الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون – تيارت –

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم: العلوم الاجتماعية

تخصص: فكر عربي اسلامي

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة الموسومة بـ:

الظاهرة الجمالية في الفكر الاسلامي

عند ابن حزم الأندلسي وأبو حامد الغزالي

من إعداد الطالبتان:

- **ميمونة يوسف**
- **نصيرة ولد محمد**

باشراف الأستاذة:

د. زهور حمر العين

لجنة المناقشة

د– عبد القادر بهلول.....رئيسا

د– زهور حمر العين.....مشرفا ومقررا

أ– محمد بوروينة.....مناقشا

السنة الجامعية:2017-2018

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

الحمد لله الذي علمنا شكر النعمة وطلب رضاه وهدانا إلى سبيل الرشاد والصلاة والسلام على خاتم النبيين محمد عليه الصلاة والسلام أما بعد:

نشكر الله مولانا وخالقنا الذي من علينا بإتمام هذا العمل المتواضع.

كما نتقدم بالشكر الجزيل لأستاذنا الفاضل: **كرطالي نورالدين** الذي غمرنا بفضله واحتضننا بجميل نصح ونشكره على سعيه وصبره علينا وعلى رعايته العلمية الدقيقة التي ميزها تواضع العلماء.

كما نشكر كل من ساعدنا من قريب أو بعيد على القيام بهذا العمل و نخص بالذكر الأستاذ: **نغاز عبد الحق**.

وشكرا

إهـــداء

إلـى كـل مـن أضـاء بعملـه عقـل غيـره أو هـدى بـالجواب الصـحيح حيـرة سـائلية فـأظهر بسـماحته تواضـع العلمـاء، وبرحابتـه سماحة العارفين أهدي هذا العمل المتواضع إلى أبي الغالي وأمي الحنونة أطال الله في عمرها ومتعهما بالصحة والعافية وإلى جميع إخـوتي وأخـواتي وإلـى جميـع عـائلتي وأصـدقائي وإلـى كـل طالـب علم يبحث بصدق...، وإلى كل من قدم لي المساعدة من قريب أو بعيد، ولو بالدعاء أهدي إلى كل هؤلاء لأثمر جهدي.

ميمونة

إهـــداء

أهدي هذا العمل إلى:

إلى من جرع الكأس فارغا ليسقي قطرة حب إلى من حصد الأشواك عن دربي ليمهد لي طريق العلم إلى القلب الكبير والدي العزيز، إلى من أرضعتني الحب والحنان إلى رمز الحب وباسم الشفاء إلى القلب الناصع بالبياض والدتي الحبيبة.

إلى القلوب الطاهرة الرقيقة والنفوس البريئة إلى رياحين حياتي إخواتي فاطمة أسيا، ضاوية، فتيحة إلى رفيق دربي في هذه الحياة إلى صاحب القلب الطيب أخي العزيز وزوجته.

إلى الوجه المفعم بالبراءة والتفاؤل الكتكوتة رشا بيسان أولاده أختي ياسمين وإبراهيم إلى الإخوة التي لم تلدهم أمي الذي كانوا معي على طريق النجاح، أصدقائي وأزواج إخوتي عبد الكريم، محمد وخاصة أحمد الذي لم يبخل عليا بالوفاء.

نصيرة

مقدمة

يتميز الإنسان بحسه الجمالي وتقديره وتذوقه للجمال، وهو ما يبعث في الإنسان الحاجة للتعبير عن الذات وعن الإبداع الذي يمثل جوهر الوجود الإنساني، سواء كان الإبداع في الفن أو الجمال، فالفن صاحب الإنسان منذ وجوده على الأرض، إلا أن فلسفة الفن والجمال لم تنشأ إلا مع نشوء الفلسفة مع فلاسفة قدماء اليونان، ففلسفة الجمال لا تنفصل على الفلسفة بل تستمد أصولها من المذاهب الفلسفية وقد ارتبطت فلسفة الجمال قديما بنظريات الكون والإلهيات، فموضوع الجمال قديم قدم الإنسانية وهو من أهم المسائل التي شغلت اهتمام الكثير من الفلاسفة والمفكرين حيث كان لكل فيلسوف وجهة نظر خاصة به، فإذا أخذنا مثال الحضارة اليونانية فنجد فلاسفتها لم يمتلكوا المعرفة الكاملة بالجمال، وإنما صبوا جل اهتمامهم على الفن ومدى علاقته بالخير ودلالته على الحقيقة.

وإذا انتقلنا إلى الجماليات في القرون الوسطى فنلاحظ أن الفن كان خادما للدين فكان مرتبط أشد الارتباط بالقيم الدينية وإذا تطرقنا إلى الجمال من زاوية إسلامية فنجد الحضارة الإسلامية أنها لم تغفل عامل الجمال كقيمة مهمة في حضارة الإنسان، فقد تعاملت معه من منطلق أن الإحساس بالجمال والميل نحوه مسألة فطرية متأصلة في أعمال النفس الإنسانية، فقد اتسم الفكر الجمالي عند العرب المسلمين بالغزارة الأمر الذي ساعد على التأصيل للنظرية الجمالية في عملية فكرية مواكبة ومعاصرة للمنحى التشكيلي والجمالي للفنون الإسلامية، والجدير بالذكر أن المفكرين العرب الذين تناولوا مفاهيم الجمال وموضوعاته خلقوا مادة جمالية ثرية اتسمت بالوحدة الفكرية التي جمعت كل التنوع في محتوياتها، ومن هذا المنطلق وقع الاختيار على مفكرين بارزين في تاريخ الفكر الإسلامي وهما ابن حزم الأندلسي وأبو حامد الغزالي، ومن هنا نلتمس موقفا مفسرا للجمال عند مؤرخي التصوف.

بما أن معاني الجمال والفن ألفاظ توحي بعمق التجربة الواقعية فما طبيعة الجمال في الفكر الإسلامي أو كيف نظر المسلمين إلى مسألة الجمال؟ هل هي فكرية أم روحية ومن خلال هذا

الإشكال تفرعت عدة أسئلة تمثلت في هل الجمال هو ذاتي أو موضوعي؟ وما هي ميادينه؟ وكيف نظر إليه كل من ابن حزم والغزالي؟

ومن الأسباب التي دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع هو إعجابنا بهذا الموضوع وخاصة لما يحمله من علم وفكر عميق ومواقف يشهد لها التاريخ، وأيضا حب الإطلاع وتتبع آرائه والسبب في ذلك أن معظم الدارسين عالجوا نتاج ابن حزم على أنه فقيه وأديب ولكن القليلين الذي يدركون أنه فيلسوف من الدرجة الأولى، أما الأسباب الموضوعية التي دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع الفلسفي والديني كونه من أهم المواضيع التي أحدثت ثورة من أكبر الثورات الفلسفية التي عرفها تاريخ الفلسفة في الإسلام، ومن ثمة كان من الضروري النظر إلى هذا الموضوع الهادف وإبراز رؤية الفكر الإسلامي لمسألة الجمال.

تكمن أهمية الموضوع في الكشف عن الجمال كمصطلح عام يعتريه الغموض من منظور فلسفي إسلامي، وأيضا بيان مدى أصالة الجمال في الإسلام باعتباره دين وحسن وبهاء. وبناءا على الإشكال المطروح والتساؤلات لتي كانت حول الموضوع استندنا إلى خطة بحث حاولنا من خلالها الإجابة عن هذه التساؤلات وقد تمثلت في:

مقدمة وخاتمة وتتوسطهما ثلاثة فصول حيث يحتوي الفصل الأول والثاني على ثلاثة مباحث أما الفصل الثالث اندرج تحت مبحثين، حيث كان لكل فصل تمهيد وخاتمة عبارة عن نتائج توصلنا إليها، فعنونا الفصل الأول بعنوان سياقات منهجية واندرجت تحت ثلاثة مباحث فالمبحث الأول يندرج تحت عنوان ضبط المفاهيم أما المبحث الثاني كان بعنوان تطور الجمال عبر العصور أما الثالث تطرقنا من خلاله إلى ميادين الجمال.

أما الفصل الثاني كان بعنوان التجربة الجمالية دراسة مقارنة بين ابن حزم وأبو حامد الغزالي، وهو الآخر تضمن ثلاثة مباحث الأول بعنوان فلسفة كل من ابن حزم وأبو حامد الغزالي، أما الثاني

ماهية الحب عن كلاهما والمبحث الثالث كان بعنوان نظرتهم الجمالية حيث تحدثنا عن نظرة كل منهما إلى الجمال ومستنتجين في الأخير أوجه الاختلاف بينهم.

أما الفصل الثالث كان بعنوان مقاربة بين ابن حزم والغزالي حيث تضمن مبحثين المبحث الأول تحت عنوان الذوق عند ابن حزم وأبو حامد الغزالي، والمبحث الثاني التجربة الجمالية عند ابن حزم والغزالي مستنتجين في الأخير أوجه التشابه بينهم.

المنهج:

وقد اعتمدنا في موضوعنا على المنهج التحليلي المقارن الذي رأيناه الأنسب لعرض آراء هذا الموضوع قمنا بتحليل الأفكار وحاولنا المقارنة بين هذه الأفكار.

الدراسات السابقة:

بما أن كل بحث إلا وتم التطرق إليه من قبل فإن موضوع بحثنا الذي يتحدث عن الظاهرة الجمالية في الفكر الإسلامي بين ابن حزم والغزالي كانت هناك دراسات مشابهة له في طبيعة الموضوع لكن تختلف من حيث الشكل والمضمون ومن أهم الدراسات: رسالة دكتوراه لحاجي مباركة المعنونة: بالظاهرة الجمالية حيث اختلفنا من ناحية الخطة فقمنا بتغيير الخطة حتى تخدم موضوعنا.

الصعوبات:

لقد واجهتنا مجموعة من الصعوبات تمثلت في قلة المصادر والمراجع الملموسة التي تخدم الموضوع خاصة في مكتبة الكلية حيث لابد لنا من التوجه إلى الكتب الإلكترونية PDF، صعوبة التعامل مع الألفاظ المستعملة وفي الكتب وتشابه المادة العلمية وهذا ما لمسناه عند ابن حزم حيث وجدنا صعوبة كونه مصنف في فئة الشعراء والأدباء.

الفصل الأول:

جينيالوجيا وكرونولوجيا

تمهيد:

لاشك أنه إذا ما نظرنا إلى الجمال في ذاته، بغض النظر عن كونه يتبدى في الطبيعة أم في الفن، تواجهنا أولا مشكلة تقديم تعريف مرضي لهذا اللفظ، ولهذا فقد اهتم الإنسان بالجمال منذ حب كل شيء جميل وإيجابي تطمئن إليه ولما كان تطور البشرة حتميا، تطورت معه نظرية إلى الجمال متأثر بانتماءاته الدينية والحضارية والسياقات الثقافية المتعددة من أجل هذا لا ينبغي لنا النظر إلى مفهوم الجمال نظرة شمولية. تظل كل هذه المؤثرات الدقيقة في حياة الأفراد والمجتمعات وعليه فالجمال وماهيته شغلت تفكير الكثير من الفلاسفة والمفكرين عبر مختلف العصور وعلى هذا الأساس نطرح الإشكال التالي:

هل الجمال ذاتي أو موضوعي بمعنى آخر هل يكمن في موضوع الخارجي أم أنه لا يوجد إلا داخليا في ذهن المشاهد؟

المبحث الأول: ضبط المفاهيم:

I. الجمال Beauté:

أ)– **تعريف الجمال لغة:** ورد في لسان العرب أن الجمال مصدر الجميل والفعل جمل يقصد بع البهاء والحسن والجمال. والحسن يكون في الخلق والخلق وقد جمل الرجل (بالضم) جمالا فهو جميل والجمال (بالضم والتشديد) أجمل من الجميل، وجمله أي زينه وجملتها أي زينتها.[1] نلاحظ أن الجمال هو الحسن والزينة في العقل والخلق، ويكون أيضا في تركيب الخلقة، ويكون في الأخلاق والعاطفة ويكون أيضا في الأفعال.

ب)– **تعريف الجمال اصطلاحا:** الجمال هو البهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل، ويحصل له كماله الأخير، وإذا كان الوجود الأول وجوده أفضل الوجود، فجمالة فائت لجمال كل ذي الجمال وكذلك زينه وبهاءه، ثم هذه كلها له في جوهره وذاته، وذلك في نفسه، وبما يعلقه في ذاته، أما نحن فإن جمالنا وزينتنا، وبهاءنا هي لنا بأعراضنا، لا بذاتنا وللأشياء الخارجية عنها ولا في جوهرنا[2]، ومنه فإن الجمال موجود في كل وجود.

والجميل هو موضوع علم الجمال، وقيل لا يوجد جميل بطبعه وإنما بإعتبارات وبحسب الثقافات وقيل هو المفيد أو النافع، وقيل الجميل هو الحسن وقيل بل هو المعنوي وهو الخير ثم إن الجميل له سمات من حيث النظام الشكل وما فيه من تناسق وهو الملائم لذاته والمتألق مع غيره، وهو الجذاب الذي يشد الناظر إلى صورته يتأملها ويتعرف إلى معانيها ثم إنه الذي يدخل السرور إلى نفس متأمله والجميل فيه من أسمائه تعالى وجماله تعالى هو أوصافه ولطفه ورحمته والجميل أخلاقيا هو المترفع عن الدنيا.[3]

1 ابن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1863، ص: 202.

2 جهامي جيرار، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، دط، دت، ص: 201.

3 الحنفي عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مديولي، القاهرة، ط1، 2003، ص: 257.

نلاحظ هنا أن الجمال ينقسم إلى قسمين: جمال حسي وهو الذي ندركه بالحواس مثل جمال الطبيعة في سمائها وأرضها، أما الجمال المعنوي هو الذي ندركه بالعقل الواعي والبصيرة.

ج)– تعريف الجمال فلسفيا: يعتبر الجمال أحد المفاهيم المعيارية الثلاثة الأساسية التي يمكن إرجاع الأحكام التقويمية إليها، بهذا المعنى حدده كانط في قوله "ما يسمح كل الناس وبلا تجريد"، ويدل هذا التعريف هنا، محض على كل ما يثير لدى الناس شغورا معينا فريدا، يسمى الانفعال الجمالي.[1] كما يذهب كانط إلى اعتبار الجمال بمنزلة صورة غنائية لشيء يوصفه جمالا.

د) تعريف الجمال في القرآن الكريم:

الجمال اسم من أسماء الله ورد في الكثير من السور التي تدعوا إلى التأمل في الجمال ومن بين هذه الآيات قوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ**﴾[2]، تقدم هذه الآية صورة للجمال عندما تحس به النفس الإنسانية فيملأ جوانبها سعادة وسرور.

وقوله تعالى أيضا: ﴿**فَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاء فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ**﴾[3]، نلمح في هذه الآية مظاهر الجمال وهي الزينة، وهي أبرز عناصر الجمال وتدل على بناء الكون، كما تدل على الإتساق والتكامل.

قال الله تعالى: ﴿**يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ**﴾[1]، من جمال الحياة الثياب التي يلبسها الإنسان فتستره وتجمله.

1 أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، م1 A-G، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط2، 2001، ص: 131.
2 سورة النحل، الآية: 06.
3 سورة ق، الآية: 06.

قال الله تعالى: ﴿**قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَن يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ**﴾[2]، أي الجمال يقترن بالصفح والتصافي عن إساءات الآخرين.

قال سبحانه وتعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلا**﴾[3]، تدعو إلى الزينة الكونية، وهي مبعث وجداني.

II. الفن Art:

أ)– تعريف الفن لغة: جاءت كلمة الفن في الكثير من المعاجم اللغوية القديمة والحديثة، الفن هو واحد من الفنون أي الأنواع، والفن هو الحال، أي الضرب من الشيء، وجمعه أفنان وفنون وهو الأفنون يقال: رعينا فنون النبات وأصبنا فنون الأموال.[4]

ب)– تعريف الفن اصطلاحا: الفن بالمعنى العام: هو جملة من القواعد المتبعة لتحصيل غاية معينة جمالا كانت، أو خيرا، أو منفعة، فإذا كانت هذه الغاية تحقيق الجمال يسمى الفن بالفن الجميل، وإذا كانت تحقيق المنفعة سمي الفن بالصناعة، أي الفن مقابل للعلم لأن العلم نظري، والفن عملي، ومضاد للطبيعة من حيث أن أفعالها لا تصدر عن رؤية وفكرة، أما الفن بالمعنى الخاص: فيطلق على جملة الوسائل التي يستعملها الإنسان لإثارة الشعور وبالجمال كالتصوير والنحت.[5]

1 سورة الأعراف، الآية: 26.

2 سورة يوسف، الآية: 83.

3 سورة الكهف، الآية: 07.

4 ابن منظور، لسان العرب، م 11، دار صادر للطباعة والنشر، ط1، 1853، ص: 230.

5 صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 1982 ،ص: 165.

III. القيمة La valeur:

أ)– تعريف القيمة لغة: يقول ابن منظور أن: القيمة واحدة القيم، وأصله الواو لأنه يقوم مقام الشيء. والقيمة: ثمن الشيء بالتقويم. [1]

ب)– تعريف القيمة اصطلاحا: إن لفظة القيمة أو القيم تعتبر من الألفاظ ذوات المدلول الفني من حيث الدلالات، ويميز لالاند في قاموسه بين أربعة معان مختلفة تعود إلى أربع خاصيات للأشياء وتقوم على ما يلي:

أ– كون هذه الأشياء تلاقي إلى هذا الحد، أو ذاك تقديرا، أو رغبة شخص أو بصورة أكثر عادية، جماعة معينة من الأشخاص.

ب– كون هذه الأشياء تستحق هذا القدر أو ذاك من التقدير.

ج– كونها تلبي غرضا معينا.

د– واقع جماعة اجتماعية معينة، و في لحظة معينة، يجري تبادلها ومحددة من سلعة تتخذ كوحدة.[1]

والقيمة من حق وخير وجمال تكون:

أ– صفة عينية كامنة في طبيعة الأقوال (في المعرفة) والأفعال (في الأخلاق)، والأشياء (في الفنون)، وما دامت كامنة في طبيعتها فهي ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والملابسات.

ب– صفة يخلعها العقل على الأقوال والأفعال والأشياء، طبقا للظروف والملابسات، وبالتالي تختلف باختلاف من يصدر الحكم.

1 أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، م1 A-G، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط2، 2001، ص: 151.

ج- والقيم ضربان: ذاتية تخص الشيء لذاته، وتكون صفات كامنة فيه. وغير ذاتية خارجة عن طبيعة الشيء ولا تدخل في ماهيته.[1]

IV. الذوق Gout:

أ)- تعريف الذوق لغة: مصدر ذاق الشيء يذوقه ذوقا وذواقا ومذاقا، فالذواق والمذاق يكونان مصدرين طعما، كما تقول ذواقه ومذاقه طيب، والمذاق: طعم الشيء. والذواق: هو المأكول والمشروب.

ب)- تعريف الذوق اصطلاحا: الذوق حاسة تدرك بها الطعوم من حلو وصالح ومر وحامض، وآلته الأعصاب الحسية المنبعثة في اللسان، وقد يوسع معناه فيطلق على كل تجربة. والذوق أيضا قوة إدراكية لها اختصاص بإدراك لطائف الكلام ومحاسنه الخفية.

وقد يطلق على ميل النفس إلى بعض الأشياء، كتذوق المطالعة والأحاديث الجميلة، ويرادفه حسن الإصغاء، وشدة الانتباه، وكثرة التعاطف. وقد يطلق على الذوق أيضا على القوة المهيأة للعلوم من كمالها في الإدراك بحسب الفطرة.

والذوق في اصطلاحات الصوفية: نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل.[2]

والذوق: ملكة الحكم على الأعمال الفنية عن طريق الإحساس والتجربة دون تقيد بقواعد معينة، وكثيرا ما تتدخل في هذا الحكم ميول الفنان وهواياته.[3]

1 مذكرو إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، دط، 1983، ص: 151.
2 صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 1982، ص: 597-598.
3 مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص: 89.

المبحث الثاني: تاريخ الجمال عبر العصور:

أ)– الفلسفة اليونانية: يعتبر اليونان هم الأوائل الذين اعتنوا بالفنون، وتذوقها وشرحوا علاقتها بالخير والحق والجمال، حتى توصلوا إلى نظريات جمالية جديدة، بأن يحتفظ بها لأهميتها في هذا اليوم حيث ساهمت في تطوير الفن وأثرت بشكل كبير على أثارهم الفنية، التي كشفت عن حس مرهف وذوق رفيع ومعذرة فائقة على التعبير عن المثل السامية ومحاكاة الفضائل.

استمد أفلاطون مبحثه في الجماليات من نظرية للميتافيزيقية إلى العالم، ومن ثم تعد فلسفلته جزء لا يتجزأ من فلسفته بصفة عامة فقد تميزت نظريته في الجمال بالهجوم على الجانب العاطفي والحس والنزوح نحو الجانب الأخلاقي والمثالي واحترام المنطق والعقل، وكان اكتشاف أفلاطون للجمال الكلي أو مثال الجمال بالذات إضافة جديدة إلى نظريته في الجمال فقد قام يتأمل الجمال الموزع على الموجودات الحسية وكذلك الأفراد ويعد ذلك أخذ يعلو بالتدريج حتى بلغ الأصل المتسامي له في مثال الجمال بالذات الذي يشارك فيه الجمال المحسوس ثم ربط بين القيم المطلقة الحق والخير.[1]

هذه الأمور المجتمعية في الإتجاه الأفلاطوني دفعت بأفلاطون إلى تأسيس نظرية في الجماليات قائمة على إتجاه مثالي أخلاقي يهتم بخدمة المجتمع، وينهي إتجاهات الشاب الأخلاقية والتربوية.

وهكذا تمثل فلسفة الجمال عند أفلاطون جزءا هاما من ميتافيزيقا، وعن أيديولوجيا العصر اليوناني بما يتسم به من دعوة إلى العقل والكمال والجمال الجسمي والأخلاقي.[2]

يعرف أرسطو الجمال بأنه التناسق التكويني وأن العالم يتبدى من أجل مظاهره فهو لا يفي برؤية الناس كما هم في الواقع، بل كما يجب أ يكونوا عليه.[3]

1 عوض رياض، مقدمات في فلسفة الفن، جروس برس، لبنان، ط1، 1994، ص: 194.

2 عبد الحميد شاكر، التفصيل الجمالي دراسة في سيكولوجية التذوق الفني، عالم المعرفة، العدد 267، مارس 2001، الكويت، ص: 15.

3 خضر هالة محجوب، علم الجمال وقضاياه، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2006، ص: 13.

فالفن عنده هو التعبير الجميل عن أي موضوع حتى لوم لم يكن عن الموضوعات الجميلة، لأن الإنسان يستمد من المحاكاة لذة لذاتها.[1]

فالجميل عن أرسطو متعلق بعالم من المعاني، وهو يمثل الحقيقة الكلية الناتجة عن المشاهدات الجزئية، لذلك فالفن الرفيع لا يقوم إلا على الإبداع والخلق يوصلنا إلى المتعة الراقية، وهو تجسيد للكلي الذي يسعى إليه كل فنان أصيل.[2]

ب)– أهم ما ميز الفلسفة الجمالية المسيحية هي قضية جمال المذهب الروحي في العصر الوسيط فضلا عن الاهتمام بالفن بصفة عامة وإذا أردنا أن نبحث في فلسفة الجمال عند المسيحيين في العصر الوسيط يتعين علينا إلقاء الضوء على فلسفة كل القديسين أوغسطين وتوما الإكويني باعتبارهما من أعلام الفلسفة والدين المسيحي في القرون الوسطى.

