الكمال في الفكر الجمالي الاسلامي:
ابن الدباغ القيرواني انموذجا

الأستاذ: حشاني محمد رضا

قسم الفلسفة جامعة باتنة1

الملخص:

لقد اشتملت الرؤية الجمالية التي قدمها ابن الدباغ القيرواني على قضايا علم الجمال الأساسية؛ وإن كان أصلها على الجانب الديني التعبدي الميتافيزيقي والجانب الأخلاقي ومن ثم الجانب الوجودي، إلا أنه استطاع أن يقدم لنا منذ القرن السادس الهجري رؤيا جمالية متكاملة، أكد فيها على أسبقية تحديد معنى ومفهوم الكمال على تحديد معنى الجمال، والتي لم تكن اعتباطية إليه بالنسبة بل لها مقصد؛ لأنه عرف أن الكمال سبب في وجود الجمال، ففي الكمال يكمن سر الجمال. وغيابه يوجد القبح ، لذا ذهب إلى تأكيد فكرة جوهرية الكمال ومحوريته بالنسبة للقيم الجمالية.

كما كان في صياغته لمفهوم الكمال أكثر شمولية من سابقيه ومعاصريه،حيث استخدم كل الدعائم والقواعد التي ضمنها سابقوه من أهل الفلسفة والبرهان والتصوف. فنجده استثمر جميع نظرياتهم في بناء مفهومه

L'abstrait :

La vision esthétique présentée par Ibn al-Dabbagh al-Kairouani incluait les questions fondamentales de l'esthétique, bien qu'il l'a fondée sur une base religieuse métaphysique, moral et ontologique, Or il a pu nous présenter, au 6ème siècle de l'Hégire , une vision esthétique parfaite, óu il précise l'antériorité de la définition du sens et du concept de la perfection à celle de la beauté, qui n'était pas arbitraire pour lui, mais a un objectif, parce qu'il savait que la perfection est la raison de l'existence de la beauté, car dans la perfection réside le secret de la beauté ; et dans son absence réside la laideur.

Il insiste sur l'idée de la substantialité de la perfection et sa centralité sur les valeurs esthétiques comme dans sa formulation du concept de

الخاص به للكمال، كفكرة: التنزيه عن الزيادة والنقصان، وفكرة الكمال الذاتي والكمال بالنسبة والكمال بالإضافة وفكرة التخلي الصفاتي... وهذا ما أدى في النهاية إلى إيجاد نوعين من الكمال: كمال مطلق وكمال مقيد (أو نسبي)، والكمال المقيد يندرج تحته كمال ظاهر وكمال باطن.

بتثمين هذه الرؤية يمكننا الاستفادة من نتائجها الفكرية في التأسيس لمفهوم جمال إسلامي، يكون جوهرا لبناء علم الجمال الإسلامي المعاصر؛ ولما لا لتكميل النقص الذي اعترى مفهوم الجمال الغربي المعاصر وتصحيح مساره في بعض الجوانب التي أخفق فيها، كونه نظر من خلالها إلى الظاهرة الجمالية من زاوية نظر مادية منفعية؛ تتغافل في كثير من الأحيان عن رؤية الجمال الروحي والأخلاقي،وتمجد جمال المحسوسات، لارتباطها بمتطلبات النفس و نوازعها الشهوانية والمادية.

الكلمات المفتاح: الجمالية، الكمال، الكمال الذاتي، الجمال، القيمة الجمالية، المتصوفة.

perfection plus globale que ses prédécesseurs et ses contemporains, où il utilise tous les piliers et les règles de ses prédécesseurs , philosophes, logiciens et mystiques(soufis). Alors on remarque qu' Ibn al-Dabbagh a investi toutes leurs théories afin d'aboutir a son propre concept de la perfection, comme l'idée de l'exemption de l'augmentation et de la diminution, l'idée de auto perfection, de la perfection relative, de la perfection ajoutée et l'idée de délaissement qualificatif(attributif) ;ce qui amené finalement, a deux types de perfection une perfection absolue et une perfection restreinte, et cette dernière sous- entend une perfection apparente(extrinsèque) et une autre inapparente(intrinsèque)

Les mots clés : l'esthétique , la perfection, auto perfection ,la beauté, les valeurs esthétiques, les mystiques.

مقدمة

تعد فلسفة الفن و علم الجمال، من المباحث الفلسفية التي تهتم بها الفلسفة في عصرنا هذا، ويقوم هذا المبحث على دراسة المنتوج البشري المتمثل في أحاسيس البشر وعواطفهم وأفكارهم المتجسدة في أعمال تسمى بالفنية وتوصف بالجميلة. وتحاول إخضاع الظواهر الفنية و الجمالية لبحث شروط العمل الفني، ومقاييس الجمال ونظرياته وعلاقته بالكمال والجلال والقبح، وعلى ما تقوم عليه أحكام القيمة المتعلقة بهذا المجال وضوابطه.

فبعض المدارس والمذاهب فسرت الظواهر الفنية والجمالية بإخضاعها لنفس مبادئ العلوم التجريبية وبلغة الرقم والقوانين الحتمية المضبوطة. كما نجد مذاهب كانت لها وجهات نظر مخالفة للأولى؛ بحيث أنها اعتقدت بضرورة إسقاط أبعاد أخرى على الفن، كالحدس الصوفي، والذوق الصوفي، وطابعه الروحي والديني.

وفي هذا السياق ، نجد أن الفكر الجمالي الإسلامي حلقة جد هامة ومتميزة من حلقات الفكر الجمالي الإنساني. وذلك لما له من موقع تاريخي هام جدا من جهة، ولما يتصف به من عمق في طرح ودراسة المسائل الجمالية من جهة أخرى. فنجد أن المبحث الجمالي ضمن هذا الفكر لم يكن هامشيا أو ثانويا؛ أو من سقط المتاع، بل على العكس من ذلك، إن له مكانة هامة لا يمكننا إغفالها أو تجاهلها، ويكفي كدليل على ذلك أن هذا المبحث ارتبط ارتباطا وثيقا بكل الدراسات المتعلقة بالعقيدة الإسلامية،ومعرفة الكمال الاعظم،كمال الذات العليا: الله عز وجل، الذي يتوجه له بالعبادة معرفة كاملة يقينية، انطلاقا من الإيمان بكل أسمائه وصفاته - أسماء الذات وأسماء الصفات، وأسماء الأفعال-، كما يرتبط بمبحث الإلهيات، والمحبة،

واللذة، والحواس والقوى الإنسانية. لدرجة أنه يصبح فيها التأكيد على أن صورة الفكر الإسلامي لا تكتمل ولا تتضح بجلاء دون هذه الحلقة؛ ألا وهي منظومته الجمالية. وعلى الرغم من ذلك، فقد بقي الاهتمام الحديث والمعاصر به قليلا ونادرا. وغالبا ما يتم تناسيه، ولولا القلة القليلة من الأبحاث العلمية الجادة التي قدمها بعض من حملوا على عاتقهم التنقيب عن هذه الثروة الفكرية، لأمكن القول بأن هذا الفكر مازال يعاني حالة من الإهمال، أو قل على الأقل الجهل بقيمته المعرفية على حين اننا نجد الكثير من المختصين على معرفة تكاد تكون تامة بما دق و جل من الفكر الجمالي اليوناني الكلاسيكي أو الغربي الحديث و المعاصر!.

لذلك، تبرز ضرورة معرفية؛ ثقافية وعلمية أيضا تدعو لدراسة تراثنا الفكري الجمالي. وإن كان بعض الدارسين يؤكد على أن هذه الضرورة لا تكمن في وعي التراث فقط – وإن كان هذا مهما- بل تكمن أيضا في ضرورة تأصيل الأطروحات الجمالية الإسلامية القديمة والمعاصرة، الفلسفية منها والفنية والأدبية والنقدية والتطبيقية، أي الفنون التطبيقية. فممارسة عملية قراءة التراث الإسلامي الجمالي قراءة معاصرة، أي باستخدام الأدوات المعرفية المعاصرة، كالتي ظهرت كنتيجة لما أفرزته الحداثة وما بعد الحداثة، من قفزة نوعية في تجديد واستحداث أدوات القراءة للفكر الإنساني. هي ضرورة لا تقل أهمية عن ضرورة المثاقفة مع الآخر. ولعل هذا ما كان المفكرون العرب والمسلمون يقومون به قديما، فكانت لهم عين على تراثهم الروحي، بالتزامن مع تسليط عين جد ممحصة و ثاقبة على المثاقفة مع التراث الفكري والفلسفي اليوناني أو الفارسي.

من أجل ذلك، نعتقد أنه يجب أن تكون لنا بهم أسوة حسنة، في هذا المجال. فلا ينبغي أن نغفل عن تراثنا الجمالي الإسلامي، كما لا ينبغي أن نغفل

عما توصل إليه علم الجمال المعاصر في الغرب من نتائج و منجزات. لقد حاولنا أن يلتفت بحثنا هذا إلى الفكر الجمالي الفلسفي عند نموذج من نماذج الفكر الصوفي، و المتعلق هنا بابن الدباغ القيرواني[1]، محاولين التطرق إلى أهم ما يمكنه أن يخدم هذا البحث، من خلال عرض موقف ابن الدباغ من هذه القضية وأحيانا، نستشهد ببعض الآراء لرواد الفكر الإسلامي الصوفي ؛ مع الإشارة إلى أن هذا المفكر لم يسبق أن تناوله أحد بالدراسة والبحث الجمالي انطلاقا من مصدره الوحيد في التصوف " مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب ".

