وجود الحق ولواحق الوجود مشروع التفكير الجمالي لدى أبي حيان التوحيدي

د. عبد القادر فيدوح كلية الآداب جامعة البحرين

لقد اهتم علماؤنا الأوائل بالترجمة قدر اهتمامهم بـ: "ديوان الشعر" علم العرب الذي اختصت به ودارت حوله جهودهم الفكرية والاجتماعية، وعنوا بها عناية خاصة ساعدت على تلقيح القريحة الإبداعية، ونمو الصلة بين تشخيص الصورة للمدرك الحسي في حيزها الملموس والتصوير المتوقع في نبضاته الشعورية، وهي نظرة أضفت على موروثنا مقدار القيمة الفنية للتخييل، وفي هذا إشارة إلى أهمية الترجمة التي ازدهرت في نهاية القرن الثالث الهجري، وذلك حين تفاعل البلاغيون مع بعض النصوص الفلسفية المترجمة، بخاصة ما يلائم أفكارهم منها.

لقد كانت عناية البلاغيين وفيما بعد الفلاسفة ترتهن على التطلع إلى ما هو خارج بيئتهم الثقافية بقوالبها المعهودة، فكانت عملية الثقافي مرتبطة بتطور الترجمة في هذه الحقبة الزمنية، مما أدى بفعل امتزاج الحضارة العربية، بالحضارات الأخرى إلى تفاعل أنماط التفكير، فكان من شأن ذلك أن تطور الذوق الفني الذي برهن على مرّ العصور على إمكانية التطلع إلى كل ما هو جديد بخاصة في ميدان الفلسفة التي تطفح بالاستشارة للعطاء الإبداعي.

وفي ضوء ذلك لقيت الذائقة الحسية رعاية متحيزة بعد ما كانت منحصرة في حالة البداهة الفكرية، مما أدى إلى نقلة نوعية للفيض الإبداعي في المتن العربي، في بداية القرن الرابع، في شكل تعاطي الملفوظ، أو التشكيل الفني عبر النسق الدلالي، تأثراً بسياق الحضارات الأخرى.

ولئن تم التلقيح الفكري عبر تأثر الحضارة العربية بالحضارات الأخرى، فقد مهدت الترجمة السبيل إلى صقل الملكة النقدية، والاطلاع على إجراءات أوجه الاحتمالات، حتى أصبح الكلام جامعاً لحقائق الأشياء أو أشياء الحقائق على حدّ ما ورد عند أبي حيان، غير أن هذا لا يعني تجرد الفنون العربية وقت ذاك من شخصيتها المتميزة والتي مكنتها من النفاذ إلى امتلاك حضارات أخرى. ومن هذا ما يعزز موروثنا الثقافي بقيمته الإنسانية، وانصهار كل دخيل على الحضارة العربية الإسلامية من مستجدات فكرية في الروح العربية، بينما لم ترد فكرة التخلي عن الشخصية العربية الثقافية على الإطلاق، لذلك أفضت جهود القدامى إلى استيعاب الآخر والتأثير فيه حتى وقت قريب، وهو ما ليس خافياً على أحد.

إن الذي يهمنا في هذا المجال هو تشبع الفكر العربي بكل ما جادت قريحة الفيض الإبداعي الوافد مع أصحابه أو عن طريق التأثير غير المباشر، وهي نظرة أسدت إلى مسار الحركة النقدية والفكرية فضلاً عظيماً، وجهوداً متميزة في حدود الأصالة العربية.

بعد دخول الفلسفة إلى الموروث الثقافي بدت المعرفة الثقافية متميزة بانتقالها من النزوعات الفردية في إبداء الرأي بالبديهة إلى النظر الفكري المستمد من النظريات، ليتخذ منه سياقاً توجيهياً لفعل ممارسة الإجراءات التحليلية للنص، على اعتبار أن العملية الإبداعية في بداية القرن الرابع كانت تخضع لنظام الإجراءات المتقننة، جريا على اتباع النسق، أو النموذج المثال الذي يتدرج بالموضوع إلى مقتضى الحال عبر تفاعل السبب بالمسبب.

ومن ثمة يمكن اعتبار جوهر المضامين الفكرية، وطرائق صياغتها مدينة لدخول الفلسفة نتيجة ازدهار الترجمة سواء أكان تأثيراً مباشراً أم غير مباشر، وليس عيباً على الثقافة العربية أن تأخذ من غيرها ما دامت متمسكة بأصالتها وضاربة في عمق شخصيتها الثقافية وصفائها الفكري، فمجال التأثر والتأثير وارد بين الحضارات جميعها لفترة معينة على أن يستقر بها الأمر، وسرعان ما تخلق لنفسها نمطاً متميزاً يعبر عن أصالتها.