إن الجمال عند أوغسطين هو رمز لوجده ما وراء الطبيعة والتقسيم الإيقاعي للأشياء ومعناها، وهو في جوهرة العميق تعبير عنه الخير والحقيقة ولكن الخير والحقيقة يمكن أن نستوعبهما بالمشاعر مجسدين بالجمال المحسوس، غير أن الجمال لا يجعل معنى في ذاته وإنما يحمل ذلك المعنى المتجسد فيه.[3]

يرى أوغسطين أن تسرب الإيقاع المتناسب في عالم الأشياء المحسوسة يتحقق بقوة الإرادة والإلهية، وهكذا يرى أن الله هو الرائع بذاته هو الجمال المطلق كالإيقاع الحي كالشكل الروحي الطاهر وهو وحدة العالم الفسيح المخلوق.[4]

1 حلمي مطر، فلسفة الجمال، دار المعارف، القاهرة، دط، دت، ص: 37.
2 المقدم عدرة غادة، فلسفة النظريات الجمالية، جروس برس، لبنان، ط1، 1996، ص: 06.
3 أوفسيا نيكوف وآخرون، موجز تاريخ التعريفات الجمالية، دار الفارابي، بيروت، 1979، ط2، ص: 76.
4 المرجع نفسه، ص: 77.

وبما أن الجمال المحسوس بحد ذاته ليس هو الذي يستوجب الانتباه بل الفكرة الموضوعة فيه فمن هنا ينبع الإهمال المعروف لشكل الإنتاج الفني، وفي هذا يدافع عن الرمزية السائدة في الفن الرسمي في العصور الوسطى دفاعا نظريا وينتج أنه كان في حالة انقسام دائم.[1]

حاول توما الإكويني أن يفصل الجميل عن الطيب الأمر الذي يكشف عن وجود محاولة لشرح نظرية جمالية ذات مفهوم معين. فقد عاش توما في تلك الفترة التي عانت فيها العصور الوسطية الإنهيار التدريجي، ولهذا يحاول أن يبرز جمال العالم المحسوس وأن يجد الأساس الموضوعي للرائع بشكل واضح هناك ثلاث أشياء يجب أن تتوفر في الجمال: الكمال، التناسق والوضوح.[2]

إن الجمال يمكن فهمه عن طريق النظر والسمع ولذلك فإننا لا نتحدث عن روائح رائعة جميلة. أن النظر والسمع مرتبط ارتباطا وثيقا بالتفكير ولذلك فهما مهيئان لمعرفة وفهم الرائع.[3]

إن الفن برأي توما هو المحاكاة وبذلك يسير على خطى أرسطو وهو يرى أن معنى الفن يمكن في المعرفة، أن الشيء الرائع برأيه هو ذلك الشكل الذي يعكس الأصل بدقة ولو أن هذا الأصل كان بحد ذاته مشوها.[4]

ج) الفلسفة الإسلامية: للحياة الإنسانية أهمية كبرى في العقيدة الإسلامية والقضية المحورية في القرآن الكريم، وفي السنة النبوية هي الواقعية الإنسانية بوجهيها المادي والمثالي وتأسيسا على هذين الأصلين فقد بات كل ما هو إيماني إنسانيا بالضرورة ومن ثم جميلا بالضرورة أيضا.

1 المرجع نفسه، ص: 77.
2 المرجع نفسه، ص: 79.
3 أوفسيا نيكوف وآخرون، موجز تاريخ التعريفات الجمالية، ص: 80.
4 المرجع نفسه، ص: 80.

وهذا يربط بما هو ممكن التطبيق في حياة الإنسان واقعيا حيث النافع والضار والحلال والحرام والخير والشر، وهنا تحديدا ينبثق الجمال، حيث اهتم الفلاسفة المسلمين اهتماما كبيرا بتحليل الجمال وتنظيره.

لا شك أن المسلمين خصوصا في عصر الازدهار الحضاري قد أقبلوا على الفنون وشغلوا بها، وقدروا الأعمال الفنية من غناء ورقص وشعر وكان النظر إلى هذه الفنون من ناحية استثارتها للحواس فحسب، فالفن الشعري كان له المقام الأول عند المسلمين، وكان المتذوقون يهتمون بالأوزان المعرفية للشعر يهتمون بدرجة أكبر بمضمونه فلم تكن نظرة المسلمين إلى تذوق الجمال تستند إلى الإدراك الحسي فقط، بل كانت تربط اللذة ظاهر جميل بإدراك ذهني يكشف عن جمال المضمون.[1]

ولكن مع هذا يجب أن نشير إلى أن آراء الفقهاء بالمنع والتحريم لبعض الفنون كان أثر واضحا في تعطيل توجيه الإحساس بالجمال عند المسلمين تجاه هذه الفنون وتعطيل إنتاجها في بعض البلدان الإسلامية، في الشرق كالنحت ولكن لم يمنع هذا التحريم للمسلمين في الأندلس حتى أن يبرعوا في هذا الفن.[2]

أ)– **ابن سينا:** الجمال عند ابن سينا هو الخير عند العقل والخير هو الكمال الذي يختص به الشيء، موضوع الجمال إذا الجمال هو في الكمال الذي يختص به موضوع الجمال.[3]

إن أساس الجمال عند ابن سينا هو أن يتناسب موضوع الجمال مع الخير، أين ما كان الجمال فهو محبوب ومعشوق ومدرك إما من خلال الحس أو الخيال أو العقل كما يقول أيضا ولا يكون جمال

1 محمد علي أبو ريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعارف ،الإسكندرية، مصر، دط، دت، ص: 21.
2 محمد علي أبو ريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، مرجع سابق، ص: 21.
3 رفاعي أنصار محمد عوض الله، الأصول الجمالية والفلسفية للفن الإسلامي، رسالة دكتوراه، أفريل 2002، ص:20

أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة خيرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص من كل جهة.[1]

كما يعتبر أن الجمال نوعان: الأول الجمال الدنيوي وهو الأدنى، والثاني الجمال الإلهي وهو الأسمى، فالجمال السامي المطلق هو انعكاس لذلك العالم أي أن الجمال لا ينبعث إلاّ من الحق، الحق اسم من أسماء الله الحسنة، إذن الله وهو الجمال السامي المطلق.[2]

إذن فالإدراك والحق هو الكمال والخير الملائم للعقل، وهما أيضا من أسباب اكتمال البهجة واللذة العقلية، فالجمال الحقيقي عند ابن سينا هو السعي وراء التأمل في سمو الخصال، والسمات الروحية الخيرة من خلال التفكير والحدس، فالجمال الإلهي الأنسب مرتبط بالفضائل الأخلاقية والخير.[3]

ب)– الفارابي: يعرف الفارابي الجمال أنه البهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجود الأفضل، ويبلغ استكماله الآخر.

نظر الفارابي للجمال من خلال قوله بالنفس الناطقة لأن النفس الناطقة هي التي يكون بها الإدراك والفهم لأن النفس الناطقة هي التي يكون لها الإدراك والفهم والتفكير، وهي التي يمكنها أن تعقل المعقولات، وتميز بين الجميل والقبيح، وهي الهيئة الطبيعية التي يشترك فيها جميع الأنامي ويمتاز بها الإنسان عن سائر أصناف الحيوان ويتصل بهذه القوة ناحية عن القوة النزويعية وهي النزوع إلى علم شيء ما، وهذه أيضا خاصة للإنسان.[4]

1 ابن سينا، النجاة، دط، دت، ص: 141.

2 سعيد محمد حسان وآخرون، مقدمة في علم الجمال، مكتبة المجتمع العربي عمان، ط1، 2004، ص:50

3 سعيد محمد حسان وآخرون، مرجع سابق، ص: 55.

4 إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية لشرح المصطلحات، مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة التربوية المقدسة، إيران، ط1، 1414، ص: 81.

كما يرى أن الموسيقى تعطي الإنسان السعادة والسرور، فيقول "إن علم الموسيقى ذو فائدة من حيث أنه يرجع توازن التفكير لذلك فقده... ويحافظ على التوازن العقلي والأبهى والأزين، الإدراك الأتقن والأهم".[1]

فطريق الوصول إلى السعادة إنما يتم من خلال الوصول إلى اكتشاف الحقيقة ويتحد عقل الإنسان مع العقل الفعال إلى العقل الأول الذي تنبع منه، فيشعر بالسعادة وينظر بعين العقل إلى الجسد الفاني.[2]

كما يعرف أيضا العملية الإبداعية فيقول هي عملية إنسانية بفعل بناء الفنان الشخص وإمكانياته الفكرية، وهي نتاج خلاق يمكن أن يضفي على جماليات الطبيعة جمالا أكبر وأنقى بفعل الفعال بالمعرفة الإشراقية.[3]

إن العصر الحديث قد سجل مع مطلعه تحولا أساسيا في نظرتنا إلى الجمال وذلك بظهور تيارات جمالية مؤسسة على النظرة الذاتية للجمال وصاحب هذا التحول اتجه إلى ربط بين مبحث الجمال وعلم النفس بعد أن كانت الدراسات الجمالية فرعا من مبحث الوجود وقد اكتملت معالم هذا التطور عند كانط وكان صورة من صور الثورة الكوبرنيقية في مجال الفلسفة.

يعد كانط مؤسس الفلسفة المثالية فأفضل الفلاسفة الحديثين لما كان له من أثر في الفلاسفة الذين بعده مثل روسو كما أن له الفضل حينما تناولوا مسألتي الحكم الجمالي والحكم الغائي وعندما تكلم النقاد قبله عن نوعين من الذوق الذاتي الذي يتسم بالخصوصية والذوق الكلي الذي يتميز

1 واقي علي عبد الواحد، المدينة الفاضلة للفارابي، نهضة مصر للطباعة والنشر، دط، دت، ص: 58.

2 خلف بشير، الجمال فينا ومن حولنا، دار الريحانة، القبة، الجزائر، د.ط، د.ت، ص:55 .

3 آل وادي شناوة، فلسفة الفن وعلم الجمال، دار صفاء، عمان، ط1،2012، ص:40.

بالموضوعية تكلم هو على نوع ثالث كان بمثابة اكتشاف له وهو الحكم الشعوري والذي يرتبط باللذة أولا لم عن طريق التصورات الأولية.[1]

فرق كانط بين الجمال الخالص والجمال غير الخالص فاعتبر الجمال الخالص متمثلا في الشكل الذي لا يثير فكرة أو تعبيرا ولا يحوي مضمونا مثل الأشكال الهندسية والنفوس أو الإيقاع الموسيقي الخالص أما إذا اخترت بفكرة أو صنعة أو بما هو لذيذ حسيا فإنه يكون جمالا غير خالصا لأن العبقرية لا تظهر إلا إذا كان الفنان في عمله حرا.[2]

ويؤكد كانط على أن علم الجمال يجب أن تضع تصورا للجمال والجلال يبحث في ماهية الفنون الجميلة ويدرس السمات الأصيلة التي يجب أن تتوفر في الفنان والعمل الفني فعرف الجليل بأنه الشيء الذي يفوق العقول بسماته ويتجاوز مدركاتنا ويولد في نفوسنا شعور بالعظمة أما الجميل فهو الذي يولد شعور الإنسجام أو الإتزان.[3]

أي الجمال شيء مدرك في الطبيعة أما الجليل لا يوجد إلا في فكرنا فقط.

ب)– هيجل:

أعظم فلاسفة الألمان في القرن 19 فقد رأى أن الفن شأنه شأن الدين والفلسفة يكشف عن طبيعة الوجود المثالي وهو عنده عالم الروح.[4]

يرجع هيجل الجمال في الفن دائما إلى إتحاد الفكرة بمظهرها الحسي والنظر إلى الفكرة في ذاتها يكون الحق ولكن النظر إلى مظهرها الحسي يكون الجمال.[5]

1 هديل سام زكارنة، مدخل في علم الجمال، عمان، دت، 1993، ص: 11.
2 هديل سام زكارنة، مدخل في علم الجمال، مرجع سابق، ص: 42.
3 المرجع نفسه، ص: 43.
4 حلمي مطر، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص: 34..
5 المرجع نفسه، ص: 127.

فالجمال عند هيجل هو التجلي المحسوس للفكرة إذ أن مضمون الفن ليس شيئا سوى الأفكار أما الصورة التي يظهر عليها الأثر الفني فإنها تستمد بنيتها من المحسوسات والخياليات.[1]

يرى هيجل أن الجمال هو التجلي المحسوس للفكرة فمضمون الفن ليس سوى الفكرة، أما صورته فتتلخص في تصويرها المحسوس والخيالي، ولكي يتداخل هذان الوجهان في الفن يستلزم تحول المضمون إلى موضوع فني، لأن هيجل يهدف إلى البحث عن التعقل الباطني في كل موضوع.[2]

يعد الفن أحد الطرق التي تسلكها النفس الإنسانية في بحثها عن المطلق بوصفه كشفا عنه في صورته الحدسية، أو باعتباره ظهورا خالص أو مثالية خلال الواقع وتظل مثالية خالصة في مقابل موضوعية عالم الأخلاق والإنسانية ثم الدين فالفلسفة.[3]

كما يرى أنه إذا بلغ الفن غايته القصوى فإنه يشترك مع الدين والحياة في تفسير العنصر الإلهي، وكذلك بالنسبة لما يتعلق بأعمق مطالب الإنسانية، وأشد حقائق الروح اتساعا وعلى الرغم من كونه ليس أعلى صور العقل بيد أنه لا يبلغ كماله إلا في العلم.[4]

1 أبو ريان محمد علي، مرجع سابق ،ص، 43.

2 راوية عبد المنعم عباس، الحس الجمالي وتاريخ الفن، دار النهضة للطباعة والنشر، ط1، 1998، ص: 141.

3 المرجع نفسه، ص: 141.

4 المرجع نفسه، ص: 142.

المبحث الثالث: ميادين الجمال:

اولا- الفن:إن الفن ملازم للإنسان ليحقق إنسانيته وليس الفن تعبير فحسب، بل هو تلقي أولا، ثم تعبير ثانيا فكان هناك التلقي من الإسلامية، فأتجه الفن إلى العمارة والزخرفة والخط العربي في إفادة الحركة.

مما لاشك فيه أن وحدانية الله والتتريه في الإسلام يعتبر من المبادئ الأساسية في الاعتقاد بتحريم بعض أنماط الفنون، وخاصة منها ما تعلق برسم وتصوير الكائنات الحية والأشخاص، أو إقامة تماثيل خاصة بهم لتجسيدهم، وهناك من يؤيد هذا التحريم مستندا في ذلك إلى الآية الكريمة: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾[1].

كما أنهم استندوا إلى بعض الأحاديث النبوية الشريفة التي يظهر فيها شبه تحريم للرسم والتصوير خاصة التصوير المجسد كالنحت، حتى لا يكون ذلك مدعاة لسقوط بعضهم في عبادة الرسول أو التماثيل، أو اتخاذها كوسائط للعبادة، مما يبعد عن التترية*.[2]

ا)- العمارة:

فن وعلم تشييد وتصميم المباني، لينتفع بها الإنسان وقد نشأت العمارة أولا من الحاجة إلى السكن، قبل أن تكون سعيا وراء الجمال، ولقد مرت على العمارة عصور كثيرة ركزت على الحجر

1 سورة المائدة، الآية: 90.

2 عبد الحميد خطاب، الجمالية والفن عبر التوجيه الفلسفي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، دط، ص: 239.

* التترية: الترهات والترهات الأباطيل واحدتها ترهة وهي الترة بضم التاء وفتح الراء المشددة وهي في الأصل الطرق الصغار المشبعة عن الطريق الأعظم والجمع التراره وقيل التره والترهة واحد وهو الباطل.

والصخر، وعلى المواد التي وجدها الإنسان حوله من الطبيعة دون لمسات فنية، إلى أن وجه الإنسان فيما بعد اهتمامه إلى إخفاء الأحجار الصلبة تحت رداء من الزخارف والتلوين والتزويق.[1]

إن علاقة العمارة بالفن علاقة مشروعة، إذ تمكن الفصل بين الفن والعمارة وإذا ما تحدثوا المؤرخون عن العمارة فيصفونها بأنها عمل إنساني تكويني، حتى أن قدماء اليونان أطلقوا عليها العمارة أو الفنون لأنهم لمسوا بأنفسهم أن العمارة هي التي تكتب تاريخ الفن، فهي التي تسخر وحي الفنان المعماري لتلبية حاجات الناس في عصرهم ذلك، والعمارة هي أم الفنون كما قيل منذ القدم لأنها تجمع بين فن البناء والنحت والرسم.[2]

كان امتداد العرب خارج حدود الجزيرة العربية، وانتصاراتهم على دولتي الفرس والروم، واختلاطهم بشعوب البلاد المفتوحة وإطلاعهم على الفنون المعمارية وجمعهم للثروة، أثر في تقليد هذه الشعوب في عمارتهم.[3]

إن العمارة في الإسلام تأثرت برسالة السمحاء، فكانت وظيفتها مستمدة من رسالة هذا الدين الحنيف وفي خدمته، ومن ثمة تطورت العمارة الدينية تطورا سريعا ساير ركب الحضارة الإسلامية الفنية، فتعددت أشكالها، وأساليبها تبعا لتعدد وتغير وظائفها.[4]

1 خلف بشير، الفنون لغة الوجدان، دار الهدى عين ميلة، الجزائر، دط، 2009، ص: 127.

2 المرجع نفسه، ص: 129.

3 محاسنة محمد حسين، أضواء على العلوم عند المسلمين، دار الكتاب الجامعي، العين، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2001، ص: 234.

4 خلف بشير، الفنون لغة الوجدان، مرجع سابق، ص: 133.

فقد اتصفت العمارة الإسلامية بشكل عام، بأن لها شخصيتها وطابعها المميز، سواء كان من خلال التصميم الجمالي أو من خلال عناصره وزخارفه المعمارية، ومن بين قواعد المباني في العمارة الإسلامية هي: (المسجد، الضريح، المدرسة، البيت...).[1]

فالعمارة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أبرز نموذج لها هو مسجد قباء، حيث كان أشبه بدار متواضعة، أما في عهد عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما، أقيمت مساجد كثيرة، وبدأت تظهر فيها لمسات الجمال مثل مسجد المدينة المنورة، وظهر بعد ذلك طراز مختلفة للعمارة تعبر عن البيئة الموجودة بها.[2]

ب)- الزخرفة:

هي تلك الرسوم التي تزين الآثار الثابتة من عمائر مختلفة، أو تزيين التحف المنقولة المصنوعة من الفخار أو الصوف والحرير، ومن مواد النسيج والخشب والعاج ومن المعادن والزجاج والجلد.[3]

لقد زين فن الزخرفة العربي كل ما أخرجه الفنان والصناع المسلمون، إبتداءا من السجاد والنوافذ والأدوات الزجاجية المختلفة، والمعادن والجواهر والمصنوعات الخشبية والمنسوجات.[4]

تمتاز الزخرفة الإسلامية بالعلاقة بين الوحدات الزخرفية المتكررة، والمتنوعة في تكاملها الهندسي واتساقها الفني، كما أن له نوعان: الزخرفة النباتية والهندسية أما النباتية فهي تقوم على فن التوريق على زخارف مشكلة من أوراق النبات المختلفة المنوعة.[5]

1 عبد شهيب نجم، موجز في تاريخ الفن، مكتبة المجتمع العربي، عمان، ط1، 2006، ص: 98.

2 خضر هالة محجوب، علم الجمال وقضاياه، مرجع سابق، ص: 111.

3 مرزوق محمد عبد العزيز، الفنون الزخرفية والإسلامية في المغرب والأندلس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، دط، دت، ص: 67.

4 محاسنة محمد حليس، مرجع سابق، ص: 273

5 خلف بشير، الفنون لغة الوجدان، المرجع السابق، ص: 185.

أما الزخرفة الهندسية فقد برع المسلمون في استعمال الخطوط الهندسية وصناعتها في أشكال فنية رائعة، فقد ذاعت في مصر واستخدمت في زخارف التحف الخشبية والنحاسية وفي الصفحات الأولى المذهبية في المصاحف والكتب، وفي زخارف السقوف وغير ذلك، وقد أتقن المسلمون هذا النوع وانصرفوا إلى الابتكار والتعقيد منه.[1]

ج)- الخط العربي:

هو الفن الراقي الذي كان واحد من علامات الكتاب المقدس (القرآن الكريم)، فكان فنا مقدسا لأن مادته الأصلية كانت ومازالت الكلمة التي نزل بها الوحي ولهذا كان فن الخط العربي فنا إسلامي خالصا، فهو من صنع هذا الدين الحنيف، وله ارتباطه الوثيق بكتاب الله.[2]

إن الخط العربي مظهر من مظاهر الفن والجمال عنى به العرب بعد إسلامهم، كان ذلك في تجميل وتجويد الخط العربي وتحريكه، وقد سما الخط إلى مرتبة عالمية لتعامله مع حروف القرآن منذ نزوله، فتعاملوا مع الخط بقدسية حيث زينوا المصاحف وأماكن العبادة باللوحات الخطية.[3]

فقد تفرع إلى مجموعة من الخطوط تميز كل منها خصائص محددة، واندثر بعض هذه الخطوط وبقي بعضها الآخر وتميز منها نوعان الخط الكوفي والخط النسخي وغلب استعمال الخط الكوفي الذي أصبح فنا زخرفيا جميلا.[4]

وقد عمد الفنان المسلم إلى إدخال أكثر من خط في اللوحة الواحدة مما أضفى على عطائه بهاء وروعة، ودفع هذا الفن إلى التقدم والإبداع، وكانت المنافسة فيه منافسة استكمال وتحسين بدافع الوصول إلى غاية الجمال.[1]

1 حسن زكي محمد، في الفنون الإسلامية، هنداوي، مصر، دط، 2012، ص: 32.
2 خلف بشير، الفنون لغة الوجدان، المرجع السابق، ص: 175.
3 عبده مصطفى، المدخل إلى فلسفة الجمال، محاولة نقدية وتحليلية وتأصيلية، مدبولي، القاهرة، ط2، 1999، ص: 18.
4 محاسنة محمد حسين، مرجع سابق، ص: 77.

ثانيا– ميدان الطبيعة:

هو ذلك الخلق الهائل الذي أوجده الله من عدم فكان دليلا على عظمته وقدرته وجماله، ولقد بدأ تعامل الإنسان مع الطبيعة منذ هبوطه من الجنة وكان هذا التعامل سويا إلى مرحلة من الزمن حيث بدأ الانحراف فأعطيت الطبيعة مكانة عالية ونسبت إليها الأفعال فقدسها البعض. وجاء الفن، وجاء علم الجمال، وجاءت الفلسفة ليجعل كل منها الطبيعة واحدا من موضوعاته وبدأت مكانتها تهبط بعد علو، وتتدنى بعد ارتفاع، فانصرف الفن عنها لأنها خالية من عدد جوهري من الخصائص الجمالية التي تستلزمها التجربة الجمالية.[2] نلاحظ هنا أن الطبيعة بعيدة عن منهج الله تعالى لأن هناك من قدسها.

