مجلة دراسات في العلوم الإنسانية، ١٤٣٦/٢٠١٥ هـ.ق، العدد ٢١(٢) ١-٢٠

فلسفة الفن أو علم الجمال في النصوص الإسلامية

سيد محمد حسين نواب*[١]، عبدالله نصري[٢]

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

لم يحظ الفن بالعناية الكافية في المذهب الإسلامي باستثناء بعض الشذرات المتناثرة 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 ذكراً في الكتب الفلسفية والعرفانية والحكمية التي دونها العلماء المسلمون. نعم، أشير إلى الفن في الكتب العرفانية بصورة استطرادية في بعض المواضع كرسائل السخاء أو في بحث النور. وقد أسهبت هذه الكتب حول الجمال. فأشار إليه أغلب العرفاء باعتباره بحثا تابعاً للوجود. والبعض منهم لما تناول بحث الجمال الإلهي بالدراسة عرج على نفس مسألة الجمال الحسي وشرح اصطلاحات من قبيل: الجمال، والحسن، والملاحة و... وعلى هذا يتوجب علينا دراسة الجمال والفن في فضائنا الإسلامي انطلاقا من نسق يختلف تماماً عما هو موجود حالياً من دون أن نجعل الفلسفة الغربية محكاً للفلسفة الإسلامية. فما يواجهنا في المشرب الإسلامي هو علم الجمال، لكنه يحمل طابعاً غير حسي ولا يمكننا حمل النصوص الغربية على النصوص الحكمية الإسلامية من أجل تتبع بحث فلسفة الفن الإسلامي. كما أننا لا نستطيع أيضاً من خلال البحث في الألفاظ المشتركة أن ندرك نسقاً فلسفياً يحاكي الفلسفة الغربية للفن الذي تطور في أحضان الثقافة والحضارة الإسلامية.

الكلمات الرئيسة: فلسفه الفن، الجمال، علم الجمال، الفلسفة الإسلامية.

١. متخرج الدكتوراه في قسم فلسفة الفن بجامعة العلامة الطباطبائي، إيران Snavab@gmail.com
٢. أستاذ في قسم الفلسفة بجامعة العلامة الطباطبائي، إيران Nasri@atu.ac.ir

Archive of SID
www.SID.ir

المقدمة

إنّ معرفة المصطلح وإزالة الغموض عن المعاني الرئيسة في العلم هي الخطوة الأولى في سبيل رقي العلم وتطوره، فقد دأب علماء السلف على التطرق إلى تعريف وتفسير المصطلحات الخاصة قبل الولوج إلى أغوار البحوث. وهذا الأمر نجده اليوم في المناهج البحثية؛ إذ على الكاتب أن يستخدم الاصطلاحات العلمية المستقرة والثابتة، أو أن يقوم بشرح المصطلح المنظور ببالغ الدقة. ويتوجب أن يكون معنى الكلمات الرئيسة(المفتاحية) التي تعد 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 المشتركات اللفظية هي أكثر العوامل التي تفضي إلى الوقوع في المغالطات والاشتباهات؛ إذ قد يشترك مذهبان فلسفيان متعارضان في لفظ واحد فيتصور الإنسان أن كلام هذين التيارين واحد.

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

في العشرينات الأخيرة حين بزغ بريق شعاع الفلسفات المضافة وهوتها العقول لم يؤبه كثيرا إلى التفاوت بين فلسفة الفن وعلم الجمال؛ فقد استعمل الاصطلاحان بمعنى مترادف في الكثير من المقالات العلمية، ويبدو أنه لم يُلتفت إلى اختلاف المعنى في المصطلحين حتى في المذهب الغربي، الا أنّ الوحيد من الفلاسفة الغربيين الذي بسط البحث حول هذه العلاقة هو هيجل؛ فإنه و إن تطرق بعض الواقعيين الألمان إلى هذا الموضوع لكن كان ذلك بصورة عابرة، ولم يكن إهمال هذه المسألة في النسق الغربي نتيجة الغفلة وإنما يرجع ذلك إلى عوامل كثيرة، إذ لم يكن مصطلح علم الجمال في هذا النسق قديماً يضرب بجذوره في التاريخ الغابر(Aesthetics). يعود الفضل في إطلاق مصطلح علم الجمال على هذا الفرع المستقل إلى بومجارتن، 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 ويعنون كتابه بـ"علم الجمال"، لكنّه يتطرق إلى الاختلاف بين علم الجمال وفلسفة الفن وسبب تسمية الكتاب بهذا العنوان. ويرى أنّه عندما نستخدم مصطلح فلسفة الجمال فإنّنا بذلك نأخذ بعين الاعتبار معنى عاماً شاملاً ومضافاً إلى جماليات التحف البشرية فتكون جماليات الطبيعة مطمح نظرنا أيضاً[٣]، ويعني ذلك أن "علم الجمال" يشمل الفن والجماليات الطبيعية في حين أنّ 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 أصالة الفن أو علم الجمال بمعنى أي منهما يشكل محور البحث في النسق الغربي؟ فالجواب هو

