مفهوم الجمال عند بعض صوفية الإسلام

د. جميلة محي الدين البشتي
كلية الآداب بالزاوية – جامعة الزاوية

المقدمة:

المعنى العام والشائع للجمال الذي يدل على كل موضوع من شأنه أنْ يسبب لنا متعة وبهجة، ويكون محبَّباً لأنفسنا. وهو معنى لا يدلنا على الاستطيقى أو الجمال الفني الذي يكون موضوع لعلم الجمال.

فالجمال إنَّما هو: إحساس صاعد نحو الأعلى، فعندما يشاهد المرء وجهاً جميلاً، أو زهرة بديعة اللون والرائحة، أو حيواناً جميل الشكل، يقول لهذا وجه جميل يوحدّ الله، أو يقول هذا من خلق الله –سبحانه وتعالى– وذلك هو ما يعرف بالجمال الطبيعي. وقد أكَّد علماء الجمال على أهمية الجمال الطبيعي باعتباره مصدراً يتعلم منه الفنان على الدوام. ولكنَّهم كانوا حريصين في نفس الوقت على التمييز بين الجمال الفني والجمال الطبيعي، وهذا التمييز إلهام ظل غائباً عن مثل هذه الدراسات التي اقتصرت على البحث في الجمال الطبيعي من حيث دلالته على الخالق. ولاشك أنَّ الجمال الطبيعي يعد من أقوى الأدلة على وجود الخالق وبديع صنعه؛ ونحن أنفسنا نؤمن بذلك إيماناً راسخاً؛ لأنَّ الجمال في الطبيعة هو من الكثرة بحيث لا تفسره الصدفة، وهو متحرِّر من الوظيفة بحيث لا تفسِّره الضرورة، وبحيث يبدو مقصوداً لذاته كسمة على الإبداع الإلهي في موجوداته الكونية.

أمَّا تفسيرات الجمال بوصفه كمالاً فقد كانت سائدة في التصور الميتافيزيقي (اللاهوتي) الذي كان يرى الوجود كمالاً قد أُحسن صنعه، ومن ثمَّ كان أيضاً جميلاً، ولذلك فهذه الفكرة لا تنتمي إلى علم الجمال على الإطلاق، وإنَّما تنتمي إلى الميتافيزيقا أي ما وراء الطبيعة.

إنَّ البحث في فلسفة الجمال يتسم بالتجريد والعمومية، أي أنَّه يتناول مسائل نظرية ذات طابع تأملي مجرَّد، مثل ماهية الجمال، وكيفية تحققه في الواقع، ومعايير الحكم على الشيء بأنَّه جميل، بغض النظر عن كون هذا الشيء محسوساً أو غير محسوس، وبغض النظر عن كونه طبيعياً أو مصطنعاً، بل يبحثوا علماء الجمال في قيمة الشيء من حيث أنواعها وتصنيفها، وأسلوب وجودها، وهل هي نسبية أم مطلقة، ذاتية أم موضوعية.

وهنا نجدوا الفلاسفة قد تحدثوا عن فكرة الجمال في حد ذاتها، أي الجمال كفكرة مجرَّدة. وقد شاركوهم في ذلك الصوفية عندما تحدَّثوا عن الجمال من هذه الناحية؛ إلا أنَّهم لم يقتصروا الحديث عن فكرة الجمال في حد ذاتها، ولكنَّهم تطرَّقوا إلى الحديث عن فكرة الجمال في سياق كلامهم في بعض المسائل ذات الطابع الصوفي. مثل مسألة السماع الصوفي وما يتصل به من جمال الصوت وحُسنه، ومسألة المحبة، وما يتصل بها من الحديث عن جمال المحبوب سواء أكان الإنسان أو الله –عزَّ وجلَّ– فكانت نتائج ذلك ظهور نظرية الحب الإلهي، التي هي حب العبد إلى ربه؛ لأنَّ المرء إذا أحبَّ وجوده فقد أحبَّ الله –سبحانه وتعالى– لأنَّه واهب هذا الوجود. وإذا أحبَّ الجمال فقد أحب الله –عزَّ وجلَّ– الذي هو مصدر كل جميل في هذا الوجود، ولأنَّه أيضاً الجميل على الحقيقة.

وهؤلاء الصوفية يروا في كل مظهر من مظاهر الطبيعة آية من آيات الله ومشاهداً ودالاً على جماله وجلاله –عزَّ وجلَّ– وفي تلك المظاهر الجمالية و الجلالية تكمن المحبة الإلهية.

ويمكن القول إنَّ فكرة الجمال لدى الصوفية على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم إنَّما تحتاج إلى دراسة خاصة من حيث أفكار الصوفية عن الجمال والمقارنة بينهم، إلى جانب تبيُّن مدى تقرُّبهم أو تعارضهم مع الفلاسفة على اختلاف مدارسهم ومذاهبهم في فلسفة الجمال القديمة والحديثة والمعاصرة، وهذا يحتاج إلى وقت طويل لننجزه؛

لأنَّه يعد موضوعاً واسع النطاق. ولهذا سوف نقتصر في هذا البحث على جانب واحد، وهو مفهوم الجمال عند بعض صوفية الإسلام.

والهدف من هذا البحث هو تحليل ومناقشة مفهوم الجمال لدى متصوِّفة الإسلام، وهل هو يدخل ضمن مفهوم الجمال بمعناه الفلسفي الدقيق؟ أم هو مجرَّد مفهوم يرد في سياق الدراسات الصوفية؟ وذلك من خلال محاولة الإجابة عن بعض التساؤلات الآتية.

ما مفهوم الجمال عند الصوفية؟ وما أنواع أو أقسام الجمال؟. وعلى ماذا كانوا يركِّزون اهتمامهم؟ هل على الجمال الحسي أم الجمال الروحي أي الباطني؟ أم الجمال الحسي و الروحي معاً؟

وفي محاولة للإجابة عن هذه التساؤلات سيتم استخدام المنهج التحليلي في إلقاء الضوء على أهم الأبعاد الجمالية في التصوُّف الإسلامي في مجال الدراسات الجمالية في الفكر الإسلامي.

يقوم هذا البحث على العناصر الرئيسة الآتية:

1 . تعريف الجمال لغةً واصطلاحاً:

أ . الجمال في اللغة: هو الحُسْنُ[1]، أو كما قال سيبويه: الجمال هو رقَّةُ الحُسْنِ[2].أمَّا الفيروز آبادي فيرى أنَّ "الجمال الحُسْنُ في الخُلُقِ والخَلْقِ"[3].

ب . أمَّا الجمال في الاصطلاح فهو أيضاً: الجمال مرادفاً للحُسْن. فعند الفلاسفة هو صفة تلحظ في الأشياء، وتبعث في النفس سروراً ورضا. والجمال من الصفات ما يتعلَّق بالرضا واللطف، وهو أحد المفاهيم الثلاثة التي تنسب إليها أحكام القيم، وهي الجمال والحق والخير[4].

1 . مفهوم الجمال عند بعض الفلاسفة القدماء والمحدثين.

تعدَّدت تعريفات الجمال عند الفلاسفة، واختلفت حسب اتجاهاتهم ومذاهبهم الفلسفية. فسقراط (369 . 399 ق.م) يعد الجمال هو الجمال الهادف، إذ أنَّ الجميل هو ما يحقِّق النفع أو الفائدة أو الغاية الأخلاقية العليا[5]. و بذلك يعرّف الجمال بأنَّه

"النافع، يحدده بأنَّه ما ينفع في تحقيق المفيد المحقِّق لخير ما"[6]. ويبدو هنا سقراط يكرِّس الجمال لخدمة الغاية الأخلاقية، كما نجده يربط الجمال بالخير عند تفسيره للجمال بأنَّه صفة للأفعال التي تتسم بالخير والنبل. كما أنَّه لا يهتم بالجمال الحسي بقدر اهتمامه بالجمال الباطني، المتمثِّل في جمال النفس والخلق الفاضل، إذ يقول: "أيمكن ألاَّ ينطوي هذا الجمال الساحر على النفس تناسبه جمالاً وخيراً؟"[7]. وهنا يشير سقراط إلى الجمال الباطني الذي يعني به جمال النفس الفاضلة التي تمثِّل عنده نموذجاً للجمال الروحاني. وبهذا يؤكد على الجمال الذي يؤدي إلى الخير لا إلى اللَّذة الحسية الجمالية.

أمَّا أفلاطون(427 . 347 ق.م) فيرى أنَّ "الجمال أحب الأشياء إلى الإنسان، ومتى صادف الفيلسوف على الأرض محاكاة لهذا الجمال، أو جسماً حسن التكوين تنتابه رجفة ويملؤه شعور غامض يدفعه إلى أنْ يوجِّه بصره في اتجاه موضوع الجمال، فيقدِّسه تقديس إله"[8]. كما يصل في تفسيراته للجمال إلى التوحيد بينه وبين المثل العقلي الذي يتجلَّى في التناسب والائتلاف الهندسي. ومن خلاله يعرِّف الجمال بأنَّه "يوجد في النظام والتناسب وفي كل ما يخضع للعدد والقياس"[9].

