الجمهورية العربية السورية
جامعة دمشق
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم الفلسفة

الرؤية الجمالية في تصوف الجيلي

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

إعداد الطالب
محمد فهد حسام الحسام

إشراف الدكتورة
هيفرو ديركي

دمشق 1438هـ - 2017م

نوقشت رسالة الطالب

محمد فهد الحسام

بعنوان :

"الرؤية الجمالية في تصوف الجيلي"

وأجيزت يوم الاثنين الواقع في ٢٢/٥/٢٠١٧ من قبل السادة أعضاء لجنة الحكم التالية أسماؤهم :

الاسم	الصفة	التوقيع
د. محمد شاوة	عضواً	
د. بشرى عباس	عضواً	
د. هيفرو دركي	عضواً مشرفاً	

تم إجراء التعديلات المطلوبة وأصبحت الرسالة صالحة لمنح درجة الماجستير في علم الجمال والفلسفة – قسم الفلسفة

فهرس المحتويات

ملخص الموضوع ..... أ

تمهيد ١

الفصل الأول: العلاقة بين الأخلاق والجمال في تصوف الجيلي..... ٥

الفصل الاول ٦

أولاً–الجيلي الإنسان _من الأخلاق إلى الجمال:..... ٦

ثانياً–مكانة الإنسان في فلسفة الجيلي:..... ٩

ثالثاً–الأسس الأخلاقية للرؤية الجمالية:..... ١٨

١–تهذيب النفس:..... ١٩

٢–صقل مرآة القلب: ٢٥

أ – ماهية القلب:..... ٢٦

ب – الزهد: ٢٩

ج ـ الصفاء:..... ٣٢

د – المحبة: ٣٤

هـ – التسليم والرضا: ٣٨

رابعاً–الاتحاد بين الأخلاقي والجمالي في تجربة الحب الصوفية: ٤٣

الفصل الثاني ٤٧

التصورات الجمالية عند الجيلي: ٤٨

١_ الخيال وعلاقته في رؤية الجمال:..... ٤٩

٢_ الجمال بين البصر والبصيرة:..... ٥٤

٣_ الجمال بين الذوق والوجدان: ٦١

٤_ رؤية الجمال بالمتضادات: ٦٨

٥_ رؤية الجمال بالمتناغم والمنسجم:..... ٧٤

الفصل الثالث..... ٨٢

القيم الجمالية عند الجيلي وتجلياتها: ٨٣

١_ النور وتجلياته: ٨٤

أ_ الجمال..... ٩٠

ب_ الجلال ٩٩

ج _ الكمال..... ١٠٧

٢_ الجمال إلٰهي مطلق والقبح اعتبار انساني: ١١٨

الخـــاتمـــة ١٢٤

ملحق البحث مصطلحات صوفية عند الجيلي: ١٢٩

المصادر والمراجع ١٣٤

ملخص الموضوع باللغة الإنكليزية..... ١٤٠

ملخص الموضوع

إنّ الجمال الصوفي جمال إلٰهي مطلق، سواء كان هذا الجمال ظاهراً أم باطناً. لذلك نجد الرؤية الجمالية عند الجيلي، تتجلّى في مستويات ثلاثة هي ١ــ الله مصدر الجمال، ٢ــ والوجود خلق إلٰهي فهو مجلى التجلّي الجمالي، ٣ــ والإنسان عين الحق ومظهره المعبر والدال عليه. وقد بحثنا في هذه الدراسة المستويات الثلاثة وما يتعلق بها، فتكلمنا بداية عن التربية الصوفية عند الجيلي، والتي كشفت لنا عن اهم التصورات الجمالية، وانتهينا مع القيم الجمالية وتجلياتها. وقد دار بحثنا حول الإجابة عن السؤال الإشكالي التالي:

هل هناك علاقة بين التجربة الأخلاقية والتجربة الجمالية في تصوف الجيلي؟ وهل حددت هذه العلاقة الشروط الموجهة لتجلّي الجمال المُطلق؟ وهل تجلّي هذا الجمال كان واحداً في كل الموجودات، بما فيها أفراد الإنسان؟ إذا كان هذا كذلك، فكيف وصل الجيلي إلى الإنسان الكامل؟ وما هي الصفات والخصائص التي تميز بها هذا الإنسان حتى صار كاملاً؟ وهل يترتب على تصورات الجيلي، لتجلّيات الجمال، نفيٍ لكل قبح في العالَم؟.

أهمية البحث: يستمد البحث أهميته، مِن كونه اول دراسة تبحث في الرؤية الجمالية عند الجيلي بشكل تفصيلي. وقد حاولنا فيها معاينة التجربة الجمالية عنده مِن داخلها، وذلك بمعايشة النص وفهمه جيداً ثم حللناه ونقدناه ونقده. لأنّ التجربة الصوفية عند الجيلي كان لها خصوصيتها، وقد كانت معالجَتها صعبةَ المنال بغير، المناهج الذاتية والوصفية.

منهج البحث: لقد اتبعنا في هذه الرسالة منهجاً فينومينولوجياً وصفياً ذاتياً. كما استخدمنا المنهج التحليلي في تفسيرنا لنصوص الجيلي ونقدها، واستنباطنا الأفكار الجديدة الكامنة فيها. ولجأنا إلى استخدام المنهج المقارن، مبرزين أوجه التقارب والاختلاف بين الجيلي وغيره مِن الصوفية.

نتائج البحث: لقد توصلنا في هذه الدراسة إلى عدة نتائج تلخص البحث وتبرز أهميته وهي:

١ــ لقد توصلنا إلى أهمية الإنسان عند الجيلي، فالإنسان هو موضوع الجمال، وهو الذات المدركة له.

٢ــ أن التربية عند الجيلي تربية هادفة، ترقى بالمرء إلى الجمال الإلٰهي، ومشاهدة تجليه في الوجود.

٣ــ وجدنا أنّ الجمال عند الجيلي حقيقة نورانية وجودية، وارتقائية كمالية.

٤ــ الجمال جمال الله، وهو واحد. لا يظهر كاملاً إلا في إنسان واحد، يسميه الجيلي "الإنسان الكامل". وهو عنده، محمد ﷺ.

تمهيد

إن الرؤية الجمالية عند الشيخ عبد الكريم الجيلي، إذا اتفقت في احدى جوانبها مع الباحثين في علم الجمال، إلا إنها تختلف معهم في جوانب عدة. فاذا كان الجمال، عند الفلاسفة المثاليين، تُخلَع عليه صفة اخلاقية، تربط الجمال بحسن الخلق والعمل الصالح؛ وإذا كان جمال الشيء، عند الفلاسفة الماديين، هو اكتمال صفات ذلك الشيء وتناسقها مع بعضها بعضاً؛ فإن الجمال عند الجيلي كان مصبوغا بالرؤية الصوفية التي تحاول ان توفق ما بين التناسق المادي الظاهر في اشباح الوجود، وبين الباطن الروحي الكامن في اصل كل موجود. فالرؤية الجمالية، عند الجيلي، هي تلخيص لرؤيته للوجود، والتي يَصهر فيها ويتجاوز جميع الفلسفات والآراء الجمالية السابقة. فهي تلخيص لرحلة المعراج الطويلة، التي يتجلى فيها الفكر الصوفي بأبعاده الروحية.

وان المعنى الوجودي، الذي تحمله الرؤية الجمالية في طياتها، يوجب علينا الخوض بمسألة تعد من المسائل الهامة في فلسفة الجيلي الصوفية، وهي مسألة الخَلْق الأول، والتي يعبر عنها أعلام الصوفية بـ (الحقيقة المحمدية = النور المحمدي). وإن البحث في هذه المسألة يوضح لنا مدى مسايرة مفهوم النور لمفهوم الجمال، وكيف ان الجمال يَلبس لبوس النور، كما يَلبس النور لبوس الجمال. غير أننا، وإن خضنا في مبحث النور وتداخله مع الجمال، إلا أننا سوف نبقى ملتزمين بعنوان البحث، وهو (الرؤية الجمالية في تصوف الجيلي)، محاولين رفع الحجاب عن هذه الجمالية، ومبرزين تميزها عن سواها.

فالجمال عند الجيلي إلٰهي مطلق، سواء كان هذا الجمال سفلياً أم علوياً، ظاهراً أم باطناً. ولا تمكن دراسة الجمال عند الجيلي إلا عبر مستويات ثلاثة لا تتجاوز المعنى الجمالي لرؤيته. وهذه المستويات هي ١_ الله مصدر الجمال، ٢_ والوجود مجلى التجلي الجمالي، ٣_ والإنسان عين الحق ومظهره المعبر والدال عليه. ودراسة الجمال، عبر هذه المستويات الثلاثة، تقودنا إلى مبحث القابل والاستعداد الذي يُعدّ مِن المباحث الهامة، ليس عند الجيلي فقط، بل وعند غيره مِن المتصوفة السابقين واللاحقين له. ويمكنني ان اعبر عن القابل بالوعاء الوجودي الذي تشرق فيه حقيقة كل موجود. وعلى قدْر تمام اكتمال استيعاب هذا الوعاء، يتجلى ويظهر جمال كل موجود. وبذلك، يكون القابل هو حد كمال الموجود وجماله. وعلى قدْر ابتعاد الموجود عن هذا الحد يعني افتقاده لمعرفة اصله لصفتَي الجمال والجلال. وبجهله هاتين الصفتين يفتقد المعرفة. وقابل الإنسان هو أن يسع الوجود السفلي والعلوي. وكل فرد مِن أفراد النوع الإنساني يكون جماله على قدْر تحققه باصل وجوده. وتتفاوت الأفراد بتفاوت تحققهم بهذا الأصل. وبذلك، نتدرج بالموجودات والأفراد علواً وعمقاً حتى نصل إلى الإنسان الكامل الذي اتسع قابله ليشمل اللامحدود، الذي وسع في حقيقة ذاته السمائي والارضي، الكلي والجزئي. فالإنسان الكامل هو حجر الرحى الذي يدور عليه فلك الوجود، وهو محل نظر الحق في الوجود، ومجلى لتجلي أسمائه وصفاته، ومظهر لتجلي جماله وجلاله وكماله. ولأهمية الإنسان، والإنسان الكامل بشكل خاص، فقد افرد له الجيلي كتاباً اسماه (الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل). هذا فضلاً عن الكتب الأخرى التي لا تخلو من الحديث عن الإنسان والجمال الذي اكتنفه. فرؤية

الجمال، في موجود دون آخر، لا ترجع الى حقيقة الجمال، وانما ترجع الى نظر الناظر، وطبائع الناس، ومقدار ارتقائهم بأرواحهم إلى هذه المعاني الجمالية. ولا يرقى إلى هذه المعاني الجمالية ويتذوقها، إلا مَن صفت نفسه، وعرف ذاته، وعرف الوجود مِن حوله. وهذا يتمّ بالتربية التي ترقى بالسالك لهذا الطريق نحو الكمال، وتوحد لديه حقيقة الجمال.

فالتجربة الجمالية لا توجد مستقلة عن التجربة الأخلاقية. وما يربط بين هاتين التجربتين هي التربية التي تنتهي بالحب المطلق، والتي تُعد المريد للتصاعد في معراج الترقي الروحي، الذي لابد مِن أن يكون الجمال غاية له. وتقوم هذه التربية على بعض الرياضات الجسدية والروحية التي ترقق النفس، وتطهر القلب من علائق هذه النفس، وتجعل الروح تُحلِّق في عالم الجمال الذي هو اصلها، وتوحد الجمال عند الصوفي بالوصول الى حقيقته، وتحقق تناغمه وانسجامه مع ذاته، ومع الوجود من حوله. وبسبب تباين الطاقة الروحية بين المتصوفة، اختلفت مقامات الترقي الصوفي. لكن، مهما طال طريق المعراج او قصر، فالنهاية واحدة، هي مشاهدة الجمال المطلق المتمثل بأنوار المشكاة المحمدية التي صدرت عن الذات الإلٰهية.

والتجربة الصوفية تجربة غنية لا يمكن تفسيرها، الا بوحدة الاضداد. فالعفة، مثلا، لا تتناقض مع الحب. والباطن لا يتناقض مع الظاهر. والغنى لا يتناقض مع الفقر. والرحمة لا يتناقض مع القهر. ويستوي في باطن الصوفي الشيء مع ضده، فلا ابيض ولا اسود، ولا قبيح ولا جميل، بل جمال يكسو الوجود، وكمال به تُتَوَّج حقيقة كل موجود. وبهذا، ينتفي القبح عند الجيلي، ويصير كل شيء جميلاً، لأنه منتوج إلٰهي. وإذا شاهد الصوفي الجمال في الاضداد، فانه، بالمتناغم المنسجم، اشد رؤية، وأكثر اتضاحاً، له؛ إذ، في النهاية، ستتناغم الموجودات التي حدث عنها عمار العالَم؛ وتنسجم، عبر النور الذي أشرق عليها منذ الازل.

ولا ينبري الجمال، ولا تكتمل معانيه لدينا، مالم نتطرق لدراسة قيمة الجمال والجلال، إضافةً إلى الكمال. فقد وحّد الجيلي بين هذه القيم الثلاث، ورأى أن كل واحدة تحوي الأخرى، حتى اذا وصف الانسان بالكمال، تجلى من خلاله الجمال والجلال. فالجلال أي صفات _ القهر والعظمة والكبرياء _ خاص بالذات الإلٰهية. هذا من ناحية. لكن من ناحية أخرى، فإن تجلي الجلال في الوجود يتناسب طرداً مع الجمال. فشدة الجمال تسمى جلالاً، ودنو الجلال يسمى جمالاً. والجلال، في رأيي، هو صفات القهر التي تحيط بالإنسان، فتقيه مِن المهاوي والعثرات، وتجعله مترقياً في مراتب العبودية.

أما الكمال الذي ألمحنا إليه في تمهيدنا لمعنى القابل والاستعداد، فهو، كما سيتكشف لنا عبر الجيلي، الصفة أو القيمة التي تطلق على الموجود حينما يأخذ حدّه مِن الجمال والجلال. وإذا خضنا بمفهوم الكمال، سنجد انه يتدرج حسب قابل كل موجود واستعداده. فالحق تعالى مصدر الكمال، ويتجلى به في الوجود عبر الأسماء والصفات. وحدُّ كلِ موجود هو القابل الذي به يمكن أن يُظهر معاني الأسماء والصفات، ويتألق بصفتي الجمال والجلال. وهكذا، تتدرج الكمالات بتدرج القوابل، مِن أدنى نوع حتى نصل إلى الإنسان، ويتوج الوجود

بالإنسان الكامل، الذي تفنى فيه كل ذرات الخلائق، ويظهر مِن خلاله خَلْق الخالق. ولا يصل الصوفي الى مثل هذه الرؤية، الا بعد أن يكون قد مرّ بحالات وجدانية احرقت عوالمه، واعتملت في داخله، فولدت لديه وجداناً روحياً جعلته يعبّر عن تصورٍ جمالي يظهر لنا عبر الكلمة والسلوك.

وفي النهاية، فإن الوجدان الجمالي الصوفي ينتهي الى قِيَم جمالية تمثل منتهى غاياته في هذا الطريق. وهذه القِيَم _ أي الجمال والجلال والكمال _ مجتمعة، تتخذ مِن الذات الإلٰهية وأسمائها وصفاتها، نقاطَ ابتداءٍ تارة، ونقاطَ انتهاءٍ تارة اخرى، بحسب هبوط المقام الصوفي او صعود. وهذا ما يبدو واضحاً مِن خلال التجربة الجمالية التي عاشها الجيلي، والتي تحدث فيها عن جمال الخالق، وجمال الوجود بكل موجوداته، بشكل موسع أحياناً، ومختصر أحياناً أخرى، ليصل بنا إلى أنَّ جمال الله، بأسمائه وصفاته، انعكس على العالَم بكل ذراته، ظاهراً وباطناً. وقد ظهر هذا الجمال على حسب قابل كل موجود واستعداده، وكان أكملُ ظهور له بالإنسان الكامل الذي كان سبب الاشراق النوراني والظهور الجمالي في هذا الوجود.

