

حواليتك

محور الدراسات الفلسفية





فكرة الكمال وتاريخها في الفلسفة اليونانية والفلسفة الوسيطة دراسة فلسفية

أ. م. د. زينه علي جاسم الحسن
جامعة الكوفة / كلية الفقه
قسم العقيدة و الفكر الاسلامي

المقدمة:

عناصر الجمال أو الجلال، بل هو الجوهر فيها فمنه تستمد الظواهر والأشياء جمالياتها وبه تتمدد تأثيراتها الإنفعالية من حسية، ومعنوية، وروحانية، وهو يعني النظام الأسمى للقيم والمثل كافة وأنه عكس وضد النقص. أن الشيء الكامل هو الشيء الذي يخلو من أي عنصر من عناصر النقص، وأنه المُكَمَّل لكل ما في الكون من جمال وجلال، وحيث أن جمال الشيء لا يتحقق في غياب الكمال، نجد على العكس تماماً حيث يتحقق الكمال حتى وإن اختفى عنصر الجمال والجلال، وفي ضوء ما تقدم يتحدد

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العرش العظيم اللهم
صل على جواهر الكمال وبحار
الأنوار وينايع الرحمة محمد وآله
الأطهار الغر الميامين.
أما بعد: ليس من الغريب أن نتناول
فكرة الكمال ضمن الفكر الإسلامي
وهو الفكر الذي جعل من هذه
الفكرة جوهرًا ومحورًا لمنظومته
المعرفية والقيمية فما هو كامل هو
جميل أو جليل بالضرورة وذلك
بحسب طبيعته وطبيعة الموقف
الشعوري أو الجمالي منه.
فالكمال ليس مجرد عنصر من

الملخص

جاء بحثي هذا يحمل عنوان « فكرة الكمال وتأريخها في الفلسفة اليونانية و الفلسفة الوسيطة » إذ لم تكن رغبتى الذاتية والأساسية هي الدافع الوحيد بل حبي الأکید لهذا الموضوع، فضلاً عن اتفاقى مع الفارابي في اعتقاده بأن الكمال هو «الشيء الذي يخلو من النقص، وأن الفيلسوف الكامل هو الحاصل على جميع الكمالات، فضلاً عن اطلاعي على أهم ما تضمنه هذا الموضوع باعتبار أن دراستي لهذا البحث هي دراسة فلسفية.

وعندما نقصد دراسة فلسفية أننا لا نقصد من مبحثنا الموضوع إن كان فيه قرب من أحد الاختصاصات دراسة على وفق متطلبات ذلك الاختصاص، والبحث في الموضوعات الجزئية المتعلقة به، وإنما التوجه نحو دراسة المفاهيم والطرق المتعلقة بها دراسة تحليلية نقدية شاملة تبحث في ماهية الموضوع العامة والطرق المنطقية، والمعرفية المؤدي إليها بحثنا في حقيقته، وبإيجاز فأن هذه الدراسة

مفهوم الكمال في الفكر الإسلامي بحصول الموجود على سماته الوجودية الخاصة به الميزة له من سواه من دون زيادة أو نقصان. ومن هنا جاء اهتمام الفلاسفة بمفهوم الكمال والجمال؛ كونهما يمثلان معنى الوجود والخير وما يشير إليه الكمال عند كل فيلسوف من الفلاسفة، فالفارابي مثلاً أحد أهم الفلاسفة الذين تناولوا هذا المفهوم تناولاً فلسفياً جاداً، فقد سعى هذا الفيلسوف إلى تقديم إجابة عن فكرة الكمال أو بمعنى آخر معنى الكمال ومدى تحققه، وبما أن هذه الفكرة (الكمال) خلقت الحافز عند الفلاسفة؛ لما تحويه أو تمثله فكرة القيمة المطلقة اللامتناهية للذات الإلهية هو من نفس الشعور عندي، وكان الحافز المشجع الذي قادني للبحث في هذا المجال، فوجدت أروع من بحث في هذا المجال وصاغه بحس وافي، ومعنى دقيق أقرب إلى النفس والفطرة ذلك الفذ من فلاسفة المشرق ألا وهو «الفارابي».

الكلمات المفتاحية: الكمال، الجلال، الفلسفة.

والْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

المبحث الأول

لمحة تاريخية عن الكمال بصورة عامة

تمهيد:

في الحقيقة يسعى الإنسان خلال مسيرة حياته واختلاف مراحلها العمرية وتنوع ظروفها وتطور مستوى تفكيره، إلى إشباع حاجته من التذوق الكمال، فيتفنن بكل ما هو كامل وينشد إلى ما هو أكمل ليتقن كيفية اقتناء كل ما هو كامل، باحثاً عنه في كل شيء يشبع هذه الرغبة، فيحاول أن يظهر أمام الآخرين بمظهر جيد في الشكل، والحديث، وفي المكان الذي يسكن، وفي كل شيء تقريباً نجده خاضعاً لمعايير ميزان داخلي خاص بالإنسان، وهذه المعايير تحدد وتقنن في اختيار كل ما هو كامل، وتنبئ هذه المعايير عن احساس وشعور بالشيء الكامل وبالشكل المبدع، وهما يكونان بالضرورة في منتهى التباعد عن القبيح.

تهدف إلى تقديم وجهة نظر فلسفية عامة عن الموضوع، وليست هدفها تقديم وجهة نظر جزئية تتعلق بالاختصاصات الأخرى.

وبشكل عام يمكن القول إنّ الوصول إلى الكمال من وجود الله تعالى له أهمية كبيرة من نواحي عدة وجوانب كثيرة بالنسبة للإنسان، وذلك إنّ أهميته تكمن في كونه عندما يصل إلى الاعتقاد بوجود الله وجوداً فعلياً وكاملاً، فإنّ هذا الاعتقاد يُشعره باطمئنان نفسي وبسعادة كاملة روحية، فهو شعر بأمان من حيث شعوره من يسنده مما يسهل عليه أن يشق طريق الحياة الصعب، فضلاً عن أن هذا الاعتقاد بوجود الله وجوداً فعلياً سيسهل على الإنسان رهبة ما بعد الموت عبر اعتقاده بوجود حياة أخرى كاملة أبدية يعيش فيها براحة تامة وسعيدة وكاملة؛ إذ لو جمعت كل هذه الأمور لكان لها تأثير كبير في طريقة تفكير الإنسان فهي تساعد على تجاوز مصاعب الحياة الدنيوية.

فالإنسان مهتم بطبعه بالكمال حاسٌ بقيمته وتأثيره في نفسه ساعياً في ابتداع الكامل من خلال كماله المتعدد، باحثاً عن مواطن الكمال وعالمًا بقدر تأثيره عليه وعلى الآخرين، فيا ترى ماذا يعني الكمال؟

عند هذا السؤال يجد الإنسان نفسه في مفترق الطرق إما أن يحاول الإجابة عنه، وهذا يدفعه إلى البحث والتنقيب في العديد من المصادر لعله يجد ضالته، وهو بذلك سوف يكون رأياً مبدئياً شخصياً قد يكون مع أو ضد الآراء السائدة، أو أن يُخرج هذه الفكرة أساساً من ذهنه، وعلى هذا الأساس ومن خلال هذه المسيرة في البحث سوف نجيب عن هذا السؤال؟

المبحث الأول

تعريف الكمال بصورة عامة

الكمال ما يكمل به النوع في ذاته أو في صفاته، والأول أعني ما يكمل^(١) به النوع في ذاته، وهو الكمال الأول لتقدمه على النوع، والثاني أعني ما يكمل به النوع في صفاته، وهو ما

يتبع النوع من العوارض هو الكمال الثاني لتأخره عن النوع، ومعنى ذلك أن الكمال الأول تتوقف عليه الذات على حين أن الكمال الثاني يتوقف على الذات^(٢).

أن الكامل من تمت أجزاءه أو صفاته خلاف الناقص والكمال اسم مصدر يقال لك كمال الشيء أي لك الشيء كله^(٣)، ذلك أن الكامل يقال على الموجود الذي لا يفوقه موجود آخر فكان يقال مثلاً «طيب كامل» ومعنى ذلك أن هذا الطيب لا ينقصه صفة من صفات فن التطيب، وعند ديكارت «الله» هو الموجود المطلق والكمال الذي لا يمكن أن ينقصه كمال ما، ويقول كذلك أن طبيعة لها بذاتها جميع الكمالات التي أستطيع أن أتصورها هي في كلمة واحدة «الله» عز وجل وعند ليبنتز المونادا كمال أول لأنها

حاصلة على التلقائية، فلا تفعل بتحريك محرك مغاير وحالاتها كلها باطنة يتولد بعضها من بعض^(٤). فالكمال اصطلاحاً بناء على ما تقدم هو وصف ما ليس فيه عيب أو نقص، وهو غالباً ما

يستخدم لوصف الخالق في الديانات التوحيدية ويستخدم المصطلح بشكل كبير في الكتب الميتافيزيقية والدينية والأخلاقية للدلالة على الحالة المثلى^(٥).

المبحث الثاني

الكمال عند الفلاسفة اليونان

يذكر سقراط في مطلع الفصل الثامن من كتابه جمهورية أفلاطون عن الدولة الكاملة، والفرد الكامل بقوله، تقسم الحكومات إلى خمسة أنواع كبرى هي الأرستقراطية، والديمقراطية، والاوليفاركية، والديمقراطية، والاستبدادية، ومن ثم كان هنالك خمسة أنواع كاملة من صفات الأفراد تطابق أنواع الحكومات الخمسة؛ لأن الدولة يقول سقراط هي نتاج أفراد أهاليها فيرجع في درس سجينها إلى درس سجنيتهم كل ذي بداءة ميال إلى الذبول، وعليه ففي مجرى الزمان ينشا الانقسام بين طبقات الأمة الكاملة الثلاث كما بين أفراد كل منها، والنتيجة الراجحة هي حصول تسوية بين أحزاب

الطبقتين غرضها الوصول إلى الكمال الأقصى^(٦)؛ إذ إن الفيثاغورثيين كانوا يرون الجمال في الكمال الرياضي، وكذا الحال بالنسبة إلى أوغسطين وتوما الاكويطي حيث يعتقدان أن الجمال يتحدد بثلاثة أمور هي «الكمال والانسجام والوضوح» كما يجدر وجوب الإشارة إلى أن كلاً من أوغسطين وتوما الاكوييني كانا واقعا عن تاثير نظرية الفيض الافلوطنية غير أنه ثمة فرق واضح بين القول بأن الكمال أحد شروط الجمال وبين القول بأن الكمال هو الجوهر في القيم الجمالية عامة^(٧)، وأن مفهوم الكمال يتحدد بحصول الموجود على سماته الوجودية الخاصة به والمميزة له من سواه من دون زيادة أو نقصان، فأفلاطون ابتدع اليونوبيا واعتبرها هي المدينة الفاضلة، وافترض أفلاطون أن سكان يونوبيا هم «طين السماء»، كما أنهم الصفوة الذين يرهقون ذواتهم لتذوب في الذات الجمعية فاليتوبي مثل الطيب ينحني على آهات المحزون ليغسل وهقه بلمسة الرحمة ويزيل ألمه بديمة الحنان.

