الجنابي م.م.
الإنسان الكامل في فلسفة عبد الكريم الجيلي

إن البحث عن الكمال هوة تبتلع كل من يسير إليها. وهي مفارقة تميز الإبداع العظيم وتحرجه في نفس الوقت. وليس مصادفة أن يعاني المفكر في مجرى إبداعه عما يعتبره العمل الأكبر و"الأخير" من إرهاصات عادة ما تؤدي به إلى تلف ما أجهد به نفسه سنوات عديدة. فالكمال الذي سعى إليه واجتهد من اجل أن يكون مفهوما ومقبولا للآخرين، يتحول بين ليلة وضحاها إلى هوة تبتلع السنين والجهاد والاجتهاد، ويضعه أمام مرآة نفسه الجديدة. وحالما ينظر إلى نفسه، فانه يشاهد مفارقة الإبداع نفسه. حينذاك تترامى أمام ناظريه المسافة الشاسعة بين البداية والنهاية، والصورة والحقيقة. فالذروة التي سعى إليها تبدو هاوية، أما الخروج منها فيفترض الغوص في أعماقها من جديد. بينما لا يؤدي جهاده واجتهاده الفردي إلا إلى ترسيخ اليقين القائل، بأن الحقيقة في الأعماق، أي معاناة تجعل من إتلاف ما أنجزه المبدع أمرا معقولا، أما برمي مخطوطته في النار أو تمزيقها أو نثر أوراقها في بحر هائج أو نهر هادي أو بحيرة ساكنة، أو ببعثرة أوراقها في مهب الريح أو إهمالها في زاوية وسخة أو حانة مليئة بالعابرين. ومهما تنوعت الأماكن، فإنها ليست في الواقع سوى البعد الظاهري للمعاناة. أما أعماقها الباطنة فتقوم في بقاء حروفها وألوانها الحية عن رؤية الكمال وإبداعه.

وقد واجه عبد الكريم الجيلي هذه الحالة عند شروعه في كتابة مؤلفه {الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل} وانتهاءه منه. بل أننا نعثر في تسمية الكتاب نفسه على صدى هذه المعاناة. إذ يحتمل انه فكر في بداية الأمر بعنوان "الإنسان الكامل"، لاسيما وانه الكيان والنموذج الذي احتل موقعه المتميز في الفكر الصوفي سواء بالنسبة لمعالم الطريقة (من مريد وشيخ وبدل وقطب) أو بالنسبة لمجرى مجاهدة العثور على الولاية وتحقيقها في النفس. وقد يكون أضاف في وقت لاحق "في معرفة الأواخر والأوائل"، أي المعاصرين والقدماء. وترمي هذه "الإضافة" من الناحية التاريخية إلى محاولة احتواء تجارب الأمم في رؤيتها لحقيقة "الإنسان الكامل"، لاسيما وان "كل أمة من الأمم مقيدة بالخيال في أي عالم كانت من العوالم" كما يقول الجيلي[1]. بمعنى أن كل أمة تبدع في خيالها نماذج عليا لما تعتبره كمالا. بل أنها مقيدة في كل شيء للخيال. والخيال قوة، و"الإنسان الكامل" خيال أيضا، لأنه يقف وراء حدود الحس المباشر باعتباره نموذجا متساميا. أما "الأوائل والأواخر" فإنهم ليسا أطرافا سائبة، بل حلقات مستمرة في مساعي الأمم معرفة حقيقة الكمال ونموذجه الإنساني.

ومن ثم ليست محاولة الجيلي رسم ملامح وحقيقة الإنسان الكامل سوى الصيغة الفلسفية الصوفية التي تسعى لتجاوز تجارب الأديان والأمم كل لحاله، بالخروج على قيود خيالها الجزئي. ولم يعن هذا الخروج الطعن به (الخيال). على العكس فقد كانت منظومة الجيلي إسلامية ثقافية في كل شيء. من هنا بعدها التاريخي وأصالتها وشمولها الإنساني. إذ تعطي هذه الأبعاد لكل إبداع عظمته الخاصة، لأنها تشكل في نفس الوقت هواجس القلق التي تضع المبدع أما اليقين القائل، بأن الكمال هوة، والخروج منها يفترض الغوص

1 | عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل،ج2 ص 33.

فيها. لكي لا يتحول الإبداع إلى هروب وهزيمة. وقد سجل الجيلي هذه الحالة في مقدمته للكتاب، عندما أشار إلى انه اتلف الكتاب بعد أن أنجزه للمرة الأولى، لكنه عاد لكتابته من جديد بعد أن سمع الحق (الله) يأمره به[2].

طبعا أننا نستطيع تأويل فكرة التلف هذه على أنها جزء من تقاليد "الوفاء في البلاء" استنادا إلى أن "البلاء للقلب كاللهب للذهب" كما تقول الصوفية. غير أن الكتب العظيمة ينبغي أن تحترق في بداية الأمر لكي يظهر لمعان حروفها المعنوية في أعماق المبدع نفسه. ومن ثم ليس أمر الحق إياه بإعادة كتابة "الإنسان الكامل" سوى إعادة البحث عن حقيقة الكمال بعد أن تراكم رماد الأوراق الذي نثرته رياح النفس وهواجسها في زوايا يصعب جمعه منها. آنذاك لا شيء يبقى غير أثر الحريق على قاع الروح. ولا تعني هذه الصيغة الرمزية في الواقع سوى جلد الصبر أمام حيرة المعرفة ودهشة المكاشفة وقلق اليقين ومكابدة الفناء في الحق والبقاء في الحقيقة، بوصفها المكونات الجوهرية لمعاناة اليقين بين سندان الهوى ومطارق الحقيقة.

بعبارة أخرى، إن الجيلي يطالعنا من وراء أمر الحق إياه بالكتابة، الصيغة الرمزية التي طالعنا بها النبي محمد وأمر الحق إياه بالقراءة. والفرق بين القراءة والكتابة هو كالفرق بين البداية والنهاية. لكنه فرق يضمحل في رؤية القراءة كتابة، والكتابة قراءة. ونرى هذا الاضمحلال في محتويات كتابه باعتباره معرفة الأوائل والأواخر في بلوغ ذروة الكمال. إذ ليس "الإنسان الكامل" في الواقع سوى نموذج الأنا المتكاملة في مدارج اليقين، والفعل بمعايير الحق المطلق. من هنا فكرة الجيلي نفسه عما اسماه باجتماعه بالنبي محمد بوصفه الإنسان الكامل وهو بصورة شيخه شرف الدين إسماعيل الجبرتي في زبيد عام 697 هجرية[3]. ولم يعن ذلك تعبيرا رمزيا عن تناسخ الأرواح أو الإقرار به، بقدر ما يعني استنساخا صوفيا لروح الإسلام الثقافي.

إن الاستنساخ الصوفي لروح الإسلام الثقافي يعني التوليف المبدع لفردانية الصوفي ومرجعيات الثقافة الكبرى. ومن ثم فلا تكرار ولا تقليد. كما أن "خروجه" عن المألوف هو بناء متجدد لصرح المرجعيات الثقافية الكبرى. من هنا نرى الجيلي يشدد في تحديد مهمة كتابه إلى أن يكون "للسالك إلى رفيقه الأعلى كالرفيق الرقيق" وان يكون "للطلب لتلك المطالب كالشفيق الشفيق". بمعنى "الخروج" على تقاليد الإلزام والإفحام، وإكراه الحلال والحرام المتراكمة في مدارس الفقه الجامدة.

ووضعه هذا ال"خروج" بالضرورة أمام الإشكالية الكبرى التي يولدها "الاستنساخ الصوفي" لروح الإسلام الثقافي. بمعنى الوقوف أمام إشكاليات التوليف المبدع لفردانية المفكر وتقاليد المرجعيات الثقافية الكبرى. لهذا نرى الجيلي يشدد على أن ما يكتبه "مؤيد بكتاب الله وسنّة رسوله"، أما الخلاف الظاهري بين كلامه وبين القرآن والسّنة، فانه يجري "من حيث مفهومه لا من حيث مراده"[4]. ومن الممكن فهم حقيقة هذه الفكرة بمعايير الإخلاص لا بمعايير النية.

ولا يعني الخلاف بين المفهوم والمراد هنا، سوى الخلاف الظاهري الذي يمكن أن تولدها أفكاره في أذهان الآخرين على أنها "خروجا" عن المألوف. أما في الحقيقة، فان مفهومه مراده، ومراده مفهومه، لأنهما الوجهان الدائمان لتكامل الأنا الصوفية ومساعيها صوب الكمال. وذلك لان وسيلة الكمال وغايته هو الإخلاص للحق. والإخلاص للحق هو سرّ البحث عن الكمال، باعتباره الحركة التلقائية للروح الباحث عن المطلق والمتكامل في مجرى معاناته لحل الإشكاليات الكبرى للثقافة. وليست هذه الإشكاليات سوى إشكاليات وعي الذات، التي تشكل بالنسبة للروح الصوفي محور ومسار إبداعه الذاتي. من هنا إمكانية الخلاف بين ما فهمه الجيلي وبين مراده. إذ ليست حقيقة المراد سوى إخلاصه للحق، أما مفهومه فهو تعبير عنه. والخلاف الممكن بينهما هو الشرارة المتولدة من حيرة المعرفة الباحثة عن يقين واندهاشها به. فهي المعرفة التي تضع المرء دوما عل محك الإخلاص، لأنها تتمظهر بوصفها إخلاصا للذات الإلهية والإنسانية. وذلك لان الصفة تبلغك حال الموصوف، ثم هي تابعة له وتوجد بوجود الموصوف وتفقد بانعدامه[5]. ومن ثم فان التحلي بصفات الله يعني الوجود بوجودها.

وقد ضع الجيلي هذه المقدمة في فكرته عن إمكانية الكمال غير المتناهي، انطلاقا من أن الصفة " عند المحقق هي التي لا تدرك وليس لها غاية بخلاف الذات، فانه يدركها ويعلم أنها ذات الله، ولكن لا يدرك

2 | المصدر السابق، ج1، ص5.
3 | المصدر السابق، ج2 ص61.
4 | المصدر السابق، ج1، ص6.
5 | المصدر السابق، ج1، ص28.

ما لصفاتها من مقتضيات الكمال. فهو على بينة من ذات الله ولكن على غير بينة من الصفات"[6]. ومثال ذلك أن الإنسان عندما يعلم "إن ذات الله هي ذاته" آنذاك يدرك الذات (الإلهية) وعلمها استنادا إلى أن من عرف نفسه فقد عرف ربه. ولم يبق أمامه سوى أن يعلم أن لهذه الذات من الصفات والتحقق بها، مع إدراك بأنه لا سبيل إلى إدراك غاية الصفة البتة. وسبب ذلك يقوم في أن عدم التناهي هو من صفات الذات لا من الذات. فالذات مدركة معلومة محققة الصفات مجهولة غير متناهية. ومن الممكن ملاحظة ذلك في صفات الإنسان نفسه. إذ أننا نرى ونعاين ذات الإنسان، وأن ما فيه من صفة الشجاعة والسخاء والعلم، فانه لا يدرك بشهود، بل يبرز منه شيئا فشيئا على قدر معلوم[7]. وبالتالي، فان من لا يدرك الصفة لم يدرك الذات. إذ لهذه الحقيقة وجها آخر جعل منه الجيلي أسلوبا معاكسا ومكملا في نفس الوقت لما سبق وان وضعه قبل قليل. وأوضح ذلك من خلال فكرته القائلة، بان الصفات من حيث الإطلاق هي معان معلومة، أما الذات فأمر مجهول. وبما أن المعاني المعلومة أولى بالإدراك من الأمور المجهولة، لذا فانه لا سبيل إلى إدراك الذات بوجه من الوجوه. وذلك لعدم تناهي الصفات. من هنا استنتاج الجيلي باستحالة إدراك صفات الله وذاته[8].

