



جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
أطروحة

لـنيل شهادة دكتوراه علوم
في الفلسفة

جماليات الجسد في الفكر الفلسفي
" تمثلاته و تجلياته في الثقافة الإسلامية "

من اعداد الطالب(ة)
بن سهلة يمينة

تشكيلة لجنة المناقشة:

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
بوعرفة عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران - 2
منير بهادي	أستاذ التعليم العالي	مقررا و مشرفا	جامعة وهران - 2
بريـاح مختار	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران - 2
مسعود أحمد	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران - 1
جرادي العربي	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة مستغانم
بودومة عبد القادر	أستاذ محاضر - أ-	مناقشا	جامعة تلمسان

الموسم الجامعي
2016/2015

شكر و تقدير

إن كان للشكر معنى حقيقي في الفعل فهو لله تعالى في المبتدأ و المنتهى و من أفضل ما سئل الله -عز و جل- حبه، و حب من يحبه، و حب عمل يقرب إلى حبه. فبإرادي لك الحمد حتى ترضى، و لك الحمد بعد الرضا.

لا يسعني في هذا المقام العلمي إلا أن أتقدم بخالص الشكر و العرفان إلى أستاذي الفاضل المشرف على هذه الأطروحة " أ.د بهادي منير " الذي كان صبورا، و أمينا في توجيهي طيلة مراحل إنجاز هذا العمل المتواضع.

أقدم شكري و تقديري إلى كل أعضاء اللجنة العلمية المناقشة لهذه الأطروحة، التي أشرفه بمناقشتها أمام: أ.د بوعرفة عبد القادر، و أ.د برباج مختار من جامعة وهران 2، أ.د مسعود أحمد جامعة وهران 1، أ.د جرادى العربي جامعة مستغانم، و أ.د بودومة عبد القادر جامعة تلمسان.

راجية من المولى عز و جل الإفادة و الاستفادة.

بشعور خامر بالتقدير و الوفاء، مقرونا بجزيل العرفان و الامتنان أشكر جميع أساتذتي الكرام بقسم الفلسفة، و كل من تفضل في إثراء جوانب هذا العمل سواء برأي، أو توجيه، أو نصيحة...

الإهداء

إلى من غرست روح المعاني في النفوس "أمي الغالية"، إلى أختي والد في

الدنيا "والدي العزيز".

إلى كل أفراد عائلة "بن سهلة، و عائلة عماروش"

إلى توأم روحي "عماروش لمياء" التي كانت زعمى الأخت في مسانديتي أمام

كل الصعوبات التي واجهتني.

إلى كل من شجعني، و أمانني بالحب، و الدعاء، و الوفاء...

إليكم جميعاً أهدي ثمرة هذا الجهد المتواضع وفاءاً، و تقديراً، و محبة، كما أرجو

أن يكون شعاعاً لمنير أبنير درب كل طالب، و كل من يحب:

العلم من أجل العلم

الفلسفة من أجل الفلسفة

الفضيلة من أجل الفضيلة



المقدمة

فتح ملف الجسد الراهن موضوع البحث على الساحة الفكرية، و الفلسفية المعاصرة علاقة وثيقة بين الجسد و أنطولوجيا الأنا، هي علاقة كان نتاجها ميلاد فكرة الجسد في الفكر الفلسفي التي فتحت مجال الغياب إلى الحضور، و استخراجها من الهامشية إلى المتن، المرحلة الإنتقالية التي سمحت للجسد أن يرتقي على مستوى الموضوع الفكري قفزة إبستمولوجية حدّدت بدايتها ظهور فلسفات الذات عقلانية " رينيه ديكارت René Emmanuel Kant (1650- 1596) و كذا شيخ الفلسفة الحديثة إمانويل كانط (1724 - 1804) الذي يعتبر أوّ لعلم الأنثروبولوجيا ، فينومينولوجية التي تعتبر أكبر التيارات الفلسفية المعاصرة التي عملت تجاوز الشائبة عبر الواقع المعاش فتمحورت بحوثها حول الوجود الإنساني ل يتم بذلك ميلاد الأنا المتعالية المفكرة باعتبارها جوهر التفلسف و الإبداع من خلال خبرات الواقع المعاش، بعدما كانت محصورة في نطاق الكائن اللوغوس الذي حدّد ماهية الإنسان من نافذة الروح خارج الجسد.

أسّست الفينومينولوجية الفرنسية مع موريس ميرلوبونتي Maurice Merleau-Ponty

(1908-1961) ماهوية الإنسان انطلاقاً من كوجيتو الجسد ضمن مجال الإدراك الحسي

الترابط بين مختلف وظائف الجسد كاللغة، الرؤية، الحرية، الجنس... بنية الجسد السلوكية

الإدراك و السلوك، ما يعني أن الوعي و الجسد علاقة تكاملية

لا يمكن اختزال النشاط الجسدي فيها بين ما هو أفعال جسدية آلية، و أخرى ترجع إلى الوعي

الوعي هو الوجود إلى الشيء عبر تجربة الجسد التي أقامها موريس ميرلوبونتي على أساس تجربة الجسد

في علم النفس الحديث و هن بيان ذلك قال " يحدد اختلاف الشخصيات عبر الخبرة

إلى

في ونحن إلى التجربة الذاتية التي تقوم على تجربة الجسد"¹،

اتحاد النفس و الجسد لتتم عملية التواصل مع العالم الخارجي و إدراكه، لا كما بحرية

" يتم التواصل مع العالم و الجسم عبر إمكانية الوعي نفسه من خلال اتحاد النفس و

الجسد السؤال الذي يطرح نفسه لماذا الملاحظة إذا كان قادرا على تجربة الوعي"²

أنطولوجيا الجسد كوعي يدرك حقيقة وجوده ضمن مجال العالم الخارجي كثرة ذاتية دون انفصال بين

العضوي و النفسي لأنه ليس ثمة ثلاث أنظمة من الوجود المستقل بين (النفس، و الجسد، و الحياة)

بل هي ثلاثية لوحدة لا عليّة، أو تراتبية قيمية بينها.

لكن لطالما بقي الجسد يعاني توجسا في ساحة الفكر الفلسفي، و توخم الفكر و التفكير، لكنه لم

، أسس لأنطولوجيا الجسد

التي عبر الأنثروبولوجيا، الطب، الإبداع الفني و الجمالي،

...ليصبح الجسد الراهن بعدا رمزيا يشكل نظاما من العلامات الدالة

للمعاني من خلال حركاته التي تمثل إنتاجا ثقافيا

لغة الجسد الراهن التي تتجاوز حدود اللفظ في عصر تحكمه لغة

الصورة و الرمز، و الدال فيها الجسد بامتياز، هي لغة تعبر عن الثقافي

للمحيط من خلال معان يتم استقراؤها عبر تعابير الجسد التي تخلق نسيجاً دلالياً لمعاني إجتماعية و أخرى

ثقافية من خلال جسديانية الجسد على مستوى التنظير و الممارسة قطبا رئيسيا

1- M .Mérleau ponty- la phénoménologie de la perception-paris-Gallimard-1945- p 172

2- Ibid.-p13

و مرجعا للفرد و اجتمع ضمن كل ابعاده لا ينبغي أن يفهم منه اختزالية

الإنسان في الجسد الأخير يصح موسوعة دلالات و تمثلات عبرت عنها كل الأبجديات.

إنها فلسفة الجسد التي تجسد تجربة الجسد المعيش التي يحقق، بل و يفرض من خلالها الجسد أنطولوجيته و حضوره كموضوع في كوعي يمتلك نظرياته،

مختلف اجالات الفكرية ... تكشف الجسد بوصفه تعبير ثقافي

التي

أساسية للتوغل في ... جسد

اليوم خاصة للتعبير و التواصل عبر لغة مزج بين الإيحاء و الحجاز بهدف تأسيسه

لأنطولوجيا الجسد كوعي له تمثلاته، و تجلياته الثقافية و الفلسفية التي يتكشف من خلالها هويته.

أثارت تمثلات الجسد الراهن في الثقافة العربية و الإسلامية أهم و أعقد الإشكاليات الفلسفية و الفكرية المعاصرة، لأنها صفت الجسد كمفهوم ثقافي قابل للتهجين الفكري، و التشريح العلمي، و تعريته تحت شعار حرية كشف الجسد في عالم الجماليات، و الإبداع الفني

... أنطولوجيا الجسد في الثقافة العربية الإسلامية لها أبجدياتها الخاصة التي تحددها

قديسة النص المنقول و المسموع ما يعني أن ديني

لموضوعية

الجسد، و عليه نجد أن تصورات الفلسفة الإسلامية عن الجسد و تجلياته تختلف عن خطاب الجسد و تمثلاته في الفكر و الفلسفة الغربية. لكن هل يعني هذا تحرر للجسد الراهن أم أنه توهم الاستقلالية؟

لم يدم للأسف تحرر الجسد طويلا، لأنه على الرغم من حضوره كجسد واعي في الفكر الفلسفي إلا أن رواسب تهميشه مازالت راسخة في ثقافة المجتمع الرقمي، مجتمع معرفي

متغير مادي

ليبقى دوما في الدرج الثاني خاصة على مستوى نطاق الساحة

الثقافية، و الفكرية العربية المعاصرة، لأنها لطلما نظرت إلى الجسد نظرة ملتبسة بسبب ثقل المحظورات

التاريخية، وسطوة ثقافة المحرم على آليات الإبداع العربي

وناقصاً، وأحيانا ممنوعاً أو منتهكاً،

الخطاب

العربي المعاصر و الممارسة.

صنّف الجسد الراهن كثيرا ضمن جدلية (المقدس، والمدنس) في البنية الثقافية العربية المعاصرة

منه في نطاق الشعائر الدينية ضمن مرتبة

م الجسد إلى ثنائية ذات تراتبية

الحلال صنفت الجزء الآخر في مرتبة الحرام

للإنسان المعاصر سلطة القرار في أن يضفي القداسة

جدلية التصور الثقافي و الحضاري للفرد

المقدس و المدنس في الساحة الفكرية و الثقافية للمجتمع العربي و الإسلامي.

أثر ذلك على علاقة الإنسان العربي المعاصر مع جسده، حيث أصبح مهووسا بالبحث عن هويته

الجسدية أمام ثقافة صناعة الجسد عبر

العمليات التجميلية الوشم على الجسد حرق الجسد...أما تعرية الجسد

باعتباره جسدا

فعلا تنفيذا بامتياز

مستورا داخل ثقافة المقدس الإسلامي لم يكن هذا الفعل التنفيذي إلاّ كشفاً للمستور الذي يبني عليه المجتمع العربي و الإسلامي وجوده و كينونته

... علاقة الإنسان العربي اليوم بجسده علاقة تمرد على قدسية الإنسان و حرمة الجسد

تحت شعار الجسد ملكيتي، و كناش حرיתי.

جعلنا هذا نحدد الهدف من هذه الدراسة الفلسفية محاولة لتحديد الفهم الصحيح للجسد، لعلنا

نساهم في انتزاعه من الهامشية و الشيئية، باعتباره يمثل الهوية العربية الإسلامية الراهنة عبر تمثلاته و

تجلياته في الثقافة العربية الإسلامية الجسد الإسلامي يعني الحديث عن ماهية و حقيقة

الذات دراسة الجسد من المنظور الإسلامي لا تزال بكرا و تحتاج إلى المزيد من الانفتاح

المنهجي، و التفاعل المعرفي الضروري باعتباره مكونا خطايا و معرفيا للثقافة العربية من جهة

ينهض عليه الخطاب الثقافي للجسد من جهة أخرى، دون تجاوز لهذه الثقافة و صيرورة مجالاً

خصبا يجعل الأنا مرتبطة بالمنظور الفكري و الديني لأن الجسد منفتح باستمرار على ما يتجاوزه فهو

بذلك كيان ثقافي بامتياز في التصور الثقافي العربي و الإسلامي التي

...

أجبرتنا كل هذه الاعتبارات على دراسة موضوع فلسفة جماليات الجسد في الفكر الفلسفي من

خلال تمثلاته، و تجلياته في الثقافة الإسلامية المعاصرة، لأنه لم يأخذ حقه، و حقيقته في الوقت الذي

أصبحت تعاني فيه الهوية العربية الإسلامية التعرية و الإنجراف العربي

عرض الإنسان كجسد تعرفه الأبجديات كعناوين للإشهار، أو يبرهن

كصناعة بلاستيكية تعرض في المسارح عبر مسابقات الجمال، أو كتجارة مربحة لرؤوس الأموال، أو كفأر تجارب لقوانين الإستنساخ...!!؟

لكن الكرامة تأتي أن يعرض الإنسان معرض الحيوان، و الفضيلة ليست ثوبا يعرض على المسارح، كما يعتبر الجسد في ذات الوقت موضوع غني بالتصورات و التمثلات الجمالية الضمنية و الظاهرية لأنه يأبى ضمن تصور محد القصيدة التي تثير فضول و شهوة القارئ فتفجر عبر مختلف . لكن لماذا يرتبط الحديث عن الجسد في الخطاب الجمالي الإسلامي بنوع من الخشية و الإحساس بالإثم؟

أوليس هذا ما جعل خطابات الجسد في النصوص الإبداعية طي الكتمان و التستر معرني جسدي يفتح مجالا للإدراك و ما ورد من دراسات محتشمة قائمة على الخطابات الجسدية

...إلا أننا

نجد أغلبها دراسات ترشح المنظور الغربي للجسد ما جعل غياب سلطة الجسد في الساحة الفكرية العربية الإسلامية الراهنة خاصة في مجال الفكر الفلسفي الجمالي الموقع العلمي الوطني(SNDL) وردت بعض الدراسات الأكاديمية لنيل شهادة الماجستير أغلبها تصنفه في مجال فلسفة الجسد من المنظور الغربي منها:

● "نظرية فينومينولوجيا الجسد عند ميرلوبونتي" لكوجيتو الجسد في نطاق فينومينولوجيا

الإدراك ميرلوبونتي، بقسم الفلسفة لجامعة وهران 2.

• " لغة الجسد في الفلسفة الإسلامية (فخر الدين الرازي) نموذجاً " "جماليات الجسد في

رواية الأعرج واسيني" بقسم الفلسفة لجامعة أبو القاسم سعد الله الجزائر 2.

لكن يبقى خطاب الجسد الجمالي غائب على الساحة الثقافية و الفكرية العربية الإسلامية بل حتى على مستوى الدراسات الأكاديمية، و لم يستوفي حقه، أجبرنا ذلك على تصنيف الدراسات السابقة لموضوع جماليات الجسد في الفكر الفلسفي الإسلامي ضمن خانة الصعوبات التي صادفتنا، بالإضافة لعدم توفر النصوص الفلسفية الإسلامية المباشرة لجماليات الجسد،

جملة من الدراسات الجمالية و الفلسفية لكنها موزعة و غير مباشرة ما يفرض على نمط الدراسة الفلسفية تجميعها و استقرائها، مع البحث، و التحليل، و الجهد الفكري المضاعف لبلوغ الفهم الجيد و التأويل الصحيح خاصة ما يتعلق بخطاب الجسد العرفاني و تجلياته لأنه جسد العلاقة بين الكلي و الجزئي، لكن هذا ما يقوي فينا العزيمة و قوة التحدي، لأن السعي إلى بلوغ الحقيقة الفلسفية يستحق أكثر من ذلك.

تهدف هذه الدراسة الفلسفية الجمالية إلى تحديد طبيعة و حقيقة العلاقة بين (الجسد، و الجمال) في الفكر الفلسفي الإسلامي من خلال التصورات الجمالية للجسد ضمن كلية الإنسان في الثقافة العربية الإسلامية، ما أكده أهم الفلاسفة المسلمين باختلاف مدارسهم و مذاهبهم من خلال تصوراتهم الجمالية التي تؤسس لأنطولوجيا الجسد وفق ثلاثية "الجسد، النفس، الجمال" كأبي نصر الفارابي (874-950م)، أبي الحيان التوحيدي (922-1023م)، ابن سينا (980-1037م)، أبي حامد الغزالي (1058-1111م)، محي الدين بن عربي (1164-1240م)، ابن القيم الجوزية (1292-1349م)... و غيرهم ممن لا يتسع المجال لتعداد أسمائهم لا يعني مجرد إكساب بل حتى نستطيع تحديد الركيزة

الأساسية لهذه الدراسة التحليلية عبر قيم فلسفية جمالية تجمع بين (الباطن، و الظاهر) كمنظومات متكاملة

التجربة الجمالية للفرد، بهدف ترقية الوعي و الذوق الجمالي حتى يتحقق الوعي الجمالي ذو الرابط العقلي، و الوجداني، العاطفي، و الحسي للأنا، خاصة و نحن نعيش موجة التربية الرقمية كعنوان للحضارة، أمام التربية الجمالية الإسلامية.

يفرض علينا الإطار العلمي، و الزماني لهذه الدراسة الجمالية انتهاج المنهج التحليلي النقدي، بهدف تحديد كرونولوجيا المفهوم، و كذا ضبط الإشكاليات و الفرضيات بعمق ضمن مجال الدراسة الفلسفية لجماليات الجسد و تمثلاته في الثقافة الإسلامية حتى لا تنساح و تشتت بنا الأفكار بطبيعة الحال لم يكن هذا بالأمر الهين و تعقده

ارتأينا فلسفة جماليات الجسد من عدة زوايا حددنا ضمن جملة و تجلياته في الثقافة الإسلامية يؤسس لجسده الخاص ليغدو بذلك

الجسد أجسادا مفهومية مؤسّسة لمعارف مختلفة بالرغم من وحدته الفيزيقية ما أجبرنا على انتهاج المنهج المقارن وفق بناء معرفي فلسفي تنصده جملة الإشكاليات الأساسية و المحورية التالية:

❖ ما هي حقيقة الإنسان في التصور الفلسفي الإسلامي أمام ثنائية(النفس، و الجسد)؟
❖ ما هو مجال تكشف الجسد في الفكر الفلسفي الإسلامي؟ و هل اهتم بكلية الجسد، أم كان الشرف للبعض من أجزائه؟

❖ إذا كان الجسد الإسلامي يصنّف ضمن جدلية" المقدس، و المدنس" ليني صيرورة ثقافية، فهل يعني هذا تطور لذهنية المجتمع؟ أم هو خوفنا و جهلنا به؟

❖ هل البحث في ماهية المقدّس هو في ذات الوقت إبطال لمفعول قدسيته، و شكل من أشكال انتهاك

لحرمة؟ وإن كان غير ذلك فما المقدّس الإسلامي؟

❖ هل الجسد العربي الراهن هو جسد واعي يعيش استقلاليته؟ أم هو يتوهمها، و مازال مكبوت الثقافة

الإسلامية؟

❖ ما هو مفهوم الجمال في التصور الفلسفي الإسلامي؟ وما هي أصوله الفلسفية و الجمالية؟

❖ ما هو تصور جماليات الجسد في الفلسفة الإسلامية؟ وما هي حقيقة الإنسان الجمالي؟

❖ ما هي حقيقة الإنسان عند حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، و ما طبيعة العلاقة بين " الإنسان،

الجسد، و الجمال"؟

❖ كيف أسّس الغزالي لنظريته الجمالية؟ و هل يمكن اعتبارها مؤشرا لمشروع إستطبيقا إسلامية؟

❖ كيف أسّس كل من الفارابي، و ابن سينا، أبي الحيان التوحيدي، و ابن عربي، و ابن القيم الجوزية

لتصوراتهم الجمالية؟ و كيف نظّروا لجماليات الجسد في التصور الفلسفي الإسلامي؟

إذا هي إشكاليات سنحاول الإجابة عنها من خلال التأسيس لجملة من التساؤلات، و الفرضيات الثانوية

التي تم تصنيفها ضمن خطة عمل ذات تراتبية فلسفية نهدف من خلالها إلى بناء المجال الفكري و

العلمي لهذه الدراسة ضمن جدل تصاعدي نحوى الدقة و الموضوعية، حيث شملت أربع فصول و كل

فصل يتضمن ثلاثة مباحث.

يشمل الفصل الأول المعنون بالجسد في الفكر الفلسفي، و صيرورة تجلياته في الثقافة العربية

الإسلامية فلسفة أبجديات الجسد من خلال جملة الدلالات اللغوية

في هذه "الجسد" فذلك تمييزا له عن باقي المفاهيم التي تشكل

مترادفات لغوية، كمفهوم "البدن، الجسم" و هو موضوع المبحث الأول تحت عنوان الجسد: الدلالات اللغوية و المعجمية، لأن التحديد اللغوي لمفهوم الجسد يضع بين أيدينا مفاتيح و تمايزات متعددة للوعي اللغوي للجسد و تجلياته ما يفرض الوجود اللغوي و الأنطولوجي للجسد من خلال التعريفات المعجمية، لا يعني حصر أنطولوجيا الجسد نظرا

لأهميته و عمق جدليته التي فرضت إشكالياتها على الوعي التأملي عامة و الراهن خاصة، أمام بناء أنطولوجيا الجسد في الفكر الفلسفي ثالث عنصر من ذات المبحث دراسة جدلية الجسد بين

(المقدس، و المدنس) نا كثيرا ما نجد تصنيف ماهية الجسد في الثقافة العربية الإسلامية

هذه الشائبة، بالإضافة إلى حقيقته و تراتبيته في الفكر الفلسفي .

يجبرنا الإنتقال المعرفي، و المنهجي نحوي ثاني مصطلح لهذه الدراسة الفلسفية و هو (الجمال)

ليكون موضوع المبحث الثاني تحت عنوان طبيعة الجمال في الفكر الفلسفي الإسلامي، سنحاول تحديد طبيعة و حقيقة الجمال الأصول الفلسفية

و الجمالية لمفاهيم الجمال باعتبارها جوهر الفكر الجمالي في الحضارة الإسلامية كاستبصار معاصر و متواصل مع صيرورة التراث دراسة أسس التصورات الجمالية في نفس الوقت عند الفلاسفة المسلمين الذين كان لهم ثرّ الكبير بأفكار التكوين الفكري و الروحي في أوربا

، عبر التي سنحاول الإجابة عنها.

المبحث الثالث: إثنوغرافيا الجسد الإسلامي دراسة صيرورة جماليات

الجسد و تمثلاته في الثقافة الإسلامية عبر تصنيف تصور جماليات الجسد كنموذج جمالي جسدي بلاغي بامتياز عند شعراء العرب خلال العصر الجاهلي اللذين افتتنوا بالجسد ، و جماله ، و رسموا

عوامل عدة تجلت في أشعارهم و حركية، و جمالا، و إيجاء، ضمن أفق الاحتمالات، و كثرة التأويل و القدرة على الاختزال. صورة لجمال الجسد الأنثوي الذي احتل الصدارة و مرتبة الشرف في العلاقة بين الواصف و الموصوف وفق جدل تنازلي من الأعلى إلى الأسفل، أي من الوجه إلى الجسد الغائب النموذج الجمالي الجسدي تراتبية جمالية الجدل التصاعدي من الأسفل إلى الأعلى عبر جسد القيان.

شكل النموذج الجمالي خلال العصر العباسي المرحلة الإنتقالية للنموذج الجمالي وفق صيرورة الثقافة العربية الإسلامية كيفية الإنتقال من النموذج الجمالي الأنثوي للقيان إلى النموذج الجمالي الذكوري عبر الغلمان كإستراتيجية مظهرية بامتياز

، ما يفسح المجال لنا للبحث عن مؤشرات لمعايير جمالية للجسد من خلال صيرورة النموذج الجمالي الجسدي عبر الشعر.

لكن يبقى الجسد صامتا لم يبيح بكل أسراره أمام تصورات حدود المقدس الإسلامي، هذا الأخير الذي يراه البعض جوهر النموذج الجمالي الإسلامي، بينما يفسره البعض الآخر السياج الدغمائي الإبداع الجمالي و الفني، لكننا نرى أنه يجب التمييز بين القيم الأخلاقية و القيم الجمالية التي يحققها العمل الفني لأنه ليس ثمة مقدس و مدنس، بل السياق هو معيار الجمال و القبح، كما سنتناول في ذات المبحث هنا أهم تأويلات صورة الجسد و تمثلاته، و تجلياته في الثقافة الإسلامية المعاصرة، خاصة خطاب الجسد العرفاني رمزية الجسد الطقوسي باعتباره جسد السرّ بامتياز جدلية المرأة و الجسد و هو الجدل الراهن الذي يحصرها بين قوسين و في الأخير حرمة الجسد الجثة و مجال قدسيته.

الفصل الثاني: تصور جماليات الجسد في الفكر الفلسفي الإسلامي

سنحاول خلال هذا الفصل دراسة فلسفة جماليات الجسد، طبيعة العلاقة بين "الجسد، و

الجمال" ماهوية الإنسان في التصور الفلسفي الإسلامي

التراتبية الكرونولوجية إلى مباحث ثلاث:

المبحث الأول تحت عنوان جماليات الجسد عند أبي نصر الفارابي، ثنائية (الجمال، و

الجسد) عبر تصوره لتحقيق الإنسان في فلسفته التفاضلية و تحديد العلاقة بين (النفس، و الجسد) في

خطاب الجمال المطلق و سياسة التفاضل الجمالية ضمن جدلية الرئيس و المرؤوس في المدينة الجسد

الفاضل.

أما المبحث الثاني المعنون بالجسد و الفكر الجمالي عند أبي الحيان التوحيدي،

(النفس، الروح، الجسد، العقل) عبر منهجه الخاص الذي يمزج فيه

الجمال المطلق و جمال الإنسان، و جعل فلسفة الحب،

و الجمال شريان الوصل و الوصال بينهما عبر قانون(الحسن، و الكمال) ضمن مجال الذائقة الجمالية و

مستويات الجمال. لتكون دراسة حقيقة الإنسان عبر خطاب(النفس، و الجسد)ضمن ثنائية(الإلهيات،

الطبيعات) ابن سينا لتحديد مفهوم الجمال، و الذوق الجمالي أمام مصادر إدراكه في عالم

كحقيقة جمالية تجمع بين الجمال الصناعي و بلوغ الكمال، و هو ما سنحاول دراسته في

المبحث الثالث بعنوان الجمال العقلي و الجسد عند ابن سينا.

الفصل الثالث: تصور جماليات الجسد مشروع إستطبيقا إسلامية

سنحاول خلال هذا الفصل بناء دراسة تحليلية لبعض التصورات الجمالية الإسلامية التي تجمع بين (الجسد والجمال) ضمن معادة فلسفية يكمل فيها كل متغير الآخر، وفق مبادئ و أسس جمالية تجمع بين العقل و العرفان الصوفي ضمن ثلاث مباحث هي:

المبحث الأول: جماليات الجسد و أسس إستطبيقا أبي حامد الغزالي، سوف نحاول

جماليات الجسد (الحسن، و الجمال)، و مجا

لقواعد الجمال التي جمع فيها بين(الجمال الباطني، و الجمال الظاهري) في نطاق

منظومة الإنسان الجمالي، و كيف يبرهن على أصولها. لكن هل يمكن اعتبار هذه الأصول الجمالية كحجر

الأساس لمشروع إستيطقي إسلامي؟

أما المبحث الثاني: الجسد و التجربة الجمالية العرفانية عند ابن عربي، نتناول هنا التصور الجمالي

تأسيس الذوق الجمالي العرفاني عبر الجسد الصوفي من خلال نظرية الإنسان الكامل،

في عرفانية ابن عربي باعتباره واضع أكبر و أعمق نظرية في التصوف

مذهب يجمع فيه بين الفلسفة و التصوف، حيث درس جماليات الجسد كتجربة جمالية جسدها قانون

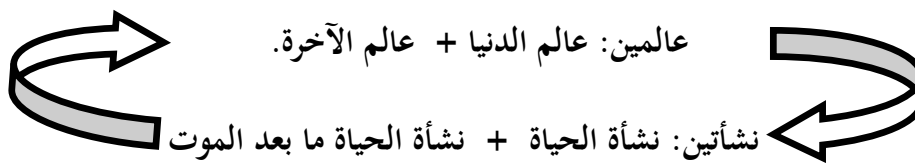
اعتدال مدينة الجسد الفاضل. ليكون موضوع آخر مبحث من نفس الفصل تصور الجمال و الجسد عند

ابن القيم الجوزية، (الجسد، و الجمال) كجدل يجسد حقيقة

الإنسان الجمالي و سعادته عبر ثلاثية (الله، القلب، الجسد) خلال لحظة التجلي للمثل الأعلى.

إن دراستنا لجماليات الجسد في التصور الفلسفي الإسلامي وفق تمثلاته و تجلياته من خلال الواقع المعاش و كذا طبيعة العلاقة بين "الجمال، و الجسد، و النفس" كجدل يؤسس لحقيقة و ماهية الإنسان، عبر إشكاليات وفرضيات نبني من خلالها مجال الفصول الثلاث الأولى، أحالنا بالضرورة الحتمية لدراسة موضوع (الجسد، والجمال) كجدل بين نشأتين، عبر حقيقة الإنسان التي يجسدها التصور الفلسفي الإسلامي عبر صيرورة انتقالية بين النشأة الأولى و هي مرحلة الحياة، أما نشأته الثانية فهي الحياة ما بعد الموت، ما يمثل جوهر اختلاف التصور الفلسفي الجمالي الإسلامي للجسد عن باقي التصورات، و الدراسات الجمالية و الفلسفية الغربية.

جعلنا هذا نؤسس جملة من الفرضيات و التساؤلات التي سنحاول من خلالها بناء تصور لجماليات الجسد كجدل انتقالي بين النشأتين ضمن مجال حقيقة الإنسان و أصل نشأته، ليكون موضوع الفصل الرابع تحت عنوان (الجسد و المعاد عند الفلاسفة المسلمين) ضمن ثلاثة مباحث تجمعها جدلية الفساد و الخلود بين (النفس، و الجسد) لتكون حقيقة الجمال و اللذة الجمالية همزة الوصل و الكمال لحقيقة الإنسان الجمالي التي تجمع بين:



(بمسألة المعاد)،

للإنسان مرحلة انتقالية

يعني

ما يجبرنا

أها تعود إلى عالم الحياة

يقولون بخلود النفس و عدم فنائها

على طرح التساؤلات التالية:

- ❖ إذا كان المعاد هو الإنتقال بين عالمين، فما الفرق بينهما، و ما الفرق بين النشأتين؟
- ❖ إذا كانت النفس خالدة و غير فاسدة، فهل يعني أنها تعود إلى عالم الحياة بعد الموت دون الجسد؟
- ❖ إذا كان حكم الجسد "المتغير، و الفاني" يقصي خلوده، فهل القول بعودة الجسد بعد الزوال و الفناء يحقق جوهريته؟

❖ و إن كانت للجسد عودة، أو نشأة ثانية فهل تحقق له سيرورة انتقالية للتصورات الجمالية؟

إذا هي فرضيات أسسناها، و سنحاولها الإجابة عنها ضمن مباحث ثلاثة هي:

المبحث الأول: ماهية الإنسان جدل بين نشأتي، مفهوم البعث و المعاد، و حقيقته في القرآن

الكريم و الإصطلاح أنواع المعاد في التصور الإسلامي

الإسلامية إلى ثلاثة أنواع تتمثل " المعاد الجسماني، و المعاد الجسماني و الروحاني، و أخيرا المعاد

الروحاني"، ليكون آخر عنصر من ذات المبحث دراسة حقيقة الإنسان باعتباره سيرورة انتقال بين عالمين

التساؤل عن كيفية خلق الإنسان و أصل نشأته يعتبر من أهم و أعقد القضايا التي شغلت الفكر

البشري، و الذي حاولت الفلسفة الإجابة عنه عبر عصورها المختلفة، كما حرص الدين على حسمه من

خلال ما ورد في العديد من الآيات القرآنية الكريمة.

أما المبحث الثاني فهو جماليات الجسد المعاد عند أبي حامد الغزالي، لأنه من قال بمسألة المعاد

الجسماني و الروحاني، سنحاول دراسة حقيقة الجسد المعاد، و علاقته بالذوق الجمالي ضمن مجال

النشأتين، ما يمنحنا دراسة جمالية واسعة النطاق جامعة بين الأصول الجمالية للغزالي، و انتقالية الإنسان

الجمالي، يضعنا ذلك أمام التساؤل عن مشروع إستطقي إسلامي يجمع بين نشأتين، هذا ما أكده صدر

الدين الشيرازي من خلال البرهان العقلي الذي جمع فيه بين القرآن و العرفان حيث قال بحقيقة المعاد الأجساد و النفوس معا، و هو ما كان موضوعنا في آخر مبحث للفصل الرابع.

لنختتم هذا العمل المتواضع لدراسة جماليات الجسد في الفكر الفلسفي عبر تمثلاته و تجلياته في الثقافة الإسلامية بجملة من الاستنتاجات العامة، و بعض التصورات الفلسفية الجمالية التي نتمنى أن نوفق من خلالها بفتح المجال أمام هذا النوع من الدراسات الجمالية الأكاديمية و لو بالشيء القليل.

الفصل الأول: الجسد في الفكر الفلسفي، و صيرورة تجلياته في الثقافة العربية الإسلامية

● المبحث الأول: الجسد: الدلالات اللغوية و المعجمية

- 1/ مفهوم الجسد لغة، و اصطلاحا.
- 2/ الجسد في الفكر الفلسفي.
- 3/ أنطولوجيا الجسد بين المقدس و الدنيوي.

● المبحث الثاني: طبيعة الجمال في الفكر الفلسفي الإسلامي

- 1/ الأصول الفلسفية للمفاهيم الجمالية.
- 2/ أثر الجمال على النفس الإنسانية بين (السرور، و الإختبار).
- 3/ حقيقة الجمال في إطار الغاية بين الشكل و المضمون.
- 4/ مبادئ الجمال عند الفلاسفة المسلمين.

● المبحث الثالث: إثنوغرافيا الجسد الإسلامي

- 1/ دلالات الجسد في الشعر العربي
- 2/ المتعالي و الواقعي في تصور الجسد.
- 3/ صورة الجسد و تأويلاتها.
- 4/ (الرجل، الحق، المرأة)، ثلاثية خطاب الجسد العرفاني.
- 5/ رمزية الجسد الطقوسي.
- 6/ المرأة و الجسد.
- 7/ الجسد الجثة.

1/ مفهوم الجسد لغة و اصطلاحاً:

يضع التحديد اللغوي لمفهوم الجسد بين أيدينا مفاتيح و تمايزات متعددة في الوعي اللغوي للجسد و تجلياته، فقد عرفه لالاند ضمن نطاق ثلاثية (جسم، جسد، جرم CORPS)، على أنه " كل غرض مادي يكونه إدراكنا، أي كل مجموعة كفيات نتمثلها مستقرة، مستقلة عنّا، و واقعة في المكان، من خواصها الأساسية المدى الثلاثي: الأبعاد، الكتلة... حول الجسم مع اللغة، و الفكر العفوي، يجب تمييز الظواهر المدركة للأجسام بالمعنى الحقيقي من هذه الزاوية يجري تصور الجسم كأنه مجموعة طبيعية من ظواهر متكافلة كمجموعة مترابطة، أو مستقرة على الأقل مجّع أشياء يوفرها الإدراك"¹، و عرفه عبد الرحمن بدوي فقال " الجسم (CORPS) هو الموجود ذو الأبعاد الثلاثة الطول، العرض، العمق للجسم مقدار حجم و شكل، و ثقل، و كثافة، و هو إما في حركة و إما في سكون، له خصائص كهربائية، و مغناطيسية و كيميائية، ضوئية و سمعية و حرارية"².

ورد مفهوم الجسم في المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة كامتداد محصور بين ثنائية البسيط و المركب، لكنه يجمع بين الإنسان، و الحيوان، و الأشياء" فالجسم هو الممتد في الجهات، أعني الصورة الجسمية و الأجسام، موضوع الطبيعيات، و يتألف من مادة أو حامل، و من صورة تقوم في المادة، و صورة أخرى تدخل في باب المقولات كالهئية و الوضع، و للأجسام صفات أولى لا وجود للأجسام إلا بها، و صفات ثنائية لا تنزل الأجسام بزوالها، و الأجسام إما بسيطة أو مركبة، و الجسم المركب يتألف من أجسام مختلفة الحقائق كالحيوان، و البسيط هو ما لا يتألف منها كالماء، و قسموا المركب إلى تام و غير تام، و البسيط إلى

1- أندريه لالاند- موسوعة لالاند-A-G- منشورات عويدات- بيروت- الطبعة الأولى-1993-ص231

2- عبد الرحمن بدوي- موسوعة الفلسفة- الجزء الأول- المؤسسة العربية للدراسات و النشر- بيروت- الطبعة الأولى- 1984- ص 439

فلكي و عنصري، و تارة إلى مؤلف يتركب من الأجسام سواء كانت مختلفة كالحیوان، أو غير مختلفة كالسيرير المركب من القطع الخشبية المتشابهة في الماهية، و إلى مفرد لا يتركب منها"³.

تفرض التعريفات المعجمية الوجود اللغوي و الأنطولوجي للجسد، لكن مع الفصل و التمييز بين ما يحدد انتماء الإنسان عن باقي الموجودات، و ذلك انطلاقاً من جذوره الجسمية " فالجسم اسم مشترك يقال على معان، فيقال جسم لكل كم متصل محدود ممسوح فيه أبعاد ثلاثة بالقوة، و يقال جسم بصورة ما يمكن أن يفرض فيه أبعاد كيف شئت طولاً، وعرضاً، وعمقاً، ذات حدود متعينة"⁴، و قيل في موضع آخر من ذات المصدر " كل جسم لا بد له من مكان طبيعي لأن حيزه الذي فرض له، إن ترك فيه و طبعه استقر فيه فهو له طبيعي و ميله إليه إن تنحى عنه إلى موضع آخر"⁵.

لكن لا تتحدد ماهية الجسد من خلال مادية الجسم فحسب، و هو ما تم الإجماع عنه، لأنه عندما " يطلق الجسم على الجسد فيقابل الروح"⁶، ما يعني أن لحظة اتصال الجسد بالروح يصبح " الجسم جوهر مادي يشغل حيزاً، و يتميز بالثقل، والامتداد، و يقابل الروح. و عرفه الجرجاني فقال " جوهر قابل للأبعاد الثلاثة"⁷، لكنه جوهر مركب لأن " الجسم أحد الموجودات المحسوسة، و هو جوهر مركب من جوهرين بسيطين معقولين أحدهما يقال له الهولي، و الآخر يقال له الصورة، فالهولي هو جوهر قابل للصورة، و الصورة هي التي بها الشيء ما هو"⁸، ما يعني أن ماهية الجسد تقوم على أساس تماهي و تكامل الجوهرين البسيطين النفس و الجسد، فالأول يشمل الجانب الباطني، و الثاني يشكل صورة الجانب الظاهري.

3- عبد المنعم الحقي - المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية - الناشر مكتبة مدبولي - القاهرة - الطبعة الثالثة - 2000 - ص 36

4- جبرار جهامي - موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب - الناشر مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - الطبعة الأولى - 1998 - ص 111

5- المرجع نفسه - ص 193

6- إبراهيم مدكور - المعجم الفلسفي - الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - القاهرة - 1403 هـ / 1983 م - ص 61

7- المرجع نفسه - ص 61

8- جبرار جهامي - موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب - مرجع سبق تعريفه - ص 111

يؤكد هذا أن "الجسم شرط في وجود النفس لا محالة، فأما في بقائها فلا حاجة له إليها، لعلها إذا فارقت، و لم تكن كاملة كانت لها تكميلات من دونه، و لم يكن شرطاً في تكميلها كما هو شرط في وجودها"⁹، نستشف من خلال هذا التعريف أن الجسد إذا كان "جوهر جسماني طبيعي"¹⁰ و شرط لوجود النفس، إلا أنه ليس شرطاً في كمالها.

عرف ابن منظور الجسد في لسان العرب ضمن مجال المقارنة وفق حدود التوظيف اللغوي للدال، و المدلول بين (البدن، الجسد، الجسم، الجنة، الجرم)، حيث ربط البدن بالامتلاء من خلال ما يشير إلى التقدم في السن، و معاني الامتلاء، باعتباره الشيء الداخلي أو الجوهرية الذي يظهر الامتلاء، فقال "و رجل بادن سمين الحجم، و الأنتى بادن، و بدينة، و الجمع بدن و بدن (بضم الباء)"¹¹، و قيل في ذات الصدد مؤكداً ذلك "و انضم بدن الشيخ (بضم الباء) و اسمالاً"¹²، إنما يعني هنا جوهر الامتلاء و هو الشحم. كما ورد في اللسان أن البدن، بدن الإنسان، و "البدن من الجسد ما سوي الرأس و الشوي (الشوي هو ما كان غير مقتل من الأعضاء نحو اليد، و الرجل، و باقي الأعضاء) و قيل هو العضو عن كراع، و خص مرة بين أعضاء الجزور، و الجمع أبدان"¹³، يشير من خلال ذلك أن البدن هو الجسد، لكنه قد يطلق على بعض الجسد لا في كليته لأنه فصل الرأس عن البدن، كأنه يفصل التفكير عن البدن، أما استبعاد الشوي (أي الأطراف) فإنه استبعاد لما لا يوصف عادة بالسمن و الامتلاء، كما ورد أن "الجسد جماعة البدن"¹⁴، و هو ما يمثل "مجموعة

9- جبرار جهامي - موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب - مرجع سبق تعريفه - ص 190

10- المرجع نفسه - ص 190

11- ابن منظور - لسان العرب - - - - 232

12- - 232

13- - 232

14- - 179

أعضائه التي يحافظ الكائن الحي من خلالها على مختلف وظائفه"¹⁵ ماهية الجسد من باب

الجسم " الجسم " أما اسمه فليس بحقيقة"¹⁶ " الجسم

() الرجال العقلاء"¹⁷ ، ما يعني المرادفة بين الجسد و العقل أو الفكر من

باب الجسم كما يعرف اللسان الجسم من ناحية الضخامة

كذا بذل الجهد حيث يظهر ذلك في " يتجمع الأعضاء " لكنه جمع بمعنى آخر تطرحه

في قوله " جسم الشيء بمعنى عظم فهو جسيم و جسام، و

من الأرض و علاه الماء"¹⁸ ، نجد من خلال هذا أن ارتباط مادة الجسم بالهيئة العظمية يشير إلى البعد العقلي.

جمع ابن منظور بين الجسد الحي و الميت

()

"¹⁹ لكنه في نفس الوقت يجمع بين الإنسان و الحيوان " و الجسم جماعة البدن،

يرهم من الأنواع العظيمة الخلق"²⁰ .

حددت الدراسة اللغوية و المعجمية حدود الجسد بين (الجسد الحي، و الجسد الجثة) فما جاء

حول الجسد الجثة "اها تشير إلى" الجسم متصفا بالإكتمال في ذاته منقطعا

أصله، على أن يكون في أية هيئة غير القيام فالقيام يوحي بالثبات و الانتماء إلى الجذور و استمرار الحياة

15- Le grand Gérard- Dictionnaire de la philosophie-Bordas-Paris-1983-p68

624 - - - -16

625 - -17

625 - -18

624 - -19

624 - -20

ذلك قياسا على هيئة الشجرة، و معنى اجث الشيء في اللغة و أخذت جثته بكمالها²¹ ، بمعنى أن الجثة قد

تكون شخص الإنسان " جثة الإنسان "

"²² في هذه الحالة نجد الإهتمام

بالمهية الخارجية فحسب على أن يكون ذلك في الحالة بعينها في مقام آخر أن " الجثة هي

الجسد الجسد الحي الشكل الذي

تأخذه الروح لكي تتمظهر، و تتجلى أو كان مجرد تمثيل

"²³

الجرم (بكسر الجيم) هو الجسد" الجرم ألواح الجسد و جثمانه

: الجرم البدن :

د و البدن، و هذا ما يؤكد ابن منظور في قوله" و عظام الأجرام يعني

"²⁴

فصل ابن منظور (الجرم، الجسم، البدن، الجسد)، حيث

حدد لفظ الجسد كونه الوحيد الذي يتصف به الإنسان دون غيره من الموجودات من حيث ماهيته

ستبعد معنى الامتلاك و السمن و كذا معنى المهية الخارجية حيث " الجسد هو جسم الإنسان، و لا

يقال لغيره من الأجسام المتغذية و لا يقال لغير الإنسان جسد من خلق الأرض، و الجسد البدن

و لا يشرب من نحو الملائكة مما يعقل فهو

-21 - - 543

-22 - 543

-23 - 555

-24 - - 605

جسد" ²⁵ الإشارة إلى ارتباط الجسد بالعقل ه الملكة التي تميزه عن غيره من الأجسام المتغذية.

قال أيضا في نفس المادة على أنه الجرم (بكسر الجيم) " ألواح الجسد،

" ²⁶ يرتبط الجسد ارتباطا عميقا بالنفس في الجانب اللغوي

نستخلص من خلال دراستنا للجذور اللغوية معجميا أن تحديد لفظ الجسد هو الاختيار المناسب لهذه الدراسة التحليلية، لأنه المصطلح الأصح لما نحن بصدد تأمله و تحليل تمثالاته الفلسفية، و تجلياته الجمالية، كوعي يعكس تماهي الذات الإنسانية و يثبت وجوديتها، لا يحصر مفهوم الجسد ليبلغ اجمال الفني، والعلمي، الطبي، الإعلامي،

... نظرا لأهميته و عمق جدليته التي فرضت إشكالياتها على الوعي التأملي عامة، و الراهن

خاصة، الذي يتحقق عبر سنن

بول ريكور CHAIR ...

ريشر Leib " الجسد الشخصي الوحدة الأنطولوجية، الوجود

الذاتي للإنسان" ²⁷ ليتم بذلك تصنيف الجسد من خلال علاقته بالمحيط بين الجسد الوظيفي أو اليومي،

و الجسد الموضوعي ²⁸ ، و في تأكيد ذلك قال بول ريكور "ما أدعو جسدي هو ما لا يقل عن الجسم و

الشيء المادي" ²⁹ .

- 25 - - 622

- 26 - الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام - بيروت - 1999- 188

- 27 - 31

- 28 - 32

29 - Paul. Ricœur -soi même comme un autre- Éditions du Seuil- mars- 1990- Paris-p48

✓ الجسد الموضوعي:

ظل متداولاً في الثقافة

الذي شكل الموضوع المعرفي للفكر

✓ الجسد اليومي: الذي يخضع للقوانين مؤسس الجسدية التي

جسداً مشتركاً بين كل الناس

الجسد الوظيفي.

❖ لكن ما هي الدلالات اللغوية للجسد الإسلامي؟

من خلال جملة من الدلالات التي عرفته ضمن مجال

الجسد المنطوق، هذا الأخير الذي صنفته دلالات الجسد في المعطى الأولي للوجود، و الجسد

الصامت، الجسد الموضوعي، و الجسد البيولوجي " الجسد CORPS معطى أولي

مكتسب قبلي سابق على كل روح باعتباره معيارنا الأولي

في الوجود"³⁰ تصور يقترب من التصور الفكري

الجسد الإنساني، و الأجسام الكونية، و الأجرام.

أما "الجسدي CORPOREL يمثل مجال التعبير لأن الإنسان يكمن في قدرته على التعبير عبر صور متعددة،

الجسدي الصامت كالمظهر الجسدي و تعابير الوجه، و هناك الجسد الاجتماعي

يتبدى في الحرفي "...³¹ يعني هذا أن من حيث مجاله

يجعله جسداً مرجعياً بالإضافة إلى الجسد

-30 - الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام - 27

-31 - 27

البلاغي المجال الإبداعي يخضع التي تتجاوز

الجسد البلاغي

تخلي الجسدية Corporéité تحصره في حدود الصيغة البيولوجية التي تعرفه في مجال حيوانية الجسد "

إنها كل الاعمال الحرفية التي لا نتحدث عنها للاخرين كالحب، التبرز، الإستحلام...³² لتكون الجسدانية

"Corporalité" الممارسة العليا للجسد في كل تظاهراته التأويلية، البنية الفوقية الذهنية التي يتم عليها

المقطوعة الجسدية³³.

ورد تعريف الجسد أيضا من خلال ثنائية (الجسم/الجسد، و البدن/الجسد)

34

الأولى " الجسم الجسم الموضوعي

إنه نفس المفهوم الذي ظل متداولاً في الثقافة العربية الإسلامية

و الفلسفة الإسلامية "

الإنفصال فينبغي أن يوجد في الجسم قابل لهما، و هو الهيولى³⁵ " الجسم جوهر

36

عرف الصوفية الجسد لكنهم فرقوا بينه و بين الجسم لأن " صورة مرئية

الثلاثة في حالة كوكب الجسد صورة تتشكل بها الروح من الصورة

الجسمانية سر ظهور الأجساد تصورات الأرواح الجزئية كما يجري

32 - الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام - 27

33 - تصورات الجسد في - 207

34 - الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام - 65

35 - جبرار جهامي - 194

36 - 194

37

للشخص في حالة تفكيره من تصور روحه الجزئي

أما عن ثنائية

الروح و الجسد

(الجسد/البدن) الجسد اليومي الذي يخضع لقوانين التواصل "

المؤسسة الجسدية التي تشكل موضوع البدن و المقدس الذي تمت موضعتة بحيث أصبح جسدا مشتركا

صورتهم المميزة، و كمال أفعالهم اليومية و من ثم فهو جسد وظيفي يخدم أهدافا

38

نلتمس من خلال ذلك أن تصنيف الجسد و انتقاله (الجسم/البدن، و الجسم/الجسد)

كما لا يعني مفهمته من خلال الصفات و الأسماء، بل على العكس من ذلك إنه يمثل

وحدة الجسد و وظائفه من خلال هذه النمذجة الدلالية و اللغوية لأن الجسد المادي البيولوجي هو

أساس المرئي الثقافي، بينما يشكل الجسد الرمزي جسد نحو جميع

الجانب القيمي المعرفي المستوى الضروري الذي يحدد تعبيرية و تميزه الشخصي "

كبنية هجينة للذات باعتباره الصورة الجسمانية

الجسد المشترك و الجسد اليومي الوظيفي.

يتحدد مفهوم الجسد أيضا من خلال ثنائية (الجسد/الأرض) "

الأرض بداية الجسد لذا يحن الجسد إليها فيراها أمّا تلامسه يراها امرأة شبقية

رغبة في التطهير ثم البنوع و الإيراق

-37 - الجسد و الصورة و المقدس في - 32

-38 - خطاب الجسد في شعر الحداثة-قراءة في شعر السبعينات- -الطبعة العربية الأولى- 2005-

، إكما بجمع كثيرا من التناقضات"39 إنها علاقة اتصال عبرها "

جسدها و جسد الأرض"40 تعريف الجسد من خلال حيزه المكاني ثلاث أبعاد)

(الجسد واحد من عناصره إلا أنه يختلف في ذات الوقت عن باقي الأجسام كصفة تختص بالإنسان فقط دون غيره من الممكنات المتناهية ليكون" الجسم اسم جنس في قاموس المناطقة أما الجسد فهو اسم نوع"41 .

هكذا تم تعريف الجسد من خلال سلسلة من الملفوظات اللغوية الدالة على وجوده المتعدد و المتنوع فالروح مادة رخوة مجرد توحى في المقابل بالشكل المحسوس الفارغ، و الجثة تعبير عن وضعيته في المكان أو حالة في الزمان، أما البدن و الجسم

"

"42 .

لكن للأسف أصبح اليوم جسدا يتلفظ أبعديات العصرنة و الرقمنة التي عرفته من خلال الرؤية العصرية للجسد حيث نجدها مجسمة في حقل التكنولوجيا بعنوان الجسد الصناعي، أم صناعة للجسد ! أو ضمن مجال البيوطي تحت شعار الجسد الشخص من خلال التشريح الفيزيولوجي شبكية الجسد جنيريك الإعلام و سيميائية الجسد... !!

أفلا يعد من الظلم و الخلط المنطقي أن نعتبره موضوعا، لأنه يجب في أن يكون الموضوع ذاتا، و الذات موضوع ميرلوبنتي من خلال قوله " نحن لسنا وعيا فقط،

39 - خطاب الجسد في شعر الحداثة-قراءة في شعر السبعينات- 73 -
40 - - - - - - - - - 77 - 2004-
41 - لإبراهيمي محمد نور- - الطبعة الأولى- شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده- 1937- 23- 21
42 - سمية بيدوع- - - - - 11 - 2009 -

نحن وعي و موضوع معا و كل ما فينا نفس و جسد معا" ⁴³ ما يعني

ك و تعبير و حضور أمام العالم و الآخرين، الجسد الخاص الذي يمثل لإدراك العالم كما قال

ميرلوبوني "جسدنا هو هذا الموضوع العجيب الذي يستعمل أجزاء خاصة كرمزية عامة للعالم

به معاشرته العالم و فهمه و إيجاد دلالة له" ⁴⁴ ما يعني أن

ماهية الكائن البشري لك لا يمكننا أن نفعل به ما نشاء، هو همزة الوصل و الإتصال بين الأنا و

الإنسان وحدة كاملة متكاملة، إلى ذات و موضوع،

:

✓ الجسد الموضوع:

...

✓ الجسد الذات: الجسد الحي الذي يحدد ذواتنا.

تجبرنا وحدة الإنسان على احترام قدسيته و صورته الطبيعية لقوله تعالى (لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ

وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا فَضِيلًا) مفاده

النفصيل الجمال الحقيقي للجسد البشري

به الله سبحانه و تعالى الإنسان فعد احترام صورته الطبيعية هو عدم احترام قدسيته و أنت

43- سمية بيدوع - - 28

44- 18 -

2/ الجسد في الفكر الفلسفي:

شكل إندماج الجسد في التجربة الوجودية و الفكرية، و التعبيرية المعاصرة منعطفًا فكريًا

ليتحول فيه الجسد إلى موضوع فكري و فلسفي في " مجال الذاتية

مقولة محددة للذات و الشخص في الوجود"⁴⁵ ما يعني حق الجسد في الوجود باعتباره ظاهرة تتحدد

بداها لا غيرها لم يرقى الجسد إلى مستوى الموضوع الفكري

خلال التصور الفينومينولوجي للجسد ميرلوبونتي

... "46 بهذا المعنى ترتبط فكرة الجسد ارتباطًا وثيقًا، بل حتميًا بضرورة الحدائث الفكرية و الثقافية،

أن التفكير في الجسد التفكير الذات و الهوية،

أسس الجسد الفينومينولوجي الأنا الجسدية، تلك الأنا التي شكلت و حياتي يشتمل

... الأنا التي تدخل في علاقة مباشرة مع الآخر" لتصوغ لنفسها صورة أو خطاطة الجسد

لوحدة الجسد و موقعه في العالم و صورته و مظهره"⁴⁷

القفزة الإستمائية لمفهوم الجوهر

فلسفة تود أن تصير من العلوم الدقيقة، إنها محاولة لوصف مباشر لخبرتنا كما هي دون أي اعتبار لنشأها

السيكولوجية، والتفسيرات العلية التي العالم والمؤرخ وعالم الاجتماع، من هنا كان الاهتمام

بالجسد الإنساني كتعبير عن بتلك الحياة الواقعية التي نحياها في العالم من خلال

-45 - الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام - بيروت - 1999 - 24

-46 - 26

-47 - 30

أجسادنا خبرات أجسادنا وخبرات الأجساد الأخرى يعني التصور

الفينومينولوجي للجسد قد حرر الفكر و الجسد من ثنائية البيولوجي/الإنسان التصور الآلي

لحياة الجسد الجسد الواعي و المفكر جسدا لا يغدو جسدا محضا حتى و

هو محروم من النطق و منكفي على ذاته" لبناء

التواصل⁴⁸، لأنه من غير الممكن تحديد وجود الإنسان بمعزل عن وجوده البيولوجي.

تتمثل في (الجسد، الجسدي، الجسدية،

الجسدانية)⁴⁹، حيث يدخل القسم الأول للجسد في مجال التعبيرية على اعتبار أن الإنسان في الأصل

حضور جسدي في العالم، فلا يعرف إلاّ به و غيابه يعني غياب الإنسان/الموت، لذا فإن وجوده يكمن في

قدرته على التعبير و التجلي :

• الجسدي الصامت: ما يمثل المظهر الصامت، و تعابير الوجه.

• الجسدي الحركي:

ليشمل الجسدي الاجتماعي باعتباره الجسد المنطوق ضمن نطاق الفعل الاجتماعي، إنه الجسد الإخباري

الذي تتجلى عبره سنن الاجتماعي، عبر إثنوغرافيا الجسد اليومي تشمل الجسدانية

جملة العاليا للجسد في كل مظهراته التأويلية في نطاق البنية الفوقية الذهنية التي يتم من خلالها

عزف مقطوعة الجسدية التي تبرهن على التكامل بين الوعي و الجسد، ما يوّلّد الجسد الواعي في الفكر

الفلسفي، و يثبت وجوده من خلال التجربة الوجودية للأنا.

-48 - الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام - 48

-49 -خطاب الجسد في شعر الحداءة- قراءة في شعر السبعينات- - الطبعة الأولى-2005-

إذا العلاقة بين الجسد و الوعي

أفعال جسدية آلية، و أخرى ترجع إلى الوعي، ما يعني أن الوعي هو الوجود عبر الجسد أنطولوجيا الجسد كوعي أثبت وجوده عبر التجربة الوجودية للأنا الجسدية التي أصبحت محل الدراسة في مختلف مجالات البحث العلمي و الفكر الفلسفي و الإبتيمي، و الإبداعي، الجمالي... و هو ما أكده ميرلوبونتي حين " تجربة الجسد" معنى فرض الوعي الكوني الذي يوجد وراء الأشياء

الماهية التي نجدها عموما في الإدراك⁵⁰ يعني

الإدراكات الجسدية طابعها الرمزي و الوجودي.

ترتبط هنا تعبيرية الجسد البشري موطن المعنى

أداة الدلالة التي تخرج الذات من ذاتها وتضعها في عالم تؤسس لوجودهما الخاص

عبر... لهذا ظل الجسد يشكل عنصرا أساسيا في الفلسفة

موريس ميرلوبونتي (1908- 1961 م)، يعتبر من أهم

لتماهي الجسد مع النفس الكوجيتو

الديكارتي الذي حصر الوجود الذاتي في الفكر إلى الكوجيتو الوجودي وجودنا الفعلي في

العالم بين الأشياء والآخرين كعالم نحياه ونعيشه، يعتبر ميرلوبونتي أن أجسادنا ليست مستقلة عنا، بل هي

وسائلنا التي نعبّر بها عن لأنني أنا جسدي خبرة أجسادنا

وخبرة جسد الآخر باعتبارها الخبرة ذاتها لوجود واحد تلك الخبرة الفينومينولوجية التي تعني بداية

الجوهر الآخر رغم أننا لا نتعامل إلا مع أنفسنا، ميرلوبونتي بين الأجسام الطبيعية

50 -Maurice. Merleau ponty - la phénoménologie de la perception, Edition Gallimard-1945-en France- p16

وجسم الإنسان يجعل هذا التي التي اندمجت ضمن
لكن هناك من يرى أنه بالرغم من تكشّف الجسد كجسد واعي في الفكر الفلسفي إلاّ أنه
يبقى محصورا بالجوهريّة حتى و لو ابتغى الشمول و الكلية.

3/ أنطولوجيا الجسد بين المقدس و الدنيوي:

" من خلال صيرورة
الجسدانية فقد ظلت معلقة في الوقت الذي تشكل فيه الجسدانية الاعتبارات النظرية التي يمكن انطلاقا منها دراسة
الأوضاع الجسدية و الألم و اللذة و الوشم و غيرها"⁵¹. لكن ما هو مجال تكشّف الجسد في الفكر الفلسفي
الإسلامي؟ و هل اهتم الإسلام بكلية الجسد؟

ظهر مفهوم الجسد في الثقافة العربية من خلال النص الفقهي التشريعي بقي حبيسا له و لم
يجد مرتعا لبعض من حرية التفكير و التصور إلاّ في النص... حتى
من هذا النسيج يعترفون بالجسد

الموضوع و طابعه الشائك، جدلية الجسد بين صرامة النص الفقهي، و حرية النص الأدبي، و

الرمزية الثقافة تصورا فعليا باعتباره كيان له استقلاله الذاتي
محصورة بين قوسين، الوظيفة الجنسية، هذه الأخيرة التي لا تحتزل

موطنها الفكري في اجمال التحليلي النفسي، كالفلسفة، الانثروبولوجيا،

علم الاجتماع، لكنها ضعيفة الإنغراس في تربية الثقافة العربية المعاصرة تعيش لحظة التكوين، لأن

ش على تخوم الفكر و التفكير هنا تتدخل عوامل إيديولوجية محضة ذات تصورات روحانية.

أخذ الجسد في السنوات الأخيرة موقعه ضمن التجربة الإنسانية المعرفية منح مجالاً لتكشف فكرة

طبيعته التي ه يخرق بإصرار و إلحاح شديد عدة مجالات و مباحث علمية و فكرية من

جدلية تكشف الجسد بين ...

المحدودية و اللامحدودية ضمن ضرب من المفارقة التي يصعب قبولها في حدود التفكير الأكاديمي ذي المنزع

شمولية المفهوم للوصول إلى تجذراته الخصوصية من خلال التمثلات و

الممارسات الجوهرية المتعددة للجسد هي جدلية تحدد فهم كلية الجسد غير القابلة للإختزال انطلاقاً من

خصوصيته الفكرية و الثقافية.

لكن إذا كان تحديد مفهوم الجسد و كليته بهذا المعنى، فإن التأسيس لأنطولوجيته يتحدد

كمفهوم ثقافي، من خلال المعنى الأنثروبولوجي للكلمة ما يعني الانتقال من المستوى الإبيستيمولوجي إلى

المستوى الأنثروبولوجي " قابليته للتفكير الفلسفي النظري و التحليلي الثقافي هو ما يؤكد خصوصية

و ذلك من دون السقوط في أي نظرة تبغني تحريره من دائرة المحرّ

52" الجسد الراهن في الساحة الفكرية التي

ش ... إلى مجال

موطنه النظري في العلوم أنه لم يجد مرتعه الفعلي الذي ظل موضوع مجالات

المتخيل و صورته بجميع أنواعها سواء كانت المرئية يجرد الجسد

بل يجب أن يكون في علاقة وثيقة بين " مفهوم الذات كموضوع sujet

مفهوم الذاتية بوصفها مفهوماً منزوع الهوية و الإختلاف" 53.

-52 - خطاب الجسد في شعر الحداثة- قراءة في شعر السبعينات- 8 -

-53 - 20 -

❖ لكن ما هو موقع الجسد في الفكر الفلسفي الإسلامي؟ و هل تعرفه الأبجدية العربية بالغائب،
المهمّش؟

من خلال الدراسة التحليلية لجنيالوجيا الجسد، يمكن أن نحدد مجال تكشف الجسد في الفكر
الفلسفي الإسلامي من خلال جدلية (المقدس، و المندس) من المنظور الإسلامي، حيث صنف الجسد
ضمن هذا الجدل في البنية الثقافة العربية المعاصرة للأسف تصنيف قسّم الجسد إلى ثنائية
في نطاق الشعائر الدينية ضمن مرتبة الحلال صنف الجزء الآخر في مرتبة الحرام
التي منحت للإنسان المعاصر سلطة القرار في أن
يضفي القداسة على البعض من الجسد و يزيلها على البعض الآخر
الحضاري للفرد (المقدس، و المندس) في الساحة الفكرية
للمجتمع العربي المعاصر.

الديني تجاه المقدس هذا الغامض

ميتودولوجيا ابتكرها عبر تاريخه الطويل الثقافي، و الفكري الهجين،
العميق لذهنية اجتماع اتجاه صيرورة التقدم العلمي الانفتاح الحتمي على ثقافات الآخر،
هذا التزاوج الثقافي لا يعني إزاحة حكم و إقامة حكم آخر غيره، إن " إدخال تغيير على مستوى وعي
الحس المشترك للمجتمع ما يعني انطلاق ميلاد نظرة جديدة
مستوى العالم و الفكر"⁵⁴ باعتبارها ممارسات لم تعد تتوافق مع منطق العصر و منطلق العلم انتقال
الجسد من قضبان التابو و الطوطم إلى وجوده الإبداعي عبر

قبر للنفس و العائق أمام كمالها،

الحضور الجسماني للروح الجزئية.

لكن المفارقة أنه لا يجب على اجتماعات لتغني بتراثها

لعالم متطور لا يعرف حدودا في ذلك، يجب مساندة رحاب المعاصرة و السير في نطاق الصدارة العلمية

، هذا ما يحتم ، يجبر كل من المفكرين ...

التمحيص للآراء السائدة و التقاليد التي أكسب

البحث المنطقي، و العلمي في بنية المجتمع

هذه النسيج الأسطوري للمتخيل و المقدس

بمسألة الإستمرارية، والتغير داخل النظام الثقافي لكل مجتمع الحضور الثقافي يتجلى

هذه العلاقات الإجتماعية عبر رهانات الصراع الاجتماعي ما يعني أن النموذج الثقافي يحضر في ثنايا العلاقات الإجتماعية بكيته.

❖ لكن إذا كان تصنيف الجسد ضمن جدلية (المقدس و المدنس)، صيرورة ثقافية للفرد، و الحضارة،

فهل يعني هذا التطور الثقافي لذهنية المجتمع؟ أم هو خوفا و جهلنا به؟ أم هي الثقافة ضد ثقافتها؟

❖ هل البحث في ماهية المقدس هو في ذات الوقت إبطال لمفعول قدسيته، و شكل من أشكال انتهاك لحرمة؟ و إن كان غير ذلك فما المقدس؟

يرى إميل دوركايم أن " قدسية المقدس بما يعارضها بشكل كامل عن مجال المدنس" ⁵⁵ le profane

ما يعني أن لأن مجال يبدأ مجال النقيض أي المدنس، حيث

أحدهما و يظل الآخر قائما نظاما خالصا أولى الخطاب الديني اهتماما

كبيرا بإشكالية المقدس حيث صنف الجسد ضمن مجالاته القدسية، عقابا على كل إنسان يتصرف

في جسده يس مجتمع سليم يعطي خصوصية للإنسان في علاقته مع

جسده و مع الآخر. للأسف ما نجد اليوم أن الكثير من الباحثين و المفكرين المعاصرين أغفلوا قضية

الجسد و الجسدانية في إطار الرؤى الإسلامية على الرغم من سبل الاجتهادات التراثية التي تخص الجسد في

و الجمالي. لكن هل اهتم التصور الإسلامي بقدسية الجسد في إطار كليته؟

بعض لم يتناول الجسد في كليته بل اكتفى بالتركيز على بعض

(كالقلب، اليد، العين، العضو الجنسي) فنّ الجسدي، و قسمه إلى

أقسام تتمثل في ⁵⁶:

❖ الجسد اليومي الديني: الذي يمارس مجموعة الشعائر العبادية التي تشكل إيقاعا جسديا

يتحول الجسد بمقتضاه إلى صورة نمطية تستجيب بشكل منظم لإيقاع المقدس كالصلاة، الصيام،

الحج...

❖ الجسد اليومي الاجتماعي: تتميزه جملة المعاملات التي تمثل الحياة الاجتماعية و تحوله إلى مختبر دائم للممارسة

❖ الجسد الشخصي: الذي يفقد طابعه الذاتي باندماجه المباشر في سيمفونية القدسي التي يضيف

و محلّها

و محرّمها.

إن تقنين الجسد من التصور الإسلامي في إطار المشروع و الممنوع لا يعني ذلك جهلنا

بالجسد أو تخلف ثقافي عقائدي، بل و هو الحرص على استخدام الجسد استخداما صحيحا

الإسلام دين يضمن الإستقامة الدينية و الدنيوية خاصة في مجال الإستقامة الجنسية التي

شكلت فوضى في " اعتبرها فوضى خطرة تجهز على النسب"⁵⁷ النصوص الإسلامية إلى

" علاقة الجسد بالجسد الآخر

و العادة الطقوسية بغية إدماجه في دائرة المقدس"⁵⁸ أشار الإسلام إلى الجسدانية

المتحركة في إطار المقدس ليحدد إطارا لهذه الحركة التي يصبح

الجسد مرجعيا في إطار الإعراض عن تحول الجسد إلى الجسدانية. حدود

المقدس تتحدد انطلاقا من حدود المدنس، هذا ما يجبرنا على طرح الإشكال التالي:

❖ ما المدنس؟ و ما هي تمثلاته و دلالاته من المنظور الإسلامي؟

إنه تساؤل يحدد الفعالية المنهجية الوضعية التي تفترض استقلالية الذات عن موضوعها، بينما هي في واقع

متورطة في رسم معالم المقدس المحكوم بمنطق ذاتها الثقافية و مرجعيتها الدينية

المقدس/الإلهي المقدس/المدنس تحدد المقدس كإحدى تعبيرات و تجليات له

أشكال الاقتراب منه، ما يجعل جدلية المقدس تتحول من جدلية مفارقة إلى جدلية معيشة تقوم على التساؤلات

:

✓ هل المدنس مرادف الدنيوي في الثقافة العربية الإسلامية؟

✓ هل الدنيوي معارض للقدسي، أم هو حاضر داخل فضاء المقدس؟

57 - خطاب الجسد في شعر الحداثة - 22

58 - الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام - 58

المقدس بتعارضه مع الدنيوي، و إذا ما تجاهلنا طبيعة القوة التي توجد وراءه، نجد أن

س في الثقافة العربية الإسلامية تتمظهر في شكلين متعارضين هما " الطاهر أو الطيب، والدنس

الخبث المقدس الإسلامي مقدسا طاهرا " المقدس أشمل من الحرام لأنه أصل له و ليس

العكس" ⁵⁹ كما التحريم إلى التقديس، لكن بعد إدخاله وفق معالم المقدس التي يتم تحديدها على

المستوى الذاتي الجمالي، فضاء المقدس الإسلامي

" الطهارة، الحلال، الطاهر" المدنس يقابل الخبيث، هذا الأخير الذي "يجوي درجات

النجاسة الروحية التي تطلق على الكفار" ⁶⁰

أما الدنيوي فهو اجمال الذي تلتقي فيه كل الحدود في المنظومة الثقافية الإسلامية إنه حاضر

بحدوده المتحركة داخل المدنس و المقدس و هي العلاقة التي تستحضر موقع الحلال/الحرام علاقة تبرز

الحركة العمودية و الأفقية للمقدس الإسلامي الخاضعة لآلية التراتب و التواصل الغزالي في ذات

" الحرام كله خبيث، ث من بعض، و الحلال كله طيب،

بعض و أصفى منه" ⁶¹ ما يعني أن الحرام يحضر الخبيث الحلال يحضر الطيب و الطاهر

بل يخضع لتراتب لكن ما هي جدلية الحلال و الحرام في

الثقافة العربية الإسلامية؟

إن الإجابة على هذه التساؤلات منطقة الدنيوي سواء في انتظامها العمودي أو الأفقي،

المقدس الإسلامي و تجسيده بوصفه ما يحيل على الطهارة و مجال

-59 - - - 48

-60 - 53

-61 - أبي حامد الغزالي - - - 196 - 1992

هذا الأخير الذي تحددت مستوياته من خلال

إفرازات الجسد

النجاسة

ما يخرج من " نجس يبطل الطهارة يستوجب العمل على إزالته و تخليص البدن منه" ⁶².

المفهوم المادي لهذا المصطلح

تفسير كلمة رجس في لسان العرب

الوسخ، الرجاسة التي قد تعني النجاسة كما قد تعني أثم و

" ازدواجية المصطلح الذي يلعب دورا هاما كونه يحدد بكل وضوح الحدود الفاصلة بين

النظام و الفوضى الرمزية أو الإجتماعية" ⁶³ تصنيف الطاهر و النجس

النجاسة في الإسلام بالطهارة ليست الطهارة انتصارا على نجاسة بل هي إعادة الامور إلى نصابها

النجاسة و الدنس، و الرجس بإقصاء الفرد التطهر يعيد إدماجه

قيام بالفرائض الدينية.

64

أما الطهارة " مقام التطهر

موجودة في كل الثقافات و هي تنبني على أساس من الإخلاء بقواعد الطهارة و التلوث،

الطهارة الظاهرة وسيلة إلى حصول الطهارة الباطنة، لم تحصل الأولى لم تحصل الثانية، و هذا ما أكد

عليه الإسلام من خلال الكثير من الآيات القرآنية الكريمة، لقوله تعالى لا تَقِيْمُ أَبَدًا لِمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَيْهِ

تَقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ) ⁶⁵ ، و قاله تعالى (يَا

62- صوفية السحيري بن حتيرة - دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات و التصورات حول الجسد - دار محمد علي للنشر -

الطبعة الأولى- 2008 - 180

63- صوفية السحيري بن حتيرة - أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات و التصورات حول الجسد - 161

64 - - - - - 152

65- الآية: 108

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى السَّلَاطَةِ وَتَرَفْتُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ نِسَاءً فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ⁶⁶ ، التطهير الظاهر للجسد يقابله

التطهير الباطن للنفس لأن الطهارة ليست النظافة الجسدية فحسب، بل هي بحث دائم عن الروحانية

أكده الغزالي من خلال رفضه هرذا طبيعة آلية و كل مبالغة في تنفيذه

"سكينة النفس و السيطرة على الجسد"⁶⁷ على هذا الأساس تم تحديد جملة من النقاط التي

تحدد مجال المقدس الإسلامي:

• حركيته و تراتبيته، العمودية و الأفقية، ما يجعل تحديده أو تعريفه بالتعارض أو التوازي مع الدنيوي.

• ما يشمل حقل القداسة أو الولاية فهو أشمل منها، بل يحيل أيضا

• تداخله الكبير مع الدنيوي في الإطار الديني

ليكون المقدس الإلهي كتجلي و دلالة رمزية تشير إلى تمثالات الجسد المقدس الإسلامي، لكنه

ليس مرادفا له تعريفه بأنه حقيقة أو طاقة سارية في الزمان و المكان الذوات لا يمكن ضبطها في

بل لابد من التوجه نحو التاريخ و المجتمع، ما يعني أن المقدس الإسلامي

ليس موازيا و لا مضادا للدنيوي، بل هناك حركة دائمة بينهما تجعل رسم الحدود الفاصلة بينهما

مستحيلة. لكن هذا لا يعني عدم وجود معيار قيمي بين المقدس و المدنس في التصور الإسلامي، و لا

-66 - الآية: 06

مجال هنا للنضج و الانفتاح الثقافي العربي المعاصر، بل يجب علينا اتخاذ الجسد النموذج و المقدس

الإسلامي " الجسد النبوي" به و مح

النموذجي، و جسدا خطايا و تعبيريا يصوغ وظيفته اليومية و يمنحها صفة القاعدة التي يتم توصيلها للآخرين،

بحيث يغدو لها طابعا رمزيا. صياغة الجسد و الجسدي ضمن الممارسة اليومية و الخطابية للجسد

النموذج السيرة النبوية التي تمنح لنا النموذج و المقدس في الوقت نفسه، و الهدف من ذلك الدقة

و الشمولية في الممارسات السلوكية

1/ الأصول الفلسفية، و الجمالية لمفاهيم الجمال في الفكري الإسلامي:

أ/الأصول الفلسفية لمفاهيم الجمال في الحضارة الإسلامية:

تتبع الأصول الفلسفية لمفاهيم الجمال في الحضارة الإسلامية من خلال الفكر العام الذي ينظم الحقيقة، و يبحث عنها عن طريق ثلاثية (العلم، الفلسفة، الفن)، حيث تشمل كل القيم و المفاهيم الجمالية المرجعية الفلسفية، و التاريخية للجمال في بناء التصورات الجمالية الإسلامية المعاصرة، لتكون بمثابة التفسير الفلسفي الجمالي للإبداع الفني، و البناء الجمالي، ما يستوجب تتبع الأصول الفلسفية لمفاهيم الجمال عبر سياق فلسفي جمالي لروح العصر الذي نشأت فيه، في ضوء المسار التاريخي الجمالي للحضارة الإسلامية كاستبصار معاصر و متواصل مع التراث، لأنه لا يمكن أن نفصل عن التراث و اعتباره نظرة سطحية خارجية أو حتى منفصلة، بل على العكس من ذلك حيث يحتل القطاع الثقافي جزءا مهما في بناء تاريخ و أصول كل الحضارات، ما يجعل اختلاف و تمايز المفاهيم و التصورات الجمالية و تطبيقاتها في مجال لفني محور التصور الجمالي للحضارة المصرية القديمة يرتكز على فكرة البعث و الخلود بينما يشكل الجمال المطلق الكلي حجر الأساس في التصورات الجمالية الإسلامية ضمن نطاق الوحدة.

لكن للأسف ليس هناك الكثير من الأعمال و الدراسات في التصور الإسلامي التي تبني للجمال

كموضوعا مستقلا قائما بذاته كعلم الجمال، التي ركزت اهتمامها

الإبداع الفني فن الخط باعتباره فناله أسسه و جمالياته، أو الشعر، و الموسيقى...

لكن اتهمت الفنون الإسلامية لفترات طويلة ينقصها الحس الفني، التعبير عن

... و غيرها من القواعد التي يخضع لها الفن الغربي لكن لا يعني هذا باتهام و إقصاء الإبداع الفني و

الجمالي الإسلامي لأنه فن متميز و متفرد معايير التي تميز هويته و مرجعيته الجمالية و

" تنبثق من كيان المجتمع و عقيدته، و روحانيته فتواجه الشكل و المضمون معا"¹، ما يعني

الفكر الفلسفي الجمالي الإسلامي غزير و متنوع مما يساهم في تأصيل الفكر الجمالي المواكب و المعاصر لها.

لكن لم تحظى التصورات الجمالية الإسلامية بالبحث و الدراسة الكافية في الوقت

مادة جمالية

ل ضوء في العصور

التجربة الروحية

التنوع في أفكارهم

الوحدة الفكرية التي تجمع

وحدة الإلهية. لكن إذا كانت الوحدة حجر الأساس للفكر الإسلامي، فما هي طبيعة

الجمال أمام هذه الوحدة؟ و هل الجمال صفة مستقرة في الموضوع الجمالي، أم هو شعور قائم في

المدرک لهذا الجمال؟

مجال ل، لكن من العسير أن نعرِّ

الجميل لا يقبل التعريف يفهم

فكرة الجمال

الإنسان هذا الأخير في

الجمال من خلال الأشياء الجميلة

من أهم و أعقد الميادين الجمالية إلى جانب جمال المطلق، و جمال الطبيعة و كذا الأعمال

الفنية المبدعة باعتبارها مجال صناعة الجميل.

شمل

الجمال

للتعبير

استعملت اللغة العربية الكثير

الوضاءة

في

الثعالبي في كتابه فقه اللغة : الجمال

"

الرشاقة في

الظرف في

الملاحظة في

الحلاوة في

الجمال في

في

- الطبعة الأولى-1408/ 1988-

- الثاني -

1-صالح أحمد الشامي - ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في

-بيروت - 406

اللباقة في	كمال الحسن في	(² بحده	يقسم الجمال
بجالة	ثمانية	في القرآن الكريم	
من خلال مجالين:	بجال	ما يعني أن تحديد مفهوم الجمال من المنظور الإسلامي يتم	
✓ المجال الأول:	التعريف اللغوي للجمال من خلال دلالات الجمال، و الحسن.		
✓ المجال الثاني:	الصفات الدالة على الجمال عبر ما يشير إلى آثاره التي تجمع كجدل بين		
الموضوع الجمالي و الإنسان الجمالي	الألفاظ الدالة عن الجمال نجد (الحسن، البهجة، النظرة،		
الزينة...)	تعبّر آثار الجمال في	تعالى (قَالُوا	
الناظرين	كثير في تفسيره	سرور الناظرين	
	ليكون السرور أثر من آثار رؤية الجمال إلى العجب و لذة الأعين" ⁴ ،		
	ليكون" السرور+الإعجاب+لذة الأعين" ثلاثية الألفاظ الدالة على الآثار الجمالية في الفكر الإسلامي.		
	يشمل الجمال لفظي (الجمال، و الحسن) في التصور الفلسفي الإسلامي، حيث يقع الجمال على		
	الصورة و المعنى معا،	، لقوله صلى الله عليه و سلم (إن	
	الله جميل و يحب الجمال) و عن تأكيد ذلك عرفه ابن تيمية فقال "الجمال يقع على الصورة و المعان" ⁵		

2- ابن تيمية و تلميذه ابن القيم الجوزية -

الأولى-1413 - 8

3- : 69

4- ابن تيمية و تلميذه ابن القيم الجوزية -

5- - 6

6

"الجمال هو ما يشتهر و يرتفع به الإنسان

الحسن هو" ضد الشيئة، و في الأصل للصورة ثم استعمل في الأفعال و الأخلاق"⁷، يعني

سمة في

" لأن حضور الظاهر دون الباطن جمال تافه، و خلقه باطن فارغ"⁸، إذا تتحدد طبيعة الجمال

من خلال جدلية الشكل و المضمون وفق مبدأ التناسق و الإنسجام القائم بينهما داخل الموضوع الجمالي، حيث يشكل المضمون عنوان العمل الفني من الناحية المعنوية التي يتم تجسيدها كموضوع الجمالي.

ب/الأصول الجمالية للجمال في الإسلام:

يعتبر الإحساس بالجمال أمر فطري و أصيل في جبلة الإنسان،

أصل في الخلق و التكوين "الجمال مقصود في الخلق و

الكون"⁹ الجمالي يجمع في إلى

عبر ثلاثية(جمال المطلق+جمال الطبيعة+جمال الإنسان) يجعله

أهميتها من" باب التحسينات التي تلي الضروريات و الحاجيات"¹⁰، إنها تراتبية جمالية

يحددها الذوق الجمالي للإنسان باعتباره سمة الجمالي

الجمالي إلى تربية الذوق الجمالي الجامع بين العقلي و الحسي دون فصل بينهما

6- ابن تيمية و تلميذه ابن القيم الجوزية-

- - 6

7- - 6

8- - 40

9- - 5

10- - 48

في الجمال النفس الإنسانية لتمتد العين نحوه غير راغبة في التحول عما تراه، و

ما لم تستطع العين أن تدركه، اشتراك بين الحاستين في ذات اللحظة لتنتقل

عين المنظر الجمالي، وتسمع الأذن لتعيش النفس التناسق بين الإدراك العقلي، و الحسي للموضوع

الجمالي **لَقَدْ عَلِمْتُمُ اللَّحْمَ بِسَنِّ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِن طِينٍ** ¹¹ و الإحسان هو بلوغ

الغاية في بلوغ المهمة التي أعد لها ذلك الشيء، إنه تأكيد على مراعاة جانب الحسن و الجمال.

