رمزية الجسد في الخطاب الصوفي، قراءة جديدة في قصيدة "العينية" ل "ابن سينا".

بن عيسى خيرة*

ملخص :

هذا المقال هو محاولة لإقامة قراءةٍ جديدة حول أحد النصوص الرمزية " لابن سينا " وهو " القصيدة العَيْنِيَةُ " ؛ التي اعتُبِرت من طرف العديد من الدراسات على أنها قصيدة في النَفْس ، إلا أن محاولتنا هنا هي الكشف عن رمزية الجسد في الشِعْرية الصوفية من خلال هذه القصيدة ، و كيف يُغَايِر " ابن سينا " بين النفس و الجسد ؟ هل يمكن فهم ماهية الجسد برمزية ظاهرها غير باطنها ؟ وإن كان هناك باطن مقصود فما هي خلفياته وما هو اللامقروء من النص ؟ وكيف يكون الجسد مشاركا في تحقيق الكمال ؟

الكلمات المفتاحية : الخطاب الصوفي ، ابن سينا ، القصيدة العينية ، اللغة الرمزية ، الجسد ، النفس ، الكمال .

Résumé :

Cet article tente de présenter une nouvelle lecture d'un des textes symboliques de « Ibn Sina », qui s'intitule « le poème El Aynia » que plusieurs lecteurs ont longtemps considéré comme étant un poème sur l'âme. Aussi notre présente tentative aura pour but d'en découvrir la symbolique du corps dans la poésie soufie à travers le poème 'El Aynia' de Ibn Sina, et comment ce dernier distingue entre l'âme et le corps, s'il y a possibilité de comprendre l'essence du corps par la symbolique dont l'aspect apparent diffère de son fond et, s'il y a vraiment un fond déterminé, quel en seraient les tenants et les aspects non lus dans le texte et, enfin : comment le corps participe-t-il à la réalisation de la perfection ?

les Mots clés: discoure soufi - Ibn sina - le poème El Aynia - langue des symboles - le corps - l'âme - la perfection ?

المقال:

ينفتح الخطاب الصوفي أكثر من غيره على إمكانية التأويل من حيث طبيعة نصوصه وخصوصيتها الرمزية والدلالية ، التي تتجه بالنص نحو اللامعقول والمطلق ، فتحيل كل ترابط و تناسق فيه إلى تناقض و تنافر بلغة بليغة مشحونة بالوجدان طالبة الوصال والهجران ، الفناء والبقاء ، الحياة والموت ، وصال بالحق وبقاء فيه وحياة به ، وهجران وفناء وموت عن الخلق ، وهذه واحدة من إشارات النص الصوفي وإيماءاته* * .

هذا ولم يكتفي المتصوفة في خطابهم بمصطلحات اللغة العادية ، ففاضت ألسنتهم بفضِّ حواجزها بعبارات خاصة بهم جعلت نصوصهم مُلغزة يصعب فَكُ شفراتها إلا عند أصحاب العلم بها ، وفي ذلك يقول " القشيري " : " وهذه الطائفة مستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مشتبهة على الأجانب

* أستاذ محاضر قسم (ب)، شعبة الفلسفة، جامعة تلمسان. fileu201133@yahoo.com

* * إن اللغة الرمزية الصُّوفية الشعرية و غيرها و حتى المقامات و الدرجات التي يضعها المتصوفة تشير في ظاهرها إلى معنى يختلف عما هو مقصود عندهم في باطنها، مثلا لفظي الغيبة و الحضور يشيران عند المتصوفة إلى ما يلي : " فالغيبة غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه ثم قد يغيب عن إحساسه بنفسه و غيره بوارد من تذكر ثواب أو تفكر عقاب ... أما الحضور فقد يكون حاضرا على حسب الغيبة فإذا قيل فلان حاضر يكون حاضرا بالحق لأنه غاب عن الخلق حضر بالحق على معنى أنه يكون حاضرا و ذلك لاستيلاء ذكر الحق على قلبه فهو حاضر بقلبه بين يدي الله تعالى " ا أنظر: القشيري ، الرسالة القشيرية ، وبهامشها منتخبات وبهامشها منتخبات من شرح شيخ الإسلام أبي يحي زكرياء الأنصاري الشافعي ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، 2003 ، ص46 .

غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها ، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف ، بل هي معاني أودعها الله تعالى في قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم " [1] .

فاللغة العادية لم تستطع أن تعبر عن اتساع الرؤيا والحال ، فكانت بالنسبة لهم قاصرة عن الكشف عن مدارك الذات العاشقة ، فشطحت ألسنتهم بعبارات وأشعار ومناجيات اتْخَمَتْ النص الصوفي وأعطته جمالية يصعب الكشف عن باطنها.

إنَّ هذه الصعوبة التي نتكلم عنها هي التي دفعتنا إلى محاولة فهم بعض جوانبها ، ووضع النص الصُّوفي ضمن مستوى جديد من القراءة يكشف عن البنية الخفية التي احتوتها اللغة الرمزية في داخلها ، وذلك من خلال الالتفات إلى أحد النصوص الشعرية المشهورة في مذهب " ابن سينا " ** في التصوف وهو " القصيدة العينية "؛ التي اشتملت على رموز وإشارات عميقة ، واشتركت من حيث مدلولاتها مع رجاء الصوفية السالكين وأشواقهم ، لكنها بالمقابل لم تكن تعبيرا عن شطحاتهم التي ترمز في ظاهرها إلى الحلول و الإتحاد وادعاء الألوهية و النبوة ، و تعبر في باطنها عن انغماس الذات العاشقة في ذات الحقّ ، فأعلنت بلسان حالها فشطحت .

بل إن القصيدة العينية هي نظرة فلسفية بروح صوفية خالصة وبلغة رمزية شعرية راقية جدا ، أراد صاحبها أن يقدم من خلالها نظرية عرفانية عقلية ، جمعت بين الجمالية الشعرية الصوفية والتجربة الذوقية والمشاهدة العقلية ، متخذة لمفهوم الجسد دلالات جديدة اقتربت من بلاغة عبارات اللغة العربية و استعاراتها و كناياتها حينا ، وابتعدت كثيرا عن كل ذلك عندما رمزت لمعالم هذه القصيدة ببعض الحروف والكلمات حينا آخر ، وهذه الحروف إذا تم قراءتها خارج النص كانت عادية ، أما وهي داخل سياقها الشعري فإنها رموز وإشارات .

كما أن هذه القصيدة التي كتبها " ابن سينا " في النفس ، اعتمدت من طرف الكثير من الباحثين والدارسين على أنها كذلك ، إلا أنّ الكشف عن رموزها ودلالاتها يؤكد أنها في ثنائية النفس و الجسد ؛ في طبيعتهما و اتصالهما و كذلك انفصالهما ، والأهم من ذلك في مدى بلوغ المعرفة التي تشرق بنورها على قلب العارف ، و بقدر ما يتكلم ابن سينا عن النفس هو يتكلم كذلك عن الجسد ، حتى أن المخاطب في القصيدة هو الجسد .