ولم يقصد الجيلي بذلك استحالة المعرفة أو إمكانية تحققها، بقدر ما كان يعني الإقرار بالحركة غير المتناهية صوب الكمال وضرورتها في الوقت نفسه. إن هذه الدورة غير المتناهية والمعكوسة لعلاقة الصفات بالذات هي النموذج المتسامي لإمكانية تحقيقها في الإنسان باعتبارها ذات وصفات. وهي إمكانية قابلة للتحقيق بطريقة "السحق والمحق الذاتي"، كما يقول الجيلي. بمعنى طريق الفناء في الحق والبقاء في صفاته. وكتب بهذا الصدد يقول، بان إدراك الذات العلية أمر ممكن عن طريق "الكشف الإلهي" الذي يوصل المرء إلى بلوغ حال "انك إياه وهو إياك" ولكن بدون حلول ولا اتحاد. ولا يصل إلى هذا القدر من الإدراك إلا بطريقة "السحق والمحق الذاتي"[9]. وهي ذروة ممكنة التحقيق من خلال ما اسماه الجيلي بفناء المرء عن نفسه بظهور ربه، وبالفناء عن ربه بظهور الربوبية، وأخيرا بالفناء عن متعلقات صفاته بمتحققات ذاته[10]. ذلك يعني ضرورة التدرج المتكامل عبر تذليل النفس (الغريزة) والارتقاء إلى مستوى الفكرة المتسامية ومنها إلى مستوى المطلق بذاته والتحقق بصفاته. ومن الممكن بلوغ هذا الارتقاء من خلال التذليل الدائم لمتعلقات الصفات وطابعها الجزئي. مما يجعل منها عملية غير متناهية تؤدي إلى أن يبلغ المرء حال "انك إياه وهو إياك". وليست هذه الصيغة سوى التعبير الأدبي عن نموذج الكمال المفترض، الذي يجعل من الإنسان والحق (الله) مرآتين متقابلتين توجد كل منهما في الأخرى[11].

لا تعني "انك إياه وهو إياك" سوى الأوجه المتقابلة في الفعل الدائم للكمال. فعندما يتطرق الجيلي إلى مسألة أنه لا سبيل لمعرفة الله إلا عن طريق أسمائه، فإنه اتخذ من الاسم "الله" نموذجا للتدليل على فكرته المذكورة أعلاه. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن الحق جعل من اسمه "مرآة للإنسان. فإذا نظر بوجهه فيها علم حقيقة كان الله ولا شيء معه. وكشف له حقيقة أن سمعه سمع الله، وبصره بصر الله، وكلامه كلام الله، وحياته حياة الله، وعلمه علم الله، وإرادته إرادة الله. كل ذلك بطريق الأصالة"[12].

وإذا كانت هذه الصيغة تعكس في ظاهرها تقاليد الرؤية الكلامية عن علاقة الذات بالصفات الإلهية من سمع وبصر وكلام وحياة وقدرة وإرادة وعلم، فإنها تحتوي في منظومة الجيلي على بعد آخر لا علاقة بقضية إثبات الله والتدليل عليه، بل بكيفية تحولها إلى مكونات جوهرية بالنسبة لصقل الذات الإنسانية بصفات الذات الإلهية، وبالتالي بلوغ "التقابل" بين الله والإنسان في النموذج. بمعنى بلوغ إدراك الوجود الحقيقي للإنسان باعتباره وجوده "بمحققات ذاته". ولهذه العبارة امتدادها المتكامل بين الله والإنسان ومهمتها تذليل البون الشاسع بينهما عبر جعل المساعي الإنسانية صوب الكمال أسلوبها الأمثل. من هنا استنتاج الجيلي عن أن المرء حالما يبلغ إدراك حقيقة الحق وحالما يرتقي ويتصفى من "كدر العدم إلى العلم بوجود الواجب" عبر "ظهور العدم من خبث الحدث"، حينذاك يصير مرآة لاسمه الله. فهو حينئذ مع الاسم كمرآتين متقابلتين

6 | المصدر السابق، ج1، ص28.
7 | المصدر السابق، ج1، ص29.
8 | المصدر السابق، ج1، ص30.
9 | المصدر السابق، ج1، ص29.
10 | المصدر السابق، ج1، ص29.
11 | المصدر السابق، ج1 ص23.
12 | المصدر السابق، ج1، ص22.

توجد كل منهما في الأخرى"[13]. وليست هذه الصيغة سوى التعبير عن الطريق الباطني للتحقق بالصفات الإلهية. إذ لا يعني حصول مظهر أسم الله في الإنسان سوى الفناء عن النفس، كما لا يعني الترقي في الصفاء من كدورات العدم سوى التعلق بفكرة الربوبية (الفكرة المتسامية أو المبدأ الأعلى)، كما لا يعني الظهور بمظهر القدم من خبث الحدث سوى التحقق بالذات، أي التحقق بالحقيقة في كل شيء. حينذاك يصبح فعل الإنسان فعل المطلق.

ووضع الجيلي هذا الاستنتاج في أساس رؤيته المنظومية، التي تنطلق من أن وحدة الذات والصفات والأفعال الإلهية، بوصفها الصيغة المثلى والواجبة لتكامل الذات الإنسانية في صفاتها بفعالها. ذلك بفعل ارتباطهما الأزلي والأبدي في العين (الأصل). من هنا فكرة الجيلي عن أن "المطلق هو الأمر الذي تستند إليه الأسماء والصفات في عينها لا في وجودها. فلكل اسم أو صفة استند إلى شيء، فذلك الشيء هو الذات سواء كان معدوما كالعنقاء أو موجودا"[14]. بعبارة أخرى، إن المطلق هو عين الأشياء الموجودة والمعدومة، ومن ثم فهو مصدر كل وجود وعدم. وبالتالي، فإن الوجود والعدم هما أسلوب وجود الحق والخلق، بوصفها الوحدة الدائمة لتجلي المطلق. وفيها تكمن منظومة العلاقة الأبدية والأزلية بين الله والإنسان، أي بين القديم والمحدث، والأصل والصورة، والدائم والعابر، والحقيقي والتاريخي، والأصالة والإبداع وغيرها، باعتبارها وحدة عضوية وضرورية لتجلي الكمال ونموذجه المتسامي. ومن هنا فكرة الجيلي عن أن للمطلق وجود محض هو الله، ووجود بالعدم هو الخلق. وذات الله "عبارة عن نفسه، واستحق وجوده كل اسم دل على مفهوم يقتضيه الكمال"[15]. وبما أن من جملة الكمالات عدم الانتهاء ونفي الإدراك، أي عدم تناهي الكمال والحيرة الدائمة فيه، من هنا مخاطبة الجيلي لله:"أما بعد، فإنك أيها الطلسم الذي لا ذات ولا اسم، ولا ظل ولا رسم، ولا روح ولا جسم، ولا وصف ولا نعت ولا رسم! لك الوجود والعدم، ولك الحدوث والقدم. معدوم لذاتك موجود في النفس، معلوم بنعمتك مفقود بالجنس كأنك ما خلقت إلا معيارا، وكأنك لم تكن إلا إخبارا. برهن عن ذاتك بصريح لغاتك. فقد وجدتك حيا عالما مريدا قادرا متكلما سميعا بصيرا. حويت الجمال والجلال واستوعبت بنفسك أنواع الكمال"[16].

ذلك يعني أن الطلسم أو السر الخالد للوجود هو مصدر الكمال من حيث كونه وحدة للأضداد الأبدية والأزلية وديمومتها في الاستعداد لأنواع الكمال. من هنا فكرة الجيلي عن أن اسم الله هو هيولي الكمالات كلها، أي مادة الكمالات جميعا. لهذا ليس لكمال الله من نهاية، لأن كل كمال يظهره الحق من نفسه، فإن له في غيبه من الكمالات ما هو أعظم من ذلك[17]. وهي فكرة مبنية على تلازم عدم تناهي الكمال فيه ونفي إدراكه التام. وذلك لأن عدم الانتهاء وعدم الإدراك التام هما أسلوب وجود الأشياء والله على السواء. لهذا قال الجيلي، بأن كمال الله عبارة عن ماهيته، وماهيته غير قابلة للإدراك والغاية. وبالتالي "ليس لكماله غاية ولا نهاية"[18].

إن ربط الكمال بالغيب يعني الإقرار بالتنوع غير المتناهي للكمال. إذ ليس المقصود بالغيب سوى البطون غير المتناهي للمطلق. وهو بطون لا يتناهى في تجلياته، وذلك لانحصاره بين الأزل والأبد. وهي عبارة معقولة ضمن حدود المطلق، مجهولة من حيث مضمونها العقلي. إذ ليس الوجود في تجلياته المتنوعة سوى الرحمة بعينها، لأن الوجود بحد ذاته نعمة والله مصدرها. من هنا فكرة الجيلي عن أن الأسماء الإلهية التي تندرج تحت اسم "الله" في مجموعها، وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، تعادل كلمة الرحمن. من هنا أيضا فكرته عن أن الرحمانية اعزّ من الإلوهية. فإذا كانت الإلوهية بالنسبة للجيلي هي "جميع حقائق الوجود وحفظها"[19]، وإن حقائق الوجود هي "أحكام الظاهر مع الظاهر فيها، أي الحق والخلق"، فإن الرحمانية هي نسغ جميع حقائق الوجود وحفظها.

ووضع الجيلي هذه الفكرة في عبارته القائلة، بأن "نسبة المرتبة الرحمانية إلى الإلوهية نسبة سكر النبات إلى القصب"[20]. وإذا كان العالم هو أول رحمة إلهية انطلاقا من أن "الله خلق العالم من نفسه"، من هنا

13 | المصدر السابق، ج1، ص23.
14 | المصدر السابق، ج1، ص18.
15 | المصدر السابق، ج1، ص18.
16 | المصدر السابق، ج1، ص19.
17 | المصدر السابق، ج1، ص23.
18 | المصدر السابق، ج1، ص80.
19 | المصدر السابق، ج1، ص31.
20 | المصدر السابق، ج1، ص38.

"ظهور كماله في كل جزء فرد من أفراد أجزاء هذا العالم"[21]. ذلك يعني أن "كل موجود يوجد فيه ذات الله "[22]. وبالتالي، فإن الإنسان يحتوي على حقائق الوجود جميعا ويحفظها لما فيه من ذات الحق، وهو الوجود أو السريان الذي يجعل الإنسان محتويا على صفات الربوبية أيضا.

وإذا كانت الربوبية في منظومة الجيلي تعني اسم للمرتبة المقتضية للأنا التي تطلبها الموجودات، لهذا دخل تحتها الاسم العليم والسميع والبصير والقيوم والمريد والملك وما شابه ذلك. بعبارة أخرى، إن الأسماء التي تقع تحت اسم الرب هي "الأسماء المشتركة بين الله والإنسان"[23]. وحاول الجيلي من خلال هذه الحصيلة التأسيس لما أسماه "بصفات الحق صفات الإنسان، وذات الحق ذات الإنسان". وهو اشتراك ذاتي وجودي يرمي إلى تذليل الهوة الممكنة بين الإنسان والمطلق في حال وضع أحدهما بالضد من الآخر. ولا يعني ذلك بالنسبة لتكامل الذات الإنسانية في صفاتها سوى محاولة تذليل العدم والجزئي والعابر في الوجود الإنساني وغايته، من خلال إدراك وتحقيق قيمة الوحدة في الوجود ورفعها إلى مستوى الواجب.

وجعل الجيلي من تجليات ذات الله وأفعاله وأسماءه وصفاته نموذجا لبلوغ الإنسان وحدته المتكاملة في تجلياتها المتنوعة. من هنا فكرته عن أن تنزيه الذات الإلهية يعني إنفراد القديم بأوصافه وأسمائه وذاته كما تستحقه من نفسه لنفسه بطريق الأصالة والتعالي. بمعنى فردانيته واستقلاله التام بنفسه لنفسه كما هو. وهي صيغة مجردة عن المطلق. لهذا وضعها الجيلي في تحديده لفكرة الذات بوصفها عبارة عن "الوجد المطلق". والمقصود بذلك سقوط الاعتبارات والإضافات والنسب والأوجه الحسية والعقلية لا على "أنها خارجة عن الوجود المطلق، بل على أن جميع تلك الاعتبارات وما إليها من جملة الوجود المطلق". فهي " في الوجود المطلق لا بنفسها ولا باعتبارها، بل هي عين ما هو عليه الوجود المطلق"[24]. ووضع هذه الفكرة بصورة شعرية تقول:

كالشمس تبدو فيخفي وصف أنجمها نفي، ولكن لها في الحكم إثبات

وشأن كل صفة مجردة للمطلق لها نموذجها التاريخي الملموس، أي تنوع وجودها ووحدتها. من هنا قول الجيلي، بأن مقصد كلامه عن أن التنزيه للحق وليس للمخلوق فيه نصيب، هو انه "ليس للوجه المسمى بذلك الاسم من الذات لا أنه ليس للذات"[25]. ذلك يعني أن التنزيه هنا أو التعالي المطلق هو الصيغة المجردة لهذا الاسم أو ذاك من الذات وليس للذات كما هي. وذلك لأن وجود الذات وفعلها وصفاتها يفترض تجليها الملموس. فهو أسلوب "تكاملها" بوصفه أسلوب تجليها الذاتي. ووضع الجيلي هذه الفكرة في عبارته القائلة، بأن "الذات جامعة لوجهي الحق والخلق. فللحق منه ما يستحقه الحق، وللخلق منها ما يستحقه الخلق، على بقاء كل وجه في مرتبته بما تقتضيه ذاته من غير ما امتزاج. فإذا ظهر أحد الوجهين في الوجه الآخر كان كل من الحكمين موجودا في الآخر"[26].