يؤكد الإحسان في الخلق لِقَوْلِهِمْ عَلَى (لَجِبَالَ تَحْسِبُهُمَا جَمَامِدًا وَهِيَ تَمْرٌ

مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّخُبِيرُ بِمَا تَفْعَلُونَ) ¹² يعني

استوفى أدا في غايات الإتقان لتحقيق الجمال "فإتقان الصنعة يجعل كمال الوظيفة في

كل شيء يصل إلى حد الجمال" ¹³، نستشف هنا إضافة متغير جديد لمعادلة الجمال غاية

الجمال التي تفسر حقيقة الجمال في التصور الإسلامي نستخلص الإتقان يعني

بلوغ الجمال في التصور الإسلامي، حق لا بد أن يصل إلى الجمال

هَلْأَلَا(خَلَقُ اللَّهُ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) ¹⁴ إنه الحق الذي تراه

حد التناسق الجميل و الدقيق فلا ينقص عنه

الوجود الجميل . لكن هل كل جمال مقصود، يدركه الإنسان؟

-11 : 07

-12 : 88

-13 صالح أحمد الشامي- ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام -

-14 : 11

الجمال أصل في الوجود لأن أصالته تكمن فيما يقع تحت حواسنا لكن هناك من الجمال

المقصود ما لا يقع تحت بصرنا، و إذا كانت العين غير

تماهيه في الوجود، كما لا يعني انها هي من اوجدت الجمال، بل إنه موجود قبلها لأن الجمال أصل في الخلق

و التكوين لقوله تعالَى (أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ (38) لَا تَبْصِرُونَ) ¹⁵

و ما لا نبصر كلاهما من خلق الله يجعل

إلى:

1) الجمال في الكون: تصنف قاعدة الجمال الأولى

إبصاره، و هو جمال يشمل:

أ/الجمال في السماء: ث عنها القرآن الكريم في الكثير من الآيات ليؤكد عدم الخلل فيها، لكن لم يكتفي

وجد فيها فتور لقوله تعالَى (

ي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ (3)

ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْدَلِبْ الْبَصْرُ خَاسِمًا وَهُوَ حَسِيرٌ) ¹⁶ قوله تعالَى (لَسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا

لَمُوسِعُونَ) ¹⁷، هنا البصر بعد رحلته و قد أصابه الإعياء و لم يجد عيبا فلا فروح .

يقول تعالَى (أَفَلَمْ يَلْظُمُوا لِقَائِهِمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ) ¹⁸،

أكثر و بدقة في خلق السماء إنه جمال أكده من خلال تزيين السماء و ما يوازيه من

عدم الخلل لقوله تعالَى (إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ وَ(6) فِظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ (7) لَا

-15 : 39-38

-16 : 3-2

-17 : 47

-18 : 06

يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذِفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ دُخَانًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ (إِلَّا) مَنْ خَطِفَ

الْخَطِيفَةَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ ثَقِيبٌ (10) ، قال ابن كثير في تفسيره للآية (قال قتادة إنما خلقت هذه النجوم لثلاث

: خلقتها الله زينة للسماء و رجوما للشياطين، و علامات يهتدي بها، فمن تاول فيها غير ذلك فقد قال

(²⁰ سماء الدنيا واحد من هذه السموات

لكنها تخص الحديث الجمالي بالترتين

المقاصد التي تحر بل وتجبره على أن عالم الجمال حيث لا تشيع العين و لا يصل الإدراك إلى

ب/ الجمال في الأرض: عالم النبات الذي يأخذ

حظه سواء في المشهد الكلي ام الجزئي، حيث تاخذ الالوان محاكها في النفس الإنس

لينساب إلى النفس من كل منا لقوله تعالى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ

مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ (60) أَمَّنْ

جَعَلَ الْأَرْضَ رِضًا وَقَرَارًا وَجَعَلَ خِزْيَانًا لَهَا رَوَاسِيًا وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بِلْ أَكْثَرُ هُمْ

لَا يَعْلَمُونَ (61) (²¹ قصد الجمال الوارد ما يحقق البهجة لما يلفت النظر إلى التنوع و التدرج.

(2) الجمال في الإنسان:

عالم

اه تعالى

إلى

في

العوالم

-19 : 10-06

-20- أبو الفداء اسماعيل بن عمر- تفسير القرآن الكريم- تفسير ابن كثير- المحقق سامي بن محمد سلامة-

177 - 1999/ 1420

-21 : 61-60

العقل، والجسد، و الروح، حيث قال عنه ألكسيس

في

كاريل) على ظهر البسيطة

فيما عدا أنفسنا²² لم الفكر عالم

أجلها باعتبارها "عالم من عوالم الجمال فقد تناول القرآن جماله في أكثر من جانب"²³ ،

أهميته تربية غايتها

الجمال الكسي بهدف الوصول إلى جمال

المظهر و المعنى تتحقق إنسانيته و تكتمل.

القرآن الكريم مراحل جمال الإنسان مرحلة التسوية التامة

للشيء جماله عدم الخلل و النقص هو الحد الأدنى للجمال تعالى (يا أيُّهَا

الْإِنْسَانَ غَوْمًا رَبَّكَ الْكَرِيمَ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ)²⁴ كثير في تفسيره)

الهيئات²⁵ و التسوية هي الوصول بالشيء

إلى مرحلة الكمال، لقوله تعالى لَقَدْ خَلَقْنَا إِنْسَانًا فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ)²⁶

سوي الأعضاء"²⁷ تسوية تصل إلى حد الجمال، هذا الأخير الذي سعى المسرون

تصنيف مجالاته من خلال تفسيرهم لفعل التصوير الوارد في بعض الآيات القرآنية لأنه لم يرد و لا يستعمل

22 - - - ترجمة عادل شفيق - 16

23 - ابن تيمية و تلميذه ابن القيم الجوزية - 33

24 : 0706

25 - صالح أحمد الشامي - ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام - 139

26 : 04

27 - ابن كثير - تفسير القرآن العظيم - لى-1427- 2006- 794

إلا في حق الإنسان، على هذا الأساس تم تحديد جمال الإنسان في التصور الإسلامي ضمن اتجاهات ثلاث

هي ²⁸:

➤ الاتجاه الأول: الحسن الظاهر

الاتباع ابن كثير اعتبر في

القرطي

➤ أما الاتجاه الثاني: التقويم يخص الجانب المعنوي

للإنسان، اعتداله يعني

➤ الاتجاه الثالث: الاتجاهين الجمال الشكلي و المعنوي أكده الثعالبي

في تفسيره التقويم " يشمل حسن التقويم جميع محاسن الإنسان الظاهر، و الباطن

تميزه ²⁹.

لنخلص من خلال ما سلف ذكره أن الحسن و الجمال مقصود في خلق الإنسان ليشمل ظاهره و

باطنه ضمن أحسن تقويم الكريم نصّ جمال جمال التقويم

جمال إلى الغاية من وجوده يتناسق

الجمال جانبيه الخلقي و الإرادي أمام قانون الالتزام.

الوسائل الجمالية التي الإسلام حتى

يزيد من جماله الجامع بين الظاهر و الباطن الزينة

28- ابن تيمية و تلميذه ابن القيم الجوزية-

الأولى-1413 - 35

29- 36 -

و كل ما يتصل بهم لقوله تعالى ﴿مَّ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾³⁰ يعني اتخاذ الوسائل

باعتباره يهيئ لنا الله عز وجل من الأشياء ما يساعدنا على

إنجاز هذه المهمة، لقوله تعالى (وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لَنَا دَلْوًا مِنْهُ لِحِمَا طَرِيقًا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا

وَلَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ عَلَيْهِمْ أَنْ يَضَعُوهَا فِي سَبَاطِئِهِمْ حَيْثُ يَشَاءُونَ لِنَا لِلَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى حِلْيَةُ الَّتِي

في ذات الوقت على مكان وجودها وسط هذا الكون الفسيح، مساعدة منه في

و بلوغ الجمال، ... في ذلك جعلها الله المقياس الذي

يضرب به المثل في الجمال صنعة الخالق يجب أن تكون تعبيراً عن كمال الجمال

فة، فلا صدفة في خلق الوجود،

2/ أثر الجمال على النفس الإنسانية بين (السرور، و الإختبار):

باب الزينة من جهة، و من باب الفن الهندسي

المعماري الإنسان ذاته صورة و معنى ما يجعلنا

و القرآن الكريم غني بالأمثلة التي تؤكد هذه العلاقة التكاملية بين الجمال و أثره على

التي تثبت ذلك نجد³²:

أ/ المثل الأول(قارون، و موسى عليه السلام): المتمثل في تأثير جمال الزينة

قارون و موسى الذي أوتي من الكنوز و اتخذ من مظاهر

-30 : 32

-31 : 14

-32 - تيمية و تلميذه ابن القيم الجوزية - - 43

و الزخارف ما يتناسب مع هذا الغنى لقوله **فَتَخَلَّى جَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ**

الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ أُوتِي قَارُونَ إِنَّهُ لَدُوٌّ حَظٌّ عَظِيمٌ (79) الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلِكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ

لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يَلْقَاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ (33)، إلى فريقين

فريق أحده بمجامع قلوبهم فإذا بآثار ذلك تخرج من أفـم تمنيا و رغبة أن يكونوا مثله، و فريق آخر لم يؤثر فيهم

المشهد لا لاهم لم يتأثروا، بل لان الإيمان و إنما ينفذ إلى

ب/ المثال الثاني (بلقيس ملكة سبأ): التي أوتيت من كل شيء و لها عرش عظيم، حينما دعيت لمقابلة سليمان

من الزجاج بني فوق الماء الجاري

من ساقها تريد الخوض في تلك الجـ

و هو ما كان سببا في **قَالَ تَعَالَى (ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ**

سَاقِيهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي لَهَوْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

(34) هذا دليل على أثر سلطان الجمال على سلطان النفس القوية.

ج/ المثال الثالث (قصة يوسف عليه السلام و امرأة العزيز): التي انتشر خبرها في الاوساط الراقية لاهما راودته

بجمال يوسف عليه السلام، و كل النسوة قطعن أيديهن لشدة اندهاشهن، حيث قال تعالى)

وَإِذَا نَسَوهُ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تَرَادَتْ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ فِدَتْ سَعْفَهَا حَبًا إِنَّا لَنَرَاهُ ضَالًّا لِمُبِينٍ فَلَمَّا

هِيَ سَأَلَتْ بِمَا كَيْفَ رَأَتْهُ وَاعْتَدَتْ لَهُنَّ مَتَكًا وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا

رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا طَلٌّ كَرِيمٌ (31) قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِينَ

لَمْ تُتْنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرَهُ لَيَسْجَنَنَّ وَيَلْيُكَّبُ مِنَ الصَّغِيرِينَ (35)،

أثر الجمال على النفوس الضعيفة.

د/ المثال الرابع: يشمل الجمال الإنساني في صورته الباطنة

معنى يقوم في النفس فيبدو من خلال الحركة و الكلمة، أو عبر المعاني النفسية، متمثلا في

لقواه إِفْأَقَالَتْ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي

مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلَ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (35) وَضَعْتُهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا

وَضَعْتُ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي مَسْرُومَةٌ إِنِّي أُعِيدُهَا بَكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (36)

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا

مَا قَالَ يَا مَرْيَمُ اتَّقِي اللَّهَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (37) هُنَالِكَ دَعَا

زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ (36) التي نذرت حملها

لخدمة المعبد فلما كان الوضع تبين أنه أنثى، و النذر للمعبد لم يكن معهودا إلا للذكور فتقبلها الله و أنبتها نباتا

الجمال الباطن من خلال السلوك الحسن لمريم عليها السلام.

نخلص من خلال ما سبق ذكره إلى أن القرآن الكريم قد سجَّ

قصص و جمال القول، لقوله تعالى أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي

قُلُوبِهِمْ فَأَعْرَضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِيْ سَانَهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا (37)،

فالكلام البليغ من الكلام المؤيد و لا يعني هذا جمال اللفظ الظاهر فحسب، لأنه جمال باهت

32-30 : -35

38-35 : -36

63 : -37

قد لا يكون له تأثير و هو ما سماه القرآن زخرف لقوله تعالى **كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ**

لُجَيْنٍ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَّهُمْ وَمَا يُفْعَلُ بِهِمْ (38)

للجمال سلطانه الواسع في النفس الإنسانية و له الاتر الحبير في قيادتها و الاخذ بيدها، و قال تعالى (

39)

في تفسيره للآية"

40" تعالى في حديثه عن الجنة)

أثر من آثار رؤية (41)

تعبير النفس

بالإضافة إلى

الاستفادة منها في مبدأ ا

يأخذ الجمال من

خلق الله سبحانه و تعالى الإنسان في أحسن تقويم و كان الحسن في الذات شكلا، و في الصفات النفسية

القابلة، و في

ما يجعل الإحساس بالجمال أمر فطري في الإنسان

النظر إلى الأنوار

)

و هو ما أكده

-38 : 112

-39 : 69

-55 - صالح أحمد الشامي - ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام -

-ص115

-41 : 71

42

و الأزهار المليحة الألوان الحسنة النقش، المتناسبة الشكل...

في ذات الصدد مؤكدا فطرة الجمال في النفس الجمالية (الإنسان مجبول على محبة الحسن و بغض

السيئ، و السيئ القبيح مكروه مبغض)⁴³)

(⁴⁴ إكها اراء صريحة تؤكد على ان



و عملي يخضع له فكر الإنسان و عقله ، ما يجعله بالضرورة

باعتباره" ⁴⁵ لكنه جزاء يصنف على حسب تأثير الجمال على

النفس إلى حالتين، و اعتباره العنصر البارز في الذي أعده

الله سبحانه و تعالى لعباده المتقين، حيث جاء التركيز على

بالجمال لقوله تعالى)

(⁴⁶ و قوله تعالى)

(30)

-	-	-	-	-	42- أبي حامد الغزالي - المحبة والشوق و الأنا و الرضا-
-	-	-	-	-	1985 - 298
-	1991/ 5308	-	-	-	43- تحقيق محمد رشاد سالم-
-	-	-	-	-	367
-	-	-	-	-	44- روضة المحبين ونزهة المشتاقين- في ذكر
-	-	-	-	-	1427/ 2006 -ص299 - الطبعة الأولى-
-	13	-	-	-	45- ابن تيمية و تلميذه ابن القيم الجوزية-
-	-	-	-	-	46- : 72

(47 مواد الابتلاء متنوعة قد تكون في

(48

تعالى)

تعالى)

(49 "يحدث الله تعالى نبيه محمد أن لا تنظر إلى المترفين و أشباههم و نظرا

فيه من النعم، فإنما هو زهرة زائلة و نعمة حائلة لنخبرهم بذلك و قليل من عبادي الشكور" 50 و هو ما جاء في

تفسير ابن كثير لهذه الآية الكريمة، و التعبير بزهرة الحياة الدنيا يوحي

، لأن الزينة مادة ابتلاء لما لها من أثر كبير على النفس الإنسانية تنتقل العين عبر هذه المشاهد من

جمال إلى جمال بين الثواب و الجزاء، لتأخذ لذة العين محاكما ما تشتهيها النفس.

، إذ يلي كل حاجياتها المتعلقة بحبها

التصور الجمالي

مشاعره

جماله، لكن قد تأثير و تموت أشواقه ليصبح محكوما

من خلال شهواته و نزواته، إنه الاتجاه نحو الأسفل حيث تغيب إنسانية الفرد و تطفو حيوانيته لقوله تعالى)

(51

-47 : 3130

-48 : 07

-49 : 131

-50 أبو الفداء اسماعيل بن عمر- تفسير القرآن الكريم- ابن كثير- 326 -

-51 : 179

عبر تجلياته في نطاق الجمال الطبيعي كحجر الأساس في النشأة و التكوين و هو ما تؤكده

عبر ، التي يشمل أثرها الكبير ، لقوله تعالى (

(⁵² و قوله تعالى) (16)

لا تَخَذَنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنَّ كُنَّا فَاعِلِينَ⁵³ التي تتم من خلال

و هو ما أكدده ابن عربي حين قال⁵⁴ :

✓ : أنا لم أرى شيئاً قط .

✓ : أنا لم أرى شيئاً قط، إلاّ و .

✓ : أنا لم أرى شيئاً قط رأيت الله بعده) .

الجمال في التصور الإسلامي في بلوغ ، لأنه ليس جمالا لذاته بل لغيره و هو

. لقوله تعالى)

(⁵⁵ ، و قوله تعالى)

(⁵⁶ يعني هذا أَلْفِضَّةٍ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُ

أنه رغم زينة الدنيا و جمالها إلا أن هذا لا يكتمل و يرقى إلاّ

-52 : 56

-53 : 1716

-54 - - بيروت - -1985- 154

-55 : 46

-56 : 14

عالي، كيف تتحقق هذه الغاية



على المشاركة الإبداعية في الحضارة الإنسانية، فقد

أوجد الله سبحانه و تعالى من خلال القرآن الكريم

بلوغ غاية الجمال

على المستوى المحلي أو العالمي، ل

الذي يحمل طابع

...

التي ذكرها القرآن الكريم لم تكن لل أو لقوم يوقنون، أو للذوق الجمالي فحسب، بل جمعت بين كل

هذا ما أكدته

هذه الغايات فكانت

(إن كل غرض حتى ذلك الأكثر استعمالا سواء كان سيفا، أو إبريقا، أو طبقا من

نحاس، سجادة، أو سرج حصان، أو منبر، أو محراب في المسجد، هو محفور و مرصع أو مطروق

" (57)

:

"

/ : ضمن حدود المنفعة، و الزينة عبر :

.1 : لموضوع الجمالي

في الفنون الإسلامية.

2. يشمل مجال :

الشكلي، و هو جمال يوقض الحواس ، ما يجعل

في ذات اللحظة لكونه يحوي .

3. تعتبر لحظة :

كونه سمة مؤكدة في الكون،"

بغير تفكير على طريقة الروح في الإدراك، لا

58 (

/ :

ة الجمال مجال بكل أصنافه، إلى مجال عبر تنمية

ما يعني لا انفصال بين باعتباره

يخاطبنا

جمع بين الظاهر و الباطن، و بين

"

"

:

:

"

"

لِقَوْلِهِ تَعَالَى)

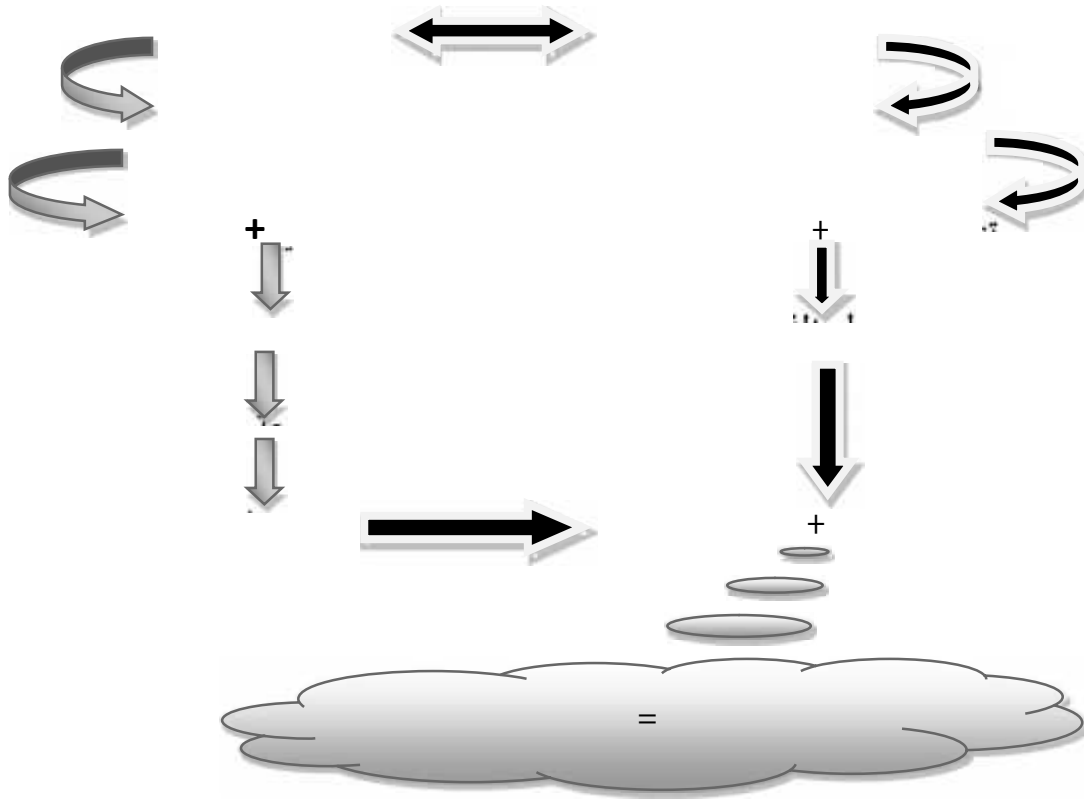
إِلَى

(⁶⁰ قَوْلِهِ تَعَالَى)

(⁵⁹ ، وَ قَوْلِهِ تَعَالَى)

(⁶¹

:



83 : -59

05 : -60

49 : -61

يُحصل إدراك الجمال بسرعة فائقة الأمر الذي لا يتيح لنا انتظار إجراء المحاكمة العقلية لتثبيت تلك

ما يعني

ال فقط، بل هي

يعتبر هذه الـ

و جمال المخلوقات ما يجعلها

منها في ميدان الكمال و الجمال، لآها سمات

.62

1. : السلامة من العيوب السمة الأولى التي يتفحصها العقل في الموضوع

الجمالي، لآها نقطة إلى عالم الكمال و الجمال، وجود العيوب تذهب بـ ينة مهما بلغ

2. :

وجوده لقوله تعالى)

63)، ما يعني أن ارتقاء الموضوع الجمالي يتم عبر تأدية

3. : تشكل هذه القاعدة الجمالية الذي يربط الأشياء بعضها ببعض فتجعلها في وحدة و

تجانس متكاملين، كما يربط بين جوانب الشيء الواحد حيث تبدو أجزاؤه متوازنة لا يطغى بعضها على

سمة واسعة السط لكثير من الصفات عبر"

" جميعا تحقق التقدير و الضبط، و الإحكام، ما يجعل الوثاق الذي يربط بين

الصورتين الحسية و المعنوية، و هو ليس سمة للجمال فحسب

.

4. :

يختص بتناسق الأبعاد، قد تكون أبعاد الشيء

الواحد، أو المسافات بين الأشياء، بينما تبقى سمة التناسق عامة تشمل تناسق الألوان و المادة...

في الصورة الظاهرة، لكن هذا لا يمنع أن يكون خلف الظ

ورد في القرآن الكريم

ترتيب و (64) في عالم السماء و الأرض لقوله تعالى

: في الحديث من رواية" جابر بن سمرة رضي الله عنه قال خرج علينا

: قالوا يا رسول الله كيف تصف الملائحة عند ربها؟

الصفوف الأولى و يتراصون في الصف"65.

-64 : 01

-65 - صالح أحمد الشامي -. ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام -. 236 -

:

:



:

✓

✓

✓

✓



1/ دلالات الجسد في الشعر العربي:

أ/ الجسد في الشعر العربي قبل الإسلام:

ولع العرب، و شعراء الجاهلية بالجسد الأنثوي، و جمالياته فتتبعوا تفاصيله، و تاهوا في مفاته ففسحوا لأنفسهم " نموذجاً جمالياً للمرأة بالشكل نفسه الذي نسجوا به نموذجاً للفتوة و الرجولة"¹، فعبهوا عنه من خلال الخطاب الشعري الذي بلور صورة للجمال الأنثوي وفق العلاقة القائمة بين الواصف و الموصوف، و هو ما يعرف بشعر الغزل" الذي وصفت به ابنة عوف ملحم الشيباني لملك كندة عمرو بن حجر جد الشاعر امرئ القيس فقال: رأيت جهة كالمرأة الصقيلة يزينها شعر حالك كأذنان الخيل المصفورة إن أرسلته خلته السلاسل، و إن مشطته قلت: عناقيد كرم جلاها الوابل، و معه حاجبان كاهما خطا بقلم او سواد بفحم..."²، و هو نفس الجرد الدقيق لمعالم الجمال الأنثوي الذي نبهه في وصف امرئ القيس، و النابغة.

صنّف الجسد الأنثوي في الجاهلية كمنبع للحب، و الخصوبة، الجمال، المتعة، اللذة، إنه المادة الغنية التي يمكن للشاعر، أو الفنان أن يحولها إلى قيمة جمالية، تربط بين الواقع و العالم الإبداعي الفني، من خلال جميع وضعياته المنفردة عن طريق ترسيخ و عي الفنانين حول واقع الجسد بدون تبعاته الفعلية و الرمزية، إنها معادلة الجسد في الافتراضات الفنية. لكن ما هي معايير تحديد النموذج الجمالي؟

يتم تحديد المعايير الجمالية للجسد الأنثوي من خلال الوصف اللغوي باعتباره " الممر المحسوس لما يعجز اللسان عن استكماله باللغة، فتتكفل التصورات الشعرية بتصويره"³، انعكس ذلك على تحديد المعايير الجمالية خلال تلك الفترة خاصة إذا كان الواصف ذكراً، ما يعني أن بناء النموذج الجمالي للمرأة قائم على

1- محمد أركون-الفكر الإسلامي-ترجمة و تعليق هاشم صالح-دار الساقى للطباعة و النشر-بيروت-لبنان-الطبعة الثالثة-1998-ص71
2- محمد بن عبد ربه الأندلسي-طبائع النساء(و ما جاء فيها من عجائب و غرائب و أخبار و أسرار)-تحقيق و تعليق محمد إبراهيم سليم - مكتبة القرآن الكريم للطباعة و النشر و التوزيع-القاهرة- د ط- د ت - ص ص 85-86
3- محمد أركون-الفكر الإسلامي - مرجع سبق تعريفه-ص71

الشروط الخطابية و البلاغية للوصف، لكن مع شرط تراتبية في الوصف حيث يتم من الأعلى نحو الأسفل، أي من المكشوف و موطن الهوية الوجه، إلى الجسد المجهول، مقابلا بين الجسد و العناصر الطبيعية، مؤكدا الطابع الرمزي للمقارنة التشبيهية، و " مستحضرا الجسد الغائب عن النظر من خلال نظائره الماثلة في ذهن المتلقي التي تحضر بمرجعية في وعيه"⁴، لكن إذا كانت المرأة هي الواصفة لجمال المرأة فهذا يجعل النموذج الجمال ينتقل من الجانب التخيلي البلاغي إلى الإدراك الحسي، لأن المرأة الواصفة هنا تجعل من الجسد الموصوف صورة ذهنية" قابلة للتجلي اللغوي، و التخيلي، غير أن الوصف يتجاوز مجرد الرؤية و التمحيص، ما جعل الجمال هنا جمالا مرثيا، و خطابي، و ظاهراتي، لأن المرأة الواصفة تلح على ضرورة التجربة، و الإدراك الحسي للجسد الأنثوي لأن الجمال الجاهلي جمالا محسوسا، فمن السهل فهم الإشارة الأخيرة للمرأة الواصفة.

اشتهر العرب خلال تلك الفترة بجملة من المعايير الجمالية للجسد الأنثوي أهمها " المرأة المكتنزة، بالإضافة إلى البياض، و سواد الشعر، و سعة العينين، و حسنهما"⁵، و هو النموذج الجمالي الذي مازال متداولاً في البداوة العربية، و كذا في المتخيل الشعبي عامة، حيث يبدأ الوصف عند الجاهلية من الجانب المعلوم إلى الأسفل و هو الجسد غير المرئي، كأن الواصف أو الشاعر يبني نموذجه الجمالي الجسدي قطعة قطعة، من خلال التخيل البلاغي و هو النموذج المرغوب فيه ما قبل الإسلام.

4- محمد أركون-الفكر الإسلامي- مرجع سبق تعريفه - ص71

5-محمد بن عبد ربه الأندلسي-طبائع النساء- مرجع سبق تعريفه- ص29

ب/ الجسد في الشعر العربي في الإسلام:

ينطلق التصور الجمالي الإسلامي للجسد من مسلمة الجمال نفسها، إلا أنه ثمة تراتبية أصلية تجعل الخصوبة أعلى مقاما من الجمال، و هو ما أكده الرسول صلى الله عليه و سلم لأنه " فضل الولود على الحسنة لجمالها فقط"⁶، ما يعني انه بمجرد ما يصير الجمال ظاهرة مطلقة في ذاتها ينزاح لصالح ما هو أكثر جوهرية في التعبير عن الأنوثة، غير أن هذا لا يمنع من ارتباطه بالجمال، لأن " تتبع الجمال الجسدي للمرأة في الإسلام يشكل إشارة لثقافة الجسد في الإسلام التاريخي بين البوح، و الصمت، أو سرد أعضائها دون تحفظ، أو التعميم و الإيحاء، كما ساد لدى الأندلسيين"⁷، لتتلور بلاغة الجسد الإسلامي ضمن هذه الخطابية، و الصمت مختزلة ضرورات الخطاب الشرعي أحيانا للإفصاح عن ضرورة حضور الجسد في عمليات التواصل الثقافي.

يحدد النموذج النبوي الجمالي للمرأة الجانب الإيماني و الإجتماعي إلى جانب الخصوبة، و هو النموذج الذي ورد في وصف " كعب بن زهير أمام الرسول الكريم عليه الصلاة و سلام لهيفاء، إذا هي أقبلت عجزاء، إذا هي أدبرت لا يشتكي منها قصر، و لا طول، ممتلئة، و ربما ذات لون يشبه لون عائشة، أي حميرة كما كان ينعته بنفسه"⁸، هذا الوصف غير المكتمل للمرأة يبلغ اكتماله بالزواج باعتباره يمثل النموذج الجمالي النبوي للجمال الأنثوي، لكنها ليست معايير مطلقة، بل تتطور لتأخذ هذه الإرهاصات الجمالية أشكالاً متداخلة، و متلاحقة تتداولها صيرورة الثقافة و تمثلانها للمجتمع العربي الإسلامي كأفانيم جمالية تعرف عن جماليات المرأة، و حسننها، و ملاحظتها، و ذلك من خلال تصورين اثنين:

6- محمد أركون-الفكر الإسلامي - مرجع سبق تعريفه- ص76

7- المرجع نفسه - ص71

8- المرجع نفسه- ص77

أ/ التصور الكلي للجمال الجسدي: يأخذ المرأة في اكتمال ذاتها و يشير بشكل إيجابي، و عمومي، و بلاغي لحسنها، و في هذا الإطار فرق العرب في الثقافة الإسلامية بين الجمال و الملاحه، ضمن قولهم في جمال الجارية " جميلة من بعيد مليحة من قرب، فالجميلة التي تأخذ بصرك جملة، فإذا دنت لم تكن كذلك، و المليحة التي كلما كررت فيها بصرك زادتك حسنا"⁹، و قال بعضهم ممن يربط الجمال بالجسد الممتلئ " الجميلة السمينة من الجميل و هو اللحم، و المليحة من الملح و هو البياض"¹⁰، نستشف من خلال هذا القول أن معايير النموذج الجمالي قائمة على أساس التمييز بين الملاحه، و الحسن، و البدانة، و هي جميعها معايير تخضع لذاتية التلقي، و خاصة الذوق البصري، حيث يبدأ الجمال من حيث تنتهي الملاحه.

لكن هذا لا يعني إلغاء المعايير الجمالية الجسدية التي حددها التصور الإسلامي للنموذج الجمالي الذي امتد إلى حدود نهاية العصر الأموي، الذي عرف بشغفه الخطاب و التخيلي بقيم الجاهلية حول جماليات المرأة" و هو نموذج يتمثل في قول الخليفة عبد الملك بن مروان لرجل من غطفان: صف لي أحسن النساء. قال: خذها يا أمير المؤمنين ملساء القدمين، رمداء الكعبين، مملوءة الساقين، جماء الركبتين (غير بارزة العظمين)، لفاء الفخذين، مقرمدة الرفعين ناعمة الإليتين، منيفة المأكمتين (عظيمة ملاقي العجز)، فعمة (ممتلئة) العضدين، فحمة الذراعين رخصمة (ناعمة) الكفين، ناهدة الثديين، حمراء الخدين، كحلاء العينين، زجاء (رقيقة) الحاجبين، لمياء الشفتين، بلجاء الجبين، شماء العرنين (الأنف)، شنباء الثغر (بيضاء أسنانه)، حالكة الشعر، غيداء العنق، عيناء العينين، مكسرة البطن، ناتئة الركب. فقال: ويحك! و أنى توجد هذه؟ قال: في خالص العرب أو في خالص

9- محمد أركون-الفكر الإسلامي- مرجع سبق تعريفه - ص77

10- المرجع نفسه - ص77

الفرس" ¹¹، ما يؤكد النموذج الجمالي تؤسسه العلاقة بين الواصف و الموصوف، حيث تبدأ من الأسفل إلى الأعلى.

ب/الهوس التصنيفي المعجمي للجمال الجسدي: نجد هذا الطابع العمومي للرؤية الجمالية للجسد الأنثوي عند "أبو منصور الثعالبي من خلال ترتيبه لحسن المرأة، موضحا و مصنفا الأسماء المختلفة و المتصلة بجمالها، كما يشير و في ذات الوقت إلى مختلف المنظورات التي اختزنتها ذاكرة اللغة في هذا المجال" ¹²

" إذا كانت بها مسحة من جمال فهي وضيئة جميلة فإذا أشبه بعضها بعضا في الحسن فهي حسنة

استغنت بجمالها عن الزينة فهي غانية، فإذا كانت لا تبالي أن تلبس ثوبا حسنا و لا تتقلد قلادة فاخرة فهي

معطل وسيمة فإذا قسم لها حظ وافر من الحسن فهي قسيمة

رائعة، فإذا غلبت النساء بحسنها فهي باهرة" ¹³، يعمل الثعالبي على التركيز

التمييز الإسلامي التعيين اللغوي المعجمي الهوس التصنيفي المعجمي

موقع الجسد من التواصل التعبيري من جهة و على تأصيل الدلالة اللغوية

حيث عاش الثعالبي" ¹⁴.

نستخلص من خلال هذا أن الثقافة العربية الإسلامية قد اهتمت بالجسد الكلي لغة و واقعا، و هو

ما يفسح المجال لنا للبحث عن مؤشرات عربية إسلامية للإستطبيقا انطلاقا من معايير الجمال الجسدي،

التصور الكلي للجسد و جماليا التي ينتمي إلى الفترة الأولى من الحضارة العربية الإسلامية التي تمتد

من الجاهلية إلى العصر الأموي، أما التصور الثاني يعتبر محدثا لأنه أدخل تغييرات و تعديلات جديدة على

-11 - - - 53-52

-12 - - - 80

-13 - أبي منصور الثعالبي - و مطبعة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الأولى - 1357 / 1938 - 40

-14 - - - 81

النموذج الجمالي، الجانب اللغوي يفرض نفسه باعتباره مدخلا ضروريا وصف جماليات

ما يعني العملية التصنيفية التي مورست على الجمال الجسدي الأنثوي خلال تلك الفترة

الإنتقالية في نوعه الجمالي

القرون الأخيرة للمجتمع الوسيط باعتباره نتيجة

المصنفات العربية،

... الكبير بالأعضاء الجسدية من خلال الترابط الوثيق

الجمال، و سبل المتعة الجسدية" و هو ترابط تتمثل صورته الخطائية واضحة في اهتمام العلماء المسلمين

هذا ما عبر عنه ظهور شعر الجسد أبي نواس، عمر بن أبي ربيعة...¹⁵

التحول الجمالي للنموذج الجمالي الجسدي الأنثوي الإشتغال المستمر للثقافة

" فعل الجسد المثل على الجسد الواقع"¹⁶، بمعنى تعرض الجسد لصيرورة ا

التأثيرات و التبدلات العنيفة حتى يتلاءم مع الصورة العرقية المتواضع عليها أمام الحس المشترك

البيولوجي للجسد، و تحويله إلى أداة رمزية

لكن هذا التحول العنيف لم يتشكل هكذا في لحظة

الثقافي ، التي كان نتاجها نقلة إستيمية للنموذج الجمالي

و يجادله في ذات الوقت، يعني ذلك أن النموذج الجمالي في التصور

الإسلامي يعتبر كحصيلة صراع جدلي جمالي بين القديم و الجديد، لكن دون إقصاء أحد المتغيرين

ضمن المعادلة الجمالية " و التجميل و غنى المظهر اللباسي سمة

-15 - - 81

-16 - 83

الحداثة إلى درجة التقنع رشاقة الجزء العلوي لم تلغي كثافة الجزء السفلي و سمته،

طاب يرى في العجيزة الوجه الخلفي للمرأة" ¹⁷

بمعنى صورة لهويتها الجسدية الخالصة و أنوثتها.

إن التغير في النموذج الجمالي خلال العصر العباسي أساسه تغير الذوق العام من المعايير الجسدية،

إلى الجمال الجسدي و الروحي، لأنه" تحول عن أشباه عائشة بنت طلحة و الثريا، و عبدة، و مال إلى

المتناسقات الأعضاء الكايبات العظام اللواتي لا سمن في أجسامهن و لا ترهل" ¹⁸ ، و يمكن تحديد هذه الفروق و

التغيرات في النقاط التالية ¹⁹:

-
-
- ...
- عن النهود الضخمة التي رغبوا فيها في صدر الإسلام و فضلوا النهود الكواعب التي ورد ذكرها في
- لهجوا بالتعبير عن القد الممشوق.
- ظهرت نزعة من النقد اللاذع للتشبيهات التي كانت تصادف في الشعر الجاهلي.
-
- ن تناسب الأعضاء حتى يكمل الحسن و الجمال

يمكننا القول من خلال ذلك أن تاريخية الجمال تكمن أساسا في تغيير المعايير الجمالية

المرتبطة بالجسد التي تعمل على تغيير صورته سواء في الخطاب أو في المتخيل الجماعي" ^{تغيير}

17 - جمال المرأة عند العرب - الطبعة الأولى - بيروت - 1957 - 25-27

18 - - - 84

19 - جمال - - 63-83

السّنن الثقافي المتحكم في التواصل الذهني باعتباره مجموع المواضع العامة ما يعني أن الجمال يعيش نوعاً

من الانزياح عن معايير و سنن الجاهلية، و كذا صدر الإسلام الإهتمام بالجسد

و الأخلاقية، هذه الأخيرة التي

تجلى في رهانة الذوق الأدبي و الجمالي، و ظهور فئة اجتماعية جديدة لها مكانتها الثقافية فئة

الجواري اللواتي اضفين مناخاً خاصاً من اللباقة على المجالس الخاصة

كالأصفهاني، الجاحظ، ...يفردون لهنّ . لكن ثمة فرق طفيف بين المرحلتين ²⁰:

أ/جمال القيان: يساهم في نقل المعايير الجمالية من

الجمال الفني الثقافي كان في فترة ظهور الإسلام

البلاغة المفرطة إلى نوع من النمذجية المبنية بناءً صناعياً جمال القينة هو

جمال ممكن، المتعة. جمال قابل للصنع

تداولية الجمال تعمل على الحد من التخيلية البلاغية، و نقله

إلى تخيلية تداولية.

ب/جمال الغلمان: أخذ مكانه ضمن هذا الفضاء الجمالي الجسدي نقلة مهمة في تاريخية التغيير

للمنموذج الجمالي، بل و أحياناً يتجاوز

يبقى محافظاً على بعض الخصائص الكلاسيكية مثل ضخامة الهن، و أنه ثمة سيكولوجية

اجتماعية للأرداف باعتبارها تتمتع في الغالب بحظوة كبرى ، ما يعني أن

جمال الأرداف يمثل لامتلاك الجسد المرغوب فيه .

سلطة الجمال الجسدي الظاهراتي خلال التغير الثقافي للمجتمع وفق

و الذاتي السابق و اللاحق.

إنها المرحلة التي تفسر لنا الانتقال إلى مرحلة ثانية لبناء نموذج جمالي يتحرر من التشبيهات الجاهلية

ذات تخيلية بلاغية إلى تشبيهات جديدة يتم فيها

النظر إلى الجمال

الأنتوي من خلال مرجعيته الخاصة المدخل الجمالي للنظر في أنوثة المرأة

يعتبر الجاحظ أول من أسس لهذه النقلة الجمالية حيث عبر عن ذلك من خلال فصله الخطاب

المتعلق بالجمال الأنثوي عن البلاغة التشبيهية "

شبهت به، و كذلك قوهم كماها الشمس

واحد و في وجه الإنسان الجميل و في خلقه ضرب من الحسن الغريب و التركيب

21

و من يشك أن عين الإنسان أحسن من عين الظبي

تميزه الإنسانية العقلية التي كانت أساس تغير ذري في للنظر الثقافية، و

الفكرية للمرأة و جمالها، مركزية الكتلة اللحمية إلى مركزية النظر العقلي للجمال

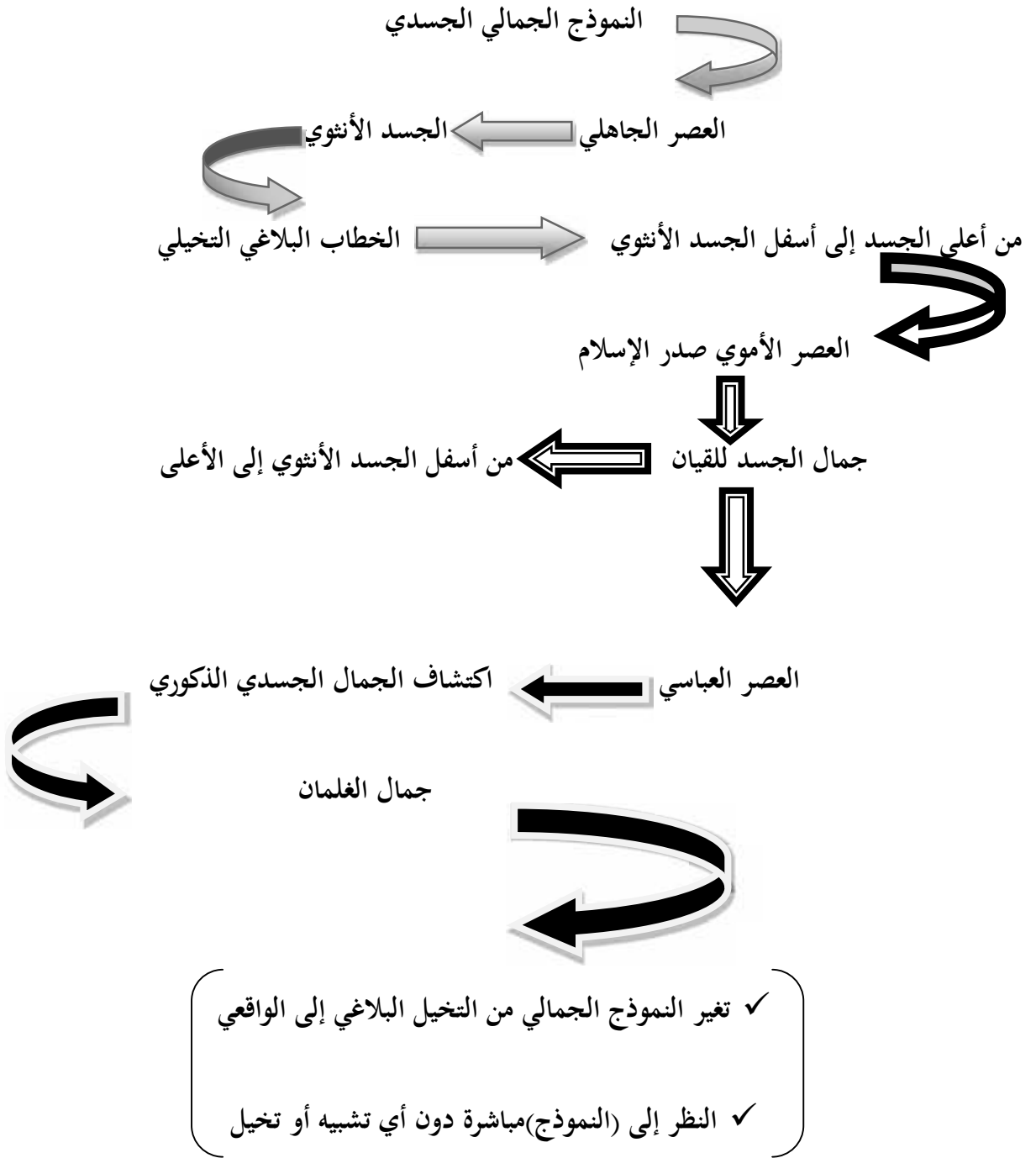
لا يحتل الأولوية في سلم الك

الإنساني

يمكننا القول هنا أن المنظور التاريخي الثقافي الإسلامي للجمال قد ركز دوما على الجسد

المباشر المرئي، لكنه صاغه خطايا عبر مستبقات طبيعية، و قدسية، و أخلاقية، و قيمة التي خضعت

للتطور و سايرت التحولات الفكرية التي عاشتها الثقافة العربية الإسلامية. هذا ما يمثله المخطط التالي:



نلتمس الإنتقال الثقافي من خلال انتقال النموذج الجمالي و الضخامة إلى في

القد، لكنها تبقى محافظة على بعض بدانتها خاصة في العجيزة و الأرداف التحول في النموذج

الجمالي يدل على الإشتغال المستمر للثقافة فعل الجسد المثالي على الجسد

الواقعي، ما يعني وفق معيار الثقافة العرفية للحس المشترك

الاعتدال الجمالي الجسدي ولوجية و التحول الآداتي، " ما يجعله رمز خاضع أكثر فأكثر لقرار

...

التعسفي لم يولد فجأة سيرورة تتعايش معها الثقافة

بين المعاصر و القديم، يخاطبه. لكن لا يخلص لإقصائه

سمة الحدائة إلى درجة التقع رشاقة الجزء العلوي لم تلغي

استمرارية كثافة الجزء السفلي و سمته فقد ولع العرب الأوائل بضخامة العجيزة و الهن "

ابن الخطاب يرى في العجيزة الوجه الخلفي للمرأة"²² بمعنى صورة لهويتها الجسدية الخالصة لأنوثتها، و

العنوان الأساسي لجمالها.

2/ المتعالي و الواقعي في تصور الجسد:

بني خطاب الجسد في الثقافة العربية الإسلامية من خلال سلطة الخطاب البلاغي

الجمال الجسدي البلاغي جسدا مثاليا متعاليا عن الجسد الواقعي "

صورة غير مشخصة و غير قابلة للتعميم، ما يعني أن الجسد المثالي هو جسد مرسوم، إبداع محدث

باللغة، هنا يتحول نموذج الجسد الواقعي إلى كائنات

الخيال دورا كبيرا تنقل المعيار الجمالي الأول لأساطير في التاريخ الذهني للكائنات في

اجتمع العربي الإسلامي تعد استيهامات الذات²³، ما يعني أن الجمال

. لكن على الرغم من ذلك إلا أن الجسد المثالي أصبح جسدا ثقافيا بالدرجة

الأولى، لأنه جدلا تنازليا من خلال المخزون الفكري

هذه الأخيرة في الصورة البلاغية باعتباره مثلا لغويا يحاكي أصوله المرجعية لتجعله " لعبة تأملية

تحوله إلى مشهد للمتعة التأمل الجمالي إلى جماليات واقعية تأسسها الثقافة"²⁴

للمنموذج المعياري للجمالي المثالي الذي لا يقبل التعميم إلا من خلال تحوله إلى قانون عام بالمواضعة،

النموذج الجمالي الجسدي هو جسد متخيل ملك للذاكرة الإنسانية، و تستحضره المخيلة لتعيش استيهاماتها

الشهوانية الجمالية جسد من خلق المخيلة، مجرد من خصائصه الظاهرية لإعادة تركيبه في متخيلة اللغة

طابعه الوجودي ما يعني

الوحدة الوجودية للإنسان جسدا تخيلا لأن الجانب النفسي يجعله جسدا واعيا ذا مقصدية

لا مجرد منعكس للرجبة الجنسية أو حتى الجمالية.

يجعل هذا الإختزال للجسد جسدا من أجل الآخر موجها نحو اللذة و المتعة الخطابية الحسية

هذا ما نجده عند العرب في الجاهلية الطابع اللحمي للجسد في خطابهم البلاغي

ليبنى النموذج الجمالي للجسد

-23 - - 86

-24 - 86

الكيان الطبيعي للجسد، و الكيان الرمزي له التي

أعضاء الجسد الأنثوي لنظيره في الطبيعة إنه تشبيه رمزي محمل بقوة الطبيعة و جمالها مثل ²⁵:

- بياض الوجه ↔ بياض الثلج
- الثدي ↔ الرمان، التفاحة لاستدارتها و صلابتها
- الخصر ↔ السوار لدقته
- الخدود ↔ الورد، شقائق النعمان، الأرجوان...

يصبح الجسد هنا نموذج غير متحرك تكشف عنه الخواص التصويرية، و التخيلية كجسد موضوع يمنح نفسه للرؤية و التخيل إنه جسد مقتطع من سياقه النفسي و الإجتماعي و مفصول عن معطياته الحسية، و الإدراكية، التي تمنحه وجوده الفعلي. لنخلص من خلال ذلك أن معايير النموذج الجمالي للجسد في الثقافة العربية قبل الإسلام تتحكم فيه قصدية الشهوة في صياغة النموذج الجمالي الخطابى،

" الذي يعتبر مصدر اجاز التصوري الذي يحتزل الجسد من وجوديته لتمتلكه

تخيلا و التجرد بهذا المعنى يخص الجسد من الناحية الليبيدية لأنه يعبر عن الرغبة الكامنة وراءه،

فيقدر ما يكون مغلقا و مجردا عن خص ته الواقعية بقدر ما ينغرس في المتخيل

"²⁶، بمعنى أن عالم الرغبة و الشهوة المكبوتة للفرد تحدها حدود الثقافة

الإجتماعية التي تسيطر على النشاط الجنسي مرجعية لأصل وضعية ثلاثة أسس

باعتبارها معايير النموذج الجمالي الجسدي و هي:

-25 - - 85

-26 - 99

✓ المتعة، و الرغبة

✓ الشهوة الجنسية

✓ الجمال الجسدي الأنثوي

لكن إذا كان النموذج الجمالي للجسد مزيج بين متعة الصورة الذهنية و كيان واقعي ممكن

هذا يجعل منه مرآة غيرية و معبر لمقصدية الشهوة الأنثوية تتم في الغيرية و تتحقق فيها²⁷

وساطة أنثى أخرى في وصفها عني

يستبعد الواصف و يأسر الآخر.

❖ لكن ما هي معايير النموذج الجمالي الجسدي في التصور الإسلام؟

لا يعني حصره في مجال سننه و طقوسه الدينية حتى

و وجوديته في الثقافة العربية

التي تؤكد على عدم فصل الجسد الذاتي في التصور الإسلامي عن الجسد الديني

الإجتماعي التي دججت بشكل واضح بين المجالين حتى

شروط الزينة

الإستراتيجية المظهرية

حيث...

البساطة في اللباس غير المزكركش،

للرجل أخرى للمرأة التي

يمكن تحديدها في مبدأين²⁸:

-27 - - 99

-28 - 99

أ/مظهرية الجسد الرجولي في الإسلامي:

زينة الجسد الصدارة في الثقافة العربية الإسلامية

"

تقاليد الزينة الذكورية

استقلالية

الزينة و تحولها إلى صفة "29 إستراتيجية مظهرية المقدس إلى التواصل الثقافي و الاجتماعي يجمع

مظهرية الجسد الذكوري في الإسلامي عمق تطهيري شعائري و ثوابي، لأن الإسلام يحدد زينة

الجسد الذكوري في طهارته، و نظافته كوجود قصدي له بل يجب عليه الربط

ساسة في اللباس و وظيفته ال أهمية المظهر تكمن في الإجتماعية التي يحققها

إندماج الجسد " بصرية صورة الجسد"30

تخضع إلى مقصدية أخروية واضحة تركز على إيمان

ب/مظهرية الجسد الأنثوي في الإسلامي:

المرأة لها معادلة أكيدة و حتمية مع الجمال، و هي حقيقة تتوزع ضمن المتعة الذاتية بجمالها

لأنثوية في علاقتها بالآخر أو الزوج ما يجعلها كائنا مظهريا بامتياز، إن هذا الترابط بين

علاقة

29- محمد أركون - - - 99

30- - - 218

حدود الزينة الذكورية و الأنثوية،

جمالية بالجسد لها مسارها الليبيدي

تمايز نجده قد انمحي تدريجيا أمام سيرورة الثقافات

القيمة الحضارية التواصلية الجديدة التي افرزها مجتمع العربي الإسلامي اليوم تحت شعار " تلوينات الجسد

التواصلية" قال المتنبّي بنوع من الحسرة³¹:

ما أوجه الحضرة المتحسّنات به كأوجه البدويات الرعايب

حسن الحضارة مجلوب بتطرية و في البداوة حسن غير محبوب

و من هوى كل من ليست مموهة تركت لون مشيبي غير مخضوب

انتقل الجمال من حدود الشعائر الرمزية و الدينية إلى المتخيل الإجتماعي من خلال ما اكتسبه

من دلالات ثقافية للنموذج الجسدي ذو الصيغة الواقعية كأساس واقعي للجمال الجمال

الجسدي الشعائري ينتقل إلى التي أخرجته إلى مجال التداول

القيان، و الغلمان، باعتبارهما لا ينتميان إلى حدود مجال المقدسات الأسرية بل هما خاضعان

للاستهلاك و المتعة ا صيرورة ثقافية على التواصل عبر إستراتيجية المظهر لهندسة الجسد،

إذا هو تواصل بين الغواية و الصمت،

بين سحر الكلام، و فعل سحر الجسد باسم الإهتمام بالذات.

الجمال مدخلا للحب و العشق ما يعني أن النظر شرطا أساسيا من شروط الغواية و

تلقي الجمال لذلك نادرا ما يبقى الحب على السمع وحده، " الدهشة الوجودية و الخطابية التي تتولد

عند رؤية المظهر الجمالي تترجم من الناحية الدينية كإحالة على المصدر القدسي للجسد و الجمال

وقعا جماليا لدى المتلقي المتعة الجمالية البصرية التي تنطق و تعبر عن ضمنها

بخطاب يعبر عن صمت صدمة الجمال الحسية تميمين وجود الآخر، و تأكيد وجود المتلقي في الآن

نفسه" ³² انتقال النموذج الجمالي الجسدي من الجمال المثالي المتعالي إلى الجمال

الوجودي المحسوس كإستراتيجية مظهرية تحقق الغواية. لكن ما هي ميكانيزمات هذا الإنتقال؟

يشكل الوجه العنصر المركزي في الدلالة الجسدية" مجاز الجسد و صورته المركزية

الأنا الحميمية المكشوفة للآخر ما يجعله تعبيرية مكثفة لها ذاتيتها كحلقة أساسية في

" ³³ ما يعني أن الوجه هو همزة التواصل و الإتصال في البناء الإجتماعي، لأنه" يحفز الثقب

الذي يحتاج أو كاميرا إنه

العين الثالثة ما يعني أن الوجه يتجاوز بكثير الطابع التواصلية فلسفيا معنى لوحده

خطاب لأن الوضعية التواصلية تفتت

تكمن قوة الوجه و جماله في العينين، لذلك قيل " العين باب القلب" ³⁴ ، و هو ما يعبر عن القوة

الرمزية لهذا العضو الفيزيولوجي، و هو ما أكده ابن حزم خلال حديثه عن علامات الحب في طوق

" العين باب النفس و المعبرة لضمائرها و المعبرة عن بواطنها" ³⁵

ما يعني أن العين تحتل مكانة هامة في الوجه باعتباره مرآة الشخص و الشخصية لهما محل التعبير و لها لغة

شديدة التعبير مثل التعبير عن الحب من خلال النظر، الاشتهاء، الرفض، القبول، الخوف، الأمل، الاحتقار و

32- محمد أركون- - - 101

33- - 102

34- النظر في - بحاسة البصر- دار الصحابة للتراث للنشر و التحقيق و التوزيع- - الطبعة الأولى-1414/ 1994

15

35- - - - - - - - - - - بيروت-

- 1987 - 591

الإشتمزاز، الإحترام...³⁶ يجعل العين قاموس كلام و دلالات تعبيرية،

فالعين يمكن لها أن تعوض ذلك بنظرة معبرة.

:³⁷

إن كاتمونا القلي*³⁸ نمّت عيونهم و العين تظهر ما في قلب أو تصف.

يعني هذا أن العين أو النظر يعكس وجه الآخر و تجرده من كل أسراره و تجبره على البوح، فالنظر لصورة

كلام مكبوت في اللاوعي

جدلية العالم الباطن و الخارج هنا يجي على جم الثنائيات المترابطة (العين/النظر،

اللغة/النظر = النظر/الكلام) تشكل العين مركز الوجه، يجعلها مركز الخطاب

سيميائي الأكثر ثراء في الإشار التواصل الغوائي

الأبجديات على قوله " و التعبير همسا فإن قوة الحياة تتركز في العينين،

و يقترح

... ما يعني أن الوجه غير المعبر يشبه القناع المطاطي"³⁹.

تمركز الزينة في العين يعبر عن القوة الواقعية و الرمزية التي تسمح باختزال الجسد في الوجه

الجسد صورة جديدة تجعله يتجاوز بكثير وظيفة اللباس بجميع

صورة صورة الجسد يعتبر الوجه هو الجسد الثاني للمرأة و ما يمنح

- دراسة أنثروبولوجية لبعض الإعتقادات و التصورات حول الجسد- دار محمد علي للنشر -

36- ية السحيري بن حنيرة-

الطبعة الأولى-2008 92

37- - 92

* :

:

39- محمد أركون- - 102

للجسد البيولوجي وجوده الثقافي و الاجتماعي. لكن إذا كان وجه الجسد الثاني للمرأة، فما هي قوانينه،

و معاييره الجمالية في التصور الإسلامي؟

"صيانة النفس مما تثيره الرغبة الجنسية من افتتان من خلال النظر"⁴⁰

ابن كثير أن محدثا يدعى أبا الحسن علي بن محمد البغدادي كان صبيح الوجه، و كان له مجلس يحضره الرجال و النساء فإذا جلس يحدث و يعظ وضع على وجهه برقعاً ليخفي حسن وجهه"⁴¹، و هو ما يوضح دليل الارتباط القائم في الأذهان بين (الجمال + النظرة + الفتنة + الجنس) ب الرجل إلى المرأة و

جمال الصوت اعتبر صوت المرأة عورة لذلك"

"⁴²، لأنه لا يعتبر ن أقل من زنا العين قداحة فكلاهما سبب في الشوق و الإثارة.

إذا كان للخطاب اللغوي دوره في التواصل الغوائي إلى جانب لغة الجسد لسحره

مصنفات كثيرة لتفنن المرأة في القول و الخطاب، أهمها ما ورد في"

للأصفهاني الأغاني " ..."⁴³

جمال المرأة الخطابي ترفا به في العصر الجاهلي نظراً لفصاحة المرأة و بلاغتها التي توازي وجودها

الجمالي أما في العصر العباسي جمال القينة بل تعداه إلى البحث في"

40- لسحيري بن حنيرة- - - 93

41- أحمد التيجاني- - - دط- -1992- 162

42- - 162

43- محمد أركون- - - 107

المحادثة و المسامرة هذا ما أكده" فقال لهما:

. قالت الأولى ⁴⁴:

أنا التي أمشي كما يمشي الوجي يكاد أن يصرعني تغنجي

و قالت الثانية:

أنا التي لم يرى مثلي بشر كلامي اللؤلؤ حين ينشر

أسحرت من شئت و لست أسحر لو سمع الناس كلامي كفروا

نستخلص هنا التكامل و التوازي بين سحر الجسد و فعل سحر الكلام و الأنوثة من خلال التركيز

تطور النموذج الجمالي و محدداته العامة ما يعني أن

المظهر الجسدي بالرغم من الإستراتيجية المظهرية الغوائية التي يقدمها

" و الثقافي ليغني و يثري بذلك التواصل اللغوي من

خلال حضور الجسد بصورته الحملة، إنه رسالة مسننة يكفي امتلاك الرغبة في فكها حتى يتم التواصل أو إعلان

انبثاقه في كل المتعة البصرية و الجسدية التي يفترضها⁴⁵ يتحول الجسد كيانا بلاغيا بمجرد تأطره بالتحولات

ليغدو جسدا خطايا و نموذجيا غير أن تاريخية النموذج و تغيراته تخضع لصيرورة

و السياسية لأن متخيل الجسد هو منغرس في الذاكرة الليبيدية

يحدد قدسية الجسد باعتباره فعل من أفعال

الخالق م كل فعل و تصوير يتجاوز هذه القدسية الخاصة بالجسد الإنساني مثل تصوير الجسد الكلي،

-44 -جمال - 53

-45 محمد أركون - - 108

لا كما تغير من طبيعته العذراء مدالة على الخلق و التصوير الإلهي قاعدة صورة الجسد التي

يحددها الإسلام تحريم الوشم على الجسد، هو صورة تنطبع على الجسد فتغير من مظهره من جهة
تستعيد فيه ممارسة مظهرية تنتمي للتصوير الوثني في متعالياته الأنيمية⁴⁶، ما يعني أن الجسد المظهري للمسلم
هو جسد نمطي له محدداته القدسية لأنه يخضع إلى قاعدتي (التحريم و التحليل، النهي و الإباحة) التي
تحدد هويته الدينية و الحضارية، انطلاقا من هذه الجدلية حدد الإسلام النموذج التزييني وفق قاعدتين⁴⁷:

➤ قاعدة الفطرة: قاعدة ثقافية

➤ قاعدة الملائمة الرمزية: تعني الإنزياح الكامل عن كل ما يخالف مقاصد الشريعة الإسلامية العامة.

لكنهما قاعدتان تخضعان للنسبية التاريخية أمام التحولات الحضارية التي عاشها التي

اجتمع العربي الإسلامي بين البداوة الصيرورة الثقافية

الانتقال في الممارسات الإجتماعية التي تجمع بين الواقع الإجتماعي و المظهر الجمالي.

جمالية الجسد من المنظور القدسي

الجسد معطى غير جاهز الإستراتيجية المظهرية تشكل له أدوات تظمن له جماله وفق الرغبة الإجتماعية

النموذج الجسد الديني نحو آفاق الحضور الإجتماعي الغواية

البصرية و الحسية و الفعلية.

46- محمد أركون - - - 92

47- - 93

3/ صورة الجسد و تأويلاتها:

تفرض التطورات الجديدة التي
و البحوث في مجال الأنثروبولوجيا الثقافية من جهة
التحليلات السيميائية المعاصرة
إشكالية تحريم تصوير الجسد
أهم الإشكاليات التي عرفها تاريخ العرب الثقافي

المقدس الإسلامي في عصر سيادة البصري LE VISUEL

لغوية رمزية عالمية تفرض سلطتها في صلب الذاكرة العربية اللغوية، و الثقافية من خلال جميع اجالات الفكرية
و حتى التربوية.

جعل هذا قضية صورة الجسد أحد أهم الامتدادات الجوهرية التي أسست لجدل فلسفي معاصر
متغيراته صورة الجسد الرقمية كنشاط بصري (الجسد/المقدس الجسد/الصورة)
لغة دالان لمدلول واحد عبر"
السيميائيات التأويلية

و التحليل البلاغي، ما يعني التفاعل المنهجي الذي يحقق لنا الوسيلة الفضلى للتعامل"⁴⁸.

و شائكا في الثقافة العربية الإسلامية، للأسف هناك من يرى ذلك

بل و يحكم على الحدود الإسلامية بعدم نضوج السياق الثقافي، و الفني، و الجمالي، و الاجتماعي.

يصنّف الجسد الإسلامي
" الجسد عورة في التصور الإيديولوجي
الإسلامي"⁴⁹ فالأجدر أن يحفظ و يستر، لا أن يتم تجريده تعريته

باسم الإبداع الفني، و الجمالي لثقافة ناضجة عالمية
الفن الإسلامي

48- محمد - - - - - ترجمة و تعليق هاشم صالح - - - - - بيروت لبنان -
1998 - 37
49 - - - - - بيروت - - - - - الطبعة الأولى-1997 - 30

برز الجسد في العمل الفني وإنما يبرز بوضع تشكيلي يشبه الرسم الأيقوني

رمزية الصورة أكثر من جمالها، جدت الصورة في الثقافة العربية الإسلامية منافذ كثيرة من خلال الخط

التصور الصوفي ... ما يعني أن الصور التجسيمية لم تمنع كلياً، لهذا نجد أن الممارسة التصويرية

قد ظلت توازي الكلمة في وظيفتها القدسية **بجد دأها في التصوير لان الصورة الجسمية في الإسلام**

مجردة من هويتها الإنسانية، أما الص

انطلاقاً من شمولية التصور الإسلامي تم تحويل الخط من وظيفته الكتابية إلى فن الخط، و الزخرفة إلى فن

التصوير، هي فنون تشكل نوعية الصراع المكتوم في الممارسات الفنية ضمن السلوك الجمالي الإسلامي "

خضعا لصيرورة التطور التاريخي و الثقافي ضمن التوازن الخفي الذي يمنحه النصوص التشريعية⁵⁰ الذي يتجلى في

خلفية فنون الصورة في العالم العربي الحديث و المعاصر، هذا الأخير

بالإضافة إلى تطور فن الصورة و الفوتوغرافية **الجسد**

على الأغلب مفككا في أطرافه . **يحول الفنان صورة الجسد إلى علاقة فنية لا**

هوية لها، ما يترك مجال للإشتغال الخفي **المفتوح في ذات الوقت أمام المتلقي بمرجعياته**

❖ لكن إذا كان تصوير الجسد الإسلامي علاقة فنية بينها الفنان من خلال أجزائه دون كليته، كمنشأ

بصري، فما هي حقيقة تصويره بفعل البصيرة؟ و هل تتبناه ضمن كليته؟

فسر التصور العرفاني مجال الصورة في ظاهرة التجلي، و الكشف ضمن جدلية الحقيقة

المنزّه، من خلال التصور الإسلامي للوجود، باعتباره يقوم على مجموعة من الثنائيات المؤسسة بين الإلهي

الإنساني ، حيث خضعت هذه الثنائيات الصارمة" للتأويل في الفكر الإسلامي سواء

بإتباع النظر الفلسفي أو الصوفي الكلا "51 ابن عربي باعتباره أكبر المتصوفين المسلمين

الوجود مرآة تعكس عظمة الخالق " فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، و أنت مرآته في رؤيته

أسمائه، "52 ف إحداهما

في الآخر لأن المرآة فضاء للصورة أصلا، :53

• الشكل الوجودي: الذي يعطي الهيئة الموضوعية للكائن.

• الصورة المرآوية:

يعني ذلك أن الخيال عند ابن عربي هو الملكة التي تؤدي إلى الحقيقة، لأنه بدوره حقيقة تت

واقعية الحسي و تشتغل في المدى الرابط بين المرئي و اللامرئي

" الخيال لها هذا الحكم لما قال لك أعبد الله كأنك تراه

"54 ما يعني أن الصورة الصوفية نشاط غير بصري بقدر ما هي نتاج فعل البصيرة" و الرؤيا التي لا

تخطئ كما يخطئ الخيال و الصورة"55 ، لأن الصورة البصرية تغدو من هذا المنظور كما يؤكد ابن عربي في قوله "

مجرد دال يحوي بين أحضانه و جوهره مدلوله الصوري الفعلي

هرة و مجرد تشبيه أما الحقيقة الصورة فهي"56 . و عليه فإن الصورة عند ابن عربي هي حقيقة

51- محمد أركون -	-	130 -	-	-
52- ابن عربي -	-	-	-	دار الكتاب العربي - بيروت -
- 1891 -	-	-	-	-
				26
53-	-	-	-	منشورات عكاظ - الرباط - دط - 1988 - 382
54-	-	27 -	-	-
55- ابن عربي -	-	-	-	بيروت - دط - 306
56-	-	306 -	-	-

جوهرية متجاوزة للحضور الحسي الشكلي تبلغها الذات عبر تقابل المرايا من الرؤية، و الكشف

57:

إذا تجلى حبيبي بأي عين أراه

بعينه لا بعيني فما يراه سواه

لنستخلص أن صورة الجسد تتوسط الجدل الفكري، و الثقافي بين الصورة الرقمية، و الخيالية،

حيث تقابل الأولى فعل البصر، أما الثانية فيجسدها نشاط البصيرة، الواقعي و الخطابى

بين الحقيقي و المنزه، ما يؤكد على أنه ثمة تواطأ تاريخي يحتزل بمو الجسد الإسلامي و بلورته بين مجمل

، و كذا الصور الرمزية، هذه الأخيرة التي

الإسلام أسس لها علاقة و ارتباطا بالخاصية التقديسية للأوثان

تصوير الجسد . ما يعني أن الجسد يشكل أساسا في

الخواص المقدسة للجسد قضايا الصورة و

التصوير، و كذا المركزية الجمالية من منظور الثقافة العربية الإسلامية للكيان الإنساني

عتبر الإسلام أن الصورة مجرد تمثيل جامد لا يمكنه أن يضاهي، أو يتجاوز أو حتى يكرر الأصل لأن

الحقيقي في التصور الإسلامي للوجود يتجاوز كل حسية إنه المتعالي المالك لوحدة و حقيقة الوجود إنها

الروح التي تجعل الصورة جامدة غير حيّة، و غير فاعل لأنها الجوهر الذي يفرق بين الصورة الطبيعية، و

الصورة المحاكية.

4/(الرجل، الحق، المرأة)، ثلاثية خطاب الجسد العرفاني:

تعتبر الصوفية	" يمتلك خطابه المتميز
58"	التجربة المعاشة
الإله	المؤمن و
و جاه و الإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة بهدف التقرب من الله تعالى من خلال	
حجب الحس، و تكشف الحقائق الربانية " التجربة التي تحظى بالتأمل على هذا النحو تغذي المرید	
ينخرط في السلوك الصوفي"59	عاش " بصفته هبة مجانية من الله و يرد عليه الصوفي بهبة
العشق و المحبة	حدا مع الله"60 .
يسعى الصوفي إلى تحقيقه الوجودي	اكتماله الروحي، و هو اكتمال يفسره البعد
الفلسفي عبر	لأن العبد يتردد بين حالين هما الوجود و العدم شوقا لشهود الحق الذي أوجده
بكلمة كن	يجعله يعيش لحظة اغتر
العودة مرة أخرى إلى العدم لأنه بذلك يكون أكثر اقترابا من الحق	رؤية الحق فيكتشف أن وجوده لا يحقق له مسعاه، فيرغب في
التي تتمثل في مفارقتها لإمكانه، رغبة منه في بلوغ	غربة العارفين هذه الحيرة
لهذا الشهود	وطن إمكانه
" كن فسار إلى الوجود، فكان ليرى موجوده فاغترب عن وطنه الذي هو	

58- - - - - 157

59- - 160

60- - 158

العدم رغبة في شهود من قال له كن فلما فتح عينه ... لم يشهد الحق الذي سارع إلى الوجود من أجله...

فأردت الرجوع إلى العدم فإني أقرب إلى الحق في حال اتصافي بالعدم مني إليه في حال اتصافي بالوجود"⁶¹.

يتحدد سفر العارفين نحو بلوغ الحقيقة اغتراب دائم عن وطن القبضة، هذا ما أكده ابن عربي

" بالإغتراب عن وطن القبضة حين أشهدنا الله على ربوبيته في عالم الذر ثم عمرنا بطون

الأمهات فكانت الأرحام موطننا فاغتربنا عنها بالولادة فكانت الدنيا الوطن، و اتخذنا فيها أوطاننا فاغتربنا عنها

بجالة تسمى سفرا، و سياحة إلى أن إغتربنا عنها بالكلية إلى موطن يسمى البرزخ فعمرناه مدة الموت فكان وطننا

ثم اغتربنا عنه بالبعث إلى الأرض الساهرة... و الإنسان في تلك الأرض كالماشي في سفره

بعد ذلك إحدى المواطنين إما الجنة و إما النار، فلا يخرج بعد ذلك و لا يغترب و هذه هي آخر الأوطان التي

ينزلها الإنسان"⁶²، يعني الغربية منزلة ينزلها " العارفون فلا

يعرفون الغربية لأنهم يرون الأشياء على حقيقتها أعيان ثابتة في أماكنهم لم

يبرحوا عن وطنهم، في هذا يقول ابن عربي " الحق مرآة لهم ظهرت صورهم فيه ظهور صور في المرآة

...فما اغتربوا و إنما هم أهل شهود في وجود...

فهي منزلة أدنى ينزلها المتوسطون و المريدون أما الأكابر فما يرون أنه اغترب شيء عن وطنه

بالحقائق في هذا المقام غير موجودة و لا واقعة"⁶³ لكن إذا كان سفر العارف هو بلوغ الحقيقة، فكيف يتجلى

ذلك بين النفس و الجسد؟

61- ابن عربي - الجزء الثاني - 528 -

62 - 529 -

16- ابن عربي - الجزء الثاني - 48 -

يتجرد الجسد العرفاني من ماديته إلى الروح يدخل في ثنائية دائمة الحركة

يتكشف الجسد لذاته في الفناء مع

المحبة ابتداء من التوحد إلى الإرتقاء حيث يفارق الجسد العرفاني الشخص المحدود لينتسب إلى

الجسد الكوني وسيلتهم في المعراج الروحي، لكن هذا لا يعني انفصال

التماهي، و التكامل بينهما

به، و هو ما أكده ابن عربي في قوله " الجسد كل روح ظهر

جسم نوراني أو ناري" ⁶⁴.

يشكل الجسد العرفاني بداية لصعود إلى عالم تتوحد فيه الأشياء و يشعر الإنسان بانتم

مع الجسد الكوني، من خلال و الشوائب حتى يصبح قادرا على أن يكون معراجا للروح

ليستبدل وجوده الأدنى بوجود أرقى خلال هذه اللحظة فاعل و حيوي في عملية الدفع

لموصول إلى الروح على الرغم من محاولة تغييب الجسد

يعني أن الخطاب الصوفي يلح إلحاحا شديدا بحضور الجسد و الروح معا،

لا تحدث إلا عن طريق حضورهم ، هذا ما أكده ابن عربي في قوله " و ما يعلم من العالم إلا قدر ما

و العالم ظل الله و لما كان الجسد لفظا، و الروح معنى فلا يمكن للجسد أن ينفصل عن

الروح

غطاء لجوهره الروح تلك التي تتلون بتلون الجسد الجسد قبة الله و فيه يتجلى

من خلال الممكن بالفعل، و القوة على السواء...⁶⁵، يؤكد هذا على قيمة الجسد باعتباره قبة يتجلى عبرها

لحظة تكشف الحقيقة أمام المتناهي ضمن حدود الجسد يمكننا اعتباره تكشف مشترك

بين حقيقة الكلي، و تكشف لحقيقة و قيمة الجسد في الفكر الفلسفي الإسلامي.

الخالصة للجسد العرفاني " حجابا مرحليا لأن الصوفي في لحظة بدايته

شرط الجسد من منظومة التواصل رغبة في الوصول إلى الحق و من ناحية أخرى يمثل

حجابا إستراتيجيا، و هي المرحلة التي يكون فيها بحاجة إلى الاستبعاد من خلال الموت رغبة في

⁶⁶، يعني ذلك أن بلوغ لحظة الإتصال بين الكلي و المتناهي تتم من خلال الموت، مع العلم انها لحظة

مفارقة الجسد العرفاني بين الحياة، و الموت، و الحقيقة، هذه

الأخيرة التي لا تتحقق إلا باتصال الروح و الجسد، يفسر لنا ابن عربي ذلك من خلال قوله " العالم متوهم ماله

وجود حقيقي و هذا هو معنى الخيال خيال إليك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق

في نفس الأمر، يستحيل عليك الانفكاك عن ذلك الإتصال،

فاعرف عينك ما أنت، و ما هويتك، و ما نسبتك إلى الحق"⁶⁷ يؤول ابن عربي العلاقة بين الروح و الجسد،

و يكشف عن أهمية الإدراك و المعرفة في الوصول إلى حقيقة الذات و الوجود أن نسبة الجسد إلى

الروح كنسبة العالم إلى الحق كلاهما متصل بالآخر، فالحق متصل بالخلق و ا

يستطيعون تصور الغيبات بالعقل النظري وحده، بل لا بد لهم بشك أو بآخر من قياس يتوسل بالأجسام تشبيها

65- ابن عربي-رسائل ابن عربي- - محمود محمود - بيروت- -

الأولى-1997- 529

66- - الجسد في الرواية العربية المعاصرة- - 16 -

67- ابن عربي - - ر الكتاب العربي- بيروت- - دط- - 102

حتمية الجسد عند الصوفية لم تكن إرغاما بقدر ما كانت نزوعا بديهيا

... "68"

من إيمانهم بأن الله كان وجودا منزها عن الإطلا

لمتصور الجسداني يضعنا على الثراء الخاص الذي يمثله هذا المنبع الخصب

في الثقافة العربية " الأنا الوجودي هو التجلي للذات الإلهية

و هو الحجاب الذي يجب أن ينقضي لتصل التجربة الصوفية إلى دروكمها و

الأننا المخلوق هو عين هذا الحجاب شرط للحب

التضحية بنفسه و يجذب "69" قيمة الجسد إلى إفاء

:

• التدرج الروحي بواسطة الزهد.

