الدلالات الفلسفية والصوفية لنظرية العشق الإلهيّ

عند ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)(*)

د/ أحمد خميس زكي مرعي
أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد –قسم الفلسفة
بكلية الآداب – جامعة الإسكندرية

الملخص:

العشق هو "فرط الحب"، أو المحبة الزائدة، وقد شغلت مسألة "الحب" كثير من الفلاسفة، وأخذوا يبحثون عن ماهيته، سواء أعلى المستوى الإنسانيّ، أو على المستوى الإلهيّ؛ فقد عرفه أفلاطون على لسان سقراط في محاورة "المأدبة" بقوله: "إن الحب هو نزوع نحو الخير والجمال والكمال". كما وصف أفلوطين حال النفس في سعيها إلى التخلص من شواغل البدن، والاتصال بالواحد، والفناء فيه، والاتحاد معه بقوله: "إنما يدفعها إلى ذلك الشوق، والمحبة؛ إذ إن النفس تحب مصدرها". وقد بحث هذه المسألة كثير من الفلاسفة المسلمين منهم ابن سينا الذي استعمل مصطلح العشق؛ ليدل به على الحب؛ لأن مفهوم العشق أقوى وأعمق من الحب؛ بل نجده يخص العشق برسالة خاصة من رسائله وهي " رسالة في ماهية العشق"، هذا بالإضافة إلى تحدثه عن العشق من خلال رسائله الأخرى مثل: "الإشارات والتنبيهات"، ولا سيما حينما عرض رأيه في التصوف، وقد حاول ابن سينا عن طريق العشق بناء نسق فلسفيّ ميتافيزيقيّ يوضح فيه كيفية صدور الموجودات عن واجب الوجود، وعلاقة هذه الموجودات بالواحد، وقد كان لهذه النظرية الكثير من الدلالات الفلسفية

(*) مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة المجلد (٨٣) العدد (٧) أكتوبر ٢٠٢٣.

والصوفية من وجهة نظري. وترجع **أهمية الموضوع** – من وجهة نظري– إلى ضرورة تسليط الضوء على تلك الدلالات الفلسفية والصوفية لنظرية العشق الإلهيّ عند ابن سينا؛ لأهميتها في تفسير كيفية صدور الموجودات عن الله من ناحية، وعلاقة هذه الموجودات بالله تعالى من ناحية أخرى.

الكلمات المفتاحية:العشق، الإلهي، ابن سينا.

The philosophical and mystical implications of the theory of divine love At Ibn Sina (d. 428 AH)

Dr. Ahmed Khamis Zaky Marey
Assistant Professor of Islamic Philosophy
Department of Philosophy
Faculty of Arts - Alexandria University

Abstract

Love is “excessive love” or excessive love. The issue of “love” preoccupied many philosophers, and they searched for what it is, whether on the human level or on the divine level. Plato defined it through the words of Socrates in the dialogue "The Banquet" by saying: "Love is a tendency towards goodness, beauty and perfection." Plotinus also described the state of the soul in its endeavor to get rid of the concerns of the body, to connect with the one, to perish in it, and to unite with it by saying: “It is driven to that longing and love, as the soul loves its source.” This issue was discussed by many Muslim philosophers, including Ibn Sina, who used the term love. to indicate love; Because the concept of love is stronger and deeper than love. Rather, we find him relating to love with a special message from his letters, which is “A message on the nature

of love." This is in addition to his talk about love through his other letters, such as: "Indications and Alerts," especially when he presented his opinion on Sufism, and Ibn Sina tried through love to build a system A metaphysical philosophical one in which it explains how beings originate from the imperative of existence, and the relationship of these beings to the One. This theory had many philosophical and mystical connotations from my point of view.

Keywords: love, divine, Ibn Sina

تمهيد

العشق هو "فرط الحب"، أو المحبة الزائدة، وقد شغلت مسألة "الحب" كثيرًا من الفلاسفة، وأخذوا يبحثون عن ماهيته، سواء أعلى المستوى الإنسانيّ، أو على المستوى الإلهيّ؛ فقد عرفه أفلاطون على لسان سقراط في محاورة "المأدبة" بقوله: "إن الحب هو نزوع نحو الخير والجمال والكمال". كما وصف أفلوطين حال النفس في سعيها إلى التخلص من شواغل البدن، والاتصال بالواحد، والفناء فيه، والاتحاد معه بقوله: "إنما يدفعها إلى ذلك الشوق، والمحبة؛ إذ إن النفس تحب مصدرها". وقد بحث هذه المسألة كثير من الفلاسفة المسلمين منهم ابن سينا الذي استعمل مصطلح العشق؛ ليدل به على الحب؛ لأن مفهوم العشق أقوى وأعمق من الحب؛ بل نجده يخص العشق برسالة خاصة من رسائله وهي " رسالة في ماهية العشق"، هذا بالإضافة إلى تحدثه عن العشق من خلال رسائله الأخرى مثل: "الإشارات والتنبيهات"، ولا سيما حينما عرض رأيه في التصوف، وقد حاول ابن سينا عن طريق العشق بناء نسق فلسفيّ ميتافيزيقيّ يوضح فيه كيفية صدور الموجودات عن واجب الوجود، وعلاقة هذه الموجودات بالواحد، وقد كان لهذه النظرية الكثير من الدلالات الفلسفية والصوفية من وجهة نظري.

وترجع **أهمية الموضوع** – من وجهة نظري– إلى ضرورة تسليط الضوء

على تلك الدلالات الفلسفية والصوفية لنظرية العشق الإلهيّ عند ابن سينا؛ لأهميتها في تفسير كيفية صدور الموجودات عن الله من ناحية، وعلاقة هذه الموجودات بالله تعالى من ناحية أخرى.

وقد تناولت الكثير من **الدراسات السابقة** فلسفة ابن سينا، ومن هذه الدراسات، كتاب " الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" للدكتور عاطف العراقيّ؛ والذي يلقي الضوء عن طريقه على الجانب الطبيعيّ في فلسفة ابن سينا، وكذلك الدراسة القيمة التي قامت بها الدكتورة مرفت عزت بالي بعنوان" الاتجاه الإشراقيّ في فلسفة ابن سينا" وقد ركزت فيها على بيان هذا الاتجاه الإشراقيّ عنده، وكذلك كتاب " الفلسفة الطبيعية والإلهية عند ابن سينا" للدكتورة زينب عفيفي، والتي ركزت من خلاله على الجانب الطبيعيّ والإلهيّ عند ابن سينا، وغير ذلك كثير من الدراسات التي تناولت فلسفة ابن سينا سواء إجمالًا أو تفصيلًا، ولكني لم أجد في هذه الدراسات ما يخص الدلالات الفلسفية والصوفية لنظرية العشق عند ابن سينا بمزيد من العناية؛ لذلك حاولت تسليط الضوء على هذه الدلالات.

والإشكالية التي انطلقت منها: تتمثل في الكيفية التي عالج بها ابن سينا موضوع العشق الإلهيّ، وأهم الدلالات الفلسفية والصوفية لهذه النظرية.

وقد كانت **هناك تساؤلات** كثيرة حاولت الإجابة عنها عن طريق هذا البحث، ومن أهمها:

- كيف تناول ابن سينا موضوع العشق الإلهيّ؟ وهل كان هناك أثر لآراء الفلاسفة السابقين عليه في هذا الشأن؟
- هل آراء ابن سينا في العشق الإلهيّ تشكل نسقًا فلسفيًا ميتافيزيقيًا بحيث يمكن عن طريقها تفسير كيفية صدور الموجودات عن الواحد؟ وعلاقة هذه الموجودات بواجب الوجود؟ وما الدلالات الفلسفية والصوفية في ذلك؟
- كيف استطاع ابن سينا أن يربط بين العشق، والوجود، والخير في تفسيره للوجود؟ وهل هناك دلالات فلسفية وصوفية ناتجة عن هذا الربط؟

- هل يمكن الوصول إلى العرفان عن طريق العشق؟ وهل هناك دلالات فلسفية وصوفية تترتب على ذلك؟
- كيف يمكن الإفادة من نظرية ابن سينا عن العشق الإلهيّ في الوقت الحاليّ؟

أما عن **المنهج المستخدم** فقد استخدمت في هذا البحث منهجًا تحليليًا نقديًا مقارنًا.