مراحل حياته كلها كان تأسيس الحياة الاجتماعية على أسس قوية يرضاها العقل، كذلك فإن المشكلة الأخلاقية كانت بالفعل مركز التفلسف السقراطي أخيراً فكان الشغل الشاغل لكل أبناء العصر هو مسألة الفضيلة، فالفضيلة بمعناها العام هي حسن أداء الوظائف، والفضيلة بمعناها الخاص هي الكمال الأخلاقي^(١)، أما الكمال عند أرسطو هو مصطلح أرسطي يُراد به:

١- ما تم في مقابل ما لم يتم والكمال الذي يتحقق بهذا التمام.

٢- الصورة أو اللوجوس الذي يخرج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل ويطلق على النفس فيقال هي كمال الجسم^(١١).

ولكن الخير والكمال في كل شيء يختلف تبعاً للفضيلة الخاصة بهذا الشيء، وبالنتيجة الخير الخاص بالإنسان هو فاعلية النفس التي مسيرتها الفضيلة فإذا وجدت عدة فضائل فالفاعلية المسيرة بأرفعهن وأكملهن^(٢١).

وقد وضع مجموعة براهين على هذا

أن أفلاطون عرف الكمال على أنه تجلي للحقيقة المطلقة وهو هبة مقدسة جاءت للإنسان من العالم الإلهي، وفهم مهمة اليوتوبي على إنها أخطر وأعظم من مجرد التعبير عن الحقيقة القصوى، واليوتوبيا التي افترضها أفلاطون هي فلسفة البحث عن الكمال واعتقاد خفي في الإنسان بأن ثمة عالم متكامل تتناغم فيه القيم العليا والمثل تناغمًا كمالياً^(٨).

فالمثل تعد الكمال المقابل لنقص الأفراد والسوفسطائيون يشتقون من النمط الكامل بمقدار اقترابهم وابتعادهم عنه، والمثل هو العلة الحقيقية في وجود الأشياء، وأن علة وجود الأشياء هو مشاركتها في المثل الذي تعود إليه وهي أي المثل ليست أشياء بل هي أفكار، بمعنى إنها أفكار لها وجودها الموضوعي وحقيقتها، وإثما ماهيات الأشياء الجزئية وهذا يعني أنها ما يمثل الحقيقة الأساسية للشيء أو ما هو له، والذي ينصب عليه التعريف والمثال هو واحد^(٩)، والواقع إن اهتمام أفلاطون الأساسي خلال

الكمال فيها:

١- البرهان الأنطولوجي: الانتقال من فكرة الكائن الكامل إلى ضرورة وجود هذا الكائن الكامل؛ لأن الوجود جزء من «الكمال».

٢- البرهان عن طريق درجات الكمال: نجد أن الكائنات تختلف في درجة الكمال التي تظهرها وأن بعضها أكثر كمالاً من غيرها، ونقيس كمالها على أساس مشابقتها لكمال أعلى وهذا الكمال الأعلى هو الله (٣١).

وتوجد براهين أخرى منها: البرهان الغائي، البرهان عن طريق الإمكان والضرورة، البرهان من العلة الفاعلة.

فإذا كانت الصورة من المادة بمثابة مبدأ الكمال من الشيء الذي يتكامل به أمكننا أن ننظر إلى التمييز بين الصورة والمادة، وذلك من خلال تمييز ميتافيزيقي أوسع وهو التمييز بين الفعل والقوة، وهو تمييز أقرب إلى المفاهيم العقلية المجردة من التمييز بين المادة والصورة، ولكي ندرك طبيعة القوة هذه دعنا نفحص عن طبيعة التغير

أو الصيرورة، حيث تفيد الصيرورة تحولاً من طور إلى طور أو من حال إلى حال، فلو تساوت هذه الأطوار أو الأحوال من جميع الوجوه لاستحالت الصيرورة أصلاً إذا لم طور ما أولى من طور آخر بالوجود كما ترى من أمر الأجرام السماوية التي لا يعتروها نقص فلم تلحق بها الصيرورة أصلاً فالصيرورة إذن مرتبطة بالنقص الذي يلحق بسائر الموجودات في عالم الكون والفساد وبطلبها للكمال أبداً وهي قد تدرك مرتبة الكمال ذاك بفعل الموجودات الكاملة التي تسبغ كمالها عليها ولا سيما الفعل المحض الذي هو غاية الكمال الذي تصبو إليه جميع الموجودات وتستمد كمالها منه آخر الأمر فكل الموجودات الكائنة الفاسدة في صيرورة دائمة لأنها في طلب دائم لكمال هذه الفعل المحض (٤١)، والكمال سابق للقوة ففي الموجود بالقوة قابلية للعدم لأن الموجود بالقوة إما أن يكون أو لا يكون أما الموجود بالفعل أبداً أي للكائنات الأزلية فليس فيه قابلية للعدم قط.

هي «الواحد، العقل، النفس» ويشرح افلوطين العلاقة القائمة فيما بينهما من جهة وفيما بينها وبين العالم المحسوس من جهة ثانية بطرحه مثال الدوائر^(٥١)، وذلك أننا نلاحظ أن الواحد هو المركز الذي تشع منه دائرة مضيئة تحيط حول هذه الدائرة دائرة ثانية مغيرة تنبع من النور الأول وحول هاتين الدائرتين ثمة دائرة ثالثة مظلمة غير أنها تستمد النور من مصدر خارج عنها وهو الدائرة الثانية؛ إذ أن هذا المثال يؤكد أن الواحد (أو الكمال) هو القطب الذي تتمحور حوله الدوائر أو الموجودات الأخرى أو هو مركز الفيض الذي تستمد منه الموجودات المعقولة والمحسوسة وجودها، وحيث أن أقرب الدوائر أو الموجودات إلى الكمال هو العقل الذي يمثله افلوطين بدائرة مضيئة وهي مضيئة فعلاً؛ لأنها تستمد الضوء بشكل مباشر ومن دون وسيط من المركز الفيضي أو الواحد أما النفس فهي الدائرة الثانية وهي دائرة مغيرة غير مضيئة وذلك إنها تتلقى النور بوساطة العقل أو

وأما افلوطين فإنه يستوحي مبادئ فلسفته أساساً من أفلاطون لذلك سميت فلسفته بـ«الأفلاطونية المحدثه» وبشكل خاص يطور افلوطين بعض الأفكار الأساسية التي وردت في بعض المحاورات الأفلاطونية كي يكون تصورًا خاصًا للوجود والعالم لمنزلة الإنسان، ذلك أن المبدأ الأساسي الذي يجب الانطلاق منه افلوطين هو الواحد، ويعتبر افلوطين أن هذا الواحد هو المبدأ الأول والذي يمكن أن نسميه أيضًا «الله» أو «الكمال» هو الذي يجب أن نطلق منه لفهم وجود العالم وليس العالم المحسوس فقط بل وكل الوجود المعقول، والنفس التي تسير العالم المادي ونفس الإنسان ومنزلته في الكون حيث ينقسم العالم عند افلوطين إلى عالمين: العالم المعقول وهو الحقيقي وعالم المحسوس وهو الزائف أو غير الحقيقي وبما أن العالم الأول هو الحقيقي فحسب فإن افلوطين يوجه اهتمامه الفلسفي إلى العالم الأول في الجردة الأولى فيرى أنه ينقسم إلى ثلاثة معقولات وهذه المعقولات

الدائرة الأولى، فهي إذن دون العقل ولكنها فوق المادة والدائرة الثالثة المظلمة؛ لأنها مادة على عكس الموجودات العقلية المفارقة للمادة بالضرورة، ولأنها أيضاً بعيدة من المركز الفيضي وهذه لا ترتبط بالنور إلا من خلال العلاقة بالنفس أو الدائرة الثانية، فيكون نورها من مصدر عقلي مستقل أو خارج عنها، فالواحد إذن يفيض فيتكون العقل الذي يفيض وتتكون النفس التي تفيض هي الأخرى، فتتكون كذلك المادة، وعند المادة يستند الفيض امكانيته، فلا يترتب على المادة أي فيض، أما الصفات الايجابية التي يتصف به الكمال عند افلوطين «اللامتناهي في مقابل المتناهي، والأول في مقابل ما بعده والواحد في مقابل الكثرة والمعقول في مقابل العقل»^(٦١)،

وبما إنَّ الإله أو الكمال هو اللامتناهي والأول والواحد والمعقول، فإنَّه يتصف بالكمال المطلق مما يجعله غنياً عما سواه، وما الفيض عند افلوطين إلا النتيجة الطبيعية للدرجة القصوى التي بلغها الكمال الإلهي

^(٦١)، وعلى الرغم من أن افلوطين سيسهب في الحديث عن عالم المعقول فإنَّه شديد الاحتراز في حديثه عن الواحد والذي يرى افلوطين أن تحديده بالنفي هو الأكثر، فهو لا يشترط ولا يحتاج ولا يبحث ولا يرغب ولا يفكر ولا يتحرك ولا يعاني ولا يتغير ولا يتجزأ ولا يترتب؛ إذ لو اتصف بوحدة من تلك الصفات لكان ناقصاً، أو كان وجوده مشروطاً بغيره، أو كان غيره ذا أثر فيه، وهذا ما يناقض الكمال الإلهي، وأن العقل هو الموجود الثاني الذي يتصف ببعض الصفات التي للواحد بسبب قربه منه، فهو واحد ولا متناه ومفارق للمادة أيضاً إنَّه واحد؛ لأنَّ الإله الواحد لا يتولد عنه إلا واحداً ويمتنع أن تتولد عنه الكثرة وهو لا متناه من منظور إنَّ الفيض الالهي لا ينقطع برهة واحدة، فما دام الفيض قائماً (وهو قائم سرمدياً بالضرورة) فإنَّ لا تناهي العقل قائم أيضاً، وبما أن العقل يتصل مباشرة من دون وسيط بالواحد المفارق للمادة بالضرورة، فإنَّ مفارقة العقل للمادة أمر تقتضيه