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

Archive of SID

www.SID.ir

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. إنّ دراسة الجمال غير الحسي أو بعبارة أخرى الجمال المعنوي يعود بالفائدة على علم الجمال، فالفلاسفة والعرفاء المسلمون عند تطرقهم إلى الجمال الإلهي يعرجون على بحث الجمال لكنّهم قلما يهتمون بالجمال الحسي والفنون، وهو أمر له أدلته، فالجمال الإلهي أولاً حاز على أهمية بالغة عند الفلاسفة باعتباره منبع الجمال، ولم يترك مجالاً لدراسة جمال الفن والتحف البشرية(اتينج هاوزن، ١٣٧٤ :٩٠)، وثانياً: إنّ التعاطي مع الفن في ثقافتنا لم يكن بذلك الشكل الذي كان في النسق الغربي، ولم تكن هناك مقولة باسم "الفنون الجميلة" في أوج الفلسفة الإسلامية، لأنه في هذه الفترة لم يتعاط الفلاسفة المسلمون مع الفن بالمعنى الغربي، كما لم يأبهوا بالبحوث الفلسفية في هذا المضمار(بروا، ١٣٨٧: ١٦).

نحن فی هذه المقالة نفترض أنّ في المدرسة الاسلامية بحثاً يحمل عنوان "علم الجمال" ولو كنا بصدد تتبع بحث الجمال والفن في المدرسة الإسلامية المحلية فعلينا أن نجعل علم الجمال محور البحث، وعلينا أن ننطلق من علم الجمال غير الحسي من أجل إعداد الأرضية لتشييد نسق فلسفي محلي حول الفن.

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

تتراءى لنا من هنا وهناك بحوث حول الفن في المذهب الإسلامي، لكنها لا تتعلق بموضوعنا لا من قريب ولا من بعيد، فمثلا دار سجال حول هذا الموضوع في المجال الفقهي؛ بيد أنه لم يرق إلى ذلك الحد الذي يمكننا من بلورته 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؛ فنجد 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 ثنايا البحوث والدراسات الفقهية تمت الإشارة إلى البحوث النظرية المرتبطة بالفن؛ بيد أنها لا تتعلق ببحثنا(ايراني، 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 أنّه لو واجهنا لفظ الفن فإننا سنجد معناه يختلف عن المعنى المتداول عند الغربيين، ولا يمكن إدراجه ضمن الدراسة الفلسفية، وكما تمت الإشارة فإنّ معنى الفن الذي ينقدح في الذهن في يومنا الراهن لا نراه في الثقافة الشرقية، فتاريخ الفن لا نجده حافلاً بالتحف والحرف اليدوية

Archive of SID
www.SID.ir

باعتبارها فنوناً، ومع أننا نرى الفن في كل مكان من حولنا إلا أنّنا لا نراه ضمن الأشياء الأخرى، فالسجاد الإيراني قمة الفن بيد أن حائكه لا يدعي أنه أبدع أثراً فنياً، إذ يحيكه طلبا للراحة، ومن أجل هذا الغرض يبذل كامل جهده من أجل إخراجه في حلة بديعة؛ بحيث لو وضع فوقه جسم معين ينتشي هذا الجسم وتلتذ روحه، فحائك السجاد ليس فناناً بل مجرّد 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(ارتيست) اليونانية. وإنما هو مجرد بنّاء، لكن عندما نشاهد المسجد الذي بناه وتلك المنارة الرائعة فإنّنا نعتبر ذلك أثرا فنيا، 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 والخبازين والحدادين صنف يطلق عليه اسم(الفنانون)، كما لم يكن للفن والفنان بمعنى Art وArtist وجود في المدركات الماضية للشرقيين"(ريخته گران، ١٣٨٦: ١٠٣) وهناك الكثير من الشواهد التي تدل على عدم وجود مقولة 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 أنّنا نشاهد الفن كامناً 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 البعد الفني عند صناعتها. فالفن بمعنى الزخرفة الذي بلغ أوجه في أوروبا في عصر النهضة(ديويس، ١٢٨٨: ٦١٥) لا نجد له أثراً في تاريخ الفن الإسلامي، وإنما ظهر فن الزخرفة في الشرق نتيجة التبادل الثقافي الواسع مع الغرب.

ويمكن القول إنّ أول النماذج الفنية الزخرفية كان في الدورة القاجارية(بروا، ١٢٨٧: ٣٤)[٤]، لكن بما أنّ 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 تهتم بالتأسيس للفن بكل ما للكلمة من معنى وإنما غلب عليها طابع الشرح والتفسير، ولذلك لا توجد لدينا دراسة فلسفية ونظرية شاملة حول الفن في المدارس والمذاهب الفلسفية الإسلامية. ولما كان التيار الكانتي والمذهب الواقعي الألماني في الغرب قد ظهرا بعد تبلور فن الزخرفة فقد كانت الفرصة متاحة جداً ليكون هناك تفلسف 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 يتجاوب كثيراً مع الفن لأنّ الآيات والروايات المنقولة اعتبرت أن الفن لا يليق بالإنسان المؤمن المتقي. ومن أكثر الأدلة التي استشهد بها هذا الفريق الآية الشريفة ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾[٥] بالإضافة إلى الروايات التي تنهى عن الاشتغال ببعض الفروع الفنية كالغناء والتجسيم والنقش والموسيقى والرقص واللهو واللعب(فرحناك، ١٣٨٤: ١٨) مع أن كل واحد من هذه

---

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

٥. سورة الشعراء، الآية ٢٢٤.

