

تصور الجمال عند ابن سينا

د. لذة عياد مطلق حمود العتيبي،

باحثة مستقلة

الكويت.

ملخص

كان التساؤل الذي بنيت عليه هذه الدراسة هو: هل يقدم ابن سينا نظرية جمالية في فلسفته؟

وللوصول للجواب انطلق الباحث من مفهوم الجميل والجمال عند الفيلسوف، فما هو الجميل كما رآه ابن سينا.

وللإلمام بمفهوم الجميل والجمال كان لابد من المرور على نظريته الوجودية والمعرفية، فمفهوم الجمال لم يكن منفصلاً في العصور الوسطى عن علوم الفلسفة الأخرى كالوجود والمعرفة، بل إن مفهوم الجمال ارتبط ارتباطاً سببياً بمفهوم الكمال الميتافيزيقي.

لذا كان لابد من تفسير مفهوم الكمال عند الفيلسوف ومن ثم الانتقال إلى مفهوم الجمال والقبح واللذة الجمالية وهي الأنس والغبطة بما هو جميل. فالدراسة ما هي إلا محاولة للإلمام بالمفاهيم والمعاني الجمالية وإيضاح العلاقات بينها في فلسفة ابن سينا.

Abstract

The question whereupon this study based is: "is Ibn Sina present aesthetic theory in his philosophy?"

To reach to the answer, the researcher started from the concept of "beautiful" and "beauty" in the philosopher's point of view, therefore what is the "beautiful" as witnessed by Ibn Sina?

In order to be familiar with the concept of "beautiful" and "beauty", it was a must to consider his theory of existentialism and knowledge.

The concept of "beauty" was not separated, in the middle ages, from other philosophical sciences such as existence and knowledge but the concept of beauty was causally connected with the concept of metaphysical perfection.

Therefore, there must be interpretation of concept of perfection from the point of view of the philosopher then move to the concept of "beauty", "ugliness" and the aesthetic pleasure, which is the happiness, and cheerfulness of what is beautiful.

The study is only an attempt to be familiar with aesthetic concepts and meanings and to clarify the relation among them in the philosophy of Ibn Sina.

تتجدر التجربة الجمالية عند ابن سينا من فكره الفلسفي، فهي ليست نظرية مستقلة في الجمال؛ ذلك أن علم الجمال لم يصنع كعلم متميز مستقل عن العلوم الفلسفية الأخرى إلا في القرن الثامن عشر الميلادي على يد الفيلسوف الألماني الكسندر جوتليبومغارتن (1714-1762) الذي ابتكر مصطلحاً مستطيقاً للدلالة على علم الجمال بموضوعاته ومناهجه المستقلة في كتابه (تأملات فلسفية في موضوعات تتعلق بالشعر). ومع ذلك فعلاقة الإنسان بالفن والجمال بدأت مع الإنسان العاقل منذ أن بدأ ترتيب حياته وتنظيمها.

وللوصول إلى تصور ابن سينا لعلم الجمال لا بد من التركيز على البحث عما هو جميل في حقيقته وما هي غاية الجمال، وذلك لأن "...الجمالية في الشيء تعني أن الجمال فيه حقيقة جوهرية، وغاية مقصده، فما وجد إلا ليكون جميلاً" (الأنصاري، فريد، 2005: 22)، ويتطلب ذلك البحث عن أهم المفاهيم والعلاقات التي تربطها في نسق يعطيها معنى، لذا لا بد من العروج على نظريته في الوجود ونظريته المعرفية.

مفاهيم جمالية:

يقول الفارابي: "الجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل ويحصل على كماله الأخير" (الفارابي، 1973: 52)، يربط الاقتباس السابق بين مفاهيم رئيسة في علم الجمال وهي الكمال والجمال والجلال. محور هذه المفاهيم المترابطة، هو الكمال، فلا يكون الوجود جميلاً إلا إذا كان كاملاً ولا يكون جليلاً إلا إذا كان كاملاً.

الكمال:

يقول ابن سينا:

لا يمكن أن يكون نجماً أو بهاءً فوقاً أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، عريضة عن كل واحد من أنحاء النقص" (ابن سينا، 1998: 17). وكمال الموجود يتحقق بحصوله على سماته الوجودية، لذا يشير ابن سينا إلى أن أساس الوجود والموجودات هو الكمال وما سواه إما شرٌّ أو عدم، وهنا نلاحظ أن ابن سينا يوحد بين الشر والعدم والنقص، فمن يطاله شيء من هذه السمات فهو ليس بكمالٍ "والشر هو العدم، ولا كل عدم. بل عدم مقتضى طابع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته" (ابن سينا، 1962: 416)، أي أن عدم تحقق الكمالات الثابتة لنوع الموجود في ذاته شر، ويقول ابن سينا: "يقال شر لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن

يكون له" (ابن سينا، 1962: 419). ويكون هذا على أمرين كما يذكر ابن سينا: "الشر يلحق المادة لأمر أول يعرض لها في نفسها ولأمر طارئ من بعد" (ابن سينا، 1962: 416).

الأول منهم فهو تأثر الموجود بمؤثر سلبي خارجي يمنع استعدادها الخاص لأن يكتمل وذلك في أول وجودها. وأما الأمر الطارئ فهو: إما مانع للمكمل كالسحاب الكثيف المانع تأثير ضوء الشمس على الثمار فلا يكتمل نموها، أو محق الكمال كالبرد الذي يحبس النبات فيفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه (ابن سينا، 1962: 416 - 417).

وبحسب نظرية الفيض، كل موجود ميسر للكمال بالضرورة وذلك بحسب نوعه وطبيعته، فهو ينتقل من كمال إلى كمال، وبالتالي فالموجود ميسر لأن يكون جميلاً. أما حينما يقع هذا الموجود تحت تأثير العوارض السلبية النافية للكمال فإن هذا الموجود يكون قبيحاً.

للكمالات في الفلسفة الإسلامية نوعان، الكمال المطلق وهو: الكمال الإلهي، والكمال المقيد وهو: كمال الكائنات.

وللإنسان خاصة كمالات، منها كمال العقل والكمال الاجتماعي. وقد انتشر في الفلسفة الإسلامية المفاضلة بين الكمال الإلهي والكمال المقيد. يشير الفارابي إلى أن الكمال الحق هو الكمال الإلهي لأنه كمال بالجوهر، أما الكمال الإنساني فهو كمال بالعرض، لأنه كمال متغير متبدل، بينما كمال الله كمال ثابت لا يقع تحت تأثير العوامل والعوارض (الفارابي، 1973: 20). أما ابن سينا فيرى أن كمال واجب الوجود واجب بذاته، بينما كمال ممكن الوجود ممكن بغيره وذلك لأنه ممكن بالواجب من جهة وممكن بالظروف المحيطة من جهة ثانية كتأثير العوارض.