بعبارة أخرى، إن تجريد الله من الأوصاف وجعله متساميا بذاته لا يتعارض مع حقيقة احتوائه على وجهي الحق (الوصف الأبدي للمطلق) والخلق (النعت التاريخي للموجودات). والإنسان من الموجودات، فهو التجلي التاريخي للحق بالمعنى المجرد، كما يعكس في نماذجه الملموسة إمكانية ومستوى مقابلته للحق. من هنا لا يعني استحقاق كل منهما لما فيه، وإمكانية ظهور أحدهما في الآخر، سوى النسبة المحسوسة والمعقولة لإمكانية وجود أحدهما في الآخر.

فكما أن الوجود هو نسبة محسوسة ومعقولة للحق، فإن الحق في المخلوقات (الإنسان) هو أيضا نسبة، تجعل من وجود أحدهما في الآخر حكما لوجودهما، انطلاقا من أن لكل منهما ما يستحقه في الوجود من الذات. ولا يعني ذلك في منظومة الجيلي سوى جوهرية النسبة في الوجود التي تجعل من كل شيء حقا بالقدر الذي تتناسب أوزانه الداخلية مع معنى وجوده وصور تجليه. من هنا فكرة الجيلي عن ماهية "التشبيه الإلهي ". حيث وجد فيه مجرد عبارة عن "صورة الجمال، لأن الجمال الإلهي له معان وهي الأسماء والأوصاف

21 | المصدر السابق، ج1، ص39.
22 | المصدر السابق، ج1، ص40.
23 | المصدر السابق، ج1، ص41.
24 | المصدر السابق، ج1، ص61.
25 | المصدر السابق، ج1، ص46.
26 | المصدر السابق، ج1، ص46.

الإلهية، وله صور وهي تجليات تلك المعاني فيما يقع عليه من المحسوس والمعقول"[27]. ذلك يعني أن النسبة المحسوسة والمعقولة للمطلق تظهر بصورة الجميل. وهي صورة مدركة بالحس ومفهومة بالعقل. فهما يدركان صور تجليات المعنى القائم في الأسماء والأفعال والصفات الإلهية، بوصفها علاقة جوهرية بالنسبة لإحساس الإنسان وعقله في إدراك معنى حقائق الوجود المطلق.

ففي مستوى تجلي الأفعال ينبغي أن يصل الإنسان إلى إدراك أن معنى تجلي الحق في الأفعال يقوم في رؤية جريان القدرة (الإلهية) في الأشياء فيرى الحق فيها. بمعنى رؤية المبدأ الواحد في الوجود، وبالتالي وحدته. وهو حال علمي وعملي (معرفي وأخلاقي) وضعه الجيلي في فكرته عن الواحدية، عندما اعتبرها "مجلى ظهور الذات فيها صفة والصفة فيها ذات. فبهذا الاعتبار ظهر كل من الأوصاف في عين الآخر. فالمنتقم فيها عين الله، والله عين المنتقم، والمنتقم عين المنعم. وكذلك إذا ظهرت الواحدية في النعمة نفسها والنقمة عينها، كانت النعمة التي هي عبارة عن الرحمة عين النقمة التي هي عبارة عن عين العذاب... كل هذا باعتبار ظهور الذات في الصفات، وفي آثارها، وفي كل شيء مما ظهر فيه الذات بحكم الواحدية هو عين الآخر، ولكن باعتبار التجلي الواحدي لا باعتبار إعطاء كل ذي حق حقه، وذلك هو التجلي الذاتي"[28].

وفي مستوى تجلي الأسماء ينبغي أن يصل الإنسان إلى الاصطلام تحت أنوارها. بمعنى التدرج في نظام السموّ الروحي والمعرفي، بحيث تصبح الأسماء الإلهية أصداء الروح الفعال في الوجود، أو يصبح الروح الفعال صداها الإنساني، أي التجلي الملموس والدائم لما دعاه الجيلي بظهور أحد الوجهين في الوجه الآخر بحيث يصبح كل من الحكمين موجودا في الآخر. وهي عملية تبدأ، شأن كل وجود، بالموجود وتنتهي بالمطلق مرورا بتكامل الإنسان في ذات فردانية. من هنا قول الجيلي، بأن إدراك مشهد من تجليات الأسماء أن يتجلى الله للإنسان في أسمه الموجود فيطلق هذا الاسم على الإنسان، وأعلى منه تجليه له في الاسم الواحد، وأعلى منه تجليه له في اسمه الله[29].

يعكس هذا التدرج الصيغة الظاهرية للبداية والوسط والنهاية، أي للدورة الدائمة التي تتمثل منطق الأسماء الإلهية وحركة الإنسان من الملك (الطبيعة) إلى الملكوت (ما وراء الطبيعة) بالجبروت (الإرادة الإنسانية)، ومن الشريعة إلى الحقيقة بالطريقة. فهي الحركة التي تتمثل عوالم الطبيعة وما وراء الطبيعة في الإرادة المتسامية، كما أنها الحركة التي تتمثل قطع الأشواط الضرورية من شريعة الأمة إلى بلوغ الحقيقة المطلقة بطريق الاصطلام تحت أنوار الأسماء الإلهية، أي كل ما ينبغي أن يؤدي إلى أن يكون الإنسان كوكبا جامعا لحقائق الوجود.

إن تحول الإنسان إلى كون جامع لحقائق الوجود يفترض جمع صفات الله فيه وإعادة بناء ذاته على نموذج جمعها. فالصفات لا تتناهى في تفصيلها، متناهية في إجمالها. وليس التناهي في الإجمال هنا سوى الصيغة المتعالية والنموذجية التي بلورتها الرؤية الإسلامية في مختلف مدارسها عن صفات الله، التي جمعت أبعاد الملك والملكوت والجبروت، أي الأبعاد الطبيعية والماوراطبيعية والإرادية في صيرورة الإنسان ومساعيه العلمية والعملية. إذ نعثر في الحياة والسمع والبصر على المكونات الطبيعية الجوهرية، وفي الإرادة والقدرة على جبروت الإنسان، وفي العلم على الأبعاد غير المتناهية (الماوراطبيعية) لوجوده. وحالما تحولت هذه الصفات إلى صفات المطلق، فإنها اكتست هيئة النموذج المتعالي والواقعي. وهو السبب الذي جعلها معلومة ـــ مجهولة، متناهية ـــ غير متناهية في منظومة الجيلي. فالصفات من حيث الإطلاق معلومة، بينما الذات أمر مجهول. فالإنسان على بينة من ذات الله، لكنه على غير بينة من الصفات. وبالتالي لا سبيل إلى إدراك غاية الصفة، كما يستنتج الجيلي. وهي علاقة تعكس النسبة المتبادلة بين العلم والعمل، مما يجعل منها آلية العمل الدائم والعلم الدائم. وكتب بهذا الصدد يقول، بأنه "إذا تجلت ذات الحق على الإنسان بصفة من صفاتها سبح الإنسان من فلك تلك الصفة إلى أن يبلغ حدها بطريق الإجمال لا بطريق التفصيل"[30]. فإذا سبح الإنسان "في فلك صفة واستكملها بحكم الإجمال استوى على عرش تلك الصفة فكان موصوفا بها. فحينئذ تتلقاه صفة أخرى. فلا يزال كذلك إلى أن يستكمل الصفات جميعا"[31].

27 | المصدر السابق، ج1، ص46.
28 | المصدر السابق، ج1، ص37.
29 | المصدر السابق، ج1، ص50.
30 | المصدر السابق، ج1، ص53.
31 | المصدر السابق، ج1، ص53.

ولا يعني استكمال الصفات جميعا في الإجمال سوى المقدمة الضرورية للسير في طريق المطلق، أي السير صوب الذات المعلومة بوصفها الغاية النهائية، بينما السير صوبها لا متناه. وهي جدلية تجعل من وحدة العلم والعمل أسلوب التكامل غير المتناهي بينهما. لكنه تكامل متنوع فيما اسماه الجيلي بتجليات الصفات، التي هي عبارة عن قبول ذات الإنسان الاتصاف بصفات الحق قبولا حكميا قطعيا كما يقبل الموصوف الاتصاف بالصفة. من هنا تنوع تجليات الصفات على قدر قابلية أو استعداد المرء للاتصاف بها بحسب تلازم ومستوى وحدة العلم والعمل، أو وحدة "وضوح العلم وقوة العزم" كما يقول الجيلي[32].

وقد طبق الجيلي هذه الفكرة على نموذج الصفات الإلهية، التي بلورتها الثقافة الإسلامية باعتبارها صفات الحق (المطلق)، وهي صفة الحياة والعلم والسمع والكلام والإرادة والقدرة. وأضاف لها الجيلي صفة الرحمة، باعتبارها تتويجا أو توليفا تلقائيا لتجلي الصفات المذكورة أعلاه في الإنسان الكامل. واعتبر من تجلى له الحق بالصفة الحياتية يكون هو حياة العالم أجمعه بحيث "يرى سريان حياته في الموجودات جميعها جسمها وروحها... ويعلم ذلك من نفسه من غير واسطة، بل ذوقا إلهيا كشفيا غيبيا عينيا"[33]. ومن تجلى له الحق بالصفة العلمية "يعلم ما فيه من سرّ الحياة"[34]. ومن تجلى له بصفة السمع "سمع بقوة أحدية تلك الصفة اختلاف اللغات وهمس الجمادات والنباتات"[35]. ومن تجلى له بصفة الكلام، فإنه يتكلم بقوة أحدية حياته بحيث تصبح "الموجودات من كلامه"، وحينئذ يشهد الحق "بكلامه أزلا كما هو عليه أبدا، إذ لا نفاذ لكلماته، بمعنى لا آخر لها"[36]. وتترامى في أحضان هذه الصفة استعدادات متنوعة يتطرق الجيلي إلى خمس منها، الأول وهو من "تناجيه الحقيقة الذاتية من نفسها"، والثاني "من يحادثه الحق على لسان الخلق"، والثالث "من يذهب به الحق من عالم الأجساد إلى عالم الأرواح"، والرابع "من ينادي بالغيوب فيشارك بالإخبار قبل وقوعها"، والخامس "من يطلب الكرامات فيكرمه الله"[37]. ومن يتجلى له الحق بالصفة الإرادية، فإنه عادة ما تنكسر زجاجة قلبه[38]. ومنهم من يتجلى له الحق بصفة القدرة "فتكون الأشياء بقدرته في العالم الغيبي وكان على أنموذج ما في العالم العيني"[39]. وأخيرا من تجلى له الحق بالصفة الرحمانية بحيث ينصب له "عرش الربوبية فيستوي عليه ويوضع له كرسي الاقتدار تحت قدميه فتسري رحمته في الموجودات"[40]. ومن خصائص هذا التجلي الأخير أن الإنسان يبلغ المقام والحال الذي يعطي له إمكانية أن "يصّوب آراء جميع أهل الملل والنحل " وأن "يخطئ آراء أهل الملل والنحل حتى يخطئ المسلمين والمؤمنين والمحسنين والعارفين ولا يصوب إلا رأي المحققين الكمل لا غير"، وأن "لا يمكنه النفي ولا يمكنه الإثبات ولا يقول بالوصف ولا بالذات ولا يلوي على الاسم ولا يجنح إلى الرسم"[41].

لم يقصد الجيلي من وراء استعراضه تجليات الصفات الإلهية في الإنسان صياغة رؤية هرمية للسلوك، بقدر ما أنها تمثل الحركة الطبيعية للسير صوب بلوغ درجة الإنسان الكامل. فالإنسان الطبيعي أيضا يحيا ثم يأخذ بالتعلم ثم يسمع ويتكلم ويريد ويقدر. وهي عملية تشكل في طريق الصوفي درجات ما دعاه الجيلي بالسباحة في فلك الصفات من اجل الاستواء على عروشها.

فلكل صفة عرش، أي لكل صفة ذروة، يمكن من خلالها تأمل ما جرى وما سيجري. وتتغلغل هذه المفارقة في المساعي الحرة صوب المطلق. وفيها يكتشف المرء مستوى تجلي الحقيقة فيه، ومستوى انعكاسها في أعماقه، واستظهارها في إبداعه. فتجلي صفة الحياة يفترض منه بلوغ حال أن يكون هو نفسه "حياة العالم بأجمعه".