فما هو الكمال عند ابن الدباغ؟ هل وافق ابن الدباغ في تحديده لماهية الكمال عموم مواقف الفلاسفة والمتصوفة المسلمين؟ ما هي الدعائم والمنطلقات التي بنى عليها صياغته وضبطه لهذا المفهوم؟ وكيف قسم ابن الدباغ الكمال إلى أنواع؟ وما هي حقيقة المكانة التي يعتريها الكمال في مفهوم ابن الدباغ الجمالي؟ هل أسند له وظيفة تحديد وجودية فقط؟ أم جاوزها الكمال ليلعب دورا جوهريا في فهم المنظومة الجمالية لديه؟

التحليل:

قد يخيل للباحث في الفكر الجمالي الإسلامي أن مفهوم الكمال بات مفهوما جماليا، وخاصة أنه يجد هذا المفهوم يرد بغزارة في هذا الفكر، هذا من جهة، ولتعلقه من جهة أخرى بكل من الجلال والجمال. إذ أن لدينا ثلاثة مفاهيم كثيرا ما ترد متجاورة ومتتالية فيما بينها، وهي الكمال والجلال والجمال. غير أن المحقق بدقة في الفكر الجمالي الإسلامي، يصل إلى أن الكمال هو الأصل في الجلال والجمال سواء أكانا مفهومين أو كانا قيمتين.فقد اقترن المضمون الجمالي عند الفلاسفة العرب والمسلمين بصفة الكمال ، وهو ما

يشرع الموقف الجمالي لصفة الشيئ في عالمه المادي الظاهر أي الدنيوي والحسي ، وارتباطه جدليا بماهية الوجود .

وفي تحديدنا لمفهوم الكمال لغة ، هو حسب ابن منظور في لسان العرب : "التَّمام، وقيل: التَّمام الذي لا يتَجَزَّأَ ، ويقال: كمل وفي تحديدنا لمفهوم الكمال لغة ،هو حسب ابن منظور في لسان العرب" :التَّمام، وقيل: التَّمام الذي لا يتَجَزَّأَ ، ويقال: كمل الشيء يَكْمُل، وكَمِل وكَمُل كَمالاً وكُمولاً، وشيء كَمِيل: كامِل، جاؤوا به على كَمُل(*). والكمال اصطلاحا هو الملائم النابع من تمام الصفات والتناسب والتناسق، في أجزاء الشئ وعناصره وخصائصه ووظيفته التي يجب أن تتسم بعدم النقص.

وقد تناول الفكر العربي الاسلامي مفهوم الكمال في علاقته مع العالم الغيبي، أي عالم النور والحقيقة السرمدية والدائمة المتمثلة في المثال الأول والآخر، في ابعاد ثلاث:

البعد الوجودي او الانطولوجي: وهو الذي يقترن فيه الكمال بكونه ماهية الكائن والانسان. البعد الابستيمولوجي: وهو الذي تلعب فيه القيم الانسانية والمعنوية والمادية دور المحددة للمستوى المعرفي للكمال.

البعد الجمالي الاستيطيقي: الذي استحال المقوم الأساسي لمفهوم الكمال ، حيث يتمثل الجوهر الأصلي في عملية اقتران الكمال بالجمال ، كونه يمثل الجوهر الكلي لماهية الجمال.

ففي الفكر الإسلامي عامة وعند الصوفية خاصة، يتحدد مفهوم الكمال بحصول الموجود على سماته الوجودية الخاصة به المميزة له من سواه، من دون زيادة أو نقصان،فقد عرفه ابن سبعين قائلا:« حد الكمال هو الذي لا يقبل الزيادة و يختل بالنقصان» (2). أما ابن عربي فيعبر عن هذه الفكرة نظما بقوله:

سبحانه و تقدست أسماؤه * * * * * و عن الزيادة جل و النقصان [3]

هنا نجد تحديد مفهوم الكمال يؤسس على فكرة المساواة والاعتدال بين الزيادة والنقصان في الموجود، من حيث المبدأ، ومعنى هذا أن كل موجود تعتريه الزيادة فهو خلل في كماله، فهو ناقص بالضرورة، لكون الذي يفتقر إلى الزيادة فهو في النقصان. وبمعنى أعمق عند المتصوفة فإن طلب الموجود للزيادة مثله مثل النقص تماما صفة سلبية فيه، والسبب في ذلك كما قلنا هو وجود خلل في كمال الموجود في كلتا الحالتين سواء بالزيادة أو بالنقصان.

وفي نفس السياق نجد ابن سينا وحد بين ثلاثة مفاهيم هي النقص والشر والعدم، من أجل الوصوله لوضع حد للكمال، حيث اعتبر أن الموجود الذي لا يحصل على ما يقتضي له من الكمالات المميزة لنوعه، هو شر في ذاته، وهذا ما نستنبطه من مقولته « والشر هو العدم، ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته» [4].

كما عبر عن الفكرة الثانية، في قوله « يقال شر لنقصان كل شيء عن كماله و فقدانه ما من شأنه أن يكون له» [5].

فابن سينا ينطلق مما يراه بديهة منطقية، يرتكز عليها كونه فيلسوف مشائي إسلامي، يؤمن بأن أساس الوجود والموجودات معا يكمن في الكمال، « وكل ما لا يصل إلى الكمال يكون شرا أو واقعا تحت الشر، أو يكون عدما أو واقعا تحت العدم. وهذا لا يتم إلا حين يقع الموجود تحت أثر عوارض سلبية تمنعه من الوصول إلى الكمال أو تؤدي به إلى العدم، عدم الكمال حصرا» [6]، والمقصود بالعوارض،كل ما يعترض الموجود من وصول درجة الكمال، وتحقيقه لكمالاته المتعلقة بنوعه، وتختلف هذه العوارض، فقد تكون عوارض خارجية أو عوارض داخلية؛ الأولى خارجة عن طبيعة وذات الموجود، كالفلكية والطبيعية وكل ما يوجد في العالم خارج ذلك الموجود .

وهي نفس الفكرة التي عبر عنها علمنا ابن الدباغ في قوله: « دون أمر زائد من شكل أو حامل وسائر الأعراض التي لحقت في الخارج، ولا يفهم العقل حقيقة الإنسانية إلا مجردة عن هذه العوارض»[7]، والثانية ذاتية متعلقة بالموجود، فمثلا إذا كان الموجود هو الإنسان، تكون العوارض المتعلقة به علائق البدن من شهوات و حواس . . .الخ، وفي ذلك يقول:

يا خادم الجسم كم تشقى بخدمته * أتطلب الـربح فيما فيه خسران

عليك بالنفس فاستكمل فضائلها * فأنت بالنفس لا بالجسم إنسان[8]

فابن الدباغ يدعونا هنا الى طلب كمال ماهو جوهري في الانسان ، الا وهو الروح بتهذيب وتكميل اخلاقها وفضائلها، وتجنب النقص الذي هو شر وعدم اذا ما انشغلت بماهو عرضي في الانسان ، وسينعكس سلبا على ماهو جوهري فيها.

فالشر يلحق المادة لأمر أول يعرض لها في نفسها ولأمر طارئ من بعد، والمقصود بالأمر الأول، أن يتأثر الموجود أو المادة في أول وجودهما بمؤثر خارجي سلبي، فتتكون منها هيئة تحول بين المادة أو الموجود من أن يبلغ باستعداده الخاص درجة الكمال، أما الأمر الطارئ فيعني به أحد الشيئين: الأول منهما مانع للمكمل، والثاني ممحق للكمال[9].

ويضرب لنا مثالا عن الأول وقوع سحب كثير وإظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار من الكمال، ومثال الثاني حبس البرد للنبات المصيب للكمال في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه. فجسم النبات إذا ذهبت عنه نضارته وصوحت غضارته وانعكست صورته فصار حطاما فقد فقد صفات كماله اللائق به، سواء أكان لأمر عارض أو لأمر ذاتي فيه. وبهذا فكل موجود في الأصل ميسر للكمال بالضرورة، كما يؤكد ابن الدباغ على

هذه الفكرة بقوله: «والإنسان خلق مستعدا لنيل الكمال الخاص به»[10]. أي أن الإنسان يملك قدرة تمكنه من بلوغ الكمال والتحقق بصفته، هذا ما يقصد بالاستعداد، أي تلك القوى والملكات التي زود الله بها بني آدم. لذا عرف الكمال بقوله: «أما الكمال فمعناه حضور الصفات المحمودة للشيء»[11].

فإذا نجح الانسان في استجلاب ما يكمل صفاته الجوهرية التي يتخللها النقص اكتمل اي تحقق بالكمال في صفة ما، لكن كل موجود له كماله الخاص بنوعه وطبيعته، «فكمال كل شيء بحسب ما يليق به، فالذي يكمل به شيء غير الذي يكمل به شيء غيره»[12] ، المهم أنه ميسر بأن يكون جميلا أو جليلا، أما أن يكون قبيحا، فهو أمر غير وارد، إلا إذا وقع تحت تأثير عارض من العوارض، التي تسلبه كماله أو تنفي عنه صفة كماله أو تحول دون بلوغ كماله.فابن الدباغ يرى ان الكمال والجمال والجلال صفات أصيلة أما النقص والشر والقبح فهي غير أصيلة كونها عوارض في الموجودات وليس اصلا فيها. فالله كامل ولا يخلق الا ما هو مؤهلا للكمال وجوديا.

فالموجودات الفائضة بشكل طبيعي، من دون تأثير العوارض السلبية مرشحة كلها لأن تكون كاملة، وهذا ما يتفق ونظرية الفيض، التي تقوم على أساس فكرة أن سيرورة الفيض سيرورة كمالية ، حيث يقول: «وتستعد بهذا الكمال لقبول الصورة الروحانية الفائضة من معدن الجمال الكلي، وتحبه حبا مفرطا وتتجوهر به، ثم تستعد بذلك أيضا إلى إشراق ...»[13]،

يمكننا القول أن مجرد ملاحظة استخدام مصطلح فيض لدليل واضح على الحضور القوي لنظرية الفيض كدعامة يبني عليها ابن الدباغ فهمه للكمال، في إطار الدور المهم لنظرية الفيض، وهذا يدعم ما يتعلق بنظرية الفيض وارتباطها الوثيق خاصة عند أهل العرفان من الصوفية بمفهوم الكمال

عموما، وبالمنظومة الجمالية بشكل أكثر خصوصية، حيث تعد هذه النظرية القالب المعرفي الذي تتحدد حسبه المعالم العامة التي انطلاقا منها، يبني الصوفية صياغتهم لمفهوم الكمال، وهذا ما نلاحظه بكل وضوح في النموذج الذي نحن بصدد تحليله، ابن الدباغ كمفكر صوفي مسلم.