Archive of SID

www.SID.ir

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 موقفا سلبيا تجاهه بل نجد بعض الفنون من قبيل الخط والقراءة والفنون المكتوبة تطورت بشكل ملحوظ بين أحضانه(مطهري، ١٣٨٦: ٣٢٠) وفي المسيحية نجد أن فن النحت والتمثيل قد تطور بشكل أكبر لأن المعجزة الإلهية في المسيحية هي المسيح نفسه ولهذا احتل التجسيم مكانة خاصة في هذه الديانة ومن هنا ندرك السر في تطور تلك الفنون المرتبطة بالتجسيم –كصناعة التماثيل والنحت– بصورة كبيرة. بينما نجد أن القرآن الذي يتألف من عنصر الكلمة هو المعجزة الإلهية في الاسلام ولهذا ارتقت 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، فما هو متداول في الفضاء الغربي 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 مطلقا بالفن في معناه الغربي. وفي تلك المواضع التي نواجه فيها لفظة الفن في أدبنا المدون لا نجده يرادف الفن في معناه الغربي. فعندما يريد الخواجة نصير الدين الطوسي أن يذكر المزايا الأربع لعلماء الدين فإنه يطلق عليها مصطلح الفنانون الأربعة(الطوسي، ١٣٨٧: ٢٧٨) كما أنّ علماء السنة –وعلى مر الزمن– يستخدمون كلمه فن كمترادف لكلمة "علم" فنجد منهم –حتى في يومنا الحاضر– من يقول علم الحديث ومنهم من يقول فن الحديث.

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

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

Archive of SID

www.SID.ir

الفلسفية الكافية منعهم من بلورة نظام فلسفي متقن حول الفن المادي. لهذا ومن أجل إثبات ادعاءاتهم، أشار هؤلاء المستشرقون إلى قواعد الموسيقى عند الفارابي وابن سينا غافلين عن أن المواضع التي تحدث فيها هؤلاء الفلاسفة عن الموسيقى(الفارابي، ١٣٧٥)[٦] لم تكن مرتبطة ببحث علم جمال الموسيقى وإنما كانت على صلة بالرياضيات والفيزياء لا بالفن(اغاياني صاوشي، ١٣٨٣: ٢٠). ويمكن القول إن نقطة الاشتراك الفنية الوحيدة التي تلاقى فيها المذهبُ الإسلامي مع الغربي هي الموسيقى، إلا أنّ هذا الاشتراك ليس في البعد النظري المتعلّق بهما.

الموضوع الآخر هو مسألة التخيل. عندما نعرّف التخيل بصورة صحيحة وندرك الفرق بينه وبين الخيال[٧](حكمت، ١٣٨٥: ٩٨) فعندها يمكن أن نمهّد 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 المصداقي للفن بين الشرق والغرب جلية واضحة، ففي النسق الفلسفي الإسلامي لا نجد للرسم مكاناً، لأنه لم يكن ينظر إليه على أنه فن[٨]، في حين نجد فنونا كالأدب والشعر والبلاغة قد حازت مكانة مرموقة ضمن الفنون في الشرق وفي العالم الإسلامي بشكل خاص. لهذا نرى ما يكفي من الدراسات النظرية التي أجريت حولها. وإذا أخذنا المعيار الغربي بعين الاعتبار وحصرنا الفن في خمسة أو سبعة أو تسعة فنون اعتمدها الغرب فإنّنا بذلك نكون قد أخرجنا الأدب والشعر من دائرة الفن(تقي زاده، ١٣٨٩: ٣٨٧) فمنذ القديم كانت البلاغة تمثّل شطراً من فننا وكان لفظ الصنعة يستخدم بدل الفن لذا نجد أنّ مصطلحات كثيرة راجت نظير "الصناعات الأدبية" و"الصناعات البلاغية".

إن ما يظهر جليا من هذه المقدمات افتقار المذهب الإسلامي إلى بحث مستوف في فلسفة الفن. غير أن هذه المسألة لا تعد نقطة سلبية تسجل عليه، 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 النظرية إلا أن التأليفات الفلسفية والعرفانية الخاصة بالمذهب الإسلامي تزخر بالدراسات النظرية حول الجمال. "وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ"[٩].

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

هو الجميل ومحب للجمال

متى تساوى الشاب الحدث بالمسن الهرم

---

٦. لقد بحث الفارابي في كتاب الموسيقى الكبير نظرية الموسيقى في الرؤية الفيزيائية والرياضية وبسط البحث في علم الأصوات –أكوستيك– عن طريق الحسابات الفيزيائية وعرض مواضيع يتطرق إليها اليوم في حقل الفيزياء.–صاوشي ١٣٨٣، ٢٠–

٧. التخيل هو نفس إرادة الإنسان في خلق الصور ضمن دائرة الخيال.

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

٩. النحل: ٦

Archive of SID

www.SID.ir

اهتم الفلاسفة والعرفاء المسلمون بالجمال باعتباره صفة إلهية(افراسياب 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 كافة الجمال إنما هو تجليات إلهية. ولقد دار الحديث عن الجمال وماهيته وفلسفته في المدارس الفلسفية الثلاث لكل من ابن سينا وشيخ الإشراق والملا صدرا. وسنتعرض إلى الشروح التي عرضها الفلاسفة عن الجمال ثم بعد ذلك نتطرق إلى الجمال من منظور العرفاء.