كما قام أفلاطون للجمال مثالاً هو (الجمال بالذات)، الذي يحتذي به الصانع في خلقه لموجودات العالم المحسوس. وبذلك حدَّد أفلاطون سمات الجمال في الموجودات الحسية وفي الأفراد، ومن ثم أخذ يصعد تدريجياً من هذا الجمال الفردي المحسوس؛ لكي يكتشف علَّته في الأفراد جميعاً، ومنه اكتشف مصدر الجمال المحسوس في مثال(الجمال بالذات) في عالم المعقول، ذلك الذي يشارك فيه الجمال المحسوس، ثم أنَّه ربط بعد هذا بين الحق والخير والجمال[10]. إلى جانب ذلك يربط أفلاطون بين الحب والجمال، وذلك في (المأدبة) إذ "يبدأ من الجمال الجزئي المتمثِّل في شخص معيَّن ثم يصعد إلى الجمال الكلي، الذي تشارك فيه كل الأمثلة الجزئية، إذ يرتقي الحب فيعلق بالنفوس الجميلة، وما تتحلَّى به من أخلاق، ثم يصعد الحب إلى جمال العلوم، فيرتقي إلى مستوى الجمال المعقول، فيتدرَّج فيه حتى يصل إلى الجمال في

ذاته، فيحظى المحب بالرؤية التي تتوّج هذه الأنواع كلها، ولا يحظى بهذه الرؤية إلا من كان فيلسوفاً حقيقياً محباً للجمال"[11]. وبذلك يصل إلى حقيقة الحب المثال، وحقيقة الجمال المطلق. وقد جعل أفلاطون الجمال من مكوّنات الشيء الجميل، وقال عنه أنَّه الخاصة الباطنة لهذا الشيء الجميل، وأنَّها خاصة لا تعتمد على ما سواها، ولا يعتمد عليها سواها، ولهذا ظنَّه أرسطو(389 ـ322 ق.م) ميزة في الشيء الجميل ككل، وهي خاصيَّة صورية وصفها بأنَّها الوحدة التي يتبدَّى عليها الشيء الجميل على كثرة ما يحتويه من تفصيل وعناصر، فهي وحدة تجمع في داخلها كل ضروب التنوُّع والاختلاف، وتؤلِّف بينها في كل منسجم. والجمال هو هذا الانسجام الحاصل في الشيء الجميل[12].

أمَّا أفلوطين (205. 270 م) فقد عرّف الجمال بأنَّه موضوع محبَّة النفس، لأنَّه من طبيعتها، وهو ينتمي إلى عالم الحقائق العقلية، فهو بطبيعته أقرب إلى النفس منه إلى طبيعة المادة. كما يرى أنَّ كل ما تشكَّل بحسب فكرة معقولة صار أجمل، فالجميل عنده هو المصور، والقبيح هو ما يخلو من الصور المعقولة[13]. ويذهب أفلوطين في النهاية إلى رد الجمال إلى علَّة أو سبب معقول، ومنه ينتهي إلى نظرية أقرب إلى التصوُّف الذي يوحِّد بين حقيقة الوجود والخير والجمال، والذي يصوِّر شوق النفس الإنسانية المستمر إلى الاتصال بهذه الحقيقة والتشبه بها[14]. كما يقول: "إنْ أمكن لأحد أنْ يرى هذا الوجود الإلهي، فأي حب سوف يغمره، وأي رغبة سوف تتملَّكه؟، إنَّنا نتطلَّع إليه بدون أنْ نراه، فإذا عايناه فسوف ننبهر بجماله وسوف يمتلئ الرائي بالعجب والبهجة، بل سوف يتملَّكه الذهول، ويمتلئ حباً حقيقياً، ويسخر من كل أنواع الحب الأخرى، وينأى عن كل ما كان يظنه فيما مضى جميلاً، وسوف يكون حاله حال أولئك الذين سبق لهم رؤية الصور الروحانية والإلهية، فأصبحوا لا يأبهون بأيّ جمال من جمال الأجسام، فكيف إذن إنْ رأينا الجمال في ذاته؛ الجمال الخاص النقي غير المدَّنس بالمادة والجسد، وهو الجمال الذي لا يسكن الأرض ولا السماء، بل يوجد حيث يكون النقاء. إنَّه الجمال المكتفي بذاته الذي يفيض على

محبيه جمالاً ويملؤهم بالحب، وتلك هي الغاية القصوى التي تسعى إليها النفوس، وهي الرغبة التي تستحوذ على كل جهودنا؛ حتى تبلغ هذا التأمل الذي يغمرنا بالسعادة"[15]. وهنا نلحظ أنَّ ذلك الوصف الذي يصف فيه أفلوطين النفس وحبها وتطلُّعها إلى الجمال العالم الروحاني، حيث قرّب بين تجربة التذوُّق الجمالي وتجربة التأمُّل الصوفي، بل جعل من تجربة التأمل الصوفي غاية إلى التجربة الجمالية، التي من خلالها إدراك حقيقة الجمال الإلهي الذي تهفو إليه النفوس، والذي هو علّة الجمال في كل شيء موجود في هذا الكون. وعليه فهذه الآراء التي ذهب إليها أفلوطين في الجمال قد تأثر بها صوفية الإسلام فيما بعد.

أمَّا ديكارت (1596م . 1650 م) فيرى أنَّ الجمال يرتبط فيه العقل بالإحساس، فالجمال عنده يرجع إلى عالمين في وقت واحد، عالم الحواس، وعالم الذهن. كما يرى أنَّ من الصعب التسليم بمعيار مطلق لقياس ظاهرة الجمال، والأخذ بمبدأ النسبية في تقديرنا للجمال. فما يرون لعدد أكبر من الناس يمكن أنْ نسمِّيه بالأجمل؛ ونحن حينما نسأل ما الجمال؟فلن نستطيع تعريفه تعريفاً مقنعاً، ذلك لأنَّه يتغير بتغير الأفكار والأفراد والمجتمعات، ولن يفيدنا في هذا الجمال استنادنا إلى مثال للجمال بالذات بقدر استفادتنا من تجربة الأذواق الفردية[16].

أمَّا كانط (1724م . 1804 م) فيرى أنَّ إدراك الجمال في الأشياء يعد إدراكاً مباشراً مستقلاً عن تصوّرنا لما هو جميل. فنحن لا حاجة بنا إلى برهان للتدليل على جمال الأشياء، وإنَّما تتبدَّى في الشيء سمة الجمال التي تدركها فيه دون حاجة إلى تصوُّر نموذج أو مثال للجمال نقيس بمقتضاه جمال الأشياء[17].أمَّا الجمال فيكمن في الشيء الجميل الذي يتراءى لنا في صورة ذات أبعاد وحدود، أي في صورة متناهية تقع في حدود قدرة إدراكنا العقلي لها، أمَّا إذا جاوز الشيء حدود المعقول وتجاوز حدود قدراتنا الإدراكية فأنَّه لا يلبث أنْ يدرج إلى مجال غير متناهي، فيتوَّلد في نفوسنا شعور من مرتبة أخرى يسمِّيه كانط با (الجلال)، ويصف الموضوع بأنَّه

"الجليل". كما يرى كانط أنَّ كل ما هو جميل يتواجد في الطبيعة، بينما كل ما هو جليل لا يوجد إلا في نطاق فكرنا فقط[18].

والفرق بين الجلال والجمال أنَّ الجلال هو الجمال الشديد الظهور والتجلّي، وكل جمال يوصف به الشيء فشدة ظهوره يسمَّى جلالاً. كما أنَّ كل جلال للشيء فهو في مبادئ ظهوره يسمَّى جمالاً، ولذلك قيل أنَّ الجليل هو الرائع الذي يكون في غاية الجمال والكمال والبهاء. وإذا كان كل جليل جميل، فليس كل جميل جليلاً[19].

وقد اختلف الفلاسفة في وصف الجليل، فمنهم من يرى أنَّ الجليل هو السامي والرائع الذي يأخذ بمجامع القلوب. ومنهم من يقول إنَّ الجليل هو العظيم الذي يقهرنا ويشعرنا بعجزنا، ويولّد في نفوسنا إحساساً بالألم. كما يذهب بعضهم إلى أنَّ الجليل هو الهائل الذي يخيفنا، ويولّد في نفوسنا إحساساً بالخطر والتوتر والرهبة[20]. ويتمثَّل ذلك في اضطراب الأمواج بالبحر والعواصف والغابات والبراكين والزلازل.

2 . مفهوم الجمال لدى بعض فلاسفة المسلمين.

ينظر بعض فلاسفة المسلمين للجمال كقيمة خلقية، حيث استبدلوا لفظا الخير والشر بلفظي الحسن والقبيح؛ وتبرير ذلك أنَّه ليس كل خير حسناً، وليس كل شر قبيحاً، كما أنَّ العقل الإنساني قادر على الحكم بحسن الأفعال "خيرها" أو قبحها "شرها"، وبالتالي ربطوا مفهوم الحسن والقبيح بنظريتهم الأخلاقية.

وهذا ما ذهب إليه الفارابي (239هـ/950 م) إذ يقول "إنَّ كل إنسان مفطور من أول وجوده على قوة بها تكون أفعاله وعوارض نفسه، وتمييزه على ما ينبغي... وعلى غير ما ينبغي، وبهذه القوة يفعل الأفعال الجميلة، وبعينها يفعل الأفعال القبيحة"[21]. كما يصف الفارابي الفعل الخلقي بالجميل أو القبيح، فيقول: "إذ نظرنا إلى ذلك الفعل هل هو فعل صدر من الخلق الجميل، أو هو صادر عن الخُلق القبيح، فإنْ كان ذلك عن خلق جميل قلنا أنَّ لنا خلقاً جميلاً، وإنْ كان ذلك عن خُلق قبيح، قلنا إنَّ لنا خلقاً قبيحاً"[22]. إلى جانب ذلك فقد ربط الجمال باللذة والألم، حيث يرى أنَّ كل ما يتصف بأنَّه جميلٌ وملذ وغير مُؤذٍ، اعتبره خلقاً سليماً، والعكس ذلك القبيح[23].

كما يؤكد الفارابي بأنَّ هناك "ثلاث شعب هي اللذيذ، والنافع، والجميل . والنافع إمَّا ينفع في اللذة وإمَّا ينفع في الجميل. فالصنائع إذن صنفان أيضاً: صنف مقصوده تحصيل الجميل، وصنف مقصوده تحصيل النافع"[24]. وأنَّ ما هو أنفع وأجمل هو بالضرورة يهدف لغاية فاضلة. وهنا يقرِّر الفارابي بأنَّ الصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل هي التي تسمَّى الفلسفة أو الحكمة، وأنَّ الجميل هذا يتفرَّع إلى قسمين:

أ. علمّ فقط، وهو الفلسفة النظرية، وتشمل موضوعات التعاليم والطبيعة، وما بعد الطبيعة.

ب. علمٌ وعملٌ، وهو الفلسفة العملية والمدنية والسياسة. وينعتها الفارابي بالصناعة الخلقية[25].

