

فلسفة الفن أو علم الجمال في النصوص الإسلامية

سيد محمد حسين نواب^{*} ، عبدالله نصري^{*}

تاريخ الوصول: ١٤٣٥/٨/٢٣ تاريخ القبول: ١٤٣٦/١/٢٨

لم يحظ الفن بالعناية الكافية في المذهب الإسلامي باستثناء بعض الشذرات المتباشرة هنا وهناك في حقل الفقه، كما لا توجد دراسة فلسفية حول تعريف الفن وماهيته. ويمكن القول إنّ انطلاق عجلة البحث في فلسفة الفن حدث بعد القرن الثامن عشر في الفلسفة الغربية، ومنذ ذلك الحين لا نجد لها ذكرًا في الكتب الفلسفية والعرفانية والحكمية التي دونها العلماء المسلمين. نعم، أشير إلى الفن في الكتب العرفانية بصورة استطرادية في بعض المواضيع كرسائل السخاء أو في بحث النور. وقد أسهبت هذه الكتب حول الجمال. فأشار إليه أغلب العرفاء باعتباره بحثاً تابعاً للوجود. والبعض منهم لما تناول بحث الجمال الإلهي بالدراسة عرج على نفس مسألة الجمال الحسي وشرح اصطلاحات من قبيل: الجمال، والحسن، والملاحة ... وعلى هذا يتوجب علينا دراسة الجمال والفن في فضائنا الإسلامي انطلاقاً من نسق يختلف تماماً عما هو موجود حالياً من دون أن نجعل الفلسفة الغربية محكماً للفلسفة الإسلامية. فما يواجهنا في المشهد الإسلامي هو علم الجمال، لكنه يحمل طابعاً غير حسي ولا يمكننا حمل النصوص الغربية على النصوص الحكمية الإسلامية من أجل تبعي بحث فلسفة الفن الإسلامي. كما أنها لا تستطيع أيضاً من خلال البحث في الألفاظ المشتركة أن ندرك نسقاً فلسفياً يحاكي الفلسفة الغربية للفن الذي تطور في أحضان الثقافة والحضارة الإسلامية.

الكلمات الرئيسية: فلسفة الفن، الجمال، علم الجمال، الفلسفة الإسلامية.

المقدمة

هذه المسألة في النسق الغربي نتيجة الغفلة وإنما يرجع ذلك إلى عوامل كثيرة، إذ لم يكن مصطلح علم الجمال في هذا النسق قدّيماً يضرب بجذوره في التاريخ الغابر(Aesthetics) . يعود الفضل في إطلاق مصطلح علم الجمال على هذا الفرع المستقل إلى بومجارت، والكلمة من أصل يوناني ظل مفهومها مرتبطاً بقيد الحسية منذ ذلك الحين، ولم ينفصل عنها أبداً. كان الجمال الحسي يدرك في الطبيعة وفي أغلب الأحيان يشاهد في الآثار الفنية ولهذا كان إدراك الجمال يرتبط بالآثار الفنية. هذا وقد شكل الفن وفلسفته محور أبحاث علم الجمال مما يكشف عن سر عدم الاختلاف بين علم الجمال وفلسفة الفن في النسق الغربي. يشير هيجل في مستهل كتابه "علم الجمال" إلى هذا التفاوت الطفيف، ويعتقد أنه عند الحديث عن تاريخ الفن يجدر بنا عنونة البحث بفلسفة الفن أو فلسفة الفنون الجميلة، ومع ذلك لا يقدم هو نفسه على هذا الأمر ويعانون كتابه بـ"علم الجمال" ، لكنه يتطرق إلى الاختلاف بين علم الجمال وفلسفة الفن وسبب تسمية الكتاب بهذا العنوان.ويرى أنه عندما نستخدم مصطلح فلسفة الجمال فإننا بذلك نأخذ بعين الاعتبار معنى عاماً شاملاً ومضافاً إلى جماليات التحف البشرية فتكون جماليات الطبيعة مطمح نظرنا أيضاً ، وبمعنى ذلك أن "علم الجمال" يشمل الفن والجماليات الطبيعية في حين أن فلسفة الفن تعني الفن والتحف البشرية، ومع أن هيجل اعتبر أن جمال الفن أفضل من جمال الطبيعة، إلا أنه لم ير حصر الجمال في جمال الفن صحيحاً، لذا اختار لكتابه اسم "علم الجمال"(هيجل، ١٩٧٥ : ٣) ولو أردنا -في نظر هيجل- الاستفسار عن أصلية الفن أو علم الجمال معنى أي منها يشكل محور البحث في النسق الغربي؟ فالجواب هو

٣. بلا شك لا يمكن من خلال النسق الفكري الميحياني الإشارة إلى الجمال غير الحسي.

إنّ معرفة المصطلح وإزالة الغموض عن المعانى الرئيسة في العلم هي الخطوة الأولى في سبيل رقى العلم وتطوره، فقد دأب علماء السلف على التطرق إلى تعريف وتفسير المصطلحات الخاصة قبل الولوج إلى أغوار البحث. وهذا الأمر بحد ذاته في المناهج البحثية؛ إذ على الكاتب أن يستخدم الاصطلاحات العلمية المستقرة والثابتة، أو أن يقوم بشرح المصطلح المنظور ببالغ الدقة. ويتوخّب أن يكون معنى الكلمات الرئيسة(المفتاحية) التي تعدّ بمثابة عمود النص مفهوماً واضحاً بصورة كاملة حتى يتم بناء نسق علمي متين على ضوئها، كما يلزم أن يكون معنى اللفظ واستعماله محدداً بشكل كامل؛ لأن المشتريات اللغوية هي أكثر العوامل التي تفضي إلى الواقع في المغالطات والاشتباهات؛ إذ قد يشتراك مذهبان فلسفيان متعارضان في لفظ واحد فيتصور الإنسان أن كلام هذين التيارين واحد.

أدى قرب الفن من الجمال إلى الخلط بينهما في النصوص المعاصرة(توفيق، ١٩٨٩ : ١٠)، فالجمال كلفظ لقى العناية والاهتمام من قبل المذهب الإسلامي من جهة، ومن التيار العربي من جهة أخرى وهو الأمر الذي هيأ المناخ لوقع الاشتباه والخلط.

في العشرينات الأخيرة حين بزغ بريق شعاع الفلسفات المضافة وهوئها العقول لم يؤبه كثيراً إلى التفاوت بين فلسفة الفن وعلم الجمال؛ فقد استعمل الاصطلاحان بمعنى متراوّف في الكثير من المقالات العلمية، ويدوّأ أنه لم يلتفت إلى اختلاف المعنى في المصطلحين حتى في المذهب الغربي، إلا أن الوحيد من الفلاسفة الغربيين الذي بسط البحث حول هذه العلاقة هو هيجل؛ فإنه وإن تطرق بعض الواقعيين الألمان إلى هذا الموضوع لكن كان ذلك بصورة عابرة، ولم يكن إهمال

إلى الكثير من الدراسات الفلسفية حول الفن في النسق الإسلامي، والأخرى: أن الحديث عن جمال الوجود جرى بالتفصيل في الأنساق الفلسفية والعرفانية، مما وفر القدرة على بلورة نسق علم جمالي كامل، وهذا ما سنحاول إثباته فيما سيأتي.

افتقار النسق الإسلامي إلى البحوث النظرية للفن
ترتاءى لنا من هنا وهناك بحوث حول الفن في المذهب الإسلامي، لكنها لا تتعلق بموضوعنا لا من قريب ولا من بعيد، فمثلاً دار سجال حول هذا الموضوع في المجال الفقهي؛ ييد أنه لم يرق إلى ذلك الحد الذي يمكننا من بلوغه في شكل نظام فلسفي حول الفن.

ففي المذهب الإسلامي -وباستثناء بعض الموضوعات- جرى الحديث عن البحوث النظرية المتعلقة بالفن في الحقل الفقهي وأحكام الشريعة خاصة؛ فجدر في بعض أقسام الرسائل الفقهية كلاماً عن حرمة وحلية الفنون المختلفة، وقد عني فيها بالبحوث النظرية باعتبارها مقدمة ضرورية لإصدار الحكم، فمثلاً في حكم الموسيقى دارت بحوث نظرية حول الغناء، وفي ثانياً البحوث والدراسات الفقهية تمت الإشارة إلى البحوث النظرية المرتبطة بالفن؛ ييد أنها لا تتعلق ببحثنا(ابراني، ١٣٧٣: ٢٣)، ويعود هذا الشح في البحوث النظرية المتعلقة بالفن إلى عدة أمور، منها أنّ الفن بالمعنى المتداول في الثقافة الغربية لم يطرح عندنا بتاتاً.

أضف إلى ذلك أنه لو واجهنا لفظ الفن فإننا سنجد معناه مختلف عن المعنى المتداول عند الغربيين، ولا يمكن إدراجه ضمن الدراسة الفلسفية، وكما تمت الإشارة فإنّ معنى الفن الذي يندرج في الذهن في يومنا الراهن لا نراه في الثقافة الشرقية، فتاريخ الفن لا يتجه حافلاً بالتحف والحرف اليدوية

فلسفة الفن لا محالة، من هنا نحن عادة نواجه جمال الفن أو بعبارة أدق الفنون في النسق الغربي في البحوث الاستطرادية لعلم الجمال.