وقد يبدو للوهلة الأولى، أن ابن الدباغ، ينفي الكمال عن الموجودات التامة أو الباقية أو الموجودة وحسب، غير أن الأمر ليس كذالك، فحسبه كل الموجودات كاملة ذاتيا، وناقصة إذا قورنت بمن هو أعلى منها في مراتب الفيض، ومنه فان حتى الموجودات الفانية أي الآيلة للزوال كاملة على صعيد الوجود، أي كاملة من حيث وجودها، وناقصة في نفس الوقت على صعيد البقاء، وكذلك الحال بالنسبة للموجودات الباقية، فهي كاملة على الصعيد الذاتي، من حيث صفة البقاء والوجود، ناقصة على صعيد التمام، لأنها إذا ما قورنت بالموجود الأعلى فكل الموجودات ناقصة، مهما حققت بقاءها ووجودها.

والحق أن هذا الطرح لمفهوم الكمال الذاتي، والكمال بالنسبة أو بالإضافة إلى يكاد ينظم الفكر الجمالي الإسلامي، وذلك بغض النظر عن طريقة المعالجة أو منظورها، سواء أكانت برهانية أو عرفانية أو بيانية. إذ نجد أن المنطلق العام واحد أو موحد، حسبهم، وهو أن الموجودات سواء أكانت العقلية منها أو المادية أو الحسية؛ كافة كاملة ذاتية وناقصة بالنسبة إلى خالقها وبارئها الله عز وجل، وهو الكمال المطلق، وهو الذي لا يقبل أبدا الزيادة أو النقصان، فكل كمال ليست فيه نقيصة[14]، وهو مطابق لموقف ابن عربي المتضمن في عبارته: « وعن الزيادة جل والنقصان» [15].

فتعريف الكمال في الفكر الجمالي الإسلامي –الصوفي خاصة- يقوم في أساسه على تحديد الكمال الإلهي، ومن ثمة فإن كل الكمالات الأخرى مشتقة

في تعريفها من ذلك التحديد، وهذا ما أشار إليه معظم المتصوفة في حد الكمال، وخاصة ابن الدباغ، إذ نجده لا يخرج عن هذه القاعدة، بل يؤكد عليها، فهو في نصوصه يورد أن كل الموجودات ناقصة ما خلا وجه الله، أو إذا ما قيست كمالات تلك الذوات بكمال ذات الله، أي بقاعدة الإضافة أو النسبة لكماله الذاتي المطلق.

فبالنظر إلى قوله: «واعتقاد وحدانيته أعني إنفراده بصفات الكمال فإن ما سواه عدم محض» [16]. يتضح لنا كيف أنه صاغ مفهومه للكمال، كما ذكرنا، انطلاقا من فكرة مقابلته بالكمال الإلهي، أي يتأسس، على الكمال الذاتي، والكمال بالنسبة، والكمال بالإضافة إلى، وهذا ما أشار إليه في نص آخر صريح: «واعلم أن كل مقام فهو كمال بالإضافة إلى ما دونه ونقص بالإضافة إلى ما فوقه» [17].

ومن البديهي أن أعلى أجناس الكمال هي المتعلقة بالكمال الإلهي المطلق، والتي دونه كمالات ناقصة إذا ما قورنت به، وكاملة إذا ما قورنت بما يليق بها من كمال، استطاعت أن تحققه، بل يذهب ابن الدباغ أبعد من ذلك، فيقرر أنه إذا ما قورنت ذوات الموجودات وكمالاتها، بالذات الإلهية وكمالها، لعدت عدما إزاء وجوده الحقيقي المطلق (أي وجود الله). حيث يثبت ذلك في نص آخر بقوله: فـ«ليس للأشياء من ذواتهم إلا العدم، والوجود المطلق الحقيقي للحق تعالى -كما استشهد في ذلك ببيت من الشعر- (من الرمل):

ما لنا منا سوى حال العدم ***** و لبارينا البقاء و القدم» [18].

لذلك يقرر ابن الدباغ على: «أن هذه الصفات(الكمال، الإحسان، الجمال- المؤلف) لا توجد حقيقة على كمالها إلا في حق الباري سبحانه، وإنما توجد في سواه على طريق المجاز» [19]. وهذه الصفات لا تجتمع على كمالها وعلى الحقيقة إلا في الذات الإلهية، وعبر عن الفكرة بقوله: «وإذ لم تجتمع هذه

الأسباب كلها على الحقيقة إلا في الحق تعالى»[20]. لذلك حسبه احتجب الحق بحجاب الغيرية عن خلقه، لأنه دائما حسب ابن الدباغ، غيرة المحبوب «على نفسه فتنشىء من علمه بكمال ذاته، وبدائع جمال صفاته وما ينفرد به من نعوت الجلال والكمال، دون افتقار إلى غيره واحتياج إلى سواه وهذا لا يليق إلا بالحق تعالى»[21]، لدرجة يعتقد فيها ابن الدباغ أنك «إذا نظرت نظر تحقيق إلى الوجود كله لم تجد فيه شيئا إلا ذاته تعالى وأفعاله، فهو الكل وما سواه عدم في الحقيقة»[22]. ومنه مادامت هذه الموجودات وحتى كمالاتها، إذا ما قورنت بالكمال الإلهي، عدت ناقصة فإنها بالضرورة عدم أو واقعة تحت العدم، فليس إذن في الوجود غير الله، وهذه النصوص إشارات واضحة من ابن الدباغ تثبت صياغته لمفهوم الكمال، على أساس فكرة الكمال بالنسبة، والكمال بالإضافة،والكمال الذاتي، وانطلاقا من المقارنة والقياس بالكمال الإلهي.

كما أن الكمال في نظر ابن الدباغ، صفة موضوعية في الموجود أي كان نوع ذلك الموجود، فمن الواضح أن الصفات الأخرى، ستكون موضوعية بدورها. بمعنى آخر: أي أن الموجودات الجميلة، هي جميلة بغض النظر عن الأذواق والآراء، إنها جميلة لأنها تتصف بالكمال اللائق بها على تمامه، سواء أكان روحانيا أو ماديا، أو معنويا.

لذا أقر ابن الدباغ، بأنها مادامت كاملة، فهي بالضرورة تملك فاعلية ما. و فاعليتها هنا تتحد بموقعها ضمن تأثير التسلسل الفيضي وسيرورته، أو التأثير الإيجابي عامة، لما تتلقاه مما هو أعلى وأشرف منها درجة ومنزلة من الموجودات، أو مما هو أدنى منها منزلة وشرفا.

لذلك فإن لهذه الصفات جانبها الذاتي، بالإضافة إلى موضوعيتها، وهذا الجانب يتجلى في طبيعة التأثير الذي تتركه هذه الصفات في الإنسان، وله

علاقة وثيقة به، فمن المهم أن نشير إلى أن لهذا الأخير دور ملموس في استيعاب هذه الصفات (أي الإنسان)؛ استيعابا أقل كمالا أو ناقصا، فهو من يملك دورا جد فعال في ذلك. أي أن الذاتية تتعلق باستيعاب الإنسان لتلك الصفات الموضوعية، غير أن هذه الذاتية لا تجعل من تلك الصفات ذاتية بحتة، إنما تؤكد فقط على مدى الدور الذي يلعبه التفاعل الإنساني معها في إطارها الموضوعي، أي تبرز قدرة الإنسان على تفعيل إمكانياته لينصبغ بتلك الصفات، أو بتعبير آخر: مدى قدرة وفاعلية الإنسان للسير في الطريق نحو بلوغه كماله اللائق به، أي بحسب ما أعطي من قوى وملكات تمكنه من تحقيق تلك الخصائص المكملة لإنسانيته.

ومنه نفهم أن مفكرنا يحث الإنسان للنظر لما أودعه الله -الكمال الأعظم – فيه من قدرة لاستيعاب الأخلاق الإلهية، المتجلية في حضرة الأسماء والأفعال الإلهية، ويحاول أن يحاكيها بقدر ما ركب فيه من ملكات وقوى تفقدها الموجودات التي هي أدنى منه في سلم الترتيب الفيضي ، كالحيوان والنبات والجماد، فإن نجح على التمام الأكمل، كان هو الإنسان الكامل، وإن فشل فشلا ذريعا، وهوى في أسفل سافلين. وهنا يتجلى إبداع علمنا كونه يؤسس لرؤية جمالية استيطيقية بتأصيل ميتافيزيقي ديني، الرابط المفصلي بينهما هو: أخلاقي .

فابن الدباغ في صياغته لمفهوم الكمال، كان أكثر شمولية من سابقيه ومعاصريه، حيث نجد أنه في تحديده لهذا المفهوم، استخدم كل الدعائم والقواعد التي ضمنها سابقوه من أهل البرهان والتصوف في صياغاتهم لمفهوم الكمال، فلم يرتكز على فكرة أو قاعدة واحدة بعينها؛ بل نجده استثمر جميع دعائمهم في بناء مفهومه الخاص به للكمال، فاستخدم فكرة أن الكمال كنه الكائن، أي المحدد للقيمة الوجودية للكائن، وفكرة التنزيه عن الزيادة

والنقصان، وفكرة الكمال الذاتي والكمال بالنسبة والكمال بالإضافة وكذلك فكرة التخلي الصفاتي.

كما يؤكد ابن الدباغ على أسبقية تحديد معنى ومفهوم الكمال، على تحديد مفهوم ومعنى الجمال، ولعل هذه الفكرة جد مهمة وجوهرية في منظومة الفكر الجمالي الإسلامي عامة، والصوفي خاصة، بل أبعد من ذلك؛ حتى في المنظومة الجمالية للفكر الغربي الحديث والمعاصر وبنيته، وهي التي عبر عليها بقوله في الباب الرابع المعنون بـ: في معنى الجمال والكمال على ما يعطيه المقال تحت عنوان جزئي في الباب الأول في معنى الكمال، بقوله: «في معنى الكمال، وبدأنا به لأنه سر في وجود الجمال»[23].

فالفكر الجمالي الإسلامي عموما. وعند ابن الدباغ بصفة خاصة ، هو الفكر الوحيد الذي ذهب إلى تأكيد جوهرية الكمال، ومحوريته، بالنسبة إلى القيم الجمالية. إنه الفكر الوحيد، الذي ربط هذا الربط الدقيق المحكم بين الكمال والجمال والقبح والأخلاق من أجل غاية نيل :اللذة والسعادة الأخروية الميتافيزيقية، وفي هذا يمكن تمييزه بشكل واضح عن الفكر الجمالي اليوناني، والفكر الجمالي الأوربي في العصور الوسطى، وعصر النهضة، وفي الفلسفة الحديثة. وهذا لا يعني أن مفهوم الكمال لم يكن له وجود في اليونان، أو أوربا بالنسبة إلى القيم الجمالية. بل ما نعنيه، أن الأهمية التي يوليها الفكر الجمالي الإسلامي؛ وخاصة العرفاني، لهذا الموضوع، أكثر أهمية عند سواهم من الفكر. فمثلا الفيثاغورثيون رأوا أن الجمال يتجلى في الكمال الرقمي والعددي، أي الكمال الرياضي، أما في الفلسفة المسيحية عند القديس أوغسطين، وتوما الأكويني(**)، أن الجمال يتحدد بثلاثة نقاط وهي الكمال والانسجام و الوضوح(***).