الطبيعة والإسلام: تتحدث في هذا المجال عن العناصر الآتية:

أ)– الطبيعة في القرآن الكريم:

تناول القرآن الكريم الطبيعة في كثير من آياته، حيث عرض كثيرا من مشاهدها، ولفت النظر إلى كثير من دقائقها ووضع الأيدي والأنظار على ما خفي من جمالها، وسمح للعين والفكر أن ينساحا في ظلال تلك المناظرة الخلابة التي تتعامل مع حواس الإنسان كلها في آن واحد، وإذا بالإنسان مشدود كله إلى ذلك الجمال الذي أبدعه الله تعالى.[3]

وإذا كان القرآن الكريم هو المنهج الإلهي يأخذ بيد الإنسان ليعرض إلى الله الواحد، فإن القرآن نفسه هو كتاب الله يلفت النظر إلى كتاب آخر منظور هو الكون، حيث يكون التعرف إلى الله في الميدان النظري المشاهدة بعد الميدان القلبي والفكري ومن خواص المشهد القرآني هو الحركة التي يمتاز بها المشهد القرآني وقد تكون هذه الحركة غير منظورة لأنها حركة قلبية أو نفسية فالأرض تصل

1 المرجع نفسه، ص:78.

2 الشامي صالح أحمد، ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988، ص: 11.

3 المرجع نفسه، ص: 39.

في درجة سكونها إلى الخشوع لقوله تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الأَرْضَ خَاشِعَةً**﴾[1]. أي في محراب العبودية لله تعالى، والخشوع سكون ظاهر، ولكن حركة وعمل واتجاه، يحتاج من التركيز القلبي والنفسي ما لا يحتاجه العمل الظاهر.

والمشاهدة الطبيعية في القرآن تذهب في إتجاهين هما:

1- مشاهدة إجمالية – تارة – تتناول الكليات حيث تلفت الآية النظر إليها، ثم تترك المتأمل يعيش المشهد، فيمعن النظر ويستخرج العلاقة، ويقف على المواطن الجمالي قال الله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾[2]. نلاحظ هنا مشاهدة ولوحات إلهية لا تحدها الأبعاد والأطر، يسرح فيها الخيال بعيدا عما يسرح فيها البصر حرا طليعا ومع ذلك فإنها مشاهدة إجمالية.

2- المشاهدة التفصيلية حيث يتبين لنا ما خفي علينا وتتفتح أعيننا على ما غفلنا عنه، أو ما لم ننتبه، والمشاهدة التفصيلية تتمثل في الحديث عن السماء والأرض حديثا مجملا، تكلف به بعض الآيات بتفصليه ومن بين تلك الآيات قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الأَمْرَ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُم بِلِقَاء رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ**﴾[3]. أي الرفع هنا يتناسب في علوه مع سعة السقف.

ب)- الطبيعة في التصور الإسلامي: نتحدث هنا على ما يلي:

1 سورة فصلت ،الآية: 39.

2 سورة البقرة، الآية: 164.

3 سورة الرعد، الآية: 02.

✓ **مكانة الطبيعة:**

تأرجحت الطبيعة في الفكر الإسلامي وكذا في الفكر الجمالي الحديث بين الألوهية والعبودية، فألهها قوم وعبدوها وصارعها آخرون وأرادوا تبعيدها والسيطرة عليها ويتضح أن الطبيعة في مقام العبودية لله تعلى مثلها في ذلك مثل الإنسان.[1]

ويسجل القرآن الكريم هذه الحقيقة في مشاهد يتفاعل معها الإنسان بكليته، فيقرؤها كلمة أخاذة بليغة، وينظر إليها بعينه حركة حية تذهب وتجيء... ويحسها القلب ويحلق فيها الفكر، إنها مشاهدة من الطبيعة قال تعالى: ﴿**تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا**﴾[2] ،يرسم السياق للكون كله بما فيه ومن فيه من مشهد فريدا، تحت عرش الله، يتوجه كله إلى الله، يسبح له ويجد الوسيلة إليه.

قال الله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ**﴾[3]. يعبر هذا السياق عن الخضوع لمشيئة الله بالسجود وهو أقصى رمز للعبودية ثم يضم إلى شخوص في السماوات والأرض.

وقال أيضا: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَن يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ**﴾[4]. تلك هي حقيقة الكون كله، الخضوع لله تعالى عبودية وذلا عرضت في تناسق جمال لا مثيل له، وخلاصة القول أن مكانة الطبيعة هي العبودية الكاملة لله تعالى.

1 الشامي صالح أحمد، ميادين الجمال، المرجع السابق، ص: 59.
2 سورة الإسراء، الآية : 44.
3 سورة الرعد، الآية: 15.
4 سورة الحج، الآية : 18.

✓ **الإنسان والطبيعة:**

توجد رابطة الأخوة القائمة بين الإنسان والطبيعة باعتبارها في مقام العبودية لله تعالى وهذا العامل ينفي عامل الصراع العداوة فوشائج القربى تمنع ذلك، ومع هذا العامل ينفي عامل هذا الجانب دون توضيح، حتى لا يكون في هذا التصور أي نبش فكلاهما عيدان مخلوقان لله تعالى. ولكن الله سخر للإنسان بعض ما في الكون مما له صلة بحياته وهذا التسخير حدث بفعل الله تعالى، ومن أوليات هذا التفسير، أن جعل الله لكل شيء نظاما يعمل بموجبه، والتعرف إلى هذا النظام هو المفتاح الذي يمكن الإنسان من التعامل مع هذه الأشياء بسهولة، ويسير الآيات الكريمة هي خير ما يوضح معنى التسخير بكل أبعاده وهذا ما نجده في قول الله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاء أَن تَقَعَ عَلَى الأَرْضِ إِلاَّ بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ**﴾1. وقال الله تعالى أيضا في قوله: ﴿**اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ، وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[2].

إن التسخير فيه من القضايا ما هو أكبر من الإنسان وأكبر من يدرك الإنسان ماهيته ولكن قد يدرك بعض آثاره المتعلقة بحياته في الليل والنهار والشمس والقمر... إن وجود الإنسان مدين لهذا التسخير، إذ لولاه لما أمكن استمرار حياته على ظهر هذا الكوكب.

✓ **جمال الطبيعة:**

الحديث عن جمال الطبيعة هو الركن الثالث الذي تستكمل فيه الطبيعة كيانها في ظل التصور الجمالي، وجمال الطبيعة أمر مقرر في مقدور الحواس التأكد منه في كل آن، ومع ذلك فقد لفت القرآن النظر إلى هذا الجمال بالاستنارة إلى بعض الأشياء الصغيرة تارة وبالحديث عن العوالم الكبيرة

1 سورة الحج، الآية: 65.

2 سورة الجاثية، الآية: 12-13.

تارة أخرى. في ميدان الأشياء الصغيرة كقوله تعالى: ﴿**وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ، وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ، وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُواْ بَالِغِيهِ إِلاَّ بِشِقِّ الأَنفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ، وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾[1]. يؤكد النص على العنصر الجمالي فإذا كانت الآيات هنا تلفت النظر إلى الجمال في البيئة التي نزل فيها القرآن الكريم، وما هو يستشعره الغرب الذين نزل فيهم هذا الكتاب، فإن القرآن الكريم، ذلك الكتاب الخالد، لم يترك هذا الجانب محصورا في بيئته وإنما انتقل به إلى العموم إلى عالم الأرض وعالم السماء. قال تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الأَرْضِ زِينَةً لَّهَا**﴾2، وقوله أيضا: ﴿**إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ**﴾[3]، هكذا فالجمال يعم الأرض، إذ كل ما عليها زينة لها، وفي مقابل ذلك تقوم الكواكب بمهمة تزيين السماء، وبهذا يتقرر جمال الكون أرضه وسمائه.

ويتحدد دور الطبيعة من خلال ما سبق ذكره في:

– **لها مكانة المعلم**: حيث أرشدنا إلى النظر فيها والتأمل، حتى نتعلم ونستفيد ونستنتج.

– **إنها مسخرة لنا بأمر الله**: تقدم لنا خدمات عن طريق ما أودعه الله فيها من خدمات وأنظمة وعلائق.

– أخيرا الطبيعة ليست مستقلة بذاتها، وإنما هي خاضعة لأمر الله تعالى، الفعّال لما يريد.[4]

ثالثا– ميدان الإنسان:

هو ذلك المخلوق الصغير الكبير، الصغير في حجمه إذا ما قيس بالمخلوقات الأخرى الأكبر منه، الكبير بآثاره وإنتاجه وفكره، إنه الميدان كذلك بالغ التعقيد رغم ما يبدو من بساطته، وهو عالم

1 سورة النحل، الآيات: 5–8.

2 سورة الكهف، الآية: 7.

3 سورة الصافات، الآية: 6.

4 الشامي صالح أحمد، ميادين الجمال، المرجع السابق، ص: 68.

متميز رغم ما أصابه، إنه عالم جميل، جميل في تكوينه، جميل في تناسق أعضائه، جميل في تكيف هذه الأعضاء مع ما يتطلب منها من عمل.[1] نلاحظ هنا أن الإنسان بجميع تكوين ميدان كامل للجمال، فمراحل تطور الإنسان، أو صفاته الخلقية أو الخلقية، أهم النقاط التي تشرح ماهية الجمال.

أ)– الإنسان في نظر الإسلام:

قبل أن نتحدث عن نظرة الإسلام الجمالية للإنسان، لابد من عرض موجز للتصور العام عن الإنسان في الإسلام حتى نستطيع الانتقال إلى الحديث عن النظرة الجمالية فبدأ:[2]

أولا: النشأة والتكوين:

قال الله تعالى: ﴿**إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِن طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾[3]. ذلك هو تركيب النشأة الأولى للإنسان: الطين، تراب، وماء ثم نفخة من روح الله، وهكذا يتحول الطين بهذه النفخة إلى هذا المخلوق الذي هو الإنسان.

ثانيا: المقررات:

الإنسان منذ أريد له الوجود، فإنه قد أحيط بمقررات سابقة تجعل له تلك المكانة المرموقة بين مخلوقات الله، ومن بين هذه المقررات.

أ)– التكريم:

تكريم الإنسان أمر مقرر من قبل الله تعالى، يؤكده النص القرآني وتشير إليه مظاهر متعددة. قال الله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**﴾[4]. ومن مظاهر التكريم إحضار الملائكة ليشهدوا عملية نفخ

1 الشامي صالح أحمد، ميادين الجمال، المرجع السابق، ص: 99.
2 المرجع نفسه، ص: 163.
3 سورة ص، الآية: 71-72.
4 سورة الإسراء، الآية: 70.

الروح في ذلك الطين وظهور الإنسان، ومن مظاهر التكريم أن يخص الإنسان بتلك النفخة من الروح التي صار بها الإنسان مكرما، من بين سائر المخلوقات.

ب)- الخلافة:

قال الله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾[1]، فمن المقررات السابقة على وجود آدم، أنه سيكون خليفة وأن خلافته ستكون في الأرض وللقيام بهذا الدور العظيم زوده الله بالطاقات والإمكانات التي له أن تؤدي واجب التكليف.

ج)- التكليف:

في الجنة قبل النزول إلى الأرض كان التكليف، الأمر والنهى، والإباحة والحضرة، وكانت التجربة، وأخفق آدم... ثم عاد يلتمس المغفرة وتم له ذلك بعون الله، ومع الهبوط إلى الأرض كان التكليف الآخر، ذلك التوجيه الإلهي البعيد المدى يوجه إلى الطريق السوي ويحذر من الانحراف ويبين نتيجة كل منهما في الدنيا والآخرة.[2]

قال الله تعالى: ﴿**وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ، فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ، فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ، قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ، وَالَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ**

1 سورة البقرة، الآية: 30.

2 الشامي صالح أحمد، ميادين الجمال، المرجع السابق، ص: 167.

النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[1]. نلاحظ هنا طريقتان: إتباع الهدى أو الكفر والإدارة والحرية ما هو كفيل بتحقيق ما يصبو إليه في سلوك أحد الطريقين ولذا كانت مسؤوليته كاملة.

ثالثا: المنهج:

بناءا على تلك المقررات كان المنهج الإلهي الذي يناسب مع طبيعة هذا المخلوق، ويحقق غاية وجوده في الوقت نفسه، متحفظا له بالكرامة التي منحه الله إياها منذ خلقه ومن خصائص المنهج الكريم:

1- إنه يبين غاية وجود الإنسان.

2-إنه يتعامل مع الإنسان بكليته جسما وروحا وعقلا.

3-إنه يبين موقع الإنسان المكاني والزماني على خارطة الوجود في تصور شامل.[2]

1 سورة البقرة، الآيات: 35-39.

2 الشامي صالح أحمد، ميادين الجمال، المرجع السابق، ص: 169.

خاتمة:

نستنتج من خلال دراستنا ومن خلال تعريف الفلاسفة للجمال بأنه صفة تلاحظ في الأشياء، وتبعث في النفس سرورا ورضا، والجمال من الصفات التي يتعلق بالرضا واللطف. وللجمال مجالات وميادين فهو لا يقتصر على الإنسان وحده بل وإنما جاء في كثير من الصور الكونية منها:

أولا: الطبيعة: فكل ما في الطبيعة مثال كامل للحديث عن الجمال وتكونه وكماله.

ثانيا: الإنسان: فالإنسان بجميع تكوين ميدان كامل للجمال، فمراحل تطور الإنسان أو صفاته الخلقية أو الخلقية هي أهم النقاط التي تشرح ماهية الجمال.

ثالثا: الفن: هو الجمال الصناعي الذي سخره الله لعباده لكي يبدع فيه، وقد تمثل الجمال الفني في الإسلام في أمور كثيرة أهمها: النقش والزخرفة والكتابة والخط والعمارة والتخطيط.

الفصل الثاني:

التجربة الجمالية دراسة مقارنة بين ابن حزم وأبو حامد الغزالي

تمهيد:

ينظر المسلمين إلى الجمالي بإدراك ذهني يكشف عن جمال المضمون ومدى عذريه و أصالة تركيبه و يربطوا جميع أنواع الجمال بالجمال الإلهي وتشارك فيه وترتبط فيه و لأن الله جميل يحب الجمال، إلا أن هذه النظرة الجمالية ارتبطت بنوع من الفتنة أو الشرك و إن هذا يعد حراما في نظر بعض فقهاء الدين، كما اهتم المسلمون بالظاهرة الحسية للجمال سواء عن طريق البحر أو السمع والتزموا بالشرع في تعاملهم مع الجمال والتدبر في حسن صبغته يعد من تمجيد الخالق وتسبيح بعظمته و ثم نقول إن مفهوم الجمال في الإسلام ارتبط ارتباطا وثيقا بالمقاصد التشريعية الإسلامية.

وهذا مايبينه كل من فلاسفة الإسلام أبو حام الغزالي وابن حزم، حيث يرى ابن حزم أن الجمال له دور كبير في ميلاد الحب و تقوية أواصره كما أن له أثر كبير في نشوء الإعجاب لدى المحب، في حين يرى الغزالي أن الجمال مرتبط بالمحبة , فالجمال واضح للحب وسبب من أسبابه وفي خضم هذا الصراع نطرح الإشكال التالي فيما تمثلت نظرة كل منهما إلى الجمال؟ وإذا كان هناك تباين بينهم فيما تمثل؟.

المبحث الأول: فلسفة ابن حزم وأبو حامد الغزالي:

أ- فلسفة ابن حزم

يؤكد ابن حزم* بأن الفلسفة على الحقيقة وعناها وثمرتها والغرض المقصود تعليمها، ليس هو شيئا غير إصلاح النفس، وحسن التربية والسياسة والرعية، وهذا نفسه لا غير هو الغرض من الشريعة، هذا ما لا خلاف فيه بين أحد العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة، فيقال لما انتمى إلى الفلسفة بزعمه هو ينكر الشريعة بجهله إلى الحقيقة بمعاني الفلسفة وبعده الوقوف على غرضها ومعناها.[1]

يتحدث ابن حزم في النص المتقدم عن الفلسفة من جهة موضوعها الأخلاقي مقارنا المحتوى الأخلاقي للفلسفة بالبعد الأخلاقي في الدين.[2]

قدم ابن حزم نظرية للمعرفة تؤمن بأن طريق الوصول إلى الحقيقة يعتمد على أربعة أصول أولا النصوص الدينية كما هي في القرآن والسنة، واللغة من حيث دلالتها الظاهرة المتعارف عليها عند أصحابها الحس السليم وبديهية العقل، وأخيرا الاكتساب بالاختيار والنقل بالتواتر.[3]

يؤكد ابن حزم على أن الإنسان لا يولد عارفا، وإنما يخرج إلى هذا العالم فارغا لا يملك أي معرفة أن الإنسان يخرج إلى هذا العالم ونفسه قد ذهب ذكرها جملة في قول من يقول إنها كانت قبل ذاكرة أول ذكراها الثبت.[1]

---

* هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الأندلسي القرطبي ولد عام 944 في اسبانيا وتحديدا في قرطبة لقب بالظاهري فهو عالم بالأدب والشعر توفي سنة 1064من مؤلفاته كتابه الشهير طوق الحمامة، ينظر: سعيد الأفغاني، رسالته في المفاضلة بين الصحابة، المطبعة الهاشمية، دمشق،ط1، 1940،ص:50.

1 ابن رشد، فصل المقال بين الحكمة والشريعة والاتصال، تح:محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2،1981،ص:54.

2 المصدر نفسه، ص:55.

3 المصدر نفسه، ص:56.

يشير ابن حزم إلى إمكانية الحصول على المعرفة من خلال طرق عدة: أولها شهادة الحواس الخمسة، فهي التي تمدنا ببعض المعارف وبها يدرك العالم الخارجي إلا أن الإدراكات الحسية لا ترقى إلى مستوى اليقين إلا إذا توسط العقل حتى قبولها من قبل النفس، ثم بالحاسة السادسة وهي قوة مميزة فطرية لدى جميع الناس تتمثل في العلم بالبديهيات وهذان الوسيلتان الحواس والعقل ضروريتان لإكتساب المعرفة.[2]

إن ابن حزم يؤكد في كل مصنفاته على فكرة أو قاعدة مفادها أن حد العلم بالشيء هو المعرفة به ويكون إما بشهادة الحواس أو العقل، وإما برهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس أو العقل وإما باتفاق وقع له مصادقة اعتقادا الحق خاصة بتصديق ما افترض الله عز وجل إتباعه خاصة دون استدلال.[3]

جعل ابن حزم المعرفة بالحس السليم، وبأول العقل سبلا موصلة إلى المعرفة لأن شهادة الحواس الصحيحة وما تنقله من انطباعات حسية إلى النفس تكون صادقة كعلم الحواس بالرائحة الطبيعية وتميزها على الرائحة الكريهة.[4]

وعلى هذا الأساس يبين ابن حزم نظريته في المعرفة فأي معرفة سواء كانت دينية أو فلسفية أو طبيعية يؤسسها على العقل ولذلك نجده ينطلق من العقل، أولا فيثبت بالدليل العقلي وجود الله ووحدانيته ونبوه محمد صلى الله عليه وسلم وصدق رسالته، حتى إذا تم ذلك يكون قد أثبت صدق القرآن والسنة فيعتمدهما وحدهما ويأخذ بظاهر نصوصها ولا يبيح صرف معنى كلمة من معناها

1 ابن حزم، الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العلمية، ج4، دط، 1980، ص: 201.
2 المصدر نفسه، ص: 201.
3 ابن حزم، الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ص: 24.
4 المصدر نفسه، ص: 13-14.

اللغوي الظاهر إلى معنى آخر إلا إذا وجب ذلك نص أو إجماع، أو بديهة، حس أو عقل، تلك هي أبرز ملامح مشروع ابن حزم الظاهري، مشروعه الإيديولوجي الفلسفي.[1]

وقد ركز على العقل وأعطاه عناية بالغة، حتى أنه أفرد في الحديث عنه وعن حججه وأهميته حيث يقول: العقل عرض من الأعراض محمول في النفس، ومن المحال أن تحكم الأعراض وتوجب وتشرع، وإنما في العقل معرفة الأشياء على ما هي عليه.[2]

لقد قضى ابن حزم جانبا من حياته وهو يطلب العلم في قرطبة حتى سنة 401هـ وقد أثر في نفسه ذلك الدور المبكر في حياته ما سمع بعض الأغرار يقولون في المنطق والعلوم والفلسفة عامة دون تحقيق أولئك الدين عناهم بقوله "ولقد رأيت الطوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام الغفوات طلبنا، وقبل تمكن قوانا في المعارف، وأول مداخلتنا صنوفا، من ذوي الآراء المختلفة كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة غير يقين إنتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة"، ولعل بيئة قرطبة والأندلس عامة هي التي حفزت حب الاستطلاع لديه جعله يدرس المنطق والفلسفة ومن ثم تبين لديه بأن العلوم الفلسفية لا تنافي الشريعة.[3]

فهو في رسالة مراتب العلوم ينصح الدارس بتعلم القراءة والكتابة وأصول النحو واللغة، وبالنظر إلى حدود المنطق وعلم الأجناس والأنواع والأسماء المفردة والقضايا والمقدمات والنتائج ليعرف ما البرهان وما لشغب، وكيف التحفظ ما يظن أنه برهان وليس ببرهان فهذا العلم يقف على الحقائق كلمها ويميزها من الأباطيل تميزا لا ريب فيه.[4]

1 محمد عايد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، دط، 1986، ص: 309.

2 ابن حزم، الفصول والفروع، مصدر سابق، ص: 315.

3 ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تح: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987، دط، ص: 23.

4 المصدر نفسه، ص: 34.

فهذا الإيمان بفائدة المنطق هو الذي جعل ابن حزم يحاول أن يوصل ما فهمه منها مبسطا إلى الآخرين، وهذا قد كتبه عداوة من قبل الفريق الذي يكره الفلسفة والمنطق فمثلا اتهمه أحد الناقمين بالفساد، أنه دخل عليه من تعويله على كتب الأوائل والدهرية وأصحاب المنطق وغيرهم من الملحدين.[1]

إن الذي أخذ بظاهر الألفاظ في النص القرآني والسنة النبوية ورفض الجوهر والتأويل خلافا لما كان يدعو إليه المذهب الحنفي وبعض الفقهاء المسلمين، فكانت الظاهرية محاولة لإعادة الاعتبار للنص الديني والسنة النبوية الشريفة وإحاطتها بشيء من الاعتبار والضمان اللغوي والمنطقي للنص التأسيسي، يقرر ابن حزم بقوة وحدة قوله.[2]

إن دين الله ظاهر له باطن فيه وجهر سر تحته كله برهان لا مساحة فيه إن رسول الله عليه الصلاة والسلام لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها، ولا كان عنده عليه لا رمز لا باطن غيرها دعا الناس إليه ومن خلال هذا النص تتجلى ظاهرية ابن حزن بشكل واضح فهو يعتمد على المعنى اللفظي لتفسير القرآن رافضا التأويل رفضا قطعيا فيبطل القياس الأصولي.[3]

لقد سبق أن أسس ابن حزم نسقا لغويا ولا شك أن الظاهرية الحزمية في اللغة تريد البقاء عند النص، ولكي تكفل هذا النسق لابد لها من رفض القياس الفقيه والأخذ بالقياس المنطقي لأن هذا الأخير يضمن لنا الانسجام التام مع الظاهر، وفي الأخذ بالقياس الأرسطي ما يمكنها من تجاوز التعليل لأن ظاهرية ابن حزم وإذ كانت ترفض القياس فهي بالأول ترفض التعليل.[4]

1 ابن حزم، الفصول والفروع، مصدر سابق، ص: 35-36.

2 أحمد بن ناصر، ابن حزم وموقفه من الإلهيات، عرض ونقد المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، ط1، 1400، ص: 49.

3 المرجع نفسه، ص: 50.

4 داود سليمان، نظرية القياس الأصولي، دار الدعوى، الإسكندرية، دط، 1984، ص: 17.