ونجد أنفسنا على العكس من ذلك تماماً في النسق الإسلامي؛ إذ المتداول فيه هو الجمال غير الحسي وهو ما لم نره قط في النسق الغربي. نعم كان لأفلاطين وفلاسفة القرون الوسطى بحوث تبدو في ظاهرها شبيهة بهذا الموضوع غير أن قليلاً من الدقة كفيل بالكشف عن الخلاف الماهوي بينها. إن دراسة الجمال غير الحسي أو بعبارة أخرى الجمال المعنوي يعود بالفائدة على علم الجمال، فال فلاسفة والعرفاء المسلمين عند تطبيقهم إلى الجمال الإلهي يرجعون على بحث الجمال لكنّهم قلماً يهتمون بالجمال الحسي والفنون، وهو أمر له أداته، فالجمال الإلهي أولاً حاز على أهمية بالغة عند الفلاسفة باعتباره منبع الجمال، ولم يترك مجالاً لدراسة جمال الفن والتحف البشرية(atinigh haizon، ١٣٧٤: ٩٠)، وثانياً: إن التعاطي مع الفن في ثقافتنا لم يكن بذلك الشكل الذي كان في النسق الغربي، ولم تكن هناك مقوله باسم "الفنون الجميلة" في أوج الفلسفة الإسلامية، لأنّه في هذه الفترة لم يتعاط الفلاسفة المسلمون مع الفن بالمعنى الغربي، كما لم يأبهوا بالبحوث الفلسفية في هذا المضمار(بروا، ١٣٨٧: ١٦).

نحن في هذه المقالة نفترض أنّ في المدرسة الإسلامية بحثاً يحمل عنوان "علم الجمال" ولو كنا بصدد تبعي بحث الجمال والفن في المدرسة الإسلامية المحلية فعلينا أن نجعل علم الجمال محور البحث، علينا أن ننطلق من علم الجمال غير الحسي من أجل إعداد الأرضية لتشييد نسق فلسفياً محلياً حول الفن.

ومن أجل قبول هذه الفرضية(أصالحة علم الجمال في النسق الإسلامي) يتوجب علينا إثبات مقدمتين؛ أولاهما: أننا نفتقر

أربوا في عصر النهضة (ديويس، ١٢٨٨: ٦١٥) لا بُد له أثراً في تاريخ الفن الإسلامي، وإنما ظهر فن الزخرفة في الشرق نتيجة التبادل الثقافي الواسع مع الغرب.

ويمكن القول إن أول النماذج الفنية الزخرفية كان في الدورة القاجارية (بروا، ١٢٨٧: ٣٤)، لكن بما أن هذا الأمر كان قد وقع بعد تبلور المدارس الفلسفية الإسلامية، فلا يمكن اعتباره موضوعاً للدراسات الفلسفية.

ثم إن المدرسة الفلسفية الطهرانية التي تطورت بعد العهد القاجاري لم تكن مدرسة تحتم بالتأسيس للفن بكل ما للكلمة من معنى وإنما غلب عليها طابع الشرح والتفسير، ولذلك لا توجد لدينا دراسة فلسفية ونظيرية شاملة حول الفن في المدارس والمذاهب الفلسفية الإسلامية. وما كان التيار الكاثولي والذهب الواقعي الألماني في الغرب قد ظهر بعد تبلور فن الزخرفة فقد كانت الفرصة متاحة جداً ليكون هناك تفسيف حول الفن.

وإذا كان الفن غير الزخرفي والحرفي قد لقي إقبالاً كبيراً في الغرب فإنه قوبل بالتهميش في الثقافة الإسلامية. لأن العلاقة بين الفن والدين كانت مشوبة بالغموض والإبهام ولم تكن شفافة على الدوام، فالمجتمع المتدين لم يتحاول كثيراً مع الفن لأن الآيات والروايات المنقولة اعتبرت أن الفن لا يليق بالإنسان المؤمن المتقي. ومن أكثر الأدلة التي استشهد بها هذا الفريق الآية الشريفة ﴿وَالشَّعَرَاءُ يَتَعَظِّمُ الْعَاقُوْنَ﴾^٤. بالإضافة إلى الروايات التي تنهي عن الاشتغال ببعض الفروع الفنية كالغناء والتجسم والنقوش والموسيقى والرقص واللهو واللعب (فرحناك، ١٣٨٤: ١٨) مع أن كل واحد من هذه

^٤. معهد الصنائع المستطرفة والتي اشتهرت فيما بعد باسم معهد كمال الملك هي أول معهد آكاديمي للرسم.

٥. سورة الشعراء، الآية ٢٢٣.

باعتبارها فنوناً، ومع أنها نرى الفن في كل مكان من حولنا إلا أنها لا نراه ضمن الأشياء الأخرى، فالسجاد الإيراني قمة الفن ييد أن حائكه لا يدعى أنه أبدع أثراً فنياً، إذ يحيكه طلباً للراحة، ومن أجل هذا الغرض يبذل كامل جهده من أجل إخراجه في حالة بدعة؛ بحيث لو وضع فوقه جسم معين يتشي هذا الجسم وتلتذ روحه، فحائك السجاد ليس فناناً بل مجرد حائك أفضت خبرته إلى إبداع قطعة فنية، وهكذا فلم يكن في الشرق طائفة تطلق على نفسها اسم الفنانين.

"الشيخ لطف الله مشيد مسجد أصفهان، فنان لكن ليس بمعنى (رئيس) اليونانية. وإنما هو مجرد بناء، لكن عندما نشاهد المسجد الذي بناه وتلك المنارة الرائعة فإننا نعتبر ذلك أثراً فنياً، لكن فيما مضى لم يكن الأمر على هذا النحو، ولم يكن في الحضارات القديمة طبقة تدعى طبقة الفنانين، على عكس يومنا الحاضر الذي يعجب الاتحادات والجمعيات فنية...، ولم يكن في القرن العاشر والحادي عشر إلى جانب الأطباء والمخازين والمحدادين صنف يطلق عليه اسم (الفنانون)، كما لم يكن للفن والفنان معنى Art وجود في المدريكات الماضية للشرقين" (ريخته گران، ١٣٨٦: ١٠٣) وهناك الكثير من الشواهد التي تدل على عدم وجود مقوله مستقلة تحت عنوان "الفن" في تلك الحقبة، ففي "رسائل السخاء" وهي إحدى المصادر المهمة لدراسة تاريخ الفن الإسلامي الإيراني لا نواجه أبداً مصطلحاً باسم الفنانين، على الرغم من أنها نشاهد الفن كاماً في صنوف أخرى كالمسجد الذي بلغ فيه الفن ذروته، والجرة الفخارية التي تعتبر إحدى التحف الفنية النفيسة في وقتنا الراهن و...، والكثير من الآثار الفنية التي لم يلحظ فيها بعد الفني عند صناعتها. فالفن بمعنى الزخرفة الذي بلغ أوجهه في

نعم، قد نشاهد كلمة الفن في الكتب الفلسفية التي دونت باللغة العربية وقد بحد لها معانٍ مختلفة أخرى أو ربما لم تستعمل بتاتاً أو أن معناها لا يبدو قريباً من الفن الذي نحن بصددده. فحينما استعمل ابن سينا الفن بمعنى "تطبيع النفس" (ابن سينا، ١٣٧٥: ١٤٥) اعتبره ابن عري على سبيل المثال بمعنى السلوك العرفياني نحو الحق واستخدم في المصادر العربية أو رسائل السخاء بمعنى الصنعة. لكن كما أشرنا سابقاً فإن الصنعة لا تعد فناً بالمعنى الدقيق وإنما يقترب معناها من معنى الصناعة اليوم؛ ويكمّن الاختلاف بينهما في أنَّ الصنعة بالمفهوم القديم ممزوجة بالذوق حتى يتحقق العمل وإلا لم تعتبر كذلك؛ فالنحاج أو الحداد أو صانع الفخار أو الإسكافي الذي يفتقر إلى الفن ليس له قيمة تذكر. أما اليوم فلا علاقة للصناعة بالذوق. في زماننا الحاضر تدرج الصنعة تحت مقوله الكلم على عكس ما كانت عليه في الماضي حيث كانت الكيفية ميزتها الأولى. ففي وقتنا الراهن إن غاب الصانع عن عمله يمكن استبداله بأخر وبسهولة، فلا فرق بين صانع وآخر وليس للشخصية أو المهارة أية موضوعية؛ على عكس ما بحدة في الماضي حيث كان الصانع يتحلى بمهارة وذوق عاليين يصعب على شخص آخر أن يتخلّى بهما فضلاً عن إمكانية استبداله. ولقد بحث أصحاب الحكم المخالدة هذا الموضوع بالتفصيل (جنون، ١٣٨٤: ٦٥). من هنا يمكن القول إنَّ ما هو معروف بالفن في "رسائل السخاء" ليس بالضرورة فناً.

