعوم البشيع منها لمرض الحسّ؛ فكذلك النفس إذا كانت مريضةً وضَعُف إدراكها؛ لذلك تأنس بالرذائل وتقنع بها، ولا تتشوّق للفضائل (عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، ١٩٥٩: ١١٤).

والإنسان يعرف بقدر إدراكه الجمال. فإن اعتقدنا أنَّ الإدراك في الإنسان ينحصر في الإدراك المعتاد للصور، فمفهوم الجمال عنده ينحصر في الإدراك الحسّيّ. ولكن بوجود أطوار الإدراك المعرفيّة التي ترقى فوق طور الإدراك المعتاد، فإنَّ الإنسان يتكامل إدراكه بحسب درجات هذه الأطوار؛ وبنسبة هذا التكامل ودرجته، يتكامل حظّه من إدراك الجمال، أو من تجلّي الجمال له؛ لأنَّ الجمال يتجلّى للإدراك؛ ومن دون إدراك لا يُفهم شيء.

إنَّ الإدراك الجماليّ لدى العارفين يرقى سلّم المعرفة بدءًا من إدراك جمال النفس النباتيّة، فالحيوانيّة، فالإنسانيّة. فعدما يدرك العارف جمال النفس النباتيّة، يحصل له الابتهاج بمطالعة الرياض والأزهار؛ وذلك لما انطوت عليه تلك الصُّوَر من البهاء الإلهيّ الباطن الذي يجلو شجون النفس؛ إذ تستدلُّ ذاته على جمال المُبدِع الذي أبدع تلك الهيئات الحُسنى والصُّوَر الرائعة المتنوّعة.

وعندما ترقى النفس العارفة درجةً أخرى في الإدراك، فإنّها تتعرّف جمال النفس الحيوانيّة؛ فترى فيها من الكمالات ما لم تره في النبات.

أمّا الاستدلال بالإنسان العاقل، كامل الذات، جميل الصفات، فذلك أكمل وأفضل دلالةً من جميع ما تقدّم؛ لاجتماع الكمالات الموجودة في النبات والحيوانات كلّها فيه، بل فيه من الكمالات ما لا يوجد فيها أبدًا. ولولا أنَّ الإنسان جامعٌ لما في النبات والحيوان من القوى النباتيّة والحيوانيّة، وله بذلك معها شركة، لم تُستحسن محاسنه؛ فإنَّ الاستحسان لا يكون إلّا بمناسبةٍ ما.

فالإنسان بكونه يغتذي وينمو ويلد قد شابه النبات، وبكونه يُحسُّ ويتحرّك بالإرادة ويشتهي ويغضب أشبه الحيوان، وبكونه له نفس ناطقة عالمة بربّها، منتقشة بالمعارف العقليّة والعلوم اللّدنيّة، حريصة على اكتساب الفضائل، مُحِبّة في الكمالات، أشبه الملائكة. فليس في العالم أكمل من الإنسان؛ لأنَّه جملة واحدة قد جُمِع فيها ما جُمع في العالم الأكبر؛ ولهذا أشرق عليه من النور الإلهيّ أكمل ممّا أشرق على غيره (عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، ١٩٥٩: ١١٢).

والنفس الإنسانيّة لدى ابن سينا تشتمل على القوى النباتيّة والحيوانيّة والناطقة، وهي ذات واحدة تتعلّق بالإنسان؛ لأنّه يحوي في ذاتيّته ما دونه ممّا هو في النبات والحيوان، ويزيد عليهما بالقوّة الناطقة.

تلك القوى هي مبدأ الأفعال في كلٍّ من النبات والحيوان والإنسان، ولكلٍّ من هذه الموجودات ما يُناسبه من القوى. وأمّا الإنسان فقد جمع هذه القوى كلّها؛ وهي المعبّر عنها في علم النفس بمصطلح (الدوافع).

الترتيب الوجوديّ لدى ابن سينا هو ترتيبٌ جماليٌّ؛ إذ تتحدّد من خلاله نسبة الجمال في كلّ مرتبةٍ من مراتب الوجود، أو في كلِّ موجودٍ من الموجودات، ابتداءً بالجماد وارتقاءً إلى النبات فالحيوان فالإنسان الذي حاز الكمالات كلّها.

كذلك يرتبط إدراك الجمال بتكامل القوى في كلّ موجودٍ؛ فللنبات القوى النباتيّة، وللحيوان القوى النباتيّة والحيوانيّة، وللإنسان القوى النباتيّة والحيوانيّة والناطقة. وتكامل القوى يزيد في الفعل، ويجعله أكثر بهاءً؛ لذلك فالإنسان أجمل

الموجودات؛ إذ إنَّ تكامل قواه يزيد في أفعاله ويجعلها أعلى وأشرف وأجمل.

ولمّا حاز الإنسان سائر الكمالات، وكان أجمل الموجودات، أشرق عليه من نور الجمال القدسيّ أكمل ممّا أشرق على سائر الموجودات؛ إذ كان إشراق نور هذا الجمال على الموجودات بحسب استعدادها وقبولها هذا النور. فبعضها قبلت من صفة الوجود والحياة والمعرفة والمحبّة والجمال؛ وهي الذوات العارفة الكاملة. وبعضها قبلت منه صفة الوجود والحياة والجمال؛ وهي الأجسام التي تدبّرها الأنفس العارفة. وبعضها قبلت منه الوجود والجمال؛ وهي أجسام الحيوان والنبات. وبعضها لم تقبل منه إلّا صفة الوجود خاصّة؛ وهي أجسام الجماد المظلمة في ذاتها؛ وإنّما حصل لها من النور الوجوديّ رشٌّ به ظهرت من ظلمة العدم، وبه تناسبت مع أجناسها لاشتراكها بالوجود (عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، ١٩٥٩: ٢٥).

هذه هي العلاقة بين الإدراك والجمال التي إن تحقّقت في ذات الإنسان، تمكّن من إدراك سرِّ الجمال المشرق في الكائنات؛ إذ يرتقي من رتبة الوقوف مع الصُّوَر والأشكال إلى النظر والاستدلال.

وعندما يتجلّى جمال الحقّ للإنسان، ويصرف الصُّوَر والأجسام، يقوم عنده البرهان الحقيقيّ، والدليل القطعيّ على أنّها مظلمة لا ترى ذاتها ولا غيرها، وأنّه لولا وجود شيءٍ خارجٍ عنها هو المسمّى نورًا، ما ظهرت للعيان، ولا تميّزت منها الصُّوَر والألوان والمقادير والأشكال. كما يُدرك أنَّ ذلك النور غير حالٍّ فيها ولا ناءٍ عنها، وإنّما هو مُشرِقٌ عليها، مُظهِرٌ لها (أحمد الرفاعي، ١٩٦١، البرهان المؤيّد: ١١٤).

ولكنّنا إذا أردنا فهم ذلك كلّه، لا بدَّ لنا من معرفة حقيقة الجمال لدى ابن سينا وشيخ الإشراق؛ فقد ذهب ابن سينا إلى أنَّ الله سبحانه هو الجمال المطلق، والبهاء المحض، وهو مبدأ كلّ جمال (ابن سينا، النجاة، ١٩٩٢: ١٠١).

- مرتبة الوجود الإنساني وإدراك الجمال

ذكرنا أنَّ هناك ارتباطًا بين إدراك الجمال والمعرفة؛ فكلّما كانت المعرفة أكمل، يكون إدراك الجمال بصورةٍ أكمل؛ وذلك وفق مراتب الموجودات. وفي بيان هذه المراتب قال ابن سينا: "ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتّى انتهى إلى الهيولى"

(ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (شرح الطوسي)، النمط السابع: ٦٧١).

وفي معرفة هذا القوس الوجوديّ يظهر مقام الإنسان وتكامله في المعرفة، وإدراكه للكمال والجمال، ثمَّ كيفيّة ترقّيه في هذا الإدراك المتحرّر السامي للجمال وفق مدارجه وكمالاته الوجوديّة.