لقد أفادت الفلسفة اليونانية الذهنية العربية، ولونتها بصبغة متميزة، حتى شملت في ذلك فكرة تطبيق القياسات المنطقية على النمو العربي، عدا ما أحدثته في ألوان الفنون الأخرى التي اتخذت سبيل التفكير الفلسفي، بغرض استكشاف المجاز العقلي الذي من شأنه أن يعيد تشكيل المدركات بما يدفع الحدس التصوري إلى استبطان الذات واكتناه عالمها الاستشرافي، لذلك أقبل القدامى على نقل التراث اليوناني الفلسفي والأدبي وتأثروا به، وكان من ضمن ما ترجموا منه كتابان من كتب أرسطوا هما: كتاب الخطابة، وفن الشعر، ويعتبران أساساً هاماً من أسس علم الجمال.. ولا شك في أن المفكرين والفلاسفة العرب أمثال أبي بشر متى، ويحيى بن عدي، والكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، لا شك في أنهم عرفوا أفكار الفلاسفة والشعراء والخطباء اليونان، ووقفوا على كثير من اتجاهاتهم الأدبية والعلمية، وكان يمكن أن يفيدوا فوائد كبرى في مجال علم الجمال والنقد الأدبي، ولكن اهتماماتهم كانت تتجه في المقام الأول إلى الفلسفة والمنطق وعلم الكلام(1) غير أن ذلك لا ينفي اهتماماتهم بالظاهرة الجمالية الواردة ضمن سياق حديثهم، سواء من خلال تعرضهم لجملة من المفاهيم الفلسفية، أم، تبعاً لذلك، عبر بعض الفرضيات على هامش دراساتهم، ومع ذلك فلا تباين بين كلا الاتجاهين مادام المراد واحداً يبحث في معنى المنظومة الجمالية التي تنظر إلى الكون في امتداداته الحسية والعقلية.

إن الأهمية البالغة التي حظيت بها الجمالية العربية تحدد القيمة المعيارية لوجدانها في التفاعل مع تزاوج الثقافات، وتمنح المقدرة على إشعاع مكتسباتها المعرفية من

منظور المنهج العلمي، وهو ما أضفى على الشعر العربي صبوة الإبداع بتنوع مضامينه وتوسع رؤاه، وهذا كله مؤشر متمم لتنوع الحقوق المعرفية المستجدة. وهو ما أتاح للشعراء تناول موضوعات أكثر انسجاماً مع العصر، وأكثر ملاءمة لحضارتهم، فقد ارتاد أبو تمام بشعره الفلسفي أرضاً جديدة، وأتاح لشعراء أقل جرأة مثل البحتري أن يحرروا عقولهم من أسر المعاني القديمة المستهلكة، وأخذ ابن الرومي عنه أسلوبه في التشخيص وحول دفته الفلسفية إلى نوع من التساؤل والجدل، ثم كان أقوى الشعراء تمثيلاً لذلك المذهب الفلسفي شاعران هما أعظم شعراء العربية على الإطلاق " ولو أن ابن خلدون يعدهما حكيمين لا شاعرين": إنهما المتنبي والمعري(2).

ولعل التوحيدي يكون أهم الذين إبدعتهم حضارة القرن الرابع الهجري، فقد أعطى لهذا العصر شرعية البحث في المدركات الجمالية، إضافة إلى ما منحه للمعارف المختلفة من سعة في مجال الفنون بخاصة، والدفع بالمشروع الحضاري العربي في مجال الإبداع إلى خصوصيات متميزة، ندرجها تباعاً في هذا الفصل.

أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء:

قبل متابعة الظاهرة الجمالية عند أبي حيان التوحيدي يجدر بنا النظر إليها في ضوء ثقافة العصر والتي وردت غالباً في شكل ملاحظات عابرة في ثنايا بحوث من سبق التوحيدي من أساتذته الذين أسهموا في تلوين نظرته الثاقبة وعلومه الوافرة.

ولا شك في أن أبا حيان التوحيدي قد اطلع على ثقافة الحضارات المجاورة المختلفة من إغريقية ورومانية وبيزنطية وفارسية وهندية، متأملاً إنجازها، سواء عبر احتكاكه بها مباشرة أو عن طريق ما ورد لدى المعتزلة والأشاعرة من آراء، كما "يمكن أن نشير على سبيل المثال إلى كاتب موسوعي كبير كأبي عثمان الجاحظ وهو من فرقة من فرق المعتزلة كيف شغل هذا الكاتب الكبير ببعض الموضوعات التي تُعدّ على نحو ما من بحوث علم الجمال. ومن إمعان النظر في كلامه عن هذه الموضوعات نشعر أنه كان يمتلك تصوّراً فكرياً لعملية الإبداع الفني(3).

لقد سلك نقادنا منذ القديم بالمنظور الفني طريقاً واضحا في نتاجهم، غير أن استقصاءه في سياق التنظير الذي يمنحنا دلالة الاصطلاح لم تستوعبه "الواعية" إلا في فترة لاحقة للقرن الثالث، وقد لا نخطئ الصواب إذا قلنا إن بشر بن المعتمر في صحيفته يمثل قمة النضج الذي توصلت إليه الذهنية العربية في تفسير البلاغة بشتى السبل، واهتمامها بالطاقة الشعورية بمعالجتها قضايا الإبداع في ذلك العصر.. ويعنينا من هذه الصحيفة أن التطور الذي بلغته الذهنية العربية في حداثة هذا العصر مرهون بمستوى التفكير، وما للعرب من قدرة على الإدراك الحسي ودقة الملاحظة سواء أكان ذلك عن طريق البداهة أم عن طريق التأثيرات الخارجية، وإن كانت النتائج

المتوصل إليها في ذلك العصر قليلة في مجموعها إذا قورنت بنتائج العصور التالية المغذية بأحدث المناهج(4).