• التخلص من عناصر الجسد تخلصا تصوريا بالمعراج: يتم التخلص من عناصر الجسد تخلصا تصوريا

بالمعراج، أصل الإنسان و تماثله مع بناء العالم،

المعرفة التأويلية، و يأتي المعراج لتم المعرفة عبر التخلص من العلائق الأرضية التي تشكل حجابا أمام

معرفة الذات الإنسانية، ثم يتم التدرج في معرفة العالم، لتليها العودة مرة أخرى بعد أن تغير شيء عميق من

لذلك لا يتردد الكاشف عن وعيه لهذه الحقيقة في إنكفائه إلى الجسد الصغير الجسد

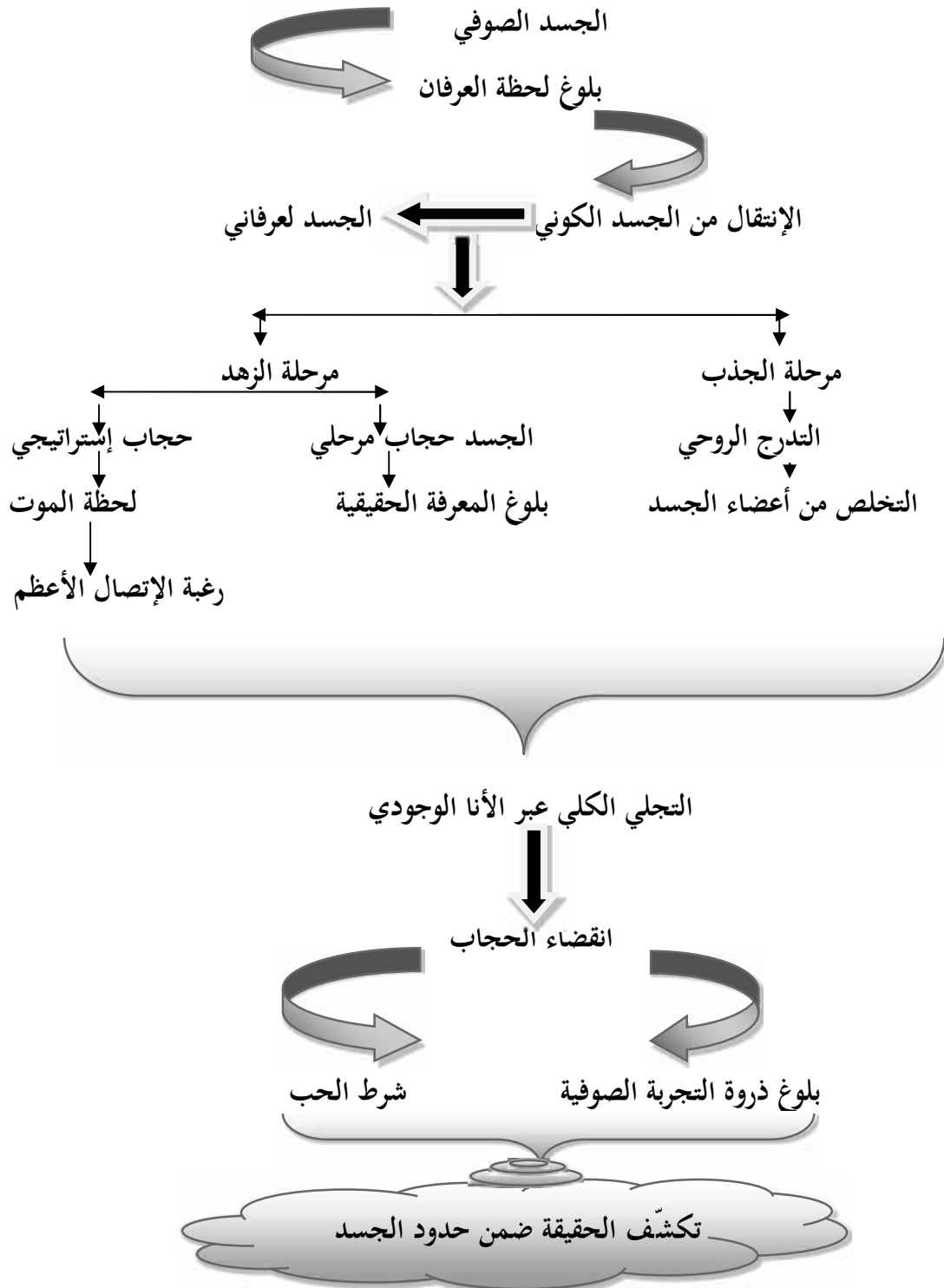
الشخصي، و الجسد الكبير العالم "70" يقول ابن عربي في هذا: 71:

- المتخيل و القدسي في التصوف الإسلامي - الحكاية و البركة - 68
- 1991 - 46-45
- 69 - ضمن شخصيات قلقة في الإسلام-ترجمه عبد الرحمن بدوي -
- 1995- 190 -
- 70 - ابن عربي - -السفر الثاني- 321 -
- 71 - المتخيل و القدسي في التصوف الإسلامي - 161 -

لما أراد الإله الحق يسكنه لذلك عدله خلقا و سواه

ظهرت إلى خلقي بصورة آدم و قررت هذا في الشرائع إيماننا

و هو ما يوضحه لنا المخطط التالي:



فسر ابن عربي تكشف الحقيقة عبر التماهي الصوفي بين الروح، و الجسد كمماثلة يمثلها

الإنسجام بين العالم الأكبر و العالم الأصغر، كمظهر آخر من مظاهر الجسد في الفكر الصوفي

ل هذه المماثلة من خلال خلق الله سبحانه و تعالى من كل الثمرات زوجين اثنين الإنسان من جملة الثمار

التي لها ثم عبر " الكون، و الإنسان" فتساءل أين

قرين هذه الثمرة؟ " فتتبعنا وجود هذه الحكمة في الإنسان

أسراره و رايهاها باعيهاها في العالم المحيط الأكبر قدما بقدم فلم نزل نقابله حرفا بحرف،

و معنى بمعنى حتى وجدناه كأنه هو فعلمنا الثمرة الواحدة العالم الأكبر و الثمرة الأخرى الإنسان الذي هو

العالم الأصغر"⁷² عقد من خلال هذه المماثلة مقارنة بين العالمين ا مماثلة ذات

كن ما ميز مقارنته هي إشارته إلى " حركة العالمين بكل ما يعرض فيهما من ظواهر و ما يعتبرهما من

"⁷³ . لكن كيف يتحقق هذا التجلي بين الكلي و الأنا الجسدي

الوجودي؟

تتمثل تجليات الجسد العرفاني من خلال العلاقة بين الرجل، و المرأة، لكنها علاقة تتجاوز

الجسد المادي عبر ثنائية" الحب، و اللذة " و هو ما فسره ابن عربي في كتابه فصوص الحكم، مشيرا

إلى علاقة ثلاثية أساسها الحب"

كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجا فظهرت الثلاثة: حق، و رجل، و امرأة فحنّ

الرجل إلى ربه الذي هو أصله حنين المرأة إليه فحبّ إليه ربه النساء كما أحب الله من هو على

72- ابن عربي- التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية- تحقيق عصامي مؤنس يحسون- - بيروت- -

80 - 2003/ 1424

31 - -73

صورتها⁷⁴، يعني المرأة هي همزة الإتصال الأعظم بلوغ المعرفة الحقّة المعرفة بالله تعالى،

يجمع بين الرجل و المرأة جوهره الحب، لكنه ليس ذلك الحب الشهواني، بل حب الكمال المطلق الذي يتجلى من

لذا يؤكد قيمتها استنادا إلى قوله"

المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها، و معرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه، فإن

معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه⁷⁵ هنا ابن عربي حب المرأة جوهر المعرفة الإلهية من خلال معرفة

ميراث نبوي وكشف إلهي " إن شهود الحق في النساء أعظم الشهود، و أكمله،

و أعظم الوصول النكاح..."⁷⁶، ما يعني أن من أجل العبور إلى

موضوع القيمة الحقيقية التي تتمثل في الله و ذلك عبر الرابطة المقدسة النكاح ره ذروة عشقه لها

و الفناء في ضرة الألوهية، في هذا الصدد يصف ابن عربي

الإنتقال من حب المرأة إلى حب الله⁷⁷:

فغاية الحب في الإنسان وصلته روحا بروح و جثمانا بجثمان

و غاية الوصل بالرحمن زندقة فإن إحسانه جزء إحسان

و يقول الحلاج و هو يستبطن صمت هذه اللحظة القدسية:⁷⁸

أنا من أهوى و من أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرتـه و إذا أبصرته أبـرنتنا

74- بن عربي - - - 216

75- - 214

76- بن عربي - الثاني - 190

77- - 320

78- - - 31

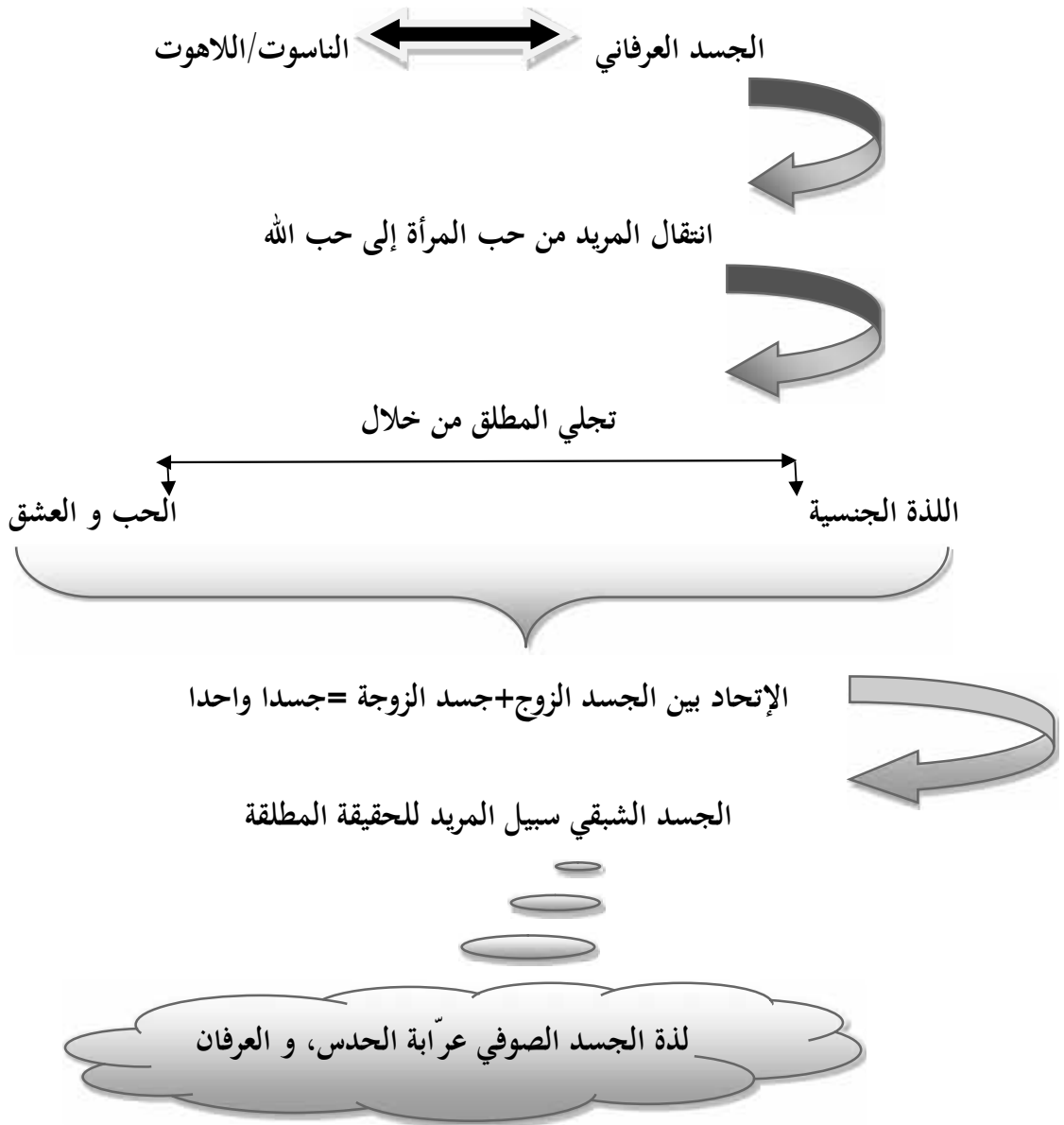
يتخلص الصوفي من جسده الفاني ليلتحق بجسد مختلف عن باقي الأجساد إنه جسد يمنح الصوفي

بركة الخلود المشروط بممارسة اللذة طقس تعמיד ينقله من الحالة الإنسانية إلى الحالة الإلهية

الإلهي و الجسدي (الحقيقة، و اللذة، و الجنس، و الخلود)

جدل بين الشبقية و الرمزية، يمثله سيلة مثلى لتربية المرید على الطريقة الصوفية

. و هو ما يوضحه لنا المخطط التالي:



لنخلص من خلال ما سلف ذكره أن الجسد العرفاني لا يحقق اكتمال

ارتباطهما بالحب هنا يبقى الصوفي في حالة

من خلالها بلوغ الحقيقة و الحب عندهم أحوال في حرقه الجسد و أنين في الجوارح، و هو ما عبر عنه

صوفي اجتاحت المرأة تجاربهم و أولوا اهتماما كبيرا بالوصف خصوصا فيما يتعلق بالجمال.

5/ رمزية الجسد الطقوسي:

تشكل العلاقة بين الجسد المقدس و

خلالها ما يجعل الوجود يتلفظ دلالات رمزية ضمن مجال الجسد، و إذا كان المقدس يحمل الغموض و الإزدواجية

فإن الرمز هو الآخر يظل حاملا للغز و المعنى الكشف و الإظهار، الرموز لغة

المقدس المفضلة تعبيرية المقدس متعددة المعاني رة في عمق المتخيل

تجلى بألوان مختلفة داخل المعربي، و الطقوسي و الثقافي، و الصوفي... لكن كيف يتم

إدراك هذه التظاهرات، و التجليات الرمزية للجسد الطقوسي؟

تشغيل الجسد في كليته بهدف الكشف عن الرمز من خلال

مدة هنا تعني الحضور بكلية الجسد تجربة معيشة

الوعي الملاحظ قصد الفهم و التأويل، " يمنحنا الفهم الكيفيات التي الكائن الإنساني المعنى

لذاته و العالم المحيط به داخل وضعية القول، أو الفعل أو التخيل أما التأويل تأويل المعنى

معيشة داخلية

ل ماكس فيبر)

("79 ما يعني بلوغ حقيقة الكشف للرمز يتم من خلال التكامل بين الفهم، و التأويل، و ذلك من

خلال تصنيف الجسد إلى قسمان هما⁸⁰ :

• قسم الكشف عن الرمز: بوصفه اجمال الذي يحوي فيه المقدس حركيته، و هي اللحظة التي يبلغها فهم الجسد الطقوسي.

• قسم الكشف الطقوسي: بوصفه اجمال الذي يتحول فيه المقدس إلى المعيش، يعني هذا لحظة التأويل التي تسمح للجسد الطقوسي التجلي، و الكشف العرفاني، و بالتالي بلوغ لحظة اللغة الرمزية التي يتم كشفها و

لكن هذا التصنيف لا يعني تأسيس لثنائية للجسد

يوكد وحدة، كلية الجسد الإسلامي كجسد مقدس

يته في تكشف المطلق، و تجليه في الطقس على و عليه يتحول المقدس إلى فضاء معلن و نظام مادي رمزي، و هو مجال المقدس الإسلامي

كمقدس عرفاني . هذا ما نجده في قصة نبي الله اسماعيل عليه السلام، قال

تَعَالَى فَلَمَّا السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا بَتِّ افْعَلْ

مَا تَأْمُرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ (102) فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّهُ لِلْجَبِينِ (103) وَ نَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ

قَدْ أَقْبَلْتَ الرَّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (105) هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ (106) فَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ

عَظِيمٍ (81)

-79 - - 9

-80 - 7

-81 الآية (102-107)

حدثت تضحية إبراهيم الخليل بابنه اسماعيل نتيجة تأويل بسيط لرموز الرؤيا أو الحلم

الجسد الإسماعيلي من خلال الصلة و العلاقة بين فعل الذبح و طقس العيد، يدرك الجسد الطقوسي

تاريخه في جميع الإتجاهات ليثدّ فعل التحولات المتبادلة بين الأضحية و الجسد، بين " التضحية

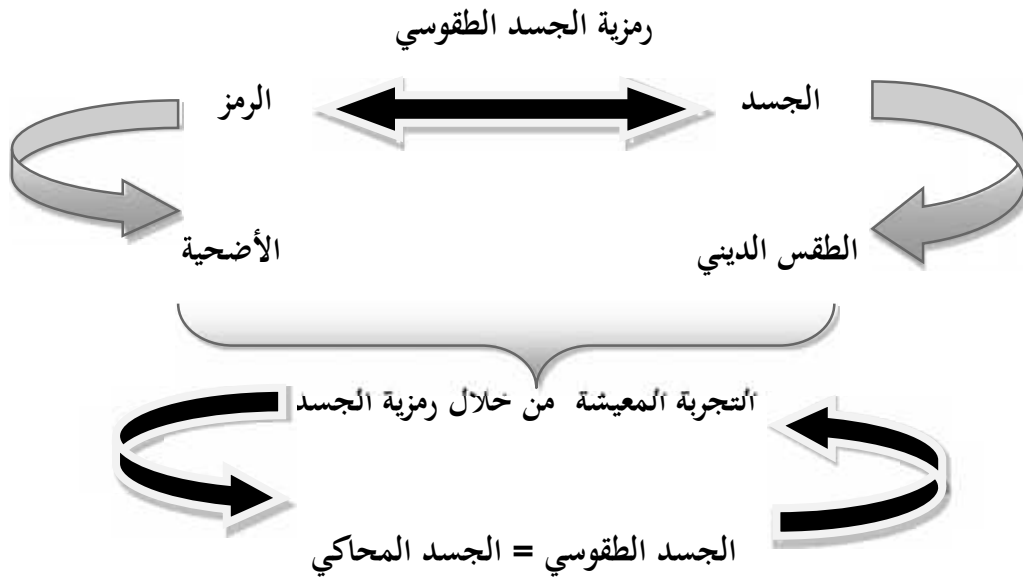
و التأويل"⁸². ليصبح الجسد الطقوسي كنص رمزي يحضر داخل فضاء الموسم بوصفه لحظة تحيينية للّ

" لحظة متممة لصيرورة زمنية قدسية

مستقبلية باتجاه اللحظة الأولى لذلك يتخذ التحيين شكلا محاكياتيا وفق طابع خلّاقى"⁸³، ما يعني أن الجسد

الطقوسي يساوي الجسد المحاكي، تحييني، و تحديدي للعلاقة القدسية، هذا ما يوضّحه لنا

المخطط التالي:



لنستخلص من خلال ذلك أن الجسد الطقوسي يعتبر عن " اللغة الصوفية في شكل السرّ اللغة

الطقوسية في شكل البركة، ما يعني الجسد الطقوسي هو جسد السرّ بامتياز"⁸⁴، الأمر الذي يجعله كموضوع

سأول كل مجالات البحث المستوى الفلسفي مفهوم

الحقيقة المستوى النفسي

على المستوى اللساني ليحدده

و المؤسساتي

المستوى السوسولوجي

و تفسير

6/ المرأة و الجسد:

المرأة، الجسد، الشهوة، الخطيئة، الشيطان... هي ألقاب جعلتها الثقافة الشعبية، بل و حتى المعاصرة

" مصدر للفوضى، و بوابة للشيطان"⁸⁵ أحمد التيجاني في إقصائه للمرأة

" ما تركت بعدي فتنة أضرم على الرجال من النساء"⁸⁶ " المرأة من حبال الشيطان"⁸⁷

إلى ذلك موسوعة من الإقصاءات و الوأد التي احتفظت بها لنا النصوص التاريخية التي اندست في

و الكثير من الأفكار و المفاهيم السائدة في ذهنية رجل اليوم عن المرأة ترسيات،

تراكمات تاريخية إلى اليوم، بالرغم من أن الإسلام هو دين المرأة.

84 - - - 61

85 - صوفية السحيري بن حثيرة - دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات و التصورات حول الجسد - دار محمد علي للنشر -

- الطبعة الأولى - 2008 - 13

86 - أحمد التيجاني - دط - - 1992 - 31

87 - 32

❖ لكن إذا كان جسد المرأة فوضى، و باب للشيطان، فهل يعني هذا أن الجسد الذكوري هو المقدس،

و ما يقابل جسد المرأة المذنس؟

للأسف تعيش المرأة اليوم جدل بين المقدس الإسلامي و الواد الثقافي فية لم

في الثقافة العربية الإسلامية الراهنة، و تجذرت في " اللاوعي أو اللاضمير الفردي و

"88 فإذا كان الواد قبل الإسلام هو دفن الوليدة الأنثى حية، إلا

أن الواد اليوم أصبح أكثر تحضراً، لأنه يمثل قتل ذاتية المرأة، و إنسانيتها المقدسة، و إن طالبت

بإنسانيتها و كرامتها كان جوابها الذكوري اليوم حواء و الخطيئة الأولى، قال سبحانه و تعالى (إِذَا الْمَوْءُودَةُ

سُئِلَتْ (إِذْ ذُنِبَ قُتِلَتْ) ⁸⁹، و قال تعالى (وَإِذَا بَشَّرَ أَحَدَهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٍ) (58)

يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدْفَعُهُ يَدْفَعُهُ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ) ⁹⁰.

أسس الإسلام لقدسية المرأة و تماهي ذاتيتها، كما حرص الشرع الإسلامي

" كل ما يستحيا منه إذا ظهر و قد تعني ذهاب

"⁹¹، كما تعني "

حدة النظر، و غوراء الكلمة التي كوي في غير عقل و لا رشد، القبيحة" ⁹².

و المرة " من الرجل ما بين السرة و الركبة، و من المرأة الحرة جميع جسدها إلا الوجه و اليدين إلى

الكوعين" ⁹³ يفسر ابن عربي " الوجه محل العلم فلا يستر

88- حيزي بن حتيرة- - - 39

89- الآية: 08-09

90- الآية: 58-59

91- صوفية السحيري بن حتيرة- - - 79

92- - 81

93- - - - 333 -1878-

أما اليدان فهما الكفان و هما محل الجود و العطاء فلا بد للمعطي أن

أما القدمان فلا يجب سترهما و إكهما ليستا بعورة لاهما الحاملتان للبدن و منقلاته من

مكان إلى مكان⁹⁴ . قسم الفقهاء العورة إلى أربعة أقسام⁹⁵ :

1. عورة الرجل مع الرجل.

2. عورة المرأة مع المرأة.

3. عورة المرأة مع الرجل.

4. عورة الرجل مع المرأة، أي بين النساء و بين الرجال، و بين الرجال و زوجاتهم.

" لا يجوز أن تتجرد المرأة عريانة و لا عورتها إلا عند زوجها فقط، و انه لا يجوز ان

تنظر المرأة من المرأة إلا ما ينظر الأجنبي أي النظر إلى الوجه ..."⁹⁶ لقوله تعالى(وَقُلْ

وَمِنَ الْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهُنَّ لِيُضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ

عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أُولِي آبَائِهِنَّ أُولِي إِخْوَانِهِنَّ أُولِي

إِخْوَانِهِنَّ أُولِي بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أُولِي بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أُولِي نِسَائِهِنَّ أُولِي مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أُولِي مَا بَيْنَ ذَلِكَ مِنَ

الرِّجَالِ أَوْ الْوَالِدِ الَّذِي لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ

وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)⁹⁷ قطان عدم إجازة النظر المرأة إلى المرأة

" لأن العادة استقرت بانقسام النساء إلى من لها لوع بالشواوب الحسان يجري الهوى الموقع في الفاحشة

94- ابن عربي - - تحقيق عثمان بن يحيى - 1878- 926

95- صوفية السحيري بن حنيرة - - 86

96- النظر في أحكام النظر بحاسة البصر - دار الصحابة للتراث للنشر و التوزيع - الطبعة الأولى -

1414/1994 - 164

97- الآية: 31

المحرمة على حد ولع بعض الرجال بالغلطان الجار إلى الهوى الموقع أيضا في الفاحشة، اللياطة و

السحاق...⁹⁸، النظر إلى المخطوبة " إذا خطب أحدكم امرأة فإن استطاع أن ينظر إلى

ما يدعوه إلى نكاحها فاليفعل"⁹⁹ "

شمي عوارضها و انظري إلى عرقوبها"¹⁰⁰ عمر بن الخطاب" فيروي أنه خطب ابنة علي أم كلثوم فقال

: رضيتك فهي امرأتك : لولا أنك أمير

101

نستخلص من خلال ما سلف ذكره أن العلاقة بين الرجل و المرأة من المنظور الإسلامي

جدلية العورة و النظر العين باب القلب لكن مجال النظر له قوانينه و هو ما ينتمي لمجال العورة

العلم انها تشمل كل ما يجب ستره و حصينه من خلال اللباس، لقوله تعالى(بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا

يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ لِتَلْتَمَوْا ذَلِك خَيْرٌ ذَلِك مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ)¹⁰² لكن ما هي شروط

اللباس؟ و ما وظيفته من المنظور الإسلامي؟

يعتبر اللباس لأنه يميزها عن غيرها ليطبعها بطابع خاص تنعكس عليه جميع

ملائم " صورة الجسد

الإجتماعي و يحدد التماهي من خلال الآخرين، أي نصح كالأخرين من خلال لباسنا"¹⁰³

و يتجلى هذا التأثير الإجتماعي

98 - النظر في أحكام النظر بحاسة البصر - 164.

99 - أحمد التيجاني - 80

100 - 84-83

101 - 85-84

102 - الآية: 26

103 - صوفية السحيري بن حنيرة - 110

في مظاهر عديدة منها الثياب التي تكشف عن موقف المجتمع إزاء الجسد¹⁰⁴، كما يجعل المرأة تعي جسمانياتها الاجتماعية بطريقة تختلف عن الرجل، لأن اللباس علامة فارقة بين الجنسين تعكس ثنائية النوع في العالم و دراستها تساعد على قراءة الإنس.

يخضع اللباس الإسلامي لجملة من الأحكام الشرعية التي تم تحديدها على أساس¹⁰⁵:

❖ الواجب: هو ما يستر العورة و يدفع الضرر كالحرج، البر.

❖ المستحب:

❖ المباح: هو الثوب الجميل للترين في الجمع و الأعياد و مجامع الناس، لأن فيه إظهار الإسلام و جماله و يجب ألا يقصد به التكبر.

عجبت في البحث عن معاني الجسد و تمثلاته القدسية في التصور الإسلامي

و هو مجال جد غني خاصة في مجال " الجنس و الجسد لال السيرة النبوية¹⁰⁶"

حقيقة و حدود هذه الـ في ظل العلاقة الزوجية لقوله تعالى ﴿لَكُمْ لَيْلَةٌ

الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفُجْرِ وَالظُّهْرِ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ¹⁰⁷ " سمي امتزاج كل واحد من الزوجين

104- صوفية السحيري بن حنيرة- - 118

105- - 119

106- خطاب الجسد في شعر الحداثة- قراءة في شعر السبعينات- - الطبعة العربية الأولى -

2005- 83

107- الآية: 187

لأنضمام الجسد إلى الجسد و امتزاجهما و تلازمهما تشبيها بالثوب" ¹⁰⁸ كما ورد في الخطاب

النبوي أحاديث كثيرة تتعامل مع الجسد و أعضائه و معطياته تعاملًا عميقًا بوصفه حياة إنسانية

الوظيفة الجسدية و دورها في بناء المجتمع السليم الزواج لأنه يشكل موطن تحويل

الشهوة إلى فعل اجتماعي و قدسي " يأخذ الجسد حقه في علاقة توازن يكون للإشباع الجنسي فيها دور

"تزوجت فأتيت النبي صلى ¹⁰⁹

الله عليه و سلم فقال: أتزوجت يا جابر؟ : بكرة أم ثيبا؟ : فهلا بكرة تلاعبها و

تلاعبك" ¹¹⁰.

أعلى الخطاب الديني من شأن الجسد الأنتوي في تجليه الديمومي

و قدرته على البقاء، و حفظ النوع، هذا ما يحقق " التماهي بين الجسد الفرد الذاتي، و الجسد الديني

الإجتماعي الموضوعي فلا حضور لأحدهما دون الآخر" ¹¹¹ غياب الثنائية بين الذاتي و

الموضوعي، بخصوص الجسد غير أن هذا التداخل الذي يبين إلى أي حد ينغرس القدسي في الدنيوي و

يمارس فيه سلطته" هنا يتجه الجسدي سواء في جمالياته أو زينتته نحو اللذة الحسية و البصرية، و يتجه هذا الكل

نحو شرائطه القدسية المحددة له، من ثمة فإن القصدية المزدوجة تخضع لنزاع بين الحواس و المحددات الثوابتية و يظل

الجسد بينهما ذلك الكيان الذي يخلخل في حضوره الجمالي المقصديتين معا ليخلق لنفسه فضاء أكثر التصاقا

¹¹².

108 - - - - - بيروت - - - الطبعة الأولى - 1997 - 23

109 - الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام - 60 -

110 - - - - - 63 -

111 - 24 -

112 - الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام - 109 -

أ/طقوس التطهير: إنها جملة السلوكيات التي يقوم بها الحي إزاء الميت أو الجسد الميت، الجثة، و هي الغسل

نحاسة الجسد الميت لا تنتقل إلى الحي الذي يمسه لأنه يتوضأ و لا يغتسل.

ب/طقوس الدفن: تتمثل في الستر و الموارات، و هي مكملة لطقوس التطهير و تشمل عدة مراحل هي:

1. إغماض العينين:

2. التسجية: غطي شيئاً ما، و التسجية أن يسجي الميت بثوب.

3. التكفين: لباس الميت بعد غسله لباس الآخرة الذي يدفن فيه¹¹⁶. و هي ثلاثة أثواب للرجل، و خمسة

للنساء و هي بيضاء لأنه لون النقاء و الطهارة.

4. الدفن: هو الستر و المرارة، و هو المصير النهائي للجسد الميت، و هو في الإسلام طقس أنموذجي لأنه

يعود إلى بدء الخلق عندما أرسل الله لقابيل غراباً يعلمه كيف يواري أخاه، قال تعالِفْ بَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا

يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هُنَّ لُغْرَابٍ فَأُوَارِي

سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْحَبُ مِنَ النَّادِمِينَ¹¹⁷.

-116 - - - 92

-117 الآية: 31

الفصل الثاني: تصور جماليات الجسد في الفكر الفلسفي الإسلامي

• المبحث الأول: جماليات الجسد عند أبي نصر الفارابي

- 1/ حقيقة الإنسان في فلسفة الفارابي.
- 2/ خطاب الجمال المطلق و سياسة التفاضل.
- 3/ جماليات الجسد الرئيس و المدينة الفاضلة.

المبحث الثاني: الجسد و الفكر الجمالي عند أبي حيان التوحيدي

- 1/ حقيقة الإنسان جدل (النفس، الروح، الجسد).
- 2/ الجمال و علاقته بالحسن و الكمال.
- 3/ المستويات الجمالية.
- 4/ الذوق الجمالي و عملية إدراك الجميل.

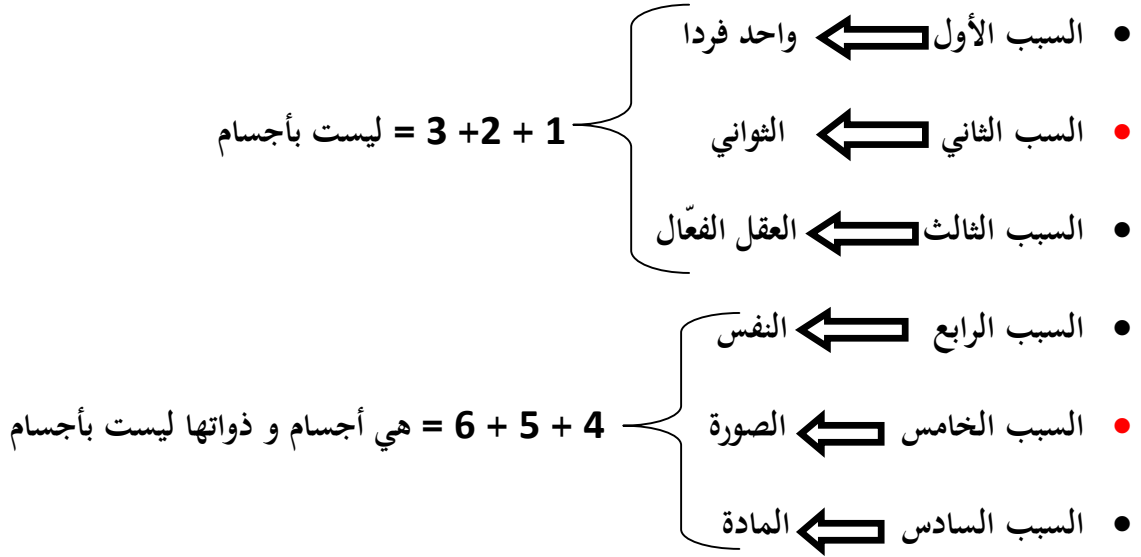
• المبحث الثالث: الجمال العقلي و الجسدي عند ابن سينا

- 1/ جدلية الإنسان بين المتناهي و اللامتناهي.
- 2/ مفهوم الجمال و الذوق الجمالي.
- 3/ اللذة الجمالية العقلية و الحسية.
- 4/ حقيقة الجمال بين الصناعي و الكمال.
- 5/ جماليات الجسد و كمال الجمال الصناعي.

1/ حقيقة الإنسان في فلسفة الفارابي:

أ/ تفاضل الموجودات:

درس أبو نصر الفارابي (259-339هـ/870م-950م)¹ حقيقة الإنسان في فلسفته من خلال تصنيفه للموجودات وفق مبدأ تفاضلها ضمن ثنائية العالم الإلهي، والعالم الطبيعي، خاصة ما ورد في كتابه السياسة المدنية² الذي يعتبر آخر ما ألف، و الملقب بمبادئ الموجودات³، حيث صنّف الموجودات و الأعراض وفق ستة أصناف و جعل لكل منها مرتبة تحوزها مفاضلة و تعقل، و في ذلك قال "أما في المرتبة الأولى منها لا يمكن أن يكون كثيرا بل واحد فردا فقط، أما في واحد من سائر المرتب فهو كثير فثلاثة منها ليست بأجسام، و هي الأولى، و الثاني و العقل الفعّال، أما ثلاثة هي في أجسام و ليس دواها أجساما، و هي النفس، و الصورة، و المادة"³، و هو مبدأ المفاضلة في تراتبية الموجودات⁴:



1- أبو نصر الفارابي-الإحصاء- دار و مكتبة الهلال للطباعة و النشر-بيروت-لبنان-الطبعة الأولى-1996- ص5

2- أبو نصر الفارابي-السياسة المدنية- تحقيق فوزي متري نجّار- المطبعة الكاثوليكية- بيروت - لبنان- الطبعة الأولى 1964- ص21

3- المصدر نفسه- ص31

4- المصدر نفسه- ص31

عرّف الفارابي كل صنف من خلال صفاته و بدأ بالسبب الأول فقال " ينبغي أن يعتقد أن السبب الأول هو الإله، و هو السبب القريب بوجود الثواني، و لوجود العقل الفعال، و الثواني هي أسباب وجود الأجسام السماوية و عنها حصلت جواهر هذه الأجسام و كل واحد من الثواني يلزم عنه وجود واحد من الأجسام السماوية. و الثواني هي التي ينبغي أن يقال فيها الروحانيات و الملائكة و أشباه ذلك"⁵. أما جملة الجسام فقال عنها" ستة أجناس منها الجسم المادي و الحيوان الناطق، و غير الناطق، و النبات، و الجسم المعدني، و الأسطقسات الأربع، و الجملة المتعددة من هذه الأجناس الستة من الأجسام هي العالم"⁶. أما العقل الفعال" فعلة العناية بالحيوان الناطق و تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه و هو السعادة القصوى، و ذلك أن يصير في مرتبة العقل الفعال، و إنما يتم ذلك من خلال مفارقتة و انفصاله عن المادة و إنما يكون ذلك بأن يحصل مفارقا للأجسام"⁷، ما يعني الانفصال عن كل ما هو دونه و يبقى على ذلك الكمال دائما، و هي المرحلة التي يفوز بها الحيوان الناطق بالسعادة القصوى، لأن العقل الفعال يشكل همزة الوصل بين النفس الإنسانية و كمالها من خلال" الروح الأمين و روح القدس"⁸.

ينتقل الفارابي إلى السبب الرابع ضمن سلسلة المفاضلة بين الموجودات و هي النفس التي قال عنها" تحوي مرتبة النفس مبادئ كثيرة منها أنفس الأجسام السماوية، و هي صنفان بين الحيوان الناطق و غير الناطق"⁹، ما يعني أن النفس تجمع بين صنفين و هما"¹⁰:

5- أبو نصر الفارابي-السياسة المدنية- مصدر سبق تعريفه- ص31

6- المصدر نفسه- ص31

7- المصدر نفسه- ص32

8- المصدر نفسه- ص32

9- المصدر نفسه- ص32

10- المصدر نفسه- ص33

✓ نفس الحيوان غير الناطق: فبعضه يوجد له القوى الثلاث دون الناطقة و القوة المتخيلة و هذه الأخيرة التي

تقوم مقام القوة الناطقة و البعض الآخر يوجد له القوة الحساسة و النزوعية فقط.

✓ نفس الحيوان الناطق: تشمل على القوة الناطقة، و النزوعية، المتخيلة، الحساسة.

أما عن العلاقة بين الصورة و المادة في العالم الطبيعي فيؤكد أن المادة وجدت من أجل الصورة فقال " المادة

مبدأ و سبب على طريق الموضوع لحمل الصورة فقط و ليس هي فاعلة و لا غاية و لا لها وجودها بغير صورة" و

المادة و الصورة كل واحد منهما يسمى بالطبيعة مثل البصر هو جوهر و جسم العين، مادته و القوة التي بها يبصر

الصورة باجتماعهما يكون بالفعل و كذلك سائر الأجسام الطبيعية"¹¹ ، و الصورة التي تحتاج إلى مادة لها مراتب

تختلف باختلاف الأسطقسات الأربع و مقدار الاعتدال و المزاج بينها ما يجعل بعضها أرفع من بعض هي ¹² :

✓ صور الأجسام المعدنية: أرفع من صور الأسطقسات الأربع

✓ صور النبات: أرفع من صور الأجسام المعدنية

✓ صور الحيوان غير الناطقة: أرفع من صور النباتات

✓ صور الحيوان الناطق: و هي الهيئات الطبيعية التي له بما هي أرفع من صور الحيوان غير الناطق

✓ الصورة + المادة: هما أنقص هذه المبادئ وجوداً، لأن كل واحد منهما مفترق في وجوده للآخر.

ب/ فيض العقول الإبداعية:

برهن الفارابي عن كمال العقل الأول من خلال صدور العقول الإبداعية و فيضها عنه وفق جدل

تنازلي يتدنى من أكملها وجوداً إلى ما هو أنقص منه قليلاً إلى الأخس، لأنه " الأول الذي عنه وجد و متى وجد

11- أبو نصر الفارابي-السياسة المدنية- مصدر سبق تعريفه- ص35

12- المصدر نفسه- ص38

للأول الوجود الذي هو له لزم أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان و اختياره" ¹³ ،
 إنه واجب الوجود الذي يترتب عنه الوجود و تفيض عنه جميع الموجودات" و ليس ذلك شيئاً خارج عن
 جوهره" ¹⁴ ، يعقل السبب الأول ذاته و بتعقله لذاته يعقل الموجودات لأن ذاته هي الموجودات كلها" إذا عقل ذاته
 فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبست كل واحد منها الوجود عن وجوده و
 الثواني، فكل واحد منها يعقل ذاته و يعقل الأول" ¹⁵ ، و قد صنّف الفارابي فيض العقول عن الأول وفق جدل
 بين عالم السماء و عالم الدنيا، و لكل منهما موجوداته و صفاته" ¹⁶ :

1/ صدور العقول السماوية: إنه عالم الأجسام المطلقة التي لا تقع تحت تأثير عالم الكون و الفساد، لأن السماء
 الأولى هي أعلى الأفلاك و كرة القمر أدناها:

➤ يفيض من الأول الثاني فهذا الثاني: هو جوهر غير متجسم أصلاً، و لا هو في مادة فهو يعقل ذاته، و
 يعقل الأول، و ليس ما يعقل من ذاته هو شيئاً غير ذاته.

➤ يلزم عنه وجود الثالث: وجوده لا في المادة بما هو متجوهر بذاته، فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود
 السماء الأولى، و هو بجوهره عقل يعقل ذاته و يعقل الأول فيلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة.

➤ يلزم عنه وجود الرابع: وجوده لا في المادة، يعقل ذاته و يعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود
 كرة زحل.

➤ يلزم عنه وجود الخامس: وجوده لا في المادة، يعقل ذاته و يعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه
 وجود كرة المشتري.

13- أبو نصر الفارابي-أراء أهل المدينة الفاضلة-دار دمشق- بيروت-لبنان-الطبعة الثانية-ص55

14- أبو نصر الفارابي-أراء أهل المدينة الفاضلة-مصدر سبق تعريفه-ص57

15- المصدر نفسه-ص57

16- المصدر نفسه-ص61

➤ يلزم عنه وجود السادس: وجوده لا في المادة، يعقل ذاته و يعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته فيلزم عنه وجود كرة المريخ.

➤ يلزم عنه وجود السابع: وجوده لا في المادة، فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس.

➤ يلزم عنه وجود الثامن: وجوده لا في المادة، فيما يتجوهر به من ذاته، يلزم عنه وجود كرة الزهرة.

➤ يلزم عنه وجود التاسع: وجوده لا في المادة، فيما يتجوهر به من ذاته، يلزم عنه وجود كرة عطارد.

➤ يلزم عنه وجود العاشر: وجوده لا في المادة، فيما يتجوهر به من ذاته، يلزم عنه وجود كرة القمر.

➤ يلزم عنه وجود الحادي عشر: وجوده لا في المادة، يعقل ذاته و يعقل الأول. لكن عنده ينتهي الوجود

الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة أو موضوع أصلا، و هي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها

عقول و معقولات و عند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية التي بطبيعتها دورا.

2/ فيض الأجسام الدنيوية: تشمل الموجودات الطبيعية التي لا تنتمي لعالم الملكوت الأفضل، بل توجد بحسب

طبيعتها التي تجمع في قوامها بين المركب و البسيط، من خلال " الأسطقسات الأربع و ما جانسها من البخار،

اللهيب، المعدنية، النبات، الحيوان الناطق، و غير الناطق"¹⁷، ما يعني أن كل الموجودات التي تكون دون فلك

القمر لا تكون كاملة، بل تترقى صعودا و تبلغ كمالا قاصرا على الهيولى التي لا صورة لها.

لنستخلص من خلال ذلك أن وجود الموجودات يستوجب وجود واجب الوجود الموجود بذاته، وجوده

علة لوجود كافة الموجودات العلوية، و حتى السفلية في نفس الوقت، هذا ما يسميه المعلم الثاني " بالسبب

الأول، العقل الأول، الموجود الأول بذاته الذي يمد و لا يستمد".

17- أبو نصر الفارابي-أراء أهل المدينة الفاضلة-مصدر سبق تعريفه- ص63

ج/ العلاقة بين النفس و الجسد ضمن جدل تعقل المعقولات:

عرّف الفارابي الإنسان في فلسفته التفاضلية بين القوة و الفعل فقال " إن أنفسنا نحن فإنها تكون أولاً بالقوة ثم تصير بالفعل، لأنها تكون أولاً هيئات قابلة معده لان تعقل المعقولات ثم تحصل لها المعقولات فتصير بالفعل"¹⁸، ما يعني أن حقيقة الإنسان تتحدد من خلال تعقل النفس للمعقولات فتصير بالفعل بعدما كانت بالقوة من خلال مادتها البدنية، و يقول أيضاً في الحروف " هو المعقول للمشار إليه و يعرف من المشار إليه ما هو، و أما هذا الموضوع فإن الإنسان يدل منه لا على ما هو و نسبة هذا الموضوع كنسبة المشار إليه"¹⁹، ما يعني طبيعة العلاقة بين الإنسان و ما يعقله من الموضوعات المدركة من خلال الجدل القائم بين الجزئيات و الكلّيات باعتبارها أوائل المعارف، هذه الأخيرة التي تحددها النفس الإنسانية و جملة قواها التي تساعد على بلوغ كمالها ضمن ثلاثية "قوة، كمال، صورة"، لأنها جوهر روحاني بسيط قائم بذاته، يفيضها العقل الفعّال كلما جسم صالح لاستقبالها ما يجعلها صفة ذاتية توجد فيه بالقوة على هيئة استعداد كامن صنّف الفارابي

:20

• القوة الغذائية: التي بها يحس، منها قوة واحدة رئيسة و منها قوى راضع لها و خدم، و هي اول ما يحدث في الإنسان.

• القوة الناطقة²¹: هي التي بها يحوز الإنسان العلوم و الصناعات يميز بين الجميل و القبيح

:

18- أبو نصر الفارابي -	-	-	34
19- بو نصر الفارابي -	-تحقيق محسن مهدي-	-بيروت-	79 -1990-
20- الفارابي -	-	-	87
21- أبو نصر الفارابي -	-	-	33

● القوة الناطقة العملية: بما يعرف ما شأنه ان يعلمه بإرادته، منها المهنية هي التي تحاز بها الصناعات و المهين،

و مروية يكون بها الفكر و الروية في مما ينبغي ان يعلم او لا يعلم

● القوة الناطقة النظرية: التي يحوز بها علم ما ليس شأنه ان يعلمه إنسان اصلا.

● القوة النزوعية: يشتاقه، أو يكرهه، أو يجتذبه

...

● القوة المتخيلة: س، لها الفصل و التركيب بين اللذين و المؤذي،

لكنها لا تميز بين الجميل و القبح.

العلاقة بين النفس و الجسد في فلسفة الفارابي من خلال العلاقة بين قوى النفس و الآليات

التي تعمل بها ضمن نطاق الجسد، كيفية تعقلها للمعقولات

القوى الحاسة

رسوم المحسوسات التي تنتقل إلى القوة المتخيلة فتبقى هناك محفوظة بهدف تصنيفها

ثم ترسم في القوة الناطقة أصناف المعقولات جواهرها عقول

بالفعل معقولات بالفعل ما يعني أن القوة الناطقة

لا كما معقولات بالقوة قابلة لان تترقى بجريد صورها من الاجسام التي

. لكن كيف يتم انتقال المعقولات من معقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل ؟

يجيبنا الفارابي من خلال قوله " تصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل إذا حصلت معقولات للعقل

بالفعل، و هي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل

العقل الهولاني بمنزلة الضوء الذي تعطيه

الشمس البصر لأن منزلته من العقل الهولاني منزلة الشمس من البصر، فإن البصر قوة و هيئة ما في

"²² ما يعني أن العقل بالفعل يفيد العقل الهولاني الضوء من البصر، و فعل العقل المفارق في العقل

الهولاني شبيه بفعل الشمس في البصر العقل الفعال " يعقل الأول و الثواني كلها، و يعقل ذاته

ايضا يجعل الاشياء التي ليست بدواها معقولات بجواهرها"²³ ما يعني أن هذه الجواهر تعقل و تعقل في ذات

ليمنح بذلك القوة الناطقة المعارف الأولى

أو المعقولات الأولى و هي أصناف ثلاث²⁴:

1. صنف للهندسة العلمية.

2. صنف المعقولات الأولى التي تقف على الجميل و القبيح شأنه مما يعمله الإنسان.

3. صنف من الأوائل التي تستعمل في أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الإنسان، و التي

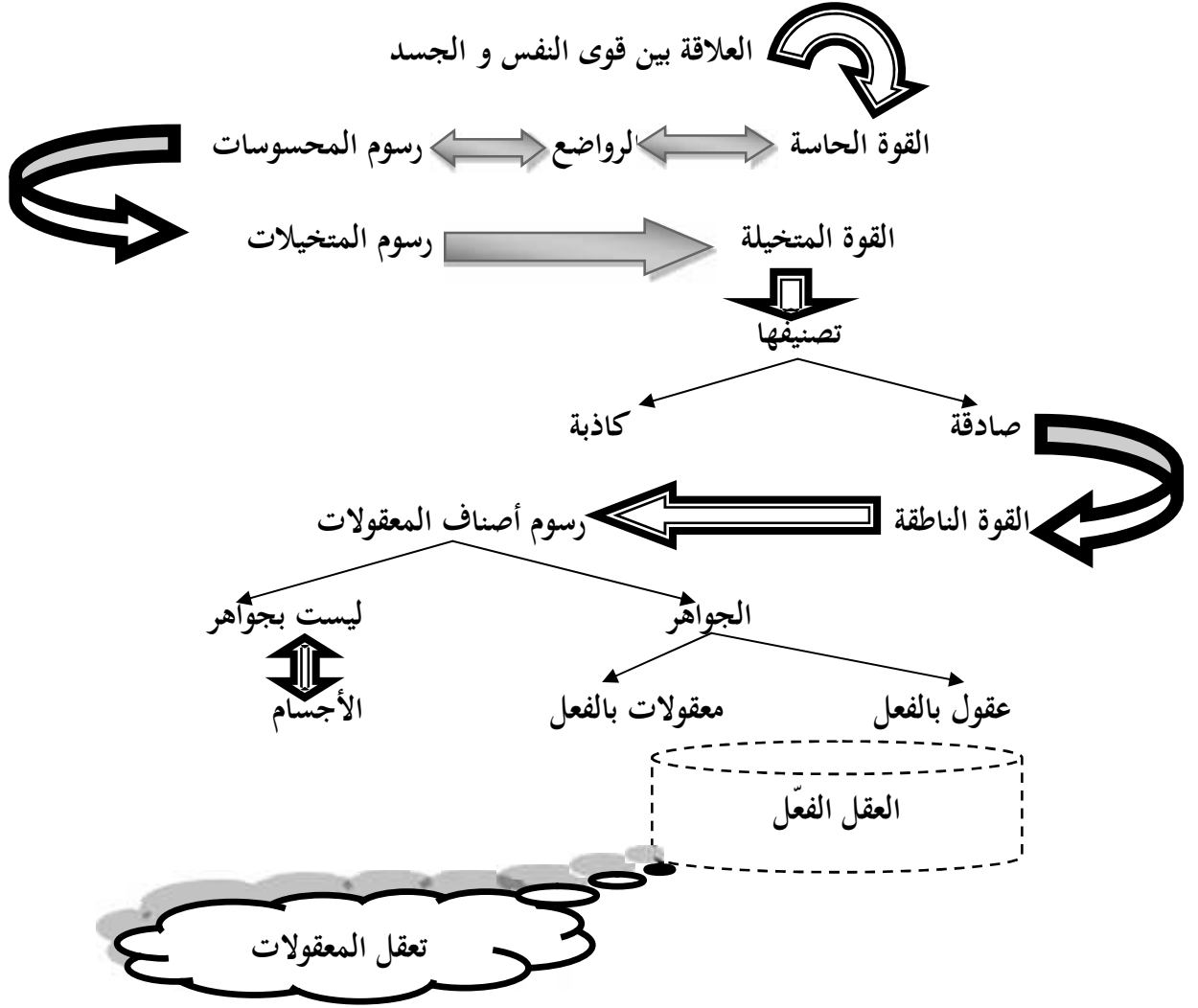
تتمثل مبادئها و مراتبها في السموات، السبب الأول، و سائر المبادئ الأخرى. و هو ما يوضحه

المخطط التالي:

22- أبو نصر الفارابي - - - 82

23- أبو نصر الفارابي - - - 41

24- - 44



2/ خطاب الجمال المطلق و سياسة التفاضل:

أ/ اللذة الجمالية و إدراك الجمال المطلق:

بنى أبو نصر الفارابي خطابه الجمالي من خلال غاية الإنسان في بلوغ السعادة ضمن تراتبية تفاضلية جمالية تجمع بين الموجودات الملكوتية و الطبيعية التي صنفت الإنسان كأشرف موجود في العالم تأبى ماهيته الروحانية انتمائها في عالم الجسمانيات الزائلة، بل تسعى جاهدة لاستكمال كمالها من السبب الأول ، و في بيان ذلك قال " و إذا كان الأول وجوده أفضل الوجود فجماله فائق الجمال كل ذي جمال، و كذلك زينته، و بهاؤه، و جماله، بجوهره و ذاته، و

ذلك في نفسه و بما يعقله من ذاته"²⁵ ، نستشف من خلال هذا القول أن المعلم الثاني يعرف الجمال ضمن نطاق دلالات "الكمال، الجمال، البهاء، الزينة"

يحدّد الفارابي طبيعة اللذة الجمالية التي يلتذ بها الإنسان حقيقة الجمال و الكمال فقال"

الأجمل على الإطلاق و إدراكه لذات الإدراك الأتقن و العلم الأفضل. فاللذة التي يلتذ بها الأول لذة لا نفهم نحن كنهها، و لا ندري مقدار عظمها إلاّ بالقياس و الإضافة إلى يسير ما نجده نحن من اللذة عند ما نظن أننا أدركنا ما هو عندنا أجمل و أبهى إدراكاً"²⁶ ، ما يعني أن إدراك جمال السبب الأول يتم من خلال اللذة الجمالية التي مجال إدراك الإنسان، و هو مجال ما سماه الفارابي أفضل علم.

يمنتحنا الفارابي هنا الكلمة المفتاحية للمعادلة الجمالية من خلال علم الأخلاق و فضيلة النفس و كمالها بالقياس للفضية المطلقة لأن السبب الأول "يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم"²⁷

جمالها عبر العلم التام الذي لا يزول، و حكمة الكلّي " حكيم لا يحكمه إستفادها بعلم

في ذاته كفاية أن يصير حكيماً بأن يعلمها و الجمال، و البهاء، و الزينة في

كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل و يبلغ استكمالها الأخير"²⁸ عني أن علم الفضيلة و الفعل الخير

هو العلم الدائم الذي تدرك به النفس كمالها و جمالها وفق مبدأ ما يجب أن يكون دون غاية أو مصلحة بل هو

الخير في ذاته، لأن " السبب الأول إنه عالم ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجاً

25- أبو نصر الفارابي - - - 45

26- - 46

27- - 45

28- - 45

بل هو مكثف بجوهره في أن تعلم و تعلم، فإنه يعلم و معلوم

29

لنستخلص أن إدراك حقيقة الجمال في عالم مبادئ الموجود يتم من خلال أفضل و أتم علم، لكنه علم لا ندركه لأنه علم الحكيم، لذا يكون علم محب الحكمة هو العلم الذي يحدد بالقياس اللذة الجمالية التي تلتذ تجلي جمال الكلي في الجزئي، و هو العلم الذي يقصي اللذة الجمالية التي تزول بزوال " و نكون نحن عند أنفسنا مغبوطين بقياس علمه و إدراكه الأفضل الأجل

إلى علمنا نحن، إدراكنا الأجل و الأبهى قياس سروره، و لذته، و اغتباطه بنفسه إلى ما ينالنا نحن³⁰ ما يعني أن مقدار الغبطة و السرور هو معيار تحقيق اللذة الجمالية الأدق للسبب الأول من خلال العلم، و الإدراك الأفضل للجميل فيما يجب أن يكون في الخلق"

و متغيرة³¹. لكن كيف نميز بين الغبطة الذاتية و العلمية الدائمة؟

يجيبنا الفارابي من خلال قوله " الإنسان يلتذ بنفسه لأنه يحب ذاته و يعشقها"³²، ما يعني أن

يكون ما يجعلنا ندركه من خلال التشبه بالقياس

في كسب فضيلته" فهو الكمال ذاته إلى فضيلتنا نحن و كمالنا"³³،

المحب الذي يحب و يعشق فضيلة و جمال محبوبه، لذا يدرك بالقياس كل

ما يحقق له الحب و العشق يحدث له الغبطة و السرور فتلتذ ذات الإنسان بالقياس الأجل

ن، و في تأكيد ذلك "المحب منه هو المحبوب بعينهن و المعجب منه هو المعجب بعينه فهو

29- أبو نصر الفارابي - - 45

30- - 46

31- - 46

32- - 46

33- - 46

المحجوب الأول و المعشوق الأول³⁴ ما يعني أن الفضيلة تكون في ذاتها لا لغرض أو مصلحة كمن ينال كماله بمنصب أو رئاسة. لكن كيف يحقق الإنسان هذه الفضيلة؟

ب/ النفس الإنسانية و تمام الفضيلة:

تسعى النفس الإنسانية لبلوغ كمالها من خلال مفارقتها لمادتها و الصعود حبا و عشقا لتمام الفضيلة في عالم الاجسام السماوية، لانها³⁵ متبرئة من النقص الذي في الصورة و المادة انها في موقعها و هي تشبه الصورة من هذه الجهة³⁵ الكمال في تعقلها

إلى من هـ " لكن لها من النقص ما لها من الثواني لكن يزيد عليها مقدار النقص، لأنه يجب أن تتجاوز و تتعقل ذاتها و تعقل الثواني، ثم العقل الأول حتى تبلغ الرضا و سعادتها³⁶ .

لن تحقق النفس الإنسانية فضيلتها و سعادتها عبر الجدل التصاعدي الجمالي إلا من خلال العقل الفعّال لبلوغ كمالها المعارف الأولى و هو ما أكده الفارابي " يجعل العقل الفعّال

بالفعل صار أيضا ذلك العقل الذي هو الآن بالفعل بالأشياء المفارقة بفعل ذاته التي هي بالفعل عقل يكون حينئذ جوهرا يعقل بأن يكون معقولا من جهة ما يعقل، فيكون العاقل و المعقول و العقل فيه شيئا واحدا بعينه بهذا يصير في رتبة العقل الفعّال³⁷ ما يعني أن الإنسان إذا تعقل نال لحظة الكمال التي تجعله إلهيا بعدما كان هيولانيا كونه عقلا، و

34- أبو نصر الفارابي - - 46

35- - 46

36- - 41

37- - 35

معقولاً بذاته، و هي المرتبة التي إذا بلغها الإنسان كملت ساعاته.

الإنسان منزلة الشمس من البصر³⁸ العقل الفعال هو الآخر له من النقص ما يجعله يسعى لكماله

و جماله بتعقل ذاته و من أكثره جمالا و بهاء، و زينة حقيقة الجمال لا توجد في الموجودات

أدنى مرتبة من العقل الفعّ بل يطلبها و يعقلها ممن هو أعلى منه مرتبة إنه السبب الأول الأجل و

الأفضل و الأبهى.

ج/ الجسد و الخير الإرادي:

و جمالها نحو الأجسام السماوية

بل يجب أن تتعقل ما دونها من الأجسام الطبيعية ذلك قال الفارابي

كمال وجوده و مصيره بالفعل و جماله إنما يستفيد بأن يعقل ليس الأشياء التي فوقه في

الرتبة فقط بل و بأن يعقل الأشياء التي هي دونه في الرتبة و تعظيم الكثرة فيما يتجوهر به³⁹، ما يعني

أن جمال النفس لا يتم دون تعقل جماليات الجسد و زينته، لأن هذا يزيد من بلوغ كمالها في عالم

السماء، و هذا تأكيد على أن النفس لا تكتفي بجوهريتها و إنماتحتاج لموجود آخر يساعدها في تحقيق

كمالها و جمالها و يمنحها العلم بذاتها و فضيلتها.

لكن إذا كان بلوغ الجمال المطلق من خلال أفضل علم و هو علم الفضيلة و الأخلاق، فإن مجال

يتم في عالم ما تحت السماء، و هو أكدّه الفارابي من خلال الإجماعات المدنية

الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمور و لا تنال الأفضل من أحوالها إلاّ باجتماع منها كثيرة في مسكن

38- أبو نصر الفارابي - - 35

39- 42 -

"40، يحدد مجال ممارسة تحقيق الفضيلة و الخير الأسمى المبدأ الأساسي

تلقاء نفسه إلى الفضائل و الكمالات وفق مجموعة من المراحل التي يحددها و يصنفها من

خلال صيرورة المعقولات الأولى و عن تأكيد ذلك قال " هو العلوم الأولى و المعقولات الأولى

التي تحصل في الجزء الناطق المعارف و المعقولات بعد أن يتقدم في الإنسان

و يحصل فيه أولاً الجزء الحاس من النفس النزوعي

من أجزاء البدن بهذين تحصل الإرادة أولاً شوق عن إحساس

ثم يفصل بعد ذلك بينهما التخييل إرادة ثانية

بعد الأولى إرادة شوق عن تخيل فمن بعد أن يحصل هذان يمكن أن تح المعارف الأولى التي تحصل

من العقل الفعال في الإرادة الثالثة، و هو الشوق عن نطق و هذا

هو المخصص باسم الاختيار، و بهذا يقدر الإنسان أن يفعل الجميل و القبيح و المحمود و المذموم... فإذا

حصلت هذه في الإنسان قدر بها أن يسعى نحو السعادة"⁴¹ هي إذا المراحل التي يتم فيها تشكيل

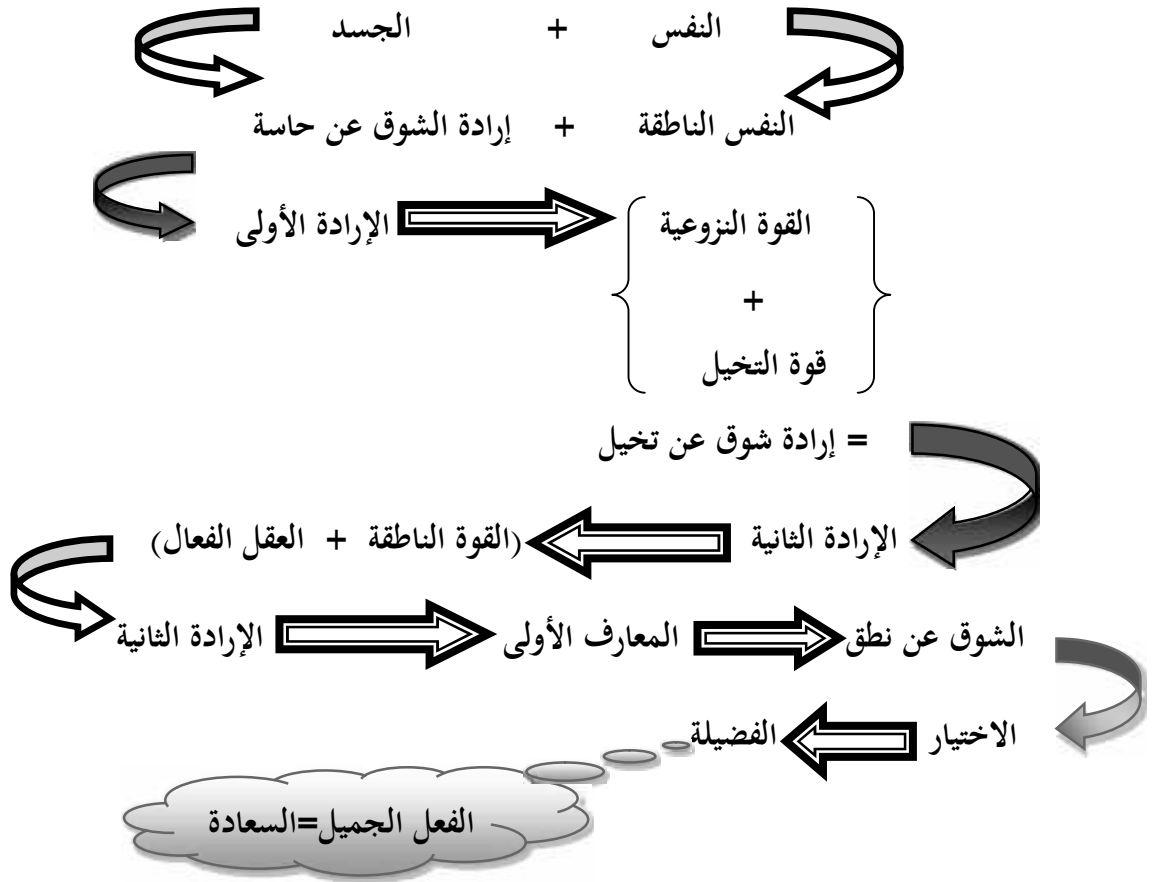
المعارف الأولى للنفس الناطقة التي تسعى لتعقل الموجودات الطبيعية لكنها لن تحقق ذلك خارج مجال

الجسد لأنه يشكل حجر الأساس في بناء المعارف الأولى. هذا ما يوضحه لنا المخطط التالي:

40- أبو نصر الفارابي - - 71

41- - 42

مراحل تعقل النفس الناطقة المعقولات



لنخلص إلى أن تصور الجمال في فلسفة الفارابي تجمع بين الجمال المطلق و جدل جماليات النفس في بلوغ سعادتها، عبر نطاق جماليات الجسد و كأنه يمنحها الموافقة لبلوغ كمالها الثاني في عالم العقول السماوية طالبة الفضيلة و الجمال، باعتبارها رتبة و لحظة السعادة التي عرفها فقال " هي الخير على الإطلاق و كل ما ينفع في أن تبلغ به السعادة و تنال به فهو أيضا خير لا لأجل ذاته بل لأجل نفعه في السعادة و كل ما هو عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الإطلاق"⁴². لكن ما هي العلاقة بين الجمال و الخير الإرادي؟

بنى الفارابي توره الجمالي من خلال جمعه بين "الفضيلة و الجمال" الفعل الخير الإرادي هو كل فعل جميل، و في تأكيد ذلك قال "الخير الإرادي و الشر الإرادي و هما الجميل و القبيح يحدثان عن الإنسان"⁴³، لكنه في نفس الوقت يحدّد طبيعة الفعل الخير

" الخير الإرادي الجميل يصدر عن قوى النفس الإنسانية الخمس"⁴⁴،

التي يعقلها الإنسان و يشعر بها" المبادئ و المعارف

الأولى التي جاء بها من العقل الفعّ "⁴⁵، إذا السعادة الحقيقية هي التي يعقلها و يشعر بها الإنسان في نفس

الذات كفعل إرادي اختياري في عالم الطبيعة بالقياس حبا

و عشقا للجمال المطلق و الفضيلة المثلى.

لكن ينبغي أن يكون الفعل الجمالي فعلا إراديا و هو ما أكده في قوله"

الجميلة يمكن أن توجد للإنسان باتفاق و بالإجماع للعامة أو الحس المشترك أم أن يكون "⁴⁶ لكن الفارابي

النوع الثاني للأفعال الجميلة الاختيارية إرادية " فيختار الجميل في كل ما

يفعله و في زمان حيويته"⁴⁷

شروط لا يجب أن تتغير مهما تغير ، و يجب أن تكون في عوارض النفس الجميلة التي تجمع بين العوارض

و هنا يجمع الإنسان بين جمال النفس و الجسد إلى جانب التمييز بين الجميل و القبيح

"من تكون الافعال و عوارض النفس و التمييز بالحال التي تنال بها السعادة لا محالة و في التي بها تكون هذه

-43	-	-	-	-	أبو نصر الفارابي -
-44	-	73	-	-	
-45	-	73	-	-	
-46	-	-	-	-	نصر الفارابي -
-	-	-	-	-	الطبعة الأولى-1987-
-	-	-	-	-	
-47	-	182	-	-	

الثلاثة بحال تلحقنا بما الشقاوة لا محال" ⁴⁸ "أقول إن كل إنسان مفطور من

أول وجوده على قوة بها تكون أفعاله و عوارض نفسه و تميزه على ما ينبغي و بتلك القوة تكون له هذه

الثلاثة على غير ما ينبغي و بهذه القوة يفعل الأفعال الجميلة و بما بعينها الأفعال القبيحة" ⁴⁹

يكتسبها الإنسان و لكن الحال الأخرى تحث باكتساب من الإنسان و هذه الحال قسمان:

• يكون التمييز الذهني جيدا و إما رديئا فقط

• الأفعال و العوارض النفس إما جميلة إما قبيحة فقط

قوة الذهن، و يكون الثاني لرداءة التمييز و هو

ضعف الذهن، و الذي يكون به الأفعال و عوارض النفس إما جميلة و إما قبيحة يسمى الخلق

. عوارض النفس الجميلة هو الخلق الجميل

"⁵⁰، و قال أيضا في الصدد" و عوارض النفس بحيث تنال

السعادة لا محال متى حصل لنا خلق جميل و تكون لنا جودة لتمييز بحيث تنال بها السعادة لا محال و متى

صارت لنا قوة الذهن هما جميعا الفضيلة الإنسانية من قبل الجودة و الكمال في ذاته" ⁵¹،

الكمال في ذواتنا و أفعالنا فيهما نصير نبلاء أختيارا فاضلين.

إذا تصور الجمال عند الفارابي هو سياسة بناء المجتمع الفاضل و النبيل ضمن التكامل و

الانسجام بين النفس و الجسد في عالم الجمال،

الذي يتم عبر الخبير الإرادي

48-	نصر الفارابي -	-	185
49-	185 -		
50-	187 -		
51-	189 -		

" الأولى من العقل الفعال فإذا عرفها ثم اشتاقها بالقوة النزوعية... حتى ينالها بالناطقة و فعل تلك التي استنبطها بالرؤية من الأفعال بالآلات القوة النزوعية و كانت المتخيلة و الحاسة اللتان فيه مساعدين و منقادتين للناطقة في إحاض الإنسان نحو الأفعال التي ينال بها السعادة كان الذي يحدث عن الإنسان خيرا كله"⁵² هكذا يحدث الفعل الجميل أو الخير الإرادي.

لكن ليس كل الناس يستطيعون بلوغ حقيقة السعادة و الغاية من وجودهم إلا من كانت فطرتهم سليمة باعتبارها أساس الفعل الجميل، و هي الفطرة التي قال عنها الفارابي " لكنهم يشتركون في نفس الفطرة تتمايز و تختلف فتصير لهم فطرة لكل واحد "53 في ذات الصد " فلان جيد الجوهر يعنون جيد الفطرة التي بها يفعل الأفعال الخلقية،

هي ماهية الإنسان و هي التي بها الإنسان "54 ، لأنها تحتاج إلى ما طبعت عليه قد تكون فطرة عظيمة فائقة في جنس ما و قد يكون منها ما يؤدب على الأشياء الخسيسة التي في ذلك الجنس"55

يجعل تصنيف الفطرة السليمة متغيرة و مكتسبة حسب الثقافات و المرجعيات " يتفاضلون بالطبع في المراتب بحسب تفاضل مراتب أجناس الصنائع و العلوم التي أعدوا بالطع نحوها"56 ما يعني أن اكتساب الفطرة السليمة يتم من خلال العلوم الصحيحة لأنه " ليس في فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة و لا الأشياء التي ينبغي أن يعلمها، بل يحتاج في ذلك إلى معلم و مرشد"57 ،

من لم يكن له خلة فاضلا جميلا.

52-	الفارابي -	-	-	73
53-	74	-	-	
54	أبو نصر الفارابي -	- تحقيق محسن مهدي -	- بيروت -	99 -1990-
55-	أبو نصر الفارابي -	-	-	86
56-	86	-	-	
57-	86	-	-	

3/ جماليات الجسد الرئيس و المدينة الفاضلة:

أ/ الرئاسة الفاضلة:

أسّس أبو نصر الفارابي تصوره الفلسفي الجمالي من خلال جدلية الرئيس و المرؤوس

الجدل الذي يبرهن و يفسر من خلاله العلاقة بين المطلق و جميع الموجودات التي تفيض عنه وفق

ما جعله يستنبط نظام الرئيس و المرؤوس و كأنه الكلمة المفتاحية في كل فلسفته

حيث حاول أن يطبق ذات النظام في بناء تصوره الفلسفي وفق سياسة "الجمال، الفضيلة، السعادة"

الرئيس الذي يجب عليه يعلم المرؤوسين و يرشدهم حتى يكسبهم الفطرة السليمة في

الحياة السعيدة، و هو ما جاء في قوله " من كانت له قوة على أن يرشد غيره إلى شئ ما و يحمله عليه

فهو رئيس في ذلك الشئ" ⁵⁸ لذا يجب على الرئيس

للمعقولات حتى تكون له القدرة في تعليم غيره .

عرّف الفارابي الرئيس " الذي لا يحتاج و لا في شئ أصلاً أن يرأسه الإنسان بل يكون قد

حصلت له العلوم، و المعارف بالفعل و لا تكون له حاجة في شئ إلى الإنسان يرشده" ⁵⁹

أن الرئيس يجب أن يكون عالماً و حكيماً، ما يجعل المرؤوس يشبه رئيسه في فضيلته و جماله،

بحسب "الاداب التي تادبوا بها" الرئيس الأول

"⁶⁰، ما يعني تفاضل المرؤوسين كل حسب فطرته.

58- أبو نصر الفارابي - - 86

59- - 86

60- - 83

يخصي الفارابي جملة العلوم التي يجب أن يكون الرئيس عالماً بها

"قصدنا في الكتاب أن نخصي العلوم المشهورة علماً علماً، و نعرف مجمل ما يشتمل عليه كل واحد منها و

"61 العلوم التي كانت سائدة في عصره

علم الهندسة

علم المدني "62 الغاية من هذه العلوم هي السعادة الحقة التي يجب على

"إن من ينشد السعادة عليه تحصيل هذه العلوم"63 ثم

في ثلاثة مراتب هي:64

- تبصرة من يريد أن يتعلم علماً من هذه العلوم فيجد هذا العلم و موضوعاته
- إكسابه القدرة على المقارنة بين هذه العلوم ليعلم الأنفع و الأوثق
- إكسابه القدرة على اختيار مدى إحاطة مدعي العلوم بها و تضلعهم عنها.

أما عن الرياسة فقال الفارابي "السياسة هي فعل

هذه المهنة"، هما:65

(1 الرياسة الفاضلة: التي في التي شاكها ان ينال بها

ما هو في الحقيقة سعادة، و هي رياسة المدن و الأمم الفاضلة.

(2 رياسة الجاهلة: التي تكمن في الأفعال و الشيم التي تنال بها ما هي مظنونة أنها سعادات من غير أن

تكون كذلك

61- أبو نصر الفارابي - دار و مكتبة الهلال للطباعة و النشر - بيروت - الطبعة الأولى - 1996 - 16

62 - 15

63 - 15

64 - 16

65 - 81

التي تؤسس لسعادة المرؤوسين و تفصل بين الأفعال محمود

66:

- الأفعال: ... كل ما يحتاج الإنسان فيه استعمال .
 - عوارض النفس: ...
 - التمييز بالذهن: هي التي لا يخلو الإنسان في وقت من زمان أن يكون له بعض هذه و بالتالي هي ثلاثية
- فعال المذمومة التي تتبع القبيح .
- رشح الفارابي الرئيس الفاضل للرياسة الفاضلة، للمدينة الفاضلة، ما كانت نتاجه بالضرورة الحتمية مرؤوسين فاضلين و أخيار، لتمام معادلته حدد اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها الرئيس الفاضل ضمن مبدأ ما يجب أن يكون و ما يجب أن يوجد⁶⁷:

1. :
- 2.
3. جيد الحفظ لما يفهمه لما يراه لما يسمعه و في الجملة لا يكاد ينساه
- 4.
- 5.
6. محبا للتعليم و
7. غير شره على المأكل ...
8. محبا للصدق و أهله

66- نصر الفارابي-	-	-	180
67- فارابي-	-	-	127

9. كبير النفس محبا للكرامة تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور

10. أن يكون الدرهم و الدينار و سائر أعراض الدنيا هينة عنده

11. يكون بالطبع محبا للعدل و أهله

12. قوى العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل مقدما غير خائف و لا ضعيف النفس

شروط الرئيس الفاضل الذي يكسب الفضيلة و الجمال و السعادة في المدينة الفاضلة، لكن يحدد

الفارابي في الذات الوقت الشروط التي يجب أن تتوفر في الرئيس الثاني في حالة عدم تمام كل الشروط، أو في حالة

كبر الرئيس الأول، لأنه يشترط كمال النفس مع كمال الجسد، و كماله في صحته و اعتدال مزاجه و هي

ستة شروط تتوفر بالطبع⁶⁸:

1.

2. السير التي دبرها الاولون للمدينة محتديا بما

3.

4.

5. إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين التي استنبطت بعدهم

6. جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب

ب/ نظرية الوسط الفاضل، و اكتساب الفعل الجميل:

من الأفعال التي يعتاد الإنسان على اكتسابها و التشبه بها من أصحاب الأخلاق الجميلة العادة و التكرار، و هو ما أكده الفارابي من خلال دراسته لسياسة المدينة الفاضلة و نظام اكتساب الفضيلة بين الرئيس و " لأن الفعل الجميل إنما عن الاعتياد"⁶⁹، ما يعني أن فعل التكرار و العادة يكسب

الفعل الأخلاقي الجميل فترات زمنية متقاربة حتى لا تنسى من ذاكرة المتلقي، إذا الفعل الجميل يكون بالقوة التي فطر عليها و هو ما يجب أن يكون عليه الإنسان في الوجود، لكن إذا تم الفعل و تحقق أصبح فعل جميل بعد حصوله، و إذا لم يحصل ما يجب أن يكون كان فعلاً قبيحاً.

نظرية الوسط الفاضل و هي النظرية التي برهن من خلالها علاقة الرئيس و المرؤوس في نطاق الفعل الجميل و ما يجب أن يكون، حيث يجمع في كمال الإنسان الفاضل بين كمال النفس و الجسد، و في تأكيد " إن كمال الإنسان في خلقه هو كمال الخلق و الحال في الأفعال التي بما يحصل كمال الإنسان في

التي يحصل بها كمال الإنسان بدنه و كماله في بدنه هو الصحة"⁷⁰. لكن يجب أن يتوفر الإعتدال بين كمال النفس و البدن و هو ما سماه الفارابي باعتدال الوسط التفاضلي الذي حدّد ماهية من خلال كمال الجسد فقال " التوسط يكسب الصحة هو في كثرته و قلته و شدته..."⁷¹

كمال الجسد و صحته التي تتم من خلال اعتدال في جميع وظائفه و ما يحتاجه من أكل و شرب...

يجب أن يتحدد معيار التوسط لتمام صحة و هو ما جاء في قوله"

69- فارابي - - 191

70- - 194

71- - 194

على مثال المعيار الذي نقدر ما يفيد الصحة و عيار ما يفيد الصحة هي أوام الأبدان التي تطلب الصحة

لها⁷² ما يعني أن معيار التوسط يتحدد بحسب مزاج البدن و اعتداله و قدرته، متى تمّ ذلك كان كمال

الجسد و جماله في صحته. لكن كيف يتم تحديد مقداره؟

يحيينا الفارابي من خـ " متى أردنا الوقوف على المقدار الذي هو توسط في الأفعال تقدمنا فعرنا

و ما من

أجله، أو له الفعل، جعلنا الفعل على مقدار كل واحد من هذه حينئذ تكون قد أصبنا الفعل المتوسط⁷³

ثم جعل أمثلة فسر من خلالها آليات الفعل المتوسط منها⁷⁴:

✓ الشجاعة: هي خلق جميل يحصل بالتوسط في الإقدام على الأشياء المفزعة. الزيادة في الإقدام عليها تكسب

التهور و النقصان يكسب الجبن .

✓ السخاء: يحدث بتوسط حفظ المال و إنفاقه.

✓ العفة: تحدث بتوسط في مباشرة التماس اللذة التي هي عن طعام و نكاح و الزيادة في هذه اللذة تكسب

الشهـ.

لكن تحديد الوسط التفاضلي وفق المقدار الذي يحقق معادلة كمال الجسد يجب أولاً تحديد لحظة اعتدال الجسد،

و ما كان بين الطرفين من زيادة أو نقصان يسهل إقصاؤه، مثل الطبيب الذي يعدل حرارة البدن و يجعلها وسط

" و لا نزال نفعل ذلك حتى نبلغ الوسائط أو نقاربه جداً"⁷⁵، و في تمام ذلك كانت صحة

و جمال الجسد.

72 - - - - - فارابي - 194

73 - - - - - 198

74 - - - - - 199

75 - - - - - 208

ج/ سياسة القلب الرئيس و جمال الجسد الفاضل:

بعد أن درس الفارابي تركيبية النفس الإنسانية و العلاقة القائمة بين قوى العقول وسط الفطرة الاجتماعية و نظام الهيئة البشرية، هدفه **بلوغ السعادة الدنيوية، و الوصول إلى المثال الأعلى في ذروة الكمال** ما جعل المعلم الثاني يشدد على ضرورة التعاون بين الأفراد و تكاتفهم لنيل السعادة و الاستقرار، إنما يدل هذا على أن الحياة فلسفة، و الفلسفة لا تعيش خارج الزمان فالخير و الكمال الأفضل الفاضلة على أساس الاختيار و الإرادة الجماعية، أي من خلال التعاون و الاشتراك في اكتساب الفضيلة و الفعل الجمالي في مدينة الأخيار.

منح الفارابي رئاسة الجسد الفاضل في المدينة الفاضلة من خلال مرتبتين تتجسد عبر علاقة

حيث شبه سياسة المدينة الفاضلة بالجسد الفاضل

جميع	مختلفة و متفاضلة	القلب الرئيس
الذي لا يرأس مدينة الجسد رئيسا آخر غيره،	للوزير الدماغ،	"

76،

وظيفة القلب و الدماغ ضمن مجال مشترك في نطاق الجسد بين مصدر الحرارة و الموزع لها باعتدال وسط أعضاء الجسد، فقال " القلب ينبوع الحرارة الغريزية فمنه تنبث في سائر الأعضاء وذلك بما

ينبث فيها من روح الحيوان الغريزي في العروق الضواري، مما يرقدها القلب من الحرارة إنما تبقى الغريزة مح

الدماغ هو الذي يعدل الحرارة التي شأها ان تنفذ إليها من القلب حتى يحول ما يصل إلى

أول أفعال الدماغ⁷⁷ أول عمل في جسد الفاضل

الرئيس القلب و الوزير الدماغ
لحيوانية إلى كل الأعضاء، لكن في نفس الوقت يتم
تعديلها بما يناسب الأعضاء .

يحدد الفارابي كيفية تعليم القلب الرئيس وظائف أعضاء الجسد الطبيعيين، و في تفسيره لذلك قال "غير أن أعضاء البدن طبيعية الهيئات التي لها قوى طبيعية، الهيئات و الملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية على أن أجزاء المدينة"⁷⁸، ما يعني أن الأفعال الصادرة من الأعضاء

من له العلم و الحكمة، و من هو في المرتبة الرئاسة في مدينة الجسد، إنه القلب الرئيس، هذا الأخير الذي يجب أن تتوفر فيه شروط الرئاسة "لأن نسبة السبب الأول إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها"⁷⁹ الأتم في مدينة الجسد كما يجب على كل مرؤوس من أعضاء البدن أن تكون أفعالهم على نحو ما يجب أن يكون

الأفضل، الأنقص، الأخس

ذلك بحسب موضوعها.