أي أن أسبقية تحديد مفهوم الكمال على الجمال عند ابن الدباغ، لم تكن اعتباطية بل لها مقصد؛ فحسبه، إن الكمال سبب في وجود الجمال، ففي الكمال يكمن سر الجمال، فلولا اكتمال صفات الشيء الخاصة به على تمامها، لما تحقق ظهور الجمال في الشيء، ونشير هنا إلى كلمة المحمودة، التي أوردها في قوله حينما عرف الكمال بأنه «حضور جميع الصفات المحمودة للشيء» [(24)]؛ بأنها لو كانت حضور الصفات المذمومة، لتحقق القبح بدل الجمال، أي أن هذا التعريف يشتمل؛ ليس فقط على تحديد معنى الكمال؛ بل في نفس الوقت على معنى النقص إذا قلب رأسا على عقب. ويتحدد معنى القبح أيضا؛ فباجتماع الصفات المحمودة يتحقق الكمال في الشيء (المتعلق به) وبالتزامن يتجلى جماله، وفي حالة حدوث العكس، أي غياب الصفات المحمودة، يتخلل النقص في الشيء و يعتريه، مما يبرز إمكانية لظهور قبحه. ومن هذه المقولة أيضا تحدد علاقة كل من الجمال بالكمال.

وهو نفسه ما نجد ابن الخطيب يقول به، من أن الكمال هو « جميع الصفات المحمودة لذلك الشيء» [(25)]. بمعنى أن لكل موجود أو شيء صفات تميزه عن سواه من الموجودات الأخرى والأشياء، وبحضور تلك الأشياء يكمل ويتميز وجوده، وبغيابها يعتريه النقص و الخلل و يصيبه العدم.

إلا أننا نجد بعض الباحثين، ينتقد ابن الدباغ في هذه المسألة، حيث يرى أن تعريفه للكمال، بأنه حضور جميع الصفات المحمودة للشيء؛ يظهر للوهلة الأولى، أنه قد أضاف سمة مهمة في باقي التعريفات الأخرى، وهي (الصفات المحمودة)، إلا أن الأمر حسبهم ليس كذلك، فحضور الصفات المحمودة، لا يعني أن الشيء قد خلا من النقص كما خلا من الزيادة المخلة بالكمال، فحصول الشيء على الكمال هو في ذاته الحصول على الصفات المحمودة كافة، المتعلقة بماهيته و طبيعته وبنيته.

أي أن تعريف كل من ابن الدباغ وابن الخطيب، في هذه الحال، لا يخرج عن إطار تعريف ابن سبعين. إذ أن تلك الصفات هي المميزة للشيء من سواه. فبحضورها يكمل و يتميز، و بغيابها ينقص و يصيبه العدم، مما يعني، حسبهم، أنهما لم يضيفا سمة جديدة لم تكن في تعريف ابن سبعين.

وإن كان تحديد مفهوم الكمال اختلف من مفكر إلى آخر، حيث نجد أن ابن سبعين وابن عربي أقاماه على فكرة الزيادة والنقصان، وابن سينا أقامه على انتفاء ثلاثة مفاهيم وحد بينها هي: النقص والشر والعدم في الشيء، وإخوان الصفاء على علاقة التخلي الصفاتي بالفيض، وابن الخطيب اتفق مع ابن الدباغ على تحديد مفهومه على أساس حضور جميع الصفات المحمودة؛ إلا أننا نجد الجميع يتفق في فكرة قد أشرنا إليها، وهي أن تعريف الكمال في الفكر الإسلامي عامة، وفي الفكر الصوفي خاصة، وبالضبط عند نموذج ابن الدباغ، يقوم على تحديد الكمال الإلهي.

وفي الحقيقة، أن خوض غمار البحث في مجال الكمال في هذا الفكر، غالبا ما يتم من خلال المقارنة والمفاضلة بين الكمال الإلهي والكمال الإنساني، كما يؤكد على هذه الفكرة العديد من الباحثين[26]، وكما أثبتنا ذلك من خلال النصوص السابقة لابن الدباغ.

ومن البديهي جدا أن يكون الكمال الإنساني في ظل هذه المفاضلة لا قيمة له، فالكمال الإنساني هو كمال بالعرض، على عكس الكمال الإلهي، الذي هو كمال بالجوهر، أما الكمال الذي بالعرض فيكمن «في عرض من أعراضنا مثل اليسار والعلم وفي شيء من أعراض البدن»[27]. أما في ما يخص الكمال الذي في الجوهر فإن الأمر ليس على هذا النحو فـ «الجمال فيه والكمال ليس سوى ذات واحدة»[28]. وليس هما من خارجه وبما أنه كذلك فإن هذا الكمال

ثابت لا يتغير ولا يقع تحت تأثير العوامل والعوارض، في حين نجد أن الكمال الإنساني زائل بزوال العرض، مما يعني أنه كمال متبدل و متغير.

كما أن ابن الدباغ لا يختلف عن موقف السهروردي وابن باجة، في نظرهما إلى المسألة من وجهة نظر أخرى، حيث بنو مفهوما للكمال على أساس فكرة الغنى و الفقر [29] ؛ فكل ما كان غنيا عن ما سواه، كان كماله أتم وأدوم، والعكس صحيح، أي كل ما كان فقيرا إلى غيره، كان يعتريه النقص والزوال. فالكمال يتحدد إذا حسب درجة غناه أو فقره. فإذا كان ابن باجة يقول: «والإنسان الكامل الفطرة هو الذي فطر على أن يكون لنفسه» [30]، والسهروردي يعبر عن هذه الفكرة فيقول: «والغني هو الذي لا يحتاج في ذاته وكماله إلى غيره. والغني المطلق هو الذي وجوده من ذاته وهو نور الأنوار، ولا غرض له في صنعه بل ذاته فياضة للرحمة، وهو الملك المطلق، لأنه الملك المطلق هو الذي له ذات كل شيء، وليس ذاته لشيء» [31].

وفي هذا السياق يؤكد ابن الدباغ على أن كمال الذات الإلهية، كمال منفرد بصفاته، وهو قائم على الغنى المطلق عن كل ما سواه، وهو ناتج من : « من علمه بكمال ذاته، وبدائع جمال صفاته وما ينفرد به من نعوت الجلال والكمال، دون افتقار إلى غيره واحتياج إلى سواه و هذا لا يليق إلا بالحق تعالى» [32].

واضح جدا من القولين السابقين لابن باجة والسهروردي؛ ومن نص ابن الدباغ الذي كان أكثر وضوحا وصراحة في هذه المسألة، أن الحاجة بمعناها الأوسع،هي وحدها المسؤولة عن تحديد الغنى والفقر ودرجة كل منهما. فكلما كان غنى الموجود أو الشيء غنى مطلقا، كان الكمال كمالا مطلقا، وقس على ذلك بالنسبة إلى الفقر. ومن الواضح جدا أن الكمال المطلق والغنى المطلق لا يكون إلا لله وفقط، لأنه هو الموجود الوحيد الغني بإطلاق عما سواه. كما

لاحظنا ذلك في قول ابن الدباغ، وعلى العموم إن يكن ثمة إقرار عند جميع الصوفية بأن الإنسان يمكنه أن يكون غنيا بإطلاق، أو كاملا كمالا مطلقا، وهذا لا يتحقق إلا للإنسان الكامل. كما سنرى ذلك فيما بعد.

غير أن هذه الإطلاقية تكون على مستوى الإنسان، حيث تبقى نسبية ومحدودة إذا ما قورنت بإطلاقية الكمال الإلهي اللامتناهي. بمعنى أن إطلاقية الكمال في الإنسان -الكامل حصرا- مختلفة تماما عن إطلاقية الكمال في الله عز وجل، حسب ابن الدباغ.

ونفس المسألة ينظر إليها، أيضا، ابن الدباغ من وجهة نظر الأصالة والالتزام. حيث نجده يعتبر أن الله هو كل كمال بالأصالة، وأن الإنسان هو كل نقص بالأصالة أيضا، بمعنى أن النقص صفة أصيلة في الإنسان، كونه هو المخلوق، والكمال صفة أصيلة ملازمة للذات الإلهية ولكل أفعالها، وحضرة أسمائها وصفاتها، والأفعال التي تصدر منها، و جميع تجلياتها ؛ لذلك كان مفهوم الكمال الإنساني يكمن في الالتزام باستثمار ما أودعه الله فيه من قوى وملكات واستعدادات، تمكنه، حسب ابن الدباغ، من الترقي عبر الدرجات في الطريق نحو بلوغ الكمال اللائق به، وهو نفسه ما أورده حين تكلم عن الاستعدادات التي انفرد الإنسان بها عن ما سواه من الموجودات: «والإنسان خلق مستعدا لنيل الكمال الخاص به»[(33)].

فمادام ابن الدباغ يعترف صراحة بوجود استعداد للإنسان يمكنه من بلوغ الكمال، هذا دليل على أنه يرى بأن الإنسان ناقص، حتى وإن بلغ الكمال، فإن أقصى مستويات كماله (عندما يصل إلى التحقق بصفات الإنسان الكامل) إذا ما قورنت بالكمال الإلهي، نقص بعينه؛ فالكمال صفة أصيلة في الذات الإلهية، لا تتغير ولا تتبدل، فهو لم يكن ناقصا ثم أصبح كاملا أو تكمل بأي نحو كان، إنما هو موجود منذ الأزل، كامل كمالا مطلقا، وهو الآن كذلك،

وسيبقى إلى الأبد متصفا بهذه الصفة سرمديا، أما الإنسان فيكفي كونه حدث عارض- أي كان غير موجود ثم أصبح موجودا وهو آيل للزوال- أن يكون عين كماله نقص- إذا ما قورن دائما بالكمال الإلهي- وهو كمال بذاته إذا ما قورن ببعض الموجودات، لذلك كان النقص فيه أصيلا.