وقد اشتمل هذا البحث على تمهيد أوضحت فيه أهمية الموضوع، وعرضت فيه جانبًا موجزًا عن الدراسات السابقة، والإشكالية التي انطلقت منها، وأهم التساؤلات، والمنهج المستخدم، **وقد جاءت عناصر هذا البحث كالآتي:**

أولًا – ماهية العشق عند ابن سينا.

ثانيًا – العشق من صفات واجب الوجود وهو أيضًا عاشق ومعشوق.

ثالثًا – العشق هو أساس الوجود عند ابن سينا.

رابعًا – العشق هو مبدأ الحركة في الموجودات لدى ابن سينا.

خامسًا – العشق هو الأساس لوصول العارفين إلى الحضرة الإلهية.

وقد **اختتمت هذا البحث بأهم النتائج** التي توصلت إليها عن طريق الإجابة عن التساؤلات التي جاءت في مستهل هذا البحث.

العشق في اللغة هو " فَرْطُ الحُبِّ " (ابن منظور، ٢٠١٦، ص ٢٩٥٨)، ويقول الكنديّ (ت ٢٥٢هـ) في رسالة الحدود: "المحبة هي مطلوب النفس، ومتممة القوة التي هي اجتماع الأشياء، ويقال: هي حال النفس فيما بينها وبين شيء يجذبها إليه، والعشق هو إفراط المحبة" (الكندي، ١٩٨٩، ص ١٩٩).

ويرتبط مفهوم العشق عند ابن سينا بالإلهيات، وإن كان هناك جانب نفسيّ منه يدخل في نطاق العلم الطبيعيّ، وقد استعمل ابن سينا مصطلح "العشق"؛ ليدل به على ما كان يصطلح عليه في الفلسفة من قول الفلاسفة بالحب، ولكن ابن سينا نقل اللفظ من الحب إلى العشق؛ لأن مفهوم العشق –

من وجهة نظره– أقوى وأعمق من الحب، كما أن العشق، والخير، والوجود، هي الأصول التي يفسر بها ابن سينا وجود الموجودات، واستحقاقها للوجود، ونزوعها إليه، وتمسكها به (الأهوانيّ، ١٩٨٣، ص ٦٨–٦٩).

وقد خص ابن سينا مسألة العشق برسالة خاصة من رسائله، وهي رسالة في "ماهية العشق"، والتي اختلف الباحثون حول ما إذا كان ابن سينا يفصل فيها القول في مسألة العشق بوصفه أمرًا نفسانيًا، أم أنها رسالة صوفية تعالج العشق كما يفهمه الصوفية، ويرى الدكتور عاطف العراقيّ أن الناظر في موضوعات هذه الرسالة يجد أنها لا تخرج عن الموضوعات التي يبحثها ابن سينا في الفلسفة العامة؛ طالما أنه يبحث في سريان العشق في الكائنات، ومن ناحية أخرى فإن هذا الأمر لا يمنع من القول: إن لها صلة بالناحية الصوفية، وإن كانت صلة غير مباشرة؛ إذ نجد عند عرض رأيه في التصوف في "الإشارات والتنبيهات" يشير إلى بعض الجوانب التي تتعلق بموضوع العشق، ولا سيما حين يشير إلى الفرق بين مرحلة الشوق والعشق (العراقيّ، ١٩٨٤، ص ١٧٤). وهذا الأمر يؤكد وجود دلالات فلسفية وصوفية لنظرية العشق الإلهيّ عند ابن سينا.

ونلاحظ أن مفهوم المحبة والعشق عند ابن سينا يختلف عن مفهومهما لدى غيره من الفلاسفة والمتكلمين المسلمين؛ إذ نجد أن ابن حزم (ت٤٥٦هـ) على سبيل المثال قد تناول مفهوم الحب والعشق، ولكن على المستوى الإنسانيّ من خلال مؤلفه " طوق الحمامة"؛ إذ يقول: إن الحُب هو: اتصال بين أجزاء النفس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع؛ إذ إن المَثل إلى مثله ساكن، وللمجانسة عمل محسوس، وتأثير مشاهد؛ فنجد التنافر في الأضداد، والموافقة في الأنداد؛ أي أن الحُب كما يراه ابن حزم اتصال بين أرواح عاشقة انقسمت إلى أجزاء تلاقت فسعدت، ومتى تباعدت شقت؛ إذ إن المحب يبحث عمن يماثله، ويشابهه، وكلما زاد التشاكل، وتقاربت الصفات تحقق التألف والسكن والحب بينهما (ابن حزم، ١٩٨٧، ص ٩٢)، كذلك الحال

عند الغزالي (ت٥٠٥هـ) الذي يرى أن الحب والمحبة تقتصر على الإنسان فقط وليس الجمادات؛ إذ إن المحبة تابعة للإدراك والمعرفة، وجعل أن المحبة الحقيقية هي محبة الله عز وجل (الغزالي، ٢٠٠٥، ص ١٦٥٩)، وهذا ما يجعل مفهوم العشق عند ابن سينا يختلف عن رأي غيره من الفلاسفة والمتكلمين بل والصوفية أيضًا.

وتتضح الدلالات الفلسفية والصوفية لنظرية عشق الإلهيّ عند ابن سينا –من وجهة نظري– عن طريق البحث في ماهية العشق، كما أن واجب الوجود عند ابن سينا هو عشق وعاشق ومعشوق، ويُعد العشق هو أساس الوجود عنده، وهو مبدأ كل حركة في الكون، كما أن العشق هو أساس وصول العارفين إلى الحضرة الإلهية.

أولًا- ماهية العشق عند ابن سينا

يرى ابن سينا أن العشق ليس في حقيقته إلا استحسان الحسن والملائم، وهو مبدأ النزوع إليه عند مفارقته إن كان مما يفارق، والاتحاد به عند وجوده، وكل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه في حالة وجوده، وينزع إليه إن كان مفقودًا، وعلة العشق عند ابن سينا هو ما نِيل أو سينال منه؛ أي من المعشوق، وكلما زادت الخيرية زاد استحقاق المعشوقية، وزادت المعشوقية للخير (ابن سينا، ٢٠١٧، ص١٠).

والخير عند ابن سينا "هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده" (ابن سينا، ١٩٨٥، ص ٢٦٥)؛ إذ هو كمال الوجود، وكل كائن موجود تتحقق فيه نسبة من الوجود تكون هذه النسبة مساوية لنسبته في الكمال والخير، فكل موجود هو خير طالما تحققت فيه صفة الوجود، ولكن هذا الخير تختلف نسبته باختلاف نسبة وجوده، وإدراكه لهذا الوجود (ابن سينا، ١٩٨٥، ص ٢٦٥)، وأيضًا (أبو زيد، ١٩٩١، ص ١٣).

وأرى هنا أن ابن سينا قد تأثر في تعريفه للعشق وربطه بالخير بأفلاطون؛ إذ إن أفلاطون يقول في (المأدبة):" الناس يقولون: إن المحبين

يبحثون عن نصفهم الآخر ويتوقون إليه، لكنني أقول: إنهم لا يبحثون عن نصف أنفسهم ولا عن الكل، ما لم يكن النصف أو الكل خيرًا أيضًا"(أفلاطون، ١٩٩٤، ص ٩٦).

ولما كان الحال كذلك فإننا نجد ابن سينا يساوي بين الوجود والخيرية، فكل موجود له درجة من الخيرية، وهو يتحرك بشوق غريزي؛ لكي يحصل على كمال وجوده؛ إذ إن كل الكائنات لها عشق غريزيّ نحو خيرها الذي هو كمالها، وكمال وجودها (أبو زيد، ١٩٩١، ص ١٣)، وأيضًا (صليبا، ١٩٥٢، ص ٣٢٨).