إن الحديث عن طبيعة الجمال عند أبي حيان التوحيدي تحوطه بعض التحفظات وعلى رأسها مصطلح الجمال الذي لم يتبلور في الفكر العربي إلا في فترة متأخرة، غير أن الممارسة في التعامل مع هذا الفن كانت بالفعل قائمة في تصوير أبي حيان التوحيدي ناهيك عن بعض الإشارات التي تعد بمثابة إرهاصات شكلت مفهومه للجمال بفضل سعة ثقافته وثقافة عصره، وما أسسته "بيت الحكمة" التي تفاعلت فيها أنواع المعارف المستمدة من الفلسفة اليونانية، فكان من شأن هذه الثقافة أن خلقت منه "أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء" إذ أنه نهل من جميع المعارف الإنسانية فاتسعت محصلته الثقافية، فأصبح تفكيره مرناً، قادراً على تطويع اللغة بما تتناسب والطروحات الفلسفية فتعمقت تجاربه، وامتلأت ذاكرته بالأخبار المنقولة والشوارد المعجمية والاشتقاقات ومدلولاتها، واختمرت في ذهنه الألفاظ والمعاني فمضى يتحقق في تطابقها على مسميات الواقع وأفعال الناس، وأمعن النظر في مسائل الفلسفة للتعليل وتحليل قضايا الإنسان. مستضيئاً بدقة المنطق وحدس البصيرة، وانتخب ما يروقه من فنون الشعر والنثر والبلاغة، واغترف من المعارف على اختلافها، فهو يوفق بين الحسابات والبلاغة، وبين المنطق والفقه، ويضع فوق التخصص في مادة معينة والتقيد بمنهجها شرف "العلم" أي المعرفة على الإطلاق، وهذا ما نسميه اليوم بالثقافة"(5).

إن امتزاج الفلسفة بعلوم اللغة والأدب والدين وامتزاج الثقافة العربية بالثقافة الأجنبية الوافدة لدى أبي حيان هو ما يسوّغ وجود الوعي الجمالي في فكره، ولعل هذا التزاوج والتلاقي هو ما دعم كفاءة ناقدنا في إدراكه للمعاني المضمرة بمساءلته للظواهر المعرفية المختلفة، وهذا ما جعل أغلب الدراسات قديمها وحديثها تتفق على أن "هذا المفكر كان فناناً وفيلسوفاً فنياً، ولعله أول عربي وضع علم الجمال العربي مأخوذاً عن آراء معاصريه ومدمجاً بأسلوبه، بل لعله أضاف إليه من أفكاره وحصر فيه من الآراء المتفقة مع آرائه ما يجعله أقرب إلى فلسفته الخاصة"(6).

إن المنظومة الجمالية لأبي حيان التوحيدي مقرونة بصفة الكمال ولعل هذا الاقتران هو ما يسوغ الموقف الجمالي لصفات الشيء في عالمه الأرضي وارتباطه بماهية الوجود، وليس على أساس ارتباطه بما هو مقولة معرفية فحسب، ذلك أن الفكر العربي الإسلامي قد تناول مفهوم الكمال في صفته للعالم الآخر، عالم المبدأ الأول من مستويات ثلاثة: المستوى الوجودي الذي عبر عنه ابن سبعين لاحقاً حين تعرضه للكمال بوصفه "كنه الكائن" والمستوى المعرفي الذي (يُعَدُّ) مركز تصوراته المادية والمعنوية المستجدة من العالم وقيمه الإنسانية، وبين الأشياء المادية والخصائص المعنوية وضع المستوى المعرفي للكمال، بينما يتحدد المستوى الثالث في المعيار الجمالي الذي على أساسه أصبح مقياس الكمال يمثل الأصل أو الجوهر في الجلال والجمال، وفي الموقف الجمالي منهما.(7).

إن أبا حيان التوحيدي الذي بلغ الذروة في فهمه حركة الكون كما تداولتها ثقافة عصره، قد أقام نسقه الفلسفي على هذه المبادئ والتي يتحقق على أساسها شرف هذا العالم ومشروعيته، بناءً على ما عرف عنده بمقولة "وجود الحق الأول" وعلى هذا يتصور التوحيدي رؤية العالم في ضوء نظرية الأنساق الكلية انطلاقاً من مبدأ الذاتية التي تتعامل مع الوجود ضمن حركة التطلع لمعرفة الله والفناء فيه. وبموازاة ذلك تكون مظاهر الرذيلة التي تنذر بالخضوع للطبيعة المنتصرة مركزاً للانهيار والسقوط. ولعل مرد ذلك في منظور أبي حيان أنه لا جمال للإنسان بطبيعته بل بالتحقق المطلق لحركته الدائبة التي ترغب في معرفة صفات الحق، على اعتبار أن من شروط المعرفة التقلب من حال إلى حال، ومن هيئة إلى أخرى، يتجرد من خلالها الإنسان بوصفه عالماً أصغر، ولما كان كذلك فقد كان الكون عالماً أكبر، ومن استثمار مبادئ الكون والإنسان وتدارك نتائجهما سعياً إلى تقويم صفتي الكمال والجمال يتم بوجودها الاستدلال لوجود الحق بعد الارتفاع من عالم الأظلة إلى جوهر المبدأ الأول الذي هو الفيض الإلهي.

إن الطاقة الخلاقة لهذا الإنسان مكرسة لتحقيق قيمته المثلى في هذا الكون، وهي معرفة عالمه المطلق في صورة الكمال الإلهي الذي يحتمل عدة كمالات من منظور المادة والصورة، ومن منظور البساطة والتعقيد، فالكمال الإلهي هو الأكمل لأنه خالٍ من المادة والصورة، ولأنه جوهر بسيط غير مركب، ويتلوه الكمال الروحاني الذي يتراجع خطوة عن الأول حيث اكتسب الصورة الإثنية، ثم يتلوه الكمال الجرمي السماوي الذي تراجع خطوتين حيث اكتسب المادة والصورة، والتركيب الأكثر تعقيداً من الثاني. هذا على صعيد الكمال المطلق. أما بالنسبة إلى المقيد فإن الكمال الإنساني الصوري هو الأكمل لأنه الأكثر تعقيداً وشمولاً، ويتلوه الكمال الحيواني، حيث التركيب أقل، وهكذا حتى نصل إلى الكمال الهيولاني الذي لا تركيب ولا تعقيد فيه. إنه مادة فحسب، بمعنى أن الكمالات المطلقة تتفاضل بالبساطة، على حين أن الكمالات المقيدة تتفاضل بالتعقيد، إن أكمل ما في السماء هو البسيط، وأكمل ما في الأرض هو المعقد.(8).