الجمال في الفلسفة الإسلامية

الفارابي

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

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

فالله هو التام في الجمال، ومثلما هو تام في الوجود هو في غاية الجمال أيضاً(الفارابي، ١٩٩٥: ٢٧) وعليه فنظرة الفارابي إلى الجمال هي نظرة وجودية. فكلما كان الوجود أكمل كان جماله أشد. والجمال الذاتي –كما يعتقد الفارابي– لله وحده، وبقية الجمالات هي أمر عرضي. "وأما نحن، فإنّ جمالنا وزينتنا وبهاءنا هي لنا بأعراضنا، لا بذاتنا"(الفارابي، ١٩٩٥: ٤٣) ولذلك فإنّ بحثه حول الجمال لا يتعلّق بإبداع أثر فني. نعم يمكننا على أساس هذا المبنى أن نمهد الأرضية لفلسفة الفن عند الفارابي، لكن يبقى بحثه بعيداً كل البعد عن هذه الفلسفة إذ يحمل صبغة علم الجمال. ولو أردنا أن نبحث في نسق الفارابي الفكري ونتتبع ماهية الفن في نظامه الفلسفي فيمكن أن تكون هذه العبارة مناسبة جداً لذلك. كما قد تمهّد هذه العبارات أرضية مناسبة لبحث العشق واللذة.

ابن سينا

يعد من الفلاسفة المعدودين الذين تطرقوا 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 والفتيان للأوجه الحسان) أن الجمال الحسي هو نتيجة النظم والتأليف 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 الفلاسفة المسلمين يعتبر ابن سينا أن الجمال أولا وبالذات هو لله تعالى. فالله كما يسميه هو "المعشوق الأول" وهو في غاية الجمال." فكلّ كمال وجمال ووجود في غير الحق فهو للحق الأول أولا ومستفاد منه"(ابن سينا، ١٤٠٠: ٢٥٦) "فكيف إذاً للسرور أن يدركه العقل من دون الحق الأول وهو ذاك الذي كل الجمال والنظم والبهاء منه"(ابن سينا، ١٣٨٣: ١٠٦). "التدقيق العقلي في الوجود الخير المحض والكمال الخالص وأصل كل الجمال"(ابن سينا، ١٣٨٣: ١٤٨). "فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ جمال كل شيء وبهاء كل شيء"(ابن سينا، ١٤٠٤:

Archive of SID

www.SID.ir

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

وفي جميع ما دوّنه تقريبا يشير ابن سينا إلى الحق تعالى على أنه مصدر الجمال والمثال الأتم وغاية الجمال. وبالرغم من أنه يتعرض إلى الجمال الحسي إلا أنه يرى الأصالة في الجمال غير الحسي وجمال الحق المتعال. ومن خلال تأملنا في آثار ابن سينا نجده يطلق اسم الجمال غير الحسي إلا وأراد به الجمال غير الحسي الطبيعي ولم نر موضعا ذكر فيه الجمال غير الحسي غير الطبيعي كالآثار الفنية. وعلى هذا فابن 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 الفلسفي القائم على الوجود، أسس لنسق فلسفي ينبني على النور. فالحكمة الإشراقية هي واسطة بين حكمة ابن سينا والعرفان الإسلامي والأفكار الفلسفية الإيرانية القديمة، فهي تربط بين الاستدلال والإشراق.

نجد تعريف السهروردي للجمال شبيهاً لتعريف ابن سينا "فإن جمال كل شيء هو حصول كماله اللائق به"(شيخ الإشراق، ١٣٧٥، ج٣: ٣٩) وكما يبدو فالجمال في النسق الإشراقي لا يتصل بالفن والآثار الفنية بل يرتبط بالخير والكمال(غفاري، ١٣٨٠: ١٣٨) فشجرة التفاح مثلا إذا اخضرّت ولم تثمر فلا تعد جميلة. يكشف هذا المثال عن المراد من الجمال عند شيخ الإشراق، حيث لا يرتبط بالجمال المأخوذ في فلسفة الفن ولا علاقة له بالجمال الكانتي بل لا يعدو 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 والجماله بحقيقته حق..."(شيخ الإشراق، ١٣٧٥، ج٣: ٣٩) وهذا فيه إشارة صريحة إلى الخير المحض بعد الجمال وهو ما يؤكد المسألة السابقة.

ويرى أيضاً أن كل جمال في العالم إنما هو من جمال الحبيب. "وواجب الوجود أجمل الأشياء وأكملها، فإن كل جمال وكمال رشحة من جماله وكماله، فله الجلال الأرفع والبهاء الأكمل والنور الأقهر، سبحانه وتعالى عما يقول الملحدون علواً كبيراً"(شيخ الإشراق، ١٣٧٥، ج٤: ٦٠) "وله الجمال الأعلى فإن جمال كل شيء هو حصول كماله اللائق به فكيف بمن كان واهب كل شيء كماله ولا يحتاج إلى كمال غير ماهيته"(شيخ الإشراق، ١٣٧٥، ج٤: ٢٢١) وقد فسر الشهرزوري الشارح الكبير لفلسفة الإشراق هذه المسألة. "وهو أجمل الأشياء وأكملها، لأن كل جمال وكمال في الوجود" و"بل كل ما في العالم من نور ذاته، وكل جمال وكمال رشح من فيضه"(الشهرزوري، 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 أنّ كل لذة برزخية أيضاً إنما حصلت بأمر نوري رشح عن البرازخ، حتى أن لذة الوقاع أيضا رشحت عن اللذات الحقة"(شيخ الإشراق، ١٣٧٣: ٢٢٧) ومعيار جمال كل شيء يرتبط بمدى حظه من النور.