بالواحد بوساطة الثاني، ويعبر عن ذلك افلوطين بالقول «فلنضع الخير في المركز والعقل في دائرة ثابتة والنفس في دائرة متحركة يحركها الشوق؛ لكون العقل يمتلك الخير مباشرة ويفهمه، أما النفس فتشتاق إلى الخير الذي هو وراء الوجود»^(١٢)، أي أن الكمال عند افلوطين يبدأ بالواحد وينتهي في النفس الكلية التي يترتب على فيضها إبداع المادة أو العالم المحسوس، وهو فيض سرمدي لم يبدأ في زمن ولا ينتهي في زمن أيضًا، أو كما يقول افلوطين إنَّ العقل «يملاً كل شيء جمالاً وكمالاً ونظاماً ويتوسط النفس فهو موجود خالد ويظل موجوداً أبداً في فعل لا ينتهي»^(٢٢)، ويترتب على ذلك أن المادة موجودة سرمدياً أيضاً وبما أن الفيض نتيجته للكمال الإلهي الذي لم يكن وكان والذي لا يعتره نقص أو تطور أو توقف، فمن البديهي أن تكون المادة سرمدياً غير فانية، فإنَّ ما يفنى هو شكل المادة لا المادة وهذا ما يؤدي إلى أن الخلق من العدم أمر غير وارد في نظرية الفيض بعامة، مما يؤدي أيضاً إلى أن

طبيعة الدفع الأول للفيض الإلهي^(٨١)، ويفترق العقل عن الواحد في أنه ذو موضوع يتفكر فيه إنَّه عقل يعي معقولاً أي يمارس فعل التعقل، مما يؤدي إلى أنه بحاجة إلى سواه (الإله) أي أنه ناقص بالنسبة إلى الواحد، ومما يؤدي أيضاً إلى أن الأحدية في العقل أحدية غير مطلقة أي أن احدية العقل تنطوي على ثنائية العقل والمعقول أي أن الكثرة قائمة في الوحدة، وهذه الكثرة تظهر أيضاً في المبادئ البذرية التي تقترب من المثل الأفلاطونية وهي موجودة في العقل بالقوة أو بالإمكان، وتلك المبادئ التي سوف تنعكس كثرة في الموجود الثالث أو النفس كما يقول افلوطين «فالعقل يملك الموجودات والنفس الكلية تتلقاها منه أولاً وفي هذا الكون تكون حياتها»^(٩١)، وبهذا يمكن القول أن للعقل «من ناحية الفكر ثلاثة معقولات: الفعل، والحركة والتغير، وله من ناحية الوجود: الثبات وعدم الحدوث في الزمان»^(١٠٢)، وتأتي النفس في المرتبة الثالثة من الوجود فتتصل بالعقل اتصالاً مباشراً، وتتشوق إلى الاتصال

القصدية في الخلق أو الابداع أمر هو الأخير غير وارد؛ إذ إن الابداع الذي هو نتيجته الفيض مرتبط بالكمال الإلهي، إضافة إلى أن الواحد لا يقصد إلى شيء فلو قصد شيئاً لكان محتاجاً إليه أي لكان ناقصاً بالنسبة إلى مقصوده وهذا يتناقض مع صفة الكمال في الواحد.

إن فكرة الوحدة في الله هي الأساس في نظرية الله عند افلوطين، ولهذا نجده يحاول ما استطاع أن يسلب عن الله كل الأفكار أو كل الصفات التي من شأنها أن تؤهم، أي حتى بمجرد خلق صورة وهمية في العقل الإنساني، بإن هناك تعددًا أو تركيبًا فيه فنجده ينكر إن يكون الله عقلاً، وإن يكون وجودًا، وينكر كذلك إن تكون له أية صفة من الصفات كائنة ما كانت هذه الصفة، فالله هو الشيء الذي لا صفة له ولا يمكن أن ينعت ولا يمكن أن يدرك وهو الغني المكتفي بذاته البسيط (٣٢).

وافلوطين يفهم أولاً من الواحد إنه البسيط في مقابل المركب، وإنه الذي لا يقبل التجزئ في مقابل الكثرة، وإنه

الأول في مقابل التالي والمشتق، حيث سنجد فكرة الخير عند افلوطين ستنحل في الواقع إلى فكرة العلية بمعنى إن الله قوة وهذه القوة تفيض بما فيها فتنتج الوجود، ولكن هذا الفيض ليس معناه خروج هذه القوة نفسها وفيضاتها بما فيها في الخارج أو على الخارج، وإنما معناه أن تظل هذه القوة كما هي في نفسها وتكون العلية عندها أن تبذل آثارها لا أن تبذل جوهرها، وهنا الفارق الكبير بين العلية حينما تقال على الله أو على الأول وحينما تقال على بقية الأشياء، إذن هنا نجد فكرة عميقة يستخدمها افلوطين ألا وهي «فكرة الكمال»، فالعلية هي التي تُضاف وحدها إلى الله وهذه مسألة مهمة في الأفلاطونية المحدثثة وفي كل المذاهب التي تقوم لا على التسلسل العلي الذي يظهر واضحاً عند أرسطو، وهو إن التحريك انتقال الحركة من المحرك إلى المتحرك وإنما تقوم على فكرة الكمال، بمعنى وجود حالة تأثر دون تغير في المؤثر، وهذه الحالة تشبه تمامًا تلك التي تحدث عنها أرسطو فيما يتصل بتحريك السماء

فكرة الصراع والجهاد الروحي؟
والجواب: ليس كذلك بل ربنا هو
الذي بث غاية الكمال في صميم بنية
الفكر المسيحية الأول لا الرهبان؛ إذ
نقرأ في إنجيل القديس متى (٥: ٨)
أن ربنا يوصي فكونوا أنتم كاملين
كما أن أباكم الذي في السموات
هو كامل، حيث إن الكمال المطلق
لله وحده وإلى هذا الكمال يجب أن
يسعى المؤمن بكل قوته؛ لأن هذا
أمر الله له، بل إن هذه الجملة في
الانجيل تقدم الله نفسه كمثال
للكمال ينبغي الاقتداء به^(٥٢)، ففكرة
الكمال تتضمن فكرة اللاتناهي
وكمال الله يستبعد جميع الحدود أعني
أنه يؤدي إلى لاتناه إيجابي؛ إذ إن كمال
الله هو كمال مناسب للوجود بما هو
وجود ذلك الكمال الذي يضع فيه
الوجود نفسه بنفسه ونحن لا نقول
إنه موجود؛ لأنه كامل وإنما نقول
العكس أنه كامل لأنه موجود،
كذلك يمكن القول أن هذا الكامل
يتضمن فكرة الخير تابعة لمتضمنات
فكرة الوجود ذلك؛ لأن الخير ليس
شيئاً سوى جانب من جوانب
الوجود، وكمال الوجود لا يستدعي

الأولى بواسطة المحرك الأول، فحالة
العشق التي بها تتجه السماء الأولى
إلى المحرك الأول تتحرك دون أن يتغير
هو، ومن دون أن يكون ثمة انتقال
لحركة من المحرك الأول إلى السماء،
وهذه الحالة تشبه تماماً حالة الكمال
المؤثر عند افلوطين فالأشياء إذن أو
الوجود بوجه عام ينشأ عن الأول
بفيض من هذا الأول، ولا ينقص
من ذاته، وإنما يُحدث وجوداً في
الخارج فحسب، والظاهر أنه كلما
قلت الوسائط بين الأول وبين
الحادث أعني كلما اقترب الحادث
من الأول كانت درجته ومرتبته في
الوجود والكمال أعظم وأكبر^(٥٢).
المبحث الثالث: الكمال عند فلاسفة
العصر المسيح: منذ القرون الأولى
للمسيحية كانت كلمة «الكمال»
مطروحة في الآداب الرهبانية
والنسكية كفكرة متداولة، فالراهب
يتوخى الكمال وهو يريد أن يصبح
مترسحاً على الطريق الذي يؤدي
به إلى الكمال، فهل هذا ناتج عن
الرهبنة؟ أي هل الميول الرهبانية
والنسكية في المسيحية الأولى هي التي
ولدت فكرة الكمال التي أوجدت

فحسب جميع التحققات الفعلية ولكنه يستبعد كذلك جميع الحدود أعني أنه يؤدي ذلك إلى تناه إيجابي يرفض كل تعيين^(٦٢)؛

إذ إن في كل عصر من العصور التي يمر بها الإنسان توجد أسئلة وبالطبع توجد أجوبة لهذه الأسئلة: ومن هذه الأسئلة يوجد سؤال: كيف وجد هذا الكون لو لم يكن هناك موجد؟ وكيف علق على كل ما في هذا الكون الشائع وقد يستمر كل جرم لو لم يكن هناك مهندس الروح كل شيء وجد للإنسان فمن الناس من آمنوا وارتاحوا ومنهم من التهب الإلحاد في ذهنه.

أن قضية الله ووجوده ليست من القضايا الصغيرة التي نتركها مفتوحة أمام الاحتمالات وأمام النفي والإثبات، إنها قضية كبيرة جداً والأدلة على إثبات وجود الله يجب إن تكون كبيرة وضخمة جداً، وقد درج الفلاسفة على تعريف «الله» بواجب الوجود فمن يتكون واجب الوجود هذا؟ كان مدار البحث عند الفلاسفة أسئلة مثلاً: من هو الله؟ وما طبيعته؟ كيف يتكون؟ ومن

تكون؟ ومن كونه؟....

١- تعريف الله: الله هو روح محض بسيط مبتعد كل البعد عن التركيب «هذا الإله يكون روحاً بسيطاً وكمالاً وأزلياً وعالياً وقدوساً ورحوماً، وينبوع جميع الخيرات»، فالله هو العاقل والعارف والشامل غير محدود البسيط والأزلي، فهو لا يتركب من جوهر وعرض ولا يتألف من مادة وصورة وليس جنساً أو نوعاً^(٧٢).

إنَّ لله جل وعلا عدة أسماء نرى بعضها في الكتب المقدسة وبعضها الآخر أسماء يطلقها الفلاسفة، يسمى الله في الكتب المقدسة بأسماء مختلفة يلحظ فيه إبداعه للبرايا وبعضها مراحمة وكرامة.