وعلى هذا، تتولد لدينا الأسئلة المحورية التالية: ما العلاقة بين التجربة الاخلاقية والتجربة الجمالية، عند المتصوفة بعامة، والجيلي بخاصة؟ وما اهم المفاهيم او التصورات التي لا يتم تفسير التجربة الجمالية، عند الجيلي، إلا بها؟ وما القِيَم الجمالية الأساسية في تصوف الجيلي؟ وكيف تجلت لديه في مستويات متعددة؟ وما الرابط بين النور والتجلي الجمالي؟ والسؤل الأساسي، الذي سيدور حوله البحث، هل هناك علاقة بين التجربة الاخلاقية والتجربة الجمالية في تصوف الجيلي؟ وهل حددت هذه العلاقة الشروط الموجهة لتجلي الجمال المطلق؟ وهل يترتب على تصورات الجيلي نفي لكل أثر مِن آثار القبح في العالم؟ للإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها حاولنا تقسيم البحث على الشكل التالي:

الفصل الاول: العلاقة بين الاخلاق والجمال في مفهوم الجيلي. في هذا الفصل سنتحدث عن حياة الجيلي، ومكانة الانسان في فلسفته عامة، وفلسفته الجمالية خاصة. ثم، ننتقل للحديث عن التربية الصوفية، موضحين بعض الاسس الاخلاقية وعلاقتها بالتجربة الجمالية عند الشيخ الجيلي، واتحاد هاتين التجربتين في تجربة الحب الصوفية.

الفصل الثاني: بعض التصورات الجمالية في مفهوم الجيلي. في هذا الفصل سنبين العلاقة بين الاشياء على انها علاقةُ وحدةٍ وانسجامٍ، مهما بدت لنا بعض الاشياء انها بعيدة عن بعضها الاخر، وان العين الشحمية تبصر الجمال الظاهر، والعين الباطنية تبصر الجمال الباطن. ومهمة المتصوف أن يأخذ بالظاهر الذي يعد سياجا للباطن عند الجيلي؛ لكن، لا أن يقف عنده، بل عليه أن يخترقه، محاولا الوصول الى عمق الباطن، ثم التوفيق بين كليهما.

الفصل الثالث: القِيَم الجمالية عند الجيلي وتجلياتُها. في هذا الفصل، سنبرز أهم القِيَم الجمالية عند الشيخ الجليل، والتي هي (الجمال والجلال والكمال)، محاولين اظهار الصورة التي تتجلى فيها كل واحدة من هذه

القِيَم، مبرزين العلاقة بين هذه القِيَم والنور بشكل عام، وبين الجمال والنور بشكل خاص، حتى نخلص الى نتيجةٍ مفادها انه لا وجود للقبح في هذا العالَم، حسب رؤية الجيلي، وان الجمال إلٰهيٌ مطلق، والقبح اعتبارٌ انساني مقيد.

الفصل الأول

العلاقة بين الأخلاق والجمال في تصوف الجيلي

اولاً–الجيلي الإنسان من الأخلاق إلى الجمال

ثانياً–مكانة الإنسان في فلسفة الجيلي

ثالثاً–الأسس الأخلاقية للرؤية الجمالية

رابعاً–التربية الصوفية والرؤية الجمالية

الفصل الاول

أولاً–الجيلي الإنسان _من الأخلاق إلى الجمال:

لقد ولد الشيخ (**عبد الكريم بن ابراهيم الجيلي ابن سبط الشيخ عبد القادر الكيلاني الحنبلي**)[1]، سنة ٧٦٧ هـ، **بالقرب من قرى بغداد**[2]. وتاريخ ميلاده المذكور قد دوَّنه الجيلي نفسه في قصيدته العينية:

(ففي اول الشهر المحرم حرمة ظهورِيَ بالسعد العطارد طالع
لستين مع سبعٍ لسبع مائة من الهجرة الغرا سقتني المراضع)[3]

غير انه لم يُقِم ببغداد سوى فترة قصيرة، واخذ منها ماكُتب له ان يأخذ. ويبدو ان البحث عن الحقيقة كان ينادي روحه: أن الذي خُلِقتَ لأجله ليس ببغداد. فشمر الجيلي عن ساعد الجد والبحث، يتنقل بين البلدان، قاصداً الحقيقة، علّهُ يجد ضالته التي لم تكن له في محل اقامته. لذلك، نجد الجيلي، في بدايات شبابه، يرتحل الى بلاد فارس، وهو لم يتجاوز بعد من العمر عشرين عاماً. وبعدها ينتقل إلى الهند، بلد الاديان والتنوع. ولم يستقر هناك طويلا، وكان تواقاً للعودة الى بلاد الإسلام. وكانت الجزيرة العربية تدعوه دعوات روحية. فما كان منه، الا أنْ لبّى نداءها. واستقر به المقام في اليمن. وكانت زبيد اليمن (محل الفتح والعرفان). هناك، تعرف على شيخه، الشيخ شرف الدين بن اسماعيل الجبرتي. لكن حبه للسفر والترحال لم يجعله يركن في مكانه، على الرغم مِن وصوله الى شيخ مربٍّ يمده بالعلم الظاهر والباطن. إذ يعتمل لديه الوجدان الصوفي، الذي ينم عن محبة وشوق الى ذلك النور القديم. ويعاود ترحاله قاصداً مكة المكرمة، مهبط الديانة الاسلامية، ومحل ولادة نور الحقيقة المحمدية، مبتغياً القرب مِن آثار المحبوب. ويلتقي هناك برجال التصوف المجاورين للبيت الحرام. ويتناقش معهم حول مسألة (اسم الله الأعظم). وبعد أنْ اطفأ ظمأ شوقه، ينتقل بين البلدان باحثاً عن نور ربه في هذه الأكوان، وفي سياحته الطويلة هذه بين البلدان يتحسس قلبه بدنو اجل شيخه، الشيخ الجبرتي. فيعلن العودة الى زبيد اليمن، ماراً بالساحل الفلسطيني. وبعد مرور عام على اقامته في زبيد، يتوفى الله

---

[1] – خليفة، حاجي، كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون، دار احياء التراث العربي: بيروت، دون تاريخ نشر، ج١، ص ١٥٢٥.

[2] _ زيدان، يوسف، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب: دون مكان نشر، ١٩٨٨م، ص ١٥.

[3] _ الحكيم، سعاد، ابداع الكتابة وكتابة الابداع "عين على العينية. شرح معاصر لقصيدة عبد الكريم الجيلي المعروفة بالعينية"، المتضمن قصيدة الجيلي المعروفة بالنادرات العينية والبوادر الغيبية، دار البراق: بيروت، ٢٠٠٤م، ص ١١٢.

شيخه الجبرتي. وفي هذه الاثناء، قام بتأليف كتابه المشهور "الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاوائل"، وانتهى من تأليفه في زبيد اليمن.

وعلى الرغم من ترحاله الكثير ومؤلفاته العديدة، فإن الله توفاه وهو لا يزال مستمراً في بحثه عن النور والحقيقة. وقد اختلف الباحثون، في تاريخ الجيلي، حول عام وفاته. فمنهم مَن يقول انه توفي عام ٨٠٥ هـ. والاخر يقول ٨٢٠ هـ. وهناك مَن يقول انه توفي عام ٨٢٦ هـ. ونحب ان نأخذ بالتاريخ الاخير الذي قال به بدر الدين الاهدل، المتوفى عام ٨٥٥هـ. لقرب، تاريخ الاهدل من تاريخ حياة الجيلي[١].

كل هذا بالنسبة الى حياته. فماذا عن شيوخه ومعاصريه؟ وهل ترك لنا الشيخ الجيلي، ما يعرفّنا على ما وصل اليه؟

١ –شيوخ الجيلي واساتذته ومعاصره:

تذكر لنا الكتب عدد من المشايخ الذين تعلم على يدهم الجيلي وتربى على منهجهم. واهم هؤلاء المشايخ هم: **(الفقيه الصوفي جمال الدين بن اسماعيل المكداش: الذي كان مقيماً ببلدة(الأنفة)* حتى توفي سنة ٧٩٨ هـ)**[٢]. و**(الصوفي اليمني أبو الغيث ابن جميل: ...يعتبر هذا الصوفي، الملقب بشمس الشموس، مِن أكبر صوفية القرن السابع الهجري).**[٣] وكان **(شيخه الحقيقي، القطب الاكبر، الملقب بأستاذ الدنيا، شرف الدين بن اسماعيل بن ابراهيم الجبرتي: في مدينة زبيد في اليمن، يلتقى الجيلي بشيخه الجبرتي، الذي عرّفه بأصول التصوف، ودقائق الحياة الروحية، التي كان سيحياها بعد ذلك .... وقد الّف الجيلي عدة قصائد شعرية في شيخه...)**[٤].

ويبدو أن عصر الجيلي كان يعج بالعلماء، حيث نجد كتب التاريخ، تذكر لنا إضافة إلى المشايخ الذين اخذ عنهم الجيلي العلم الظاهري والباطني، عدد من العلماء الذين عاشوا في عصره واستفاد منهم. ومن اهمهم: **(...عماد الدين يحيى بن ابي القاسم، التونسي المغربي، سبط الحسن بن علي ابن ابي طالب...)**[٥]. و**(محمد**

---

[١] – زيدان، يوسف، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، ص ١٥ ــ ٢٥.

* ــ الأنفة: **(بفتح الهمزة بعد الألف واللام وفتح النون والفاء أيضاً وآخره هاء تأنيث: قرية وادي سهام وهي مجللة محترمة بالفقهاء بني المكداش)**. راجع في هذا: الزبيدي، أبو العباس أحمد بن احمد، طبقات الخواص أهل الصدق والإخلاص، دار المناهل: بيروت، ط١، ١٩٨٦، ص ١٠، ١١.

[٢] ــ زيدان، يوسف، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، ص ٢٩.

[٣] – المرجع السابق، ص ٣٠.

[٤] – المرجع السابق، ص ٣١.

[٥] ــ المرجع السابق، ص ٤٤.

بن الشاه النقشبندي صاحب الطريقة النقشبندية ولد ٧١٧هـ، وتوفي٨٢٧هـ)[١]. و**(الشيخ احمد الرداد: لقد كانت علاقة الجيلي بالشيخ احمد الردَّاد علاقة اقوى من علاقته مع غيره من معاصريه ... وكان احمد بن ابي بكر الردَّاد مِن كبار صوفية اليمن وأكبر تلامذة الجبرتي على الاطلاق)**[٢].

٢ –كتب الشيخ الجيلي:

لقد اتصفت معظم كتب الجيلي بالقِصَر. وهذا يمكن ارجاعه لسببين: ١ـ إما ان يكون قصده التكثيف والبلاغة، لان البلاغة في الإيجاز ٢ـ وإما انه لا يريد ان يربك القارئ ويجعله يضيع في كثرة السرد والشرح مع صعوبة الكلمات. وهذان الامران يمكن ان يكون الجيلي قد قصدهما بالتوازي في مؤلفاته.

وان اهتمام اهل العلم الصوفي بما خلَّفه الجيلي، وللقيمة الكبيرة له، استطاعوا ان يوصلوا لنا القسم الاكبر الذي قام بتأليفه طوال فترة حياته. وكان اهم المحققين لكتب الشيخ عبد الكريم الجيلي هما: ((د. يوسف زيدان، د. عاصم ابراهيم الكيالي)).

واهم الكتب التي تركها لنا الجيلي هي:

(١ ـ الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم. ٢ـ المناظر الإلٰهية.٣ـ الكمالات الالٰهية في الصفات المحمدية. ٤ـ القاموس الاعظم والناموس الاقدم في معرفة قدر النبي صلى الله عليه وسلم. ٥ـ لوامع البرق الموهن. ٦ـ قاب قوسين وملتقى الناموسين. ٧ـ لسان القدرَ بنسيم السحَر. ٨ـ شرح الفتوحات المكية. ٩ـ كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات. ١٠ـ الإسفار عن رسالة الانوار. ١١ـ قصيدة النادرات العينية في البادرات الغيبية. ١٢ـ الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاوائل. ١٣ـ زلفات التمكين. ١٤ـ مراتب الوجود وحقيقة كل موجود).[٣]

---

[١] ــ زيدان، يوسف، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، ص ٤٥.

[٢] ــ المرجع السابق، ص ٤٦.

[٣] – المرجع السابق، ص ٥٧ ــ ٧٠.

ثانياً–مكانة الإنسان في فلسفة الجيلي:

لقد أدرك التصوف الإسلامي أهمية الإنسان ومكانته بين الموجودات منذ بدايات ظهوره، ورأى ان الإنسان نسخة عن الاكوان، فكل ما نشاهده في هذا الكون، مِن المتقابلات والمتناقضات، كالرحمة والنقمة، والجمال والجلال، هو كامن في الإنسان، ولا يصل أحد منا إلى هذه الحقائق إنْ لم يفتح قابله، ويسعى نحو المعرفة المخزونة داخله. وإن ارتباط التصوف، عند الجيلي، بالشريعة، وتأمله الحقيقة في ذات الإنسان، أوجد نظريةَ معرفيةِ جماليةِ تُفسِّرْ الوجود، وتحاول أن تؤصل العلاقة ما بين الخالق ومخلوقاته، من خلال الإنسان، الذي يعتبر برزخاً رابطاً مانعاً: رابطاً ما بين الوجود الظاهر والوجود الباطن، ورادماً الهوة بينهما، ومانعاً الاختلاط والممازجة بين حقيقة المحُدَث وحقيقة القديم.

فمن خلال الشيخ الجيلي، سنجد أنّ التصوف فلسفة إلٰهية إنسانية، اختصرت العالَم بالإنسان، والحقيقة بالنور الذي أشرق على العالَم، وكَمُنَ بالإنسان. فالإنسان عصب يربط ما بين الظهور والبطون. وزوال هذا العصب يعني زوال الوجود، وهو الحقيقة التي امتصت جميع الحقائق، والمرآة الصقيلة التي عكست على سطحها جمال الخالق. ومِن هذا، تتولد في ذهننا مجموعة اسئلة حول الإنسان وحقيقته. وهي: ما حقيقة الإنسان وما أصله؟ وما مدى قوة العلاقة الرابطة بينه وبين الحق من جهة، وبينه وبين العالَم من جهة أخرى؟ وهل يمكن أن نعتبر العالَم جزء من الإنسان أم الصحيح هو العكس؟ وهل يمكن أنْ نقول أنّ نزول الإنسان على هذا العالَم في نظر الجيلي، يولد لديه شعوراً بالاغتراب عن الأصل والحقيقة، وببعده عنها؟ هذه الأسئلة وغيرها ستتم الإجابة عنها مِن خلال الجيلي، الذي لم ير الوجود إلا بالإنسان، وطوى المسافات وحلّق في اعلى سموات، مِن خلال الإنسان وقصة خَلْقه.

إنّ البحث عن الإنسان عند الجيلي يكشف لنا عن المعاني الحقية والخلقية في هذا الموجود، بل ويكشف لنا ايضاً عن نظرية الجوهر التي قال بها أرسطو في ما قبل، غير أن هذه النظرية تختلف في كثير من جوانبها عن النظرية الأرسطية. فالنظرية الأرسطية تقسم الوجود، إلى قسمين عرض وجوهر، فيعرف ارسطو الجوهر بقوله **(انه ما لا يسند الى موضوع، ولا يوجد في موضوع)**[1]. ويبين ارسطو بأن معرفة الموجود. تكون بالجوهر لا بالعرَض. لذا، يقول: **(كان الجوهر اول: ١_ من حيث الحد، لأنه يدخل في تحديد أي مقولة او عرض. ٢_ومن حيث المعرفة، لأننا نعرف الشيء معرفة أصلية، حين نعرف الجوهر الذي يدل عليه، أو يتصل به، لاحين نعرف اعراضه أو لواحقه، ٣ـ ومِن حيث الزمان، لان وجود الجوهر سابق على وجود اللواحق او الاعراض التي قد تلحق به بالزمان. وهذا الموجود الفرد عبارة عن الكائن الذي يتركب مِن مادة وصورة، وفي الكائنات العاقلة، من جسد ونفس)**[2]. فمعرفة الجوهر هي المعرفة الحقة، لان الجوهر ثابت، لا

[1]– فخري، ماجد، أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية: بيروت، ١٩٥٨، ص ٨٢.