يذهب الفارابي إلى أنَّ "كل ما هو أنفع وأجمل، فإمَّا أنْ يكون أجمل في المشهور، أو أجمل في الملة، أو أجمل في الحقيقة"[26]. ويعني ذلك أنَّ الفعل الأجمل له ثلاث صور عنده وهي: الأجمل في الملة أي الدين، والأجمل في المشهور أي بين الناس، والأجمل في الحقيقة أي في حد ذاته. كما يؤكد الفارابي على أنَّ الإنسان يستطيع بالإرادة أنْ يفعل المحمود والمذموم والجميل والقبيح، ولأجل هذا يكون الثواب والعقاب، كما أنَّ بالإرادة يستطيع أنْ يسعى نحو السعادة، أو لا يسعى إليها، وبها يقدر أنْ يفعل الخير، وأنْ يفعل الشر والجميل والقبيح[27]. وأنَّ الوسط الأخلاقي هو الذي يقودنا إلى الفعل الجميل[28]. فيجب الالتزام بالتوسط الذي هو الاعتدال بين الطرفين المذمومين، فمتى كان متوسّط حصل الخلق الجميل، ومتى زال عن الاعتدال لم يكن عنه الخلق الجميل[29]. فمثل ذلك أنَّ الشجاعة خلق جميل يحصل بتوسُّط في الإقدام على الأشياء المفزعة والإحجام عنها. والزيادة في الإقدام تكسب التهور، والنقصان في الإقدام يكسب الجبن، وهو خلق قبيح[30].

أمَّا ابن سينا (428هـ/ 1037م) فقد أخذ لفظ الحُسن بدل لفظ الجمال، وهو التعريف اللغوي للجمال. إذ يعرِّف الحُسن بأنَّه "كل فعل يقتضي استحقاق مدح، أو

لاستحقاق ذم... وأنَّ فعل الخير واجب حسن في نفسه"[31]. أي أنَّ الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود إليه، أو إلى غيره، بل لأنَّ الفعل في نفسه واجب حسن، وذلك بمقتضى اختياره ممَّا ينزِّهه من الذم، أو يمجِّده ويصيِّره مستحقاً للمدح[32]. كما يربط ابن سينا بين الخُلق والجمال إذ يرى أنَّ الخلق الجميل أو القبيح إنَّما يحصل من العادة، فإذا اعتدنا من أول أمرنا أفعال أصحاب الأخلاق الجميلة حصل لنا باعتبارها الخلق الجميل؛ كما أنَّ هناك قوة عقلية تساعدنا على اختيارنا للأفعال الجميلة أو القبيحة، ومن خلالها نكسب الأخلاق الجميلة[33]. وقد ربط ابن سينا بين الحب والجمال، ومن خلاله استطاع أنْ يصل بين طرفي الحب الطبيعي والحب الروحي، وبذلك أعطى للنفس العاقلة دوراً في الاتصال بالعقل الفعَّال؛ لكي تلتقِّي هناك بالحب الإلهي، فجعل من حب الجمال الظاهري الطبيعي عوناً في الاقتراب من الجمال الإلهي؛ لأنَّه مصدر ذلك الجمال، واكتسبت من اقترابها هذا بتلك القوة السامية سمواً وشرفاً، ومن ثم تعتمد الدرجة الحقيقية في الحب الإنساني على مدى ما تعين به الإنسان للاقتراب بالخير والجمال المطلق[34].

يقول ابن سينا: "مهما أحبَّ الصورة المليحة باعتبار عقلي، عدَّ ذلك وسيلة إلى الرفعة والتناهي في الخيرية؛ لولوعه بما هو اقرب في التأثر من المؤثر الأول، والمعشوق المحض[35]. ولهذا يعد ابن سينا الله – سبحنه وتعالى– الذي هو "الواجب الوجود هو الجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ كل اعتدال... وجمال كل شيء، وبهاؤه هو أنْ يكون على ما يجب له، فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب"[36]. وبذلك يكون الواجب الوجود الذي في غاية الكمال والجمال والبهاء، والذي يعقل ذاته بتلك الغاية من البهاء والجمال[37].

أمَّا ابن حزم الأندلسي (384هـ/456هـ) فقد اختزل صورة للجمال من خلال ما أورده في كتابه (طوق الحمامة)، إذ يرى أنَّ الإنسان قد خُلق مفطوراً في تعلُّقهِ بالجمال والحب، فيقول: "أمَّا استحسان الحُسن وتمكُّن الحب فطبع لا يؤمر به، ولا ينهى عنه، إذ القلوب بيد مُقلِّبها... وإنَّما يملك الإنسان حركات جوارحه

المكتسبة"[38]. كما يربط ابن حزم بين الجمال والحب، ويعد الجمال هو أساس تعلُّق الإنسان بالحب من خلال الصورة الحسنة، ذلك ما يؤكده بقوله: "أمَّا العلة التي توقع الحب أبداً في أكثر الأمر على الصورة الحسنة، فالظاهر أنَّ النفس حسنة، تولع بكل شيء حسن؛ وتميل إلى الصور المتقنة، فهي إذا رأت بعض تثبَّتت فيه، فإنْ ميَّزت وراءها شيئاً من أشكالها الجميلة اتصلت وصحت المحبة الحقيقية"[39]. ولهذا يرى في إثارة الجمال سلطاناً لا يقاوم. والقرآن الكريم يحدِّثنا عن افتتان النساء بالجمال الذي كان عليه يوسف –عليه السلام– وما أحدثه في أعماقهن من أثر حتى "**قطعن أيديهن، وقالت: حاش لله، ما هذا بشراً إنَّ هذا إلا ملك كريم**" [سورة يوسف، الآية:31].

كما يذهب إلى أنَّ الصورة الحسية أو الظاهرة ليست شرطاً في وقوع المرء في الحب، فقد يقع الإنسان في الحب دون أنْ تتوفَّر في المحبوب دواعي الجمال الحسي الظاهري، ولكنَّه مع هذا يعترف بأنَّ الجمال الحسي يجذب ويأسر، ويستولى على المشاعر والإحساس، وتهتز غرائزه بقدر ما في الجمال الأنثوي من إثارة[40]. وهنا يشير ابن حزم إلى الجمال الباطني، إلى جانب الجمال الحسي، الذي يعني به جمال الأخلاق وحُسن الصفات؛ حتى يحب المرء بهذه الصفات الباطنة استحساناً لها، كما يحب الصورة الظاهرة الحسنة. وهذا ما يؤكده أبو حيان التوحيدي (230. 414هـ) أنَّ الإنسان إذا أراد أنْ يُكسب نفسه هيئة جميلة، وسجية محمودة، عليه بتهذيب الأخلاق وتقويمها وتطهيرها[41]، ومن خلالها تكسب الخير وإيثار الجميل[42]، لأنَّها مشتاقة إلى الجمال وغايتها الوصول للكمال. كما يحث التوحيدي على الاهتمام بدراسة الحسن والقبح؛ لأنَّ هناك من يرى القبيح حسناً، والحسن قبيحاً. فيأتي القبيح على أنَّه حسن، ويرفض الحسن على أنَّه قبيح، والسبب في ذلك منشئ الحُسن والقبح كثيرة، منها الطبيعي، ومنها بالعادة، ومنها بالشرع، ومنها بالعقل، ومنها بالشهوة[43].

أمَّا إخوان الصفاء فقد استخدموا الجمال بالمعنى اللغوي، وهو الحُسن، إذ يروا أنَّ "حُسن الصورة مرغوباً فيه"[44] عند بني البشر. وقولهم: "ممَّا حُسن صوته من

الحيوان"[45]. وقولهم : "حُسن الخُلق وحُسن الأدب"[46]. كما يروا أنَّ هناك "الصورة للنفوس ذوات الحُسن والبهاء والكمال والجمال التي تراها النفوس الناطقة في عالم الأرواح"[47]. وتلك إشارة إلى الجمال الروحاني التي تتمتَّع بها حور العِين في الجنة. كما تحدَّثوا عن الأنبياء والأولياء الصالحين من خلال "أخلاقهم الحسنة وسيرتهم العادلة وأفعالهم الجميلة[48]. وهنا قد ربطوا إخوان الصفاء بين الخلق الجمال، حيث وصفوا أفعال الإنسان بالحسن والقبح، فيقولون: "كمن له خُلق حسن وخُلق سيء"[49]. فيجب على المرء أنْ يترك كل عمل وخُلق مذموم وسيء قد اعتاده من الصبا، ويكتسب أضداده من الأخلاق الجميلة الحميدة، ويعمل عملاً صالحاً، ويتعلَّم علوماً حقيقية، ويعتقد آراءً صحيحة، حتى يكون إنسان خيِّراً فاضلاً، وتصير نفسه ملكاً بالقوة[51]. وتلك هي الصورة الملكية التي تكتسبها بأعماله الصالحة وأخلاقه الجميلة وآرائه الصحيحة، ومعارفه الحقيقية التي حقَّقها بحُسن اختياره[51].

3 . مفهوم الجمال عند بعض صوفية الإسلام.

ما نجده من تعريفات عند الصوفية لمفهوم الجمال أنَّ بعض منهم يسلِّمون بالتعريف اللغوي للجمال، ذلك الذي يشير إلى أنَّ الجمال هو الحُسن والبهاء والكمال، وهو يكون في الفعل الخُلق كما يقع على الصورة والمعاني، وذلك ما نجده عند عبد الكريم الجيلى (ت805 هـ). إذ يعد الجمال هو الحُسن، كما وسَّع في مدلول الجمال، إذ أنَّ الحُسن عنده هو ما يقتضي المدح، وهو أيضاً يقتضي وجود صفة الكمال، كما أنَّه يقتضي الملائمة للطبع، أو حصول المصلحة وموافقة الغرض، وحدوث اللذة. وما إلى ذلك من الصفات التي تجعل الشيء حسناً[52]. وهذا ما ذهب إليه الغزالي (ت501هـ /1111م) عند استخدام لفظ الجمال بمعنى الحُسن فيقول: "إنَّ فلان حسن جميل ولا يراد بذلك صورته، وإنَّما يعني به أنَّه جميل الأخلاق محمود الصفات، حسن السيرة حتى يحب الرجل بهذه الصفات الباطنة استحساناً لها، كما نحب الصورة الظاهرة[53]. وعليه فالغزالي يربط الجمال بالأخلاق، إلى جانب اهتمامه بالخُلق الباطني، أو الجمال الداخلي أكثر من الفعل، أو الصورة الظاهرة.