ويبدو أن بعض المستشرقين لما وجدوا ألفاظاً مشتركة ذهبوا إلى أن كافة الفلاسفة المسلمين كانوا على اطلاع بالفن إلا أنهم جاهوه بالتهميش. ولعل الغرض من هذا الادعاء هو القول بأن الفلاسفة المسلمين وإن كانوا مطلعين على الفن وكانت لهم الرغبة في دراسته، إلا أنَّ افتقارهم إلى المعلومات

المجموعة له توجيه خاص يحمل عليه وقد قام المفسرون بالفصل بين الحلال والحرام في الفن من المنظور القرآني. يعتقد البعض أن الفن وإن لم يوجد له معنى في المذهب الإسلامي على غرار ما هو متداول في الثقافة الغربية إلا أن الإسلام لم يتخذ موقفاً سلبياً تجاهه بل بحد بعض الفنون من قبيل الخط القراءة والفنون المكتوبة تطورت بشكل ملحوظ بين أحضانه (مطهري، ١٣٨٦: ٣٢٠) وفي المسيحية بحد أن فن النحت والتمثيل قد تطور بشكل أكبر لأن المعجزة الإلهية في المسيحية هي المسيح نفسه ولماذا احتل التحسيم مكانة خاصة في هذه الديانة ومن هنا ندرك السر في تطور تلك الفنون المرتبطة بالتحسين - كصناعة التماثيل والنحت - بصورة كبيرة. بينما بحد أن القرآن الذي يتألف من عنصر الكلمة هو المعجزة الإلهية في الإسلام ولهذا ارتفعت الفنون المتعلقة بها على غرار قراءة القرآن والخط والشعر والأدب، ولم يكن للفن بالمعنى الغربي أي مكانة تذكر.

والدليل الآخر على فقدان البحث النظري حول الفن هو معناه المتفاوت بين الفضاءين، مما هو متداول في الفضاء العربي حول الفن هو عبارة عن الفنون السبعة وهذا ما لا نرى له ذكراً في مذهبنا. وما يطلق عليه الفن في ثقافتنا الإسلامية المدونة لا يرتبط مطلقاً بالفن في أدبنا المدون لا بحدة الموضع التي نواجه فيها لفظة الفن في أدبنا المدون الطوسي أن يذكر المزايا الأربع لعلماء الدين فإنه يطلق عليها مصطلح الفنانون الأربع (الطوسي، ١٣٨٧: ٢٧٨) كما أن علماء السنة - وعلى مر الزمن - يستخدمون كلمة فن كمتادف لكلمة "علم" فنجد منهم - حتى في يومنا الحاضر - من يقول علم الحديث ومنهم من يقول فن الحديث.

النظيرية التي أحرجت حولها. وإذا أخذنا المعيار الغربي بعين الاعتبار وحصرنا الفن في خمسة أو سبعة أو تسعه فنون اعتمدها الغرب فإننا بذلك تكون قد أخرجنا الأدب والشعر من دائرة الفن (تقى زاده، ١٣٨٩: ٣٨٧) فمنذ القديم كانت البلاعفة تقلل شطراً من فتنا وكان لفظ الصنعة يستخدم بدل الفن لذا نجد أن مصطلحات كثيرة راحت نظير "الصناعات الأدبية" و "الصناعات البلاعفة".

إن ما يظهر جلياً من هذه المقدمات افتقار المذهب الإسلامي إلى بحث مستوف في فلسفة الفن. غير أن هذه المسألة لا تعد نقطة سلبية تسجل علية، بل على العكس من ذلك هي نقطة إيجابية لأن عالمنا الإسلامي يزخر بالبحوث المفصلة عن الجمال التي تعد بمثابة الأرضية المناسبة لوضع حجر الأساس لبلورة فلسفة الفن.

علم الجمال في العالم الإسلامي

بالرغم من أننا نفتقر إلى بحوث الفن النظيرية إلا أن التأليفات الفلسفية والعرفانية الخاصة بالمذهب الإسلامي ترخر بالدراسات النظيرية حول الجمال. "ولكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْيَكُونَ وَحِينَ تَسْرُحُونَ".^٩

كما وردت الكثير من الروايات التي تتناول جمال الحق والتي نقلت في الماجامع الروائية (عمارة، ١٣٨١: ٢٩) أضاف إلى ذلك الكثير من الدراسات التي أنجزت حول كلمة الجميل في القرآن والروايات (بمشتي، ١٣٤٣: ٤٣) ورعاية للاختصار لا نعرض شواهد أكثر مما ورد في الآيات والروايات.

هو الجميل ومحب للجمال

متى تساوى الشاب الحدث بالمسن الهرم

الفلسفية الكافية منهم من بلورة نظام فلسي متقن حول الفن المادي. لهذا ومن أجل إثبات ادعائهما، أشار هؤلاء المستشرقون إلى قواعد الموسيقى عند الفارابي وابن سينا غالباً عن أن الموضع الذي تحدث فيها هؤلاء الفلاسفة عن الموسيقى (الفارابي، ١٣٧٥)^٧ لم يكن مرتبطة ببحث علم جمال الموسيقى وإنما كانت على صلة بالرياضيات والفيزياء لا بالفن (اغياباني صاوي، ١٣٨٣: ٢٠). ويمكن القول إن نقطة الاشتراك الفنية الوحيدة التي تلاقى فيها المذهب الإسلامي مع الغربي هي الموسيقى، إلا أن هذا الاشتراك ليس في البعد النظري المتعلق بحثاً.

الموضوع الآخر هو مسألة التخييل. عندما نعرف التخييل بصورة صحيحة وندرك الفرق بينه وبين الخيال^٨ (حكمت، ١٣٨٥: ٩٨) فعندما يمكن أن نمهد لإدراك كيفية إبداع الأثر الفني، لكن يبقى هذا البحث في نظر الفلاسفة غير مرتبط بالفن في الأصل. وهي نفس المعضلة التي نواجهها في موضوع "النور" أيضاً. فإذا اعتبرنا النور أحد الأسس المناسبة، يبقى النور الذي فسره شيخ الإشراق بعيداً كل البعد عن الفن.

ومن ناحية أخرى، تبدو هنا مشكلة الاختلاف المصداقية للفن بين الشرق والغرب جليلة واضحة، ففي النسق الفلسفى الإسلامي لا نجد للرسم مكاناً، لأنه لم يكن ينظر إليه على أنه فن^٩، في حين نجد فنونا كالآداب والشعر والبلاغة قد حازت مكانة مرموقة ضمن الفنون في الشرق وفي العالم الإسلامي بشكل خاص. لهذا نرى ما يكفي من الدراسات

٦. لقد بحث الفارابي في كتاب الموسيقى الكبير نظرية الموسيقى في الرؤية الفيزيائية والرياضية ووسط البحث في علم الأصوات -أكوسنيك- عن طريق الحسابات الفيزيائية

وعرض مواضيع يتطرق إليها اليوم في حقل الفيزياء. -صاوي ٢٠، ١٣٨٣-

٧. التخييل هو نفس إرادة الإنسان في حلقة الصور ضمن دائرة الخيال.

٨. أخذ الكاتب بعين الاعتبار الفرق بين الرسم و النقش.

أثر فني. نعم يمكننا على أساس هذا المبني أن نهدم الأرضية لفلسفية الفن عند الفارابي، لكن يبقى بعده بعيداً كل البعد عن هذه الفلسفة إذ يحمل صبغة علم الجمال. ولو أردنا أن نبحث في نسق الفارابي الفكري ونتبع ماهية الفن في نظامه الفلسفى فيمكن أن تكون هذه العبارة مناسبة جداً لذلك. كما قد تمهّد هذه العبارات أرضية مناسبة لبحث العشق والله.

ابن سينا

بعد من الفلسفه المدعودين الذين تطرقا إلى الجمال الحسي بالإضافة إلى الجمال غير الحسي. فالشيخ الرئيس في "رسالة في العشق" يشير إلى التضاد بين الجمال الحسي وغير الحسي. كما يرى في الأصل الرابع من الفصل الخامس(في عشق الظرفاء والفتیان للأوجه الحسان) أن الجمال الحسي هو نتيجة النظم والتاليف والاعتدال. طبعاً هو يعمم هذا التعريف على الجمال غير الحسي بأحد الوجوه ثم يشير إلى الدراسات النظرية المعرفية حول الجمال(ابن سينا، ١٤٠٠: ٣٨٦) ومن ثم يحدد مكانة العقل والشهوة من خلال إدراك الجمال. وكغيره من الفلسفه المسلمين يعتبر ابن سينا أن الجمال أولاً وبالذات هو لله تعالى. فالله كما يسميه هو "المعشوق الأول" وهو في غاية الجمال." فكل كمال وجمال وجود في غير الحق فهو للحق الأول أولاً ومستفاد منه"(ابن سينا، ١٤٠٠: ٢٥٦)" فكيف إذاً للسرور أن يدركه العقل من دون الحق الأول وهو ذاك الذي كل الجمال والنظام والبهاء منه"(ابن سينا، ١٣٨٣: ١٠٦)." التدقير العقلي في الوجود الخير الحض والكمال الحالص وأصل كل الجمال"(ابن سينا، ١٣٨٣: ١٤٨)." فالواجب الوجود له الجمال والبهاء الحض وهو مبدأ جمال كل شيء وبهاء كل شيء"(ابن سينا، ١٤٠٤: ١٩٩٥

اهتم الفلسفه والعرفاء المسلمين بالجمال باعتباره صفة إلهية(افراسیاب بور، ١٣٨٦: ١٦٥) واعتقدوا أن مصدر الجمال كله هو جمال الحق تعالى. فإذا شاهدنا شيئاً جميلاً فذلك نتيجة ما أضفي عليه من جمال الحق جل وعلا. إن كافية الجمال إنما هو تخليات إلهية. ولقد دار الحديث عن الجمال وماهيته وفلسفته في المدارس الفلسفية الثلاث لكل من ابن سينا وشيخ الإشراق والملا صدرا. وستتعرض إلى الشروح التي عرضها الفلسفه عن الجمال ثم بعد ذلك نتطرق إلى الجمال من منظور العرفاء.