٢- صفات الله: أهم صفة لله هي «كمال الله» وأنَّ لله صفات نعجز عن ذكرها كاملة؛ وذلك لضعف طبيعتنا البشرية التي بها لا نستطيع نحن البشر إدراكه، ومن هذه الصفات إنَّه كامل، عادل ومحَبٌّ، وكريمٌ، وقادرٌ، وحكيمٌ وحرٌّ فهو ذخيرة الحكمة والقدرة وعنصر الحياة، ومهما حاول الإنسان الوصول إلى

فهو مطلق أي للكمال وأن المطلق هو «الله»^(٨٢).

أن القديس أوغسطين يقول «أن الله هو الموجود إلى أعظم حد فلا بد أن تكون صفاته عين ذاته؛ إذ إنَّ الحاصل على كمال ما دون أن يكون هو ذلك الكمال فهو مشارك فيه ولا يستغرقه كله ويمكنه أن يفقده فيكون كماله متميزاً منه، وتكون كمالته متميزة بعضها من بعض، وعليه فالله «عظيم لا بعظمة مغايرة له بل بعظمة هي عين ذاته»^(٩٢)، حيث يقدم انسلم براهين عدة تُثبت وجود الله في كتابين الأول هو كتاب مناجاة، والثاني هو كتاب Proslogium، فيقدم في الكتاب الأول براهين على وجود الله وهذه البراهين تقوم على أمرين:

الأول: إنَّ الكائنات مختلفة من حيث درجة الكمال.

الثاني: إنَّ اختلافها في الكمال إنّما يرجع إلى مشاركتها في كمال أكبر وهو الله.

إذ يدلنا هذا البرهان الأدبي على وجود الله الذي يتحلى في ضرورة وجود عدالة شاملة في العالم ووجود

الكمال المطلق بما عند الله الخالق فإنّه يظل عاجزاً إلى حد ما، ويعتقد الأشخاص العاديون إنَّ الإنسان بتقدمه القرابين للرب يمكنه أن يصل لدرجة الكمال لكن ذلك غير صحيح؛ لأن ما يقدمه الناس من ذبائح مركبة من مادة غير ثابتة في الحياة ولا يمكنها أن تمنعهم من الفساد، فالقرايين كانت عبر العهود رمزاً لتقريب الناس من الله أما «الله سبحانه وتعالى» فهو الكمال، والله توجد فيه مجموع الإحسان والكمال وتتفي عنه الحاجة والنقصان، وأنَّ الإنسان غير كامل وبما إنّه غير كامل فإنّه يدرك أن هنالك ما ينقصه وهو الكمال، ولذلك نراه يصبو إليه ويطمح دائماً للوصول إليه لكن ذلك يكون دائماً دون جدوى بدون مساعدة «الله»؛ لأنَّ الإنسان مركب ومهما حاول الوصول فإنّه لا يستطيع وحده ولأنَّ «الله» فقط هو الكامل والمتحكم بالوجود أي أن «الله جل وعلا» يتمتع بالكثير من الصفات، ومن هذه الصفات الكمال وأن الكمال يملك كل شيء وكل الصفات من يملك الكمال

أيضاً نظام أخلاقي يردع الشر ويكافئ الخير والله واضح هذا النظام الأخلاقي، أي إن المبادئ الأخلاقية التي تجعل العقل والإرادة يوصلان الإنسان إلى الكمال والسعادة، وهذه المبادئ هي في هذا الكون الذي خلقه الله ولم يخلقه الإنسان، إذن الفلسفة ليست بحثاً عن ما قاله الناس أو ما قيل بل هي بحث عن الحقيقة والحق معتمدة على الثبات. المبحث الخامس : الكمال عند الفلاسفة المسلمين

ابن سينا يعرف النفس بإتّها كمال أول لجسم طبيعي التي ينمو ويتفدي هذا يطلقه على النفس النباتية^(٥٣)، أما النفس الحيوانية فهي كمال أول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة^(٥٤)، والنفس الإنسانية كمال أول الجسم طبيعي إلى من جهة ما يدرك الأمور الكلية^(٥٥).

ويجد ابن سينا بين ثلاثة مفاهيم وهي النقص، والشر، والعدم، وذلك في قوله: والشر هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه

وطبيعته^(٥٦).

أي أن عدم حصول الموجود على ما يقتضي له من الكمالات المميزة لنوعه هو في ذاته شر، أو كما يُعبر ابن سينا بقوله: يقال شر لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن يكون له^(٥٧).

وتعريف ابن سينا للنفس بأنها كمال إتّها يرجع إلى أن النفس تُعد كمالاً من جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان وتلك التي تصدر عنها فاعلية، كذلك فإنّ النفس المفارقة (كمال) والنفس التي لا تفارق كمال بهذا المعنى^(٥٨)، وأما تعريف النفس بأنها كمال أول فإنّ هذا الأمر يعني التي يصير النوع بها نوعاً، أما الكمال الثاني فهو صفة متعلقة بالنوع مثل القطع بالنسبة للسيف والإحساس بالنسبة للإنسان، والنفس كمال أول للجسم بمعنى إتّها كمال لجنس الجسم لا لطبيعته المادية، أما وصف هذا الجسم بأنه جسم طبيعي فذلك يُراد به تميزه عن الجسم الصناعي مثل السرير، والكرسي، والحائط، وكذلك فإنه ليس أي جسم طبيعي

بل هو جسم طبيعي تصدر عنه كمالته الثانية باللات يستعين بها في أفعال الحياة، وأول مراتبها التغذي والنمو وهو يشير بذلك إلى النبات، أما الحيوان فإن له نفساً تزيد على نفس النبات؛ لأنّها تدرك الجزئيات وتتحرك بالإرادة^(٦٣)، وبهذا فإن كل موجود مسير للكمال بالضرورة بحسب نوعه وطبيعته وهو بذلك مسير لأن يكون جميلاً أو جليلاً، أما أن يكون قبيحاً فأمر غير وارد إذا وقع تحت تأثير العوارض السلبية النافية للكمال، إذ أن الموجودات الفائضة بشكل طبيعي ومن دون تأثيرات سلبية مسيرة لأن تكون كاملة، ولا شك في أن هذا ينسجم مع نظرية الفيض التي تفترض إن سيرورة الفيض سيرورة كمالية؛ إذ ينتقل الفيض من كمال إلى آخر بغض النظر عن مرتبة الكمال اللاحق بالنسبة إلى الكمال السابق، بل إن أخوان الصفا الذين أقاموا الفيض على التخلي الصفاتي الذي عندهم حيث يقولون أن الفيض ينتقل من العلة إلى الكمال فالتمام فالبقاء فالوجود^(٦٣).

وقد يبدو أنهم يطلقون الكمال على الموجودات التامة أو الباقية أو الموجودة فحسب، غير أن الأمر ليس كذلك فالموجودات كلها كاملة ذاتياً، وناقصة بالنسبة إلى الأعلى منها أي أنها كاملة على صعيد طبيعتها الذاتية، وناقصة على صعيد علاقاتها بما هو أعلى منها في مراتب الفيض، وبذلك فإن الموجودات الزائلة كاملة على صعيد الوجود ناقصة على صعيد البقاء، وكذا الحال بالنسبة إلى الموجودات الباقية التي هي كاملة على صعيدها الذاتي (البقاء، والوجود)، ناقصة على صعيد التمام، وينظر ابن سينا إلى مسألة الكمال من منظور الواجب والممكن اتساقاً مع منطلقه الفلسفي، فيرى إن كمال واجب الوجود واجب بذاته، على خلاف كمال ممكن الوجود الذي هو كمال ممكن بغيره فهو ممكن بالواجب من جهة، وممكن بالظروف المحيطة من جهة ثانية وذلك بحسب تأثير العوارض، وأما الكندي عن النظام والتكامل في الكون من خلال تأمله إذ «ان الله سبحانه وتعالى لن

وجل هي الحكمة والقدرة والعدل والخير والجميل والحق^(١٤)، وعلى هذا فالكون عند الكندي عبارة عن لوحة فنية واحدة وهو أشبه بالكائن الحي المنسجم التركيب، وبالمعنى نفسه ذهب أرسطو في تطبيقه لمبدأ الوحدة في الفن، على أن العمل الفني يجب أن يكون متكاملًا تسوده الوحدة في كل أجزائه وأي نقص في هذه الأجزاء سوف يخل في قيمة العمل الفني.

لقد طبق الكندي مُتأثرًا بما ذهب إليه الفيثاغوريين في ربطهم الأعداد بالموسيقى؛ إذ يقولون «يجب أن يكون الانتقال من نغمة إلى نغمة كاملة بنسبة عددية بسيطة، وأن تكون هذه النغمة مؤتلفة والنغمة المؤتلفة تعرضها نسبتها البسيطة»^(٢٤)، وقد استحق الكندي لقب الرائد؛ لأنه حافظ ولاءه للعقيدة وإخلاصه للفلسفة واستيعابه لقضايا الكلام ومشكلاته بعد تهافت دعاوى من قال بمحاكاته لفلسفات الإغريق^(٣٤)، فالكمال هو غاية متحققة والمبدأ الفعال لتحويل الوجود من القوة إلى الوجود بالفعل، ويقوم التفسير

يخلق مصروم الطبع بل فكيفيا فنحن ترى الحوت والفيل العجيب المحتاج كل واحد منها إلى الغذاء والمسكن وجميع حاجياته فقد هيئها الله له ولم ينفض شيئًا منه ووفر له حب العيش ورقى البال»^(٨٣)، أكد الكندي أن هذا يعتريه الوحدة والكثرة والتركيب، والكثرة هي أثر من آثار الوحدة وإن لم تكن كثرة لم تكن وحدة، وأن المحسوسات تهوي الوحدة وأن الوحدة هي هوية المحسوسات، وعليه فعلة الوحدة هي في الواحد الحق الأول ومن ثم تهوي كل محسوس وما يلحقه بالمحسوس، فالوحدة هي ما يسوء هذا الكون في أجزائه فالله هو الواحد الحق وهو الأول المبدع المسك بإبداع^(٩٣)، «والوحدة عند الفلاسفة هي الكمال وصفة الكمال هو الواحد الأكمل أي الله وهم قالوا أن الجمال وحدة؛ لأنّ الواحد صفة الله كما أن الجمال والكمال من صفاته»^(١٠٤)، فيعطي الكندي تبعًا لذلك صفة الجميل إلى الله تعالى حيث يقول (من الأشياء في الصفات التي نجدها للباري عز

المثالي للظواهر البيولوجية على فكرة الكمال الأول^(٤٤)، أي إنَّ الكندي حاول تنزيه الله تنزيهاً مطلقاً محيِّداً إياه عن أي فهم دنيوي واصفاً الله **عَبْدًا بِالْأَزَلِيِّ**، وإنَّ الأولي هو الذي لم يجب ليس هو مطلقاً فالأزلي لا قبل كوني لهويته فالأزلي هو لا قوامه من غيره فالأزلي لا علة له ولا موضوع له هذه فالأزلي لا جنس له لأنَّه إذا كان له جنس فهو نوع...^(٥٤).