[2] – المرجع السابق، ص ٨٢.

يطرأ عليه التغير. اما الاعراض، كالجسد، فلا توصلنا الى معرفة ثابتة، لأنها قابلة للتغير والتبدل في كل ظرف وآن. أما عند الجيلي، فليس هناك ما يسمى بالعرَض والجوهر. فالإنسان كله جوهر إلهي، بكثافته ولطافته. فتارة تتكثف اللطافة. ومرة أخرى تتلطف الكثافة، فلا نرى فيه سوى النور. ولا يحصل ذلك، إلا إذا أُخمِدَت نار النفس، وقُطِّعَت قيود المادة، وتعلق القلب بالله. فالإنسان، بحسب الفكر الصوفي، جوهر الوجود، وأن **(دوران رحى الوجود الحقي والخَلْقي على الإنسان)**[1]. وهو مظهر تجلي أسماء الحق وصفاته. فالإنسان كتاب تفسير الوجود. لذلك، نجد سقراط، منذ زمن بعيد، يدعو الإنسان إلى معرفة نفسه، وقد اتخذ، مِن المقولة التي تنادي الانسان وتقول له **(اعرف نفسك بنفسك)**[2]. قاعدة له، محاولا رد الأشياء إلى الإنسان. وبذلك، يكون سقراط قد أعلن عن مولد فلسفة جديدة تنأى عن البحث في الأكوان، لتبحث في جوهر الإنسان وأخلاقه وجماله.

وبعد ان ظهر التصوف الإسلامي، بعد سقراط بقرون عدة، بدأ الإنسان يؤسس لفلسفة إلهية إنسانية، تصهر الوجود فيها، لردم الهوة ما بين الحق والخَلْق، عن طريق هذا الإنسان. فالصوفي الحقيقي كما تعكس لنا نصوص الجيلي لا يشعر بهذا البعد بينه وبين حقيقة أصله، كما يشعر إنسان اليوم بغربته عن مجتمعه على الرغم مِن وجوده فيه. إن مفهوم الاغتراب كما تعرفه الدراسات النفسية والفلسفية لا نجده عند الصوفي، بل نجد عنده شعور ألم لغفلته وانحجابه عن أنوار الحق تعالى. وهذا الشعور يختلف تماماً عن الاغتراب، لأنّ الصوفي الذائق يشعر بقيومية الله عليه، ومعيته له. إذ يعتبر الجيلي، **(معية الحق لازمة لوجودنا)**[3]. فكيف سيتولد لديه شعور بالاغتراب؟! وهذا الأمر سيتوضح لنا اكثر كلما تقدمنا بالبحث في رؤية الجيلي الجمالية. لذلك، نرى الجيلي وغيره قد وقفوا مطولا على حديث الرسول ﷺ **(من عرف نفسه عرف ربه)**[4]. وقد انتهى وقوفهم على هذا الحديث بمعنيين. الأول: تربوي يحاول إعادة الإنسان إلى جادةِ أصلهِ إنِ انحرف عنها. وذلك من خلال الزهد، والرياضة، والعبادة، والذكر. التي مِن شأنها أنْ تقوم بعملية تطهيرية كالتي تقوم بها النار في المعادن. فتكوي النفس، وتزيد من طهارة القلب، وتعيد المريد إلى أصله. والثاني: وجودي نتج عن فهم الجزء الأول مِن الحديث، وربطه بالجزء الثاني. حيث أن رؤية جمال الله، متعلقة بالإنسان، فمن معرفة الإنسان لذاته وما استودع الله فيها من اسرار قدرته، يصل إلى معرفة ربه. **(فإن الإنسان وحده مظهرها ومظهر غيرها، فما لغيره مِن**

---

[1]– الجيلي، عبد الكريم، الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ٢٠١٠، ج١، ص ٦٠

[2] –كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دون مكان نشر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، دون مكان نشر، ١٩٣٦، ص ٦٤.

[3]_ الجيلي، عبد الكريم، لوامع البرق الموهن "في معنى ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن"، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ٢٠١٠م، ص ٧٣.

[4]– العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس، مكتبة القدسي: القاهرة، ١٣٥١هـ، ج٢، حديث رقم ٢٥٣٢، ص ٢٦٢.

الموجودات فيها قَدَم البتة، وإليه الإشارة بقوله:(إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال، فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها الإنسان. إنه كان ظلوماً جهولاً)[1]. **وليست الأمانة إلا الحق سبحانه وتعالى، بذاته وأسمائه وصفاته. فما في الوجود بأسره مَن صحّت له الجملة إلا الإنسان الكامل)**[2]. لذا، نجد الجيلي يورد الآيات والأحاديث ليوصلنا إلى هذه النقطة الجوهرية، ويعتمد على الفتح الإلٰهي، ليقول أنّ الإنسان نور مِن نور الحق، وأنّ روحه مِن أصل إلٰهي. وإذا نُفخت الروح في الإنسان، عمّ أثرها سائر الجسد فكان يسمع بالحق ويتحرك بحركة الحق، ويتنفس بنفسه. لذا، نجده يقول شعراً:

(برزت من النور الإلٰهيّ لمعة ... بحكمة ترتيب قضتها البدائعُ
وذلك ان الروح في المركز الذي ... لها هو روح الحق فافهم. اسامعُ؟
فعمّ قوانا والجوارحَ كونُه ... لساناً وسمعاً ثم رجلاً يسارعُ)[3]

فالنور هو أصل الإنسان عند الجيلي. ويغيب هذا الأصل بابتعاد الإنسان عنه. ولا يظهر، ويتجوهر، بعد ذلك، إلا بالتربية التي تحاول أن تعيد الرباط ما بين الإنسان والحق، بممارسة بعض الرياضات النفسية والتعبدية التي مِن شأنها أن ترقق احاسيس هذا العبد، وترقى به نحو كماله وجماله الإلٰهي، الذي هو أصله. إذاً فظهور الإنسان، وتألقه بجماله، يؤدي إلى تجلّي الكمالات الإلٰهية فيه. لذلك، نجد الجيلي يقول: (**إعلم أن الإنسان لما كان مخلوقاً مِن ذات الله تعالى كان له حقيقة الكمالات الإلٰهية، مِن حيث الذات والمرتبة، على وجه الأصالة، لا على سبيل التبعية)**[4]. بهذا، يمكننا القول أنّ الإنسان نور مِن نور ذات الله. وقد خلَقه الله على الكمال. لذلك، كان الإنسان مجلى لتجلّي أسماء الله تعالى وصفاته. والجيلي لم يقف عند هذا القول، بل يحاول أن يقدم لنا صورة أعمق عن الإنسان، ويقابل بينه وبين الحق فيقول، في الإنسان الكامل: (**وقد خلَقَك الله، سبحانه وتعالى، على صورته، حياً، عليماً، قادراً، مريداً، سميعاً، بصيراً، متكلماً، لا تستطيع دفع شيء مِن هذه الحقائق عنك، لكونه خلقك على صورته، وحلّاك بأوصافه، وسماك بأسمائه. فهو الحي وأنت الحي. وهو العليم وأنت العليم. وهو المريد وأنت المريد. وهو القادر وأنت القادر. وهو السميع**

[1]– سورة، الاحزاب، الآية ٧٢.

[2]–الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٣٩.

[3]– الحكيم، سعاد، ابداع الكتابة وكتابة الابداع، ص ٢١٧، ٢٤٨، ٢٥٦.

[4] – الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية في الصفات المحمدية، تحقيق عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص ١٦٠

وأنت السميع، .... وهو الذات وأنت الذات. وهو الجامع وأنت الجامع. وهو الموجود* وأنت الموجود. فله الربوبية ولك الربوبية)[1]. وفي هذا تفعيل لنظرية المدد الإلهي بين الحق والعبد، بحيث يكون الفاعل الحقيقي هو المُمِد (الله)، وبين المُمَد (الفاعل الظاهري، وهو العبد). فيَرى الجيلي ان العبد كأنه هو مصدر الأفعال والتجليات، في حين أن المحرك الحقيقي في الوجود هو الله سبحانه وتعالى. وما العبد الا انعكاس لتجليات الأصل الذي هو الله.

وكان هناك في كل وضع طرفان. الأول هو الله سبحانه، والآخر هو الإنسان. ولكن الحقيقة، انه لا يوجد الا طرف هو الله المُمِد. الذي يظهر في نشاط العبد الذي هو المُمَد. ومؤدى ذلك أن النتيجة واحدة هي الفعل. ولكن الطرفين، في الواقع، اثنان، هما الله والعبد، والواصل بينهما والرابط هو المدد.

فالعبد حي أي فيه حيوية روحية مستمَدَّة مِن الحي القيوم، الذي لا إله الا هو. والعبد عليم بمدد الله له، بالعلم اللدني والعلم النقلي. والعبد مريد في توجهه وسعيه الى الله نتيجة إرادة الله له بالهداية إليه سبحانه. والعبد يتمتع بالقدرة على التوجه إلى الله الذي اصطفاه، وقربه إليه. والعبد هو السميع، لنداء ربه له، بإقامة التعبدات فيه، نتيجة دعوة الحق له. والعبد يتقرب مِن الله نتيجة نشاطه الروحي، بانطلاقه نحو مكامن الحضرة الإلهية، التي هي سر، الا عن أهلها. بحيث تكون ذات العبد هي التي تستفيد مِن قربها مِن الذات الأقدسية. والعبد هو الجامع لأفضل الصفات وأكملها فيه هو، باتباعه أوامر الله الكامل. والعبد موجود بالحدود التي قررها الله له، من حيث التكوين، والصحة، والمرض، والنشاط، والعمر، والحركة، والسكون، والموت، وغير ذلك، في حين أن الحق موجود (قائم) مِن حيث كينونته الإلهية التي هي سرٌ بذاتها. وللعبد الربوبية على اقرانه ووجوده البشري، بينما لله ربوبية الوجود كله.

وبالأجمال، كل صفات العبد البشرية، مستمَدَّة مِن حقيقة الجوهر الإلهي ــ وكل ذلك كامن في قوله تعالى: **(ولقد كرمنا بني آدم)**[2]. فأصل الفعل الوجودي، (البشري والحياتي، التحركي والجمادي) مشمول بنص قوله تعالى**(فعّال لما يريد)**[3]. وهذا هو أساس ومضمون العقيدة المحمدية، في مجملها وتفصيلاتها.

ويحاول الجيلي ان يُظهِر لنا صورة اخرة من صور المناسبة او المقابلة بين الإنسان وحضرة الحق فيقول: **(يقابل الذات بذاته، والهوية بهويته، والواحدية بوحدانيته)**[4]. اما قول الجيلي إن الإنسان يقابل الذات بذاته،

---

* ــ مستحيل أن يكون الله موجوداً لأنه هو الموجد. فهو سبحانه قائم بذاته. فوجوده سبحانه ذاتي. فهو سبحانه له الوجود لكنه هو الموجد، والخَلْق كله موجود. والله هو الموجد/ الفاعل الحقيقي.

[1]– الجيلي، عبد الكريم، الانسان الكامل، ج١، ص ٣٩.

[2]– سورة، الأسراء، الآية ٧٠.

[3]– سورة، البروج، الآية ١٦.

[4]– الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلهية، ص ١٦٠.

فالذي، نراه ان ذلك، الإنسان في يومِ طيّ السماء كطي السجل للكتب، يقف بين يدي الحق مباشرة دون وسيط، حيث تُرفع الحجب وتجري تصفية الحساب مواجهة. **(يوم لا ينفع مال ولا بنون، إلا مَن اتى الله بقلب سليم)**[1]. ومِن مسلمات العقيدة المحمدية، التي نحن والجيلي، مِن اتباعها، أن ابن آدم سيكون بين يدي الله، مباشرة ومواجهة، في ذلك اليوم. **(فَمنَ زُحزِح عن النار وأُدخِل الجنة فقد فاز)**[2].

وكذلك قول الجيلي عن الإنسان انه يقابل الهُوية بالهُوية. فلا أوضح من ذلك، ولا أفصح. فهُوية الحق خاصة بالحق، وهي مطلقة وتفردية. وهُوية العبد تقتصر على العبد نفسه، وهي مقيدة بصاحبها ومحصورة به، فلا **(تزر وازرة وزر أخرى)**[3]

كذلك المقابلة بين الواحدية والوحدانية. فالأولى تتعلق بالفرد أياً كان، بينما تقتصر الثانية على الحق دون غيره. ومِن هنا كانت الواحدية للتعدد البشري، بينما الوحدانية تختص بالله سبحانه.

وبالتالي فإنّ تجلي الحق على العبد بذاته وأسمائه وصفاته لا يكون إلا للمرايا الصقيلة، لأننا كما نعرف أن المرايا، عندما تعمّ على سطحها الشوائب، قد لا تعكس لنا الصورة التي أمامها أبدا، وإذا عكست، فإنها تعكس أجزاء منها أو تشوّهها فتكون متناثرة، او غير متناغمة في الانعكاس.

فالجيلي، بمقابلته هذه، يريد أنْ يقول إنّ هذا لا يكون إلا للإنسان الكامل، الذي يكون بحق هو الحق الظاهر. غير أن الحق قد كرم الفرد الإنساني، وجعله مرآة له دون باقي الموجودات، تعكس على سطحها أسماءه وصفاته. وعلى قدر صفاء الإنسان وجلاء قلبه، يكون انعكاس الاسماء والصفات على سطح مرآته. وهذا ما أراد شارح* كتاب الكهف والرقيم للجيلي انْ يوصله لنا، اذ يقول في شرحه لمسألة المراتب التي يحكي عنها الجيلي **(لا أفْضَلَ مِن رتبة الإنسان، بدليل: (ولقد كرمنا بني آدم)**[4]**. فمن ثمَّ كان مرآةً للحق _تعالى_، وذلك لكمال خِلْقته، لأنه خَلَقَه على الصورة، وكان تأخر آدم _عليه السلام_ في آخر مراتب الوجود، ليكمل له الشهود، بأخذه ما له مِن جميع المراتب الوجودية المتقدمة عليه في الظاهر، عناية من**

---

[1]– سورة، الشعراء، الآية ٨٨، ٨٩.

[2]– سورة، آل عمران، الآية ١٨٥.

[3]– سورة، النجم، الآية ٣٨.

*_ لم يستطع الباحثون في فلسفة الجيلي أن يقدموا لنا تعريفاً بالشخص الذي عكف على شرح كتاب الجيلي "الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم" والمعلومات التي قدموها لنا في تحقيقاتهم عن هذا الشخص الشارح هي أنّ هذا الشرح **(لعالِم مجهول على اطلاع كبير بمذهب الشيخ عبد الكريم الجيلي وفلسفته الإحسانية وكثيراً ما يشرح نص كلام الجيلي بكلام آخر له ورد في كتبه لا سيما كتاب "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل" وكتاب "الكمالات الإلٰهية في الصفات المحمدية)**. راجع في هذا: الجيلي، عبد الكريم، الكهف والرقيم "في شرح بسم الله الرحمن الرحيم"، الشرح لمؤلف مجهول، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، كتاب ناشرون: بيروت، ط١، ٢٠١٣م، ص ٥.

[4] – سورة، الأسراء، الآية ٧٠.

الله _تعالى_، ليكون اكمل موجوداته)[1]. فقد كرم الله أدم بان عرّفه على أسمائه، وأسجد له ملائكته، وجعله مظهراً لذاته. ويتعمق الجيلي أكثر في ذات الإنسان، ليرينا طرفاً آخر يقابل فيه الإنسان الحق. ويكون بذلك قد صرّح عن علومه بجرأة قد لا يكون سبقه إليها أحد، وهو يريد أن يقول صراحة إنّ حقيقة الإنسان تقابل حقيقة الحق. ويسترسل في هذه المقابلة، فيرى أن الإنسان (**يضاهي العرش بقلبه .... ويضاهي الكرسي بنفسه. ويضاهي اللوح بمخيلته، .... ويضاهي القلم بعقله الكلي. ...، ويضاهي السمواتِ السبعَ وأفلاكَها بقواه الروحانية، .... ويضاهي الصراط بطريق هداه الحاصل فيه إلى معرفة كل شيء. .... وقد تمّ بذلك مضاهاتُه للعالَمِ العلوي جميعهِ: ملائكته، وملكوتيته، وجبروتيته، والٰهيته)**[2]. وبهذا، يكون الجيلي قد استطاع، بنفاذ بصيرته وتدلي المعارف على قلبه، أن يرفع الإنسان، ويميزه عن باقي الموجودات.