وعليه يتجه بحثنا هذا نحو الكشف عن دلالة الجسد في مذهب " ابن سينا " في التصوف من حيث تأكيده على مشاركة الجانب المادي الفاني في بلوغ الكمال ، و دوره في تحقيق التجربة الصوفية عامة و المعرفة أو الحكمة النظرية خاصة ، و ربما سنحاول في قراءاتنا هذه أن نتعرف على معنى الرمز و اللغة الرمزية عند المتصوفة ، و لكن الأهم من ذلك الكشف عن رمزية الجسد في الشعرية الصوفية من خلال القصيدة العينية لـ " ابن سينا " ، و كيف يغاير هذا الأخير بين النفس و الجسد ؟ هل يمكن فهم ماهية الجسد برمزية ظاهرها غير باطنها ؟ وإن كان هناك باطن مقصود فما هي خلفياته وما هو اللامقروء من النص ؟ وكيف يكون الجسد مشاركا في تحقيق الكمال مع كل الاعتبارات التي تصفه بالدناسة و العجز ؟ ولتوضيح هذه المطالب سنبدأ ببعض المقدمات الضرورية نوجزها فيما يلي :

1- تعريف اللغة الرمزية :

بداية تحيلنا عبارة اللغة الرمزية أو الرمزية الصوفيّة إلى مجموعة من التعريفات التي لا بد من تحديدها قبل محاولة قراءة النص الشعري لـ " ابن سينا " .

أما أصل كلمة رمز Symbole فهو من اليونانية Symbalein التي كانت تعني التوفيق أو الربط " أو هو علامة تعريف مؤلف من نصفي شيء مكسور ، يجري تقريبهما لاحقا " [2] ، والرمز مصطلح قديم جدا اعتمد من طرف الإنسان بطرق متعددة و لغايات طبيعية ونفسية مختلفة ، إذ لم يكن المتصوف هو أول من اعتمده للتعبير عن حالات وجده وشوقه وحبه للحق .

---

1 القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص38

** هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي بن سينا ،مولده ببخارى ،من أصل فارسي ، ولد عام (370هـ /980م) وتوفي (468ه/1037م) .

2 أندري لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد الثالث ، ترجمة خليل أحمد خليل ، تعهده و أشرف عليه أحمد عويدات ، منشورات عويدات دون تاريخ ، ص 1398 .

فتاريخ الرمز يعود بنا إلى كل تلك الصور و الإشارات و العبارات التي تنوعت في غاياتها وأغراضها ، بعضها كان يعبر عن الخوف و بعضها الآخر عن الحب و الولاء و الحياة و الموت والآلهة ، وغيرها من رموز البشرية الممتدة إلى يومنا هذا ، وهو ما أعطى للرمز مستويات * أو بالأحرى مجالات متعددة مثل ما يسمى بالرمز الديني ، و الرمز الأسطوري ، و العلمي وغيره ، " فهو كان و مازال إبداعا إنسانيا يتجاوز الاصطلاح والتوفيق " [3] .

ويتصدر هذه المستويات نوع الرمز الديني لما له من أثر كبير على الإنسان ، من حيث أنه يعبر عن " مجموعة من الرموز الخاصة بالنظم الدينية المتقدمة يتم من خلالها التعبير عن مفاهيم و أفكار مجردة ، ومن الممكن استخدام أشياء مادية مختلفة ، و علامات لفظية و تصويرية كرموز دينية ...، و يوجد عدد لا يحصى من الرموز الدينية في المسيحية ، ترمز الشمعة ليسوع المسيح بينما ترمز الحمامة للروح القدس... " [4] ، فهذه الرمزية الدينية تعمد إلى توظيف الرمز للتعبير عن دلالة دينية ما ، وهي بذلك تختلف عن ما يسمى بالرمزية الشعرية التي اكسبها الرمز تنوعا وتعددا وجمالية ؛ فهي كما تعرف ؛ أي الرمزية الشعرية : " فردية و عالمية ، قومية و شائعة ، موقوتة و أبدية ضاربة بجذورها في البيئة ، و مزودة بأجنحة الروح ، مفهومة و عالية على الفهم ، منفتحة على اللانهائي و التنوع الرومانسي و تفكك الحياة و منغلقة على حدسها و إرادتها المبدعة " [5] .

هذا ونحن نتكلم عن الرمزية الشعرية في عمومها وجدناها لغة حية تخترق حواجز الفكر و الروح ، و تُفضي بدلالاتها و عباراتها إلى معاني جديدة أو ربما مغايرة تماما لحقيقة منطوق النص الشعري في حد ذاته .

أما أننا إذا اتجهنا إلى نصوص أهل الباطن و أهل الرمز ، فإننا نجدهم قد اختصوا عبر تاريخهم كله بإمكانية التعبير عن أحوالهم ومواجيدهم بأساليب رمزية خاصة ، كانت في حقيقتها تجسيدا لتجربة روحية متجاوزة لحدود اللغة في حد ذاتها ، و معبرة عن ارتقاء العاشق إلى عالم الحق و الملكوت .

فاستعمال المتصوفة للرمز في لغتهم الشعرية لم يعتمد على وسائط مادية ولم يكن يهدف إلى تحقيق نتائج ملموسة ، بل اعتمد على وسائط الألفاظ و العبارات المنطوقة و المكتوبة التي تحمل في داخلها باطنا لا يعرف من ظاهره ، وإن عرف فعند أهل العلم به فقط ، لذلك يقول " السِرَّاج الطُّوسي " (توفي 378هـ/988م) في كتابه اللُّمَعْ:" الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر ، لا يظفر به إلا أهله ، و قال القناد : إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم ... و إذا سكتوا هيهات منك اتصاله " [6] .

أما " ابن سينا " فقد تكلم هو الآخر عن الرمز واعتبره طريق بلوغ الحكمة ، والدليل على ذلك في نظره هو أن كلام الأنبياء جاء في غالبيته رمزا ، و يشير في ذلك إلى رأي " أفلاطون " ، فيقول : " وقيل أن المشترط على النبي أن يكون كلامه رمزا وألفاظه إيماء ، وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي ... " [7] ، وربما كان اعتماد " ابن سينا " على الرمز لغرض إخفاء المعاني المقصودة حتى تستحث العقل على فهمها وعلى الحكمة .

2- مذهب " ابن سينا " في التصوف :

لقد نظر " ابن سينا " لعلوم الصوفيَّة وبين طريق التوجه إلى الحقّ وتحقيق تمام الاتصال به ، لكنه في ذلك سيمثل تصوفا من نوع خاص ، لأنه سيقدم لنا نموذجا جديدا من النصوص ذات الدلالات

---

* يمكن أن نشير هنا إلى المستويات الثلاث التي أعطاها أرسطو للرمز أولها نوع الرمز المنطقي و هو الذي يكون نظريا من خلال اعتماده العلاقات الرمزية للوصول إلى المعرفة ، و نوع الرمز العملي و هو ما ارتبط بمستويات الفعل ، و في الأخير الرمز الشعري ، و هو في أصله رمز جمالي يعبر عن أحوال النفس الانفعالية و العاطفية .