أخذ ابن حزم بالمنطق لإقامة البراهين على حقائق معلومة، فهو في هذا الجانب غير منتج للأحكام، ولكن من جهة أخرى هو يبرهن على الأحكام ولهذا فاستغلال ابن حزم للمنطق كان استغلالا جدليا وهذه سورة تفرض على ابن حزم الذي نصب نفسه خصما لكل النحل والملل، كان إتجاهه إلى مجادلة أهل المذهب والنحل الأخرى أن ينازع بقوة منطقية في المناظرة والجدل.[1]

ب)– فلسفة ابو حامد الغزالي:

بنى الغزالي فلسفته في البحث عن الحقيقة والوصول إليها متعطشا إلى العلوم فبدأ في دراسته الفرق والفلسفات المحيطة به علها تروي غليله، ولكنه لم يجد شيئا من ذلك يروي ظمأه بل وجد فرقا متناحرة يكفر بعضها البعض حيث لم ينزل كل على رأي خصمه الأمر الذي دفع الغزالي إلى الشك في كل هذه المعارف.[2]

وقد تناول الغزالي في هذا بالبحث الطوائف الرئيسية الأربعة التي كانت سائدة آنذاك ولم يتردد في نقدها وبيان سلبياتها وإيجابياتها وانحصرت هذه الفرق عنده في أربع وهي:

1)– المتكلمون: وهم الذين يدعون أنهم أهل الرأي والنظر.

2)– الباطنية: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم المخصوص بالاقتباس من الإمام المعصوم.

3)– الفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.

---

1 ابن طلموس، مدخل لصناعة المنطق، المطبعة الأبيرقية، دط، 1916، ص: 34.

* هو محمد بن محمد الغزالي الطوسي، وكنيته أبو حامد، ولد ببلدة طوس في إيران سنة 1059م وتوفي سنة 1111م لقب بحجة الإسلام، هو الفيلسوف المتكلم المتصوف الفقيه، أحد أعظم أعلام الفكر في التاريخ الإسلامي وأشدهم تأثيرا في يومنا هذا في ميادين في علوم الدنيا والدين من أشهر مؤلفاته: إحياء علوم الدين، جواهر القرآن، مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، معيار العلم، أنظر: أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تر: شمس الدين أحد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2008، ص: 08-14.

2 مهدي بخيت محمد حسن،الفلسفة الاسلامية بين الأصالة والتقليد، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1،2013، ص:209.

4)- الصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة.[1]

بعد أن فرغ الغزالي من علكم الكلام بدأ في دراسة الفلسفة وأطلع على أرائها، وأول ما بدأ به هو دراسة الفلسفة حيث وقف على حقائقها ومضامينها وقد بين ذلك في كتابه "مقاصد الفلاسفة" حيث صنف الغزالي إلى ثلاثة أصناف:

1- طائفة الفلاسفة: هم الذين جحدوا الخالق ويقولون أن المخلوقات هكذا منذ الأزل بلا صانع، و هؤلاء هم الزنادقة ويسميهم الغزالي الدهريين.

2- طائفة الفلاسفة الطبيعيين: وهم الذين تركز بحثهم عن الطبيعة وفي عجائب الحيوان والنبات وهم يعترفون بوجود صانع للعالم، و يرى الغزالي أنهم زنادقة أيضا لأنهم جحدوا الإيمان باليوم الأخر.

3- طائفة الفلاسفة الإلهيين: وهؤلاء يمثلهم سقراط وأفلاطون وأرسطو وما حذا حذوهم من فلاسفة المسلمين كالفارابي و ابن سينا.[2]

وبعد أن بين الغزالي أقسام الفلاسفة وعرض مذهبهم في كتابه (مقاصد الفلاسفة) وهو أول كتاب فلسفي ألفه الغزالي بعد دراساته العميقة وتأمله الدقيق للمذاهب والنظريات الفلسفية التي كانت سائدة في عصره ووصفه أحد المستشرقين بأنه أفضل مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية.

وقد عرض الغزالي في هذا الكتاب على نحو موضعي اتجاهات الفلاسفة المسلمين المتأثرين بالفلسفة الأرسطية في مجالات المنطق والإلهيات والطبيعيات[3] أي عرض الآراء الفلسفية قبل نقدها وإبطالها .

1 الفاخوري حنا وخليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون بيروت،ط1، 2002، ص:639.

2 مهدي بخيت محمد حسن، الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد المرجع السابق، ص: 21.

3 حمدى زقزوق محمود، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، 2003، ص: 61.

ثم ألف الغزالي كتابه تهافت الفلاسفة "ردا على الفلاسفة القدماء، مبينا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيها يتعلق بالإلهيات، وكاشفا عن غوائل مذهبهم و عوراته، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الأذكياء".[1]

ويشير الغزالي إلى أن غرض من تأليف التهافت لم يكن سوى التنبيه إلى أوجه تناقض الفلاسفة في العلوم الإلهية "وما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين. كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع، وبيان حشر الأجساد والأبدان".[2]

يحدد الغزالي في كتابه تهافت (الفلاسفة) تناقضات الفلاسفة في علومهم الإلهية والطبيعية في عشريين مسألة تتمحور جميعها حول ثلاثة مواضيع رئيسية هي: العالم، والله والنفس[3] أي كفرهم في ثلاثة مسائل وبدعهم في المسائل الأخرى.

المسائل التي كفر بها الغزالي الفلاسفة هي:

1- قولهم بقدوم العالم: حيث ذهب الفلاسفة إلى أن العالم قديم أزلي متأثرين بأرسطو في ذلك، لكنهم حاولوا التوفيق بين قولهم هذا وبين الشرع وما صرح به من أن الله خالق العالم، فقالوا بنظرية الفيض التي من خلالها فسروا صدور العالم عن الله، أما الغزالي فقد رفض رأي الفلاسفة هذا، وقرر أن العالم حادث مخلوق من قبل الله بمعنى أنه لا وجود لعالم قبل خلقه واعتباره قديم قدم الله، يقول الغزالي "استبعدهم حدوث حادث من قديم، ولابد لكم من الاعتراف به فإن العالم حوادث ولها أسباب فإن استندت الحوادث إلى غير نهاية فهو محال و ليس ذلك معتقد عاقل".[4]

2- قصورهم علم الله على الكليات دون الجزئيات: يقول الغزالي إن الفلاسفة اتفقوا على القول بأن الله لا يعرف الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن وما كان وما يكون.

1 أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص: 19.
2 المصدر نفسه، ص: 21.
3 أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص: 21.
4 المصدر نفسه، ص: 24.

يرى الغزالي أن الله عالم بجميع الموجودات محيط بكل شيء لا يعرب عن عمله مثقال ثرة في السموات ولا في الأرض.[1] فكرهم الغزالي بهذه المسألة لأن كافة المسلمين يؤمنون بالآية الكريمة: ﴿**وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ**﴾[2].

3- إنكارهم بعث الأجساد: فقد خصص الغزالي المسألة من كتابه تهافت الفلاسفة لإبطال إنكارهم لبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان ووجود النار الجسمانية، ووجود الجنة والحور العين وسائر ما وعد به الناس. إذ يتفق الغزالي والفلسفة لعلى القول بالمعاد الروحاني ولكنهما يختلفان في أمر المعاد الجسماني.[3]

ويعترض الغزالي على أوجه الاستحالة هذه باختياره القسم الثالث وإقراره وقد دل الشرع على بقاء النفوس بعد الموت لقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ**﴾[4].

ظل الغزالي وفيا للقصد الذي قصد إليه أصلا، فقام بدور الناقد فقط، أي أنه هدم البناء الإعتقادي الذي بناه الفلاسفة، دون أن يبني مكانه بناءا جديدا، ويندرج نقد الغزالي لنظريات الفلاسفة في إطار المناقشات التي تتصل حلقاتها بين الدين والفلسفة من ناحية وبين العقل الخالص والفلسفة الإعتقادية من ناحية ثانية.[5]

لم يكن نقد الغزالي لآراء الفلاسفة في مجالات الإلهيات وبعض مسائل الطبيعيات يعني رفضا للعلوم الفلسفية بصفة عامة، ولذلك وجدناه يأخذ منهم المنطق ويستخدمه ويصل مسائله في العديد من مؤلفاته.

1 مهدي بخيت محمد حسن، الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، المرجع السابق، ص: 21.

2 سورة يونس، الآية: 61.

3 أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة ترجمة، شمس الدين أحمد، المصدر السابق، ص: 37.

4 سورة آل عمران، الآية: 169.

5 حمدي زقزوق محمود، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص: 62.

وقد ظل طوال حياته متحمسا للمنطق باعتباره معيار كل فكرة وكل علم فهو يرى أن منطق أرسطو شرط من شروط الاجتهاد وأن منهج البحث الأرسطي ضروري لكل العلوم فألف كتاب في المنطق "معيار العلم" الذي عرض فيه مسائل المنطق وشرحها شرحا وافيا.[1]

ويعتبر المنطق بأقيسته، طبقا لنظرية الغزالي وسيلة للتغلب على الوهميات التي تعرقل الحدس العقلي، والإنسان لا يحصل على اليقين الدائم الضروري من المعارف العقلية المحضة إلا بتدريب الملكة الحدسية تدريبا طويلا، وبطول ممارسة العقليات.[2]

فالعقل في فكر الغزالي له دور أساسي بالغ الأهمية أو بمعنى أوضح له دور الهيمنة في المجال المعرفي، ويتضح ذلك بجلاء عندما نتأمل مبدأه الفلسفي الذي تتأسس عليه فلسفته، فالغزالي اتخذ لنفسه منهجا فلسفيا مختلفا عما كان معهودا لدى الفلاسفة المدرسين ولدى الفلاسفة المتكلمين فقد اعتمد الغزالي الشك المنهجي طريقا للوصول إلى الحقيقة.[3]

شرع الغزالي في البحث عن الحق، وطلب اليقين وقد دفعه هذا التعطش إلى الحق وإلى التفكير في وسائله، وأدوات تحصيله، وبين له أن وسائل المعرفة وأدواتها يمكن إجمالها في التقليد والحس ثم العقل ثم الإلهام.

أ)– **التقليد**: يعد التقليد عند الغزالي أداة من أدوات المعرفة ومصدرا لها، ولكنه وقف على عوام الناس، فأكثر العوام يستقون إيمانهم عن طريق السماع، والنقد من وجهة نظر الغزالي يجب أن يبتعد عن المجادلة فقط، بأمور العبادة والحياة أو بهم آخر من لغة ونحو أو يشتغل بحرفة يبتعد بذلك عن مخاطر الشرك[4] أي التحرر من حياة التقليد.

1 حمدي زقزوق محمود، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص: 62.

2 المرجع نفسه، ص: 66.

3 المرجع نفسه، ص: 64.

4 زكريا جميل عصام، مصادر فلسفية، دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط1، 2012، ص: 202-203.

ب)– الحواس: بحث الغزالي في الحواس عله يجد فيها طريقا يوصل إلى معرفة العقائد الدينية وعندما تأمل الغزالي الحواس، وجدها خاطئة غير صحيحة أو عرضة للضلال، يقول الغزالي "ألا نرى الكوكب صغيرا وهو أكبر من الأرض؟" إن اختياره للمعارف الحسية أوضح له أنها غير صادقة وغير آمنة.[1]

ج)– العقل: يرى الغزالي أن العقل هو "الفطرة الغريزية والنور الأصلي الذي به يدرك الإنسان حقائق الأشياء" والعقل يصبح هكذا عندما يتجرد من غشاوة الوهم والخيال، ويتخلص من التقليد الأعمى.[2]

يشيد الغزالي بالعقل أداة للمعرفة، ويؤكد قدرته على كشف الحقيقة، والوصول إلى اليقين، ويرى أن هناك أمورا لا تعالج إلا بالعقل مثل وجود الله وثبوت النبوة وأن إثبات مثل هذه الأمور الفلسفية هو من اختصاص العقل. وعلى الرغم من انتقاد الغزالي العقل في مواضيع كثيرة من كتبه، إلا أن العقل عنده يفضل، لأنه أفسح منه مجالا، فتمجيد الغزالي العقل نابع من إيمانه بالوحي الذي بالغ في قدرة العقل على الهداية والرشاد، وأشاد به معضدا ومناصرا لأحكامه وتعاليمه.[3]

وعلى الرغم من تمجيد الغزالي العقل مصدرا للمعرفة اليقينية، وأداة لقطع الريب والظنون، إلا أنه يقر بعجزه عن معرفة الحق في الأمور الغيبية مثل المعرفة الحقيقية بذات الله تعالى، وبصفاته وبأفعاله وبحكمته في خلق الدنيا والآخرة، والمعرفة بمعنى النبوة والنبي، ومعنى الوحي. ولهذا أقر الغزالي بأن للعقل حدودا يقف عندها، وأن هناك مصدرا للمعرفة أسمى منه وعلى العاقل أن يتقبل المعرفة عن طريقه وهذا المصدر هو النور النبوي.[4]

فالعقل عند الغزالي واع، مدرك لحدوده وأنه السخف الزعم بوجود قسمة ثنائية بين العقل والشرع أو الحقيقة والشريعة، ويوصى الباحثين عن الحقيقة بالجمع بين نور العقل ونور الشرع إذ أن

1 زكريا جميل عصام، مصادر فلسفية، مرجع سابق، ص: 203.
2 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، تر: عبد الرحيم العراقي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2008، ص: 398.
3 زكريا جميل عصام، مصادر فلسفية، المرجع السايق، ص: 204.
4 نفس المرجع ، ص:204.

هناك أمورا غيبية تتجاوز حدود العقل ونطاقه. فالعقل والشرع كما يقول الغزالي يؤلفان شيئا واحدا، ولا تعارض حقيقي بينهما.[1]

ينظر الغزالي نظرة متعمقة للعلاقة الوثيقة بين العقل والشرع فيقول: فالشرع عقل من خارج، والعقل من داخل وهما متعاضدان بل متحدان. لكون الشرع عقلا من خارج، سلب الله تعالى اسم العقل عن الكفار في غير موضع من القرآن الكريم قال تعالى: ﴿**صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُون**﴾2.

ولكون العقل شرعا من داخل قال تعالى: ﴿**فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**﴾[3]، فسمي العقل دينا لكونهما متحدين قال الله تعالى: ﴿ **نُّورٌ عَلَى نُورٍ**﴾ أي نور العقل ونور الشرع.[4]

د– الإلهام: الكشف أو الإلمام عند الغزالي، أداة إلى معرفة ما وراء الحس وما وراء العقل وقواعده، وهذا الكشف هو وحده القادر على تمكين طالب المعرفة من الاتصال بالحقيقة ومعرفة الله. وقد شغل هذا الكشف جانبا كبيرا من فكر الغزالي باعتباره وسيلة باطنية تصل بين الإنسان والعالم الروحاني، وتمكنه من الإطلاع على أسرار الوجود وخفايا الخلود.[5]

نجد الغزالي في تعمقه للتصوف وعرضه له يتمسك بمفهومه عن العقل ويرى أن هناك بجانب العلم الذي يكتسبه الإنسان بالتعلم والدرس علما آخر يحصل مباشرة، يتلقاه الأنبياء والأولياء بالإلهام، يقع

1 زكريا جميل عصام، مصادر فلسفية،مرجع سابق،ص: 205.
2 سورة البقرة، الآية: 171.
3 سورة الروم، الآية: 30.
4 سورة النور، الآية: 34.
5 زكريا جميل عصام، مصادر فلسفية ،المرجع السابق، ص: 206.

في قلوبهم مباشرة بلا واسطة من حضرة الحق، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا**﴾[1]، ويسمى هذا العلم بالعلم اللدني، أو الإلهام.

وطريق التصوف من شأنه أن يؤدي إلى هذا العلم اللدني، ودور العقل بالنسبة إلى طريق التصوف ويمكن تلخيصه في وظيفتين أساسيتين:

أولا: عن طريق العقل يجب استيفاء الشروط الثلاثة الآتية:

أ- تحصيل جميع العلوم.

ب- الرياضية الصادقة.

ت- التفكير.

وعندما يتم استيفاء هذه الشروط الثلاثة يصير المتفكر من ذوي الألباب وتنفتح نافذة من عالم الغيب في قلبه، فيصير عالما كاملا عاقلا ملهما مؤيدا.[2]

ثانيا: وهي الوظيفة الأساسية للعقل وتتمثل في الحكم النقدي على التجارب الصوفية وتقييمها تقييما صحيحا، لأن حالات السكر عند المتصوفة تقود بسهولة إلى أقوال ذاتية قاصرة، يقول الغزالي: "وكلام الصوفية أبدا لكون قاصرا، فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه فقط".[3]

1 سورة الكهف، الآية: 65.

2 حمدي زقزوق محمود، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص: 67.

3 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، ص: 42.

المبحث الثاني: ماهية الحب عند ابن حزم وأبو حامد الغزالي.

أ- ماهية الحب عند ابن حزم

من يقرأ كتاب ابن حزم طوق الحمامة يجد أن الحب قد شغل حياة ابن حزم كما شغله الفقه والحديث والتفسير، ويتأكد أن الحب لم يشغل ابن حزم وحده، إنما يبدوا أنه شغل الناس جميعا في إسبانيا المسلمة آنذاك[1].

ذهب ابن حزم إلى أن الناس اختلفوا في تحديد وضبط ماهية الحب وقد اختلف في ماهيته وقالوا وأطالوا، والذي أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخلفية في أصل عنصرها الرفيع، لا على ماحكاه محمد بن داوود عن بعض أهل الفلسفة الأرواح أكر مقسومة، لكن على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوي، ومجاورتها في هيئة تركيبها[2].

مستدلا على ذلك بقوله تعالى:" **هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا** "[3].

وهذا الاتصال يقوم على التجانس القائم بين هذه النفوس والأرواح فيكون بينها الائتلاف والتحابب، وحيث يكون الاتفاق والميل بين للنفوس ينتج عنه الحب، وهذا التعريف الذي ذكره أبو محمد مرده إلى إيمانه بأن الله خلق الأنفس أول الأرواح فيكون بين بعضها بالطبيعة اتفاق وانجذاب وكلما كثر التجانس بينهما تأكدت المودة وزاد الحب[4]

1- طه حسين، ألوان، دار المعارف، القاهرة، دط، دن، ص: 14.
2- ابن حزم، طوق الحمامة، مصدر سابق، ص: 93-94.
3- سورة الأعراف الآية 189.
4- ابن حزم، طوق الحمامة، مصدر سابق، ص: 96-97.

هذا التعريف الذي اعتمده ابن حزم من القول باتصال أجزاء النفوس المعشوقة، واشتياق هذه الأجزاء إلى بعضها البعض أو نصفها الآخر، فإذا كثر عليه تمت له المحبة والسعادة نجده جليا عند أفلاطون، حيث يؤكد على أن النفوس جواهر بسيطة تسكن عالم الأفلاك، وأن سر التباين في المخلوقات ما هو الاتصال والانفصال، حيث أن الشكل دائما يستدعي شكله والمثيل إلى مثيله يقترب، إن هذه الفقرة تؤكد في نظر بعض الباحثين على أفلاطونية ابن حزم في الحب[1].

عد ابن حزم من عداد أتباع الأفلاطونية في الإسلام لأنه يستشهد بإحدى الفقرات التي أخذها محمد ابن داوود الظاهري في كتابه الزهرة وقد أخذها بدوره عن أساطير أفلاطون في حديثه الشهير عن الايروس في محاورة المأدبة حيث كان اعتقاد الناس أن الله قد أعطى لكل من العقول التي اخلقها شكلا كروب ثم جعله قسمين كلا منها في جسد[2].

والمراد بذلك أنه لكي تفهم مسألة الحب يجب أن تكون على معرفة ووعي بماهية النفس التي خلقها الله عز وجل وقبل أن تحل بهذا الجسد فالتعارف أو التباعد كان موجودا في العالم العلوي وهو يتحقق الآن أيضا فكل نصف يتوق إلى النصف الآخر الذي انفصل عنه، فإذا التقيا تعانق كأنما يطلبان الإتحاد، فإذا كان النصفان الملتقيان ذكر أو أنثى نتج عن تلاقيهما التناسل فوجد الاكتفاء في الاتصال[3].

تأثر ابن حزم بالفلسفات القديمة فإنه جاء بتحليل نفسي وخلقي للحب، وهو في ذلك يستضيء بمثالية أفلاطون، ولكن شيئا مهما يفرق بينهما أن ابن حزم لم يطل على الحب من خلال تأملاته كما فعل أفلاطون، وإنما نظرا إليه من خلال تجاربه ومشاهداته وصوره[4].

1- ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس بيروت، ط2، 1982، ص: 385-386.

2- زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، دار الأدب، بيروت، دط، دت، ص: 161.

3- ابن حزم، طوق الحمامة، مصدر سابق، ص: 29.

4- عبد الكريم خليفة، ابن جزم الأندلسي، دار العربية للنشر، دط، دت، ص: 221.

أما عن كيفية الوقوع في الحب فيقول: "وأني لأخبر عني أني ألفت في أيام صباي ألفة المحبة جارية...وكانت غاية في حسن وجهها وعقلها وعفافها وطهارتها..."[1].

إن هذا الحب الذي يتحدث عنه إنما يكون بانجذاب نفس المحب إلى المحبوب، كجاذبية الأرض للأجسام أو المغناطيس للحديد، ويشرح ذلك بأن خيال المحب يسقط على من يحب من صور الكمال ما يجعل شخصية المحبوب كاملة تامة الحسن[2].

فالحب إذن هو تقارب بين الأنفس ناتج عن سعي الشبيه وراء شبيهه لما يرى فيه من حسن وجمال و لما يصبغه عليه من صور الكمال وهذا التحليل الذي يعطيه لنا ابن حزم يذكرنا بشكل واضح بمحاورة أفلاطون لو فيدر وفيها أن النفس جميلة تشتاق بشغف إلى كل ما هو جميل ويميل نحو الأشكال الكاملة فيقع الحب بمعناه الحقيقي وإنه لمهم هنا أن نبرز هذا التحليل عند ابن حزم وهو الظاهري[3].

شاء الله لابن حزم يكمل بالحب حيث نقص كثيرون ولقد أحب ابن حزم ولا منا من والحب السامي اضطراري لا اختياري، يبعثه الجمال في القلب الكامل والنفس الزكية[4].

ولقد أشار أبو محمد إلى وقوعه في الحب حيث قائلا: "وعني أخبرك أني أحببت في صباي جارية لي شقراء الشعر كما استحسنت من ذلك الوقت سواد الشعر وأني لأجد هذا في أصل تركيبي من ذلك الوقت[5].

ومن أبرز الأسباب الداعية للتقارب وتعلق النفوس يبعضها البعض ولكن الحسن ليس علة دائمة أو سببا أصليا للحب لأنك قد تجد من يستحسن الأنقص والأدنى والأقبح ولو كان علة

1- ابن حزم، طوق الحمامة، مصدر سابق، ص: 249.
2- المصدر نفسه، ص: 98-99.
3- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر، نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات بيروت، دط، ص: 338.
4- سعيد الأفغاني، ابن جزم ورسالة في المفاضلة، المطبعة الهاشمية، دمشق، دط، 1940، ص: 69-98.
5- ابن حزم، طوق الحمامة، مصدر سابق، ص: 130.

الحسن الصورة الجسدية لوجب ألا يستحسن الأنقص في الصورة، ونحن نجد كثيرا ممن يؤثر الأدنى ويعلم فضل غيره ولا يجد محيدا لقلبه عنه ... فعلمنا أنه شيء ذات النفس[1].