ومراتب البدء بعد المبدأ الأوّل هي:

مرتبة العقول، من العقل الأوّل إلى الأخير.

وبعدها مرتبة النفوس السماويّة الناطقة، من نفس الفلك الأعلى إلى نفس الفلك الأدنى.

وبعدها مرتبة الصُّوَر، من صور الفلك الأعلى إلى صور العناصر.

وبعدها مرتبة الهيولات، من هيولى الفلك الأعلى إلى الهيولى المشتركة العنصريّة؛ وبها تنتهي مراتب البدء.

وتكون بعدها مراتب الصُّوَر، أي التوجُّه إلى الكمال بعد التوجُّه منه.

وأوّلها: مرتبة الأجسام النوعيّة البسيطة من الفلك الأعلى إلى الأرض.

وبعدها: مرتبة الصُّوَر الحادثة بعد التركيب كالصُّوَر المعدنيّة وغيرها على اختلاف مراتبها.

وبعدها: مرتبة النفوس النباتيّة بأسرها.

وبعدها: مرتبة النفوس الحيوانيّة على اختلافها.

وبعدها: مرتبة النفوس الناطقة المجرّدة الإنسانيّة جميعها.

والمرتبة الأخيرة: هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صُوَر جميع الموجودات كما هي- اشتمالًا انفعاليًّا، كما كانت العقول في المرتبة الأولى مشتملةً عليها اشتمالًا فعليًّا. فبالعقل المستفاد عاد الوجود إلى المبدأ الذي ابتدأ منه، وارتقى إلى ذروة الكمال بعد أن هبط عنه (ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (شرح الطوسي)، النمط السابع، لاتا: ٦٧٢).

إنَّ تدرّج درجات الجمال متعلّقٌ بتدرّج هذه المنازل الوجوديّة، بدءًا من عالم العقول والأرواح، وانتهاءً بعالم الأجسام والمحسوسات؛ ممّا ترتّب عليه تنوّع الأدراك

الجماليّ للموجودات بين إدراكٍ للجمال الباطن، وللّذّات المستعلية على اللّذّات الحسّيّة، وإدراكٍ للجمال يرى غاية السعادة في نيل اللذّة المحسوسة.

وأمّا الجمال الباطن، فهو ما تفيده الأنوار القدسيّة الإلهيّة إذا أشرقت على العقول الزكيّة من الاتّصاف بأنواع العلوم الدينيّة، وأسرار المعارف الرّبّانيّة المؤدّية إلى المحبّة الحقيقيّة وسائر الكمالات والفضائل. ولا يُدرك هذا الجمال إلّا العقول التي هي في غاية الصفاء المستنيرة من أنوار الله التي تكون سببًا لحصول محبّة الحقّ تعالى بجملة القلب. فإذا تجلّى هذا الجمال القدسيّ من الأفق الأعلى على القلب المطهّر، وشاهدته النفوس في ذاتها، ابتهجت به ابتهاجًا شديدًا، وحصل لها بتلك المشاهدة لذّةٌ لا تُقاس بها لذّات الحواسّ. فإنَّ لذّات الحواسّ إنّما كمالها بحسب كمال الحاسّة التي بها أدركت؛ وكمالُ الحواسّ بحسب صفاء مادّتها من الروح الحيوانيّ الذي هو قوّة الجسم. وكما لا نسبة بين قوى الجسم ونور العقل؛ فكذلك لا نسبة بين لذّات الحواسّ ولذّات العقل. والكلّ يستمدّ نوره من نور الحقّ تعالى. فلذّات الحواسّ على هذا لا تقع ذرّة من لذّات عالم العقل. وكما أنَّ لذّة المُلك والاستيلاء على الأقاليم، وقهر الأعداء، ونصر الأولياء عند مَن توفّرت دواعي نفسه النزوعيّة، أعظم من لذّة المطعم والمشرب والمنكح؛ لأنّه يترك هذه لها؛ فكذلك لذّة الجمال العقليّ عند مَن توفّر حظُّه من كمال العقل أعظم من سائر لذّات الحسّ وسائر لذّات القوى الحيوانيّة. بل العقل إذا كَمُل لا يستحسن لذّات الأجسام المظلمة، ولا يركن إليها؛ لخسّتها عنده، وعدم بقائها، بل يتأذّى منها؛ لكونها حجابًا له عن رؤية الحقائق الإلهيّة. والنفوس الفاضلة بطبعها أميَل إلى قبول الصُّوَر الروحانيّة من الصُّوَر الجسمانيّة ما دامت على اعتدالها، ولم تتسلّط عليها الأوهام. فإنَّ غلبة الوهم تحيل النفس عن اعتدالها حتّى تستحسن لذّة الأجسام وتركن إليها، وتعمى عن رؤية الحقائق، مثل المريض إذا فسد مزاجه؛ فإنّه لا يستلذُّ باللذيذ، ولا ينفر طبعه عن البشيع؛ لمرض حسّه. ومَن أنكر اللّذّات العقليّة، فقد عدم البصيرة الباطنة، كما أنَّ مَن أنكر جمال الصُّوَر الجسميّة، فقد عدم البصر (عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، ١٩٥٩: ٤٨).

-النفس وإدراك الجمال

وهكذا نرى أنَّ الجمال الباطن المتجلّي للنفوس المطهّرة من رجس الطباع، والمحرّرة من الحسّ والعادة، هو من إشراق الجمال القدسيّ على هذه النفوس. ذلك لأنّها بارتقائها وخلاصها من قيود المادّة، بلغت ذروة الإدراك المعنويّ الحرّ للّذّات الروحانيّة؛ حيث يحصل للنفس مع المبادئ علاقة شوقيّة نوريّة لاهوتيّة يحكم عليها شعاعٌ قيّوميٌّ طامسٌ يمحو عنها الالتفات إلى شيءٍ؛ بحيث تشير إلى مبدئها بـ"أنا" إشارة روحانيّة؛ فتستغرق الإنّيّات في النور الأقهر اللامتناهي (السهروردي: مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، لاتا: قسم الإلهيّات، كتاب التلويحات، مرصاد عرشيّ: ٥٠٢).

وفي بيان الإدراك الجماليّ للنفس الإنسانيّة، ذهب ابن سينا إلى أنَّ القوّة النظريّة هي قوّة معدّة نحو النظر والعقل الخاص بالنفس، ووجهها إلى فوق، وبها يُنال الفيض الإلهيّ (ابن سينا: عيون الحكمة، ١٩٨٠: ٤٢).

والفيض الإلهيّ لدى ابن سينا معناه: الإلهام الربّانيّ الذي يقع دفعة فيكشف به حقيقة من الحقائق العقليّة (ابن سينا: أحوال النفس، ١٩٥٢: ١٩٧).

وذهب الشيخ الرئيس إلى أنَّ فعل هذه القوّة، الإدراك؛ وهو تصوّر المعاني الكلّيّة وإدراك المعقولات (ابن سينا: عيون الحكمة، ١٩٨٠: ٤٢).

ويفيد العقل الخاصّ بهذه القوّة في أمورٍ كالتذكّر والتضرّع والتعبّد؛ إذ هي محلّ التفكّر والذكر بها يُدرك الإنسان عظمة الخالق، مرتقيًا نحو الأعلى، تاركًا شواغل البدن والعالم المحسوس لتحقيق الغاية الجماليّة العليا التي تبدو في رقيّ سلوكه وجمال أفعاله وآثاره ونتاجه الإنسانيّ وآدابه.