الجمال في الفلسفه الإسلامية

الفارابي

عالج الفارابي كغيره من الفلسفه المسلمين موضوع الجمال في الله بعد أن تعرض إلى البحث عن وجوده. فنجد أنه يعرف الجمال على النحو التالي:

"والجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجود الأفضل، ويحصل له كماله الأخير. وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود، فجملاته فائق جمال كل ذي جمال، وكذلك زينته وبهاءه. ثم هذه كلها له في جوهره وذاته، في نفسه وما يتعلق بذاته"(الفارابي، ١٩٩٥: ٤٣)

فالله هو التام في الجمال، ومثلكما هو تام في الوجود هو في غاية الجمال أيضاً(الفارابي، ١٩٩٥: ٢٧) وعليه فنظره الفارابي إلى الجمال هي نظرة وجودية. فكلما كان الوجود أكمل كان جماله أشد. والجمال الذاتي - كما يعتقد الفارابي - الله وحده، وبقية الجمالات هي أمر عرضي. "وأما نحن، فإن جمالنا وزينتنا وبهاءنا هي لنا بأعراضنا، لا بذاتها"(الفارابي، ١٩٩٥: ٤٣) ولذلك فإن بعثه حول الجمال لا يتعلّق بإبداع

من الجمال عند شيخ الإشراق، حيث لا يرتبط بالجمال المأْخوذ في فلسفة الفن ولا علاقته له بالجمال الكافي بل لا يعود أن يكون أكثر من مجرد مشترك لفظي.

ويذهب شيخ الإشراق كغيره من الفلاسفة المسلمين إلى أن المثال الأكمل للجمال هو الله. "... فلا شيء جميل كجمال واجب الوجود، لأن الكمال والجمال بحقيقةه حق..." (شيخ الإشراق، ١٣٧٥، ج: ٣٩) وهذا فيه إشارة صريحة إلى الخير الحض بعد الجمال وهو ما يؤكد المسألة السابقة.

ويرى أيضاً أن كل جمال في العالم إنما هو من جمال الحبيب. "واجب الوجود أجمل الأشياء وأكمليها، فإن كل جمال وكمال رشحة من جماله وكماله، فله الحال الأرفع والبهاء الأكمل والنور الأفهر، سبحانه وتعالى عما يقول الملحدون علوًّا كبيرًا" (شيخ الإشراق، ١٣٧٥، ج: ٤٠) "وله الجمال الأعلى فإن جمال كل شيء هو حصول كماله اللائق به فكيف بن كان واهب كل شيء كماله ولا يحتاج إلى كمال غير ماهيته" (شيخ الإشراق، ١٣٧٥، ج: ٤١) وقد فسر الشهروزري الشارح الكبير لفلسفة الإشراق هذه المسألة. "هو أجمل الأشياء وأكمليها، لأن كل جمال وكمال في الوجود" و"بل كل ما في العالم من نور ذاته، وكل جمال وكمال رشح من فيه" (الشهروزري، ١٣٨٣: ٢٧٢)

ومن دون شك لو أن نفس الرابطة المتصورة بين الوجود والجمال هي القائمة بين النور والجمال يمكن هندسة نسق جمالي تشكيكي في فلسفة الإشراق" كما أن كل لذة بروزية أيضاً إنما حصلت بأمر نوري رشح عن البرازخ، حتى أن لذة الواقع أيضاً رشت عن اللذات الحقة" (شيخ الإشراق، ١٣٧٣: ٢٢٧) ومعيار جمال كل شيء يرتبط بمدى حظه من النور.

(٣٦٨) فالواجب الوجود الذي في غاية الكمال والجمال والبهاء، الذي يعقل ذاته بتلك الغاية من البهاء والجمال وتمام التعلق" (ابن سينا، ١٣٧٩: ٥٩١) وقد أشار الشيخ الرئيس في العديد من الموضع إلى "الحسن" أيضاً وذلك في النمط الثامن من الإشارات.

وفي جميع ما ذكره تقريباً يشير ابن سينا إلى الحق تعالى على أنه مصدر الجمال والمثال الأتم وغاية الجمال. وبالرغم من أنه يتعرض إلى الجمال الحسي إلا أنه يرى الأصلية في الجمال غير الحسي وجمال الحق المتعال. ومن خلال تأملنا في آثار ابن سينا بتجده يطلق اسم الجمال غير الحسي إلا وأراد به الجمال غير الحسي الطبيعي ولم نر موضع ذكر فيه الجمال غير الحسي غير الطبيعي كالآثار الفنية. وعلى هذا فإن ابن سينا وإن احتوت آثاره ما يكفي من الأسس التي تصلح لتدوين فلسفة الفن إلا أنه كغيره من الفلاسفة لم يتعرض في بحث مستقل وبالذات إلى الفن وإبداع الأثر الفني.

شيخ الإشراق

لما أدرك شهاب الدين السهروردي الانسدادات الموجودة في النسق الفلسفى القائم على الوجود، أسس لنسق فلسفى يبني على النور. فالحكمة الإشراقية هي واسطة بين حكمة ابن سينا والعرفان الإسلامي والأفكار الفلسفية الإيرانية القديمة، فهي تربط بين الاستدلال والإشراق.

نجده تعريف السهروردي للجمال شيئاً لتعريف ابن سينا "إن جمال كل شيء هو حصول كماله اللائق به" (شيخ الإشراق، ١٣٧٥، ج: ٣٩) وكما يبدو فالجمال في النسق الإشراقى لا يتصل بالفن والآثار الفنية بل يرتبط بالخير والكمال (غفارى، ١٣٨٠: ١٣٨) فشجرة التفاح مثلاً إذا أخضرت ولم تتمر فلا تعد جميلة. يكشف هذا المثال عن المراد

كافحة الأحكام العامة للوجود على الجمال بالرغم من أنه لم يصرح بذلك، وهي أحكام من قبيل وحدة الجمال، التشكيك الجمالي(التشكيك الطولي ينسجم مع الوحدة)، الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة.

يمقتضي هذه الأحكام العامة، يدخل الجمال نظام التشكيك والله هو المظهر الأتم والأكملي للجمال وكل موجود له حظ من الوجود فإنه ينال رشحًا من الجمال أيضًا.

وكما قيل سابقًا لم يخرج "جمال" الملا صدرا عن محاولة بقية الفلاسفة الآخرين فلم تكن له صلة بعلم الجمال الغريبي المعاصر الذي لم يكن لديه قوة تحليلية تستوعب الجمال غير الحسي. فعلم الجمال هذا لم يتعد نطاق أدنى المراتب الجمالية أي الجمال المادي ولم تكن له قدرة التطلع إلى المراتب العليا وليس له أدنى فكرة عنه. ويبدو هذا الأمر واضحًا بقليل من التأمل في أسسه الفلسفية.^{١٠}

* * *

وجماع القول أن هناك أصلين أساسيين يشتراك فيهما كافة الفلاسفة وهما أن الله هو المصادر الأتم والأكملي للجمال وكل جمال إنما يتزحزح عن جماله أولاً. والثاني هو أن مراد الفلاسفة المسلمين من الجمال هو الجمال غير الحسي وهذا الجمال لا يرتبط بعلم الجمال المتداول اليوم مع أن هناك إمكانية لوضع حجر الأساس للبحوث المعاصرة حول الجمال والفن.

وستتناول دراسة الجمال عند العرفاء المسلمين. وفي مقدورنا الخرم بأن هناك فلاسفة آخرين لا يمكن عدهم قد تطرقوا إلى مسألة الجمال غير أن ضيق مجال هذه الدراسة لا

١٠. ربما أمكن القول أن الانتقال من علم الجمال الحسي إلى علم الجمال غير الحسي مسلود. أما العبور من علم الجمال غير الحسي إلى علم الجمال الحسي فهو ميسور دائمًا.

الملا صدرا

بالرغم من أن جذور "أصلة الوجود" متعددة في الفلسفة الإسلامية منذ البداية إلا أن الفضل في تنقيحتها يعود إلى الملا صدرا الذي جعلها تحت صدارة بحوث معرفة الوجود باعتبارها أحد القواعد الأساسية في الحكمة المتعالية. على هذا الأساس "ما بذاته ولذاته له الحقيقة هو الوجود" (الملا صدرا، ١٣٦٠: ١٦) وبضم بحث التشكيك الطولي إلى أصلة الوجود يمكن تصوير مجال النسق الصدريائي لعلم الجمال. فحقيقة الجمال في نظر الملا صدرا تكمن في التحلي الذي ليس هو سوى ظهور الوجود.