فالإنسان هو الرحمة الواسعة التي منحت كل موجود روح الحياة، عبر الحقيقة المحمدية. ومَن يتحقق بهذه الحقيقة يجد أنه (**لما كان محمدٌ، صلى الله عليه وسلم، حقيقةَ الحياةِ الساريةِ في الموجودات، وكان كلُّ فردٍ إنسانيٍ نسخةً له، كان في كلِّ إنسان حياةً ساريةً في الموجودات، يعرفها المكاشَفُ بها...)**[3]. وهنا يربط الجيلي حصول هذه المعارف بالفرد المكاشِفِ المحقق، الذي عرَف الوجود بوجوده، وأدرك ذات الحق بذاته. فمتى وصل إلى هذا، تكسرت القيود، وزالت الحدود، وأعلن القلب عن وسعته لتلقي التجليات، ويسير الإنسان بسريانه بمطلق الوجود. فكان (**الإنسانُ، عند المحققين، هو الوجود المطلق...)**[4] الذي جمع بحقيقته جميع الحقائق (...**ولا شيء يحوي جميع أقسام الوجود كله إلا الإنسان)**[5]. وبهذا، ينتهي الجيلي مِن المقابلة بين ذات الإنسان وذات الحق، ليحاول أن يقوم بمقابلة أخرى بين الإنسان والعالَم، وبين الإنسان وكائنات هذا العالَم، لكي يبين لنا تميز الإنسان وانفراده بصفات الله وأسمائه، ومحاولاً إظهار دور الإنسان في الربط ما بين الحق وخَلْقه، ومؤكداً على جمعيته للوجود. لذا، نرى الجيلي يقول: (**الانسان هو كتابُ جمعِ الوجودِ وقرآنُه)**[6]

إذاً الإنسان في الحقيقة يعكس تعقيدات الوجود بوجوده. وهذه الرؤية عند اغلب المتصوفة. ولم يقل بها الجيلي لوحده، بل قالها السابقون واللاحقون عليه. وها هو الشيخ محيي الدين بن عربي يقول بهذا، ويؤكد جمعية الإنسان، ويرى انه (**ظهر جميع ما في الصور الإلٰهية مِن الاسماء في هذه النشأة الإنسانية. فحازت**

---

[1]– الجيلي، عبد الكريم، الكهف والرقيم "في شرح بسم الله الرحمن الرحيم"، شرح لاحد عرفاء القرن العاشر، دار ومكتبة الهلال: بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص: ١٨٢.

[2] – الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ١٦٦، ١٦٧.

[3] – المصدر السابق، ص ١٤١، ١٤٢

[4]– المصدر السابق، ص ١٥٥

[5]– المصدر السابق، ص ١٥٥

[6]– الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م، ص ٩.

رتبةَ الإحاطةِ والجمع بهذا الوجود. وبه قامت الحجة لله تعالى على الملائكة)[1] _ قامت حجة الله على ملائكته الذين اعترضوا على خلافة آدم، واستخفوا بمكانته عند الحق. فالإنسان، عند الشيخ محيي الدين، هو عين الحق، وهو عالَمٌ فيه الكواكب السيارة والالكترونات الدوارة، وفيه النبات والحيوان، والحق والخَلْق. فمهما بدا لنا الإنسان هيناً صغيراً، فإنه في الحقيقة (**جرمه صغير، وقدره عند الله كبير. فَمِن ثَمَّ قيل أن الصغير كبير وهو الانسان، من حيث قدره عند الله؛ والكبير صغير، وهو العالَم، من حيث قدره عند الله بالنسبة للإنسان)**[2]. هذا ما اراد ان يوصله لنا شارح كتاب الكهف والرقيم، مِن قصده وقصدِ الجيلي. وهكذا تبدو الأهمية للإنسان. فمهما بدا العالَم أمامنا كبيرا، فانه صغير أمام حقيقة الإنسان وأهميته. وبهذا، تبدو واضحة القيمة الكبرى للإنسان. وهذا ما قاله أيضاً، علي بن ابي طالب، كرم الله وجهه شعراً، عندما قال:

(دواؤك فيك، وما تشعرُ. ودائك منك، وما تُبصرُ.
وتحسب أنّك جرم صغير، وفيك انطوى العالَم الأكبر.
وأنت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المُضمَر)[3]

وبذلك، يكون علي، كرم الله وجهه، قد قال بجمعية الإنسان، وطويهِ الوجود. وقال بكِبَر قدره عند الله. وهذا ما يقوله المتصوفون.

فإذا كان القَدْر والحقيقة للإنسان، والمظهر والكثرة للعالَم، فأيهما تابع للآخر؟ فهل نقول إن الإنسان تابع للعالَم؟ أم نقول إن العالَم تابع للإنسان؟ نَعَم، تبعاً لنصوص الجيلي نقول إن العالَم تابع للإنسان. ولولا وجود الإنسان ما وجدت ارض، ولا وجدت سماء. فهو الروح التي تبث الحياة في العالَم. فلمّا اراد الحق (**ان يتعرف إلى خلقه، ليظهر مِن كثريته بقدْر ما عرفوه به، اقتضى الشأن الإلٰهي أنْ لا يكون العالَم صفة إلا لحي، ولا تكون الحياة إلا لذات. فخلَقَ ذاتَ الإنسان، وجعل الحياة والعِلْم وصفاته لها)**[4]. فكان الإنسان جوهر الوجود الظاهر، الذي قصد الله بخلقه معرفته؛ أي أحبَ الخالق، علا شأنه، ان يُعرف، فخلق العالَم. وبما انه لابد للعالَم مِن روح تبث فيه الحياة، فقد جعل هذه الروح هي الإنسان، وجعل الحياة له، بها يحيا الوجود،

[1]– ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، تحقيق ابو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي: بيروت، ٢٠٠٩م، ص ٥٠.

[2] – الجيلي، عبد الكريم، الكهف والرقيم، شرح لأحد عرفاء القرن العاشر، ص ١٤٥.

[3]– ابن ابي طالب، علي، ديوان الإمام علي بن ابي طالب، تحقيق عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة: بيروت، ط٣، ٢٠٠٥م، ص ٧٢.

[4]– الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ١٥٩.

وبغيابها يفنى. وهذا ما أكده ابن عربي في قوله، إذ يرى انه بالإنسان (**اقتضى الأمر جلاء مرآة العالَم. فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة**)[1]

إذاً مِن خلال كلام الجيلي وأبن عربي نجد أنّ الحقيقة كامنة في وجود كل إنسان. وتَظهَر بالإنسان الكامل، الذي كان قابِلُه أوسع القوابل، ومظهرهُ أكمل المظاهر، وهو مرآة الحق. فكل إنسان يكون مرآة للحق، لكن على قدْر قابله مِن الكمال. أما الموجودات الأخرى، فكمالها محدود، وهو دون الكمال الإنساني؛ مثلا النبات ليس لديه الملكة الفكرية التي في الإنسان. فالإنسان جامع الوجود، وفيه القوى (الجمادية، والنباتية، والحيوانية، ...). فهو ذو قدْر كبير عند الله. لذلك، يقول: الجيلي (**إن الإنسان، على الحقيقة، ليس هو بتَبَعٍ للعالَم، ولا نسخة له، بل العالَم تبعٌ الإنسانِ ونسخته. وما سمي العالَم بالإنسان الكبير، إلا لكون الأشياء الموجودة في العالَم، محسوساً، في النظر والرؤية، لا على انه أكبر في المقدار عند الله تعالى من الإنسان. فلذلك، كان في الإنسان أشياء موجودة ليست هي في العالَم الكبير**)[2]. وهنا، يصرح الجيلي بتبعية العالَم، وبصغر قدْره، إذا ما تمت مقارنته بالإنسان. فالإنسان يتفوق على الموجودات بلطائفه الروحية؛ ويختصر، بهذه اللطائف، المسافةَ بين الحق والخَلْق. وبذلك، يكون الجيلي قد قال بتبعية العالَم للإنسان، بالحقيقة والروح.

أما إذا انتقلنا مِن عصر ابن عربي والجيلي مِن بعده، ووقفنا مع الصوفية في التاريخ الحديث، نجد الشيخ علي نور الدين اليشرطي، الذي جاء في نهايات القرن التاسع عشر، قد اعطى الحقيقة للإنسان، والمادة للعالَم، وجعل كل واحد تابعاً للآخر. فقال: (**الإنسان جزء مِن الوجود، من حيث بشريته. والوجود جزء مِن الإنسان من حيث حقيقته**)[3]. وهذا الكلام يؤصل مقولة (إن العالَم إنسان والإنسان عالَم). لكنه جعل كلاً مِن هذين الطرفين _العالم والإنسان_ تابعاً للآخر. فتبعية الإنسان للعالَم مِن حيث الحقيقة المادية؛ وتبعية العالَم للإنسان هي مِن حيث الحقيقة الروحية. فالأصل والحقيقة هو الإنسان والعالَم تابع له، والتجليات الإلٰهية، تظهر بصور العالَم، ولكن لا يكون لها أثر الا في قلب الإنسان. إنّ صورة الإنسان تتطور بمرور الزمان بحسب الطور العمري، لكن أحاسيسه ومشاعره فتتغير في كل آن. عاكسة القرب مِن الله. فمتى تحقق قرب الإنسان مِن الله وتجلّى الله فيه، كانت إرادة ذاك الإنسان ذات صلة بإرادة الله. وهذا ما بدا واضحاً في قول الجيلي،: (**دارت افلاك الكون. وبه جرت المقادير في الليل والنهار...ولذلك، إذا مال الإنسان، جمعاً بانتقاله إلى النشأة الآجلة، ارتفع نظام العاجل، فانشقت السماء وانفطرت؛ وكورت الشمس؛ وطمست النجوم؛ وتُبدَّل الارض غير الأرض**).[4]

---

[1]– ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، ص ٤٩.

[2] – الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ١٦٤، ١٦٥.

[3]– اليشرطية، فاطمة، نفحات الحق، دون دار نشر: دون مكان نشر، ط٤، ١٩٩٧م، ص ٤٧٦، ٤٧٧.

[4] – الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات، ص ١١٠.

وهنا، يؤكد الجيلي الوسعة الإلٰهية في الإنسان واحتوائه كل أنواع الجمالات الحقية والخلقية. فعندما يرقى هذا الإنسان إلى مقام التحقيق والكشف، يجد أنّ كل ما في الوجود هو في ذاته، وانه لم يبحر إلا في ذاته. وإذا كانت البداية مِن ذاته، فالنهاية إليها. لذلك، يقول الجيلي: **(وفيك واليك تسلك... فالسالك فيك انت. وغايتك فيك وفوزك في سرك الوجودي المستجن في باطن سويداء قلبك)**[1]

وهكذا، يكون الجيلي، قد رسم لنا ذات الإنسان، وأبرز مكانتها بين الموجودات، وقدرها عند الله، منبهاً المريد أن يبحث في هذه الذات، لان الخروج عنها يعني ضياع المعرفة وعدم الوصول إلى الحقيقة. ولا يمكن لنا أن نتدرج في مدارج معارج الجمال والكمال الإلٰهي، ما لم نجعل نقطة الانطلاق مِن الإنسان، وبه نصل إلى حقيقة الجمال. ولا يصل أحد منا إلى هذه الحقيقة، مالم يرفع عن بصيرته رداء المادة، فاتحاً للنور نافذة تضيء له دربه، وتوصله إلى معرفة جمال ربه. وهذا لا يحصل إلا بمنهج تربوي، فيه تهذب النفس وتصقل مرآة القلب. ومِن هذا الكلام، تتمخض في ذهننا الأسئلة التالية: ما هي أهم الأسس الأخلاقية في المنهج التربوي عند الجيلي؟ وما علاقة هذه الأسس بالتذوق الجمالي؟ وكيف لنا أن نربط ما بين القاعدة الأخلاقية التربوية والرؤية الجمالية عند الجبلي؟ وهل للمحبة دور في هذا الرابط؟ كل هذه الأسئلة وغيرها سنحاول الإجابة عنها في الصفحات القادمة.

[1] – الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات، ص ٥١.

ثالثاً–الأسس الأخلاقية للرؤية الجمالية:

إن الوجود الإنساني قبل الولادة وجود نوراني غيبي _المعبر عنه بعالَم الارواح_ لم يكن فيه للنفس وجود. فقد كان الانسان في ذلك العالَم الغيبي مشغولاً بما هو عليه مِن انوار الحق. وبعد أن خلَق الله الجسم الإنساني، وضع فيه النفس، وجعلها صفحة بيضاء نورانية صافية، لم تختلط بالوجود المادي، غير أنها قابلة للصورة المادية والروحية، كما سيتبين لنا عند الجيلي. وشدة قبولها للصور المادية، واختلاطها بها، يؤدي دائماً، أو في كثير من الأحيان، الى تشكل الحجب المادية الكثيفة، التي تقف امام عين بصيرة المرء، فتحول بينه وبين رؤية الحقيقة النورانية والروحانية اللطيفة، الكامنة فيه. والسؤال هنا: اذا كانت النفس، حسب الكلام السابق، مولودةً على الفطرة، فلماذا فيها ميل قوي نحو كل ما هو مادي شهواني قد ينسيها ما هي عليه مِن قبول لأنوار الحق تعالى؟

إذا تصفحنا أمهات الكتب عند أصحاب الفكر الصوفي أو الفلسفي، نجد أن هناك تفسيرات وأجوبة متعددة لهذا السؤال. ونلحظ، بعد البحث والتفكير، أن النظر العقلي يوافق ما أخبر به الوحي الإلٰهي، في كثير مِن جوانبه، عن النفس البيضاء النقية. فقد عرَّف كلٌّ من الفارابي، وابن سينا، النفس بأنها (**جوهر بسيط روحاني مباين للجسد**)[1]. فهي باعتبارها جوهراً روحانياً في الأصل، فإنها قابلة لكل ما هو روحاني. وإضافة إلى ذلك، فهي قابلة لكل صورة مادية حسية. ثم أتى الغزَّالي ليزيد على ذلك، موضحاً طبيعة النفس، فقال: (**فقلب الصبي الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية مِن كل نقش وصورة. وهو قابل لكل نقش، ومائل إلى كل ما يُمال به إليه**)[2]. فالغزَّالي، بهذا التعبير، يقترب مِن فكر الجيلي، ويتوافق معه في رؤيته للنفس. التي سنوضحها عند الكلام عن رؤية الجيلي.

وبذات المعنى الذي يقول به الغزَّالي، نرى الفيلسوف الأنكليزي (جون لوك)، الذي جاء بعد الغزَّالي بعدة قرون، يقول: (**العقل صفحة بيضاء لم يُخَط عليها حرف ولا فكرة**)[3]. وهنا نرى هذا الفيلسوف الحديث يجعل المادة الأصلية بيضاء نقية، سماها العقل، وهو خالٍ من جميع الصور والأفكار؛ لم ينقش عليه شيء من صور الحياة الغيبية، ولا من طباع الدنيا ومفاتنها، وعادات المجتمع وطباعه. لكن بعد الولادة واختلاط النفْس أو الروح أو العقل مع المادة، تبدأ عملية نقش الصور على هذه المرآة الصافية، فيُظهر الإنسان ميل إلى التملك والاستحواذ. وتتعدد صور الحياة، وتظهر بالمرء بصور متعددة منها ما يظهر حقيقته، ومنها ما يبتعد عنها.

---

[1] _ فاخوري، حنا، وخليل الجرّ، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل: بيروت، ط٣، ١٩٩٣م، ج٢، ص ١٢٢، وراجع أيضاً ص ١٨٢.