ولا يعني ذلك سوى أن يتحسس الحياة في كل شيء، بل وكل شيء حياته من حيوان ونبات وجماد، بحيث "يرى سريان حياته في الموجودات جميعها جسمها وروحها"، كما يقول الجيلي. وحالما يدرك المرء هذه الدرجة، فإنه سيعلم آنذاك "سرّ الحياة" فيه. إذ ليس سرّ الحياة سوى سريانه في كل وجود. ومن يدرك هذه

32 | المصدر السابق، ج1، ص54.
33 | المصدر السابق، ج1، ص54.
34 | المصدر السابق، ج1، ص54.
35 | المصدر السابق، ج1، ص55.
36 | المصدر السابق، ج1، ص55.
37 | المصدر السابق، ج1، ص55-56.
38 | المصدر السابق، ج1، ص56.
39 | المصدر السابق، ج1، ص57.
40 | المصدر السابق، ج1، ص58.
41 | المصدر السابق، ج1، ص58.

الدرجة يسمع حينئذ موسيقى الحياة وأسرارها في أصوات الوجود المتنوعة من لغات الناس والأمم وهمس الجمادات والنباتات. وقد جعلت هذه الدرجة الجيلي نفسه يقول عن نفسه، بأنه في هذا التجلي سمع "علم الرحمانية من الرحمن" فتعلم "قراءة القرآن"، بحيث أصبح هو "الرطل وكان الميزان"[42]. وهو الحال، الذي يرتقي به إلى مصاف الرحمة الأبدية، بوصفها النسبة الحية للاعتدال في كل فعل. إذ لا يعني انه (الجيلي) كان "الرطل وكان الميزان(القرآن) " سوى الصيغة الشعرية لتعادل الأنا والمطلق. كما لا يعني "كنت الرطل وكان الميزان" سوى أن القرآن على قدر ما في الإنسان، كما أن ما في الإنسان على قدر ما في القرآن. والمقصود بالقرآن هنا ليس فقط كتاب المسلمين، بل وكتاب الوجود وحروف المطلق. ومن ثم لا يعني سماع ما فيه سوى سمع النسبة الحية بين الوجود والمطلق. وعند بلوغ هذه الدرجة يرتقي المرء إلى مصاف التجلي الإلهي في صفة الكلام. عندها يسمعها على أنها كلمات الوجود. فكما أنه يسمع همس الجمادات والنباتات، فإنه يسمع كلمات الوجود في مختلف أشكاله وأنواعه وأجناسه، أي أن الجميع تخاطبه في خطاب لا تتناهى معانيه بسبب عدم تناهي الموجودات. وهو حال تتنوع فيه درجات العارفين. منهم من تناجيه الحقيقة الذاتية من نفسه كما لو أنها وحي وإلهام. ومنهم من يحادثه الحق على لسان الخلق بحيث يسمع الحقيقة من أفواه الموجودات، انطلاقا من أن لكل وجود لسان يخاطب به الإنسان على قدر ما فيه. ومنهم من يذهب به الحق عن عالم الأجسام إلى عالم الأرواح، بمعنى الانتقال من الظاهر إلى الباطن، ومن العابر إلى الدائم، ومن المتغير إلى الثابت، ومن الملموس إلى المجرد، ومن الحقيقة إلى الرمز، باختصار من المحدود إلى غير المحدود ومن المتناهي إلى غير المتناهي. وتعبرّ هذه الحالة عن فاعلية وحركية الاستقرار أو حالة القلق في اليقين، التي تجعل المرء يتسامى في مجرى إدراكه الوحدة في الوجود. وقد وصفها الجيلي على مثال أولئك الذين ارتقوا إلى "سدرة المنتهى"؛ فمنهم من قيل له: "حبيبي! أنيتك هي هويتي، وأنت عين هو، وما هو إلا أنا! حبيبي! بساطتك تركيبي وكثرتك واحدتي، بل تركيبك بساطتي وجهلك درايتي! أنا المراد بك! أنا لك لا لي! أنت المراد بي! أنت لي لا لك! حبيبي! أنت نقطة عليها دائرة الوجود، فكنت أنت العابد فيها والمعبود! أنت النور! أنت الظهور! أنت الحسن والزين كالعين للإنسان والإنسان للعين!"؛ ومنهم من ينادى بالغيوب فيشارك بالإخبار قبل وقوعها، أي أولئك الذين همّهم المستقبل ورؤية آفاقه. فهم أصحاب الرؤية الحكيمة والنظر الثاقب والحدس الرفيع؛ ومنهم من يطلب الكرامات فيكرمه الله، أي من يبلغ درجة الكمال في الكلام، لان الكلام إبداع. وفيه تظهر الموجودات وحياتها وأصواتها.

ومن يرتقي إلى مصاف هذه الصفات في إرادته وقدرته فانه يأخذ بالتحكم بعالم الغيب، بحيث يصبح ما في العالم العيني على أنموذجه كما يقول الجيلي. حينذاك تصبح الأشياء والظاهر في عالمنا نتاجا لما أراده فقط، أي تصبح أشكال الوجود متحددة برؤيته.

ويتطابق بلوغ هذه الصفات جميعا في منظومة الجيلي مع ما اسماه بالتجلي الذاتي، أي عندما تصبح الذات الإنسانية تجليا لذات الحق، وتصبح صفاتها صفاته من حيث النموذج والفعل. حينذاك تتكامل صفاته بهيئة رحمة شاملة للوجود، دعاه الجيلي "بسريان رحمته في الموجودات". ويتجلى ذلك في موقفه المتسامي والنقدي والتوليفي من المعتقدات والآراء والأحكام جميعا. بمعنى خروجه من التقليد والسير في طريق الحق، بوصفه طريق الإبداع الشامل للأنا المتكاملة بمعايير المطلق. من هنا إمكانية تصويبه جميع أهل الملل والنحل وتخطئتهم جميعا أو الكف عن النفي والإثبات. بعبارة أخرى، انه يتقبل التجارب الدينية والفلسفية للأفراد والجماعات والأمم ويتسامى عليها في نفس الوقت. لأنه لا معيار له وعليه غير معيار الحق. وليس هذا المعيار بدوره سوى منطق الحقيقة المطلقة، الذي يجعل من التجلي الذاتي للصفات الإنسانية تجليا وحدانيا.

حينذاك تصبح صفات الحق المعيار الدائم للفعل الإنساني. ومن ثم أسلوب ارتقاء الصفات الإنسانية إلى مصاف الصفات المطلقة للحق. فهي الدورة الثانية، غير المتناهية والباطنية لاستظهار المطلق في صفاته الجوهرية التي بلورتها التقاليد الإسلامية الكلامية والفلسفية عن صفات الله. فإذا كان وجود الشيء لنفسه هو حياته التامة، كما هو الحال عند الله، ووجود الشيء لغيره هو حياة إضافية، كما هو الحال عند الإنسان، فإن الإنسان الكامل هو ارتقاء من الثانية إلى الأولى، كما يقول الجيلي. وهو موقف مبني على أسس الرؤية الفلسفية الصوفية للجيلي، التي تنطلق من أن الإنسان بذاته، بوصفه كيانا حيا هو حيوان لا غير، انطلاقا من أن "حياة الله في الخلق واحدة"[43]. ذلك يعني انه لا فرق جوهري بين حياة الإنسان وحياة كل كيان حي من

42 | المصدر السابق، ج1، ص55.
43 | المصدر السابق، ج1، ص63.

حيث هو حياة. وذلك لأن الحياة شاملة للجميع، بمعنى أن المقام فيها هو وجودها وحياتها، وذلك لأن الحياة "جوهر فرد موجود لنفسه"، انطلاقا من "شيئية الشيء هي حياته، وهو حياة الله التي قامت الأشياء بها"[44]. بعبارة أخرى، إن وجود الأشياء هو حياتها، وحياتها هو حياة الله، ومن ثم فإن الأشياء كلها حية تحيا بحياتها الخاصة، التي هي بدورها جزء من الكلّ. من هنا فكرة الجيلي، عن أن لكل "شيء من الأشياء وجود في نفسه لنفسه وحياة تامة بها ينطق وبها يتكلم وبها يسمع ويبصر ويقدر ويريد ويدور ويفعل ما يشاء"[45]. وبالتالي، فإن لكل حياة مستواها الخاص بها، التي تتجلى بها صفات الله ووجوده من كلام وعقل وسمع وبصر وقدرة وإرادة، وذلك لأن حياة الموجودات هي حياة الله التي قامت الأشياء بها.

وقد افترض هذا المنطق جعل حياة الموجودات جميعا في ترتيب وتناسق متسام يحتل الإنسان فيه مرتبة قادر فيها على تحويل الحياة، بوصفها جوهر فرد بنفسه لنفسه إلى حياة له، بمعنى الارتقاء من مصاف الحياة كشيئية إلى مصاف "الوجود الحقيقي". وهي حياة لا يمكن بلوغها إلا في حالة الارتقاء من مستوى الوجود الطبيعي إلى مستوى الوجود الماوراطبيعي، أي من مستوى الوجود الحيواني إلى مستوى الوجود الإنساني الكامل. ومن الممكن بلوغ هذه الغاية في حالة تذليل البقاء في حيز الحيوانية أو شيئية الأشياء، الذي يستحيل بدوره دون معرفة الإنسان ما هو عليه الإنسان. إذ لا يعني أن الله خلق آدم (الإنسان المجرد) على صورته سوى أن "الإنسان نسخة من صفة من صفات الرحمن. فيوجد في الإنسان كل ما نسب إلى الرحمن، حتى انك تحكم للمحال بالوجوب بواسطة الإنسان"[46]. وبما أن الإرادة هي صفة تجلي العلم، وإن إرادة الله هي "تخصيصه لمعلوماته بالوجود على حسب ما اقتضاه علمه" من هنا استنتاج الجيلي، بأن الإرادة الموجودة عند الإنسان هي عين إرادة الحق. وذلك لأن الإنسان نفسه هو مرآة الحق وصورة تجليه في الوجود. كما أنه "الكنز الذي أظهره الحق"، أي حصيلة ما عنده. وهي الفكرة التي وضعها الجيلي شعرا:

ظهر الجمال بها من الكنز الذي قد كان في التعريف كالنكرات
فبدت محاسنه على أعطافه وهو الخليفة صورة الجلوات
ظهروا به، وبهم ظهور جماله كل لكل مظهر الحسنات
فبدت محاسنه بنا وبدت محاسننا به من غير ما إثبات
وبنا تسمى، بل تسمينا به كل لكل نسخة الآيات
لولا إرادته التعرف لم يكن للكنز إبراز من الخفيات.

لقد أراد الجيلي القول، بأن جمال الوجود الإلهي في العلم هو إرادة الخلق، ومن ثم فإن وجود الإنسان وحياته وفعله هو "نقود" الكنز الإلهي، التي بها يفعل ما يشاء، حسب لغة الرأسمال القبيحة! فالكنز (الإنسان)، الذي كان فكرة في التعريف، أي مجهولا في العبارة، يصبح صورة تتجلى فيها محاسن الحق، بعد أن أصبح خليفته في الوجود. حينذاك ظهر فيه جمال الحق، وهو مظهره. من هنا كان كل منهما مظهر الحسنات. الله يظهر جماله في الإنسان، والإنسان مظهر جمال الله. من هنا ظهورنا المتبادل من دون أن يكون كل منا إثبات للآخر. وذلك لأن وجودنا واحد. بهذا المعنى يكون الإنسان إرادة الله. انه يتمثل حقيقة الإرادة الإلهية، شأنه شأن تمثله للصفات الأخرى. فكلام الله من حيث الإجمال هو تجلي علمه، باعتبار إظهاره إياه سواء كانت كلماته نفس الأعيان الموجودة أو كانت المعاني التي يفهمها الناس أما بطريق الوحي أو بطريق المكالمة وما شابه ذلك[47].

ليست كلمات الله، حسب منطق الجيلي، سوى وجود الأشياء سواء كانت هذه الموجودات أشياء أو معان، مادة أو روحا. فالكلمة ليست حروفا، بقدر ما هي وجود. ووجود الأشياء كلمات. ووضع الجيلي فلسفته بهذا الصدد على أساس أن كلام الله على جهتين، الأولى هو الكلام الصادر من مقام العزة، بمعنى أن كلّ الكون في طاعة الله، ومن ثم فإن حركة الأشياء الداخلية ومظاهر وجودها هو طاعة لمبدأ الحياة الذي وضعه العلم الإلهي أو الكلام الصادر من مقام الربوبية، الذي يعادل فكرة الاختيار. فالإنسان من حيث وجوده الطبيعي (الحياة كما هي) في طاعة مستمرة للوجود، وفي اختياره مخير لكي يصبح الجزاء في المعصية

44 | المصدر السابق، ج1، ص63.
45 | المصدر السابق، ج1، ص64.
46 | المصدر السابق، ج1، ص66-67.
47 | المصدر السابق، ج1، ص73.