Archive of SID
www.SID.ir

الملا صدرا

بالرغم من أن جذور "أصالة الوجود" ممتدة في الفلسفة الإسلامية منذ البداية إلا أن الفضل في تنقيحها يعود إلى الملا صدرا الذي جعلها تحتل 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 أصالة الوجود يمكن تصور مجال النسق الصدرائي لعلم الجمال. فحقيقة الجمال في نظر الملاصدرا تكمن في التجلي الذي ليس هو سوى ظهور الوجود.

"إنّ كل قوة وكمال وهيئة وجمال توجد في هذا العالم الأدنى فإنها بالحقيقة ظلال وتمثلات لما في العالم الأعلى إنما تنزلت وتكدرت وتجرمت بعد ما كانت نقية صافية مقدسة عن النقص والشين مجردة عن الكدورة والرين متعالية عن الآفة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات آثار وأنوار للوجود الحقيقي والنور القيومي وهو مصدر الجمال المطلق والجلال الأتم"(الملا صدرا ، ١٩٨١، ج٢: ٧٧)

الجمال مختص بواجب الوجود فحسب "هو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من جماله وكماله"(الملا صدرا، ١٣٥٤: ١٣٥) "أن كل كمال وجمال يجب أن يكون حاصلا لذات الواجب تعالى وإن كان في غيره يكون مترشحاً عنه فائضا من لدنه"(الملا صدرا، ١٩٨١، ج١: ١٣٦) وبلا شك الواحد بالوحدة السعية وجمال العالم كله هو تجل لجماله. وليس الجمال صفة خارجة عن الشيء وليست ذاتاً في مقابل الشيء وغيره.

وبموجب المقدمات التي عرضها الملا صدر يمكن تعميم كافة 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.

بمقتضى هذه الأحكام العامة، يدخل الجمال نظام التشكيك والله هو المظهر الأتم والأكمل للجمال وكل موجود له حظ من الوجود فإنه ينال رشحاً من الجمال أيضاً.

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

* * *

وجماع القول أن هناك أصلين أساسيين يشترك فيهما كافة الفلاسفة وهما أن الله هو المصداق الأتم والأكمل للجمال وكل جمال إنما يترشح 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 و الفن.

وسنتناول دراسة الجمال عند العرفاء المسلمين. وفي مقدورنا الجزم 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 مسدود. أما العبور من علم الجمال غير الحسي إلى علم الجمال الحسي فهو ميسور دائماً.

Archive of SID
www.SID.ir

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 إنّه لا يوجد مذهب اهتم ببحث الجمال بهذا الشكل العميق كمذهبنا بل ربما لا يوجد مذهب فلسفي استطاع أن يهتم بالجمال إلى هذا الحد، وإن كان أفلوطين وفلاسفة القرون الوسطى من أتباع المذهب الغربي 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 نؤسس عليها بناء الفلسفة الإسلامية للفن حيث تمّ -في وقتنا لراهن- التأسيس بصورة خاطئة على الأساس الكانتي.

الجمال في العرفان الإسلامي

من المنصف القول بأن 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(پازوكي، ١٣٨٤: ١٢) لا تختلف نظرة العرفاء إلى الجمال عن رؤية الفلاسفة كثيراً. حيث يكمن الاختلاف في المصطلحات والكلمات المستعملة. فالفلاسفة تتبعوا بحث الجمال بمصطلحات فلسفية أما العرفاء فبكلمات عرفانية. فالجمال عند العرفاء:

"عبارة عن تجلي الله بوجهه لذاته، لأن جماله المطلق هو جلاله المتمثّل بقهاريته وفي مقام تجليه بوجهه لا يبقى أحد حتى يشاهده، ومع أنّه في غاية الرفعة وعلو الجمال، فإنّ ظهوره يتجلّى في كافة الأشياء كما أنّه الموجود ذو المرتبة النازلة أي أنّه قريب ينزل إلينا" مثلما قالوا:

جمالك سار وجار في تمام 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(الغزالي، ١٤٠٧ ج٢: 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 بالعقول والأبصار والأسماع وسائر الحواس من مبتدئ العالم إلى منقرضه ومن ذروة الثريا إلى منتهى الثرى فهو ذرة من خزائن قدرته ولمعة من أنوار حضرته"(الغزالي، ١٤٠٧، ج٢: ٢٨٠).

وقد بسط الشيخ أحمد الغزالي في كتاب "سوانح العشق" البحث في الجمال أيضاً. كما عرج في كتاب "بوارق الإلماع" على موضوع الجمال والتجلي بعد أن جرى الكلام عن السماع (زرين كوب، ١٣٦٩: ١٠٩).

Archive of SID

www.SID.ir

ابن عربي

الشيخ الأكبر هو عارف لا يقل نسقه الفلسفي عن بقية الأنساق الفلسفية للفلاسفة المسلمين. والجمال كما يراه الشيخ هو ظهور تشبيهي لله[١١].