[2] _ المرجع السابق، ج٢، ص ٢٩٢.

[3] _ محمود، زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، القاهرة، مطبعة لجنة الأليف والترجمة والنشر: القاهرة، ١٩٣٦م، ص ٢٠٧.

لذا، نرى أن الصوفي، وجد التربية هي المُعين في التخلص مِن قيد المادة، وإزالة الحجب، أو على الأقل، جعلها شفافة؛ للارتقاء مِن ارض النفس المادية المقيدة، إلى سماء الروح المطلقة. هذه التربية هي التي ستفتح أمام الإنسان أفق الحرية كما عبر عن ذلك الفيلسوف الألماني فريدريك شيللر، حيث يقول: (**إن مزجاً كهذا إنما يستحق أن يسمى بجدارة مزجاً حراً. وإذا كنا نصف حال الحتمية الحسية بأنه فيزيقي، ونصف حال الحتمية العقلية بأنه منطقي وأخلاقي، فيجب علينا أن نصف هذه الحال الخاصة بالحتمية الحقيقية والإيجابية بأنه استاطيقى**[*])[1]. إذاً، ينظر شيللر إلى الإنسان، ويتأمل أفعاله، فيرى أن فيه قوتين أساسيتين، تفرضان وجودهما في حيز فعله. ونظراً لقوة تأثيرهما فيه، يسميهما، بالحتمية الحسية، والحتمية العقلية، التي تكون منبع الضمير الأخلاقي. ولكن هناك حتمية ثالثة يُوجدها الإنسان في ذاته، وهذه الحتمية هي العمل المتوافق بين كلا الحتميتين. وهي بتعبير شيللر، الحتمية الحقيقية، وما يمكن أن يسمى عملاً حراً، وسلوكاً جميلاً. وسنجد عند الجيلي هذين الطرفين المتصارعين، إلى درجة يبدو لنا شيللر متقارباً في كلامه مِن الجيلي، وفي سبيل أنْ يخفف الجيلي مِن حدة الصراع بينهما، ويصل إلى نقطة تلاقي تجمعهما، عَمَد الجيلي إلى وضع منهج تربوي لوجوده الإنساني، يقوم على الأسس الأخلاقية، ليكون، مِن خلاله ارتقاؤه، شيئاً فشيئاً، نحو الروحانيات، وفي النهاية الظفر بقرب محبوبه، والتنعم بجماله المطلق. فلقد رسم اغلب مشايخ الصوفية، وأعلامهم، ومِن بينهم الجيلي، أسساً أخلاقية، يرتقي مِن خلالها المريد ويزداد صفاءً، حتى يصل في النهاية، إلى حالةِ ترقي، لا يكون لإرادته فيها شأن. ومن هذه الأسس:

١-تهذيب النفس:

إن كل طريق إلى المعرفة، يسلكه الإنسان، لابد مِن أن تكون له بداية ينطلق منها، ونهاية تتوج بالنتائج التي يبغي الوصول إليها. لذا، قالو: (**مَن اشرقت بدايته اشرقت نهايته**)[2]. فمن خلال دراستنا للجيلي، نجد أنّ لطريق السالك إلى الله، أسساً أخلاقية، تعد ركائز أساسية لابد له مِن أن يتخلق بها، ومربٍ يعينه على الوصول إلى المطلوب. لذا، يقول الجيلي:

---

[*]_ الاستاطيقى: (**مصطلح انكليزي Aesthetics، يقابله باللغة العربية الجمال او علم الجمال: وهو علم يبحث في شروط الجمال، ومقاييسه، ونظرياته، وفي الذوق الفني، وفي احكام القِيَم المتعلقة بالأثار الفنية. وهو باب مِن الفلسفة**). راجع: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة: بيروت، ١٩٨٢م، ج١، ص ٤٠٨، ٤٠٩.

[1]_ شيللر، فردريش، التربية الجمالية للإنسان، ترجمة وفاء محمد ابراهيم، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، دون مكان نشر، ط١، ١٩٩١م، ص ٢٤٠.

[2]_ السكندري، ابن عطاء الله، حكم ابن عطاء الله "شرح العارف بالله الشيخ زروق"، تحقيق عبد الحليم محمود، مؤسسة دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٥م، ص ٥٨.

(وشمر ولُذْ بالأولياء فإنهم لهم مِن كتاب الله تلك الوقائع)[1]

ويتم وضع هذه الأسس، والبناء عليها تربوياً، لأن بناء الفرد الإنساني ليس أمراً سهلاً. فهو يحتاج إلى وقتٍ طويلٍ، وجهدٍ كبيرٍ. واهم هذه الأسس هي تهذيب النفْس، التي تُعَدُّ الأساسَ الأخلاقي، والقاعدة التربوية الأهم، في حياة الصوفي؛ إضافة إلى أسس أخلاقية أخرى سنتطرق، بالدراسة، إلى بعضها. وهي (صقل مرآة القلب)، الذي يتم عن طريق (الزهد، والحب، والصفاء، والرضا، والتسليم...). هذه الأسس وغيرها تسهم في تهيئة الإنسان، وانطلاقه إلى الله، وتفتح قابله لاستقبال أنوار الحق، والتعرف على جماله. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هي طبيعة النفْس عند عبد الكريم الجيلي؟ وما هي علاقتها بالمحيط الظاهر؟ وكيف لها أن تسمو إلى عالَم الجمال، أي عالَم الروحانيات واللطائف؟.

إن رؤية الجيلي للنفْس، كرؤيته لأي شيء آخر، هي ذات مصدرٍ إلهي، يعني ما يصدر عن الله تعالى، يكون على الصفة الإلهية مِن الطهارة. إلا أن هناك عواملَ تعمل على حجب الصورة الأصلية، الإلهية عن بصائرنا. وذلك (**للقرب المفرط ... لأنه سبحانه عيْن النفس. فجهلت النفْس حقيقتها، مِن اجل ذلك القرب**)[2]. إن هذا القرب لا يقصد به حرفياً مجاورة النفْس البشرية لله، وإنما القصد الأقرب إلى كلام الجيلي، هو صدورها عن الله الخالق، سبحانه وتعالى. فهو خالقها، مِن حيث أنها صدرت عنه، وتعود إليه. فقرب الحق مِن النفْس البشرية، مِن حيث أصلُها، هو كما يقول تعالى: **(ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)**[3]. إلا أَنَّ انشغال النفْس بملذاتها، وشهواتها، يجعلها غير مدركة لهذا القرب.

ولقد وضع الجيلي سبباً آخر لبعد النفْس عن الله. فالسبب الأول: هو القرب مِن الله، مِن حيث أن الكل قد صدر عن الأمر الإلهي. والسبب الثاني: هو القرب من الدنيا. فعندما يظهر تأثير السبب الثاني، وتقترب النفْس مِن الدنيا، يُحجب النور الإلهي عنها. ويكون هذا القرب، من خلال الحواس، التي تعد أداة نقلِ كلِ ما هو موجود، في العالم الخارجي، إلى النفْس، لأن (**ما تشهده الحواس، مِن كثائف الحجب. وظاهر الأمر، تصير النفْس بواسطة هذين الأمرين جاهلة بالله طبعاً**)[4]. ويقصد الجيلي بالأمرين: الأول، قرب النفْس من الله؛ والثاني بعدها عن الله، اي اختلاط النفْس بهذه الطبيعة، مِن خلال الحواس الخمس التي جعلت الإنسان ظاهراً، وباطناً، يبدو وكأنه جزء لا يتجزأ مِن هذا العالَم الدنيوي. فاختلاط النفْس بالعالَم الطبيعي، أدى إلى صمم في آذان النفْس عن صوت الحق الذي يناديها للعودة إليه. وفي هذا، يقول الجيلي: (**إنما صُمَّت**

---

[1] ـ الحكيم، سعاد، ابداع الكتابة وكتابة الابداع، ص ٢٣٧.

[2] – الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، تحقيق يوسف زيدان، دار الأمين، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م، ص١٢٩.

[3] ـ سورة، ق، آية ١٦.

[4] – الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ص ١٢٩.

آذان النفوس عن إدراك هذه الخواطر، لأن المادة حاكمة على النفْس بالعقل والمقتضيات البشرية، فامتنعَتْ عن سماع ما يرد عن الحق)[1]. وكأن الجيلي يقصد بالخواطرِ، الموارِدَ، والأنوارَ الإلٰهية، التي تنزل على قلب العبد، فترفعه إلى الحق. إذاً، المعضلة الأساسية التي تقف أمام المريد في سلوكه، هي انحراف النفس نحو المادة. فالمادة هي العجينة التي تموضعَتْ في الأُذُن، وصمَّتْها عن نداء الله تعالى لها. فالله خلق الإنسان له، وليس مِن أجْل المادة المخلوقة، لذا، يحذرنا الجيلي مِن النفْس المشغولة بالدنيا عن الله، ويدعونا للمحافظة على جوهرنا الروحي. ويقول، محذراً: **(ياهذا احذر على غَنَم الروح، مِن ذئب شيطان النفْس. فلا تدع عصا مخالفتها مِن كتفك، خوف النزغ والزيغ واللَبس)**[2]. فالنفْس، بحسب كلام الجيلي، اذا كان تأثير المادة عليها قوياً، فقد تدعونا، بعضَ الأحيان، إلى السوء ومخالفة اوامر الله. لذا، يطلب منّا الجيلي عدم الاستجابة لنداء النفْس، مِن حيث حبّهَا لما هو مادي. ويرى الجيلي أن مراتب النفس أو منازلها تقسم الى خمسة ضروب، وما يرسم هذه المنازل هو ميل النفْس إلى الماديات، أو ارتقائها نحو الروحانيات. وهذه المنازل وهي: **(نفس حيوانية، ونفس أمارة، ونفس ملهمة، ونفس لوامة، ونفس مطمئنة. وكلها أسماء الروح، إذ ليس حقيقة النفْس الا الروح)**[3]. فلا يمكن ان نلتمس أَثَر هذه المراتب، مالم نَسِرْ وفق المنهج التربوي الذي وضعه الجيلي لنا، والذي يعتبر مادة مطهرة تزيل الأدران عن سطح النفْس، فتعود الى ما كانت عليه من الروحانية.

إنّ الجيلي أكد على قابلية انتقاش النفس، وتصورها بكل مرتبة يمكن أن تمر بها. والدليل على ذلك، أننا لو حاولنا، مع النفس الحيوانية او الأمارة، الابتعاد عن كل ما هو مادي، وعودناها على الروحانيات، لانتقشت بها، وأصبحت روحانية. وهذا ما يُورِده الجيلي في العينية، بقوله:

(وعند مرور النفس في كل منزلٍ سينقش فيها منه، طبعاً، طبائع)[4]

إذاً فبعد ان يخلق الله الجسم الإنساني، يضع النفْس فيه. وتكون هذه النفْس على الفطرة، أي منقوشة بالصور الروحانية. ويعني ذلك أننا نرجع الى كلامنا الماضي بانها صفحة بيضاء. وبعد ولادة الإنسان، وتقيد نفْسه بهذا الجسد، تبدأ النفْس مرحلة جديدة، تكتمل فيها معانيه، ويكتمل بناء الإنسان وتكتمل معارفه. وفي هذه المرحلة تكون النفْس معَرَّضة لان تنتقش وتتصف بمطالب الجسد والمادة، بسبب الاتصال بين النفْس والعالَم عن طريق الحواس. فالعالَم يعتبر ممراً للنفْس في إتمام مسيرتها التي رسمها الله لها، وبهذا العالَم يتم كمال النفْس والروح. **(ولهذا احتاجت الروح في نيل الكمالات إلى الإمتزاج بالجسم، فالجسم محل ظهور هذه**

---

[1]- الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ص ١٢٩.

[2]- الجيلي، عبد الكريم، نسيم السحر، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٨، ص ٧٢.

[3]_ الجيلي، عبد الكريم، الانسان الكامل، ج٢، ص ٢٧٢.

[4]_ الحكيم، سعاد، ابداع الكتابة وكتابة الابداع، ص ١١٠.

الكمالات)[1]. لكن كيف يكون الجسد محل ظهور كمالات الروح، وهو، بالأساس، يعتبر القيد الذي يعيق حركة الروح الى الكمال؟ نحن نعلم أنّ الجسد يتكون مِن اختلاط العناصر المادية الاربعة: التراب، والماء، والهواء، والنار. لذا، يرتد اليه السعي نحو المباهج المادية. لكن ليس هذا هو القصد الذي اراده الجيلي في الاقتباس السابق. انما الذي أراده الجيلي، من اكتمال الروح بالجسد، هو أنّ الجسد يعتبر ممراً اساسياً، لكي تتعرف مِن خلاله الروح على الوجود المادي. لذا، مَن كان وجوده الجسدي غير مكتمل، أدّى ذلك به الى نقص المعرفة لديه. فالعين على سبيل المثال (**ينبوع الحِكَم التي لا تحصل الا بالمعاينة، كالألوان، والحسن المشهود، والطراوة، والهيئات، والاوضاع. فكل مَن خُلِق اعمى، لا عين له، ليس يعرف شيئاً مِن هذه الحِكَم المستفادة، بواسطة البصر)**[2]..، إذاً لابد مِن أنْ تمر الروح بالطبيعة المادية، وأنْ تتعرف عليها. لكن، في اغلب الأحيان، يؤدي المرور بهذه الطبيعة الى التعلق بها، والركون الى لذائذها. لذلك نجد الجيلي لا يعالج النفْس كما هي عليه بالأساس. لكنه يعالج، ويحاول أن، يطهر النفْس، بما صارت عليه، مِن خلال مرورها الضروري بالحياة الدنيا. وهو لذلك يقوم بمراقبة الأشياء المكتسبة التي تدخل إلى النفْس، ويفرز منها ما هو أخلاقي صالح، ويخرج منها العمل الطالح.

ومن الكلام السابق نجد، أنّ مفهوم الفطرة والاكتساب عند الجيلي، يختلف عن نظرة أهل الفلسفة. فبينما نجد البعض رأى الفطرة هي احتواء النفس او العقل على مفاهيم الواقع، حيث تم اعتبار أنّ المعرفة كامنة في عقل الإنسان ونفْسه، كما قال سقراط وتلميذه افلاطون، الذين يرون ان جميع صور الأشياء موجودة في النفْس. و(**لو لم تكن النفس حاصلة على صورها، لما عرفت كيف تسمي الأشياء وتحكم عليها)**[3]. والعالَم المحسوس يساعد فقط في التذكر وتطابق المفهوم مع صورته. (**فالعِلْم تذكّر، والجهل نسيان)**[4]. فالعالِم هو مَن تذكرت نفْسه، بما لديها مِن صور الأشياء اثناء النظر والتأمل في العالَم المحسوس. نجد الجيلي يقول على احتواء النفْس للأنوار الإلٰهية التي بها يشرق الواقع في نظر الإنسان وتكتمل معرفته. فالنفْس تشرق وتكتمل في هذا العالَم. إما أصحاب المعرفة المكتسبة مثل جون لوك، وديفيد هيوم وغيرهم، يرون أنّ المعرفة إنما تتكون مِن خلال المركَّبات الحسية، وأنّ العقل فارغ مِن أية معرفة إذا لم يتصل بالعالَم الحسي. وهذا ما بينه بقوله (**مادامت الافكار تتبع آثار الحواس...إذن، فليس ثمت افكار مفطور عليها العقل منذ ولادته على الإطلاق)**[5]. فالإنسان مِن خلال الطبيعة والمجتمع يكتسب المعرفة، ويكتسب الأفعال الخيرة، والأفعال الشريرة.

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ص ١٨٣.

[2] ــ المصدر السابق، ص ١٨٢.

[3] ــ الشنيطي، محمد فتحي، المعرفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط٥، ١٩٨١م، ص ٧١.

[4] ــ المرجع السابق، ص ٧٢.

[5] ــ المرجع السابق، ص ٢٣٥.