3 عاطف جودة نصر ، الرمز الشعري عند الصوفية ، دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع - دار الكندي للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، 1978 ، ص22 .

4 المعجم العلمي للمعتقدات الدينية ، تعريب و تحرير سعد الفيشاوي ، مراجعة عبد الرحمن الشيخ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2007 ، ص613.

5 عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية ، ص ص 113-114.

6 السراج الطوسي أبي نصر ، اللُّمَعْ ، حققه و قدم له و خرج أحاديثه : عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقي مسرور ، دار الكتب الحديثة بمصر و مكتبة المثنى ، بغداد 1960 ، ص 414.

7 ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات و في آخرها قصة سلمان و أبسال ، ترجمها من اليونانية حنين بن إسحاق ، الرسالة السادسة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ، دار العرب للبستاني القاهرة ، ص 142 .

العرفانية التي تختلف عن غيرها من دلالات نصوص المتصوّفة السالكين الواصلين عبر المشاهدة القلبية ، و عن غير ما ألفناه منهم ، و هو الأمر الذي دفع بالكثير من الباحثين والدارسين له إلى التشكيك في مدى انتمائه إلى طائفة الصُّوفيّة ، لأنه كان صاحب منهج عرفاني عقلي يتجه نحو تحقيق المشاهدة العقلية ، بتأمل الجوهر الإنساني في ملكوت الحقّ فيصير جوهرا عقليا معاينا له ؛ أي لعالم الحق ، لذلك كان الفصل في صوفية " ابن سينا " وتحديد معالمها أمرا ضروريا في قراءتنا هذه وإلا سنكون أمام رمزية شعرية عادية ، و كلامنا هنا لن يكون في تأكيد صدق انتماء " ابن سينا " إلى أهل الطريقة من الصوفية السالكين - كما يسميهم الغزالي – من عدمه ؛ بل سيكون في تحديد طبيعة مذهبه في التصوف .

إن هذا الطرح الأخير يثير إشكاليات كثيرة أهمها تلك التي تجعل من التَّصوف أنواعا ، فـ " ابن سينا " سينظر لمذهب جديد يختلف في منهجه عن منهج أهل التجربة الذوقية القلبية التي تسعى إلى الفناء في ذات الحق بسلوك طريق الزهد و المجاهدة والترفع عن مطالب البدن ، لأنه يستوجب استكمال النفس الناطقة قوتيها العملية والنظرية للوصول إلى العلم الإلهي ، و لا شك أن كتاب " الإشارات والتنبيهات " خاصة الأنماط الثلاثة الأخيرة منه دليل واضح على تنظيره لعلوم الصوفية وهذا من ناحية ، أما من ناحية ثانية فقد ترك لنا نصوصا رمزية أشهرها " القصيدة العينية " و قصة " سلامان وأبسال " و " رسالة الطير " و " حي بن يقضان " وغيرها ، بث فيها مراتب تدرج العارف من عالم المادة إلى عالم الحق .

أما كتاب " الإشارات والتنبيهات " خاصة نمطه التاسع الذي يقول فيه السراج الطوسي في شرحه له : " وقد ذكر الفاضل الشارح أن في هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب ، فإنه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه إليه من قبله و لا لحقه من بعده " [8] ، إذ تكلم فيه " ابن سينا " عن التصوف و العرفان ومقاماته والعارفين أحوالهم و أخلاقهم ودرجاتهم ، وبين طريق وصولهم إلى الكمال ومقام إشراق نور الحق في سرهم ، فهو يقول : " والعارفون المتنـزهون إذا وضع عنهم دون مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانْتَقَشُوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللَّذة العليا " [9] ، وهي اللَّذة التي كان يصبوا إليها الصُّوفيّة ؛ إلا أنهم اختلفوا مع " ابن سينا " في سلوكهم إليها .

لقد كان منهج " ابن سينا " عمليا و نظريا ، فالتلذذ كما يسميه هو بلوغ واتصال ، لا يمكن أن يحصل والنفس متعلقة بالجسد ، إلا في حال الانصراف عن علائقه ومطالبه والانهماك في التأمل ، " وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل ، يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللَّذة حظًّا وافرا ، قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء " [10] .

ويمكن أن تتضح لنا هذه الرؤية بشكل جلي من خلال كلامه عن العارف والفرق بينه وبين الزاهد والعابد ، فالعارف في مذهب " ابن سينا " يجمع بين الزهد والعبادة ، أما الآخرين ؛ أي الزاهد والعابد ، فقصدهما محدود فكذلك يكون مقامهما ، فـ " المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يُخص باسم (الزاهد) " [11] ، " و المواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يُخص باسم (العابد) " [12] ، وهما بهذا المعنى يختلفان عن العارف بالمعنى السينوي ؛ الذي يتجه بكل فكره إلى الحقّ ، وتعلقه يكون بالحق دون سواه ، إذ لا يرجو من ذلك ثوابا ولا يخاف عقابا ، فكل إعراض الزاهد ومواظبة العابد هو في الحقيقة رغبة في الجنة ورهبة من النار ، أما العارف فإن زهده غير هذا الزهد وعبادته غير تلك العبادة ، لأن هذه الأخيرة هي " عند العارف رياضة ما ، لِـهِمَمِهِ وقوَى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور ، إلى جناب الحق ، فتصير مسالمة للسر الباطن ، حينما

---

[8] ابن سينا ، الإشارات و التنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي ، تحقيق سليمان دنيا ، القسم الرابع ، دار المعارف ، القاهرة ، دون سنة ، ص 47 ، أما الشارح الذي يقصده السراج الطوسي فهو أبو بكر الرازي الذي قدم هو الآخر شرحا حول كتاب الإشارات والتنبيهات .

9 المصدر نفسه ، ص 32 .

10 المصدر نفسه ، ص 33 .

11 المصدر نفسه ، ص 57 .

12 المصدر نفسه ، ص 58 .

يستجلي الحق لا تنازعه " [13] ، والزهد " عند العارف تنزه ما ، عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق " [14] .

لقد كانت هذه بعض الإشارات المقتضبة مما أفاضه " ابن سينا " في تنظيره لعلوم الصوفية ، وهو بذلك اختلف عن مذهب أهل الطريقة من الصوفية السالكين في المنهج واتفق معهم في الغاية ، التي تمثلت في تحقيق الاتصال التام بالحق ، فالتصوف عند أهله هو " مذهب كُلُّه جَدٌّ فلا يخلطوه بشيء من الهزل . وقيل تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبعيّة وأخماد صفات البشريّة ، ومجانبة الدعاوى النفسانيّة ، ومنازلة الصفات الروحانية ، والتعلق بعلوم الحقيقة ، واستعمال ما هو أولى على السرمدية..." [15] ، و " ابن سينا " لم يختلف مع هذا المبدأ خاصة إذا قرأنا القسم الخاص بالعرفان العملي ، بل هو يدعو إليه ،ومعه يستوجب ضرورة الاستكمال النظري كما أشرنا سابقا .