يقول ابن سينا: "واجب الوجود هو مبدع المبدعات ومنشئ الكل... هو الوجود المحض والحق المحض والخير المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحياة المحضة من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى وذات واحد لا يمكن أن يكون في مادة أو مخالطة ما بالقوة،..." (ابن سينا، ب: 143).

أي أنه يرى أن الكمال الإلهي كمال مطلق، وأسباب الكمال المطلق لا توجد مجتمعة إلا في الكمال الإلهي فهو كمال سرمدى لم يبدأ ولا ينتهي،

أول لا علة له وهو علة كل موجود وكل كمال، ثابت لا يتغير ولا يتبدل، كلي لا يتجزأ ومفارق للمادة لا يتعين ولا يتحيز، غني لا يحتاج ولا يريد. ولكن يصعب علينا إدراكه ويرجع ذلك إلى ضعف قوانا، يقول الفارابي: "يجب في الأول إذ هو في الغاية من كمال الوجود أن يكون المعقول منه في نفوسنا على نهاية الكمال أيضا... ولكن لضعف قوى عقولنا نحن ولما لبستها المادة والعدم، يعتاص إدراكه ويعسر علينا تصويره وتضعف من أن نعلقه على ماهو عليه وجوده. فان إفراط كماله يبهنا فلا نقوى على تصويره على تمام" (ابن سينا، ب: 18)

ويشترط الفكر الإسلامي لإدراك الكمال الإلهي مفارقة الصورة للمادة، فالمادة هي العقبة دون إدراك الكمال الإلهي يقول الفارابي: "كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم، وإنما نصير أقرب إليه بان نصير عقلا بالفعل، وإذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه في أذهاننا أكمل مايكون" (ابن سينا، ب: 19)، أي أن الكمال الإنساني شرط لإدراك الكمال الإلهي في نظرية الفيض.

يقسم ابن سينا الوجود إلى عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت القمر حاذياً حذو أستاذ الفارابي. عالم ما فوق القمر هو عالم العقول وما يفيض عنها من أنفس وأجرام، ورغم أن وجودها عقلي إلا أن جميعها تحت مرتبة الوجود الإلهي، ويطلق بعض المفكرين على ماهو دون مرتبة الوجود الإلهي، الوجود النفساني. فالله العلة الأولى أنتج معلولا له صورة وليس له مادة، ولكن هذه المعلولات متعددة وبينها تفاضل بحسب قربها إلى الله.

يقول الفارابي: "ليس في واحد منها كفاية في أن يكون فاضل الوجود بأن يعقل ذاته فقط. بل إنما تعتبر الفضيلة الكاملة بأن يعقل مع ذاته ذات السبب الأول، وبحسب زيادة فضيلة الأول على ذاته يكون بما عقل الأول فضل اغتباطه بنفسه أكثر بها عند عقل ذاته" (ابن سينا، ب: 29-30).

وهذا الاتصال بين العقل المفارق والعقل الإلهي ليس بحسب الإرادة والاختيار، بل هو اتصال غير إرادي وغير قصدي وطبيعي، فالعقل المفارق من طبيعته مفارقة المادة وكذلك من طبيعة عقل الكمال الإلهي والاتصال به. ومن طبيعته أن يفيض عنه الجرم السماوي والعقل والنفس.

أما في العالم السفلي أو العالم المادي، تختلف الكمالات فتتدرج من الأبسط إلى ماهو أكثرها تعقيدا وهو الإنسان. فتبدأ مع الهوليوالمادة الأولى، يكمن كمال المادة الأولى في أمرين، أنها باقية وأنها قابلة لتلقي

صور الموجودات لأنها الوسيط المادي الذي يتشكل بما يناسب الصور المختلفة مكوناً الكائنات المادية على اختلافها، الحية والجمادة. ويلي الهوى، العناصر الأربعة من خلال الاختلاط أو الامتزاج بين العناصر الأربعة (النار - الماء - الهواء - التراب) يتكون المعدن، وبالتالي فكمال العناصر الأربعة هو تكون الكائنات المختلفة. بعد المعادن تأتي النباتات ثم الحيوان ثم الإنسان. فالنبات يأتي في الدرجة الثانية من الكمال الصوري المادي، وتركيبها عقد من تركيب المعدن وله من القوى القوة العادية والقوة النامية بينما المعدن لا قوى له. أما القوة المولدة فهي توجد في الكامل من النبات، يقول ابن سينا "والقوتان الأوليان توجدان في كل نفس نباتية وأما هذه فتوجد في الكامل من النبات، وربما وجدت هذه القوة بتمامها في شخص واحد وربما قسمت في شخصين" (ابن سينا، 1998: 92)، ومايلي النبات في التعقيد تركيباً وأكثر منه اعتدالاً هو الحيوان فيذكر ابن سينا: "وإذا اقترح العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً تهيات لقبول النفس الحيوانية وذلك بعد أن يستوفي في درجة النفس النباتية. والنفس الحيوانية كمال أول لجسم طبيعي إلى من شأنه أن يحس ويتحرك بالإرادة" (ابن سينا، 1998: 93).

وكمال الحيوان يكمن في حصول الحيوان على القوى المدركة والقوى المحركة. والقوة المحركة تنقسم إلى قوة شهوانية وقوة غضبية، أما القوى المدركة فتتقسم إلى قوة الفنتاسيا (الحس المشترك) وقوة الخيال وقوة المتخيلة وقوة الوهم والتذكر والحفظ. (ابن سينا، 1998: 93 - 94).

نأتي إلى الإنسان وكماله الذي يكمن في حصول النفس الناطقة على كمالها، وهذا لا يكون إلا بالتعقل وبالروية، لأن للقوة الناطقة قوتان: "مدركة عامة، وقوة محركة عاملة" (ابن سينا، 1998: 98)

وبهذا يكون كمال الإنسان من بين سائر الكائنات هو الأكمل باعتباره الأعقد، فقد حوى وجوده على الكمالات جميعها الأبسط منه من حيوان ونبات ومعدن وهوى، وأضاف لها كمالاً ليس فيها وهو كمال القوة الناطقة، وبكمالها يتصل بالعقل الفعال فيدرك الكمال الإلهي. ونجد ذلك في نظرية الفيض سواء عند الفارابي حينما قال بإمكانية حصول هذا الأمر للنبي والفيلسوف فقط أو في نظرية الفيض عند ابن سينا حينما أشار إلى إمكانية حدوث هذا الأمر للعارفين.

ويقول الفارابي: "وحصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكمال الأول، وهذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها في أن يصير على استكماله الأخير" (الفارابي 1973: 52-53). أي السعادة القصوى.