إذاً الاتصال بالعالَم الحسي أمر ضروري مِن أجل المعرفة واكتمال المعاني، وخوف الجيلي هو ان تغيب النفْس عن المعاني بصور المادة، لأن النفْس كما هي قابلة للمعاني للروحي، فهي قابلة للصور المادي. وهذا ما عبر عنه الجيلي بقوله:

(فصوَّرَ شخصي باليدين مصوِّري لتُطبع بالضدين فيَّ الطبائعُ)[1]

وتشرح الدكتورة سعاد الحكيم هذا البيت، مبيّنة أنَّ الجيلي يرى في اليدين **(إشارة الى الضدين، فكل إنسان مخلوق باليدين هو مطبوع بالضدين، بالقابليتين، مفتوح على الفجور والتقوى)**[2]. فالنفْس، قبل ان تنزل منزلة الخلق، وقبل أن تتعين بجسد ما، لم يكن حولها إلا ما هو إلهي نوراني. لكن بعد أن تتعين النفْس في الجسد، ما الذي يمكن أنْ يقودها إلى الشهوة المادية أو الشهوة الروحانية؟ هنا، يظهر دور التربية التي يقدمها المجتمع الحاضن لهذا الإنسان الجديد، ودفعه إما إلى الحقيقة الجمالية، او إغراقه بالأوهام المادية.

إن قوة تأثير النفْس، حينما تغرق بالملذات، وترتبط بكثافة الجسد، لا يستهان بها. وهي لا تكاد تخلص مِن شهوةٍ أو غايةٍ، حتى يتجدد لها غيرها. وفي سبيل ذلك، يقدم الجيلي حلولا كثيرة، مِن شأنها أن تلعب دوراً تطهيرياً يخلص النفْس مِن علائقها، ويعيدها إلى سيرتها الأولى. ولا عودة مالم يتم كبح جماحها، وإبعادها عن شهوات الدنيا، بعد التعرف عليها. لذلك، يقول الشيخ الجيلي:

(فإن قيدتك النفس أطلق عنانها وسر معها حتى تهون الوقائع)[3]

فلا يمكن للإنسان أن يتخلص مِن قيود النفْس مرة واحدة. لكن، يمكنه أن يتخلص منها بالتدريج، وذلك مِن خلال السير معها، والتخفيف مِن ثقلها، وتحطيم قيودها شيئاً فشيئاً. حتى إذا بدا الأمر هيناً، يبدأ بالتغذية الروحية.

إنّ الجيلي يريد أن يحصن نفسه، مِن مكر نفْسه، ويبذل ما آتاه الله مِن قوة، في سبيل أن يصل إلى، أو أنْ يلمس شيئاً مِن، الجمال الإلهي. لذلك بحث عن مداخل النفس ومؤثراتها المادية، فوجدها تكمن بالحواس الخارجية وما يتصل بها، فحذر مِن مخاطرها وحث على مراقبتها. وهذا ما بدا واضحاً في قصيدة الجيلي النادرات العينية بقوله:

(وأضبط لها الإحساس فيه مراقبا فحيث لنفْسِ الحسِ في النفس طابع

---

[1] ــ الحكيم، سعاد، ابداع الكتابة وكتابة الابداع، ص ٢٦٧.

[2] ــ المرجع السابق، ص ٢٦٨.

[3] – المرجع السابق، ص ٩٨.

وجانب جناب الأجنبي لو أنه لقرب انتساب في المنام مضاجع)[1]

فالحواس الخمس، يمكن لنا أن نشبهها بآلة التصوير الناسخة الفوتوكوبية التي تطبع، أو تصور ما هو منقوش في ورقة ما، على ورقة أخرى. وكأن الحواس هي هذه الآلة التي تطبع كل ما هو موجود في العالَم الخارجي، على صفحات النفْس، وباعتبار أنّ الصاحب جزءاً مِن العالَم الخارجي الذي يمكن أن تنقله الحواس إلى النفْس. لذا، يحذرنا الجيلي، وينبهنا منه، حتى ولو كان أقرب المقربين، لأنّ الصاحب، قد يحمل صفات سيئة قد تنتقل إلينا. فعلى الإنسان أن يكون شديد الإنتباه في انتقاء الاصحاب. لأنه، كما يقال،: الصاحب ساحب. ولكي نوّفَق إلى صاحب يسحبنا الى الله، وينفعنا بكلامه، نجد ابن عطاء الله السكندري يقول: **(لا تصحب مَن لا يُنهضك حاله، ولا يُدلك على الله مقاله)**[2].

ومِن الجوانب الأخرى التي ينبهنا إليها الجيلي، ويحاول أن يخلصنا منها، هي العودة إلى الطباع الذميمة التي يبذل صاحبها الجهد الكافي للتخلص منها. فالطبع هو استحباب شيء والاعتياد على ممارسة فعله. فإن كان هذا الشيء فعلاً منكراً، واعتاد عليه الإنسان، فإنه يقدم على فعله، وكأنه شيء مستحب. لذا، على الإنسان أن **(يحفظ نفْسه في الرجوع إلى الطبع والأغراض النفْسية، لان للطبع قهراً، تقصده العادة، فيأخذ النفوس، استراقاً إليه، ويملكها، مِن حيث لا تشعر. فلا يبقى شهود العارف خالصاً عن الأمنيات النفْسية، التي قال الله عنها {أفرأيت مَن اتخذ إلٰهه هواه}**[3]**)**[4]. فالطبع، الذي يحذرنا منه الجيلي، يحتمل وجهين، الأول: العادة الاجتماعية السيئة التي اعتاد الإنسان على إتيانها، والتي تخالف الدين الإسلامي الحنيف. أما الوجه الثاني: فهو ما كانت النفْس معتادة عليه وتخلصنا منه، نتيجة التربية. فالطبع يدخل الى النفْس مِن أبواب متعددة تثير الاسترقاق، والتعاطف مع ما هو معتاد عليه. فالشيء، قبل أن يدخل في نطاق الطبع، يكون، في البدء، أثره ضعيفاً، ويمكن لنا أن نتخلص منه. لكن، بعد ذلك، يُغرَس في ارض النفْس غرساً، ويصعب علينا اقتلاعه.

وبعد أنْ يتمكن الإنسان مِن التحكم بنفسه، والسير بها إلى الجهة التي يشاء أن يذهب إليها، ينبهنا الجيلي إلى نقطتين هامتين في تهذيب النفس وتربيتها، هما: ١ــ الطبيعة البشرية ٢ ــ والأخلاق الفاسدة. **(فإذا صفا العبد مِن كدورات البشرية، وتطهّر مِن الأدناس النفسية، كالشهوات البهيمية وسفاسف الأخلاق الطامسة عيون بصيرته)**[5]، أي إذا عرف العبد أنَّ الشهوات النفْسية ما هي الا اوحال تعيق معرفته، يكون

---

[1]- الحكيم، سعاد، إبداع الكتابة وكتابة الإبداع، ص ١٠١.

[2]ــ السكندري، ابن عطاء الله، حكم ابن عطاء الله "شرح العارف بالله الشيخ زروق"، ص ٨٥.

[3]ــ سورة، الجاثية، الآية ٢٣.

[4]- الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات، ص١٤٠.

[5]- المصدر السابق، ص ١٣٣.

الباب مفتوحاً أمامه لكي يَخرُج مِن ظلمة المادة وسجنها، ويتعرف إلى آلاء الله وجماله. ولم يحذرنا الجيلي مِن الطبيعة البشرية، إلا لأنها ذات طبيعة مادية تميل إليها النفْس، فتثقل حركتنا في السعي إلى ما هو الهي. أما الأخلاق الفاسدة فهي، في طبيعتها، تطمس نور القلب الذي هو بيت الحق، وتحول بيننا وبين اكتساب الصِفات الإلٰهية، والتحلي بجمالها. وقد كان الجيلي حَذِراً جداً مِن الطبيعة والمحيط الاجتماعي التي يوجد ضمنها الفرد الإنساني كونهما يدخلان إلى ذات الفرد ويؤثران به بما يحملانه من صفات إيجابية وسلبية، والتي تصبح جزء لا يتجزأ من كيان الإنسان.

وفي النهاية، نجد أنّ في الإنسان قوتين تتصارعان. وكل واحدة تحاول أن تعتلي عرش المملكة الإنسانية. ولولا هاتين القوتين، لما كان للجهد الإنساني أي معنى. وبظهور هاتين القوتين، ستقف الإرادة الإنسانية إلى جانب الطرف الذي تحب أن يكون تصرفها يرمي إليه. فإذا كانت الإرادة الإنسانية تتجه إلى شهوة الدنيا وما تحققه لها مِن استمتاع، ولم تظفر بموجه ومرشد، فبذلك تكون قد ركبت هذه الإرادة طريقاً غير سليمة. وحجبت نفْسها عن أنوار الحق، بظلمة الجهل.

اما إذا كانت هذه الإرادة تتجه وجهة القلب، وتقصد النعمة الروحية، فإنها بذلك تسلك المسلك الصحيح. ولكن لا بد لهذا المسلك مِن بعض الرياضات والعبادات التي تصقل مرآة القلب وتجعله مستعداً لتلقي انوار الله. والتساؤل الملّح الذي تجب الإجابة عليه هو: ما هو المقصود بالقلب؟ وكيف تتجلى العلاقة بينه وبين النفْس مِن جهة، وبينه وبين تجليات الحق مِن جهة أخرى؟ وما هو نوع الرياضة التي يجب على المريد أن يلتزم بها، حتى يحصل على قلب نقي مِن الشوائب؟ وهل يمكن أنْ يكون القلب كافياً لان يكون ارضاً صالحة لاستقبال أنوار الحق؟ كل هذه الأسئلة، وغيرها سنحاول الإجابة عنها مِن خلال حديثنا عن القلب، واهميته عند الجيلي. محاولين أنْ نبين درجات تَرَقي المريد وسموَّه في المعراج الجمالي عنده.

٢-صقل مرآة القلب:

خير بداية نبدأ بها حديثنا عن القلب تتجلّى في توضيح ماهيته، كما تجلت في مؤلفات الجيلي. وما هي الأداة الأكثر فاعلية في تطهيره وصفائه، مبرِزين الزهد عنده كرياضة يمارسها المتصوفة في بدايات طريقهم، ومبينين أهمية الزهد بكونه احدى الرياضات التي تسهم بصفاء الإنسان، وبتخفيف ثقل الكثافة عليه، وبفتح بصيرته لرؤية الأنوار الإلٰهية؛ ومركزين على الذكر الذي يزيل كل عائق يحول بين المريد وبين الحق، ولم يتمكن هذا المريد مِن إزالته؛ وموضحين أهميته في الكشف والوصول، وفي تحسس الجمال ورؤيته. ثم، بعد ذلك، ننتقل في حديثنا عن صقل مرآة القلب بالمحبة، ودور الجمال فيها، مبينين الرضا والتسليم الذي يكون عليهما حال المحب في سبيل القرب والوصال والوصول والتمتع برؤية جمال المحبوب.

أ – ماهية القلب:

تكلمنا عن النفْس، وحاولنا أنْ نبرز طبيعتها، وبيّنّا بعض القواعد التي تساعد في تطهيرها، منطلقين مِن أرض المادة، إلى سماء الروح. لكن الكلام عن النفْس غير كاف لتشكيل رؤية متكاملة عن حالة الصفاء والطهارة، التي يجب أنْ يتحلى بها السالك إلى الله. وإذا بحثنا عن الطرف الآخر الذي يتكامل مع تهذيب النفْس، نجد أنّ صقل مرآة القلب هو ما يُكمل عملنا التطهيري، باعتباره كعبةَ تحقيقِ الصوفي، ومرآةً تعكس أنوار الحق وتجلياته الجمالية في الوجود.

فالقلب هو الأس الثاني والأهم مِن أسس الأخلاق الصوفية. وإذا كان الجيلي وغيره قد بدأوا رحلتهم مِن النفْس، ليس ذلك لأنها أهمّ مِن القلب، بل لتمهيد الطريق وتعبيده، للسير إلى حقيقة القلب التي وُجِدَ عليها. فلم يكن قصد الجيلي مِن القلب هذه العضلة التي تضخ الدم إلى جميع أنحاء الجسد، والتي تمثل، من حيث الظاهر، المحل الذي يحفظ الحياة للإنسان. وإنما كان قصده بالقلب، تلك النقطة الجوهرية، أو نقطة مركز الوجود الإنساني، التي تكون الحاملَ لمعاني العالَمِ الروحاني، فالقلب هو (**كلمة الفصل، التي لم تزل راجعة للأصل**)[1]، التي بها اظهر الحق الوجود، وهو (**نقطة الشكل التي بها سر الوصل**)[2]. فهو الجسر الواصل بين العالَمِ المادي، والعالَمِ النوراني الجمالي. وهو الطاقة النورانية التي منحت الرسوم البشرية الوجود، كما بين الجيلي في قوله: (**القلب هو النور الأزلي**...)[3]. والنور، إذا أشرق على الجسم، أظهره وأوجده بعد الظلام الذي كان فيه. وهو الذي (... **ينظر الله تعالى به الى الإنسان**)[4]. وهو (... **روح الله، المنفوخ في روح آدم**)[5]. فالقلب، بهذا الكلام، هو الروح. ويبدو أن الروح قد سميت بالقلب بسبب المقابلة الحاصلة بينها وبين القلب العضلي، مِن حيث الفاعلية. فالقلب العضلي يُعتَبَر آلة الحياة في الإنسان، من حيث الظاهر، وتوقفه يؤدي إلى فقدان الحياة. وكذلك الروح هي آلة الوجود البشري الروحية؛ واسترداد الحق لها يؤدي إلى توقف حياة الشخص البشرية الروحية. فالقلب هو الروح، وهو محل نظر الحق، أي مِن خلاله يتجلى الله على العبد بالجمال أو الجلال، إذاً فالقلب هو الروح. وبعضَ الأحيان نراه مستودع الروح، وأحياناً أخرى هو النور الأزلي. وهو أيضاً مرآة الحق. وبالتالي، القلب هو محل السر الإلهي، الذي وضعه الله في الإنسان، لكي يبقى على صلة دائمة به. وتتفاوت هذه الصلة بتفاوت فاعلية هذا السر في ذواتنا.

---

[1] ــ الحمصي، عبد القادر، مولد النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، دون دار نشر: دون مكان نشر، ط٩، ١٩٩٤، ص ٧.

[2] ــ المرجع السابق، ص ٧.

[3] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج٢، ص ٢١٨.

[4] ــ المصدر السابق، ج٢، ص ٢١٨.

[5] ــ المصدر السابق، ج٢، ص ٢١٨.

فالجيلي تأمل في القلب الإنساني، فوجد أن القلب يمثل خلاصة الوجود الإنساني، (**لأن قلب الشيء خلاصته، وزبدته**)[1]، الذي يجمع كل معاني وجوده. وحاول الجيلي أنْ يحيط علماً بكل معاني القلب. فوجد أنّ القلب فيه مرونة تجعله قادراً على التقلب، بما يناسب تجلّي الأسماء والصفات. لذا، فإن اسم القلب، عند الجيلي، يرجع إلى سرعته في (**التقلُّب، وذلك لأنه نقطة يدور عليها محيط الأسماء والصفات**)[2]. ونجد المعنى نفسه عند أستاذه الروحي ابن عربي الذي يقول: (**إن القلب معلوم بالتقليب، في الأحوال، دائماً. فهو لا يبقى على حالة واحدة. فكذلك التجليات الإلٰهية. فمَن لم يشهد التجليات بقلبه ينكرها بعقله**)[3]. فالجيلي وابن عربي، يلتقيان في نقطة ترجع نسبة القلب الى التقلب. ويردان سبب تقلبه إلى تجلّي الأسماء والصفات الإلٰهية، التي تقلب القلب مِن أرض إلى أرض، ومن جمال إلى جلال، أو العكس، بحسب ميل الإنسان، وقربه مِن ربه. وأثر هذا التجلّي يتذوقه ويصدقه القلب. وبعد ذلك، يدخل صدقه إلى العقل. فالعقل لا طاقة له أن يدرك ذلك، فالعقل، عند كلا الشيخين، ابن عربي والجيلي، لا يوصلنا إلى معرفة إلٰهية يقينية. وذلك لإن العقل، كما يقول ابن عربي، فإنه (**يُقيِّد، ...، إلا القلب. فإنه لا يتقيد، وهو سريع التقلب في كل حال ... فهو يتقلَّب بتقلُّب التجليات. والعقل ليس كذلك. فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل**)[4]. فقلب الإنسان يمتلك القدرة على معرفة الشيء، ليس كما يبدو، بل معرفة الشي في ذاته.