كما يشير الغزالي إلى أنَّ الحُسن والجمال موجود في سائر الأشياء، فموجود في الخط الحسن، والصوت الحسن، والفرس الحسن، بل حتى الثور الحسن، والإناء الحسن، فأي معنى لحسن الصوت والخط وسائر الأشياء إنْ لم يكن الحُسن إلا في الصورة؟ ومعلوم أنَّ العين تستلذ بالنظر إلى الخط الحسن، والأذن تستلذ باستماع النغمات الحسنة الطيبة[54]. ويرى الغزالي أنَّ الإحساس بالجمال إنَّما يتم عن طريق قوة إدراك، وقوى الإدراك الحسية تتمثَّل في الحواس الخمسة، أمَّا قوة الإدراك الباطنة التي تتمثَّل في قوة العقل والقلب، ولكل قوة من هذه القوى تلذُّذ بموضوعها إذا استحق الموضوع هذا الشعور والإحساس باللذة. والشعور باللذة والإحساس بها إنَّما يتم بعد إدراك لما في الموضوع من جمال، فنميل إليه ونحبه ونتلذَّذ به. فيقول: "أعلم أنَّ كل جمال محبوب عند مدرك ذاك الجمال" وأنَّ الله تعالى جميل يحب الجمال"[55]*، ولكنَّ الجمال إنْ كان يتناسب الخلقة وصفاء اللون أدرك بحاسة البصر. وإنْ كان الجمال بالجلال والعظمة وعلو الرتبة وحسن الصفات والأخلاق، والإرادة لكافة الخلق وأفاضتها عليهم على الدوام إلى غير ذلك من الصفات الباطنة، أدرك بحاسة القلب"[56]. وهنا يميّز الغزالي بين نوعين من الظواهر الجمالية، نوع يدرك بالحواس، وهي تتعلق بتناسق الصور الخارجية وانسجامها سواء الباطني، وأداة إدراكها القلب والعقل، فالقلب الذي يتمثَّل في الوجدان، وهو قوة إدراك الجمال في المعنويات، أمَّا المعقولات التي تولِّد اللذة العقلية، وأنَّ هذه اللذة مرجعها جمال المعقول، كما أنَّه يفرّق ما بين جمال المعقول والجمال المعنوي، الذي يستشفه الوجدان. وعليه نستطيع أنْ نفسِّر موقف الغزالي فيما يعرف بنظرية التذوق الجمالي التي يشير فيه إلى الظواهر الجمالية الثلاث، وهي الحسية والوجدانية والعقلية[57].

ويرى الغزالي أنَّ معيار الجمال في التناسب والتناسق والاعتدال الذي يكمن في مظهر جمال الإنسان، سواء كان في الجسم أو الوجه. إذ يعني الجمال عنده في "ارتفاع القامة على الاستقامة مع الاعتدال في اللحم، وتناسب الأعضاء، وتناسق خلق الوجه، بحيث لا تنبؤ الطباع عن النظر إليها"[58]. إلى جانب ربطه بين الجمال

والأخلاق من خلال العين والوجه والبدن، إذ اعتبارهم كالمرآة للباطن، يستدل منها عن الأخلاق الباطنة[59].

أمَّا ابن عربي (ت638هـ/1249م) فقد استبدل لفظ الجمال بالحُسْنَ، ويرى "الحُسْنَ له ذاتي، وكل عارض زائل، وكل ذاتي باق"[60]. كما أنَّه يربط الجمال بالأخلاق، إذ يرى أنَّ "ما زاد حُسْنَ السيئة المبدَّلة على حُسْنَ الحسنة غير السيئة، إذا أبدلت، لها حُسنانِ. حُسْنُ ذاتي، هو الحُسْنُ الذي لكل فعل من حيث ما هو لله؛ وحُسْنَ زائد، هو ما خلع الحق على هذا الفعل بالتبديل، فكسا ما ظهر فيه من السوء حُسْناً، فقات سوءُ العمل حُسْناً على حُسْنِ العمل بما كساه الحق"[61]. وهنا يضرب ابن عربي مثالاً على ذلك، فالحسنة (رمزها في هذا) الشخص جميل في غاية الجمال، ولكن لا ثياب عليه. والسيئة رمزها كشخص جميل في غاية الجمال، وطرأ عليه وسخ من غبار. فنظف من ذلك الوسخ العارض، فبان جماله، ثم كسي ثوباً حسن فاخر فتضاعف به جماله، وحُسنهُ فقات الأول حسناً.

2 . الجمال والحب:

إنَّ الحب الحسي هو أساس الحب الروحي عند بعض الصوفية، والتجارب تدل على ذلك، فالمحبون في العوالم الروحية كانوا في بدايتهم محبين في العوالم الحسية، أمثال رابعة العدوية، وابن الفارض، وابن حزم وغيرهم. إذ كان الهيام بالجمال الإلهي لا يقع إلا بعد الهيام بالجمال الحسي. وأول من يمثِّل ذلك قصة إبراهيم –عليه السلام– حين "**رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ**" [الأنعام، الآية:76]. والمحبون في العالم الحسي لا يتوجَّهون إلى الحب في العالم الروحاني، إلا بعد أنْ تدلهم الدنيا وما فيها على أنَّ الجمال الإنساني والكوني كالظل يتحوَّل ويزول أمام الجمال الإلهي الدائم البقاء. وكل جمال في عالم الحس هو جزء من الجمال المكنون في عالم الروح، وهذا ما يدل على ربط الحب بالجمال.

كما يشير ابن القيم الجوزية (ت751هـ / 1350م) إلى حديث رسول الله –عليه الصلاة والسلام– "إنَّ الله جميل يحب الجمال"[62]. ومنه يتناول العموم الجمال في

كل شيء، لأنَّ الله سبحانه وتعالى يحب الجمال في الأقوال والأفعال والصورة واللباس والهيئة. كما يحب ظهور أثر نعمته على عبده، فأنَّه من الجمال الذي يحبه ذلك من شكره على نعمه، وهو الجمال الباطني؛ إذ يجب أنْ يرى على عبده الجمال الظاهر بالنعمة، والجمال الباطن بالشكر عليه(63). وذلك مصدِّقاً لقول رسول الله –صلىَّ الله عليه وسلَّم : "إنَّ الله طيب لا يقبل إلا طيباً"(64). وقوله: "إنَّ الله يحب أنْ يرى أثر نعمته على عبده"(65). وهذا ما ذهب إليه ابن عربي عند إشارته للحديث "إنَّ الله جميل يحب الجمال"، أي أنَّ الله يحب العالم فلا شيء أجمل من العالم، وهو جميل. والجمال محبوب لذاته، فالعالم كله مُحب لله، وجمالُ صنعه (تعالى) سارِ في خلقه، والعالم مظاهره. فحب العالُمِ بعضه بعضاً، هبة من حب الله لنفسه(66).

لقد قسم ابن القيم الجمال إلى قسمين، ظاهر وباطن، وبيّن أنَّ الجمال الباطن هو المحبوب لذاته، وهو جمال العلم والعقل والجود والعفة والشجاعة، وهذا الجمال الباطن هو محل نظر الله –عزَّ وجلَّ– من عبده وموضع محبته، وهو يزين الصورة الظاهرة وإنْ لم تكن ذات جمال. أمَّا الجمال الظاهر فزينة خصَّ بها الله –عزَّ وجلَّ بها بعض الصور عن بعض، وهي من زيادة الخلق التي قال الله تعالى فيها: ﴿**يَزِيدُ فِي الخَلْقِ مَا يَشَاءُ**﴾[سورة فاطر،الآية:1].

كما أنَّ الجمال الباطن عنده من أعظم نعم الله –عزَّ وجلَّ– على عبده. فالجمال الظاهر نعمة منه أيضاً على عبده، فشكره بتقواه وصيانته ازداد جمالاً على جماله، وإنْ استعمل جماله في معصيته سبحانه قلبه له قبحاً ظاهرهُ في الدنيا قبل الآخرة، فتعود تلك المحاسن وحشة وقبحاً، حتَّى ينفر عنه من رآه؛ فكل من لم يثق الله عز وجل في حسنه وجماله انقلب ذلك قبحاً وشيناً يشينه بين الناس، فحسن الباطن يعلو قبح الظاهر ويستره، وقبح الباطن يعلو جمال الظاهر ويستره(67). وذلك ما يؤكده الغزالي أيضاً إذ قسَّم الجمال إلى ظاهر وباطن. ويرى أنَّ الجمال الظاهر يرتبط بالحواس، بينما الجمال الباطن يرتبط بالبصيرة. فمن حُرم البصيرة فلا يستطيع إدراك الجمال الباطني ويتذوَّقه ولا يحبه ولا يميل له، ومن كانت عنده البصيرة غالبة على

حواسه الظاهرة كان حبه وتذوّقه وإدراكه للمعاني الباطنة أكثر من حبه إلى المعاني الظاهرة[68]. كما يؤكد ابن القيم على الجمع بين الجمال الظاهر والجمال الباطن، إذ اعتبره غاية الغايات، وهذا لا يتفق إلا حين يشاء الله تعالى أنْ يسبغ نعمته على بعض العباد، كالذي وقع في حياة سيدنا محمد بن عبد الله –صلىَّ الله عليه وسلَّم– وسيدنا يوسف بن يعقوب عليهما أفضل الصلاة والسلام. وهذا ما ذهب إليه ابن القيم فقال: لمَّا كان الجمال من حيث هو محبوباً للنفوس معظَّماً في القلوب، لم يبعث الله نبياً إلا جميل الصورة، حسن الوجه، كريم الحسب، حسن الصوت. كجمال النبي محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، وجمال يوسف عليه السلام[69]. وهذا ما أكَّده الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين، إذ قال إنَّ حب كل جميل لذات الجمال لا لحظ ينال من وراء إدراك الجمال، وذلك الجمال نوعين، جمال الصورة الظاهرة المدركة بعين، والجمال الصورة الباطنة المدركة بالقلب. وأنَّ كل جمال فهو محبوب عند مدرك الجمال، فإنْ كان مدركاً بالقلب فهو محبوب بالقلب، مثال ذلك حب الأنبياء والعلماء وذوى المكارم الحسنة والأخلاق المرضية[70].