وبما أن للإنسان كمال عملي وآخر علمي، وكماله العلمي بحصوله على المبادئ الأولى أما كماله العملي فحصوله على الفضائل، أي العقل والعدل حتى يستطيع أن يصل إلى المرتبة التي تمكنه من تحقيق سعادته القصوى وهي الاتصال بعالم العقول التي يتحقق عنها اللذة الحقيقة والقصوى له. كان هذا على مستوى الفرد، أما الكمال الاجتماعي فلا يمكن أن يكون إلا من خلال المجتمع وهذا ما سنراه فيما يلي.

يقول ابن سينا: "لا بد من أن يكون الإنسان مكيفاً به وبظهيره، فيكون هذا يبقل لذلك، وذاك يخبر لهذا، وهذا يخيظ لآخر، والآخر يتخذ الإبرة لهذا، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكيفاً" (ابن سينا، 1962: 303؛ 431).

يشير ابن سينا كأستاذه الفارابي (انظر الفارابي، 1949: 109)، إلى أن الكمال الاجتماعي لا يكون للإنسان إلا بالتعاون مع غيره من البشر، ومن هنا انطلق إلى أن الوجود الاجتماعي قائم بالضرورة على التعاون، فالحياة الاجتماعية لا تكون ولا تستمر إلا بتعاون البشر فيما بينهم وبالتالي فإن اجتماع الإنسان وقيام المدن ضرورة، لأنه يعسر على الإنسان العيش منفرداً وذلك لأنه يصعب عليه تلبية جميع حاجاته الضرورية دون تعاون الآخرين معه، ودون دوره في قضاء حاجات الآخرين، فكل فرد في المجتمع له دور لكي تكتمل تلبية حاجات المجتمع كافة. وقيام المدينة بحد ذاته ليس غاية كما يرى ابن سينا، بل الغاية هي التعاون الذي يعود بالمنفعة على كل فرد في المدينة. هذا التعاون بين الأفراد يستلزم قوانين تحكم العلاقات الاجتماعية وبالتالي فابن سينا يشير إلى لزوم وجود من يسن القوانين ويقيمها بين ظهري الناس في المدن، فهو يقول: "لا بد من وجود الإنسان وبقائه ومشاركته، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة كما لا بد من ذلك لسائر الأسباب التي تكون له، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل، ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل، ولا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة. ولا بد من أن يكون هذا إنساناً، ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ماله عدلاً وماعليه ظلماً" (ابن سينا، 1962: 304؛ 441).

يشير ابن سينا في هذا الاقتباس إلى ضرورة وجود النبي لأنه هو الوحيد الذي يستطيع أن يسن القوانين ويلزم الناس بهذه القوانين. ولكن ما هي خصال هذا النبي؟ وفيما يتمثل دوره؟ وما هي مهامه؟

في نظرية ابن سينا عامة الأشرف هو الذي يرأس، سواء في الكون والأشرف هو (الله)، أو في الأرض والأشرف هو (الإنسان)، أو في طبيعة الإنسان والأشرف هو (القوة الناطقة)، أما المجتمع فالأشرف هو النبي، يقول ابن سينا: "فأفضل النوع البشري من أولي الكمال في حدس القوة النظرية حتى استغنى عن المعلم البشري أصلاً، وفي كهانته العملية، حتى يشاهد العالم النفساني بما فيه من أحوال العالم، ويستشبهها في اليقظة، وتعمل القوة المتخيلة منه عملها فيه فيشاهدها بوجه خاص آخر، على ما ذكرنا، ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر في عالم الطبيعة" (ابن سينا، 1952: 126)، وبحسب هذا الاقتباس يشير ابن سينا إلى أن للنبي ارتباط بعالم ما فوق القمر وعالم ما تحت القمر، فهو متصل بالعقل وبالعالم النفساني فيحصل على العلم الكلي والجزئي، وأما اتصاله بعالم الطبيعة فلأنه يملك القوة النفسانية التي تمكنه من التأثير في عالم الطبيعة.

هذه الخصائص الثلاث تقابلها مهام ثلاث، فخاصية الكمال النظري تمكنه من تعريف الناس بالله والملائكة وعالمهم، واتصاله بالعالم النفساني يكفل له العلم بالجزئيات وبالتالي بما يحدث بينما الخاصية الثالثة تمكنه من الفعل والتأثير على المادة فهو يفعل ما لا يقدر على فعله المعجزات.

ولكن هل يملك كل نبي هذه الخصائص الثلاث؟ يشير ابن سينا إلى أن الخاصية الثالثة ليست لدى كل الأنبياء، أي أن النبي يمكن أن يملك فقط الخاصيتين الأولى والثانية، أي الكمال النظري والكمال النفساني أي العلم الكلي والعلم الجزئي دون القوة التي تمكنه من التأثير على عالم الطبيعة. ويسمى ابن سينا النبي الذي تتحقق له الخصال الثلاث بالملك الحقيقي بينما الذي لا يكون له إلا خاصيتين فيطلق على الرئيس الكبير وهو أدنى مرتبه من الملك الحقيقي. وهنا تقف مراتب الأنبياء إلا أن التراتبية تستمر عند النوع البشري والذي يرى ابن سينا أنه يكون فيمن استكملت قوتهم النظرية دون أن يكون مصحوباً بكمال عملي. وهؤلاء هم الحكماء عند ابن سينا. (ابن سينا، 1952: 125).

إن الأصل العام في تعيين الرئاسة عند ابن سينا في المدن مشروط في كل الوجود بالأفضلية والكمال. فبرأس الأفضل من هو أنزل مرتبة منه، كما أشرنا سابقا، وفي هذا الأصل عدل كما يرى ابن سينا.

وبما أن دور الرئيس الأول لا يقتصر على ذاته بل على المدينة بأكملها، فإن ابن سينا حدد ذات الخصائص لمن يخلف السان، وذلك من حيث أن يكون أكمل الناس عقلا وعلمًا، ويكون ذلك بمساعدة النبي فهو الذي يحدد الأكمل عقلا وعلمًا ويستحق الرئاسة، أي أن يكون هذا التحديد بالنص حتى لا تفسد المدينة وتدخل في خلافات تؤدي إلى إبطال الغاية الإلهية من وجودها وهو حفظ النوع والبقاء. عظم هذه الخصائص يعود لعظم المسؤولية التي تقع على عاتق السائس، فهو مسئول عن أخلاق الناس ووجودهم، وفي المدن الفاضلة للسياسة دور في جعل الناس خيريين وذلك بما يعودون عليه من أفعال الخير انطلاقًا من فضائلهم، بينما أصحاب السياسات الرديئة يجعلون أهلها أشرارًا بما يعودونهم عليه من أفعال الشر والرذيلة (انظر ابن سينا، ب: 102).