إضافة إلى هذا كله تؤكد كتابات " ابن سينا " ذات الطابع الرمزي ذلك ، من خلال إشاراتها إلى الرحلة الطويلة التي تخوضها النفس الإنسانية لتبلغ الكمال و لتعود إلى الحق ، إلا أننا لا يمكن في هذا المجال الضيق أن نتكلم عنها ، وما يمكن أن نقوله هو أن " ابن سينا " في التصوف ينظر لمنهج العارف لإدراك الحقائق الإلهية بالتأمل في ملكوته وجبروته ، فيشاهد الحق مشاهدة عقلية ، إذ عندما تفرغ النفس الإنسانية وتتطهر من كل شيء غير الحقّ ولا تعرف إلا إياه ، حينها فقط تعاين وتُكاشف ويُرفع عنها الحجاب ، و تُحصِّل الكمال كأعلى مقام ، إذ أن : " كمال الجوهر العاقل : أن تتمثل فيه جلية الحق الأول ، قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه . ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه ، مجردا عن الشوب ، مُبتدأ فيه بعد الحق الأَول ، بالجواهر العقلية العالية . ثم الروحانية السماوية . والأَجرام السماوية . ثم ما بعد ذلك . تمثلا لا يُمايز الذات . فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي ، بالفعل " [16] .

إن هذا القول الأخير و إن كان بلغة الفيلسوف فهو أقرب إلى لغة المتصوفة ، لأنه يعبر عن حالة النفس و اشتياقها لمعشوقها ، و تدرجها في مقامات المعرفة إلى المرتبة الأعلى التي لا يشعر فيها المريد بذاته بل يغيب عن كل شيء غير الله ، لذلك كان العشق درجات تُرتب حسب شوق النفس إلى المعرفة أو بالأحرى إلى أصلها ، فهو يقول في رسالته في العشق إن : " كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقا غريزيا ، وأن الخير المطلق متجلي لعاشقه ، إلا أن قبولها لتجليه واتصالها به هو على التفاوت ، وأن غاية القربى منه ، وهو قبول تجليه على الحقيقة " [17] .

و فيما يلي سنحاول أن نكشف عن رمزية الجسد في النص الشعري الصُّوفي من خلال قصيدة " ابن سينا " في مذهبه في التصوف ، وكما سبق وأشرنا أن هذه القصيدة تسرد رحلة النفس من عالمها الإلهي و اتصالها بالجسد ثم عودتها إلى مصدرها الأول ، إلا أننا سنجعلها قصيدة في الجسد ترمز إليه ، لذلك سنهتم بالكشف عن الرموز التي وظفها " ابن سينا " ودلالاتها العرفانية ، ومن ثمة تحديد دور الجسد في تحقيق رحلة النفس التي من دونه ما كان لها أن تهبط و لا أن تصعد من ثمة إلى عالمها الأول ، و تأكيد الأُنس الذي يحصل بين الجوهر الروحاني الخالص وبين العنصر المادي الفاني .

3 - نص القصيدة العينية :

هَبطت إليكَ من المحل الأرفعِ ورقاء ذاتُ تعَزَز وتَمنّــعِ
محَجوبةٌ عن كلّ مُقلةِ عَارفٍ وهي التي سَفَرتْ وَلمّ تَتَبرقَعِ
وَصلتْ على كُرهٍ إليكَ ورُبما كرَهَتْ فِراقكَ وهي ذَاتُ تفَجّعِ
أنَفتْ وما أنسَتْ فلما واصّلتْ ألفتْ مُجاوَرةَ الخَرابِ البَلقعِ

13 المصدر السابق ، ص 59 .
14 نفسه ، ص 59 .
15 الجرجاني علي بن محمد الشريف ،كتاب التعريفات (تعريفات مصطلحات علوم قرآن ، فقه ، لغة ، فلسفة ، تصوف ، مكاييل ، موازين ، مقاييس ، رُتب على الحروف ألفبائياً) ، تحقيق وزيادة محمد عبد الرحمان المرعَشلي ، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ، 2003 ، ص 123 .
16 ابن سينا ، الإشارات و التنبيهات ، القسم الرابع ص ص22 – 23 .
17 - ابن سينا ، رسالة العشق ، نشر وتحقيق حسن عاصي ضمن كتاب التفسير القرآني و اللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع بيروت ، 1982 ، ص265 .

وأظنّها نَسيتْ عُهوداً بالحمى ومَنازِلاً بفراقها لم تَقْنَـــعِ
حَتى إذا اتَصَلتْ بهاء هُبوطـها في ميمِ مركزّهَا بذاتِ الأجَرّعِ
عَلَقتْ بها ثاء الثقيل فأصبحتْ بينَ المعالمِ والطّلولِ الخْضّـــعِ
تبكي إذا ذكرتْ دياراً بالحمى بمدامعٍ تَـهمي ولما تَقُطْـــعِ
وَتظلّ ساجعةً على الدّمن التي درَستْ بتكرار الرياحِ الأرَبَـعِ
إذ عَاقَها الشَركُ الكثيفُ وصدّها قَفَصٌ عن الأوجِ الفسيحِ المربَّعِ
حَتى إذا قرُبَ المسيرُ إلى الحمى ودّنا الرَحيلُ إلى الفضاءِ الأوْسَعِ
سَجَعَتْ وقد كشف الغطاء فأبصرتْ ما ليس يُدرّكُ بالعيونِ الهُجّـعِ
وَغَدَتْ مفـارقةٍ لكلّ مخلـفٍ عنها حَليفِ التُرب غير مُشيـعِ
وَبدتْ تُغرّد فوق ذروة شاهـقٍ والعلم يَرفعُ كلّ مَنْ لم يُرْفـعِ
فلأي شيءٍ أهبطَتْ من شامـخٍ سامٍ إلى قَعْرِ الحضيضِ الأوضَعِ
إن كان أرسلها الإلهُ لحكـمةٍ طُويت عن الفَطَن اللبيبِ الأروعِ
فهبوطُها إن كان ضـربة لازبٍ لتكون سامعَـةً بما لَمْ تسَمـعِ
وتعـود عالـمة بكل حقيقـة في العالمين فخرقها لم يرقـعِ
وهي التي قَطعَ الزمانُ طريقهـا حَتى لَقَدْ غَربُتْ بغير المطلـعِ
فكأنها بَرقٌ تألـق بالحمـى ثُمّ إنطوَى فكأنه لم يَلْمَـعِ [18]

4 ـ دلالات الجسد ورموزه في القصيدة :

إن قراءتنا لهذه القصيدة لن تتجه نحو شرح المصطلحات وفهم معاني الكلمات وبلاغة العبارة ، لأن ذلك ليس من اختصاصنا وليس هدفنا ، بل إن توجهنا سيكون نحو الكشف عن دلالة الجسد ورمزيته المتحجبة وراء منطوق النص .