وهناك من الصوفية من يقيسون الحب الروحي بالحب الحسي، ومدى استغراقهم فيها، فيقولون إذا استولى الحب على المرء أدهش واستغرق فيه، حتى أنَّه لا يشعر بالألم، والتجربة أعدل شاهد على ذلك؛ ويذكرون أنَّ هناك رجل له جارية يحبّها غاية الحب فاعتلت، فجلس الرجل يصنع لها حساً، فبينما هو يحرِّك ما في القدر، إذ قالت الجارية آه، فدهش الرجل وسقطت الملعقة من يده، وجعل يحرِّك ما في القدر بيده حتى تساقط لحم أصابعه، وهو لا يحس بذلك[71]. وذلك ما أشار إليه الغزالي بقوله: "كالمدهوش الغائض في بحر عين الشهود الذي يضاهي حاله حال النسوة اللاتي قطعن أيديهن في مشاهدة جمال يوسف –عليه السلام– حتى دهشن وسقط إحساسهن"[72]. وفي هذه الحالة تعبِّر الصوفية بأنهن قد فنيا عن نفوسهن، واستغرقنَّ استغراقاً تاماً في مشاهدة ذلك الجمال، فانعدم عندهن الإحساس بالألم؛ فهذا أمام الجمال المحسوس أو الظاهر، فكيف الحال أمام الجمال الإلهي؟ فهذا وأمثاله قد

يصِّدق به حب المخلوق وجماله، والتصديق به في حب الخالق وجماله أولى، لأنَّ البصيرة الباطنة أصدق من البصر الظاهر. وجمال الحضرة الإلهية أوفى من كل جمال، فأنَّه الجمال الخالص البحث، وكل جمال في العالم فهو مختلط ناقص، بل كل جمال في العالم فهو حسنة من حسناته وأثر من أثار الجمال الإلهي[73]. ولهذا يقول الغزالي: "كما يقوى حب الصور الجميلة المدركة بحاسة البصر، فكذلك يقوى حب الصور الجميلة الباطنة المدركة بنور البصيرة، وجمال حضرة الربوبية وجلالها لا يقاس به جمال ولا جلال، فمن ينكشف له شيء منه فقد يبهره بحيث يدهش ويغشى عليه فلا يحس بما يجرى عليه"[74].

أما السهروردي (ت632هـ / 1243م) فيرى أنَّ المعرفة تترتَّب عليها المحبة، كما أنَّ المحبة تترتب عليها المعرفة أيضاً. وذلك عن طريق حصول المحبة من خلال وتزكية النفس وتخلقها بأخلاق الله، فيتجلَّى مرآة القلب، وينعكس فيها نور العظمة الإلهية، ويلوح فيها جمال التوحيد، فتجذب أحداق البصيرة إلى مطالعة أنوار الجلال، فحينئذ يحب العبد ربَّه لا محالة بعد معرفته إياه[75]. وفي هذا المعنى قال الشبلي: "من علامة المعرفة المحبة، لأنَّ من عرفه أحبَّه"[76]. كما يذهب السهروردي إلى أنَّ "الجمال الأزلي منكشف للأرواح غير مكيف للعقل، ولا مفسِّر للفهم؛ لأنَّ العقل موكل بعالم الشهادة لا يهتدي من الله سبحانه إلا إلى مجرَّد الوجود، ولا يتطرَّق إلى حريم الشهود المتجلِّي في طي الغيب المنكشف للأرواح بلا ريب"[77]. وهذه الرتبة التي يعبِّر عنها السهروردي هي المعرفة الخاصة دون العامة، وهذا ما أكَّده بقوله: "هذه المرتبة من مطالعة الجمال رتبة خاصة... دون العامة، مطالعة جمال الكمال من الكبرياء والجلال"[78]. ولهذا قال موسى عليه السلام : ﴿**قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ**﴾[سورة الأعراف، الآية:143].فإنَّك لا تتزايد به أنساً وحباً، إلا ازددت منه هيبة وتعظيماً، لأنَّ الهيبة والأنس ظهر من مطالعة الصفات من الجلال والجمال[79]. وذلك دلالة على الفناء الذي هو الغيبة عن الأشياء، كما كان فناء وغيبة موسى –

عليه السلام– حين تجلّى ربه للجبل[80]. وهذا يدل على الفناء في الجلال والبقاء في الجمال.

كما يقسِّم السهروردي الفناء إلى قسمين: هما الفناء الظاهر والفناء الباطن، فيرى أنَّ "الفناء الظاهر هو أنْ يتجلَّى الحق سبحانه وتعالى بطريق الأفعال، و يسلب من العبد اختياره وإرادته، فلا يرى لنفسه ولا لغيره فعلاً إلا بالحق. أمَّا الفناء الباطن، أنْ يكاشف تارة بالصفات، وتارة بمشاهدة آثار عظمة الذات، فيستولي على باطنه أمر الحق حتَّى لا يترك له هاجس ولا وسواس، وليس من ضرورة الفناء أنْ يغيب إحساسه، وقد يتفق غيبة الإحساس لبعض الأشخاص، وليس ذلك من ضرورة الفناء على الإطلاق"[81]. كما يرى أنَّ الجمال الأصيل يتمثَّل في الذات الإلهية، إذ يقول إنَّ الله "هو الجمال الأعلى، فإنَّ جمال كل شيء هو حصول كماله اللائق به... وهو المتفرِّد بجلال عظمته، وهو الخير لأنَّه يتشوَّقه كل شيء، ولأنَّه نافع لكل شيء؛ وهو الحق لأنَّ حقيقة كل شيء"[82]. وهنا يرتكز اهتمام السهروردي على الجمال المطلق الذي هو مصدر كل جمال في الكون، وهو أساس وجوده. كما أنَّ النفس الإنسانية تسعى إلى مشاهدته والتقرُّب إليه من خلال ممارسة العبادات ورياضة النفس ومجاهدتها حتى تصل إلى مرحلة الإشراق، والتي تتمثَّل عنده بالمعرفة الإشراقية.

أمَّا ابن عربي (ت638 هـ/ 1249م) فيرى أنَّ الحب الإلهي هو سر خلق الله للعالم، لأنَّه تعالى أراد أنْ يكشف عن سر جماله الأزلي ليظهر في عالم الوجود، ليكون دليلاً عليه. كما قال –عزَّ وجلَّ– عن نفسه في حديث قدسي: "كنت كنزاً مخفياً فأحببتُ أنْ أُعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني"*؛ وعلى أساس ذلك يرى ابن عربي أنَّ العلة لكل حب هو الجمال، وهو المحرك في الأشياء جميعاً، ومن خلاله يهدينا إلى بلوغ الجميل بإطلاق، الذي هو الكامل، أي الجمال المطلق الإلهي[83]. إذ يقول إنَّنا نُحب الله لأنَّ هو الجميل، وهو يُحبنا ويُحب كل خلقه، لأنَّه يحب الجميل. وجمال الله مصدر كل صفات الجمال، إنَّه مصدر كل جمال روحي وعقلي، كما أنَّه مصدر جمال الصورة؛ لكن جمال الله ذاته هو فوق كل صورة وكل شكل، والله يحبُ

جمال الصورة، لأنَّ الصورة مظهر لجماله ومَجلّىً لوجوده، وعلى ذلك فينبغي في الجمال المجرَّد، كما في الجمال الصورة، أنْ نحب الله ونعبده، وهذه الكيفية التي يعرفه بها العارف ونُحبه ونعبدهُ[84]. وعليه فابن عربي يرى أنَّ المحبوب على الحقيقة في كل ما يحب إنَّما هو الحق تعالى، الذي يظهر في ما لا يتناهى من صور الجمال سواء أكانت حسية أم معنوية أم روحية.

3 . الجمـال الإلهـي:

يذهب ابن القيم الجوزية إلى أنَّ أفضل أنواع المعرفة معرفة الرب –سبحانه وتعالى– بالجمال، وهي معرفة خواص الخلق، وكلهم عرفه بجميع صفاته، وأتَّمهم معرفة من عرفه بكماله وجلاله[85]. كما يرى أنَّ جماله –عزَّ وجلَّ– ليس كمثله شيء في سائر صفاته، ولو فرضت الخلق كلهم على أجملهم صورة، وكلهم على تلك الصورة، ونسبت جماله الظاهر والباطن إلى جمال الله –سبحانه وتعالى– لكان أقلّ من نسبة سراج ضعيف إلى قرص الشمس. ويكفي في جماله أنَّه لو كشف الحجاب عن وجهه لأحرقت سبحانه ما انتهى إليه بصره من خلقه؛ ويكفي في جماله أنَّ كل جمال ظاهر وباطن في الدنيا والآخرة ضمن آثار صنعته، فما الظن بمن صدر عنه هذا الجمال[86].