هذه المسؤولية المترتبة على عاتق السائس هي التي جعلت ابن سينا يهتم بخصائص الرئيس سواء كان نبيا أو حكيما، وجعله يشدد على عقوبة من يأخذ الرئاسة دون حق فشرع قتاله ووصف من لا يقاومه بالكافر إن امتنع وهو يقدر.

إن استحقاق المراتب في المدينة عند ابن سينا ناتج من الكمالات العلمية والعملية، لذا كان الأفضل والأكمل هو رئيسهم، أما أخسهم فيجب أن يكون مرؤوسا لا رئاسة له. وقد أشار ابن سينا إلى أن السان لا بد أن يرتب المدينة على ثلاث أقسام: مدبرون وصناع وحفظة، وكل قسم منها يرتب من رئيس أول وصولا إلى مرؤوس لا رئاسة له وهو بهذه الأقسام يحاكي نظرية الفيض وما فيها من عقول ونفوس وأجرام. وهذا يبرز لنا الدقة التي يتخذها ابن سينا في ترتيبه لنظام المدن، فكل إنسان له دور محدد وموضع في المدينة، فالأشرف سائس والأدنى مسيوس وما بينهما سائس لما دونه مسيوس ممن هو أعلى منه وبالتالي فالكل دور في المدينة ولا وجود لمن هو عاطل، فالعطل كما يرى ابن سينا دليل على العبث وحاشا أن يكون هذا في النظام الإلهي لأنه يتنافى مع حكمة التدبير الإلهية. فكل فرد لابد أن يساهم في التعاون القائم في المدينة ويحقق النفع والمنفعة، النفع من غيره والمنفعة لغيره، ليحقق الغاية من التعاون وهو البقاء. أما من يرفض فيعاقب

بشدة في المرة الأولى والمرة الثانية ينفي من المدينة وذلك لفداحة ذنبه، أي محاولته الإخلال بنظام المدينة. ولكن يجب أن ننتبه أن المنفعة التي أشار لها ابن سينا لم يشترط أن تكون منفعة مادية فقط تكون قولاً جميلاً أو غيره من الخيرات الإنسانية (انظر ابن سينا، الإلهيات، 1962: 448).

الجمال:

ما سنتحدث عنه هنا هو الجمال، ولعله من أوسع الأمور الذي تحدث عنها الفكر الإسلامي وذلك لارتباطها بالذات الإلهية التي تمثل الأعلى والأكمل والمطلق، فأين ما يكون الكمال سيكون الجمال، وبحسب نظرية الفيض فالجمال في هذا الوجود كله، وذلك لأن الله جميل وبالتالي ما فاض عنه جميل. فهناك إقرار في الفكر الإسلامي أن الجمال هو السمة المشتركة بين الموجودات كافة. فلا يخلو منها موجود حاز على كماله اللائق به. سواء طغى الجمال على هذه الموجودات أو حتى طغى عليها القبح النسبي وذلك لأن جمال الكون مستمد من جمال الله فلا مجال للكلام عن القبح الحقيقي في هذا الكون كما أنه لا مجال للكلام عن الشر الحقيقي في هذا الكون.

يقول ابن سينا "فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ جمال كل شيء وبهاء كل شيء" (ابن سينا، 1962: 368). يتصف الجمال المطلق بجميع صفات الكمال الإلهي، وهذا هو الذي جعل منه العلة الأولى في الجمالات الروحية والحسية، فسر كل جمال كامن فيه.

الجمال واحد ويختلف باختلاف الحامل، فالأشياء تتميز بحسب طبائعها، وبالتالي فما تسمح به طبيعتها من الجمال تحمله، فالنفس تحمل من الجمال ما هو أكثر مما يحتمل الجسد وهكذا. وبحسب نظرية الفيض فإن الوجود مترابط متكامل تسري فيه طاقة فيضية والجمال هو هذه الطاقة الفيضية. وبما أن مصدر هذه الطاقة واحد فالجمال واحد وبالتالي فليس هناك تعدد في الجمال ولكن التعدد في الحوامل، فهو كالعلم لا يمتنع إلا بحسب طبيعة الحامل بقدر استعداده لاستقباله.

يقول ابن سينا: "لا لأن الفاعل حرم، بل لأن المنفع لم يقبل" (ابن سينا، 1962: 416). فمستويات الجمال تختلف بحسب الطبائع والإمكانات لكل موجود وبحسب طاقته على استقبال الجمال يحصل منه. فما تستقبله النفس البشرية ليس كما يستقبل الحيوان وليس ما

يستقبله الحيوان كما يستقبله النبات وهكذا، بحسب الطبيعة والإمكانات يكون مستواه في الحصول على الجمال.

أما الجمال الأخلاقي عند ابن سينا فيرتبط بمفهوم الخير، وعند ابن سينا الخير هو حصول الشيء على الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته، بينما الشر هو "العدم ولاكل العدم بل عدم مقتض طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته" (ابن سينا، 1962: 412).

كما أن الجمال الأخلاقي وهو المتعلق بباطن الإنسان، أي إيتاء الفضائل مثل الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة هو وسيلة الإنسان لتحقيق كماله فيصل إلى مرتبة تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال، وبالتالي يحقق سعادته القصوى، إذن الهدف النهائي للجمال هو الوصول إلى السعادة القصوى.

يصاحب الجمال مشاعر تتصف بالأنس والمحبة والإعجاب والاعتباط والراحة، يقول الفارابي: "وبحسب زيادة فضيلة الأول عن فضيلة ذاته يكون بما عقل الأول فضل اغتباطه بنفسه أكثر من اغتباطه بها عند عقل ذاته وكذلك زيادة التذاذه بذاته بما عقل الأول على التذاذه بما عقل من ذاته، بحسب زيادة كمال الأول على كمال ذاته، وإعجابه بذاته وعشقه لها بما عقل من الأول على إعجابه بذاته وعشقه لها بما عقل من ذاته بحسب زيادة بهاء الأول وجماله على بهاء ذاته وجمالها" (الفارابي 1973: 68).

يربط الفارابي هنا بين الجمال من جهة وبين العشق والاعتباط والالتذاذ من جهة أخرى وقد ذكر الفارابي أن الاعتباط والالتذاذ يكونان مرافقين للكمال والشعور به ولكن هذا لا يمنع ملازمتهم أيضاً للجمال، وذلك لأن الاعتباط والالتذاذ من مظاهر الإعجاب والعشق. ويذكر الفارابي أن العقل الأول يغتبط ويلتذ بشكل مضاعف حينما يدرك جمال الموجود الأول، وذلك لأنه يدرك كمال وجمال الموجود الأول ويدرك جمال ذاته.