ويتأكد هنا مرة أخرى– من وجهة نظري– تأثر ابن سينا بأفلاطون حينما يصف لنا الحب على لسان سقراط فيقول: إن الحب هو نزوع نحو الخير، والجمال، والكمال (إبراهيم، ١٩٨٤، ص ١٣٣).

وكمال الوجود يساوي كمال الخيرية، أو الخير المطلق؛ لذلك يرى ابن سينا أن الله تعالى هو خير محض؛ لأنه واجب الوجود، ووجوده من ذاته وليس من غيره؛ فهو سبحانه وتعالى حاصل على الوجود الكامل الواجب، ومن ثم فهو خير مطلق، أما بقيّة الموجودات فهي ممكنة الوجود، لذا فخيرها نسبيّ وَفق درجة كمالها في الوجود، ويقسم ابن سينا الخير إلى ما هو مطلوب لذاته، وما هو مطلوب لغيره، وما هو مطلوب لذاته قد يُعد غاية قصوى في الخير والكمال، ولا يُعد وسيلة إلى غاية أعلى منه؛ إذ هو ينهي حركة العشق والنزوع، أما المطلوب لغيره؛ فهو ينهي حركة العشق والنزوع للخير نسبيًا بوصفه نافعًا ومفيدًا في سبيل تحقيق خير آخر، يتمثل في اللذة؛ التي هي الحصول على خير مؤقت أو الحصول على منافع وفوائد تؤدي إلى خيرات أخرى، وعلى هذا يطلق الخير عنده على نوعين: الأول– هو المطلوب لأجل ذاته وهو الخير المطلق، والثاني: هو المطلوب لأجل غيره، وهو ليس خيرًا في ذاته؛ بل هو وسيلة لتحقيق خير آخر (أبو زيد، ١٩٩١، ص ١٣).

كما أن في وصف ابن سينا لواجب الوجود بأنه الخير المطلق؛ لأنه

تحقق بكمال الوجود فيكون خيره تامًا ومطلق تأثر واضح بالأفلوطينية التي تصف الأول بأنه الخير المحض، والخير لا يليق بشيء من الأشياء إلا به (أبو زيد، ١٩٩١، ص ٤١).

ولما كان الحال كذلك فإنني أري أن حقيقة العشق لدى ابن سينا لا تخلو من دلالة فلسفية واضحة تأثر فيها بأفلاطون، ولا سيما في رأي أفلاطون عن الحب، بوصفه استحسانًا ونزوعًا للخير الحب والجمال والكمال، كما تأثر بأفلوطين في وصفه لواجب الوجود بأنه خير مطلق؛ لذلك فإن واجب الوجود عشق وعاشق ومعشوق.

ثانيًا– العشق من صفات واجب الوجود وهو أيضًا عاشق ومعشوق

العشق من صفات واجب الوجود؛ إذ لما كان واجب الوجود بذاته خيرًا محضًا؛ فهو إذًا الغاية في الخيرية، ومن ثم فإنه الغاية في المعشوقية، والغاية في العاشقية؛ الغاية في المعشوقية وهي ذاته تعالى؛ إذ إن الخير يعشق الخير بما يتوصل به إليه من نيله لإدراكه، والخير الأول مدرك لذاته بالفعل أبد الدهر في الدهر، وعلى ذلك يكون عِشقه لذاته أكمل عشق وأوفاه (ابن سينا، ٢٠١٧، ص١٠).

ولما كان الحال كذلك فإن واجب الوجود هو معشوق وعاشق بذاته؛ إذ لا يمكن أن يكون جمالًا أو بهاءً فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من كل جهة، وواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ كل اعتدال؛ لأن كل اعتدال في كثرة تركيب أو مزاج، واجب الوجود هو الذي يحدث الوحدة في كثرته، وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب أن يكون عليه، فكيف بجمال الوجود الواجب؟ الذي هو بالفعل على ما يجب أن يكون، وكل جمال ملائم وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق، وكلما كان الإدراك أشد اكتناهًا، وأشد تحققًا، والمدرك أجمل وأشرف ذاتًا، فمحبة القوة المدركة إياه واعتزازها به أكثر؛ فواجب الوجود– الذي في غاية الجمال والكمال والبهاء، والذي يعقل ذاته بتلك

الغاية في البهاء والجمال وبتمام التعقل، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة- تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق (ابن سينا، ١٩٨٥، ص ٣٨١-٣٨٢).

ويؤكد ابن سينا ذلك في (الشفاء) بقوله: إن واجب الوجود له الجمال والبهاء المحض؛ إذ إن ماهيته عقلية خالصة، وخيرية محضة، وبريئة عن كل نقص، وهو مبدأ جمال كل شيء، وبهاء كل شيء؛ بل هو في غاية الكمال والجمال والبهاء، وهو يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال؛ إذ إن كل جمال، وملاءمة، وخير مدرك، محبوب ومعشوق (ابن سينا، ١٩٦٠، ص ٣٦٧-٣٦٩). وكلما كان الإدراك أتم، والمدرك أشد خيرية كان العشق أكمل وأتم؛ إذ إن ذاته أشد خيرية من أي شيء غيره، وإدراكه لذاته أتم الإدراكات، فذاته حاضرة لذاته أزلًا وأبدًا، فكيف لا يكون عاشقًا لذاته عشقًا تامًا؛ لذلك فإن واجب الوجود من حيث هو خير تام يكون عاشقًا، ومن حيث هو مدرك لذاته يكون معشوقًا، ومن حيث هو حقيقة خيرية جديرة بأن تحب وتعشق يسمى عشقًا (ابن سينا، ١٩٩٣، ص ٤٢)، وأيضًا (غرابه، ١٩٤٨، ص ٩٥-٩٦)، وأيضًا (مسعد، ٢٠٢٠، ص٥٣-٥٤).

وقد سبق الفارابيّ (ت٣٣٩هـ) ابن سينا في القول: إن واجب الوجود هو أعظم وأول عاشق ومعشوق لذاته؛ إذ يقول: الجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل، ويحصل له كماله الأخير، وإذا كان الأول وجوده أفضل وجود، فجماله فائت لجمال كل ذي جمال، وكذلك زينته وبهاؤه، وهي كلها في جوهره وذاته، وذلك في نفسه وبما يعقله من ذاته؛ لذلك فإنه يعشق ذاته، والعاشق منه هو المعشوق؛ إذ إن العاشق منه هو بعينه المعشوق، والمحب هو المحبوب؛ فهو المحبوب الأول، والمعشوق الأول، أحبه غيره أو لم يحبه، وعشقه غيره أو لم يعشقه (الفارابيّ، ١٩٨٦، ص ٥٢-٥٤)، ومن المعلوم أن الفارابيّ قد تأثر في فلسفته بالاتجاه الإشراقيّ ولا سيما عند أفلوطين؛ لذلك ترى الدكتورة مرفت بالي أن في حديث ابن سينا عن الله سبحانه وتعالى

بوصفه عشقًا وعاشقًا ومعشوقًا قد أضاف بعدًا صوفيًا إشراقيًا (بالي، ١٩٩٤، ص ٤٢٠).

ولما كان الحال كذلك فإنني أرى أن في قول ابن سينا بأن واجب الوجود هو عشق وعاشق ومعشوق دلالة فلسفية، وصوفية واضحة تتمثل في تأثر ابن سينا بقول الفارابيّ: إن واجب الوجود له الجمال التام والبهاء التام والوجود التام، وهو يعقل ذاته بهذه الصفة لذلك فهو أعظم عاشق ومعشوق لذاته، بل إن العشق هو أساس الوجود عند ابن سينا.