وهذا ما ذهب إليه القشيري (376هـ/465هـ) في تعريف للسُكْر بأنَّه "غيبة بوارد قوي"[87]. ويأتي هذا الوارد عندما يتجلَّى الحق للعبد بصفة من صفات جماله، فيقع العبد في حالة الشبه ما تكون بحال السُكْرِ، يفقد فيها وعيه بذاته وبالعالم الذي حوله، وينحصر فيها وعيه في الله وحده من غير إحاطة ولا شمول ولا تحديد بكيفية زمانية أو مكانية، بل استغراق كلي للمتناهي في اللامتناهي، وشعور غامر بوحدة الذات والموضوع. وهذا في نظر الصوفية هو "الصعق" الذي أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً**﴾[سورة الأعراف، الآية:143]. فالوارد الذي أسكر موسى –عليه السلام– وصعقه جاءه عندما تجلَّى ربَّه للجبل، أي ظهر في صورة من صور جماله في الجبل: فغاب عن نفسه في هذا

المشهد، وشغل عنها وعن الجبل وبقي وعيه بالله المتجلِّي وحده[88]. وهذا ما أكَّده الغزالي بأنَّ الله سبحانه وتعالى احتجب عن الظهور بشدّة ظهوره واستتر عن الأبصار بإشراق نوره، لولا احتجابه بسبعين حجاباً من نوره لأحرقت سبحات وجهه أبصار الملاحظين بجمال حضرته، ولولا أنَّ ظهوره سبب خفائه لبهتت العقول ودهشت القلوب وتخاذلت القوى وتنافرت الأعضاء... ولأصبحت تحت مبادئ أنوار تجليه دكاً دكاً[89]. ولذلك قال ابن عباس "حجب الذات بالصفات، وحجب الصفات بالأفعال، فما ظنك بجمال حجب بأوصاف الكمال، وستر بنعوت العظمة والجلال"[90]. ومن هنا يفهم البعض معاني جلال الذات من خلال العبد الذي يترقَّى من معرفة الأفعال إلى معرفة الصفات، ومن معرفة الصفات إلى معرفة الذات، فإذا شاهد شيئاً من جمال الأفعال استدل على جمال الصفات، ثم استدل بجمال الصفات على جمال الذات[91]، كما قال عبد الله بن مسعود "من أسمائه الحسنى الجميل. وأنَّ جماله سبحانه وتعالى على أربعة مراتب، هي جمال الذات، وجمال الصفات، وجمال الأفعال، وجمال الأسماء. فأسماؤه كلها حُسنى، وصفاته كلها صفات كمال وأفعاله كلها حكمة ومصلحة وعدل ورحمة. وأمَّا جمال الذات وما هو عليه فأمر لا يدركه سواه، ولا يعلمه غيره، وليس عند المخلوقين منه إلا تعريفات تعرّف بها إلى من أكرمه من عباده، فذلك الجمال مصون من الأغيار، ومحجوب بستر الرداء والإزار[92] كما قال رسول الله –صلَّى الله عليه وسلَّم– "ما بينهم وبين أنْ يروه إلا رداء الكبرياء على وجهه لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره"[93]. وكما وصف الله –عزَّ وجلَّ– نفسه بأنَّه: ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾[سورة النور،الآية:35]. بمعنى أنَّه المتجلّي أثره في كل شيء، والنور أظهر الأشياء، بل به وحده تظهر الأشياء. وما خفي الله إلا لشدة ظهوره، كالشمس لا ترى في وضح النهار لشدة ما ينبعث منها من الضوء، فهي عين الحجاب على نفسها ولهذا الله –عزَّ وجلَّ– لا يرى بالعين المجرَّدة؛ لأن العين لا تدرك إلا المحسوس، وإنَّما يشاهد بالقلب، أي أنَّ مشاهدته

روحية لا حسية، ونوره المشار إليه في الآية نور روحي لا حسي، وهو بهذا المعنى ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ أي الظاهر أثره في الوجود بأسره[94].

بناءً على ذلك فالصوفي يشاهد الصفات الإلهية وآثارها، ولا يشتغل بهذه المشاهدة عن نفسه وعن كل ما سوى الله. كما أنَّ هناك نوعين من المشاهدة: الأولى، المشاهدة التي هي ثمرة الإيمان، والثانية، المشاهدة التي هي ثمرة المحبة. والفرق بين النوعين يظهر في أقوال الصوفية، إذ هم يعبّرون عن شهودهم، فإذا قال أحدهما: "ما رأيت إلا رأيت الله معه"، إشارة إلى النوع الأول، لأنَّه شاهد آثار الله ظاهرة في الخلق. وهذا هو الإيمان الصادق. وإذا قال الآخر: "ما رأيت شيئاً سوى الله" فهو يشير إلى الشهود الثاني. والصوفي الأول يرى الآثار الإلهية بعيني رأسه، ويشاهد صاحب الآثار بعين قلبه. والثاني غافل عن الآثار وعن نفسه، لا يرى سوى الله فقط. ويعني ذلك أنَّ الطريق الأول برهاني، والطريق الثاني كشفي ذوقي[95]. وعليه فالنور الإلهي الذي ينزل في قلب العبد ليس وسيلة لمشاهدة الله وحسب، بل هو النور الذي يهتدي به العبد إلى ما هو خير وحق وجميل في أمور دينه ودنياه وآخرته.

أمَّا الغزالي فيرى الجميل المطلق هو الواحد الذي لا ندّ له، الفرد الذي لا ضدّ له، الصمد الذي لا منازع له، الغني الذي لا حاجة له، ذو الفضل والجلال. وكل ما في العالم من جمال وكمال وبهاء وحُسن فهو من أنوار ذاته وآثار صفاته، والذي تتحيَّر في معرفة جلاله وجماله العقول، وتخرس عن وصفه الألسنة[96]. كما أنَّ مفهوم الجمال الإلهي عنده مرتبط بطريقته في التصوف، التي عبَّر عنها بمفهومي السلوك والوصول، وأنَّ معنى السلوك عنده هو تهذيب الأخلاق والأعمال والمعارف، وذلك اشتغال بعمارة الظاهر والباطن، والعبد في جميع ذلك مشغول بنفسه عن ربّه –عزَّ وجلّ–، إلا أنَّه مشتغل بتصفية باطنه ليستعد للوصول. وأمَّا الوصول فهو أنْ ينكشف له جلية الحق، ويصير مستغرقاً به، فإنْ نظر إلى معرفته فلا يعرف إلا الله، وإنْ نظر إلى همته فلا همّة له سواه؛ فيكون كله مشغولاً بكله مشاهدة وهماً، لا يلتفت في ذلك إلى نفسه، ليعمر ظاهره بالعبادة، أمَّا باطنه بتهذيب الأخلاق، وكل ذلك طهارة

وهي البداية، وإنَّما النهاية هي أنْ ينسلخ عن نفسه بالكلية ويتجرَّد له، وذلك هو الوصول[97].

وبناءً على ذلك، أنَّ إدراك الجمال الإلهي ما هو إلا ثمرة من ثمرات حال الصوفي في الغيبة والفناء التي كثيراً ما كانت تختلف على نفسية الصوفي وتغيبه عن حسه، فإذا هو يشعر بأنَّه لا وجود له، ولا وجود للعالم الخارجي في ذاته، وإنَّما الوجود كله لله –سبحانه وتعالى– وهنا يكون في حالة استغراق كامل مع مظهر وتجلِّي الجمال الإلهي، من خلال الإدراك الذهني وليس العيني. وذلك ما أكَّده ابن عربي عندما أشار إلى أنَّ الجمال المطلق ليس له وجود عيني، وأنَّه من الأمور الكلية التي إنْ لم تكن لها وجود في عينها، فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن. باطنه لا تزول عن الوجود العيني، ولها الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني، بل إنَّ الوجود العيني هو عينها لا غيرها[98]. معنى ذلك أنَّ كل ما في الكون من كائنات روحية ومادية، ليس في الحقيقة غير مظاهر تتجلَّى على صفحتها الذات الإلهية بما لها من صفات الجمال والجلال والكمال.

ويرى ابن عربي أنَّ "الجمال لله وصف ذاتي في نفسه وفي صنعه. والهيبة التي هي من أثر الجمال، والأنس الذي هو من أثر الجلال. وكلاهما نعتان للمخلوق لا للخالق، ولا لما يوصف به، ولا يهابُ ولا يأنس إلا موجودٌ، ولا موجود إلا الله. ما لأثر عين الصفة، والصفة ليست مغايرة للموصوف في حال اتصافه بها، بل هي عين الموصوف"[99]. كما يعرِّف ابن عربي "الجمال هو نعوت الرحمة و الإلطاف من الحضرة الإلهية باسمه تعالى الجميل. والجمال الذي هو له الجلال المشهود في العالم. أمَّا الجلال فهو نعوت القهر من الحضرة الإلهية الذي يكون عنده الوجود"[100]. أمَّا الأنس فهو أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب، وهو جلال الجمال، فأنَّه لا تكون عنه الهيبة[101].

يذهب ابن عربي إلى أن الصوفية قد اهتموا بمفهوم الجمال والجلال، وقد فسروا كل واحد منهم حسب حاله، إلا أنَّ أكثرهم جعلوا الأنس مرتبطاً بالجمال، والهيبة

مرتبطة بالجلال. وليس الأمر كما قالوه، وهو أيضاً كما قالوه بوجه ما. وذلك أنَّ الجمال والجلال وصفان لله تعالى، والهيبة والأنس وصفان للإنسان، فإذا شاهدت حقائق العارفين الجلال هابت وانقبضت، وإذا شاهدت الجمال أنست وانبسطت، فجعلوا الجلال للقهر والجمال للرحمة، وحكموا في ذلك بما وجوده في أنفسهم[102]. إلا أنَّ ابن عربي يرى أنَّ الجلال لله تعالى معنى يرجع إليه، وهو منعنا من المعرفة به تعالى. والجمال معنى يرجع منه إلينا، وهو الذي أعطانا هذه المعرفة التي عندنا به، والتنزلات والمشاهدات والأحوال وله فينا أمران، الهيبة والأنس، وذلك لأنَّ لهذا الجمال علواً ودنواً، فالعلو نسميه جلال الجمال، وفيه يتكلَّم العارفون، وهو الذي يتجلَّى لهم، ويتخيلون أنَّهم يتكلمون في الجلال الأول. وهذا جلال الجمال قد اقترن معه منا الأنس. أمَّا الجمال الذي هو الدنو قد اقترنت معه منا الهيبة، فإذا تجلَّى لنا جلال الجمال أنسنا، ولولا ذلك لهلكنا. فإنَّ الجلال والهيبة لا يبقى لسلطانهما شيء، فيقابل ذلك الجلال منه بالأنس لنكون في المشاهدة على الاعتدال حتى نعقل ما نرى ولا نذهل. وإذا تجلَّى لنا الجمال هنا فالجمال مباسطه الحق لنا، والجلال مزته عنا فنقابل بسطه معنا في جماله بالهيبة، فالبسط مع البسط يؤدى إلى سوء الأدب، وسوء الأدب في الحضرة سبب الطرد والبُعد[103]. وفي ذلك يتفق معه عبد الرزاق القاشاني (ت 736هـ) الذي يذهب إلى الرأي نفسه[104].