نصل إلى أن الجمال فيض إلهي محوره الكمال الموصوف بالاعتدال، وأثره النفسي الانفعالي يتحدد بالأنس وهو متفاوت بحسب الحامل.

يذكر ابن سينا أن أهمية الاعتدال تكمن في كونه يرتبط ارتباطاً عضوياً بالأنس والالتذاذ والارتياح، وهي المشاعر المصاحبة للجمال، فالجمال والاعتدال يرتبطان، فهو يشير ابن سينا إلى أن ليس التذاذ النفس بالنغم هو لاتفاقها كيف اتفق، بل إنما يتم الالتذاذ بأمور أخرى تضاف إلى الاتفاق، مثل: كون الأبعاد بعد الاتفاق متناسبة التقطيع وكونها فاضلة في بابها، فإن بعض الاتفاقيات أفضل من بعض لما يعمل عليها من صيغة

الانتقال وصورة الإيقاع وكون الغالب من الأبعاد معتدلاً وتمام اللحن متعلق بنظام الأبعاد المعتدلة وهي اللحنيات الكبار وما هو أكبر منها أو أصغر، فإن النفس تأنسوتفرض بالمعتدلات حتى يقع خللها (انظر ابن سينا، 1959: 102).

وهنا يؤكد ابن سينا أن النفس إنما تؤنس فرحاً بالمعتدلات، أي أن الاعتدال ينسجم وحواس الإنسان وقواه النفسية والذهنية. فهذه القوى لا ترتاح ولا تنسجم ولا تتلذذ إلا مع المعتدلات، وبالتالي فهي شرط الإحساس بالفرح. فعدم الاعتدال يرهق الحواس والنفس معاً، وهكذا فإن الاعتدال ينطوي تحت مظلة التناسب والتناسق والتوافق والانسجام، وأيضاً الملائمة، وهي صفة تكون حاضرة حينما يكون هناك لذة، وهي لا تختلف عن مفهوم الاعتدال هنا، إلا أن الاعتدال أوسع منها، فهي تنطوي تحته والملائمة هي صفة للعلاقة الحسية أو الروحية بينما الاعتدال هو صفة في الشيء ويؤكد ابن سينا إن النفس لا تلتذ بالشيء فوق التذاذها بالمعتدل، وذلك لملاءمته لحواس الإنسان وقواه (ابن سينا، 1984: 17).

القبح:

يربط ابن سينا بين الشر والعدم، ويقابل العدم بالكمال، لذا فإن كان الكمال يرتبط بالجمال والجلال سبباً، فإن القبح يرتبط بالعدم. والعدم ألا يحصل الشيء على كماله اللائق به والممكن له. وبالتالي فالقبح هو عدم الكمال، وكما يشير ابن سينا فهذا يحدث بعوارض تعترض نموالكائن، أي أن حدوث القبح لا يعود إلى الصورة بل إلى المادة التي لم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم لعوارض محددة (ابن سينا، 1962: 452). والصورة كما هو متعارف عليه في الفلسفة المشائية لها الأفضلية بعكس المادة، فالصورة ثابتة غير متغيرة مجردة لجمالها في مفارقتها للمادة، بينما كمال المادة المتغير دوماً يكون في الصورة. فالمادة حبس للصورة كما يرى ابن سينا والفارابي وما كمالها إلا بمغادرة المادة التي تحبسها. وهذا الحبس هو التحيز الذي تسعى لمغادرته، تسعى لأن تكون مجردة لا صلة لها بالمادة حتى يعود لها كمالها والجمال بذلك مقترن بالصورة وهو الأكمل بينما القبح يقترن بالمادة فهو يحدث لعارض يعرض للمادة فيمنعها عن حصولها على كمالها اللائق لها. فالشر كما يشير ابن سينا عارض يحدث في الكون وليس في أصل الكون، الذي يكمن جوهره في الجمال والخير.

يجب أن ننتبه إلى كلمة (عارض) فابن سينا استخدم كلمة عارض، والتي قد تأتي بمعنيين، عارض لأنه ليس في جوهر الشيء وهو الصورة، وعارض لأنها ليست دائماً، فالقبح والشر ليس دائماً الحدوث وليس هو الأصل في هذا العالم بل هو حدوث عارض لعدم حصول كمال الشيء اللائق به.

وهذا القبح أوجد له وظيفة ابن سينا، فهو ليس قبحاً كلياً، أي أن وجوده إبراز الجمال والخير في هذا العالم ومن هنا فهو ليس قبحاً مطلقاً، بل قبحاً نسبي يقول ابن سينا: "الشر في أشخاص الموجودات قليل. ومع ذلك فإن وجود الشر في الأشياء ضرورة تابعه للحاجة إلى الخير، فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتتفعل عن الغالب لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة" (ابن سينا، 1962: 453).

وكما أن القبح هو النقص، فالقبح أيضاً في التافر، كما أشار ابن سينا سابقاً من أن الانسجام هو الجمال والكمال.

وبما أن "القبح خاص بالكمالات، فمنه ما هو خاص بالظاهر وما هو خاص بالباطن، والظاهر ما يتعلق بالأجسام، وقد تحدثنا عنه، أما القبح الخاص بالباطن فهو الخاص بالشرور الأخلاقية، التي تكون لنقصان من النفس الناطقة فتعجز عن قيادة الشهوانية والغضبية، يقول ابن سينا: "وكذلك الأخلاق إنما هي شرور بسبب صدور هذه عنها، وهي مقارنة لإعدام النفس كمالات يجب أن يكون لها" (ابن سينا، 1962: 419).

فحيازة الفضائل هو الكمال الأخلاقي، وعدم حيازتها هو عدم الكمال الأخلاقي أي القبح الباطن وهو ما قال به أستاذة الفارابي حينما أكد أن الشر الإرادي يعني القبح.

والشرور الأخلاقية تجعل الإنسان قبيحاً، كما أنها تمنعه من تحقيق كماله وتحقيق سعادته القصوى، لأن الفضائل هي وسيلة النفس للترقي وثم المقدرة على الاتصال بالعقل الفعال فحصول السعادة القصوى لها.

وفي الفكر الإسلامي نجد أن الفارابي اهتم اهتماماً بالغاً بالقبح الأخلاقي الباطني، فقد أكد من خلال منظومته الفلسفية أن القبح الأخلاقي يفسد الفرد والمدينة والأمة والمعمورة اجتماعياً. وأكد أن العدالة أهم فضيلة لاشتمالها على جميع الفضائل وفي المقابل تحصل جميع القوى على كمالها واعتدالها، سواء كانت القوة الناطقة والغضبية والشهوانية. بينما الظلم وهو القبح الذي يقابل العدالة، فهو يشمل جميع النقائص وتكون جميع القوى بالتالي في نقصانها وتطرفها. ويبرز ذلك في المدن المضادة للمدينة الفاضلة

عند الفارابي، فهي من ظالمة ماديا وأخلاقيا وسياسيا وفكريا. وبذلك فإن شيوع القبح الباطن عند الفارابي هو شيوع الفساد اجتماعيا إلى فساد النفس وما يترتب عليها من فساد العلاقات الاجتماعية من اختلالا في نواميس العالم، وهنا ينقطع السبيل بين مجتمع السماء ومجتمع الأرض، لأن الكمال هو سمة مجتمع السماء، فإن لم يكن مجتمع الأرض بقدر من الجمال يناسب جمال الفيض الإلهي فإنه لن يكون متصلا وحينها سيكون شقاء الأنفس الإنسانية.