"فإن قلت وما الجمال؟ قلنا نعوت الرحمة والألطاف من الحضرة الإلهية باسمه الجميل وهو الجمال الذي له الجلال المشهود في العالم"(ابن عربي، ١٩٧٥، ج٢: ١٣٣).

ومنبع كل الجمال في نظره هو الله وكل ما هو متحقق في العالم لأنه صنع إلهي فهو جميل(ابن عربي، ١٩٧٥، ج٣: ٤٤٩) "ما خلق العالم إلا على صورته وهو جميل فالعالم كله جميل"(ابن عربي، ١٩٧٥، ج٢: ٥٤٢)

إنّ العشق والجمال وحب الجمال[١٢] والحب والحسن والكمال والجمال والجلال هي المفاهيم الرئيسية لمحي الدين حيث عالجها بإسهاب، وهو لم يقم بتخصيص فصول عن الجمال في كتبه فحسب(ابن عربي، ١٩٧٥، ج٢: ٥٤٢) بل دون رسالة مستقلة في هذا المجال. فرسالته الموسومة ب"كتاب الجلال والجمال" كانت حول الجمال. وفيها يعتبر أن الجلال والجمال من صفات الحق تعالى. كما يصور ابن عربي الجمال في حالين. وهما "جلال جمال[١٣]" و"جمال جلال" ثمّ يسهب في البحث حول هذين الحالين باعتبارهما صفات إلهية ثم يتقدم فيه مستعيناً بالآيات والروايات(ابن عربي، ١٣٨٦: ١٤) والجمال الذي تحدث عنه ابن عربي في آثاره مقرون بالجلال وليس له أية علاقة بالجمال الحسي وليس هذا الجمال جمال غير حسي فحسب بل هو جمال إلهي. إنه جمال معنوي لا يشترك مع جمالياتنا المعهودة 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 ثنايا بحث العشق. ولما 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 تجلي جمال الله. في قوس الصعود والمعرفة أيضا خلق الانسان 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 عربي أن الجمال ينجم عن العشق؛ فإذا عشقنا شيئاً نراه جميلاً. فالجمال لا ينتج العشق بل العشق يولد الجمال(نعم هذه النظرة نراها أيضاً في آثار مولوي وهي لا ترتبط بموضوع كانت) وتتفاوت نظرية المعرفة الجمالية بين ابن عربي والفلاسفة المسلمين إذ يذهب إلى أن العقل عاجز عن الحكم في أمر الجمال(حكمت، ١٣٨٤: ٢٦٩)

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

١٢. بمقتضى "أنّ لله يحب الجمال" يرى محيى الدين" أن حب الجمال صفة إلهية"(ابن عربي، الفتوحات المكية، ١٩٧٥: ٣٤٥)

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

يعتقد ابن عربي أن لا أحد سوى الحق يمكنه درك الجلال، فالذين يعتقدون أنهم يتحدثون عن الجلال الإلهي هم في الواقع يتحدثون عن جلال الجمال. الأنس هو حالة تحدث بعد مشاهدة جلال الجمال. والهيبة هي أثر تجلي جلال الجمال(ابن عربي، الفتوحات المكية ١٩٧٥: ٥٤٠)

Archive of SID
www.SID.ir

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

* * *

"إن الله جميل يحب الجمال" حيث كان مصدر إلهام الكثير من العرفاء. وقد شيد ابن عربي على ضوء هذا الحديث نسق معرفة الجمال. وقد قام شارحو مدرسة ابن عربي بتفسيره بشكل كاف ووافٍ. هذا وقد استعمل سعيد الدين الفرغاني هذا الحديث في مشارق الدراري(الفرغاني، ۱۳۷۹: ۳٦۳) والغزالي في إحياء علوم الدين(الغزالي، ۱٤۰۷: ٤۸) و... ورأى روزبهان البقلي في عبهر العاشقين أن معيار الجمال هو القرب من المعنوية الإلهية، وبحث القونوي الجمال في النفحات الإلهية. ولعين القضاة الهمداني وفريد الدين عطار، ومولانا، وعبد الرزاق الكاشاني، وشمس الدين محمد اللاهيجي دراسات نظرية مختلفة عن الجمال والحسن، والعشق، والتجلي.

وهنا كالكثير من العرفاء ممن تحدثوا عن الجمال ومشتقاته ومرادفاته ممن لم يتم التعرض إلى مذاهبهم وآرائهم في هذه الدراسة نظراً لضيق المجال، وإنما اكتفينا بذكر هؤلاء العظماء من العارفين حتى نعكس 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 يتجلى بوضوح جواب هذا السؤال، فمفكرو المذهب الإسلامي هيأوا نسقاً متكاملاً ومنسجماً حول علم الجمال. وهذه نقطة إيجابية تسجل 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 لتحددت مسائل الفن النظرية.

ومن أجل الحصول على النتيجة انطلقنا من الكل إلى الجزء وليس العكس إذ إن الاستنتاج من الطريق المعاكس مستحيل. 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 أبدا في الاتجاه المعاكس والانتقال من علم الجمال المادي إلى علم الجمال الميتافزيقي.