كما يؤكد ابن عربي أن القرآن الكريم يحوي آياته على الجمال والجلال، كما أنَّه ما من آية في القرآن تتضمَّن رحمة إلا ولها أخت تقابلها، تتضمَّن نقمة؛ إذ يبين لنا ابن عربي الآيات التي تتضمَّن الجمال، زمن ثم يردفها بآيات الجلال[105]. كقوله تعالى: ﴿**غَافِرِ الذَّنبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ**﴾[سورة غافر،الآية:2]، يقابله قوله: ﴿**شَدِيدِ العِقَابِ**﴾[سورة غافر،الآية:2].وقوله تعالى: ﴿**نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الغَفُورُ الرَّحِيمُ**﴾[سورة الحجر،الآية:49]، ويقابله قوله: ﴿**وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ العَذَابُ الأَلِيمُ**﴾[سورة الحجر، الآية:50].وقوله: ﴿**وَأَصْحَابُ اليَمِينِ مَا أَصْحَابُ اليَمِينِ فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ**﴾ [سورة الواقعة، الآيتان:27،28]، ويقابله قوله: ﴿**وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ**

فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ﴾[سورة الواقعة، الآيتان:41 ،42]. وقوله: ﴿**وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ**﴾[سورة القيامة،الآية:22]، يقابله قوله: ﴿**وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ**﴾[سورة القيامة، الآية:24]. وقوله: ﴿**يَوْمَ تَبْيَضُّ وَجُوهٌ**﴾[سورة آل عمران، الآية:106]، ويقابله قوله: ﴿**وَتَسْوَدُّ وَجُوهٌ**﴾[سورة آل عمران، الآية:106]. وغيرها من الآيات التي تحمل في طياتها صفة الجمال والجلال.

أمَّا القاشاني فيقول: "ما من آية في كتاب الله، ولا كلمة في الوجود إلا ولها ثلاثة أوجه؛ وهي جلال، والجمال، والكمال. فكمالها معرفة ذاتها وعلة وجودها وغاية مآلها. وجلالها وجمالها معرفة توجهها على من تتوجه عليه بالهيبة والأنس، والقبض والبسط، والخوف والرجاء"[(106)].

والجمال الإلهي عنده هو تجلّيه تعالى بوجهه لذاته. فجماله المطلق جلالٌ هو قهريته للكل عند تجليه بوجه، فلم يبق أحد حتَّى يراه؛ وهو علوُّ الجمال. وله دنو يدنو به منا، وهو ظهوره في الكل. كما قال الشاعر محمد بن الشيباني:

جمالك في كل الحقائق سافِرْ وليس له إلا جلالُكَ ساتِرْ

ولهذا الجمال جلالٌ هو احتجابه بتعينات الأكوان. فكل جمال جلالٌ. ووراء كل جلال جمال. ولما كان في الجلال ونعوته معنى الاحتجاب والعزة، لزمه العلوُّ والقهرُ من الحضرة الإلهية، والخضوع والهيبة مِنّا. ولما كان في الجمال ونعوته معنى الدنوّ والسفور، لزمه اللطفُ والرحمة والعطف من الحضرة الإلهية والأنس مِنّا[(107)]. وعليه يذهب القاشاني إلى أنَّ الجمال الحقيقي صفة أزلية لله، مشاهدة في ذاته أولاً مشاهدة عملية، فأراد أنْ يراه في صنعةٍ مشاهدة عينية، فخلق العالم كمرآةٍ شاهد فيه عين جماله عياناً[(108)].

أمَّا عبد الكريم الجيلي(ت805 هـ) فيرى أنَّ جمال الله تعالى على العموم هو عبارة عن أوصافه العليا وأسمائه الحسنى، أمَّا على الخصوص، صفة الرحمة والعلم واللطف والنعم والجود والرزاق والخلق وصفة النفع، وأمثال ذلك كلها صفات جمال، ثم هناك صفات مشتركة لها وجه إلى الجمال ووجه إلى الجلال كاسمه الرب،

فأنَّه باعتبار التربية والإنشاء اسم جمال، وباعتبار الربوبية والقدرة اسم جلال، ومثله اسمه الله والرحمن، بخلاف اسمه الرحيم، فأنَّه اسم جمال. إلى جانب ذلك هناك نوعان للجمال الإلهي، فالنوع الأول معنوي، وهو معاني الأسماء الحسنى والأوصاف العلا، وهذا النوع مختص بشهود الحق. أمَّا النوع الثاني فصوري، وهو هذا العالم المطلق المعبَّر عنه بالمخلوقات. وعلى اختلاف أنواعه فهو حسن مطلق إلهي، ظهر في مجالي الإلهية سميت تلك المجالي بالخلق، وهي من جملة الحسن الإلهي[109].أمَّا أنَّ جلال الله –عزَّ وجلَّ– هو عبارة عن ذاته بظهوره في أسمائه وصفاته، بصورة إجمالية؛ أمَّا تفصيلاً فالجلال هو عبارة عن صفات العظمة والكبرياء والمجد والثناء، وكل جماله له، فأنَّه حيث يشتد ظهوره يسمى جلالاً، كما أنَّ كل جلال له في مبادئ ظهوره على الخلق يسمَّى جمالاً[110].

تأسيساً على ذلك فلكل جمال جلال، وكل جلال جمال، وإنَّما بالنسبة للخلق لا يظهر لهم من جمال الله تعالى إلا جمال الجلال، أو جلال الجمال، أمَّا الجمال المطلق والجلال الإلهي فلا يكون شهوده إلا لله وحده.

الخاتمــة:

نخلص ممَّا تقدم إلى النتائج الآتية.

1. على الرغم من تناول الصوفية لفكرة الجمال. فأنَّنا لا نجد لديهم تعريفاً دقيقاً لمفهوم الجمال. وأنَّ معظمهم يسلِّمون بالتعريف اللغوي أو المعنى اللغوي للجمال الذي يقصد به، أنَّ الجمال هو الحُسن والبهاء والكمال.

2. أنَّ لفكرة الجمال دلالاتها عند الصوفية تختلف عن دلالاتها عند فلاسفة علم الجمال سواء عند القدماء أو المحدثين أو الإسلام. فموضوع الجمال من وجهة نظر الصوفية له بُعداً ميتافيزيقياً، أي نظرة غيبية تبحث عن أصل الشيء الجميل فيما وراء الطبيعة من أجل التعلُّق به ومحبته والتقرُّب منه.

3. جاءت فكرة الجمال في الفكر الصوفي مشتملة على كل الأبعاد الحقيقية للسعادة، سواء كانت دنيوية أو أخروية؛ والغاية من ذلك كله الوصول إلى التحقُّق من الجمال

الميتافيزيقي والتقرُّب إليه من خلال الحالات التي يمر بها الصوفي بين المقامات والأحوال.

4. أنَّ الإنسان الصوفي له حرية اختيار، عندما نراه يفاضل ويميز بين شيئين جميلين،لا يبغي من وراء هذا التفضيل سوى إثبات القيمة الجمالية للشيء المنظور له من أجل الوصول إلى القيمة الجمالية غير المنظورة التي تتمثَّل في الجمال المطلق.

5. هناك بعض الصوفية تركزت نزعتهم حول صفة الجمال الإلهي، وربطها بالحب الإلهي، المنبثق في أنحاء الوجود، والعالم في نظرهم مرآة ينعكس على سطحها الجمال الإلهي؛ وصورة يظهر فيها الحب الإلهي. والله الذي صوَّره هؤلاء بصورة المعبود الذي يحبه المرء، ويناجيه ويستأنس بقربه ويطمئن إلى جواره، ويشاهد جماله في قلبه وفي كل مظاهر الوجود، وهنا اتفق معهم كل من ابن سينا وابن حزم.

6. لقد سلك الصوفية في عرضهم لفكرة الجمال مسلكاً ميتافيزيقياً، إذ بدأ بحثهم في فكرة الجمال كمدخل إلى معرفة الحقيقة الإلهية، أو الجمال المطلق.أي كان مدخلاً لإدراك الجمال المطلق من خلال الجمال الواقعي الطبيعي، وهنا يصبح الجمال غايته أنْ يكشف عن الجمال الأصلي الذي هو الجمال الإلهي، والذي هو مصدر لكل جمال في الوجود.

7 . إنَّ الجمال هو صفة كلية من صفات الذات الإلهية، قد أفاضت معانيها على الكائنات الجزئية في الوجود، فأكسبتها حسنها الذي يحببها إلى النفس. كما أنَّ هناك فرقاً بين هذه الصفة وبين مظاهرها في الموجودات؛ فهذه جزئية في متناول الحس والإدراك، وتلك كلية وراء الحس وتدرك بعين البصيرة، التي أعني بها جمال الذات الإلهية المطلقة، التي استمدت منها الموجودات الكونية الجزئية حسنها الظاهر المقيد.

هوامش البحث ومصادره:

القرآن الكريم، برواية قالون عن نافع.

1. محمد أبو بكر الرازي: مختار الصحاح، المكتبة العصرية، بيروت، 2001م، ص:61.
2. أحمد بن محمد المقري: المصباح المنير، ط2، المكتبة العصرية، بيروت، 2000م، ص:61.
3. الفيروز آبادي: القاموس المحيط، تقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2003م، ص:901. أيضاً. الطاهر أحمد الزاوي: مختار القاموس، الدار العربية للكتاب، ليبيا. تونس،1980م، ص:114.
4 . جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ب.ت.ن، ص:407.
5 . أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال(أعلامها ومذهبها)، دار قباء، القاهرة، 1998م، ص:31.
6 . المرجع نفسه: ص:33
7 . المرجع نفسه:ص:34
8 . المرجع نفسه: ص: 49.
9 . المرجع نفسه: ص: 75.
10. معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، م1، معهد الإنماء العربي، بيروت،1987 م، ص:332.
11. أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص:46.
12. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، دار المعارف، سوسه . تونس،1992م، ص:157.
13. أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص:105.
14. المرجع نفسه: ص:107.