ثالثًا- العشق هو أساس الوجود عند ابن سينا

العشق هو أساس الوجود عند ابن سينا؛ إذ إن واجب الوجود يُعد خيرًا محضًا، وهذا الخير يفيض منه سبحانه وتعالى على العقول المفارقة، ثم يفيض عن العقول المفارقة على عالم الكون والفساد؛ لأنه مبدع وجواد، وهو متجل لجميع الموجودات، ولولا تجليه لم يكن وجودًا، ولم يكن خيرًا، وهو راض عن فيضان الكل عنه، عاقل لنظام الخير في الوجود (صليبا، ١٩٥٢، ص ٣٢٧).

وأرى هنا في قول ابن سينا بصدور الموجودات عن الواحد تأثره بنظرية الفيض عند أفلوطين، ولا غرو في ذلك؛ إذ إن الفارابي قد سبق ابن سينا أيضًا في القول بتك النظرية، والتي كان متأثرًا فيها كذلك بأفلوطين؛ إذ إن نظرية الفيض قد عرفت في تاريخ الفلسفة بأنها نظرية تفسر صدور الموجودات عن الواحد أو واجب الوجود، وقد انتقلت هذه النظرية إلى الفلاسفة العرب عبر مدرسة الإسكندرية، وعلى وجه التحديد الأفلاطونية المحدثة وممثلها أفلوطين، وقد تأثر بها كل من الفارابيّ وابن سينا (بالي، ١٩٨٤، ص ٤٢٩).

ولما كان واجب الوجود يتعقل ذاته؛ فإنه عاقل لنظام الخير في الوجود؛ إذ إنه يعقل كل الأشياء الموجودة في الوجود، يقول ابن سينا: إن واجب الوجود إذا عقل ذاته، وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه، وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجبًا بسببه؛ لذلك

فإن تلك الموجودات الصادرة عنه تعشقه عشقًا غريزيًا (ابن سينا، ١٩٨٥، ص ٣٨٣-٣٨٤)، وأيضًا (بدوي، ١٩٨٧، ص ٣٦).

وعلة العشق عند ابن سينا علة غائية في حين أن علة الجود عنده علة فاعلة؛ إذ إن من طبيعة الجود أن يفيض على الوجود فيضًا ضروريًا معقولًا، كما أن من طبيعة العشق أن يتجه إلى مبدأ الكمال والخير اتجاهًا غائيًا؛ لأن كل هوية من الهويات المدبَّرة تتشوق إلى الكمال، وكل موجود من هذه الموجودات له عشق غريزيّ وشوق طبيعيّ وهما سبب وجوده، ولولا هذا العشق لما حصل على شيء من الكمال؛ إذ إن كمال الهويات المدبَّرة مستفاد من فيض الكامل بالذات واجب الوجود، وقد اقتضت حكمة الله تعالى أن يغرز في كل موجود عشقًا كليًا، حتى يصير بذلك مستحفظًا لما نال من فيض الكمالات الكلية، كما خلق فيه نزوعًا إلى اكتساب الكمال، والاتحاد به عند فقدانه (ابن سينا، ٢٠١٧، ص٩).

ويفرق ابن سينا بين معنى الجود والخير؛ إذ إن الشيء الواحد الحاصل في قابل إذا نسب إلى المنفعل كان خيرًا، وإذا نسب إلى الفاعل كان جودًا؛ لأن قابل الشيء لا يسمى جوادًا له، ومن أفاد غيره فائدة ليستعيض عنها بدلًا لم يكن جوادًا، بل معاملًا، ومن جاد ليشرف أو ليحمد أو ليثاب فهو مستعيض، ليس بجواد، وفاعل الخير لا ينفعل به بوجه؛ لأن الخير أمر وجوديّ حاصل للشيء، فإذا أفاضه الفاعل عليه لم يكن فيضه لغرض ولا لعوض؛ بل إنه كمال مناسب حصل وفق استعداده، فإذا استعد الموجود لهذا الكمال المناسب نزع إليه، وعشقه كما يعشق الإنسان خيره الخاص به، إذ إن في الوجود تيارين متضادين: أحدهما متجه من أعلى إلى أسفل، وهو تيار الجود، والآخر متجه من أسفل إلى أعلى وهو تيار العشق، فالتيار الأول يتناقص بهبوطه من الملأ الأعلى إلى الأرض، والثاني يتزايد بصعوده من الأرض إلى السماء (صليبا، ١٩٥٢، ص ٣٢٧).

أي أن الموجودات كلها تعشق واجب الوجود؛ حتى تنال خيرها وكمالها

عن طريق التشبه به على قدر الإمكان، ويتم ذلك عن طريق الحركة الهابطة والصاعدة؛ إذ تمثل الحركة الأولى حركة الجود الإلهيّ الذي يفيض على الكائنات، وتمثل الحركة الثانية العشق الذي يحرك الكائنات صاعدة؛ لنيل الخير؛ فالتيار الأول يتناقص بهبوطه من الملأ الأعلى، والثاني يتزايد بصعوده من الأرض، ليرتبط الوجود كله عند ابن سينا برباط الخير والعشق (أبو زيد، ١٩٩١، ص ٧٢-٧٣).

ويمكن القول: إن ابن سينا يرى أن كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق واجب الوجود عشقًا غريزيًا، والخير المطلق متجل لها لذاته، إلا أن قبولها لتجليه واتصالها به على التفاوت تبعًا لإمكانها؛ إذ إن في كل واحد من الموجودات عشق غريزيّ لكماله، وكماله معنى به تحصل له خيريته حيثما توجد، وكيفما توجد؛ وذلك يوجب أن يكون ذلك الشيء معشوقًا لمستفيد الخيرية، ولا يوجد شيء أولى بذلك من العلة الأولى " واجب الوجود" في جميع الأشياء؛ إذ إنه معشوق لجميع الأشياء، وكون أكثر الأشياء غير عارف به لا ينفي وجود عشقه الغريزيّ فيها (ابن سينا، ٢٠١٧، ص٢٥).

واجب الوجود إذًا عند ابن سينا هو سبب لكل خير؛ بل هو الخير المطلق، لذلك فهو عشق مطلق، وهو لجوده وكرمه يجب أن يتجلى لكل عاشق؛ فإذا احتجب جمال عن بعض الموجودات، فذلك ليس لنقص في جوده، بل لنقص في تلك الموجودات نفسها، وهذا النقص الذي نجده في الكائنات إنما يرجع إلى طبيعة الإمكان المندرجة فيها، لا إلى وجوب وجودها المستمد من الله عز وجل؛ إذ إن الوجوب والخيرية متناسبان، والإمكان والشر متساوقان، وإذا قل الوجوب ازداد الإمكان، والعكس (صليبا، ١٩٥٢، ص ٣٢٥).

العشق إذًا غريزيّ في كل موجود، وقد غرز الله تعالى بحكمته في الموجودات عشقًا طبيعيًا تنزع به إلى الكمال والوجود، وإذا كان الوجود يعشق ذاته؛ فمعنى ذلك أنه يعشق كماله وخيره، والخير بذاته معشوق، والخير عاشق للخير (الأهوانيّ، ١٩٨٣، ص ٦٩-٧٠).

ولما كان الحال كذلك فإنني أرى أن في قول ابن سينا بأن العشق أساس الوجود هو قول يحمل دلالة فلسفية وصوفية في آن واحد؛ ذلك لتأثره بالاتجاه الإشراقيّ، ولا سيما نظرية الفيض عند أفلوطين، والتي سبق أن أخذ بها الفارابي أيضًا؛ إذ إن الله تعالى –طبقًا لهذه النظرية– هو مبدأ كل الموجودات؛ لذلك فإن تلك الموجودات الصادرة عنه تعشقه عشقًا غريزيًا، وهي كذلك مبدأ الحركة في الموجودات.

رابعًا– العشق هو مبدأ الحركة في الموجودات لدى ابن سينا

يرى ابن سينا أن العشق هو مبدأ الحركة في الموجودات؛ إذ إن الخير الأول بذاته "واجب الوجود" ظاهر متجل لجميع الموجودات، ولو أن ذاته محتجب عن جميع الموجودات بذاته غير متجل لها لما عُرفَ، ولا نِيلَ منه، ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليها يحتجب؛ إذ لا حجاب على الحقيقة إلا في المحجوبين، والحجاب هو القصور والضعف والنقص (ابن سينا، ٢٠١٧، ص٢٥).