"إن كل قوة وكمال وهيبة وجمال توجد في هذا العالم الأدنى فإنما بالحقيقة ظلال ومتغلبات لما في العالم الأعلى إنما تنزلت وتذكرت وتجزرت بعد ما كانت نقية صافية مقدسة عن النقص والشين مجرد عن الكدوره والزین متعالية عن الآفة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثار بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات آثار وأنوار للوجود الحقيقي والنور القيومي وهو مصدر الجمال المطلق والجلال الأتم"(الملا صدرا ، ١٩٨١ ، ج ٢: ٧٧)

الجمال مخصوص بواجب الوجود فحسب "هو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من جماله وكماله"(الملا صدرا، ١٣٥٤: ١٣٥٤) "أن كل كمال وجمال يجب أن يكون حاصلاً لذات الواجب تعالى وإن كان في غيره يكون متزحجاً عنه فأيضاً من لدنه"(الملا صدرا، ١٩٨١، ج ١: ١٣٦) وبلا شك الواحد بالوحدة السعيدة وجمال العالم كله هو تجلج جماله. وليس الجمال صفة خارجة عن الشيء وليس ذاتاً في مقابل الشيء وغيره.

وموجب المقدمات التي عرضها الملا صدر يمكن تعميم

الجمال، فإنّ ظهوره يتجلّى في كافة الأشياء كما أنه الموجود ذو الميزة النازلة أي أنه قريب ينزل إلينا" مثلما قالوا:

جمالك سار وجار في قام حقائق الكائنات
وليس إلا جلالك يخفي ذلك الجمال"
(الكاشاني، ١٣٧٢، جمال)

أبو حامد وأحمد الغزالي

استخدم الغزالي لفظ الجمال والحسن في كتاب "إحياء علوم الدين" عدة مرات لكن نظراً إلى أنه أرفق الجمال بالخير والحسن فندرك أن مراده من الجمال ليس معناه المتداول في وقتنا الراهن بل الجمال في نظره هو الخير ومفهومه أقرب إلى الخير(الغزالى، ١٤٠٧، ج ٢: ٢٨٠) وفي ذلك الموضع الذي يقترب فيه أيضاً إلى مفهوم الجمال فإنه يوافق نظر الفلاسفة

حول منشأه:

"لا خير ولا جمال ولا محبوب في العالم إلا وهو حسنة من حسناته وأثر من آثار كرمه وغرفة من بحر جوده بل كل حسن وجمال في العالم أدرك بالعقل والأبصار والأسماع وسائل الحواس من مبتدئ العالم إلى متقدره ومن ذروة الشيا إلى منتهى الشري فهو ذرة من خرائن قدرته ولعنة من أنوار حضرته"(الغزالى، ١٤٠٧، ج ٢: ٢٨٠).

وقد بسط الشيخ أحمد الغزالى في كتاب "سوانح العشق" البحث في الجمال أيضاً. كما عرج في كتاب "بوارق الإلام" على موضوع الجمال والتجلّي بعد أن جرى الكلام عن السمع (زرين كوب، ١٣٦٩: ١٠٩).

يسمح لنا بالتعرض لهم. على كل حال شاهدنا كيف أنّ بحث الجمال وعلم الجمال غير الحسي احتلا مكانة مرموقة في الفلسفة الإسلامية حيث عني الفلاسفة ببحثه أو على الأقل بإعداد الأرضية المناسبة لبحثه ضمن مدرستهم الفلسفية. في الواقع، يمكننا القول إنه لا يوجد مذهب اهتم ببحث الجمال بهذا الشكل العميق كمذهبنا بل ربما لا يوجد مذهب فلسي استطاع أن يهتم بالجمال إلى هذا الحد، وإن كان أفلوطين وفلاسفة القرون الوسطى من أتباع المذهب الغري قد تعرضوا إلى الجمال غير الحسي لكن يبقى هذا المقدار ضئيلاً جداً يمكن مقارنته بمذهبنا. لكن مع الأسف لم يتم الاهتمام به ولم تستغل القاعدة التي كان يمكن أن تؤسس عليها بناء الفلسفة الإسلامية للفن حيث تم - في وقتنا الراهن - التأسيس بصورة خاطئة على الأساس الكاتني.

الجمال في العرفان الإسلامي

من المنصف القول بأنّ أضعافاً مضاعفة مما نقل عن الفلاسفة حول الفن قد جلب أنظار العرفاء المسلمين ووقع محل اهتمامهم. فالوقوف على كثير من الدراسات النظرية حول الجمال يمكن أن نجده عند العرفاء والصوفية بل يعود إدراك الجمال في العالم الإسلامي أساساً إلى نوع من الرؤية العرفانية(پازوکی، ١٣٨٤: ١٢) لا تختلف نظرة العرفاء إلى الجمال عن رؤية الفلاسفة كثيراً. حيث يمكن الاختلاف في المصطلحات والكلمات المستعملة. فال فلاسفة تتبعوا بحث الجمال بمصطلحات فلسفية أما العرفاء بكلمات عرفانية.

فاجمال عند العرفاء:

"عبارة عن تجلّي الله بوجهه لذاته، لأنّ جماله المطلق هو جلاله المتمثل بقهاريته وفي مقام تجلّيه بوجهه لا يبقى أحد حق يشاهده، ومع أنه في غاية الرفعة وعلو

فيه مستعيناً بالأيات والروايات(ابن عربى، ١٣٨٦: ١٤) والجمال الذي تحدث عنه ابن عربى في آثاره مقرن بالجلال وليس له أية علاقة بالجمال الحسى وليس هذا الجمال جمال غير حسى فحسب بل هو جمال إلهي. إنه جمال معنى لا يشترك مع جمالياتنا المعمودة سوى في الاسم فقط.

إن العشق هو أحد المجالات التي لها علاقة وطيدة مع الجمال. وإذا ما رجعنا إلى الأدب العربي فلا بد لنا من دراسة الجمال بين ثنيا بحث العشق. وما أراد الشيخ بيان ماهية العشق تطرق إلى موضوع الجمال ورأى أن الجمال والعشق الأرضي مهم لإدراك الجمال والعشق الحقيقي.

"في قوس النزول والإيجاد مبدأ الوجود هو العشق وكل العالم هو بخلقي جمال الله. في قوس الصعود والمعرفة أيضا خلق الإنسان على صورة الله ذلك الذي يظهر ويتجلى مثل الله فينطلق بالعشق ليصل إلى الجمال ويبلغ في نهاية المطاف وادي الحيرة والدهشة. وإذا كان كافة الوجود هو ظهور الصنعة والفن الإلهي فطريق الوصول إلى حقيقة الوجود أيضا هي الصنعة والفن الإنساني"(حكمت، ١٣٨٤: ٢٥٩)

في الواقع، يصعب فهم هذه العلاقة في آثار الشيخ الأكبر ويبقى السؤال الكبير مطروحاً: "هل يترتب العشق على الجمال أم ينجم الجمال عن العشق؟ فعلى عكس الفلاسفة يرى ابن عربى أن الجمال ينجم عن العشق؛ فإذا عشقت شيئاً نراه جيلاً. فالجمال لا يتبع العشق بل العشق يولد الجمال(نعم هذه النظرة نراها أيضاً في آثار مولوي وهي لا ترتبط بموضوع كانت) وتفاوت نظرية المعرفة الجمالية بين ابن عربى وال فلاسفة المسلمين إذ يذهب إلى أن العقل عاجز عن الحكم في أمر الجمال(حكمت، ١٣٨٤: ٢٦٩)

ابن عربى

الشيخ الأكبر هو عارف لا يقل نسقه الفلسفى عن بقية الأنساق الفلسفية للفلاسفة المسلمين. والجمال كما يراه الشيخ هو ظهور تشبيهي للله^{١١}.

"إإن قلت وما الجمال؟ قلنا نعوت الرحمة والألطاف من الحضرة الإلهية باسمه الجميل وهو الجمال الذي له الجلال المشهود في العالم"(ابن عربى، ١٩٧٥، ج ٢: ١٣٣).

ومنبع كل الجمال في نظره هو الله وكل ما هو متحقق في العالم لأنه صنع إلهي فهو جميل(ابن عربى، ١٩٧٥، ج ٣: ٤٤٩) "ما خلق العالم إلا على صورته وهو جميل فالعالم كله جميل"(ابن عربى، ١٩٧٥، ج ٢: ٥٤٢)

إن العشق والجمال وحب الجمال^{١٢} والحب والحسن والكمال والجمال والجلال هي المفاهيم الرئيسية لحي الدين حيث عالجها بإسهاب، وهو لم يقم بتخصيص فصول عن الجمال في كتبه فحسب(ابن عربى، ١٩٧٥، ج ٢: ٥٤٢) بل دون رسالة مستقلة في هذا المجال. فرسالته الموسومة بـ"كتاب الجلال والجمال" كانت حول الجمال. وفيها يعتبر أن الجلال والجمال من صفات الحق تعالى. كما يصور ابن عربى الجمال في حاليين. وهما "جلال جمال"^{١٣} و"جمال جلال" ثم يسهب في البحث حول هذين الحالين باعتبارهما صفات إلهية ثم يتقدم

١١. المقام الذي يأذن لنا الله أن نعرفه من خلف ستار طبعاً.

١٢. يمقتضى "أن الله يحب الجمال" بري محيى الدين "أن حب الجمال صفة إلهية"(ابن عربى، الفتوحات المكية، ١٩٧٥: ٣٤٥)

١٣. في عين أن الأسماء الجمالية لها ظهور فإن وراءها يختفي العلو أيضاً. ولا تأذن هيبة هيبة الله في التقرب. الجلال يختفي خلف الجمال...