وكأن الكمال في نظر الفلاسفة المتصوفة والتوحيدي على سبيل المثال هو نظير المعيار الخلقي الذي يشكل بعرفانيته معرفة الحق ومصداقاً له، وذلك من خلال المعرفة اللدنية التي تحدد فضائله الإنسانية في وجودها الأخلاقي والاجتماعي بما يقابلها من كمال لصفة العالم الآخر، على اعتبار أن معرفة الكمال والتحلي به إنما تنطلق من جوهر وجود الإنسان في حركته الدائبة التي تسعى إلى معرفة النفس عبر صفة العقل، التي تنصر فيه مبدأه الأول بمواصفاته الإلهية، وذلك أن الكمال في قيمه الجمالية لا يتحقق عبر عالم الأظلة إلا بالتحول من حال حسنةٍ إلى أخرى أحسن "وإذا كان العالم.. يصير في كل ساعة ولحظة إلى هيئة لم يكن عليها من قبل فهل ذلك إلا لأن العالم متوجه إلى كمال وجمال ينالهما حالاً فحالاً، ثم يكون له بوجود الحق الأول مبدأ يتجدد فيه تشوقه"(9)، وقياساً على هذا فالإنسان مدار شوق إلى الارتفاع من عالم الأظلة في الخلق إلى معرفة باطن الحق، والاندماج فيه، والفناء في

وحداننيته. وذلك لن يتم له إلا عبر صفتي التمام بما هو أليق بالمحسوسات، والكمال: الذي هو أليق بالأشياء المعقولة، ومن ثمة يكون "بلوغ الشيء الحد الذي ما فوقه إفراط وما دونه تقصير"(10).

على أن هذا الكمال لا تتحدد معالمه في نظر التوحيدي إلا من خلال ما يحتوي الإنسان من معرفة يقينية للنفس التي تندرج بين الروح والجسد وهي ثنائية، تحدد مدار القيمة الفنية على خلاف غيرها من المخلوقات وإن معرفة العالم لا تتحدد إلا من منظور منطق معرفة الإنسان ذاته، فقد زعمت الحكماء على ما أوجبه آراؤها وديانـاتها أن من الوحي القديم النازل من الله قوله للإنسان: اعرف نفسك، فإن عرفتها عرفت الأشياء كلها" وهذا قول لا شيء أقصر منه لفظاً، ولا أطول منه فائدة ومعنى، وأول ما يلوح منه الزراية على جهل نفسه وعلى أنه لم يعرفها، وأخلق به إذا جهلها أن يكون لما سواها أجهل، وعن المعرفة به أبعد، فيصير حينئذ بمنزلة البهائم بل أرى أنه أسوأ منها، وأشد انحطاطاً وسفالاً لها، لأنها لم تشركه في التمييز ولا شركها في الجهل فلما حاول امتثال هذا الأمر لم يصل إليه إلا بعد التمهر في الفنون العقلية والتوهم إلى فهم دقيقها وجليلها والإحاطة بكثيرها وقليلها فكأن الوحي إنما كان تلطفاً من الله له في استيعابها بالإيماء والإشارة والحفيف من العبارة، ثم أداه الاجتهاد إلى أن عرف نفسه وحدها بأنه حي ناطق مائت، وأنه مركب من الأخلاط الأربعة التي هي عناصره وأصوله، فإن فيه نفساً ذات قوى ثلاث: وهي الناطقة التي مسكنها الدماغ، والغضبية التي مسكنها القلب والسهوية التي مسكنها الكبد.."(11).

إن النفس قوة إلهية بين الاسطقسات والعقل، أي بين ما هو خارجي مفكر فيه، وما تتمكن منه النفس لمساءلة عالم الأظلة هذا، واحتوائه بغرض بلوغ العالم المثال المتعالي، والنفس بهذا الطرح الذي يتبناه التوحيدي تختلف عنها في مفهومنا العادي من حيث كونها تهب الجسم انتعاشاً وروحاً، وإنما تتعدى ذلك إلى المستوى الراقي المترفع عن مادية البدن ووظائفه البيولوجية وأكثر من ذلك فإن هذه النفس تتميز عن بقية النفوس الأخرى، ولا مجال للالتقاء بينهما في محاولة تحديد معرفة العالم، أو على الأقل تباعد هيولتها وتميزها عن الآخرين من حيث لا قرار لها، ولا ثبات لصفاتها على الرغم من أنها جزء من النفس الكلية التي بها تتحدد الأنفس الجزئية كما جاء في قول التوحيدي: "إن نفسك هي إحدى الأنفس الجزئية من النفس الكلية، لا هي بعينها، ولا منفصلة عنها، كما أن جسدك جزء من العالم لا هو كله ولا منفصل عنه.. ولو قال قائل: إن جسدك هو كل العالم، لم يكن مبطلاً لأنه شبيه ومسلوك عنه، وبحق الشبه يحكيه، وبحق الانسلال يستمد منه، وكذلك النفس الجزئية هي النفس الكلية لأنها أيضاً مشاكلة لها، وموجودة بها فبحق الشبه أيضاً تحكي حالها، وبحق الوجود تبقى بقاءها"(12).