أن ابن الدباغ يعرف (الكمال) حضور جميع الصفات المحمودة للشيء^(٦٤)، ويقول ابن الخطيب من أن الكمال «جميع الصفات المحمودة لذلك الشيء»^(٧٤)؛ إذ أنه لا يخرج عن إطار تعريف ابن سبعين، أي أن تلك الصفات هي الميزة للشيء من سواه فيحضورها يكمل، ويتميز، وبغايها بنقص وبصبيه العدم.

وقد يبدو أن تحديد الكمال بأنه «جميع الصفات المحمودة للشيء» يُضيف سمة ليست موجودة في تعريف ابن سبعين وهي (الصفات المحمودة) غير أن الأمر ليس كذلك فحضور الصفات المحمودة لا يعني إلا إنَّ الشيء قد خلا من النقص

كما خلا من الزيادة المخلة بالكمال، فحصول الشيء على الكمال هو في ذاته حصول على الصفات المحمودة كافة المتعلقة بماهيته وطبيعته وبنيته، وينظر ابن سبعين إلى المسألة - أي مسألة الكمال - من منظور الأصالة والالتزام؛ لكونه يرى أن الله عز وجل هو كل كمال بالأصالة وأن الإنسان هو كل نقص بالأصالة أيضاً^(٨٤)، أما كمال الإنسان فيكمن في الالتزام مما يعني إنَّ كمال الإنسان مرهون بالإرادة على حين أن كمال الله كمال ماهوي (من الماهية) ولا مجال فيه للإرادة فلا اكتساب فيه ولا تغير أو زوال وبذلك فإنَّ الله عز وجل كما يرى ابن سبعين هو الكل بالأصالة وهو الكل بالمطابقة وهو عين الكمال وسر الجمال وغاية الجلال بالتضمن ويرى إنَّ الإنسان هو النقص بالأصالة والجزء بالمطابقة وهو غاية القبح ونهاية الذل والحقارة بالتضمن^(٩٤)، حيث أن ابن سبعين يؤكد بذلك الوحدة المطلقة «فالله عز وجل» هو الكل من اذ الماهية واذ مطابقتها للوجود كله مما يؤدي إلى أن يكون من

وكذلك يقول السهروردي الحلبي «والغني هو الذي لا يحتاج في ذاته وكماله إلى غيره، والغني المطلب هو الذي وجوده من ذاته، وهو نور الأنوار، ولا غرض له في صفة بل ذاته تفيض للرحمة وهو الملك المطلق؛ لأنَّ الملك المطلق هو الذي له ذات كل شيء وليس في ذاته لشيء»، وواضح من المقبوسين إنَّ الحاجة بمعناها الأوسع هي «التي تُحدد الغنى والفقر ودرجة كل منهما فكلما كان الغني مطلقاً كان الكمال مطلقاً وكذا الحال بالنسبة إلى الفقر»^(٤٥)، وغني عن البيان إنَّ الكمال المطلق لا يكون إلا لله فحسب؛ لأنَّه لا غني بالإطلاق سواه، وأن يكن ثمة إقرار بأنَّ الإنسان لا يُمكنه أن يكون غنياً بالإطلاق أو كاملاً كمالاً مطلقاً وهذا لا يجوز إلا للإنسان الكامل، غير أن بإطلاقته على الصعيد الإنساني تبقى نسبية، ومحدودة في مقارنتها بالإطلاقية للكمال الإلهي بمعنى إن إطلاقية الكمال في الإنسان - الكامل حصراً - مختلفة عن إطلاقية الكمال في الله، وأما ابن عربي فينظر إلى مسألة

اذ المعنى عين الكمال وسر الجمال وغاية الجلال وذلك بالطبع عكس الإنسان تماماً غير أن الإنسان يمكنه أن يتجاوز ما هو أصيل فيه أي أن يتجاوز النقص فيما إذا التزم الكمال أو سعت إليه إرادته، وحين يتم الالتزام بتأكيد الاشتراك على صعيد الكمال بين الله جل وعل والإنسان، أو كما يقول ابن سبعين «وبالالتزام ثبت الاشتراك»^(١٥) وبديهي إنَّه حين يثبت الاشتراك ينتهي القبح والذل والحقارة ليحل محلها الجمال والجلال في الإنسان، أي أن الكمال هو ما يتم به وجود الشيء وتحقق به طبيعته؛ إذ أنه مرادف للوجود^(١٥)، ويمكن استعمال كلمة الكمال بكل مفاهيمها وبالمعنى التجريدي وبالمعنى العيني^(٢٥). وينظر ابن باجة والسهروردي إلى مسألة الكمال من منظور الغنى والفقر، فكل ما كان غنياً عما سواه كان كماله أتم وأدوم والعكس صحيح وذلك بحسب درجة غناه أو فقره، ويقول ابن باجة أن «الإنسان الكامل الفطرة هو الذي فطر على أن يكون لنفسه»^(٣٥).

يستلزم نفي نقيضه منشوب الحياة نفس الموت، وثبوت العلم يستلزم نفي الجهل، وثبوت القدرة يستلزم نفي العجز وإن هذا الكمال ثابت له بمقتضى الأدلة العقلية والبراهين اليقينة مع دلالة السمع على ذلك، ويؤكد ابن الخطيب في تفصيله لسر الجمال والكمال إنطلاقة من وجهة النظر الفلسفية التي تنص على إن الوجود الممكن كله (ظلمة) لولا نور «الله عز وجل» الذي أشرق على هذا الوجود، وذلك من خلال تقديمه الدليل القرآني ﴿الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٧٥) ونور الله هو النور القدسي الذي يعطي للوجود والحياة والجمال والكمال معانيها وليس هذا فحسب، فالعالم الأخرى الروحانية والملائكية هي الأخرى تستمد وجودها من نور الله ﷻ ويسري النور الإلهي إلى عالم النفوس الإنسانية التي تعكس هذا النور على الأجسام عند ذلك تتدخل الحواس في عملية الإدراك وتحديد الجميل، والكامل من الأشياء المجسمة، ويفصل ابن الخطيب ذلك بقوله: وهذا النور

الكمال من منظور الزيادة فكمال لا يقبل الزيادة وهو كمال «الله عز وجل» وكمال يقبلها وهو كمال الإنسان بخلاف الذي لا يقبل الزيادة فلا «يكون إلا الله وحده من كونه غنياً عن العالمين»^(٥٥)، وأما الذي يقبلها فهو خاص بنا نحن البشر ف«نحن في مزيد علم دنيا وأخرة فالنقص بنا منوط وكمالنا بوجود النقص فيه فلنا كمال واحد، وللحق كمالان «كمال مطلق وكمال يقول به حتى نعلم فنسختنا من كمال حتى نعلم لا من الكمال المطلق»^(٦٥)؛ إذ إن الكمال المطلق خاص «بالله عز وجل» وحده على حين «كمال حتى نعلم» أو كمال العلم يشترك فيه كل من «الله عز وجل» والإنسان مع فارق جوهرى وهو إن الله علم الاطلاق، أما الإنسان فهو عالم نسبياً حيث أنه في مزيد علم الدنيا والآخرة وعليه إذن الكمال ثابت لله بل الثابت له هو أقصى ما يمكن من الأكملية بل لا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى يستحقه بنفسه المقدسة، وثبوت ذلك

القدسي وإن كان واحداً فلا يختلف ولا ينقص ولا يضمحل وتختلف آثاره في الذوات بحسب قبولها إياه وتتصف منه بإوصاف تناسب استعدادها، فمنها ما قبل صفات الوجود والحياة والنطق والمعرفة والجمال وهي النفوس العارفة، ومنها ما قبل الوجود، والحياة والجمال، والنطق، وهذه هي النفوس التي تدبرها النفوس العارفة^(٨٥)، ومنها ما لم يقبل إلا الوجود والحياة وهي الحيوان والنبات، ومنها ما لم يقبل إلا الوجود قط وهي الجمادات، ولكل شيء اتصل به النور القدسي، وأشرق عليه جمال وكمال فهو يخصه. أن ثبوت «معنى الكمال» قد دل عليه القرآن الكريم بعبارات متنوعة دالة على معاني متضمنة لهذا المعنى فما في القرآن من إثبات الحمد لله، وتفصيل محامده، وإن له المثل الأعلى، وإثبات معاني أسمائه ونحو ذلك كله دال على هذا المعنى، وقد ثبتَ لفظ «الكمال» فيما رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسير ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ﴾^(٩٥)، أن الصمد هو

المستحقُّ للكمال، وهو السيد الذي كمل في سؤدده والشريف الذي قد كمل في شرفه، والغني الذي كمل في غناه، والعظيم الذي قد كمل في عظمته، والحكيم قد كمل في حكمه، والجبار الذي قد كمل في جبروته، والعالم الذي قد كمل في علمه وهو الشريف الذي قد كمل في أنواع الشرف والسؤدد وهو «الله تقدست أسماؤه»، كما أن جمهور أهل الفلسفة والكلام يوافقون على إنَّ الكمال «الله جل وعلا» ثابتٌ بالعقل والفلاسفة تُسميه التمام ويان ذلك من وجوه، منها أن يقال قد ثبت أن الله ﷻ قديم بنفسه واجب الوجود بنفسه قيوم بنفسه خالق بنفسه إلى غير ذلك من الخصائص، فإذا قيل: الوجود إما واجب أو ممكن لا بُدَّ له من واجب، فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين فهو مثل أن يقال: الموجود، إما قديم، أو حادث والحادث لا بُدَّ له من قديم فيلزم ثبوت القديم على التقديرين، والموجود إما غني أو فقير والفقير لا بُدَّ له من الغني فلزم وجود الغني على التقديرين^(٩٦)، أو كما يقول

«الله عز وجل» فهو الوجود وهو الكمال وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم»^(٥٦)، ويقول الغزالي أيضاً: كل شيء فجماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كانت جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الكمال والجمال وله من الحسن والجمال بقدر ما حضر من تلك الممكنات وهذا ينطبق على كل شيء، وعليه فإنّ الجمال بهذا المعنى هو الكمال اللائق بالأشياء الممكنة لها والشيء الجميل، هو الشيء الحاضر فيه الكمال اللائق به الممكن لها^(٦٦)، ويقول عبد الكريم الجيلاني «أن العلم صفة نفسية أزلية فعلمه سبحانه وتعالى بنفسه وعلمه بخلقه علم واحد غير منقسم ولا متعدد»^(٧٦).