الحاسة هي صورة في

القوة فالغاذية

المتخيلة صورة في الحاسة الرئيسية، و المتخيلة الرئيسية مادة

الغاذية

الناطقة لكل صورة تقدمها. النزوعية

ليتجاوز عالم الأعصاب التي قسمها المعلم الثاني إلى صنفين هما:

77 - فارابي - - 93

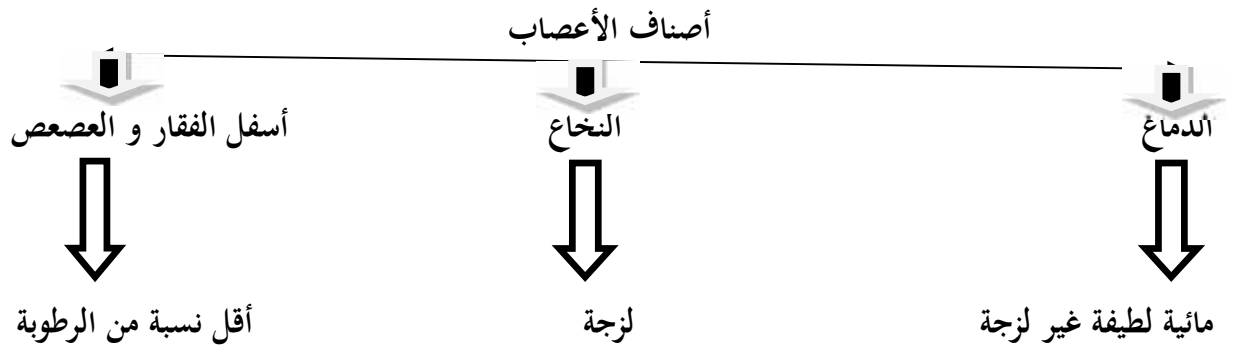
78 - 119

79 - 120

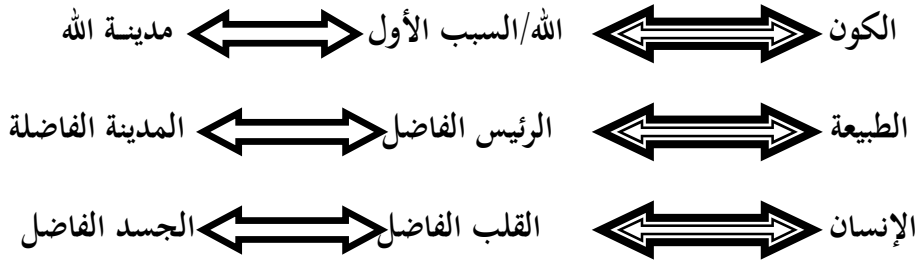
• **الصف الأول:** آلات الرواضع و القوة الحاسة الرئيسية التي في القلب في أن يحس كل واحد منها الحس

• **الصف الثاني:** هي آلات الأعضاء التي تخدم القوة النوعية التي في القلب بما يتأني لها ان تتحرك الحركة

بينما تتميز الأعصاب التي للحس و الحركة بسرعتها لقبول الجفاف لذلك هي تحتاج إلى أن تبقى رطبة، (كانت محتاجة أيضا للروح الغريزي السالك في أجزاء الدماغ التي جعلت مغارزها في الدماغ، و النخاع حتى لا تتحلل و تبطل أفعالها، لأنهما رطبان جدا، ما يجعل قواها النفسية حية و رطبة على اعتدال. لكن بعضها يحتاج إلى ان تكون الرطوبة مائة لطيفة غير لزجة أصلا، و بعضها الآخر يحتاج إلى لزوجة جعلت مغارزها في الدماغ، أما الثانية فجعلت مغارزها في النخاع، و ما كانت محتاجة إلى أن تكون رطوبتها قليلة ⁸⁰ نلتمس هنا تصنيف الفارابي أنواع الأعصاب من خلال مكان ء الدماغ و نسبة الرطوبة فيها إلى ثلاثة أصناف هي:



لنستخلص من خلال ما سلف ذكره أن الفارابي حدد شروط الرئيس بالمناظرة بين ثلاثية:



في نفس الوقت جعل بالقياس و التشبيه صفات تميز الجسد الفاضل الذي يجمع بين الصحة، و القوة،

والاعتدال عبر الوسط التفاضلي هي:

- | | | |
|------------------------------|---|--|
| الشروط الخاصة بالجسد الجميل | } | 1. أن يكون تام الأعضاء. |
| | | 2. غير شره على المأكل و المشروب و المنكوح. |
| | | 3. كبير السن، محبا للكرامة. |
| | | 4. أن يكون قوي العزيمة. |
| الشروط الخاصة بالنفس الجميلة | } | 5. أن يكون بالطبع محبا للعدل و أهله. |
| | | 6. حسن العبارة. |
| | | 7. محبا للصدق و أهله. |
| | | 8. محبا للتعليم و الاستفادة منقادا لها. |
| | | 9. سهل القبول و لا يتعب من التعليم. |
| | | 10. أن يكون جيد الفهم و الحفظ لما يدركه. |
| | | 11. جيد الفطنة و ذكي. |
| | | 12. أن يكون سائر أعراض الدنيا هينة عنده. |

نستخلص من خلال هذا التصنيف لشروط رئيس المدينة الفاضلة، تحديد في ذات اللحظة الشروط الجمالية للجسد الرئيس التي تشمل الظاهري و الباطني، هذه الأخيرة التي يقسمها المعلم الثاني بين الجمال التشبيهات و التحليلات الاجتماعية إلى إثبات جوهر مدينته الفاضلة لجوهر الجسد القلب إلى البدن، جعل الفارابي ترتيب مدينته

ضمن مجال لتراتبية

أكمل مدينة هي مدينة الله ما جعله يبني للتصور الجمالي من خلال سياسة التجربة الجمالية للمدينة الفاضلة كتحصيل حاصل من تمام المعادلة الجمالية في نطاق الرئيس الفاضل، ذو الجسد الفاضل و الجليل، لكنه جمال في ذاته شعاره السعادة القصوى، و هي لحظة الوصال بين العبد و خالقه، لكنها في ذات اللحظة سعادة تتفاضل حسب كل فضيلة مدينة، و أمة و"

... "81 على هذا الأساس حدد الفارابي مستويات إدراك الجمال هما:

- مستوى العقل الفعّال
 - المستوى الذي حدد فيه أسس القياس الجمالي
- الجمال المرتبط بالواقع العملي {اللذيد، النافع، الجميل} لتكون أهداف الصنائع جميعها

1/ حقيقة الإنسان، جدل (النفس، والروح، والجسد):

أ/العلاقة بين (النفس، الروح، الجسد، العقل):

صنّف أبي حيان التوحيدي من أهم المفكرين، والفلاسفة المسلمين، لأنه كان متفّننا و ملما بمعارف عصره من النحو، و اللغة، الشعر، الأدب، الفقه، الفلسفة، علم الكلام، السياسة، الفلك، الهندسة الرياضيات... لذلك قيل عنه " فيلسوف الأدباء، و أديب الفلاسفة، و محقق المتكلمين، و متكلم المحققين، و إمام البلغاء، فرد الدنيا الذي لا نظير له ذكاء، و فطنة، و فصاحة و مكنة"¹، ما جعله يمزج العلوم بالآداب" و عرضها في الأساليب البليغة، و تقريرها بين الأذهان في أعلى طبقات البيان"²، لأنه كان " جاحظيا يسلك في تصانيفه مسلك الجاحظ"³، ليؤسس من خلال هذا التهجين و المزج منهجه الخاص به، و"من أخص مزاياه أنه كان يمزج الأدب بالحكمة و التصوف بالفلسفة و يولد من بين هذا مذهبا خاصا له"⁴، كان دائم التساؤل و التفكير في خبايا الوجود و كل ما هو موجود.

عاش أبي حيان التوحيدي خلال القرن الرابع للهجري، و هو القرن الذي شهد أهم النظريات المعرفية، و المعارك النقدية، و القفزات الإبتيمولوجية بين الفلاسفة و العلماء، لكن لا أحد تطرق إلى سنة مولده" لكنه حدّد من خلال الرسالة التي كتبها سنة أربعمائة إلى القاضي أبي سهل علي بن محمد حيث قال "فإني في عشر التسعين" و عليه تعين ميلاده في سنة 321 هـ⁵ 400 هـ⁶.

1-	- الهوامل و الشوامل-الهيئة العامة	-	-	-	7	-1951-
2-	- تحقيق حسن السندي	-	-	-	-	-
3-	-	10	-	-	-	-
4-	-	8	-	-	-	-
5-	-	8	-	-	-	-
6-	-	18	-	-	-	-

احتل إشكالية حقيقة الإنسان الصدارة ضمن إشكاليات أبي حيان التوحيدي

في مجال فكره الجمالي و الإبداع الفني ما يجعله
ساهموا في بناء الفكر الجمالي الإسلامي ما أجزنا و شجعنا في ذات الوقت على دراسة حقيقة الإنسان في
فلسفته و تصوره عن الجمال و الجميل، باعتباره المدرك الوحيد لحقيقة الجمال فه في كتابه
الهوامل و الشوامل " إن الإنسان لما كان مركبا من نفس و جسد، اسم الإنسانية

أشرف جزء في الإنسان هو النفس التي هي معدن كل فضيلة و بما و بعينها يرى الحق و الباطل في

و الخير و الشر في الأفعال و الحسن و القبيح في الأخلاق و الكذب في الأقاويل"⁷

يعني أن حقيقة الإنسان تكمن ضمن الجدل القائم بين "النفس، و الجسد" وفق تراتبية تنصّب النفس أشرف
من الجسد إحداهما معطية، الأخرى آخذة حيث عرفها التوحيدي في قوله"

القوة التي تستثيب المعارف و تشتاق إلى التعرف على الأخبار، و هي قوة انفعال و شوق إلى الكمال الذي
يخصّ النفس، و هما قوتان موجودتان بالذات لا بالعارض"⁸ لقوتي الفعل و الانفعال
حيث يحصل بالأولى على الإعلام، بينما تمنحه الثانية الاستعلام.

ليكون بذلك المتغير الثاني لمعادلة الإنسان الجسد في أدنى مرتبة لأنه مركب من طبائع مختلفة

" الهيئات و مقدار من مقادير المزاج..."⁹

تغيرة، و إن كانت في مرحلة الإ

، و إذا تغير ا انقلبت الهيئة " الحياة عرض

-7 - الهوامل و الشوامل - 26 -

-8 - 63 -

-9 - - 335 -

في البدن

بلا فساد البدن جعلناها عرضاً حادثاً في البدن"¹⁰ . لكن ما هي العلاقة بين النفس و الجسد؟

شكل مبدأ التفاضل بين النفس و الجسد بينونة بين الإنسان و نفسه و هو ما أكده التوحيدي من

"حدثتني نفسي كذا و كذا...فإني أجد الإنسان و نفسه كجارين متلاصقين يتلاقيان فيتحدثان

يجمعان فيتحاضران و هذا يدل على بينونة بين الإنسان و نفسه"¹¹ ، لكنه يفسر ذلك من خلال تحديده

لجوهرية الإنسان عبر هذه البينونة ليمنح النفس منصب الرئاسة و الخلود " أنت من نفس و بدن تبيد

بالبدن تخلد بالنفس فاقصر سعيك على ما يبقى و لا تلتفت إلى ما تبيد معه، أنت صورة لنفسك و بدنك

نفسك و مجاز داخل عليك من بدنك"¹² ، ما يؤكد أنه بالرغم من خلوده

لا وجود للخالد إلاّ من خلال صورة الفاني و هي المفارقة التي

، و في تأكيد ذلك قال التوحيدي " الإنسان إنما هو إنسان بالنفس و النفس ما

هو الإنسان، و الإنسان له صورة بحسب قبوله، و النفس نفس بحسب ملابتها للبدن

تديريها فيه"¹³ في ذات الصدد" لكن النفس كالنور الذي لا يرى إلاّ على البدن، لا يرى ذلك

البدن إلاّ به"¹⁴ ، ليكون مفهوم الإنسان هو" حي، ناطق، مائت"¹⁵ ، و هذا ما يوضحه المخطط التالي:

إنسانا: الحال المفروضة بين الطرفين تكون إنسانا

}

 الحي: في إحدى الطرفين في السكون
 +
 المائت: في الطرف الآخر بالذئور

335 - - - -10

161 - -11

253 - -12

253 - -13

338 - -14

240 - -15

بعد التمييز بين (النفس/الجسد)، و (النفس/الروح)، حدّد التوحيدي العلاقة بين (الروح، و الجسد) من خلال تصنيفه لأقسام الدماغ الثلاث¹⁹:

- مقدمة الرأس ↔ موضع التخيل
- وسط الرأس ↔ موضع العقل و الفكر و التمييز
- مؤخرة الرأس ↔ موضع الحفظ و الذكر و القبول

يخدم من هذه القوى و الوسائط و باعتدالهن و سلامتهن يتم قوام البدن و النفس

الإنسان" شخص بالطينة، ذات روح، جوهر بالنفس، إله بالعقل كل بالوحدة واحد بالكثرة،

فان بالحسن، باق بالنفس، ميت بالانتقال، حي بالاستكمال، ناقص بالحاجة تام بالطلب... لب العالم²⁰.

❖ لكن إذا كان الإنسان لب العالم، فما هي غايته في الوجود و الحياة ؟

بجينا أبي نظرية المعرفة التي أسّ جهات العقل الثلاث

لكل جهة مجالها المعرفي الخص²¹:

- جهة إلى ربه
- جهة إلى معقولاته
- جهة إلى ذاته

إنها المصادر التي تمنح الإنسان الفضيلة في الحياة تناقضاتها التي تجمع بين" و المهمّ

"²²، مسكن لغيره لا لذاته و هو ما أكدّه التوحيدي

-19 - - الجزء الثاني - 42 -

-20 - - - 374 -

-21 - 314 -

-22 - 234 -

في قوله " أنت مسكن لغيرك فاجتهد أن لا يتحول عنك ساكنك كارها لك"²³ ، و السبيل في ذلك تطهير

النفس و الجسد تؤثر على شرف الإنسان في " الفوز بالسعادة العظمى و نيل

المنزلة عند ربه "²⁴ ، يعني ذلك أن غاية الإنسان في الوجود هي بلوغ السعادة التامة التي لا تتحقق إلا من خلال

معرفته لحقيقة الخالق عبر المبادئ الأربعة التالية:²⁵

1. الإهتمام للسعادة

2. السلوك إليها

3. الحصول عليها

4. الإستمسك بها

ب/ معرفة المطلق من معرفة النفس الإنسانية:

أبي السبيل لمعرفة المطلق مبدئين أساسيين، أحدهما معرفة

الإنسان لخالقة من خلال معرفته لنفسه من جانب الفضيلة " محجوب عن الأبصار لكن يظهر آثاره في

صفات العالم و أجزائه حتى يكون لسان اللآثر داعية إلى معرفته و معرفة الطريق إلى قصده... بيان هذا

الحجاب من ناحية الحس البروز من ناحية العقل و هما جهتان للإنسان"²⁶ ما يعني أن تكشّف المطلق

عبر آثاره بين الطبيعة و

الحكمة الإلهية " ليس في الدنيا خصلة يحسن الإنسان فيها إلى نفسه و يحمد عليها إلا العلم"²⁷ ،

" العلم وجدان النفس مطلوبها إذا اعترضت الرتب على الإنسان في امره، و إنما إذا وجدت مطلوبها

-23 - - 254

-24 - 305

-25 - 306

-26 - - الجزء الثاني - 190

-27 - - 348

و اتحدت فيه لهما و هذه صورته عندنا" ²⁸ يعني ذلك أن كلما كان الإنسان فاضلا في أخلاقه

نالت نفسه شرف الإرتقاء، و استكمال كمالها بهدف تحقيق سعادتها العلم الحقيقي

الحكمة الإلهية المعرفة الوحدانية" اعتراف النفس بالواحد لوجدانها إياها،

واحدا من حيث هو واحد، لا من حيث قيل إنه واحد ²⁹ . يختلف تحقيق الفضيلة

غلبت الحرارة غلبت

عليه البرودة أكثر صبورا، صارم القرار، صعب القبول، غلبت عليه

اليبوسة .

فلسفة الحب، و الجمال هي المبدأ الثاني الذي فسر بواسطته أبي حيان التوحيدي علاقة العبد

بخالقة قد عرفَّ المحبة فقال" المحبة أريحية منتفثة من النفس نحو المحبوب

تصفي البدن تنقل القوى كلها إلى المحبوب بالتحلي بهيئته و التمني بحقيقته بالكمال الذي يشهد

فيه" ³⁰ ، يعني ذلك أن حب الإنسان لله و جماله يجعله يسعى إلى نحوى المطلق فيتحلى بهيئته

و جماله حتى ينال شرف الوصا منه في بلوغ الكمال و السعادة بتطهير النفس

، و هو ما جاء في " فاسعد أيها الإنسان

نفسية، و دعيت إلى غاية شريفة، و هيئت لدرجة رفيعة و حلّيت بجليّة رائعة، و توّجت بكلمة جامعة، و

" ³¹ . لكن طبيعة المحبة التي تجمع بين العبد و خالقة، ليست ذاتها التي يجمع بين

التي كان به في عالم التحلي و الإدراك "

- 28 - 365

- 29 - 366

- 30 - 363

- 31 - 179

و الموت بالعرض الجهل الشائع في الإنسان... و من فتح الله بصيرة عقله حظ هذه ترقى في درجات المعارف، و سلاليم الفضائل و انتهى إلى أفق الروح و الراحة و نجا من هذه و مساكن الآفات و الهلاك"³².

لنستخلص من خلال ما سلف ذكره أن حقيقة الإنسان في فلسفة أبي حيان التوحيدي تكمن ضمن العلاقة القائمة بين العبد و الخالق سبحانه، و هي علاقة تفسر تكشف المطلق عبر ثلاثية "الفضيلة، و العلم، فلسفة الحب و الجمال"، لتكون سبيل المسافر حبا و شوقا للسعادة و الكمال، و مجال معرفة المطلق عبر نطاق النفس الإنسانية.

2/الجمال و علاقته بالحسن و الكمال:

أ/جمال النفس، و جمال الجسد:

أبي الجمال من خلال العلاقة القائمة بين (الحسن، و الجمال)

جمال النفس الثاني جمال الجسد "كمال الأعضاء

"³³، يعني ذلك أن

جميع أعضائه عبر اعتدال المزاج جمال الصورة المحبوب الذي يعكس جمال الطبيعة و المطلق

أكدّه من خلال قوله "صورة حسنة متناسبة الأعضاء في الهيئات

اشتاقت إلى الإتحاد بها فنزعتها من المادة

و استشبستها في ذاتها و صارت إياها"³⁴.

- 147 - 32-

- 50 - 33-

- 97 - 34-

فسّر التوحيدي درجات الاعتدال لصحة الجسد في كتابه الهوامل و الشوامل من خلال الحرارة

الغريزية " لما كانت الحرارة الغريزية سبب الحياة و الفضائل

للحياة أعني كانت الأبدان التي خطها منها أكثر أفضل" ³⁵ ، يعني

أن الأبدان المعتدلة في النحافة، الطول، القصر... و لا أكده من خلال قوله

أخلاق البدن و نفت البرد الغالب عليه الذي هو ضده كان

و يتبع هذه الأشياء الفضائل اللازمة لها الحرارة

التي في القلب هي أول هذه الفضائل كلها

أفعالها و عاقت عنها فكان ذلك سببا للفسولة و لواحقها و الكسل...³⁶ الحرارة الغريزية

أهم عنصر لتحقيق جماليات الجسد وإن كان ذلك نتج عنه بالضرورة الحتمية تحقيق الحسن و الفضيلة

و هو مجال الجمال الباطن ه من .

فشلت الحرارة الغريزية في بلوغ غايتها خلل في سلامة و صحة أعضاء

الجسد و بالتالي عدم تحقق شرط الجمال، و قد أكد التوحيدي ذلك من خلال طرحه لعدة أمثلة في الهوامل و

الشوامل جمع فيها الأعمى "طيب الصوت، غزير العلم سريع الحفظ كثير الباه طويل التمتع، قليل

الهم"³⁷ ، و القصير الطويل " إن النفس خمسة مشاعر تستقي منها

العلوم إلى داتها و كاتها في المثل منافذ و ابواب ها إلى الامور ³⁸ ما يعني أن فقدان عضو أو

حاسة من المصادر الخمسة للمعرفة ينعكس ذلك بالضرورة على باقي القوى النفسية المتوفرة بالزيادة في النشاط

35 - الهوامل و الشوامل - 25 - 86

36 - 25 - 86

37 - 18 - 61

38 - 18 - 61

ليتم تعويض نقص الحاسة المفقودة، مثل الذي فقد بصره يكون أذكى سمعا. أما أن يكون قليل الهم فهذا راجع لفقدانه مصادر الاهتمامات بالبصريات ... لكن الأصل في الإجابة هو

بلوغه أهم مصدر و هو الغاية من وجوده بنور البصيرة الذي يمنحه حقيقة الوجود و كمال الخالق، و جماله الذي يحقق له الأُنس، و الرضا، و السعادة

فخلله بين الأعضاء الرئيسية لا سيما بين القلب و الدماغ يجب أن يكون بينهما مسافة معتدلة" لتتمكن الحرارة التي في القلب من تعديل برودة الدماغ حفظ الاعتدال و بقاء الروح النفساني يتهدب في بطون الدماغ ...

فسد الإنسان" ³⁹ نستخلص من خلال ما سلف ذكره أن العلاقة بين الجمال و الحسن هي علاقة تكاملية غير عكسية، ذات تراتبية جمالية تمنح الأسبقية لجمال الجسد عن جمال النفس، لأنهما طرفان في الفضيلة، و الكمال نتاج الإنسجام بين الحسن و الجمال.

يشكل الحسن المتغير الثاني لمعادلة الجمال في الفكر الجمالي للتوحيدي ماليات الجسد لا يعني تدنيه في الغاية، بل يمثل مجال الوصال بين الإنسان و خالقه من خلال الفضائل يجب على الإنسان أن يجتهد ليستكثر من الفضائل حتى يرقى إلى درجات ال

طبيعة الإنسان محبة للفضيلة" التي بها يحسن

40

المعارف و إذا عريت منها أو من جلّها حصلت له من المقابح و وجوه الشقاء بحس مثال ذلك سرور الإنسان و فرحه بجميل يذكر به و ليس فيه " الخير المختص بالنفس

-39 - الهوامل و الشوامل - 78 -

-40 - 44 -

الصحيحة و الأفعال الصادرة بحسبها عنها فإذا اعترف الإنسان بأن نفسه فاضلة خيرّة وحب أن يسر محبوبه و قد
"41 ما يعني أن تحقيق الجمال يتم بحسن الخلق و الفضائل إلى جانب سلامة و

كمال الجسد و معيار ذلك المحبة
الفاضل محبوب بالضرورة و الفطرة، و مثال التوحيدي في
الهوامل و الشوامل جامع بين " لسان الإنسان في حاجة غيره إذ عني به و قصر لسانه في حاجته مع عنايته
"42 ذلك الجسد الذي يعتريه أكثر الناس... "43، يعني

الفاضل لا يكون بجسده فحسب بل جسدا و روحا، لذا يجب تطهير القلب و صفائه م
"44 . لكن ما مجال الوصل بين الجمال و
أخيرا"

الحسن؟

حدّد أبي حيان التوحيدي عنصر الحب كشرطان يصل بين الجمال و الحسن، أي بين جماليات
الجسد و جمال النفس في ذات الوقت، لأن الإنسان بطبعه مح
" و من شأن
المحبة أن تغطي المساوي و تظهر المحاسن إن كانت موجودة و تدعيها إن كانت معدومة"45 النفس
هي محبوبته و معشوقته الأولى التي يسعى جاهدا لتجميلها، لكنه بذلك يتصنع حبه لنفسه
"46،

الإنسان يجب في

أو تفاوت في الخلق أو نقص في الصورة رفض ذلك و نفر، و كأنه ينظر في نفسه و جسمه، و هو ما أكده

44	-	10	-	الهوامل و الشوامل -	-41
		68	-	21 -	-42
				70 -22 -	-43
				91 -32 -	-44
				44 -	-45
				46 -12 -	-46

" لم يشمئز الإنسان من جرح قد فزع فره حتى إنه لينفر من النظر إليه؟"⁴⁷

الطبيعة ينفر منه الإنسان كأنه يخرج من نظام الطبيعة أو من قانون الحياة،

" لما كان الثناء في الوجه على أكثر اعتبار شهادة بفضائل النفس و خديعة الإنسان بحده

حتى صار ذلك لاغتراره و تركه كثيرا من الاجتهاد في تحصيل الفضائل و غرضه فاعل ذلك

احتراز مودة صاحبه إلى نفسه بإظهار مودته له، و محبته إياه صار كالمكر و الحيلة فذم و عيب"⁴⁸

يعني أن الجمال محبوب لذاته، فإذا كان الجمال الظاهر مع تصنع الفضيلة لغرض أو مصلحة ليس جمالا، بل ذم و

ليكون الجمال الحقيقي هو توفر ثنائية الحسن و

الجمال

أثرا فلاجل ذلك انجذبنا إلى هذا الجزء مع علمنا بفضيلة الجزء الآخر"⁴⁹.

لنستخلص أن مفهوم الجمال عند التوحيدي يجمع في مواضع كثيرة أن بين جمال النفس و جمال

الجسد، كل واحد منهما مشتبك بالآخر، حيث تغير الأحوال النفسية مزاج البدن، لأن الحسن صورة تابعة

لاعتداله، و صحته الأعضاء بعضها إلى بعض، كما يغير مزاج البدن على أحوال النفس في نفس الوقت، و

الحب هو همزة الوصل بينهما و تمام الصورة الحسنة لما يحدثه من ميل و سرور، و هو تأكيد على تماهي

النفس و الجسد في التصور الجمالي للإنسان الجمالي.

-47 - الهوامل و الشوامل - 54 - 146

-48 - 45

-49 - 29

ب/الجمال المطلق:

جمال محجوب عن الأبصار

خلال الجمال الطبيعي و الإنسان باعتباره أشرف موجود في الوجود يجمع بين جمال النفس و الجسد، و الكمال

جامهما، و هو ما أشار إليه أبي " ليست الشيخوخة و الهرم كناية نشوء

50

يعني أن الجمال الحقيقي هو جمال المطلق و كماله، لا جمال الإنسان الذي يجمع بين الحسن الجمال لأنه يفنى و

"

أما إدراك صورة الجمال الحقيقي

... و لما اشتاقت النفس إلى العلم الذي هو غايتها نقلت صورة

المعلوم إلى ذاتها حتى تكون الصورة التي تحصلها مطابقة لصورة المنقول منه"51

لكن إدراك صورة الجمال الحقيقي لا تتم إلا من خلال الإنسان الجمالي الذي توفرت فيه شروط

الحسن و الجمال، من خلال حبه و شوقه لوصاله فيسعى لتكشّف صورته الجمالية التي يعكسها جماله و

فضائله في ذات اللحظة، " الثناء في الوجه و في غير الوجه إنما هو إعطاء المثنى عليه حقوقه من أوصافه

الجميلة و الإعتراف بما له، و إعلامه ان المثنى قد شعر بما و أوجبها له، و سلمها إليه ليصير ذلك قريبا و وسيلة

تستحكم المعرفة فإذا حصلت هذه الأمور في نفس كل واحد

علم المثنى عليه أن المثنى قد أنصفه و سلم إليه حقه و اعترف له بفضله..."52

شرط المثنى فيدرك هذا الأخير حقيقة المثنى عليه من خلال جماله و كماله عبر الحسن و الجمال ليكون إنصاف

50 - الهوامل و الشوامل - 45 - 122

51 - الهوامل و الشوامل - 15 - 52

52 - 17 - 60

المشئ عليه و تحدث المودة و المحبة الحقيقية للجمال المطلق نتيجة الإنصاف و العدل لأن المحب لجماله محب لأفعاله و صفاته و جميع آثاره لأن ليس فيه شيء من المستحسنات، بل "هي السبب حسن كل حسن و هي التي تفيض بالحسن على غيرها إذا كانت معدنه و مبدأه و إنما نالت الأشياء كلها الحسن و الجمال و البهاء منها و بها"⁵³، إنه الجمال المطلق أصل جمال كل الموجودات و الممكنات.

نستخلص من خلال ما سلف ذكره أن الإنسان مثلما يدرك حقيقة المطلق من خلال معرفته لنفسه و فضائلها، كذلك يسعى لبلوغ الحسن و الجمال من خلال جماله و كماله حبا و شوقا لاستكمال نفسه و تمام سعادته، هو جدل يجمع بين علاقة العبد و الخالق سبحانه و تعالى باعتبارها مجال تكشف جماله لحظة إدراك صورته من خلال العلم و المعرفة لحقيقة الحكمة الإلهية، كما يسعى جاهدا للتحلي بصفاته و أفعاله.

3/ المستويات الجمالية:

صنّف أبي حيان التوحيدي الجمال من خلال تصنيفه لأنواع الصور أو الموضوعات الجمالية

" الصورة أصناف منها إلهية، و عقلية، فلكية و طبيعية، أستقصية، صناعية، نفسية و لفظية،

"⁵⁴ ما يعني أن أقسام الجمال ثلاثة هي ⁵⁵:

أ/الجمال المطلق: موضوعه الصورة الإلهية و هي أعلى رتبة و لا طريق إلى وصفها و تحديدها إلا على التقريب إلا أنها مع ذلك ترسم بان يقال هي التي تجلت بالوحدة و دامت بالوجود. يرى التوحيدي أن الجمال الإلهي جمالات الكائنات و الأشياء.

53-	-	الهوامل و الشوامل -	-	43
54-	-	-	-	136
55-	-	136	-	

ب/الجمال الطبيعي: موضوعه الصورة العقلية التي تجمع بين الجمال المثالي و المادي الحسي كونه أساس التذوق الجمالي ضمن مجال المعرفة و المحبة و الشوق للكمال.

ج/الجمال الصناعي أو الإبداع الفني: يشمل جمال شئ من الأشياء إما أن يكون مرتبطا بذات الشئ أي بنفس المتذوق ضمن مبدأ الإنسجام و الخير الأمثل.

لنستخلص أن الأبي الحيان التوحيدي بنى فكره الجمال ضمن ثلاثة مستويات جمالية مستوى إلى أدناها:

1. مستوى الجمال المطلق:

2. مستوى الجمال الطبيعي:

3. مستوى الجمال الفني:

❖ لكن ما هي العلاقة بين هذه المستويات الجمالية؟

دائما يسعى إلى قيمة

التجريد و التنزيل الكلي، و هو ما جعل التوحيدي يجمع بين الجمال المادي، و الجمال المثالي عبر نطاق

نظرية الأخلاق الذوق الجمالي الطبيعة و الذات

أو الإبداعي الفني الذي المرجعية العقلية النفعية كدلالة مرتبط بالخير الأمثل، باعتباره مجال

الكشف للجمالي الحقيقي و الصعود، فيعبر عن رغبته و حبه و شوقه لكماله

و جماله من خلال صناعة عالمه الجمالي الخاص به، أو ما يعرف بالإبداع الفني، و في " حركة الطبيعة

في الأجسام نقش موموق، و حركة النفس في الأرواح الشريفة وش معشوق، و حركة العقل في الأنفس

الفاضلة معنى أنيق"⁵⁶.

يحتل الإبداع الفني في التصور الجمالي لأبي الوسيط الجمالي

، الذي يتمثل في الإنسان الجمالي باعتباره ميدان جمالي يجمع بين الحسن و الكمال، و المدرك الوحيد لحقيقة الجمال في العالم السفلي، و في ذلك قال "
الهيولى و الأشياء الهولانية صوراً فتقبل من النفس صوراً شريفة تامة"⁵⁷ ، يحدد التوحيدي هنا المعايير الجمالية التي يجب توفر في المنتج الفني، التي تتمثل في:

❖ شرف الموضوع الجمالي: هي أول مرحلة التي يجمع فيها المبدع الفني بين الهيولى

سدة له، لكن تشترط الطبيعة خلال هذه المرحلة تكون المادة موافقة لصورة الهيولى

حتى يكون النقش تاماً صحيحاً مشاكلاً للصورة الجمالية التامة و الشريفة.

❖ الميل و الإستحسان: المنتج الفني و الذوق الجمالي للمتلقى، لأن

صورة حسنة متناسبة الأعضاء في الهيئات . . تولد لديها السرور

الشوق إلى الكمال من خلال ما يعكسه الموضوع الجمالي المصنوع المادة عن الهيولى و تستشيتها

في ذاتها كما تفصل المعقولات، راغبة في وصال الجمال المطلق، "

أطلبه لا للإتحاد، لكن لاستخلاص

الإتحاد"⁵⁸.

لنستخلص أن حقيق الجمال الصناعي أو الإبداع الفني تمنح الذوق الجمالي لحظة إدراك الجمال

المطلق، و هي لحظة الإتصال بين الجزئي و الكلي عبر نطاق الصورة الجميلة فترقى النفس إلى الجمال

المثالي، لأنها تشناق إلى كمالها، و" إذا اشتاقت النفس إلى الطبيعيات و الأجسام الطبيعية رامت الطبيعة

-57 - الهوامل و الشوامل - 142

-58 - 301

تجمع الصورة الفنية بين المادة و الهيولى، جعل ذلك التوحيدي يحدد عملية الإدراك من خلال مرحلتين هما ⁶¹:

➤ مرحلة الإدراك الحسي: و هو إدراكها لما كان في المادة

➤ مرحلة الإدراك بغير الحواس: و هي إدراك الهيولى بالعين الباطنة الروحانية التي تقدم الكلام فيها في بعض

لكن ذلك يعجل مجال الذوق الجمالي يعتمد على الاستحسان العرضي

، لأن الحس سيال بسيلان محسوسه كونه متغير أمام الصورة أو الموضوع الجمالي

المدرک الذي يكون متجددا وفقا لصيرورة اجمال الثقافي و الاخلافي و الإجتماعي...

دائما على نفس الصورة الموضوع الجمالي ما يؤثر على الذوق و الشعور بالميل، و هو سبب طبيعي فيكون قول

توحيدي في سؤاله " لم إذا أبصر الإنسان صورة

حسنة، أو سمع نعمة رخيمة قال: و الله ما رأيت مثل هذا قط، و لا سمعت مثل هذا قط، و قد علم أنه

سمع أطيب من ذاك و أبصر أحسن من ذاك؟" ⁶²،

حدّد أبي شروط الذوق الجمالي الصحيح الذي يحقق عملية الإدراك الجمالي أمام الإبداع الفني

الجميل حتى يتجاوز المفارقة بين الفني و الجميل:

1) مبدأ التناسب:

يعتبر في الإبداع الفني، لأنه يحقق انسجام الصورة الفنية التي تجمع بين المادة و الهيولى، و قد

وضح ذلك التوحيدي في العديد من الامثلة التي جاء بها في كتابه الهوامل و الشوامل، حيث جمع بين

" و العروض أنما يتبع هذه الحركات و السكنات التي في كل بيت

-61 - الهوامل و الشوامل - 50 - 134

-62 - الهوامل و الشوامل - 51 - 139

أ يجبره المنشد

المتقابلة المتوازنة

بالنعمة حتى يتلقاه، فمتى ذهب عنه ذلك م يستقم في ذوقه، و لم يساعد عليه طبعه و أما من نقص ذوقه

في العروض فإنما ذلك للغلط الذي يقع له بعض الزخافات التي يجيزها العروض

لصاحب الذوق الذي لا يعرف تلك النعمة التي تقوم بذلك الزخاف أنه جائز، في كل موضع فيغلط منه.

واضع العروض فقد كان ذا علم بالوزن و صاحب ذوق و طبع فاستخرج صناعة من الطباع الجيدة تستمر

لمن ليست له طبيعة جيدة في الذوق ل يتم بالصناعة تلك النقيصة"⁶³.

(2) الخير الأمثل:

"إذا كانت اللذة هي عود الإنسان إلى اعتداله"⁶⁴، و إذا كانت الصورة الفنية جميلة تعكس ،

الخير الأمثل الوسيط بين الفضيلة و الجمال المثالي، ما يعني أن الموضوع

الجمالي يجب أن يكون جميلا لذاته لا لغاية أو مصلحة مرجوة، و في ذلك يؤكد التوحيدي فقال "

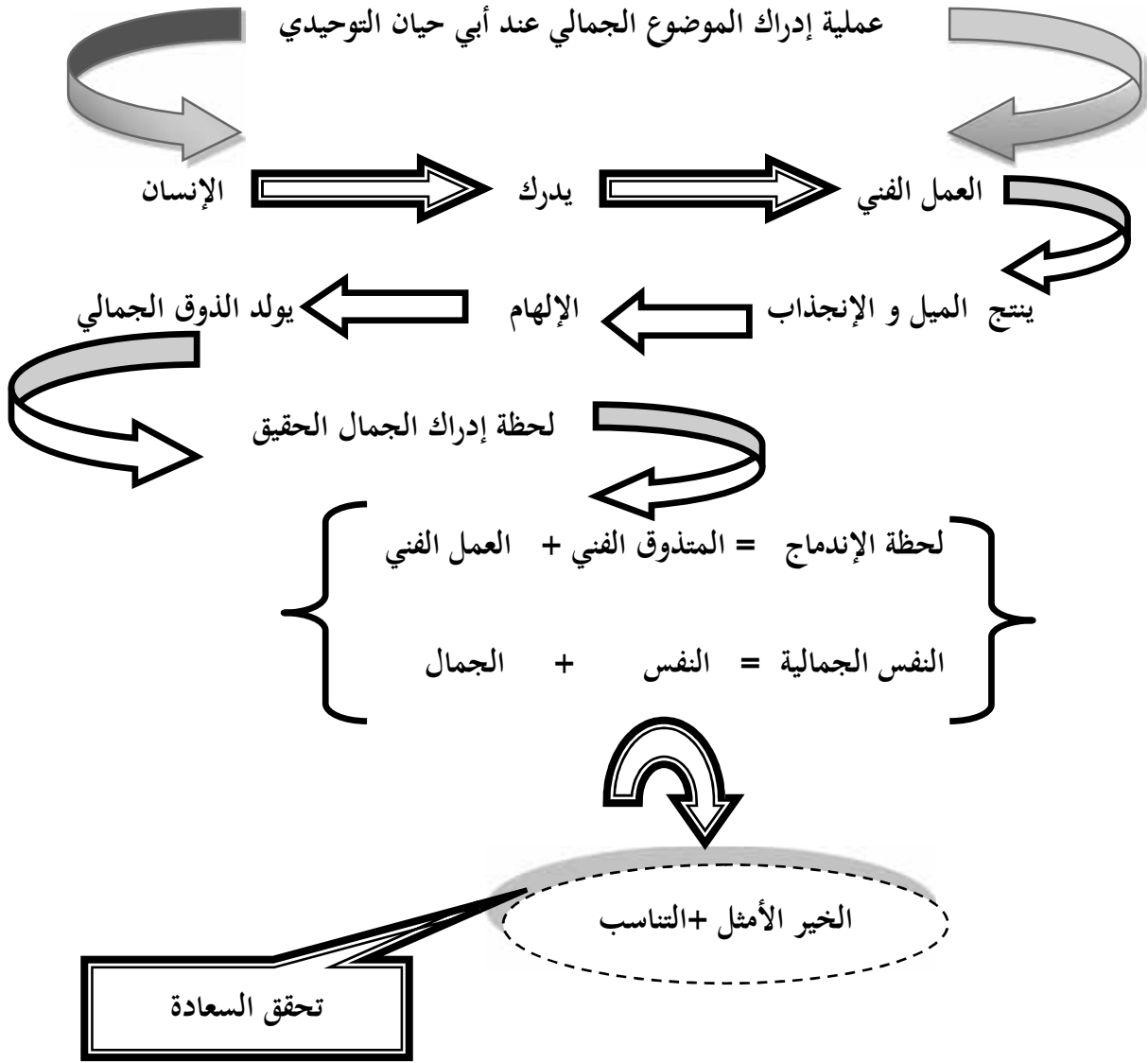
ما لم يفعل لشيء آخر و لذلك ينبغي ألا يكون قصد فاعل الجميل

شيئا آخر غير الجميل دون منفعة بل حب الجميل لأنه جميل"⁶⁵. و هو ما يوضحه المخطط التالي:

-63 - الموامل و الشوامل - 124 243 -

-64 - 260 -

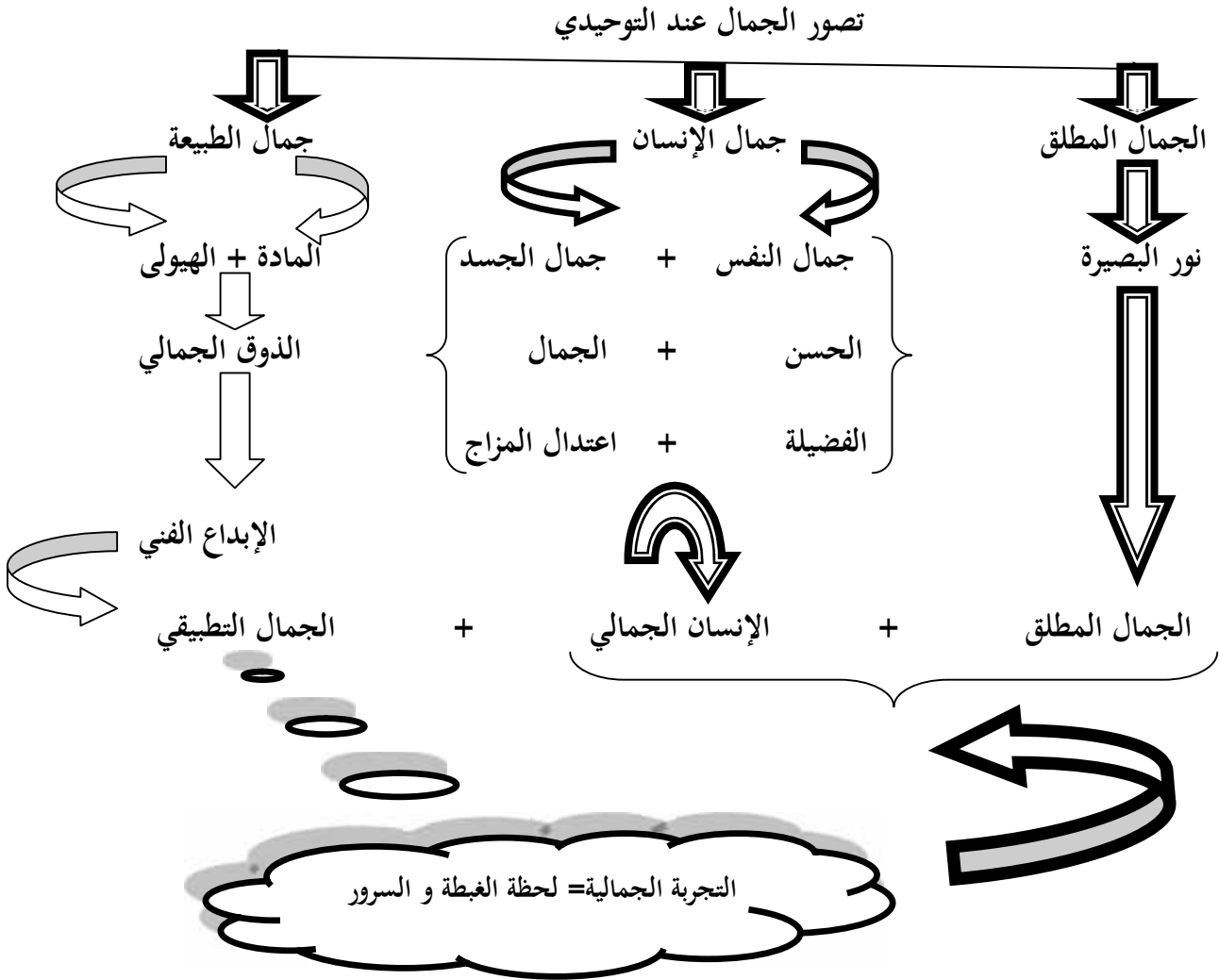
-65 - 180 -68 -



لنختتم هذه الدراسة الفلسفية للفكر الجمالي عند أبي حيان التوحيدي الذي بناها من خلال ثلاثية (الله + الكون + الإنسان)، ضمن تجربة جمالية تجمع بين (الإنسان الجمالي + الجمال المطلق + الجمال المصنوع)، حيث صنّف الإنسان إلى:

- الجمال الطبيعي باعتباره عالم جمالي يجمع بين الحسن و الكمال.
- أشرف الموجودات في الطبيعة
- المدرك الوحيد للجمال المطلق

لتكون المراحل الثلاث للتجربة الجمالية ذات الجدل تصاعدي من الجزئي إلى الكلي المطلق، وفق مبدأ الغائية الوجود، من خلال حب جماله، و كماله، و الشوق لوصاله، لتكون المرحلة الرابعة للتجربة الجمالية التي تجمع بين المجال النظري و التطبيقي هي الصانعة الجمالية من خلال الإبداع الفني و الذوق الجمالي الذي يحقق " السرور بصدق التخيل و حسن تنزاع الصور من المواد حتى تأخذ الصورة بعد أن كثرتها المادة"⁶⁶، هي لحظة الإغباط و السعادة التامة في الحياة. و هو ما يوضحه المخطط التالي:



1/ جدلية الإنسان بين المتناهي و اللامتناهي:

أ/ خطاب النفس و الجسد ضمن ثنائية (الإلهيات، الطبيعيات):

درس الفيلسوف الإسلامي ابن سينا(370هـ-428هـ/980-1037م) جدلية "النفس، والجسد" من

خلال تصوره لثلاثية "الإلهيات، الطبيعة، الإنسان" في مختلف مؤلفاته، أهمها (النجاة، الإشارات والتنبهات، والشفاء)، حيث صنّف قسم اللاهيات ضمن مجال أصل الموجودات و ترتيبها فقال " فأولى الأشياء بالوجود هي الجواهر ثم الأعراض، و الجواهر التي ليست بأجسام أولى الجواهر بالوجود، إلاّ الهولي لأن هذه الجواهر الثلاث هي: هولي، صورة، و مفارقة لا جسم و لا جزء جسم"¹، ما يعني أن العالم الطبيعي يشكل حيز الموجودات ذات الجسم و الصورة و مجال الحكمة الطبيعية التي عرفّها في قوله " الحكمة الطبيعة صناعة نظرية موضوعها الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير، و بما هي موصوفة بأحاء الحركات و السكونات"²، لتشمل بذلك المبادئ التي يتقلدها العالم الطبيعي عن العالم الإلهي³:

1. المادة

2. الصورة

3. المفارقة و ما يلحق بها من أعراض

يؤكد ذلك على أنه لا يوجد موجود ضمن سلسلة الأجسام الموجودة يسكن، أو يفعل، أو يتشكل بنفسه إلاّ و فيه " قوى طبيعية باعتبارها المبدأ لها و لسائر حركتها و كمالاتها"⁴، و هي القوى التي تترجم لنا

1- ابن سينا- النجاة- في الحكمة المنطقية، والطبيعية، والإلهية- تحقيق ماجد فخري- منشورات دار الآفاق الجديدة-بيروت- الطبعة الأولى-

1405هـ/1985م-ص244

2- المصدر نفسه-ص135

3- المصدر نفسه-ص135

4- المصدر نفسه-ص137

طبيعة العلاقة القائمة بين الصورة و الهيولى، و عن ذلك قال ابن سينا " لا الهيولى تتجرد عن الصورة، و لا الصورة تتجرد عن الهيولى و ليس أحدهما يكون مقاما به الآخر"⁵، يفسر ذلك قوة الارتباط و التكامل بينهما، ما كان نتاجه " خلق بأمزجة يقع فيها على نسب مختلفة، معدة خلق مختلفة بحسب المعدنيات، و النبات، و الحيوان أجناسها و أنواعها"⁶، و هو مزج و اعتدال يتم بواسطة العناصر الطبيعية الأربعة الأساسية (النار، الماء، الهواء، التراب". لكن إذا كانت العلاقة بين المادة و الصورة علاقة قائمة على التركيب و اعتدال المزج، فإن لواحق الأجسام الطبيعية تشكل الأعراض العارضة، و الفرق بينها و بين الصورة هي "أن الصورة تحلّ مادة غير متقومّة الذات على طبيعة نوعها، و الأعراض تحلّ الجسم الطبيعي الذي تقوم بالمادة و الصورة و حصل نوعه، و الأعراض تحصل بعد المادة بينما تكون الصورة قبل المادة"⁷، على هذا الأساس أضاف ابن سينا متغير جديد للتصنيف الأرسطي و هو المبدأ المفارق الذي عرفه فقال " المبدأ المفارق ليس هو سببا للطبيعات فقط، بل و لمبدأيهما المذكورين، و هو يستبقي المادة بالصورة، و يستبقي بهما الأجسام الطبيعية، إذا هو مفارق الذات للطبيعات"⁸، ما يعني أنه مجال استبقاء الأجسام الطبيعية لذواتها و كمالاتها. لكن ما هو الفرق بين ذواتها و كمالاتها؟

نحدد الإجابة على هذا التساؤل من خلال المقالة الثالثة في الأمور الطبيعية، و غير الطبيعية للأجسام، التي صنّف من خلالها ابن سينا الجسم الطبيعي بين المركب و البسيط فقال "الأجسام منها البسيطة و منها المركبة، فأما المركبة فتثبت بالمشاهدة، و أما البسيطة فتثبت بتوسط المركبة، لأن كل مركب فإنما يتركب

5- ابن سينا-الإشارات و التنبهات-القسم الثاني-تحقيق سليمان دنيان-الناشر دار المعارف-القاهرة- مصر الطبعة الثالثة- 1968-ص217

6- المصدر نفسه- ص 326

7- ابن سينا- النجاة- مصدر سبق تعريفه- ص136

8- المصدر نفسه- ص136

عن بسائط"⁹، ما يعني أن تكوين الجسم الطبيعي يتم من خلال البسائط باعتبارها خلية التركيب، و التكوين، لكن لا تتم هذه العملية إلاّ توفرت مجموعة من القوى و هي " القوة جامعة، و أخرى مفرقة، و التشكيل، حفظ لا يتم إلاّ بقوة سهلة القبول، و أخرى عسرة الترك فإذا الأسطقسات أربع التالية:¹⁰

✓ جسم حار يابس

✓ جسم حار رطب

✓ جسم بارد رطب

✓ جسم بارد يابس

يجب أن تكون هذه الكيفيات لوازم و توابع للصورة المقومة لأنها مهمة في وجودها، لكن هنا لا يعني انها الجوهر المكون لها، بل تبقى عوارض و لواحق لا يجب إقصاؤها، و في بيان ذلك إشارة قال فيها ابن سينا" قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته، و أن تكون صفة له سببا لصفة أخرى، مثل الفصل للخاصة"¹¹، إذا كل جسم يشغل حيزا في عالم الطبيعيات متكرر بالقسمة الكمية و بالقسمة المعنوية التي تحدد نطاقها علاقة الهيولى بالصورة، لكن لا يوجد مقدار ذو وضع غير متناه،"لأنه إما أن يكون غير متناه من الأطراف كلها، أو غير متناه من طرف"¹²، ما يعني أن طبيعة الجسم تجمع بين طرفين تجمعهما جدلية المتناهي و اللامتناهي، لكن ما حي حقيقة الإنسان بين ضمن جدل الإلهيات و الطبيعيات؟

يرى ابن سينا أنه قد تشمل العناصر الاربعة و مركباتها المعدنية بتاثير القوى الفلكية على اعتدال المزاج

عند كل من النبات، و الحيوان، و الإنسان، فُشترت جميعها باقتراكها بشكل من اشكال النفس كمبدأ الحياة

9- ابن سينا- النجاة- مصدر سبق تعريفه- ص 171

10- المصدر نفسه- ص 179

11- ابن سينا-الإشارات و التنبهات-القسم الثالث-تحقيق سليمان دنيا-دار المعارف القاهرة-مصر-الطبعة الثانية-1968-ص30

12- ابن سينا- النجاة- مصدر سبق تعريفه- ص 161

لكنه بطبيعة الحال يصنف الإنسان أشرف الموجودات في عالم الكون و الفساد، و قد عرفه في قسم الإلهيات ضمن تنبيهه فقال " لعل قائل منهم إن الإنسان مثلا إنما هو من حيث له أعضاء من يد، و عين، و حاجب... و غير ذلك و من حيث هو كذلك فهو محسوس، فنبيهه و نقول: إن الحال في عضو كلي مما ذكرته، أو تركته كالحال في الإنسان نفسه"¹³ ، ما يعني أن الإنسان من جانب المحسوس هو واحد الحقيقة، لكنه من حيث ماهيته و أصله معقول صرف¹⁴ ، و عن ماهيته قال " النفس بالجملة كمال أصل الجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"¹⁵ .

درس ابن سينا ماهية الإنسان بالتفصيل في مؤلفه النجاة ضمن المقالة السادسة في النفس، حيث قال "النفس كمال أول الجسم طبيعي آلي، قد يقتصر فعلها على التغذية، و النمو، و التوليد، فتكون نفسا نباتية، أو يضاف إلى هذه القوى أو الكمالات الثلاث الحركة و الإدراك فتكون نفسا حيوانية من جهة، أو النطق بقسميه العالم و العامل فتكون نفسا إنسانية من جهة ثانية"¹⁶ ، يصنف من خلال ذلك النفس الإنسانية باختلاف القوى و وظائفها إلى ثلاثة قوى هي:

النفس الحيوانية¹⁷: تشمل القوة المحركة و المدركة، كما تجمع هذه الأخيرة في نفس الوقت بين قسمين هما:

- القوة المحركة الباعثة: هي القوة النزوعية و الشوقية، و لها شعبتان: إحداهما تسمى القوة الشهوانية و تبعث على تحريك الأشياء المتخيلة الضرورية، و القوة النافعة طلبا للذة، أما القوة الغضبية فتبعث على التحريك.

13- ابن سينا-الإشارات و التنبيهات-القسم الثالث-مصدر سبق تعريفه- ص10

14- المصدر نفسه- ص9

15- ابن سينا- النجاة- مصدر سبق تعريفه- ص137

16- المصدر نفسه- ص14

17- المصدر نفسه- ص196

- محرّكة بأنها فاعلة

النفس الناطقة¹⁸: تنقسم قواها إلى قوة عاملة، و عالمة و كل واحدة منهما تسمى عقلا باشتراك الإسم:

- القوة العاملة: هي المبدأ المحرك لبطن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية.

- القوة النظرية: القوة التي لها بالقياس إلى الحسية التي فوقه، و كأن للنفس وجهان وجه للبدن، و آخر

للمبادئ العليا، حيث تستمد كمالها من العقل الفعّال كونه محل المعقولات، أو مستودعها على سبيل

الإتصال"¹⁹.

صنّف ابن سينا قوى النفس الإنسانية أيضا وفق تراتبية تحكمها جدلية الرئاسة و الخدمة، حيث نصّب

العقل المستفاد، الرئيس الذي يخدمه الكل باعتباره العقل القدسي و الغاية القصوى، ثم العقل بالفعل

يخدمه العقل بالملكة، و العقل الهولاني لما فيه من استعداد يخدمه العقل بالملكة، ثم العقل العملي يخدمه جميع

هذه لأن العلاقة البدنية لأجل تكميل العقل النظري، و تركيته و العقل العملي هو مدبر تلك العلاقة، ثم العقل

العملي يخدم الوهم، و الوهم يخدمه قوتان قوة قبله و قوة بعده، ثم المتخيلة تخدمها قوتان مختلفتان المأخذ، فالقوة

النزوعية، و القوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب و التفصيل في صورها"²⁰.

ينتقل ابن سينا إلى ترتيب القوى بعد العقول بين الحدود النباتية و الحيوانية، ليختتم بالناطق و في بيان

ذلك قال " أما القوة الخيالية فتخدمها فنطاسيا التي تخدمها الحواس الخمس، أما القوة النزوعية فيخدمها

الشهوة و الغضب، و هما تخدمهما القوة المحركة المنثبة في العضل، و هنا تنتهي القوى الحيوانية، ثم القوى

الحيوانية التي تخدمها القوى النباتية و أولها المولدة ثم، النامية ثم الغذائية التي تخدمها جميعا، ثم القوى الطبيعية

18- ابن سينا- النجاة- مصدر سبق تعريفه- ص202

19- المصدر نفسه- ص15

20- المصدر نفسه- ص206

الأربع فالهاضمة تخدمها من جهة، و الماسكة، و الجاذبة، الدافعة، لكن الحرارة تخدمها البرودة، و يخدم كليهما اليبوسة و الرطوبة، و هنا آخر درجات القوى²¹، لكن على الرغم من أهمية كل تلك القوى في عالم الإنسان إلاّ

عارضه من جهة صورته ضرورة من جانب المادة،

" ذات وحدة و لها قوى"²².

لم يطلق اسم النفس بل من حيث كونها المدبرة للأبدان " لأن النظر في

لها علاقة بالمادة و الحركة"²³، يؤكد ذلك على أهمية

(النفس، و الجسد) (المادة، و الحركة) كمالها في حدود عالم

" فليس كمال النفس اله بل هي في عالمنا كمال

جسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانية بالآلات التي يتعين بها في أفعال الحيوية"²⁴ ما يعني أنه إذا كانت

النفس الجوهر الروحاني لصورة الإنسان، فإنها لن تحصل على النصف الثاني من كمالها في عالم

الطبيعيات إلاّ من خلال نطاق الجسد، وفق المادة، و الحركة. لكن ما هي طبيعة الجسد الذي تنتمي إليه

النفس في حدود الوجود؟ و كيف أسس للقسم الثاني من كمالها؟

ب/ الجسد و استكمال النفس كمالها:

ينبها ابن سينا عن المبدأ الأول لتمام معادلة التكامل في عالم الطبيعيات من خلال كمال الأرواح

و اعتدال مزاجها وفق نطاق الجسد فيقول " أنظر إلى حكمة الصانع بدأ خلق أصولاً ثم خلق منها أمزجة

شتي إخراج الأمزجة عن الاعتدال لإخراج الأنواع عن الكمال،

206	-	-	-	-21
		228	-	-22
14	-	-	-	-23
		15	-	-24

مزاج الإنسان لتستوكره نفسه الناطقة²⁵ ، ما يعني يحوي النفس في

قسم الطبيعيات يجب أن يتميز باعتدال مزاج الأرواح التي تحقق كمالها الشخصي و النوعي من خلال الرئيسية في الجسد، هذه الأخيرة التي يصنفها ابن سينا وفق تراتبية وظيفية إلى²⁶ :

1. القلب: يحصر .

2. الكبد: التي يغذيها.

3. الدماغ: لأن تصير مبدأ الحس و الحركة.

4. ثم إلى سائر الأعضاء بحسب حاجتها في أفعالها المختلفة المترتبة.

لكن إذا أصاب اعتدال المزاج أو الهيئة ، و هي الهيئة التي سماها ابن سينا بسوء المزاج

هو ما جاء في تفسيره حين قال "الأمزجة الرديئة أبطلت الأمزجة الأصلية حتى صارت هذه الرديئة

كأما أصلية لم يحس بها... و هذا يسمى سوء المزاج"²⁷ ، ما يعني أن الصحة و المرض من أهم أسس تحقيق

معادلة الجمع بين النفس و الجسد في عالم الطبيعيات، ليكون الجسد الصحي هو الجسد الصالح

للنفس الصالحة و السليمة، و إن كان غير ذلك كان الفساد.

يأتي الشرط الثاني لتمام الكمال الثاني للنفس وفق نطاق الجسد " حركات

حفظ البدن، و توليده فهي تصرفات في مادة الغذاء لتحال إلى المشاهدة سدا البدل ما يتحلل، و لتكون مع ذلك

زيادة في النشوء على التناسب المقصود... و هذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى²⁸ :

-القسم الثاني - - - - - 340 - 1968 - 340

- 340 - - - - - 26

- 71 - - - - - 27

-القسم الثاني - - - - - 431 - 28

- 1 { الغاذية:
الماسكة:
الدافعة:
2. القوة النموية:

3 القوة المولدة: للمثل و تنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما.

❖ لكن كيف تمارس النفس الإنسانية وفق الجسد كمالها؟

"

يجيبنا ابن سينا

29:

أ/ إذا كانت النفس متعلقة بالبدن تعلق المكافئ في الوجود: ذلك أمر ذاتي له لا عارض فكل واحد منهما

إلى صاحبه فليس لا النفس و لا البدن بجوهر.

ب/ إذا كان التعلق المتأخر في الوجود: يجعل ذلك البدن علة للنفس في الوجود و العلة أربعة:

✓ إما أن يكون علة فاعلية للنفس معطية لها الوجود ← محال.

✓ علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان و بسبيل البساطة ← محال

✓ علة صورية ← محال

✓ علة كمالية ← محال

ج/ أما إذا كان تعلق النفس بالبدن تعلق المتقدم في الوجود ← باطل

إذ بطل التعلق كله و لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن " تعلقها في الوجود بالمبادئ الأخرى التي لا تستحيل

"³⁰، ما يعني أن تعلق النفس بالبدن ليس تعلق المعلول بالعلة الذاتية، و في بيان ذلك قال ابن سينا"

نعم البدن و المزاج علة بالعرض للنفس، لأنه إذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكون آلة النفس و مملكة لها

"³¹

لنستخلص من خلال ما سلف ذكره أن حقيقة الإنسان في الفلسفة السينية يترجمها التكامل بين

"

النفس و الجسد في قسم الطبيعيات،

يكون في

النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه

هيئة جوهر النفس الحادثة مع البدن"³²، و متى تمّ ذلك سعد الإنسان في الحياة،

التي حددها ابن سينا كالتالي³³:

أ/ هيئات البدن: تشمل الثلاثية التالية

$$\left. \begin{array}{l} \text{1. حالة البالغ في الجمال و الصحة.} \\ \text{2. حالة من ليس ببالغ فيهما.} \end{array} \right\} \text{الأول+الثاني} = \left. \begin{array}{l} \text{ينالان من السعادة العاجلة البدنية} \\ \text{قسطا وافرا، أو معتدلا، أو يسلمان.} \end{array} \right\}$$

3 حالة القبح و المستقام أو السقيم

- - - 225 - 30

- 225 - 31

- 222 - 32

- - - 306 - 33

ب/ أما هيئات النفس الثلاث فهي ³⁴:

✓ حالة البالغ في الفضيلة: و له الدرجة القصوى في السعادة الأخروية.

✓ حالة من ليس له ذلك لا سيما المعقولات: إلا أن جهله ليس على الجهة المضادة في المعاد، و إن كان ليس له كثير ذخر من العالم.

✓ و آخر كالسقيم: هو عرضه للأذى في الآخرة و كل واحد من الطرفين .

نصر الدين الطوسي (672/هـ/597) ده ابن سينا بين " إنه شبيه

النفوس بالأبدان"³⁵، حيث جمع بين (الجمال + الصحة/ القبح + المرض)، ما يعني أن استكمال النفس لجمالها في وجود يتم ممن خلال ثنائية(الصحة و الجمال).

2/ مفهوم الجمال و الذوق الجمالي:

أ/الجمال، والبهاء، و الكمال:

الجمال بين الواجب و البهاء، و جعل الكمال مجال الجمع بينهما في كتابه النجاة

" جمال كل شئ و بهاؤه ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في

الوجود"³⁶ ما يعني أن مجال الجمال و البهاء يج الإعتدال في الخلق و الواجب في الفعل وفق ما يجب أن

يكون في الوجود، كما يحدد لنا في نفس الوقت مقياس الواجب في الوجود من خلال قوله"

جمال او بهاء فوق ان تكون الماهية عقلية محضة خيرية محضة بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص واحد من

كل جهة و الواجب الوجود له الجمال، والبهاء المحض و هو مبدأ كل اعتدال، كل اعتدال هو في

-34 - - - 306

-35 - 306

-36 - - 281

كثرة تركيب أو مزاج فيحدث وحدة في كثرته"³⁷ ما يعني أن الجمال الحقيقي و البهاء المحض، هو

المبدأ الأول أصل كل الموجودات ذات التراتبية التنازلية بين قسم الإلهيات و الطبيعيات، و أساس اعتدال كل

" واجب الوجود في جميع صفاته "³⁸.

حدد ابن سينا خمسة مصادر يدرك من خلالها الإنسان الجمال في عالم الطبيعيات، "

الحس الخيال الوهم الظن العقل

يكون المدرك أجمل و أشرف ذاتا"³⁹

عملية إدراك الجمال باتحاد جميع المصادر الجمالية، الإدراك جامعا لها كان الموضوع المدرك أكثر

جمالا، شرط ما يجب أن يكون تمّ فيه الجمال و البهاء، و هو الجمال الذي يعكس جمال

المطلق الكلّي و يتحلّى عبره أمام أشرف الموجودات، باعتباره المدرك الوحيد له. لكن كيف يتم إدراك الجمال

المطلق؟

اللذة العقلية المدرك الوحيد الجمال المطلق في عالم الطبيعيات، لآها الوحيدة التي

تجرد الصورة عن المادة، لأن جمال الموضوع يكمن في ذاته لا ظاهره، من خلال القوة العقلية" التي تجرد

سائر ما قيل، فيجب أن ننظر في ذات هذه الصور

المجردة مجردة عنه. الصورة المنطبعة في المادة لا تكون إلاّ أشباحا لأموّ جزئية

منقسمة و لكل جزء منها قوة بالفعل أو بالقوة إلى جزء منها"⁴⁰، ما يعني أن الجمال يشمل ماهية الموضوع لا

مادته، دون أن تؤثر هذه الأخيرة على فساده، و هو ما أكده ابن سينا حين قال " النفس الناطقة

37 - - - 281

38 - - - 82 - القسم الثاني -

39 - - - 281

40 - - 216

التي هي موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به، بل إنما هي ذات آلة بالجسم فاستحال

الجسم أن يكون آلة لها، و حافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها

"⁴¹ لأن بجميع لواحقها المادية

" الخيال هو يرى الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشدّ، أما القوة التي تكون الصورة المستتبنة

و لا يعرض لها أن تكون مادية

يعرض لها أن تكون مادية أو صورة موجودات مادية"⁴²

فسر ابن سينا عملية الإدراك الجمالي عملية التجريد التي تتم على مستوى القوة العقلية

" لأن صورة المضاف داخلية في هذه الصورة و هذه الصورة

ليست صورة هذه الآلة، و لا أيضا صورة لشيء مضاف إليها بالذات لأن ذات هذه الآلة

و نحن إنما نأخذ و نعتبر صورة ذاته و الجوهر في ذاته غير مضاف إليه... لهذا كان الحس يحس شيئا

"⁴³

خارجا و لا يحس ذاته

اللذة العقلية إدراك حقيقة الجمال في عالم الطبيعيات، كون تلك الحقيقة الجمالية مجرد

و هو ما تعجز عنه الحواس.

- 41 - 241

- 42 - 241

- 43 - 217

❖ لكن كيف يتم تحقيق الجمال المطلق في عالم الطبيعيات؟

ب/المعادلة الجمالية السينوية:

الجمالية من خلال تحديده بعناية المتغيرات الأساسية لتحقيق الجمال في عالم

:

1. الإنسان: أشرف موجود بين جميع الموجودات الطبيعية، و المدرك الوحيد للجمال المطلق.

2. الخير الأقصى: مجال تحقيق الجمال وفق مبدأ ما يجب أن يكون.

3. الحب:

اللذة الجمالية التي عرفها ابن سينا كتبنيه في جانب البهجة و

السعادة فقال " إن اللذة هي إدراك، و نيل لوصول ما هو عند المدرك كمال خير من حيث هو كذلك"⁴⁴،

ما يعني أن كمال الخير الأمثل يعكس جمال المطلق في قسم الطبيعيات، لأنه يحقق ما يجب أن يكون و هو

بطبيعة الحال مجال الأخلاق و الفضيلة، التي يسعى الإنسان عبرها بالتشبه بصفات الكلي لأن" إن التشبه به

يوجب مثل حركته"⁴⁵، " كل جمال ملائم و خير مدرك فهو محبوب و معشوق"⁴⁶، لنستخلص

أن كل محبوب هو خير، و كل ملائم جميل، و تأكيدا لذلك قال ابن سينا " المحرك الأول كيف يحرك و أنه

محرك على سبيل التشويق إلى الافتداء بأمره الأولى لاكتساب التشبه بالعقل"⁴⁷، أيضا في ذات الصدد"هو

المعشوق و المعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق"⁴⁸.

- - - - - 11 -1968- - - - - 44

- - - 308 - - - 45

- 308 - - - 46

- 299 - - - 47

- 299 - - - 48

لكن يحدّد ابن سينا الخير الأمثل مقياس اللذة الجمالية وهم و تنبيه فقال " اعلم أن ما

يقال من أن فعل الخير واجب حسن في نفسه الفعل الحسن

يجب أن يكون حسن في ذات ⁴⁹ المطلق هو درجة الخير الأقصى

كل ملائم الفعل الخير و الحسن

بلوغ الجمال و البهاء، و الكمال"شوقا للمطلق لا لغرض

الاستكمال ⁵⁰، يعني ذلك أن مبدأ التشبيه بالخير الأقصى " يجمع الفائض من

جانب العالي لا من حيث هو إضافة على السافل" ⁵¹، و في توضيح ذلك صدّ

اختلاف مصادرها التي يحددها مقدار عشقه له " إن لكل محرك حركة غير قسرية إلى أمر ما تشوق أمر

ما حتى الطبيعة فإن معشوق الطبيعة أمر طبيعي و هو الكمال الذاتي للجسم إما في صورته و إما في أينه و

معشوق الإرادة أو وهمي خيالي كالغلبة ني و هو

الخير المضمون ⁵² :

✓ طالب اللذة ← الشهوة

✓ طالب الغلبة ← الغضب

✓ طالب الخير المظنون ← الظن

✓ طال الخير الحقيقي ← العقل

- - - - 130

- 131 - 50

- 142 - 51

- 299 - - 52

الشهوة و الغضب غير ملائم و لا يجوز أن يكون متحركا ليفعل

به كمالا ليس في ذاته " نحسن الأفعال لننال صفة الفضيلة و نصير خير" في

و "53 المفعول يكتسب كماله من فاعله

الأخس لا يكسب الأشرف و الأكمل كمالا، " الملكة الفاضلة التي تحصلها بالفعل ليس سببها الفعل،

بل الفعل يمنع ضدها و يهيئ لها المادة، و تحدث هذه الملكة من الجوهر المكمل لأنفس الناس و هو

العقل الفعال أو جوهر آخر يشبهه"54.

أشار ابن سينا في تنبيهه بجملة من الأمثلة التي يفسر من خلالها الفعل الخير في ذاته " أتعرف ما

الغني، الغني التام؟، هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في أمور ثلاث"55:

- في هيئات متمكنة من ذاته.
- و في هيئات كمالية إضافية لذاته.
- فمن احتاج إلى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له أو غير ذلك أو حال لها إضافة

فهو فقير محتاج إلى كسب".

يعني أنه يجب أن يكون الفعل فعلا حسنا في ذاته حتى ، و إن كان غير ذلك أصبح فقيرا

في من فضيلته و جماله يحتاج إلى كسب كمال، ثم يبينها ابن سينا في ذات الصدد قائلا " فما أقيح أن يقال:

لتكون فعالة للجميل

ن الإنسان ذو مرتبة الشرف في الوجود يجب أن تصدر منه "56

- 53 - 299

- 54 - 300

- 55 - 118

- 56 - 123

رذيلة النقصان إنما تتأدى بها النفس التقية إلى الكمال، و ذلك الشوق تابع لتبنيه يفيد الإكتساب"⁶⁰

الفرق بين الفعل الحسن لذاته أو لغرض آخر يكمن في ⁶¹:

1. كمال الخير الأقصى

2. بإدراك الخير من حيث هو كذلك

" كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك و هو بالقياس إليه خير"⁶² ، فإن هذا يجعل

الخير و الشر يختلف لأن الكمالات و إدراكاتها متفاوتة و نسبية بين الناس يحددا و الوسط الثقافي

...فما هي شروط اللذة الجمالية السينوية؟

3/ اللذة الجمالية العقلية و الحسية:

اللذة العقلية المدرك الأفضل

ابن سينا تصوره الجمالي

للجمال والبهاء المبدأ الأول أصل حقيقة الجمال و البهاء المحض، ما يعني أنه أقصى مراتب اللذّ

الجمالية التي جعلها معيار تصنيف جميع الجماليات في عالم الطبيعيات، و في بيان ذلك قال "في أنه معشوق و

عاشق و لذيذ و ملتذ و أن اللذة هي إدراك الخير الملائم"⁶³ ، ما يعني أن الإنسان يصنف جمالياته

ميدان منا لجمال، و في ذات اللحظة المدرك له من خلال درجة التنازه للموضوع الجمالي

تحده القوة المدركة"⁶⁴ ، و هو ما أكده من خلال تعريفه للذة " اللذة ليست إلا إدراك الملائم

و الأول أفضل مدرك بأفضل

30 - - - - - 60

15 - - - - - 61

20 - - - - - 62

281 - - - - - 63

282 - - - - - 64

إدراك لأفضل مدرك فهو أفضل لاذ و ملتذ...و يجب أن تعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك

الحس للمحسوس لأنه أعني العقل يعقل و يدرك الأمر الباقي الكلي و يتحد به و يصير هو هو

يدركه بكنهه لا بظاهره و ليس كذلك الحس للمحسوس⁶⁵ اللذة الحسية و العقلية و يبين مجال

ينصب اللذة العقلية لإدراك الجمال الحقيقي تحقق

الوصال بين جماليات الإنسان و حبه و شوقه للجمال الكلي المطلق عبر "إحباب القوة المدركة"⁶⁶

لكن هذا لا يعني إقصاء اللذة

الحسية ضمن التصور الجمالي السينوي.

مجال الشوق كمعيار للذة الجمالية العقلية الصحيحة " اشتد الشوق إلى

خليل ليست الحركات التي تنحو نحو المشتاق إليه نفسه، بل حركات نحو شئ في طريقه و في سبيله و أقرب ما

"⁶⁷ ما يعني أذ عتدال كانت الحركة لغير الكمال و الجمال لأن الحركة

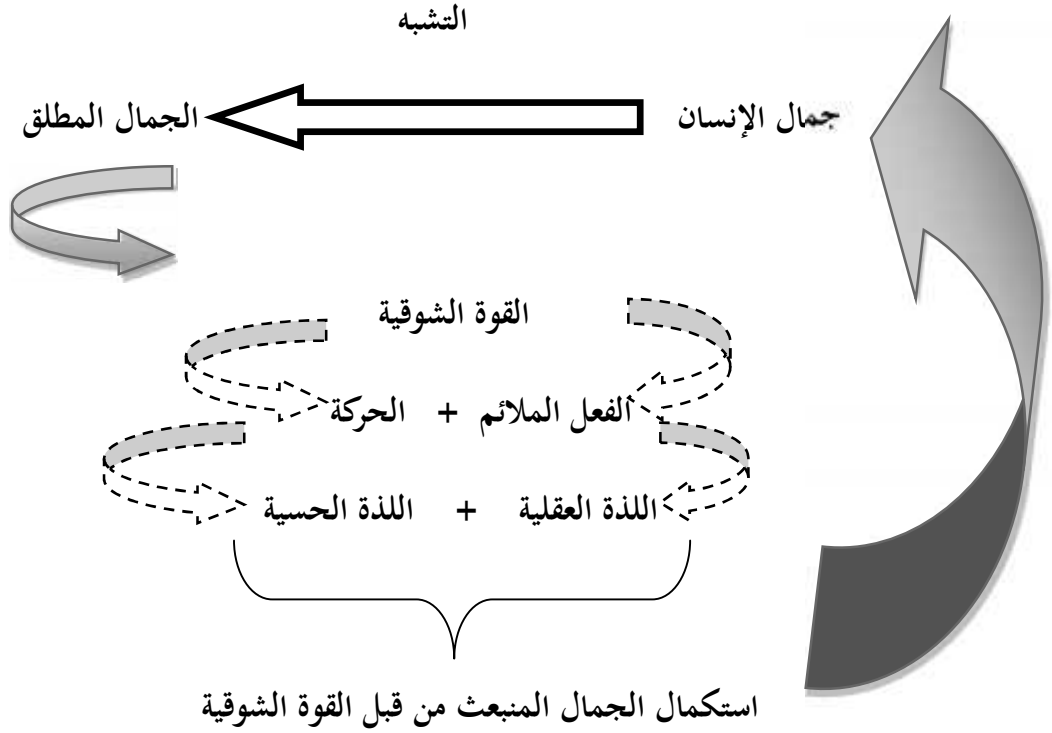
كانت القوة الشوقية تشتاق نحو أمر يحرك نحو

الملائم استكمالاً لجمالها. و هذا ما يوضحه المخطط التالي:

282 - - - -65

281 - - -66

302 - - -67



شروط اللذة الجمالية تجمع بين الملائم أو الخير الأمثل يتحدد بحسب معيار الوسط الإجتماعي

إلى اعتدال مزاج الجسد و حواسه التي تحقق اللذة الجمالية الحسية في

مجال الحركة نلتمس هنا أن المعادلة الجمالية تجمع بين النفس و الجسد بهدف بلوغ الإنسان من خلال القوة الشوقية للجمال.

4/ حقيقة الجمال بين الصناعي و كمال:

أ/ الصناعة الجمالية:

المطلق و الصناعي فيرى أن

يفسر ابن سينا حقيقة الجمال الصناعي

الاول تكون قوة التعقل فيه اقوى لانه لا يحتاج إلى اي وسائط بسيط غير مركب لأنه الجوهر بينما

الجمال الصناعي مصدره الذات الجمالية كذات مركبة بين جمال النفس الفاضلة و اعتدال الجسد

من القوة إلى الفعل من خلال قوة الإرادة

فعل التعقل

الصالح

الشوقية التي تعكس حقيقة الجمال، فإن الذات الجمالية لها نفس الوظيفة عبر الجمال الصناعي

يعكس جمال و بهاء المطلق وفق معايير وقيم فنية

" الصورة المعقولة التي فينا تصير سببا للصورة الموجودة الصناعية

الصورة الصناعية

هو بعينه القدرة لكن ليس كذلك ما يعني أن قوة المعقول الأولى هي غير قوة المعقول للصورة الصناعية لأن

الثاني يحتاج إلى إرادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك منها مع القوة المحركة فتحرك العصب،

اء الآلية ثم تحرك الآلات الخارجية ثم تحرك المادة لذلك لم يكن نفس الوجود هذه الصورة المعقولة

بل عسى القدرة فينا بعد المبدأ المحرك و هذه الصورة محركة لمبدأ القدرة فتكون محرك المحرك" ⁶⁸ ، ما يعني أنه

يحدد مجال الصنع من خلال الإبداع.

عرف ابن سينا الإبداع الفني عبر تنبيهه " أن يكون من الشيء وجود لغير متعلق به فقط، دون

" ⁶⁹ ، و جاء في شرح نصر الدين الطوسي في شرحه لما ورد في التعريف الأول(و

اللفظ الإبداع

ما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط)

التعريف الثالث(الإبداع أعلى

التعريف الثاني(كل مسبوق بعدم)

مرتبة من التكوين و الإحداث)

و الإبداع أقدم من التكوين و الإحداث لأن:

من الشيء وجود زماني و كل واحد يقابل

✓ المادة:

✓ الزمان: لا يمكن أن يحصل بالإحداث

الإحداث مرتبان على الإبداع و هو أقرب منهما إلى العلة الأولى فهو أعلى مرتبة

ب/معايير الصنع و الإبداع الفني:

ر ابن سينا العلاقة بين المبدع و الموضوع الفني من خلال قوله "أوجد، و صنع

و فعل و كل ذلك يرجع إلى أنه قد حصل وجود بعد ما لم

يكن" ⁷⁰، أشار إلى أن المفعول دائما يحتاج إلى الفاعل دلالة على أن العالم أو الوجود بانسجامه و كماله يحتاج

إلى فاعل ثم قال في تنبيهه " يجب علينا أن نحلل معنى قولنا صنع و أوجد، إلى

الأجزاء البسيطة من مفهومه و نحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي" ⁷¹.

1. مفعول: إذا كان الشيء من الأشياء معدوما ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما

بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة او إرادة او غير ذلك من امور يحتاج إلى ان تكون

من خارج و لها مدخل في تتميم العمل الفني كون العلة علة بالفعل ⁷²:

• الآلة: بحاجة النجار إلى القدم

• المادة: حاجة النجار إلى الخشب

• المعاون: حاجة النشار إلى نشار آخر

• الوقت: حاجة الأدمي إلى الصيف

59 - - - - -70

59 - -71

90 - -72

2. عدم المعلول: متعلق بعدم كون العلة على الحال التي هي بما علة بالفعل، سواء كانت ذاتها موجودة لا على

أو لم تكن موجودة أصلا، ← غياب العلة الصحيحة = الفكرة الجمالية.

3. إذا لم يوجد شيء معوق من الخارج

:

• فإذا وجدت كانت طبيعية أو إرادية جازمة وجب وجد المعلول

• إذا لم توجد وجب عدمه ← غياب سبب الإلهام يعني غياب الفنان

4. إذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء و له معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمدًا فإن لم يسمي هذا

مفعولا بسبب أن لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعني.

يعني ذلك أنه إذا الموضوع الجمالي أو المنتج الفني و تحققت فيه جميع الشروط فقد بلغ

كماله في الطبيعة و لا مشاحة في الأسماء كما قال الغزالي. ليشرح الطوسي فقال "مقصوده ههنا إزالة

الاستبعاد سرمدي فإن الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود و أيضا القطع بوجود علة هذا شأنها

مبني على أن العلة الأولى يمتنع أن يكون لها صفة أو حال يجوز أن تتغير و ذلك مما لم يسبق إشارة ما

يعني يجب الإعتراف بقيمة و ذاتية الموضوع الجمالي المصنوع و قدرته على التشبه و بلوغ بالجمال

السرمدي" وفق الشروط التالية:

(1) الفكرة الجمالية

(2) الفنان المبدع

(3) المؤثر الخارجي: الطبيعة، إرادة القوة الشوقية

(4) المادة التي تجمع بين الصورة و الهولي

5) صنع الموضوع الجمالي السرمدى

5/جماليات الجسد و كمال الجمال الصناعى:

احتل الإبداع الفنى مكانة هامة فى الساحة الفلسفية الإسلامية الكندى

فى مجال فن الموسيقى، " ما يرى على سبعة مؤلفات فى العلوم الموسيقية

رسالتان إحداها مخطوط عنوانه باسم "رسالة فى خبر التأليف الألحان" محفوظة بدار الكتب بأكسفورد تحت

رقم 2361 أجزاء خبرية فى الموسيقى و هى محفوظة بدار الكتب العامة ببرلين تحت

رقم 5503 تعتبر المخطوطتان من أقدم ما وصل إلينا حتى الآن، من المصنفات العربية فى

الموسيقى"⁷³، و الفارابى

موسيقيا" ضليعا يجيد العزف بالعود

كتاب الموسيقى الكبير كلام فى الموسيقى إحصاء الإيقاع"⁷⁴.

أما ابن سينا فقد اجتذبت أبحاثه الموسيقية فى ذاها الانظار لا من ناحية ما تستمده من اسم مؤلفها

" لعظيم قيمتها الفنية و مكانتها السامية لما احتوته فى طياها من عناصر و اصول

فى دائرة المعجزات"⁷⁵ فى المقالة الأولى فى جوامع الموسيقى من الشفاء" قد حان لنا أن نختم

جوامع علم الموسيقى مقتصرين من علمه على ما هو ذاتى منه، و داخل فى

مذهبه، و متفرغ على مبادئه غير مطولين إياه بأصول عديدة و فروع حسابية من حقها أن يفتن لها من

صناعة العدد نصا، فيما يورد أو تخريجاً على ما يسرد و لا ملتفتين إلى محاكيات الأشكال المائية

سنة الذين لم تتميز لهم العلوم

- 73 - - - - - نشر وزارة التربية و التعليم للإدارة العامة - المطبعة الأميرية-

- 1956- 1376/ 5 -

- 8 - 74

- 8 - 75

قدمت فلسفتهم و ورتت غير ملخصة فافتدى بهم المقصرون ممن ادرك

"76 ما يعني أنه يتجاوز النظريات الموسيقية التي سبقته و لا يحاكيها لقدم

دراسته لنشأة الموسيقى فذكر الأساطير و الروايات التي

معاصروه و من سبقهم في مصنفاتهم " واضع الموسيقى و مخترع الاكها نوح ولامك نوح

يوبال ابن لامك ضارب بالعود و المزمار و أخوه توبال الذي كان أبا لكل ضارب بآلة من

نحاس و حديد... غيرها من الروايات المضطربة المتناقضة التي لا تستند على أ برهان علمي أو دليل تاريخي"77

" حتى صار الفرخ

"78... .