وبعبارة أخرى فإن علم الجمال غير الحسي الذي غربل في الفلسفة والعرفان الإسلامي وصار شفافاً يمكن أن يكون أساساً مناسباً لبلورة نسق فلسفي محلي حول الفن. وهذه بداية الطريق إذ من خلال المواد الأولية الموجودة في المذهب الإسلامي يمكن أن نشيّد للفن نسقا متينا من خلال تعريف محلي لاتعريف وتقسيم غربي. فلو انضوى الفضاء العلمي لعلم الجمال تحت لواء المذهب الإسلامي لاحتل مكانة فلسفة الفن الغربي، وعندئذ يطرأ تغيران أولهما تغير في تعريف الفن بحيث يعرض تعريف يناسب ثقافتنا وتاريخنا. وثانيهما تغير في تفسير فلسفة الفن فتفسّر بمعنى خاص وفق النسق الفلسفي وقواعد المذهب الإسلامي.

إن التقسيم المعتمد في الغرب يهمل كثيراً من فنون مذهبنا. فنظرة عالم الغرب في عصر الحداثة إلى تعريف

www.SID.ir

المصطلحات كالفن والجمال تختلف عن التعاريف التي تعرضها الثقافة الإسلامية لهذه الاصطلاحات. ففي التعاريف والتقسيمات والتصنيفات الفنية الغربية لا نجد للخط والنقش والحياكة والنحت والفن و-الأهم من ذلك كله- الأدب مكانة ضمن دائرة الفن. فلو حذفنا الخط من فننا الإسلامي فما الذي يبقى إذاً؟! 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 أنّنا نحن لا نراها كذلك فالرقص مثلاً ليس فنا في المذهب الإسلامي ومادام من الرقص الذي يعارضه الفقه فلن يكون فنا أبدا عند المسلمين وإن كان رقصاً مذهبياً فليس فنا أيضاً وإنما هو طقس من الطقوس الدينية.

على كل حال، يتوجب إعادة النظر في هذه التصنيفات الغربية المتعددة، وعلينا بلورة 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 محك 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 أنّه 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 تشييد نسق فلسفي متين على أساس علم الجمال بمحورية الله. وهي الفلسفة التي تطورت في الفضاء الفكري العتيق وقامت على مبانيه.

لقد أطلت فلسفة فن القرن الثامن عشر من فضاء فكري كانتي وإن كانت تشترك مع مذهبنا أحياناً فلا يتعدى ذلك حدود اللفظ. ولهذا لو أراد الوسط العلمي أن يشيد أسس فلسفة الفن الإسلامية فعليه أن يضع الفلسفة الغربية وفلسفة الفن الكانتية بأكملها جانباً. ومن أجل التخلص من خدع الألفاظ المشتركة نشيد بناءاً مستقلاً عن الفلسفة الغربية ونفصل 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 المسلمون مبادرة الحديث عن الفن الإسلامي بدل المستشرقين ويوضحون نسقه الفلسفي. فهذا اتيجهاوزن ينظر باستهزاء في كتابه إلى تقصير المجتمع الإسلامي فيقول: "إنّ نظرية الثقافة الإسلامية لم تصل إلى مستوى خلق نزعة جمالية تشكل منبعاً مشتركاً شاملاً يستعرض الفن"(اتيجهاوزن، ١٣٧٤: ٨٧)

يتوجب علينا في نهاية المطاف التأكيد على أن الأصالة 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 ونبني منظومة محلية مشروعة حول الفن الإسلامي.

١٤. تستبطن كلمة Aesthetics في الغرب معنى الحسية ولذا من الأفضل تقيدها بالحسية عند ترجمتها لتصير "علم الجمال الحسي" فالحسي كلمة قد تكون الفاصل المميز بين علم الجمال الغربي وعلم الجمال الاسلامي.

Archive of SID
www.SID.ir

المصادر و المراجع

الكتب

[1] 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 المرعشي النجفي.

[٥] ابن سينا، الشيخ الرئيس(١٣٨٣). إلهيات دانشنامه علائي. همدان: جامعة بوعلي سينا.

[٦] ابن سينا، الشيخ الرئيس(١٤٠٠). رسائل ابن سينا، قم: بيدار.

[٧] ابن عربي، محي الدين(١٩٧٥). الفتوحات المكية. المجلد ٢. المجلد ٤. بيروت: دار الصادر.

[٨] ابن عربي، محي الدين(١٣٤٧). رسائل ابن العربي. حيدر آباد: جمعية دائرة المعارف العثمانية.

[٩] اتيجهاوزن(١٣٧٤). تاريخچه زيبايى شناسى و نقد هنر. ترجمة يعقوب آجند. طهران: مولى.

[١٠] افراسياب بور، علي أكبر(١٣٨٦). عرفان جمالى زيبايى پرستى ايران در انديشه هاى عين القضات، روزبهان، ابن عربى و حافظ. طهران: ترفند.

[١١] اغاياني صاوشي، جعفر(١٣٨٣). كتابشناسى توصيفى فارابى. طهران: هرمس بمساعدة المركز الدولي لحوار الحضارات.

[١٢] الشهرزورى، شمس الدين(الإيرانية). رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية. طهران: مؤسسة الحكمة والفلسفة، ١٣٨٣.

[١٣] الشهرزوري، شمس الدين(١٣٧٢). شرح حكمة الإشراق(الشهرزورى). تهران: مؤسسة المطالعات والتحقيقات الثقافية.

[١٤] أنوري، حسن(١٣٨٥). كلك خيال انگيز. طهران: سخن.