فليس بإرادة المحب ولا باختياره أنه يحب بل هو أمر خارج عن الإرادة والمشيئة ولا حيلة له، وما ذاك إلا أن الحب مسألة ميتا فيزيقيه يعيشها المرء على جبلته، ولهذا ينظر ابن حزم إلى هذا الأمر على أنه شكل من الجبل يتحقق في وقوع الحب لا في استمراره[2]. فالصفات الطبيعية التي يقف فيها الطرفان المتحابان هي بسبب حدوث وتأكد الحب عند أبي محمد مستدلا على ذلك بما ورد من أحاديث نبوية وما روي عن سقراط وأفلاطون وغيرهما[3].

كما أفاض ابن حزم في الحديث عن علامات الحب الكثير ككثرة البكاء والغيرة وسوء الظن والاصفرار والكتمان، وتتبع أخبار المحبذين لبعضهم أو الاضطراب الذي يبدوا على المحب ونحوها من العلامات التي تكون قبل وأثناء استعار الحب وتأجيج حريقه وتوقد شعلته واستطارة لهبه ولهذا نراه يصور لنا الحب في بدايته ونهايته كأنما يعايشه في واقعه ونظرا إلى تصويره آخرة الحب مع غرور المرء بأوله.

كمغتر بضحضاح قريب.

فزل فغاب في عمر المدود.

نجد أنه تصوير أو ضح من المحسوس، ومجاز أصدق من الحقيقة مع تلخيص بليغ لتاريخ الحب من جميع نواحيه وما أدركت قط فهما أعمق في بيان مزالق الحب من هذا[4].

1- ابن حزم، طوق الحمامة، مصدر سابق، ص: 94-95.

2- حامد الدباس، فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم،دار الابداع للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1993، ص:96.

3- المرجع نفسه، ص: 97-98.

4- سعيد الأفغاني، ابن حزم ورسالته في المفاضلة، مرجع سابق، ص: 78.

فالمحبة كلها جنس واحد، ورسمها أنها الرغبة في المحبوب وكراهة والمنافرة والرغبة في المقارضة منه بالمحبة[1].

فابن حزم يؤمن بالمطاولة في الحب، أي أنه لا يقع دفعة واحدة ومن أول وهلة: "وإني لأطيل العجب من كل من يدعي أنه يحب من نظرة واحدة ولا أكاد أصدقه ولا أجعل حبه إلا ضربا من الشهوة... وما لصق بأحشائي حب قط إلا دع الزمن الطويل وبعد ملازمة الشخص لي دهرا وأخذي معه في كل جد وهزل[2].

"فكم من بخيل جاد، وقطوب تطلق وجبان تشجع، وغليظ الطبع تظرف وجاهل تأدب... وذي سن تفتي وناسك تفتك"[3].

ينطوي الحب عند ابن حزم عل قيم ايجابية عديدة خاصة فيما يتعلق بالأخلاق، حيث أن المحبة تولد الوفاء والصبر، وتفجر طاقة الإنسان فتحرك فاعلية الإبداع وترفع من قيمته الإنسانية وتطوير جانبه الروحي، وتبدل السلوكيات والسجايا الشائنة إلى أفعال حسنة خيرة، فيصير الجبان شجاعا والبخيل كريما[4].

ولهذا فإن أفضل نتيجة يراها ابن حزم مناسبة للحب هي الزواج، فالحب عنده وسيلة الزواج والسعادة، بل وهي غاية أيضا ولهذا لم يستطيع ابن حزم إخراج الحب من إطار ديني[5].

والواقع أن الحب عنده عمل تربوي أخلاقي وليس أمرا هزلا قبيحا الحب أعزك الله أوله هزل وآخره جد، دقت معانية لجلالتها عن أن توصف فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة وليس بمنكر في

1- ابن حزم، طوق الحمامة، مصدر سابق، ص: 369.
2- المصدر نفسه، ص: 125.
3- المصدر نفسه، ص: 105.
4- المصدر نفسه، ص: 153-154..
5- حامد الدباس، فلسفة الحب والأخلاق، مرجع سابق، ص: 176.

الديانة ولا بمحظور في الشريعة إذ القلوب بيد الله عزّ و جلّ رقدت أحب من الخلفاء المهديين والأئمة الراشدين كثيرا[1].

ب- ماهية الحب عند الغزالي: ارتبط مفهوم الحب الإلهي في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بالصوفية، والواقع أن مفهوم الحب الإلهي لم يكن إيداعا فهو من حيث المبدأ فقد ورد مفهوم الحب الإلهي أول ما ورد في القرآن الكريم، حيث خاطب الله عباده المخلصين بقوله "يحبهم ويحبونه"[2].

وقد ورد في العديد من الآيات القرآن الكريم تؤكد حب الله للمؤمنين بحيث يشمل هذا الحب جميع مجالات الحياة التي يحبها المؤمن فالله تعالى هو الذي بدأ بمخاطبة المسلمين ليس لهم طبيعة العلاقة التي يجب أن تكون بين الله وعباده، وهي علاقة تقوم على مبدأ الحب الذي يمنحه الله لعباده، إذا كانوا صابرين ومن المحسنين ومن المتقين قال الله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ**﴾[3].

كانت بداية الحب إلهية من الله تعالى للإنسان ولكن هل يمكن أن تكون هذه العلاقة متبادلة أي أن يحب الإنسان الله كما يحب الله الإنسان؟ لا نستطيع القول أن طبيعة هذا الحب يعمل في جاذبية تكافؤ من نوع ما فإن حب الله للإنسان ليس كحب الإنسان لله، فهناك دائما الجانب الأقوى في هذا الحب وهو الله تعالى وهناك الجانب الأضعف وهو الإنسان ولا يمكن تحت أي ظرف عقد مقارنة بين هذين الحبيبين فالله هو الخالق وهو المنعم بيده القوة والملك، وقد ورد في القرآن الكريم ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[4]، فقد نزه الله نفسه في هذه الآية الكريمة أن يوصف بما يصف الناس به بعضهم بعضا وما يحيط بهم في هذا الكون.

والحب الإلهي عند الغزالي يتحول إلى قضية فكرية لا مكان فيها للمناجاة أو قول الشعر بل إلى عملية تحليل نفسي واجتماعي تقوم على تفسير الحب الإلهي من بداياته باعتبار أن الحب هو

1- ابن حزم، طوق الحمامة، مصدر سابق، ص: 90.
2- سورة المائدة، الآية: 54.
3- سورة آل عمران، ص: 146.
4- سورة الشورى، الآية: 11.

حالة إنسانية وأن الحب عندما يبدأ فإنه يكون بين البشر، ويتسامى مع التطور العقلي للإنسان حتى يصل إلى أرفع أنواع الحب وهو الإنسان لله تعالى، سعى الغزالي لإثبات أن الذي يستحق الحب هو الله تعالى وحده وساق الأدلة على النحو التالي[1]:

1- هو أن الإنسان لا يحب إلا نفسه، وهو يعمل دائما على المحافظة على حياته واستمرار وجوده والذي يضمن له هذا الوجود واستمرار حياته هو الله تعالى فإنه يتوجب عليه أن يحب الله تعبيرا عن شكره وامتنانه لخالقه.

2- هو أن الله هو المحسن لعباده ويقدم لخلقه كل ما يحتاجون إليه في هذه الحياة الدنيا دون أن يكون له حاجة للناس لأنه لا يمكن أن نطلق معاني الجود والإحسان على غير الله إلا عن طريق المجاز، ويجب على الإنسان أن يدرك أفضال الله تعالى عليه، ويجب أن يتوجب إليه بكل قلبه والتفرغ لعبادته.

3- وهو أن يتوجب على الإنسان أن يحب الله تعالى حتى لو يصله إحسانه لأن الله تعالى هو المحسن للناس كافة ويكفي من إحسان الله منحه الحياة لهم.

4- وهي أشرف ما يعرفه الإنسان هو الجمال لأنه بطبعه يحب الجمال ويميل الأنسان إلى حب الجمال لذاته دون أن يكون من وراء هذا الحب مصلحة له والله تعالى هو كمال كل شيء ، حيث أن الإنسان لا يجد حوله في هذا الوجود ما هو مطلق، فالله هو الجمال المطلق.

5- هو أن الإنسان يعتمد على تنفيذ الأوامر الإلهية بالعبادات وعمل الخير والإحسان للآخرين لأن الإلتزام بأوامر الإلهية يعني قرب الإنسان من ربه لأن ما أمر به الله هو من صفاته لأن الله هو أولى بالحب من غيره[2].

1- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، المصدر السابق، ص: 259.

2- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص: 264.

– فقد وجب على الإنسان أن يرد الدين إلى الله الذي منحه كل شيء في هذه الحياة وما هو مطلوب من الإنسان هو أن يعمل على إرضاء الله عندما يسعى إلى إرضاء الله فهو يسعى من ناحية أخرى لإرضاء نفسه، إذا كان لا يعلم أن الله قد رضي عنه أو لا فإنه يجب عليه أن يعمل بجد وإخلاص لعله يحظى به لأن "المحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات"[1].

– فما يصل إليه الإنسان من تطور فكري في حياته لا يمكن أن يحقق إلا إذا الله يملأ عليه حياته، وما دام يلتفت إلى غيره فزاوية من قلبه مشغولة بغيره فبقدر ما فعل بغير الله ينقص منه حب الله[2].

– وحب الله جزء لا يتجزأ بل هو كل ما يستطيع أي إنسان كما ذكرت رابعة أن يحب الله ويشرك مع حبه حي أي أمر من أمور الدنيا "وكمال الحب في أن يحب الله بكل قلبه"[3].

– فلا يوجد قبل الله حب ولا بعده حب لأن "المحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات، فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والأنس والرضا والصبر والزهد وغيرها وسائر المقامات إن عز وجودها فلم تحل القلوب عن الإيمان بإمكانها وأما محبة الله تعالى فقد عز الإيمان بها حتى أنكر بعض العلماء إيمانها وأما محبة الله تعالى فقد عز الإيمان بها حتى أنكر بعض والشوق ولذة المنجاة وسائر لوازم الحب وتوابعه[4].

– وميز الغزالي بين حب الإنسان العادي وبين الصوفي بقوله "والمؤمنون مشتركون في أصل الحب لاشتراكهم في أصل المحبة، ولكنهم متفاوتون لتفوتهم في المعرفة وفي حب الدنيا"[5].

1– أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، المصدر نفسه، ص: 252.
2– أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، المصدر السابق، ص: 271.
3– المصدر نفسه، ص: 271.
4– ابو حامد الغزالي،المصدر السابق، ص: 358.
5– المصدر نفسه، ص: 251.

– وعندما يتحدث عن حب الله يقصد حديثه على فئة المؤمنين وهذا لا يعني أنّ معرفة الله قصر على المؤمنين فقط ولكن حتى بين المؤمنين بالله يوجد هناك تفاوت في حب الله وذلك لاختلاف الطرق التي يسعون إليها لتحقيق هذا الحق وهناك فئة من المؤمنين وصلت إلى حد المعرفة المطلوبة وذلك بابتعادهم عن الدنيا.[1]

المبحث الثالث: نظرة ابن حزم وابو حامد الغزالي الى الجمال.

أ/ نظرة ابن حزم الى الجمال: يعتبر الوعي الجمالي من أبرز أشكال الوعي الإنساني وتبرز أهميته في إثراء الجانب المعرفي من جهة، بيان ماهية الكينونة الإنسانية من جهة أخرى وهو في هذا شبيه بالوعي الفلسفي حيث الولع بتفكيك بنية الوجود لاستخلاص الحقيقة الكامنة فيه ومن ثمة كانت القيم الفلسفية الثلاثة الخير الحق الجمال وقد اهتم الإسلام بهذا الموضوع وبضرورة لفت الانتباه الناس إلى مختلف المظاهر الجمالية الموجودة في الكون قال تعالى: ﴿ **وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ** ﴾ [2]

كما نجد ألفاظ الجمال ومرادفاته كالبهجة والحسن والزينة مبثوثة في السور القرآنية والأحاديث النبوية ولا ننسى أن ابن حزم عاش في بيئة أندلسية منفتحة على الحب والجمال وإشراف أرقى النساء في مجتمعه جمالا وعلى معرفة على تربية وتنشئته فكان لهذا الإشراف أثر كبير على الرؤية الجمالية عند ابن حزم[3]

ليس مستغربا من إمام كابن حزم أن يملكه الجمال ويأسره في كان الرجل الشريعة يوما من الدهر غلق القلوب ولا في العيون ولا متبادلي الإحساس بل إن ثقافتهم بطبيعتها تهديهم إلى معجزات الله في الجمال وتحدوهم على تقديرها والتمتع بنعمها وشكر المبدع في صنعها[4]

1- المصدر نفسه، ص: 274.

2- سورة الحج الآيتان 5-6.

3- ابن حزم، طوق الحمامة، مصدر سابق ص/130.

4- سعيد الأفغاني، ابن حزم ورسالته في المفاضلة، مرجع سابق ص 97.

ولذا يعتبر الجمال عند ابن حزم صفة من صفات النفس الإنسانية حيث أنها تميل إلى الحسن فالظاهر أن النفس تولع بكل شيء حسن وتميل إلى التصاوير المتقنة[1]

وهذا الحسن الذي يتحدث عنه أبو محمد يتجلى في صور مادية ومعنوية، جسمية ونفسية فالحسن هو شيء ليس له في اللغة اسم يعبر عن غيره، ولكنه محسوس في النفوس باتفاق وهو برد مكسو على الوجه، وإشراف يستميل القلوب نحوه فتجتمع الآراء على استحسانه[2]

ولذا يمكن أن يكن كتابه طوق الحمامة نظرية في جمال المتعة الجمالية عند ابن حزم ليست شيئا مشتركا بين الناس جميعا، هي خبرة ذاتية وتجربة نفسية خاصة لا يمكن تفسيرها إلا بذاتها [3]

إن ابن حزم لم يكتب بصورة مباشرة عن الجمال وفلسفته ولا ألّف عن النظريات الجمالية التي عرفت قبله، لكنه مع ذلك انتبه إلى تأثير الجمال في النفس الإنسانية الحلاوة دقة المحاسن ولطف الحركات وخفة الإشارات وقبول النفس لأغراض الصورة ورب جميل الصفات على انفراد كل صفة منها بارد الطلعة غير قبيح ولا حسن ولا رائع ولا حلو[4]

يتحدث عن الجمال المعنوي وكيف يثير الإعجاب في النفس بصفاته المتميزة التي تجل عن الوصف، إن هذه التذوق الجمالي ليتلك اللطافة والخفة مما يدركه الوجدان وهذا بدون شك تحليل نفسي من ابن حزم مسألة الجمال وهو بذلك يقترب إلى المدرسة النفسية منه إلى التصوف، ويمكننا أن يستشف من ذلك كله أن الجمال عنده نسبي يختلف من نفس لأخرى [5]

1- ابن حزم، طوق الحمامة، مصدر سابق ص 98.

2- ابن حزم، رسالة في مداواة النفوس ضمة الرسائل ص 375.

3- صلاح الدين بسيوني رسلان، القيم في الإسلام بين الذاتية والموضوعية دار الثقافة للنشر القاهرة ط 1990م ص (179-180).

4- ابن حزم طوق الحمامة،مصدر سابق، ص 375.

5- سعيد الأفغاني، ابن حزم ورسالته في المفاضلة مرجع سابق ص 92.

فالحكم الجمالي عنده هو تلك القصدية التي تضفيها الذات المدركة الواعية على الموضوع المدرك، حيث يتم استحضار الحكم الجمالي لتتجلى حقيقته في الربط بينهما ولو كان علة الحب حسن الصور الجسدية لوجب ألا يستحسن الأنقص في الصورة فعلمنا أنه شيء في ذات النفس[1]

فلا قيمة للحب في بعده الذوقي الجمالي الناتج عن تلك الجاذبية الحيوية، التي أسمى تعبينها الشوق الجنسي والعشق المتجلي إلى الجانب الذي يمارسه الأعضاء وإظهار بما نشبع به النفس من حيوية وبما تضفيه من فاعلية وجدانية على هذه المحبة النفس تولع بكل شيء حسن فإن ميزت وراءها شيئا من أشكالها لم يتجاهل اتصلت وصحت المحبة الحقيقية، وإن لم تميزها شيئا من أشكالها لم يتجاوز حبها الصورة وذلك هو الشهوة[2]

فإن الجمال عند ابن حزم هو كبير في ميلاد الحب وتقوية أواصره، كما أن له أثر كبير في نشوء الإعجاب لدى المحب وهنا يتلاقى في المفكر مع ابن حزم الذي سبقه بنحو ثمانية قرون في التأكد على أهمية الدور الذي يلعبه الجمال في ميلاد الحب[3]

بل إن الجمال هو مقياس الحكم على الأشياء ومن التذوق الجمالي تنشأ الأفكار وتتباين الثقافات التي تطبع كل حضارة من الحضارات بطابع متميز[4]

يرى ابن حزم أن الناس جميعا، وكل الأمم وسائل الحضارات يمكنها أن تتفق في الاستحسان والتعبير عن الجميل، بل وفي طلبة أيضا تطالب غرض يستوي الناس كلهم في استحسانه وطلبة فلم أجده إلا واحدا وهو طرد الهم[5]

فالجمال ينبغي فهمه على هذا النحو بصفته نعتا أو صفه يضيفها الإنسان على الأشياء، إذا أدرك فيها بذوقه وحسه الجمالي واستحسانه لها، ما فيها من قيمة حسنة أو ما يعود عليه منها من قطوف جمالية، ومما أدركه ابن حزم أيضا ذلك الجمال المتجلى في الطبيعة، ومن خلال التأمل العقلي

1- ابن حزم، رسالة طوق الحمامة، مصدر سابق، ص: 94.

2- صلاح الدين بسيوني رسلان، القيم في الإسلام بين الذاتية والموضوعية مرجع سابق، ص: 179.

3- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، دمشق 1984، ص: 82.

4- ابن حزم، طوق الحمامة، مصدر سابق، ص: 336.

5- ابن حزم، طوق الحمامة، مصدر سابق: ص: 336.

يصدر حكمة قائلا "وتأملت كل ما دون السماء وطالت فيه فكرتي، فوجدت كل شيء فيه من حي وغير حي، من طبعه إن قوي أن يخلع على غيره من أنواع هيأته وليس صفاته ترى ذلك في تركيب الشجرة، وفي تغدي النبات والشجر بالماء ورطوبة الأرض فسبحان مخترع ذلك ومدبره العزيز الحكيم الذي لا تتناهى مقدورا ته[1]

فهناك إشارة إلى صور الطبيعة الجميلة كدليل على وجود الله[2]

وقبله قرر أرسطو أن الجمال الذي تزخر به الطبيعة في شتى المستويات، لا يمكن أن يكون شيئا عن الصدفة أو الضرورة إذا لا بد أن يكون عن العقل وهذا العقل المسؤول عن جمال الطبيعة هو ما يسميه الناس الله ولهذا يعزو جمال الطبيعة الإلهي بارع الصنعة وكل شيء طبيعي هو شيء جميل عنده[3]

ب– نظرة الغزالي إلى الجمال: تأثر الغزالي بالروح الصوفية فكان أقرب منه إلى الدين من الفلسفة. ووجد أن الصوفية تؤدي إلى العلم ولا يمكن الوصول إلى العلم بالتعلم المجرد بل بالذوق وهو نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه فيعرفون به بين الحق والباطل. وهنا نتلمس موقف مفسرا للجمال عند مؤرخي التصوف الذين يتعلمون السماع الصوفي. وأكثر المؤلفين تحليلا لهذا الموقف هو أبو حامد الغزالي. في كتابه إحياء علوم الدين.[4]

– فبعد أن فصل الغزالي القول في السماع وبين أن السماع يثمر حالة في القلب يسمى الوجد، وأن الوجد يؤدي إلى تحريك الأطراف بحركات غير موزونة تسمى الاضطراب أو بحركات موزونة التصفيف والرقص، ثم بين أن كل سماع إنما يتم عن طريق قوة إدراك، وقوى الإدراك الحسية هي الحواس الخمسة، وأما القوى الباطنية فمنها قوة العقل ومنها قوة القلب، ولكل قوة من هذه القوى تلذذ بموضوعها إذا

1– ابن حزم، طوق الحمامة، مصدر سابق: ص: 384.

2 المصدر نفسه، ص: 385.

3– صلاح الدين بسيوني، القيم في الإسلام، مرجع سابق ص:165.

4– أبو ريان محمد علي، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، المرجع السابق، ص: 22.

استحق الموضوع هذا الشعور باللذة، والشعور باللذة إنما بعد إدراك لما في الموضوع من جمال فنميل إليه ونحبه ونتلذذ به.[1]

يقول الغزالي: « واعلم أن كل جمال محبوب عند مدرك ذلك الجمال، والله تعالى جميل يحب الجمال، ولكن الجمال إن كان يتناسب الخلقة وصفاء اللون أدرك بحساسة البصر، وإن كان الجمال بالجلال والعظمة وعلى الرتبة وحسن الصفات والأخلاق وإرادة الخيرات لكافة الخلق وإفاضتها عليهم بالدوام إلى غير ذلك من الصفات الباطنية أدرك بحاسة القلب، ولفظ الجمال قد يستعار أيضا لها فقال: إن كان فلانا حسن وجميل فلا تراد صورته،إنما يعني به أنه جميل الأخلاق محمود الصفات حسن السيرة حتى قد يحب الرجل بهذه الصفات استحسانا لها كما تحب الصورة الظاهرة »[2]

– ثم يؤكد الغزالي أن لأخير لا جمال لا محبوب في العالم إلا وهو حسنة من حسنات الله تعالى وأثر كرمه تعالى، وغرفة من بحر وجوده سواء أدرك هذا الجمال بالقول أو الحواس، وجماله تعالى لا يتصور له ثان لا في المكان ولا في الوجود، ومن هنا يتضح موقف الغزالي من مفهوم الجمال وتفسيره، حيث أنه يربط سائر أنواع الجمال بالجمال الإلهي المطلق، وأن كل الجمالات الجزئية بمثال بالذات.[3]

– ويقول الغزالي في تعريفه للجمال: « كل شيء فجماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهم في غاية الجمال، وإن كان الحاضر بعضهما فله من الحسن والجمال بقدرها حضر، فالفرس حسن هو الذي جمع كل ما يليق بالفرس من هيئة وشكل ولون وحسن عدو وتسير لحر وفر عليه، والحظ الحسن كل ما جمع كل ما يليق بالحظ من تناسب الحروف وتوازنها واستقامته ترتيبها وحسن انتظامها، ولكل شيء كمال يليق به، وقد يليق بغير ضد، فحسن كالشيء في كماله الذي يليق به فلا يحسن الإنسان بما يحسن به الفرس، ولا يحسن الخط بما يحسن به الصوت، ولا تحسن الأواني بما تحين به الثياب وكذلك سائر الأشياء».[4]

1- أبو ريان محمد علي، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، المرجع السابق، ص: 22.
2- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 2، لمصدر السابق ص: 252-306.
3- أبو ريان محمد علي، فلسفة الجمال ونشأة الفنون العملية،المرجع السابق،ص:23.
4- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج04، ص: 299.