من منظور هذا الفضاء الكلي للنفس تتحدد مهمة معرفة النموذج المثال، لذلك يركز أبو حيان التوحيدي على النفس بوصفها جوهراً بمستواها المترفع عن مادية البدن، ويكون بذلك قد أعطى تفسيراً فيسيولوجياً لوظائف النفس في معطياتها البيولوجية بغرض مساءلة العالم الخارجي الذي يسعى بدوره إلى نشدان العالم المثال، وكأن

الطبيعة في عالمها الخارجي تقدم النموذج الذي صنعته بمادة، والإنسان يقوم بصنع الجميل من المادة نفسها، فإذا بشيء ثالث يصدر عنهما وهو ذلك النموذج، أو تلك الصورة(13) التي اكتملت فيها الرؤية الجمالية الناتجة عن عقل للطبيعة، وهنا يضع التوحيدي معايير التفسير فيما تملكه من قوة معرفية فوق عالم الطبيعة كما عبر عن ذلك بقوله: لما كانت النفس فوق الطبيعة (المثال) وكانت أفعالها فوق الحركة (الزمان) أعني في غير زمان، فإذن ملاحظتها الأمور ليست بسبب الماضي والحاضر والمستقبل، بل الأمر عندها في السواء، فمتى لم تعقها عوائق الهيولى والهيوليات (الماديات) وحجب الحس والمحسوسات، أدركت الأمور وتجلت بالأزمان.(14).

لا شك في أن موضوع النفس عند أبي حيان التوحيدي هو حالة وسط بين الطبيعة والعقل، ومن ثمة تكون هذه المقولات الثلاث مشكلة العالم الفني عبر مساءلة العالم الخارجي وتمثله الذات المدركة في تيقنها من حقيقة الوجود. ومن ثمة يتحول الوجود في خضم تعاقب هذه المراحل الثلاث من حيث كون الطبيعة تصنع الفن عبر التقاط الأشكال اعتماداً على فكرة التماثل، وبذلك تصبح الاستطقسات عبارة عن قوة دافعة للإدراك العقلي في منحاه البرهاني، هذا العقل الذي عده التوحيدي خليفة الله أو قوة إلهية تنتهي عنده المركبات إلى مركب في الغاية، والمبسوطات إلى مبسوط في النهاية"(15) وفي هذا اقتراب من الطرح الأرسطي القائل باسم الله مقابل الوجود الحق، ويسبق طروحات هيجل التي تبنت الذات في بعدها الميتافيزيقي حين يماثل بين الفكرة المطلقة والخالق الفعلي للعالم.

لقد أخذت هذه المقولات: النفس /العقل/ الإله، في رأي التوحيدي مغزى اشتباه الفن بالطبيعة، وهي فكرة مسبوقة من أرسطو، على ما تم تصوره للفن بوصفه تقليداً للطبيعة أو أن الطبيعة فوق الفن، وأن الفن يشتبه بالطبيعة(16) وأن هذه الطبيعة محتاجة إلى الفن احتياج الكلي إلى الجزئي ليتشكل(17)، وأن الشكل الجمالي، يدرك بالبديهة التي هي قدرة روحانية في جبلة بشرية، فهو بذلك ينزع منزع العرفانيين الغنوصيين الذين يحيلون الإدراك إلى المصدر، الله (18).

في كل هذا نحن إزاء ثلاثة عناصر أساسية: الطبيعة /النفس/ الإدراك، حصرها التوحيدي بغرض مساءلة العالم، وهي عناصر لا تتساوى، بل يتعلق بعضها ببعض، ويتمم أحدها الآخر، وهو ما عبر عنه بقوله: فقد كفت (الطبيعة) في مواضعها التي لها الولاية عليها من قبل النفس، كما كفت النفس في الأشياء التي لها عليها الولاية من قبل العقل، كما كفى العقل في الأمور التي له الولاية عليها من قبل الإله، وإن كان مجموع هذا راجعاً إلى الإله. فإنه في التفصيل محفوظ الحدود على أربابها(19) ويمكن أن نلخص هذا النص في هذه الرسمة البيانية على النحو التالي:

واللافت في رواية التوحيدي أنه يركز على مساءلة العالم التي تنطوي على ضرب من ضروب تجاوز الصورة المجسمة في تماثلها الخارجي العياني من أجل تشكل نمط من أنماط الرؤية الجمالية وهو في ذلك إنما يتعامل مع رحلة بحثه فيما يشكل تأمله للجمال المثالي في ضوء العلاقة مع النفس من غير توسط الروح. ونعني بذلك إهمال الجانب الروحي في الارتباط بالذات بما هي قيمة جمالية، كما تصورها لاحقاً هيجل بوصفها معياراً حقيقياً لبلوغ الوجود الحق.

إن النفس في مدار تفكير التوحيدي هي مشروع التفكير الجمالي الذي يشكل بين الطبيعة والعقل، ولولا كونها فوق الطبيعة (المثال) لما كان للفن أن يتشكل بما هو خطاب جمالي، على اعتبار أنها أي النفس "علامة بالذات دراكة للأمور بلا زمان، وذاك أنها فوق الطبيعة، والزمان إنما هو تابع للحركة الطبيعية، وكأنه إشارة إلى امتدادها، ولذلك اشتق اسم المدة منه"(20).