وفي مقام الفناء عن اللّذّات المحسوسة يتحرّر الضمير، ويتطهّر من الهموم المُهلِكات، والمُدرّكات المحدودة ويسمو سرُّ العبد المتجرّد؛ فيتّصل بالمرصد الأعلى؛ لبروق بارق العزّة في هذا السرّ. يقول شيخ الإشراق في ذلك: "برق بارق العزّة في سرِّ عبد قعد بمعزلٍ عن بني جنسه؛ غلق على نفسه باب حواسٍّ مدركاتٍ، وخواطر واردات وهمومٍ مُهلكاتٍ. يقهر بذكر الله ما دبَّ في ضميره من دبيب النمال

التي هي مثل الخيال، ولا يشتغل بغير ربّه، ويحسب نفسه كأنّها فارقت الأقطار والجهات والأزمان والأوقات، معلّقةً مجرّدةً مفارقةً مخلّصةً زمانًا طويلًا. فإن دامت كذا، فسيأتيها برقٌ، ثمَّ حرقٌ، ثمَّ طمسٌ؛ وهي معلّقةٌ عند ذات الذوات بالمرصد الأعلى" (السهروردي: مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، لاتا: قسم الإلهيّات، كتاب التلويحات، مرصاد عرشيّ: ٥٠٢).

بهذا الارتقاء النفسيّ العميق من حضيض الجسمانيّة إلى أوج المعنى القدسيّ، تتحصّل للمرء الحكمة الإلهيّة المتنزّلة من العالم الأعلى. ولهذا فقد أجمع الحكماء على ضرورة خلع رداء البدن؛ لإدراك جوهر القدس. يقول شيخ الإشراق: "وقد اتّفق كلّهم على أنَّ مَن قدر على خلع جسده، ورفض حواسّه، صعد إلى العالم الأعلى. واتّفقوا على أنَّ "هرمس" صعد بنفسه إلى العالم الأعلى، وغيره من أصحاب المعارج؛ ولا يكون الإنسان من الحكماء ما لم يحصل له مَلَكَة خلع البدن والترقّي. فلا يُلتفتُ إلى هؤلاء المتشبّهة بالفلاسفة المخبّطين المادّيّين؛ فإنَّ الأمر أعظم ممّا قالوا" (المصدر نفسه: ١١٣).

ولدى حصول المرء على الحكمة الإلهيّة يشعر بالبهجة والسعادة واللّذّة العقليّة المعنويّة التي تسمو إلى الجناب القدسيّ الأعلى، وترقى به عن عالم اللّذّات المحسوسة. فالنفس ما دامت "مبتهجة باللّذّات من حيث هي لذّات، فهي بعد غير واصلةٍ. وإذا غابت عن شعورها بذاتها وشعورها بلذّاتها، فذلك الذي سمّوه الفناء" (المصدر نفسه: ١١٤).

وفي ارتقاء النفس إلى أفق حرّيّتها وإدراكها بعد التجرّد، قال شيخ الإشراق: "فإذا ازدادت النفس في التجرّد والتشبّه بالمبادئ، ازدادت قوّةً" (المصدر نفسه: ٩٧).

ولابن الخطيب في إدراك الجمال الأعلى الذي يرقى فوق المحسوس قوله: "فالخفيّ جمالٌ في الشيء معقولٌ عن الحقائق، مجرّدٌ عن الحواسّ؛ ولا يُدرَك إلّا بنور العقل الذي يناسبه" (ابن الخطيب لسان الدين، لا تا: ٢٩٠).

وفي السياق نفسه قال ابن سينا مبيّنًا قيمة ارتقاء النفس إلى عالم القدس

وتجردّها من عوائق الحسّ المانعة من الإدراك الجماليّ للّذّة العليا: "والعارفون المتنزّهون، إذا وُضِعَ عنهم دَرَن مقارنة البدن، وانفكّوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللّذّة العليا" (ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (شرح الطوسي)، النمط الثامن: ٧٧٤).

وللطوسيّ في ذلك رأيه الذي بيّن فيه أنَّ كمال القوّة العمليّة يكمن في التجرّد عن العلائق الجسمانيّة. قال :"فإنَّ كمال القوّة العمليّة هو التجرّد عن العلائق الجسمانيّة. وإطلاقُ الدّرَن على الهيئات، استعارة لطيفة؛ فإنّها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التامّ، كما يمنع الدّرَنُ الثوبَ عن الانصباغ التامّ. وإنّما قال (أي ابن سينا): خلصوا إلى عالم القدس؛ لأنّهم كانوا ذوي علمٍ به؛ فصاروا ذوي عيانٍ له. فكأنّهم كانوا قد ذهبوا إلى ذلك العالم، ولكن لا بالكلّيّة؛ فذهبوا الآن بالكلّيّة، وحصلت لهم اللّذّة العليا" (المصدر نفسه: ٧٧٥).

وذهب ابن سينا إلى أنَّ إدراك اللّذّة العليا يمكن تحقيقه بوجود البدن؛ وهذه مرتبة المنغمسين في تأمّل الجبروت؛ وفي ذلك قال: "وليس هذا الالتذاذ مفقودًا من كلِّ وجهٍ؛ والنفس في البدن، بل المنغمسون في تأمّل الجبروت، المعرضون عن الشواغل، يُصيبون، وهم في الأبدان من هذه اللّذّة حظًّا وافرًا قد يتمكّن منهم فيشغلهم عن كلّ شيءٍ" (م.ن، ص.ن).

وتعمّق الشيخ الرئيس في بيان الإدراك الجماليّ للّذّة الروحانيّة لدى العارفين، وكيفيّة تذوّقهم لها فقال: "والنفوس السليمة التي هي على الفطرة، ولم يفظظها مباشرة الأمور الأرضيّة الجاسية، إذا سمعت ذكرًا روحانيًّا يشير إلى أحوال المفارقات، غشيها غاشٍ شائقٌ لا يُعرف سببه، وأصابها وجدٌ مُبرّحٌ مع لذّة مُفرِحة؛ يُفضي ذلك بها إلى حَيرةٍ ودَهَشٍ، وذلك للمناسبة. فهذه حال لذّة العارفين" (المصدر نفسه: ٧٧٧).

وهذا الاتّصال المُسعد بالعالم الروحانيّ الذي أورث لدى العارفين اللّذّة والبهجة والسعادة، حرّرهم من عوالم جَور عقولهم الجزئيّة؛ ليدركوا معنى الجمال الباطن الذي هوروح الجمال الظاهروسرُّهُ (عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، ١٩٥٩: ١١٨).

ومن هذا الإدراك يصلون إلى التحقّق بمعنى الجمال المطلق القدسيّ الذي هوروح الكلّ، وسرُّالكلّ. تعالى من انفرد به.

ومن ارتقوا إلى هذه الدرجة من الإدراك، هم الذين بلغ بهم السلوك إلى محبّة الجمال المجرّد، وكمّلوا بعشقه ذواتهم؛ فلمّا كملت توجّهوا بها لوجه الله تعالى؛ وهؤلاء هم الخصوص (المصدر نفسه: ١١٩).

ولكن هذا الجمال الأعلى لا تحصل لذّة إدراكه للنفوس السجينة في دائرة حسّها؛ لأنّها دون لطافة المحبّة الموصلة إلى إدراك هذا الجمال. ولا شكَّ أنَّ النفوس إذا رسخ فيها حبّ المحسوسات حتّى أفسد جملة جوهرها، لم يبق فيها مطمعٌ للتوجّه إلى هذا الطريق، لكن لها طرقٌ أخرى من طرق أهل الرياضة؛ فمنها تتوصّل إن سبقت لها سابقة خير. وإنّما تسلك من طريق المحبّة النفوسُ المتيقّظة قويّة الإدراك بطبعها؛ فإنَّ هذه لا يرسخ فيها حبُّ المحسوسات رسوخه في النفوس الضعيفة أو الجبانة (عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، ١٩٥٩: ١١٠).