يعتقد ابن عربى أن لا أحد سوى الحق يمكنه درك الجلال، فالذين يعتقدون أنهم يتحدون عن الجلال الإلهي هم في الواقع يتحدون عن جلال الجمال. الألس هو حالة تحدث بعد مشاهدة جلال الجمال. والحقيقة هي أن تخلق جلال الجمال(ابن عربى، الفتوحات المكية، ١٩٧٥: ٥٤٠)

للمذهب الإسلامي. أما الافتقار إلى بحث نظري حول الفن فلا ينقص من قيمة المذهب الإسلامي إذ ليس صحيحاً أن حكماء العالم الإسلامي لم يهتموا بالفن نتيجة سهوهم وغفلتهم. بل كانوا يرون مسألة الفن جزءاً من الجمال ويعتقدون أن مسائل الجمال النظرية لو نقحت لتجددت مسائل الفن النظرية.

ومن أجل الحصول على النتيجة انطلقتنا من الكل إلى الجزء وليس العكس إذ إن الاستنتاج من الطريق المعاكس مستحبيل. فلو فسر الجمال المطلق والجمال الأتم والأكمل وحول المعقول إلى محسوس أمكن بسهولة نقل مسائل الجمال المطلق النظري إلى الجمال الحسي الطبيعي ثم الانتقال عبر الجمال الحسي الطبيعي إلى حل مسائل الجمال الحسي الغير الطبيعي كالآثار الفنية والإنجازات البشرية. ولا يمكن السير أبداً في الاتجاه المعاكس والانتقال من علم الجمال المادي إلى علم الجمال الميتافيزيقي.

وبعبارة أخرى فإن علم الجمال غير الحسي الذي غربل في الفلسفة والعرفان الإسلامي وصار شفافاً يمكن أن يكون أساساً مناسباً لبلورة نسق فلسفياً محلي حول الفن. وهذه بداية الطريق إذ من حلال المواد الأولية الموجودة في المذهب الإسلامي يمكن أن نشيد للفن نسقاً متيناً من حلال تعريف محلي لتعريف وتقسيم غربي. فلو انضوى الفضاء العلمي لعلم الجمال تحت لواء المذهب الإسلامي لاحتل مكانة فلسفة الفن الغربي، وعندئذ يطرأ تغيير أو هما تغير في تعريف الفن بحيث يعرض تعريف يناسب ثقافتنا وتاريخنا. وثانيهما تغير في تفسير فلسفة الفن فتفسّر بمعنى خاص وفق النسق الفلسفى وقواعد المذهب الإسلامي.

إن التقسيم المعتمد في الغرب يحمل كثيراً من فنون مذهبنا. فنظرية عالم الغرب في عصر الحداثة إلى تعريف

ولقد ورد الجمال مرات عديدة في مجموعة الفتوحات والفصوص وبقية رسائل ابن عري بشكل يصعب فيه إحصاؤها. وبالرغم من ذلك فلم يرد ذكر جمال الآثار الفنية إلا قليلاً وذلك عند الكلام عن أن الإنسان هو تجل للصفات الإلهية وبعken أن يكون تجلياً للخالقية أيضاً.

* * *

"إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ" حيث كان مصدر إلهام الكثير من العرفاء. وقد شيد ابن عري على ضوء هذا الحديث نسق معرفة الجمال. وقد قام شارحو مدرسة ابن عري بتفسيره بشكل كافٍ وواضٍ. هذا وقد استعمل سعيد الدين الفرغاني هذا الحديث في مشارق الدراري (الفرغاني، ١٣٧٩ : ٣٦٣) والغزالى في إحياء علوم الدين (الغزالى، ٤٠٧ : ١) ... ورأى روزكان البقلي في عبهر العاشقين أن معيار الجمال هو القرب من المعنوية الإلهية، وبحث القوноي الجمال في النفحات الإلهية. ولعين القضاة المهداني وفريد الدين عطار، ومولانا، وعبد الرزاق الكاشاني، وشمس الدين محمد اللاهيجي دراسات نظرية مختلفة عن الجمال والحسن، والعشق، والتجلّى. وهنا كالكثير من العرفاء من تحدثوا عن الجمال ومشتقاته ومرادفاته من لم يتم التعرض إلى مذاهبهم وأرائهم في هذه الدراسة نظراً لضيق المجال، وإنما أكتفينا بذلك هؤلاء العظماء من العارفين حتى تعكس مدى الاهتمام الواسع بالجمال في العرفان الإسلامي وهو أكبر من أن يتصور. وعلى غرار الفلسفة فقد ترك لنا إرثاً قيماً حول مسائل الجمال النظرية.

علم الجمال أو فلسفة الفن

من خلال المقدمات التي عرضناها يتجلّى بوضوح جواب هذا السؤال، فمفكرو المذهب الإسلامي هياوا نسقاً متكاماً ومنسجماً حول علم الجمال. وهذه نقطة إيجابية تسجل

لقد أطلت فلسفة فن القرن الثامن عشر من فضاء فكري كانني وإن كانت تشتراك مع مذهبنا أحياناً فلا يتعدي ذلك حدود اللفظ. ولهذا لو أراد الوسط العلمي أن يشيد أساس فلسفة الفن الإسلامية فعليه أن يضع الفلسفة الغربية وفلسفة الفن الكاثوليكية بآكملها جانبًا. ومن أجل التخلص من خداع الألفاظ المشتركة نشيد بناءً مستقلاً عن الفلسفة الغربية وفصل الفلسفة الغربية عن الفلسفة الإسلامية بخط أحمر.

فليس الجمال سوى مشترك لفظي بين الفلسفة الغربية والفلسفة الإسلامية. ولا توجد أي مشتركات بينهما غير ذلك. ولا يمكن بالبحوث المقارنة والألفاظ المشتركة أن تشيد صرحاً للفلسفة والفن المحلي. لقد آن الأوان لأن يأخذ المفكرون المسلمينمبادرة الحديث عن الفن الإسلامي بدل المستشرقين ويوضحون نسقه الفلسفية. فهذا اتيجهاوزن ينظر باستهانة في كتابه إلى تقصير المجتمع الإسلامي فيقول: "إن نظرية الثقافة الإسلامية لم تصل إلى مستوى حلقة نزعة جمالية تشكل منبعاً مشتركاً شاملاً يستعرض الفن" (اتيجهاوزن، ١٣٧٤: ٨٧)

يتوجب علينا في نهاية المطاف التأكيد على أن الأصلة في المذهب الإسلامي تعود إلى علم الجمال وبدل استخدام مصطلح فلسفة الفن علينا أن نستعمل "علم الجمال غير الحسي" بل الأفضل أن نستخدم عبارة "علم الجمال"^{١٤} ونستغل طاقة هذا العلم الكامنة ونبي منظومة محلية مشروعة حول الفن الإسلامي.

١٤. تستوطن الكلمة Aesthetics في الغرب معنى الحسية ولذا من الأفضل تقييمها بالحسية عند ترجمتها لتصير "علم الجمال الحسي" فالحسي الكلمة قد تكون الفاصل المميز بين علم الجمال الغربي وعلم الجمال الإسلامي.

المصطلحات كالفن والجمال مختلف عن التعريف التي تعرضها الثقافة الإسلامية لهذه الاصطلاحات. ففي التعريف والتسميات والتصنيفات الفنية الغربية لا يجد للخط والنقوش والحياة والنحت والفن وأهم من ذلك كله - الأدب مكانة ضمن دائرة الفن. فلو حذفنا الخط من فتنا الإسلامي مما الذي يبقى إذا؟! وإن كانوا يرون النحت جزءاً من الرسم. فالرسم بالمعنى الغربي ليس له تاريخ عندنا بل الذي كان رائجاً هو النحت. وفي المقابل هناك بعض الأمور التي يذكرونها على أنها فن، في حين أنها نحن لا نراها كذلك فالرقص مثلاً ليس فنا في المذهب الإسلامي ومادام من الرقص الذي يعارضه الفقه فلن يكون فنا أبداً عند المسلمين وإن كان رقصاً مذهبياً فليس فنا أيضاً وإنما هو طقس من الطقوس الدينية. على كل حال، يتوجب إعادة النظر في هذه التصنيفات العربية المتعددة، وعليها بلوحة تصنيف يتناسب مع جغرافيتنا الفكرية. لقد صنف الغربيون الفنون الإسلامية بما يناسب ذوقهم وقاموا بتقييمها على أساس معاييرهم الخاصة بل وقدموا أنفسهم إلى العالم على أنهم حمل المعرفة الشرقية على غرار الإسلام والفن. وهذه المرجعية اعتمدها الشرقيون والغربيون. فما لم تتغير هذه المرجعية و يعرف الفن الشرقي والإسلامي على ضوء تاريخه و ثقافته وما لم يتغير تعريف الفن لا يمكن تكوين فلسفة خاصة به على ضوء علم الجمال في المذهب الإسلامي. كما أنه ليس من الصواب تعريف الفن وفق النسق الغربي، وفي نفس الوقت نبحث عن فلسفته انطلاقاً من الإسلام.

هذا وبعد أن تحددت فروع الفن على أساس الثقافة الذاتية يمكن تشيد نسق فلسي متن على أساس علم الجمال بمajorية الله. وهي الفلسفة التي تطورت في الفضاء الفكري العتيق وقامت على مبانيه.