وأول قابل لتجلي واجب الوجود عند ابن سينا هو العقل الكليّ؛ إذ إنه بجوهره ينال تجليه بوصفه جوهر الصورة الواقعة في المرآة لتجلي الشخص الذي هي مثاله، ثم يأتي العقل الفعال؛ إذ إنه يقبل التجلي بغير وسيط، وهو بإدراكه لذاته ولسائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات، ثم تنال هذا التجلي النفوس الإلهية من الملائكة والبشر، ثم القوى الحيوانية، ثم النباتية، ثم الطبيعة، وكل واحد مما ناله من تجل يسوقه ما ناله منه إلى التشبه به كل على قدر طاقته (ابن سينا، ٢٠١٧، ص٢٦).

ويرى ابن سينا أن العشق موجود في كل الوجود؛ أي موجود في الطبيعة، وهو أيضًا موجود في النفوس النباتية، والحيوانية، والبشرية، والنفوس الإلهية، وهو مبدأ كل حركة في الوجود، فهو يعلل ملابسة المادة للصورة، وميل النبات إلى الغذاء والنمو، وميل الحيوان إلى بعض المحسوسات من دون بعضها، كما يعلل أفعال النفوس الإنسانية، وحركات الأجسام السماوية؛ إذ إن

النفوس السماوية على سبيل المثال: لا تحرك أجسامها الفلكية إلا لتنال من وراء ذلك كمالًا، فلولا عشقها الكمال لما حركت أجسامها، ولولا رغبتها في الخير لما جهدت في الدوران؛ إذ إن الخير بذاته معشوق، والخير عاشق للخير، وكلما ازدادت الخيرية زاد استحقاق المعشوقية، وزادت العاشقية للخير، ومن أدرك خيرًا فإنه بالطبع يعشقه (ابن سينا، ٢٠١٧، ص١١-٢٢). وأيضًا (صليبا، ١٩٥٢، ص ٣٢٨).

ويحدد ابن سينا لكل موجود عشقًا وكمالًا يخصه يتفق مع ما ينزع إليه، وما يكون موافقًا لطبيعته، وذلك على النحو الآتي:

١- الهيولي

عشق الهيولي غريزيّ نحو الصورة، وكمالها في الحصول عليها؛ إذ إن الهيولي تنزع إلى الصورة في حالة فقدانها، والولع بها في حالة وجودها؛ لذلك نجدها متى عريت عن الصورة، بادرت إلى استبدالها بصورة أخرى، حتى لا يلحق بها العدم المطلق (ابن سينا، ٢٠١٧، ص١١).

٢- الصورة

عشق الصورة غريزيّ فيها وهو ظاهر فيها لوجهين: أحدهما ملازمتها موضوعها، ومنافاتها انسلاخها عنه، والثاني ملازمتها كمالاتها ومواضعها الطبيعية متى حصلت عليها، وحركتها الشوقية إليها متى باينتها مثل: صور الأجسام البسيطة، والمركبة عن العناصر الأربعة (ابن سينا، ٢٠١٧، ص١٢).

ونلحظ هنا أن ابن سينا يعلى من شأن الصورة على حساب المادة في مسألة العشق، وقد يكون ذلك راجعًا إلى تأثره بأرسطو الذي يعلى من شأن الصورة على المادة، ولكننا نجد عند ابن سينا مبالغة كبيرة في هذا الأمر، ومن المرجح أن ذلك كان نتيجة إضافته أبعادًا أفلوطينية، وأبعادًا دينية، بالإضافة إلى تأثره بالفارابي (العراقي، ١٩٨٤، ص ١٧٥-١٧٦). وأرى أن ذلك يمثل دلالات فلسفية وصوفية لنظرية العشق الإلهي عند ابن سينا

٣- الأعراض

عشق الأعراض الغريزيّ ظاهر في ملازمة الموضوع لها، وذلك بين حين ملامستها الأضداد في الاستبدال بالموضوع (ابن سينا، ٢٠١٧، ص١٢).

٤- النفوس النباتية

عشق النفوس النباتية الغريزيّ ظاهر عن طريق قواها المختلفة؛ فالقوة المغذية عشقها الغريزيّ يكون إلى حضور الغذاء عند حاجة المادة إليها، وبقائها في المتغذي بعد استحالته إلى طبيعتها، وعشق القوة المنمية يكون بتحصيل الزيادة الطبيعية المناسبة في أقطار المتغذي، وعشق القوة المولدة يكون بتهيئة مبدأ الكائن إلى مثل ما هو فيه (ابن سينا، ٢٠١٧، ص١٣).

٥- النفوس الحيوانية

عشق النفوس الحيوانية ظاهر عن طريق قواها المختلفة؛ فالقوى الحاسة يكون بإلفها بعض المحسوسات من دون بعضها، وكره بعضها من دون بعض، والقوة الغضبية يكون بنزوعها إلى الانتقام والتغلب والفرار، والقوة الشهوانية يكون بتوليد المثل، وهي تشابه القوة النباتية في هذا الغرض (ابن سينا، ٢٠١٧، ص١٦).

٦- النفوس الإنسانية

النفوس الإنسانية لها شوق غريزيّ إلى معرفة المعقولات التي هي كمالها، ولا سيما ما يقودها إلى الكمال عند تصوره، وكمالات النفوس الإنسانية هي صدور الفضائل البشرية عنها؛ لأن السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العمليّ من النفس، وهو الأخلاق؛ إذ إن كل موجود له عقل له عشق غريزيّ في ذاته للحق المطلق أولًا، ولسائر المعقولات ثانيًا (ابن سينا، ٢٠١٧، ص٢٣)، وأيضًا (أبو زيد، ١٩٩١، ص ٧٠)، وأيضًا (الأهوانيّ، ١٩٨٣، ص ٦٨).

يقول ابن سينا في (الإشارات): إن كمال الجوهر العاقل هو أن يتمثل فيه

ما يتعقله من الحق الأول، بقدر ما يمكنه ذلك، ثم تمثل ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة؛ أي الوجود كله على ما هو عليه، مجردًا عن شوائب الظنون والأوهام، على وجه لا يكون بين ذات العاقل، وبين ما تمثل فيه تمايز (ابن سينا، ١٩٩٣، ص ٢٢-٢٣).

ويؤكد ابن سينا ذلك بقوله: " النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالمًا عقليًا مرتسمًا فيها صورة الكل، والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل" (ابن سينا، ٢٠٠٧، ص ١٣٠).

٧- النفوس الفلكية

كمال النفوس الفلكية هو تحريك الجواهر العلوية؛ لاستبقاء الكون والفساد تشبهًا بذات الخير المطلق "واجب الوجود"، وتأتي هذه التحريكات؛ لتحوز بها القرب من الخير المطلق، وتستفيد منه الفضيلة والكمال (ابن سينا، ٢٠١٧، ص٢٢).

ويرى العقاد- الذي أتفق معه- أن ابن سينا قد تأثر بأفلاطون في اعتقاده أن الكواكب لها نفوس ومخيلات، وهي لعشقها لواجب الوجود تسعى إلى الوصول إلى كمالها عن طريق التشبه به (العقاد، ص ٢٠١٢، ص ٤٦).

٨-النفوس المتألهة

وكمال النفوس المتألهة يكون بأن يصدر عنها صور عقلية قائمة بذواتها، ولا يتم ذلك إلا بمعرفتها الله تعالى، وهي تعقل معاني هذه الصور؛ إذ إن معشوقها هو الخير المطلق، وهذا العشق فيها غير مفارق لها مطلقًا؛ لأنها لا تخلو من حالتي: الكمال، والاستعداد ضرورة؛ لذلك فوجود هذا العشق فيها يحقق كمالها (ابن سينا، ٢٠١٧، ص٢٣).