اعتمد ابن سينا في وضع أصول الموسيقى و هو ما أكدّه من خلال قوله"

فالموسيقى علم رياضي أحوال الأزمنة

يؤلف اللحن"79 كما تشتمل الموسيقى على مبحثين هما"80:

1. التأليف:

2. الإيقاع:

شجع ابن سينا على ضرورة التطور العلمي في جانب صناعة الفن و الجمال أمام صيرو

الثقافات، و في بيان ذلك قال " مقدمون قبل الخضوع في صريح هذه الصناعة مقدمة غير المناسبة للتعليم،

76 - - - - 59

77 - 15

78 - 62

79 - 65

80 - 65

شديدة الشبه لسائر ما قدمناه من أصول العلوم لكنها ملفقة من قضايا

81

في من خلال ما نظره دون محاكاة لسابقه و ما سماه "محاسن اللحن، الذي حدده

ضمن صنفين⁸²:

1. ما يخص محاسن اللحن في سير النغم: مثل الترعيد، و الإبدال، و التضعيف، و التوصيل.
2. ما يخص النغمات التي تصاحب اللحن الأصلي و قد فرق في ذلك بين أربعة أنواع هي:

- التمزيج
- التشقيف
- التركيب
- التضعيف

أول من اخترع تعدد الأصوات، حيث ترجمت إلى جانب

الفارابي و ابن رشد التي ترجمت إلى اللاتين انتشرت في جميع بلاد أوربا، "التي أطلقت على أقدم نوع عرفته

اسم(GYMEL)هو لفظ ليس له معنى معروف في اللغات الأوربية الكلمة العربية "جميل"

ابن سينا في تعدد الأصوات من زخرف اللحن و حليته حيث أدمج جميع أنواع

تعدد التصويت التي ذكرها في مصنفاته الموسيقية تحت باب محاسن اللحن، و لم يخرج تعدد التصويت عند

بدايته في أوربا عن هذا المعنى فقد ظل عدة قر "تجميل اللحن الأساسي"⁸³.

81 - - - - 60

82 - 17

83 - 22

الشعر مجال الإيقاع الذي عرفه فقال "

كان الإيقاع لحنيا و إذا اتفق أن كانت النقرات محدثة للحروف المنتظم منها كلام كان

الإيقاع شعريا⁸⁴ ثم صنّف أهم الإيقاعات الثمانية الرئيسية عند العرب⁸⁵ :

الهزج	رمل
خفيف الهزج	خفيف الرمل
الثقيل الأول	الثقيل الثاني
خفيف ثقيل الأول	خفيف ثقيل الثاني و يسمى المأخوّر

حدّد ابن سينا (الشعر، الموسيقى، الصوت) ثلاثية علم الموسيقى، و حجر الأساس للصناعة

الجمالية العلمية، حيث صنّف لكل متغير الشروط العلمية المعايير الجمالية العقلية التي تؤسس للجمال

الحقيقي الشعر و أوزانه " الشعر كلام مخيل مؤلف من أقوال ذوات إيقاعات متفقة متساوية

متكررة على وزنها متشابهة حروف الخوام⁸⁶ ثم يشرح ابن سينا هذا و يقول:

- - - - - 84 - 24

- 85 - 24

- 86 - 178

✓ قولنا ذوات إيقاعات متفقة:

✓ قولنا متكررة: الشعر و بين نظم يؤخذ جزاءها من جزئين مختلفين.

✓ قولنا متشابهة الخواتم: ليكون فرقا بين المقفي و غير المقفي فلا يسمى عندنا شعرا ما ليس بمقفي

الشعر كلام مؤلف من حروف و نعي بالحروف ما يسمع بالصوت حتى الحركات.

عرّف ابن سينا ثاني متغير جمالي الصوت " يختص بحلاوة

من حيث هو صوت عن نوع تلتذه الحاسة و نوع تكرهه...فإن ذلك مما لا تشترك فيه الكيفيات المحسوسة"⁸⁷

يعني ذلك أن الصوت العادي لا تطبق عليه معايير اللذة الجمالية إلا إذا كان الإفراط فيه، لأنه يختلف عن باقي

" ليس من جنس الصوت ما تلتذه الحاسة، أو تكرهه من حيث هو صوت،

و إن كان في جنسه ما يكره بسبب الإفراط، فيكون تأثيره المستنكر في الآلة من حيث هو مقارن لحركة عنيفة

"⁸⁸، جعل هذا ابن سينا يجمع بين الصوت و النغم في

الإيقاع بهدف تأسيس المعايير الجمالية " ذلك

أهز للنفس من مثله و له شوق إلى الصوت بالطبع لما أورد من السبب"⁸⁹ ما كان نتاجه البرهنة على قدرة

الإنسان في الصناعة الصوتية الجميلة للتصور الجمالي السينوي و هو ما جاء في المقالة الأولى لجوامع

" اكتسبت الطبيعة أثر صناعة الإنسان في التصويت على الطريقة

للرحمة. إدراج إلى مسالمة صار بما اعمل و

- - - - - 62 - - - - - 87

- - - - - 62 - - - - - 88

- - - - - 63 - - - - - 89

باستقلال بالغرض أكمل و كذلك في الصوت الإنساني أحوال أخرى تجعل الخطاب ذا شمائل و ربما بلغ به

90»

إذا المعيار الجمالي للصناعة الصوتية الجميلة يعتمد على الدقة في الإنسجام بين درجات الصوت و النغم ضمن قانون الإيقاع، لكنه في ذات الوقت يبني الصناعة الجمالية الصوتية على المحاكاة بين (الصوت، و النغم) كونه ما يحقق اللذة الجمالية عند المستمع أو المتلقي، و في تأكيده لذلك قال " ثم المحاكاة لذيدة و إذا حانت النعمة شمالاً من الشمائل فحاكما توهم النفس تكيفا بما

91» لكنها محاكاة تجعل الجمال كخاصة في الصوت لا تماثل مصطنع

92»

لأن"

لنخلص من خلال ما سلف ذكره أن التأليف الصوتي الجديد لذيد، و اللذيد الجميل و الجميل كل ما يستوفي المعايير الجمالية الرياضية، ما يجعل الحاسة تدرك الجمال الصوتي كأنه في ذاته و كماله لا كونه مصطنع و في ذلك قال"

ثم وداعه فجأة ثم تداركه وحشة الوداع بهجة الرجوع على هيئة حبيبة إلى

النفس أعني النظام أجلّ الملذات النفسانية" 93 نستشف هنا كأن ابن سينا يؤسس للجمال الصناعي و يبرهن عليه باعتباره مصدرا آخر يبلغ من خلاله الإنسان الجمال المطلق و البهاء المحض، كأنها يعكس حب الإنسان و شوقه للمطلق فيترجم ذلك في صناعته الجمالية مستكملاً بذلك كماله، مثل لحظة المديح الصوفي التي تمنح العارف لحظة الوصال بين العبد و خالقه.

64 - - - - 90

64 - 91

102 - 92

64 - 93

❖ لكن إذا كن الجمال الصناعي يحقق استكمال الجمال، فهل ينعكس ذلك على صناعة تجميل

الجسد؟

نجيب على السؤال من خلال ما جاء في زيادة تبصرة حيث قال ابن سينا "الآن ليس لك أن تكلف

نفسك إصابة كنه هذا التشبه بعد أن تعرفه بالجملة فإن قوى البشر وهم في عالم الغربة، قاصرة ما دون

هذا، فكيف هذا؟"⁹⁴ ثم يجيب ابن سينا نفسه عن سبل بلوغ ل الحسن للخير الأمثل في عالم

" إذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد أمرا أن يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من

في بدنك من انفعال نفسك و أنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح

لك سر واضح خفي فاجتهد و اعلم أنه كيف يمكن ذلك و أنها تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة

و إن كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية"⁹⁵

أو ما سماه العالم الغريب في ترقية الإنسان في كليته نورانية البصير التي

يرقى عبرها العارف إلى مرتبة الشرف أمام الكلي المطلق تشمل صفاء النفس و الجسد معا.

إذا يقرّ ابن سينا في ذات الوقت تأثير النفس على اعتدال مزاج الجسد الصالح، و لا تبلغ مبتغاها

دون تهيئة المدينة لاستقبال مالکها، حيث يتم تجميل الجسد و هو تجميل يجمع بين الطبيعي و الصناعي

بهدف صناعة جسدا جميلا لنفس فاضلة و جميلة، و كأننا نحدث تقابل بين صناعة الصوت الجميل و

الجسد الجميل، و إن أكد ابن سينا على أهمية الصناعة الجمالية حسب تحقق المعايير و اللذات

الجمالية أمام استكمال الذات جمالها و بلوغ سعادتها! هنا يعترف بأهمية جمال الجسد كمتغير أساسي في

و نبرهن على ذلك من خلال التقابل و التشبيه بين الجمال الإنسان و الجمال

- 94 - - - 150

- 95 - 150

الصناعي، هذا الأخير الذي لا يتم إذا نقص أحد شروطه منها المادة التي تعتبر الجسر بين الباطن و الظاهر، كذلك الجسد يمثل هم ال و الطبيعة التي عبرها عملية التشبيه و استكمال جماله و

لكن إذا كان يرى أن الجسد خسيس و هو العائق أمام كمال النفس و جمالها

التي تفيض عن الأول تتناقص درجة كمالها كلما ابتعدت ما يعني أن النفس قبل

اتحادها بالجسد ضعف كمالها نسبة لمرتبتها في سلم الجواهر، بالإضافة إلى حواس الجسد لذا تحتاج إلى

قوة إرادية تساعدها في استكمال كمالها، أي محرك المحرك، إذا حتى لو انفصلت لن تبلغ المطلق أبدا

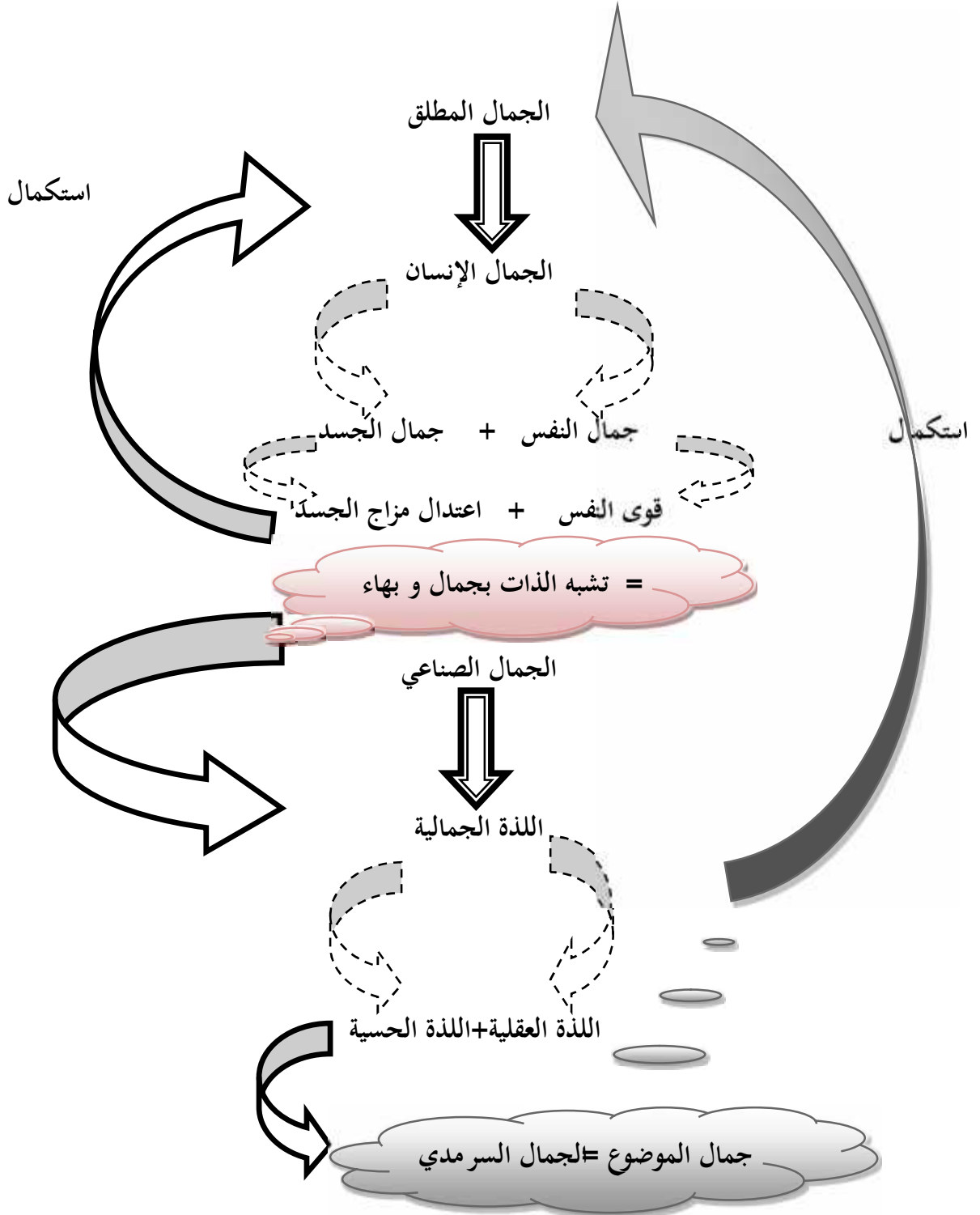
أن الجسد ليس العائق الوحيد في كمالها و جمالها و بلوغ بصيرتها و لن يتحمل فشلها كما أنها

لن توجد دونه في عالم الطبيعيات حيث تمارس تجربتها الجمالية، لأن وجود الأشياء هو وجود بالإجمال

و هو ما جعلنا نرى أن الجسد و النفس كل متكامل ضمن التجربة الجمالية السينوية، و هو ما يوضحه لنا

المخطط التالي:

التجربة الجمالية السينوية:



ب/ الجمال العقلي و الجمال الجسدي:

للذوق الجمالي العقلي المحض اللذة العقلية

مفارقات تجعلها تفضل في إدراك الجمال الحقيقي، لكن ابن سينا ينسب هذا الغموض إلى البدن

(تنبيه الآن إذا كنت في البدن) وائقه فلم تشتق إلى كمالك

المناسب، و لم تتألم بحصول ضده، فاعلم أن ذلك منك لا منه⁹⁶، لكنه يعلن و يبرر هنا براءة الجسد

الفشل الجمالي غياب الذوق الجمالي

ليس من الجسد، بل من انعدام الإدراك العقلي موت الذوق الجمالي

لدى الفرد و هو ما أكدته من خلال قوله (تفاصيل العقل الحسي محصور في قلة

و إن كثرت فبالأشد و الأضعف، و معلوم أن نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك، و الإدراك إلى الإدراك

فنسبة اللذة العقلية إلى الشهوانية نسبة جلية الحق الأول، و ما يتلوه إلى مثل كيفية العلاوة و نسبة

(⁹⁷، ما يعني أن فشل اللذة الجمالية العقلية من بلوغ الجميل من خلال تدني العلاقة الإدراكية

المتغيرين (الذات المدركة+و الموضوع المدرك)، التي يكون نتاجها غياب أو عدم الاختيار

الصحيح للموضوع الجمالي، لأن نسبة اللذة إلى اللذة تحقق نسبة المدرك إلى المدرك ما نتج عنه نقص

كمال النفس، عدم قدرتها على بلوغ الكمال المنزه.

96 - - مصدر سبق ذكره - 65

97 - - 67

الفصل الثالث: تصور جماليات الجسد مشروع إستطيقا إسلامية

• المبحث الأول: جماليات الجسد و أسس إستطيقا أبي حامد الغزالي

1/ مفهوم الجمال حقيقة بين الحسن و الكمال.

2/ أقسام الجمال في التصور الفلسفي الإسلامي.

3/ حقيقة الإنسان الجمالي و مجال الحضرة الإلهية.

4/ التجربة الجمالية و أسس إستطيقا الغزالي

المبحث الثاني: الجسد و التجربة الجمالية العرفانية عند ابن عربي

1/ الجسد الصوفي و نظرية الإنسان الكامل.

2/ (الجسد، الملك، الروح الكلي) ثلاثية الخلافة العرفانية.

3/ الإدراك الجمالي في العرفان الصوفي حقيقة بين الهيئة و الأُنس.

4/ التجربة الجمالية العرفانية

المبحث الثالث: تصور الجمال و الجسد عند ابن القيم الجوزية

1/ الله، القلب، الجسد ثلاثية حقيقة الإنسان.

2/ معرفة الله من معرفة النفس و الجمال.

3/ مفهوم الجمال و طبيعته

4/ جماليات الجسد معيار حقيقة الجمال

1/ مفهوم الجمال حقيقة بين الحسن و الكمال:

تشكل العلاقة بين الشكل و الموضوع من أهم الموضوعات التي تناولها علم الجمال سواء في التصور الفلسفي الغربي أم الإسلامي، وفق قانون التناسق و الانسجام ضمن مجال الموضوع الجمالي، يجعلنا هذا أمام جدلية الشكل و المضمون، حيث يشمل الأول الصورة الخارجية للموضوع الجمالي، أما المتغير الثاني فهو كل ما يشتمل عليه العمل الفني من فكرة فلسفية، أخلاقية، دينية... ما يؤكد حتمية الصلة بينهما باعتبارهما وجهان لأمر واحدة" فلا يكون للجمال وجود حقيقي إلا حينما يكون الانسجام و التوافق بين سمتي الظاهر و الباطن، و إن كان غير ذلك كان جمالا تافها"¹.

تكمن حقيقة الجمال في التصور الفلسفي الإسلامي من خلال ما يحدد مجال لفظي (الجمال، و الحسن)، حيث يجمع اللفظ الأول بين الصورة و المعنى، لقوله صلى الله عليه و سلم (إن الله جميل و يحب الجمال)، أما الحسن فهو ضد القبح و نقيضه، و يكون في الفعل و الخلق لأن "الحسن في الأصل للصورة، و الجمال في الأصل للأفعال، و الأخلاق، و الأحوال الظاهرة"²، ما يعني أن الجمال ليس من النوافل أو التحسينات التي يمكن الاستغناء عنها، بل هو عنصر يدخل في تكوين المادة أو الموضوع الجمالي، يعني هذا أن التصور الفلسفي الإسلامي يضع حجر الأساس الجمالي ضمن معادلة التناسق، و الانسجام من خلال دراسته لثلاثية" الكون، الإنسان، الله "بهدف بلوغ غاية الجمال الحقيقية في الوجود، ليدخل الجمال بذلك عالما جديدا، هو عالم العموم و الشمول ليستمد الخطوط العريضة في بناء النظرية الجمالية الإسلامية.

1- صالح أحمد الشامي- ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام - الطبيعة، الإنسان، الفن مرجع - سبق تعريفه- ص207

2- أبو هلال العسكري- فروع في اللغة- حققه جمال عبد الغني مدغمش- مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر و التوزيع-بيروت- لبنان- الطبعة الأولى-

1422هـ/2002م- ص12

يجعل هذا الذات الإنسانية تتمركز كميدان جمالي ذات تصور كلي في الفلسفة الإسلامية، ليصبح بذلك الإنسان أحد أهم ميادين التصور الجمالي الذي يجمع بين " الطبيعة، الإنسان، الفن"، إنه جوهر الاختلاف بين الإنسان كذات مدركة للجمال ضمن المنظور الجمالي الحديث، والإنسان كميدان جمالي كلي يجب إدراك جمالياته في التصور الفلسفي الإسلامي. أجبرنا هذا على تحديد جملة من التساؤلات كفرضيات توجه دراستنا التحليلية حول موضوع الجمال، و حقيقة الإنسان الجمالي في التصور الفلسفي الإسلامي، خاصة من خلال منظور أبي حامد الغزالي باعتباره أول فيلسوف إسلامي أسس للنظرية الجمالية الإسلامية: لكن ما هو مفهوم الجمال عند أبي حامد الغزالي؟ و ما هي طبيعة العلاقة بين الإنسان و الجمال؟

عرّف أبي حامد الغزالي (450-505 هـ / 1058-1111م) الجمال فقال (هو حسن كل شيء في كماله الذي يليق به)³، ما يعني العلاقة القائمة بين مفهوم الجمال و إدراك الكمال، لأن حقيقة الجمال تتم حين يبلغ الإدراك الكمال باعتباره أعلى درجات الجمال المطلق، و هو ما يوضحه لنا حين قال (كل شيء فجماله و حسنه في آن واحد يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال، و إن كان الحاضر بعضها فله من الحسن و الجمال بقدر ما حضر فالفرس الحسن: هو الذي جمع كل ما يليق بالفرس من هيئة، و شكل، و لون، و حسن، عدو، و تيسر كر وفر عليه، و الخط الحسن: كل ما جمع ما يليق بالخط من تناسب الحروف و توازها و استقامة ترتيبها، و حسن انتظامها، و لكل شيء كمال يليق به... فحسن كل شيء في كماله الذي يليق به، فلا يحسن الإنسان بما يحسن به الفرس، و لا

5- أبو حامد الغزالي- المحبة، والشوق، والأنس، والرضا - الكتاب السادس من ربح المنجيات- إحياء علوم الدين.- المؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر- 1985- ص 21

يحسن الخط بما يحسن به الصوت و لا تحسن الأواني بما تحسن به الثياب و كذلك سائر الأشياء⁴، يؤكد الغزالي من خلال ذلك أن حقيقة الجمال تقوم على ما يحققه مبدأ التوافق و الانسجام الذي يجمع في نطاقه بين "الجمال، و الحسن"، و الجدل الذي يحضر فيه الحسن و الجمال في ذات الوقت حتى يكون كمال الموضوع الجمالي، و إذا تمت جميع كمالاته تم جماله و صنف غاية في الجمال، لكن إذا كان نقص أحد من المتغيرين انعكس ذلك على درجة جماله و كان له بقدر ما حضر من جماله و حسنه، لقوله تعالى (وَإِذْ أَنبَأْتَهُمْ تَعَجُّبُكَ أَجْسَامَهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خِشْبٌ مِّنْ سِنْدَةٍ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هَلْهُدُوٌ فَاذْرَهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ)⁵، صنف الغزالي الجمال و الحسن حسب اختلاف الموضوع الجمالي جنسه و نوعه، فجمال الإنسان يختلف عن جمال النبات، و جمال الحصان يختلف عن جمال الخط، و هما يختلفان عن جمال الإنسان و الأشياء، كما نجده قد اعتمد على بيان الحالة التي ينبغي أن تتوفر في الموضوع الجمالي حتى يكون جميلا، بمعنى يجب أن يكون سليما من العيوب حتى يتمكن من الإرتقاء إلى درجة الكمال، و هي درجة مرتبطة بمدى تمرّكه على سلم الكمال.

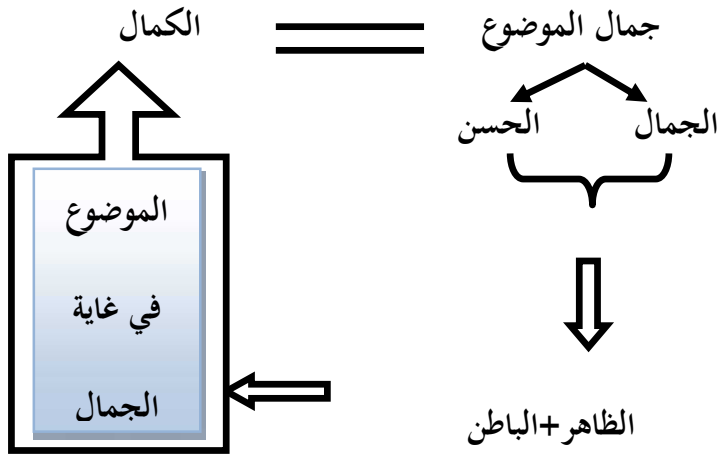
لكن لا يتحقق الكمال بتوفر الجمال وحده، بل يجب حضور الحسن، لأنه لا يشمل الظاهر أو الشكل فقط، بل حتى الجمال الباطن لأنه يجمع بين ما ظهر من الشكل و حسن اللون، و جمال المعنى الكلي الذي يجمع أو يشترك فيه أنواع الجمال، هذا ما أكده في قوله (اعلم أن المحبوب في مضيق الخيالات و المحسوسات ربما يظن أنه لا معنى للحسن و الجمال إلا بتناسب الخلق، و الشكل، و حسن اللون، و كون البياض مشربا بالحمرة، و امتداد القامة إلى غير ذلك مما يوصف من جمال الإنسان. فإن الحسن الأغلب على الخلق حسن الإبصار، و أكثر التفاهم إلى صور الأشخاص فيظن ان ما ليس مبصرا، و لا متخيلا، و لا متشكلا، و لا

4- أبو حامد الغزالي- الحجة، والشوق، والأنس، والرضا - مصدر سبق تعريفه- ص 25

5- سورة المنافقون: الآية 04

ملونا، فلا يتصور حسنه، و إذا لم يتصور حسنه لم يكن في إدراكه لذة، فلم يكن محبوبا فهذا خطأ ظاهر، فإن الحسن ليس مقصورا على مدركات البصر، و لا على تناسب الخلق و امتزاج البياض بالحمرة)⁶.

لكن إذ حضر كل من الجمال الظاهر و الباطن و كذا حسنه حضر كمال الشيء فيصبح غاية في الجمال، أما إذا حضر بعضها فله من الحسن و الجمال بقدر ما حضر لأن (جمال كل شيء و حسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كانت جميع كمالته الممكنة حاضرة فهو غاية الجمال، و إن كان الحاضر بعضها فله الحسن و الجمال بقدر ما حضر...)⁷، يعني هذا أن حقيقة الجمال تكمن في اكتمال كمالات الموضوع الجمالي، و إن كان غير ذلك فيحدد الجمال على حسب درجة الحسن الذي تتصف به المحسوسات و المرئيات، لنخلص إلى أن الجمال هو الكمال، و هو ما يوضحه لنا المخطط التالي:



6- أبو حامد الغزالي- المحبة، والشوق، والأنس، والرضا - مصدر سبق تعريفه- ص 316

7- المصدر نفسه- ص 317

درس الغزالي ثنائية (الحسن، و الجمال) في غير المحسوسات أيضا لأنه لا يقف عند ظواهر الأمور فحسب حيث قال (فاعلم أن الحسن و الجمال موجود في غير المحسوسات، إذ يقال هذا خلق حسن، و هذا علم حسن، و هذه سيرة حسنة، و هذه أخلاق جميلة...)⁸، ما يعني أن عنصر الجمال متوفر في كل ما هو موجود في هذا الوجود ما يجعله عنصرا ينتمي إلى معادلة النشأة و التكوين، لكن تختلف درجاته باختلاف جنس و نوع الموضوع الجمالي، ليكون بذلك الغزالي أول من صنّف مجال الجمال حسب الموضوع الجمالي المدرك، لكن حقيقة الجمال تكمن في بلوغ درجة الكمال.

2/ أقسام الجمال في التصور الفلسفي الإسلامي:

أقرّ الغزالي أن الجمال عنصر متوفر في كل ما هو موجود، ما يجعله أصل في الخلق و التكوين، لكنه في نفس الوقت يقسم مصادر إدراكه باعتبار الإنسان المصدر الوحيد و المؤهل لإدراك جماليات الموضوع الجمالي، و هو ما أكده من خلال قوله "إن الجمال ينقسم إلى جمال الصورة الظاهرة المدركة بعين الرأس، و جمال الصورة الباطنة المدركة بعين القلب و نور البصيرة"⁹، و يقول أيضا في نفس الصدد (فمن رأى حسن نقش النقاش، و بناء البناء أكشف له من هذه الأفعال صفاتها الجميلة الباطنة التي يرجع حاصلها عند البحث إلى العمل و القدرة)¹⁰، ما يعني أن أصناف الجمال تختلف باختلاف مصدر إدراك الموضوع الجمالي بين ما يحده مجال البصر، و ما يبلغه نور البصيرة، و هو قسمان:

أ/الجمال الظاهر: هو ذلك الجمال المحسوس و الملموس الذي يتم إدراكه بالحواس الخمسة، و الذي اشترط فيه الغزالي السلامة من العيوب، ما يعني سلامة كل أعضاء الجسد.

8- أبو حامد الغزالي- المحبة، والشوق، والأنس، والرضا - مصدر سبق تعريفه- ص 30

9- أبو حامد الغزالي- إحياء علوم الدين- الجزء الرابع - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة- دون تاريخ- ص 321

10- المصدر نفسه- ص 302

ب/الجمال الباطن: يعتبر أكثر اتساعا وعمقا، ويتم إدراكه من خلال نور البصيرة التي يتميز

و مصدرها القلب المدرك للأبعاد العميقة.

❖ لكن إذا كان القلب هو مصدر إدراك حقيقة الجمال الباطن، فهل كل قلب مؤهل لبلوغها؟

يجيبنا الغزالي من خلال قوله " أرسل إليهم مائة ألف و أربعة و عشرين ألف نبي يعلمون الناس نسخة

كيف يجعلون القلب في كور المجاهدة) **عني يظهرون القلب باجهاده كما يظهر الحداد**

("11" ، يعني ذلك أن ليس كل قلب صالح لإدراك حقيقة الجمال الباطن، بل هو ذلك القلب

صفات البهائم، و يجعل

، و يتم ذلك من خلال عبر عنه **بكيمياء السعادة** و مقصود هذه الكيمياء"

سر هذه الكيمياء أن ترجع من

الدنيا إلى الله، و فضل هذه الكيمياء طويل"¹² يؤكد الغزالي هنا أن طهارة القلب تتم إذا تخلى الإنسان عن

مغريات الدنيا و عرف الغاية من وجوده، و مفتاح معرفة الله سبحانه و تعالى يكمن في معرفة نفسه، و هذا

مصدق لما جاء في قول النبي صلى الله عليه و سلم " من عرف نفسه فقد عرف ربه"¹³ فإذا لم تعرف نفسك

فكيف تعرف ربك؟ **وَسَقُلُّوْهُمْ إِلَى آيَاتِنَا فِي الْآ فَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ**

يَكْفُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ((53))¹⁴ .

- | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|-----------------------|-----|
| - | - | - | - | - | - | 11- |
| - | - | - | - | - | جماعة رسائل الغزالي - | 123 |
| - | - | - | - | - | بيروت - | 12- |
| - | - | - | - | - | مصدر سبق ذكره - | 13- |
| - | - | - | - | - | جماعة رسائل الغزالي - | 14- |
| - | - | - | - | - | 124 - | |
| - | - | - | - | - | 53 : | |

حدد الغزالي حقيقة معرفة الإنسان لنفسه من خلال تحديده لمراتب تطهير القلب مجال
لطبيعة النفس الإنسانية التي يشترط عليها الإنسجام و الإتزان بين قواها، و في ذلك قال " فإن قلت أني أعرف
... و لا تعرف ما في باطنك. لكن

الواجب عليك أن تعرف نفسك بالحقيقة حتى تدرك أي شيء

لأنه قد جمعت في باطنك صفات: البهائم

السباع الملائكة فالروح حقيقة جوهرك غيرها غريب منك

م فاجتهد في أعمال الجوف و الفرج، سعادة السباع في الضرب

الشياطين في المكر ، فإن كنت منهم فاشتغل باشتغالهم، و سعادة الملائكة في مشاهدة جمال
الحضرة الربوبية و ليس للغضب و الشهوة إليهم طريق"¹⁵.

نستخلص من خلال ذلك أن أساس معرفة الإنسان لنفسه تتم عبر تحليه بصفات الملائكة التي
تمنحه الصلاحية، و السبيل إلى بلوغ الحضرة الإلهية، من خلال مشاهدة الجمال و إدراك الجلال ضمنه،
ما يعني أن جوهر طهارة القلب في إدراك الجمال الحقّ و هو ما سماه الغزالي كمال الجمال، لكن هذا لا
يعني إقصاء باقي الصفات الإنسانية، حيث قال عنها الغزالي "فما خلق الله من هذه الصفات لتكون أسير

و لكن خلقها حتى تكون أسراك، تسخرها للسفر و الأخرى سلاحك حتى تصيد

سعادتك لي مكان سعادتك ذلك المكان قرار

خواص الحضرة الإلهية¹⁶ فكل من لم يعرف حقيقة هذه المعاني فنصيبه من القشور، لأن الحق يكون عنه محجوب.

يوضح الغزالي حقيقة و طبيعة القلب من خلال تبيان له حقيقة الإنسان التي جمعها بين العالم الحسي

و عالم الأمر " فالإنسان من عالم الخلق عالم الأمر يجوز

و الكيفية فهو من عالم الحق، ليس للقلب مساحة و لا مقدار لهذا لا يقبل القسمة

لو قبل القسمة لكان من عالم الحق

كون فيه علم و جهل فهو محال¹⁷، إذا القلب من عالم الأمر و جنسه من جنس الملائكة، لذا نصّب ملكا في

الجسد، و له عساكره التي تخدمه و تطيع أوامره، و جعل شروط و صفات الملك هي¹⁸:

✓ معرفة الله و مشاهدة جمال الحضرة

✓ التكليف عليه و الخطاب معه

✓ له الثواب و عليه العقاب

✓ السعادة و الشقاء تلحقانه

✓ الروح الحيوانية في كل شيء تتبعه و معه

✓ و معرفة حقيقته و معرفة صفاته مفتاح معرفة الله سبحانه و تعالى

- مصدر سبق ذكره - 125

-16 - حامد الغزالي - مجموعة رسائل الغزالي -

-17 - 126 -

-18 - 125 -

❖ لكن ما هي عساكر القلب؟ و ما هي مراتبهم؟

ف الغزالي عساكر ملك الجسد إلى قسمين حقيقة الإنسان التي تجمع بين

عساكر الجزء الظاهر هم عساكر" و منازلهم في اليمين

و جميع الأعضاء" ¹⁹، منازل عساكر الباطن في

لك من هذه القوى عمل خاص و إذا ضعف واحد منهم ضعف

حال ابن آدم في الدارين" ²⁰، و جعل القلب مجمع العسكرين و أميرهما الذي يحقق التكامل و الإنسجام بينهما.

فسر الغزالي طبيعة العلاقة بين العسكرين في نطاق مدينة النفس

" القلب و العقل " النفس كالمدينة و اليمين و القدمين و جميع الأعضاء

القوة الشهوانية ، القوة الغضبية القلب ملكها، و العقل وزيرها،

يدبرهم حتى تستقر مملكته و أحواله. لأن الوالي و هو الشهوة كذاب فضولي مخلط

فيجب أن يشاور الملك الوزير

و يجعل الوالي و الشحنة تحت يد الوزير

القلب يشاور العقل و يجعل الشهوة و الغضب تحت حكمه حتى تستقر أحوال النفس يصل إلى السبب

" ²¹

السعادة من معرفة الحضرة الإلهية

" طبيعة عمل العساكر " خادمان للنفس جاذبان يحفظان أمر الطعام، و

الشراب، و النكاح لحمل الحواس، ثم النفس خادم الحواس

19- حامد الغزالي- مجموعة رسائل الغزالي- - مصدر سبق ذكره- 128

-20 - 127

-21 - 129

جلت قدرته، ثم الحواس خادم للعقل و هو القلب سراج، و شمعة يبصر بنوره الحضرة الإلهية،
و هي تصيب الجوف أو الفرج محتقرة في جيب تلك الجنة، ثم العقل خادم القلب، القلب مخلوق لنظر
جمال الحضرة الإلهية فمن اجتهد في هذه الصنعة فهو عبد حق من غلمان الحضرة²²

لنستخلص من خلال ما سلف ذكره أن بلوغ الحضرة الإلهية من المنظور الجمالي لا يتم عبر
القلب وحده على الرغم من أنه مصدر إدراك جمال الحضرة الإلهية، لكن لا يتم ذلك إلا إذا تحقق
التكامل و الإنسجام بين العسكرين، أي بين القلب و العقل بهدف بناء الإنسان الجمالي من خلال تنظيم
القوى الظاهرية و الباطنية له، باعتباره المؤهل الوحيد لإدراك كمال الجمال في لحظة الحضرة الإلهية في
التصور الفلسفي للغزالي، فإن اختل العمل في نطاق منظومة الإنسان الجمالي كانت طبيعة الجمال المدرك
جمالا تافها و حجب عنه كمال الجمال، و هو ما أكده حين قال " إن تمام السعادة مبني على ثلاثة أشياء
هي: قوة الغضب، و قوة الشهوة، و قوة العلم، فإذا زادت قوة الشهوة يخرج من الرخص فيهلك، أو تزيد
قوة الغضب فتخرجه إلى الحمق فيهلك، فإذا توسطت القوتان بإشارة قوة العدل دلّ على طريق
الهداية"²³.

3/ حقيقة الإنسان الجمالي و مجال الحضرة الإلهية:

أثبت أبي حامد الغزالي رؤيته الجمالية العميقة من خلال تصوره، أو بنائه الإنسان الجمالي باعتباره
الوحيد الذي يستطيع إدراك جوهر الجمال، الكمال غاية إدراك الموضوع الجمالي و محور الجمال
من خلال الجدول القائم بين الحسن و الجمال الجمال الحقيقي اكتمال خواص وسمات

- مصدر سبق ذكره - 129

-22 حامد الغزالي - مجموعة رسائل الغزالي -

-23 - 130

الموضوع الجمالي دون نقصان، سواء في الظاهر الذي يدرك بالبصر أو المضمون الذي يدرك بالبصيرة الجامع بينهما القلب المنظم للجمال الظاهر و الباطن في نفي الوقت أمام الحضرة الإلهية، و هو ما يؤكد عجائب القلب في التصور الفلسفي الجمالي للغزالي حيث قال " للقلب بايين الثاني لعالم

هر إلى الخارج فيفتح له باب الباطن فيكشف له غيب من

عالم الملكوت²⁴، ما يعني أن الإنسان الجمالي هو من له قلب

يجمع بين عالمين، و كل عالم له مفاتيحه و قوانينه التي تمنحه السبيل في العبور و السفر إلى عالم

الكشف الإلهي حيث يدرك كمال الجمال، و هو ما يؤكد أن القلب من عالم الملكوت و هو يعود لأصله

و عالمه إذا ما اشتغل بشهوات و مغريات عالم الحواس، و في ذلك قال " إن القلب من عالم الملكوت و

الحواس مخلوق لهذا العالم عالم الملك

²⁵ هذا ما يقصد به الغيبة الصوفية التي عرفها الجرجاني في كتابه التعريفات " غيبة القلب عن عالم

ما يجري من أحوال الخلق و استولى عليه سلطان

فهو حاضر بالحق غائب عن نفسه، و عن الخلق و مثال على ذلك قصة النسوة اللاتي قطعن أيديهن

حين شاهدت يوسف عليه السلام، فإذا كانت مشاهدة جمال يوسف مثل هذا كيف يكون غيبة مشاهدة أنوار

²⁶

و هذه الطريق لا تفهم

إلا بالتجربة العرفانية الجمالية، و إن لم تحصل بالذوق لم تحصل بالتعليم لبلوغ

24 - حامد الغزالي - مجموعة رسائل الغزالي - مصدر سبق ذكره - 135

25 - 135

26 - 136

جوهر كيمياء السعادة في أحضان الحضرة الإلهية، و هي من عجائب القلب في مدينة الإنسان الجمالي

و في ذلك قال " جوهر ابن آدم في أصل خلقه موضوع لهذا

مرآة ينظر فيها صورة العالم صداً فيحتاج إلى إجلاء أو جذب فيحتاج إلى

تلف كذلك كل قلب لم يبلغ هذه الدرجة لقوله صلى الله

" كل مولود يولد على فطرة الإسلام " ما يعني ان بنو ادم في فطرتهم التصديق بالربوبية " ²⁷ .

تحدد اللذة الجمالية في التصور الفلسفي للغزالي من خلال بلوغ السعادة التي لا تتحقق إلا

بمعرفة المطلق، و هي معرفة يبلغها الإنسان الجمالي ضمن مجال التجربة الجمالية العرفانية الصوفية

"

فلذة العين في الصورة الحسنة لذة الأذن في الأصوات الطيبة... لذة القلب الخاصة بمعرفة الله

سبحانه و تعالى لأنه مخلوق لها كانت معرفته أكبر كانت اللذة أكبر

أما لذة معرفة الربوبية فمتعلقة بالقلب فلا تبطل بالموت لأن القلب لا يهلك بالموت " ²⁸ ما يؤكد أن معيار

اللذة الجمالية يكون بمقدار نجاح الإنسان الجمالي من بلوغ كمال الجمال،

جوهر القلب و هو كيمياء السعادة.

- مصدر سبق ذكره - 136

-27 حامد الغزالي - مجموعة رسائل الغزالي -

-28 - 139

4/ التجربة الجمالية و أسس إستطبيقا الغزالي:

أسس الغزالي نظريته الجمالية من خلال جدل يجمع بين متغيرات ثلاث هي " الإنسان + الحب +

الجمال = الجمال الحقيقي" و هو ما أكده حين قال " كل جمال محبوب عند مدرك ذلك الجمال

و الله تعالى جميل يحب الجمال أدرك بحاسة البصر،

و إذا الأخلاق و إرادة الخيرات... إلى غير ذلك من الصفات الباطنة بحاسة القلب²⁹ يعني أذ لا خير

و لا جمال و لا محبوب في العالم إلاّ الخالق سبحانه و تعالى

الجميل محبوب، و الجميل المطلق هو الواحد الذي لا ضد له ليكون

شرطه في اختيار الجمال المدرك هو من توفر شرط الحب من قبل الذات المدركة للموضوع المدرك.

❖ لكن كيف أسس لإستطبيقا إسلامية؟ و كيف برهن على أصولها؟

شرح الغزالي نظريته الجمالية، و برهن على أصولها كتابه "المحبة والشوق و الإنس و

الرضا"، كل ما هو محبوب جميل الحب معيار الجمال، و جوهر نظريته الجمالية التي

حددها في أربعة أصول يفسر من خلالها العلاقة الجدلية التي تجمع بين الإنسان كتصور كلي، و حب

الجمال، و هذا ما يفسره و يبرهن عليه في كل قاعدة من قواعد نظريته الجمالية التي تتمثل في:

الأصل الأول: المحبة بعد المعرفة و الإدراك

حدد الغزالي في هذا الأصل مجموعة من الفرضيات المحبة الحقيقية

حقيقة إدراك الموضوع الجمالي تكمن في المحبة الحقيقية

معرفة الموضوع و إدراكه، لأن الإنسان لا يحب ما لا يعرفه " لا يحب الإنسان إلا ما

يعرفه، لذا لم يتصور أن يتصف بالحب جماد، بل هو من خاصية الحي المدرك³⁰ يجدد لنا

الجمالي المدرك، يجب أن يكون حي مدرك

المدرك و يلائمه و يحقق له اللذة، لا ما ينافره و يحقق له الألم " كل ما في إدراكه لذة

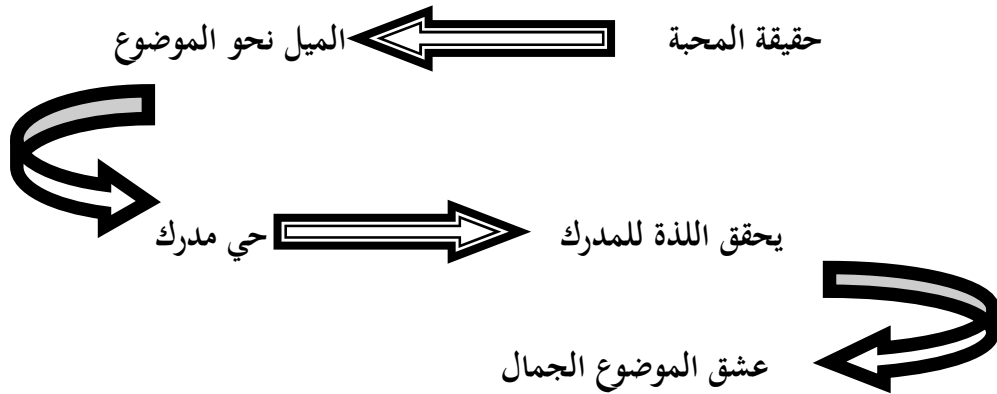
محبوب عند المدرك، و ما في إدراكه ألم فهو مبعوض عند المدرك"³¹ شرط الغزالي في تحديد الموضوع

الجمالي أن يكون حيا مدركا محبوبا للذته، هي المحبة الحقيقية التي عرفها حجة الإسلام "الحب عبارة عن

ميل الطبع إلى الشيء الملائم، سمي عشقا

المؤلم المتعب، فإن قوى سمي مقتا، فهذا أصل في حقيقة معنى الحب لا بد من معرفته"³². و هو ما يوضح

المخطط التالي:



الأصل الثاني: الحب تابع للإدراك و المعرفة

ما يجعل الحب

أيضا تابع للإدراك لأنه يتبع اللذة التي يسببها الطبع من خلال الميل إليها "فكانت محبوبات عند الطبع

30 - 5

31 - حامد الغزالي - 5

32 - 5

السليم، فلذة العين في الإبصار، و إبصار المدركات الجميلة،³³ ، يحدد لنا

الغزالي أن الطبع السليم هو الرئيس و المسؤول عن اختيار أنواع اللذات التي

"لما كانت هذه المدركات بالحواس ملذذة، كانت محبوبة أي كان للطبع السليم ميل

إليها"³⁴ إن الطبع السليم يجعلنا نحدد أكثر دقة نوع الموضوع الجمالي المدرك في النظرية الجمالية

للغزالي كذات مدركة للجمال، أو كموضوع يجب إدراكه، ألا و هو الإنسان الحي المدرك المحبوب.

"حب إلي من دنياكم ثلاث، الطيب، النساء، و جعل قرّة عيني في الصلاة،

الطيب محبوبا و هو مدرك بالعين و السمع، و سمي النساء محبوبات

سمي الصلاة قرّة عيني و جعلها أبلغ المحبوبات

حس سادس منطقتة القلب"³⁵ تشارك فيها البهائم الإنسان ما يجعل

الحس السادس الذي يعبر عنه إما بالعقل،

أو بالنور، أو بالقلب"³⁶، و هو الشرط الثاني لبلوغ المحبة الحقيقية البصيرة الباطنة

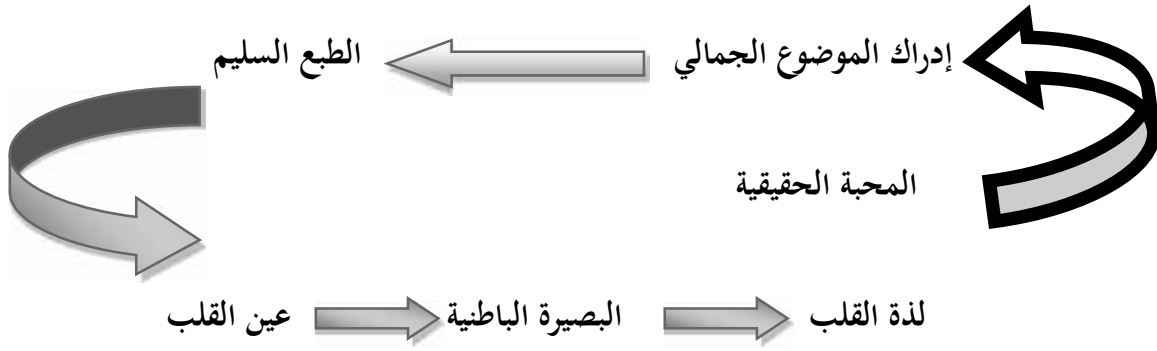
و جمال المعاني المدركة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة

فتكون لا محالة لذة القلب ما يجعل الطبع السليم و العقل الصحيح أقوى، إذ لا معنى للحب

إلا بالميل في إدراكه للذة، لنخلص أن الموضوع الجمالي الذي يجب حبه هو الإنسان دون غيره. و هو

ما يوضح المخطط التالي:

				9	-	-	33
						حامد الغزالي -	34
				9	-	-	35
						10	36



الأصل الثالث: حب الإنسان لنفسه و حب غيره لأجل نفسه

يحدد لنا الغزالي في هذا الأصل ثلاثة

:

1/المحجوب الأول لأنه الملائم للحب: لا يخفى على أي إنسان حبه لنفسه، كما لا يخفى عنه حب غيره

لأجل نفسه و دوام وجوده، لأن وجود صفات الكمال محبوب و دوام أصل الوجود محبوب أما الهلاك

و هو ما أكده حجة الإسلام في قوله "فكمال الوجود أيضا محبوب لأن الناقص فاقد للكمال"³⁷

المحجوب الأول للإنسان هو ذاته، كل الأعضاء لأنها محبوبة و سلامتها مطلوبة، ثم

تأتي باقي مكملاته، ماله، عشيرته، أصدقاؤه... التي يعتبرها كالجناح المكمل للإنسان حيث قال "كمال الوجود

آلة لكمال الوجود"³⁸

موقوف عليها

حتى لو كان لا يناله منه حظ، بل يتحمل المشاق لأنه يخلفه فهو الوجود بعد عدمه ليكون بقاء نسله نوع من

البقاء أما أساس كمال وجوده يكمن في كمال أعضائه كوكما " عين الكمال المطلوب"³⁹، "

«40 . كمال الذات من خلال كمال و سلامة كل

أعضائها، هو أول الأسباب للمحبة الحقيقية و بلوغ جوهر الجمال.

2/الإحسان: يعرفه الغزالي فيقول " إن المحسن من أمد بالمال و سائر الأسباب الموصلة إلى دوام الوجود و كمال

41" " فيحبه قلبي" هذا إشارة إلى أن حب

ما يجعل الإنسان عب

الإحسان ليس هو عين الكمال المطلوب، بل يكون سببا له

في سلامة ، لكن هناك فرق بين حب الصحة المطلوب لذاته و الطيب محبوب لا لذاته

حب المحسن لا يكون لذاته بل لإحسانه

3/حب الشيء لذاته: الحب الحقيقي هو الحب المحض

الحب لذاته فإن كمال الجمال محبوب

لعين الجمال لما فيه عين اللذة اللذة محبوبة لذاتها لا لغيرها

الجاري لكن ليس للشرب، بل لأنه محبوب لا لحظ أو غاية، و هو ما أكده حجة الإسلام حين قال

يحب الشيء لذاته ذاته عين حظه"42 .

الطباع السليمة قاضية النظر إلى الطبيعة جمالها لذاتها لا لطلب حظ " فهذه

لذيذ محبوب و كل حسن و جمال فلا يخلو إدراكه عن لذة الجمال

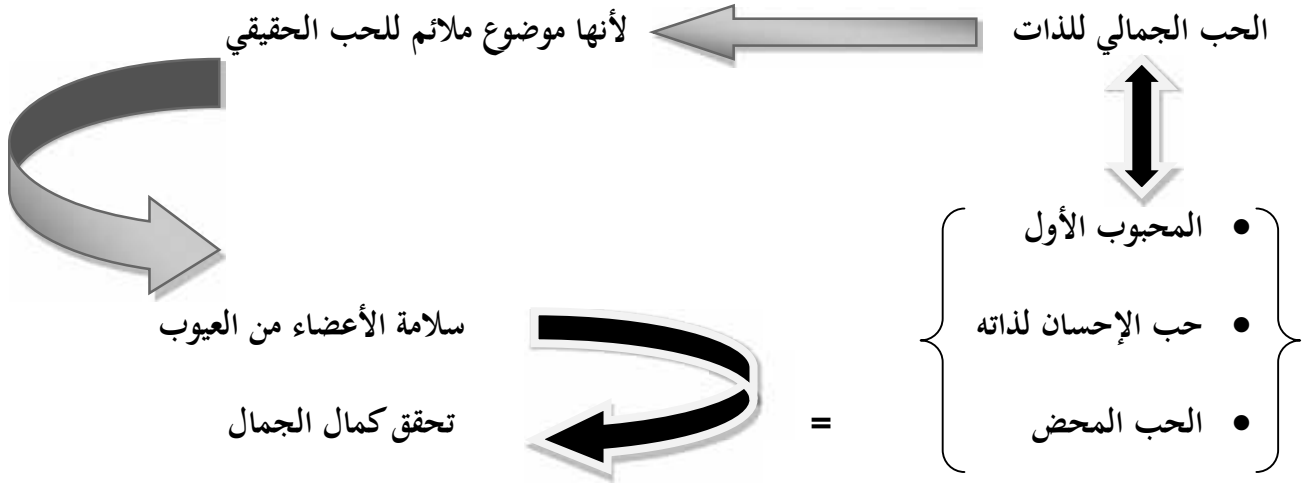
40 - - 7

41 - - 11

42 - - - حامد الغزالي - 12

محبوبا "الله جميل كان لا محالة محبوبا عند من انكشف له جماله و جلاله" ⁴³. لنخلص إلى

أهم شروط بلوغ المحبة الحقيقية في الأصل الثالث، و ذلك حسب المخطط التالي:



الأصل الرابع: في بيان معنى الحسن و الجمال

جعل الغزالي حضور الحسن و الجمال من أهم شروط كمال الموضوع الجمالي

" اعلم أن المحبوس في مضيق و المحسوسات ربما يظن أنه لا معنى للحسن و الجمال إلا تناسب

... "44 الحسن

و إذا لم يتصور حسنه لم يكن في إدراكه لذة فلم يكن محبوبا و هذا خطأ ظاهر الحسن ليس

مقصورا على مدركات البصر فما معنى الحسن الذي

تتشرك فيه الأشياء؟ و ما الحسن الذي يحقق الجمال؟

يحدد الغزالي نوع الحسن المدرك بين البصر و البصيرة، فالأول ما تشترك فيه الأشياء لأنه يشمل الصورة

حسن الجمال للمحسوسات

" الثاني فهو من يحقق لنا درجات الجمال وصولا للكمال

فجماله و حسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له...و لكل شيء كمال يليق به"، و كل هذه الخلال

ته مثل أصحاب المذاهب نصرتنا لهم و لمذهبهم، ما يعني أن الجمال موجود

في السير الذاتية ...إيها الاخلاق النبيلة و احميده التي ترجع كمالياتها

للعلم و القدرة، حيث يقول الغزالي في ذات الصدد " الحسن و الجمال موجود في غير

المحسوسات ، بل تدرك بنور البصيرة الباطنة" ⁴⁵ .

إذن ليس حب الإنسان المحسن في نفسه محبوب لأن كل جمال

و حسن محبوب يجمع بين الصورة الظاهرة و الباطنة كانت بصيرته أغلب إليه من الحواس الظاهرة كان

حبه للمعاني الباطنة أكثر " بين من يحب نقشا مصورا على الحائط لجمال صورته الظاهرة، و بين من

يجب نبيا من الأنبياء لجمال صورته الباطنة" ⁴⁶ . لنخلص من خلال ما سلف ذكره إلى أن أقسام المحبة

الحقيقية التي حددها الغزالي كمبادئ جوهر لنظريته الجمالية هي خمسة أقسام:

- حب الإنسان وجود لنفسه و بقاءه و كماله.
- حبه من أحسن إليه فيما يرجع لدوام وجوده و يعين على بقاءه و يدفع المهلكات عنه.
- حبه من كان محسنا في نفسه إلى الناس و إن لم يكن محسنا إليه.
- حبه لمن بينه مناسبة خفية في الباطن، لتناسب الأرواح بينهما.

- 45 - 15

- 46 - حامد الغزالي - - 16

لو اجتمعت هذه الأسباب في شخص واحد **تضاعف الحب لا محال** " كما لو كان للإنسان ولد جميل

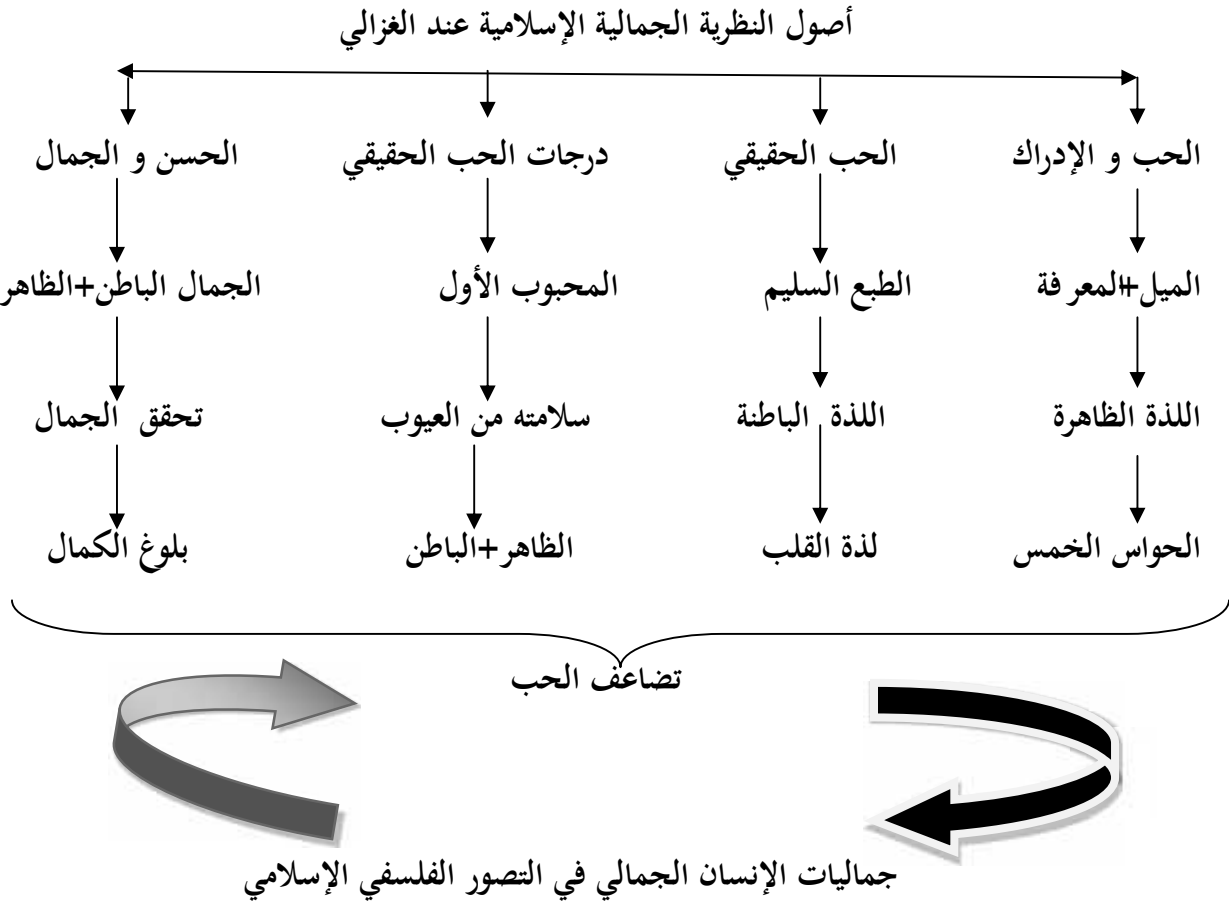
كامل العلم حسن التدبير محسن إلى الخلق محسن إلى الوالد كان محبوبا لا محال **غاية في**

ال**حب**، **قوة الحب** بعد اجتماع هذه الخصال بحب قوة هذه الخلال في نفسها"⁴⁷ فإن كانت هذه

درجات الكمال كان **الحب لا محالة** في أعلى الدرجات لكن لا يتصور كمالها و اجتماعها إلا في حق الله

تعالى فلا يستحق المحبة الحقيقية إلا الخالق سبحانه و تعالى، لتكون أصول و قواعد النظرية الجمالية للغزالي

ممثلة في أربعة أصول، نوضحها حسب المخطط التالي:



❖ لكن إذا كانت هذه قواعد تحدد الإنسان كموضوع الجمالي عند الغزالي، فكيف يتم إدراك جمالياته؟

ج/ جماليات الجسد حقيقة الإنسان الجمالي:

و مكانته في التصور الفلسفي الإسلامي

جماليات الإنسان

يبحث في أبحاثه المادية لأننا " لا نفهمه في كليته

باعتباره عالم من العوالم الذي مازال العلم

أمام أغازه التي لا تزال مجهولة اليوم على الرغم من التقدم الفكري و العلمي الذي بلغه الفكر

مله نحس بعاطفة عميقة في تقدير جماله" ⁴⁸.

حقيقة الإنسان من في كليته وفق التصور الإسلامي

في التصور الفلسفي

"الروح، الجسد، العقل، القلب" ككل متكامل يحدد جوهرية الإنسان

الذي حدد بدوره العوامل التي تجعل منه الإنسان الجمالي :

❖ معرفة الإنسان بنفسه.

❖ معرفة الإنسان لوظيفته و دوره في هذه الحياة.

ينظر الإسلام من خلال نصوص كتابه الكريم إلى جماليات الإنسان

"نظرة كلية تجعل الجمال سمة أصلية في كيانه" ⁴⁹ بل و مقصودة في تكوينه في الإسلام هو

من جوانب التكريم الإلهي للإنسان لقوله تعالى **اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً**

وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكُمْ بِالَّذِي فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ⁵⁰ و قوله (خَلَقَ

- 48 - - ترجمة شفيق أسعد فريد - 303

- 49 - صالح أحمد - في في - 173

- 50 : 64

لَسَّمَاوَاتٍ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ⁵¹) يتبين لنا من خلال هذه الآيات الكريمة

نسان، أما قوله لَقَمَالِي (لَمَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ⁵²)

جمال الإنسان ظاهره و باطنه إنما النظرة الكلية التي محدد لنا جمال الإنسان في الإسلام، ما يجعله حصيلة مشتركة

لكن ما هي جماليات الإنسان الجمالي أمام كليته؟

قسم الغزالي جماليات الإنسان الجمالي إلى قسمين "الجمال الظاهر، و الجمال الباطن"

الإدراك الحسي للموضوع الجمالي، و غيابه يعني غياب الجمال الظاهر

التي تعتبر العناصر الجمالية له القسم الثاني الموضوعات غير المدركة با)

... و سائر خلال الخير التي تدرك بنور البصيرة

الباطنة⁵³)، إنه جمال محبوب با الطبع السليم

الجمال الظاهر زائل بزوال أعضائه (و ليت شعري من يحب الشافعي مثلا، فلم يحبه و لم

يشاهد صورته قط، و لو شاهدها ربما لم يستحسن صورته فاستحسانه الذي حمله على إفراط الحب

الباطنة لا لصورته الظاهرة، قد انقلبت ترابا مع التراب و إنما يحبه لصفته الباطنة من الدين، و التقوى و غزارة

... هذه أمور جميلة لا يدرك جمالها إلا بنور البصيرة (⁵⁴.

-51 : 03

-52 : 04

-53 - حامد الغزالي - 317

-54 - 317

أ/ إدراك جوهر الجمال الظاهر: الغزالي المدركات الحسية و جعل لكل حاسة نوع من المدركات الحسية

الأوائل الذين صنفوا مجالات للإدراك الحسي

قسم الجمال المحسوس إلى خمسة أنواع تتمثل في ⁵⁵:

✓ الجمال المرئي: هو الجمال الذي يختص بالمدركات المنظورة المذّة البصرية

✓ الجمال المسموع: يختص بالمدركات المسموعة المذّة السمعية

✓ الجمال في الروائح الزكية: المذّة

✓ الجمال في التذوق: تذوق اللذّة

✓ الجمال الملموس: هو جمال

ب/ إدراك جوهر الجمال الباطني:

ذكر الغزالي أن المحبة لله و لرسوله صلى الله عليه و سلم هي الغاية القصوى من المقامات، و الذروة

(أن يحب الشيء لذاته لا لحظ ينال منه وراء ذاته، بل تكون ذاته عين حظه، و

56

الحب الحقيقي البالغ عند مدرك الجمال

يعني أن إدراك الجمال يتم من خلال حب اللذّة لذاتها لا لغيرها

فيجب هو الآخر أن يكون محبوبا لذاته، فحب الجمال و تذوقه لذاته لا لنفع مادي. أما كمال الجمال و

التذوق الجمالي، أو جوهر الجمال هو الغاية القصوى له و هي الحب الحقيقي للمطلق.

55- صالح أحمد الشامي - ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام -

335 -

318 -

56- حامد الغزالي -

يؤكد الغزالي إدراك الجمال الباطن يتم عن طريق نور البصيرة

يجعلها تدرك الأمور التي تعلو على الحواس، بل تتصل بالقلب الذي يعتبر

بالإضافة إلى العقل هو الآخر الإدراك الباطني للجمال. نخلص للجمع بين {القلب،

و العقل} كمترادفان لمعنى واحد و هو ما أكده الغزالي من خلال قوله) حسا سادسا مهنته القلب

البصيرة الباطنة أقوى من البصر الظاهر، و القلب أشد إدراكا من العين، و جمال

المعاني المدرك بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للإبصار، فتكون لا محال لذة القلب

الشريفة الإلهية التي تجعل أن تدركها الحواس أتم و أبلغ (57)

أما البصيرة التي جعلها الحاسة السادسة، قد تسمى العقل أو نور الإيمان و اليقين لكن لا معنى للاشتغا
بالأسماء هنا، لأن الغزالي يرى " أن الضعيف يظن أن الاختلاف واقع في المعاني لأنه يطلب المعاني دون

"58. لكن ما هي المعاني التي يدركها نور البصيرة؟

القلب المعاني التي ليست متخيلة و لا محسوسة، لأن إدراك

الحب الثابت و الدائم الحقيقي، بمعنى أن إدراك الجمال يكون في حد ذاته

كقيمة عليا منزهة من الغرض، و هو جمال محبوب بالفطرة، و هو ما أكد الغزالي في قوله (إن لا أحد ينكر كون

الجمال محبوبا بالطبع)⁵⁹. يعني هذا أن الجميع يشترك في حب الجمال و إدراكه إدراك أساس الذوق

الجمالي (و كل حسن و جمال فلا يخلو إدراكه عن لذة⁶⁰) لنخلص إلى أن التذوق يوجد اللذة

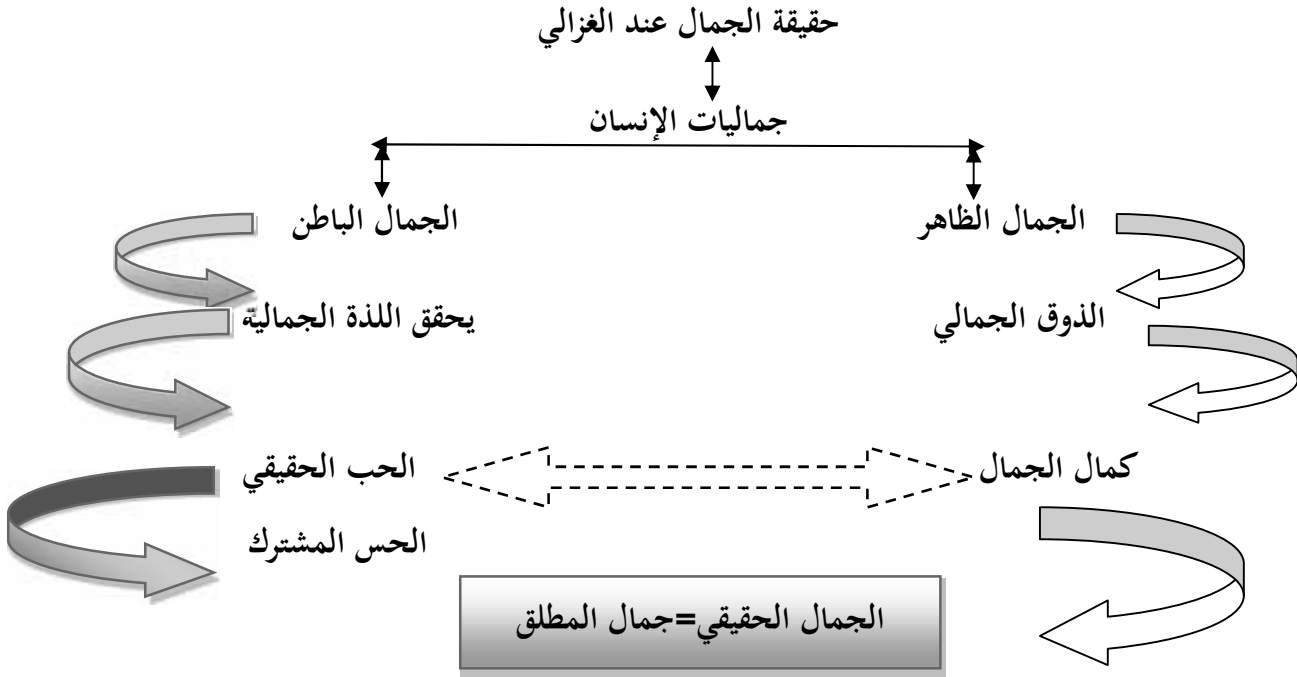
57 - - 314

58 - حامد الغزالي - - 315

59 - - 316

60 - - 316

الجمالية، و هي توجد الحب الحقيقي، هو الحب الكمال و الجمال، يشترك فيه الحس المشترك بالفطرة يوجد الغبطة و السرور و بلوغ جوهر الحياة و هو ما يوضحه لنا المخطط التالي:



لنختم هذه الدراسة التحليلية للنظرية الجمالية عند أبي حامد الغزالي أول منظر للجمال من خلال أسس ثلاث هي {الإدراك، الوجدان، النزوع}، فإدراك الجمال الظاهر و الباطن يوجد اللذة، و اللذة توجد الحب، و حب الجمال كقيمة عليا فيوجد كمال الجمال، و هو

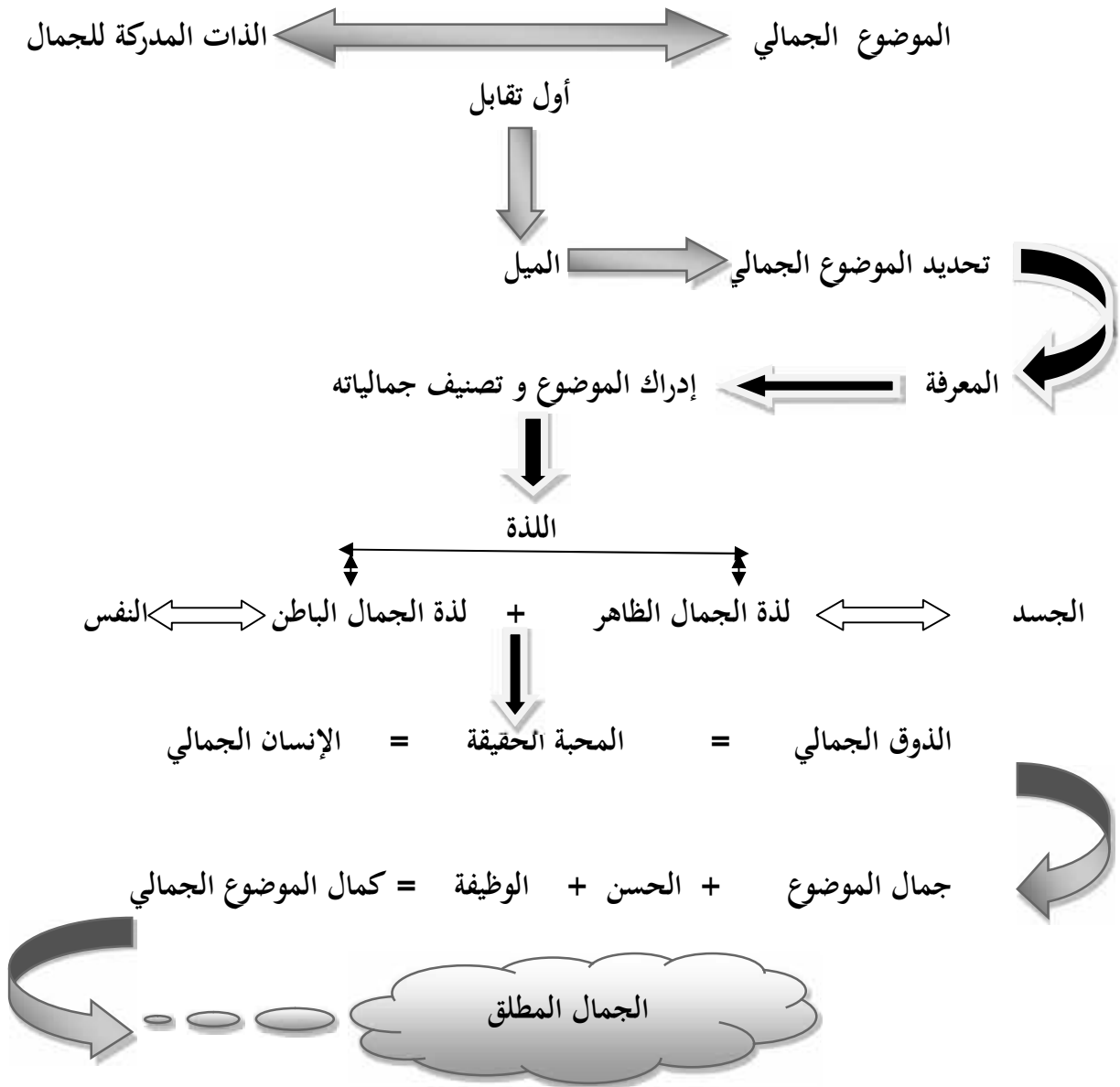
أعلى مراتب الإدراك و الكشف الجمالي الذي لا يتحقق إلا في الواحد المطلق، حيث يقول الغزالي (

الله جميل ان لا محال محبوب اكتشف له جماله و جلاله

: { إن الله جميل و يحب الجمال }، و إدراك جمال الله هو أعلى مراتب الإدراك و الكشف

الجمالي)⁶¹.

لكن الكمال أو الجمال يختلف باختلاف الموضوع الجمالي، حيث إذا انتقل جمال الموضوع لموضوع آخر لا يكون جمالا، و إنما حسن لأنه يكون نقص في الظاهر و المضمون. نفس الأمر بالنسبة للوظيفة التي تمثل الغاية أو الهدف من وجود الموضوع، إذن اكتمال الجمال في التصور الفلسفي الإسلامي يكون باكتمال الجواهر الثلاث الأساسية للموضوع الجمالي هي {الظاهر، الباطن، الوظيفة} أمام جدلية {الحب، المعرفة، الجمال}، و هو ما يوضحه لنا المخطط التالي:



1/ الجسد الصوفي و نظرية الإنسان الكامل عند ابن عربي (1240-1164م):

أ/ منزلة الإنسان في التصوف العرفاني:

يعتبر ابن عربي واضع أكبر و أعمق نظرية في التصوف حيث وهب بسطة في الفكر و الخيال، و عمقا في الحس الروحي ضمن مذهب يجمع فيه بين الفلسفة و التصوف، " جمع فيه بين وحدة التفكير، و قوة الوجدان"¹، و قد عرف التصوف فقال " علم تعرف به أحوال تركية النفس، و تصفية الأخلاق، و تعبير الظاهر، و الباطن لنيل السعادة الأبدية"²، ما يجعل أمره عجيب و شأنه غريب، و سره لطيف، و ليس يمنح لصاحبه إلا العناية و الصدق، له أسرار يقول عنها "... و من أراد أن يقف من توالفنا على جبل أسرار هذه الطريقة الشريفة فاليطالع كتاب مناهج الإرتقاء إلى افتضاض أبكار البقاء المخدرات بخيمات اللقاء، و بيناه على ثلاثمائة باب، و ثلاث آلاف مقام في كل باب عشر مقامات كلها أسرار بعضها فوق بعض"³، ينتهج "المنهج الفلسفي الدقيق، و التحليل العلمي المنظم، فهو من غير شك صاحب مذهب، و مؤسس مدرسة"⁴، حاول من خلاله أن يوفق بين قضايا العقل، و أحوال الذوق، و الكشف العرفاني.

اصطنع ابن عربي أساليب صوفية رمزية للتعبير عن فلسفته و عرفانيته، لأن استعمال لغة الرموز و الإشارات، و التحدث بلسان الباطن من أسباب غموض اللغة الصوفية، ما جعلنا نلتبس بالصعوبة و التعقيد في الفهم و التأويل الصحيح ضمن كل سطر من مؤلفاته، حيث نجدها تحمل في أغلب الأحيان معنيين على الأقل،

1- محي الدين ابن عربي- فصوص الحكم- الجزء الأول- الناشر دار الكتاب العربية- بيروت- لبنان- د.ط- د.ت - ص 11
 2- محي الدين ابن عربي- التدبيرات الإلهية في اصطلاح المملكة الإنسانية- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان- الطبعة الثانية- 2003م/1424هـ- ص 12
 3- المصدر نفسه- ص 13
 4- محي الدين ابن عربي- فصوص الحكم- مصدر سبق تعريفه - ص 9

"أحدهما ظاهر و هو ما يشير إلى ظاهر الشرع، و الثاني باطن و هو ما يشير إلى مذهبه"⁵، بالإضافة إلى ذلك كثيرا ما يمزج الآيات القرآنية بعضها ببعض و يفسر بعضها ببعض "حيث لا توجد صلة ظاهرة بينهما"⁶، و من أمثلة ذلك كتابه فصوص الحكم الذي يصنّف أعظم منزلة من مؤلفاته كلها" قدرا، و أعمقها غورا و أبعدها أثرا في تشكيل العقيدة الصوفية في عصره و في الأجيال التي تليه"⁷، لأن ابن عربي كتبه تحت تأثير نوع من الوحي و الإلهام، و هو ما أكدّه من خلال قوله"و ما أنزل في هذا السطور إلاّ ما ينزل عليّ، و لست بنبي و لا رسول، و لكنني وارث و لآخرتي حارث"⁸، يؤكّد لنا عن يقين أن كتابه من إملاء رسول الله عليه الصلاة و السلام من غير زيادة و لا نقصان، أملاه عليه في رؤيا رآها في دمشق، و أنه لم يكن إلاّ مترجما لما كاشفه به النبي عليه الصلاة و السلام كونه منبع العلم للباطن و مصدر نور المعرفة، ما يعني أن ما يصدر في كتبه عن كشف و إلهام، حيث قال "إني رأيت رسول الله صلى الله عليه و سلم في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع و عشرون و ستمائة بمحروسة دمشق و بيده صلى الله عليه و سلم كتاب، فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم خذه و أخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت السمع و الطاعة و لرسوله و أدلى الأمر منا كما أمرنا، فحققت الأمنية و أخلصت النية و جردت القصد و الهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله صلى الله عليه و سلم من غير زيادة و لا نقصان"⁹، و هو ذات الشيء مع موسوعته الكبرى في التصوف "الفتوحات المكية"، و له الكثير مما قاله في الشعر الصوفي مؤكداً و مبررا مصدر نورانيته و بصيرة¹⁰:

5- محي الدين ابن عربي- فصوص الحكم- مصدر سبق تعريفه - ص17

6-المصدر نفسه- 19

7-المصدر نفسه- ص7

8- المصدر نفسه- ص 24

9- المصدر نفسه- ص47

10- المصدر نفسه- ص48

فمن الله فاسمعوا و إلى الله فارجعوا

فإذا ما سمعتم ما أتيت به فـعـوا

ثم بالفهم فصلوا مجمل القول و اجمعوا

ثم منّوا به على طالبيه لا تمنعوا

هذه الرحمة التي وسعتكم فوسّعوا

يعني ذلك ان عرفانية ابن عربي على الرغم من كونها مكاشفة نورانية، فإن الاساس الذي تقوم عليه

فلسفته و عرفانيته هو إدراك الحقيقة الوجودية باعتبارها القضية الكبرى التي تتفرع عنها كل قضية، لانها واحدة

في جوهرها، و ذاتها متكررة بصفاتهما، و أسمائها لا تعدد فيها إلاّ بالاعتبارات، و النسب و الإضافات¹¹، ما يعني

أن إدراك حقيقة المطلق تكمن من خلال تأويل العلاقة القائمة بين الحق و الخلق لأنّ العالم في نفسه فليس

إلاّ خيالاً و حلماً يجب تأويله لفهم الحقيقة...¹²، لذا يحدد ابن عربي وجهين لإدراك جوهر الحقيقة من

خلال إمكانات و محدثات الوجود¹³:

• الأول: من حيث هي ذات بسيطة مجردة عن السبب، و الإضافات إلى الموجودات الخارجية

• الثاني: من حيث هي ذات متصفة بصفات، و هي من الوجه الأول منزّهة عن صفات المحدثات، و عن كل

ما يربطها بالوجود الظاهر، بل منزّهة عن المعرفة فهي أشبه شيء بالواحد.

يصنّف وجود الذات على الوجه الأول وجود مطلق، بينما وجودها على الوجه الثاني وجود مقيد أو وجود نسبي،

لأنه يربط وجود الحقّ متعينا في صور أعيان الممكنات، من هنا كلت الموجودات كلها صفات للحقّ، و هو ما

11- محي الدين ابن عربي- فصوص الحكم- مصدر سبق تعريفه -ص 24

12-المصدر نفسه-ص27

13-المصدر نفسه-ص29

أشار إليه ابن عربي في قوله " و إن قيل في الله سبحانه إنه عالم، و قيل في العبد إنه عالم، و كذلك الحيّ، و المرید، و السميع، و البصيرة، و سائر الصفات، و الإدراكات، فأياك أن تجعل حياة الحقّ في حياة العبد في الحد فتلزمت المحالات"¹⁴.