إنَّ هذا المستوى من الإدراك الجماليّ هوأرقى المستويات على الإطلاق، وهو التعبيرالجوهريّ عن مرتبة التجرّد والنزاهة التي هي مرتبة الأحرار الواصلين ممّن نالوا شرف إدراك اللّذّات المعنويّة العليا بعد أن تخلّفت عن هممهم المقامات والأحوال، وصاروا في اللامقام المطلق. فكانت نفوسهم باعتبار بشريّتها لها وجهٌ إلى الحسّ، وباعتبار جوهرها وغلبة أشعّة الجلال عليها لها وجهٌ إلى القدس. فكان الأشرف للأشرف، والأخسّ للأخسّ؛ وذلك وفقًا لاعتبارات السلّم الوجوديّ ودرجاته التكامليّة، ووفقًا لمعراج النفس من حضيض سفليّاتها إلى أوج علويّاتها.

في هذه التجربة المعراجيّة المتكاملة إلى الأفق الأقدس، تبيّن لهؤلاء العارفين نفاسة اللّذّة المعنويّة، وقيمتها الذاتيّة والموضوعيّة في آنٍ معًا، مع أنّه قد سبق إلى الأوهام العاميّة أنَّ اللّذّات القويّة المستعلية، هي الحسّيّة، وأنَّ ما عداها لذّات ضعيفة، وأنّها خيالات غير حقيقيّة (ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (شرح الطوسي)، النمط الثامن، لا تا: ٧٤٩).

قال شيخ الإشراق في بيان شرف اللّذّة المعنويّة والعقليّة والروحانيّة، وتقدّمها

على سائر اللّذّات الأخرى: "اعلم أنَّ اللّذّات الحسّيّة الظاهرة تغلبها اللّذّات الحيوانيّة الباطنة، حتّى إنَّ محبَّ الشطرنج وغيره من اللعب قد يختاره على طيّبات المطاعم. والإنسان يلتذُّ بمحافظة حشمته على وجهٍ يختار تركَ كثيرٍ من اللّذّات على تركها. ولا يخصُّ نحو هذا بالإنسان، بل عجم الحيوانات كذلك، حتّى إنَّ المرضعة تختار ما ولدتها على نفسها. فإذا كانت هذه هكذا، فكيف اللّذّات العقليّة !؟. والعوامُّ غافلون عن أنَّ لذّات الملائكة، وتنعّمها بشهود جلال الله أعظم من لذّات البهائم التي شاركتنا في وقاعٍ وغذاءٍ" (السهروردي: مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، لاتا: ٨٦).

ونبّه ابن سينا على هذا المقصد كذلك بالمقايسة "بين حال الملائكة وما فوقها، وبين حال الأنعام وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما" (ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (شرح الطوسي)، النمط الثامن، لا تا: ٧٥٢).

فإدراك الملائكة للّذّة بحسب كمالهم، وإدراك الأنعام للّذّة بحسب كمالها؛ و"النسبة بينهما بعيدة جدًّا، بل لا نسبة لأحدهما على الآخر؛ لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهيّة" (م.ن، ص.ن) فاللّذّة هي إدراكٌ ونيلٌ لوصول ما هو عند المُدرِك كمالٌ وخيرٌ من حيث هو كذلك (م.ن، ص.ن).

يقول الطوسي في تعليقه على عبارة ابن سينا في اللّذّة: وإنّما قال: "لوصول ما هو عند المُدرِك"، ولم يقل: "لما هو عند المُدرِك"؛ لأنَّ اللّذّة ليست هي إدراك اللذيذ فقط، بل هي إدراك حصول اللذيذ للملتذّ ووصوله إليه. وإنّما قال: "ما هو عند المُدرِك كمالٌ وخيرٌ؛ لأنَّ الشيء قد يكون كمالًا وخيرًا بالقياس إلى شيءٍ؛ وهو لا يعتقد كماله وخيريّته له؛ فلا يلتذُّ به. وقد لا يكون كذلك؛ وهو يعتقده كذلك؛ فيلتذُّ به. فالمعتبَر كماله وخيريّته عند المُدرِك لا في نفس الأمر. والكمال والخير ههنا؛ أعني المقيسَيْن إلى الغير، هما حصول شيءٍ لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء له، أي حصول شيءٍ يناسب شيئًا، ويصلح له، أو يليق به بالقياس إلى ذلك الشيء. والفرق بينهما أنَّ ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءةً ما من تلك القوّة لذلك الشيء. فهو بذلك الاعتبار فقط كمالٌ، وباعتبار كونه مؤثّرًا خيرٌ. والشيخ إنّما

ذكرهما؛ لتعلّق معنى اللّذّة بهما، وأخّر ذكر الخير؛ لأنّه يفيد تخصيصًا ما لذلك المعنى. وإنّما قال: "من حيث هو كذلك"؛ لأنَّ الشيء قد يكون كمالًا وخيرًا من جهةٍ دون جهةٍ؛ والالتذاذ به يختصُّ بالجهة التي هو معها كمال وخير؛ فهذه ماهيّة اللّذّة (المصدر نفسه، ٧٥٤).

فاللّذّة الحاصلة عن الإدراك مرتبطة بماهيّة المُدرِك وطبيعته؛ فإن كان المُدرِك قد غلبت عليه الكثافة، فإنّه يميل إلى استحسان اللّذّة المحسوسة، ويرى فيها الكمال والخير، وإن كان تكوينه قد غلبت عليه النورانيّة، فإنّه يميل إلى استحسان اللّذّة الروحانيّة وفقًا لمقتضى تكوينه. ولمّا كان الإنسان مرآة الوجود بأكمله بما فيه من الكثافة واللطافة، فإنَّ تنوّع قواه المُدرِكة بين الحسّ والقدس، أورث لديه إدراكًا متعدّد الوجوه للذّاتٍ شتّى. فأمّا العوامّ من الناس الذين استرقّتهم الموجودات، فإنّهم سايروا غرائزهم التي اشتركوا فيها مع سائر الحيوان كلذّة الطعام والشراب والنكاح. وأمّا الخواصّ الأحرار الذين تخلّصوا من رقّ المكوّنات، فإنّهم وجدوا اللّذّة العظمى في حضرة القدس، ولم تمنعهم بشريّتهم من الوصول والحرّيّة والتمكّن من إدراك الجمال في أعلى مراتبه؛ ألا وهو جمال الجلال الذي أشرق في النفس والآفاق؛ فأضاء نوره ظلمة الطبع في النفس، وظلمات الطبيعة في الآفاق.

وهذا الالتذاذ المعنويّ بمطالعة جمال الجلال ذو قيمة ذاتيّة وموضوعيّة في آنٍ معًا؛ لأنَّ الخير والكمال فيه ليس بالمعنى الاعتباريّ الجزئيّ، بل بالمعنى الاعتباريّ الحقّيّ الفعليّ. فموضوع الإدراك الجماليّ هنا عظيم في ذاته؛ ومُدرِك هذا الموضوع الجليل مُحِقٌّ في إجلاله وتعظيمه، ومتفوّقٌ في إدراك جماله.

فالكمالات إدراكاتها متفاوتة (المصدر نفسه: ٧٦٣)، منها ما يتعلّق بالقوّة الشهويّة؛ وهو كتكيّف العضو الذائق بكيفيّة الحلاوة، سواء كانت مأخوذةً عن مادّةٍ خارجيّةٍ، أو لم تكن، وكذلك في سائر الحواسّ الظاهرة. ومنها ما يتعلّق بالقوّة الغضبيّة؛ وهو كتكيّف النفس الحيوانيّة بكيفيّةٍ هي تَصَوُّرُ غَلَبةٍ ما، أو تَصَوُّرُ أذًى حلَّ بمغضوبٍ عليه. ومنها ما يتعلّق بالقوى الباطنيّة، كتكيُّف الوهم بصورة شيءٍ يرجوه، أو بصورة شيءٍ يتذكّره فيذكره، وكذلك في سائرها. وهذه كلّها كمالات حيوانيّة مختلفة،

وإدراكات حيوانيّة لها متفاوتة تتبعها لذّاتٌ بحسبها (م.ن، ص.ن) "وكمال الجوهر العاقل أن تتمثّل فيه جلّيّة الحقّ الأوّل قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصّه" (م.ن، ص.ن).