وهنا وجب علينا أن نشير إلى التصنيف الذي وضعه عبد الكريم الجيلاني لإسماء الله الحسنى، إذ صنفها بأربعة جداول: الأول خاص بالإسماء والصفات الذاتية، والثاني خاص بالإسماء والصفات الجلالية، والثالث خاص بالإسماء والصفات

السهروردي الحلبلي «والحق لا ضد له، ولا ندّ له، ولا يتنسب إلى أين، وله الجلال الأعلى، والكمال الأتم، والشرف الأعظم، والنور الأشد، ليس بعرض فيحتاج إلى حامل يقوم وجوده، ولا بجوهر فيشارك الجواهر في حقيقته الجوهرية»^(١٦)، ويذكر أيضاً «فأن وجوده ليس بأبتر ولا بناقص ولا منقطع الطرفين وهو نور الأنوار ولا غرض له في صنعه»^(٢٦)، أي أن «الله جل جلاله» هو أحق بالكمال من غيره وإنّ غيره لا يساويه في الكمال في مثل قوله تعالى: «أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ»^(٣٦)، بل أن الخلق صفة الكمال وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق، حتى إنّ الغزالي يذهب إلى القول «أن العلم من أخص صفات الربوبية وهي منتهى الكمال»^(٤٦) أي أن الكمال غير ممكن في هذا العالم بل هو في عالم المثل العليا، وإنّه لا يكون إلا لله عز وجل وأن الظواهر الكمالية لا تعدو كونها ذات منشأ وحي بل يجب أن تقترب من عالم المثل العليا، ويقول ابن طفيل في هذا المجال «أن الوجود

جميع ما يخص ذاته وطبيعته من الصفات فضلاً عن وجوده، إذن لا يمكن تصور كائن كامل غير موجود؛ لأنّ الافتقار إلى الوجود نقص، فالقول إذن بكائن كامل غير موجود بـ(الكامل - النقص) وهو قول متهافت متناقض.

المبحث السادس : الكمال عند فلاسفة العصر الحديث

إذ أن ديكرت من أبرز الفلاسفة الذين وظفوا فكرة الكمال والنقص في فلسفته، وأن أدلة ديكرت على وجود الله تسند كلها إلى فكرة الكمال المطلق بعباراته «هو الكائن الكامل كل الكمال»^(٧٧)، حيث يقول ديكرت أي عندما أتأمل ذاتي أشعر بأنحاء من النقص من ذلك مثلاً أني أشك والشك نقص وما كنت لأعرف أي ناقص أو لم تكن لدي عن فكرة عن كائن الكامل كل الكمال، وواضح أن هذه الفكرة لا يُمكن أن تكون من عندي إذن كيف يمكنني أنا الناقص أن أمنح نفسي فكرة الكامل كل الكمال وإذن فهذه الفكرة لا يمكن أن يكون مصدرها إلا ذلك الكائن الكامل كل الكمال

المشتركة وهي الكمالية، وأما الجدول الأخير فخاص بالإسماء والصفات الجمالية^(٨٦)، حيث نجد أن الجدول الثالث يتداخل في الجداول الأخرى من حيث الطبيعة وهو الوحيد على هذا النحو، فالجداول الثلاثة مستقلة بعضها عن بعض ما عدا هذا الجدول الذي يتقاطع معها، ومن الأسماء والصفات الجمالية نجد الرحمن، والملك والخالق، والحكيم، والأول، والآخر، والظاهر، والباطن، والغني، والمتعالي، والقيوم... الخ، ويفهم من كون الجدول الثالث مشتملاً على الأسماء والصفات المشتركة وأن الكمال هو «الناظم بين الأسماء الذاتية، والجمالية، والجلالية»؛ إذ يسوغ الجيلاقي تصنيفه لبعض الأسماء الذاتية في الجدول الكمالي بأن فيها رائحة الجلال، والجمال، حيث يقول «الغني والعدم والقيوم وأمثال ذلك فإنها ملحقة بالأسماء الذاتية لكنا جعلناها من القسم المشترك لما فيها من رائحة الجمال والجلال»^(٩٦) مما يشير إلى أنه لا جمال ولا جلال في غياب الكمال، وإن كمال الشيء معناه حصوله على

فهو الذي وضعها فيّ وبالتالي فهو موجود ضرورة^(١٧).

هذا من جهة ومن جهة أخرى تبني ديكارت الدليل الأنطولوجي نفسه الذي كان قد قال به القديس انسلم، وصياغته في قالب أوضح يقوم هذا الدليل على إثبات وجود الله من تأمل فكرة الله ذاتها أننا نتصور «الله عز وجل» بوصفه الكائن الكامل كل الكمال والكائن الكمال كل الكمال يتصف بالوجود ضرورة؛ لأنّ الوجود هو أحد الكمالات، حيث نجد إن ديكارت يميز وجود الله تعالى عن وجود أي شيء آخر فهو يرى أن الوجود متضمن في معنى أي شيء؛ وذلك لأننا لا نستطيع أن نتصور شيئاً ما إلا وهو موجود ولكن الوجود الذي يتضمنه الموجود الناقص هو الوجود الممكن أو الوجود الحادث، أما الوجود المتمثل في الموجود الكامل هو الوجود الضروري أو الكامل^(٢٧)،

وديكارت يرى أيضاً إنه لما كان الله تعالى الكائن الوحيد الذي يتضمن الوجود الضروري المطلق فهذا

يعني بأنه الكائن الوحيد الذي تكون ماهيته متضمنة لوجوده، فماهية الله عز وجل هي «عين وجوده»، وهذه المطابقة بين الماهية والوجود ليست قائمة في أي معنى آخر غير معنى الله عز وجل^(٢٧)، فماهية الله تعالى كما يرى ديكارت بغير وجوده الفعلي يعني أنها كمال مجرد من كمال فالكمال اذ نقص منه نوع من الكمال كالوجود الفعلي فهذا سوف يخالف القصور الفطري الذي تحمله الذات الإنسانية عن الكمال الأسمى المتحقق في الكائن الذي لا يشوبه أي نقص^(٤٧)، وأيضاً يقول ديكارت «أن الذات الإنسانية ناقصة والذي يؤكد على نقصها هو كونها تشك، وتخطئ وتظن وكل هذه الأمور تدل على عدم الكمال»^(٥٧)، فالنقص هنا يمثل القصور في بلوغ الحق وتأكيد على هذا الرأي يقول ديكارت: «أنني لما فكرت في شكوكي وأن مؤدي هذا أن ذاتي لم تكن تامة الكمال لأنني تبينت أن المعرفة كمال أكبر من الشك فديكارت يرى هنا أنه ما كان يعرف أن الذات الإنسانية ناقصة،

ما لم يكن في الذهن الكائن الكامل»
(٦٧).

ويقول ديكارت بهذا الجانب: «أنه بقدر ما نتصور من الكمال في شيء ينبغي أن نعتقد أن علته لا بُدَّ أن تكون أوفر منه كمالاً»^(٧٧)، كذلك يقول ديكارت: عندما عدت أقلب النظرَ في الفكرة التي لدي عن الكائن الكامل تبين لي أن الوجودَ متضمناً فيها كما تتضمن فكرتي عن المثلث كون زواياه تساوي قائمتين، فلا أقل من القول بأن «الله عز وجل» الذي هو هذا الكائن الكامل دون أن نتصوره موجوداً فإنَّ هذا لا يلزم عنه أن يكون موجوداً بالفعل، فالوجود الذي ثبته للكائن الكامل من تحليل فكرة الكمال هو الوجودَ الذهني فقط وليس الوجودَ الفعلي الواقعي^(٨٧)

الخلاصة:

إذن بناء على ذلك فالكمال: يعني شيئاً كاملاً أو شيئاً مكوناً بشكلٍ جيدٍ وجميلٍ أي بشكلٍ مترابطٍ ومتجانسٍ الجوانبِ والعناصرِ وهذا يفترض غياب النقص أو الخلل،

التشتت أو التناقص في الشيء الذي نشير إليه كشيء كامل فهذا الشيء الذي نشير إليه كاملٌ؛ لأنَّ الأجزاء التي يتكون منها تتوافق وتتلائم وتعمل بتوافق وانسجام، فالانسجام والنظام يتتبعان مع الكمال والصراعات والتناقضات والشورور تدل على النقص والمجتمع الكامل يجب ان يتجاوز الثانية ويحقق نقيضها أي الانسجام والنظام^(٩٧). فالكمال هو التنزيه عن الصفات واثارها وكمال الله عبارة عن ماهيته وماهيته غير قابلة للادراك والغاية فليس لكمالها غاية ولا نهاية وكمالها سبحانه لاشبيه كمال المخلوقات لان كمال المخلوقات بمعان موجودة في ذواتهم وتلك المعاني مغايرة لذواتهم وكمالها سبحانه بذاته لابعان زائدة عليه^(١٠٨).