لا شك في أنّ العقل يستطيع أن يصل إلى معارف جمة ضمن إطار العالَم الحسي؛ لكن الحواس التي ترسل صور العالَم الحسي إلى العقل لا تستطيع النفاذ إلى ما وراء هذا العالَم، والوصول إلى ما فيه من حقائق، لكي ترسلها إلى العقل ويقوم بتفسيرها. فهذه المعرفة الماورائية يمكن أن نسميها معرفة الشيء في ذاته، والتي نصل إليها عن طريق ملكة الإدراك القلبية، كما يقول الجيلي: (**فلا شيء في الوجود يعقل آثار الحق، ويعرف ما تستحقه كما ينبغي، إلا القلب**)[5]. فآثار الحق هي ما يصدر عنه. والذي يستطيع أن يدرك حقيقتها ويرجعها إلى أصلها هو القلب. إنّ العقل آلة إدراك المعارف الحسية، ومهما ركب من الصور وحلق بالخيال فإنه لا يتجاوز عالم الحس. أما القلب فهو آلة إدراك المعارف الإلٰهية، الماورائية. والخيال فيه يسبح في فضاء الأسماء والصفات. ليصور لنا الجمال بصورة النور.

وبحسب ابن عربي والجيلي، تنتهي قوة العقل في الإدراك عند حدود العالَم المادي. أما القلب فأنه يقودنا إلى معرفة حقائق الأشياء، إذا خلّصناه مِن علائق المادة، وأرجعناه إلى أصله النوراني الجمالي. لان العالَم عند

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج٢، ص ٢١٨.

[2] ــ المصدر السابق، ج٢، ص ٢١٩.

[3] ــ ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢، السفر ٤، ص ٣٢٢.

[4] ــ المرجع السابق، السفر ٤، ص ٣٢٢، ٣٢٣.

[5] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج٢، ص ٢٢٢.

الجيلي هو (**مرآة القلب. فالأصل والصورة هو القلب، والفرع والمرآة هو العالَم**)[1]. فالقلب هو الأصل، مِن حيث أنّ تجليات أسماء الحق وصفاته تنزل عليه، وتنعكس صورتها في العالَم. فالعالَم لا يفرح، ولا يحزن، وقلب الإنسان هو الذي ينبسط فرحاً، وينقبض من شدة الهول والحزن. فالإنسان لا يرى في الظاهر تجلّي الجمال مجرداً، لكنه يرى أثره في الوجود. والقلب هو الذي يدرك أثر التجليات الإلٰهية التي تنزل عليه، ويتعرف على مصدرها ويردها إلى ذلك المصدر. فتجلّي الحق على قلب الإنسان يمد الإنسان بالمعرفة. إذاً فالمعرفة العقلية توصلنا إلى معارف متفرقة، كل منها عِلْم قائم بذاته. أما القلب، فيردّ كثرة هذه المعارف إلى التجليات الإلٰهية الصادرة عن وحدة الله. وهذا ما يبدو واضحاً في قول الجيلي: (**القلب هو مجمع التجليات الباطنة والظاهرة**)[2]. فالقلب، بهذا المعنى، برزخ ما بين المادي الكثيف، والروحي اللطيف. فهو يتصل بالكثافة المادية عن طريق النفْس، ويتصل بلطافة النور الإلٰهي عن طريق الروح التي هي جوهر الإنسان. ويجمع بين كلا، اللطيف والكثيف، بهذا النور الذي هو جوهر كل شيء وأصل صدوره.

إنّ الكلام السابق يقودنا إلى القول بأنّ المعرفة العقلية معرفة ناقصة، لأنها لا تصل إلى حقيقة الشيء؛ بينما المعرفة التي تأتي عن طريق القلب هي معرفة حقيقية، لأننا بواسطته نستطيع أن نصل إلى منبع الوجود، وأصل كل موجود. فالقلب هو العرش الذي أراده الحق، لكي تتربع عليه أطوار تجلياته الجمالية والجلالية والكمالية. لذا، يقول الجيلي: (**ثم رأيت البيت المعمور، فإذا به قلبي**)[3]. وها نحن بين يدي قول الحق، سبحانه وتعالى، في الحديث القدسي (**ما وسعني سمائي ولا أرضي، ولكن وسعني قلبُ عبدي المؤمن**)[4]. فالبيت المعمور هو المكان الذي يوجد فيه العرش. لكن، كما رأينا، فالقلب قابل للتقلب. فمرة جمال ومرة أخرى جلال، في المطلق أو المقيَّد. وهذا يعود إلى مدى القرب مِن الله أو البعد عنه. والقلب، كالنفْس، قابل للصور المادية والروحية. فالقلب، كما يقول الجيلي، (**يُقلّب الأمور كيف يشاء. فإن القلب إذا كان على فطرته التي خلقه الله عليها، تقلّبت له الأمور حسب ما يحبه؛ ويتصرّف في الوجود كيفما شاء. والفطرة التي خلقه الله عليها هي الأسماء والصفات... لكنه، لما نزل مع الطبيعة إلى حكم العادة وانتِوال* الشهوات، وكان هذا غالب حكم البشر، ... فيصير مثلهم، وهو قوله تعالى: (ثم رددناه أسفل**

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج٢، ص: ٢٢١.

[2] ــ الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات، ص ١٢٠.

[3] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية: بيروت، دون تاريخ نشر. ص ١٦٧.

[4] ــ العجلوني، إسماعيل بن محمد كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ج٢، حديث رقم ٢٢٥٦، ص: ٢٢٩.

* ــ انتوال الشهوات: أي تناولها وأخذها. جاء في لسان العرب: (**ناوَلْتَ فلاناً شيئاً مُناولة إذا عاطَيْتُه. وتناوَلْت مِن يده شيئاً إذا تعَاطيته، وناوَلته الشيء فتناوله. ابن سيده: تناول الأمر أَخذه. يقال: نَوَّلَني، فتَنَنَوَّلْت أي أَخذْت**). راجع: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٠م، مجلد ١١، ص ٦٨٤، ٦٨٥.

سافلين)[1][2]. فالقلب، هو في الأصل نوراني إلٰهي، تنعكس على مرآته تجلّيات أسماء الحق وصفاته. لكن، لماذا توجد مفارقة أو تباين بيننا وبين رؤيتنا وسعينا إلى هذا النور الإلٰهي؟ الجواب: إنّ القلب، عندما يبتعد عن حقيقته السَّامية، وينزل إلى مستوى طبيعته البشرية المخلوقة، ويقدم السعي إلى شهواته وملذاته، على السعي إلى انوار الحق وجماله وكماله. فإنّ هذا القلب، بحسب نظرة الجيلي، قد هوى مِن سماء المعرفة والقرب مِن الله، إلى أرض الشهوة، أرض الظلام والجهل. والقلب كما ترتسم صورته لنا، هو صلةُ وصلٍ بين النفْس والروح. فإما أن تقوى عليه النفس وترده الى أسفل سافلين، وإما أن تتغلب عليه الروح فترفعه إلى أعلى عليين.

وهذا الأمر لا يظهر واضحاً جلياً مرة واحدة، بل يتدرج بين العلو والدنو، وذلك بحسب صفاء الإنسان وطهارة باطنه. فالعطاء الإلٰهي لا يكون إلا بحسب القابل والاستعداد. وقد بيّن الجيلي ذلك بقوله: **(مثل القابلية والاستعداد في الإنسان كمثل الصقل والمقابلة في المرآة، لأن كل مرآة مصقولة لابدّ مِن أن تكون قابلة لتجلّي وجه المِلك فيها. ولكن، لا يحصل ذلك إلا للمرايا المستعدة لذلك)**[3]. والجيلي يريد، هنا، أن يلفت انتباهنا إلى نقطة هامة، هي أن القلب مرآة كل شيء يقابله، فتنطبع صورته فيه، ويتفاوت انعكاس الصورة بين رديئة وجيدة بتفاوت سطح هذه المرآة بالرداءة والجودة. والانعكاس يحصل بوجود الاستعداد. وتوجيه القلب نحو الحق، هو ما قصده الجيلي بالاستعداد. ومِن هذا نفهم أن الرياضة لا فاعلية لها، بدون الاستعداد، أي إذا لم تتحول وجهة القلب مِن الآثار الكونية، إلى الحق الفعّال.

والسؤال هنا: إذا كان القابل والاستعداد البشري، لتلقي تجليات الحق، قائماً على الرياضة الروحية والعبادة وقوة الحضور مع الله، فكيف لنا أن نرد القلب الغارق بأوحال الشهوة المادية إلى طريق الحق؟ وهل مِن وسائل تربوية، غير التي تعمل على تطهير النفْس، تعمل هي بدورها على تطهير القلب وصقله؟ وما هو الدور الذي يمثله القلب الصقيل الصافي في رؤية الجيلي الجمالية؟

إن الكلام عن صقل مرآة القلب، ودورها في عكس الجمال الكوني والروحاني، سيتضح من خلال حديثنا عن الزهد وبعض الرياضات الصوفية التي ترقيه إلى الصفاء والطهارة، والتي سنحاول البحث فيها في الصفحات التالية.

ب – الزهد:

إن الجيلي، كغيره مِن الصوفية، أقام مبادئ عِلْم التربية على التوبة، والعبادة، والعمل الصالح، والزهد الذي يقوم، في حد ذاته، على رياضات تؤدي إلى تهذيب النفْس وصقل مرآة القلب. وهذا يبدو واضحاً من

---

[1]_ سورة، التين، الآية ٥.

[2]_ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج٢، ص ٢٢٠.

[3]_ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ١٦٣.

خلال معنى الزهد عند الجيلي، الذي بيَّنَ أنه (**لا يكون إلا في الحاصل في المُلْك. والطلب حاصل في المُلْك، فالزهد في الطلب زهد ... فمذهبنا أن الفقير متمكن مِن الرغبة في الدنيا والتعمل* في تحصيلها، ولو لم تحصل فتركه لذلك العمل والطلب، والرغبة عنه، يسمى زهداً بلا شك**)[1]. فإننا، بكلام الجيلي هذا، نرى أن الطلب والدعاء من الله، هو بمثابة المِلْكية عند الإنسان الفقير. فالجيلي لا يستثني أحداً من تذوق معاني الزهد، إذا كان الزهد هو الإقلال من الشي الذي كثر التعلق به مع المقدرة على تحصيله، وخوفاً مِن أن يؤثر على سير النفْس فتميل إليه، فيزهد به السالك مرضاة للمالِك الواحد الأحد. فالجيلي يحاول أن يظهر معاني للزهد تبدو أكثر عمقاً. فالزهد هنا، كما نلحظ، لا يقصد به ترك المادة، بل ترك كل شيء يمكن أن يبعد الإنسان السالك إلى الله عن الله، مهما بلغ هذا الشيء.

هناك أساليب متعددة استعملها الجيلي، في سبيل تفعيل مفهوم الزهد والارتقاء، مِن الكثافة المادية إلى اللطافة الروحانية. وتقوم هذه الأساليب على اعتزال الناس، والخلوة، والانقطاع إلى الله، وقطع الصلة عن الشهوات الحسية التي تثقل بكثافتها حركة الروح. وهذا ما أفصح عنه الجيلي، في شرحه لرسالة الأنوار لابن عربي، إذ يوجبان _أي الجيلي وابن عربي_ (**المجاهدة والرياضة في العزلة قبل الخلوة، حتى يصير ذلك طبعاً وعادة لا تحس النفْس به، كما لا تحس بالعادات، فتدخل الخلوة عقيب ذلك مستريحاً نشيطاً طيّب النفس**)[2]. فلابد للإنسان الذي ينظر إلى الكمال مِن أن يسعى إليه سعيه. وهذا السعي يكون مِن خلال ما أوجبه الجيلي وابن عربي مِن المجاهدة والرياضة، حتى يصير الشيء الذي يرتاض عليه عادة. وبذلك، تصير العودة إلى الماضي شيئاً ثقيلاً ويشكل عبئاً على النفْس. والسؤال، هنا، بماذا تقوم المجاهدة؟ وكيف تكون الرياضة؟ الجواب نراه في قول الجيلي: (**ولتقدم، أولاً، قبل دخولك إلى الخلوة، رياضةً وعزلةً عن الخلق وصمتاً وتقليلاً مِن الطعام**)[3]. فالمجاهدة هنا لا تكون، عند الجيلي، بحمل السيف، او أية أداة أخرى، بل تكون بالعزلة عن الخلق والصمت. قال تعالى، على لسان مريم ابنة عمران، (**إني نذرت للرحمن صوماً. فلن أكلّم اليوم إنسياً**)[4]. فالكلام إحدى صلات الوصل بين البشر. والصوم عن الكلام يكون بهدف قطع العلاقة مع المحيط الخارجي، ليدخل الإنسان إلى ذاته، ويحاول إقامة صلة بينه وبين باطنه النوراني الجمالي، ويستجمع كل قواه الجسدية، والفكرية، والروحية للوصول إلى حقيقة هذا الجمال.

---

* _ التعمل تأتي هنا بمعنى العناء. فقد جاء في لسان العرب، (**يقال: لا تَتَعَمَّلْ في أمر كذا كقولك لا تَتَعَنَّ وقد تَعَمَّلْت لك أي تَعَنَّيت مِن أجلك. وقال أبو سعيد: سوف أَتَعَمَّل في حاجتك أي اتَعَنَّى**). راجع: ابن منظور، لسان العرب، مجلد ١١، ص٤٧٦.

[1] _ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ٩١.

[2] _ المصدر السابق، ص ٨٢.

[3] _ المصدر السابق، ص ٨٢.

[4] _ سورة، مريم، الآية ٢٦.

فلا يمكن للإنسان أن يصل إلى الترقي في المعرفة الإلٰهية، دون أن يكون قد مرّ بطريق الزهد، أو مقام الزهد، أي الاشتغال على نفْسه ومحاولة تهذيبها ورَدِّها الى أصلها الطاهر، لأن المنطق المعرفي، والمنطق الصوفي، لا يقبل هذا، إلا في حالات نادرة. وهنا، نرى الشيخ الجيلي يقول: (**فإن الإنسان، إذا تقدم فتحه قبل رياضته، فلن يجيء منه رجل أبداً، إلا في حكم النادر**)[1]، يعني يمكن أن يفتح الله على قريحة الإنسان، ويعطيه شيئاً مِن المعرفة الإلٰهية. لكن إذا اعتبرنا المرء، بحسب الجيلي، هو الذي استطاع أن يصل الى أعلى درجات القرب الإلٰهي، فهذا المقام لا يكون، إلا لِمَن تعب على نفْسه، وصقل مرآة قلبه، وبذل الغالي والنفيس مِن الجهد، في سبيل الحصول على الكنز، أي الوصول إلى معرفة الحق، والنظر إلى نور جماله.

وعلى الرغم مِن أنّ الزهد هو رياضة يحاول فيها السالك قطع صلته بالمادة إلا أنّ الزهد، في فلسفة الجيلي، ليس رفض الحياة، وما بها مِن نِعَم الله، بل هو رفض التعلق بالنعمة دون المنعم. فتصير النعمة حجاباً. لذا، نجد الجيلي يقول: (**فإن المراد مِن العزلة ترك الناس ومعاشرتهم: وليس المراد مِن ترك الناس ترك صورهم، وإنما المراد ألا يكون قلبك ولا أذنك وعاء لما يأتون به مِن فضول الكلام. فلا يصفو القلب مِن هذَيان العالَم، إلا بالبُعد عنهم**)[2]. وهذا الكلام دليل قاطع على عدم رفض الحياة وما فيها، عند الجيلي، رغم الاعتزال عنها. ولا يمكن أن نتصور أن الجيلي يرفض شيئاً قد أراده الله أن يكون، لأن محور فلسفته يقوم على التسليم لما أراده الله. وإذا كان الجيلي يرى أن الجمال الإلٰهي يتمظهر لنا عبر تجلّي الله بأسمائه وصفاته، في صور المخلوقات، كما سنوضحه في كلامنا عن الجمال، لذلك، لا يمكن أن يكون الجيلي قد قصد، بالزهد والعزلة، رفض هذه الصور الحاملة لمعاني الجمال الإلٰهي. فالرياضة الروحية، أو الزهد، عند الجيلي لم تكن غايته سوى (**نفي الخواطر الكونية، وتعلُّق القلب بالجناب الإلٰهي لا غير**)[3]. فالجيلي، كغيره من السادة الصوفية، لا يمكن أن يعترض على الإرادة الإلٰهية، التي شاءت أن تخلق العالَم، في سبيل خدمة الإنسان، لكي يصل إلى لب المعرفة الإلٰهية.