٩- العقول المفارقة

وكمال العقول المفارقة مناسبة لطبيعتها؛ إذ نجدها تشارك العلة الأولى في كمالها، وفي إفاضة الجود، وهي حاصلة على أعلى درجات السعادة منذ

القدم، ومن حصل على ما تقتضيه طبيعته من الكمال لا يشتاق إلى اكتساب آخر، إلا أننا نجد أن العقول المفارقة تعشق العلة الأولى؛ لأن طبيعتها لا تخلو من الإمكان (أبو زيد، ١٩٩١، ص ٧٠).

وإذا كان ابن سينا قد حدد لكل موجود كمال يخصه، فإن كمال تلك الموجودات لا يتم إلا بعد معرفتها بالمعقولات معرفة محيطة، ولا يتم ذلك إلا بمعرفة العلل الحقيقية للوجود، ولاسيما العلة الأولى.

ولما كان الحال كذلك فإن واجب الوجود عند ابن سينا يُعد أكثر استحقاقًا للمعشوقية من العقل الأول؛ لأنه خير أعلى وكمال مطلق، والعقل الأول أكثر استحقاقًا للمعشوقية من العقل الثاني، وهكذا؛ إذ إن لهذه العقول كمالات مناسبة لطبيعتها؛ فهي تشارك المبدأ الأول في الكمال وفي إفاضة الجود، وهي تملك منذ القدم أعلى درجات السعادة ومن حصل على ما تقتضيه طبيعته من الكمال لا يشتاق إلى اكتساب كمال آخر، ومع ذلك فإن هذه العقول تعشق المبدأ الأول؛ لأن طبيعتها لا تخلو من الإمكان، والقوة؛ ولأنها تتشبه بالمبدأ الأول في عشقه ذاته (صليبا، ١٩٥٢، ص ٣٢٩).

وبعد أن حدد ابن سينا لكل موجود كمالًا يخصه ينزع إليه، نجده يفرق بين العشق والشوق فيما يتعلق بالجواهر العاقلة؛ إذ إن العشق الحقيقيّ هو الابتهاج بتصور حضرة ما، أما الشوق فهو الحركة التي تتمم هذا الابتهاج؛ إذ إن كل مشتاق قد نال شيئًا ما، وفاته شيء ما (ابن سينا، ١٩٩٣، ص٤١).

ووفقًا لهذا التمييز يرتب ابن سينا الجواهر العاقلة في خمس مراتب (ابن سينا، ١٩٩٣، ص ٤٢-٤٥)، وهي:

أ-**واجب الوجود:** وهي مرتبة عشق لا شوق، فهو أجلُ مبتهج؛ لأنه أشد الأشياء إدراكًا، لأشد الأشياء كمالًا، الذي هو برئ عن طبيعة الإمكان والعدم، وهو عاشق ذاته، معشوق لذاته، عُشق من غيره، أو لم يُعشق.

ب-**العقول المفارقة:** وهي مرتبة عشق لا شوق، وهم المبتهجون به، وبذواتهم،

من حيث هم مبتهجون، وهم الجواهر العقلية القدسية.

جـ-النفوس الفلكية الناطقة، والإنسانية الكاملة مادامت نفوسهم في الأبدان؛ فالنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة، لا تخلص عن علاقة الشوق، وهي مرتبة عشق وشوق، فهم العشاق المشتاقين.

د-**النفوس الناطقة المتوسطة** المترددة بين القرب من الله تعالى وبين الابتعاد عنه، وهي أيضًا مرتبة عشق وشوق.

هـ-النفوس الناطقة الناقصة: وهي مرتبة عشق وشوق أيضًا

ووفقًا لذلك فإن العشق يسري في كل الموجودات كاملها وناقصها، الموجود منها بالفعل من كل وجه، والموجود منها الذي تخالطه القوة، أما الشوق فلا يوجد إلا في بعض هذه المراتب لا كلها؛ إذ إنه يعبر عن انتقال من قوة إلى فعل، ومن نقص إلى كمال، ولما كنا لا نجد ذلك في المرتبة الأولى والثانية؛ فإن ذلك يجعل الشوق مقصورًا على المراتب الثلاثة الباقية (العراقي، ١٩٨٤، ٢١٣-٢١٥).

ولما كان الحال كذلك فإنني أرى أن قول ابن سينا: إن العشق هو مبدأ الحركة في الموجودات لا يخلو من دلالات فلسفية وصوفية؛ إذ إن عشق الموجودات لنيل كمالها يحرك نزوعها إليه، كما أن كمال تلك الموجودات لا يتم إلا بعد معرفتها بالمعقولات معرفة محيطة، ولا يتم ذلك إلا بمعرفة العلل الحقيقية للوجود، ولاسيما العلة الأولى، وهذا ما قاد ابن سينا إلى قوله: إن العشق هو الأساس؛ لوصول العارفين إلى الحضرة الإلهية.

خامسًا- العشق هو الأساس لوصول العارفين إلى الحضرة الإلهية

العشق هو الأساس؛ لوصول العارفين إلى الحضرة الإلهية؛ لذلك يفرق ابن سينا بين الزاهد، والعابد، والعارف؛ إذ يقول إن: " المُعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يُخص باسم الزاهد، والمواظب على فعل العبادات من القيام، الصيام،

ونحوهما يُخص باسم العابد، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديمًا لشروق نور الحق في سره، يُخص باسم العارف" (ابن سينا، ١٩٩٣، ص ٥٧-٥٨).

فالعارف عنده لا يريد إلا الحق الأول، ولا يؤثر شيء على عرفانه، وتعبده له فقط؛ لأنه مستحق للعبادة؛ ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة أو رهبة، وإن كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرهوب منه هو الداعي وفيه المطلوب (ابن سينا، ١٩٩٣، ص ٦٨-٧٠)، وأيضًا: (العراقيّ، ١٩٨٤، ص ٢٢٤).

ويرى ابن سينا أن للعارفين مقامات ودرجات يُخصون بها، وهم في حياتهم الدنيا كأنهم قد خلعوا أبدانهم وتجردوا عنها؛ فصارت نفوسهم كاملة تجردت عن جميع الشوائب المادية، وخلصت إلى عالم القدس، متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقص والشر (ابن سينا، ١٩٩٣، ص ٤٧-٤٨)؛ أي أن هؤلاء العارفين يرتدون في الظاهر ملابس البدن، إلا أن ملابسهم هذه وكأنها خلعت عنهم، بحيث تجردت نفوسهم الكاملة عن جميع الشوائب المادية، وخلصت إلى عالم القدس (العراقيّ، ١٩٨٤، ص ٢١٧).

ونلمح هنا أثرًا لأفلوطين في آراء ابن سينا؛ إذ يرى أفلوطين أن على المرء إذا أراد المعرفة الحقة أن تتخلص النفس من البدن ومن همومه حتى تستطيع الاتحاد بمصدر المعرفة عن طريق ما أسماه حالة الوجد؛ الذي يمهد الطريق أمام العبد للاتصال بالواحد والفناء فيه والاتحاد به (عون، ١٩٨٣، ص ٧٢-٧٣).

وأول درجات العارفين عند ابن سينا "**الإرادة**"؛ وهي ما يعتري المستبصر باليقين البرهانيّ، أو الساكن النفس إلى العقد الإيمانيّ من الرغبة في اعتلاء العروة الوثقى؛ فيتحرك سيره إلى القدس؛ لينال من روح الاتصال بالحق تعالى، والقربى منه؛ لقبول تجليه تعالى عليه بعد تحققه بالعرفان؛ إذ إن من وجد العرفان فقد خاض لجة الوصول، وأدرك معشوقه؛ لأن الله تعالى هو معشوقه الحقيقيّ (ابن سينا، ١٩٩٣، ص ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٩٩)، وأيضًا (ابن

سينا، ٢٠١٩، ص ٢٥، ٢٧).