وقال أيضا: «الصورة الظاهرة بالصبر الظاهر، والصورة الباطنة بالبصيرة الباطنة، فمن حرم البصيرة الباطنة لا يدركها، ولا يتلذذها ولا يحبهما ولا يميل إليهما، ومن كانت الباطنة أغلب عليه من الحواس الظاهرة كان حبه للمعاني الباطنة أكثر من حبه للمعاني الظاهرة،فشتان بين من يحب نقشا مصورا على الحائط لجمال صورته الظاهرة وبين من يحب نبيا من الأنبياء لجمال صورته الباطنة».[1]

– ميز الغزالي بين طائفتين من الظواهر: طائفة تدرك بالحواس وهذه تتعلق بتناسق الصور الخارجية وانسجامها سواء سمعية أو بصرية، أما الطائفة الثانية فهي ظواهر الجمال المعنوي التي تتصل بالصفات الباطنة، وأدلة إدراكها القلب.[2]

– ويصف الغزالي من يتوقف عند الجمال الظاهر بأنه محبوس في مضيق الخيالات والمحسوسات، لأنه يظن أن الجمال هو جمال الشكل فقط فيقول:

«اعلم أن المحسوس في مضيف الخيالات والمحسوسات ربما يظن أنه لا معنى للحسن والجمال إلا بتناسب الخلقة والشكل وحسن اللون وكون البياض مشربا بالحمرة وامتداد القامة إلى غير ذلك مما يوصف من جمال شخص الإنسان، فإن الحسن الأغلب على الخلق حسن الأبصار، وأكثر التفاهة إلى صور الأشخاص، فيظن أن ما ليس مبصرا ولا متخيلا ولا متشكلا ولا ملونا مقدر،فلا يتصور حسنه وإذا لم يتصور حسنه لم يكن في إدراكه لذة، فلم يكن محبوبا، وهذا خطأ ظاهر، فإن الحسن ليس مقصورا على مدركات البصرة ولا على تناسب الخلقة وامتزاج البياض بالحمرة.»[3]

– فالجمال الظاهر زينة خص الله بها بعض الصور عن بعض، وهي من زيادة الخلق التي قال الله تعالى فيها: « **يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ** » قالوا الصوت الحسن والصورة الحسنة.[4]

1- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين،ج04 ص: 300.

2- محمد علي أبو ريان، فلسفة الجمال، المرجع السابق، ص: 23

3- أبو حامد الغزالي، أحياء علوم الدين، ج 4، المصدر السابق،ص 298،299

4- سورة فاطر الآية 1.

– ولفت القران الكريم النظر إلى الجمال عن طريق الحديث عن أثاره التي قد تكون أثار على العين أو على النفس وقد جاء في الآية الكريمة ما يوضح ذلك قال الله تعالى:« **إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ** »[1]. فالسرور أثر من أثار رؤية الجمال.

– وفي وصف الجنة قال تعالى:« **وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ**»[2] جعل اللذة لكل عين يتاح لها تلك الرؤية

– وقد تكلم الغزالي في هذه القضية ولم يستوقفه وجود جمال في المحسوسات فتلك بديهية لا تحتاج إلى برهان ولكنه انصرف إلى تقرير وجود الجمال في غير محسوسات أيضا فقال:«فاعلم أن الحسن خلق حسن وهذا علم حسن وهذه سيره حسنة وهذه أخلاق جميلة. »[3]

– وأضاف أن الموصوف بنعوت الجلال ... هي الغني والملك والتقدس والعلم والقدرة وغيرها من الصفات التي ذكرناها، فالجامع هو الجليل المطلق، فالجليل المطلق هو الله تعالى فقط، ثم صفات الجلال إذا نسبت إلى البصيرة المدركة لما سميت جمالا ويسمى المتصف بها جميلا، واسم الجميل في الأصل وضع الصورة الظاهرة المدركة بالبصر مهما كانت بحيث يلائم البصر ويوافقه ثم نقل إلى الصورة الظاهرة الباطنة التي تدرك بالبصائر حتى يقال سيرة حسنة جميلة ويقال خلق جميل وذلك بالبصائر لا بالأبصار فالصورة الباطنة إذا كانت كاملة متناسبة جامعة لجميع كمالاتها اللائقة بها كما ينبغي وعلى ما ينبغي فهي جميلة بالإضافة إلى البصيرة الباطنة المدركة لها وملائمة لها يدرك صاحبها عند مطالعتها من اللذة والبهجة والاهتزاز أكثرها يدركه الناظر بالبصر الظاهر إلى الصورة الجميلة[4].

فالجميل الحق المغلق هو الله تعالى فقط لأن كل ما في العالم من جمال وكمال وبهاء وحسن فهو من أنوار ذاته وآثار صفاته وليس في الوجود، موجود له الكمال المطلق الذي لا تشويه فيه ولا وجودا ولا إمكانا سواه فإذا ثبت أنه جليل وجميل فكل جميل فهو محبوب ومعشوق عند مدرك جماله

1- سورة البقرة الآية 69

2- سورة الزخرف الآية 71.

3- أبو حامد الغزلي، إحياء علوم الدين،ج4، المصدر السابق ص 299

4-أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تر: عثمان الخشت مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، دت، ص: 104.

فلذلك كان الله تعالى محبوبا، ولكن عند العارفين... كما تكون الصورة الجميلة الظاهرة محبوبة ولكن عند المبصرين لا عند العميان ومنه فالغزالي يميز بين الجمال المدرك بعين الرأس وهو الجمال الباطن إلا أنه لا يستبعد تمازج جمال الظاهر والباطن عندما يؤكد دور الحواس في إدراك الجمال الظاهر والتي بقبولها لما تدركه تمهيد الطريق للبصيرة إدراك الجمال الباطن للظاهر[1].

ومنه فالجمال له حقيقة وهذه الحقيقة تطهر من خلالها ما هو موجود تكون صفة ناقصة له قد يكون هذا الموجود شيئا وقد يكون فعلا ووسيلة إدراك حقيقة الجمال عند الغزالي تتمثل في قوله: "والصورة ظاهرة وباطنة والحسن والجمال يمثلهما وتدرك الصورة الظاهرة بالبصر الظاهر والصورة الباطنة بالبصيرة الباطنة"[2].

ويعطينا أمثلة لمدركات الحواس فيقول "فلذة العين في الأبصار وإدراك المبصرات الجميلة والصور المليحة الحسنة... ولذة الأذن في النغمات الطيبة الموزونة ولذة الشم في الروائح الطيبة، ولذة الذوق في أعظم من جمال الصور الظاهرة للأبصار"[3]، ومنه فإدراك المحسوسات بالحواس وإدراك المعاني بالفعل.

فالجمال من الأشياء التي تحب لذاتها لا شيء آخر وراءها فمنفقة الإنسان من الجمال هي متعة نظرة أو سمعة أو شمه أو عقله وليس هناك شيء آخر وهنا يفرق الغزالي بين لذة الجمال ذاته ولذة المنفعة الحاصلة من ورائه إن وجدت فيقول: "إن كل جمال محبوب عندك مدرك الجمال وذلك بعين الجمال لأن إدراك الجمال فيه عين اللذة أيضا لذيذ، فيجوز أن يكون محبوبا لذاته وكيف ينكر ذلك وتؤكل الخضرة والماء الجاري محبوب لا يشرب الماء وتؤكل الخضرة أو ينال منها حظ سوى نفس الرؤية... في أن الإنسان لتنفرج عنه الهموم بالنظر إليها لطلب حظ وراء النظر"[4]، وهذا لا يعني أن الجمال لا وجود له حيث توجد المنفعة وإنما المقصود أن له اعتباره الخاص فقد يلتقي معها تارة ويبتعد عنها تارة أخرى.

1- أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص: 104.
2- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، المصدر السابق، ص: 300.
3- المصدر نفسه، ص: 296-297.
4- أبو حامد الغزالي،إحياء علوم الدين، المصدر السابق، ص: 298.

ومن ذلك يتحدد الإدراك الجمالي وفق قدرة توفير متعة الشعور بالرضا لدى مدرك الجمال عبر الملائمة والتوافق بين الموضوع والحاسة المدركة له،بما يحقق شعور بنوع من اللذة وفقا لنوع الحاسة، بحيث تكون لذة العين في أبصار الصور الجميلة بينما تكون بالنظر واللمس ويتعزز الإحساس الجمالي بما هو جديد بينما يقل الإحساس بالنظر والهمس، وإنما يقول الغزالي: ".. إن الشهوة إنما تنبعث بقوة الإحساس بالنظر واللمس، وإنما يقوى الإحساس بالأمر الغريب الجديد، فأما المعهود الذي دام النظر إليه مدة فإنه يضعف الحس عن تمام إدراكه والتأثر به ولا تنبعث به الشهوة"[1]، وعليه فالغزالي ربط بين اللذة والمتعة وبين الإستحسان.

كما نستطيع التعرف على مكانة الجمال من خلال التعرف على منزلته ضمن اهتمامات الناس، كما نستطيع معرفة ذلك من أوامر الشريعة التي جاءت لحفظ مصالح الخلق ورعايتها فالشريعة جاءت لحفظ مقاصدها قوام الخلق وتحقيق مصالحهم وتنقسم هذه المقاصد إلى ثلاثة أقسام مرتبة وهي:

الضروريات أو الحاجيات والتحسينات.

يحدد الغزالي لنا ذلك بأسلوبه البليغ إذا اعتمد على كل الأمثلة باعتبارها أكثر بيانا من القواعد فقال: "مثال الضروري من الأعضاء الرأس والقلب والكبد ومثال المحتاج إليه: العين واليد، والرجل، ومثال الزينة: استقواس الحاجبين وحمرة الشفتين وتلون العينين إلى غير ذلك مما لو فات تنحزم به الحاجة لا ضرورة ومثال ضروري من النعم الخارجية عن بدن الإنسان، الماء والغذاء ومثال الحاجة للدواء واللحم والفواكه ومثال المزايا والزوائد خضرة الأشجار وحسن أشكال الأنوار والأزهار ولذائذ الفواكه والأطعمة التي تنحزم بعدمها حاجة ولا ضرورة"[2]،

ومنه فالجمال من قسم التحسينات وهذا يعني أن الأشياء تصل إلى كمال لها.

1- الشامي صالح أحمد، الألفاظ الجمالية، www.alvkah.met، 06-01-2018.

2- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، ص: 303.

خاتمة:

نستنتج في الأخير أن كلا منهما تناول مسألة الحب و الجمال و لكن كان هناك اختلافا في وجهات نظرهم للجمال حيث يرى ابن حزم أن الحب ذو معان جليلة دقيقة، اختلفت الناس حول ماهيته، فهو اتصال بين أجزاء النفس المقسومة، كما اتخذ ابن حزم الحب وسيلة لغرس الفضيلة عند المحبين لتسمو انطباعهم و يبتعدوا عن لذائذ الشهوات الجسدية، فالحب هو اتحاد روحي و امتزاج نفسي وهو في الوقت نفسه وسيلة للإنسان في الارتقاء بمشاعره، كما دعا إلى التفرقة بين الحب و الشهوة، والتفرقة بينهما كالتفرقة بين الظاهر و الباطن، فالشهوة علاقة جسدية و هو حب الصورة الحسنة، أما الحب فهو عضو اتصال النفس حيث تميز النفس شيئا وراء الصورة الحسنة، كما ربط ابن حزم بين استحسان الصورة الجميلة و الحب كما ربط بين تذوق الجمال و العالم الروحاني للنفس.

أما أبو حامد الغزالي يرى أن الجمال مرتبط بالمحبة فالجمال دافع للحب و سبب من أسبابه إلا أن الحب مرتبط بالجمال لا ينتظر منه فائدة و لا منفعة فالإحساس بالجمال عنده مترتب على الغرض، فالحب لذاته و ليس لفائدته كما يرى أن الحب و الجمال روحاني متعالي صوفي يصبوا إلى الجمال المطلق المتمثل في الحضرة الإلهية و ذلك بسلوك طريق التجرد و المحبة لله و الارتفاع إلى مقامات السالكين بواسطة التربية و تمرين القلب و الحواس على حب الله و كل ما يقرب إلى حبه ، حيث يرى أن الجمال نوعان جمال الظاهر و الجمال الباطن، فالظاهر من شأن الحواس و الباطن من شأن البصيرة ومن حرمها فقد التلذذ بالجمال الحقيقي

الفصل الثالث:

مقاربة بين ابن حزم وأبو حامد الغزالي

تمهيد:

مما لفت نظر الإنسان وأيقظ رأيه أولا، وأسترعى همته وحفز ذهنه قديما، وجود هذا العالم في جوانبه المادية والروحية، بما اقترن به من كواكب وأرجام، وما اكتنفه من رموز وأسرار،وما زخر به من آيات وألغاز، وما تباين فيه الكائنات بالجواهر والأجناس واختلف فيه بالفروع والأنواع، وما تكاثرت فيه المظاهر والأحوال، وتعددت فيه النماذج والأشكال، وما صاحب ذلك كل من خواص ودلالات وأبعاد.

وهكذا يصبح الإنسان في حياته، مع تجربته ومعاناته وما يتضمنه هذا الكون من مغازي وأسرار ودلالات ومن أضحى الإنسان صاحب تجارب ومن بين هذه التجارب نجد التجربة الجمالية والتي تعبر عن دواعي ومضامين الإحساس بالجمال وكيفية تجسدا ته في مختلف مظاهر الطبيعة والكون، وكيفية حصوله وتطور في الذات المستقبلية، وما يرافق العلاقة الواشجة بين هذه الذات المستشعرة والمستحية والموضوعات العاكسة لآيات الجمال فيها، وما يرافق كل ذلك من انطباعات ومشاعر وعواطف وأذواق أساسها الإعجاب بالجمال والنفور من القبح.

كما تعد أيضا ضربا من الممارسة الوجدانية العقلية، والإنسان عايش هذه الانطباعات والمشاعر والأذواق معايشة علمية ثم انتقل إلى محاولة المعايشة الفكرية النظرية أي محاولة الاستيعاب والفهم وهذا ما نلمسه عند ابن حزم والغزالي وعلى هذا الأساس نطرح الإشكال التالي:

برغم اختلاف وجهات النظر بين ابن حزم والغزالي إلا أن هناك نقاط تشابه بينهم فما هي أوجه التشابه بينهم؟

المبحث الأول: الذوق عند ابن حزم والغزالي:

أ)- الذوق عند ابن حزم:

الصورة الفنية هي القوة التي يسجل بها الشاعر رؤية وموقفا موحدا من جزيئات الوجود.[1]

الشاعر في تجربته هذه يفتت أشياء الوجود الواقعة يفقدها، وحدة تماسكها البنائي في منطق الزمان ولمكان يبقى على صفاتها الأساسية يتخذها منطقة للنفاذ من الرؤية البصرية إلى الرؤية الشعرية.[2]

طالما كان الشعور هو الأساس في العملية الشعرية وجوهر الخيال الشعري فاللغة العادية لا تشكل الصورة الفنية لأن الشعور خاص متدفق دافئ واللغة عامة باردة لذلك فالصورة تقيم علاقات جديدة بين كلمات اللغة لتخصص التعبير عن الشعور فالعلاقات بين أطرافها ليست مجرد باردة بل شعورية دافئة تنقل حدثا شعوريا بطريقة جمالية.[3]

إن التجربة الشعرية تتبدى من خلال الصورة التي يقدمها الفنان ذلك انه لا يفصح دائما عن مراميه وأعماقه التي تحس وتنفعل، قد يحدثنا الشاعر حديثا مباشر إلا انه يلجأ إلى الصورة لتعبير عن إحساس بداخله باختيار الزاوية التي يقف عندها جزء من مواقفه ثم سعيه إلى إن يرسم الأشياء والناس والأفعال كما هي في نفسه يتطلب أن يجعلها اكبر أحيانا وبلون أخر أحيانا وهكذا يخرج من إطار محدود إلى مجال يتسع ويستجيب إلى رغبة وميوله.[4]

1 إبراهيم رماني، الغموض في الشعر العربي الحديث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،دط، دت، ص: 85.

2 ساسين عساف، الصورة الشعرية ونماذجها في إبداع أبي نواس، بيروت، لبنان، دط، دت، ص: 254.

3 مدحت سعد محمد الجبار، الصورة الشعرية عند أبي القاسم الثاني، الدار العربية للكتاب، تونس، دط، 1984، ص: 27.

4 فايز الداية، جمالية الأسلوب، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1996، ص: 71-72.

- **الشكل البياني:**

الصورة هي الشكل الفني التي تتخذه الألفاظ العبارات يعد أن ينظمه الشاعر في سياق بياني خاص وذلك ليعبر عن جانب من جوانب التجربة الشعرية الكاملة في القصيدة مستخدما طاقات اللغة وإمكاناتها.[1]

1. الصورة التشبيهية:

هي قيمة ترتكز علي درجة التفاعل بين طرفي التشبيه والتأثير والتأثر بين طرفي الصورة وتعد التشبيهات عن الأدوات الفنية والتعبيرية التي استعان بها ابن حزم يقول :

كأنها حين تخطو في تأودها قضيب نرجسيةٍ في الروض مياس

كأنما خطوها في قلب عاشقها ففيه من وقعها خطر ووسواس

كأنما مشيها مشي الحمامة لا كد يعاب ولا بطء به باس[2]

2. الصورة الإستعارية:

تعد شكلا من أشكال الانزياح، يقوم بكسر أفق التوقع عند المتلقي، فالاستعارة هي آلية من آليات التشكيل الجمالي لدى المبدع تتجلى في توظيف الواحد بمعان متشبعة ومن أمثلة ورودها في الشعر ابن حزم يقول:

دليل الآسى نار علي القلب تلفح ودمع علي الخدين يهمي ويسفح

إذا أكنتم المشغوف سر ضلوعه فإن دموع العين تبدي وتفضح

1 زكية خليفة مسعود، الصورة الشعرية في الشعر ابن المعتز، منشورات جامعية بنغازي، ليبيا، ط1، 1999، ص: 22.

2 ابن الحازم، طوق الحمامة، مصدر سابق، ص: 83.

إذا ما جفون العين سالت شئونها ففي القلب داء للغرام مبرح[1]

3. الصورة الحسية:

يستقي الشاعر صورة من بيئته عن وعي منه أو غير وعي، وتتم عملية الإحساس بواسطة حواس الخمس إذ لا غنا عن الحواس في إدراك المرئيات والمذوقات، والمشمومات والملموسات.[2]

4. الصورة اللمسية:

اختلفت المحسوسات اللمسية عند ابن حزم بسب الحب وما يتعرض له المحبوب من هفوات ونزوات ليصل إلى محبوبه فنجد حاسة اللمس بأيديه في باب المراسلة، فالمراسلة تكون باليد عندما يكتب المحب كتابا لمحبوبه، فهو اللسان وهو اللذة التي يجدها المحب فتقوم مقام الرؤية، وبالنظر إليه سرورا يعدل اللقاء.[3]

5. الصورة الذوقية:

فقد وردت بعض الصور الذوقية من خلال ذكر بعض الملفوظات (سقى الله، صوما، يشرب) ومن المتفق عليه أن طعم الغياب (الهجر والموت) ليس كطعم الحضور مثل (الوصال) فطعم الحضور يولد الإحساس بالحلاوة والنشوة عند التقاء المحبين فيحدث الوصال، أما طعم الغياب فيولد الشعور بالألم واليأس.[4]

1 ابن حزم، طوق الحمامة، مصدر سابق، ص: 31.

2 حامد عبد القادر، دراسات في علم النفس الأدبي، لجنة البيان العربي، المطبعة النموذجية، القاهرة، مصر، دت، دط، ص: 31.

3 ابن حزم، طوق الحمامة، مصدر سابق، ص: 49.

4 المصدرنفسه، ص: 117.

6. الصورة الشمية:

فالشاعر يبارك المكان الذي مشي فيه المحبوب فحبذا استنشاق الورد في المنتزهات مشيا، فتلك الروائح الطيبة المنبعثة في تلك البساتين فهو نعم العلاج النفسي للنفوس المريضة فمنه تنبثق تباشير السلوك التكييفي التوافقي.[1]

7. الصورة السمعية:

كثير من العلماء المسلمين قدم حاسة السمع عن البصر تتميز حاسة السمع بقدرة عالية لحفظ التواصل المستمر بين الإنسان ومحيطه، وتتجلى لنا في أشعار طوق الحمامة من خلال توظيف الشاعر للألفاظ الدالة على التكلم أو الاستماع مثل (قل، يقول، تكلم) مثاله:

وكم قال لي من مت وجداً بحبه مقالة محلول المقالة زاري

وقد كثرت مني إليه مطالب ألح عليه تارةً وإداري

فقلت له لو كان ذلك لم تكن عداوة جارٍ في الأنام لجار[2]

ب- الذوق الجمالي عند الغزالي:

تقتضي عملية التذوق وجود طرفين، الطرف الأول هو الإنسان والطرف الثاني هو الموضوع الجمالي وعندما يكون الاتصال بين الطرفين يصدر فعل منعكس عند الإنسان، يعبر عن تفاعل الذات الإنسانية مع الموضوع الجمالي، حيث تتوقف الذات عن التفكير لتنجذب إلى الموضوع وتغرق فيه، فلا يبقى أمامها إلا هو ولا تحس بما عداه، ووسيلته في ذلك كله الحس والكشف المفاجئ الشبيهة بالحدس*.

1 ابن حزم، طوق الحمامة، مصدر سابق، ص: 89.

2 المصدر نفسه، ص: 160.

وتعبر النفس عن كل هذا بسلوك انفعالي يظهر نفورها من الموضوع، أو تعلقها به أو وقوفها منه موقف اللا مبالي، فالتذوق الجمالي يبدأ أولا بالحدس ويعبر عنه بالانفعال*. ثم ينتقل ثانيا إلى العقل في عملية الإدراك والتقويم الجماليين.[1] أي أن عملية التذوق الجمالي لا تقف عند إدراك جمال العمل الفني بل يجب أن نحس ونتأثر به وأن نبين كل عناصره. وعليه فالتذوق مرتبط بالحكم على ما تستسغه النفس من صفات المحسوسات بالجمال.

كما ورد التذوق الجمالي في جملة من النصوص القرآنية التي تدل على الإباحة المقيدة قال تعالى: ﴿**يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ، قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ**﴾[2].

أما عن الإبداع الجمالي فوردت جملة نصوص تفيد الإباحة المقيدة كالشعر والغناء والنحت، فعن النحت ورد قوله تعالى: ﴿**يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاء مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ**﴾[3]. فجعل عمل المحاريب والتماثيل نعمة من الله على سليمان وموجب للشكر.

وقد ذكر الغزالي في الجزء الرابع من كتابه القيم إحياء علوم الدين في باب كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا، فذكر أن المحبة لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم وهي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات وجاء في بيان أسباب فيقول: «أن يحب الشيء لذاته لا لحظ

* الحدس: في اللغة هو الظن والتخمين والتوهم في معاني الكلام، وعليه فالحدس هو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب، ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص: 452.

* الانفعال: هو نسبة الجوهر المتغير إلى الجوهر المغير، فإن كان منفعل فاعل وكل مسخن ومبرد، فالحدس هو مجموع الأحوال والنزعات الوجدانية. ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص: 165-166.

1 الصديق حسين، فلسفة الجمال ومسائل الفن، دار القلم العربي، سوريا، ط1، 2003، ص: 136.

2 سورة الأعراف، الآية: 31-32.

3 سورة سبأ، الآية: 13.

ينال منه وراء ذاته، بل تكون ذاته عين حظه وهذا هو الحب الحقيقي البالغ الذي يوثق بدوامه، وذلك كله كحب الجمال والحسن فإن كل جمال محبوب عند مدرك الجمال وذلك لعين الجمال وذلك لأن إدراك الجمال فيه عين اللذة واللذة محبوبة لذاتها لا لغيرها، ولا تظن أن حب الصور الجمالية لا يتصور إلا لأجل قضاء شهوة، لأن ذلك لذة أخرى قد تحب الصور لأجلها، أما إدراك نفس الجمال أيضا لذة فيجوز أن يكون محبوبا لذاته».[1]

وينقسم التذوق الجمالي إلى أبعاد وهي: البعد الموضوعي، والبعد الذاتي، والموقف الجامع بينهما.