بالعذاب عدلا، ويكون الثواب في الطاعة فضلا، كما يقول الجيلي[48]. أما على الجهة الثانية، فإنه الكلام الذي يعادل مضمون "أعيان الممكنات"، أي ذات الممكن في الوجود. والممكنات هي كلمات من كلمات الحق. ومن ثم فهي لا تتناهى وكلها حق.

والشيء نفسه يمكن قوله عن السمع والبصر. إذ لا يعني السمع الإلهي عند الجيلي، سوى "تجلي الحق بطريق إفادته من العلوم، لأنه يعلم كل ما يسمعه قبل أن يسمعه". بعبارة أخرى، ليس السمع سوى العلم المتجسد في منطق وجود الأشياء، ومنطقها أحوالها[49]. أما البصر فهو أيضا عبارة عن "ذات الحق باعتبار مشهوده من المعلومات. فعلمه عبارة عن ذاته باعتبار مبدأ علمه، لأنه بذاته يعلم وبذاته يبصر ولا تعدد في ذاته. فمحل علمه محل عينه. فهما صفتان وإن كانا في الحقيقة شيئا واحدا. فليس المراد ببصره إلا تجلي علمه في هذا المشهد العياني. وليس المراد بعلمه إلا الإدراك بنظره له في العالم العيني. فهو يرى ذاته بذاته ويرى مخلوقاته أيضا بذاته. فرؤياه لذاته عين رؤياه لمخلوقاته"[50]. ووضع الجيلي هذه المقدمة في أساس الوحدة المنطقية والجوهرية لوجود الإنسان والله، من خلال إبراز ما اسماه بنسخة الإنسان الكاملة للحق. وكتب بهذا الصدد يقول "سبحان من جعل الإنسان نسخة له كاملة. ولو نظرت إلى نفسك ووقفت لوجدت لكل صفة من نسخة في نفسك. فانظر هويتك نسخة أي شيء؟ وأنيتك نسخة أي شيء؟ وروحك نسخة أي شيء؟ وصورتك نسخة أي شيء؟ وانظر إلى وهمك العجيب نسخة أي شيء؟ وبصرك وحافظتك وسمعك وعلمك وحياتك وقدرتك وكلامك وإرادتك وقلبك وقالبك، كل شيء منك نسخة أي شيء من كماله وصورة أي حسن من جماله؟"[51].

تهدف منظومة الجيلي بصدد الصفات الإلهية إلى تأسيس فكرة الانتقال من وجود الأشياء إلى وعيها الذاتي، باعتباره الطريق الضروري لتكامل صفات الإنسان في ذات حقيقية على مثال الحق (المطلق). وعبّر عنها بضرورة أن يعرف الإنسان انه نسخة كاملة للحق، وأن يتحقق منه في مجرى إدراك هويته وأنيته وروحه وصورته وخياله وبصره وسمعه وبصره وحياته وقدرته وكلامه وقدرته وقلبه وقالبه على مثال الحق. ثم الارتقاء من ذلك إلى مصاف المقام الواعي، الذي يجعل من كمال الحق نسخة (أنموذجا) لمساعيه، وجماله صورة (أنموذجا) لحسنه.

ولا يعني جعل الحق نسخة لمساعيه وجماله صورة لحسنه سوى تحويله إلى مثال وأنموذج أعلى. غير أن هذا النموذج في منظومة الجيلي ليس كيانا خارجيا مستقلا بذاته، بقدر ما ينبع تلقائيا من الاستعداد الذاتي للإنسان. ويستمد هذه الاستعداد مقوماته من نظرية الجيلي في الخلق. فالخلق، حسب نظرية الجيلي، هو الوجه الآخر للحق، وكلاهما وصفان للأبد. والأبد هو الوجه الآخر للأزل، وكلاهما عرضا للجوهر الفرد. والجوهر الفرد هو توليف لعناصر العظمة والعلم والقوة والحكمة وأمثالها في عناصر النار والماء والهواء والتراب. ذلك يعني أن الإنسان يحتوي في ذاته من حيث مكوناته الملكية (الطبيعية) النار والماء والهواء والتراب، والملكوتية (الماوراطبيعية) العظمة والعلم والقوة والحكمة، على وحدة لا تنفصم عراها يولد امتزاجهما لهيب جبروته الذاتي[52]. من هنا اعتبار الجيلي الوجود وحدة للخلق والحق. والإنسان باعتبار ظاهره هو خلق، وباعتبار باطنه هو حق[53]. وعندما قام بتأويل سورة (الفاتحة)، فإنه وجد في دلالتها إشارة إلى ما اسماه "بالهيكل الإنساني الذي فتح الله به أقفال الوجود. وذلك لأن الإنسان ولو أنه خلق لكن حقيقته حق "[54]. بعبارة أخرى، إن الإنسان باعتباره مخلوقا (خلق) هو الوجه الآخر للحق (الله). وذلك لأنه يحتوي في وجوده على وحدة الأزل والأبد، ومن ثم فيه فتح الله أقفال الوجود، أي أسراره. من هنا أيضا قول الجيلي، بأن "وراء كل إشارات الشرائع وعباراتها مقصود واحد هو الإنسان"[55].

فقد جمع الإنسان في ذاته وحدة المادي والروحي، الملك والملكوت، الطبيعي والماوراطبيعي، الصورة والمعنى، الجمال والجلال. من هنا فكرة الجيلي عن أن الإنسان هو روح وجسد. والروح معناه

48 | المصدر السابق، ج1، ص72.
49 | المصدر السابق، ج1، ص73.
50 | المصدر السابق، ج1، ص74.
51 | المصدر السابق، ج1، ص72.
52 | المصدر السابق، ج1، ص20.
53 | المصدر السابق، ج1، 109.
54 | المصدر السابق، ج1، ص109.
55 | المصدر السابق، ج1، ص112.

والجسد صورته. وفيهما تتجلى وحدة المكونات الملكية والملكوتية (المذكورة أعلاه). وهي ثنائية ممزوجة بذات الإنسان وصفاته، تجد صورتها التامة في علاقة الإنسان بالله، وكمالها في وحدتهما، كما تجد أنموذجها الكامل في الله وفي الإنسان الكامل.

انطلق الجيلي في رؤيته لعلاقة الله والإنسان في مستواها الوجودي من وجود الإنسان "التاريخي" كما صورته الرؤية الإسلامية عن الخلق والإبعاد. فالله خلق الإنسان وأبعده، كما يقول الجيلي. ووجد الجيلي في هذه العلاقة حكمة يقوم معناها في أنها تعطي لنا إمكانية رؤيته عن قرب وبعد. وهو تقييم وضعه في مخاطبة تقول: "أنزلته على قانون الحكمة الإلهية، وأمليته على نمط ميزان المدركة البشرية ليسهل تناوله من قريب وبعيد ويمكن تحصيله للقريب والشريد"[56]. وليس المقصود بقانون الحكمة الإلهية سوى حكمة وجود الأشياء بالحق، لأن اختلالها يؤدي إلى اختلال الوجود وهدمه. وهي علاقة وضعها الجيلي في رؤيته عن تجانس الوجود وترتيبه بين الأزل والأبد. فوجود المخلوقات جميعا عين وجود الحق، لأنها تحتوي في ذاتها على وحدة عناصر الملك (النار والماء والهواء والتراب) والملكوت (العظمة والعلم والقوة والحكمة). وتكون هذه العناصر الجوهر الفرد، وله عرضان وهما الأزل والأبد. وللأبد (الوجود) وصفان هما الحق والخلق. وللخلق (وجود الحق المتشيئ) نعتان هما القدم والحدث (الله والإنسان)، ولهما وجهان الظاهر والباطن (الدنيا والآخرة)، وحكمان (وجوب وإمكان) واعتباران (أن يكون لنفسه مفقودا ولغيره موجودا، أو أن يكون لغيره موجودا ولنفسه مفقودا) ومعرفتان (وجوبيته أولا وسلبيته ثانيا، وسلبيته أولا ووجوبيته ثانيا).

إننا نعثر في هذا الترتيب المتجانس عن علاقة الخلق بالحق، بوصفها الصيغة المجردة عن علاقة الله والإنسان، على تأسيس لوحدتهما في الكلّ. وبالتالي ترابط وجودهما. مما يؤدي إلى فكرة مفادها أن نفي الله يعني نفي الإنسان، كما أن نفي الإنسان يعني نفي الله. وبغض النظر عن تنوع صور هذه العلاقة، إلا أنها تعبر عن حقيقة واحدة وضعها الجيلي في فكرة "الإنسان الكامل".

ففي مرتبة (مستوى) الهوية تصبح هوية الحق عين الإنسان. إذ لا يعني قول الله: "قل هو الله أحد " سوى "قل يا محمد هو (الإنسان) الله أحد"، أي قل يا محمد أن الله والإنسان واحد[57]. وفي علاقتهما تتجلى دورة الوجود والارتقاء. إذ الأمر في الإنسان دوري بين أنه مخلوق وأنه على صورة الرحمن، كما يقول الجيلي. وبالتالي، فإن الله هو "حق متصور في صور خليقته، أو خلق متحقق بمعاني الإلهية"[58]. وإذا كانت الإلهية حسب رؤية الجيلي، هي جميع حقائق الوجود وحفظها، فإن الحق والخلق هما حقائق الوجود. فهما الوجهان المتقابلان الدائران في فلك الإلوهية. وذلك لأن الإلوهية "تجمع الضدين من القديم والحديث، والحق والخلق، والوجود والعدم، فيظهر فيها الواجب مستحيلا بعد ظهوره واجبا، ويظهر فيها المستحيل واجبا بعد ظهوره فيها مستحيلا، ويظهر الحق فيها بصورة الخلق مثل قوله (رأيت ربي فيها في صورة شاب أمرد)، ويظهر الخلق بصورة الحق مثل قوله (خلق آدم على صورته). وعلى هذا التضاد، فإنها تعطي كل شيء شملته من هذه الحقائق حقها"[59].

وفي مرتبة (مستوى) الرحمانية تتجلى علاقة الله والإنسان على نسبة علاقة الحق بالخلق. فإذا كانت نسبة المرتبة الرحمانية إلى الإلوهية كنسبة سكر النبات إلى القصب، فإن العالم (الإنسان) هو أول رحمة إلهية، لأن الله خلق العالم (الإنسان) من نفسه. وبما أن الحق هو هيولي العالم، لهذا كان العالم مثل الثلج والله هو الماء الذي هو أصل هذا الثلج، كما يقول الجيلي[60]. كل ذلك يكوّن مضمون "قانون الحكمة الإلهية" في الوجود. أما ميزان أو منطق إدراكها البشري، فهو أن يدرك الإنسان، بأنه ليس هناك من تجل للحق في الأكوان أتم من الإنسان، وذلك لأن الإنسان نفسه هو مظهر تجلي الحق[61].

إن إدراك هذه العلاقة والتحقق بها يؤدي بالإنسان إلى بلوغ درجة الكمال. وهي فكرة وضعها الجيلي في فلسفة مكثفة يمكن دعوتها بالصيغة النموذجية للعلاقة بين الإنسان والله، بوصفها النموذج الممكن والمعقول والواجب في طريق الوصول للكمال. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن العارف إذا "تحقق بحقيقة كان

56 | المصدر السابق، ج1، ص12.
57 | المصدر السابق، ج1، 26.
58 | المصدر السابق، ج1، ص26.
59 | المصدر السابق، ج1، ص32.
60 | المصدر السابق، ج1، ص38-39.
61 | المصدر السابق، ج1، 36.

سمعه وبصره ولا يخفي عليه شيء من الموجودات"[62]. ووضع هذه المقدمة في مخاطبته الإنسان بعبارة:" ثم لا يصح نفيه مطلقا، لأن بانتفائه تنتفي أنت إذ هو أنموذجك. وكيف يصح انتفاؤك وأنت موجود وأثر صفاتك غير مفقود؟ ولا يصح أيضا إثباته لأنك إذا أثبته اتخذته صنما فضيعت بذلك مغنما. وكيف يصح إثبات المفقود؟ أم كيف يتفق نفيه وهو أنت الموجود؟ وقد خلقك الله على صورته حيا عليما قادرا مريدا سميعا بصيرا وتكلما لا تستطيع دفع شيء من هذه الحقائق عنك لكونه خلقك على صورته وحلاّك بأوصافه وسماك بأسمائه. فهو الحي وأنت الحي، وهو العليم وأنت العليم، وهو المريد وأنت المريد، وهو القادر وأنت القادر، وهو السميع وأنت السميع، وهو البصير وأنت البصير، وهو المتكلم وأنت المتكلم، وهو الجامع وأنت الجامع، وهو الموجود وأنت الموجود. فله الربوبية ولك الربوبية بحكم كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، وله القدم ولك القدم باعتبار انك موجود في علمه، وعلمه ما فارقه مذ كان. فإنضاف إليك جميع ما له وإنضاف إليه جميع ما لك في هذا المشهد"[63].