بداية نشير إلى أنه لا يقصد بـ " الجسم أو الجسد " في هذه القصيدة جسد المرأة الذي تغني به الشعراء عبر العصور ودائما ، وليس ذلك الجسد الذي يعاني المرض والألم ، أو الجسد الذي أُنهك بالعبادة والصلاة والمجاهدة كما عرفناه مع الصوفية ، ولا أي جسد آخر كان موضع عبارات شعرية جميلة أبدعها الشعراء ؛ بـل هو جسد يشير إليها كلها ويتضمنها ، إنه الجسد الإنساني الذي تحل فيه نفوسنا العاقلة وترحل عنه بعد الموت ، وهو المرموز له في القصيدة بدلالات كثيرة هي في الحقيقة تعريف به وبطبيعته وموضعه ودوره ونهايته كذلك .

و في القصيدة لا يوظف " ابن سينا " لفظ " الجسد " و لا لفظ " النفس" بل يرمز لهما فقط ، الأمر الذي جعل القصيدة تتصدر قائمة الأشعار الرمزية لاشتمالها على عدد هائل من الرموز ، لم تخلق تناقضا أو تكرارا ، بل جعلتها أكثر تناسقا وترابطا وجمالا .

كما لم يقتصر اعتماد " ابن سينا " في رموزه على كلمات تحمل في ظاهرها معنى يختلف عن باطنها داخل النص الشعري المقصود ، بل تجاوز ذلك إلى اعتماده مجموعة من الحروف ، أضْفت على النص قوة الرمز ويظهر ذلك بشكل جلي في البيتين السادس والسابع اللّذين يقول فيهما :

حَتى إذا أتَصَلتْ **بهاء** هُبوطـها في **ميمِ** مركزّهَا بذاتِ الأجَرّعِ
عَلَقتْ بها **ثاء** الثقيل فأصبحتْ بينَ المعالمِ والطّلولِ الخْضّـــعِ

إن هذه الحروف [هاء ، ميم ، ثاء] هي في الأصل الحروف الأولى من الكلمات الموالية لها [هُبوطـها ، مركزّهَاَ ، الثقيل] ، وهي ترمز للجسد ، وحتى الكلمات المرموز لها هي رمز إلى معنى مغاير لما يدل عليه ظاهرها ، فالهبوط رمز للرحلة التي تعيشها النفس في نزولها من العالم العلوي إلى عالم المادة ، أي من [الميم] رمز المركز إلى [الثاء] رمز الثقيل ، والمركز هو رمز للموطن الأصلي للورقاء ؛ أي النفس ، أو العـالم الذي انفصلت عنه ، أما [الثاء] فهي دلالة على الجسد الذي تسكن النفس فيه ، ولاشك أن هذا الرمز نابع من اعتبار أن الجسم من طبيعة مادية ترابية ثقيلة.

18 - ابن أبي أصيبعة ، عيون الإنباء في طبقات الأطباء ، الجزء الثاني ، المطبعة الوهيبية الطبعة الأولى ، 1882 ، ص 10- 11 .

يُرمز كذلك للجسد في هذه القصيدة برموز أخرى وهي : [الخرابِ البَلْقَع ، ثَاءُ ، الثقيل ، الرياحِ الأرَبَعِ ، الشَرَكُ الكثيف ، قفص ، قّعْرِ الحضيضِ الأوضَعِ] ، وهي كلها إشارات يعتمد عليها " ابن سينا " لتحديد ماهية الجسد وطبيعته التي تميزه عن الجوهر الروحاني الهابط من العالم العلوي ، فهو مادي مظلم محل التغير مصيره الفناء ، مكانه الحضيض ، ليس له من العلوم ما للجوهر الروحاني ، لكن رغم ذلك له قوة على النفس الناطقة في أنه بمثابة السجن [القفص] الذي يمنعها عن ممارسة تطلعاتها إلى الحق والرجوع إلى مصدرها فهي تعلق في حباله فتعشقه وتأنس به .

هذا الأنس والاستسلام نابع كذلك من خصائص البدن في كونه محل يساعد النفس على استعمال قواها لأنه بمثابة آلة لها ، وإن كان لها دور القيادة والتدبير كما يذكر " ابن سينا " في غير موضع ،كقوله في الشفاء : "جوهر النفس له فعلان : فعل له بالقياس إلى البدن و هو السياسة ، و فعل له بالقياس إلى ذاته والى مبادئه و هو الإدراك بالعقل " [19] .

لا شك أن هذا الكلام الأخير يثير مسألة مهمة تجعل كلا من النفس الناطقة والبدن في حاجة إلى الآخر ، ولا يمكن لأي واحد منهما أن يفعل شؤونه ويمارس وظائفه منفردا ، بل في تكاملهما تشتغل القوى الحيوانية والنباتية الخاصة بالنفس ، وفي تكاملهما كذلك يمكن لأحدهما أن يكون رئيسا أو مرؤوسا حسب طاقة النفس العاقلة في مجابهة البدن و التغلب على مطالبه الحيوانية ، لذلك سنحاول الالتفات إلى طبيعة علاقة البدن بالنفس التي يلح "ابن سينا " في الكلام عنها في القصيدة .

5 - النفس وعلاقتها بالجسد :

يُرمز للنفس في القصيدة بالـ [الورقاء] * ؛ أي الحمامة ، وهو يتكلم عن علاقتها بالبدن من بداية الاتصال إلى نهايته ، متدرجا في ذلك من مرحلة سابقة إلى مرحلة لاحقة عليها مباشرة ، تجسدت بشكل واضح في هبوط ثم إقامة ثم صعود ، في رحلة طويلة كانت ضرورية للنفس تنتهي رغم مشقتها بالعودة إلى الموضع الأصلي ، وكأنه اختبار كان واجبا على النفس اجتيازه ، وهو ما نوضحه فيما يلي :

في بداية القصيدة يتكلم " ابن سينا " عن هبوط النفس ؛ أي نزولها من مكان مرتفع رمز العالم الإلهي ، وهو دلالة على علو شأنها ، إلى البدن رمز العالم المادي ، فيقول :

هَبطت إليكَ من المحل الأرفعِ ورقاء ذاتُ تعَزّز وتَمنّــعِ

بعد هذا الهبوط يصف " ابن سينا " حالة النفس وتفجعها على مفارقتها للعالم الروحاني ودنو مكانتها وذهاب عزها، إذ أنها في البداية كرهت السكن في الجسد والإقامة فيه ، لكنها ما لبثت أن ألفته واستأنست له ويظهر ذلك من قوله :