والكمال صفة يتوصل إليها بالالتزام؛ أي عندما يستثمر، كما قلنا، قواه وملكاته، أي الاستعدادات التي أودعها الله فيه، بالاتصاف بالأخلاق المحمودة والمكنونة في الشريعة الغراء، من أوامر ونواه كلفه الله بها، وهي الأخلاق الإلهية. حيث أكد على هذا ابن الدباغ بقوله: «والنفوس كما سبق إذا صفت ورقت تشبهت بالملاء الأعلى وانتقشت فيها أمثلة الكائنات، وأطلعت على المغيبات، وأثرت في السفليات،... فمن أجل ذلك كان تأثير النفوس في هذا العالم على قدر تشبهها بالعالم الأعلى؛ وإذا كانت النفوس بهذا الحال صح لها اسم الكمال الإنساني»[34].

فابن الدباغ يحدد المقصد من خلق الإنسان وإنزاله لدار الحياة الدنيا، بأنه من أجل تحصيل الكمال، وهذا لا يتم إلا بالالتزام بالأخلاق التي تمكنه من أن تفتح له أبواب المعرفة بحقائق الكون، وحقيقة خالقه، وببلوغ هذا الكمال يتمكن من حب الله الذي هو السعادة الأبدية في حضرة ذلك القرب، في قوله: « وإنما جعل الحق تعالى هبوط النفس إلى هذا العالم الأسفل على معنى الابتلاء لها، إما لتحصيل الكمال بالمعرفة الموصلة إلى محبة الله تعالى والقرب منه فتحوز بذلك السعادة الأبدية وإما لتكسب الأخلاق الردية وتنقاد للشهوات الطبيعية المبعدة من الله تعالى»[35].

ومنه كان لزاما أن الإنسان إذا لم تتحقق فيه صفة الالتزام، انصبغ بالنقص، وعاش الشقاوة بعينها في الدارين: « واعلم أن كمال النفس هو عين سعادتها كما أن عدم كمالها البتة هو نفس شقاوتها، وإنما يكون كمالها

ونقصانها في هذه الدار مادامت مصاحبة لبدنها، كمالها أن تصير بالرياضة(****)... إذ خلقت مستعدة للأمرين جميعا والبارئ تعالى ييسر كلا لما يريده من خير أو شر»[36].

بمعنى أن الإنسان لأجل أن يكمل، أو يحقق الكمال، عليه بالالتزام [37]، فكماله مرهون ومتعلق بالإرادة، في حين نجد أن كمال الذات الإلهية، كمال بالماهية، فهو كمال ماهوي، لا مجال فيه للإرادة، فالله كامل لا يحتاج أن يتعلق بالإرادة، وأن يلتزم بجملة من الشروط أو الصفات أيا كانت لكي يتحقق - فرضا- الكمال فيه أو يبلغه. فلا اكتساب فيه ولا تغير أو زوال، لذلك يرى ابن الدباغ، أن الله هو الكل بالأصالة، وفي نفس الوقت هو الكل بالمطابقة، وهو عين الكمال، والكمال عينه، وهو سر الجمال وغاية الجلال بالتضمن. لذلك يكون الإنسان هو النقص بالأصالة، والجزء بالمطابقة، وهو غاية القبح ونهاية الذل والحقارة بالتضمن. فما ينفرد به الله من نعوت الجلال والكمال، دون افتقار إلى غيره، واحتياج إلى سواه، وهذا لا يليق إلا بالحق تعالى.

كما أن كل الأشياء تصبح : « بالنظر إلى موجدها عدما محضا لا وجود لها من ذاتها وإنما وجودها معار لها من واهبها» [38]. فحسبه اذن الحق سبحانه وتعالى محتجب عن خلقه بشدة ظهوره، فلا يمكن رؤيته إلا بالوسائط، إلا أن تلك الوسائط لما كان لا وجود لها من ذاتها، بل وجودها من الحق تعالى كانت بالإضافة إلى ذاتها عدما محضا، فلا يعرف الحق إلا بالحق.

إذ يرى ابن الدباغ، أن هذا تحقق لمعنى قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ...﴾ [39]، ومنه ستصبح كل الموجودات، بل كل ذرة في العالم، بتعبير ابن الدباغ، محض عدم بالنظر إلى وجهها من جهة خالقها، حيث يقول: « إذ كل ذرة في العالم، لها وجهان: وجه إلى ذاتها و وجه إلى ربها، فالذي لها من ذاتها

هو وجهها الهالك و هو محض العدم، والذي لها من خالقها هو الباقي لأنه وجه الحق. . . أي ما للأشياء من ذواتها عدم، وما لها من خالقها فهو الوجود الباقي، فلا باقي إلا الحق لا سواه» [40].

وبذلك تتحقق صفة الوحدة المطلقة للذات الإلهية، فالله هو الكل الكامل المطلق من حيث الماهية، وهو الكل من حيث مطابقته للوجود كله، وهذه الصفات لا يشبهه فيها شيء ولا أحد في إطلاق كمالها. مما يؤدي حسب ابن الدباغ، أن يكون الله من حيث المعنى، هو عين الكمال وسر الجمال وغاية الجلال . . .، وهذا ما يحقق معنى الآية الكريمة: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[41]. ويكون الإنسان بعكسه تماما، إلا أن الله، حسبه، بسعة رحمته، مكن الإنسان أن يتجاوز ما هو أصيل فيه - أي صفة النقص – إذا التزم بما يحقق كماله اللائق به، على حسب ما أعطته إرادته، فيبلغ كماله المطلق الخاص به، فيكون كاملا كمالا متعلقا بإنسانيته؛ كمالا مطلقا مثله مثل الله، فيشاركه في هذه الصفة، أي صفة الكمال، لكن ليس بنفس درجة التحقق، فالكمال المطلق في الإنسانية، ليس نفسه الكمال المطلق المتعلق بالذات الإلهية. وهي الفكرة التي عبر عنها ابن سبعين بقوله: «وبالالتزام ثبت الاشتراك» [42]، إلا أن الكمال- كما أكده ابن الدباغ- عند الإنسان ليس هو الكمال المتعلق بالله، كما ذكرنا سابقا، ومن الواضح أنه إذا تحقق هذا الكمال والاشتراك سوف تنتفي صفة القبح والذل والحقارة في الإنسان، فيحقق بذلك الخروج من نقصه الأصيل إلى سعة رحمة الله، التي فتحت باب إمكانية الاكتمال، وتتحقق فيه فاعلية خلافة الله في الأرض من طرفه، وتحققا لقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[43]، فيصبح محلا لتجليات الجلال والجمال الإلهي في حضرة الوجود الإنساني، وهذا إذا أخذ بالالتزام.

أما ابن عربي فينظر إلى المسألة من منظور الزيادة، فالكمال الذي لا يقبل الزيادة هو كمال الذات الإلهية و جميع ما يتعلق بها، وكمال يقبل الزيادة، وهو كمال الإنسان. أما الذي لا يقبل الزيادة فلا « يكون إلا لله من كونه غنيا عن العالمين» [44]. وأما الكمال الذي يقبل الزيادة فهو الخاص بنا نحن بني آدم. ف « نحن في مزيد علم دنيا وآخرة. فالنقص بنا منوط فكمالنا بوجود النقص فيه. فلنا كمال واحد، وللحق كمالان: كمال مطلق وكمال يقول به حتى نعلم. فنسختنا من كمال حتى نعلم لا من الكمال المطلق»[45]. وهي نفس الفكرة وجدناها عند ابن الدباغ.

وهذا ما يؤكد على أن ابن الدباغ لم يخرج عن موقف جميع المتصوفة، في كونهم اتفقوا على التسليم بأن الكمال المطلق خاص بالله تعالى وحده، على حين أن «كمال حتى نعلم»، أو كمال العلم يشارك فيه الإنسان الله، مع وجود فارق جوهري في هذه المسألة، هو نفس الفارق الجوهري الذي يوجد في صفة الكمال، ونعني بذلك أن الله عالم بالإطلاق، كما أنه كامل بالإطلاق، أما الإنسان فهو عالم علما نسبيا، إلا أن الله أكمن فيه إمكانية الزيادة من العلم، وهذا ما نجده يستنبطونه من الآية الكريمة ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [46]. لذلك كان الإنسان «في مزيد علم دنيا وآخرة»[47].

وإذا عدنا إلى كل ما سبق ذكره، نستنتج أن ابن الدباغ يتفق مع معظم المفكرين الذين خاضوا البحث في مجال الكمال، الذين أكدوا على فكرة أساسية جد مهمة في الفكر الجمالي الإسلامي الصوفي؛ ألا وهي أن الكمال يقوم غالبا على المقارنة والمفاضلة بين الكمال الإلهي والكمال الإنساني، وهذا ما وجدناه واضحا في نصوصه، كما نستنتج مما سبق، أن البحث عن تحديد مفهوم الكمال وتعريفه، أدى في النهاية إلى إيجاد نوعين من الكمال: كمال مطلق وكمال مقيد أو نسبي. كما نرى أن مهما اختلفت وجهات النظر

والمنظورات السابقة المتعلقة بتحديد الكمال، فهي في جوهرها لا تختلف فيما بينها من حيث المؤدى والنتيجة.

فلا اختلاف بين ابن الدباغ وكل من ابن سبعين وابن سينا والفارابي وابن باجة والسهروردي وابن عربي، على الأقل على هذا الصعيد، فمهما اختلفت المصطلحات فهي في مضمونها تتفق على مدلول واحد، فالكمال بالجوهر هو نفسه الكمال الواجب، والكمال من حيث انعدام الحاجة؛ أي الكمال بالغنى، والكمال بالأصالة وهو نفسه الكمال الذي لا يقبل الزيادة؛ كما أنه في الطرف الآخر الكمال بالعرض هو نفسه الكمال الممكن، والكمال من حيث حضور الحاجة وبروز الافتقار، والكمال بالالتزام، والكمال الذي يقبل الزيادة. بل أكثر من ذلك، وجدنا ابن الدباغ كان مفهومه شموليا لكل وجهات النظر التي انطلق منها سابقوه ومعاصروه، سواء من فلاسفة، أهل البرهان، أو من متصوفة، أهل العرفان.