الإلهية في علوم الحقائق الربانية. طهران: مؤسسة الحكمة والفلسفة، ١٣٨٣.

[١٣] الشهريزوري، شمس الدين(١٣٧٢). شرح حكمة الإشراق(الشهريزوري). تهران: مؤسسة المطالعات والتحقيقـات الثقافية.

[١٤] أنوري، حسن(١٣٨٥). كلـك خيـال انـگـيز. طهرـان: سخـن.

[١٥] إبرـاني، أـکـبر(١٣٧٣). دـیدـگـاه پـنـجم بـرـرسـی مـبـانـی مـوـسـیـقـی اـز دـیدـگـاه هـای فـقـمـی، عـرـفـانـی، فـلـسـفـی و عـلـمـی. طـهـرـان: مدـیـرـیـة التـحـقـیـق مـکـتب المـطالـعـات الدـینـیـة حولـ الفـنـ.

[١٦] بـحـشـتـی، أـحـمـدـآـبـانـ(١٣٤٣). "جـمـال وـحقـانـیـة عـالـمـ الـوـجـودـ" درـوسـ منـ دـینـ الإـسـلامـ ٨: ٢٢ـ١٤.

[١٧] باـزوـكـيـ، شـهـرـامـ(١٣٨٤). زـيـانـیـ وـحقـانـیـت جـهـانـ هـسـتـیـ. طـهـرـان: المعـجمـ اللـغـوـيـ لـلـفـنـ.

[١٨] بـرـواـ، مـحـمـدـ(١٣٨٧). فـرهـنـگ نـاـمـه هـنـرـ اـیـرانـ. شـیـراـزـ: نـوـیدـ شـیـراـزـ.

[١٩] تقـیـ زـادـهـ، مـحـمـدـ(١٣٨٩). روـایـتـ اـیـرانـیـ اـزـ حـکـمـتـ، معـناـ وـمـصـادـیـقـ هـنـرـ. طـهـرـانـ: مرـکـزـ بـحـوثـ الـعـلـومـ الـإـنسـانـیـةـ وـالـاطـلـاعـاتـ التـرـبـوـیـةـ.

[٢٠] توفـیـقـ، سـعـیدـ(١٩٨٩). تـکـافـتـ مـفـهـومـ عـلـمـ الـجـمـالـ الإـسـلامـیـ. القـاهـرـةـ: دـارـ قـبـاءـ.

[٢١] حـکـمـتـ، نـصـرـ اللهـ(١٣٨٤). حـکـمـتـ وـهـنـرـ درـ عـرـفـانـ اـبـنـ عـرـبـیـ، عـشـقـ زـيـانـیـ وـحـرـتـ. طـهـرـانـ: المعـجمـ اللـغـوـيـ لـلـفـنـ.

[٢٢] حـکـمـتـ، نـصـرـ اللهـ(١٣٨٥). مـتـافـیـزـیـکـ خـیـالـ. طـهـرـانـ: المعـجمـ اللـغـوـيـ لـلـفـنـ.

[٢٣] دـیـوـیـسـ(١٣٨٨). تـارـیـخـ هـنـرـ جـنـسـنـ. تـرـجـمـةـ فـرـزانـ

المصادر والمراجع الكتب

- [١] Hegel, g. w. F. Aesthetics. Translated by t. m. knox. Vol. 1. New york: oxford university press, 1975.
- [٢] ابن سينا، الشيخ الرئيس(١٣٧٩). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. طهران. منشورات جامعة طهران.
- [٣] ابن سينا، الشيخ الرئيس(١٣٧٥). الإشارات والتنبيهات، قم: نشر البلاغة.
- [٤] ابن سينا، الشيخ الرئيس(١٤٠٤). الشفاء(الإلهيات). قم: مكتبة المرعشـيـ النـجـفـيـ.
- [٥] ابن سينا، الشيخ الرئيس(١٣٨٣). إلـيـاتـ دـانـشـنـامـهـ عـلـائـيـ. هـمـدانـ: جـامـعـةـ بـوـعـلـيـ سـيـناـ.
- [٦] ابن سينا، الشيخ الرئيس(١٤٠٠). رسـائـلـ ابنـ سـيـناـ، قـمـ: بـيـدارـ.
- [٧] ابن عـرـبـیـ، مـحـیـ الدـینـ(١٩٧٥). الفـتوـحـاتـ الـمـكـيـةـ. الـجـلدـ ٢ـ. الـجـلدـ ٤ـ. بـيـرـوـتـ: دـارـ الصـادـرـ.
- [٨] ابن عـرـبـیـ، مـحـیـ الدـینـ(١٣٤٧). رسـائـلـ ابنـ عـرـبـیـ. حـیدـرـ آـبـادـ: جـمـعـیـةـ دـائـرـةـ الـمـعـارـفـ الـعـشـمـانـیـةـ.
- [٩] اـتـیـجـهـاـوـنـ(١٣٧٤). تـارـیـخـجـهـ زـيـانـیـ شـنـاسـیـ وـ نـقـدـ هـنـرـ. تـرـجـمـةـ يـعقوـبـ آـجـنـدـ. طـهـرـانـ: مـولـیـ.
- [١٠] اـفـرـاسـیـابـ بـورـ، عـلـیـ أـکـبرـ(١٣٨٦). عـرـفـانـ جـمـالـ زـيـانـیـ پـرـسـتـیـ اـیرـانـ درـ اـنـدـیـشـهـ هـایـ عـینـ القـضـاتـ، رـوزـهـانـ، اـبـنـ عـرـبـیـ وـ حـافـظـ. طـهـرـانـ: تـرـفـندـ.
- [١١] اـغـایـانـیـ صـاوـشـیـ، جـعـفرـ(١٣٨٣). كـتابـشـنـاسـیـ توـصـیـفـیـ فـارـابـیـ. طـهـرـانـ: هـرـمـسـ بـمـسـاعـدـةـ المـکـزـ الدـولـیـ. حـوارـ الـحـضـارـاتـ.
- [١٢] الشـهـرـزـورـیـ، شـمـسـ الدـینـ(الـإـبـانـیـةـ). رسـائـلـ الشـجـرـةـ

- [٣٤] فرحنك، عليضا(١٣٨٤). *پیکر تراشی و نگارگری در فقه*. قم: بوستان الكتاب.
- [٣٥] فرغني، سعد الدين(١٣٧٩). *مشارق الدراري، شرح تائیة ابن فارض*. قم: مركز منشورات مكتب الاعلام الإسلامي.
- [٣٦] الكاشاني، عبدالرزاق(١٣٧٢). *اصطلاحات الصوفيه يا فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف*. ترجمة محمد خواجهي. طهران: مولی.
- [٣٧] جنون. رنه(١٣٨٤). *سيطره کمیت و عالم آخر الزمان*. ترجمة عليمحمد کارдан. طهران: مركز التشر الجامعي.
- [٣٨] مطهري، مرتضى(١٣٨٦). *مجموعه آثار استاد شهید مطهري*. المجلد ٢٥. قم صدرا.
- [٣٩] ملا صدراء، صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي(١٣٥٤). *المبدأ و المعاد*. طهران: جمعية الحكمة والفلسفة الإيرانية.
- [٤٠] ملا صدراء، صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي(١٩٨١). *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع*. بيروت: دار إحياء التراث.
- [٤١] ملا صدراء، صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي(١٣٦٠). *الشواهد الربوية*. طهران: مركز التشر الجامعي.
- [٤٢] رخته جران، محمد رضا(١٣٨٦). *حقیقت ونسبت آن باهنر*. طهران: سوره مهر.
- [٤٣] زین کوب، عبد الحسین(١٣٦٩). *جستجو در تصوف ایران*. طهران: امیر کبیر.
- [٤٤] شیخ الإشراق(١٣٧٣). *حکمة الإشراق*. طهران: مؤسسه الاطلاعات والتحقيقات الثقافية.
- [٤٥] شیخ الإشراق(١٣٧٥). *مجموعه مصنفات شیخ الإشراق المجلدين ٣ و ٤*. طهران: مؤسسه الاطلاعات والتحقيقات الثقافية.
- [٤٦] الطوسي، نصیر الدین(١٣٨٧). *اخلاق ناصری*. طهران: بهزاد.
- [٤٧] عمارة، محمد(١٣٨١). *اسلام و هنرهاي زیما*. طهران: إحسان.
- [٤٨] الغرالي، أبو حامد(١٤٠٧). *إحياء علوم الدين*. بيروت: دار الكتاب العربي.
- [٤٩] غفاری، سید محمد خالد(١٣٨٠). *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*. طهران: جمعیه الآثار والملفاخر الثقافية.
- [٥٠] الفارابی، أبو نصر(١٩٩٥). *آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداته*. بيروت: مكتبة الملال.
- [٥١] الفارابی، أبو نصر(١٣٧٥). *الموسيقی الكبير*. ترجمة آذرتاش آذرنوش. طهران: مركز بحوث العلوم الإنسانية.