ويمكن القول من جهة أخرى إن النفس هي ذلك العالم الصغير الذي نحدد به وجودنا من خلال اتحادنا بالعالم الكبير، وإن هذا لن يتم في رؤية التوحيدي إلا عبر المعرفة وميادينها لتحديد أنماط علاقة النفس بذاتها، فليست مقولة النفس إلا ذلك المساعد أو العلة المحركة لرغبة التوحيدي في تحقيق غاية الجمال، ذلك أن كل تجربة جمالية تصدر عن اهتمام الإنسان بذاته بما هي قيمة فنية، أو بما هي مشروع يتطلع إلى المعرفة، هذه المعرفة التي تصل بها النفس إلى حقيقة الكون ألا وهي الذات الإلهية، ومن ثمة تصبح المعرفة شرطاً لمعرفة الحقيقة، كما أنه لا حقيقة من دون معرفة الإنسان لنفسه بوصفها جوهراً إلهياً، وفي هذا يقول التوحيدي: "فمن أخلاق النفس الناطقة إذا صفت البحث عن الإنسان، ثم عن العالم، لأنه إذا عرف الإنسان فقد عرف العالم الصغير وإذا عرف العالم فقد عرف الإنسان الكبير، وإذا عرف العالمين عرف الإله الذي بوجوده وجد ما وجد وبقدرته ثبت ما ثبت، وبحكمته ترتب ما ترتب"(21).

إن الاهتمام بالنفس عند التوحيدي وتقديمها على ما سواها لا يعني وصفها لذاتها. وإنما بما هي قوة خارقة للإنتاج المعرفي، بل هي المقام الأول، تتيح إمكان التسامي على عالم الأظلة لمعرفة الفيض الإلهي، وبذلك استبعد أبو حيان في الإنسان جانبه الروحي لصالح النفس على اعتبار أن الإنسان لم يكن إنساناً بالروح بل بالنفس، ولو كان إنساناً بالروح لم يكن بينه وبين الحيوان فرق، أما النفسان الأخريان الغضبية والشهوية فإنهما أشد اتصالاً بالروح، فليس كل ذي روح ذا نفس، ولكن كل ذي نفس ذو روح، يقول التوحيدي: فأما النفس الناطقة فإنها جوهر إلهي، وليست في الجسد

على خاص ما له فيه ولكنها مدبرة للجسد، ولم يكن الإنسان إنساناً بالروح بل بالنفس، ولو كان إنساناً بالروح لم يكن بينه وبين الحمار فرق بأن كان له روح ولكن لا نفس له، فأما النفسان الأخريان اللتان هي الشهوية والغضبية فإنهما أشد اتصالاً بالروح منهما بالنفس، وإن كانت النفس الناطقة تدبرهما وتمدهما وتأمرهما وتنهاهما.. فليس كل ذي روح ذا نفس ولكن كل ذي نفس ذو روح"(22).

لعل استبعاد أولويات الروح من مهام الإنسان في دائرته المعرفية هو أن الروح في منظوره لا يتيح إمكان ترابط العلاقة بين الكون والذات الإلهية اللذين تتطلع إليهما النفس. وبمعنى آخر إن الروح هنا صفة مائزة بين الإنسان والحيوان، ولو كان كذلك لما كان هناك فرق ضمن النسق المعرفي بخاصة، وبترجيح ميزة النفس للإنسان يكون التوحيدي قد سن لها البحث عما يحيط بها إلى الوجود الحق الذي يتم به التسامي لمعرفة الخالق في إطار أهمية النفس على الروح، على اعتبار أن النفس تتيح النظر إلى الأشياء بطريقة متمايزة ومتجددة، بدافع معرفة الوجود الحق، وهي رؤية صادرة عن عقيدة دينية، تنحو منحى صوفيا، وعن رؤية عقلية وفلسفية خاضعة للإطار الثقافي للعصر الذي غلبت عليه الصفة اللاهوتية وللأسس الاجتماعية والمعيشية التي عاشها التوحيدي والتي طبعت حياته بطابع التصوف حيناً، وغلبت عليها الفكر والعقل أحياناً أخرى فالترجح في موقف التوحيدي واضح بين ما يدعو إليه الفكر الفلسفي المثالي وبين ما يقرره الواقع المادي المعيش الذي تفرضه التجربة والممارسة الإنسانية فهو بعد أن يقرر أن المعرفة تعتمد على العقل والنفس يعود فيقرر أن هذه المعرفة لا بد لها من أن تنطلق من الحسيات التي هي معابر للعقليات.(23).

فالأشياء في نظر التوحيدي موجودة في هذا العالم على ضربين، ضرب له الوجود الحق، وضرب له الوجود، ولكن ليس الوجود الحق، فالأمور الموجودة بالحق قد أعطت العافية نسبة من جهة الوجود وارتجعت منها حقيقة ذلك(24).

إن تصور التوحيدي لخلق الأشياء المادية بصورتها الظاهرية للعيان لا تمثل إلا انعكاساً نسبياً للوجود الحق ضمن ما تحدده علاقة مظاهر الخلق بجوهر الحق، على اعتبار أن الأشياء المادية تعرف من خلال ما هو جوهري في الحق، لذلك كانت هذه الصور مرآة للحق كما ورد ذلك عند ابن عربي في تعريفاته لأجزاء العالم، وذلك من منظور إعادة الصورة إلى أصلها أو بمعنى آخر مقاربة الخلق تعبيراً عن الحق على حد ما ورد في الحديث النبوي القدسي: "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني "ذلك أن عالم الأظلة كصورة كونية مصغرة له نسبة ضئيلة من الوجود الظاهري، بينما يكون الوجود الحقيقي فيها نابعاً من النموذج المثال أي الوجود الحقيقي للمثل الإلهية الموجودة في العالم العلوي والتي هي الأصل الحقيقي الذي يمنح أشباهه في العالم السفلي صفة الوجود غير الكاملة وغير الحقيقية، فالموجودات في عالم الإنسان الأرضي كلها تستمد نسبة من الوجود غير الحقيقي من مثلها الحقيقية الموجودة في العالم العلوي، وهي إذن لا تمتلك وجوداً حسياً حقيقياً، وإنما وجود وهمي نسبي مستمد من عالم غيبي علوي هو عالم المثل"(25) ما دام