اذ ان الكمال يرتبط بالسعادة والخير هو من الكلمات الفلسفية العائمة لانها تستعمل بمعان كثيرة فتشير في مدلولها الواسع الى كل ماهو حسن أو مفيد أو نافع أو محقق لغاية معينة ويرجع سائر معنى الخير الى معينين اصليين معنى الكمال ومعنى

- السعادة والخير بمعنى الكمال هو كل ما يحقق لنا ضرباً من الاشباع الموضوعي اعني كل ما يرضينا لوصفنا كائنات ناطقة وحين تقول عن انسان ما انه صالح أو خير فاننا نعني في المادة انه يسدى لنا معروفاً أو يصنع لنا خيراً.
- الهوامش
- ١- الجرجاني، علي بن محمد بن علي: التعريفات حقهه وقدم له ووضع فهرسه إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٢، ص ١٥٢.
- ٢- صليبا، د. جميل: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، ذوي القربى، ط ١، ١٣٨٥ هـ، ص ٢٤٣.
- ٣- معلوف، لويس: المنجد في اللغة، الطبعة ٣٦، مؤسسة انشارات دار العلم-قم، ص ٦٩٨.
- ٤- خياط، يوسف: معجم المصطلحات العلمية والفنية، دار لسان العرب، بيروت، ١٩٧٤، ص ٥٩٢.
- ٥- الموسوعة الحرة، ابجدي اللغة (الكاف) من شبكة الإنترنت ضمن مفهوم الكمال في الفلسفة الإسلامية، بتاريخ ١٠/١١/٢٠٠٧، www.google.com.
- ٦- خباز، حنا: جمهورية أفلاطون العراق، ١٩٨٦، ص ٨٩.
- ٧- أوفيساتيكونف، وسمير نوحاً: مؤجز تأريخ النظريات الجمالية، ترجمة باسم السقا، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩، ص ٧٩.
- ٨- اليافعي، أمين آل شنطور: جريدة منتديات مشاهير العرب عضو مؤسس ملتقى الأدب العربي، رابطة نون للثقافة

- والحوار، دمشق، ٢٠٠٥.
- ٩- النجم، د. محمد حسين: السوفسطانية في الفكر اليوناني عرض ونقل، الطبعة الأولى، العراق، ٢٠٠٨، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.
- ١٠ قرني، عزت: الحكمة الافلاطونية، القاهرة، ١٩٧٤، ص ٦٢ - ٦٣.
- ١١- مذكور، إبراهيم: المعجم الفلسفي، جمهورية مصر العربية، ١٩٧٩، ص ١٥٥.
- ١٢- طاليس، أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة من اليونانية إلى الفرنسية وصدده بمقدمة متممة في علم الأخلاق وتطوراتهِ وعلق عليه تعليقات تفسيرية، بارتلي سانتيلير أستاذ الفلسفة اليونانية، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، مدير الكتب المصرية، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٤، ص ١٩٥.
- ١٣ حمدي، أ. فاتنة: محاضرات في مرحلة البكالوريوس.
- ١٤ فخري، ماجد: أرسطو طاليس، المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٨، ص ٨٩ - ٩١.
- ١٥- افلوطين، التساعية الرابعة (في النفس)، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، مراجعة محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٧٠، ص ١٩٩.
- ١٦- بدوي، د. عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص ١٢٤.
- ١٧- جزاع، د. طه: محاضرات في الفلسفة اليونانية أقيمت على طلبة البكالوريوس المرحلة الأولى في جامعة بغداد - كلية الآداب- قسم الفلسفة، ٢٠٠١- ٢٠٠٢.
- ١٨- جزاع، د. طه: محاضرات في الفلسفة اليونانية.
- ١٩- افلوطين: التساعية الرابعة (في النفس)، ص ٢٣٣.
- ٢٠- بدوي، د. عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص ١٣٦.
- ٢١ افلوطين: التساعية الرابعة (في النفس) ، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.
- ٢٢- افلوطين: التساعية الرابعة (في النفس)، ص ٣٢١.
- ٢٣- بدوي، د. عبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية الجزء الأول مادة الأفلاطونية المحدثة، ط١، ذوي القربى، قم، ١٤٢٧، ص ١٩٩.
- ٢٤- بدوي، د. عبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية ص ١٣٦.
- ٢٥-) الموسوعة المسيحية العربية الالكترونية، البشارة من موقع الإنترنت home>chirstianarabicencyclo-pedia بتاريخ ١٦/١٠/٢٠٠٧، ١٠: ٩ صباحًا، www-google-com.
- ٢٦- جلسون، اتين: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط٣، ١٩٦٦، ص ٩٥.

- ٢٧- الخواجة، جانيت بولس: البطريك اسطفان الدويهي ، أطروحة تقدمت بها إلى الجامعة الروح القدس- كلية الفلسفة والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، الكسليك - لبنان، ٢٠٠٣، تحت إشراف د. طانيوس نجيم ضمن شبكة الإنترنت، مفهوم الكمال [www-google-com](http://www.google.com) بتاريخ ١٢/١٢/٢٠٠٧، ١٠:٥ مساء.
- ٢٨- الخواجة، جانيت بولس: البطريك اسطفان الدويهي.
- ٢٩- كرم، د. يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، لبنان، ١٩٧٩، ص ٣٠-٣١.
- ٣٠- أبوريان: محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة، الجامعة، ١٩٨٩، ص ٢٩٣.
- ٣١- صليبا: جميل، المعجم الفلفسي، ص ٢٤٣-٢٤٤.
- ٣٢- ابن سينا: النجاة، القاهرة، مصر، ١٥٩٣، ص ٢٥٨.
- ٣٣ ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، الجزء الثاني، تحقيق محمد يوسف وآخرون، مراجعة إبراهيم مذكور وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٤١٦.
- ٣٤- المصدر نفسه، ص ٤١٩.
- ٣٥- المصدر نفسه، ص ١٢.
- ٣٦- أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٩٣.
- ٣٧- اخوان الصفا وخلان الوفا: الرسائل الجزء الثالث عناية، خير الدين الزركلي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٩٢٨، ص ١٨٣.
- ٣٨- الكندي، يعقوب بن اسحق: رسالة دفع الأحزان، تحقيق محمد كاظم الطريحي، ضمن كتاب الكندي فيلسوف العرب، بغداد، ١٩٦٢، ص ١١٩.
- ٣٩- الكندي، يعقوب بن اسحق: رسائل الكندي، الفلسفية، مقدمة المحقق، ص ٦٧.
- ٤٠- غريب، روز: النقد الجمالي وأثره في النقد العربي، ص ٢٢.
- ٤١- الكندي، يعقوب بن اسحق: رسائل الكندي الفلسفية، ١٩٦٨، ص ١٢٥.
- ٤٢- الكندي، يعقوب بن اسحق: رسائل الكندي في اللحون والنغم، تحقيق زكريا يوسف، بغداد، ١٩٦٥، ص ١٦٩.
- ٤٣- الجابري، د. علي حسين: العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفية، مجلة المورد، المجلد السابع عشر، العدد الثالث خريف، بغداد- العراق، ١٩٨٨، ص ٣٢-٦٦.
- ٤٤- الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتين بإشراف م. روزنتال ب. يودين، ترجمة: سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم، مادة

- الكاف، ص ٣٩٣، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٤.
- ٤٥- الكندي، يعقوب بن اسحق، رسالة الكندي إلى المعتصم بالله بالفلسفة الأولى، تحقيق: موفق فوزي الجبر، دار معد، ١٩٩٧، ص ٣٤.
- ٤٦- ينظر ابن الدباغ: مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تحقيق ريتار دار صادر، بيروت، ١٩٥٩، ص ٣٨٥.
- ٤٧- ابن الخطيب: لسان الدين، روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق عبد القادر عطا، دار الفكر العربي، دون تاريخ، ص ٣٨٧.
- ٤٨- ابن سبعين: رسائل ابن سبعين، ص ١٩٢.
- ٤٩- ابن سبعين: رسائل ابن سبعين، ص ١٩٣.
- ٥٠- المصدر نفسه، ص ١٩٢.
- ٥١- صليبا: جميل، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٢٤٤.
- ٥٢- موسوعة لالاند الفلسفية: المجلد الثاني، تعريب: خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصراً أحمد عويدان، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، ٢٠٠١، ص ٩٥٩.
- ٥٣- ابن باجة: رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ١٩٦٨، ص ١٢٨.
- ٥٤- السهروردي، الحلبي: هياكل النور، تحقيق محمد علي أبو ريان، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٧، ص ٧٢-٧٣.
- ٥٥- ابن عربي: الفتوحات المكية، الجزء الثاني، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، بدون تاريخ، ص ٥٤٣.
- ٥٦- ابن عربي: الفتوحات المكية، ص ٥٤٤.
- ٥٧- سورة النور، آية ٣٥.
- ٥٨- الدليمي، طارق هاشم: بحث مقدم إلى جامعة تكريت كلية التربية، تحت عنوان: المفهوم الكمال في الفكر العربي، ٢٠٠٦.
- ٥٩- سورة الإخلاص الآية ١، ٢.
- ٦٠- حمادي، د. عبد القادر: محاضرات أُلقيت على طلبة المرحلة الثانية في كلية الآداب- جامعة بغداد، قسم الفلسفة من البكالوريوس في مادة علم الكلام، ٢٠٠٢-٢٠٠٣.
- ٦١- السهروردي، الحلبي: هياكل النور، ص ٦٠.
- ٦٢- المصدر نفسه، ص ٧٢.
- ٦٣- سورة النحل، الآية ١٧.
- ٦٤- الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، الجزء الرابع، دار المعرفة، بيروت، ص ٣٠٨، د.ت.

- ٦٥- ابن طفيل، حي بن يقظان: في كتاب «حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، جمع أحمد أمين، مؤسسه الخانجي، مصر، ١٩٥٨، ص ٩٩.
- ٦٦- الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين ص ٣٠٩.
- ٦٧- الجيلاني، عبد الكريم: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، الجزء الأول، المطبعة الشرقية، مصر، ١٣٠٠هـ، ص ٦٥.
- ٦٨- الجيلاني، عبد الكريم: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ص ٧٨.
- ٦٩- الجيلاني، عبد الكريم: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ص ٧٩.
- ٧٠- زيادة، معن: الموسوعة الفلسفية العربية، الجزء الأول، معهد الانماء العربي، بيروت، د.ت، ص ٦٩٧-٦٩٨.
- ٧١- المصدر نفسه، ص ٦٩٧-٦٩٨.
- ٧٢- نظمي لوقا: الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكرت، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٢٩.
- ٧٣- أمين، د. عثمان: ديكرت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٧، ١٩٧٩، ص ١٧٤.
- ٧٤- ديكرت، رينيه: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٥٦، ص ٢١٤.
- ٧٥- فضل الله، د. مهدي: فلسفة ديكرت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦، ص ١٤١.
- ٧٦- عباس، د. راوية عبد المنعم: ديكرت أو الفلسفة العقلية، دار المعرفة الجامعية، اسكندرية، ١٩٨٦، ص ٢٣٢.
- ٧٧- ديكرت، رينيه: مبادئ الفلسفة، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٠، ص ١٠٥.
- ٧٨- زيادة، معن: الموسوعة الفلسفية العربية، ج ١، ص ٢٩٧-٢٩٨.
- ٧٩- موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي والإسلامي المعاصر، الدكتور: جيار جهامي / د. سميع رغيم، د. رفيف العجم، مكتبة لبنان، ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ١٧٤٥-١٧٤٦.
- ٨٠- الحفني، د. عبد المنعم: معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، ص ٢٢٦.