- References:**
- [1] Hegel G. W. F. aesthetics(1975), [Book] / trans. Knox T. M. New York: Oxford University Press - Vol. 1 : pp. 1-3.
 - [2] Avicenna(2001), Kitab al-Najat(The Book of Salvation), Tehran: University of Tehran Press.
 - [3] Avicenna(1998), Al-Isharat Wa'l-Tanbihat (Remarks and Admonitions), Qum: Albilaghha Publish.
 - [4] Avicenna(1983), Kitab al-Shifa' (The Book of Healing), Qum: Ayatollah Marashi Library.
 - [5] Avicenna(2005), Danishnama-i 'Ala'i (The Book of Scientific Knowledge), Hamadan: Bu. Ali Sina University Press.
 - [6] Avicenna(1979), Rasā'il (Assays), Qum: Bidar.
 - [7] Ibn 'Arabī(1975), Al-Futūhāt al-Makkiyya (The Meccan Revelations), Beirut: Dar Sader.
 - [8] Ibn 'Arabī(1987), Rasā'il Ibn 'Arabī (Assays), Heidar: Abad, Al-osmaniya.
 - [9] Ettinghausen, Richard(1996), Aesthetics and Criticism, Tehran: Mola.
 - [10] Afrasyabpour, Ali Akbar(2007), Jamali mysticism aestheticism in thought Einol Gozat, Roozbeh, Hafiz and Ibn Arabi, Tehran: Tarfand.
 - [11] Aghayani Chavoshi, Jafar(2005), Al-Fa'rabi: an Annotated Bibliography, Tehran: Hermes.
 - [12] Al- Shahrouzi, Shams ol-Din(2004) Divine messages in Divine facts, Tehran: The Iranian Philosophical Society.
 - [13] Al-Shahrouzi, Shams ol-Din(1994), Description of Hikmat ishragh, Tehran: Institute for Cultural Research.
 - [14] Anvari, Hasan(2007), Kelke khyal Angiz, (Hafiz Dictionary), Tehran: Sokhan.
 - [15] Irani, Akbar,(1995), Theory of Music from point view of Islamic Jurisprudence, Mysticism, Philosophy and Science, Tehran: Sooreh Publish,
 - [16] Beheshti, Ahmad(1965), Beauty and truth of the cosmos, Qum: Maktabe Islam.
 - [17] Pazoki, Shahram(2004), An Introduction to the Philosophy od Art and Beauty in Islam, Tehran: Academy of the Arts.
 - [18] Parva, Muhammad(2009), Iran Art

- Encyclopedia, Shiraz: novid Shiraz.
- [19] Naqizadeh, Muhammad(2010), Theosophy, Meaning & Manifestation of Art: An Iranian Reading, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS).
- [20] Tofiqh, Saeed, (1989), Incoherence of the concept of Islamic Beauty, Cairo: Qoba Publish,
- [21] Hekmat, Nassrollah(2006), Theosophy and Art in Ibn Al-'Arabi Mysticism (Love, Beauty and Bewilderment), Tehran: Academy of the Arts.
- [22] Hekmat, Nassrollah(2007), The Metaphysics of Imagination, Tehran: Academy of the Arts.
- [23] Janson(2010), History of Art: The Western Tradition, Tehran: Mirdashti.
- [24] Rikhte garan, Mohammad Reza(2007), Truth and its Relation with Art, Tehran: Sore Mehr.
- [25] Zarrin koub, Abdul Hossein(1987), Search in Iranian SufismTehran: Amir Kabir.
- [26] Suhrawardī, Shahāb ad-Dīn(1995), Hikmat al-Ishraq(The Philosophy of Illumination), Tehran: Institute for Cultural Research.
- [27] Suhrawardī, Shahāb ad-Dīn(1997), Collection of writinf of Suhrawardi, Tehran: Ettelat Publish.
- [28] Tūsī, Khawaja Nasir(2007), Akhlaq-i-Naseri – A work on ethics, Tehran: Behzad.
- [29] Ammarcheh, Muhammad(2003), Islam and Beautiful Art, Tehran, Ihsan.
- [30] Al-Ghazālī, Abū hāmid(1986), Ihya' ulum al-din, (Revival of Religious Sciences), Beirut: Dar keatab Al-arabi.
- [31] Gafari, S.M. Khaled(2002), Dictionary of Sheikh Ishraq, Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries.
- [32] Al-Farabi, Abu Nasr Arā Ahl Al-Madīna al-fādila(1995), ("The Virtuous City") Beirut: Alhilal Library.
- [33] Al-Farabi, Abu Nasr(1997), Al-Mūsīqā al-Kabīr, (The Book of Music), Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS).
- [34] Farahnak, Alireza(2006), Sculpture and Calligraphy in Islamic Jurisprudence, Qum: Boostan Ketab.
- [35] Farghani, Saeedoddin(2001), Mashareg o Darari (Description of Ibn Farez's Teeeye), Qum: Islamic

- Propagation Office.
- [36] Kashani, Abdol-razagh(1996), Sufi Conventions or Gratitude and Mysticism Conventions, Tehran: Mowla.
- [37] Guénon René(2006), The Reign of Quantity & the Signs of the Times, Tehran, University Publication Center.
- [38] Motahari, Morteza(2007), Collected Works, Qum: Sadra.
- [39] Mulla Sadra(1974), al-Mabda‘ Wa’l-Ma‘ad (Beginning and the End), Tehran: Iranian Society of Philosophy and Wisdom.
- [40] Mulla Sadra(1981), Al-Hikma al-Muta‘aliya fi-l-Asfar al-‘Aqliyya al-Arba‘a (The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect), Beirut: Dar Ehya Torath.
- [41] Mulla Sadra(1982), Al-Shawahid al-Rububiyyah (Divine Witnesses), Tehran: University Publication Center.

فلسفه هنر یا زیبایی شناسی در سنت اسلامی

سید محمد حسین نواب^{*}، عبدالله نصری[‡]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۸/۳۰

در فرهنگ و سنت اسلامی کمتر از هنر سخن به میان آمده است بجز مواردی که در سنت فقهی یادی از هنر شده است؛ در مجتمع علمی خصوصاً فلسفی بحثی درباره ماهیت و تعریف هنر وجود ندارد. بحث از فلسفه هنر به گونه‌ای که در فلسفه غرب به خصوص پس از قرن هیجدهم مطرح شده است به هیچ وجه در کتب فلسفی، عرفانی و حکمی دانشمندان مسلمان نیامده است. در کتب عرفانی فقط در موارد اندکی به تبع از بحث فتوت‌نامه‌ها یا بحث از نور اشاراتی به هنر شده است. اما در همین کتب به طور مفصل به زیبایی اشاره شده است. اکثر فلاسفه به زیبایی به عنوان بحث تبعی از وجود، اشاره نموده‌اند. برخی از عارفان، نیز در ادامه بحث از زیبایی حضرت حق به بحث نفس زیبایی حسی پرداخته‌اند و اصطلاحاتی چون زیبایی، جمال، حسن، ملاحت و... را شرح کرده‌اند. بنابراین باید با نظامی متفاوت از آنچه هست و بدون اینکه فلسفه غربی را سنجه‌ای برای فلسفه اسلامی قرار دهیم به بررسی زیبایی و هنر در سنت اسلامی پرداخت. آنچه در سنت اسلامی با آن روپرتو هستیم زیبایی‌شناسی است البته از نوع غیر حسی آن و نباید با تحمیل متون غربی بر متون حکمی سنت اسلامی به دنبال فلسفه اسلامی هنر باشیم. با جستجوی واژه‌های مشترک نمی‌توانیم یک نظام فلسفی مطابق با فلسفه غرب برای هنری که در دامن فرهنگ و تمدن اسلامی رشد کرده است بیابیم.

كلمات کلیدی: فلسفه هنر، زیبایی، زیبایی‌شناسی، فلسفه اسلامی

Philosophy of Art or Aesthetics in Islamic Knowledge/ Tradition

S.M.H. Navab¹⁷, Abdollah Nasri¹⁸

Received: 2014/6/22

Accepted: 2014/11/21

Art has not been extensively discussed in the Islamic tradition, except a few instances in the Islamic Jurisprudence. There is no discussion of the essence or definition of art in Islamic scholarly spheres, including philosophical spheres. One can find nothing comparable to the philosophy of art as found in the Western philosophy, especially after the Eighteenth century, in the philosophical or mystical works of Muslim scholars, except a few references to similar discussions in the Islamic mystical works as part of their larger discussions on *Futuwwat-namahs* or on light. However, there are extensive discussions on beauty in Islamic scholarly literature. Most philosophers have mentioned beauty as part of their discussion on existence. Some mystics also after discussing the beauty of God, have discussed about beauty in itself, expounding such terms as *jama`l*, *husn*, *malaha*, and so forth. Therefore, beauty and art in the Islamic tradition have to be discussed independently, and not in the framework of Western philosophy. What we have in Islamic tradition is aesthetics in its non-sensible kind. We have to avoid imposing Western philosophy on Islamic philosophy. Searching for common terms is not the right way for finding an Islamic philosophical system compatible to the Western philosophical system, relevant to the art that has developed in the context of Islamic culture and civilization.

Keywords: Philosophy of Art, Beauty, Aesthetics, Islamic Philosophy.

17. Ph. D in Philosophy of Art, Allamah Tabatabaei University, Email: Snavab@gmail.com

18. Professor, department of Philosophy, Allamah Tabatabaei University, Email: Nasri@atu.ac.ir