وَصلتْ على كُرهٍ إليكَ ورُبما كرَهَتْ فِراقكَ وهي ذَاتُ تفَجّعِ
أنَفتْ وما أنسَتْ فلما واصّلتْ ألفتْ مُجاوَرةَ الخّرابِ البَلقعِ

سيتحول الجسد بعد حين محلا للنفس يصعب عليها هجرانه ، ولعل ذلك هو تعبير على حب النفس للشهوات والمادة فبدل أن تملأ الجسد بنورها الإلهي الذي هو أصلها ، تمتلئ هي بثقله وماديته وفراغه وسلبيته وظلمته [الخراب البلقع ، الشَرك ، الحضيض الأوضع...] ، فلا تستطيع الرجوع إلى عزها وكمالها [ورقاء ذات تعزز وتمنع] ، إذ ليس الجسد هو الذي يسجنها ، وإن كان ظاهر النص يؤكد عكس ذلك ، بل هي التي تفعل ذلك بنفسها لشدة شغفها وحبها له فتقع أسيرة في شباكه ، أو كما يقول :

إذ عَاقَها الشَرَكُ الكثيفُ وصدّها قَفَصٌ عن الأوجِ الفسيحِ المربّعِ

---

[19] ابن سينا ، الشفاء ، الفن السادس من الطبيعيات ، كتاب النفس ، تصدير و مراجعة إبراهيم مذكور ، تحقيق جورج قنواتي - سعيد زايد ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة 1975 ، ص 195 .

* الورقاء : "حمامة يضرب لونها إلى الرماد ، عبر بها عن النفس الناطقة ، لأن هذه الحمامة توصف بكثرة الشوق والحنين والبكاء على الإلف المهجور" أنظر سيّد نعمة الله الجزائري الشوشتري الموسوي الحسيني ، شرح عينية ابن سينا ، شرح وتحقيق حسين علي محفوظ ، مطبعة الحيدري ، طهران 1954 م ، ص16 .

يمكن أن نفسر هذه الألفة من جانب أخر أيضا ، وهو أن النفس وجدت في الجسد سبيلا إلى ممارسة تعقلاتها وتحصيل كمالاتها ، اعتبارا من أنه الآلة التي تمارس بها وظائفها المختلفة ، فالظواهر النفسية والعقلية ليس لها أن تلاحظ أو تصدر عن النفس وحدها دون وجود الجسم ، و يمكن أن نعود هنا إلى الفن السادس من الطبيعيات من كتاب الشفاء ، إذ يعرف " ابن سينا " النفس بقوله : " كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختبار الفكري و الاستنباط بالرأي ، و من جهة ما يدرك الأمور الكلية " [20] .

كما أن الاستفادة ليست من جانب النفس فقط ؛ بل كذلك الجسم يستكمل بالنفس وجوده و يتغاير بها مع الأشياء الأخرى ، فهي جزء من قوام النوع بما هو نوع ، وهي مبدأ الأفاعيل لأن الأجسام الطبيعية تكون ناقصة تستكمل ماهيتها بالنفس ، فـ " الجسم الحي جسم مركب طبيعي يمايز غير الحي بنفسه لا ببدنه و يفعل الأفاعيل الحيوانية بنفسه لا ببدنه و نفسه فيه و ما هو في الشيء و هذه صورته " [21] .

هذا ويصف " ابن سينا " حالة النفس وهي متأرجحة بين عالم المادة والعالم الإلهي ، فحينا تبكي على ما فقدته من اتصالها بالعالم الروحاني وعلى عزها ومجدها ، وحينا آخر تخضع لمصيرها الجديد وإقامتها في الجسد الذي يمنعها عن تحقيق الاتصال والعودة إلى محلها .

تبكي إذا ذكرتْ ديـاراً بالحمى بمدامعٍ تَهـمي ولما تَقْطُــعِ
وَتــظلّ ساجعةً على الدّمن التي درَستْ بتكرار الرياحِ الأرَبَـعِ
إذ عَـاقَها الشَرَكُ الكثيفُ وصدّها قَفَصٌ عن الأوجِ الفسيحِ المربّعِ

فهذا الجزء من القصيدة يحدد من خلاله " ابن سينا " نقطتين أساسيتين : الأولى تتمثل في تعلق النفس وشدة شغفها بأصلها ، وأنها وهي في البدن تتوق إلى التطلع إلى العالم الإلهي ، وعندما يقول : [إذا ذكرتْ] ؛ فهذا دليل على أنها كانت تعرف ثم نسيت ، وربما كان النسيان لشدة انهماكها وانشغالها بمطالب الجسد غرائزه وشهواته ، وهذا يذكرنا بنظرية التذكر * التي قال بها " أفلاطون " ، والتي تتجلى في قوله أن النفس الهابطة من العالم العلوي تكون عالمة بكل شيء ، وهي مقيمة في الجسد يمكنها أن تتذكر بعض العلوم والمعارف التي كانت قد تعلمتها هناك ، و يكفيها فقط لكي تسترجعها أن تستنبطها من داخلها ، وذلك بالتدرب والتربية واقتناء العلوم .

يشير كذالك لفظ [إذا ذكرتْ] إلى أن النفس وهي في البدن قد تكون لها مشاهدات من حين إلى آخر ترى أو تعاين من خلالها عالمها الأول ، وذلك يكون عندما تتمكن من التغلب على البدن ، إذ أن المنغمسون في المحسوسات نفوسهم لا تستطيع التطلع إلى المعقولات ، لانعدام الذوق عندها ، فلا تشتاق إلى الكمال لغياب الاستعداد له ، فإذا زال عائق الجسد اشتد شوق العاشق ، و يضرب " ابن سينا " مثالا على ذلك في كتابه عيون الحكمة قائلا : "... و كالذي به الجوع المسمى بوليموس * فإنه جائع و لا يحس بألم الجوع ، فإذا زال العائق يشتد به إحساسه فكذلك فَقْدُ النفس الناطق بملاحظة كماله من مؤلمات جوهره لأن فَقْدَ كل قوة فعلها الخاص لها من مؤلماتها إذ كانت تدرك الفقد " [22] .

---

[20] ابن سينا ، الشفاء ، الفن السادس من الطبيعيات ، كتاب النفس ، ص32 .

[21] ابن سينا ، مبحث القوى النفسانية أو كتاب النفس على سنة الاختصار ، هدية الرئيس أبي الحسن بن عبد الله بن سينا أهداها للأمير نوح بن منصور الساماني ، عني بضبطها و تصحيحها ادوارد ابن كرنيليوس فريدريك الأمريكاني ، مطبعة المعارف مصر ، 1325 ، ص 25 .