المصادر:

١. افلوطين، التساعية الرابعة (في النفس)، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، مراجعة محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٧٠.
 - إبراهيم، زكريا: د. مبادئ الفلسفة والأخلاق، الجمهورية العربية المتحدة، مكتبة مصر، ب. ت. ٢٠.
 ٣. ابن الخطيب: لسان الدين، روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق عبد القادر عطا، دار الفكر العربي، دون تاريخ. ابن الدباغ: مشارق أنوار القلوب ومفتاح أسرار الغيوب، تحقيق ريتار دار صادر، بيروت، ١٩٥٩. ٤.
 ٥. ابن باجة: رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ١٩٦٨.
 ٦. ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، الجزء الثاني، تحقيق محمد يوسف وآخرون، مراجعة إبراهيم مذكور وزارة الثقافة والإرشاد ٧. القومي، القاهرة، ١٩٦٠.
 ٨. ابن سينا: النجاة، القاهرة، مصر، ١٥٩٣، ص ٢٥٨.
 ٩. ابن طفيل، حي بن يقظان: في كتاب «حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، جمع أحمد أمين، مؤسسه الخانجي، مصر، ١٩٥٨.
 - ابن عربي: الفتوحات المكية، الجزء الثاني،
- دار الكتب العربية الكبرى، مصر، بدون تاريخ ١٠٠.
١١. ابوريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٩٣.
- أبو ريان: محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة، الجامعة، ١٢، ١٩٨٩.
- اخوان الصفا وخلان الوفا: الرسائل الجزء الثالث عناية، خير الدين الزركلي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣، ١٩٢٨.
- أمين، د. عثمان: ديكرات، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٧، ١٩٧٩. ١٤.
- اوفيساتيكوف، وسمير نوبا: مؤجز تأريخ النظريات الجمالية، ترجمة باسم السقا، دار الفارابي، بيروت، ١٥٠. ١٩٧٩.
- بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني ١٦٠.
- بدوي، د. عبد الرحمن: فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٧٠. ١٩٦٢.
- بدوي، عبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية الجزء الأول مادة الأفلاطونية المحدثة، ط ١، ذوي القربى، قم، ١٨٠. ١٤٢٧.
١٩. جابري، د. علي حسين: العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفية، مجلة المورد، المجلد السابع عشر، العدد الثالث خريف، بغداد- العراق، ١٩٨٨.
٢٠. جرجاني، علي بن محمد بن علي:

- التعريفات حققه وقدم له ووضع فهرسه إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٢.
٢١. جزاع، د. طه: مُحاضرات في الفلسفة اليونانية أُلقيت على طلبة البكالوريوس المرحلة الأولى في جامعة بغداد - كلية الآداب- قسم الفلسفة، ٢٠٠١-٢٠٠٢.
٢٢. جلسون، اتين: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط٣، ١٩٦٦.
٢٣. جونو، إدوار: الفلسفة الوسيطة، ترجمة د. علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٧٩.
- جيلاني، عبد الكريم: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، الجزء الأول، المطبعة الشرقية، مصر، ١٣٠٠هـ-٢٤٠٠.
٢٥. حفني، د. عبد المنعم: معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.
٢٦. حمادي، د. عبد القادر: محاضرات أُلقيت على طلبة المرحلة الثانية في كلية الآداب- جامعة بغداد، قسم الفلسفة من البكالوريوس في مادة علم الكلام، ٢٠٠٢-٢٠٠٣.
- حمدي، فاتنة: محاضرات في مرحلة البكالوريوس ٢٧٠٠.
٢٨. خباز، حنا: جمهورية أفلاطون العراق، ١٩٨٦.
٢٩. خواجه، جانيت بولس: البطريك اسطفان الدويهي، أطروحة تقدمت بها إلى الجامعة الروح القدس- كلية الفلسفة والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، الكسليك - لبنان، ٢٠٠٣، تحت إشراف د. طانيوس نجيم ضمن شبكة الإنترنت، مفهوم الكمال www.google.com بتاريخ ١٢/١٢/٢٠٠٧، ١٠:٥ مساء.
- خياط، يوسف: معجم المصطلحات العلمية والفنية، دار لسان العرب، بيروت، ٣٠، ١٩٧٤.
٣١. دليمي، طارق هاشم: بحث مقدم إلى جامعة تكريت كلية التربية، تحت عنوان: المفهوم الكمال في الفكر العربي، ٢٠٠٦.
٣٢. دويهي البطريك اسطفانوس: تاريخ الأزمنة، نظر فيها وحققها الاباني بطرس فهد، منشورات دار لحد خاطر، بيروت، لبنان، ١٩٨٣.
- دويهي، البطريك إسطفانوس: منارة الأقداس، ج١، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٨٩٦..٣٣.
- ديكارت، ريني: مبادئ الفلسفة، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٠.. ٣٤.
- ديكارت، ريني: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ٣٥، ١٩٥٦.

فضل الله، د. مهدي: فلسفة ديكرات ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦
٤٥
٤٦ قرني، عزت: الحكمة الافلاطونية، القاهرة، ١٩٧٤.

٤٧ كرم، د. يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، لبنان، ١٩٧٩

٤٨ كندي، يعقوب بن اسحق: رسائل الكندي في اللحون والنغم، تحقيق زكريا يوسف، بغداد، ١٩٦٥.

٤٩ كندي، يعقوب بن اسحق: رسالة دفع الأحزان، تحقيق محمد كاظم الطريحي، ضمن كتاب الكندي فيلسوف العرب، بغداد، ١٩٦٢.

كندي، يعقوب بن اسحق: رسائل الكندي الفلسفية ، ١٩٦٨، ٥٠
٥١ كندي، يعقوب بن اسحق: رسائل الكندي، الفلسفية، مقدمة المحقق.

٥٢ كندي، يعقوب بن اسحق، رسالة الكندي إلى المعتصم بالله بالفلسفة الأولى، تحقيق: موفق فوزي الجبر، دار معد، ١٩٩٧.

٥٣ مخايل، ضوميط: توما الاكويني، سلسلة قادة الفكر، بيروت، دار الشرق، ١٩٨٣

٥٤ مذكور، إبراهيم: المعجم الفلسفي، جمهورية مصر العربية، ١٩٧٩.

٣٦.زيادة، معن: الموسوعة الفلسفية العربية، ج ١، ص ٢٩٧ - ٢٩٨.

زيادة، معن: الموسوعة الفلسفية العربية، الجزء الأول، معهد الانماء العربي، بيروت، د.ت. ٣٧.

سهروردي، الحلبي: هياكل النور، تحقيق محمد علي أبوريان، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٧. ٣٨

٣٩ صليبا، د.جميل: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، ذوي القربى، ط ١، ١٣٨٥ هـ.

٤٠ طاليس، أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة من اليونانية إلى الفرنسية وصدده بمقدمة متممة في علم الأخلاق وتطوراته وعلق عليه تعليقات تفسيرية، بارتلي سانتهيلر أستاذ الفلسفة اليونانية، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، مدير الكتب المصرية، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٤.

٤١ عباس، د.راوية عبد المنعم: ديكرات أو الفلسفة العقلية، دار المعرفة الجامعية، اسكندرية، ١٩٨٦.

٤٢ غريب، روز: النقد الجمالي وأثره في النقد العربي

٤٣ غزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، الجزء الرابع، دار المعرفة، بيروت، ص ٣٠٨، د.ت.

٤٤ فخري، ماجد: أرسطو طاليس، المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٨

- ٥٥ معلوف، لويس: المنجد في اللغة، الطبعة ٣٦، مؤسسة انشارات دار العلم- قم.
- ٥٦ موسوعة الحرة، ابجدي اللغة (الكاف) من شبكة الإنترنت ضمن مفهوم الكمال في الفلسفة الإسلامية، بتاريخ ١٠/١١/٢٠٠٧. www.google.com.
- ٥٧ موسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتين بإشراف م. روزنتال ب. يودين، ترجمة: سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم، مادة الكاف، ص ٣٩٣، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٥٨، ١٩٧٤.
- ٥٩ موسوعة لالاند الفلسفية: المجلد الثاني، تعريب: خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصراً أحمد عويدان، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، ٢٠٠١.
- ٦٠ موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي والإسلامي المعاصر، الدكتور: جيرار جهامي/ د. سميع رغيم، د. رفيف العجم، مكتبة لبنان، ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.
- نجم، د. محمد حسين: السوفسطائية في الفكر اليوناني عرض ونقل، الطبعة الأولى، العراق، ٢٠٠٨م ٦١.
- ٦٢ نظمي لوقا: الله أساس المعرفة

The idea of perfection and its history
In Greek and Medieval Philosophy, a philosophical study
Preparation

a. M. Dr.. Zeina Ali Jassim Al-Hassan

Summary

This research came under the title "The Idea of Perfection and Its History in Greek Philosophy and Medieval Philosophy," as it was not my personal and basic desire that was the only motive, but my definite love for this subject, as well as my agreement with Al-Farabi in his belief that perfection is "the thing that is free of imperfection, and that the philosopher The perfect is the one who obtains all perfections, as well as my knowledge of the most important contents of this topic, given that my study of this research is a philosophical study.

And when we mean a philosophical study, we do not mean from our topic the subject if it is close to one of the specializations, a study according to the requirements of that specialty, and the research in the partial topics related to it, but rather the trend towards studying the concepts and methods related to it is a comprehensive critical analytical study that examines what the general topic is and logical methods, and the epistemology to which we searched in reality, and in brief, this study aims to present a general philosophical viewpoint on the subject, and it does not aim to present a partial view related to other disciplines.

In general, it can be said that reaching perfection from the existence of God Almighty is of great importance from several aspects and many aspects for man, and that its importance lies in the fact that when he reaches the belief in the actual and complete existence of God, this belief makes him feel psychologically reassured and complete spiritual happiness. He felt safe in terms of his feeling of being supported, which would make it easier for him to navigate the difficult path of life, in addition to the fact that this belief in the actual existence of God would make it easier for a person to fear after death through his belief in the existence of a complete and eternal life in which he lives in complete comfort, happiness and completeness; If all these things were collected, they would have a great impact on the way a person thinks, as it helps him to overcome the difficulties of worldly life.

Keywords: perfection, majesty, philosophy.