أي أن موقف ابن الدباغ في تحديد مفهوم الكمال، موقف شمولي، لأنه عرف الكمال تعريفا جامعا مانعا..فاستخدم جميع المرجعيات والمنطلقات والأسس التي استخدمها سابقوه ومعاصروه. كالتعريف انطلاقا من مفهوم النقص والزيادة، والفقر والحاجة والغنى، والالتزام والأصالة، التخلي الصفاتي، والسريان الفيضي، وعلى أساس المقارنة، والكمال الذاتي والكمال بالنسبة والكمال بالإضافة، والمفاضلة بين الإنسان والإله.

مما يجعلنا نلاحظ أنه يوجد اتفاق عام كما قلنا على أن هناك نوعين من الكمال: نوع مطلق ونوع مقيد. ومن كل ما سبق ذكره نستنتج أن الكمال حسب ابن الدباغ، ينقسم إلى نوعين: المطلق والمقيد، كما يمكننا القول أن الكمال المطلق، هو الذي يتحدد بكونه متخلصا من أسر المادة، أو أنه الكمال الغني عن التجسد بالمادة. فما هو مادي يعجز عن حمل الكمال المطلق. ولهذا

فإن الكمال عامة في نظر أهل العرفان القائلين بنظرية الفيض، مرتبط بالصورة لا بالمادة. فإذا كانت الصورة حرة مطلقة من أسر المادة، فإن كمالها يكون أقرب إلى الإطلاق، وما ذلك إلا لأنها بدخولها إلى المادة تتقيد بطبيعة المادة. حيث تتجسد الصورة بالمادة بقدر ما تتأثر المادة بالصورة. ولهذا فإن الكمال في الصورة المجردة من علائق المادة، أكمل من الكمال في الصورة المتموضعة في المادة، أي أن صورنا- نحن البشر- في عالم المعقولات، أكثر كمالا منها في أجسامنا أو عالم المحسوسات.

غير أن الكمال المطلق، حسب ابن الدباغ، وأهل الطريق الصوفي مرتبط بالحق بالدرجة الأولى. وإذا عدنا أدراجنا إلى ما يتعلق بنظرية المعرفة والفيض عند المتصوفة المسلمين وربطناها بفكرة الكمال المطلق، سنجد بأنه توجد عدة درجات في الكمال المطلق، وهي مرتبة من الأعلى إلى الأسفل: درجة الكمال في الله، ودرجة الكمال في العقول المفارقة، ودرجة الكمال في الصور المفارقة. ومن البديهي هنا أن يكون الكمال المطلق في درجاته القصوى مرتبطا بالذات الإلهية، وخاصا بها وحدها، ولا يشاركه فيها أحد، ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[48]. ومنه حسب ابن الدباغ، والمتصوفة عموما، لا وجود لنسبة بين درجة الكمال المتعلق بالله أي الكمال المطلق وبين الدرجتين التاليتين؛ إذ أن كمال الله هو العلة الأولى في الكمالات العقلية المفارقة والكمالات المادية كافة.

وهذا ما نستشفه بكل وضوح في قوله: «اعلم أن الحق سبحانه لما أشرق نوره القدسي، الذي هو عبارة عن سر الوجود والحياة والجمال والكمال على العالم الكلي، فأول ما ظهر وتجلى على الذوات العاقلة و العارفة... ونظرت إلى ذاتها فرأتها عاجزة قاصرة عن الإحاطة بإدراك كمال هذا النور... واستشعرت عدمها عند وجوده، ونقصها مع كماله»[49].

ثم يذهب بكل صراحة إلى التأكيد على تفرد الله بصفاته- كما قلنا سابقا-، ونفي أي مشاركة له فيها من قبل أي موجود، بقوله: «فالحق تعالى هو نور السماوات والأرض لا مثل له ولا ند، لأن الكل منه وعنه»[50]. ونجدها أيضا في قوله : «واعتقاد وحدانيته أعني انفراده بصفات الكمال فإن ما سواه عدم محض»[51]. وكذلك في قوله: «إلا أن هذه الصفات لا توجد حقيقة على كمالها إلا في حق البارئ سبحانه، و إنما توجد في سواه على طريق المجاز... فالحق تعالى هو معطي جميع الأشياء الوجود والبقاء دائما»[52].

ونجد نفس هذه الفكرة عند ابن سبعين حيث استخدم في تعبيره عن الكمال المطلق المتعلق بالله «كمال الكمال»[53].

أما الكمال المقيد فهو مقيد من جهة ارتباطه بالمادة، وهو مقيد من جهة وجوده وسيرورته. فعلى الصعيد الأول، وضح أن المادة تقيد الصورة وتعينها وتؤثر فيها سلبا. وهو ما يجعل الكمال مرهونا بطبيعة المادة. أي يجعله كمالا جزئيا و نسبيا و متغيرا.

وهذا ما يعده أهل العرفان نقصا، إذا ما قيس بالكمال المطلق المتحرر من المادة الثابت الذي لا يتغير ولا يتجزأ. و على الصعيد الثاني، فإن هذا النوع من الكمال مقيد بغيره من حيث وجوده وسيرورته، فهو لا يوجد ولا يستمر إلا بغيره، إذا فغيره شرط لوجوده وبقائه، وذلك كأن يكون الشرط عرضا من الأعراض، وهي الفكرة الموجودة من قبل عند الفارابي، أو يكون الشرط كاملا في الظروف الملائمة، كما وجدناها عند ابن سينا وإخوان الصفاء والسهروردي.

أما ما يهمنا هنا عند مفكرنا، هو كونه الشرط الأول واللازم لوجود هذا الكمال- المقيد- هو فيض الكمال الإلهي للموجودات، أو سريان الحق فيها بتعبير ابن عربي، أو سريان الأنوار الإلهية بتعبير أبي حامد الغزالي، أما ابن

الدباغ فقد استخدم إشراق الأنوار الربانية، أو الإلهية أو القدسية؛ وقد أوردها في أكثر من موضع، منها على سبيل المثال لا التحديد لأن الحق سبحانه لما أشرق نوره القدسي الذي هو عبارة عن سر الوجود والحياة والجمال والكمال على العالم الكلي فأول ما ظهر وتجلى على الذوات العاقلة والعارفة ، كما تجلى لها نور الحق المشرق على كل ذات صافية ،فصارت باعتبار ما بها من نور الحق تعالى سرجا منيرة محبة لأنوار القدس معشوقة لمن دونها، ثم سرى منها هذا الأمر إلى عالم النفوس الإنسانية، فالنفس لا تدرك الأمور الروحانية حتى يمدها العالم العلوي بنوره، ما تفيده الأنوار القدسية الإلهية إذا أشرقت على العقول. فإشراق النور القدسي الإلهي عند ابن الدباغ، لا يختلف كثيرا عن سريان الحق عند ابن عربي، و يتطابق مع سريان النور الإلهي عند الغزالي.

إذن فالكمال « المطلق ما ينفرد به الحق تعالى بذاته»[54]، ومنه فإن المقيد هو الخاص بذوات الموجودات الأخرى، علوية و سفلية؛ أي ما سوى الله.

كما نجد أن ابن الدباغ قد قسم الكمال إلى قسمين: كمال ظاهر وكمال باطن، حيث قال: « وهو ينقسم (أي الكمال) إلى ظاهر و باطن»[55].

1-الكمال الظاهر:

فهو حسب ابن الدباغ: «اجتماع محاسن صفات الأجسام اللائقة بها وهو يختلف باختلاف الذوات، فكمال كل شيء بحسب ما يليق به، فالذي يكمل به شيء غير الذي يكمل به شيء غيره، فإن الصفات التي تكمل ذات الإنسان غير التي تكمل ذات الحيوان، والتي يكمل بها الحيوان غير التي يكمل بها النبات. . . »[56].

لقد أكد ابن الدباغ في نصه هذا، على أن الكمال الظاهر هو المرتبط بمجموع الصفات الحسنة للأجسام، حسب ما يليق بكل جسم دون الآخر.

بحيث أن الكمال الظاهر للإنسان، غير الكمال الظاهر للحيوان، و غير الكمال الظاهر للنبات، و بما أنه كمال ظاهر؛ فمن البديهي أنه متعلق بما يظهر للحواس و يقع تحتها خاصة حاسة البصر كونه ظاهرا للعيان.

بل نجد ابن الدباغ يذهب بعيدا في شرح الكمال الظاهر، وتفصيل فكرته المتعلقة باختلاف هذا الكمال من شيء إلى شيء، حسب ما يختلف به كل شيء من خصائص وصفات تميزه عن باقي الأشياء، وهذا بحسب ما يليق به، بل يذهب في تفصيله إلى أبعد من ذلك، لدرجة تحديد الاختلاف في الكمال الظاهر الذي يتميز به جنس من الأجناس عن الآخر، حيث يقول «و لذلك الذي يكمل جنسا من الأجناس غير الذي يكمل الجنس الآخر»[57] ؛ حيث ضرب في ذلك مثال الكمال الظاهر للفرس بأنه يتمثل في: قبوله لما يراد منه من الكر والفر وحسن تأديبه، لكي يتم المقصود منه، وكمال النبات يتمثل في: غضارته ونضارته وبدائع أزهاره واختلاف ألوان نواره، وكمال الصوت يتمثل في: رخومته وعذوبته [58]. وفي آخر قوله هذا يؤكد على أن «كمالات الأجسام كثيرة» [59].

ويستمر في تفصيله هذا في عبارته: «حتى أن الذي يكمل عضوا من أعضاء البدن غير الذي يكمل العضو الآخر» [60]، ومنه فسيكون من السهل التسليم بصحة هذه الفكرة، فمن المعروف عند العام والخاص، أن الصفات الحسنة التي لابد أن تجتمع لتحقق كمال عضو اليد؛ ليست هي نفسها التي لابد أن تجتمع من أجل تحقيق الكمال الظاهر؛ المتعلق بعضو الساق مثلا، والمتعلقة بالأذن ليست هي نفسها المتعلقة بالعين أو الأنف...الخ.

فحسبه كمال صورة الإنسان الظاهرة هي: ذلك التناسب الذي يتحقق بجملة الصفات الحسنة المجتمعة في أعضاء الإنسان، وما تحققه في كليتها من تناسق فيما بينها، لموازنة يسود فيها الاعتدال والانسجام الكلي، من غير

إفراط أو تفريط أو خلل عارض يعتريها، حيث يقول: «فكمال صورة الإنسان الظاهرة في تناسب أعضائها واعتدال مزاجها وامتزاج البياض والحمرة في لونها ورقة بشرتها وغير ذلك»[61].