أ)– البعد الموضوعي: يتضمن الاتساق أن الظاهرة الجمالية هي نسق أي مجموع من العلاقات التي تربط مفرداتها سواء كانت ظاهرة كونية أو إنسانية، يقول الغزالي: «ونفي بالجمال ارتفاع القامة وتناسب الأعضاء وتناسق خلقة الوجه بحيث لا تنبوا الطباع عن النظر إليها»[2]، أي لا مضى للحسن والجمال إلا بتناسب الخلقة والشكل.

ب)– البعد الذاتي: فيتضمن التصور الذاتي للمثل الأعلى الجمالي، أي يشمل في ظهور كون هذا النسق الموضوعي يجسد للإنسان المثل الأعلى الذي يتصور في الإنسان الظاهرة الجمالية، فالتصور ما هو إلا إعادة تشكيل ذات عناصر الواقع كما يدركه الإنسان في صورة جديدة يقول الغزالي: «... كل شيء جماله أن يحضر كماله اللائق به والممكن له... فالفرس الحسن هو الذي جمع كل ما يليق بفرس من هيئة وشكل ولون والخط الحسن كل ما يليق بالخط من تناسب الحروف وتوازيها واستقامة ترتيبها»[3].

1 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، المصدر السابق، ص: 316.

2 أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، مكتبة ومطبعة بيان الأزهر، القاهرة، دط، 1963، ص: 30.

3 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، المصدر السابق، ص: 298.

كما أن الواقع يتميز بالتنوع وبالتالي فإن جمال كل نوع يكون على نسق معين يجسد المثل الأعلى الذي يتصوره الإنسان في النوع المعين يقول الغزالي: «ولكل شيء كماله يليق به فحسن كل شيء في كماله الذي يليق به فلا يحسن الإنسان بما يحسن به الفرس ولا حسن بالخط به الصوت»[1].

ج)- الموقف الجامع: يتمثل في كون هذا النسق الموضوعي للظاهرة الجمالية يجسد المثل الأعلى المتصورة للإنسان ما يؤدي إلى إشارة نوع من الانفعال يؤدي إلى اتخاذ موقف اتجاه النسق أو الظاهرة وهو الاستحسان وإذا كانت الظاهرة متناقضة للمثل الأعلى الجمالي تؤدي إلى إشارة نوع معين من الانفعال يؤدي إلى اتخاذ موقف اتجاهها وهو الاستقباح يقول الغزالي: «أعلم أن السمع هو أول الأمر ويثمر حالة في القلب شمس الوجد ويثمر الوجد تحريك الأطراف ما بحركة غير موزونة فتسمى الاضطراب وأما موزونة فتسمى التصفيق والرقص»[2]، وعليه فغاية الإبداع الجمالي في الرؤية الإسلامية إظهار الجمال كصفة ألوهية.

ويلفت الغزالي النظر إلى حب الجمال وتذوقه وإدراكه لا لنفع مادي ولكن حب وتذوق جوهر الجمال لذاته فيقول: «فهذه الأسباب ملذة وكل لذيذ محبوب، وكل حسن وجمال فلا يخله إدراكه عن لذة ولا أحد ينكر كون الجمال محبوبا بالطبع فإن ثبت إن الله جميل كان لا محالة محبوبا عند من انكشف له جماله وجلاله»[3].

كما يقسم الغزالي المدركات الحسية وجعل لكل حاسة نوع من المدركات الحسية تختص به وتتذوقه فكان بذلك من الأوائل الذين صنفوا مجالات الإدراك الحسي وارتباطه بالتذوق ومن خلال الإدراك الحسي قسم أنواع الجمال المحسوس إلى خمس أنواع.

1- الجمال المرئي في المدركات المنظورة، وتتبعه تذوق لذة بصرية من خلال العين والنظر.

1 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، المصدر السابق، ص: 298.
2 المصدر نفسه، ص: 298.
3 المصدر نفسه، ص: 316.

2- الجمال المسموع في المدركات المسموعة وتتبعه تذوق لذة سمعية من خلال السمع.

3- الجمال في الروائح الزكية الجميلة: وتتبعه تذوق للذة من خلال الأنف.

4- الجمال الأطعمة: المتذوقة وتتبعه لذة من خلال التذوق بالأطعمة.

5- الجمال الملموس في الملمس الجميل الناعم تتبعه لذة اللمس.

وعليه يقول الغزالي: «إن الحب لما كان تابعا للإدراك والمعرفة وانقسم لا محالة بحسب انقسام المدركات والحواس فكل حاسة إدراك من نوع المدركات، ولكل منها لذة في بعض المدركات، وللطبع بسبب تلك اللذة ميل إليها»[1].

1 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، المصدر السابق، ص: 314.

المبحث الثاني: التجربة الجمالية عند ابن حزم وأبو حامد الغزالي:

أ)- التجربة الجمالية عند ابن حزم:

لقد انطلق ابن حزم من مبدأ ديني أخلاقي، فقبل بعض الأغراض الشعرية كأشعار الحكمة والزهد والوعظ والرثاء...الخ.

ورفض أخرى كأشعار اللهو والخمريات ونهى عن ذكر الفواحش في الغزل ورفض الهجاء رفضا قاطعا لما فيه من تناول لأعراض الناس، كما رفض شعر الحروب لأنه يثير الفتن وسفك الدماء.[1]

مستندا في رأيه إلى القياس الفقهي في قبول ما قبل، ورفض ما رفض كاستحسان والإباحة والتحريم، كما أنه يخالف النقاد والشعراء في مفهوم المجاز والاستعارة، فهو ينكر مغالاة الشعراء ومبالغتهم فلكل شيء حد حسب تعبيره في طوق الحمامة.[2]

عبر ابن حزم عن مشاعره اتجاه المرأة كما لم يفعل فقيه من قبل ولا بعده بصدق وصراحة واعتبر العاطفة المحبة بين الرجل والمرأة نعمة من الله تعالى، فهو لم يكن فقيها جافي العواطف أو مرئيا يتنكر بما بث الله في قلبه من عواطف إنسانية نبيلة، ولم يكن كبقية الشعراء الغزل التقليديين الذين يستوحون لغتهم الغزلية مما يحفظون من شعر بل انه صادر عن تجربة حية معيشة وتحدث عن نساء واقعيات من مجتمعه.[3]

يربط ابن حزم عاطفة المحبة التي تربط الرجل بالمرأة بالأخلاق بل إنه يربط الأخلاق في كل ما يصدر عن الإنسان من مشاعر وأفعال وأفكار فالصدق والعفة والوفاء قمة القمم في السلوك البشري، وقد لقي عتابا كبير من أهل زمانه الذين لاموه على أشعاره العاطفية، واستنكر بعضهم منه تأليف

1 ابن حزم، طوق الحمامة، مصدر سابق، ص: 90.

2 المصدر نفسه، ص: 321.

3 ابن حزم، طوق الحمامة، مصدر سابق، ص: 95.

طوق الحمامة في الحب، فما كان إل أن يرد عليهم، مجادلا ومدحضا أقوالهم بالحجة من الكتاب والسنة ومن سيرة الخلفاء الراشدين ويبين لهم أن القلوب بيد الله تعالى وما يلزم الإنسان سوى معرفة الصواب من الخطأ في ذلك، فالمحبة فطرة وخلقة وإنما تملك الإنسان جوارحه المكتسبة.[1]

وانطلاقا من هذا الفهم العنيف لعاطفة المحبة، فإنه لم يجد حرجا في التعبير عن عواطفه الصادقة ومشاعره اتجاه المرأة التي أحبها ولعل من أروع شعره في هذا المجال الأبيات التالية:

وددت بأن القلب شق بمدية وأدخلت فيه ثم أطبق في صدري

فأصبحت فيه ما حييت فان أمت سكنت شغاف القلب يوم القيامة والحشر[2]

فهذا الفيض من المشاعر الصافية، وهذا التدفق العاطفي، نادرا ما صدر عن الشعراء العرب في أشعارهم الغزلية وعلى غرار الأبيات السابقة ما قاله عندما نعي إليه من كان يحب، فقام بنفسه نحو المقابر حيث أنشد هذه الأبيات منحسرا متلهفا إلى المحبوبة الفقيدة:

وددت بأن ظهر الأرض بطن

وأن البطن منها صار ظهراً[3]

أما قصائده الوعظية والزهدية فهي طويلة قياسا مع باقي شعره وفيه تكرارا للمعنى بصورة مختلفة بغية تثبيته في الوجدان والأذهان معا.[4]

كما أن هناك دعوة زهدية حارة إلى نبذ الملذات وكل ما مصيره الفناء في هذه الدنيا التي تذوي غضارتها سريعا، فكم من طالب لمكاسب الدنيا، أتى عليه الموت فحال دون ما يريد ،وكم من

1 المصدر نفسه، ص: 95.

2 المصدر نفسه، ص: 164.

3 ابن حزم، طوق الحمامة، مصدر سابق، ص: 211.

4 المصدر نفسه، ص: 309.

إنسان إرتقى إلى القمم في مراتب الدنيا فإذا به ينزل إلى الحضيض، هكذا يمضي ابن حزم يحذر من الدنيا الغرارة التي يحاول الإنسان الإمساك بمصالحها الآنية دون جدوى.[1]

كما أن ابن حزم يحاول قراءة التصوف بالمنطق والعقل، أي قراءة العرفان بالبرهان، وهي قراءة مبدئيا مفارقة تدين التصوف، لذلك راح ابن حزم يحاكم منطق القلب على أساس معرفي إبستيمولوجي حين رأى أنه قرأ القلب بالعقل لذلك راح ابن حزم يحاكم منطق القلب بالعقل فقرأ المتحول بالثابت، وهي قراءة إقصائية سلفا في حين أن المعرفة الصوفية لا تقوم إلا على مناقضة العقل وإلغائه لأنها تشع إلا في غيابه.[2]

راح ابن حزم يحاكم الخطاب الصوفي بغير شروطه، أي بما لا يصلح أن يكون حجة عليه، في حين لم ينكر المتصوفة ووجود التباين والاختلاف في أقوالهم وهو ما عده النقاد تناقضا.[3]

ب- التجربة الجمالية عند الغزالي:

كان تصوف الغزالي نتاج لعصره الذي لم تسد فيه الخلافات الفكرية والمذهبية فقط، بل سادت فيه أيضا شهوات الدنيا وفتنا كحب المال والجاه وإتباع الشهوات الدنيوية...الخ وما تفرزه هذه الشهوات من الحقد والحسد الكبير وطلب العلو في الأرض وغير ذلك مما يوصف بالخلق السيئ مما شجع في ذات الوقت على ظهور أفكار الزهد والتصوف لإحداث التوازن في المجتمع آنذاك والغزالي كمتابع يحمل هموم مجتمعه كباحث يريد التعرف على كل المذاهب والأحداث فقرأ عن المتصوفة وعن مذهبهم.[4]

1 المصدر نفسه، ص: 311.

2 محمد بريكة، التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، دار المتون للنشر والطباعة والتوزيع، الجزائر، ج1، ط1، 2006، ص: 84.

3 ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية، دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، دار الجبل، بيروت، ط1، 1992، ص: 2018.

4 مفيدة إبراهيم، أبو حامد الغزالي، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2010، ص:28.

وبعد دراسته هذه المذاهب كلها رأى أن الطريقة الصوفية إنما تتم بعلم وعمل، فقد حصله عن أئمة المشايخ، وأما العمل فحاصله، قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل إلى تخلية القلب من غير الله تعالى، وتحليقه بذكر الله، ولا يكون ذلك «بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات... وقطع علاقات القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود... وذلك لا يتم إلا بالأعراض عن الجاه والمال، والهرب من الشواغل والعوائق»[1].

والسند الصحيح لحياة الغزالي هو كتابه المنقذ من الضلال يصف فيه حياته في عزلته التي دامت نحو عشرين سنين، والتي وضع في أثنائها كتاب الإحياء وهو أهم ما كتب في الأخلاق، فبدأ بتحصيل عملهم، حتى مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي، وكتب الحارث المحانسي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي زيد البسطامي وغير ذلك من كلام مشايخهم، حتى اطلعت على كتب مقاصدهم العلمية وحصلت ما يكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع، وظهر لي أن أخص خواصهم لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل الذوق والحال، وتبدل الصفات فعملت يقينا أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب أقوال.[2]

بعد أن إكتشف الغزالي أن طريق الصوفية يقتضي ربط النظر بالعمل وأن العمل يقتضي بقطع القلب عن الدنيا، بالأعراض عن الجاه والمال والهروب من الشواغل والعلائق والاتجاه كلية إلى الله تعالى، ولهذا فهو يقول: «تيقنت أني على شفا جرف هاو، واني قد أشفيت على النار إن لم أشتغل نتلاقى الأحوال»[3].

استطاع الغزالي عن طريق فكره الفلسفي أن يدرك التصوف إدراكا منهجيا وبعين ناقدة، وقد كان لذلك أثره في ممارسة العملية للتصوف، ومن ناحية أخرى ساعده التصوف في سعيه للوصول إلى

1 علي أبو ريان محمد، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1973، ص: 350-351.

2 مبارك زكي، الأخلاق عند الغزالي، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، دط، 2012، ص: 61.

3 علي أبو ريان محمد، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، المرجع السابق، ص: 352.

فكر موضوعي مجرد عن الحس والخيال، ولهذا فإنه لا يجوز إطلاقا الزعم بأن الغزالي قد أصبح بعد انشغاله بالتصوف متصوفا رافضا للعقل الذي سما وارتفع به قبل ذلك، وأنه استسلم لتجارب صوفية غير معقولة، فالعقل ظل بالنسبة له ملكة الإنسان ووسيلة إلى معرفة الحقيقة وهذه الملكة التي حصلت على شرعيتها الكاملة عن طريق مبدئه الفلسفي.[1]

وهكذا نرى أن فكر الغزالي يمثل وحدة متماسكة وسيطر في كل مؤلفاته موضوع واحد هو الإنسان وخلق كل من العقل والدين لإرشاد الإنسان وصلاحه وإنقاذه، وواجب الإنسان يحتم عليه أن يتمسك بمها معا، وإلا كان جاهلا أو مغرورا يقول الغزالي: «فالداعي إلى محض التقليد في الأمور الدينية مع عزل العقل بالكلية جاهل والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور»[2]، وعليه فالتصوف عند الغزالي يتم بالعلم والعمل وحاصله قطع علاقة القلب عن الدنيا.

ويرى الغزالي بأن هناك طريقين للمعرفة الصوفية وهما: الحدس والاكتساب، الأول خاص حيث لا يحصل لكل إنسان، والثاني يمكن أن يحصل بالاستدلال والتعلم ويقول في هذا الصدد: «أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق»[3]، وعليه فالتصوف هو تطهير القلب بالكلية عما سوى الله وآخره الفناء بالله، وقال أيضا: «فعلت يقينا بأنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال وأن ما يمكن تحصيله بطرق العلم فقد حصلت ولم يبقى إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم بل بالذوق والسلوك»[4].

ومن هنا نلاحظ أن الذوق من أهم الطرق التي يبحث المتصوفة فيها عن الهداية وهو معرفة الله سبحانه وأن هذا العلم الذي يسميه المتصوفة علم الذوق لا يحصل عليه الإنسان إلا عن طريق الكشف.

1 حمدي زقزوق محمود، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص: 102.
2 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، ص: 163.
3 أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تح: جميل صليبا، دار الأندلس، بيروت، دط، 1967، ص: 97.
4 أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، الممصدرالسابق، ص: 61.

بما أن الحقيقة التي وصل إليها الغزالي لم يكن ذلك ينظم كلام بل بنظم قذفه الله تعالى في الصدر ولكن لا تحسين هذا النور سهل المنال والتحقيق ولا يستطيع أن يصله إلا الباحث الجاد عقلا وقلبا.[1]

ويقسم الغزالي مراحل المعرفة إلى درجات الوصول على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: يتعلق بأصحاب المجاهدة الذين تبلغ درجة معرفتهم إلى الحد الذي تنكشف لهم فيه الحقيقة.

القسم الثاني: يتعلق بأصحاب الاستخدام العقلي الذي يوجهون عقولهم إلى دراسة الكون وإلى أسباب الوجود فلا يجدون مناسا من الاعتراف بالله والإيمان به.

القسم الثالث: يتعلق بالعوام الذين لم ترقى جهودهم الفكرية، ولم ترقى أذواقهم الخاصة إلى الوصول عن طريق الفكر أو الذوق، وهؤلاء يجب التسليم لأهل العرفان أو لأهل الوجدان.[2] وهذا الترتيب طبيعي لا يتنافى مع واقع الحياة، ولا مع واقع الممارسة الدينية، وبهذا التدرج الثلاثي يكون الوصول بالذوق أسمى من الوصول بالعقل ويكون الإيمان بالعقل أسمى من الإيمان التقليدي.

قال الله تعالى: ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[3].

1 المصدر نفسه، ص: 63.

2 محمد عبد العزيز الدباغ، أبو حامد الغزالي بين الاستدلال المنطقي وروح المجاهدة، مجلة دعوة الحق، العدد 259، 1986، ص: 77.

3 سورة النور، الآية: 35.

شرح الغزالي هذه الآية فحاول أن يستدرج في العرفان من الحواس البسيطة، وما ينتج عنه من إدراك .إلى درجة استعادة المختزنات المدركة ثم إلى درجة استخدام الروح العقلي الذي يميز الإنسان عن غيره من الحيوانات، ثم إلى درجة الإلهام الرباني والذوق الروحاني. وسماه بالروح القدسي النبوي الذي يختص به الأنبياء و بعض الأولياء.

وقال الله تعالى: ﴿**يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**﴾[1]. وعليه فالعلم فوق الإيمان، والذوق فوق العلم، فالذوق وجدان، والعلم قياس والإيمان قبول مجرد بالتقليد، وحسن الظن بأهل الوجدان أو بأهل العرفان.

والمعرفة الذوقية الوجدانية لا يصل إليها بالتعلم ولا السماع، بل بالحال التجربة الصوفية أو الذوق حيث يفنى الصوفي عن نفسه ويبقى بالواحد الحق ذوقا وحالا ومعرفة ومنه فالمعرفة عنده خاصة الخاصة لأن وصف حال الذوق ومعرفة الذوق لا يستقيم إلا من بلغ تلك الحال وعرفه.[2]

أما المعرفة الإلهامية عند الغزالي فهي نهج ومشروطة بالاستعداد لها، تحصل في القلب دفعة واحدة بلا اكتساب ومتحققة للصوفي تارة في الصحو، بعد تجاوز حجب الحواس عبر التجرد عن العلائق، وقمع النفس عن الشهوات مع المواظبة على العبادة والتوجه بالكلية والهمة إلى التفكير في الأمور الإلهية، فالمعرفة الإلهامية عند الغزالي دالة على النهج التوفيقي بين الحقيقة والشريعة.[3]

يقول الغزالي: «فكم من معان دقيقة، من أسرار القرآن تخطر على قلب المتجردين للذكر والفكر، تخلو عنها كتب التفاسير، ولا يطلع عليها أفاضل المفسرين، إذا انكشف ذلك للمريد المراقب وعرض للمفسرين استحسنوه، وعلموا أن ذلك من تنبيهات القلوب الزكية، وألطاف الله تعالى بالهمم

1 سورة المجادلة، الآية: 11.

2 أبو حامد الغزالي، أيها الولد، تح: جميل إبراهيم حبيب، دار القادسية، بغداد، د(ط)، د(ت)، ص: 167-168.

3 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 3، المصدر السابق، ص: 18.

العالية المتوجهة إليه، وكذلك في علوم المكاشفة وأسراره علوم المعاملة، وحقائق خواطر القلوب»[1]، يعني الصوفية بالمعاملات معاملة العبد مع ربه في خصوصياتهم القلبية من خشوع وذكر ومناجاة وتوكل وخوف ورجاء، لا المعاملات الفقهية بين الناس التي حددها الشرع.

وللقلب الذوق الأعلى وهو لذة العلوم الربانية قال الغزالي: «لذة المعرفة أقوى من سائر اللذات، أعني لذة الشهوة والغضب ولذة سائر الحواس الخمس، فإن اللذات مختلفة بالنوع فلذة معرفة الله، ومطالعة جمال حضرة الربوبية، والنظر إلى أسرار الأمور الإلهية التي هي أعلى اللذات الغالبة على الخلق، وغاية العبارة أن يقال: فلا تعلم ما أخفي لهم من قرة أعين، وإنه أعد لهم ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر وهذا الآن لا يعرف إلا من ذاق اللذتين جميعا»[2].

وعليه فالقلب المنور أن يتمتع بانكشاف الأسرار وإشعاع الأنواع والالتذاذ بالمعرفة والانغماس في بحارها.

فالغزالي ينطلق من القيم الجمالية من جمال الروح الباطنية التي يراها أسمى أنواع الجماليات البشرية التقية، النقية القريبة إلى ربها وخالقها وهذا من خلال تطبيق تعاليمه التي تستطيع من رؤية جمال صنعه في الكون. كما يؤكد على سمو أخلاق المتصوفين على باقي الناس وبالتالي فهم أجدر الناس للإمساك بجمال الخلق وبديع كونه.

فالنفوس المتصوفة على حسب اعتقاد الغزالي أقرب النفوس إلى الله وبالتالي نظرتها الجمالية تمثلها أدق وأكمل الرؤى الجمالية على الإطلاق.

وعليه فالغزالي يرى أن الجمال يكون محبوب بالطبع أي بالفطرة أي يشترك الجميع في حب الجمال ومنه فسر لنا الإدراك الجمالي في مستوياته الثلاث: الإدراك والوجدان والنزوع، ثم يصب بنا

1 المصدر نفسة، ص: 63.

2 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، المصدر السابق، ص: 256.

إلى درجة أخرى من درجات الجمال أشمل وأعم وأكثر اتساعا يندرج من المحسوس إلى المعقول، فيصل بنا إلى الجمال لحقيقة عليا وإدراك جمال الله هو أعلى مراتب الإدراك والكشف الجمالي.

خاتمة:

نستنتج في الأخير أن رغم الاختلاف القائم بينهما إلا أن هناك نقاط تشابه بينهم تمثلت في: كلاهما، اعتمدا على الآيات والأحاديث، فيقول ابن حزم الحب أعزك الله... ليس بمنكر في الديانة ولا بمحظور في الشريعة إذا القلوب بيد الله عز وجل.

كان شعر ابن حزم يستقيم ويقترب من الوجدان حيث يحمل مضمون ديني يتمكن منه ويعمق فيه فيجري على نسق الزهاد المتصوفين كما كان هناك دعوة زهدية إلى نبذ الملذات وكل ما مصيره الفناء في هذه الدنيا التي تذوي إلى غضارتها سريعا فهو يحذر من الدنيا الغرارة التي يحاول الإنسان الإمساك بمصالحها الآنية دون جدوى.

كذلك أبو حامد الغزالي فالمقام لا يتسع لكل الآيات والأحاديث في حديثه عن الحب لأن الحب والجمال يصبان في معين هو الفكرة الدينية كما يرى أن طريق الصوفية يقتضي ربط النظر بالعمل وأن العمل يقضي بقطع علاقة القلب عن الدنيا بالأعراض عن الجاد والمال والهروب من الشواغل والعلائق والاتجاه كلية إلى الله.