لقد جعل الجيلي من الإنسان مثلا وتجسيدا حيا لله. فهو يحوي في ذاته على صفات الله جميعا. وبالتالي، فإنه يستحيل نفيه وإفناءه. فهو يحتوي في ذاته مطلق الوجود، وفيه الأزلية والأبدية، وذلك لأنه على "أنموذج الحق" بحكم وجوده، ويصبح إنسانا حقا، حقيقيا وكاملا في حال تكامله على "أنموذج الحق".

إن تكامل الإنسان على "أنموذج الحق" يجعل من هيكله الإنساني فردا كاملا وغوثا جامعا عليه يدور أمر الوجود ويكون له الركوع والسجود وبه يحفظ الله العالم، كما يقول الجيلي[64]. ولا يعني ذلك سوى أن الإنسان قادر على تخطي الحدود أيا كانت ما زال المطلق هو مصدر وجوده وديمومته. وبالتالي، فإن نواحي الكمال لا تتناهى في أنموذجها، وهي المعبر عنها في تقاليد الإسلام بالمهدي والخاتم والخليفة، أي "الإنسان الكامل"، الذي تنجذب حقائق الموجودات إلى امتثال أمره انجذاب الحديد إلى حجر المغناطيس، ويقهر الكون بعظمته والفعل ما يشاء بقدرته فلا يحجب عنه شيء[65].

لم يسع الجيلي إلى جعل الإنسان إلها، ولكنه سعى إلى جعل الالوهة فيه امتدادا لرحمة الوجود. ومن ثم تحويله إلى أنموذج مطلق يسري في صيرورة التاريخ الإنساني، باعتباره "قطبا تدور عليه أفلاك الوجود"[66]. بعبارة أخرى، ليس "الإنسان الكامل" سوى الأنموذج المطلق للكمال الإنساني. ومن ثم فهو " خارج" التاريخ وداخله، لأنه يتمثل في ذاته وحدة الوجود والعدم على مثال الحق. من هنا فكرة الجيلي عن أن الإنسان الكامل هو "واحد مذ كان الوجود إلى أبد الآبدين"[67]. بمعنى أنه وجود وأنموذج مطلق للإنسان في كل مكان وزمان، والشيء الوحيد المتغير فيه هو "تنوعه في الملابس"، كما يقول الجيلي[68]. ومن ثم فإن تنوعه في التاريخ يشكل سلسلة الكمال الإنساني أو حلقاته المترابطة. وبالتالي، فإن الكمل (الكاملون) في الناس كل منهم "نسخة للآخر" في سلسلة الوجود. وإذا كان الجيلي يطلق على "الإنسان الكامل الأصلي" أسم محمد، فلأنه مثال الوجود التاريخي للثقافة التي بلورت شخصية الجيلي وتراثه الصوفي. لهذا نراه يتكلم عما اسماه باجتماعه وإياه وهو بصورة شيخه شرف الدين إسماعيل الجبرتي بمنطقة زبيد عام 697 هجرية[69].

ولم يقصد الجيلي بذلك استعادة فكرة تناسخ الأرواح، وذلك لأن "الإنسان الكامل" في منظومته ليس استعادة للماضي، بقدر ما هي صيرورة دائمة لأنموذج. أنه ليس استعادة باهتة أو لامعة، كما أنه لا تكرار فيه. أنه يتمثل ويمثل العملية الذاتية لحقائق الوجود نفسها وصقلها الدائم. ومن ثم، فإنه تمثيل للفردية والفردانية الإنسانية في جبروتها الساعي لتوليف حقائق الملك (الطبيعة) والملكوت (ما وراء الطبيعة) في ذاته عبر جعلها مرآة تجليه الدائم. من هنا استنتاج الجيلي عن أن "محمدا بإمكانه أن يتصور بصورة في كل زمان بصورة أكملهم ليعلي شأنهم. فهم خلفاؤه في الظاهر وهو في الباطن حقيقتهم"[70]. أي أن ظهور الإنسان الكامل هو استمرار خلافته للحقيقة المحمدية، أي لفكرة الكمال المطلق. وبالتالي فإنه لا نهاية في ظهور "محمد"، أي لا حد محدود في التجديد الدائم والارتقاء الدائم للأفراد والجماعات والأمم. كما أنه لا صيغة واحدة وأنموذج

62 | المصدر السابق، ج1، ص11.
63 | المصدر السابق، ج1، ص11-12.
64 | المصدر السابق، ج1، ص62.
65 | المصدر السابق، ج1، ص62.
66 | المصدر السابق، ج2، ص61.
67 | المصدر السابق، ج2، ص61.
68 | المصدر السابق، ج2، ص61.
69 | المصدر السابق، ج2، ص61.
70 | المصدر السابق، ج2، ص62.

واحد فيه. إن الوحدة في حقيقة الكمال، أما الكمال فإنه قابل للتصور بصورة لا تتناهى. والإنسان الكامل هو الكيان المتنوع في الصور. ومن ثم، فإن لكل مرحلة وتاريخ وشعب وأمة ودين ناسه الكاملين. ذلك يعني أن الإنسان الكامل يحمل في منظومة الجيلي طابعا كونيا، يستمد مقوماته مما فيه من "مقابلة الحقائق الوجودية والعلوية" كما يقول الجيلي.

وقد صور الجيلي مقابلة الحقائق الخلقية للإنسان الكامل والحقائق الوجودية العلوية، كما يلي:

الحقائق الوجودية والعلوية	الحقائق الخلقية للإنسان
العرش	القلب
الكرسي	أنيته
سدرة المنتهى	مقامه
القلم الأعلى	العقل
اللوح المحفوظ	النفس
العناصر	الطبع
الهيولي	القابلية
الهباء	حيز الهيكل
الفلك الأطلس	الرأي
الفلك المكوكب	الإدراك
السماء السابعة	الهمّة
السماء السادسة	الوهم
السماء الخامسة	الهّم
السماء الرابعة	الفهم
السماء الثالثة	الخيال
السماء الثانية	الفكر
السماء الأولى	الحافظة
زحل	القوى اللامسة
المشتري	القوى الدافعة
المريخ	القوى المحركة
الشمس	القوى الناظرة
الزهرة	التلذذ
عطارد	الشم
القمر	السمع
فلك النار	الحرارة
فلك الماء	البرودة
فلك الهواء	الرطوبة
فلك التراب	اليبوسة
الملائكة	الخواطر
الشياطين	الوساوس
البهائم	حيوانته

ذلك يعني، أن الجيلي يضع في الإنسان الكامل كل مكونات الملك والملكوت والجبروت. وبالتالي ليس الإنسان الكامل، سوى الكيان الذي يحتوي في ذاته على كل شيء مما في عوالم الملكوت (الماوراطبيعي) من عرش وكرسي وسدرة المنتهى والقلم الأعلى واللوح المحفوظ. كما أن فيه استمرارها الوجودي في العناصر والهيولي والهباء واستمرارها في الأفلاك المجردة وسماواتها وأفلاكها الطبيعية واستمرارها الطبيعي في مبادئ الحياة من نار وتراب وماء وهواء ومستواها الأدنى في الغرائز. بعبارة أخرى، إن الإنسان يحتوي

على كل شيء! والإنسان الكامل، بالتالي، ليس كيانا مجردا خارج الملك (الطبيعة) والملكوت (ما وراء الطبيعة)، بل هو الكيان الذي يحتوي في ذاته على مكوناتهما جميعا، بحيث يجعل من قلبه وأنيته ومقامه وعقله ونفسه وطبعه وقابليته وهيكله ورأيه وإدراكه وهمته ووهمه وهمومه وفهمه وخياله وفكره وذاكرته وجميع قواه الحسية وعناصر وجوده الطبيعية من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وخواطره ووساوسه وغرائزه (حيوانيته) حقائقا مقابلة للحقائق الوجودية والعلوية. حينذاك فقط يمكنه أن يكون كاملا.

مما سبق يتضح، بأن الإنسان الكامل في منظومة الجيلي هو ليس "سوبرمان"، بل أنموذج للكمال الإنساني الفاعل بمعايير الحق المطلق. فهو يجسد في ذاته تناسب الأوزان الضرورية للفعل الأخلاقي المتسامي. إذ فيه تتناسب وتتكامل مكونات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي، وبالتالي، فإنه ممثل الوحدة. إذ فيه من كل شيء نسبة معقولة ومتجانسة من أقصى مكونات المطلق (الحقائق العلوية) إلى أدنى تجلياته في الشيطنة والبهيمية.

وقد حدد ذلك غاية الإنسان الكامل، بوصفها رهن المساعي الإرادية للحق. من هنا قول الجيلي، بأن "مثال الإنسان للحق مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها. وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم الله. فهو مرآته. والإنسان الكامل أيضا مرآة الحق، فإن الحق أوجب على نفسه أن لا ترى أسماؤه وصفاته إلا في الإنسان الكامل"[71]. بعبارة أخرى، إن الإنسان الكامل هو الإنسان الذي تتكامل فيه مكونات الوجود ووحدتها المتناسقة، بحيث يصبح كالمرآة قادرا على عكس حقائق الوجود الملكوتية في علمه وعمله. الأمر الذي يحرره من رق الاغيار، ويجعله قادرا على الفعل بمعايير ومقاييس الحق (المطلق). انه ممثل المعاني الخالصة والحقائق العلوية في وجوده التاريخي. وعّبر الجيلي عن هذه الفكرة في تأويله للآية (كل يوم هو في شأن) بطريقة تقول، بأن "تغيره في كل زمان إنما هو أثر للشأن الإلهي الذي اقتضاه التجلي الحاكم على الوجود بالتغير"[72]، أي أن التغير في الزمان (التاريخ) هو نتاج للشأن الإلهي الذي يتحدد بدوره بأحكام التغير الضروري في الوجود. وأسّس لهذه الفكرة في سلسلة الشأن والأثر والمقتضى والتنوع، انطلاقا من أن لكل تجل شأن، ولكل شأن أثر، ولكل مقتضى تنوع في الصور وذلك لأن الحق (الله) وإن كان ثابتا بذاته إلا أن له في كل تجل تغيرات هو عين "التحول في الصور". بهذا المعنى انه متغير لا متغير، متنوع لا متنوع، متحول في الصور لا متحول في نفسه، كما يقول الجيلي[73]. والحقيقة كما هي تمثيل لهذه الفكرة. أنها ثابتة من حيث ذاتها متنوعة في الصور. بل أنها غير محدودة وغير متناهية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن منطق الإنسان الكامل في تعامله مع أي شيء يتحدد بعلاقة الثبات والتغير، أي الثبات في الحق والتغير في الصور. من هنا نرى الجيلي يرى في القرآن ليس كتابا محصورا للمسلمين، بقدر ما وجد فيه "عبارة عن أحكام الوجود المطلق"، الذي هو أحد وجهي ماهية الحقائق. من هنا تصبح سوره وآياته "الصور الذاتية وهي تجليات الكمال. فلكل سورة معنى فارق تتميز به". حينذاك تصبح الآيات "عبارة عن حقائق الجمع"، لأن كل "آية تدل على الجمع الإلهي من حيث معنى مخصوص". وتصبح الكلمات "عبارة عن حقائق المخلوقات العينية". وتصبح الحروف عبارة عن "الأعيان الثابتة في العلم الإلهي"[74].