* نجد هذه الفكرة ؛ أي نظرية التذكر مجسدة بشكل رائع في محاورة " مينون " التي يمكن أن نقتبس منها هذه الفقرة التي يقول فيها أفلاطون على لسان سقراط : "وهكذا ، وباعتبار أن النفس خالدة وأنها تولد مرات عديدة ، وأنها قد رأت كل شيء سواء هنا أو في هاديس ، فإنه ليس هناك أمر لم تتعلمه ، وعلى هذا فليس مدعاة للدهشة سواء بخصوص الفضيلة أو بخصوص أمر آخر أن يكون في مكنتها أن تتذكر نفسها بما سبق لها وعرفت بالفعل " ، أنظر أفلاطون ، في الفضيلة (محاورة مينون) ، سلسلة محاورات أفلاطون مترجمة عن النص اليوناني ، ترجمة عزت قرني ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة 2001 ، ص 106 .

* قال الرازي في شرحه على " بوليموس " : " وهو الإنسان الذي يختل مزاج فم معدته فلا يحس بالجوع البتة " : ابن سينا ، عيون الحكمة ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، أنظر الشرح ، ص 60 .

[22] ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق و تقديم عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت ، 1998 ، ص 60 .

إن هذه المشاهدات يتكلم عنها " ابن سينا " في الكثير من نصوصه ذات الطابع الرمزي خاصة ، ففي الإشارات والتنبيهات يسميها بـ [الخلسات] ، وذلك إذا بلغ المريد حدًا من الإرادة و الرياضة " عنت له خلسات من إطلاع نور الحق عليه ، لذيذة ، كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه " [23] ، ويشير إلى المعنى نفسه كذلك في رسالة حي بن يقظان ، إذ يصطلح عليها [بالسياحة المدخولة] ، فالنفس الناطقة لا يمكنها أن تصل إلى " عالم القدس " إلا إذا انفصلت تماما عن القوى البدنية التي تعترض طريقها و تعكر صفو تعقلاتها ، إذ لا يمكنها السياحة ما دامت متذبذبة بين عالم الحس و عالم العقل، فيرشدها " حي بن يقظان " (رمز العقل الفعال) إلى أن ترضى بالقليل من ذلك فيقول لأحد الرفقاء (رمز النفس الناطقة) : "فاقْنَعْ بِسِيَاحَةٍ مَدْخُولَةٍ بِإِقَامَةٍ تَسِيحُ حِينًا وَتُخَالِطُ هَؤُلاَءِ حِينًا " [24] ؛ ويقصد بهؤلاء : القوى البدنية.

أما النقطة الثانية التي أشرنا إليها أعلاه ؛ فهي تلك التي تتعلق بطبيعة الجسد ، وفيها سيتفق " ابن سينا " مع الصوفية السالكين الذين اعتبروا الجسد عائقا يمنع النفس من الوصول إلى مقامات الاتصال بالحق ، أو من بلوغ المعرفة وتحصيل العلوم النظرية كما قال الكثير من الفلاسفة .

إن " ابن سينا " يكشف عن إمكانية الجسد في منع النفس من الاتصال بعالمها الأصلي ، وذلك لخصائصه التي أشرنا إليها أعلاه ، لكن هذا السجن لن يدوم طويلا ، لأن النفس كما دخلت البدن كرها فإنها ستخرج منه كذلك كرها ، أما دخولها في الجسد فهو لحكمة إلهية غير معلومة غائب سرها حتى على الواصلين في المعرفة والعلم :

إن كان أرسلها الإلهُ لحكـمةٍ طُويت عن الفَطَن اللبيبِ الأروعِ

وخروجها من الجسد فهو كما بينها ؛ للأنس والألفة التي بلغت بالنفس حدا من التعلّق يصعب تركه ، لكنها رغم ذلك سترحل وستعود إلى عالمها الأصلي ولها في ذلك أن تشاهد وتعاين ما لا يمكن أن يرى بالحواس الظاهرة ؛ أي

بالبصر * : سَجَعَتْ وقد كشف الغطاء فأبصرتْ ما ليس يُدرّكُ بالعيونِ الهُجّـعِ .

إن هذه المرحلة التي تبلغها النفس بعد هذه الرحلة الطويلة ، ستصل بها إلى مقامات عالية وستحصّل فيها من الكمالات والعلوم العقلية درجات رفيعة ، فالمعرفة الحقيقية لا تحدث للنفس وهي في الجسم بل بمفارقته ، وهي معاينات لا تدركها الأبصار ، إذ أن ما تطلع عليه النفس وهي ملتحمة بالجسد ما هو إلا معرفة بالعالم المادي تتدرج من خلالها إلى المعرفة الحقيقية ، ومن ثمة تكون قد عرفت كل شيء واستكملت تحصيلها وعرفت العالَـميَن ، أي عالم الحقيقة وعالم المادة ، أو كما يقول :

وتعـود عالـمة بكل حقيقـة في العالمين فخرقها لم يرقـعِ

والمعنى " إن كان هبوط النفس على سبيل الوجوب واللزوم ، لتسمع ما لم تكن سامعة إيّاه في عالم الأرواح وتصير عالمة بالأسرار المخفية ؛ في العالم العلوي والسفلي ، فخرق هذه العلة غير مرقوع . أي ؛ ضعفه ظاهر . إذ الكمالات العقلية غير متناهية ، و لا يمكن حصول جميعها للنفس في مدَّة الحياة ، ولأنَّ النفوس تفارق الأبدان بدون تحصيل الكمالات النفسانية ، فلا يكون الحكمة في نزولها الإطلاع على الأسرار الخفيّة " [25] .

وهي التي قَطعَ الزمانُ طريقهـا حَتى لَقَدْ غَربُتْ بغير المطلـعِ
فكأنها بَرقٌ تألـق بالحمـــى ثُمّ إنطوَى فكأنه لم يَلْمَــعِ

إن ما يمكن أن نقوله في نهاية هذه القراءة هو أن الجسد ورغم الرموز التي يشير بها " ابن سينا " إليه في القصيدة ، في أنه يمنع النفس من ممارسة تعقلاتها وتحقيق كمالاتها الخاصة بها ، ويسجنها

---

[23] ابن سينا ، الإشارات و التنبيهات ، الجزء الرابع ، ص 86 .

[24] ابن سينا ، حي بن يقظان ، تحقيق وتعليق أحمد أمين ، ص46.

* البصر هو إحدى قوى النفس الحيوانية المدركة من خارج؛ أي التي تدرك الأشياء الخارجية يعرفه ابن سينا بقوله : " قوة مرتبة في العصبية المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجلدية من أشباح الأجسام ذوات اللّون المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقلية" و هذه الحاسة تدرك الألوان الخارجية من خلال انعكاس أشباحها في الرطوبة الجلدية و ذلك بمساعدة المشف. أنظر الفن السادس من الطبيعيات ، ص 34 .