وتقسيم الكمال المقيد إلى كمال ظاهر، وكمال باطن نجده عند معظم المتصوفة، وخاصة أنهم قصدوا بالكمال الظاهر بأنه الكمال الحسي الخاص بالموجودات؛ التي تترتب في وجودها تحت فلك القمر. فهم ربطوا الكمال الظاهر كما قلنا الكمال الذي يقع تحت مدارك الحواس، حيث نجد ابن الخطيب على سبيل المثال يحدد الكمال الظاهر لصورة الإنسان بأنه يتجسد: « في تناسب الشكل واستواء البنية وحسن اللون، وكذلك الحيوان و النبات أحوال في كمالها الظاهر»[62].

فهذا هو الكمال الظاهر الذي تتأثر به النفوس لأنه: «مظهر الجمال المحبوب بالطبع الروحاني والنفساني»[63]، فيؤكد ابن الدباغ هنا، أن هذا النوع من الكمال هو مجلى الجمال على صفحات الأشياء، وهو المحبوب بالطبع الروحاني والنفساني، أي أنه أرجعه إلى ما جبلت عليه الأرواح و النفوس في أعماق سرائرها، من انجذاب و تعشق لهذا الكمال الظاهر المتجلي للعيان بالجمال.

ويشير ابن الدباغ، بكل صراحة أن ليست كل النفوس تدرك هذا الكمال الظاهر، وتتأثر به، بل إن الأمر حسبه مقتصر على أصحاب الحواس السليمة، والعقول السليمة، من جميع أنواع الخلل الذي يمكن أن يعتريها ويحول دون إدراك هذا الكمال الظاهر، حيث قال: «إذ الإنسان السليم من الآفات يحب الصورة الحسنة الخلق وينفر عن الصورة المشوهة المنكوسة التي فيها نقص أو شين. والحواس التي هي رسل النفس إلى الجمال المبدد على صفحات الموجودات تستريح إلى رؤية الماء الصافي والأزهار المونقة والأرياح

الطيبة والأصوات الرخمة و النغمات الموزونة»[64]. ويؤكد أن ميل النفوس السليمة من الآفات، إلى تلك الأمور، شيء طبيعي لا يمكننا إنكاره، فيقول: «فميل النفوس إلى هذه الأمور المناسبة لها أمر طبيعي فيها لا ينكر ومحبتها لها إنما هي لذاتها لكونها مظهر للجمال» [65]. فإدراك لذة هذه الأشياء له وقع جد إيجابي على النفوس، حسب ابن الدباغ، فهي: «تذهب الحزن وتفرح القلب وتبسط الأمل وتسلي الهموم للمناسبة التي بين النفس وبين الاعتدال والصفاء والنور ومضادة طبعها للظلمة والكدرة»[66].

2- الكمال الباطن:

أما الكمال الباطن فهو مختص بالإنسان دون الحيوان و النبات، وهو الذي يعرفه ابن الدباغ بقوله: «وأما الكمال الباطن فمعناه اجتماع الصفات الفاضلة في الإنسان على اعتدالها وتطبعه بها، والصفات الفاضلة العقلية كثيرة ولكن أمهاتها أربعة وهي: الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة»[67]، وهو ما يوافق موقف ابن الخطيب، الذي اعتبر أن الكمال الباطن هو أيضا: «اجتماع الصفات المحمودة على الاعتدال، ويطبع الموصوف بها على أتم صورها المتوسطة البعيدة من الانحراف»[68].

فإذا كان الكمال الظاهر هو المتعلق بالمحسوسات؛ قائما على العلائق الكامنة فيما بين عناصر الصورة الإنسانية أو الحيوانية أو النباتية، فإن الكمال الباطن حسب ابن الدباغ، هو الكمال المعنوي، الذي يقوم على أساس العلائق الكامنة فيما بين صفات الإنسان الأخلاقية الاجتماعية الإيجابية. مما يعني أن ابن الدباغ قد اعتبر الكمال الباطن هو الذي ينبع من صميم الوجود الإنساني، وما يصدر منه من سلوكات وأفعال تحدد معالم علاقة الإنسان الأخلاقية بمجتمعه. إذ يؤكد هذا قوله: « فمن هذه الصفات- ويقصد هنا الحكمة، العفة، الشجاعة والعدالة- تفرعت سائر الفضائل

المكملة لذات الإنسان، ولا يكمل الإنسان إلا باجتماعها فيه كاملة، ولا تكمل هي في نفسها إلا باعتدالها»[69].

وما يقصده ابن الدباغ باعتدالها أي كونها تجري على قوانين الشرع المؤيد لقضايا العقل، إذ بالشرع تكمن محاسن الأخلاق، كما قال صلى الله عليه وسلم:﴿إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق﴾[70] ، ومكارم الأخلاق حسب ابن الدباغ، هي الصفات الفاضلة العقلية المتعددة؛ وجعل أهمها، أو بتعبيره أمهاتها، أربعة وهي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة [71]، واعتدال الصفات الفاضلة العقلية، فالفضائل وسطا معتدلا بين طرفي نقيض. «فالحكمة فضيلة القوة العقلية وكمالها بالعلم، ويندرج تحتها حسن التدبير وثقافة الرأي وصواب الظن. ثم الشجاعة فضيلة القوة الغضبية وكمالها بالمجاهدة، ويندرج تحتها كبر النفس والاحتمال والحلم والكرم والنجدة والوقار، ثم العفة فضيلة القوة الشهوانية وكمالها الورع، ويندرج تحتها الوقي والحياء والخجل والسماحة والصبر والسخاء والانبساط والقناعة»[72].

ولقد اشاد بشرف العدالة «ثم العدالة عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب وكمالها بالإنصاف، ويندرج تحتها جميع الفضائل التي يقام بها وجود العالم كله»[73].

فحسبه أن الإنسان إذا أسس هذه العلاقة على دعائم أخلاق تسودها الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة واحتكم إليها، فإن هذا الكمال لا يمكنه إلا أن يكون مقيدا أو مشروطا، لأنه بكل بساطة لا يستطيع الإنسان أن يبلغه، إلا إذا تقيد بتلك الصفات و الفضائل. كما كون الكمال الإلهي مطلق، يستدعي أن الكمال المتعلق بغير الله، أيا كان سيكون مقيدا.

ومن الضروري أن نشير هنا، إلى أن ابن الدباغ في تحديده للكمال الباطن، انطلق من المقولة الأخلاقية النابعة من صميم أوامر الشريعة الغراء(الكتاب والسنة) التي فحواها ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾[74] .

كذلك حض رسول الله صلى الله عليه وسلم على الاعتدال والوسطية في جميع الأمور ونهى عن الإفراط والتفريط والمبالغة في أقصى الطرفين؛ كون خير الأمور أوسطها، حيث قال صلى الله عليه وسلم: ﴿هلك المتنطعون﴾؛ قالها ثلاثا[75].

ذالك هما نوعا الكمال عند ابن الدباغ خاصة، وهما في عمومهما لا يختلفان عن تقسيم معظم المتصوفة لأنواع الكمال: كمال مطلق و كمال مقيد، والكمال المقيد يندرج تحته كمال ظاهر وكمال باطن، وهذا التقسيم لا يفوتنا كما ذكرنا سابقا أن نشير إلى تأثر جانب منه بنظرية الفيض خاصة، كما تجدر بنا الإشارة إلى أن هذين النوعين يشملان كل الكمالات بأجناسها المختلفة التي عرض لها ذلك الفكر، فليس ثمة إلا كمال مطلق، وكمال مقيد من حيث النوع، أما من حيث الجنس فثمة الكثير من الكمالات أشار إليها صراحة ابن الدباغ، أو أومأ إليها تلميحا.

خاتمة:

من خلال كل ما سبق نصل إلى النتائج التالية:

- لقد أكد ابن الدباغ على أسبقية تحديد معنى و مفهوم الكمال، على تحديد مفهوم ومعنى الجمال، و لعل هذه الفكرة جد مهمة و جوهرية في منظومة الفكر الجمالي الإسلامي عامة، و الصوفي خاصة، بل أبعد من ذلك؛ حتى في المنظومة الجمالية للفكر الغربي الحديث و المعاصر وبنيته.

-أي أن أسبقية تحديد مفهوم الكمال على الجمال عند ابن الدباغ، لم تكن اعتباطية بل لها غاية تأصيلية تنظيرية؛ فحسبه إن الكمال سبب في وجود الجمال، ففي الكمال يكمن سر الجمال.

- أن ابن الدباغ هو المفكر الوحيد الذي ذهب إلى تأكيد جوهرية الكمال، ومحوريته الجذرية في تأصيل مفهوم الجمال.

- فباكتمال صفات الشيء المحمودة الخاصة به على تمامها،يتحقق الجمال،و بخلاف ذلك يتحقق القبح .

- ابن الدباغ يتفق مع معظم المفكرين الذين خاضوا البحث في مجال الكمال، الذين أكدوا على فكرة أساسية جد مهمة في الفكر الجمالي الإسلامي الصوفي؛ ألا وهي أن الكمال يقوم غالبا على المقارنة والمفاضلة بين الكمال الإلهي والكمال الإنساني، وهذا ما وجدناه واضحا في نصوصه، كما نستنتج مما سبق، أن البحث عن تحديد مفهوم الكمال وتعريفه، أدى في النهاية إلى إيجاد نوعين من الكمال: كمال مطلق وكمال مقيد أو نسبي. كما نرى أن مهما اختلفت وجهات النظر والمنظورات السابقة المتعلقة بتحديد الكمال، فهي في جوهرها لا تختلف فيما بينها من حيث المؤدى والنتيجة.