إن تحول القرآن إلى عبارة عن "أحكام الوجود المطلق"، والسور إلى "تجليات الكمال" والآيات إلى "حقائق الجمع" والكلمات إلى "حقائق الموجودات" يعني تحرير النص القرآني من صولة السلفية وتقديس الحروف وأوهام العقائد وسطوتها "الفقهية". بهذا يكون الجيلي قد أعطى للعقل التأويلي، عبر تحويل القرآن إلى ميدان "معرفة الوجود المطلق" والسور إلى "تجليات الكمال" والآيات إلى "حقائق الجمع" والكلمات إلى "حقائق ملموسة" إمكانية السباحة الحرة في بحر الوجود والتاريخ بالطريقة إلى لا يقيدها شيء غير الإخلاص للحقيقة. وذلك لأن حقيقة "اللوح المحفوظ" هي "النفس الكلية"، أي "نفس الإنسان الكامل"، كما يقول الجيلي. فهي النفس التي تتكشف فيها حقائق الوجود المطلق، لأنها هي نفسها تجسيدا له. فاللوح المحفوظ الذي يحتفظ على معاني القرآن وتبدله في الصور ما هو إلا نفس العارف الكلية. ذلك يعني أن حقائق الأشياء (الكلمات) على قدر "حقائق الجمع" ومن ثم على قدر جمع الذات أو تكاملها. كما أن تكاملها هو صورة ذاتية وبالتالي تجل للكمال. من هنا فكرة الجيلي، عن أن فهم القرآن وأسراره وتأويله يعكس العملية الذاتية لإدراك حقائق

71 | المصدر السابق، ج2، ص63.
72 | المصدر السابق، ج1، ص89.
73 | المصدر السابق، ج1، ص90.
74 | المصدر السابق، ج1، ص92-93.

الأشياء باعتبارها حقائقنا نحن، وبالتالي الاضمحلال فيها بحيث يبلغ المرء حال "أنت بلا أنت"، وتتحول الأنا العارفة إلى تجل للكمال.

وهي عملية تتسامى بالمرء للدرجة التي تتحول فيها الكلمات (حقائق الأشياء) إلى "حقيقة ذاته"، أي على خلاف تحولها إلى "خيال المتضادات" مثلما هو الحال عند العوام، كما يقول الجيلي. من هنا موقفه مما اسماه بحقيقة السرّ في القرآن، الذي جرى ستره "بقشور عبارات وسطور كما فعله النبي محمد"، وذلك لأن "الذي أمر محمد بتبليغه ظاهر، والذي خيّر في تبليغه باطن"[75]. إلا أن الذي "اخذ على محمد بالكتمان يوجد في القرآن ومودع فيه لا تعرف حقيقته إلا عن طريق التأويل لغموض الكلام، فلا يعلم ذلك إلا من اشرف على نفس العلم أولا أو بطريق الكشف الإلهي"[76].

تنبع ضرورة التأويل من حقيقة وجود "الأسرار الإلهية" والحقائق التي يحويها "اللوح المحفوظ"، أي لوح الوجود الدائم ولوح الكشف الدائم. إذ ليس اللوح المحفوظ سوى "نفس العارف". ومن ثم فإن تبدل الصور هو نتاج التبدل الدائم في كمال الإنسان. إذ ليست السور القرآنية سوى "الصور الذاتية" و"تجليات الكمال الإنساني". وهي حالة تحرر الإنسان من قيود الكلمة وتجعلها جزءً من حقائق الوجود المكتشفة في مجرى معاناة الإخلاص للحق. آنذاك يصبح "الهدى" على سبيل المثال عبارة عن "كيفية رجوع النور الإلهي المتنزل في الهيكل الإنساني إلى محله ومكانه"[77]. ويصبح معنى "الأرض يرثها عبادي الصالحين" هو "الوراثة الإلهية" والأرض هي "الحقائق الوجودية المنحصرة بين المجالي الحقية والمعاني الخلقية"[78]. ويصبح معنى الأب والأم والابن في المسيحية هو على التوالي أسم الله وماهية الحقائق والكتاب أو الوجود المطلق، لأنه فرع ونتيجة عن ماهية الحقائق[79]. وان معنى سورة الفاتحة يقوم في إشارتها إلى قسمة الخلق والحق في الإنسان. فالإنسان الذي هو الخلق باعتبار ظاهره هو الحق باعتبار باطنه، لأن دلالة الفاتحة هي إشارة إلى "هذا الهيكل الإنساني الذي فتح الله به أقفال الوجود"[80]. أما كلمات النبي محمد عن أن "الله ينزل إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من كل ليلة"، فإنها تحتوي على معان عديدة، منها أن الليلة هي الظلمة الخلقية، والسماء الدنيا هي ظاهر وجود الخلق، والثلث الأخير هو حقيقته. كما يمكن تأويل الحديث على أساس "أن كل شيء من أشياء الوجود تنقسم بين ثلاثة أقسام، قسم ظاهر يسمى بالملك، وقسم باطن ويسمى بالملكوت، وقسم ثالث هو المتنزه عن القسمين السابقين"[81].

وطبق موقفه هذا من تأويل مختلف الآيات والأحاديث المتعلقة بمختلف قضايا الفكر الإسلامي. بل نراه يقول في بعض تأويلاته بأن بين بعض "أهل النار أناسا عند الله أفضل من كثير من أهل الجنة، أدخلهم دار الشقاوة ليتجلى علمهم فيها فيكونون محل نظره من الأشقياء. وهذا سر غريب وأمر عجيب"[82]. لقد أراد الجيلي القول، بأن "للأشقياء" نماذج ودرجات في الظاهر، كما أن النار مصدر الدفيء وأداة الحرق، والماء مصدر الحياة وأداة الموت أيضا. وهناك من "الأشقياء" الذين يخرجون عن المألوف في تحديهم إياه بحيث يجعلهم ذلك اقرب إلى الحق. وتعّبر هذه الرؤية عن عمق الحرية المتسامية في منظومة الجيلي، بحيث وجدت تعبيرها أيضا في تأويله "لخروج آدم" من الجنة. إذ وجد في أكله الثمرة والخروج بسببها أمرا منطقيا، استنادا إلى أن النفس مخلوقة من الذات الربوبية، وليس من شأن الربوبية البقاء تحت الحجر. وهو حكم يستجيب عليها في الدنيا، كما يقول الجيلي[83].

أننا نعثر في منظومة الجيلي عن الإنسان الكامل على استمرار منطقي في تحدي الواقع والخروج على خيالاته، باعتبارها قيوده. وذلك عبر الخروج عليها بها، انطلاقا من أن "كل أمة من الأمم مقيدة بالخيال في أي عالم كانت من العوالم"[84]. فأهل الدنيا مقيدون بمعاشهم والمعاش خيال. وكل ما هو مقيد بجزء هو

75 | المصدر السابق، ج1، ص99.
76 | الصدر السابق، ج1، ص99.
77 | المصدر السابق، ج1، ص100.
78 | المصدر السابق، ج، ص104.
79 | المصدر السابق، ج1، ص105.
80 | المصدر السابق، ج1، ص109.
81 | المصدر السابق، ج1، ص108.
82 | المصدر السابق، ج2، ص44.
83 | المصدر السابق، ج2، ص48.
84 | المصدر السابق، ج2، ص33.

خيال. إنه ضروري للوجود، لأنه جزء منه. لكن الحقيقة تقوم في تذليل جزئيته. وينطبق هذا على كل شيء وموقف. الأمر الذي جعل الجيلي يتكلم عن بلوغ حال أن "تكون أنت بلا أنت والله المدبر". بمعنى تذليل الأنا الجزئية، وبالتالي العلم والعمل بمعايير الحق المطلق. آنذاك يمكن رؤية الوجود على حقيقته بوصفه وحدة يحتل الإنسان مركزها. والمقصود بذلك مركزية الإنسان الذي يجسد في ذاته حقيقة الحق. ومن ثم تمثيلها بوصفه خليفته في العلم والعمل. بمعنى النظر بعين الرحمة للوجود والعمل بمقاييسها. الأمر الذي يمكن رؤيته في موقف الجيلي من العقائد والأديان والإنسان الكامل في الوجود.

ينطلق الجيلي من أن الإنسان هو سرّ الوجود و"الكنز الإلهي". وبالتالي فهو المقصود من وراء كل عبارات أهل الشرائع جميعا. وذلك لأن الشرائع جميعا تسعى إلى الله كل على قدر استطاعته. وتعكس هذه الاستطاعة تجلي الحق فيها. انطلاقا من أن رؤية الشريعة هي تعبير عن الحق (الله) وأحد مستوياتها. ووضع الجيلي هذه الفكرة في عبارته القائلة، بأن الله يتجلى "في كل منقول ومعقول، ومفهوم وموهوم، ومسموع ومشهود. فقد يتجلى في الصورة المحسوسة وهو عينها وباطنها"[85]. وهي مقدمة فلسفية تفسر التعدد والتغير والاختلاف، وتؤسس لشرعيته وأبعاده الأخلاقية والمعرفية. أنها تفسح المجال أمام التسامح الفكري، وتؤسس للاختلاف باعتباره بحثا عن حقيقة الإنسان. وفي بحثها هذا ترى ما يناسب إدراكها، أي أن الحق في حقائقهم على قدر اقترابهم فيها منه. من هنا تأويل الجيلي لكلام المسيح وفكرة النصرانية عن الثالوث كما وردت في الإنجيل في رد عيسى على الله، بأنه قال ما قال لقومه هو على سبيل الاعتذار لقومه، وذلك لأنه قال لهم ما قاله من أمر الله. وعما بلغهم كلامه حول الأب والابن، فإنهم حملوا كلامه على ظاهره. ومن ثم فلا ملامة عليهم لأنهم فيه على ما علموه من الكلام. ومن هذا التأويل استنتج الجيلي بأن "شرك النصرانية هو عين التوحيد"، وذلك لأن أتباعها فعلوا ما علموه بالإخبار الإلهي من أنفسهم. فمثلهم مثل المجتهد الذي اجتهد، واخطأ فله اجر الاجتهاد"[86]. من هنا مطالبة عيسى بالمغفرة للمذنبين، مع أن الأنبياء لا يقومون بذلك. وسبب هذا يقوم في أنه "كان يعرف أن أتباعه على حق رغم باطلهم". ذلك يعني أن الجوهري في الاعتقاد هو صدق المرء، ومن ثم فإن الاعتقادات جميعا اجتهادات. وبالتالي كلها تسعى للحق كما تراه. وفي أعماقها تعبر عن الحق كما تراه. إضافة لذلك إن جميع الناس هم عباد الله. وبما أن عيسى هو حقيقة الله، كل ذلك جعل الجيلي يؤكد على أن "أتباعه على حق أيضا"[87].

لقد جعل الجيلي من صدق الأتباع والإخلاص فيه مبدأ حقانيا من حيث كونه سعيا عن الحق، وهو موقف لا يبرر الخطأ والخطيئة، بل يتسامى عن الانسياق وراء الجدل معها بمعاييرها. إنه يرتقي إلى مصاف الرؤية المتسامية لما فيها من جزئية ذات معنى في الكلّ، يوصفها صورة من صوره. من هنا قول الجيلي، بأن "أتباع عيسى على حق لأن عيسى حقيقة الله"، كما "أن كل شيء هو حقيقة الله"[88]. ذلك يعني إنه يضع كل الآراء والمعتقدات الساعية للحق ضمن "حقيقة الله". مما يعني إزالة القواعد الجامدة، التي تجعل من تجارب الآخرين المتنوعة والمختلفة عن الأفراد والجماعات والأمم أيا كانت معيارا مطلقا للحقيقة. إذ لا يعني أن "كل شيء هو حقيقة الله" سوى تجدد الحقائق وتنوعها وتغيرها وتبدلها في تجارب الأفراد والجماعات والأمم. ومن ثم، فإنها تمتلك جميعا حق الوجود والشرعية والاحترام بوصفها أجزاء ومستويات ومظاهرا لحقيقة الحقائق.

فعندما يتطرق إلى تنوع المعتقدات (الدينية) نراه يتخذ من المدارس العقلية (الفلسفية) نموذجا موازيا لها. وطبق ذلك بصورة ملموسة في موقفه من الأحكام والتصورات العقلية الخالصة، بما في ذلك تجاه تلك التي تختلف مع الدين أو تقف بالضد منه. فهو يقسم العقل إلى ثلاثة أقسام يدعو الأول منه بالعقل الأول، والثاني بالعقل الكلي، والثالث بالعقل المعاش. والأول هو "أول تفصيل الإجمال الإلهي"، والثاني هو "القسطاس المستقيم"، والثالث هو "النور الموزون بالقانون الفكري، معياره الفكر وأداته العادة"[89]. أما النسبة بين هذه العقول، فهي كنسبة نور الشمس (الأول) في الماء (الثاني) وانعكاسه منه على جدار. ووضع هذه المقدمة في تفسير الرؤية الفلسفية العقلية و"تبرير" استنتاجاتها المتعلقة بتعدد وتنوع واختلاف

85 | المصدر السابق، ج2، ص3.
86 | المصدر السابق، ج1، ص106.
87 | المصدر السابق، ج1، ص19.
88 | المصدر السابق، ج1، ص109.
89 | المصدر السابق، ج2، ص22.