وثاني هذه الدرجات هي الرياضة، والتي تهدف لدى العارفين إلى ثلاثة أغراض هي: تنحية كل شيء سوى الله سبحانه وتعالى عن طريق العارف، وتطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة، وتلطيف السر؛ لنيل الكمال (ابن سينا، ١٩٩٣، ص ٧٨-٧٩).

وثالث هذه الدرجات الوصول التام، وهي المرحلة التالية للرياضة وغايتها، يقول ابن سينا: " فإذ عبر الرياضة إلى النيل صار سره مرآة مجلوة، محاذيًا بها شطر الحق، وردت عليه الذات العلىّ، وفرح بنفسه؛ لما بها من أثر الحق، وكان له نظر إلى الحق، ونظر إلى نفسه، وكان بعد مترددًا، ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها؛ وهناك يحق الوصول" (ابن سينا، ١٩٩٣، ص ٩١-٩٣).

ودرجة الوصول التام هي آخر درجات السلوك إلى الحق عند ابن سينا، والدرجات التي دونها ناقصة، والخلاص من هذا النقصان – من وجهة نظر ابن سينا- يكون بالوصول؛ إذ إن " الإقبال بالكلية على الحق خلاص" (ابن سينا، ١٩٩٣، ص ٩٥)، وأيضًا (العراقيّ، ١٩٨٤، ص ٢٣٤).

وأرى هنا أن ابن سينا يحدد طريقين؛ للوصول إلى الحضرة الإلهية، الأول هو طريق التصوف النظريّ "المستبصر باليقين البرهانيّ"، والطريق الثاني هو طريق التصوف العمليّ "ساكن النفس إلى العقد الإيمانيّ"، وفي كلا الطريقين يجب أن يبدأ بوجود إرادة لدى العارف للسير نحو عالم القدس؛ إذ إن الإرادة "بدء طريق السالكين، وهي اسم لأول منزلة القاصدين إلى الله تعالى" (القشيريّ، ١٩٩٣، ص ٣٥١).

ولما كان الحال كذلك فإن عشق العارفين عند ابن سينا هو خلوصهم إلى عالم القدس؛ لعل ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد لهم، وكمالهم هو نيلهم ذلك الاتصال بعد قبول الذات الإلهية التجلي

على نفوسهم السليمة التي هي على الفطرة، ولم يغلظها مباشرة الأمور الدنيوية، وهي إذا سمعت ذكرًا روحانيًا يشير إلى أحوال المفارقات، غشيها غاش شائق، لا يعرف سببه، وأصابها وجد مبرح، مع لذة مفرحة، يفضي بها إلى حيرة ودهشة، وهذه هي حال لذة العارفين (ابن سينا، ١٩٩٣، ص ٣٢-٣٦).

ومعنى ذلك أن حياة التأمل والفكر، وإدراك المعارف التي تميز النفوس سليمة الفطرة، التي لم تتأثر بالأمور الدنيوية كما هو الحال عند العارفين هي السبيل الوحيد؛ للوصول إلى السعادة، وهؤلاء هم العشاق المشتاقين من وجهة نظر ابن سينا؛ فهم عشاق؛ لأنهم قد نالوا بعض ما كانوا يتمنونه، فحصلوا على لذة، وهم مشتاقون؛ لأنه قد يصيب بعض منهم أذى ما؛ ولما كان الأذى من قبل الله تعالى، كان أذى لذيذًا عندهم، والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان ذلك أجل أحوالها؛ إذ تكون عاشقة مشتاقة، لا تخلص عن علاقة الشوق؛ فالشوق يجعل نفوسهم في حركة مستمرة؛ من أجل الاتصال مع الذات الإلهية (ابن سينا، ١٩٩٣، ص ٤٤-٤٥).

ونخلص من ذلك إلى أن العشق والعرفان عند العارفين -من وجهة نظر ابن سينا- هما الموصلان إلى السعادة الحقيقية المتمثلة في الوصول إلى عالم القدس؛ استعدادًا لقبول التجلي الإلهيّ على نفوسهم التي تخلصت من شواغل البدن، وتطهرت من دنس الدنيا وعالم المادة؛ لذلك يقول ابن سينا: " العارفون المنزهون، إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذة العليا" (ابن سينا، ١٩٩٣، ص ٣٢)، ونلاحظ أن الغزالي قد أكد على حصول تلك اللذة الموصلة إلى السعادة والناتجة عن معرفة الله عز وجل، وإن كان يرى أن السبيل إلى ذلك هو القلب وليس العقل كما هو الحال عند ابن سينا (الغزالي، ١٣٤٣هـ، ص ١٨).

تلك اللذة المتمثلة في السعادة التي تحصل للعارفين من قبول ذات الحق تجليه عليهم، وتعقلهم للمعقولات الموجودة في الكون؛ حتى يتحققوا بالكمال

الذي يؤهلهم للوصول إلى الحضرة الإلهية؛ إذ إن "كل قوة تشتاق إلى كمالاتها المستتبعة للذاتها، وتتألم بحصول أضداد تلك الكمالات" (ابن سينا، ١٩٩٣، ص ٢٧).

وأرى هنا أن ابن سينا يُؤْثر طريق التصوف النظريّ على طريق التصوف العمليّ، ولا غرو في ذلك؛ إذ إن ابن سينا يرى أن " النفس الناطقة كمالها الخاص بها، أن تصير عالمًا عقليًا مرتسمًا فيها صورة الكل، والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل، مبتدئًا من مبدأ الكل، وسالكًا إلى الجواهر الشريفة؛ التي هي مبدأ لها الروحانية المطلقة، ثم الروحانية المتعلقة نوعًا ما في الأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئتها وقواها، ثم كذلك، حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتنقلب عالمًا معقولًا موازيًا للعالم الموجود كله، مشاهدًا الحُسن المطلق، والخير المطلق، والجمال الحق، ومتحدًا به، ومنتقشًا بمثاله وهيئته، ومنخرطًا في سلكه، وصائرًا من جوهره" (ابن سينا، ٢٠٠٧، ص ١٣١).، وأيضًا (ابن سينا، ١٩٨٥، ص ٣٢٨).

وهذا يؤكد–من وجهة نظري– ما انتهى إليه الدكتور عاطف العراقيّ من أن هناك ارتباطًا بين البعد الفلسفيّ والبعد الصوفيّ لدى ابن سينا؛ إذ إننا نجد في تصوف ابن سينا تأثرًا بأبعاد فلسفية، وتأثرًا في أفكاره الفلسفية بأبعاد صوفية (العراقي، ١٩٨٤، ص ٢٠٥).

ولما كان الحال كذلك فإني أرى أن العشق الذي يُعد أساسًا لوصول العارفين إلى الحضرة الإلهية الذي يقول به ابن سينا له دلالة فلسفية وصوفية واضحة؛ إذ إن العشق والعرفان هما الموصلان إلى الله تعالى الذي هو الخير المطلق، ومصدر كل خير في الوجود؛ لذلك فإنه المعشوق الأول الذي يشتاق إليه كل موجود، وتشتاق إليه نفوس العارفين حتى تنال كمالاتها، وتتحقق لها السعادة.

وفي نهاية هذه الدراسة توصلت إلى أن النتائج الآتية

أولًا– آراء ابن سينا في العشق الإلهيّ احتوت على عناصر فلسفية كثيرة: أفلاطونية، وأرسطية، وأفلوطينية، مما يؤكد القول: بتأثره بهذه الآراء ومحاولته التوفيق بينها جميعًا، وهو أمر لا تختص به نظرية العشق الإلهيّ عنده فقط؛ بل هو أمر عام يخص كل فلسفة ابن سينا، وهو أمر يؤكد وجود تلك الدلالات الفلسفية والصوفية في تلك النظرية.

ثانيًا– استطاع ابن سينا عن طريق العشق الإلهيّ بناء نظرية يفسر بها الوجود تفسيرًا ميتافيزيقيًا؛ إذ إن العشق عند ابن سينا هو أساس الوجود، فكل الموجودات تصدر عن الواحد عن طريق الفيض، وهو متجل لجميع الموجودات، التي تعشقه لإدراكها ما به من جمال وبهاء وخير وكمال، ولولا تجليه لم يكن وجودًا، وهو لذلك أعظم عاشق ومعشوق، وفي ذلك دلالات فلسفية وصوفية واضحة.