25 سيّد نعمة الله الجزائري الشوشتري الموسوي الحسيني ، شرح عينية ابن سينا ، شرح وتحقيق حسين علي محفوظ ، مطبعة الحيدري ، طهران 1954م ، ص 23

لدرجة أنها تعلق في شباكه ؛ رغم ذلك سيتحول الجسد إلى عنصر أساسي يشارك في تحقيق النفس العاقلة اتصالها ، بداية من كونه أول مقام تحل فيه النفس في رحلتها التي هي تدرج في مراتب المعرفة التي تصير بها عالما عقليا معاينا للعالم الإلهي .

وفي هذا إشارة كذالك إلى أن النفس ضعيفة لا بد لها من مواجهة الجسد وإن كان آلتها التي تمارس بها وظائفها ، فعليها أن تحسن التدبير والتسيير ، فتجعل القوة العملية مأمورة بأوامر القوة النظرية ، هذه الأخيرة التي من شأنها أن ترتقي بالنفس إلى مرتبة الكمال العقلي الذي هو أصلها .

وإذا كان للجسد هذا الدور ، فإنه في النهاية لن يحصل على ما تحصل عليه النفس لأنه من طبيعة مادية ترابية فانية فهي " في البداية بحاجة إلى الجسم لتساعدها حواسها المتصلة بالكون اتصالا مباشرا : فتنقلها من حالة الاستعداد الصرف للمعرفة ، إلى حال المعرفة بالفعل ، لكنها بعد ذلك تصبح في غنى عن هذا الجسم الذي يصبح بعد أن يقدم كل ما يملك من عون معوقا لا خير فيه " [26] .

إن هذه القراءة التي أوردناها سيعبر عنها " ابن سينا " في غير موضع من كتبه الكبرى ، وقد كان دائما يحاول أن يبين طريق الحق والمعرفة وأن ذلك هو أول ما يبتغيه العارف وآخر ما يصل إليه ، فالعارف " السينوي يخلص إلى عالم القدس والسعادة ، أي أن انتعاشه بالكمال الأعلى يكون نهاية مطافه وختام رحلته " [27] .

أما حياة الزهد والعبادة فلا ينكرها " ابن سينا " بل يعتبرها ضرورية ، وعلى العابد أن يتوجه بكل فكره وتأمله إلى الحق حتى يشرق النور الإلهي في سره " أما الكمال فأن تحصل لها ؛ أي النفس المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهي نور على نور" [28] .

إن رمزية الجسد في القصيدة العينية لا تهدف إلى تحديد طبيعته فقط ، بل هي تجاوز لذلك بكثير ، لأن " ابن سينا " أراد أن يبين طريق النظر في ملكوت الحق ليتحقق إشراق نوره الذي لا يشع على الظلام ؛ أي على الجسم ، والذي لا يبصر بالحواس ، بل هو يُشع على المتشوق له فيزيده نورا ، وإذا كان غيره من المتصوفة يدرك ذلك النور بالفناء في ذات الحق في تجربة انفعالية قوية ، فإن فعل التأمل والتعقل في الموجودات عند " ابن سينا " هو طريق ذلك ، فتكون الرياضة عنده " إعداد النفس للاتصال بالعالم العلوي ؛ عالم الحق ، وذلك باكتسابها بالرياضة درجة من الصفاء تتيح لها ذلك الاتصال سبيل ذلك التأمل والنظر والفكر ، أما الرياضة الصوفية فهي نظام تعشق وزهد ، نظام مراقبة ومحاسبة وحرمان ، وهذا سبيل تطهير النفس والارتقاء بها في مراتب الروحانية " [29] .

وبذلك يغدو الجسد في هذه الرمزية الشعرية معلما أساسيا من معالم تحقيق الإشراق والنور الإلهي و إن كان ظاهر النص الصوفي ينفي ذلك ، فإن باطنه أبعد من أن يعبر عن العكس ، وكما قلنا هي نصوص لها باطن لا يعرف من ظاهره

إلا عند أهل العلم به .

قائمة المصادر والمراجع:

1 - أبي نصر السراج الطوسي ، اللُّمَعْ ، حققه و قدم له وأخرج أحاديثه : عبد الحليم محمود طه عبد الباقي مسرور ، دار الكتب الحديثة بمصر و مكتبة المثنى ببغداد ، 1960.
2 - ابن أبي أصبيعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، الجزء الثاني ، المطبعة الوهيبية 1882 .
3 - ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (و في آخرها قصة سلمان و أبسال ، ترجمها من اليونانية حنين بن إسحاق)، دار العرب للبستاني القاهرة الطبعة الثانية .
4 - ابن سينا الإشارات و التنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي تحقيق سليمان دنيا ، القسم الأول الثاني و الرابع ، دار المعارف ، القاهرة ، دون تاريخ .

26 - ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ،القسم الثاني ص139.
27 - حسن عاصي ، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا ، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع 1983 ، ص38.
28 - ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، القسم الثاني ، ص 391.
29 - حسن عاصي ، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا ، ص46.

5 - ابن سينا رسالة العشق ، نشر وتحقيق حسن عاصي ضمن كتاب التفسير القرآني و اللّغة الصوفية في فلسفة ابن سينا ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع بيروت 1982 .
6 – ابن سينا ، حي بن يقضان ،تحقيق وتعليق أحمد أمين ضمن كتاب حي بن يقضان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي ، دار المدى للثقافة والنشر ،الطبعة الأولى 1947.
7 - ابن سينا ، عيون الحكمة ، تحقيق و تقديم عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات الكويت ، دار القلم بيروت1980.
الشفاء، الفن السادس من الطبيعيات، كتاب النفس، تصدير و مراجعة إبراهيم مذكور، تحقيق جورج قنواتي، سعيد زايد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1975 دون طبعة
8 - أندري لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد الثالث ، ترجمة خليل أحمد خليل ، تعهده و أشرف عليه أحمد عويدات ، منشورات عويدات ، دون تاريخ.
9- أفلاطون ، في الفضيلة (محاورة مينون) ، سلسلة محاورات أفلاطون مترجمة عن النص اليوناني ، ترجمة عزت قرني ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ، 2001 .
10 - الجرجاني علي بن محمد الشريف ، كتاب التعريفات ، تحقيق وزيادة محمد عبد الرحمان المرعَشلي ، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت 2003.
11 - حسن عاصي ، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا ، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع 1983.
12 - سيّد نعمة الله الجزائري الشوشتري الموسوي الحسيني ، شرح عينية ابن سينا ، شرح وتحقيق حسين علي محفوظ ، مطبعة الحيدري ، طهران 1954م
13 - عاطف جودة نصر ، الرمز الشعري عند الصوفية ، دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع بيروت ، 1978 .
14 - القشيري أبي قاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة ، الرسالة القشيرية ، وبهامشها منتخبات من شرح شيخ الإسلام أبي يحي زكرياء الأنصاري الشافعي ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، القاهلرة2003ا.
15 - تأليف مجموعة من الأساتذة ، المعجم العلمي للمعتقدات الدينية ، تعريب و تحرير سعد الفيشاوي ، مراجعة عبد الرحمن الشيخ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 2007 .

.