يؤكد ابن عربي أن التصوف العرفاني هو العلم الذي يجعل الإنسان يدرك الحقيقة المطلقة و الغاية من وجوده، من خلال دراسته للعلاقة القائمة بين العلم، و العالم، و المعلوم فقال " اعلم أن العلم تحصيل القلب أمراً ما على حدّ ما هو عليه ذلك الأمر في نفسه، فالعلم هو الصفة التي توجب التحصيل من القلب، و العالم هو القلب، و المعلوم هو ذلك الأمر المحصل"¹⁵، ما يعني أن مصدر التصوف العرفاني هو القلب لأنه يتجاوز حدود العقل، و يقول أيضا في ذات الصدد¹⁶:

العلم و المعلوم و العالم ثلاثة حكمهم واحد

و إن تشأ أحكامهم مثلهم ثلاثة أثبتتها الشاهد

و صاحب الغيب يرى واحد ليس عليه في العلى زائد

جعل ابن عربي القلب مصدر المعرفة العرفانية لانه **اجمال الوحيد في الإنسان الذي يبلغ حقيقة**

الحضرة الإلهية ضمن مجال التجلي " ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب"¹⁷

بغير ما تدعي إليه، و اشتغلت بعلم الأسباب دون العلم بالمطلق عميًّا

يحجب عنها تجلي الحقّ صبدأ القلب، هذا ما أكده " أن القلب مرآة

14- محي الدين ابن عربي - السفر الثاني-تحقيق عثمان يحي-الهيئة المصرية العامة لل - 1985/ 1405-

65

15- 82 -

16- 82 -

17- محي الدين ابن عربي - رسائل ابن عربي - تقديم محمود محمود الغراب- - الطبعة الأولى-

1997 - 529

مصقولة

بغير الله صدىً على وجه القلب¹⁸ تجلت فيه الحضرة الإلهية من حيث " ياقوت أحمر

قلب المشاهد، المكمل، العالم، و من لم تتجلى له فذلك هو القلب الغافل عن الله تعال، و في ذلك

رضي الله عنه "العجز عن دَرَك الإدراك درك"¹⁹. لكن كيف يدعي العاقل أنه قد علم ربه من جهة الدليل؟

يطرح ابن عربي هذا السؤال في السفر الثاني من الفتوحات المكية، لكنه يجيب في ذات الوقت مؤكداً أن

" نظر العاقل إلى المفعولات الصناعية، الطبيعية،

رأى جهل كل واحد منها بفاعله لعلم أن الله تعال لا يعلم بالدليل

أبداً لكن يعلم أنه موجود"²⁰، يقول أيضاً في الذات الصدد شعراً صوفياً²¹:

في نظر العبد إلى ربه في قدس الأبد و تنزيهه

و علوه عن أدوات أتت تلحق بالكيف و تشبيهه

دلالة تحكم قطعاً على منزلة العبد و تنويهه

و صحّة العلم و إثباته و طرح بدعيّ و تمويهه

ما يعني أن العقل عاجز عن معرفة الله، و دليله في ذلك هو تحديده لأمّهات المطالب الأربعة التي تتمثل في²²:

✓ هل + لم = مطلبان روحيان بسيطان.

✓ ما + كيف = الأصلان الصحيحان للبسائط.

18- محي الدين ابن عربي - -السفر الثاني- - 82

19- - 85

20- - 85

21- - 90

22- - 94

ليس في هذه المطالب الأربعة مطلب ينبغي أن يسأل عن الله تعالى

يعرف من علم التوحيد إلا نفي ما يوجد فيما سواه و لهذا قَالَ تَعَالَى (مَآوَاتٍ وَالْأَرْضِ جَعَلْ لَكُمْ مِنْ

نَفْسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ يُهَوِّ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) ²³.

ب/نشأة الإنسان، و ترتيب مدينة الجسد:

يشكل الجسد الصوفي إشكالية شائكة يحمل في طياته رمزا صوفيا خالصا في عرفانية ابن عربي،

جعله يركز على جوهريته و طيبة عناصره، حيث صنف الجسوم الإنسانية إلى أربعة أجسام هي " جسم آدم،

جسم حواء، جسم عيسى، أجسام بني آدم" ²⁴ و كل جسم يخالف الجسم الآخر في السببية مع

الإجتماع في الصورة الجسمانية و الروحانية لكن يجمعها اسم الإنسان ، ثم قال " جمع الله سبحانه

و تعالى هذه الأربعة أنواع من الخلق في قوله تعالى (يَلٰٓئِلَهُۥٓ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَّ اُنْثٰى وَّ جَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا

وَقَبَاۗئِلَ لِتَعَارَفُوۡا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ" (13) ²⁵، فهذه الآية من الجوامع ²⁶

جسم آدم عليه السلام من عنصرين هما ماء و تراب، و جعل الله النشأة الإنسانية من العنصر الأعظم و هو

الماء لتكون بذلك نشأة الإنسان.

خلق الله سبحانه آدم عليه السلام و هو أصل النشأة الإنسانية،

ركب جسده من " حار، و بارد، و رطب، و يابس

هي الأخلاط الأربعة

اء، كما هي في جسم العالم الكبير النار، الهواء، الماء،

-23 : 11

-24- محي الدين ابن عربي - - - 247

-25 : 13

-26- محي الدين ابن عربي - - - 247

التراب. فخلق الله جسم آدم من طين و هو مزج الماء و التراب، ثم نفخ فيه نفسا و روحا²⁷

عناصر الجسد التي قال عن طبيعة عملها ابن عربي " ثم جعلت في الجسد بعد هذا أربعة أنواع أخرى

... ثم أسكنت بعضهنّ في بعض فجعلت مسكن اليبوسة

في المرّة السوداء، و مسكن الحرارة في المرّة الصفراء و مسكن الرطوبة في الدم و مسكن البرودة في الب ²⁸ يعني

أن الاعتدال و الإنسجام بين هذه الأخلاط يكون به اعتدال بنية الجسد و صحته

" دخل السّقم على الجسد

...²⁹ ليكون بناء الجسد السليم يحكمه قانون الاعتدال بين

الأخلاط الأربعة. لكن كيف يتم هذا الاعتدال؟

يبيّن ابن عربي من خلال ترتيبه لمدينة الجسد التي قسمها إلى قسمان

" الإنسان قد جعله الحق قسمين في ترتيب مدينة بدنه و جعل القلب

فجعل في القسم الأعلى الذي هو الرأس جميع القوى الحسية

في النص الآخر من الحساسة، إلّا

القوى الخاصة السارية في جميع بدنه، لا غير ذلك القوى

الطبيعية المتعلقة بتدبير البدن فالقوة الجاذبية،

و بما تمسك هذه القوة الماسكة النفس الحيوانية ما جذبتة القوة الجاذبية على العضو،

حتى يأخذ ³⁰ القسم الأشرف سائر القوى و محل وجود الحياتين،

27- محي الدين ابن عربي - - - 368

28 - 369

29 - 369

30 - 395

حياة الدم و حياة النفس. النصف الآخر من البدن القوة الدافعة التي تتأثر بما ي

في تعطيه القوة الشهوانية مرض الجسد"

على ما يستحقه ذلك العضو من الغذاء، أو النقص مما يستحقه فهذه القوة الجاذبة ميزان

الإستحقاق، فإذا جذبت زائدا ما يحتاج إليه البدن فإن حقيقتها الجذب ما

حقيقتها الميزان"³¹ يبطل قبول الصحة فيما يراه علما.

ج/ العلاقة بين العالم الأكبر و العالم الأصغر:

ابن عربي حقيقة الإنسان في فلسفته التقابل و التناظر الذي بناه

بهدف تاكيده على الغاية من الوجود فما خلق كلاهما عبثا، و هو استمرار الإنسجام و التكامل و التواصل وفق

ما سماه نظام مدينة الجسد، هذا الأخير اعتبره في ذات الوقت الكون الجامع لجميع حقائق الوجود

العالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر كمالات الحضرة

الإلهية فقال "

الذي استخرج الإنسان من وجود علمه إلى وجود عينه في أول إبداعه جوهره فنظرها بعين الجلال ح

حققت نظره، فسالت ماء أكنّ فيه جواهر علمه و دوره، ثم أرسل منه ميزابا إلى مشربه غصن الإمتزاج فأقام به

صغره، و سمى ذلك الغصن إنسانا فصّوره و شق سمعه و بصره و أحكم ترتيب وجود كل في العالم الأكبر

فيه و دبره فقدّره..."³² أربعة عوالم في موطنين هما العالم

الأكبر الذي يمثل ما يخرج عن الإنسان، بينما ما يشمل العالم الأصغر:³³

31- محي الدين ابن عربي- - - 396

32- محي ابن عربي- التدبيرات الإلهية في اصطلاح المملكة الإنسانية- - بيروت- - 1424/ 2003 - 5

33- محي الدين ابن عربي- - - 231

- العالم العلوي ↔ عالم البقاء
- عالم الإستحالة ↔ عالم الفناء
- عالم التعمير ↔ عالم البقاء و الفناء
- عالم النسب

يحدد بعدها ابن عربي طبقات العالم الأعلى و نظائرها من العالم الأصغر بهدف تجسيد النسخة الإلهية التي تجمع بين العالمين في النشأة و التكوين و كذا الغاية في الوجود فأما العالم الأعلى هو الحقيقة المحمدية فلها الحياة العرش المحيط نظيره عالم الإنسان الجسم النفس، و من ذلك البيت المعمور نظيره عن الإنسان القلب الملائكة نظيرها من الإنسان الأرواح التي فيه و القوى زحل نظيره من الإنسان القوة العلمية و النفس المشتري و فلكه نظيرها القوة الذاكرة و مؤخر الدماغ الشمس نظيره القوة المفكرة و وسطها الدماغ، ثم الزهرة و فلكها نظيرها القوة الوهمية و الروح الحيواني ثم القمر نظيره الحسية و الجوارح التي نحس هذه المناظرة بين العالمين يشبه ابن عربي نشأة الإنسان بالنبات فـ "

أن الإنسان من جملة الثمرات ينمو كمنائه و يؤخذ من الفوائد كالأخذ منها، ثم يأخذ في النقص

كتقصها ثم يهرم كهرمها، ثم يموت موها ثم رايته يولد كتوليدها فيؤخذ بدر منها فيزرع فيحدث فيه الذ

حتى يصير حالها³⁴ يعني هذا ان الإنسان يشبه النبات في سيرورة حياتها

الثمرة الواحدة العالم الأكبر المحيط، و الثمرة الأخرى الإنسان الذي هو العالم الأصغر لقوله تعالى ﴿لِحَسْبِ بُتْمِ أُنْمَا

خَلَقْنَاكُمْ وَعَلَّمْنَاكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (115)﴾³⁵ يفسرها ابن عربي " فانظر نور الله بصيرتك إلى

34- محي الدين ابن عربي - التدبيرات الإلهية في اصطلاح المملكة الإنسانية- 8 -

35- : 115

ما تفرق في العالم الأكبر تجده في هذا العالم الإنساني من ملك و ملكوت حتى إذا ظهر في العالم مثل النماء و جدته في الإنسان كالشعر و الأظافر و نحو ذلك، و كما أن في العالم ماء مالحة ()

لا يطاق شربه، و من الطعام كثير الملح) و مرا، فذلك موجود كله في الإنسان³⁶ نستخلص من ذلك أن ابن عربي اهتم بكل تفاصيل الجسد الإنساني فصنّف:

المالح ← في عينيه

الزقاق ← في منخرينه

المر ← في أذنيه

العذب ← في فمه

(التراب، الماء، الهواء، النار) التي يجعلها

يكمل ابن عربي

القاسم المشترك في النشأة و التكوين مستدلاً بـ ﴿هُوَ خَالِقُكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ

ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِيَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِيَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يَتَوَقَّى مِنْ قَبْلِ وَيَبْلُغُوا أَجْلاً مَسْمُومًا

وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (67)﴾³⁷، و قوله تعالى (هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنْ طِينٍ تَمَ قِضَى أَجْلاً وَاجِلاً مَسْمُومًا عِنْدَهُ تَمَ

أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ (2)﴾³⁸، الطين و هو امتزاج الماء و التراب. و قوله وَقَالِي قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِ نِكَّةٍ إِنِّي خَالِقٌ

بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حِجَاٍ مَسْنُونٍ (28)﴾³⁹، حمأ مسنون و هو المتغير الريح و هو الجزء الهوائي الذي فيه،

و قوله خَلَقَ عَلَى الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ (14)﴾⁴⁰، صلصال كالفخار و هو الجزء الناري و هذه

36- محي الدين ابن عربي -التدبيرات الإلهية في اصطلاح المملك

37- : 67

38- : 2

39- : 28

40- سورة الرحمن: 14

حكمة منه لقوله تَلَلُّهُ (الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ فُطْرٍ مَجْعَلٍ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ (54))⁴¹، ثم يتم ذلك و يقول " كما في العالم ريحا أربعة شمالا

و ماسكة، و هاضمة، و دافعة، و كما في العالم
ففي الإنسان أربع قوى

ففي الإنسان الإقتران
...

كما في العالم ملائكة بررة سفرة، ففي الإنسان طهارة و استقامة، و كما أن في العالم من يظهر

للأبصار و من يخفى، ففي الإنسان ظاهر و باطن، عالم الحس و عالم العقل، فظاهرة ملك

و كما في العالم سماء ففي الإنسان علو و سفل"⁴² بهذا الإعتبار يكون العالم جسيد النسخة الإلهية

عبر الإنسان ضمن تصور كلي لنشأته و تكوينه الذي يتماهى فيه القلب و الجسد .

2/ (الجسد، الملك، الروح الكلي) ثلاثية الخلافة العرفانية:

بعدهما فصلّ لنا ابن عربي تصوره لحقيقة الإنسان أولهما تحديده لنشأة

الإنسان الثاني ترتيبه لمدينة الجسد يؤكد ذلك عبر التناظر الذي بناه بين العالم الأكبر و هو ثاني

جعل الإنسان خليفة المطلق عبر ترشيحه لمدينة الجسد أرضا الخلافة له ليكون نتيجة العلاقة بين

المبدئين " اختلف العلماء في

مختصة بمجالها، لكن الله تعالى قد ربط وجودها في الجسم و بقائها ببقاء الروح، بينما زعم قوم آخر أنه جسم

لطيف متشبهت بأجزاء البدن متخللها كتخلل الماء الصوفية، و إنه ليس له محل من الجسم يخصه"⁴³ ، يرد ابن عربي

"

-41 : 54

-42 محي الدين ابن عربي -التدبيرات الإلهية في اصطلاح المملكة الإنسانية- 9 -

-43 - 28

قال كل واحد على مذهبه فيه إنه محدث "44"، ثم يعود و يقيم مدينة

الجسم و تفاصيلها كونها مركز الخليفة فيقول "اعلم أن الله سبحانه لما أوجد هذا الخليفة الذي ذكرناه آنفا بنى

له مدينة يسكنها رعيته، و أرباب دولته تسمى حضرة الجسم و البدن

يستقر فيه على مذهب من قال إنه متحيز أو يحل فيه على قول من قال إنه قائم بمتحيز "45".

❖ لكن إذا كان الجسد هو أرض الخلافة، فهل كل جسد صالح لها؟ و إن كان غير ذلك فما شروط

خلافة الجسد في عرفانية ابن عربي؟

إن الإجابة على هذا التساؤل تجعلنا نستخلص حقيقة الجسد الصوفي في عرفانية ابن عربي كونه

الجسد المؤهل حتى يكون أرض استخلاف الروح المطلق

الحضرة الإلهية، بل هناك شروط يجب توفرها في أرض الخلافة، و أهمها

و إمام الجسد القلب إذا صلح كان بذلك صلاح الجسد، و هو ما أكده حين قال "

في الجسد مضغة إذا صلحت صلح سائر الجسد هي القلب" ما يعني أن

جوهر الجسد الصوفي هو القلب، ليكون همزة الوصل بين العبد و تجلي الذات الإلهية

العلماء من أقرّ عكس ذلك و قالوا أن مركزه الدماغ، ليرد ابن عربي مؤكداً تصوره من خلال قوله "

و الأظهر عندي أنه القلب شرعا، لقوله صلى الله عليه و سلم مخبرا عن ربه " ما وسعني

أرضي و لا سمائي، و وسعني قلب عبدي المؤمن"46، أيضا في ذات الصدد " إن الله تعالى لا ينظر

إلى صوركم و لا إلى أعمالكم و لكن ينظر إلى قلوبكم"47.

جعل الدماغ مسكن الوزير الذي هو العقل" و سمي عقلا لأنه يعقل عن الله تعالى كل ما يلقي عليه و

"48 خزانة الخيال

خزانة الفكر و الحفظ حتى يقرب عليه النظر في جميع مهماته"49 . فصل ابن عربي

في خلق الوزير و صفاته كونه مسير مدينة الخلافة " و الهمة رأسه الجمال

وجهه و الحفظ حاجباه و الحياء عيناه

و احتمال الأذى صدره و الشجاعة عضده

و السجود يده و اليسر يساره

و الرجاء و الخوف قدماه

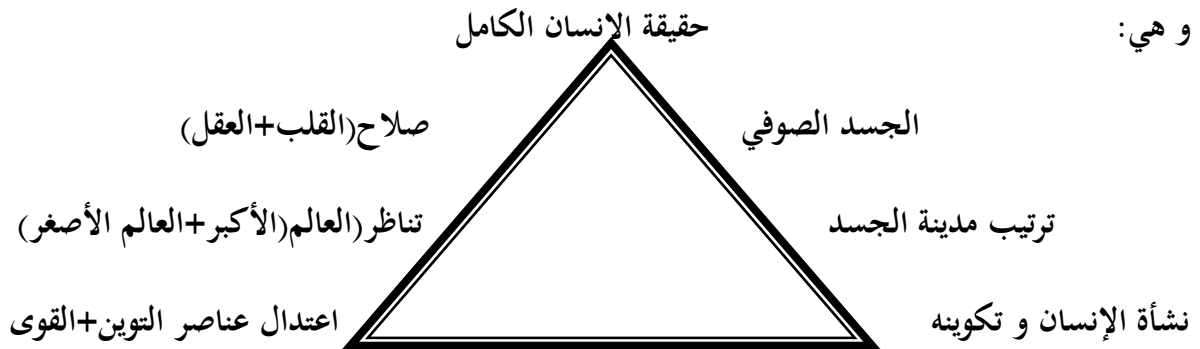
الأنس بيته، و الهدى طريقه و النصيح شعاره

و العقل اسمه و الحق سمعه فإذا رأيت هذه الأوصاف فاتخذه وزيرا و ليلك

سميرا"50، لتكون هذه إذا شروط وزير مدينة الجسد في عرفانية ابن عربي و هو تصوره للإنسان الكامل،

هذا الأخير الذي حدّده ضمن ثلاثية صوفية متكاملة و متجانسة فيما بينها، لا تعمل إحداها دون الأخرى

و هي:



❖ لكن إذا تحققت شروط الإنسان الكامل، فكيف تتم الخلافة؟

أ/لوازم الورود جدل بين الإحسان و الجمال:

انتقل ابن عربي لتطبيق نظريته العرفانية للإنسان الكامل من خلال عملية تجلي الذات الإلهية عبر

الإنسان الكامل باعتباره الخليفة له و قد جعل الحب الإلهي أو ما يسمى العزل الإلهي الشرط الأساسي

لتحقيق ذلك، حيث قال فيه من الشعر الصوفي⁵¹:

الحبّ ذوق و لا تدرى حقيقته أليس ذا عجب و الله و الله

لوازم الحبّ تكسوني هويتها ثوب النقيضين مثل الحاضر السّاهي

بالحبّ صحّ وجوب الحقّ حيث يرى فينا و فيه و لسنا عين أشباه

يعتبر الحب الإلهي يحمل في طياته رمزا صوفيا خالصا

الحب الذي عرفه ابن عربي في عرفانية فقال " هو الوصال المتين الذي يربط بين قلبين،

أعظم حب في الدنيا هو حب الله و

رسوله "

!!⁵² ليكون إذا الحب الحقيقي مقام إلهي وصف الله به نفسه، يسمى بالورود و له

سببان هما⁵³:

• الإحسان

• الجمال

51- محي الدين ابن عربي - لوازم الحب الإلهي - فوزي الجبر - - - - الطبعة الأولى 1998 -

لنستخلص من خلال ما سلف ذكره أن الجمال يصنّف من أهم أسباب الورد و تجلي الذات الإلهية لتتم الخلافة في مدينة الجسد، " هذا مصداق لقوله صلى الله عليه و سلم " إن الله جميلو يحب الجمال " المحب لا يرى محبوبه إلاّ أجمل العالم في نظره، فلا يحب إلاّ ما هو جميل، أما الإحسان العباد يحبون إحسان الله و لا محسن إلاّ الله "54، و قد حدد ابن عربي في ذات الصدد لوازم الحب الإلهي خلال دراسته لحقيقة الإنسان من المنظور العرفاني، فجمعها و وضع

ليصنفها بمثابة الشروط الأساسية لآداب مشاهدة المحبوب، و هو ما أكده حين قال " إن

مشاهدة المحبوب هي عليك آداب في المشاهدة

... المحب لا يستدبر جهة محبوبه أبدا، و أدبا،

و عشقا"55 عليه يحدد لوازم الحب الإلهي بثمانية و أربعين(48) لزمها أغلبها مصنفة بين سبب الحب و آلام الوصال بين قلب الوارد و علو الكامل المطلق، و الآثار المترتبة من ذلك خاصة (الجمال، والهيبة)، منها:

✓ الأدب، و الإهتمام

✓ الإستلطاف و الاستعطاف: فهو "

و المسكنة إليك حيران لا دين لي، ولهان لا عقل لي مبهة بلا نفس عين توجد، و حزن شديد لا يبلى و لا

يبيد و أخ غير مساعد و لا موافق و ليل لا صبح له و لا مرافق"56.

✓ الأنفاس: يحدث من سطوات هيبة التجلي الذي هو الجمال.

54- محي الدين ابن عربي - لوازم الحب الإلهي - 6

55- 33

56- 33

✓ الإصطلام⁵⁷: قال فيه ابن عربي " القلب مصطلم النار في الجوانح

: الإصطلام نار لها اضطرام

تجده سوى المحب

في أوقات بصورة المحبوب في نفس المحب و هو الوقت الذي يطلب المحب أن يتخيل محبوه

على تخيله إليك هو تلك المموم المقترحة من أجل الصور الكثير التي يقع فيها تجلي محبوه، و البث إذا

و التوقان إذا خالطه الهيمنان و الهيمنان إذا مازجه الإبر

لها الفؤاد و يذهب لها السواء، و يتصدع لها الجماد و ينفرط لها السبع الشداد "

ثم يقول في الإصطلام و لوعة المحب لمحبه من الشعر الصوفي:

كل محبوب فمته خلف ما خلا الرحمن ما منه خلف

✓ البكاء و الدمع، الجوى، البوح يعني

✓ الحب: هو خلوص الهوى على القلب و صفاءه عن كدورت العوارض فلا غرض لمح ب و لا إرادة مع محبوه

فإذا خلص الهوى في تعلقه بسبيل الله دون سائر السبل و تخلص له وصفا من كدورات الشركاء في السبل

سمي حبيا لصفائه و خلوصه.

✓ الحيرة، و الحزن: ينزل بالمحب إذا ارتفع صبره و رحل عنه.

✓ الحنين و الأنين⁵⁸: حنين محبة و شوق

✓ النجل: من أثر الحياء الذي يطرأ على القلب من التجلي.

57- محي الدين ابن عربي - لوازم الحب الإلهي - 34 -

58- 44 -

✓ الخرس، و الدهش.

✓ الذل⁵⁹: و هو الذلة من أثر الحب.

✓ الذبول⁶⁰: نعت في أرواح المحبين و أجسامهم سببه ترك ملاذ الأطعمة.

✓ الزمن⁶¹:

✓ الزفرات و السكر⁶²: السكران حيران بأخذ عن العقل ما عنده و هو المرتبة الرابعة في الحب، لأن

أوله ذوق، ثم شرب، ثم ري، ثم سكر و هو الذي يذهب بالعقل.

✓ الشجي:

✓ الشفقة الشوق: عرفه ابن عربي فقال " اعلم أن الشوق إلى الحضرة الإلهية ذاتي للعارف، و الصبر

عرضي و الشوق للمحبة و صف لازم تابع لها فإن الحب يتحكم بسلطانه في المحب فيؤثر فيه على البعد

...⁶³ ما يعني أن الشوق العرفاني حركة

روحانية إلى لقاء المحبوب، حركة طبيعية جسمانية حسية إلى لقاء المحبوب إذا كان من شكله ذلك

✓ الصبر، و الصباية⁶⁴: هي رقة الشوق إلى لقاء المحبوب لأنها انتقال إلى عالم اللطف.

✓ طلب الرحمة، و العشق⁶⁵: هو إفراط المحبة...

59- محي الدين ابن عربي - لوازم الحب الإلهي - 47 -

60 - 48 -

61 - 49 -

62 - 41 -

63 - 53 -

64 - 57 -

65 - 58 -

✓ العلة و المرض، عظمة المحبوب، أما الغرام⁶⁶: فهو الاستهلاك في المحبوب...

في و الغرام نار المحبة لا تحمد، و دمعها لا ينفذ و قلقه لا يبعد.

✓ الغربة و الإغتراب⁶⁷: مفتاح الكرب و الغريب هو الحبيب لا يقال في الحبيب

✓ الغيرة، الكمد⁶⁸: ون شديد التأوه

✓ الكرب، الكتمان و الستر، اللوعة" هي حرقه الهوى"⁶⁹.

✓ المدلّة⁷⁰: هي سكران العقل لا تدبير له ابن عربي:

الحب يترك من أحب مدلّها حيران أو يقضي عليه فيسرع

✓ الموت⁷¹: يكون بالذوبان خوفا من أنوار و سطوات الهيبة

✓ النحول.

✓ الهيام⁷²: إنه العشق للجمال، و الهيمان في الدلال.

66- محي الدين ابن عربي -لوازم الحب الإلهي - 62 -

67 - 63

68 - 65

69 - 68

70 - 69

71 - 70

72 - 74

✓ الهية⁷³: ، و فيه قال ابن عربي " هو أعز مصحوب من صحبة الجمال لم يزل في

و من زاد شهوده في ملته إن الله جميل و يحب الجمال الأانس بالجمال

الهيبة بالجلال مربوطة و ليس الأمر كما قالوا ذلك أن الجمال و الجلال وصفات لله تعالى، بينما

الهيبة و الأانس وصفان للإنسان فإذا شاهدت حقائق العارفين الجلال هابت و انقبضت، و إذا

شاهدت الجمال أنست و ابتسمت"، ما يعني أنه فرّق بين الآثار المترتبة على قلب العارف من

ثم قال مؤكدا موقفه و رده عن العلماء القائلين غير ذلك " فجعلوا الجلال للقهر و الجمال للرحمة

الحقيقة أن الجلال لله معنى يرجع منه إليه، و الجمال معنى يرجع منه إلينا و هو الذي أعطانا هذه

المعرفة التي عندنا به و التنزيلات له فينا أمران الهيبة الأانس

فألعو نسميه جلال الجمال و فيه يتكلم العارفون و هو الذي يتجلى لهم و يتخيلون أهم

كلمون في الجلال الأول و هذا جلال الجمال قد اقترن مع الأانس، أما الجمال الذي في الدنو قد اقترن معه

منا الهية فإذا تجلى لنا جلال الجمال آنسنا و لولا ذلك لهلكنا فإن الجلال و الهية لا تبقى

لسلطانهما شيء"⁷⁴.

✓ الهوى⁷⁵: سلطان لأنه من العالم العلوي فقيل فيه " فالهوى استفراغ الإرادة في المحبوب و التعلق به في أول

ما يحصل في القلب و هو ضربان:

أ/سقوطه في القلب: و هو ظهوره من الغيب إلى الشهادة في القلب

(نظرة، أو سماع) .

73 - محي الدين ابن عربي - لوازم الحب الإلهي - 79 -

74 - 80 -

75 - 83 -

ب/

✓ الودّ، الوله⁷⁶:

✓ الوصل الدائم، و أخيرا الوجد.

3/ الإدراك الجمالي في العرفان الصوفي حقيقة بين الهيبة و الأُنس:

أ/ الذوق الجمالي و تجلياته:

يعتبر ابن عربي واضع أكبر و أعمق نظرية في التصوف تصوره الجمالي

أقسام رؤية كلية شاملة

الجمال بهدف الوصول إلى جوهر الجمال و ما يحيط به من آثار لهذا الجمال الأصيل، و من خلال

رؤيته للجمال مزدوجة كونية و

إنسانية و روحية بمعنى جامع و العميق، كل هذا يتمثل في الرؤية المعنى

77:

جميل و لا يهوى جلي و لا يرى و تشهده الألباب من حيث لا تدري و لا تدرك

الأبصار منه سوى الذي تنزّه عنه عقول ذوي الأمر

فإن قلت محجوب فلست بكاذب و إن قلت مشهود فذاك الذي أرى

يتكلم ابن عربي هنا عن أعلى مستوى من الجمال جمال لا يرى لكنه يكشف عن أوجه الجمال

المتعددة التي تتمثل في الكو لكنه جمال لا تدركه الأبصار الألباب و القلوب النيرة

آثاره على القلوب، الجمال الإلهي الذي عرفّه في قوله)

-76 - 88

-مصدر سبق ذكره- 542

-77 - محي الدين ابن عربي -

فالجمال له من العالم و فيه الرجاء، و البسط، و اللطف، و الرحمة، و الحنان، و الرأفة، و الجود، و الإحسان، و

النظم التي في طيها نعم فله التأديب فهو الطيب الجميل، فهذا أثره في القلوب⁷⁸) يحدد لنا ابن عربي من

الأوجه المتعددة للجمال الإلهي، مختلف آثارها على القلوب مثل الرحمة، و الرأفة

... الجمال الحقّ عبر مصدر واحد و هو القلب، الهية التي تتجلى عن

جلال و جمال الإله، و هو ما يؤكده ابن عربي في قوله (الهية حالة للقلب تجلي جلال الجمال

الإلهي لقلب العبد، فإذا سمعت من يقول إن الهية نعت ذاتي للحضرة الإلهية فما هو قول صحيح و لا نظر

أثر ذاتي للحضرة إذا تجلى جلال جمالها في القلب عظمة يجدها المتجلي له

79

في قلبه

عبر الجمال الحق و إدراكه عبر القلوب لقوله **تَعَلَّمَنِي** (جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني

أنظر إليك قال كن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فتراني فلما تجلّى ربه للجبل

جعله دنا وخر موسى صعفا فلما افاق قال سبحانك تبت إليك وانا أول المؤمنين⁸⁰) يفسر ابن عربي

معنى الجلال من خلال تفسيره للآية الكريمة حيث قال) ، فما أعدمه و لكن أزال شموحه

و علوه و كان نظر موسى في حال شموحه و لما صار دكّا ظهر مصير الجبل فخر

التي تجلت عبر⁸¹ .

78- محي الدين ابن عربي - - - 542

79 - 543

80 : 143

81- محي الدين ابن عربي - - 540

ابن عربي تتجلى من خلال عرفانيته، و المتمثلة في الجلال و الهيبة، الحسن و اللطف، كما أكد أثرها

حيث قال عن الجمال⁸²:

إن الجمال مهوب حيثما كان
لأن فيه جلال الملك قد بانا
الحسن حلوته و اللطف شيمته
لذلك نشهده روحا و ربحانا
فالقلب يشهده يسطو بخالقه
و العين تشهده بالذوق إنسانا

ابن عربي آثار جلال الجمال التي يوقعها القلب و العين ما يعني عملية إدراك الجمال

الحق عبر الذوق الجمالي الإنساني عرف ابن عربي الجلال فقال⁸³:

إن الجلال على الضدين ينطلق
و هو الذي بنعوت القهر أشهده
له العلو و لا علو يماثله
له النزول فكل الخلق يجحده
أني بكل الذي قلت أعرفه
و ليس غير الذي قلت أقصده

الجلال يولد هيبة في القلوب و مخلوقاته

المبدعة و الحكمة في الكون لقوله⁸⁴:

إن الجلال هو الذي لا يعرف
و هو الذي في كل حال يوصف
فهو الذي يبدو فيظهر نفسه
في خلقه و هو الذي لا يعرف

يجعل ذلك الجمال و الجلال من أهم المواضيع، و الثنائيات التي اهتم بها المحققون،

و العالمون من أهل التصوف حيث جعلوا الجلال و الجمال وصفان لله تعالى الهيبة و الأانس

- 82 - 541

- 83 - محي الدين ابن عربي - 542

- 84 - 542

وصفان للإنسان باعتبارهما من آثار مشاهدة الجمال و الشعور بالرضا، لأنه" إذا شاهدت الجمال أنست و انبسطت"⁸⁵ ما يعني أن تصنيفهم بين الجمال و الجلال ما هو إلا انعكاس لإحساسهم بذلك على ذاتهم و هو ما أكدّه ابن عربي حين قال " إن الجلال لله معنى يرجع إليه و هو منعنا من المعرفة به تعالى، و الجمال معنى يرجع إلينا و هو الذي أعطانا هذه المعرفة التي عندنا به، و التنزلات و المشاهدات و الأحوال"⁸⁶ ما يعني أن حقيقة الجلال ترجع إليه بينما ترجع معنى الجمال للإنسان و مفهوم الجمال في التصوف العرفاني هو" نعوت الرحمة و الألفاف من الحضرة الإلهية"⁸⁷، و له فينا من الآثار أمران⁸⁸:

✓ الهية: أثر مشاهدة جلال الله في القلب
الجمال الذي هو جمال الجلال.
✓ الأانس: أثر مشاهدة الجمال في الحضرة الإلهية في القلب، و قد تكون عن الجمال الذي هو جمال الجلال.

إنه التصنيف الذي حدّده ابن عربي من خلال قوله"الجمال علوّو دنوّو، فالعلوّو نسميه جلال الجمال، و فيه يتكلم العارفون عن التجلي و يتخيلون أنهم يتكلمون و هو جلال الجمال"⁸⁹، ما يعني أن العلاقة بين الجمال و الجلال في حدود إدراك الإنسان مجال

ذكره في كتابه(لوازم الحب الإلهي)، حيث جعل للجمال صنفان أو مرتبتان و هما:

➤ جمال العلوّو : و هو جلال الجمال

85- محي الدين ابن عربي - رسائل ابن عربي -
- الطبعة الأولى - 1997 - 24
86- 25 -
87- محي الدين ابن عربي - رسائل ابن عربي -
88- 529 -
89- محي الدين ابن عربي - رسائل ابن عربي -
- تقدم محمود محمود الغراب -
- بيروت -
- 529 -
- 25 -

➤ جمال الدنوّ : يمثل الذوق الجمالي

الأول هو مجال حقيقة المطلق و سماه جلال الجمال همزة الوصل بين الإنسان و خالقه

لنستشف هنا المجال العرفاني الجمالي الذي يجمع بينهما لكن لا يتم و لا يتحقق ذلك

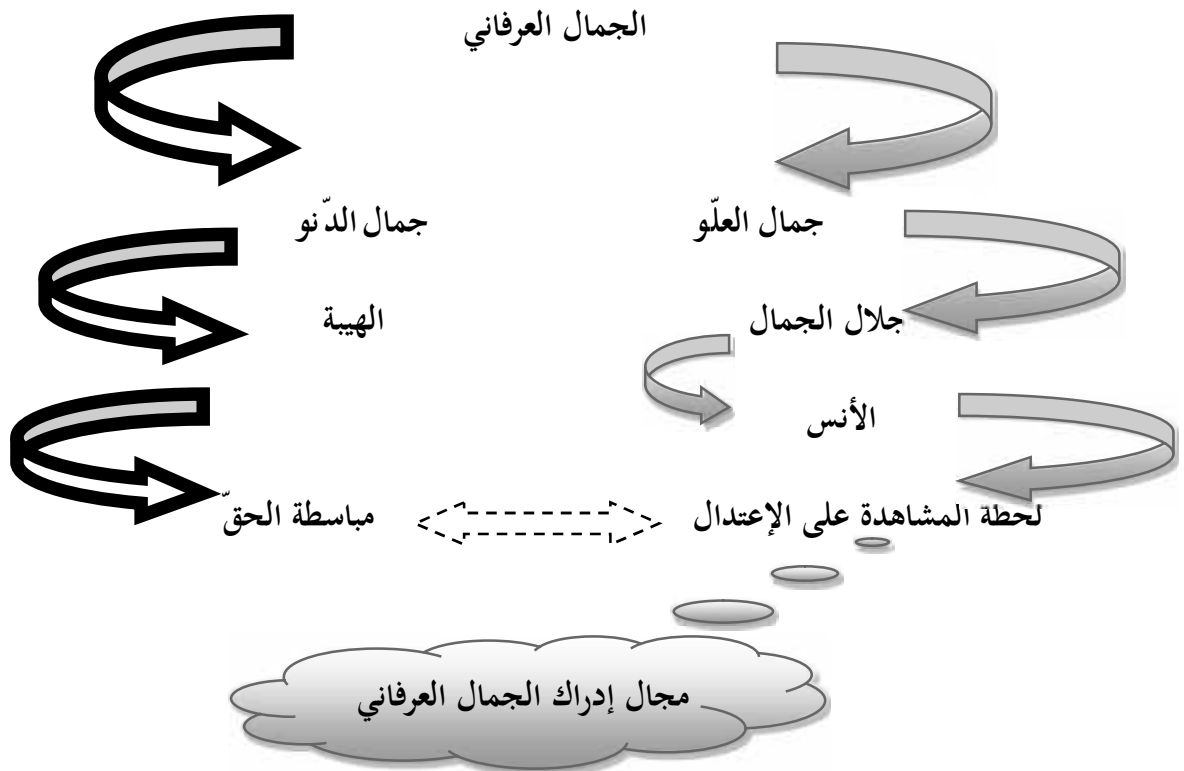
إلا بتوفر عنصر الأنس بالجمال و هو ما أكده حين قال " و هذا جلال الجمال قد اقترن معه منا الأنس "

إدراك جمال الحقّ من قبل ذلك التقابل الذي يحدث بين

المشاهد و الموضوع الجمالي الذي يمنح الأنس و الهيبة، خلال لحظة التجلي و مباسطة الحق لجماله و

جلاله في قلب الشاهد، و عن تأكيد ذلك قال ابن عربي (كأن الله ييسط جلاله من خلال صورة جلال

الجمال عبر الهيبة و الأنس في لحظة المشاهدة)⁹⁰ . و هو ما يوضحه لنا المخطط التالي:



يحدد ابن عربي الصنف الثاني من الجمال " و الجمال الذي هو الدنوّ قد اقترنت معه
 منّا الهيبة"⁹¹ إنه جمال الدنوّ بشرط الهيبة لتصبح العلاقة بين جلال الجمال و جمال
 الدنوّ قائمة من خلال جدلية الأنس و الهيبة " آنسنا و لولا ذلك لهلكنا فإن
 الجلال و الهيبة لا يبقى لسلطاهما شيء فيقابل ذلك الجلال منه بالانس منا، لنكون في المشاهدة على
 الاعتدال حتى نعقل ما نرى"⁹² ما يعني أن إدراك حقيقة الجمال أو بمعنى آخر إدراك الجزئي للكل من المنظور
 الجمالي يتحقق في توفر الرضا و الأنس خلال لحظة المشاهدة الجمالية أو التجربة الجمالية العرفانية حتى لا
 يضطرب العقل و لا يذهل الإنسان و هي المرحلة التي سماها ابن عربي في مجال عرفانيته " بالمشاهدة على
 الاعتدال" ليقول في ذلك " و إذا تجلى لنا الجمال هنا فإن الجمال مباسطة الحق لنا" ليعرف لنا الجمال في

" نقابل بسطه معنا في جماله بالهيبة"⁹³.

4/ التجربة الجمالية العرفانية:

يصنّف الجمال من بين أهم لوازم الورد في عرفانية ابن عربي إلى جانب الإحسان، لأنه يحقق
 جدلية التواصل و التكامل بين المشاهد و الموضوع الجمالي، من خلال جدلية الأنس و الهيبة لحظة
 المشاهدة على الاعتدال، و هي اللحظة التي يتحقق فيها الذوق الجمالي في التصوف العرفاني، ما يجعله
 أول مبادئ التجليات الإلهية، و هو ما أكده حين قال " يعتبر الذوق أول مبادئ التجليات الإلهية"⁹⁴، ما
 يعني أن موضوع الذوق الجمال العرفاني هو جمال الجلال، " الحقيقة الإلهية تتعالى أن تشهد

91- محي الدين ابن عربي - رسائل ابن عربي - 26 -

92- 27 -

93- 27 -

94- محي الدين ابن عربي - مل ابن عربي - 529 -

بالعين التي ينبغي لها أن تشهد و للكون أثر في عين المشاهدة فإذا فني ما لم يكن و هو فان و يبقى من لم و

هو باق حين تطلع الشمس البرهان لإدراك العيان فيقع التنزه المطلق المحقق في الجمال المطلق

...⁹⁵، ما يعني أن حقيقة المطلق تكمن في إدراك حقيقة

الجمال و هو الجمال المطلق الذي يتجلى من ما يدركه الذوق الجمالي لحظة الورد. لكن كيف يتم

إدراك جلال الجمال؟

إن الإجابة على ذلك نستنبطها من خلال دراستنا للتصور الجمالي العرفاني عربي وفق

الجمال و الجلال يكمن حجر الأساس في نطاق التجلي الذي يبلغه المشاهد

الذي يجب أن يتوفر على كل لوازم الورد حتى يبلغ اليقين من غير شك، من خلال بصيرته

الجمالي و هو الحقّ ، ليكون بذلك تقابل بين المشاهد و المطلق يفسر معاملة الذوق الجمالي الذي

مركزه القلب لا العقل، طبيعة الموضوع الجمالي المدرك أمام بصيرة المشاهد

هذا الأخير الذي يحقق الأنس و الهيبة في قلب المشاهد باعتباره مركز الجسد

الجسد همزة الوصل بين العبد و خالقه لحظة المكاشفة عبر ما يحدده الشاهد"

من الأثر في القلب المشاهد فذلك هو الشاهد، و هو على حقيقة ما يضبطه القلب من صورة المشهود"

تجربة جمالية عرفانية " الذي يتوجه إلى الحقّ تعالى بغيبة القلب عن أحوال الخلق ليشغل بما ورد

لحظة البسط الجمالي التي تجمع بين الأنس و الرضا من خلال ما يحدده الذوق الجمالي لأنه⁹⁶

المكاشفة العرفانية التي تحقق عملية إدراك جلال الجمال، ثم يرجع السالك"

95- محي الدين ابن عربي - رسائل ابن عربي - كتاب الفناء في المشاهدة - 15 -

96- محي الدين ابن عربي - رسائل ابن عربي - 529 -

لحظة الصحو

"⁹⁷، و علمه هو بلوغ اليقين عبر

المنظور الجمالي و هي مراحل التجربة الجمالية العرفانية التي يحتل فيها القلب و

الجسد الصدارة، لأن الحب يطلب الوصال من محبوبه فيذهب ليدرك جلال جماله عبر الذوق الجمال

الذي يحدده قلبه ليعيش الأنا و الرضا معه في مدينة الجسد لكنه عند العودة يجد أنه لم يدرك سوى

ذاته.

حدّد ابن عربي قوانين تجربته الجمالية العرفانية من خلال جملة من الإشارات التي تجمع بين

الجلال و الجمال في الكثير من الآيات القرآنية الكريمة و تقابل الذي يكمن ضمن رموزها و هو ما أكدّه

" اعلم أن القرآن يحوي على جلال الجمال و الجمال، فأما الجلال المطلق فليس لمخلوق في معرفته

مدخل لأحطنا علما بالله و بما عنده و هذا محال"⁹⁸ ما يعني أنه يبني ...

منهجه العرفاني لدراسة التصور الجمال من خلال

، و في هذا قال " و أبتدئ بآية الجلال ثم أردفها بآية جمالها ثم أنتقل إلى

آية جلال أخرى على هذا الحد إن شاء الله و قد يكون للآية وجهان، وجه الجلال و وجه في الجمال فأسوقها في

"⁹⁹

يذكر أحدهما دون الآخر بل المعنى إلّا بوجودهما معا، و قد حدّد ابن عربي في ذلك جملة من

إشارات الجلال و هي:

97- محي الدين ابن عربي -رسائل ابن عربي - - 530

98- محي الدين ابن عربي -رسائل ابن عربي- كتاب الفناء في المشاهدة - مصدر سبق ذكره- 28

99- - 28

1/ إشارة المثلية:

تشكل المثلية الإشارة الأولى من إشارات الجلال و الجمال التي يبني من خلالها ابن عربي تجربته الجمالية العرفانية، و يستنبطها مفاظ قوله العَلَّيْهِ رَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (11) ¹⁰⁰ . إشارات الجلال في

قوله تعالَى (كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)، تقابلها في تمامها لقوله تعالَى (هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)، كما يقابلها

" إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ" ¹⁰¹ المشاهدة و الجمال

وجود المثلية في الجلال كما هو الحال في الجمال، و هو ما أكده حين قال " فاعلم يا من

غرق في بحر المشاهدة أن المثلية في الجلال معقولة، كما أن المثلية في الجمال لغوية" ¹⁰² ،

عربي هنا المثلية إلى قسمان مثلية معقولة تشتمل على جلال المطلق المثلية في الجمال فتكون لغوية

فحسب، على الإنسجام بينهما فلا يذكر أحدهما بمعزل عن

ينفي الكمال بينهما، لأن المماثلة بين الشيعين لا تعني الكمال بينهما

" " مثاله في ذلك

و تناقضا من طريق صفات المعاني و اشتراكا في صفات النفس الواحد مثل:

-100 : 11

-101 محي الدين ابن عربي -رسائل ابن عربي- كتاب الفناء في المشاهدة - 28 -

-102 - 28



لنستخلص من خلال ما سبق ذكره إشارة من إشارات الجلال في عرفانية ابن عربي و هي

الجلال من خلال التماثل الذي يجمع بينهما عبر صفات المعاني، لكن لا يقع الاشتراك بالمثلية "

تشارك و يشتركه آخر في بعضها فليس ذلك

الآخر من جميع الوجوه"¹⁰³، ما يعني أن قانون المثلية بين الطرفين لا يتم إلا إذا وقع

الاشتراك بين الطرفين في جميع الصفات النفسية، لأن القول بالاشتراك لا في أشخاص النوع الواحد

هو ما يؤكد تمييزه بين المثلية الكلية و الجزئية، حيث " فالتكن هذه المماثلة الكاملة الكلية المماثلة

الجزئية الاشتراك في بعض صفات النفس، و هو مثل من حيث ذلك ثم يقع الانفصال و تأتي

الحقائق أن تقبل المماثلة في صفات المعاني فإنها ليست بحقيقة لدات الموصوف بما فهي كالأعراض"¹⁰⁴ ما يعني لا

اشتراك بين الكلي و الجزئي في صفات النفس، لهذا انتقلت المثلية من جهة الحقائق " و لا يغرنك أن

وصفك بما وصف نفسه من كونه عالما و مريدا و غير ذلك"¹⁰⁵.

29 -

103- محي الدين ابن عربي -رسائل ابن عربي- كتاب الفناء في المشاهدة -

104 - 29 -

105 - 29 -

➤ المثلية الجمالية:

يحدد ابن عربي من خلال أول إشار

المثلية الجمالية التي صنفها في جمال المثلية اللغوية

"(بالسميع البصير) فافهم هذه الإشارة فإن بقاء العبد بأوصاف نفسه ببقاء الله، و إن

ببقاءه بأوصاف كماله الثابتة في الربوبية العارضة في العبودية بإبقاء الله فالحق ببقاء الله مشغوف لأنه في مشاهدة

لا تنقطع فإنه مع التقابل، و غير المحقق بإبقاء الله مشغوف لأنه محجوب بالتأله فهو مع الله من طريق الفعل

في الكون على التماثل و هو الحال"¹⁰⁶ ما يعني أن المحقق هو الوحيد القادر على الإرتقاء و الصعود إلى

لحظة المشاهدة التي لا تنقطع عند التقابل و هو العالم العرفاني الذي يجمع روح المحقق بخالقه

المثلية اللغوية التي تمنح المح

، و هو الإتصال بالكلي المطلق المباشر عن معنى قوله إشارة

الجمال التي تحقق المثلية اللغوية بين الله و الإنسان في معنى القول لا في القول، و مثاله في ذلك

مجال الوصف " كقولهم زيد مثل الأسد"، ثم قال مفسرا الآية القرآنية الكريمة التي

إشارات الجلال ليقوم التقابل من خلال قوله تعالى **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** فنزل الحق في مقام البسط بصفة

الجمال لقلوب العارفين به "¹⁰⁷ نفى في هذه الآية أن يشبه شيء من جميع مخلوقاته

العارفين بصفة الجمال في مقام

المثلية اللغوية التي تجمع بين النقيضين في الجمال

هذه المباشرة الإلهية بصفة الجمال مجال التجلي إلى قلب المحقق ليكون حاله في تلك اللحظة في عالم المعاني

التي تقدم من خلالها جلالها الكلي و المطلق أمام الجزئي المتناهي حيث قال " إذا تجلى إلى قلب المحقق جلال

هذه الآية يكون حاله في ذلك الوقت معنى جمالها"

الجلال عبر قانون المثلية في قلب العارف

جمال ما يعني أن المحقق يبلغ جمال الجلال في جانب جمال

الوحيد الذي يحقق لنا التجربة العرف " الجلال يثبت تقديس الحق و الجمال

يثبت رفعة العبد" ¹⁰⁸ لتكون أول مرحلة من التجربة الجمالية العرفانية.

2/ إشارة الإدراك:

يحدد مجال إشارة الجلال في المرحلة الثانية للتجربة الجمالية العرفانية من خلال قوله تعالى (تَدْرِكُهُ

الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (103))) ¹⁰⁹ ، فيها تقابلها. بقول النبي عليه

السلام " أَرَأَيْتَ رَيْكَ فَقَالَ: نَوْرَانِي أَرَاهُ فَلَا يَزَالُ حِجَابُ الْعِزَّةِ مَنْسَدًا

هكذا عند مشاهدتها إياه لا كما في مقام الخيرة و العجز فرؤيتها لا رؤيتها كما قال الصديق "العجز عن دَرَكِ

الإدراك إدراك" ¹¹⁰ ، ما يعني أنه حتى في تحقق الكشف العرفاني بصيرة المشاهد

بل جزء منها لأن حجاب العزة يبقى منسدلا لا يرفع أبدا، و قد أكد ذلك من خلال تحديده لجملة من

¹¹¹:

✓ إشارة: لا تدرك الابصار الهواء لكونها ساجحة فيه، فمن كان في قبضة

✓ إشارة: الغالية في الصفاء فلا يدركها

لا كما اشبهته في الصفاء و الإدراك لا يدرك نفسه لأنه في نفسه و يدركها فهو البصر المبصر.

✓ إشارة: إذا نظر البصر إلى الشيء الصقيل فيرى الصورة فإدراكه للصورة الجسم الصقيل لأنه لو جهد أن يدرك

رة التي في الصقيل من الصقيل لم يقدر، و الصقيل لا يتقيد فإذا سئل ما رأى فلا يقدر أن

108 - محي الدين ابن عربي - رسائل ابن عربي - كتاب الفناء في المشاهدة - 29 -

109 : 103

110 - محي الدين ابن عربي - رسائل ابن عربي - كتاب الفناء في المشاهدة - 30 -

111 - 31 -

لأنه لا يتقيد و لا يحكم عليه بشيء و إن قال ذلك فهو جاهل" ¹¹²

ضعف مجال الإدراك عند العارف، لكن يمنحه في

الإعتراف بقوة الخالق و جماله لأنه لا يمكن أن تحدد لحظة التقابل حقيقة الله ما يعني أن

من التجربة الجمالية العرفانية و هو لم يدرك الجمال الحقيقي أو جلال الجمال.

3/ إشارة الإحصاء:

يقدد ابن عربي **قَالِهِ تَعَلَّمِي أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا**

لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا (28) ¹¹³ ، ثم يفسرها فقال " إشارة إلى الإحاطة الإلهية بجميع الأسماء

الكائنات الماضية و الكائنة في الحال، و الكائنات في المستقبل فهي لا تخص إلا

" ¹¹⁴ يشرح هنا الإحصاء الذي يقضي التناهي في الشيء الذي أحصى

العموم بمعنى الإحاطة، لكنه لم يقصي في ذات الوقت الكائنات المستقبلية التي لا تتناهي ما يعني أن الإحصاء

تعالى لا يوصف بالعدد لكن يحيط به العلم"

فأنت من الأشياء المعدودة.

إذا تحققت المشاهدة هنا يبسطها الحق في جمال هذا الجلال من خلال الأنس الذي يمنح

التجلي لها في هذا الجلال فيحير المحقق و يحب جمال جلاله في ذات اللحظة"

لكن قد تتحقق المشاهدة و يبلغ لحظة الكشف العرفاني من خلال

الورود الذي يمنح للمشاهد الأنس و الرضا أمام جمال جلاله.

112- محي الدين ابن عربي -رسائل ابن عربي- كتاب الفناء في المشاهدة - 32 -

113- : 28

114- محي الدين ابن عربي -رسائل ابن عربي- كتاب الفناء في المشاهدة - 32 -

أما جمال هذا الجلال فقد حدده ابن عربي وفق المقابلة بين الجلال و الجمال في قوله تعالوا (أَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ (147))¹¹⁵، يفسرها في قوله " فلما نزل الحق في جماله في هذه الآية مباشرة معنا و الشك متوسط بنا فقام للعبد ضرب من المناسبة، فإن كان العبد جاهلا حمل ربه على نفسه و وصف بالشك " ¹¹⁶.

4/ إشارة الوجدانية:

تَكْمُنُ فِي إِلَهِكُمْ إِلَهِ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (163))¹¹⁷ تقابلها فيها

أيضا، حيث صنف من خلالها ابن عربي جملة من الإشارات التي تحدد مجال الجلال ضمن سر الألوهية و تجلي الوجدانية و هي ¹¹⁸:

✓ إشارة سرّ الألوهية: التي يجدها كل عابد في معبوده أي عند عبادته لمعبوده ما عبده.

إشارة تجلي الوجدانية: هو الاستواء الإلهي على العرش الإنساني، و هو بخلاف الاستواء الرحماني

الاستواء الإلهي في نقطة الدائرة و الاستواء الرحماني محيط للدائرة ، فالعرش في الاستواء الرحماني بمنزلة الحقّ في الاستواء الإنساني، و القلب في الاستواء الإنساني بمنزلة الحقّ في الاستواء الرحماني، فإذا تجلت الوجدانية لم يعاين المشاهد سوى نفسه سواء كان في مقام وحدانيته أو في غيرها"¹¹⁹ ما يعني أن لحظة التجلي الوجدانية أمام المحقق هي لحظة الجمع بين (الحقّ+القلب) كهزمة وصل بين الاستواء الرحماني و الإنساني، ليكون بذلك معاينة المحقق لنفسه فقط لأن قلبه صادقا و روحه صافية و يخرج بروح واحدة نقية و طاهرة، و هو ما يشبهه ابن عربي بعملية الضرب (1=1×1).

-115 : 147

-116 محي الدين ابن عربي -رسائل ابن عربي - كتاب الفناء في ا - 34

-117 : 163

-118 محي الدين ابن عربي -رسائل ابن عربي - كتاب الفناء في المشاهدة - 34

-119 - 35

لكن من كان قلبه غير صادق روحه غير وحدانية فلا تعيش روحه التجربة الجمالية العرفانية و كأنه يضرب (2=1×2) ينتج إثنان بدل الواحد، و هو ما أكده حين قال " الخارج لك ما ضربت فيه الواحد فافهم ذلك"¹²⁰ لتكون إذا لحظة تجلي الوحدانية هي لحظة الجمع بين (الله و الإنسان) في قلب العارف و هو سر الألوهية التي تجعل العارف يخرج من تجربته الجمالية العرفانية بوحدانية القلب، و الروح الصادقة ما يفسر لنا عودتهم بتصور جديد للظاهر و الباطن و مفهوم الجمال الحقّ عبر تجلياته التي تجمع بين الجمال الظاهر و الباطن للإنسان في عرفانية ابن عربي.

أما جمال هذا الجلال فقلوه تعالَى قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ

سُنِّي وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (110))¹²¹، يفسرها ابن عربي فقال "

نزل الحقّ في جماله معنا برحمانيته و بهذا الإسم استوى على العرش و هي المعرفة العامة و إليها ينتهي العارفون"¹²² فيرجع بطهارة تجمع بين

قلبه و جسده فيصبح سمعه الذي يسمع به، و بصره الذي يبصر به.

5/ إشارة الملك:

صنف ابن عربي عدة إشارات من خلال قوله تعالَى (يُسْأَلُ عَمِّطَعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ (23))¹²³

القهر و الجبروت و إثبات الملك، فإذا أثبتت هذه الأوصاف في قلب العبد استحال عليه طلب

العلة و كل ما يكون فيه اعتراض.

120- محي الدين ابن عربي - رسائل ابن عربي - كتاب الفناء في المشاهدة - 35 -

121- : 110

122- محي الدين ابن عربي - رسائل ابن عربي - كتاب الفناء في المشاهدة - 36 -

123- : 23

إشارة: "من علم ما في نفسه فإذ

124" يؤكد ابن عربي هنا أن العارفين لا يجنون

جمال هذه الآية قَوْلَهُمْ تَعَلَّى (إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ قَوًّا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ

عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ (77))¹²⁵ " نزل في جماله مباشرة فنطقنا بالسؤال و جمال هذه الآية إدلالنا بمغيبنا

عن معرفة الجلال في ذلك الوقت فينبغي للبعد أن يحضر عند هذا السؤال مع قوله لا يسأل عما يفعل.

إِنِّي لَأَعْلَمُ أَنَّ تَعَالَى أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى

إِثْمًا عَظِيمًا)¹²⁶ قال ابن عربي في تفسيره للآية " دائرة لا إله إلا الله تعم كل موحد و لا يخلد في النار بسط

هذا الجلال الأعظم في سريان سرّ الألوهية بالفعل العامّ في الموجودات من الأداني إلى الأعالي فإذا وقفوا على

هذا السريان سرّ الألوهية بالفعل انبسطوا في الأسباب و عرفوا منه ما خلقوا له و ما خلق لهم فافهم هذا"¹²⁷.

أما الجمال فقد حدده في قال تَعَالَى يَا عِبَادِيَ اسْأَلُونِي عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ

اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (53))¹²⁸، ثم قال " نزل الحق في جماله مباشرة لنا

سريان الألوهية في المعبودات فستر الله جزءا لسترهم إياه في قلوبهم و قسمهم في ذلك الستر إلى

هذه إشارة بديعة يبسط القلوب جمالها

:قسم سترهم عن غيره

129" ما يعني أنه من لم يستر الله في قلبه فلم يستترهم في موطن من المواطن.

124 - محي الدين ابن عربي - رسائل ابن عربي - كتاب الفناء في المشاهدة - 37 -

125 : 77

126 : 48

127 - محي الدين ابن عربي - رسائل ابن عربي - كتاب الفناء في المشاهدة - 38 -

128 : 53

129 - محي الدين ابن عربي - رسائل ابن عربي - كتاب الفناء في المشاهدة - 38 -

6/ إشارة المعرفة بين الحق و الحقيقة:

حدد ابن عربي من خلال تمييزه بين نوعين من المعرفة تعالواهما قَدَرُوا اللَّهَ حَقًّا

قَدَرَهُ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ سَيُّ نُورًا وَ هُدًى لِلنَّاسِ
تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قَلِيلٌ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ

يَلْعَبُونَ (91) ¹³⁰ الواحد الحق الحقيقة

ف و المشاهدة و ليس ثم مدرك ثالث و قد أكد ابن عربي

قول الحارث للنبي عليه الصلاة و السلام (" أنا مؤمن حقا" حيث نجد بالمدرک الأول مؤيدا بالمدرک

الثاني، فقال النبي عليه الصلاة و السلام: حقيقة إيمانك حتى يرى إن كان عنده المدرک الثاني

فقال له النبي عليه الصلاة و السلام: ، فلا تصح المعرفة

للشيء على الكمال إلا بهاتين الحقيقتين الحق و الحقيقة)¹³¹ ق قدره فكيف لنا

بحقيقة قدره "ليس في وسع المحدثات أن تقدر قدر القديم لأن ذلك موقف على ضرب من المناسبة الحقيقية و

لا مناسبة في مفاوز الحيرة لهذا الجلال"¹³².

أما جمال هذا الجلال قولها تَغْلِقُتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (56)¹³³ ، في تفسير

ذلك يقول ابن عربي "فأنست نفوس المحققين و تحققوا أنه ما أحلمهم إلا على ما هم متمكنين من تحصيله

130 - : 91

131 - محي الدين ابن عربي - رسائل ابن عربي - كتاب الفناء في المشاهدة - 38 -

132 - : 39

133 - : 56

بسط معرفة قدره مباشرة جماله لنا فكلفنا بما نحن عنه قادرون

في الأرض من كل الخبرات من أجله و ليدرك في ذات الوقت بسبب وجوده¹³⁴.

7/إشارة الكمال:

حددها ابن عربي من خلال تَفَاتُّلُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا

خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (16))¹³⁵، ثم يفسرها في قوله "ما من آية في

كتاب الله تعالى و لا كلمة في الوجود إلا و لها ثلاث أوج¹³⁶:

1. جلال

2. جمال

3. كمال

كمالها و ما يحدد مجال جمال إشارة الجلال يحدده ابن عربي في "

و جلالها و جمالها معرفة توجهها على من تتوجه عليه بالهيبة و الإنس

و الرجاء لكل صنف ستر معلوم منها¹³⁷، و هو ما جاء في قوله تعالى (يُهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ

وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (102))¹³⁸، " فنزل إليهم في جماله مباشرة حين أمرهم بالوفاء بالحق فأنسوا

و اطمأنوا على أنفسهم¹³⁹.

134- محي الدين ابن عربي - رسائل ابن عربي - كتاب الفناء في المشاهدة - 40 -

135 - : 16

136- محي الدين ابن عربي - رسائل ابن عربي - كتاب الفناء في المشاهدة - 41 -

137 - 40 -

138- سورة آل عمران: 102

139- محي الدين ابن عربي - رسائل ابن عربي - كتاب الفناء في المشاهدة - 42 -

لنختتم هذه الدراسة التحليلية الجمالية في عرفانية ابن عربي التي بناها عبر مقابلة الجلال و الجمال شروط و معالم التجربة العرفانية من المنظور الجمالي كجدل يتم بين الهيبة و الأنس، ينزل عبره الحق مباشرة يدركها العارفون حين يتحقق مجال الإستواء الإنساني و الرحماني، و هو ما يخرج منه المحققون بقلب ظاهر جدلية الظاهر و الباطن في التصور العرفاني الصوفي جمال الجسد و صفاء الروح في لحظة العودة الجمال الظاهر و هو جمال القلب و الجسد باعتباره أرض الخلافة و مجال التجلي و المكاشفة لجلال الجمال، و هو ما يشمل الجمال الباطن الذي حدده و صنّفه ابن عربي في جملة لتكون بمثابة القوانين أو المبادئ التي تبنى على أساسها التجربة الجمالية العرفانية التي أسسها ابن عربي وفق مراحل ثلاث هي:

❖ مرحلة المشاهدة: يتم فيها تحديد الموضوع الجمالي و هو ما يسمى بالشاهد

❖ مرحلة البسط الجمالي: هنا تتم عملية الإدراك الجمالي، و تحديد الذوق الجمالي العرفاني أمام جدلية

الهيبة و الأنس، أي بين الجمال و جلال الجمال

❖ مرحلة الورد: تحقيق الإنسجام بين قلب العارف و الحقّ و إدراك حقيقة الجمال

لنستخلص من خلال ما سلف ذكره أن التجربة الجمالية العرفانية تنتقل من مستوى إدراك جلال

الجمال، إلى المستوى الأنطولوجي، لأنها تجربة يخرج منها العارف خائبا لعدم بلوغه حقيقة المطلق

و جماله و في ذات اللحظة يفسر الصورة الجمالية التي حققت له الأنس و الرضا، إنها جدلية الجميل

و المستحيل التي يتميز بها " الطابع التراجيدي للإستطبيقا الصوفية"¹⁴⁰، التي لا تعبر عن نقيض الجميل

140-رسالة الماجستير- حمادي حميد- الجمالية و الكشف الصوفي) لي في التجربة الصوفية)- حمادي حميد-

بل هو لحظة النزوع الجمالي التي يدرك فيها العارف الإستحالة لكنه يجسد وجودها بما يعاش جماليا بين

القلب و الجسد و الحب الإلهي لحظة البسط الجمالي.

1/ (الله، القلب، الجسد) ثلاثية حقيقة الإنسان:

أ/بلوغ السعادة التامة:

حدد ابن القيم الجوزية(691-751) حقيقة الإنسان، و سعادته ضمن ثنائية تجمع بين(قوة

علمية، و قوة عملية) حيث يشمل المجال النظري نطاق القوة الأولى، بينما تحدد قوة الإرادة الثانية، و جعل

الجمع و الإنسجام بينهما بلوغ سعادته التامة، باعتبار هذه الأخيرة موقوفة على استكمال قوته العلمية،

و العملية، حيث يتم استكمال القوة العلمية من خلال تحصيل الإنسان لجملة من المعارف التي حددها

ابن القيم الجوزية في خمسة معارف، و هو ما أكده في قوله " و استكمال القوة العلمية إنما يكون بمعرفة

فطره، و بارتئه، و معرفة أسمائه، و صفاته، و أفعاله، معرفة الطريق التي توصل إليه، و معرفة آفاقها، و كذا

معرفة نفسه و معرفة عيوبها"¹، فهذه المعارف الخمسة يحصل كمال قوته العلمية، بينما استكمال القوة العملية

الإرادية فلا يكون" إلا بمراعات حقوقه سبحانه على العبد،

و شهوداً لمنته عليه، و تقصيره هو في أداء حقه"² يعني أن القوة العملية تمنح الهداية و السبيل إلى

ف له القوة الإرادية آليات السير الصحيح

الجمع بينهما بلوغ السعادة التامة التي لا تتم إلا من خلال الإنسان ذاته.

إحدى هذه القوى يوجب له فسدت قوته العلمية يقع في الضلال، أما إذا كان

فساد قوته العملية فيوجب له الغضب ما يؤكد أن كمال الإنسان و سعادته لا تتم إلا بمجموعها.

1- تحقيق محمد عزيز شمس - دار عالم الفوائد للنشر و التوزيع - - - 25

2- - - 26

❖ لكن كيف يتم الجمع بين القوتين أمام السعادة التامة؟

جعل ابن القيم الجوزية مجال تطبيق معرفة الإنسان، و تحقيق سعادته في القلب باعتباره مصدر

حياة البدن و الجوارح " الصدر أوسع من القلب كان النور الحاصل له يسري إلى القلب

كانت حياة البدن و الجوارح كلها بحياة القلب تسري الحياة منه إلى

الصدر، ثم الجوارح بينما ما يكون الهمّ و المكروه الوارد على القلب إنما كان

الحزن الهمّ الغم³، يعني

ذلك أن القلب هو همزة الوصل بين العبد و الله سبحانه، و مجال الوصال بينهما، ما يجعله جوهر حقيقة

الإنسان، لأنه المؤهل الوحيد لبلوغ السعادة التامة أمام استكمال معرفة الخالق و الطريق الموصلة إليه، و

كيفية مراعات حقوقه سبحانه على عبده، و هو ما أكده ابن القيم حين قال " خلق الله القلوب، و جعلها

محلا و محبته فهي عرش المثل الأعلى الذي هو معرفته و محبته ، قال تعالى (وَهُوَ

ذِي بَدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

(27))⁴ المثل الأعلى و هو مستو على قلب المؤمن فهو عرشه"⁵، إذا القلب هو عرش استواء

المثل الأعلى، و مجال تجليه في نطاق الممكن.

❖ لكن هل يعني ذلك أن كل القلوب صالحة لتولي عرش المثل الأعلى؟

يجيبنا ابن القيم الجوزية من خلال قوله " و إن لم يكن أظهر

لم يصلح لاستواء المثل الأعلى"⁶

-3 - - 37

-4 : 27

-5 - - 37

-6 - 38

استوى عليه مثل الدنيا الأسفل

7:

- قلب: هو عرش الرحمن فيه النور، و الحياة، و الفرح، و السرور، و في مصداق ذلك قال (الترمذي و غيره عن النبي صلى الله عليه و سلم "إذا دخل النور القلب انفسح و انشرح" قالوا: قال: الإنابة إلى دار الخلود، و التجافي عن دار الغرور، و الاستعداد للموت

(النور الذي يدخل القلب إنما هو من آثار المثل الأعلى

فيه معرفة الله، و محبته"8.

- قلب: هو عرش الشيطان فيه الظلمة، و الموت، و الحزن، الذي لم يبقى فيه موضع لمحبهته إذا امتلأ القلب بالشغل بالمخلوق، و العلوم التي لا تنفع لم يبقى فيها موضع للشغل بالله و معرفة أسمائه و صفاته و أحكامه.

إذا الحب، أو الحب الحقيقي، أو الحب الإلهي هي كلها مرادفة للكلمة المفتاحية للقلب الذي يتجلى فيه المثل الأعلى " فإذا شاهدت القلوب ملكا عظيما رحيمًا جوادًا جميلًا هذا شأنه فكيف لا تحبه و تتنافس في القرب منه يكون أحب إليها من كل ما سواه، و كيف لا تلهج بذكره يصير حبه و الشوق إليه و الأنس به و دوائها بحيث إن فقدت ذلك فسدت و هلكت و لم تنتفع بحياتها"9

لكن إذا كان القلب مصدر الحياة للبدن و لكل الجوارح، فهو بذلك مانحها النور

لها في الدنيا و الآخرة، و إن كان غير ذلك و لم تنتفع بحياتها، ما يعني أن الجسد و كل

-7 - - 38

-8 - 39

-9 - 40

أعضائه يتحملون مسؤولية تهيئة و إصلاح عرش المثل الأعلى، و في بيان ذلك قال ابن القيم الجوزية"
 اللسان إذا اشتغل بالتكلم بما لا ينفع لم يتمكن صاحبه من النطق بما ينفعه إلا إذا فرغ لسانه من النطق
 بالباطل كذلك الجوارح إذا اشتغلت بغير الطاعة لم يكن شغلها إلا إذا فرغها من ضدها
 القلب المشغول بمحبة غير الله

و الشوق إلى لقائه بتفريغه من تعلقه بغيره، و لا حركة للسان بذكره و الجوارح بخدمته إلا إذا فرغها من

غيره و خدمته"¹⁰، ما يعني أن العلاقة بين (القلب، و الجسد) علاقة تكاملية بالضرورة الحتمية

القلب يتم بصلاح مدينة الجسد و جميع مواطنيها، و العكس في مجال ذلك صحيح، و تأكيداً على ذلك جاء في
 "إن إصغاء القلب كإصغاء الأذن إلى غير حديث الله لم يبق فيه إصغاء و لا

ه كما إذا مال إلى غير محبة الله لم يبق فيه ميل إلى محبته،" فإذا انطلق القلب بغير ذكره لم يبق فيه

محلّ للنطق"¹¹.

نستخلص من خلال ما سلف ذكره أن حقيقة الوجود الإنساني تكمن في معرفته لخالقه و حبه له،
 و هي معرفة لا تتحقق إلا إذا تم التوازن و الإنسجام بين المعرفة العلمية التي تحقق معرفتنا بالله تعالى و
 حبه، و الشوق للقائه، أما المعرفة العملية تحقق صفاء القلب و استعداده إلى الأُنس و الرضا بجماله ما
 يعني أن إصلاح الشائبة التي تجمع بين (الجسد، و القلب) بهدف بلوغ السعادة التامة للإنسان، و لا
 يتم ذلك إلا بالتقوى الثلاث¹²:

-10 - - 41

-11 - 42

-12 - 45

1. حمية القلب و الجوارح عن الآثام و المحرمات

2. حميتها من المكروهات

3. الحمية عن الفضول و ما لا يعني

فالأولى تعطي العبد حياته، و الثانية تفيد صحته و قوته، و الثالثة تكسب سروره و فرحه و بهجته، و في

ذات الصدد قال ابن القيم الجوزية:

غموض الحقّ حين تدبّ عنه يقلّل ناصر الخصم المحقّ

تظلّ عن الدقيق فهوم قوم فتقضي للمجل على المدقّ

بالله أبلغ ما أسعى و أدركه لا بي و لا يستطيع لي من النار

إذا أيسر و كاد اليأس من يقطعني جاء الرّجا مسرعا من جانب اليأس

جمع ابن القيم بين(القلب، و الجسد)من خلال جمعه بين ثنائية(الحب، و الأنس)في رحاب عرش

التجلي، حيث قال " من فقد أنسه بالله بين الناس و وجدته في و من وجدته بين

الناس و فقدته في الخلوة فهو صادق ضعيف، و من وجدته بين الناس و فقدته في الخلوة فهو معلول، و من فقدته

بين الناس و في الخلوة فهو ميت مطرود، و من وجدته في الخلوة و في الناس فهو المحبّ الصادق القويّ في

حاله"¹³ إنه يجمع بين الحب و الأنس عبر ثنائية تتمركز بين القلب و جوارح الجسد حتى تحقق الوصال

و الإتصال بين الحبيب و محبوبه " مصابيح القلوب الطاهرة في أصل الفطرة منيرة قبل الشراء"¹⁴

صلاح القلب و الجسد في الدنيا من أصعب الأمور و تعقيدها، لان مغرباها و متاهاتها لا

إلّا من كان قوي العزم و الإرادة بحبه و شوقه لله سبحانه و تعالى " القلب يمرض كما يمرض

-13 - - 58

-14 - 58

البدن و شقاؤه في التوبة، و الحمية، و يصدأ كما تصدأ المرأة، و جلاؤه بالذكر، و يعرى كما يعرى الجسم

يجوع و يظماً كما يجوع البدن

"¹⁵ و عن الدنيا قال ابن القيم " الدنيا كامرأة بغي لا تثبت مع زوج، إنما تخطب الأزواج

ليستحسنوا عليها، فلا ترض بالدِّياثة"¹⁶، قال أيضا في ذات الصدد¹⁷:

ميّزت بين جمالها و فعالها فإذا الملاحاة بالقباحة لا تفي

حلفت لنا أن لا تخون عهدنا فكأنها حلفت لنا أن لا تفي

قلبه الإشتياق إليه

فيعيش الأّنس

يكون ذكره دلالات لسانه " فغرس الخلوة يمر الأّنس"¹⁸.

ب/ لحظة التجلي جمع بين (القلب، والجسد، والمثل الأعلى):

فسر ابن القيم الجوزية لحظة تجلي المثل الأعلى في نطاق (القلب، و الجسد)

و الطرق التي تفسر تجليه أمام الممكن، حيث قال " القرآن كلام الله و قد تجلى

فيه لعباده بصفاته فتارة يتجلى في جلاب الهيبة

تخضع الأصوات و يذوب الكبر كما يذوب الملح في الماء. تارة يتجلى في صفات الجمال و الكمال

كمال الأسماء و جمال الصفات و جمال الأفعال الدالّ كمال الذات فيستنفذ حبه من قلب

15 - - - 143

16 - 58

17 - 58

18 - 68

بحب ما عرفه من صفات جماله و نعوت كماله، فيصبح فؤاد عبده فارغا إلاّ من محبته،

منه الغير أن يعقل تلك المحبة به أبي قلبه و أحشائه ذلك كلّ الإباء"¹⁹ ، و قال أيضا²⁰:

يراد من القلب نسيانكم و تأبى الطّباع على النّافل

صنّف ابن القيم مجالات التجلي صفات الرحمة، و صفات العدل، و صفات

الأمر و النهي، و كذا صفات السمع و البصر و العلم، و صفات الكفاية و الحسب و القيام بمصالح

العباد، و صفات العز و الكبرياء، و هو ما جاء في قوله" بصفات الرحمة، و البر و اللطف، و

الإحسان و سار إلى ربه و حادي الرجاء يحدو ركاب

سيره، و كلما قوى الرجاء جدّ في العمل. و إذا تجلّى بصفات العدل و الانتقام و الغضب...

...

و إذا تجلّى بصفات الأمر و النهي... و التنفيذ لاوامره و التبليغ لها و التواصي بها.

و إذا تجلّى بصفات السمع و البصر و العلم انبعثت من العبد قوّة الحياء فيستحي ربه أن يراه على ما يكره

يسمع منه ما يكره أو يخفي في سريره ما يمقته عليه، فتبقى حركاته و أقواله و خواطره موزونة بميزان الشرع. و إذا

تجلّى بصفات الكفاية و الحسب و القيام بمصالح العباد

به في كل ما يجريه على عبده و يقيمه م . و إذا تجلّى بصفات العز و الكبرياء

21»

مجال الهيبة التي توجب له صفات

-19 - - 98

-20 - 98

-21 - 99

الربوبية، من جهة أخرى عبر التي تـ " شهود الصفات الإلهية التي تشمل
، و الشوق إلى لقاءه، و السرور بخدمته و المنافسة في قربه و التودد إليه بطاعته
اللّهج بذكره و الفرار من الخلق إليه و يصير هو وحده همه دون ما سواه كما يوجب له شهود صفات الربوبية
"22.

لكن إذا اختار المثل الأعلى التجلي على مستوى القلب، فإن المحب يستقل حبيبه حبا و شوقا
لوصاله، و يهين له عرش التجلي فيجهز بساطه و عساكره، و في ذلك قال ابن القيم"
محبوه ركبت جنوده معه فكان الحب في مقدمة العسكر و الرجاء يحدر بالمطي و الشوق يسوقها
يجمعها على الطريق فإذا شارف قدوم بلد الوصل خرجت تقاوم الحبيب للقاء"23، و هو ما يفسر لحظة
سفر العارف للقاء محبوبه العتاد حتى يكون على شرف الوصال، و في ذات الصدد قال
24.

فدا و سقما بجسم أنت متلفه و ابرد غراما بقلب أنت مضرمه
و لا تكلمي على بعد الديار إلى صبري الضعيف فصبري أنت تعلمه
تلقي قلبي فقد أرسلته عجلا إلى لقاءك و الأشواق تقدمه

-22 - - 100

-23 - 111

-24 - 111

2/ معرفة الله من معرفة النفس و الجمال:

نحدد في هذا المجال أهم الشروط التي تحقق لحظة التجلي للمثل الأعلى على مستوى القلب، و الجسد، التي صنفها ابن القيم الجوزية بين مجال تحقيق اللذة و المعرفة:

أ/ اللذة تابعة للمحبة: تعتبر اللذة معيار استكمال حب و معرفة العبد لخالقه"

بضعفها، فكلما كانت الرغبة في المحبوب و الشوق إليه أقوى كانت اللذة "25" ، ما يعني أن اللذة

هي حصيلة الحب و الشوق و معيار تمامهما، لذة العبد في استكمال علمه و معرفته بخالقه من

" فإذا رجع كمال النعيم في الآخرة و كمال اللذة إلى العلم، و الحب، فمن كان بالله،

و أسمائه، و صفاته، و دينه أعرف كان له أحبّ ، و كانت لذته بالوصول إليه و مجاورته و النظر إلى وجهه

و سماع كلامه أتم"26" إذا فكمال العبد بكمال قوتين (العلم+الحب) و أفضل العلم هو العلم بالله، و

أعلى درجات الحب هو الحبّ له، و أكمل لذة بجمعهما.

❖ لكن ما هي مراتب اللذة عند ابن القيم الجوزية؟

جعل ابن القيم حقيقة الإنسان التي تجمع بين العلم و الحب معيار تصنيفه لمراتب اللذة، و هو

ما أكده في قوله " كل أحد على حسب قدره، و همته، و شرف نفسه، فأشرف الناس نفسا و أعلاهم همة

من لذته في معرفة الله، و محبته و الشوق إلى لقائه، و التودد إليه بما يحبه و يرضاه، فلذته في إقباله

عليه و عكوف همته عليه، و دون ذلك مراتب لا يحصيها إلاّ الله حتى تنتهي من لذته في أحسن الأشياء...

و أكمل الناس لذة من جمع له بين لذة القلب، و الروح، و لذة البدن²⁷ ما يعني أن كما اللذة يتم في

اللحظة التي تتحقق فيها المعادلة التالية:

$$\text{كمال اللذة} = \left\{ \begin{array}{l} +\text{الحب} \\ +\text{الشوق} \\ \text{العلم} \end{array} \right\} + \left\{ \begin{array}{l} +\text{القلب} \\ +\text{الجسد} \\ \text{الروح} \end{array} \right\}$$

ب/ معرفة الله سبحانه:

صنّف ابن القيم الجوزية معرفة حقيقة المثل الأعلى ثاني شرط لاستكمال اللذة "

الله تعالى خلق في صدرك بيتا و هو القلب و وضع في صدره عرشا لمعرفته يستوي عليه المثل الأعلى،

فهو مستوي على عرشه بذاته بائن في خلقه، و المثل الأعلى من معرفته، و محبته، و توحيده، مستوي على

سرير القلب السرير بساط من الرضا... الأنس به و الشوق إلى لقائه... فنعم الساكن و

المسكن²⁸، ما يؤكد على طهارة الإنسان و شرفه حتى يكون مسكنا

هجره ساكنه أصبح سببا لخراجه و دماره، فمن عرف قدر بيته و قدر الساكن فيه و قدر ما فيه من الكنوز و

الذخائر انتفع بحياته و نفسه معرفة العبد لنفسه من

معرفة ربّه " من لم يعرف نفسه كيف يعرف ربّه"²⁹.