ويتابع ابن سينا أستاذه الفارابي، إلا أنه ير بأن ليس كل نقص قبحا، فهنا ابن سينا يصف النقصان المعرفي بأنه "إعدام خيرات من باب الفضل والزيادة" (ابن سينا، 1962: 422)، أي أن عدم المعرفة هو نقصان خير ولكنه ليس قبح. ولكن في المقابل أيضا لجمال فيه، فهو في النهاية نقص، بعكس الفارابي الذي جعل التعقل والروية من وسائل الترقى للنفس الناطقة، فالجهل شر للنفس الناطقة لأنه يمنع حصول كمالها وبالتالي يمنع إيصالها بعالم العقول.

أما الشعور المصاحب للقبح، فهو النفور، والنفور هو عبارة عن مجموعته احساس تؤدي بالنفس إلى الابتعاد عن سبب هذه الاحاسيس، فالقبح أو الشر يوجد الألم والاضطراب والإزعاج والكدر. وهذا الاثر أثر سلبي يدفع النفس إلى الابتعاد والنفور. فالنفور يصاحب القبح كما تصاحب اللذة الجمال. ولكن هناك أثر ايجابي يصاحب هذا القبح وهو التسامي الذي تتخذه النفس حينما تبتعد على هذا القبح فتتخذ قبحه وما سببه من ألم وكدر سبب للنفور والابتعاد عن هذا النقص، وتقترب وتبحث عما هو جميل يحقق لها اللذة والمتعة سواء كان عقليا أو ماديا.

اللذة الجمالية:

اهتم فلاسفة الإسلام باللذة وطبيعتها ووظيفتها وأصنافها لارتباطها بمبحث الإلهيات من جهة ومبحث الحواس والقوى الإنسانية من جهة ثانية. ففي الفكر الصوفي والفكر الإشراقي ينطلق الفيلسوف أو الصوفي من اللذة الحسية وأدواتها حتى يصل اللذة الروحية والعقلية، التي يرى أنها أشرف منزلة وأعلى رتبة لذا كان من الضرورة بمكان أن يبدأ من دراسة الحواس والقوى الإنسانية حتى يصل إلى أعلى مرتبة في اللذة (اللذة الروحانية) وفي أثناء هذه المباحث يعرج على ما هو جميل في الحواس، واللذيق والمتع حتى اللذة الفنية.

تفترض نظرية الفيض تراتبية معينة في عالم المادة، فهو عالم ينطلق من الأخصمرتبة حتى يصل إلى أشرف رتبة وهي القوة الناطقة وذلك لأن هذه القوة هي التي تستطيع أن تتصل بالعقل الفعال أي بعالم العقول، والإنسان تتدرج قواه تراتبياً كما باقي المخلوقات فهو يملك القوة الغاذية والنامية كالنبات ويتميز عنه بالحركة والإرادة والحواس التي تكون في قوة أعلى وهي القوة الحيوانية، إلا أنه يتميز عن الحيوان بالقوة الناطقة، فالإنسان يحتوي كل القوى وزيادة عليها القوة الناطقة.

يفصل ابن سينا في القوى فيضعها في خمس قوى، الحس المشترك والقوة الخيالية والقوة المتخيلة وإذا استعملها العقل سميت القوة المفكرة وتختلف القوة الخيالية عن القوة المتخيلة من حيث أن محتوى الأولى مأخوذ من الحس، أما الثانية فمحتواها انتاج خاص فهي تتركب وتفصل وتحدث من الصور ما لا يكون محسوساً أو مأخوذاً من الحس، مثل جبل من ذهب أو الإنسان ويتلو هذه القوى قوة الوهم فقوة الذكر والحفظ.

أما ما يميز الإنسان عن الحيوان فهي القوة المدركة العاملة التي تختص بالعمليات المجردة والصرفة والحق والباطل والقوة المحركة العاملة الخاصة ما يستتبطله الإنسان من صناعات وما يعتقد من القبيح والجميل فيما يفعل (ابن سينا، 1998: 96).

ويتفق الفارابي وابن سينا أن أول ما يتكون في الحيوان هو قلبه الذي هو مقر روحه ومبدأ القوى النفسانية التي يفيض عنه في الأعضاء قوى تكون سبب إتمام الأفعال.

هذه القوى التي يراها كل من ابن سينا والفارابي ضرورية لحصول الإنسان على كماله المادي والصورى. وحينها فقط يستطيع إدراك المحسوس والمعقول والالتذاذ به، أي ان وجود هذه القوى يؤهله للمعرفة واللذة معا. يقول ابن سينا: "إن لذة كل قوة حصول كمالها لها، فللحس المحسوسات الملائمة والغضب والانتقام، وللرجاء الظفر، ولكل شيء ما يخصه" (ابن سينا، 1962، 370).

ويقول أيضاً: "إن اللذة الحسية هي الإحساس بالملائم وكذلك كل لذة وملائم كل شيء هو الخير الذي يخصه، والخير الذي يخص الشيء هو كماله الذي هو فعله، لاقوته" (ابن سينا، 1998، 111).

ويكون ابن سينا أكثر دقة في تعريف آخر: "أن اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك، كمالٌ وخيرٌ من حيث هو كذلك. والألم هو

إدراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك آفة وشر" (ابن سينا، 1957: 753 - 754).

يقول الطوحسي في شرحه لتعريف ابن سينا، أن الشيخ الرئيس اتجه في تعريفه الثاني للذة لتعريف أكثر دقة وخصوصية، لأن تعريفه الأول يتسم بالعامية؛ أي أن تعريفه بأن اللذة هي إدراك الملائم والألم إدراك المنايف. بينما تعريفه الذي يحدد اللذة بأنها إدراك ونيل، فهو تعريف يفعل دور الذات المدركة. إذن ابن سينا لديه تعريفان للذة؛ في الأول حصر اللذة في المدرك أي أنها موضوعية ترتبط بالشيء وليس بالذات، بينما في التعريف الثاني فعل دور المدرك رغم استمراره في الإشارات والتبنيات إلى استخدام التعريف الأول.