الآراء والمواقف والعقائد. من هنا قول الجيلي، بأن العقل الكلي يأخذ علمه من "اللوح المحفوظ" أما بقانون الحكمة أو بمعيار القدرة على قانون وغير قانون[90]. ووضع هذه المقدمة النظرية في موقفه ما اسماه بانتكاس الاستقراء واستدراج العقل الكلي لأهل الشقاوة. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن "العقل الكلي يستدرج أهل الشقاوة فيفتح به عليهم في مجال أهوائهم لا في غيرها. فيظفرون على أسرار القدرة من تحت سجف الأكوان كالطبائع والأفلاك فيذهبون إلى عبادة هذه الأشياء وذلك بمكر الله بهم. والنكتة فيه أن الله يتجلى لهم في لباس هذه الأشياء التي يعبدونها فيدركها هؤلاء بالعقل الكلي"[91].

ذلك يعني أن الجيلي يفسح المجال أمام إمكانية التسامح بما في ذلك من "أهل الشقاوة" انطلاقا من أن العقل الكلي "قد يستدرج" البعض في عبادة الأجزاء. وهي "شقاوة" فكرية ومعرفية مع ما يترتب عليها من مواقف عملية. لاسيما وان الجيلي يدرج تحت هذه الأجزاء كل من الأوهام وكذلك ما يبدو للمرء قدرة (مادية أو معنوية) يقف عندها بحيث يجعلها يقينه التام مستندا بذلك إلى قوة العقل المجرد (الكلى). لكنها معرفة وعقل ناقصين بسبب انعكاسهما المحدود في العقل التجريبي الجزئي المحدد بالعادة (عقل المعاش). وهو عقل يصعب عليه تجاوز حدود الأشياء فيظل أسيرا لها. لقد أراد الجيلي القول، بأنه ليس الإيمان التقليدي فحسب، بل والعقل التقليدي يمكنه أن يؤدي إلى "عبادة ناقصة"، ولكنها مع ذلك مقبولة ومعقولة بالنسبة للإنسان الكامل، الذي يرى فيها مظاهرا ومستويات مختلفة ومتنوعة لإدراك الحق.

وقد جسّد الجيلي نظرته هذه بصورة نموذجية في موقفه من الأديان. فهو ينطلق من الفكرة التي وضعها ابن عربي عن "الاستعداد الذاتي" للإنسان والفطرة وعن مطابقتهما. من هنا قوله إن العبادة فطرة. والمقصود بالعبادة هنا هو الطاعة. والطاعة هي انجذاب الأشياء لذاتها. وبما أنه لا ذات حقيقة في الوجود غير الله، لهذا كان الانجذاب نحوها هو انجذاب تجاه النفس. وهو المعنى المقصود من العبادة بوصفها فطرة. من هنا عبادة الموجودات كلها له، بمعنى طاعتها إياه، لأنه من صلب فطرتها. من هنا قوله "ما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله بحاله ومقاله وأفعاله، بل بذاته وصفاته. فكل شيء في الوجود مطيع لله"[92]. لقد وجد الجيلي في كل موجود حياة هي قوته الدافعة في أحواله وأقواله وأفعاله في طاعة الله. إذ لكل شيء حال وقول وفعل وذات وصفات. وهو موقف يشمل الموجودات جميعا من إنسان وحيوان ونبات وجماد. فكل شيء يعبد الله، بمعنى يطيعه، لأن في ذلك مصدر وجوده.

وبما أن الوجود متنوع متبدل متغير، لهذا تنوعت وتبدلت وتغيرت أحوال الناس وأقوالهم وأفعالهم في العبادة. من هنا أيضا تنوع الديانات والله واحد. وذلك لأن كل دين وفرد وجماعة وأمة في مراحل وجودهم التاريخي يرى ما لا يراه الآخرين. وتستجيب هذه الخصوصية وتستمد وجودها من استعدادهم الذاتي. لهذا اختلفت الأمم والأقوام بعد أن كانت مجبولة بالفطرة على عبادة الله، كما يقول الجيلي[93]. ويرتبط ها التنوع بتنوع تجليات الله. لهذا ذهبت كل طائفة إلى ما علمته انه صواب ولو كان ذلك العلم عند غيرها خطأ. بعبارة أخرى، إن اختلاف الأمم في علمها عن الله هو اجتهادها الذاتي فيما تراه صوابا مع انه قد يبدو عند غيرها خطأ. وهو اجتهاد "يحّسنه" الله في عينها، باعتباره جزءا من جهادها في معرفة المثال المطلق، أي أن الله يتجلى لها بمقدار ما تسعى إليه. من هنا فكرة الجيلي عن أن الأمم تسعى كلها لمعرفة الله، وهو "يحسنه عندها ليعبدوه من الجهة التي تقتضيها تلك الصفة المؤثرة من ذلك الأمر"[94]. ذلك يعني أن الله يحّسن ما يعتقدوه صوابا عنه ليعبدوا ما شاهدوه فيه، باعتباره تجل لرؤيتهم عن المطلق. وبالتالي، فإن الله هو المطلق في الديانات المتنوعة.

وهو تنوع يعكس المسار التاريخي للجهاد والاجتهاد الإنساني في بلوغ تطابق الأنا مع المطلق. وذلك لأن عبادة الله هي عبادة الأنا. والأنا في ارتقاء دائم يتمظهر من الناحية التاريخية في أفعال العبادة وأشكالها المتنوعة من عبادة الأوثان إلى عبادة الطبيعة ومنها إلى عبادة الكواكب ومنها إلى عبادة النور والظلمة ومنها إلى النار الواحدة والدهر ومنهما إلى الله الواحد.

لقد أراد الجيلي القول، بان تطور العبادة هي طاعة متزايدة للأنا في إدراك حقيقتها بوصفها ذات

90 | المصدر السابق، ج2، ص23.
91 | المصدر السابق، ج2، ص23.
92 | المصدر السابق، ج2 ص98.
93 | المصدر السابق، ج2 ص99.
94 | المصدر السابق، ج2 ص99.

واحدة لا تجزئة فيها. وحقيقة الإنسان في وحدته. وكل تعمق في إدراكها يوصله إلى إدراك حقيقة الله الواحدة. فمن الأوثان إلى الطبيعة بمختلف عناصرها، ومن الكواكب المتعددة إلى ثنائية النور والظلمة، ومنها إلى واحدية النار والدهر، ومنها إلى الله الواحد وواحديته المتنوعة عند أهل الكتاب، ومن واحدية الله المتجزئة إلى وحدته الصمدية المجردة. وفي كل مرحلة وعند كل طائفة وأمة "ناس للجنة وناس للنار"[95]، أي لا توجد طائفة خالصة في طاعتها، والطاعة على مقدار الاقتراب من حقيقة الحق ضمن هذا الدين أو ذاك. لأنهم جميعا يسعون للحق ويصلون إليه ويسعون للسعادة ويصلون إليها[96].

ذلك يعني انه لا أفضلية لدين على آخر من حيث الانتماء المباشر، مع أن الأفضلية قائمة في تمثل الدين لحقيقة الوحدة الصمدية المجردة. وذلك لاحتوائها على كل درجات الطاعة السابقة لها، بعد تذويبها فقط في مساعي التوحيد الخالص.

فقد ظهر عبدة الأوثان بعد ظهور الإنسان، كما يقول الجيلي. وتعبد الإنسان الأوثان تقربا بها إلى الله[97]. ذلك يعني أنهم لم يعبدوا الأوثان كأوثان، بل عبدوا فيها الله. وبما أن الله موجود في كل ذرات الوجود، لهذا عبدوه من حيث ما تقتضيه ذواتهم، التي هو عينها، بعد أن شهدت لهم قلوبهم بأن الخير في ذلك الأمر[98]. والطبيعيون عبدوا الأصل دون الفرع بعد تحكيم العقل. لهذا قالوا بالعناصر الطبيعية من ماء وتراب وهواء ونار. لقد وجدوا فيها أصل الوجود لهذا عبدوا الطبائع[99]. لكنهم ما عبدوا فيها إلا الحق من حيث الصفات. أما الفلاسفة فقد قالوا بعبادة الكواكب، وكل كوكب يؤثر دوره في الوجود سلبا وإيجابا، لأنهم اعتقدوها جواهر فعالة في حياة الإنسان ومصيره. بينما ذهب الثنوية إلى عبادة النور والظلمة المطلقة. ووجدوا فيهما الله من حيث نفسه، لأنه جمع الأضداد بنفسه. وعبد المجوس النار لأن الحياة مبنية على الحرارة الغريزية، وهي أصل الوجود. بهذا يكونوا قد عبدوا الله من حيث الاحدية، باعتبارها الدرجة التي تفنى فيها جميع المراتب والأسماء والأوصاف كما تفني النار كل شيء. وفي عبادتهم للنار ما عبدوا إلا الواحد القهار، كما يقول الجيلي[100]. بينما ترك الدهريون العبادة رأسا انطلاقا من عدم فائدتها، واعتقدوا بان الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة الإلهية على ما هو واقع فيه. واعتبر الجيلي موقفهم هذا عبادة لله "من حيث الهوية"، لأن الدهر هو الله[101].

أما من اسماهم بأهل الكتاب، الذين أدرج فيهم البراهمة واليهود والنصارى والمسلمين، فإنه وجد فيهم تجليات متنوعة لعبادة الله. فمنهم من يتعبده مطلقا لهذا ينكر النبوة والرسل معتقدا بأن كل ما في الوجود مخلوق لله، كما هو الحال عند البراهمة. ومنهم من يتعبده بتوحيد الله ثم بالصلاة مرتين والصوم في عاشوراء كما هو الحال عند اليهود. ومنهم من شهده في الإنسان كما هو الحال عند النصارى. واعتبر توحيدهم الأقرب إلى الحق من دون المسلمين، وذلك لأن النصارى طلبوا الله فقيدوه في عيسى ومريم والروح القدس. فهم الأقرب إلى المحمديين وذلك "لأن من شهد الله في الإنسان كان شهوده أكمل من جميع من شهد الله من أنواع المخلوقات"[102]. أما المسلون فهم أهل التوحيد الخالص. لأن جميع الأمم عبدت الله من خلال عبادتها شيئا من العالم، أما المسلمون "فإنهم عبدوه من حيث الإطلاق"[103]. لهذا اعتبرهم خير أمة وما عداهم مشركون سواء فيه أهل الأوثان وعبدة الكواكب والطبيعة والدهريين والمجوس وأهل الكتاب[104].

بهذا يكون التصوف قد تجاوز "ضيق المذاهب" خروجا إلى فضاء الإنسانية المجردة ومعالم المطلق فيها. لكنه لم يكن خروجا بالمعنى المألوف، لأن جوهر التصوف الإسلامي يقوم في تذليل العادة، أي الطبيعة المصطنعة والمتكلسة في مجرى الصيرورة التاريخية للثقافة نفسها. وهو فعل يستلزم إرجاع الذات الإنسانية إلى "فطرتها" عبر توحيد عقلها النظري والعملي في وجدان الحقيقة. مما يؤدي بالضرورة إلى تذليل مختلف مظاهر ومستويات التجزئة المفتعلة للأنا البشرية.

---

95 | المصدر السابق، ج2 ص100.
96 | المصدر السابق، ج2 ص102.
97 | المصدر السابق، ج2 ص100.
98 | المصدر السابق، ج2 ص101.
99 | المصدر السابق، ج2 ص100.
100 | المصدر السابق، ج2 ص104.
101 | المصدر السابق، ج2 ص104.
102 | المصدر السابق، ج2 ص105.
103 | المصدر السابق، ج2 ص103.
104 | المصدر السابق، ج2 ص106-107

حينذاك يصبح الرجوع إلى النفس رجوعا إلى معالمها المطلقة. وفي هذا تكمن ماهية الخروج على عادة "الأنا" و"الآخر"، وذلك لأن معيار التصوف وغايته النهائية تقوم في إبداع "أنا الحق". وهذه بدورها تجعل من تجارب الأفراد والأمم درجات في سلّم الحق والحقيقة، التي شكلت نظرية "وحدة الأديان" تجليها النموذجي في الموقف من الدين. وبما أن الوحدة هي غاية التصوف الإسلامي، فإن الخروج من مضيق المذاهب إلى معالم المطلق يعني أيضا تذليل جزئية الأديان أيا كانت. لكنه تذليل حققه التصوف على أساس انتمائه العميق لإشكاليات الثقافة الإسلامية ومرجعياتها. لهذا كان أشد قربا إلى حقائق الوحدة الإسلامية حتى في اشد "شطحاته" خروجا عن المألوف. وبالتالي الأغزر توليدا للأبعاد الروحية في روح الاعتدال واليقين الثقافي الإسلامي.