وعبّر السهروردي عن هذا المستوى من إدراك العالم العقليّ لمراتب الوجود جميعًا فقال :"أن يصير عالمًا عقليًّا ينتقش بجميع الوجود من لدن مسبّب الأسباب، الحقّ الأوّل، آتيًا على العقول والنفوس والأجرام فما تحتها على النظام الذي له والمعاد، إدراكًا مع مَلَكَةٍ حقيقيّةٍ. والعقل لا تقاس لذّته إلى اللّذّات البهيميّة، لأنّها أشرف المشاعر، وإدراكاتها أقوى؛ فإنّها لا تقتصر على السطوح والظواهر كالحواسّ، بل هي مستظهرةٌ البواطن، وألزم؛ فإنّها لا تنفسد بخلاف الحواسّ، وأكثر؛ إذ مُدرَكاتها لا تتناهى بخلاف ما للحواسّ، وأشرف؛ فإنّ مُدرَكاتها الحقّ الأوّل، وما يليه من الذوات القدسيّة. فنسبة لذّاتها إلى لذّات سائر القِوى، نسبة المُدرِك والمُدرَك والإدراك إلى المُدرِك والمُدرَك والإدراك. والحسّيّات إدراكها مشوبٌ. والعقل هو المُدرِك الخالص الصافي، ولا يكذب أصلًا. والاعتقادات السيّئة إنّما هي لغلَبَة وهمٍ ونحوه. وأمّا كمال النفس من جهة علاقة المادّة، فأن يحصل لها الهيئة الاستعلائيّة على البدن، ولا تنفعل عن قواه، ويحصل لها العدالة؛ وهي عفّة وشجاعة وحكمة، وهي مَلَكَة توسّط القوّة الشهوانيّة والغضبيّة، واستعمال القوّة العَمَليّة فيما يدبّر الحياة وما لا يدبّر. وكمالها بالجملة التشبّه بالمبادئ بحسب الطاقة حتّى تتجرّد عن المادّة من جميع الوجوه منتقِشةً بهيئة الوجود. وإذا لم تشتق النفس إلى كمالها، أو لم تتلذّذ، فإنّ ذلك لعوائق بَدَنيّة (السهروردي: مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، لاتا: ٨٦).

وعندما تتمكّن النفس من التحرّر من هذه العوائق، فإنّها تلتذّ بكمالها، ويحصل لها قوّة عروجٍ إلى العالم الأعلى، كما تحصل لها اللّذّة الكبرى بإدراك الجمال الأقدس.

وهنا توقن النفس العارفة بأنّ حقيقة اللّذّة الروحيّة منبعها من المعشوق الأوّل؛ فهو عاشقٌ لذاته، ومعشوقٌ لذاته، ومعشوقٌ لجميع الموجودات، وليس عاشقًا لغير ذاته .. ثمّ العقول .. ثمّ المدبّرات السماويّة. وأمّا أصحاب السلوك فإنّهم جرّبوا في أنفسهم

أنوارًا مُلِذّةً غاية اللّذّة؛ وهم في حياتهم الدنياويّة؛ فللمُبتدِئ نور خاطف، وللمتوسّط نور ثابت، وللفاضل نور طامس، ومشاهدة عُلويّة (السهروردي: مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، لاتا، كتاب المشارع والمطارحات، المشرع السابع: ٥٠١).

وهذا العشق الأعلى الذي سمّاه السهروردي "الحبّ القديم"، هو سرّ الحبّ الإلهيّ الذي يحسُّ به العبد تجاه هذا الوليّ الأعظم.

هي خمرة الحبِّ القديمِ ومنتهى غرَضِ النديمِ فنِعْمَ ذاكَ الراحُ

(ديوان شهاب الدين السهروردي: ٤٧)

والحاصل أنَّ نعيم الأرواح التي تشاهد محبوبها لا ينقطع عنها؛ فنعيم العارفين لا ينقطع؛ لأنَّ قرب الحقّ لا ينقطع. وهذه الخمرة الإلهيّة المسكوبة في أفواه أفهام العارفين، هي التي تبعث الحنين في أرواحهم وتجذبها إلى المَلَكوت الأعلى فلا تجد الراحة إلّا في مطالعة جمال الحقّ؛ لأنّها تستمدُّ منه النور. فهو نور الأنوار الممدّ بهذه الطاقة أجسامَ العارفين التي هي كالمشاكي لانعكاس النور إليها، وقلوبهم التي هي كالمصابيح؛ لأنّها منيرة مستنيرة.

حنّت إلى مَلَكوتِهِ الأرواحُ وإلى لقاءِ سِواهُ ما ترتاحُ

فكأنّما أجسامهم وقلوبهم في ضوئِهِ المِشكاةُ والمصباحُ

(ديوان شهاب الدين السهروردي: ١٧)

ولدى ذوق النور المعبّر عن الوصل تُعرب النفس العارفة عن سرورها بطيب الوقت الذي هو ثمرة القرب؛ وذلك بسبب تكامل لذّة المشهد الأعلى الذي تبصر فيه النفس وهي هنا الكأس ومحلّ الشهود- جمالَ المشهود؛ لشدّة شفافيّتها المشفوعة بصفاء الشراب الإلهيّ.

وتمتّعوا فالوقتُ طابُ لِقُربِكُمْ راقَ الشرابُ ورقّتِ الأقداحُ

قال العارف ابن عجيبة في التعبير عن هذا القرب والوصال لدى الذوات العارفة: "نعيم الأرواح وعذابها، إنّما هو بشهود ربّها واحتجابها؛ وذلك بعد تخلّصها من عالم الأشباح، وترقّيها إلى عالم الأرواح. فيكون حينئذٍ نعيمُها رَوحَ الوصال، ورَيحانَ الجمال، وعذابها احتجابها عن شهود ذلك الجمال، وبُعدها عن الكبير المتعال.

فأهل الجنان أحسّوا بالرضى والرضوان؛ فهم عالمون بقرب الحقّ منهم ورضاه عنهم" (أحمد بن محمد ابن عجيبة: لا تا، ٢: ٣١٣).

صيامي هو الإمساك عن رؤية السوى وفطريَ أنّي نحو وجهِكَ راجعُ

(عبد الغني النابلسي: ٢٤)

وهكذا فذوات العارفين واقعة تحت حكم الحركة الشوقيّة المرتبطة بكمال المعشوق المطلق، يحصل لها الابتهاج بتصوّر حضرة بهائه القدسيّ فتلتذّ بمشاهدته، كما تطرب بذكر هذا السبّوح الأعظم.

ركبوا على سُفُنِ الوفا ودُموعُهُمْ بَحرٌ وشدّةُ شوقِهِمْ ملّاحُ
واللهِ ما طلبوا الوقوفَ ببابِهِ حتّى دعوا فأتاهُمُ المفتاحُ
لا يطربونَ بغيرِ ذكرِ حَبيبِهِم أبدًا فكلُّ زمانِهِمْ أفراحُ
حَضروا وقد غابت شواهِدُ ذاتِهِمْ فتهتّكوا لمّا رأوه وصاحوا
أفناهُم عَنهُمْ وقد كُشِفَتْ لَهُم حُجُبُ البقا فتلاشتِ الأرواحُ

(الشهرزوري: ١٩٩٣: ١٩)

ولشيخ الإشراق في الفناء الناجم عن العشق الأعلى عبارة مبينة يوضح معناه فيها قائلًا: "هو سقوط ملاحظة النفس للذّاتها من شدّة استغراقها في ملاحظة ذات ما تلتذّ به؛ وإذا سقط شعورها بما سوى محبوبها، وعن الفناء أيضًا فهو المحو والطمس" (السهروردي: مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، لاتا: ١٩٢).

والعشق أعلى مظاهر الإرادة الإنسانيّة؛ إذ تُفني هذه الإرادة العبدَ المُحِبّ؛ ليدخل مقام "ولاية العين والذات" التي هي مقام المشاهدة. فإنّها تستلزم فناء الصفات؛ لأنَّ بقاء الصفة مع فناء الموصوف محال (عبد الرزاق القاشاني١٤١٣هـ: ٥١٦).