إذن اللذة ترتبط بالكمال والخير، على حين أن الألم يرتبط بالنقص والشر أي أن اللذة هي الحصول على الكمال الذي هو الخير بالنسبة إلى المدرك، بينما الألم هو النقص وكل نقص شر كما أشار سابقا ابن سينا. ففي غياب الكمال لا وجود للخير وبالتالي لا وجود للذة أيضا.

واللذة نوعان، لذة حسية ولذة عقلية تختلفان من حيث الموضوع والطبيعة والشدة والحواس والقوى التي تستعملها. ولهذه الذات ترتيب تصاعدي كأي موجود في نظرية الفيض، فالأشرف مرتبة هي اللذة العقلية وأخسها مرتبة هي اللذة الحسية.

تحصل اللذة الحسية بوجود العضو الحاس والموضوع المحسوس، فبدون أحدهما لا يكون هناك إحساس بالأصل وبالتالي لا وجود للذة الحسية.

فغياب الموضوع المحسوس يلغي عملية الإحساس كلها وذلك لأن عملية الإحساس تنطلق في اجتماع قوى الإنسان وتلقيها الانطباع الحسي لما هو خارج منها، فلعلمية الإحساس جانب ذاتي يكمن في تعاون قوى الإنسان، كالعضو الحاس والأعصاب والقوة المتخيلة والقوة المفكرة والقوة النزوعية. وجانب موضوعي يكمن في موضوع الإحساس وسلامة العضو الحاس شرط في حصول اللذة الحسية، ولكن هذه العلاقة بين العضو الحاس واللذة الحسية محصورة في كون هذا العضو مجرد أداة مستخدمة في الإحساس، وما سواه فهو خاص بقوى أخرى.

تتعدد اللذائذ الحسية بحسب الحواس، فمنها اللذة اللمسية والذوقية والشمية والسمعية والبصرية. أي أن وجود الحواس الخمس يعني وجود اللذة الحسية.

الشيخ الرئيس يرى أن اللذة عامة هي نيل وحصول لما هو كمال وخير عند المدرك أيأنه غاية بذاته لأنه الكمال والخير. ولذا فاللذة الجمالية خير بحد ذاتها. فالجمال بذاته كمال وخير عند الفارابي وابن سينا، ولا يحتاج أي غرض آخر لكي يتحول إلى خير.

اللذة الحسية تعتبر أقل اللذات مرتبة، فهي مؤقتة، حينما يكتفي بها الإنسان فإنه يفوت على نفسه الانتقال إلى مستوى أعلى من اللذات هي أشرف وأعرق، كاللذة العقلية. فبحسب شرف الموضوع تكون مرتبة اللذة في العلو. فقد قال الشيخ الرئيس: "كلما كان الإدراك أشد اكتناها وأشد تحقيقا والمدرك أكمل وأشرف ذاتا، فإحباب القوة المدركة والتذاذها به أكثر"(ابن سينا، 1962: 369). فاللذات بذلك تتفاضل بحسب الموضوع والقوة المدركة وطبيعة الإدراك.

أما اللذة العقلية فموضوع هذه اللذة هو المعرفة النظرية والعملية، أي أن لها جانبان جانب نظري، أي معرفة حقائق الأشياء وجانب عملي يرتبط بالأخلاق وهي لذة خاصة بالإنسان، إلا أنها ليست حاصلة لكل الناس فهناك من يصل إليها ويحصلها وهناك من يتوقف عند مرتبة اللذة الحسية، وبما أن موضوعاتها معرفية وفلسفية وأخلاقية، قد يعتقد البعض أن لا علاقة لها بما هو جمالي. إلا إن الفلسفة الإسلامية حينما فصلت في مفهوم الجمال، فالجمال الحسي أقل مرتبة من الجمال العقلي، وبالتالي فإن للذة العقلية جمال خاص بها وهو أعلى من مرتبة اللذة الحسية. وهذه التراتبية بحسب الموضوع الذي ترتبط فيه اللذة، فمدى ارتباطها بالمادة يحدد رتبتها، فاللذة الحسية أكثر اللذات ارتباطا بالمادة لذلك فهي أخس اللذات مرتبة وذلك لأنه في مادة وإدراكه في مادة، بينما اللذة العقلية فهي لاتكون في مادة إلا أن إدراكها يكون لما هو في مادة، ويكون الالتذاذ أكمل حينما يدرك العقل مالميس في مادة أي يدرك ذاته.

تحدث اللذة العقلية للنفس الناطقة ولأن العالم المعقول هو الملائم للنفس الناطقة، يقول ابن سينا: "فملائم النفس الناطقة تعقل الخير المحض والموجودات الكائنة عنه، على النظام الذي يجعلها في واحدة مستفادة من الواحد الحق، وتعقل ذاته، فإدراك النفس الناطقة لهذا الكمال هو لذتها"(ابن سينا، 1998: 111).

ولاستطيع النفس الناطقة للوصول إلى هذه المرتبة إلا بتعاون القوة النظرية والعملية، فالأخلاق تسمو بالنفس الناطقة وتمزز قوتها للوصول لما هو أعلى

مرتبة من معرفة القوانين والحقائق في هذا العالم المادي، فالقوة العملية تمهد الطرق بالتعاون مع النفس النظرية لكي تملك النفس الناطقة القدرة على تلقي الفيض من العقل الفعال ولولا هذا الاستعداد الذي تمهد له القوة النظرية والعملية لما استطاعت النفس الناطقة استقبال الفيض الإلهي وبالتالي لما استطاعت تحقيق السعادة القصوى.

يعدد ابن سينا أسباب تجعل من اللذة العقلية هي الأعلى مرتبة، فيشير إلى أنها هي الأقوى والأكثر إلزاماً بالالتذاذ، ففيها إلزام بالالتذاذ لأن العقل حينما يدرك صوراً تصير هي ذاته، أي أن الصور المعقولة تصبح ذاته بعد ما يدركها، فالمدرك والمدرك يعود كل واحد منهما للآخر. وهي الأقوى لأن العقل يدرك الكل لا الجزء كما في الحواس، وهي الأقوى لأن الإدراك العقلي هو إدراك حقيقة المدرك وليس ظاهر المدرك كما أن ابن سينا يشبه هذه اللذة الجمالية العقلية بالتذاذ الأول بذاته حينما يدركها.

لذلك فإن اللذة العقلية هي السعادة القصوى التي يطمح الإنسان إلى تحقيقها والوصول إليها، فهي عند الفارابي في الاتصال في العقل الفعال وعند ابن سينا في مفارقة الجسد والاتصال بعالم العقل والروح.