هو ضرورة لموضوع الفعل الحقيقي في تماثل الشيء معه. وعلى هذا الأساس يمكن أن يستمد الجمال الظاهري صورته من الوجود الحق المبدأ الأول بوصفه نموذجاً مثالاً، ولم يعد الجمال هنا منعدماً في عالم الخلق لأن مصدره العالم الآخر، عالم المثل بحسب ما ورد عند أفلاطون، فذاك نوع من المحاكاة يستمد جماله منه. فالآخر لم يعد كذلك عند أبي حيان التوحيدي الذي تميز بنظرته الثاقبة الصادرة عن عقيدته الدينية التي ميزت إدراك الجمال بصفات الله وأفعاله بوصفها المثل الأعلى في الحسن، وأن الأشياء كلها تستمد جمالها أو قبحها من تلك الصفات والأفعال"(26) على اعتبار أن هذه الأشياء هي ظل للأخرى وأن هذه السفليات منقادة إلى تلك العلويات: "والعلويات مستويات على السفليات بحق العدل وما هو مقتضاها، ولأن هذه فواعل، أعني العلويات وتلك قوابل أعني المنفعلات"(27) فالعودة إلى جوهر الحق لا تقتضي التسامي بين المادة والحقيقة ولا تجيز إحلال الأولى محل الثانية وفق بناء الوجود الذي يترتب فيه العلوي ثم بعدها السفلي المنقاد له بغرض اتخاذ سبيل الكشف المسخر لغاية الحقيقة، وأن معنى هذا هو اختلاف بين ما تصوره أفلاطون في رأيه النابع من صميم الجمال الكائن في عالم المثل، عالم ما وراء الطبيعة، وبين الرؤية الصوفية التي هدته إلى الإيمان، وأفرزت فيه نوعاً من التلقائية والاستجابة الوجدانية للوجود العلوي الذي ظل محكوماً بتصور عقائدي يرجح ميله إلى الكمال المخصوص بجوهر الحق على خلاف الوجود السفلي الذي يشوبه النقصان والزيف.

إن هذه النفس التي يريد التوحيدي تخليصها من المعرفة الحسية عليها أن تصادق الحقائق الجوهرية بنبذ الوسائط الدنيا الحاجزة للحقيقة، وهذه الحالة التي تعيشها النفس كشيء يتحرك نحو ما هو قار ومطلق إنما تهيئها للتصاعد في قدرتها على إيجاد درجات داخل سلسلة التجارب التي تباشرها، بحثاً عن الفيض المطلق بحيث تكون هذه الدرجات مرتبطة بعضها ببعض، لأن الكمال الأول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة(30) في عالم علوي يرحب بالنفوس العطشى إلى الحقيقة الهاربة من صرير الجهل.

وهكذا يتخذ التوحيدي في رؤيته الجمالية للنفس والعقل التصور الوسطي في إدراكه المثالي المتشبع بالرؤية المسقطة من علٍ، على عالم الحس والمادة الذي تشكله النفس بامتياز، ذلك أن عناصر الطبيعة التي تشغل النفس تتطور عبر النقلات الإدراكية والتحليلية لتصبح أشياء النفس تحت رقابة العقل، وبعدها تصير أمور العقل تحت ولاية الحقيقة المثلى التي تشرف على الحقيقة الدنيا المستنبطة من العقل.

يتجلى معيار الحسن من صفات الله وأفعاله، وهذه الصفات هي "سبب حسن كل حسن وهي التي تفيض بالحسن على غيرها إذا كانت معدنه ومبدأه وإنما نالت الأشياء كلها الحسن والجمال والبهاء منها وبها"(28) والحال هذه أن العلاقة بين الصفات الجمالية والذات الإلهية تنبني على ارتباط العلاقة الأولى بفعل الغيب الذي هو المطلق وهذا يعني حلول مظاهر الحسن في ذات الحق، والتي لا يمكن تداركها بالحواس وإنما بما يدركه العقل الذي من شأنه أن يوحد العلاقة مع الغيب، ومن هنا يكون مصدر الجمال خارج نطاق الزمان، ما دام مستمداً من الجمال الإلهي، وهو ما يعني أيضاً خروجه

عن دلالة وضعه المكاني، على اعتبار أن "الحركة والتغير غريبان عنه وهو يفيض بالحسن على الأشياء كلها لأنها من معدنه، وصدرت عنه، وإنما استمدت الأشياء جمالها منه، لذلك فهي دائماً تتشوق إلى كماله، وتعشق جماله وتسعى للتشبه به والاتحاد معه، فهذا العالم السفلى" مع تبدله في كل حاله، واستحالته في كل طرف ولمح، متقبل لذلك العالم العلوي، شوقاً إلى كماله، وعشقاً لجماله، وطلباً للتشبه به وتحققاً لكل ما أمكن من شكله"، ذلك أن حسن الشيء يضمن دوره الجمالي من خلال صفات الله وأفعاله بوصفها حوامل على الكائنات التي أخذت حد الجمال من ذات الله الخالق، العالم، العليم، الجبار.. ومن هنا تكتمل صفة الجمال ويكون سبيل الوصول إليه عن طريق الفعل، فارتباط خلية العقل مع مثل الكمال لمراتب صفة الجمال الأرضي يوحد علاقة الكائن بمرآة الحق، وفي إطار هذه العلاقة بين الجمال المثالي في موضوعيته وبين تفسير الخلق له نستطيع أن نفهم الجمالية الإسلامية، المحايثة مع العقلانية الأفلاطونية.