-27 - - 220

-28 - 261

-29 - 259

لكن معرفة الله نوعان³⁰:

- الأولى: معرفة إقرار و هي التي اشترك فيها الناس ...
- الثانية: و الشوق إلى لقائه

و لهذه المعرفة بابان:

✓ بال التفكير و التأمل في آيات القرآن الكريم

✓ باب التفكير في آياته المشهودة و تأمل حكمته

. و جماع ذلك الفقه في معاني أسمائه الحسنی و جلالها و كماله .

❖ لكن كيف تتم المعرفة بالله؟

يجيبنا ابن القيم الجوزية من خلال قوله

ة و الكبرياء

"³¹ معرفة الله بالجمال"

و جماله سبحانه، ليس كمثلته

شيء في صفاته، و لو فرضت الخلق كلهم على أجملهم صورة، و كلهم على تلك الصورة و نسبت

جمالهم الظاهر و الباطن إلى جمال الرب سبحانه، لكان أقلّ من نسبة سراج ضعيف إلى قرص

الشمس³²، يفسر لنا، بل و يؤكد أن معرفة العبد لخالقه و استكمال لذّته، و بلوغ سعادته التامة، كله يتم

عبر معرفة المثل الأعلى من المنظور الجمالي، لأن مشاهدة الجمال تخلق الرضا و الهيبة في القلوب، و

-30 - - 248

-31 - 262

-32 - 264

تغذي الحب و الشوق للمحجوب، فكيف لا و ليس كجماله جمال، حتى لو انتسب كل جمال الممكنات في صورة واحدة فلن تبلغ جمال الجلال.

إذا الجمال الحقيقي في تصور ابن القيم الجوزية هو جمال المثل الأعلى، و لن يبلغه الجمع بين الجمال الظاهر للجسد، و الباطن للقلب على مستوى كل إنسان، فبلوغه من المحال " و يكفي في جماله أنه لو كشف الحجاب عن وجهه لأحرق من انتهى إليه بصره من خلقه. و يكفي في جماله أن كل جمال ظاهر و باطن في الدنيا و الآخرة ضمن آثار صنعته فما الظن بمن صدر عنه هذا الجمال؟"³³.

3/ مفهوم الجمال و طبيعته:

طبيعة الجمال من خلال تصوره للعلاقة بين الإنسان و المثل الأعلى

الجمال همزة الوصل و الوصال بينهما على مستوى نطاق التجلي، ليكون بذلك جمال المثل الأعلى أعلى درجات الجمال و الكمال يجمع بين ثنائية الظاهر و الباطن، أي بين (القلب، و الجسد)

:³⁴

➤ الفريق الأول: " كل ما خلقه جميل، فهو يجب كل ما خلقه و نحن نحب جميع ما خلقه فلا نبغض منه

... رآها كلها جميلة" و حجتهم في قوله تعال (ي الجبال تحسبها

جامدة و هي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء إنه خبير بما تفعلون (88))³⁵، و قوله

-33 - - 264

-34 - 269

-35 : 88

سَتَعَلَّمِي اللَّسِيخَ وَخَلَقَ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ (3) ³⁶.

➤ الفريق الثاني ³⁷: " ذم سبحانه جمال الصور ، و حجتهم في ذلك قوله

تَوَالَكُمُ أَهْلَكُنَا قَبْلَهُمْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَاثًا وَرَثِيًّا (74) ³⁸ ، و قوله تَوَالِيذٍ رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهِمْ خَشَبٌ مُسْتَدَدٌ يَحْسِبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ فَوَقَّاتَهُمُ اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَهُمْ فُكُورٌ (4) ³⁹ ، في الصحيح المسلم عنه صلى الله عليه و سلم "

الله لا ينظر إلى صوركم و أموالكم و إنما ينظر إلى قلوبكم " ⁴⁰.

فصل ابن القيم الجوزية النزاع بين الفريقين فقال " الجمال في الصورة و اللباس و الهيئة ثلاثة أنواع " ⁴¹

يعني أن الجمال هو جمال الصورة و الهيئة حيث قسمه جمال إلى ثلاثة أقسام هي ⁴²:

1. الجمال المحمود: ما كان غايته لله من خلال طاعته و الإستجابة لأوامره، كما كان النبي صلى الله عليه

و سلم " يتجمل للوفود و هو نظير لباس آلة الحرب للقتال و لباس الحرير في الحرب و الخيلاء فيه، فإن ذلك

محمود إذا تضمن إعلاء كلمة الله و نصر دينه " .

2. الجمال المذموم: ما كان غاية العبد و مطلبه في الدنيا، و الرئاسة، و الفخر، و الخيلاء إلى الشهوات.

3:	-36
270 - - -	-37
74 :	-38
4 :	-39
270 - - -	-40
270 -	-41
270 -	-42

3. جمال ما لا يتعلق به مدح و لا ذم: ما لا يحمد

إذا لم ينظر ابن القيم للجمال من زاوية الوجود على أنه أصل في الخلق و التكوين، بل كان معياره في تحديد طبيعة الجمال تتحدد حسب غاية العبد من التَّجَمُّل فمنهم من كان همَّه الدنيا و شهواتها، و منهم من كان جماله نصرت لله تعالى في الدنيا و الآخرة، ليكون الجمال الثالث دون غاية مرجوة.

عرّف ابن القيم الجوزية الجمال من خلال لفظي (الجمال، و الحسن) جمال الباطن

صورة الجسد " و اعتدالها ربّ صورة متناسبة

الخلقة، و ليست في الحسن هناك"⁴³، بمعنى أن العلاقة بين (الحسن، و الجمال)

فيذا تحقق ذلك كان جمالا.

النبي صلى الله عليه و سلم في الذروة العليا منه عله ابن القيم النموذج الجمالي

الذي اكتملت و تحققت فيه جميع مراتب الجمال ظاهره و باطنه فكان أجمل الخلق خلقا و صورة، "

عائشة يوما ثم تبسمت فسأله

فقلت: كأن أبا كبير الهذليّ إنما عان بقوله⁴⁴:

و مبراً من كلّ غيرٍ حيضة و فساد مرضعة و داء مغيل

و إذا نظرت إلى أسرة وجهه برقت كبرق العارض المتهلل

- تحقيق محمد عزيز شمس - دار عالم الفوائد للنشر و التوزيع - -

-43

334

-44 - 334

4/ جماليات الجسد معيار حقيقة الجمال:

قسم ابن القيم الجوزية الجمال إلى قسمين مرتكزا في ذلك على جماليات الجسد و علاقته

بالباطن " اعلم أن الجمال ينقسم إلى قسمين ظاهر و باطن الجمال هو المحبوب لذاته

جمال العلم و العقل الجمال الباطن هو محل نظر الله من عبده

موضع محبته كما في الحديث الصحيح " إن الله لا ينظر إلى صوركم و أموالكم و لكن ينظر إلى قلوبكم و

"45، يعني أن الجمال الباطن إذا تحقق ينعكس على الجمال الظاهر لا سيما إذا رزق حظا من صلاة

الجمال الباطن على الظاهر ما يجعله أحسن

أما الجمال الظاهر فخصّ به الله بعض الصور عن البعض الآخر و هي من زيادة الخلق

و القلوب كالمطبوعة على محبته

كما هي مفطورة على استحسانه"46، ما يعني أن الجمال الباطن مفطور في القلب من خلال حب العبد

لخالقه الجمال الظاهر هو من التحسينات التي يأتي بها العبد

جمال الزينة للرجل من الكبر" و قد ثبت في الصحيح عنه صلى الله عليه و سلم

من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر، : الرجل يجب أن تكون نعله حسنة و ثوبه حسنا، أفي

ذلك من الكبر؟ فقال: لا، إن الله جميل يحب الجمال، الكبر بطل الحق ، بمعنى

"47

- 45 - 320

- 46 - 321

- 47 - 321

إن تجميل و تحسين الجسد مع جحده و التكبر على الناس ليس هو الجمال، لكن إذا كان تجميل و تحسين الجسد بذكر نعم الله عليه و شكره فذلك هو الجمال، الجمال الحقيقي هو من كان لله غيره لأن الجمال الظاهر و الباطن من نعم الله على عبده، بل و من أعظم النعم التي يوجب شكره و إن شكره يكون بتقواه ليزداد جمالا على جمال معيار الجمال الباطن

. لكن إن استعمل جماله فيما يغضب الله سبحانه اعكس ذلك على بحس الجمال الظاهر فتعود ت

المحاسن قبحا ينفر كل من يراه" يتقي الله في حسنه، و جماله انقلب

فحسن الباطن يعلو قبح الظاهر و يستره و قبح الباطن يعلو جمال الظاهر و يستره"48

العلاقة بين الجمال الظاهر و الباطن فتحقق إحداها يؤثر بالإيجاب على الثاني.

لكن النبي صلى الله عليه و سلم كان يدعوا الجمال الباطن بالجمال الظاهر، ما يعني أن تحقيق الجمال يكمن في جمال الجسد و كل أعضائه باعتباره المرئي الذي تته نعم الخالق على عبده، حيث قال "الجزير بن عبد الله النبي صلى الله عليه و سلم" أنت امرؤ قد أحسن الله خلقك فأحسن خلقك"49،

محبوب بين النفوس و معظما في القلوب" فلم يبعث الله نبيا إلا جميل الوجه كريم الحسب حسن الصوت"50، و قال علي ابن أبي طالب في ذات الصدق" كان النبي صلى الله عليه و سلم أجمل خلق الله و أحسنهم وجها كان النبي صلى الله عليه و سلم

-48 - - 321

-49 - 321

-50 - 323

إذا أبردتتم إليّ بريدًا فليكن حسن الوجه حسن الإسم" ⁵¹ ما يعني أن

مجال الحسن يشمل الصورة و الإسم.

❖ لكن ما هي مراتب الجمال؟

حدد ابن القيم الجوزية مراتب الجمال من خلال تحديده لمراتب الجمال الإلهي باعتباره

الحقيقي الذي يتجلى عبره المثل الأعلى في نطاق الإمكان، كما أن الجميل من أسمائه الحسنى ، و في

الصحيح قال صلى الله عليه و سلم قال " إنَّ الله جميل يحب الجمال"، و جماله سبحانه على أربعة

مراتب ⁵²:

✓ جمال الذات

✓ جمال الصفات

✓ جمال الأفعال

✓ جمال الأسماء

يقول في ذات الصدق التي تجمع بين (القلب، و الجسد، و المثل

الأعلى) " فأسماءه كلها حسنى صفاته أفعاله

رحمة، وأما جمال الذات و ما هو عليه فأمر لا يدركه سواه و لا يعلمه غيره و ليس عند المخلوق

من أكرمه من عباده فإن ذلك الجمال مصون عن الأغيار محجوب بستر الرداء و

الإزار، صلى الله عليه و سلم فيما يحكى عنه " الكبرياء ردائي و العظمة " و لما كان الكبرياء

-51 - - - 323

-52 - 265

أعظم و أوسع كانت أحق باسم الرداء فإنه سبحانه الكبير المتعال فهو سبحانه العلم العظيم⁵³ يفسر هنا ابن

القيم الجوزية بعض معاني الجمال و جدلية ترقى و صعود الجمال من الذات إلى المثل الأعلى

يترقى من معرفة الأفعال إلى معرفة الصفات و من معرفة الصفات إلى معرفة الذات فإذا شاهد شيئا من جمال

الأفعال استدل به على جمال الصفات، ثم استدل بجمال الصفات على جمال الذات

جمال المثل الأعلى هو أصل

ات ثناء عله ما يجعله من أهم أسرار

" فهو كما يحب ذاته يحب صفاته و أفعاله حسن محبوب... و إذا كانت محبته تابعة لمحبته سبحانه و تعالى

بحيث يحب لأجله فمحبته صحيحة، و إلا فهي محبة باطلة و هذا هو حقيقة إلهية⁵⁴ و كما أن ليس كمثل

شيء فليس كمحبته محبة.

-53 - - 266

-54 - 266

الفصل الرابع: الجسد و المعاد عند الفلاسفة المسلمين

• المبحث الأول: ماهية الإنسان جدل بين نشأتين

1/ مفهوم البعث و المعاد.

2/ أنواع المعاد في التصور الإسلامي.

3/ حقيقة الإنسان صيرورة انتقال بين عالمين.

• المبحث الثاني: جماليات الجسد المعاد عند أبي حامد الغزالي

1/ مسألة معاد الأجساد عند الغزالي.

2/ انتقالية الذوق الجمالي بين النشأتين.

3/ مسألة التناسخ

• المبحث الثالث: الجسد و المعاد عند صدر المتألهين الشيرازي

1/ مقامات المنكرين لمسألة المعاد في نورانية الشيرازي.

2/ إثبات النشأة الثانية و انتقالية الجسد.

3/ الاستدلال العقلي و إثبات معاد النفس و الجسد.

4/ الفرق بين التناسخ و المعاد

1/ مفهوم البعث و المعاد:

وردت كلمات البعث و المعاد على لسان المتكلمين و الفلاسفة، كما ذكرت في العديد من الآيات القرآنية الكريمة و الأحاديث النبوية الشريفة، أما عن بيان معاني البعث و المعاد فقد ذكرها لسان العرب ضمن معان متعددة منها¹:

◀ البعث هو الإرسال: كإرسال الرسال، كما يقال بعثه يبعثه بعثا: أرسله وحده، و بعث به، أرسله مع غيره، و انبعثه أيضا أي أرسله فانبعث، و في حديث يصف على النبي صلى الله عليه و سلم " شهيدك يوم الدين و تعبيثك نعمة، أي مبعوثك الذي بعثته إلى الخلق أي أرسلته".

◀ البعث هو الإيقاض: كإيقاض النائم

◀ البعث هو الإثارة: كإثارة الناقة

◀ البعث هو الإحياء: و البعث في كلام العرب على وجهين²:

• كإحياء الله الموتى

• بعث الموتى نشرهم ليوم البعث، و بعث الله الخلق يبعثهم بعثا نشرهم، و من أسمائه عز و جل الباعث

هو الذي يبعث الخلق أي يحييهم بعد الموت يوم القيامة، و هو ما جاء به الوسيط " البعث النشر يوم

البعث يوم القيامة، و لله الخلق بعد موتهم أحياءهم و أنشرهم"³.

1- ابن منظور- لسان العرب- الجزء الثاني- دار المعارف- القاهرة- ص116

2- المرجع نفسه- ص117

3-نصار سيد أحمد- المعجم الوسيط - دار إحياء التراث العربي للطباعة و النشر و التوزيع-الطبعة الأولى- 1429هـ/2008م- ص62

ب/ المعاد لغة:

جاء في اللسان على " أنه المصير، و المرجع، و الآخرة"⁴، و المعاد مشتق من العود، حقيقته العود أي الرجوع، بمعنى توجه الشيء إلى ما كان عليه أو الحالة التي كانت الشيء فيه فبيانه فعاد إليه"⁵، و قد ورد في المعجم الوسيط (المعاد هو الحياة الآخرة ، والمرجع والمصير)⁶، و قال صاحب المختار من الصحاح (المعاد بالفتح المرجع والمصير ، والآخرة ، معاد الخلق)⁷، أما المعاد في مقاييس اللغة فهو (العود، يقال رجع عوداً على بدء، ورجع عوده على بدئه... المعاد كل شيء إليه المصير، والآخرة معاد الناس)⁸، بينما ورد المعاد في المصباح المنير هو (وعاد له أيضاً يعود " عوداً ، عوداً" صار إليه، وفي التنزيل قوله تعالى (لَبَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ)⁹).¹⁰

ج/ المعاد اصطلاحاً:¹¹

ذكره المتكلمين إحياء الله الموتى و إخراجهم من القبور و هذا ما ذهبوا إليه في مسألة البعث، لكن هناك من قال إحياء الله الموتى بعد جمع أجزائهم الأصلية، ما يعني أن مسألة المعاد كانت جدل بين تيارين أو فريقين اختلفوا في كيفية البعث بعد الإتفاق على فكرة البعث، هناك المنكرون و المشبثون هما:¹²

4 - ابن منظور- لسان العرب- الجزء الثالث- مرجع سبق تعريفه-ص317

5 - علي أرسلان- البعث و الخلود بين المتكلمين و الفلاسفة-استانبول-دار سخا للنشریات-الطبعة الأولى-1419هـ-1998م-ص41

6-نصار سيد أحمد- المعجم الوسيط - دار إحياء التراث العربي للطباعة و النشر و التوزيع-الطبعة الأولى- 1429هـ/2008م-ص233

7- محمد محي الدين عبد الحلیم، محمد عبد اللطيف السبكي - المختار من صحاح اللغة- الناشر مطبعة الإستقامة- 1353هـ/1934م-ص362

8- ابن زكريا أحمد بن فارس - مقاييس اللغة - مكتب الإعلام الإسلامي- ص 181

9- سورة الأنعام: الآية 28

10- أحمد بن محمد بن علي بن الفيومي - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير- مؤسسة دار المحجة إيران -الطبعة الأولى- 1405- ص332

11 - علي أرسلان- البعث و الخلود بين المتكلمين و الفلاسفة-مرجع سبق تعريفه- ص41

12- المرجع نفسه- ص60

➤ فريق المنكرين للمعاد: هم الفلاسفة الماديون يقولون أن الإنسان بالحقيقة هو ذلك الهيكل المخصوص بماله من المزاج و ما يتبعه من القوى، و الأعراض، و ليس النفس شيئاً آخر غير هذا المزاج فإذا مات الإنسان ينعدم هذا الهيكل و ما يتبعه من المزاج و الأعراض.

➤ فريق المثبتين: و هم القائلين بالمعاد، لكنهم يتفقون بالقول إحياء الله الموتى و إخراجهم من القبور، لكن يختلفون في نفس الوقت عن كيفية العود و هم ثلاثة فرق ¹³:

1. المعاد الروحاني: لا يقولون بالبعث الجسماني و ينكرون حشر الأجساد، كما ينكرون اللذات الجسمانية في الجنة و الآلام الجسمانية المحسوسة في النار، لأن الأرواح لا تفتنى بموت البدن و إنما تعود إلى تجردها ثم تصعد إلى عالم العقول، و رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد، الفلاسفة الإلهيون هم القائلين به. " المشائيين القائلين بثبوت المعاد الروحاني و هذا مبني على تصورهم لحقيقة الإنسان و هي النفس الناطقة مجردة و ان البدن الة لهذه النفس، ابن سينا حيث قال " أن المعاد هو عود النفس الإنسانية إلى عالمها" لأن إعادة المعدوم لا يصح" ¹⁴

2. المعاد الجسماني: ما يعني عودة أجزاء البدن باعتبارها جوهرًا لا تفتنى و يكون الموت هو تفرق هذه الأجزاء و البعث إعادة تأليفها مرة أخرى و عندما يتم جمعها يحل عرض الحياة مرة أخرى و ينتهي عرض الموت ليكون هذا البعث الإنسان، فهم يقولون بالمعاد الجسماني و هم أكثر المتكلمين، لكن الخلاف بينهم حول طبيعة الجسد المعاد فمنهم:

13- علي أرسلان- البعث و الخلود بين المتكلمين و الفلاسفة-مرجع سبق تعريفه-ص41

14- مني أحمد أبو زيد- الإنسان في الفلسفة الإسلامية- دراسة مقارنة في فكر العامري-المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع- بيروت- لبنان- الطبعة الأولى-1414هـ/1994-ص310

- القائلين بالمعاد الجسماني لكن عن رجوع أجزاء البدن إلى الإجتماع بعد التفرقة و إلى الحياة بعد الموت.
- القائلين بالمعاد الجسماني لكن عن رجوع الأجزاء الأصلية إلى الإجتماع بعد التفرقة و إلى الحياة بعد الموت.

3. المعاد الجسماني و الروحاني معا: رجوع البدن إلى الإجتماع بعد التفرق و الأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة و هم المحققون من المتكلمين.

قال المتكلمون عن العلاقة بين البعث و المعاد" البعث و المعاد واحد لأن البعث الموتى إحيائهم بمعنى العود الذي اشتق المعاد و هو الرجوع أي رجوع الشيء إما كان عليه"¹⁵ ، عرفه فخر الدين الرازي في كتابه الأربعين بأنه(عبارة عن إحياء الموتى إخراجهم من قبورهم ، بعد جمع الأجزاء الأصلية التي من شأنها ذلك كالظفر)¹⁶ ، يفسر لنا خلال هذا القول حالة عودة الإنسان في النشأة الثانية، و هي مرحلة الحياة بعد الموت التي تجمع بين (الروح+الجسد)، لكنه يقر بعودة أو رجوع بعض أجزاء الجسد لا كلها إلى الاجتماع بعد التفرق، ما يعني بعد مرحلة فناء الجسد في لحظة الموت و الانفصال بين (الفاني + الخالد)، يعود الفاني أو البعض من الفاني ليجتمع مع الخالد. ذكره نصير الدين الطوسي قائلاً(الواجب في المعاد هو إعادة تلك الأجزاء الأصلية، أو النفس مجردة مع الاجزاء الاصلية، أما الأجسام المتصلة بتلك الأجزاء فلا يجب إعادتها

(¹⁷ .

15 - - - 49 -
 16 - الأربعين في أصول الدين - تحقيق أحمد حجازي السقا- - - الطبعة الأولى -
 1406 - 292
 17 - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد - جعفر السبحاني - - - بيروت -
 258 259.

أبي حامد الغزالي مسألة عودة الروح إلى البدن) تعلق النفس

بالبدن في أول الأمر عودها إليه بعد المفارقة ، وتأثير النفس في البدن تأثير فعل وتسخير

لا برهان علي استحالة عود هذا، و صيرورة هذا البدن مستعداً مرة أخرى لقبول تأثيره وتسخيره (¹⁸ يحكم

جوهر غير قابل للفساد بعد الموت، كما أكد في ذات الوقت على حقيقة المعاد

في التصور الإسلامي الذي يشمل عودة(الروح و الجسد معا) ، ما يعني أنه من القائلين و

المفسرين لعودة الجسد في عالم الحياة بعد الموت كحقيقة لنشأته الثانية حيث جاء في قوله (يكون ذا

فإنه ك أعيدت لها آلة مثل

الأولي فكان ذلك عوداً محققاً وأما قولكم في الثاني بأنه تناسخ، فلا مشاحة في الأسماء فما ورد في

الشرع يجب تصديقه (¹⁹ ، يضيف أبي حامد الغزالي الشطر الثاني من مسألة المعاد و

هي الكيفية التي تعود بها الأجساد في نشأتها الثانية حيث يقر بعودة ذات الجسد الذي عبر عنه بذات

الآلة خلال النشأة الأولى، و يجيب في ذات القول عن القائلين أن هذا يصنف بتناسخ الأبدان

مشاحة في الأسماء لأن ما ورد في الشرع لا يحتاج للبرهان، بل يستوجب التصديق. حدد الكندي أربعة

أصول إثبات المعاد هي ²⁰ :

• ب الحياة في الجسد المتحلل مرة

18- أبو حامد الغزالي - - - - - 1955 - 242 243.

19- - 242 243.

20- - - 36 - -

-
-

بالمعاد هو الرجوع بعد الفناء إلى الحياة بعد الممات عودة الأبدان إلى الأرواح بعد

المفارقة و الفناء بمعنى نشأة الإنسان الثانية كحقيقة تجمع بين (الروح+الجسد)، و هو ما نجد في تعريف

صدر المتألهين في كتابه مفاتيح الغيب (المعاد بمعنى العود ، والرجوع للشيء إلى الحالة التي خرج

منها، كما قيل كل شيء يرجع إلى أصله، فهو من المعاني الإضافية الواقعة تحت مقولة المضاف ، فلذا

له المعاد ، وما منه المعاد ، وما إليه المعاد)²¹ ، و في بيان أهمية المعاد في

الكتب الإلهية المنزلة قال صدر الدين الشيرازي " اعلم أن الكتب الإلهية المنزلة على الأنبياء عليهم الصلاة و السلام

مختلفة الظواهر في باب البعث و القيام، و إن كانت في بواطنها متفقة الأصل

هو ما تؤكد مجمع الأديان السماوية و أكده الأنبياء عليهم السلام كما يعتبر ركنا اعتقاديا مهما في كافة الأديان

السماوية، كما أن الأديان السماوية تقوم على مبدئين هما²² :

أ/الإيمان بالله تعالى

ب/الإيمان بيوم القيامة

21- صدر الدين الشيرازي - - 12- محمد خواجوي- مؤسسة التاريخ العربي

- الطبعة الأولى- 1401/ 1881 - 298.

22- محمد نفي الفلسفي- - - بيروت - - الطبعة الأولى-

1414-1993- 36

ورد في التزييل الكثير من الآيات القرآنية الكريمة التي ذكرت المعاد، لقوله تعالى (يَوْمَ نَطْوِي

السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ) ²³ و قال تعالى (هُوَ

الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ فِي الْأَعْلَمَاءِ وَأَوَاتٍ وَالْأَرْضَ رَضٍ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

(²⁴ جاء في تفسير ابن كثير "عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه و سلم قال: قال الله:

كذبني بني آدم و لم يكن ذلك شتمني و لم يكن له ذلك : لن يعيدني كما

بدأني و ليس أول الخلق بأهون عليّ من إعادته، و أما شتمه إيايّ فبقوله اتخذ الله ولدا، و أنا الأحد الصمد

الذي لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا أحد" ²⁵ قال تعالى (هُوَ يَبْدِئُ وَيُعِيدُ) ²⁶، "أي قدرته التامة

يبدئ الخلق ثم يعيده كما بدأه بلا ممانع و لا مدافع" ²⁷. قال تعالى (الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدِكَ

إِلَى مَعَادٍ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَى وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) ²⁸، "قوله تعالى أمرا رسوله صلوات الله

و سلامه عليه ببلاغ الرسالة و تلاوة القرآن على الناس و مخبرا له بأن سيرده إلى معاد و هو يوم

القيامة" ²⁹.

أما التوترات فقد جاء فيها عن المعاد إن أهل الجنة يمكثون في الجنة خمسة عشر ألف سنة يصيرون

ملائكة و إن أهل النار يمكثون في الجحيم كذا أو زيد ثم يصيرون شياطين بينما ورد المعاد في الإنجيل

يحشرون ملائكة لا يطعمون و لا يشربون و لا ينامون و لا يتوالدون.

-23 : 104

-24 : 27:

-25- ابن كثير - تفسير القرآن العظيم - - - الأولى 1427 - 2006 - 622

-26- سورة البروج: 13

-27- ابن كثير - تفسير القرآن العظيم - - 742

-28 : 85

-29- ابن كثير - تفسير القرآن العظيم - - 582

2/ أنواع المعاد في التصور الإسلامي:

نبّه الشيرازي على شرف علم المعاد و علو مكانه و سمو معرفته بعث الأرواح و الأجساد فقال " اعلم أن هذه المسألة بما فيها من البعث و الحشر... ركن عظيم من الإيمان و أصل حكيم في الحكمة و العرفان، ... و أخفاها دليلا إلا على ذي بصيرة

قلب منور بنور الله، قل من اهتدى إليها من أكابر الحكماء السابقين، و اللاحقين، و مشاهير الفضلاء

30»

اتفق المحققون من الفلاسفة على حقيقة المعاد و ثبوت النشأة الباقية لكنهم اختلفوا في كيفية حدوثه، حيث ذهب جمهور الإسلاميين و عامة الفقهاء، و كذا أصحاب الحديث إلى أنه معاد جسماني فقط، جسم سار في البدن في الفحيم بينما ذهب جمهور

الفلاسفة و أتباع المشائين إلى أنه روحاني عقلي لأن البدن يعدم بصوره و أعراضه لقطع النفس عنها فلا يعاد المعدوم يعاد و النفس جوهر روحاني باقي لا سبيل إليه للفناء فتعود إلى عالم

لكن ذهب الكثير من مشايخ العرفان و جماعة من المتكلمين كحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، الكعبي، الحليمي، الراغب الأصفهاني أبي جعفر الطوسي... إلى القول بالمعادين " ذهبوا جميعا إلى

أن النفس مجرد تعود إلى البدن و جمهور النصارى و التناسخية. الفرق محققي المسلمين و من يحدوا حدوهم يقولون بحدوث الأرواح و ردها إلى البدن لا في هذا العالم بل في الآخرة و التناسخية يقدمها و ردها إلى البدن في هذا العالم و ينكرون الآخرة . إن جميع القائلين بالمعادين

اختلفت كلماتهم في ان المعاد من جانب الجسد أهو هذا البدن بعينه أو مثله لكن الكثير من المسلمين قالوا البدن

المعاد غير البدن الأول بحسب الخلق و الشكل و هما فريقان³¹:

1 إعادة الجسد عن تفرقة بجمع أجزاء الجسد الأصلية و يعاد الروح إليها ليس لعين البدن الموجود في

الدنيا بل غيره

2 عودة الجسد بعين أجزائه التي كانت في الدنيا

إن حقيقة الإنسان عند المعاد الروحاني و الجسماني يرى أن الإنسان يتكون من جسمين مختلفين بالماهية و

³²:

• جسم كثيف و هو البدن ذلك الهيكل المشاهد المحسوس المركب من الأعضاء الخارجية و الداخلية

المعروفة

• جسم لطيف نوراني سار في البدن سريان النار في الفحم و هو الروح

إذا فالمعاد من الإنسان هو بدنه المركب من هذين النوعين من الجسم لذلك هو المعاد

أجزاء أصلية

الجسماني

أغلب

و هو الاتجاه الأكثر و الأغلب

المسلمين المتكلمين الصوفية يجعلون الحياة

" من لا يوقن ببعث الأجساد و لا يتصوره فليس من الحكمة أن يخاطب ببعث النفوس

لأن البعث الأجساد يمكن تصوره و يقرب فهمه و علمه فإما من لا يقربهن و لا يتصوره فهو لبعث النفوس أنكر، و به أجهل و من تصوره أبعد"³³.

3/ حقيقة الإنسان صيرورة انتقال بين عالمين:

أ/ أصل خلق الإنسان في النشأة الأولى:

يعتبر التساؤل عن كيفية خلق الإنسان من أهم المسائل التي شغلت فكر الإنسان

حاولت الفلسفة الإجابة عليه في عصورها المختلفة، و حرص الدين على حسمه من خلال ما ورد في

الكرامة التي كيفية خلق الإنسان من الطين أو الصلصال، لقوله تعالى (لَقَدْ خَلَقْنَا

الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ)³⁴، "المتن التراب اليابس

أيضا، و الحمأ أي الصلصال من حمأ و هو الطين و المسنون الأملس"³⁵، و قال تعالَى (إِنْسَانَ مِنْ

صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ)³⁶، و قال تغلَى (ظُرِ الْإِنْسَانُ مِنْ مِمَّ خُلِقَ (5) خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ (6) خُجِرُجٍ مِنْ بَيْنِ

الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ)³⁷، و هو تنبيه على ضعف أصل الإنسان الذي خلق منه و إرشاد له إلى الاعتراف بالمعاد

لأن من قدر على البداءة قادر على الإعادة بطريق الأولى"، خلق الله الإنسان ذو بعدين من تراب، و صلصال

كالفخار كما ورد في آيات قرآنية أخرى أن الإنسان خلق من التراب أو الطين أو الصلصال أو من حماء مسنون

أو من نطفة، النبوي (كُلُّ شَيْءٍ خُلِقَ مِنْ طِينٍ (7) ثُمَّ جَلَّ نَسَلُهُ مِنْ

33- مني أحمد أبو زيد- الإنسان في الفلسفة الإسلامية- 310 -

34- : 26

35- ابن كثير - تفسير القرآن العظيم- 810 -

36- سورة الرحمن: 14

37- : 5 6

سَلَا لَةً مِنْ قَهْلِهِمْ سَمَوَاتٍ وَرَفَعَهُ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا

تَشْكُرُونَ³⁸ بمعنى أن الله خلق أب البشر من طين ثم جعل نسله من نطفة تخرج من بين صلب الرجل و ترائب

...³⁹ قال تعالَى خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا

الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْعَمْنَا آخِرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (14) ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ

ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ (5) ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ⁴⁰ قال ابن العباس و هو عظم الصلب، و في الصحيح عن

أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل جسد ابن آدم يبلى إلا عجب الذنب منه خلق و

منه يركب⁴¹ و هو تأكيد على حقيقة أصل الإنسان الضعيفة و معاده في بعده، و طبيعة الجسد

يبلى، و الذي لا يبلى و هو ما عبر عنه الفكر الفلسفي الإسلامي بالأجزاء الأصلية و العارضة من الجسد

" مادة التي يتصرف فيها النفس ليست هذا الجسم الثقيل الذي يقع لها به الإعياء، بل هي اللطيف المهتدل

البدن الأصلي و هذا غلافه و قشره"⁴² ما يعني طبيعة العلاقة بين النفس و الجسد هي صيرورة

انتقالية من النشأة الأولى إلى النشأة الثانية ضمن وحدة كلية تكاملية البدن الحقيقي الأصل

الذي يوجد في النشأة الثانية و ما في الأول هو القشر منه " نسبة النفس إلى البدن كنسبة الريح إلى السفينة

-38 : 7 8 9

-39 ابن كثير - تفسير القرآن العظيم - 659 -

-40 : 14

-41 ابن كثير - تفسير القرآن العظيم - 353 -

-42 صدر الدين الشيرازي - مجموعة رسائل فلسفية - دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الأولى - 1422 - 2001 -

فإن سفينة البدن لا يشير السرير إلى الجهات إلا بهبوب رياح الإرادات فإذا سكنت الريح وفتت السفينة عن السير و الجريان" ⁴³.

يصنف الإنسان إلى ثلاثة أقسام من حياته حتى موته و هي ⁴⁴:

• نزعة الجنين إلى الأشباح البدنية

• نزعة الجنين عن الرحم

• نزعة الروح عن البدن الكثيف

يعني ذلك أن صيرورة حياة الإنسان منذ وجوده إلى اكتماله يمر بهذه المراحل الثلاث هي مرحلة النطفة في الرحم، ثم خروجه كجنين أو الولادات، ثم خروجه من الحياة إلى الموت و كأن الموت ميلاد ليس بعده موت، الإنسان يسعى إلى استكمال كماله في نشأته الأولى، و الموت تحقق له النقلة إلى كماله

كمال طبيعي و كمال معرفي " الموت كمال الإنسان و تمامه

فالموت تمامه و كماله و به يصير إلى أفقه :

الأعلى" ⁴⁵ الموت لحظة الانتقال من الدنيا إلى الآخرة و هي لحظة ميلاد الإنسان من جديد و

هناك من المذاهب الإلهية التي ترى أن الإنسان في الدنيا هي كحياة الجنين في بطن أمه و الموت هو

عبارة عن ولادة الإنسان من جديد.

43 - صدر الدين الشيرازي- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية - الجزء الثاني - 1410 / 1990 -
 التراث العربي - بيروت - 54
 44- محمد نفي الفلسفي - - - -
 1414 - 1993 - 6
 45- مني أحمد أبو - الإنسان في - 279

لكن عندما نفكر في الموت فإننا ندخل في تفكير عميق

بالرغم من أن الموت

و الحيات تشكل ظاهرتان طبيعيتان مهمتان في نظام الخليقة

عدة نظريات في هذا المجال

تختلف
عبر أول مبحث في

المعاد لقوله صلى الله عليه و سلم " أذكروا هادم اللذات فقيل و ما هو يا رسول الله فقال الموت ...

و الموت أول منزل من منازل الآخرة، و آخر منزلة من منازل الدنيا طوبى لمن أكر عند النزول بأولها

طوبى لمن أحسن مشايعته في آخرها"⁴⁶ " و عن علي رضي الله عنه قال لكل دار باب و باب دار الآخرة

الموت"⁴⁷ و قد ورد في حكمة عريشية" أن سبب الموت الطبيعي و حكمته هو حركات النفوس في

مراتب الاستكمال و تحولاته إلى عالم الآخرة"⁴⁸ .

إذا ليس الموت الفناء و العدم، بل الانفصال عن المزيف و الإنتقال من نشأة إلى نشأة أخرى

حيث الأصل و الكمال و السعادة القصوى لأن" المبدأ الفطرة الأولى و المعاد هو العود إلى تلك

الفطرة"⁴⁹، " فكذاك سيرورة الخلق موجودة بعد العدم هي مبدأ الخلق، و سيرورة الخلق عدم بعد الوجود

هو معاد الخلق، لأن المجيء و الذهاب لما كانا متقابلين أسكن أن يصير كل واحد منهما عين الآخر"⁵⁰ .

46- مني أحمد أبو زيد- الإنسان في - 279

47- 279

48- صدر الدين الشيرازي- مجموعة رسائل فلسفية- - 88

49- التذكرة في المبدأ و المعاد- دار الهادي للطباعة و النشر- بيروت - الطبعة الأولى-1429- 2008- 75

50- 78

ب/ الفرق بين النشأتين:

نعلم أن حقيقة الإنسان و كماله لا تتم إلاّ عبر سيرورة انتقاله من عالم الحياة عبر بوابة الموت إلى الحياة بعد الموت، و هي حياة مبرّاة من الزمان و المكان لأنها منزهة عن النقصان، و في بيان تحديد الفروق بين النشأتين حدد ها الشيرازي في النقاط التالية⁵¹:

- 1) القوة ههنا الفعل هناك
- 2) الفعل أشرف من القوة في هذا العالم القوة في الآخرة أشرف من الفعل لأن هذا العالم دار الانتكاس
- 3) أجساد هذا العالم قابلة لنفوسها على سبيل الإستعداد
- 4) ههنا يرتقي الأبدان بحسب تزايد استعدادها إلى حدود النفس و في الآخر نزل الأمر إلى النفوس فينسخ منها الأبدان
- 5) إن إعداد الأبدان كإعداد النفوس غير متناهية هناك ليس بممتنع وجود غير المتناهي فيه لعدم التضايق و
- 6) لكل إنسان عالم تام في نفسه لا ينتظم على غيره في دار واحدة و لكل واحد من أهل السعادة ما يريد و من يرغب في صحبة لحظة عين أو قلته خاطر.
- 7) ان الدنيا دار المشاهدة لذلك يظهر الحق و الباطل فيها متشابهان اما الآخرة فإكها دار المباينة لان الحق فيها

51- صدر الدين الشيرازي- مجموعة رسائل فلسفية-
- 267

52- التذكرة في المبدأ و المعاد-
- 94

نستخلص من خلال ما سلف ذكره أن حقيقة الإنسان في التصور الإسلامي صيرورة انتقال بين

النشأتين عبر بوابة الموت طلبا في الاكتمال و السعادة القصوى، و هو ما يؤكد ماهية الإنسان ضمن

وحدة كلية متكاملة و منسجمة تجمع بين النفس و الجسد.

❖ لكن هل يعني عودة الجسد الأصل في النشأة الثانية يحقق انتقالية مشروع الإستطيقا الإسلامية؟

1/ مسألة معاد الأجساد عند أبي حامد الغزالي:

اعتبر الفلاسفة المسلمين مسألة المعاد من أهم المسائل العقائدية التي لم يكشف البحث و التحقيق عن طريق البرهان العقلي لحد الآن جميع أسرارها الخفية، وما زالت مسائلها محل الكلام و التساؤل إلى يومنا هذا، ولأهميتها وتعقيدها أنزل الحق فيها ما يقارب ثلث التنزيل مقرونة بمسألة التوحيد، لارتباطها الوثيق به، فما من آية نزلت في التوحيد إلا وختمت بالدعوة إلى الإيمان بالمعاد واليوم الآخر، بل لم تتعرض مسألة من مسائل الاعتقاد بهذا العدد من الإشكالات و التساؤلات كما تعرضت له مسألة المعاد و كيفية حدوثه من المنظور الإسلامي، و هو ما جعلها تحتل الصدارة ضمن التيارات الفلسفية الإسلامية باختلاف مذاهبهم و مدارسهم.

يعتبر أبي حامد الغزالي من بين الفلاسفة و المتكلمين الذين درسوا مسألة المعاد في التصور الفلسفي الإسلامي، و هو الذي قيل عنه " إذا قيل الغزالي تشعبت النواحي، و لم يخطر بالبال رجل واحد، بل خطر بالبال رجال متعددون لكل قدره و قيمته، فهو الأصولي الخدق، و الفقيه الحر، و المتكلم إمام السنة، الإجتماعي الخبير بأحوال العالم و مكونات القلوب، و الفيلسوف، و الصوفي و المربي الزاهد"¹، حيث عايش كتلة من التيارات الفكرية و الفلسفية التي تناولت مسألة المعاد كل حسب أسسه و مرجعياته، ما جعله يصنفها لفرق بعد شفائه الروحي و الفكري، و في بيان ذلك قال " إنما أشفاني الله تعالى من هذا المرض بفضله و انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق² :

1. المتكلمون: هو يدعونهم أهل الرأي و النظر

2. الباطنية: يزعمون أنهم أصحاب التعليم، و المخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.

1- أبو حامد الغزالي -المنقذ من الضلال- تحقيق محمود بيجو- دار الفتح للطباعة و النشر و التوزيع- الأردن-عمان-الطبعة الثانية-ص7

2- المصدر نفسه-ص38

3. الفلاسفة: هم الذين يزعمون اهم اهل المنطق و البرهان.

4. الصوفية: يدعون اهم خواص الحضرة، و أهل المشاهدة و المكاشفة الإلهية.

ليختم تصنيفه بقوله " فقلت لنفسي الحق لا يعدو عن هذه الأصناف الأربعة فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق، فإن شدّ الحق عنهم فلا يبقى في درك الحق مطمع إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقتة"³.

اعتمد الغزالي في إثبات مسألة المعاد على ما ورد في الشرع المقدّس و ما جاءت به النصوص المقدسة، لكنه يرى أنه يجب الإيمان بها و لا يحتاج إلى دليل لأن الشرع كاف في إثباته، و هو ما أكده في كتابه إحياء علوم الدين المجلد الأول، فقال " وقد ورد بهما الحشر والنشر، و هو حق و التصديق بهما واجب، لأنه في العقل ممكن و معناه الإعادة بعد الإفناء، و ذلك مقدور الله تعالى كالابتداء والإنشاء، لقال الله وَضَرَبَ تَعَالَى (مَثَلًا) وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (78) يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ"⁴، فاستدل بالابتداء على الإعادة، و قد جاء في تفسير ابن كثير (قال رسول الله صلى الله عليه و سلم و في يده عظمة رميم و هو يفتته، و يذريه في الهواء و هو يقول: يا محمد أتزعم أن الله يبعث هذا؟ فقال: نعم، يميئك الله تعالى ثم يحشرك إلى النار"⁵، وقال عيا و خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ"⁶، و في تفسير ابن كثير لها قال (أولم يستدل من أنكر البعث بالبدء

3- أبو حامد الغزالي -المنقذ من الضلال- مصدر سبق تعريفه- ص8

4- سورة يس: الآية 78-79

5- ابن كثير- تفسير القرآن العظيم- الجزء الثالث- دار الإمام مالك- الجزائر- الطبعة الأولى- 1427هـ- 2006- ص 837

6- سورة لقمان: الآية 28

على الإعادة فإن الله ابتداء خلق الإنسان من سلالة من ماء مهين، فخلقه من شئٍ حقير ضعيف مهين)⁷، فهو ممكن كالابتداء الأول)⁸، ما يؤكد قوله بالمعاد الروحاني و الجسماني معا و دليله في ذلك الإيمان و التصديق بما ورد في الشرع، و هو ما أكده من خلال قوله " عود النفس إلى البدن بعد مفارقتها عنه يوم القيامة أمر ممكن غير مستحيل، و لا ينبغي أن يتعجب منه، بل التعجب من تعلق النفس البدن في أول الأمر أظهر من تعجب عودها إليه بعد المفارقة، و تأثير النفس في البدن تأثير فعل و تسخير و لا برهان على استحالة عودها هذا و صيرورة هذا البدن مستعد مرة أخرى لقبول تأثيره و تسخيره"⁹.

وضَّح الغزالي مسألة المعاد في كتابه إحياء علوم الدين واصفاً أرض المحشر، حيث قال (ثم انظر كيف يساقون بعد البعث والنشور حفاة عراة غرلاً إلى أرض المحشر، أرض بيضاء قاع صفصف لاترى فيها عوجاً ولا أمثاً، ولا ترى فيها ربوة يختفي الإنسان وراءها، و لا هدّة ينخفض عن الأعين فيها، بل هو صعيد واحد بسيط لا تفاوت فيه، يساقون إليه زمراً، فسبحان من جمع الخلائق على اختلاف أصنافهم من أقطار الأرض إذ ساقهم بالراجفة تتبعها الرادفة، و الراجفة هي النفخة الأولى، و الرادفة هي النفخة الثانية، وحقيق لتلك القلوب أن تكون يومئذٍ واجفة، ولتلك الأبصار أن تكون خاشعة، قال رسول الله صلى الله عليه و سلم " يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء كقرص النقي، ليس فيها معلم لأحد)"¹⁰، هذا تأكيداً له على المعاد الروحاني و الجسماني معا في الحياة بعد الموت، كما كان الجمع بينهما ضمن التكامل و الإنسجام في عالم الدنيا، ليكون رده على من قال استحالة البعث عامة، و من رفض بعث الأجساد

7- ابن كثير- تفسير القرآن العظيم-الجزء الثالث- مرجع سبق تعريفه- ص 837

8- أبو حامد الغزالي - إحياء علوم الدين -الجزء الأول- دار مصر للطباعة 1998 م -ص 150

9- أحمد الأحسائي- المعاد الجسماني- تحقيق صالح أحمد الرباب- مؤسسة شمس هجر للنشر- الطبعة الأولى- 143هـ-2009-ص124

10- أبو حامد الغزالي - إحياء علوم الدين-الجزء الرابع- مصدر سبق تعريفه- ص 605.

خاصة، و دليله في ذلك حدّده في التهافت ضمن المسألة 20، حيث نجده ينتهج البرهان بالخلف لأنه ابتداءً بما جاء في قضية الخصم، ثم يبرهن على نقيض القضية، ليبني بعدها نظريته ضمن مسلكان، و هو ما أكّده حين استهل المسألة فقال " فلنتقدم تفهيم معتقداتهم في الأمور الأخروية ثم لنعترض على ما يخالف الإسلام من جملة"¹¹، و المسلكان هما¹²:

1. المسلك الأول:

يشتمل الاتجاه الأول على إبطال القائلين باستحالة معاد الأجساد و الذين صنّفهم إلى ثلاثة أقسام، و عن ذلك قال " قالوا: تقدير العود إلى الأبدان ثلاثة أقسام"¹³:

✓ القسم الأول: الإنسان عبارة عن بدن و النفس قائمة بنفسها مدبرة للجسم فلا وجود لها، و معنى أن

الموت انقطاع للحياة، انعدام النفس و البدن معا و لا حياة بعد العدم.

✓ القسم الثاني: أصل مادة البدن التراب، و تبقى مادته ترابا، و المعاد هو التركيب على شكل آدمي و

تخلق فيه الحياة ابتداء و هو ضربان:

✓ النفس تبقى بعد الموت و يرد البدن الأول بجمع تلك الأجزاء بعينها.

ج/ ترد النفس إلى البدن سواء مع تلك الأجزاء أو غيرها لأن الإنسان ليس إنسانا بها بل بالنفس.

11 - أبو حامد الغزالي - - - - - - 274 - 1972-

12 - - 294

13 - - 294

يرد الغزالي على الأقسام الثلاثة و يؤكد على بطلانها مبررا ذلك في قوله بقوله " فظاهر البطلان

مهما انعدمت الحياة و البدن فاستئناف خلقها إيجاد لمثل ما كان لا عين ما كان العود المفهوم الذي

يفرض فيه بقاء الشيء و تجدد الشيء"¹⁴ ، يفسر هنا مفهوم العود و حقيقته التي تتطلب استئناف ما هو

طرفين إحدهما يتجدد بينما الآخر يجب فيه الاستئناف و حال العود النفس و الجسد، ثم يتابع برهانه

:¹⁵

◀ القسم الأول: أكد اعتراضه على بطلان القول بانعدام النفس و الجسد، و استحالة المعاد"

يستقيم أن يقال عاد التراب حياً لا يكون ذلك عودا للإنسان،

رجوع ذلك الإنسان بعينه

و هو ذاك الأول بعينه فهو هو باعتبار روحه و نفسه فما عدم لا يعقل عوده و إنما يستأنف مثله، إذا

العائد هو الموجود، أي عاد إلى حالة كانت له من قبل. ما يعني أن العائد في هذه الحالة هو التراب إلى

الحياة استئنافا، لكن هل يعني هذا أن المتجدد هو النفس؟

◀ القسم الثاني: بين الغزالي اعتراضه و تأكيد بطلانه من خلال شرحه لنظرية الآكل و المأكول، التي لا يزال

لسفي و الفقهي لم يحسم إلى يومنا هذا، دون الغوص في الأعماق نعود إلى قول حجة

الإسلام في هذا الصدد الذي جاء فيه " إذا تغذى الإنسان بلحم إنسان و قد جرت العادة به في بعض

البلاد و يكثر وقوعه في أوقات القحط فيتعذر حشرهما جميعا لأن مادة واحدة كانت بدنا للمأكول و

صارت بالغذاء بدنا للآكل و لا يمكن رد نفسيين إلى بدن واحد"، ثم يفصل كيفية العود الجسداني

14 - حامد الغزالي - - 294

15 - 294 -

بين أعضائه التي يجب أن تعاد، و هو ما جاء في قوله " يجب أن يعاد جزء واحد كبدا أو قلبا،

... الأجزاء العضوية يتغذى بعضها عن بعض فنفترض أن أجزاء معينة قد

إلى أي عضو تعاد؟

◀ القسم الثالث: رد النفس إلى بدن إنساني من أي مادة كانت الإجمال التراب، فهو محال من وجهين ¹⁶:

• المواد القابلة للكون و الفساد محصورة في فلك القمر

• التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي ترابا،

أكد أبي حامد الغزالي اعتراضه للأقسام الثلاثة جملة من خلال توضيحه لطبيعة العلاقة بين النفس

و الجسد في قسم الحياة فقال " إن النفس باقية بعد الموت و هي جوهر قائم بنفسه فإن ذلك لا يخالف

... ل ذلك على البعث و النشور بعده و هو بعث البدن و ذلك ممكن بردها بدن أي بدن كان

سواء كان من مادة البدن الأول، أو من غيره أو من مادة استؤنف خلقها فإنه هو بنفسه لا ببدنه" ¹⁷

نستخلص هنا أنه يقول بالمعاد الروحاني و الجسداني وفق مبدأ العود و الاستئناف، ما يعني أن العود يكون

لطرف النفس باعتبارها الجوهر الروحاني الذي كان موجود، ليكون الطرف الآخر لمعادلة العود للطرف المتجدد

الذي يكون بطبيعة الحال الجسد، و لم يحدد الغزالي طبيعة الجسد المعاد إن كان استئناف أو كان غير ذلك، لأن

أجزاء البدن متغيرة بين الصغر و الكبر، الصحة و المرض و كذا اختلاف مزاجها في نفس الوقت

معاد الأجساد في الحياة بعد الما

16 - حامد الغزالي - - - 294

17 - - 299

2/ المسلك الثاني¹⁸:

باعتباره حجر الأساس

الغزالي

و لولا تلك المراحل لكان النسيج محال ثم يطبق هذا المثل على تركيب الإنسان فقال " فلا يتصور أن

يكون إنسانا إلا أن يكون متشكلا ...

ون البدن ما لم ... لا يمكن أن يتجدد بدن لإنسان لترد النفس إليه إلا بعهده الامور. أفينقلب

التراب إنسانا؟ و هو تأكيده على بطلان من قالوا تجدد الجسد المعاد من خلال قلب التراب كونه المادة الأصل

في تكوينه. يبرر الغزالي اعتراضه من خلال قوله " إنما النظر أن الترقى في هذه الأطوار يحصل بمجرد القدرة من غير

...
"19"

2/انتقالية الذوق الجمالي بين النشاطين:

برهن أبي حامد الغزالي على المعاد الروحاني و الجسماني معا من خلال انتقالية الذوق الجمالي

بقسميه العقلي و الجسماني من الحياة إلى الحياة بعد الموت، و قد ذكرنا سالفاً نظريته الجمالية التي

أسسها من خلال تكامل النفس و الجسد في بلوغ الجمال الحقيقي، حيث بين العلاقة بينهما في عدة

مجالات فقد ورد في كتابه معارج القدس في مدارج معرفة النفس ضمن قسم (بيان أن النفس قد تحتاج

إلى البدن و قد لا تحتاج إليه)، و مثاله في ذلك مثال قد يحتاج إلى

" إذا وصل إليه ثم عرض من الأسباب ما يحول عن مقارنته

18 - حامد الغزالي - 301 -

19 - 301 -

"²⁰ و عن الرئيس و المرؤوس قال" بيان أن هذه القوى كيف برأس بعضها بعضا و كيف يخدم بعضها

" أما عن التصور الجمالي قال " إن لذة النظر إلى وجه المعشوق متفاوتة لأسباب عدة"²¹:

• كمال جمال المعشوق و نقصانه

• كمال قوة الحب

• كمال الإدراك

• اندفاع العوائق المشوشة و الآلام الشاغلة للقلب

إذا هي جملة الشروط التي متى تحققت تمّ الذوق الجمالي العقلي و الجسدي أما حقيقة الجمال، إلى

جانب" لذة النظر+ لذة المعرفة" لنستخلص أن الغزالي بنى تصوره الجمالي من خلال القياس بين اللذة

الجمالية العقلية و اللذة الجمالية الحسية الجسمانية على الرغم من التراتبية الجمالية التي فصلها من

خلال قوله" إن الدليل أن اللذة العقلية أشرف من اللذات الجسمانية أمران"²²:

1. حالة الملائكة أشرف من حال السباع و الخنازير، و ليس لها من اللذات الجسمانية من الجمال،

و الأكل... و إنما لها لذة الشعور بكمالها و جمالها الذي خصّته به في نفسها.

2. قد تؤثر اللذات الجمالية العقلية على الجسمانية

...

لكن على الرغم من التفاضل الجمالي بين اللذة الجمالية و الحسية، إلا أن هذا لا يعني إقصاء

الجسد من قانون التصور الجمالي للغزالي، لأنه في ذات اللحظة يؤكد على انتقالية كلا القسمان إلى

20 - حامد الغزالي - معارج القدس في مدارج معرفة النفس - - - 87

21 - - 139

22 - حامد الغزالي - - - 282

النشأة الثانية

حيث الجمال المطلق الذي يسعى لبلوغه الإنسان الجمالي في الدنيا فإن

السعي يتواصل و ينتقل بانتقال الإنسان الجمالي.

❖ لكن إذا كان العلم و الفضيلة هي أساس الإنسان الجمالي في النشأة الأولى، فما هو حجر الأساس

للمعادلة الجمالية في النشأة الثانية؟

إذا تمّت المعادلة الجمالية في النشأة الأولى من خلال الفضيلة و العلم بالله تعالى لأنّ النافع من

جملة العلوم العقلية المحضّة هي العلم بالله تعالى و صفاته...²³، يكون نتاجه ذلك بالضرورة الحتمية

تحقق الجمال في النشأة الثانية، ما يعني أن مشروع الإستطيقا الإسلامية التي أسّسها حجة الإسلام أبي

حامد الغزالي من خلال الجمع و التكامل و التواصل بين المعادلة الأولى للإنسان الجمالي، هذا الأخير

الذي لا تكتمل معادلته الجمالية إلاّ في تمام الإنتقال للنشأة الثانية، و هو ما أكدّه من خلال قوله "إنا لا

ننكر أنواع اللذات في الآخرة أعظم من المحسوسات، و لا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، و لكننا

عرفنا هذا بالشرع إنه قد ورد بالمعاد و لا يفهم المعاد إلاّ ببقاء النفس، و إنما أنكرنا عليهم من قبل

دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل و لكن المخالفة للشرع منها²⁴:

- إنكار حشر الأجساد
- اللذات الجسمانية في الجنة
- إنكار الآلام الجسمانية في النار
- إنكار الجنة و النار كما وصف في القرآن

23 - حامد الغزالي - - 284

24 - - 287

نستخلص من خلال ذلك أن أبي حامد الغزالي يؤكد على انتقالية اللذة الجمالية العقلية و حتى الحسية و في ذلك تأكيد على تكامل النفس و الجسد في التجربة الجمالية الإنتقالية، كما أن الجسد لا يزول لحظة الموت و انفصال الجوهر الروحاني عنه، بل هناك نشأة ثانية للجسد حيث يتم التكامل و الجمع بينه و بين النفس، و هو البرهان الرابع في قوله حشر الأجساد، و نقول نحن إنه برهاننا في مشروع الإستطبيقا الإسلامية.

ب/السعادة القصوى:

بنى الغزالي التجربة الجمالية وفق مبدأ بلوغ السعادة باعتبارها غاية الجمال الحقيقي، و هي سعادة أيضا انتقالية مع الإنسان الجمالي و هو ما أكده الغزالي في قوله" و من جمع الفضيلتين العلمية و العملية فهو العارف و العابد و هو السعيد المطلق"²⁵ ما يعني أن غاية الفضيلة الحقيقية هي التي تحقق السعادة المطلقة التي تجمع بين السعادة في النشأة الأولى و النشأة الثانية، و هو بذلك يتجاوز كل التصورات و المعادلات الفلسفية الجمالية التي كانت قبله و من عاصرته لآها حصرت الذوق الجمالي

الفضيلة و الفعل الجميل و السعادة الحقيقية في حدود النشأة الأولى لكن السعادة الحقيقية المطلقة

اللحظة التي يدرك فيها الإنسان الغاية من وجوده و جماله حبا و شوقا و تشدّ

إلى الحياة " فكلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة

استعدادا"²⁶ لكنها سعادة لا تتم إلا إذا تم الجزء الأول منها في الحياة فلا تكون إحداها دون الأخرى و

25 - حامد الغزالي - - 285

26 - - 287

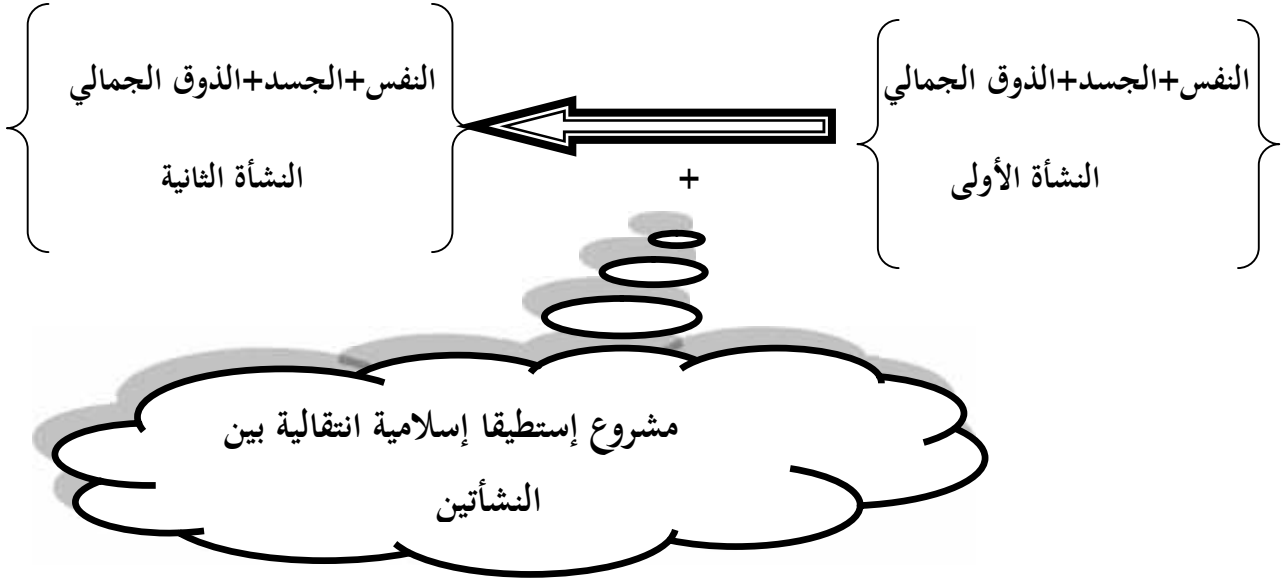
هو تأكيد على التكامل و الإنسجام بينهما، لذلك حدّد الغزالي أقسام الفضيلة التي تؤسس للفضيلة المثلى و السعادة القصوى إلى²⁷:

✓ الفضيلة العلمية: من كانت له الفضيلة العلمية دون العملية فهو العالم الفاسق و يتعذب قليلا

✓ الفضيلة العملية دون العلمية: يسلم و ينجو عن الألم لكن لا يحظى بالسعادة الكاملة.

إذا الفضيلة المثلى تجمع بين الفضيلتين كوحدة تكاملية ضمن قانون الجمال و الإنسان الجمالي أما السعادة القصوى، ما يعني أن السعادة الحقيقية هي جمع السعادة في النشاطين و في تأكيد ذلك قال " فما المانع في تحقيق الجمع بين السعادتين الروحية و الجسمانية و كذا الشقوة"²⁸، و نحن نقول ما المانع في الجمع الحياتين بانتقال التصور الجمالي مع انتقال الإنسان الذي تتحقق فيه المعايير الجمالية في النشاطين و يتم ذلك بتمام الفضيلة و السعادة و الجمال الحقيقي، " لأن الجمع بين الأمرين أكمل الأمور و هو ممكن فيجب التصديق به وفق الشرع" ما يعني تكامل التصور الجمالي بين المرحلتين. هذا ما جعلنا نصّب الغزالي فاتحا للمشروع الإستطبيقا الإسلامية في النشاطين وفق معادلة جمالية ذات المتغيرات التالية:

27 -	حامد الغزالي -	-	-	285
28 -	-	287	-	



3/ مسألة التناسخ:

اتهمّ أبي حامد الغزالي بقوله بالتناسخ في نظريته معاد النفس و الجسد حيث قال فخر الدين الرازي (لما لم يشرحه في كتبه كثير شرح ، لما قال أنه ظاهر لا يحتاج إلى زيادة بيان، نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين إلى أن يخلق الله تعالى من الأجزاء المتفرقة فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن، ولا يضرنا كونه غير البدن الأول بحسب الشخص، و إعادة المعدوم بعينه، وما شهد النصوص من كون أهل الجنة جرّداً مردّاً وكون ضرر الكافر مثل الجبل أحد ...)²⁹

" احة في الأسماء فما ورد الشرع به يجب تصديقه، فليكن تناسخا و نحن إنما ننكر التناسخ في هذا العالم و أما البعث فلا ننكره سمي تناسخا أو لم يسمى تناسخا"³⁰ ، و قال أيضا في

"بهذا يبطل التناسخ"³¹، (و قولكم: إن كل مزاج استعد لقبول نفس استحق حدوث نفس

المبادئ ، رجوع إلى أ قد أبطلنا ذلك في مسألة حدوث العالم

كيف !! لا يبعد على مساق مذهبكم أيضاً أن يقال إنَّما يستحق حدوث نفس إذا لم تكن، ثم نفس موجودة

فلم لم تتعلق بالأمزجة المستعدة في الأرحام البعث و النشور بل في

عالمنا هذا؟ فيقال: لعل الأنفس المفارقة تستدعي نوعاً آخر من الاستعداد في ذل

لا يبعد في أن يفارق الاستعداد المشروط للنفس الكاملة المفارقة الاستعداد المشروط للنفس الحادثة

ابتداء التي لم تستعد كمالاً الله تعالى أعلم بتلك الشروط بأسبابها وأوقاتها حضورها، و

قد ورد الشرع به، هو ممكن فيجب التصديق به)³².

❖ لكن ما التناسخ؟ و ما هي أصنافه؟

التناسخ لغة³³: بمعنى النقل، بمعنى إزالة الشيء بشيء يتعقبه، كنسخ الظل ،

فالأصل اللغوي في التناسخ هو النقل و الانتقال و التحول.

أما التناسخ بالمعنى الأعم: البدن المتعلقة به فعلاً إلى بدن آخر غيره

بالموت، عندئذ يكون شاملاً للتناسخ الباطل وغير الباطل، إلى

. التناسخ بالمعنى الأخص محدد ضمن أربعة أقسام هي³⁴:

31 - أحمد الأحسائي - الجسماني - 299 -

32 - حامد الغزالي - - 243 244.

33 - أحمد الأحسائي - المعاد الجسماني - 124 -

34 - - 127 -

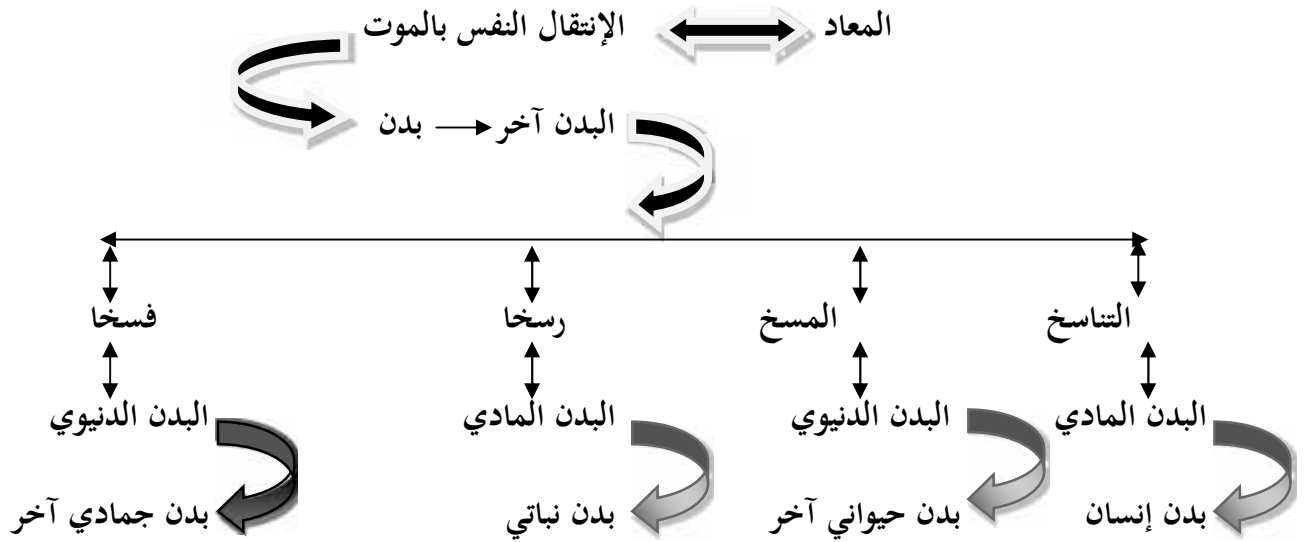
(1) التناسخ بالتناسخ: البدن المادي المتعلقة به إلى بدن إنسان آخر في هذه النشأة

(2) المسخ: يعني البدن الدنيوي المتعلقة به بالموت إلى بدن حيوان آخر.

(3) البدن المادي المتعلقة به بالموت إلى بدن نباتي آخر يسمى رسخاً.

4. البدن الدنيوي المتعلقة به بالموت إلى بدن جمادي آخر يسمى فسحاً.

و هو ما يوضحه لنا المخطط التالي:



كما حددت أقسام أخرى لهذا الإنتقال بين النشأتين في جملة من التصنيفات، التي تتمثل فيما يلي ³⁵:

- الانتقال من النشأة الدنيوية إلى النشأة الأخروية و هو الذي يصطلح بالعرف الشرعي بالمعاد.
- الانتقال من القوة إلى الفعل تدريجاً، ويتم ذلك عن طريق الحركة بحسب تعريف المدرسة المشائية المذاهب الفلسفية، أو كانتقال النفس في طي مراتبها الكمالية في ظل الحركة الجوهرية.

- انتقال النفس الإنسانية بالموت من البدن الذي كانت متعلقة به إلى بدن آخر أعم من البدن الإنساني الحيواني النباتي الجمادي في هذه النشأة الدنيوية، ما يعني أن المعاد هو انتقال النفس من بدن إلى آخر مطلقاً.

كما ورد تقسيم بشكل آخر للتناسخ ذو صنفين هما³⁶:

- التناسخ الملكي: يعني البدن العنصري الدنيوي إلى بدن عنصري دنيوي

آخر مغاير للنفس وبدنها الاول، بحيث تصبح النفس بعد الانتقال إليه البدن بدنًا لها

يعبر عنه بالتناسخ الانفصالي.

- التناسخ الملكوتي: تعلق النفس ببدن أخروي غير مغاير لها بعد انقطاعها عن البدن

الدنيوي يكون هذا البدن الأخروي من منشأها القائمة بما قيام الفعل بفاعله، وإن كان مغايرًا

يعبر عنه بالتناسخ الاتصالي.

لكن الالتزام بالتناسخ يوجب القول بعدم التناسق بين النفس والبدن، بل قد يكون ذلك في أكثر

موارده خصوصاً بالنسبة للنفوس غير المستكملة كما المذهب التناسخي، وهذا التناقض يبطله

علاقتهما وتركيبهما معاً الذي يحكم بوجود التناسق بينهما . ذهب الغزالي إلى عدم

صدق التناسخ حقيقة على تعلق النفس بالبدن المماثل للبدن الدنيوي في عالم الآخرة حتى إن سم

حيث قال في ذات (الروح يعاد إلى بدن آخر غير الأول له في شيء من

... : : لا مشاحة في الأسماء

غيره (37).

نستخلص من خلال ما سلف ذكره أنّ الإتفاق بين الفلاسفة المسلمين مهما اختلفت مدارسهم و

مرجعياتهم الفلسفية قائم على حقيقة مسألة معاد الإنسان، باعتباره انتقال بين عالمين، ما يعني

النشأتين للإنسان في التصور الفلسفي الإسلامي، و هي ما اعتبرها من خلال دراستي التحليلية

لماهية الإنسان في التصور الفلسفي الإسلامي جوهر العمل من خلال دراستي لحقيقة الجسد، بمعنى آخر تحديد

نشأتين للجسد بين العالم الدنيوي، و عالم الآخرة. لكن جوهر الاختلاف و الجدل الفلسفي يكمن في

نطاق كيفية المعاد للإنسان. علّق صدر المتألهين حجة الإسلام في مسألة المعاد فقال (: هذا الكلام

اه كثير من لعلمهم زعموا أن الإشكال المذكور في الحشر هو لزوم التناسخ بحسب

المفهوم و إطلاقاً للفظ، أو توهموا أن محالية التناسخ من جهة الشرع، وإنما الإشكال لزوم مفسدة التناسخ

بحسب العقل اجتماع نفسين على بدن واحد سواء سمي تناسخاً أو حشراً (38).

اعتمد الغزالي على المنهج الصوفي في تحقيقاته الفلسفية في مسألة المعاد و كيفية حدوثه

يعتبره الطريق الوحيد الموصل إلى الحقيقة، كما جاء ذل في قوله (إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السابقون

لطريق الله تعالى خاصة ان سيركم احسن السير، وان طريقهم اصوب ، وأخلاقهم أرك

لو جمع عقل العقلاء حكمة الحكماء اسرار الشرع من العلماء ليغيروا من سيركم

37- حامد الغزالي - - - 208

38- صدر المتألهين بيرازي - - - دار إحياء التراث العربي - 1999- 208.

ير منه، لم يجدوا سبيلاً ...)³⁹ أما بالنسبة لرأيه في تحديد ماهية الإنسان

جوهر مجرد لا يفسد ، لكي تعاد معاداً جسمانياً روحانياً لكنه في

بحكم العقل الدال على إمكانه، من خلال الإشارة إلى كيفية الإعادة على

أساس كيفية الابتداء الإعادة هي إعادة روحانية جسمانية في نفس الوقت

حجة الإسلام الغزالي من القائلين بالمعادين الروحاني والجسماني.

يرفض صدر المتألهين الشيرازي كلام الغزالي في مسألة معاد الأجساد

ره في إثبات مسألة الحركة الجوهرية

من اختلاف الاستعدادات، بل قد تؤكد لزومها، كما يظهر عند التأمل)

تتهياً ولا تستعد لفيضان صورة إلا عند تلبسه بصورة سابقة لها هي المع

تلك الصورة السابقة أقرب الأشياء إلى الصورة اللاحقة

بعد استيفائها جميع المراتب الصورية التي تحتها بالقابلية والاستعداد هذا شيء مطابق للبرهان معتضد بالتجربة

هذا كان تحقيق البعث و الحشر للأبدان أصعب وأشكل فباب الوصول إلى معرفة المعاد

الجسماني منهجا وذهب في طريقتنا ...)⁴⁰

إذا يرفض صدر المتألهين كلام الغزالي في مسألة جواز التناسخ في عالم الآخرة، الذي هو بمعنى

تعلق النفس المفارقة للبدن الدنيوي الذي كان مطيتها في مرحلة التكامل التدريجي في عالم الدنيا

، بل صريح القرآن الكريم كان نصاً في المعاد الجسماني العيني للبدن الأول، كما

39 - حامد الغزالي - - - 50

40 - صدر المتألهين الشيراز - - - - 210 211

في الكثير من آيات الذكر الحكيم لا دليل عقلي عنده في إثبات ذلك، لقوله تعالى الْيَوْمَ نَخْتِمُ

عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَرُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ⁴¹.

1/ مقامات المنكرين لمسألة المعاد في نورانية الشيرازي:

اتبع صدر الدين الشيرازي (980-1050هـ/1572-1640م) في دراسة مسألة المعاد منهج التوفيق بين "القرآن، و العرفان، و البرهان"، حيث تعتبر محاولته أول محاولة جمعت بين شهود العارف وقواعد الفيلسوف وظواهر الشريعة، حيث جعلها مذاهب مؤتلفة، ضمن رؤية كونية فلسفية، دينية، عرفانية، ما جعل كل واحد من هذه القواعد والأصول جزءاً مشتركاً في صناعة منظومة فلسفية متكاملة تناولت أهم الإشكاليات و المعضلات الفلسفية، وقد سميت هذه المنظومة الفكرية الفلسفية الجديدة بالحكمة المتعالية التي (ابتكرت طريقة فلسفية جامعة أوجدت انقلاباً فكرياً في تاريخ الفلسفة و العلوم، و وحدت بذلك بين الفلسفة و الآراء الدينية من ناحية، و بين الفلسفة و العرفان من ناحية أخرى، و دمجت العناصر المشائية، و الإشراقية، و العرفانية، و الدينية فتكوّن من دمجها ومزجها وتوحيدها فلسفة متعالية يمكن اعتبارها الحضارة الجديدة في التفكير الفلسفي)¹، بهدف بناء التأمل الدقيق للحقائق الدينية، و المكاشفات العرفانية، و تطبيقها ضمن الأسس العقلية البرهانية.

تقوم نظرية الشيرازي حول مسألة المعاد على طبيعة التراتبية التي تجمع بين الأركان الثلاث "القرآن الكريم العرفان، البرهان"، لكن يبقى القرآن الكريم يتصدرها ككشف التي عجز الكثير عن كشفها كانت متروكة ليس كل ما جاء به الشرع ناله

العقل يحكم ضمن دائرته فما فوق العقل يتر لأهل الكشف و

مجالهم العرفاني يبدأ حيث ينتهي دور العقل بشرط ألا يخالف الوحي الإلهي، هذا ما أكده الشيرازي حين قال)

-1 - الشيرازي - - قدم له محمد خواجوي-مؤسسة التاريخ العربي - الطبعة الأولى - 1999 -

يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه

من لا يفرق بين ما يحيله العقل و من أن يخاطب فليتر

(² ما يعني أن الشرع العقل الفكري،

استطاع أن يثبت عقلانية المعاد الجسماني و الروحاني معا، و هو ما جاء به في كتابه الحكمة المتعالية في

الأسفار العقلية الأربعة الذي عرّف من خلاله طبيعة الإنسان يوم الحشر فقال"

الأفراد في هذا العالم، و أما في النشأة الآخرة صورته النفسانية هي مادة

قابلة لصورة أخروية بحسب هيئات و ملكات مكتسبة"³، ما يعني أن للإنسان نشأة و حياة ثانية بعد نشأته

الأولى، و في تأكيد ذلك قال أيضا في ذات الصدّد "اعلم لأهل الإيمان و الاعتقاد بحقيّة الحشر و المعاد و بعث

الأجساد حسب ما ورد في الشريعة الحقّة مقامات"⁴.

لكن هناك من ينكر يوم البعث، و في بيان ذلك حدد الشيرازي أربع مقامات من خلالها سبب

تفاوت مراتب الناس و تفاضل مقاماتهم في درك أمر المعاد و هو ما جاء في الفصل العاشر للحكمة

المتعالية و هي⁵:

2 - أحمد الإحسائي- المعاد الجسماني- تحقيق صالح أحمد الرباب -

- الطبعة الأولى - 143 - 2009 -

283

3- صدر الدين الشيرازي- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة- الجزء الثاني-

- 1410 / 1990 -

التراث العربي- بيروت- - 225

4 - - 225

5 - - 171

1. **المقام الأول:** أذناها مرتبة في التصديق و أسلمها عن الآفات مرتبة عوام أهل الإسلام و هو أن جميع أمور

الآخرة من عذاب القبر و المنكر و النكير... و غيرها من الامور المحسوسة التي من شأها ان يحس بها الباصر

لا رخصة من الله في إحساس الإنسان ملوما في الدين لحكمة و مصلحة من عيون الناظرين.

2. **المقام الثاني:** عالم الآخرة كلها أمور خيالية و صور مثالية لا

وجود لها في الخارج كما لا وجود لها عينيا.

3. **المقام الثالث:** في لسان الشرع إشارة

إلى صور عقلية مفارقة واقعة في عالم العقول الصرفة.

4. **المقام الرابع⁶:** الاعتقاد بالصور التي قي الآخرة هو مقام الراسخين في العرفان الجامعين بين الذوق

البرهان، اما بإجماله يعلم ان النفس الإنسانية لحوكها من نسخ الملحوت

الصور من غير مادة لكن الصور التي يخرعها حين تعلقها بهذا البدن العنصري الكائن

بل زائلة متغيرة لأن مظهرها الآن جرم بخاري في الدماغ.

2/ إثبات النشأة الثانية و انتقالية الجسد:

برهن الشيرازي وفق البرهان العقلي لإثبات حقيقة النشأة الثانية للإنسان و هي الحياة بعد الموت من خلال دراسته لحقيقة و جوهرية الإنسان في فلسفته النورانية عبر طبيعة العلاقة بين النفس و الجسد، ما يثبت حقيقة انتقالية الإنسان بين النشأتين ضمن جدل تصاعدي، بل حتى ضمن الجدل التنازلي عبر سبعة أصول فقال⁷:

1. أن تقوم على شئ طبيعي بصورته و مبدأ فصله الأخير

مركب طبيعي بصورته الكمالية و إنما الحاجة إلى المادة لأجل قصور

وجوده عن التفرد بذاته دون الافتقار إلى حامل طبيعي فإن مادة الشئ القوة الحاملة لحقيقة ذاته.

2. رة وجوده الخاص به مجردا كان أو ماديا و يجوز أن يتغير كميًا

هو هو بعينه، ما يعني أن حقيقة الإنسان تكمن في صورته لا في مادته المتغيرة.

3. إن الشخص الجوهرى الواحد مما يجوز فيه الإشتداد الإتصالي من حد نوعي إلى حد آخر كلما بلغ إلى

4. إن الصور و المقادير كما يحصل من الفاعل يجب استعداد المادة.

5. إن القوة الخيالية و الجزء الحيواني من الإنسان جوهر مجرد عن هذا البدن الحي، و الهيكل المحسوس فهي

عند تلاشي هذا القالب و آلاته باقية غير دائرة.

6. إن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث لها اقتدار على إبداع الصور الغاية عن الحواس بلا

مشاركة المواد.

7- الشيرازي- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية- - - 261

7. إن المادة التي أثبتوها لأجل الحوادث و الطبائع الجسمانية ليست حقيقتها إلى

... و منشأ الإمكان ذاتيا كان استعداديا هو نقص الوجود.

لتكون هذه جملة الأصول التي تثبت حقيقة النشأة الثانية و مسألة المعاد، و هو ما أكده الشيرازي من

خلال قوله " فإذا اهتمت هذه الاصول انكشف ان المعاد يوم المعاد هذا الشخص بعينه نفسا و بدنا

و الوضع و غيرهما لا يقدر في بقاء شخصية البدن فإن الشخص

"8 ما يعني أن حقيقة المعاد هي المعاد الجسماني و الروحاني معا كصيرورة انتقالية

بين النشأتين تجمع الإنسان في كليته بين النفس و الجسد.

3/ الاستدلال العقلي و إثبات معاد النفس و الجسد:

أسس صدر الدين الشيرازي نظريته حول المعاد الجسماني الروحاني و

على مجموعة من الأصول الموضوعية ، التي تمت البرهنة عليها في مواضع متعددة من كتب التي

كما في اجالات المختلفة كالفلسفة والعرفان والتفسير وغيرها، ضمن فصول يثبت من خلالها هذا المقصد أو

المقامات هي⁹:

الأصل الأول: إن الوجود في كل شئ هو الأصل في الموجودية و الماهية تبع له، ما يعني أن حقيقة كل

الموجودات هو نحو وجوده الخاص به دون ماهيته و شئيته، و ليس الوجود كما زعموا أكثر المتأخرين إنه من

المعقولات الثابتة و الأمور الانتزاعية، بل حق القول فيه أن يقال إنه من الهويات العينية التي لا يحاذيها

8 - الشيرازي- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية- 266 -

9 - صدر الدين الشيرازي- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة- 185 -

أمر ذهني و لا يمكن الإشارة إلا بصريح العرفان و الشهور. ما يعني أن حقيقة كل شيء و تكمن في

الأصل الثاني: إن تشخص كل شيء و ما يتميز به هو عين وجوده الخاص و إن الوجود و التشخص

متحدان ذاتا متغيرات و اسما

على سبيل البديلة في عرض يكون من حد فيتبدل الكثير منها و

الش هو هو. يتم بواسطة وجوده الخاص به

وجودية الفرد عبر ماديته و صورته.