فإذا كان الإنسان دائم الشهود للسرِّ الذي منه أصله، ظهرت أحكام السرّ الإلهيّ فيه؛ فانتقل هيكله وروحه من حضيض البشريّة إلى أوج قدس التنزيه (الجيلي، عبد الكريم: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ١٩٦٣: ٢: ٩).

وفناء النفس عن ذاتها واستغراقها في المحبوب، يقع في مرتبة أدنى من فناء الفناء؛ وهو الذي عبّر عنه السهروردي في شعره بالتلاشي؛ ومعناه عين البقاء الذي

يـورث طربًـا في الـروح، وفرحًا دائمًا بمشـاهدة الجمـال الإلهيّ. هذا هو حـال المحبّين مـن أهـل البصائـر الذيـن طالعـوا البهـاء القدسـيّ؛ ففنيـت ذواتهـم، وتلاشـى تعيّنهـم؛ لتحقّقهـم بالسـرور الأعظـم في حضـرة الأنس.

بفنـاء النفـس في المشـاهدة القدسـيّة، يحـسّ العارف بالأنـس؛ لأنّه يـرى أنّ الوجود كلّـه موطـن آثـار الحبيـب الأعظم، وموطن سـرّه؛ ومن هنـا قـال إبراهيم المارسـتاني لمّا سُـئِل عـن الأنـس: هو فرح القلـب بالمحبـوب (الكلابـاذي، ١٩٨٦: ١٠٦).

رأى السـهروردي في مطالعة الوجه القدسـيّ للحضـرة الإلهيّة رَوحًـا ورَيحانًا للأرواح؛ لأنَّ هـذا الوجـه هـو مصبـاح الوجـود الـذي يُلغـي العـدم المعبّر عنـه في شـعره بالليل، ويحفـظ لهذه الأرواح كينونتها بإشـراق نوره عليها؛ ولهذا فإنَّ فناء الفناء بالنسـبة لهذه الأرواح فـي رحـاب الحضـرة الإلهيّـة يعني البقاء؛ وهـو الوجود بالحـقّ لا بالذات.

ترتاحُ أرواحُ العبـادِ لِوَجهِهـا حتّـى تسـمَّتْ راحـة الأرواحِ
لا تطلبِ المصباحَ إنَّ لقـاءَها باللّيـلِ يُغنيـكَ عـن المصباحِ
(الشهرزوري، ١٩٩٣: ٣٠).

وعندمـا تذوق النفس الإنسـانيّة المعاني اللطيفة للمحبّة الإلهيّـة، ترتقي إلى العوالم النورانيّـة التـي تجمع شـملها بالنِّسَـب الكلّيّـة، وتطرب منتشـيةً بالهـزّة الروحانيّة التي تثيـر حنينهـا إلـى المحـلّ الأعلى، وشـوقها إلـى الموطـن الأوّل. وهذا الشـوق هو مصدر الألـم الـذي يمتزج باللّـذّة الحاصلة لها من لقائها بالنور الكلّيّ الذي هو منبع سـعادتها وسرّ حياتها.

وفـي هـذه الحالـة مـن المحبّـة، تُسـتَهلَكُ ذات السـالك فـي الحضـرة الكلّيّـة. والاسـتهلاك أثـر المحبّـة؛ فـأوّل المحبّة طلـب المحبوب للنفـس، ثمّ بـذل النفس له، ثـمّ نسـيان الإثنينيّـة، ثـمّ الفنـاء فـي الوحدانيّـة (فوائـح الجمـال وفواتـح الجـلال: ٧).

النفس عند ابن سينا والسهروردي؛ (دراسة تطبيقيّة)

رأى شـيخ الإشـراق أنَّ النفـس لا يمكـن أن ترقـى إلـى إدراك هـذا المقـام إلّا بالتجرّد؛ وذوق خميـرة الحكمـة القائمـة علـى الانسـلاخ عن العلائـق ودواعي الحـسّ والكثافة؛ ليتمكّـن القلـب مـن اسـتقبال اللطائـف النوريّـة المطلّـة عليـه مـن عوالـم الغيـوب،

ولتتمكّن النفس من معرفة غاية وجودها.

قال معبّرًا عن تجرّد النفس في شوقها إلى مغناها القديم ومعهد عهدها الأوّل:

خلعَتْ هياكلَها بجَرعاءِ الحِمى وَصَبَتْ لمَغناها القديمِ تشوّقا
محجوبةُ سَفَرَتْ وأسفَرَ صُبحُها وتجرَّدَتْ عمّا أجَدَّ وأخلَقا
وتلفّتَتْ نحوَ الديارِ فشاقها ربعٌ عَفَتْ أطلالُهُ فتمزّقا
وَغَدَتْ تُرَدِّدُ في الفضاءِ حَنينَها فترومُ مُرتفعًا زَلوقَ المُرتقى
وقَفَتْ تُسائِلُهُ فرَدَّ جوابَها رَجعُ الصدى أن لاسبيلَ إلى اللقا
فَشَكَتْ بعينِ الحالِ مَعهَدَ عهدها أسَفًا على شَملٍ مَضى وتفرّقا

إذا أردنا معرفة السبب في اختيار موطن "جرعاء الحمى" لدى السهروردي ليكون محلًّا للتجريد وخلع العلائق، يُمكننا الاستئناس بما ذهب إليه ابن عربي في شرح "ترجمان الأشواق" عندما ذكر أنَّ مقام الجرعاء هو مقام تجرّع الغُصَص من آلام الفَوت، أو من آلام الفراق، أمّا الحمى فموضعٌ يحرم الدخول فيه ونَيل ما يحويه من العلوم لنزاهته عن تعلّق الكون (ابن عربي، ١٩٦٦: ١٣١).

فلمّا كانت النفس في حال مُفارقة لموطنها الأصليّ، ذكر مقام الجرعاء للتعبير عن آلامها الناتجة عن ذلك، كما أنَّ الحمى مَوطن العلوم القدسيّة يصعب عليها ارتياده لِما عَلِق بها من أعراض الكون، ودواعيه الوجوديّة الجاذبة إلى الأسفل؛ ومن هنا قال شيخ الإشراق في شأنها: "فتروم مرتفعًا زلوق المُرتقى".

وموضوع الحنين إلى المعاهد العُلا هو موضوع طالما أقضَّ مضجع هذا العارف، وحرّض أشواقه باتّجاه وصل الأحبّة، وتحصيل لذّة إدراك الجمال الأرفع؛ فقال معبّرًا عن ذلك:

أبدًا تحنُّ إليكم الأرواحُ ووصالُكُم رَيحانُها والراحُ

(ديوان شهاب الدين السهروردي، لا تا: ٤٦)

فالأنفس والأرواح تتطلّع بعشق إلى ممدّها الأوّل الذي له البهاء الأعظم والجلال الأرفع، وهو الخير المحض والنور والجمال (السهروردي: مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، لاتا: ٩١).

وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم وإلى كمالِ جمالِكُمْ ترتاحُ

(الشهرزوري ١٩٩٣: ١٦)

الشوق كما ذكر شيخ الإشراق- هو الحركة إلى تتميم كمالٍ ما (المصدر نفسه ص.ن)، وتطلّع الأنفس والأرواح إلى الكمال المطلق ناتجٌ عن نقصها وافتقارها إليه، كما أنَّ إحساسها باللّذّة عند الوصل، مرتبطٌ بإدراك الجمال الأكمل، وذوق أنواره.