ثالثًا– جعل ابن سينا لكل موجود كمالًا يخصه؛ إذ ربط ابن سينا بين العشق والوجود والخير؛ فالخير لديه هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده؛ والوجود خير، وكل من له حظ من الوجود فيه درجة من الخيرية، وكلما كانت درجة الوجود أتم، كانت الخيرية فيه أتم، وواجب الوجود حاصل على كمال الوجود فيكون خير محض، وبقية الموجودات ممكنة الوجود فيكون وخيرها أقل، والخير يعشق الخير؛ لذلك فإن كل الموجودات تعشق واجب الوجود؛ أي أن كل الموجودات هدفها الوصول إلى الله تعالى؛ لأنها تعشقه، وفي ذلك دلالات أنطولوجية وصوفية من وجهة نظري.

رابعًا– يرى ابن سينا أن العشق هو طريق موصل إلى العرفان؛ إذ إن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس، فإذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل، واستطاعت أن تتخلص من هموم البدن، أصبحت عالمًا عقليًا مطابقًا للموجودات الحقيقية، ومتصلة بها اتصال معقول بمعقول،

وأدركت الوجود كله، وأدركت العلة الأولى لهذا الوجود؛ فينالون السعادة الحقيقية المتمثلة في الوصول إلى عالم القدس استعدادًا لقبول التجلي الإلهيّ على نفوسهم، وذلك يؤهلهم إلى الوصول إلى الحضرة الإلهية، وهذا الرأي عند ابن سينا يحمل دلالات فلسفية وصوفية.

خامسًا – أرى أنه يمكن الإفادة من آراء ابن سينا فيما يتعلق بنظرية العشق الإلهيّ في الوقت الحاليّ؛ إذ إن هذه النظرية تضفي على الكون بعدًا سيكولوجيًا وأخلاقيًا، تجعل كل موجود فيه يسعى إلى تحقيق الكمال بل يعشق ذلك الكمال، والنفس الإنسانية تعشق الكمال؛ وكمال النفس الإنسانية يتحقق عن طريقين: الأول نظريّ وهو المعرفة التي تأتي عن طريق العلم، والثاني عمليّ يتحقق للإنسان عن طريق إصلاح أخلاقه بالتحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل؛ فإذا استطاع الإنسان بلوغ ذلك الكمال أدرك السعادة الحقة ليس في حياته الدنيا فقط، بل في الآخرة كذلك؛ لذا فالواجب على كل فرد منا السعي إلى بلوغ ذلك الكمال كل على قدر طاقته، وأرى كذلك أن الإنسان إذا أدرك أن كل ما في الكون من موجودات حوله تعشق هي الأخرى الكمال؛ إذ إن كل الموجودات خُلقت على هيئة الصلاح، وهي مفطورة على ذلك؛ ولهذا تعشق كمالها المتمثل في معرفتها مبدعها والعلة الأولى في الوجود وهو الله سبحانه وتعالى؛ لذلك هي تسبح بحمده قال تعالى:﴿ تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾ (الإسراء، آية ٤٤)، وإذ أدرك الإنسان ذلك أدرك أن هناك انسجامًا بينه وبين تلك الموجودات، ومن ثم أدرك أهمية الحفاظ عليها وعدم إفسادها، وهذا ما اصطلح على تسميته في الوقت الحاليّ " المحافظة على البيئة"؛ فيتحقق الصلاح في الأرض ويعم الخير على البلاد والعباد، ويكفي قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ (الروم، آية ٤١).

المصادر والمراجع موثقة بطريقة (APA)

١- إبراهيم، زكريا (١٩٨٤): *مشكلة الحب*، ط/٣، القاهرة، مكتبة مصر.

٢- ابن حزم، أبو محمد على بن أحمد (١٩٨٧): *رسالة طوق الحمامة في الألفة والإلاف*، تحقيق إحسان عباس، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، ج/١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

٣- أفلاطون (١٩٩٤): *محاورة المأدبة*، ضمن كتاب المحاورات الكاملة لأفلاطون، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز، م/٤، بيروت، الأهلية للنشر.

٤- أبو زيد، منى أحمد (١٩٩١): *مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية "دراسة مقارنة في فكر ابن سينا"*، ط/١، القاهرة، المؤسسة الجامعية للدراسات.

٥- ابن سينا، أبو علىّ الحسين بن عبد الله (١٩٩٣): *الإشارات والتنبيهات*، جـ/٤، التصوف، تحقيق سليمان دينا، بيروت، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر.

٦- ابن سينا، أبو علىّ الحسين بن عبد الله (٢٠١٩): *رسالة في ماهية العشق*، القاهرة، مؤسسة هنداويّ.

٧- ابن سينا، أبو علىّ الحسين بن عبد الله (٢٠٠٧): *رسالة في النفس وبقائها ومعادها*، تحقيق ودراسة أحمد فؤاد الأهوانيّ، باريس، دار بيبليون.

٨- ابن سينا، أبو علىّ الحسين بن عبد الله (١٩٦٠): *الشفاء*، جـ/٣ الإلهيات، راجعه وقدم له إبراهيم مدكور، تحقيق الأب قنواتيّ وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية.

٩- ابن سينا، أبو علىّ الحسين بن عبد الله (١٩٨٥): *النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية*، ط/١، بيروت، دار الآفاق الجديدة.

١٠- ابن منظور، محمد بن مكرم بن على أبو الفضل جمال الدين

(٢٠١٦): *لسان العرب*، مادة عشق، القاهرة، دار المعارف.
١١- الأهوانيّ، أحمد فؤاد (١٩٨٣): *ابن سينا*، القاهرة، دار المعارف.
١٢- بالي، مرفت عزت (١٩٨٤): *الاتجاه الإشراقيّ في فلسفة ابن سينا*، ط/١، بيروت، دار الجيل.
١٣- بدوي، عبد الرحمن (١٩٨٧): *موسوعة الحضارة العربية والإسلامية "الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية"*، ط/١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
١٤- صليبا، جميل (١٩٥٢): نظرية الخير عند ابن سينا، جـ/٣، م/٧، سوريا، مجلة المجتمع العلميّ العربيّ.
١٥- العراقيّ، عاطف (١٩٨٤): *ثورة العقل في الفلسفة العربية*، ط/٥، القاهرة، دار المعارف.
١٦- العقاد، عباس محمود (٢٠١٢): *ابن سينا*، القاهرة، مؤسسة هنداويّ.
١٧- عون، فيصل بدير (١٩٨٣)، *التصوف الإسلاميّ*، القاهرة، مكتبة سعيد رأفت.
١٨- غرابة، حمودة (١٩٤٨): *ابن سينا بين الدين والفلسفة*، القاهرة، دار الطباعة والنشر الإسلامية.
١٩- الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد (٢٠٠٥): *إحياء علوم الدين*، ط/٢، القاهرة، دار ابن حزم.
٢٠- الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد (١٣٤٣هـ): *كيمياء السعادة*، ط/٢، مصر، مطبعة السعادة.
٢١- الفارابيّ، أبو النصر محمد (١٩٨٦): *آراء أهل المدينة الفاضلة*، ط/٢، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، بيروت، دار المشرق.
٢٢- القشيريّ، أبو القاسم (١٩٩٤): *الرسالة القشيرية*، جـ/٢، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، القاهرة، دار القلم.

٢٣- الكنديّ، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (١٩٨٩): *رسالة في حدود الأشياء ورسومها*، ضمن كتاب المصطلح الفلسفيّ عند العرب، دراسة وتحقيق عبد الأمير الأعسم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

مسعد، بوليس (٢٠٢٠): *ابن سينا الفيلسوف*، القاهرة، مؤسسة هنداويّ.