خاتمة

خاتمة:

نستنتج من خلال دراستنا لموضوع بحثنا «الظاهرة الجمالية في الفكر الإسلامي بين ابن حزم و أبو حامد الغزالي».

أن الجمال صفة تلحظ في الأشياء و تبعث في النفس سرورا ذهنيا. فالإحساس بالجمال والميل نحوه نزعة فطرية متجذرة في أعماق النفس البشرية، فالنفس الإنسانية السوية تميل إلى الجمال وتشتاق إليه وتنفر من القبح في شتى صوره.

والبحث في موضوع الجمال وما يلحق به خلجات النفس العميقة كعاطفة الحب للتعبير عن الجمال، لم تستوقف الفلاسفة والأدباء والشعراء فقط بل استوقف أيضا المهتمين بالتصوف والممارسين له في العمق حيث نلاحظ أنهم أكثر الناس كفاءة للتعبير عن ذلك لأنهم أبعد الناس عن السطحية والابتذال.

وكان لأفكار الصوفية تأثير على مفهوم الجمال حيث تقوم الفكر الأساسية لدى الصوفية أن الإنسان يستطيع في ذات الله روحيا عن طريق الوجدان والحياة المتقشفة والعبادة الخالصة وتنقية الروح في حضرة الذات الإلهية يدرك الجمال الحقيقي.

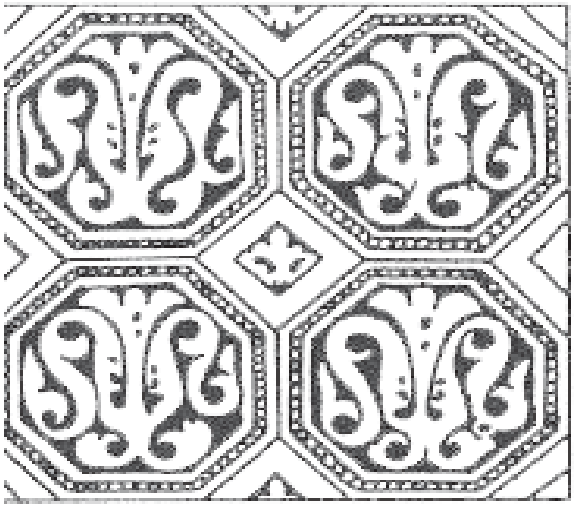
أما بالنسبة إلى البحث في البعد الروحي فكرة الجمال والفن في الإسلام فلا من التهريج والطرق لمنطلقاتها، لأن الإسلام دين شمولي، والجمال ميزة ربانية وصفها الله في خلقه وميز كل فرد بميزة جمالية خاصة أو باطنية، وقد تحدث القران عن الجمال ودعى إلى تذوقه غير أن توجيهاته كانت عامة وتأمله لأبعاد الإنسان الروحية والجسدية، كما حث على الاجتهاد للوصول إلى الجمال الأعلى والمتمثل في حب الله وما يقرب إليه من عمل... ولهذا فالإسلام حث على تذوق الجمال والتمتع به إذا ضمن الضوابط الأخلاقية والاجتماعية ومن هنا وقف كل من ابن حزم وأبو حامد الغزالي عند الجمال كحقيقة كونية.

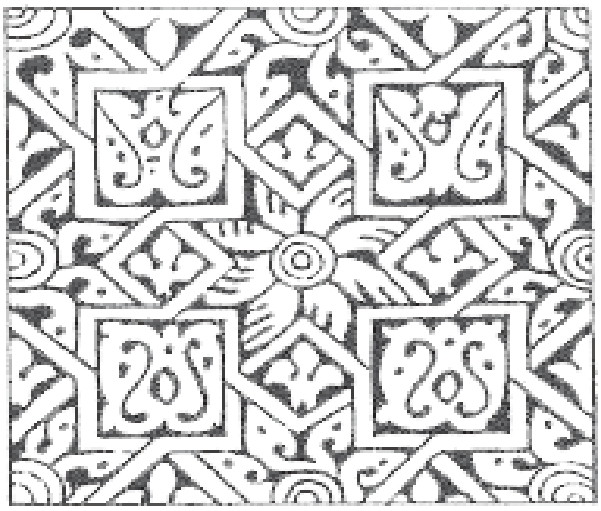
خاتمة:

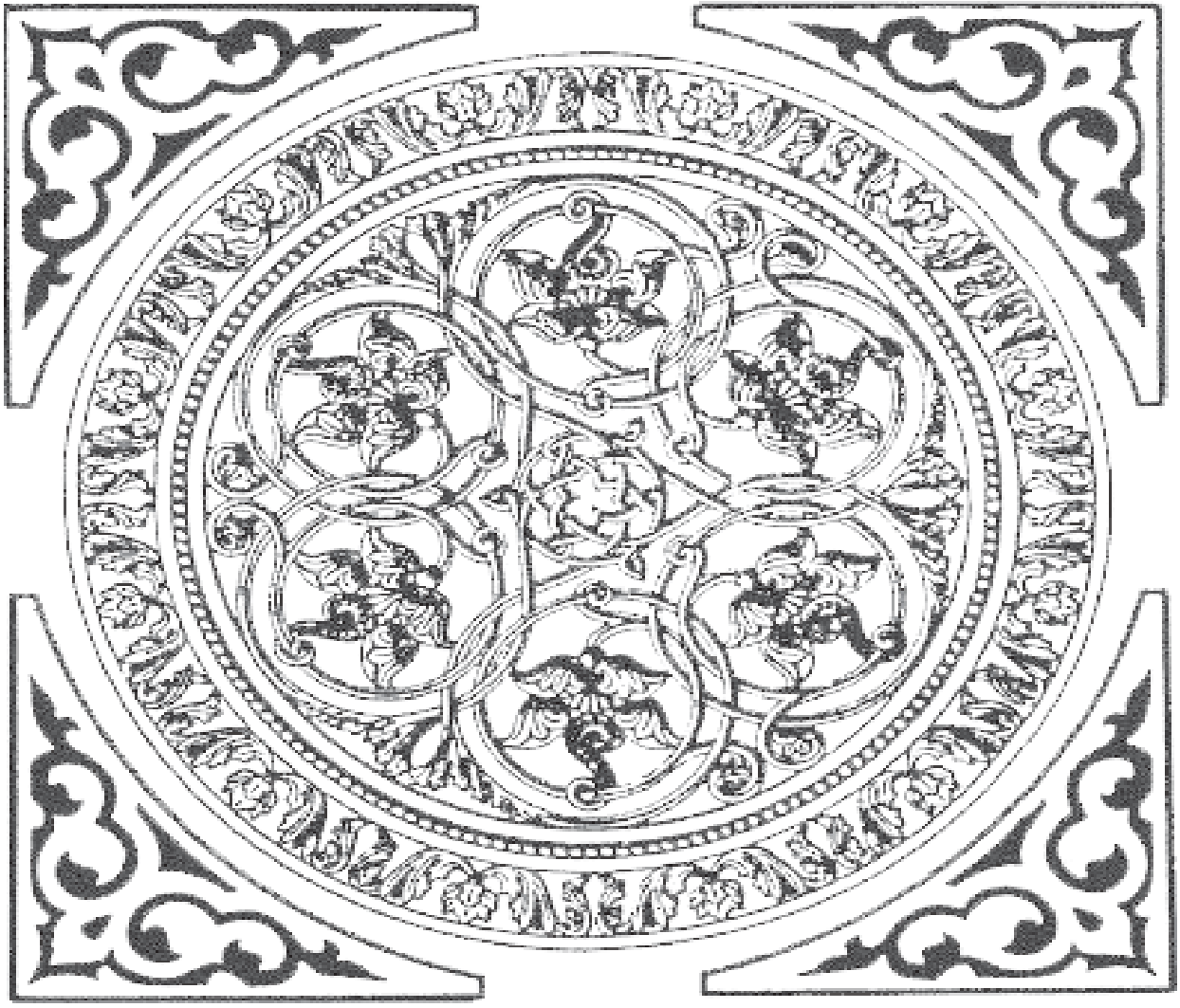
يعد ابن حزم أول عالم جمال بالمعنى المطلق، فقد ساهم مع غيره من الفلاسفة على مختلف توجهاتهم الفلسفية في إثراء علم الجمال في العصور الوسطى. وعندما تحدث عن الحب والجمال ربطهما ربطا وثيقا بالأخلاق والدين، داعيا إلى العفة متوجها رسالة الجميلة في الحب بنصائح أخلاقية فهو أعلم الناس بما في الحب والجمال من خير وخصوصا في الفضائل والتي يربطهما بالدين وكما يرى أن الجمال صفة من الصفات النفس الإنسانية حيث أنها تميل إلى الحسن والمتعة الجمالية عند تجربة نفسيه لا يمكن تفسيرها إلا بذاتها. وهذا ما نلمسه أيضا عند أبو حامد الغزالي الفقيه والمتصوف الذي يرى أن الجمال ينطلق من المحبة لأنه يأخذ بعين الاعتبار الحديث النبوي الذي يقول «أن الله جميل يحب الجميل» فمحبة الشيء هي الدليل على جماله، ولإدراك هذا الجمال لا بد من معرفته ومن ثم محبته وأن الجمال مرتبط بالمحبة فالجمال دافع للحب وسبب من أسباب إلا أن الحب المرتبط بالجمال لا ينتظر منه فائدة ولا منفعة فالإحساس بالجمال عنده متنزه عن الغرض فالحب لذاته وليس لفائدته، كما جعل الجمال الظاهر من شأن الحواس و الجمال الباطن من شأن البصيرة وقد أقترن رأي الغزالي بهذا الاتجاه الأخلاقي الموحد على أساس قيم ومعالم التخلق بأخلاق الله المطلق وهو في حد ذاته رؤية للجمال الحق والتجلي به وهي المقدمة التي تحتوي في ذاتها وحدة الخير المحض والجمال في الوجود كله.

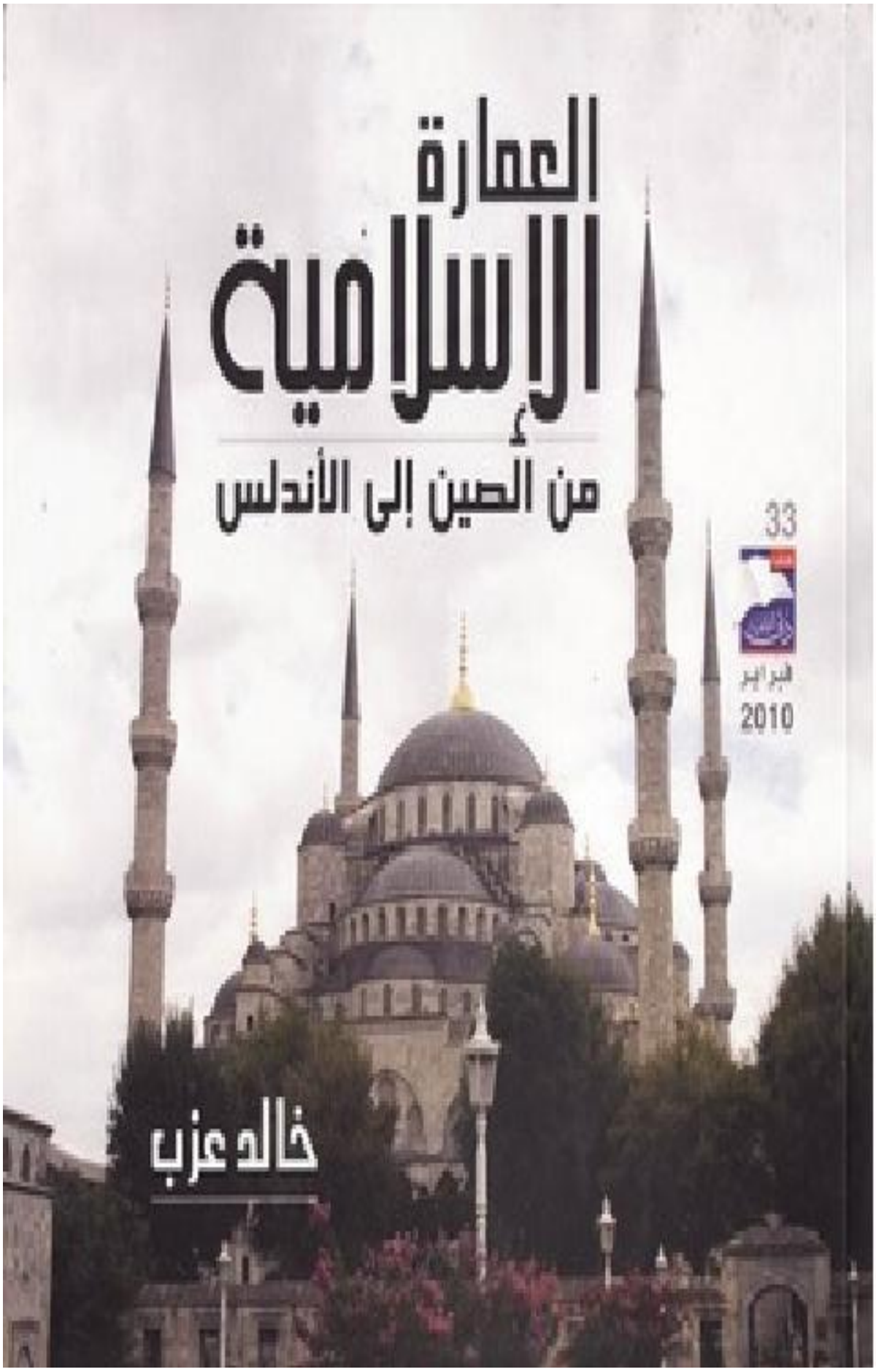
لقد حاولنا قدر المستطاع الإلمام بالسمات العامة لي الجمال في الفكر الإسلامي وتتبعنا مفهوم الجمال ومفاهيمه و تابعنا أراء العلماء والمفكرين واستطلعنا آرائهم ومواقفهم ووجهات نظرهم في الجماليات وفق منظور فلسفي وفي الأخير نأمل أن نكون قد وفقنا في بحثنا هذا.

الملاحق








العمارة
الإسلامية
من الصين إلى الأندلس
33
فبراير
2010
خالد عزب

بسم الله الرحمن الرحيم
قل هو الله أحد
الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم:

المصادر:

1-ابن حزم، الفصول والفروع، مكتبة السلام العلمية، الجزء الرابع، دون طبعة، 1998.

2-ابن حزم، الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العلمية، الجزء الرابع، دون طبعة، 1980.

3- ابن رشد، فصل المقال بين الحكمة والشريعة والاتصال، تحقيق :محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1981.

4-ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دون طبعة،1987.

5-ابن سينا النجاة، دون طبعة، دون تاريخ.

6- أبو حامد الغزالي، أيها الولد، تحقيق: جميل إبراهيم حبيب، دار القادسية، بغداد، دون طبعة، دون تاريخ.

7- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الثالث، ترجمة: عبد الرحيم العراقي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى،2008.

8- أبو حامد الغزالي، المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى، ترجمة: عثمان الخشت مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، دون طبعة، دون تاريخ.

9- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا، دار الأندلس، بيروت، دون طبعة، 1967.

10- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ترجمة: شمس الدين أحد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2008.

11- أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، مكتبة ومطبعة بيان الأزهر، القاهرة، دون طبعة، 1963.

12- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، دمشق 1984.

13- محمد عايد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، دون طبعة، 1986.

المراجع:

1. خلف بشير، الجمال فينا ومن حولنا، دار الريحانة القبة، الجزائر،دون طبعة، دون تاريخ.

2. داود سليمان، نظرية القياس الأصولي، دار الدعوى، الإسكندرية، دون طبعة، 1984.

3. رواية عبد المنعم عباس، الحس الجمالي وتاريخ الفن، دار النهضة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1998.

4. زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، دار الأدب، بيروت، دون طبعة، دون تاريخ.

5. زكريا جميل عصام، مصادر فلسفية، دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الطبعة الأولى، 2012.

6. زكية خليفة مسعود، الصورة الشعرية في الشعر ابن المعتز، منشورات جامعية بنغازي، ليبيا، الطبعة الألى، 1999.

7. ساسين عساف، الصورة الشعرية ونماذجها في إبداع أبي نواس، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ..

8. سعيد الأفغاني، ابن جزم، ورسالة في المفاضلة، المطبعة الهاشمية، دمشق، دون طبعة، 1940.

9. الشامي صالح أحمد، ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1988.

10. الصديق حسين، فلسفة الجمال ومسائل الفن، دار القلم العربي، سوريا، الطبعة الأولى، 2003.

11. أحمد بن ناصر، ابن حزم وموقفه من الإلهيات، عرض ونقد المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، 1400.

12. صلاح الدين بسيوني رسلان، القيم في الإسلام بين الذاتية والموضوعية دار الثقافة للنشر القاهرة، الطبعة الأولى، 1990م.

13. عبد الحميد خطيب، الجمالية والفن عبر التوجيه الفلسفي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، دون طبعة.

14. عبد الحميد شاكر، التفصيل الجمالي دراسة في سيكولوجية التذوق الفني، عالم المعرفة، العدد 267، مارس 2001، الكويت.

15. عبد الكريم خليفة، ابن جزم الأندلسي، دار العربية للنشر، دون طبعة، دون تاريخ.

16. عبد شهيب نجم، موجز في تاريخ الفن، مكتبة المجتمع العربي، عمان، الطبعة الأولى ، 2006.

17. عبده مصطفى، المدخل إلى فلسفة الجمال، محاولة نقدية وتحليلية وتأصيلية، مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1999.

18. علي أبو ريان محمد، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1973.

19. عوض رياض، مقدمات في فلسفة الفن، جروس برس، لبنان، الطبعة الأولى، 1994.

20. الفاخوري حنا وخليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.

21. مبارك زكي، الأخلاق عند الغزالي، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، دون طبعة، 2012.

22. إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية لشرح المصطلحات، مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة التربوية المقدسة، إيران، الطبعة الأولى، 1914.

23. محاسنة محمد حسين، أضواء على العلوم عند المسلمين، دار الكتاب الجامعي، العين، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 2001.

24. محمد بريكة، التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، دار المتون للنشر والطباعة والتوزيع، الجزائر، الجزء الأول، الطبعة الأولى، 2006.

25. محمد علي أبو ريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، دون طبعة، دون تاريخ.

26. مدحت سعد محمد الجبار، الصورة الشعرية عند أبي القاسم الثاني، الدار العربية للكتاب، تونس، دون طبعة، 1984.

27. مذكرو إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، دون طبعة، 1983.

28. مرزوق محمد عبد العزيز، الفنون الزخرفية الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.

29. مفيدة إبراهيم، أبو حامد الغزالي، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى ، 2010.

30. المقدم عدرة غادة، فلسفة النظريات الجمالية، جروس برس، لبنان، الطبعة الأولى، 1996.

31. مهدي بخيت محمد حسن، الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى2013.

32. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس بيروت، الطبعة الثانية، 1982.

33. أوفيسيا نيكوف وآخرون، موجز تاريخ التعريفات الجمالية، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية 1979.

34. ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية، دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، دار الجبل، بيروت، الطبعةالأولى، 1992.

35. فايز الداية، جمالية الأسلوب، دار الفكر المعاصرة، بيروت، الطبعة الأولى ، 1996.

36. هديل بسام زكارنة، مدخل في علم الجمال، عمان، دون طبعة، 1993.

37. خلف بشير، الفنون لغة الوجدان، دار الهدى عين ميلة، الجزائر، دون طبعة، 2009.

38. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة، نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات بيروت، دون طبعة، دون تاريخ.

39. وافي علي عبد الواحد، المدينة الفاضلة للفارابي، نهضة مصر للطباعة والنشر، دون طبعة، دون تاريخ.

40. إبراهيم رماني، الغموض في الشعر العربي الحديث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دون طبعة، دون تاريخ.

41. حسن الصديق، فلسفة الجمال وسائل الفن، دار القلم العربي، سوريا، الطبعة الأولى، 2003.

42. حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.

43. زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، دون طبعة، 2012.

44. جهامي جيرار، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، دون طبعة، دون تاريخ.

45. صالح أحمد الشامي، ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1988.

46. عصام جميل زكرياء، مصادر فلسفية، دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة، عما، الطبعة الأولى، 2012.

47. محمود حمدي زقزوق، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، دون طبعة، 2003.

48. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1973.

49. محمد علي أبو ريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجمالية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، دون طبعة، دون تاريخ.

50. خلف بشير، الجمال فينا ومن حولنا، دار الريحانة، الجزائر، دون طبعة، دون تاريخ.

51. رواية عبد المنعم عباس، الحس الجمالي وتاريخ الفن، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.

52. حامد عبد القادر، دراسات في علم النفس الأدبي، لجنة البيان العربي، المطبعة النموذجية، القاهرة، مصر، دون طبعة، دون تاريخ.

53. حلمي مطر، فلسفة الجمال، دار المعارف، القاهرة، دون طبعة، دون تاريخ.

54. حمدي زقزوق محمود، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، دون طبعة، 2003.

55. الحنفي عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003.

56. خضر هالة محجوب، علم الجمال وقضاياه، دار الوفاء، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2006.

قائمة المصادر والمراجع:

المعاجم والقواميس:

1.إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العلمية، شؤون المطابع الأميرية، القاهرة، دون طبعة، 1988.

2.ابن منظور، لسان العرب، م 11، دار صادر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1853.

3.ابن منظور، لسان العرب، مج 12، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت الطبعة الأولى، 1863.

4.ابن منظور، لسان العرب، مج6، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1863.

5.أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، م1 A-G، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2001،.

6.أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، م1 A-G، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2001.

7.جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دون طبعة ، 1982.

8.جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دون طبعة، 1982.

9.جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، دون طبعة، دون تاريخ.

10. سلمان دنيا، الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الخانجي، مصر، الطبعة الأولى، 2002.

11. عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، دون طبعة، 2003.

12. يعقوبي محمود، معجم الفلسفة أهم المصطلحات وأشهر الأعلام، دار الكتاب الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008.

المجلات:

1- محمد عبد العزيز الدباغ، أبو حامد الغزالي بين الإستدلال المنطقي وروح المجاهدة، مجلة دعوة الحق، العدد 259، 1986.

المواقع الإلكترونية:

1- صالح أحمد الشامي، الألفاظ الجمالية، 2003/05/15، www.alukah.net، 2018/01/06.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

تشكر.

إهداءات.

مقدمة ..... أ-ج

الفصل الأول: جينيالوجيا وكرونولوجيا

المبحث الأول: ضبط المفاهيم: 06

المبحث الثاني: تاريخ الجمال عبر العصور: 11

المبحث الثالث: ميادين الجمال: 19

الفصل الثاني: التجربة الجمالية دراسة مقارنة بين ابن حزم وأبو حامد الغزالي:

المبحث الأول: فلسفة ابن حزم وابو حامد الغزالي: 36

المبحث الثاني: : ماهية الحب عند ابن حزم وابوحامد الغزالي:..... 47

المبحث الثالث: نظرة ابن حزم وابوحامد الغزالي الى الجمال: 55

الفصل الثالث: مقاربة بين ابن حزم وأبو حامد الغزالي:

المبحث الأول: الذوق عند ابن حزم وابو حامد الغزالي: 67

المبحث الثاني: التجربة الجمالية عند ابن حزم وابو حامد الغزالي : 74

خاتمة.

قائمة المصادر والمراجع.