عودوا بنورِ الوَصلِ من غسق الدجى فالهَجرُ ليلٌ والوِصالُ صباحُ

(المصدر نفسه: ١٧)

إنَّ السهروردي في تشوّقٍ دائمٍ إلى نور الوصل؛ لأنَّ هذا النور يعني له الوجود في حين أنَّ الهجر بالنسبة إليه ليلٌ، أي دخول في الظلام؛ ولا معنى لذلك عنده إلّا العَدَميّة واللاوجود. وممّا قاله في النور المُنتِج للحكمة: "وما لم يتألّق لك نورٌ يطوي عنك غواشيَ الظلمات، ويُريك إيّاك المصطَلَم شعاع السُّبُحات في محلِّ الشرق الأعظم فلست بذي حَظٍّ من الحكمة؛ ولم يجتمع ضَوء الحكمة ومحبّة هذه، كوخ الغسق في نفسٍ" (السهروردي، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، قسم الإلهيّات، لا تا: ١٩٢).

وأبيات السهروردي هذه عارض بها قصيدة ابن سينا التي بيّن فيها أحوال النفس في رحلتها المعرفيّة، وكيفيّة اتّصالها بالبدن، وبحثها عن الحكمة، وسعيها إلى إدراك الجمال الأقدس. وفي ذلك قال:

هبطت إليك من المحلِّ الأرفع ورقاءُ ذاتُ تعزُّزٍ وتمنّعِ

محجوبةٌ عن كلِّ مقلةِ ناظرٍ وهي التي سفرت ولم تتبرقع

وصلت على كُرهٍ إليكَ وربّما كرِهَت لقاءَكَ وهي ذاتُ تفجُّعِ

وأظنّها نسيت عهودًا بالحمى ومنازلًا بفراقها لم تقنعِ

وتظلُّ ساجعةً على الدمن التي درست بتكرار الرياح الأربع

إذ عاقها الشَّرَكُ الكثيفُ فصدَّها قفصٌ عن الأوجِ الفسيحِ الأرفعِ

حتّى إذا قرُبَ المسيرُ إلى الحِمَى ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسعِ

وغَدَتْ مُفارِقةً لكلِّ مُخلّفٍ عنها حليفِ التُّربِ غيرَ مُشيَّعِ

هجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت ... ما ليس يُدرَك بالعيونِ الهُجَّعِ
وَغَدَتْ تُغرِّدُ فوقَ ذروةِ شاهقٍ ... والعِلمُ يرفعُ كلَّ من لم يُرفَعِ
فلأيِّ شيءٍ أهبطَتْ من شاهقٍ ... سامٍ إلى قعرِ الحضيضِ الأوضعِ ؟
إنْ كانَ أرسلها الإله لحكمةٍ ... طُوِيَتْ عن الفَطِنِ اللبيبِ الأروَعِ
فهبوطُها إنِ كانَ ضربةَ لازبٍ ... لتكونَ سامعةً بما لم تسمعِ
وتعودَ عالمةَ بكلِّ خفيّةٍ ... في العالمينَ فخَرقُها لم يُرقَعِ
وهي التي قطع الزمانُ طريقَها ... حتّى لقد غربَتْ بغيرِ المطلعِ
فكأنّها برقٌ تألّقَ بالحمى ... ثمَّ انطوى فكأنَّهُ لم يُرقَعِ
أنعِمْ بردِّ جوابِ ما أنا فاحِصٌ ... عنه فنارُ العِلْمِ ذاتُ تشعشعِ

تعدُّ حقيقة (النفس) من أهمِّ الركائز المعرفيّة لفهم حقيقة الجمال لدى ابن سينا. ولا بدَّ لجلاء ذلك من بيان ما ذهب إليه الشيخ الرئيس في موضوع النفس؛ إذ يعدّها ذاتًا واحدةً تجتمع فيها قوى كبيرة تتعلّق بكلِّ عضوٍ تتولّد فيه الحياة؛ فمن المحال ان يحيا عضوٌ بلا تعلّق قوّة نفسانيّةٍ به؛ وأوّل ما تتعلّق به البدن؛ ولهذا فإنّه لا يرى للنفس وجودًا في العالم المحسوس من دون البدن (ابن سينا: النجاة، ١٩٩٢: ٤٠، ٤١، ٤٢).

ابتدأ ابن سينا بتشبيه هذه النفس بالحمامة التي هبطت من المحلِّ الأرفع، عالم اللطافة الذي هو عالم العقول، أو عالم الفيض على حدِّ تعبيره؛ لتحلَّ في الحضيض الأوضع الذي هو هيكل الطين والصلصال وعالم الكثافة.

والفعل (هبط) يعني (نزل)؛ فرحلة النفس الإنسانيّة هي رحلة نزول وانحدار.

أمّا الحمامة "الورقاء" فهي رمز "النفس الكلّيّة" لدى العارفين. وقد تردّد في أشعار ابن عربي كثيرًا ذكر الحمامات الوُرق المشيرة إلى النفس الكلّيّة.

كما رمز إليها ابن عربي بالقُمريّة في قوله:

يفنى إذا ما صَدَحَتْ قُمريّةٌ ... بذكرِ مَنْ يهواهُ فيه طَرَبا

(ابن عربي، ١٩٦٦: ١١١)

وقوله: "يفنى إذا ما صَدَحَتْ قُمريّةٌ"، كنى فيه بالقُمريّة عن نفس عارفٍ مثله قد

فوِّهَت بأمرٍ علويٍّ أشاقه إلى ما جاء منه.

(المصدر نفسه، ص.ن)

يقول صاحب معجم مصطلحات الصوفيّة في بيان رمزيّة "الورقاء" بأنّها "النفس الكلّيّة"، وهي "اللوح المحفوظ"، و"لوح القدر"، و"الروح المنفوخ في الصور المسوّاة بعد كمال تسويتها". وسُمّيت بالورقاء للطف تنزّلها من الحقّ إلى الأشباح المسوّاة.

(عبد المنعم الحفني، ١٩٨٠: ٢٦٦)

لقد أنعم الله جلّ جلاله على الإنسان باللطيفة الربّانيّة القدسيّة التي نسبها إلى ذاته؛ فقال: "ونفختُ فيه من روحي" (الحجر: ٢٩). ولم ينسب البشر إلى الطين تشريفًا لهذه الروح، ثمَّ أودع فيها من الجمال الفائق، والحسن الكامل، والصنع الشامل، ما تنسلب له العقول، وتنجذب حبّات القلوب. فأيّ الاستدلال في هذا الوجود أتمّ من الاستدلال بها؛ إذ هي نسخة الوجود الكلّيّ، وزمرة العالَم العُلْويّ ؟ ومتى يوجد في الدلالة على بارئها مثلها، وأيّ صنعةٍ أشدّ إتقانًا من صنعتها، أو جمال أتمّ من جمالها، أو كمال أكثر إبداعًا من كمالها؟ وهل تكمل النفوس المشتاقة للكمال بشيءٍ سواها إذا أدركت كمالَها، أو تصوّرت جمالَها ؟ (عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، ١٩٥٩: ١٣٣)

أمّا ذكر الورقاء فهو إشارة إلى عالم اللطافة الروحيّة من جهة، و إشارة إلى الطبيعة من جهةٍ أخرى. فالورقاء تعني الحمامة التي يضرب لونها إلى الخُضرة.

وهذا يستدعي رمزًا آخر للنفس الكلّيّة تميزّه الخُضرة؛ وهو "الزمرّدة الخضراء" التي اكتسبت خضرتها من تمازج نور "الدرّة البيضاء" مع الطبيعة. وما ورد في معجم مصطلحات الصوفيّة عن أحد معاني رمزيّة الورقاء بأنّها "اللوح المحفوظ" يؤيّد ذلك. فالنفس الكلّيّة عند العارفين هي اللوح المحفوظ، في مقابل "القلم" الذي هو "العقل الفعّال".

ولشدّة شفافيّة هذه النفس الناطقة، لا تُدركها الأبصار؛ إذ هي فوق طور الإدراك المحسوس؛ لذلك فظهورها عين حجابها.