15. المرجع نفسه: ص:108.
16. معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، م1، مرجع سابق، ص:333.
17. المرجع نفسه: م1، ص:334.
18. المرجع نفسه: م1، ص: 334 ،335.
19. جميل صليبا: المعجم الفلسفي،ج1، مرجع سابق، ص:405.
20. المرجع نفسه: ج1، ص،404.
21. الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ط2، دار المناهل، بيروت، 1987م، ص:52،53.
22. المصدر نفسه: ص:63.
23. المصدر نفسه: ص:14.
24. الفارابي: الأعمال الفلسفية،ج1، تحقيق جعفر آل ياسين، ط2، دار المناهل، بيروت، 1992 م، ص:37. أيضاً. الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص:75. 77.
25. المصدر نفسه، الصفحة نفسها. أيضاً، الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، ص:75 ،76.
26. الفارابي: تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ط2، دار الأندلس، بيروت، 1983م، ص:74.
27 . الفارابي: السياسة المدنية، دار المشرق، ط2، بيروت، 1993م، ص:72.
28 . الفارابي: الأعمال الفلسفية، ج1، مصدر سابق، ص:33.
29 . الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص:60. 66.
30 . الفارابي: الأعمال الفلسفية،ج1، مصدر سابق، ص:34. أيضاً، ص:240،241.
31 . ابن سينا: الإشارات والتنبيهات مع شرح نصر الدين الطوسي، ج3، تحقيق سليمان دنيا، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1985م، ص:130.

32 . المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

33 . ابن سينا: رسائل في الحكمة والطبيعيات، مطبعة هندية، مصر،1908م، ص: 146.

34 . ابن سينا: الشفاء، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1988م، ص:242. 244.

35 . المصدر نفسه:ص:244 ،245.

36. ابن سينا: النجاة، تحقيق محمد تقي دانش، مؤسسة انتشارت، طهران،1379 قمري، ص:590.

37 . المصدر نفسه: ص:591.

38. ابن حزم: طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق: الطاهر أحمد مكى، ط6، دار المعارف، القاهرة،2001م، ص:60.

39 . المصدر نفسه: ص:24.

40 . المصدر نفسه: ص:21،22.

41. أبي حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، دار المعارف، سوسه . تونس،1991م، ص:31.

42 . المصدر نفسه: ص: 61.

43 . أبي حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج1، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص:150

44 . إخوان الصفاء: رسائل إخوان الصفاء، ج2، دار صادر، بيروت، ص:212.

45 . المصدر نفسه: ج3، ص:130.

46 . المصدر نفسه:ج3،ص:174.

47 . المصدر نفسه: ج3، ص:280.

48 . المصدر نفسه: ج1، ص:386.

49 . المصدر نفسه: ج3، ص:67.

50 . المصدر نفسه: ج2،ص:172.

51 . المصدر نفسه: ج2، ص:183.

52. عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، ص:30 .32.

53 . الغزالي:إحياء علوم الدين،ج2، دار المصرية اللبنانية، القاهرة، ص:305.

54 . المصدر نفسه: ج3، ص:316.

55. أخرجه مسلم،في صحيحه، كتاب الإيمان، رقم الحديث147، ص:366. وأيضاً أخرجه أبو داود: في صحيحه، في باب اللباس، رقم الحديث 4090، ص:238.

*** وجاء في صحيح مسلم أن العلماء اختلفوا في معناه،أي الحديث،"فقيل:إن معناه أن كل أمره سبحانه وتعالى حسن جميل،وله الأسماء الحسنى وصفات الجمال والكمال.وقيل:جميل بمعنى مجمل،ككريم وسميع بمعنى مكرم ومسمع؛وقال الأمام ابن القاسم القيشري معناه جليل ... وقيل معناه الأفعال بكم باللطف والنظر إليكم "(1).**

1 . مسلم: صحيح مسلم بشرح النووي، تحقيق عصام الصبابطي وآخرون، ج1، دار الحديث، القاهرة، ط4، ص:368،367.

56. الغزالي: إحياء علوم الدين، ج2، مصدر سابق، ص:305. ج4، ص:314. ج4، ص:316.

57 . محمد علي أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992م، ص:22 ،23.

58 . الغزالي: ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، ط2، دار المعارف، القاهرة،2003م، ص:300 ،301.

59 . المصدر نفسه: ص:300.

60. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج13، تحقيق عثمان يحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990م، ص:283.

61 . المصدر نفسه: ج13، ص:284.

62 . سبق: أخراجه.

63. ابن قيم الجوزية: الفوائد، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، ط3، دار الفجر للتراث، القاهرة، 2010م، ص:228. 230.

64 . أخرجه مسلم: في صحيحه، في الزكاة، رقم الحديث 4045، ص:135.

65 . أخرجه الترمذي: في سننه، في الآداب، رقم الحديث 2819، ص:420.

66 . ابن عربي: الفتوحات المكية، ج13، مصدر سابق، ص:58.

67 . ابن قيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين، مطبعة الصداقة، القاهرة، 1956م، ص:249.

68 . الغزالي: كتاب الأربعين في أصول الدين، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الأفاق الجديدة، ط4، بيروت،1982م، ص:191،190.

69 . ابن قيم الجوزية: روضة المحبين، مصدر سابق، ص:238. 242.

70 . الغزالي: إحياء علوم الدين، ج4، مصدر سابق، ص:321،322.

71 . زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج2، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ،2004م، ص:230.

72 . الغزالي: إحياء علوم الدين، ج2، مصدر سابق، ص:316. ج4، ص:367. أيضاً الغزالي: كتاب الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق، ص:200.

73 . المصدر نفسه: ج4، ص:370.

74 . المصدر نفسه: ج4، ص:366.

75 . السهروردي: عوارف المعارف، ج2، تحقيق عبد الحكيم محمود ومحمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، 1993م، ص:330 . 332.

76 . الطرسي: اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، تحقيق كامل مصطفى الهنداوي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت،2007م، ص:57.

77 . السهروردي: عوارف المعارف، ج2، مصدر سابق، ص:16.

78 . المصدر نفسه: ج2، نفس الصفحة.

79 . المصدر نفسه: ج2، ص:305.

80 . المصدر نفسه: ج2، ص:312.

81 . المصدر نفسه: ج2، ص:313.

82. السهروردي: اللمحات في الحقائق، تحقيق محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988م، ص:183.

* ملاحظ هذا الحديث القدسي لم أجد له أخرج لا في الكتب الأحاديث القدسية ولا في الأحاديث النبوية، على الرغم أنَّ هذا الحديث متداول في كثير من المصادر والمراجع.

83 . ابن عربي: الفتوحات المكية، ج2، مصدر سابق، ص:437. أيضاً، محي الدين بن عربي، الفلسفة الصوفية عند محي الدين بن عربي، تأليف أبو العلا عفيفى. ترجمة مصطفي لبيب عبد الغنى، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2009م، ص:257. أيضاً، أبو العلا عفيفى: التصوف الثورة روحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، ص:230.

84 . محي الدين بن عربي، الفلسفة الصوفية عند محي الدين بن عربي، تأليف أبو العلا عفيفى. ترجمة مصطفي لبيب عبد الغنى، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2009م. ص:262.

85 . ابن قيم الجوزية: الفوائد، مصدر سابق، ص:225.

86 . المصدر نفسه: ص:225، 226.

87 . أبو العلا عفيفى: التصوف الثورة روحية في الإسلام، مرجع سابق، ص:38.

88 . المرجع نفسه: ص:271.

89 . الغزالي: إحياء علوم الدين،ج2، مصدر سابق، ص:305.

90 . ابن قيم الجوزية: الفوائد، مصدر سابق، ص:227.

91 . المصدر نفسه: والصفحة نفسها.

92 . المصدر نفسه: ص:226 ،227.

93 أخرجه مسلم: في صحيحه، في الإيمان، رقم الحديث 293، ص: 149. أيضاً أخرجه أبو داود: في صحيحه، في باب اللباس، رقم الحديث 4090، ص230.

94 . أبو العلا عفيفى: التصوف الثورة روحية في الإسلام، مرجع سابق، ص:274.

95 . المرجع نفسه: ص: 376 ،277.

96 . الغزالي: إحياء علوم الدين، ج4، مصدر سابق، ص:423. أيضاً الغزالي: المقصد الأسني في شرح معاني أسماء الله الحسنى، مطبعة الكاثوليكية، بيروت،1971م، ص:127.

97 . الغزالي: المقصد الأسني في شرح معاني أسماء الله، مصدر سابق، ص:170.

98 . ابن عربي: فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء عفيفى، المنتشارات الزهرات، الإسكندرية، 1946م، ص:27 ، 28.

99 . ابن عربي: الفتوحات المكية،ج13، مصدر سابق، ص:58.

100 . المصدر نفسه: ج13، ص:221 ، 222.

101 . . المصدر نفسه: ج13، ص:227.

102 . ابن عربي: رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ص:14.

103 . المصدر نفسه، ص:14، 15.

104 . القاشاني: لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، م1، تحقيق أحمد عبد الرحيم السائح وغيره، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2005م، ص:319 . 321.

105 . ابن عربي: رسائل ابن عربي، مصدر سابق، ص:15 .17.

106 . القاشاني: لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، م1، مصدر سابق، ص:321.

107. عبد الرازق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد الخالق محمود، ط3، مكتبة الآداب، القاهرة،2007م، ص:57. أيضاً القاشاني: لطائف الأعلام، م1، ص:322.

108 . الجرجاني: التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفنى، دار الرشاد، القاهرة،1991م، ص:54.

109 . عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص:124.

110 . المصدر نفسه: ص: 126.