[١٥] إيراني، أكبر(١٣٧٣). ديدگاه پنجم بررسى مبانى موسيقى از ديدگاه هاى فقهى، عرفانى، فلسفى و علمى. طهران: مديرية التحقيق مكتب المطالعات الدينية حول الفن.

[١٦] بهشتي، أحمد(آبان ١٣٤٣). "جمال وحقانية عالم الوجود" دروس من دين الإسلام ٨: ١٤-٢٢.

[١٧] بازوكي، شهرام(١٣٨٤). زيبايى و حقانيت جهان هستى. طهران: المعجم اللغوي للفن.

[١٨] بروا، محمد(١٣٨٧). فرهنگ نامه هنر ايران. شيراز: نويد شيراز.

[١٩] تقي زاده، محمد(١٣٨٩). روايتى ايرانى از حكمت، معنا و مصاديق هنر. طهران: مركز بحوث العلوم الإنسانية والاطلاعات التربوية.

[٢٠] توفيق، سعيد(١٩٨٩). تهافت مفهوم علم الجمال الإسلامي. القاهرة: دار قباء.

[٢١] حكمت، نصر الله(١٣٨٤). حكمت و هنر در عرفان ابن عربى، عشق زيبايى و حيرت. طهران: المعجم اللغوي للفن.

[٢٢] حكمت، نصر الله(١٣٨٥). متافيزيک خيال. طهران: المعجم اللغوي للفن.

[٢٣] ديويس(١٣٨٨). تاريخ هنر جنسن. ترجمة فرزان

Archive of SID

www.SID.ir

سجودي. طهران: المركز الثقافي ميردشتي.

[٢٤] ريخته جران، محمد رضا(١٣٨٦). حقيقت ونسبت آن باهنر. طهران: سوره مهر.

[٢٥] زرين كوب، عبد الحسين(١٣٦٩). جستجو در تصوف ايران. طهران: أمير كبير.

[٢٦] شيخ الإشراق(١٣٧٣). حكمة الإشراق. طهران: مؤسسة الاطلاعات والتحقيقات الثقافية.

[٢٧] شيخ الإشراق(١٣٧٥). مجموعة مصنفات شيخ الإشراق المجلدين ٣و٤. طهران: مؤسسة الاطلاعات والتحقيقات الثقافية.

[٢٨] الطوسي، نصير الدين(١٣٨٧). اخلاق ناصرى. طهران: بهزاد.

[٢٩] عمارة، محمد(١٣٨١). اسلام و هنرهاى زيبا. طهران: إحسان.

[٣٠] الغزالي، أبو حامد(١٤٠٧). إحياء علوم الدين، بيروت: دار الكتاب العربي.

[٣١] غفاري، سيد محمد خالد(١٣٨٠). فرهنگ اصطلاحات آثار شيخ اشراق. طهران: جمعية الآثار والمفاخر الثقافية.

[٣٢] الفارابي، أبو نصر(١٩٩٥). آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداته. بيروت: مكتبة الهلال.

[٣٣] الفارابي، أبو نصر(١٣٧٥). الموسيقى الكبير. ترجمة آذرتاش آذرنوش. طهران مركز بحوث العلوم الإنسانية.

[٣٤] فرحناك، عليرضا(١٣٨٤). پيكر تراشى و نگارگرى در فقه. قم: بوستان الكتاب.

[٣٥] فراغني، سعد الدين(١٣٧٩). مشارق الدراري، شرح تائية ابن فارض. قم: مركز منشورات مكتب الاعلام الإسلامي.

[٣٦] الكاشاني، عبدالرزاق(١٣٧٢). اصطلاحات الصوفيه يا فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف. ترجمة محمد خواجوي. طهران: مولى.

[٣٧] جنون. رنه(١٣٨٤). سيطره كميت و علائم آخر الزمان. ترجمة عليمحمد كاردان. طهران: مركز النشر الجامعي.

[٣٨] مطهري، مرتضى(١٣٨٦). مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى. المجلد ٢٥. قم صدرا.

[٣٩] ملا صدرا، صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي(١٣٥٤). المبدأ و المعاد. طهران: جمعية الحكمة والفلسفة الإيرانية.

[٤٠] ملا صدرا، صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي(١٩٨١). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. بيروت: دار إحياء التراث.

[٤١] ملا صدرا، صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي(١٣٦٠). الشواهد الربوبية. طهران: مركز النشر الجامعي.

Archive of SID

www.SID.ir

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: Albilagha 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'ra'bi': 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 khiyal 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

www.SID.ir

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] Tofigh, 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] Ammareh, 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

www.SID.ir

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.

Archive of

www.SID.ir

فلسفه هنر یا زیبایی شناسی در سنت اسلامی

سید محمد حسین نواب*[۱]، عبدالله نصری[۲]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/٤/۱ 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 مجامع علمی خصوصا 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 فتوت‌نامه ها 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 روبرو 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.

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

۱. دانش آموخته دکتری فلسفه هنر دانشگاه علامه طباطبائی Mh.navvab@urd.ac.ir
۲. استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی Nasri@atu.ac.ir

Archive of SID
www.SID.ir

Philosophy of Art or Aesthetics in Islamic Knowledge/ Tradition

S.M.H. Navab[17], Abdollah Nasri[18]

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

Archive of SID

www.SID.ir