وللنفس الناطقة عند ابن سينا أسماء مختلفة منها: النفس المطمئنّة، والنفس

القدسيّة، والروح الروحانيّة، والكلمة الطيّبة، والسرّ الإلهيّ (ابن سينا: أحوال النفس: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ١٩٥٢: ١٩٥).

وذهب ابن سينا إلى أنَّ النفس الناطقة مركوزة في الدماغ الذي جعله الله تعالى في أعلى محلٍّ وأرفع رتبةٍ، مبيّنًا أنَّ فعل هذه النفس هو التأمّل في الصناعات، والتفكّر في البدائع، وتصفية المحسوسات و إدراك المعقولات (ابن سينا، رسالة في ماهيّة الصلاة: ٣٣).

وهي لم تبتهج في تنزّلها إلى عالم الكثافة، بل بلغته مُكرهةً من عالم لطفها النوريّ؛ ومع ذلك لمّا طالت صحبتها لكثافة البدن، ألفته وكرهت مفارقته.

كأنَّ هذه النفس نسيت المودّة والميثاق مع عالمها النوريّ الأوّل، وحِماها الأقدس، ومعاهدها العُلا.

فظلّت ساجعةً على بقايا الأطلال الدارسة؛ وما تلك الأطلال إلّا البدن البالي بفعل ما تناوب عليه من عوامل الزمن.

لقد منعها شَرَكُ الكثافة من الانطلاق في فُسحِ العوالم النوريّة العليا، حتّى إذا اقتربت عودتها إلى حِماها الأصليّ، وحان الرحيل إلى ذاك الفضاء الرحيب، وفارقت التراب وعلائقه الكثيفة الذميمة، رقدت رقدتها الأخيرة.

ولمّا سكنت، وانكشف الغطاء، وأبصرت بالبصيرة ما تنزّه عن الإدراك المحسوس للباصرة، صارت تصدح مغرّدةً فوق الذرا العاليات؛ إذ ارتقت بالعلم إلى تلك الأعالي.

فما هي الحكمة من هذا الإنزال الإلهيّ للنفس من الذروة العُلويّة، إلى الحضيض الأسفل ؟

إذا كان هناك من حكمة خفيت على اللبيب العاقل، فإنَّ ذلك كان ضروريًّا (للمعرفة)؛ لتسمع ما لم تسمع به. والسمع هنا سمع الكيان المعرفيّ؛ إذ بهذا السمع تعود إلى حماها عالمةً بأسرار العالمين؛ وإن لم تتمكّن من أن تُصلح ما أصابها.

فهي التي منعها الزمان من بلوغ مُستقرّها، قاطِعًا طريقها، حتّى أفلت وغابت في غير مكان طلوعها؛ فكانت بهبوطها وصعودها إلى الملأ الأعلى النوريّ، أشبه بالبرق

أضاء في الحمى على نحوٍ خاطفٍ، ثمَّ انطوى فكأنّه لم يكن.

والسؤال النهائيّ لدى ابن سينا، عبّر عنه لسان حاله بقوله: تأمّل أيّها الإنسان مليًّا، وابحث عن الجواب الذي أبحث عنه، وأرمي إليه بعلمك؛ فنار العلم نورٌ شعشعانيٌّ به يرتقي المرء إلى إدراك الحقائق.

ومن المفيد أن نذكر في هذا السياق ما شابه ذلك الوعي المعرفيّ لدى العارف بالله أبي العباس المرسي في قضيّة النفس الإنسانيّة عندما ذكر اتّصال النفس بالبدن فقال:

إن كنتَ سائلنا عن خالص المننِ وعن تعلّق ذات النفس بالبَدَنِ

ثمَّ تعرّض إلى ذكر مرتبة العلوم المتّصلة بالنفس الإنسانيّة، وأنّها لا تحصل بالكسب النظريّ، بل بالنور، مبيّنًا المعارج الروحيّة للنفس الإنسانيّة في رحلتها المعرفيّة التي ترقى فوق قيود المعرفة العقليّة حتّى قال:

ففطرةُ النفسِ سرٌّ لا يُحيطُ به عقلٌ تقيّد بالأوهامِ والدَّرَنِ

(محمود، عبد الحليم، لا تا: ٦٢).

النتيجة:

من خلال دراستنا للإدراك الجماليّ لدى كلٍّ من ابن سينا والسهروديّ، تبيّن لنا ارتباط هذا الإدراك بالتكامل المعرفيّ لمراتب الوجود؛ وأسماها المرتبة الإنسانيّة؛ لاشتمالها على مزايا سائر القوى النازلة عنها، وكمالها الوجوديّ، وتميّزها بالنفس الناطقة المعبّرة عن قوى العقل والروح.

ولعلّ هذا التميّز الذي حظي به مقام الإنسان، شكّل حافزًا لدى هذين العَلَمَين الجليلَين للتفكّر بشأن النفس الإنسانيّة، والبحث في رحلتها المعرفيّة التي بدأت بالخطّ النزوليّ من العُلُوِّ إلى السُّفل، ثمَّ قفلت راجعةً عبر خطٍّ صعوديّ من السُّفل إلى العُلُوّ مستهديةً بحكمة التجرّد لإدراك الجمال الأقدس.

المصادر والمراجع:

ابن سينا: أحوال النفس: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة. ط١، ١٩٥٢م.

ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (شرح الطوسي)، مصر: دار المعارف، لا تا.

ابن سينا: رسائل الشيخ الرئيس في أسرار الحكمة المشرقيّة (رسالة في ماهيّة الصلاة)، اعتنى بها وصحّحها: ميكائيل بن يحيى المهرني، مطبعة بريل ليدن ١٨٨٩م، أعادت طبعها مكتبة المثنى بغداد ١٩٦٧م.

ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط٢، الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم ١٩٨٠م.

ابن سينا: النجاة، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢م.

ابن الخطيب لسان الدين: روضة التعريف بالحبّ الشريف، القاهرة: دار الفكر العربيّ، لاتا.

ابن عجيبة: أحمد بن محمد، إيقاظ الهِمَم في شرح الحِكَم، مصر، ط١، لا تا.

ابن عربي: ديوان ترجمان الأشواق، بيروت: دار صادر، ١٣٨٦ هـ/ ١٩٦٦م.

الأنصاري، عبد الرحمن بن محمد: مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، بيروت: دار صادر دار بيروت. تحقيق: هـ. ريتر، ١٩٥٩م.

الجيلي، عبد الكريم: الإسفار الغريب نتيجة السفر القريب، القاهرة: دار الرسالة، لا تا.

الجيلي، عبد الكريم: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مصر: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.

الجيلي، عبد الكريم: مراتب الوجود، القاهرة: دار الطباعة المحمّديّة، لا تا.

الحفني، عبد المنعم: معجم مصطلحات الصوفيّة، بيروت: دار المسيرة، ط١، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

الرفاعي، أحمد: البرهان المؤيّد، حلب: مكتبة ربيع. ط١، ١٣٨٢هـ/١٩٦١م.

السهروردي: ديوان الإمام شهاب الدين السهروردي / تحقيق وتقديم: أحمد مصطفى حسن / دار يعقوب للطباعة والنشر، لا تا.

السهروردي: مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، تصحيح وتقديم: هنري كوربان، إيران، لاتا.

الشهرزوري: نزهة الأرواح وروضة الأفراح، ترجمة الشيخ الإشراقي الشُهْرَوَرْدي، تصحيح وضبط:

حسن السماحي، دمشق - بيروت: دار الهجرة للطباعة و النشر و التوزيع، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣م.

القاشاني، عبد الرزاق: شرح منازل السائرين، إيران، قم: مطبعة أمير، ط١، ١٤١٣هـ.

الكلاباذي: التعرّف على مذهب أهل التصوّف، مصر: دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٦م.

محمود، عبد الحليم: العارف بالله أبو العباس المرسي، صيدا، بيروت: المكتبة العصريّة للطباعة والنشر، لا تا.

النابلسي، عبد الغني: المعارف الغيبيّة شرح العينيّة الجيليّة، مخطوط.