-لا اختلاف بين ابن الدباغ وكل من ابن سبعين وابن سينا والفارابي وابن باجة والسهروردي وابن عربي، على الأقل على هذا الصعيد، فمهما اختلفت المصطلحات فهي في مضمونها تتفق على مدلول واحد، فالكمال بالجوهر هو نفسه الكمال الواجب، والكمال من حيث انعدام الحاجة؛ أي الكمال بالغنى، والكمال بالأصالة وهو نفسه الكمال الذي لا يقبل الزيادة؛ كما أنه في الطرف الآخر الكمال بالعرض هو نفسه الكمال الممكن، والكمال من حيث حضور الحاجة وبروز الافتقار، والكمال بالالتزام، والكمال الذي يقبل الزيادة. بل أكثر من ذلك، وجدنا ابن الدباغ كان مفهومه شموليا لكل وجهات

النظر التي انطلق منها سابقوه ومعاصروه، سواء من فلاسفة، أهل البرهان، أو من متصوفة، أهل العرفان.

-نستنتج أن ابن الدباغ في صياغته لمفهوم الكمال، كان أكثر شمولية من سابقيه و معاصريه، لأنه عرف الكمال تعريفا جامعا مانعا، حيث نجد أنه في تحديده لهذا المفهوم، فاستخدم جميع المرجعيات والمنطلقات والأسس التي استخدمها سابقوه ومعاصروه من أهل البرهان و التصوف في صياغاتهم لمفهوم الكمال، فلم يرتكز على فكرة أو قاعدة واحدة بعينها؛ بل نجده الوحيد الذي استثمر بذكاء مبدع ،توفيقي غير تلفيقي جميع دعائمهم في بناء مفهومه الخاص به للكمال، فاستخدم فكرة أن الكمال كنه الكائن، أي المحدد للقيمة الوجودية للكائن، و فكرة التنزيه عن الزيادة والنقصان، والفقر والحاجة والغنى، والالتزام والأصالة،و فكرة الكمال الذاتي و الكمال بالنسبة و الكمال بالإضافة والمفاضلة بين الإنسان والإله،والسريان الفيضي،و كذلك فكرة التخلي الصفاتي.

بتثمين هذه الرؤية يمكننا الاستفادة من نتائجها الفكرية في التأسيس لمفهوم جمال إسلامي، يكون جوهرا لبناء علم الجمال الإسلامي المعاصر؛ و لما لا لتكميل النقص الذي اعترى مفهوم الجمال الغربي المعاصر و تصحيح مساره في بعض الجوانب التي أخفق فيها، كونه نظر من خلالها إلى الظاهرة الجمالية من زاوية نظر مادية منفعية؛ تتغافل في كثير من الأحيان عن رؤية الجمال الروحي و الأخلاقي، و تمجد جمال المحسوسا.

الهوامش :

(1) - ابن الدباغ: هو أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن علي بن محمد الأنصاري الأسدي القيرواني المالكي و يعرف بابن الدباغ، فقيه وصوفي ومؤرخ وراوية، مشارك في العلوم العقلية والنقلية، متوفى سنة 696هـ، وهو مؤرخ القيروان، وكتب كتابا في تراجم أهلها، هو أساس كتاب "معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان" للقاسم ابن عيسى الناجي المتوفى سنة 837هـ وله كتاب "تاريخ ملوك الإسلام"، وكتاب" جلاء الأفكار في مناقب الأنصار"، وكتاب" مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب" الذي اعتمدنا عليه كمصدر أساسي وأوحد في دراستنا هذه. وهو نسخة محققة من طرف هـ ريتر عن نسخة لبروكلمان، توجد في مكتبة توبينغن في ألمانيا إلى جنب بعض أقدم كتب المتصوفين في العشق الإلهي، ككتاب" عطف الألف المألوف على اللام المعطوف" لأبي الحسن علي بن محمد الديلم، ورسالة" جمحة النها عن لمحة المها" لفخر الدين أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الفيروز أبادي، ورسالة" نسل الأسرار وسر الأسكار" للمؤلف نفسه. وللتوسعة في ترجمته يرجع إلى المصادر التالية: كشف الظنون لحاجي خليفة(526/5)، هدية العارفين للبغدادي(526/1)، ومعجم المؤلفين لعمر كحالة (185/5)، ونيل الابتهاج للتنبكتي(163- 164)./ ابن الدباغ: كتاب مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، تح. هـ ريتر، دار صادر، بيروت دط، دت، ، ص ص هـ- و.

(*) ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت، ج13. ص286.

(2)- ابن سبعين، المرجع السابق، ص 54. وهو بشرح أحد تلامذة ابن سبعين.

(3)- ابن عربي، ديوانه، مكتبة المثنى ببغداد، 1855 (تصوير علي الأوفست)، ص7. نسخة مستخرجة من موقع الأنترنات مكتبة المصطفى والمكتبة المصورة.

(4) - ابن سينا، الشفاء، الإلهيات الجزء الثاني، تح: محمد يوسف موسى وآخرون، مراجعة: إبراهيم مدكور- وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1960، ص 416.

(5) - المرجع نفسه، ص 419.

(6) - سعد الدين كليب، البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي،وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ط1، 1998، ص 84.

(7) - ابن الدباغ، المصدر السابق، ص 100.

(8) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(**) - مع الإشارة أن غالبية أعلام الفكر المسيحي الوسيطي السكولائي كانوا واقعين تحت نظرية الفيض الأفلاطونية. انظر: أ.د. ماهر عبد القادر محمد، د. حربي عباس عطيتو: دراسات في فلسفة العصور الوسطى- دار المعرفة الجامعية- 2005. ص(379 حتى 381) و ص(433 حتى 447).

(***)- أوفسيانيكوف و سمير نوفا: موجز تاريخ النظريات الجمالية. تر باسم السقا، دار الفارابي، بيروت- 1979. راجع ص 79.

(9) – ابن سينا، المرجع السابق، ص ص 416- 417.

(10) – ابن الدباغ، المصدر السابق، ص 17.

(11) – المصدر نفسه، ص 39.

(12) - المصدر نفسه، ص 39.

(13) - المصدر نفسه، ص 95.

(14) - المصدر نفسه، ص 50.

(15) - ابن عربي، ديوانه، ص7، نسخة مستخرجة من موقع الأنترنات مكتبة المصطفى و المكتبة المصورة.

(16) - ابن الدباغ، المصدر السابق، ص 20.

(17) - المصدر نفسه، ص 89.

(18) - المصدر نفسه، ص 65.

(19) - المصدر نفسه، ص 56.

(20) - المصدر نفسه، ص 57.

(21) - ابن الدباغ، المصدر السابق، ص 81.

(22) - المصدر نفسه، ص 64.

(23) – المصدر نفسه، ص39.

(24) - المصدر نفسه، ص 38.

(25) - ابن الخطيب لسان الدين، روضة التعريف بالحب الشريف.. تح: عبد القادر عطاء، دار الفكر العربي، دون تاريخ، ص 287.

(26) - من أمثال: د. صالح أحمد الشامي، و د.سعد الدين كليب، و د.عزت السيد أحمد، د.سهيلة عبد الباعث ترجمان.

(27) - الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة التقدم، القاهرة، الطبعة الثانية، 1907، ص 20.

(28) - الفارابي، المرجع السابق، ص 20.

(29) - الفقر: و أصله: الرجوع إلى عدمه الأصلي بحكم لسبق الأزلي، حتى يرى وجوده و عمله و حاله و مقامه كلها فضلا من الله، وامتنانا محضا. وفي الأحوال: رؤية نفسه ملك الحقن يتصف فيه كيف يشاء. و في الولايات: الفناء في الصفات./ المرجع السابق، ص ص 166- 167.

(30) - ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، تح: ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968، ص 128.

(31) - السهروردي، هياكل النور، تح محمد علي أبو ريان، مطبعة السعادة القاهرة، ط1 ،1957، ص ص 72-73.

(32) - ابن الدباغ، المصدر السابق، ص 81.

(33) – المصدر نفسه، ص 17 .

(34) – المصدر نفسه، ص 100.

(35) – المصدر نفسه، ص 6.

(****) - رياضة: رياضة أدب و هو الخروج عن طبع النفس، و رياضة طلب و هو صحة المراد له، و بالجملة هي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية فإن تهذيبها تمحيصها عن خلطات الطبع و نزعاته، و قيل الرياضة ملازمة الصلاة و الصوم و المحافظة على اجتناب موجبات الإثم أناء الليل و اليوم، و سد باب النوم، و البعد عن صحبة القوم./ د. عبد المنعم حفني، معجم مصطلحات الصوفية، المرجع السابق، ص 116.

(36) - ابن الدباغ، المصدر نفسه، ص6.

(37) - الالتزام: انظر محمد عزيز نظمي سالم: قراءات في علم الجمال(الاستيطيقا النظرية والتطبيقية) القيمة الجمالية والالتزام، دط، 1996، ج2، ص ص 44- 65.

(38) - المصدر نفسه، ص ص 101-102

(39) - سورة القصص، [الآية 88]

(40) - ابن الدباغ، المصدر السابق، ص 102

(41) - سورة، الشورى الآية [11]

(42) - ابن سبعين، المرجع السابق، ص 192

(43) - سورة البقرة، [الآية 30]

(44) - ابن عربي الفتوحات المكية، ج2، دار الكتب العربية الكبرى بمصر، ص 543

(45) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(46) - سورة طه، [الآية 114]

(47) - ابن عربي، الفتوحات المكية، ص 543

(48) – سورة الشورى، [الآية 11]

(49) - ابن الدباغ، المصدر السابق، ص 23

(50) - المصدر نفسه، ص25

(51) - المصدر نفسه، ص 20.

(52) - المصدر نفسه، ص 56.

(53) - ابن سبعين، المرجع السابق، ص 192.

(54) – ابن الدباغ، المصدر السابق، ص 118.

(55) - المصدر نفسه، ص .39

(56) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(57) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(58) – المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

(59) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(60) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(61) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(62) - ابن الخطيب، المرجع السابق، ص 287.
(63) - ابن الدباغ، المصدر السابق، ص 39.
(64) - المصدر نفسه، ص 40.
(65) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(66) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها
(67) - المصدر نفسه، ص 41.
(68) - ابن الخطيب، نفس المرجع، ص 288.
(69) - ابن الدباغ، نفس المصدر، ص 41.
(70) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(71) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(72) – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(73) - المصدر السابق، ص 42
(74) - سورة البقرة، [الآية 143].
(75) - رواه مسلم (3/144)، المتنطعون: المبالغون في الأمور./ النووي: رياض الصالحين من حديث سيد المرسلين، تح و شرح أحمد راتب حموش، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، دط، دت، ص 672.