ووسيلة هذه اللذة عند الفارابي هي القوة الناطقة أو العقل المنفعل عند الفلاسفة بينما الأنبياء وسيلتهم إليها عن طريق القوة المتخيلة، وهو يشير إلى أن القوة الناطقة أرقى من القوة المتخيلة، بينما ابن سينا يرى أن العقل المستفاد والمنفعل هو القوة المستخدمة في ذلك.

بما أن التفاوت بين الذات يكمن في طبيعة الموضوع أولاً وطبيعة القوة المستخدم ثانياً ولذلك فاللذة العقلية أشرف من اللذة الحسية.

لهذه اللذة مصدران ذاتي وموضوعي، وهذا يجعلها لذة مضاعفة. المصدر الذاتي هو التذاذها بذاتها أما الآخر فهو التذاذها بموضوعها العقلي، فمن جهة تلتذ العقول بنفسها ومن جهة تلتذ بالله. فيحدث الاغتراب والسرور عند حدوث اللذة العقلية، ويكون بالتذاذ العقل بذاته وبموضوعه.

يقول الفارابي في الأول: "فأما هو فإن العاشق منه بعينه المعشوق، والمحب هو المحبوب، فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول أحبه غيرها ولم يحبه وعشقه غيرها ولم يعشقه" (الفارابي، 1973: 21).

أما الذات الإلهية فهي لا تلتذ إلا بنفسها، فهي لا تدرك إلا نفسها فليس ثمة موضوع أشرف من ذاتها لتدركه.

ويتابعه بعد ذلك ابن سينا فيقول: "فالواجب الوجود معقول، عقل أو لم يعقل، معشوق، عشق أو لم يعشق، لذيد شعر بذلك أو لم يشعر" (ابن سينا، 1998: 18، 19؛ 1962: 370).

ويقول "أجل مبتهج بشيء هو الأول، بذاته لأنه أشد الأشياء إدراكا لأشد الأشياء كمالات" (ابن سينا 1957: 782).

قدم ابن سينا منظومة جمالية، من خلال تناوله لمفهوم اللذة الجمالية التي يحددها الكمال والجمال، فالكمال الملائم بالضرورة ملذ وهذا يتجانس مع مفهوم الجمال والمعتدل وذلك لأن المعتدل هو الملائم من منظور الحواس والقوى، أي أن الجميل ملذ ومحبوب بالضرورة.

واللذة الجمالية تكتمل باكتمال المدرك والمدرك والإدراك، وهنا نجد أن الموقف الجمالي فيه جانبين موضوعي وذاتي، وباكتمالها تكتمل اللذة، إلا إنها تتفاوت بحسب موضوعها وبحسب القوة المدركة سواء كانت حسية أو عقلية.

وتصور الجمال عند ابن سينا والفلسفة الإسلامية لم يكن مختلفا عنه في الفلسفة اليونانية والعصور الوسطى من حيث ارتباطه بمجالات وعلوم أخرى، فقد ارتبط بالميتافيزيقا والمعرفة واللاهوت. فكان مرتبطا بمفهوم الكمال الميتافيزيقي والمعرفة العقلية ودليل وجود الله.

وكما ذكرنا تميز تصور الجمال عند ابن سينا أن له صفة الموضوعية والذاتية معا. ففي عملية الإدراك، المدرك والمدرك لا بد أن يتصفان بالكمال حتى تكون لهم القدرة على إدراك الجمال أو حمل الجمال كمدرّك.

أي أن مفهوم الجمال ارتبط بمفهوم الكمال ارتباطا سببيا. فكمال الوجود الإلهي، وهو كمال مطلق، سببا للجمال في هذا الوجود، فما الوجود إلا فيضا عن الوجود الإلهي الكامل كمالات مطلقا، والكمال جميل يفيض منه الجمال، ولكي يدرك الجمال لا بد أن يكون المدرك والمدرك مكتملا من حيث مادته حتى يكون أهلا للفيض الهابط من الوجود الإلهي.

كما أن ابن سينا يرى أن هناك أيضا ارتباطا بين اللذة والجمال، فاللذة تكون في حصول الكمال، ونجد ذلك واضحا في كمال القوى عند الإنسان وحصول اللذة المصاحبة له. فالكمال المادي والصوري للإنسان يمكنه من إدراك المحسوس والمعقول والالتذاذ بهما.

ويرتب ابن سينا للذاتذ بحسب موضوعها فاللذة الحسية أقل مرتبة من اللذة العقلية واللذة الروحية التي هي التذاذ الوجود الإلهي بذاته وهي أسمى للذاتذ.

وترتبط اللذة الحسية عند الإنسان بالحواس الخمس والمحسوسات، بينما اللذة العقلية ترتبط بالمعرفة من جهة وبالأخلاق من جهة أخرى، فهي لها جانبان نظري وعملي، وتتحقق اللذة النظرية بحصول المعرفة وبينما تحدث اللذة الأخلاقية عند تحقق الاعتدال بين قوى النفس.

المصادر والمراجع:

- ابن سينا، (1998)، المبدأ والميعاد، اهداءات وزارة التراث القومي والثقافة سلطة عمان.
- ابن سينا، (1984)، المبدأ والميعاد، نسخة صادرة عن معهد الدراسات الاسلامية بالتعاون مع جامعة طهران، تحرير عبد الله النوراني.
- ابن سينا، (1952)، أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها ومعادها ويليها ثلاث رسائل في النفس لابن سينا، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، باريس دار بيبليون.
- ابن سينا، (ب ت)، رسالة في العهد، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، القاهرة، بتدار العرب للبستاني.
- ابن سينا، (1992) النجاة، تحقيق عبدالرحمن عميرة، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، ط1
- ابن سينا، (1989)، النفس البشرية عند ابن سينا نصوص حققها وجمعها وقدم لها البير نصري نادر، بيروت.
- ابن سينا، (1962)، الشفاء الإلهيات ج2، ت محمد يوسف، القاهرة، وزارة الثقافة والارشاد القومي.
- ابن سينا، (1376)، الشفاء الإلهيات، تحقيق أية الله حسن زاده الآملي، إيران، مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الإسلامي، ط1.
- ابن سينا، (1959)، الشفاء، جوامع علم الموسيقى، تحقيق زكريا يوسف، نشر وزارة التربية والتعليم، القاهرة، المطبعة الأميرية القاهرة.
- ابن سينا، (1957) الاشارات والتبهيات، تحقيق سليمان دنيا، مصر، دار المعارف.
- الفارابي، (1973)، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصري نادر، بيروت، دار المشرق.
- الفارابي، (1949)، إحصاء العلوم ت عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة ط2.
- جعفر آل ياسين، (1984)، فيلسوف عالم، بيروت، دار الاندلس، ط1.
- فريد الأنصاري، (2005)، "مفهوم الجمالية بين الفكر الاسلامي والفلسفة الغربية"، مجلة حراء، استانبول، س1، عدد2005، م1.