من هنا كان صرح الجمالية الإسلامية في الصيغة المتبنية ماهية الوجود، المتحلية في حضور الجمال الإلهي بدءاً من أسمائه الحسنى إلى تجاوز الرؤية البصرية للشيء في الوجود السفلي بما هو فيض للعالم العلوي.

وحيث كان حسن الخلق في مثاليته نابعاً من العقل فإن ذلك لا يعني إهمال الجانب الحسي بوصفه قيمة اجتماعية ترفع صاحبها إلى التعامل مع حسن الخلق فيما توجبه الأشياء المادية والعلاقات الاجتماعية ذلك أن هذا النوع من الجمال الحسي يعطي للذات تحققها الجمالي ومن هنا يتبين أن صفة الجمال هنا نسبية، لأنه ما من شيء مادي إلا ويستمد معياره الجمالي من تفاوت في مستويات تعاطي الحسن، معنى ذلك أن تشكل الجمال عبر الحواس من منظور التوحيدي وارد بما هي وسيط يتيح إمكان ترابط الأشياء ذات التفاعل الاجتماعي بالطبع الإنساني، ومن هنا تكون نسبة الحكم على الشيء في حسنه، بوصفه ممارسة فنية ونظاماً معرفياً يتغير بتغير الأزمنة والأمكنة.

هكذا إذن ليس الجمال معياراً مطلقاً لقياس الحقيقة فقط، وإنما معيار الطبع الإنساني بتفاوته الإدراكي يحقق قيمته على نحو كل ما كان قبيحاً في وقت لا يجوز أن ينسب إلى العقل المجرد، وإلى أحكامه الأولية الأزلية. بل لا يقال فيه: إنه قبيح ولا حسن على الإطلاق وإنما ينسب إلى الطباع والعادات، ثم يقال قبيح بحسب كيت وكيت، وحسن وكذا وكذا مقيداً غير مطلق، ولا منسوب إلى العقل المجرد.(30).

فالعقل الإنساني موجود بالفعل وهو فائض عن عقل موجود بالقوة هو (الله) ومن ثمة يكون الإنسان قوة بعقله، والطريق إلى هذه القوة (الألوهية) يقتضي نفي الحس والشك وتقوية الشوق ومصاحبة اليقين والمعرفة والاعتراف، وبهذا تستكمل النفس شوقها إلى الأول، واستكمال شوقها "هو استدامتها لحالها، وثباتها على صورتها وطربها على ما حصل لها(32).

الهوامش:

1 من مثل الفلاسفة، فرق المعتزلة، الأشاعرة، المتصوفة.

2 شكري عياد: المذاهب الأدبية والنقدية، سلسلة عالم المعرفة ص219.

3 عبد العزيز الدسوقي: نحو علم جمال عربي (تصور وتطبيق) دراسة في مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع، العدد الثاني سنة 1978 ص32.

4 ينظر صحيفة بشر بن المعتمر في البيان والتبيين 94/1، 95.

5 ينظر، كتابنا: الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي. منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق، 1992 ص24 26.

6 أنور لوقا: أبو حيان والتعامل مع الحداثة مجلة فصول المجلد الرابع عشر شتاء 1996 ص32

7 د. عفيف بهنسي: فلسفة الفن عند التوحيدي دار الفكر 1978 ص13.

8 ينظر د. سعد الدين كليب: مفهوم الكمال في الفكر العربي الإسلامي. مجلة المعرفة سوريا ع 371 1994.

9 المرجع نفسه ص26

10 التوحيدي: المقابسات 263.

11 التوحيدي: الامتاع والمؤانسة 135/2.

12 التوحيدي: الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضي دار الثقافة لبنان ط1982/2 ص382.

13 الاسطقسات جمع اسطقس وهو الأصل والعنصر، ويطلق على أحد العناصر في مذهب القدماء وهي "الماء" التراب، والهواء، والنار".

14 التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة 114/2.

15 د. علي شلق: العقل في التراث الجمالي عند العرب. دار المدى ط 1985 ص202.

16 التوحيدي: الهوامل والشوامل م33 ص93.

17 التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة 135.

18 المرجع نفسه 192/2.

19 المقابسات 192.

20 الهوامل والشوامل، وينظر أيضاً علي شلق: العقل في التراث الجمالي عند العرب 201

21 الإمتاع والمؤانسة 134.

22 الهوامل والشوامل م33 ص93.

23 الإمتاع والمؤانسة 147/1.

24 المرجع نفسه 113/2، وانظر أيضاً. حسين الصديق: طبيعة الجمال عند أبي حيان التوحيدي مجلة الموقف الأدبي سورية العدد (181 182 183) 1986 ص211.

25 حسين الصديق: طبيعة الجمال عند أبي حيان التوحيدي. مجلة الموقف الأدبي ع181 182 183/1986 ص213.

26 المرجع نفسه 213 وانظر أيضاً المقابسات ص65.

27 المرجع نفسه ص213.

28 المرجع نفسه ص213.

29 الإمتاع والمؤانسة 134 135.

30 الهوامل والشوامل م8 ص43.

31 ينظر: حسين الصديق: طبيعة الجمال عند أبي حيان التوحيدي 214 والمقابسات 65.

32 ينظر: عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية 1162 وما بعدها.

33 الهوامل والشوامل مساءلة 147 ص316.

34 المقابسات ص157.