الأصل الثالث: إن طبيعة الوجود قابلة للشدة و الضعف بنفس ذاتها البسيطة التي لا تركيب فيها خارجا و لا

يز فصلي ذاتي

تختلف أفرادها بحسب اختلاف الماهيات التي تختلف بحسب الذات أو عرضيا لهذا

يقال أن الوجود مختلف أنواع و إن مراتب الأشد و الأضعف أنواع مختلفة. ما يعني أن حقيقة

مشككة متفاوتة في الشدة و

الأصل الرابع: عف يعني أنه يقبل الحركة الإشتدادية و أن الجوهر في

جوهريته و وجوده الجوهرية بالفعل وجود الماهيات التي هي

بل لها وجود إجمالي كما في أجزاء الحد

ما يعني وجود الإنسان يكون في كليته لا في جزئيه حتى و إن كانت النفس جوهره لكنها بالإجماع مع

الجسد. يفسر هذا الفصل الحركة التكاملية الجوهرية للموجود باعتباره موجود بوجود واحد إجمالي ضمن

كليته لا على وجه التفصيل.

الأصل الخامس: إن كل مركب هو هو بصورته لا بمادته،

بحدته لا بحدديته و الحيوان حيوان بنفسه لا بجسده...

بالجملة نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى التميم فالنقص يحتاج

إلى التمام و لا يحتاج إلى النقص. الماهية التي لها وحدة طبيعية هي التي أجناسها و فصولها بجذاء أجزائها

فنقول لتلك الماهية اعتبارات¹⁰:

• اعتبار كثرتها و تفصيلها

• اعتبار وحدتها و إجماله

الأصل السادس: إن الوحدة الشخصية في كل شئ هي عين وجوده ليست على وتيرة واحدة و درجة

واحدة، كالوجود ليس على نحو واحد فالوحدة الشخصية في المقدار متصلة عين و في الزمان

و في العدد عين كثركما بالفعل و في الاجسام الطبيعية عين كثركما بالقوة

فالجسم الواحد يستحيل أن يكون موضوعا لأوصاف و الألم

لنفس وجوده عن الجمع بين الأمور المتخالفة.

الأصل السابع: إن هوية البدن و تشخصه إنما يكونان بنفسه لا بجرمه، لأجل ذلك يستمر وجوده مادامت

لت أجزاءه و تحولت لوازمه من أينه ...

لت صورته الطبيعية بصورة مثالية كما في البرزخ إلى يوم البعث أو بصورة أخروية كما في الآخرة فإن الهوية

الإنسانية في جم هذه التحولات، و التقلبات واحدة هي هي بعينها لآنها واقعة على سبيل الإتصال الوجداني

التدرجي و لا عبرة بخصوصية جوهرية و حدود وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية إنما العبارة بما

يستمر و يبقى و هي الأنفس لأنها الصورة التمامية في الإنسان، باعتبارين هما¹¹:

• اعتبار كونه جسما بالمعنى الذي هو مادة و هو في نفسه أمر محصل: ما يعني أن الجسد جزء من غير

• اعتبار كونه جسما بالمعنى الذي هو جنس و هو أمر مبهم: ما يعني أن الجسد كمحمول عليه متحد مع

الأصل الثامن: يعد هذا الأصل من أهم الأصول التي ذكرها صدر المتأهلين في باب إثبات المعاد الجسماني

، بل قد يكون الركن الأساسي فيها لما للقوة الخيالية من أهمية في إثباته المعاد الجسماني

أكده في قوله " القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن و لا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم

و إنما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهري متوسط بين العالمين".

الأصل التاسع: الصور الإدراكية ليست حالة في موضوع النفس و لا في محل آخر و إنما هي قائمة بالنفس

قيام الفعل بالفعل
رئي في العضو

الأصل العاشر: الصور المقدارية، و الهيئات الجرمية كما تحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة

بحسب استعدادها و انفعالها
قد تحصل من الجهات الفاعلية و حيثياتها الإدراكية من غير مشاركة

المادة
و الكواكب من المبادئ العقلية على السبيل الإختراع بمجرد التصورات إذ

الأصل الحادي عشر: يصنف الشيرازي في آخر أصل أجناس العوالم و ثلاثة عوالم، و في تأكيد

" قد علمت ان اجناس العوالم ثلاثة مع كثرتها التي لا تحصى و إن كانت دار الوجود واحدة

أدناها عالم الصور الطبيعية أوسطها عالم الصور الإدراكية

أعلاها عالم الصور العقلية و المثل الإلهية،

ذات التقسيم الذي يؤسس من خلالها أقسام النفس الإنسانية حيث قال " فاعلم أن النفس الإنسانية مختصة من

بين الموجودات بأن لها هذه الأكوان الثلاثة كون طبيعي

بحسبه إنسان بشري، ثم يتدرج في هذا الوجود و يتلطف شيئاً فشيئاً في تجوهره إلى أن يحصل له كون آخر

نفساني و هو بحسبه إنسان نفساني يصلح للبعث الإنسان الثاني، ثم

ينتقل من هذا الكون على التدرج فيحصل له كون عقلي و هو بحسبه إنسان عقلي

الإنسان الثالث"¹²، ما يعني أن جميع هذه الانتقالات و التحولات الفيزيولوجية التي تشكل صيرورة

الإنسان في كليته هدفها بلوغ الحضرة الإلهية من خلال الإنسان الثاني كونه مجال البعث و الإنتقال من

عالم البدء و الفساد إلى باب الحضرة القدسية، و في بيان ذلك قال الشيرازي " إن هذه النشآت الثلاث

ترتيبها في الرجوع الصعودي إلى الله تعالى على عكس ترتيبه النزولي"¹³، إنه الجدل الصاعد و النازل

الذي يفسر لنا صيرورة الإنتقال بين النشأتين، مؤكداً في ذات الوقت الإختلاف بين الحياتين.

لنخلص من خلال ما سبق ذكره أن مجموع هذه الأصول التي حددها صدر المتألهين كمنطلق

عقلي للبرهنة عن معاد الأجساد و النفوس معا في النشأة الثانية، و هو ما جاء في قوله"

12 - صدر الدين الشيرازي- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة- 194 -

13 - 195 -

بر في هذه الأصول و القوانين العشرة التي احكمنا بنياها ببراين

في كتبنا لاسيما هذا الكتاب تأملا كافيا و تدبيرا و افيا بشرط سلامة فطرته... لم يبق له شك و لا

ريب في مسألة المعاد و حشر النفوس و الأجساد البدن بعينه سيحشر يوم

القيامة بصورة الأجساد و ينكشف له أن المعاد في المعاد مجموع النفس و البدن بعينهما، و شخصهما

و أن المبعوث في ¹⁴، إن طبيعة الجسد المعاد هو الجسد عينه وفق

عين النفس، رافضا في ذات الوقت القول بالتناسخ.

4/ الفرق بين التناسخ و المعاد:

شكلت مسألة التناسخ جوهر الإشكال في الفلسفة النورانية لصدر الدين الشيرازي و مجال الجدل كغيره

اعتراضه و رفضه للتناسخ

إشكالية حقيقة الفرق بين التناسخ و الحشر موضوع الجدل بينه و بين أبي حامد الغزالي

ضمن ما جاء به في حول طبيعة الجسد المعاد وفق مبدأ التجدد و الاستئناف " إن الشيخ

الغزالي قد صرح في الكثير من مواضع كتبه أن المعاد الجسماني هو أن يتعلق المفارق عن البدن ببدن آخر،

و أستبعد بل أستنكر عود أجزاء البدن الأول ¹⁵، و هو تأكيد الشيرازي على أن المعاد الجسدي يشمل

عودة الجسد بعينه، ليكون بذلك انتقالية الجسد بين النشأتين.

ينتقل الجدل إلى إشكالية طبيعة أجزاء البدن المعاد و عن بيان ذلك قال الغزالي

و هو بعينه الذي كان طفلا صغيرا و جنينا في بطن أمه مع عدم بقاء الأجزاء¹⁶

ما يعني انه يرفض عودة اجزاء البدن لاهما متغيرة بتغير مراحل العمر و هي طبيعة الجسم الطبيعي الحي، ليرد

الشيرازي " هذا الكلام في غاية الإجمال، و لم يظهر منه الفرق بين التناسخ و الحشر. قد بينا أن الحق

في المعاد هو عود البدن بعينه كالنفس بعينها كما يدل عليه الشرع الصحيح من غير تأويل، و يحكم عليه

العقل الصحيح من غير تعطيل"¹⁷، إذا هي عودة الجسد بجميع أجزائه.

لكن الغزالي يدافع عن تصوره الفلسفي لمسألة معاد الجسد موضحا رفضه للتناسخ

أكده من خلال قوله " ليس هذا بتناسخ و الفرق

بين الحشر و التناسخ،

"¹⁸ ليرد الشيرازي محددا الفرق بين التناسخ و الحشر

للشخص مع عدم عود البدن و تصريحه بأن الشخص إنما هو مجموع الروح و البدن ظاهره متناقض مشكّل، و

أشكال منه ما قرره في الفرق بين التناسخ و الحشر. إن الشخص الثاني الأول غير الأول، و في الثاني عينه إذ

في هذا الفرق تحكم لا يخفى"¹⁹ ما يبرر عدم تمامية كلام الغزالي في تفسيره الفرق بين الحشر و التناسخ و

هو التفسير الذي لم يبرئ الغزالي و لم يخرج من قفص الإتهام، ثم يقول في ذات الصدد " نحن بفضل الله

16 - صدر الدين الشيرازي - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة - 207 -

17 - 207 -

18 - 207 -

19 - 208 -

و إلهامه علمنا ببرهان قوي على نفي التناسخ مطلقا و سواء كان بطريق النزول أو الصعود²⁰ ما يعني رفضه الصريح و المطلق للتناسخ في النشأتين سواء من جهة النشأة الأولى وفق جدل النزول، أو من جهة المعاد و مجال جدل الصعود و النشأة الثانية.

يبرّر الغزالي موقفه بوجوب الإيمان لما جاء به الشرع اعتقادا و تصديقا دون الحاجة للبرهان، و هو ماجاء في قوله " فإن قيل هذا هو التناسخ سلمنا و لا مشاحة في الأسماء و الشرع جوز هذا التناسخ و منع غيره" لكن الشيرازي يقول²¹ هذا الكلام مما تلقاه كثير من فضلاء الزمان بالقبول إنما الإشكال لزوم مفسدة التناسخ بحسب العقل و هو اجتماع نفسين على بدن واحد سمي تناسخا أو حشرا²².

20 - صدر الدين الشيرازي- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة- 4 -

21 - 208 -

22 - 208 -

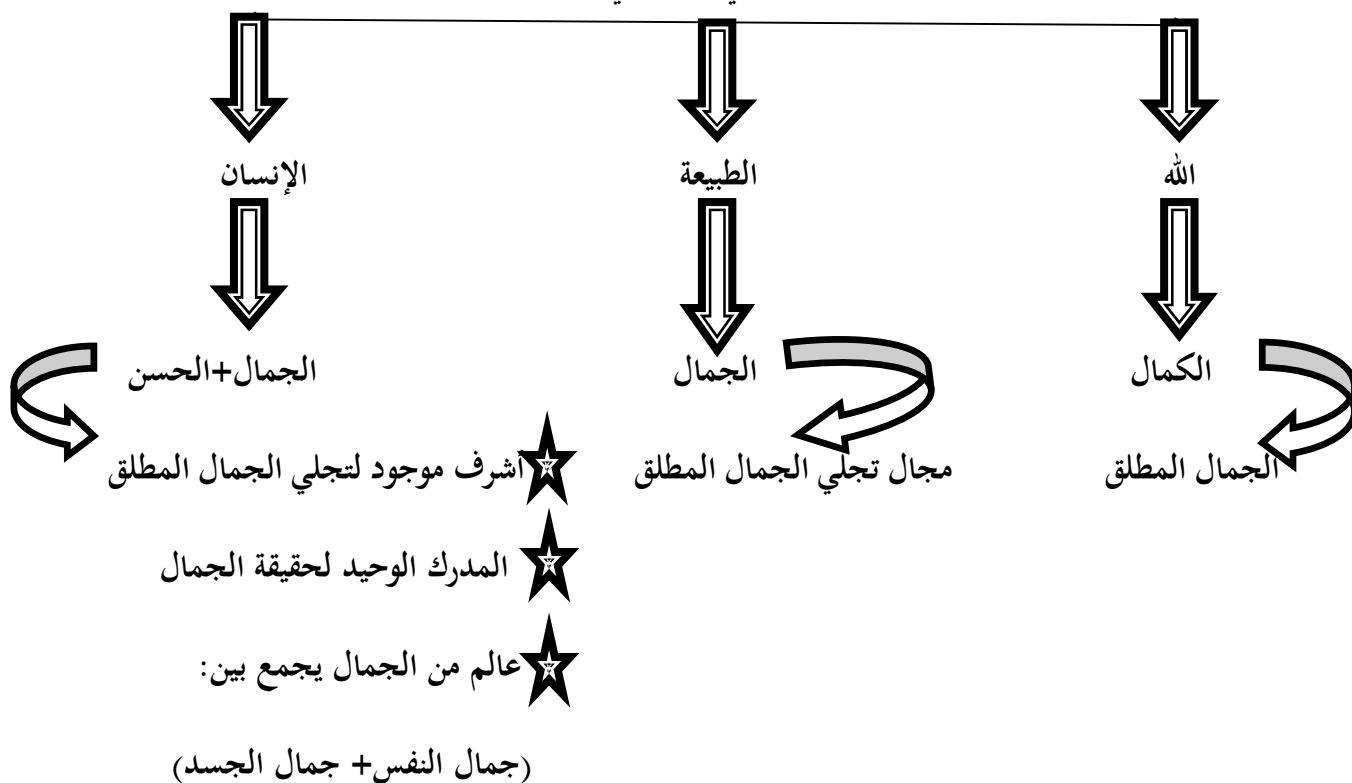


الخاتمة

1. شكل إندماج الجسد في التجربة الوجودية، و الفكرية المعاصرة منعطفًا فكريًا، و فلسفيًا حاسمًا حرره من حدود الثنائية، و منحه الحق في الوجود كجسد واعي يمتلك موسوعة دلالاته الرمزية ضمن المنظومة الاجتماعية و تمثالاتها الثقافية و الأخلاقية و الإبداعية... لكن تصنيف الجسد و تقنينه ضمن جدلية (المقدس، و المندس) في الثقافة العربية الإسلامية لا يعني إقصاء أنطولوجيا الجسد، بل هو الحرص على ماهيته ضمن كلية الإنسان التي تجمع بين النفس و الجسد في نطاق التكامل و الإنسجام أمام حقيقة الإنسان في التصور الإسلامي، و هي الوحدة التي تتجسد خاصة في التصور الجمالي.

2. يقوم التصور الجمالي الإسلامي من مسلمة الجمال نفسها ضمن ثلاثية (الله، الطبيعة، الإنسان) باعتبارها المتغيرات الجمالية التي تشكل حجر الأساس في بناء التصور الجمالي الإسلامي، هي الثلاثية التي جعلت مجال الجمال يشمل ما يقابلها في نطاق (الجمال، الحسن، الكمال)، ليدخل الجمال بذلك عالما جديدا في بناء النظرية الجمالية الإسلامية، التي تقوم على أساس العلاقة القائمة بين (حقيقة الجمال، و إدراك الكمال) لتستمد بذلك حقيقة الجمال الخطوط العريضة التي لا تتم إلا إذا بلغ الإدراك الكمال باعتباره أعلى درجات الجمال، و هو ما يوضحه المخطط التالي:

التصور الفلسفي الإسلامي للجمال



3. تكمن حقيقة الجمال في التصور الإسلامي ضمن مجال تكشف الكلي المطلق أمام الإنسان الجمالي المدرك له، و لا يتم بلوغ ذلك إلاّ من خلال تربية الوعي و الذوق الجمالي الجامع بين العقلي و الحسي عبر التربية الجمالية باعتبارها مجال تطبيق (الحسن، و الجمال).

4. أسّس الشعر في الثقافة العربية قبل الإسلام خطاب الجسد البلاغي، و جعل السلطة للجسد البلاغي الذي صنفه كجسد مثالي متعالي عن الجسد الواقعي، و هي السلطة التي مارسها الجسد الأنثوي البلاغي بامتياز، ليغدو هنا الجسد الموصوف كنتاج من أجل الواصف الذي يفرض عليه سلطة رغبته و متعته، لكن هذا الإختزال للجسد الواقعي جعله جسدا من أجل الآخر موجها نحو اللذة و المتعة الخطابية الحسية، ما يؤكد لنا أن معايير بناء النموذج الجمالي للجسد في الثقافة العربية قبل الإسلام قائم على أساس قصدية

الشهوة في صياغة النموذج الجمالي الخطابي، من خلال عملية التشبيه التي تربط الجسد بين الكيان الطبيعي للجسد و الكيان الرمزي له.

5. شكل تغير الذوق العام للمعايير الجسدية في الثقافة العربية الإسلامية المرحلة الإنتقالية لبناء النموذج الجمالي الجسدي و تحريره من مركزية الكتلة اللحمية و التشبيهات الجاهلية ذات التخيلية البلاغية، إلى مركزية النظر العقلي للجمال الإنساني التي تجسّد الانسلاخ عن التشبيهات الطبيعية، لأنها نقلة جمالية قائمة على أساس كلية الإنسان. يؤكد لنا ذلك أن معايير النموذج الجمالي تحددها صيرورة الإشتغال المستمر للثقافة العربية الإسلامية على طبيعة الاعتدال البيولوجي للجسد، و تحويله إلى أداة رمزية خاضعة أكثر فأكثر لقرار المجموعة البشرية بهدف تحديد الجمال، و المشتهي، المقبول من فعل الجسد الواقع إلى فعل الجسد المثال عبر صيرورة الرهانات و التأثيرات، العنيفة أمام الحس المشترك، يعني ذلك أن النموذج الجمالي في التصور الإسلامي يعتبر كحصيلة صراع جدلي جمالي بين القديم، و الجديد، لكن دون إقصاء أحد المتغيرين ضمن المعادلة الجمالية، لأن المنظور الثقافي الإسلامي للجمال ركز دوما على الجسد المباشر المرئي، لكن صاغه خطايا عبر معايير طبيعية، و قدسية، أخلاقية، و قيمة التي خضعت هي الأخرى لصيرورة التحولات الفكرية التي عاشتها الثقافة العربية الإسلامية.

6. يصنف الجسد العرفاني جسد السرّ بامتياز من خلال رمزية تمثلاته في الثقافة العربية الإسلامية، لأنه يتجرد من ماديته ليدخل في ثنائية دائمة الحركة ليتكشف ذاته عبر أطوار المحبة ابتداء من التوحد إلى الإرتقاء، لينتسب إلى الجسد الكوني بهدف بلوغ لحظة الوصال بين الكلي و الجزئي، و تكشف الحقيقة ضمن مجال الجسد الطقوسي.

7. أسّس أبو نصر الفارابي تصوره الجمالي ضمن ثلاثية " الجمال، الفضيلة، السعادة" وفق سياسة التجربة الجمالية التي تجمع بين الرئيس و المرؤوس في المدينة الفاضلة، لذا نصّب الرئيس الذي يجب عليه أن يعلم المرؤوسين مبادئ العلم الصحيح، و يرشدهم حتى يكسبهم الفطرة السليمة في الحياة السعيدة، عبر خطاب الجمال المطلق و سياسة التفاضل، يمنحنا الفارابي هنا الكلمة المفتاحية للمعادلة الجمالية عبر إدراك حقيقة الجمال من خلال أفضل و أتم علم، لكنه علم لا ندركه لأنه علم الحكيم، لذا يكون علم محب الحكمة هو العلم الذي يحدد بالقياس اللذة الجمالية التي تلتذ تجلي جمال الكلي في الجزئي. لنخلص إلى أن تصور الجمال في فلسفة الفارابي يجمع بين الجمال المطلق و جدل جماليات النفس في بلوغ سعادتها عبر نطاق جماليات الجسد، و كأنه يمنحها الموافقة لبلوغ كمالها الثاني في عالم العقول السماوية طالبة الفضيلة و الجمال، باعتبارها رتبة السعادة القصوى لأنها لحظة الوصال بين الرئيس و المرؤوس. برهن الفارابي عن طبيعة العلاقة بين الرئيس و المرؤوس عبر نظرية الوسط الفاضل التي تحدد كمال الإنسان الجامع بين كمال النفس، و كمال الجسد عبر سياسة القلب الرئيس الذي لا يرأس مدينة الجسد رئيساً آخر غيره، لأن رئاسة الجسد الفاضل للرئيس الفاضل في المدينة الفاضلة.

8. درس أبو حيان التوحيدي حقيقة الإنسان من خلال العلاقة بين (العبد، و خالقة)، و هي علاقة تفسر تكشف المطلق أما الإنسان الجمالي عبر ثلاثية " الفضيلة، العلم، فلسفة الحب و الجمال"، على هذا الأساس عرفّ الجمال ضمن ثنائية (الحسن، والجمال)، و جمع في نفس الوقت بين "جمال النفس، و جمال الجسد" باعتبار كل واحد منهما مشتبك بالآخر، كما جعل الحب همزة الوصل بينهما و تمام الصورة الحسنة لما يحدثه من ميل و سرور، ما يؤكد تماهي النفس و الجسد للإنسان الجمالي أمام حبه و

إدراكه للمطلق و جماله من خلال معرفته لفضيلته و جماله، حيث يترجم هذا الجدل عبر التجربة الجمالية التي تمنحه تجسيد حقيقة الجمال عبر صناعة الجمال.

إذا يؤسس أبي حيان التوحيدي لتجربة جمالية قائمة على صناعة الجمال، الذي يحقق الذوق الجمالي لحظة انعكاس الجمال المطلق عبر نطاق الصورة الجميلة، فترقى النفس إلى الجمال المثالي لأنها تشتاق إلى كمالها ضمن تجربة جمالية تجمع بين (الإنسان الجمالي + الجمال المطلق + الجمال المصنوع) كونها تحقق لحظة الإغتراب و السعادة التامة في الحياة.

9. عرّف ابن سينا الجمال بين الواجب و البهاء، و جعل الكمال مجال الجمع بينهما، ما يعني أن مجال الجمال و البهاء يجمع بين الاعتدال في الخلق و الواجب في الفعل وفق ما يجب أن يكون في الوجود ضمن تصوره لثلاثية " الإلهيات، الطبيعيات، الإنسان"، كما برهن على معادلته الجمالية من خلال تحديده بعناية المتغيرات الأساسية لتحقيق الجمال في عالم الطبيعيات و هي:

- الإنسان: أشرف موجود بين جميع الموجودات الطبيعية، و المدرك الوحيد للجمال المطلق.
- الخير الأقصى: مجال تحقيق الجمال وفق مبدأ ما يجب أن يكون.
- الحب: حب الإنسان الفطري للجمال و الكمال و البهاء المطلق.

إنه مجال تطبيق التجربة الجمالية السينوية القائمة على المنهج العقلي الذي يحدد اللذة الجمالية العقلية باعتبارها المدرك الأفضل للجمال والبهاء، كما جعل الشوق معيار تمامها أمام الجمال الصناعي باعتباره مصدرا آخر يبلغ من خلاله الإنسان الجمال المطلق و البهاء المحض، كأنها تعكس حب الإنسان و شوقه للمطلق فيترجم ذلك في صناعته الجمالية مستكملا بذلك كماله، كتجميل الجسد و هو تجميل يجمع بين الطبيعي و الصناعي بهدف صناعة جسدا جميلا لنفس فاضلة و جميلة، و كأننا نحدث تقابل

بين صناعة الصوت الجميل و الجسد الجميل، و إن أكد ابن سينا على أهمية الصناعة الجمالية حسب تحقق المعايير و اللذات الجمالية أمام استكمال الذات جمالها و بلوغ سعادتها!

نجده يعترف هنا بأهمية جمال الجسد كمتغير أساسي في المعادلة الجمالية، و نبرهن على ذلك من خلال التقابل و التشبيه بين جمال الإنسان و الجمال الصناعي، هذا الأخير الذي لا يتم إذا نقص أحد شروطه منها المادة التي تعتبر الجسر بين الباطن و الظاهر، كذلك الجسد يمثل همزة الوصل بين العقل الفعّال و الطبيعة التي يمارس عبرها عملية التشبيه و استكمال جماله و حسنه و كماله.

لكن إذا كان ابن سينا يرى أن الجسد الخسيس عائق أمام كمال النفس و جمالها، فهنا تكمن المفارقة لأنه يرى في نفس الوقت أن العقول التي تفيض عن الأول تتناقص درجة كمالها كلما ابتعدت عنه، ما يعني أن النفس قبل اتحادها بالجسد ضعف كمالها نسبة لمرتبتها في سلم الجواهر، بالإضافة إلى حواس الجسد لذا تحتاج إلى قوة إرادية تساعد في استكمال كمالها، أي محرك المحرك، إذا حتى لو انفصلت لن تبلغ المطلق أبدا، و المقصود من ذلك أن الجسد ليس العائق الوحيد في كمالها و جمالها و بلوغ بصيرتها، و لن يتحمل فشلها كما أنها لن توجد دونه في عالم الطبيعيات حيث تمارس تجربتها الجمالية، لأن وجود الأشياء هو وجود بالإجمال، و هو ما جعلنا نرى أن الجسد و النفس كل متكامل ضمن التجربة الجمالية السينوية.

10. بنى أبو حامد الغزالي تصوره الجمالي من خلال دراسته لمنظومة الإنسان الجمالي باعتباره المؤهل الوحيد لإدراك كمال الجمال لامتلاكه قلب يجمع بين عالمين، و كل عالم له مفاتيحه و قوانينه التي تمنحه السبيل في العبور و السفر إلى عالم الكشف الإلهي، يؤكد ذلك أن القلب من عالم الملكوت و هو يعود لأصله و عالمه إذا ما اشتغل بشهوات و مغريات عالم الحواس، ما يجعله المرآة العاكسة للحقيقة

المطلقة من خلال المشاهدة الجمالية، و هي الطريق لا تفهم إلا بالتجربة العرفانية الجمالية، و إن لم تحصل بالذوق لم تحصل بالتعليم، و الواجب التصديق بها لبلوغ جوهر كيمياء السعادة في أحضان الحضرة الإلهية، و هي من عجائب القلب في مدينة الإنسان الجمالي.

يعتبر أبو حامد الغزالي أول منظر للجمال في التصور الفلسفي الإسلامي من خلال أسس ثلاث هي {الإدراك، الوجدان، النزوع}، فإدراك الجمال الظاهر و الباطن يوجد اللذة، و اللذة توجد حب الجمال كقيمة عليا، إنه الحب الحقيقي الذي يوثق بدوامه فيوجد كمال الجمال، كونه أعلى مراتب الإدراك و الكشف الجمالي الذي لا يتحقق إلا في الواحد المطلق، و هو ما برهن عليه في نظريته الجمالية ضمن أربعة أصول يفسر من خلالها العلاقة الجدلية التي تجمع بين الإنسان الجمالي كتصور كلي، و حقيقة الجمال:

❖ الأصل الأول: المحبة بعد المعرف و الإدراك، لأن الإنسان لا يحب إلا ما يعرفه

❖ الأصل الثاني: الحب تابع للإدراك و المعرفة، و هو مجال المحبة الحقيقية للطبع السليم، فلا معنى للحب إلاّ بالميل في إدراكه للذة التي تحددها البصيرة الباطنة التي تدرك جمال المعاني، كونه أعظم من جمال الأبصار.

❖ الأصل الثالث: حب الإنسان لنفسه و حب غيره لأجل نفسه، يحدد الغزالي في هذا الأصل ثلاثة أسباب لتمام المحبة الحقيقية هي:

- يجب أن يتميز المحبوب الأول الملائم للحب بكمال و سلامة كل أعضائها
- حب المحسن لذاته لا لإحسانه
- حب الشيء لذاته لأن الحب الحقيقي هو الحب المحض

❖ الأصل الرابع: جعل الغزالي حضور (الحسن و الجمال) من أهم شروط كمال الموضوع الجمالي و هو

كمال يجمع بين الجمال الظاهر و الجمال الباطن للإنسان الجمالي.

لو اجتمعت هذه الأسباب في شخص واحد تضاعف الحب الحقيقي لا محال و كان بذلك بلوغ درجة الكمال، لكن لا يتصور كمالها و اجتماعها إلاّ في حق الله تعالى فلا يستحق المحبة الحقيقية إلاّ الخالق سبحانه و تعالى، لتكون هذه الأصول أو القواعد بداية المشروع الإستطقي الإسلامي الذي يجسد تجربة الإنسان الجمالي في بلوغ حقيقة الجمال.

11. درس ابن عربي حقيقة الإنسان من خلال التقابل و التناظر الذي بناه بين الكون و الإنسان، بهدف تأكيده على الغاية من الوجود، و استمرار الإنسجام و التكامل و التواصل وفق ما سماه نظام مدينة الجسد، هذا الأخير الذي اعتبره في ذات الوقت الكون الجامع لجميع حقائق الوجود و مراتبه، كونه العالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر، أو كمالات الحضرة الإلهية، لذا استحق دون سائر الخلق أن تكون له الخلافة عن الوجود المطلق عبر ترشيحه لمدينة الجسد الصوفي كونه الجسد المؤهل، لكن ليس كل الأجساد صالحة و مؤهل لاستخلاف الحضرة الإلهية، بل هناك شروط يجب توفرها في أرض الخلافة، و أهمها صلاح الإمام فإذا صلح صلحت الرعية، و إذا فسد فسدت، و إمام الجسد العرفاني هو القلب إذا صلح كان بذلك صلاح الجسد.

حدد ابن عربي قانون الخلافة من خلال التجربة الجمالية العرفانية التي تؤسس للإنسان الكامل باعتباره مجال تجلي و الخلافة، كما قد جعل الغزل الإلهي الشرط الأساسي لتمام الوجود ضمن جدلية (الإحسان، و الجمال) لأن الجمال يصنّف من أهم أسباب الوجود و تجلي الذات الإلهية إلى جانب الإحسان لأنه يحقق جدلية التواصل و التكامل بين المشاهد و الموضوع الجمالي من خلال جدلية الأنا

و الهبة لحظة المشاهدة على الإعتدال، و هي اللحظة التي يتحقق فيها الذوق الجمالي في التجربة الجمالية العرفانية، ما يؤكد طبيعة الموضوع الجمالي المدرك أمام بصيرة المشاهد لحظة البسط الجمالي التي تجمع بين الأنس و الهبة في قلب المشاهد لأنه يشكل بداية التجلي و المكاشفة العرفانية، ليرجع السالك بعد الغيبة بوارد قويّ لحظة الصحو و قد بلغ اليقين عبر فتوح المكاشفة من المنظور الجمالي.

إذا هي مراحل التجربة الجمالية العرفانية التي يحتل فيها القلب و الجسد الصدارة، لأن الحبيب يطلب الوصال من محبوبه فيذهب ليدرك جلال جماله عبر الذوق الجمال الذي يحدده قلبه ليعيش الأنس و الرضا معه في مدينة الجسد لكنه عند العودة يجد أنه لم يدرك سوى ذاته. لتكون بمثابة القوانين أو المبادئ التي تبنى عليها التجربة الجمالية العرفانية وفق مراحل ثلاث هي:

❖ مرحلة المشاهدة: يتم فيها تحديد الموضوع الجمالي و هو ما يسمى بالشاهد

❖ مرحلة البسط الجمالي: هنا تتم عملية الإدراك الجمالي، و تحديد الذوق الجمالي العرفاني أمام جدلية

الهبة و الأنس، أي بين الجمال و جلال الجمال

❖ مرحلة الورود: تحقيق الإنسجام بين قلب العارف و الحقّ و إدراك حقيقة الجمال

12. حدّد ابن القيم الجوزية طبيعة الجمال من خلال تصوّره للعلاقة بين الإنسان و المثال الأعلى، حيث جعل الجمال همزة الوصل و الوصال بينهما في مستوى نطاق التجلي، لأن جمال المثال الأعلى يشكل أعلى درجات الجمال، لكن انعكاسه على جمال الإنسان يجمع بين جمال الظاهر و الباطن، على هذا الأساس بنى تصوّره الفلسفي للجمال المطلق عبر معرفة النفس و الجمال بهدف بلوغ سعادة الإنسان التامة فجمع بين(القلب، والجسد)+(الحب، و الأنس) في رحاب عرش التجلي حتى يتم الوصال،

و الإتصال بين (الحبيب، و محبوبه) ضمن مجال تحقيق اللذة و المعرفة، باعتبارها معيار استكمال حب و معرفة العبد لخالقه.

لكن إذا كان تجميل و تحسين الجسد بذكر نعم الله عليه، و شكره فذلك هو الجمال، لأن الجمال الحقيقي هو من كان لله لا لغيره، لأن أفضل العلم هو العلم بالله، و أعلى درجات الحب هو الحب له، و أكمل لذة بجمعهما.

13. نستخلص من خلال ما سلف ذكره أن حقيقة الجمال في التصور الفلسفي الإسلامي قائمة على ثنائية(الإنسان الجمالي، و الجمال المطلق) التي فسرها الفلاسفة المسلمين كل حسب تصوره و مرجعيته حيث فسرها أبي نصر الفارابي من خلال جدلية (الرئيس و المرؤوس) في حدود المدينة الفاضلة التي جسدها في نطاق سياسة التجربة الجمالية بين جماليات الرئيس الجامعة بين جمال الجسد الفاضل، و النفس الفاضلة أمام الجمال المطلق، بينما تناولها كل من أبي الحيان التوحيدي، و ابن سينا وفق نطاق التجربة الجمالية و صناعة الجمال كمجال ثان يحقق التكامل بين جماليات الإنسان الجمالي و الجمال المطلق، و هو ما يترجمه و يعبر عنه من خلال صناعة الجمال وفق شروط و مبادئ كلما كان تمامها كان الجمال الصناعي مجال انعكاس الجمال الكلي، و لحظة تحقق الذوق الجمالي.

لكن المنظور الفلسفي الإسلامي للجمال تجاوز مجال الفكرة أو التصور ليؤسس لنفسه مشروع إستطبيقا إسلامية مع أبي حامد الغزالي، على الرغم من أن الكثيرين من المفكرين رشحوا أبي حيان التوحيدي أول من قال بقواعد علم الجمال الإسلامي، لكننا بعد الدراسة الفلسفية التحليلية و الجمالية تبين لنا أن أبي حامد الغزالي بنى قواعد جمالية تفتح المجال أوسع و أعمق أمام إستطبيقا إسلامية من التجربة الجمالية لأبي الحيان التوحيدي، لأنه يجمع بين الإنسان الجمالي كميدان من الجمال و مدرك

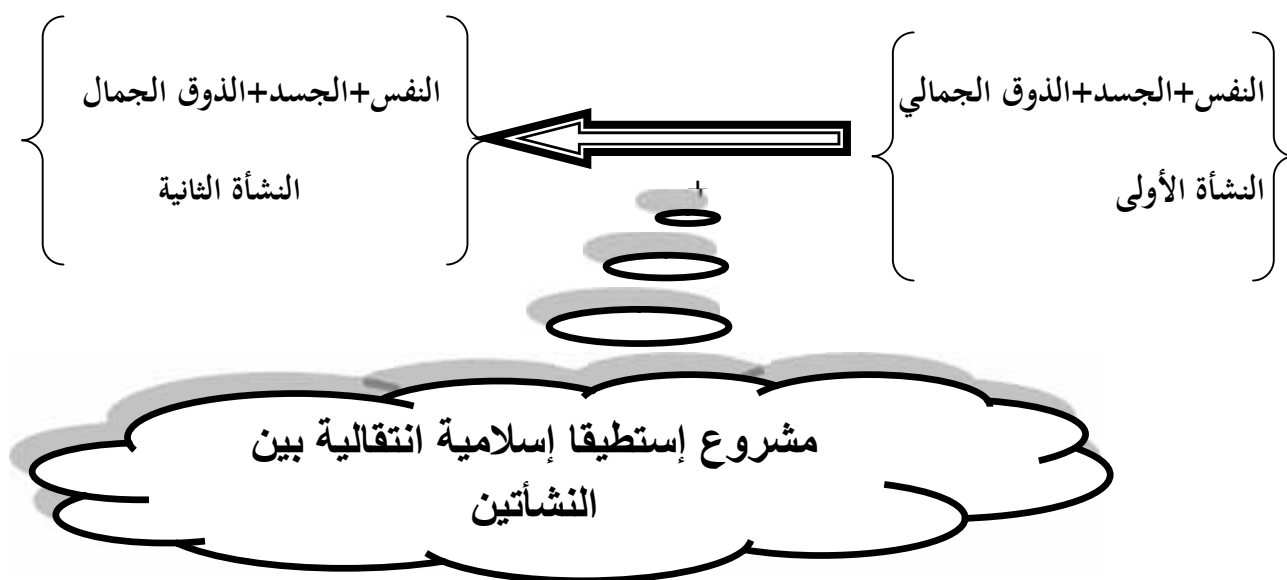
لحقيقته في ذات اللحظة، ضمن جدلية الإنسان كصيورة انتقال بين النشاطين، و هو جوهر الإشكال و الفرق بين إستيقا إمانويل كانط التي صنفت الإنسان كمدرک للجمال من خلال الحكم الجمالي الذاتي، و غيرهم من الفلاسفة المسلمين الذين حصروا جميع تجاربهم و تصوراتهم الجمالية في نطاق النشأة الأولى للإنسان الجمالي، ليتجاوز أبي حامد الغزالي كل ذلك من خلال إثباته لانتقال الإنسان الجمالي كوحدة جمالية يتماهى فيها (جمال النفس + جمال الجسد + الذوق الجمالي) ضمن صيرورة انتقال إلى النشأة الثانية، بالإضافة إلى ذلك نجد أن حقيقة الجمال التي تكمن في بلوغ الجمال المطلق من خلال متغيرات جمالية التي صنّفها الفلاسفة المسلمين بين المعرفة، الفضيلة، الحب، الحسن، الجمال، الرئيس، السعادة، اللذة الجمالية... جميعها يسعى الإنسان إلى تحقيقها لنيل سعادته في حدود نشأته الأولى، لكن السعادة المثلى لا تتم و لا تكتمل إلاّ من خلال الجمع بين النشاطين و هو ما برهن عليه أبي حامد الغزالي من خلال مسألة المعاد الجسماني و الروحاني، و هو ذات المجال الذي أكده صدر المتألهين الشيرازي و برهن عليه عقليا.

14. اعتمد الغزالي في إثبات مسألة المعاد على ما ورد في الشرع المقدّس و ما جاءت به النصوص المقدسة، لكنه يرى أنه يجب الإيمان بها و لا يحتاج إلى دليل لأن الشرع كاف في إثباته تأكيدا له على المعاد الروحاني و الجسماني معا في الحياة بعد الموت، كما كان الجمع بينهما ضمن التكامل و الإنسجام في عالم الدنيا، ليكون رده على من قال استحالة البعث عامة، كما أثبت انتقالية الذوق الجمالي بين النشاطين بقسميه العقلي و الجسماني من الحياة إلى الحياة بعد الموت.

❖ لكن إذا كان العلم و الفضيلة هي أساس الإنسان الجمالي في النشأة الأولى، فما هو حجر الأساس

للمعادلة الجمالية في النشأة الثانية؟

إذا تمّت المعادلة الجمالية في النشأة الأولى من خلال الفضيلة و العلم بالله، يكون نتاجه ذلك بالضرورة الحتمية تحقق الجمال في النشأة الثانية، ما يعني أن مشروع الإستطبيقا الإسلامية التي أسّسها أبي حامد الغزالي من خلال الجمع، و التكامل، و التواصل بين المعادلة الأولى للإنسان الجمالي، هذا الأخير الذي لا تكتمل معادلته الجمالية إلا في تمام الإنتقال للنشأة الثانية، و في ذلك تأكيد على تكامل (النفس، و الجسد) في التجربة الجمالية الإنتقالية، كما أن الجسد لا يزول لحظة الموت و انفصال الجوهر الروحاني عنه، بل له نشأة ثانية تجمع بينه و بين النفس، و هو البرهان الرابع في قوله لحشر الأجساد، و نقول نحن إنه برهاننا في مشروع الإستطبيقا الإسلامية، وفق المعادلة الجمالية التالية:



15. بنى الغزالي التجربة الجمالية وفق مبدأ بلوغ السعادة باعتبارها غاية الجمال الحقيقي، و هي سعادة أيضا انتقالية مع الإنسان الجمالي، لأن غاية الفضيلة الحقيقية هي التي تحقق السعادة المطلقة الجامعة بين السعادة في النشأة الأولى و النشأة الثانية، و هو بذلك يتجاوز كل التصورات و المعادلات الفلسفية الجمالية التي كانت قبله و من عاصرته لأنها حصرت الذوق الجمالي و مسار الفضيلة و الفعل الجميل و السعادة الحقيقية في حدود النشأة الأولى، لكن السعادة الحقيقية المطلقة هي اللحظة التي يدرك فيها الإنسان الغاية من وجوده، و فضيلته، و جماله حبا و شوقا و تشبها بالمطلق كشريان الوصال بعد الإنتقال من الحياة إلى الحياة بعد الموت، لأن حقيقة الإنسان في التصور الإسلامي صيرورة انتقال بين النشأتين عبر بوابة الموت طلبا في الاكتمال و السعادة القصوى، لأنها تمثل لحظة الإنتقال من عالم الحياة إلى الحياة بعد الموت و هي لحظة ميلاد الإنسان من جديد، ما يؤكد ماهية الإنسان و وحدة ضمن كلية متكاملة، و منسجمة تجمع بين (النفس و الجسد).

16. تعد هذه الدراسة الفلسفية الجمالية محاولة لدراسة أهم التصورات، و التجارب الجمالية الإسلامية آملين أن تكون بداية المشوار، أو الشروع إلى المزيد من الدراسات، و التجاوزات الجادة بهدف وضع حجر الأساس لبناء أسس إستطبيقا عربية إسلامية ترشح الإنسان الجمالي، أو الإنسان الكامل، أو الرئيس... كوحدة متكاملة أمام جمال الجلال.



**قائمة المصادر
والمراجع**

قائمة المصادر باللغة العربية

القرآن الكريم: (رواية ورش)

1. أبو الحيان التوحيدي- الهوامل و الشوامل- الهيئة العامة لقصور الثقافة- القاهرة- دط- 1951
2. أبو الحيان التوحيدي- المقابسات- تحقيق حسن السندوبي- دار سعاد الصباح- مطابع أخبار اليوم- القاهرة- الطبعة الثانية- 1992
3. أبو الحيان التوحيدي- الإمتاع و المؤانسة- الجزء الثاني- دار مكتبة الحياة للطباعة و النشر و التوزيع- دط- دت
4. أبو الحيان التوحيدي- الإمتاع و المؤانسة- الجزء الثالث- دار مكتبة الحياة للطباعة و النشر و التوزيع- دط- دت
5. ابن تيمية- الإستقامة- الجزء الأول- تحقيق محمد رشاد سالم- هجر للطباعة و النشر و التوزيع- الجيزة- القاهرة- 1991
6. ابن تيمية- الإستقامة- الجزء الثاني- تحقيق محمد رشاد سالم- هجر للطباعة و النشر و التوزيع- الجيزة- القاهرة- الطبعة الثانية- 1991-1411هـ
7. ابن سينا- النجاة- في الحكمة المنطقية، والطبيعية، والإلهية- تحقيق ماجد فخري- منشورات دار الآفاق الجديدة- بيروت- الطبعة الأولى- 1405هـ/ 1985م
8. ابن سينا- الإشارات و التنبهات- القسم الأول- تحقيق سليمان دنيا- دار المعارف- مصر- القاهرة- الطبعة الثالثة- 1968

9. ابن سينا-الإشارات و التنبهات-القسم الثاني-تحقيق سليمان دينا-الناشر دار المعارف- القاهرة-مصر- الطبعة

الثالثة- 1968

10. ابن سينا-الإشارات و التنبهات-القسم الثالث-تحقيق سليمان دينا-دار المعارف-مصر- الطبعة الثانية-1968

11. ابن سينا-الإشارات و التنبهات-القسم الرابع- تحقيق سليمان دينا-دار المعارف- القاهرة- مصر-القاهرة- الطبعة

الثانية-1968

12. ابن سينا-الشفاء-الفن السادس من الطبيعيات-القسم الأول- المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع-

بيروت- لبنان-1988

13. ابن سينا-الشفاء- الرياضيات-جوامع علم الموسيقى- تحقيق زكريا يوسف- نشر وزارة التربية و التعليم للإدارة

العامة للثقافة- المطبعة الأميرية- القاهرة-مصر-1956م/1376هـ-

14. ابن سينا-الإلهيات من كتاب الشفاء- تحقيق آية الله حسن الأملي-مركز النشر الإعلام الإسلامي-مطبعة باقر-

الطبعة الأولى-1418هـ

15. صدر الدين الشيرازي- مفاتيخ الغيب- المفتاح الثاني عشر- تعليق على النوري- تقدي محمد خواجوي- مؤسسة

التاريخ العربي للطباعة، و النشر والتوزيع- الطبعة الأولى-1401هـ/1881م

16. صدر الدين الشيرازي- مجموعة رسائل فلسفية-الشواهد الربوبية-دار إحياء التراث العربي-بيروت-لبنان-الطبعة

الأولى-1422هـ-2001م

17. صدر الدين الشيرازي- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة- الجزء الثاني-السفر الرابع- الطبعة الرابعة- دار

إحياء التراث العربي- بيروت- لبنان-1410هـ/1990م

18. صدر الدين الشيرازي- الأسفار-الجزء التاسع- دار إحياء التراث العربي - الطبعة الخامسة -1999 م

19. صدر الدين الشيرازي- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية- دط-دت

20. محي الدين ابن عربي- فصوص الحكم- الجزء الأول-الناشر دار الكتاب العربية- بيروت- لبنان- د.ط- د. ت

21. محي الدين ابن عربي-التدبيرات الإلهية في اصطلاح المملكة الإنسانية-دار الكتب العلمية- بيروت-لبنان- الطبعة

الثانية-2003م/1424هـ

22. محي الدين ابن عربي- الفتوحات المكية-السفر الثاني-تحقيق عثمان يحيى-الهيئة المصرية العامة للكتاب-الطبعة

الثانية-1405هـ/1985م

23. محي الدين ابن عربي- الفتوحات المكية-السفر الثالث-تحقيق عثمان يحيى-الهيئة المصرية العامة للكتاب-الطبعة

الثانية-1405هـ

24. محي الدين ابن عربي-لوازم الحب الإلهي-تحقيق موفق فوزي الجبر- دار معبد للطباعة و النشر و التوزيع- سورية-

دمشق-الطبعة الأولى-1998م

25. محي الدين ابن عربي- رسائل ابن عربي- كتاب الجلال و الكمال- تقديم محمود محمود الغراب - دار صادر للطباعة

و النشر- بيروت- لبنان- الطبعة الأولى- 1997

26. أبو حامد الغزالي-المنقذ من الضلال-تحقيق محمود بيجو-دار الفتح للطباعة و النشر و التوزيع-الأردن-عمان-الطبعة

الثانية

27. أبو حامد الغزالي-تهافت الفلاسفة-تحقيق سليمان دنيا-دار المعارف للنشر-القاهرة-مصر-الطبعة الثامنة-1972

28. أبو حامد الغزالي-معارج القدس في مدارج معرفة النفس- مطبعة الإستقامة-القاهرة- مصر-دط-دت

29. أبو حامد الغزالي- المحبة، والشوق، والأنس، والرضا - الكتاب السادس من ربيع المنجيات- إحياء علوم الدين-

المؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر- 1985-

30. أبو حامد الغزالي - إحياء علوم الدين -الجزء الأول- دار مصر للطباعة- 1998 م

31. أبو حامد الغزالي-إحياء علوم الدين- الجزء الثاني- دار ابن حزم للطباعة والنشر و التوزيع-الطبعة الأولى-

1426هـ/2005م

32. أبو حامد الغزالي- إحياء علوم الدين-. الجزء الرابع - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة- دط-دت

33. أبو حامد الغزالي- إحياء علوم الدين- المجلد الثامن- دار الكتب العلمية- دط- 1992
34. أبو حامد الغزالي- مجموعة رسائل الغزالي- كيمياء السعادة- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان- الطبعة الأولى-
1409هـ/1988م
35. أبو نصر الفارابي- الإحصاء- دار و مكتبة الهلال للطباعة و النشر- بيروت- لبنان- الطبعة الأولى-
36. أبو نصر الفارابي- السياسة المدنية- تحقيق فوزي متري نجار- المطبعة الكاثوليكية- بيروت - لبنان- الطبعة الأولى-
1964-1996
37. أبو نصر الفارابي- آراء أهل المدينة الفاضلة- دار المشرق- بيروت- لبنان- الطبعة الثانية
38. أبو نصر الفارابي- الحروف- تحقيق محسن مهدي- دار المشرق- بيروت- لبنان- الطبعة الثانية- 1990
39. أبو نصر الفارابي- رسالة التنبيه على سبيل السعادة- تحقيق سحبان خليفات- منشورات الجامعة الأردنية- عمان-
الطبعة الأولى- 1987
40. فخر الدين الرازي- الأربعين في أصول الدين - تحقيق أحمد حجازي السقا- مكتبة الكليات الأزهرية للطباعة و
النشر- القاهرة- الطبعة الأولى- 1406هـ
41. ابن القيم الجوزية- الفوائد- تحقيق محمد عزيز شمس- دار عالم الفوائد للنشر و التوزيع- دط- دت

42. ابن القيم الجوزية-روضه المحبين و نزهة المشتاقين- الباب التاسع عشر-تحقيق محمد عزيز شمس- دار عالم الفوائد

للنشر و التوزيع- دط- دت

قائمة المراجع باللغة العربية

43. أحمد التيجاني-تحفة العروس و متعة النفوس- تحقيق بلال عطية - لندن-دط-1992

44. أبو هلال العسكري- فروق في اللغة-حققه جمال عبد الغني مدغمش- مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر و التوزيع-

بيروت- لبنان-الطبعة الأولى-1422هـ/2002م

45. أحمد الأحسائي- المعاد الجسماني- تحقيق صالح أحمد الرباب- مؤسسة شمس هجر للنشر- الطبعة الأولى-

143هـ-2009

46. الإبراهيمي محمد نور- علم المنطق- الطبعة الأولى-شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده- مصر-

1937

47. إخوان الصفا-رسائل إخوان الصفا و خلان الوفاء-المجلد الثاني-الجسمانيات، الطبيعيات-دار صادر-بيروت-

48. أبو الفداء اسماعيل بن عمر-تفسير القرآن الكريم-تفسير ابن كثير- المحقق سامي بن محمد سلامة- دار طيبة للنشر و

التوزيع- الطبعة الثانية-1420هـ/1999م

49. برهان الدين البقاعي-مصارع التصوف-تحقيق و تعليق عبد الرحمن الوكيل-دار الكتب العلمية-بيروت-1980
50. تركي علي الربيعو-العنف و المقدس و الجنس في الميثولوجيا الإسلامية-الناشر المركز الثقافي العربي-بيروت- الطبعة الثانية-1995
51. توشييهيكو إيزوتسو-الله و الإنسان في القرآن- علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم-ترجمة هلال محمد الجهاد-مركز دراسة الوحدة العربية- بيروت-الطبعة الأولى-2007
52. الجاحظ-النساء-ضمن الرسائل الكلامية-دار مكتبة الهلال-القاهرة-الطبعة الأولى-1987
53. جان شوقلي-التصوف و المتصوفة-ترجمة عبد القادر فنيي-أفريقيا الشرق-المغرب-1999
54. ابن حزم الأندلسي-رسائل ابن حزم الأندلسي-طوق الحمامة-الجزء الأول-تحقيق إحسان عباس-المؤسسة العربية للدراسات و النشر-بيروت-الطبعة الثانية-1987
55. حسين الصديق- فلسفة الجمال و مسائل الفن عند أبي الحيان التوحيدي- دار القلم العربي للنشر- سوريا- حلب-الطبعة الأولى-1423هـ-2003م
56. روجيه جارودي- وعود الإسلام - تحقيق ذوقان قرقوطدار الرقي - بيروت - الطبعة الثانية-1985
57. كي نجيب محمود-الإمتاع و الموانسة لأبي الحيان التوحيدي- الهيئة المصرية العامة للكتاب-دط-دت
58. سمية بيدوع-فلسفة الجسد- دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع-دط-2009

59. سعد الوكيل - الجسد في الرواية العربية المعاصرة - قراءة إستطلاعية - دط - دت
60. سمير نوبا و م.أوفسيانيكوف - موجز تاريخ النظريات الجمالية - ترجمة باسم السقا - دار الفارابي - بيروت - الطبعة الثانية - 1979 -
61. شغموم الميلودي - المتخيل و القدسي في التصوف الإسلامي - الحكاية و البركة - منشورات المجلس البلدي لمدينة مكناس - الطبعة الأولى - 1991 -
62. صالح أحمد الشامي - ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام - الطبيعة، الإنسان، الفن - المكتبة الإسلامية - بيروت - الطبعة الأولى - 1408 هـ / 1988 -
63. صلاح الدين المنجد - جمال المرأة عند العرب - الطبعة الأولى - بيروت - 1957
64. صوفية السحيري بن حثيرة - الجسد و المجتمع - دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات و التصورات حول الجسد - دار محمد علي للنشر - تونس - الطبعة الأولى - 2008
65. طلال معلا - جسد (مقاربة الوهم والخيال والحلم آليات التعبير الجسدي دراسة جمالية) - دار سنديانا للنشر - عمان - الطبعة الأولى - 1999
66. علي أرسلان - البعث و الخلود بين المتكلمين و الفلاسفة - دار سخا للنشر - استانبول - الطبعة الأولى - 1419 هـ - 1998

67. - الفكر الجمالي عند التوحيدي - - 1997-
68. - خطاب الجسد في شعر الحدائة-قراءة في شعر السبعينات -
العربية الأولى - 2005-
69. عباس محمود العقاد-الإنسان في القرآن- - -
70. - الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام - - بيروت - 1999-
71. - إيديولوجيات الجسد- رموزية الطهارة و النجاسة- - بيروت -
الأولى-1997-
72. - النظر في أحكام النظر بحاسة البصر- - دار الصحابة للتراث للنشر و التوزيع-
- الطبعة الأولى - 1414 /1994
73. ابن كثير- تفسير القرآن العظيم- الجزء الثاني- - - الطبعة الأولى 1427 - 2006-
74. ابن كثير- تفسير القرآن العظيم- الجزء الثالث- - - الطبعة الأولى 1427 - 2006-
75. ابن كثير- تفسير القرآن العظيم- الجزء الرابع- - - الأولى 1427 - 2006-
76. - الإنسان ذلك المجهول - ترجمة شفيق أسعد فريد- - -

77. محمد أركون- الفكر الإسلامي- - ترجمة و تعليق هاشم صالح - - بيروت - 1998 -
78. محمد محي الدين عبد الحليم، محمد عبد اللطيف السبكي- المختار من صحاح اللغة- - 1934/ 1353
79. مني أحمد أبو زيد- الإنسان في الفلسفة الإسلامية- دراسة مقارنة في فكر العامري- - بيروت- - الطبعة الأولى-1414- 1994-
80. محمد تقي- المعاد بين الروح و الجسد-الجزء الأول- - بيروت- - الطبعة الأولى-1414- 1993-
81. - المقدس و المدنس-ترجمة عبد الهادي عباس- - الطبعة الأولى- 1988-
82. محمد قطب-منهج الفن الإسلامي - - 1983-
83. محمد بن عبد ربه الأندلسي- طبائع النساء(و ما جاء فيها من عجائب و غرائب و أخبار و أسرار)-
84. محمد أبي نصور الثعالبي- فقه اللغة و سر العربية- مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي- - الأولى- 1938/ 1357
85. - الكتابة و التجربة الصوفية- - - 1988-

- .86 - التذكرة في المبدأ و المعاد-دار الهادي للطباء -بيروت- - الطبعة الأولى-
2008- 1429
- .87 - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد- تحقيق جعفر السبحاني-
- بيروت- - -
- .88 - المقدس و المجتمع- - - 2011-
- .89 -الجسد بين الشرق و الغرب- - -
2004-
- .90 - السهروردي المقتول-ترجمه عبد الرحمن بدوي- ضمن شخصيات قلقة في الإسلام -
- - - 1995-

قائمة المراجع بالفرنسية

91. Maurice. Merleau ponty - *la phénoménologie de la perception*, Edition Gallimard-
1945-en France- pp161
92. Marc.Richir- *Phénoménologie et institution symbolique-(phénomènes, Temps et
Etres)* Edition Jérôme million-paris-1988
93. Paul. Ricœur -*soi même comme un autre-* Éditions du Seuil- mars- 1990- Paris

قائمة المعاجم و الموسوعات

94. أحمد بن محمد بن علي بن الفيومي - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير - مؤسسة دار الهجرة إيران -
الأولى - 1405
95. - موسوعة لالاند -A-G- - بيروت - الطبعة الأولى - 1993
96. - المعجم الفلسفي - الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - -- 1403 / 1983
97. جيرار جهامي - موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب - بيروت -
الأولى - 1998
98. ابن زكريا أحمد بن فارس - مقاييس اللغة - مكتب الإعلام الإسلامي
99. عبد الرحمن بدوي - موسوعة الفلسفة - الجزء الأول - بيروت - الطبعة الأولى -
1984
100. - المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية - لي - - -
2000
101. - لسان العرب - المجلد الأول - -
102. - في سبيل موسوعة فلسفية - منشورات مكتبة الهلال - 1998

103. نزار سيد أحمد- المعجم الوسيط- دار إحياء التراث العربي للطباعة و النشر و التوزيع-الطبعة الأولى-

2008/ 1429

104. Le grand Gérard- *Dictionnaire de la philosophie*-Bordas-Paris-1983

قائمة المجلات و الدوريات

105. رسالة الماجستير- حمادي حميد - الجمالية و الكشف الصوفي (النزوع الجمالي في التجربة الصوفية)-

1993 - -

106. محمد كمال جعفر- آفاق الإنبثاق الإسلامي لفلسفة الجمال و الفن - مجلة المسلم المعاصر -

1976/ 1396



فهرس الأعلام

فهرس الأعلام

أبو نصر الفارابي (259-339هـ/870م-950):

أبو نصر الفارابي الملقب بالمعلم الثاني في مقابل أرسطو المعلم الأول، ولد في مدينة وسيج إحدى مدن فاراب¹، ثاني فيلسوف ذي شأن في الفلسفة الإسلامية، بفضل توطدت أركان الفلسفة في العالم الإسلامي و اتخذت طابعها الخاص²، كان أوسع الفلاسفة اصطلاحاً على الفلسفة اليونانية فعرف الكثير من نصوصها التي تم ترجمتها إلى العربية، كما عرف تاريخ مدارسها ما جعله أول مفسر مسلم لبعض مؤلفات أرسطو.

كان من أشد الفلاسفة المسلمين عناية بالسياسة رغم أنه لم يشارك فيها عملياً، وقد عرف السياسة أو العلم المدني فقال " العلم الذي يفحص عن أصناف الأفعال و السنن الإرادية، و عن الملكات، و الأخلاق و السجايا، و الشيم التي عنها تكون تلك الأفعال، و السنن، و عن الغايات التي لأجلها تعقل"³، أما مذهب الفارابي فقد قسم العلم الإلهي إلى ثلاثة أجزاء أحدها يفحص فيه الموجودات، و يفحص الجزء الثاني البراهين في العلوم النظرية الجزئية مثل المنطق الهندسة و العدد، أما الجزء الثالث يفحص الموجودات التي ليست بأجسام و لا في أجسام، حيث برهن على وجود الله ببرهان الممكن و الواجب القائم على أساس التفرقة بين (الممكن، و الواجب)⁴، و هو البرهان الذي أخذه عنه ابن سينا في مؤلفاته " النجاة، و الشفاء،

1- عبد الرحمن بدوي- موسوعة الفلاسفة-الجزء الثاني-المؤسسة العربية للدراسات و النشر-بيروت- الطبعة الأولى-1984-ص94

2- المرجع نفسه-ص724

3- المرجع نفسه-ص716

4- المرجع نفسه-ص706

والإلهيات"، كما برهن عن العلاقة بين الواجب و الممكن من خلال نظرية الفيض التي تسر " كيفية صدور جميع الموجودات عن الأول و هو تفسير أفلاطوني يقوم على أساس فكرة الصدور الموجودات على جهة الفيض"⁵.

مؤلفاته: ألف عددا ضخما من الكتب و الرسائل و الشروح منها 25 رسالة⁶:

◀ شروح منطق أرسطو: 11 شرحا

◀ شروح على سائر مؤلفات أرسطو 7

◀ مداخل إلى فلسفة أرسطو: 4

◀ الدفاع عن أرسطو: 4

◀ الدفاع عن أفلاطون: 6

◀ مدخل إلى الفلسفة بعامة: 5

◀ تصنيف علوم ما بعد الطبيعة: 15

◀ الأخلاق و السياسة: 6

لكن معظم هذه المؤلفات مفقودة و بعضها لا يوجد إلا في ترجمات عبرية، و من مؤلفاته نذكر:

◀ في المنطق

◀ التوطئة في المنطق

◀ إحصاء العلوم

◀ التعليقات

5- المرجع نفسه- ص710

6- عبد الرحمن بدوي- موسوعة الفلاسفة- الجزء الثاني- المؤسسة العربية للدراسات و النشر- بيروت- الطبعة الأولى- 1984- ص95

أبو حيان التوحيدى:

ولد علي بن محمد بن العباس المعروف بأبي الحيان التوحيدى في بغداد، عاش خلال القرن الرابع للهجرى، و هو القرن الذي شهد أهم النظريات المعرفية، و المعارك النقدية، و القفزات الإبتيمولوجية بين الفلاسفة و العلماء، لكن لا أحد تطرق إلى سنة مولده" لكنه حدّد من خلال الرسالة التي كتبها سنة أربعمائة إلى القاضي أبي سهل على بن محمد حيث قال "فإني في عشر التسعين" و عليه تعين ميلاده في سنة "321، أما وفاته فحددّ وفاته سنة 400هـ"⁷.

صنّف أبي حيان التوحيدى من أهم المفكرين، و الفلاسفة المسلمين، لأنه كان متفّننا و ملما بمعارف عصره من النحو، و اللغة، الشعر، الأدب، الفقه، الفلسفة، علم الكلام، السياسة، الفلك، الهندسة الرياضيات... لذلك قيل عنه " فيلسوف الأدباء، و أديب الفلاسفة، و محقق المتكلمين، و متكلم المحققين، و إمام البلغاء، فرد الدنيا الذي لا نظير له ذكاء، و فطنة، و فصاحة و مكنة"⁸، ما جعله يمزج العلوم بالآداب" و عرضها في الأساليب البليغة، و تقريرها بين الأذهان في أعلى طبقات البيان"⁹، لأنه كان " جاحظيا يسلك في تصانيفه مسلك الجاحظ"¹⁰، ليؤسّس من خلال هذا التهجين و المزج منهجه الخاص به، و "من أخص مزاياه أنه كان يمزج الأدب بالحكمة و التصوف بالفلسفة و يوّلد من بين هذا مذهبا خاصا له"¹¹، كان دائم التساؤل و التفكير في خبايا الوجود و كل ما هو موجود.

7- أبو حيان التوحيدى- المقابسات- تحقيق حسن السندي- مطابع أخبار اليوم- القاهرة- الطبعة الثانية- 1992-ص18

8- المصدر نفسه-ص7

9- المصدر نفسه-ص11

10- المصدر نفسه-ص10

11- المصدر نفسه-ص8

اهتم أبي حيان التوحيدى بتمجيد الفلسفة التي عدها صناعة لا بد أن تنتهي بصاحبها إلى التوحيد الصافي من الشوائب و مظاهر الشك، أما موضوع الفلسفة فهو البحث عن العالم بأسره بكل ما اشتمل عليه من مخلوقات و كائنات و موجودات فقال عنها "أما تبحث في جميع ما في العالم مما ظهر للعين و بطن للعقل و ما ركب بينهما..."¹²، كما لا يرى أن لا يجب على الإنسان الاستغناء عن (الفلسفة، و الدين) و هي المكانة التي جعلها للفلسفة في حل مؤلفاته التي انطبعت بالطابع الروحي الصوفي لذا لقب بشيخ الصوفية، و له في هذا المجال مجموعة الرسائل منها:

← رسالة في أخبار الصوفية

← الرسالة الصوفية

← رياض العارفين

← الإشارات الإلهية

← الحج العقلي

← الحج العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي

← الإشارات الإلهية

تميز بثقافة موسوعية و خصوبة إنتاجه، لكنه أحرق بعض كتبه و من بعض كتبه نجد:

← الإمتاع و الموانسة

← الإشارات الإلهية

← البصائر و الذخائر

12- جورش طرايشي - معجم الفلاسفة- الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون- دار الطليعة- بيروت- الطبعة الثالثة- ص16

ابن سينا (980-1037م):

أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ولد في قرية أفشنة حيث قال " أكملت العشر من العمر و قد أتيت على القرآن و على كثير من الأدب حتى كان يقضي مني العجب..."¹³ ، بدأ في كتابة كتابه العظيم الشفاء بناء على التماس من تلميذه أبي عبيد فابتدأ بالطبيعات، كما أصيب بداء القولنج بسبب إفراطه في الشراب، و الجماع لكنه كان يعالج نفسه، و حينما علم ان قوته قد سقطت و احما لا تفي بدفع المرض فاهمل اداة نفسه و أخذ يقول " المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير، و الآن لا تنفع المعالجة"¹⁴ ، توفي سنة ثمانى و عشرين و أربعمائة و دفن في همذان حيث كان عمر الشيخ نحو 58 سنة.

الاتجاه السائد في مذهبه العقلي هو الفلسفة المشائية حيث حاول المزج بين فلسفة أرسطو، و قسمات متناثرة من فلسفة أفلاطون، تناول علم المنطق في معظم كتبه الأساسية خاصة في الشفاء على أوسع نطاق، بينما شمل كتابه الإشارات و التنبهات استقصاء عرفانية العالم الإسلامي. عرف الفلسفة في كتابه عيون الحكمة فقال " الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور و التصديق بالحقائق النظرية و العملية على قدر الطاقة البشرية"¹⁵ ، كما عرف العالم الإلهي بما عرفه أرسطو كونه البحث في الوجود المطلق، و أحواله، لواحقه، و مبادئه، على هذا الأساس برهن على واجب الوجود بواسطة فكرة الممكن و الواجب،

13- عبد الرحمن بدوي- موسوعة الفلاسفة-الجزء الأول- المؤسسة العربية للدراسات و النشر-بيروت- الطبعة الأولى-1984-ص41

14- المرجع نفسه-ص41

15- المرجع نفسه-ص43

لأن "الفلسفة الأولى موضوعها الوجود بما هو موجود"¹⁶، ما جعل تأثيره في العالم الإسلامي و العالم اللاتيني الأوروبي في العصر الوسيط هائلا باعتباره خير مصدر لدراسة الفلسفة و علوم الأوائل عامة¹⁷، لذا تجسد في العالم الإسلامي سلسلة تمتد من القرن الخامس إلى القرن الحادي عشر تأثرت بفلسفته مثل¹⁸:

✓ السهروردي المقتول المتوفي سنة (587هـ/م1191)

✓ فخر الدين الرازي المتوفي سنة (606هـ/م1209)

✓ نصر الدين الطوسي المتوفي سنة (672هـ/م1274)

✓ الشيرازي المتوفي سنة (1050هـ/م1640)

مؤلفاته: من أهم مؤلفاته نذكر:¹⁹

◀ الشفاء في أربعة أقسام (المنطق، الرياضي، الطبيعي، الإلهيات)

◀ النجاة

◀ الإشارات و التنبيهات

◀ الإنصاف

◀ الرسالة الأضحوية في أمر المعاد

◀ رسالة في ماهية العشق، رسالة في الحدود

◀ رسالة في أقسام العلوم العقلية،

◀ رسالة في إثبات النبوات

16- المرجع نفسه-ص43

17- عبد الرحمن بدوي- موسوعة الفلاسفة-الجزء الأول- المؤسسة العربية للدراسات و النشر-بيروت- الطبعة الأولى-1984-ص67

18- المرجع نفسه-ص43

19- المرجع نفسه-ص43

◀ المباحث

◀ القانون في الطب

أبو حامد الغزالي (1058-1111م):

أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي حجة الإسلام و زين الدين، ولد في مدينة طوس التي كانت ثاني مدينة في خراسان بعد نيسابور، و توفي يوم الإثنين 18 ديسمبر سنة بطوس، و دفن بظاهر قصبه الطابرات²⁰. مفكر و متكلم، فقيه و صوفي بدأ بقراءة كتب الفلسفة حوالي 484هـ في الرابعة و الثلاثين من عمره، حيث أخذ فكره يتغير مجراه فتعرض لأزمة روحية كان نتاجها الشك في اعتقاداته الموروثة، و هو الشك الذي دفعه إلى النظر العقلي الحر، حجة الحق

أصبح حجة الإسلام يؤدي دوره الجديد في الدفاع عن الإسلام و هو دفاع المشارك في الفلسفة

تهافت الفلاسفة لرده على الفلاسفة مبينا كخافت عقيدتهم و تناقض كلمتهم.

مؤلفاته: نذكر البعض من مؤلفاته²¹

◀ التعليقات في فروع المذهب

◀ البسيط في الفروع

◀ الوسيط

◀ خلاصة المختصر

◀ المختصر و نقاوة المعتصر

◀ المنتحل في علم الجدل

- بيروت - الطبعة الأولى - 1984 - 81

- الجزء الثاني -

20- عبد الرحمن بدوي -

85 - 21

ابن عربي (1240-1165م):

أبو بكر محمد بن علي محي الدين الملقب بالشيخ الأكبر متصوف²²، حيث يعتبر واضع أكبر

و أعمق نظرية في التصوف الفلسفة و التصوف عرف التصوف " علم

تعبير الظاهر، و الباطن لنيل السعادة الأبدية"²³ "

المنهج الفلسفي الدقيق، و التحليل العلمي المنظم حيث حاول من خلاله أن يوفق بين قضايا العقل، و

أحوال الذوق، و الكشف العرفاني.

اصطنع ابن عربي أساليب صوفية رمزية للتعبير عن فلسفته، و عرفانيته، التحدث بلسان الباطن

إدراك الحقيقة

الوجودية باعتبارها القضية الكبرى التي تتفرع عنها كل قضية، ما يعني أن حقيقة المطلق تأويل

العلاقة القائمة بين الحق و الخلق، " مئة و خمسون مصنفا كما ضاع

زهاء مئة و خمسين مصنفا آخر" نذكر منها²⁴:

◀ الفتوحات المكية

◀ فصوص الحكم

◀ التدبيرات الإلهية في اصطلاح المملكة الإنسانية

32	-	-	-	-	-	-	-	-	-	22-
1424/ 2003-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	23-
										12
32	-	-	-	-	-	-	-	-	-	24-

ابن القيم الجوزية (691-751م):

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن سعد حريز الزرعي الدمشقي المشهور بابن القيم الجوزية نسبة إلى المدرسة التي أنشأها محي الدين أبو المحاسن يوسف بن عبد الرحمن بن علي بن الجوزي لأن أباه كان قيما عليها²⁵، المتكلم الجدلي، و

علم الفرائض، العربية عن ابن أبي الفتح البعلي، تلقى أصول الفقه على الشيخ صفي الدين الهندي و

712هـ، إلى وفاته سنة 728

كهل من فيض علمه و استمع إلى آرائه حتى كان يأخذ باكثر اجتهاداته و ينتصر لها، و أهم ما استفاد منه

دعوته إلى الأخذ بكتاب الله الكريم و سنة رسوله و الاعتصام بها، يعتبر "أوفى تلاميذ ابن تيمية و أشهرهم

26»

بلغت تصانيفه "نيفا و ستين كتابا في مختلف العلوم منها ما هو كبير يقع في مجلدات و منها ما هو في

مجلد" 27:

◀ كتاب الروح: و هو يبحث في أرواح الأحياء و الأموات

◀ الشفاء العليل في مسائل القضاء و القدر و الحكمة و التعليل

◀ حادي الأرواح إلا بلاد الأفراح في ذكر الجنة

◀ مدارج السالكين و زاد المعاد في التصوف و الأخلاق

-	-	-	-	25- ابن تيمية و تلميذه ابن القيم الجوزية-
-	-	-	-	الطبعة الأولى-1413- 74
33	-	-بيروت-	-	26-
-	-	-	33	27-

◀ إعلم الموقعن عن رب العالمن

◀ الطرق الحكمة فف السفاة الشرعة

◀ أحكام أهل الذمة

◀ زاد المعاد فف هفء ففر العباد

◀ الفوائء

◀ روضة المعبفن

◀ مفتاح ءار السعاءة

الفهرس

المقدمة

الفصل الأول: الجسد في الفكر الفلسفي، و صيرورة تجلياته في الثقافة العربية الإسلامية

- المبحث الأول: الجسد: الدلالات اللغوية و المعجمية.....17
- 1/ مفهوم الجسد لغة، و اصطلاحا.....17
- 2/ الجسد في الفكر الفلسفي.....28
- 3/ أنطولوجيا الجسد بين المقدس و الدنيوي.....31
- المبحث الثاني: طبيعة الجمال في الفكر الفلسفي الإسلامي.....41
- 1/ الأصول الفلسفية للمفاهيم الجمالية.....41
- 2/ أثر الجمال على النفس الإنسانية بين (السرور، و الإختبار).....50
- 3/ حقيقة الجمال في إطار الغاية بين الشكل و المضمون.....56
- 4/ مبادئ الجمال عند الفلاسفة المسلمين.....60
- المبحث الثالث: إثنوغرافيا الجسد الإسلامي.....63
- 1/ دلالات الجسد في الشعر العربي.....63
- 2/ المتعالي و الواقعي في تصور الجسد.....73
- 3/ صورة الجسد.....84
- 4/ ()، ثلاثية خطاب الجسد العرفاني.....88
- 5/.....97
- 6/.....100
- 7/.....106

الفصل الثاني: تصور جماليات الجسد في الفكر الفلسفي الإسلامي

- المبحث الأول: جماليات الجسد عند أبي نصر الفارابي.....108
- 1/ حقيقة الإنسان في فلسفة الفارابي.....108
- 2/.....116
- 3/ جماليات الجسد الرئيس و المدينة الفاضلة.....126
- المبحث الثاني: الفكر الجمالي عند أبي حيان التوحيدي.....137
- 1/.....().....137
- 2/.....144
- 3/.....150
- 4/ الذوق الجمالي و عملية إدراك الجميل.....153
- المبحث الثالث: الجمال العقلي و الجسدي عند ابن سينا.....158
- 1/.....158
- 2/ و الذوق الجمالي.....167
- 3/.....174
- 4/.....176
- 5/ جماليات الجسد و كمال الجمال الصناعي.....180

الفصل الثالث: تصور جماليات الجسد مشروع إستطبيقا إسلامية

- المبحث الأول: جماليات الجسد و أسس إستطبيقا أبي حامد الغزالي.....190
- 1/.....190
- 2/ أقسام الجمال في التصور الفلسفي الإسلامي.....194
- 3/ حقيقة الإنسان الجمالي و مجال الحضرة الإلهية.....199

202..... /4 التجربة الجمالية و أسس إستطيقا الغزالي.....

216..... • المبحث الثاني: الجسد و التجربة الجمالية العرفانية عند ابن عربي.....

216..... /1 الجسد الصوفي و

226..... ()/2

235..... /3 الإدراك الجمالي في العرفان الصوفي اله

240..... /4

255..... • المبحث الثالث: تصور الجمال و الجسد عند ابن القيم الجوزية.....

255..... /1

263..... /2

266..... /3

269..... /4 جماليات الجسد معيار حقيقة الجمال.....

الفصل الرابع: الجسد و المعاد عند الفلاسفة المسلمين

273..... • المبحث الأول: ماهية الإنسان جدل بين نشأتين.....

273..... /1

280..... /2 أنواع المعاد في التصور الإسلامي ..

282..... /3 حقيقة الإنسان صيرورة انتقال بين عالمين.....

288..... • المبحث الثاني: جماليات الجسد المعاد عند أبي حامد الغزالي.....

288..... /1 عند الغزالي.....

294..... /2 انتقالية الذوق الجمالي بين النشأتين.....

299..... /3

306.....	المبحث الثالث: الجسد و المعاد عند صدر الدين الشيرازي.....	•
306.....	المعاد في نورانية الشيرازي.....	/1
309.....	/2
310.....	/3
315.....	/4
318.....	الخاتمة: استنتاجات عامة.....	◀
331.....	قائمة المصادر و المراجع.....	◀
344.....	فهرس الأعلام.....	◀

« L'esthétique du corps dans la pensée philosophique (Ses représentations et ses 2016/2015 : السنة : a Culture Islamique) »

Résumé :

Après notre étude analytique-philosophique sur les perceptions esthétiques d'Abou Nasser Alfarabi, Abou Hayan Attawhidi, Ibn Sina, Abou Hamed Alghazali, Ibn Arabi, Ibn Alkaim Aldjouzia, Nous avons constaté que **Abou Hamed Alghazali** a construit des bases esthétiques, qui ont permis d'ouvrir un champ plus profond devant le projet de « **L'esthétique Islamique** » et encore plus large dans l'unité humaine ainsi qu'elles garanti la continuation de ses transitions régulières entre les deux phases (**vie naturelle terrestre + La résurrection**), ce qui se considère comme la source de la problématique et la caractéristique principale par laquelle on différencie l'esthétique d'**Emmanuel KANT**, où l'esthétique humaine a été perçue comme perceptible de la beauté par un jugement esthétique subjectif d'un côté, ainsi que l'ensemble des philosophes musulmans qui ont limité toutes leurs expériences et perceptions esthétiques au domaine de la première émergence humaine d'autre part.

Alors qu'Al-Ghazali a dépassé tout pour trouver la transition démontrable à l'unité esthétique humaine qui identifie : **(la beauté de soi + la beauté du corps + goût esthétique)** à la seconde émergence, ce qui l'a prouvé par la question de résurrection du corps et l'âme, c'est le même domaine qui a été confirmé et lui a donné mentalement **Molla Sadra Shirazi**, pour être **le début d'un projet « L'esthétique Islamique »**.

Mots clés : la beauté, le corps, le soi, l'esthétique, l'esthétique humaine, La résurrection du corps, l'expérience esthétique, le goût esthétique.

« Aesthetics corp in philosophical thought (Its performances and events in Islamic Culture) »

Abstract :

After our analytical-philosophical study on the aesthetic perceptions of **Abu Nasser Alfarabi, Abu Hayan Attawhidi, Ibn Sina, Abu Hamid Al-Ghazali, Ibn Arabi ,and Ibn Alkaim Aldjouzia**. We found that **Abu Hamed Al-Ghazali** had built aesthetic bases, which opened a deep leading to proposal of "**Islamic aesthetics**" and even wider in human unity and that guaranteed the continuation of its smooth transitions between the two phases (**terrestrial natural life + The resurrection**). The catterasas as the source of the problem and the main characteristic by which we differentiate aesthetics of **Immanuel Kant** from others Where human aesthetic were perceived as perceptible beauty by

subjective aesthetic judgment in **Immanuel Kant** on one side, and all Muslim philosophers who have limited all their experiences and aesthetic perceptions area of the first human emergence on the another.

We found that "**Abu Hamed Al-Ghazali** has exceeded all problems because he was able to illustrate and demonstrate the transitions of human aesthetic beauty a unity in which identifies the aesthetic (**beauty of self + the beauty of the corp + aesthetic taste**) for the second human emergence. This was evidenced also by "**the issue of resurrection of the body and soul**" is the field on which logically supported by **Molla Sadra Shirazi** to be the beginning of the Islamic project of aesthetics encompassing between two vital phases.


Key words: beauty, body, self, aesthetics, human aesthetics, resurrection body, aesthetic experience, and aesthetic taste

" جماليات الجسد في الفكر الفلسفي " تمثلاته، و تجلياته في الثقافة الإسلامية "

الملخص:

بعد دراستنا الفلسفية التحليلية للتصورات الجمالية لكل من " أبو نصر الفارابي، أبو حيان التوحيدي، ابن سينا، أبو حامد الغزالي، ابن عربي، ابن القيم الجوزية"، تبين لنا أن أبي حامد الغزالي بنى قواعد جمالية قد تفتح المجال أمام مشروع إستطبيقا إسلامية أعمق، و أوسع ضمن كلية الإنسان، و صيرورة انتقاله بين النشاطين (نشأة الحياة + نشأة الحياة بعد الموت)، و هو جوهر الإشكال و أساس الفرق بين إستطبيقا إمانويل كانط التي صنفت الإنسان الجمالي كمدرک للجمال عبر الحكم الجمالي الذاتي من جهة، و مختلف الفلاسفة المسلمين الذين حصروا جميع بحارهم و تصوراتهم الجمالية في نطاق نشأة الإنسان الأولى من جهة ثانية، بينما نجد أن أبي حامد الغزالي قد تجاوز كل ذلك من خلال إثباته لانتقالية الإنسان الجمالي كوحدة جمالية يتمهي فيها (جمال النفس + جمال الجسد + الذوق الجمالي) إلى النشأة الثانية، ما برهن عليه من خلال مسألة معاد الأجساد و الأرواح، و هو ذات المجال الذي اكده و برهن عليه عقليا صدر الدين الشيرازي ، ليكون ذلك بداية لمشروع إستطبيقا إسلامية جامعة بين نشاطين.

مفتاحية كلمات: ، الجسد، النفس، الإستطبيقا، الإنسان الجمالي، معاد الأجساد، التجربة الجمالية، الذوق الجمالي.



ملخص الأطروحة