وأخيراً، فإن الزهد عند الجيلي، وهو ما يجعلنا نصل إلى فهم صحيح، بالظاهر والباطن للحديث الذي ينص على (**إن الله جميل يحب الجمال**)[4]. ولا يصل الإنسان إلى هذه المعاني مالم يكن طاهراً وصافياً. فما هو الصفاء، وما علاقته بالزهد والطهارة؟.

---

[1] ــ الجيلي، الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ٩٥.

[2] ــ المصدر السابق، ص ٩٥، ٩٦.

[3] ــ المصدر السابق، ص ٩٦.

[4] ــ الحسين مسلم، بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق صدقي جمال العطار، دار الفكر، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م، باب تحريم الكبر وبيانه، رقم الحديث ٩١، ص ٦٧.

ج ـ الصفاء:

إنّ الكلام عن الصفاء يعني الكلام عن ركن أساسي مِن أركان التصوف. ولأهمية الصفاء في الفلسفة الصوفية، نجد أعلام التصوف يتكلمون عنه، ويدللون عليه، لكن ليس تحت عنوان الصفاء، بل تحت عناوين أخرى غايتها الوصول إلى الصفاء، كالتعريف بالتصوف والتعرض إلى بعض مبادئه واحواله كالزهد، والطهارة، وتربية النفس، والقلب أو صقل مرآة القلب...إلخ.

فإذا رجعنا إلى الكتب التي تتكلم عن تسمية التصوف بهذا الاسم، فإننا نجدها تَذْكُر بعض الآراء التي تُرجع التسمية إلى الصفاء، مثل الرسالة القشيرية، التي يروي صاحبها عن الجنيد أنه عندما سُئل عن التصوف، ما هو؟ أجاب: (**هو أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة**)[1]؛ يعني صافياً لا يوجد للقلب فيك تعلق، إلا بالله. وهذا المعنى الذي يَذْكره الجنيد يقصد به الصفاء وإن لم يذكر ذلك بشكل مباشر. ونجد المعنى ذاته عند الشيخ الجيلي، في تعريفه للصوفي. فيقول: (**الصوفي: مَن صفا مِن كدورات البشرية، بأسماء الحق، وصفاته، وذاته، فهو مُصفًّى مما سوى الحق تعالى**)[2]. فالجيلي لم يرجع تسمية الصوفي إلى الصوف، أو إلى بعض المسميات الأخرى، لأنه يعتبر الصفاء هو الأساس الأهم الذي يجعل الإنسان مهيئاً لاستقبال الأنوار الإلٰهية.

فالطهارة مِن كدورات المادة، وإزالة الحجب الكثيفة، يعتبر، مِن ناحية زهداً. ومِن ناحية أخرى، يعتبر تربية. ومِن ناحية ثالثة هو صفاء. وهذه المعاني نجدها تتجلّى في قول الجيلي: (**فإن القلب الذي يليق لتجلّي الحق هو القلب المقدس المطهر المعمور بالله، لا الملوث المدنس بغيره. قال تعالى لإبراهيم الروح وإسماعيل النفْس: {أن طهرا بيتي}**[3]**، يعني القلب، من غيري {للطائفين}**[4]**، وهم الواردات الإلٰهية**)[5]. فالقلب يجب أن يكون طاهراً، ليكون قادراً على تلقي الأنوار الإلٰهية. والسؤال، هنا، ماهي الملوثات التي توجب على الإنسان أن يتطهر منها، والتي قصدها الجيلي في نصه هذا؟ جواب هذا السؤال يكون بالرجوع إلى تحقق القيْد بالزهد. وقد بيّنّا سالفاً أن عدم زهد العبد بمتاع الدنيا (مثل التعلق بسفاسف الأخلاق، والهرولة وراء شهوات

---

[1] ـ القشيري، ابي القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م، ص: ٣١٣.

[2] ـ الجيلي، عبد الكريم، المناظر الإلٰهية، تحقيق نجاح محمد الغنيمي، دار المنار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٨٧م، ص١٧٠.

[3] ـ سورة، البقرة، آية ٢٥.

[4] ـ سورة، البقرة، آية ٢٥.

[5] ـ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ٨١.

النفْس) يشكل حجاباً يحول بين المرء وبين أنوار الله. لذا، نرى الجيلي يقول: (**أن القلب المحمدي _بالتبعية*_ عبارة عمَّن زهِدَ في الدنيا ولم يطمع في الأخرى. ...، فَتَصَفَّى، بالإتباع لمحمد صلى الله عليه وسلم، عن الكدورات البشرية الإنسانية، وتخلَّص عن قيود الموانع الأكوانية، وتنزه عن الإخلاد إلى أرض المقتضيات الشهوانية، فحُفَّ بالأنوار الربانية، وأُيِّد بالأنفاس الرحمانية**)[1]. إذاً، لا تشرق أنوار الله في الإنسان، ولا تظهر فاعلية الجمال الإلٰهي فيه، مالم يكن على درجة عالية مِن الصفاء. وكلما زاد الصفاء، أشرق النور مِن خلال الإنسان، وظهر الجمال متجلياً في صُوَره وافعاله. والسؤال هو: هل الصفاء يتوقف على الرياضات المذكورة سابقاً؟ أم أن هناك وسيلة أخرى تزيد مِن جلاء مرآة القلب، وتوثق الرباط بين الانسان وخالقه؟ وإذا كانت هناك وسيلة أخرى، فما هي؟

نعم! هناك وسيلة أخرى، وهي، ذكر الله. فالذكر، عند الجيلي، وسيلة انتقال مِن عالَم الى آخر. والقيام بالذكر وتكراره هو، في حد ذاته، محاولة لرفض التعلق بغير الله، فالمداومة على ذكر الله عند الجيلي دليل على أنّ العلاقة بين الذاكر والمذكور تزداد قوتاً ورباطاً. فالذكر هو الوسيلة الأهم، التي بها تصقل مرآة القلب، ويحصل الصفاء. فالقلب يصدأ كما يصدأ الحديد. وتتم إزالة الصدأ مِن القلب، كما يقول الجيلي،: (**بذكر الله تعالى. فإن القلوب تصدأ بارتكاب المناهي وملاحظة الأغيار، كما يصدأ الحديد. وجلاؤها ذكر الله تعالى. والذكر يُنتِج مجالسة الحق، وهي مِن أسنى المواهب**)[2]. فالذكر هو الوسيلة التي تَجلي الصدأ عن سطح القلب، وتغلفه بأنوار الحق، لتمنع وصول تأثير العالَم الطبيعي والبشري إلى القلب مرة أخرى، تماماً كما يحدث لقطعة مِن الحديد قبل أن يأكلها الصدأ. فإننا نقوم بإزالة طبقة الصدأ عن سطح القطعة بآلة ما، وطلاء القطعة بمادة معينة تمنع وصول تأثير عوامل الطبيعة، التي سببت صدأ قطعة الحديد.

والذكر ليس مادة مطهِرة وحافظة للقلب فقط، وإنما هو وسيلة تنقل القلب مِن حال إلى آخر، يعني الذكر هو الذي يسبب، في باطن الإنسان، قفزة نوعية، كالانقلابات التي يحدثها العِلْم في مجرى حياة البشر. وهذا ما يؤكده الجيلي بقوله: إذا (...**اشتغلت بالذكر والتوجه، انتقلت مِن الكشف الحسي إلى الكشف الخيالي**)[3]. فالإنسان قد يتمكن مِن الوصول، مِن خلال عباداته واجتهاداته وصفاء بصيرته، لأَنْ يكشف الحوادث والظواهر المادية، لكن بالذكر كما يبين الجيلي، فإن الإنسان يتجاوز العالَم الحسي إلى ما ورائيه مِن الأنوار الإلٰهية التي تتجلى له عبر خياله السابح في عالم الجمال الإلٰهي المطلق.

---

*_ تمت إضافة هذه الكلمة إلى النص، لكي نوضح قصد الجيلي، ونقوم بالفصل بين القلب المحمدي: الذي يَرجع إلى محمد ﷺ، والقلب المحمدي: الذي قصده الجيلي، والذي يُنسب إليه كل إنسان يحاول أن يقتفي أثر النبي ﷺ ظاهراً وباطناً، ويتصف بصفاته.

[1]_ الجيلي، عبد الكريم، لوامع البرق الموهن، ص ٢٣، ٢٤.

[2]_ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ٩٧.

[3]_ المصدر السابق، ص ١١٢.

وفي النهاية، الصفاء، هو وسيلة تستنزل انوار الحق في القلب، وهو حال يصل إليها الإنسان بالتربية وتهذيب النفس، وبعد ذلك بالذكر. فلا يمكن لنا أَنْ نباشر الذكر ونتذوق أثره، مالم نحطّم قيد المادة، ونعبّد الطريق الذي يوصلنا إلى الله. فالتربية شرط الذكر الموصل الى الله، والذكر شرط الوصول. وبعد أنْ تقوى العلاقة بين الذاكر والمذكور تظهر المحبة وتتنامى مشاعرها ناقلة الإنسان من خلال الزيادة في الذكر مِن حالٍ إلى حال، ومِن مقامٍ إلى مقام، ومِن ذوقٍ إلى وجدان، حتى ينتهي إلى مقام الإحسان، مقام الرؤية والكشف والعرفان.

وأخيراً، إذا كان السعي إلى الله يُفسَّر بدافع المحبة، وإذا كان الصفاء يزيد مِن شدة هذا الدافع، ويلهب نارَه داخل الإنسان، فما هي المحبة مِن وجهة نظر الجيلي؟ وما علاقتها بالرؤية الجمالية لديه؟

د – المحبة:

إنّ المحبة عند الجيلي هي أصل الوجود، وهي رمز الطهارة والنقاء والانسجام. كما هي عند امبيذوقليس، الذي يقول: (**المحبة التي تؤدي إلى التناغم والتناسق والإتحاد بين العناصر، والبُغضة التي تؤدي إلى التنافر والتفكك والإنحلال**)[1]. أي إنّ المحبة تؤدي إلى اتحاد العناصر الأربعة، (**الماء، والهواء، والنار، والتراب**)[2]. المكونة للوجود، والبغضة تؤدي إلى تنافر هذه العناصر وانحلالها، وبالتالي زوال الوجود. والمبدأ ذاته نجده تكرر عند اعلام التصوف، وسمعنا صداه واضحاً في قول الجيلي: (**الحب هو الواسطة الأولى لوجود الموجودات. ومحمد ﷺ هو الواسطة الأولى لظهور الموجودات**)[3].

ومِن هذا الكلام، نستشف دور المحبة، الذي يقوم بشكل عام على التعاون، والتوادد، والتآلف بين بني البشر. فالمحبة، هي محاولة للتخلص مِن كثافة المادة وظلمتها، والعودة إلى ذاك الأصل، الأصل الفطري في الإنسان. فعودة الإنسان إلى فطرته تعني عودته إلى خالقه، لأن الفطرة نور الحق، أو هي تجليات أسمائه وصفاته، كما بيَّنَها الجيلي سابقاً. فالجيلي وجد أنّ كمال الإنسان يكون في هذه العودة، لذلك نراه يقول: (**توجهك إليه _أي الله سبحانه_ علامةُ علوِ شأنك عنده ولديه، إذ لولا توجهه إليك، ما اعتمدت، بتوجهك، عليه. أحبهم فأحبوه، أرادهم فأرادوه**)[4]. فالحق، لما أراد أن يُعرف، خلَق الخلْق، واحبهم*، وتجلّى

---

[1] _ مرحبا، محمد عبد الرحمن، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهِلّنسِيَّة، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ص ١١٤.

[2] _ المرجع السابق، ص ١١٢.

[3] _ الجيلي، عبد الكريم، قاب قوسين وملتقى الناموسين، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠١٠، ص: ٣٨.

[4] _ الجيلي، عبد الكريم، نسيم السحر، ص ٨٦.

* _ لقد تم اقتباس هذا المعنى من الحديث القدسي الذي يكثر تداوله عند الصوفية، ويستند عليه الجيلي في فلسفته حول الوجود وعلاقته بالله، والذي يقول فيه الله سبحانه وتعالى: (**كنت كنزاً مخفياً لا أُعرف. فأحببت أن. أُعرف فخلقت خلقاً=**

عليهم بجمال اسمائه وصفاته؛ فأحبوه بسبب معرفتهم لجمال الله المحبوب الذي جُعِل مُنَاسبة بينه وبينهم، حيث **(لا يوصِّل إلى كل محبة، إلا المعرفة بكمال المحبوب وجماله، إذ مَنْ لا يَعرِف لا يُحِب)**[1]. ونقطة بداية المعرفة تبدأ مِن معرفة الإنسان لنفسه، لأنّ **(مَن عرف نفْسه، عرف ربه)**[2]. وعن هذه المعرفة يظهر التناغم ويعم الانسجام ليس فقط بين بعض الأعضاء، بل بين كل ذرات وأجزاء الذات، وعن هذه المعرفة يتولد عشق الإنسان لذاته. وبسبب عشق هذا الإنسان لمعرفة ذاته، يتولد عنده عشق الوجود، لأنه يبصر فيه نفْس هذا التناغم والتكامل. فينبعث فيه شعورٌ جماليٌ أعظم وأعم، يجعله يدرك مِن خلال التأمل والتفكر، أنّ الموجودات عبارة عن رسوم، تعكس أثر الرسام _أي الخالق، سبحانه، وفي هذا يقول الجيلي: **(أصل الحب في الكون مطلق، وإنْ ظهر في صورة النزعات الطبيعية)**[3]. إذاً فالبدايات تنطلق مِن الجمال الكوني الذي يتجلّى مِن خلال الصورة الجميلة، والفعل الجميل، والكلام اللطيف. وبتفاعل هذه الصور مع بعضها بعضاً، ومع الرياضة الصوفية عن طريق الذكر في قلب الإنسان، فإن المحبة ستزيد وتُوَلِّع نارها، فتحرق جمال الرسم، ليظهر جمال الخالق. فكما يقول الجيلي،: الحب او العشق **(هو نار الله الموقدة)**[4].

أما إذا طُمس على القلب بظلمة المادة، واستغرق صاحبه بحب الرسوم الكونية، فسيُحجَب عن الوصول إلى المعارف الإلٰهية. فكما يقول الجيلي: **(إن الحبيب غيور. ولا يسكن قلباً فيه للغير حضور)**[5]، فالله وضع محبته في الإنسان لكي يصل بها إليه، لذلك يغار الحق على قلب عبده مِن أنْ يقيم فيه غيره، مهما كان هذا الغير فيه قوة تأثير. وعندما يسير العبد في طريق التربية، وفق المنهج الصوفي، يبدأ يتعرف على مواطن الجمال في الوجود الذي يدركه. وعن طريق اسقاط الفاني من القلب الذي يعتبر مركز المحبة، يتسع هذا القلب للحي الباقي. فالحركة الحبية حركة تتجه نحو غاية بها كمال الموجود، الذي يراه المرء بالمحبوب، او متجلياً فيه مِن خلال اثاره. وهذا يُرجعنا إلى المُعلّم اليوناني الأول أرسطو الذي قال بكلام يشابه هذا الكلام. ففسر الحركة في الوجود أو العالَم، بالسعي نحو الكمال. ولكي يوضح ذلك، قسَّمَ العلل التي كانت سبباً في تشكل العالَم إلى أربع علل، وهي: **(علة مادية، وعلة صورية، وعلة فاعلة، وعلة غائية)**[6]. وجعل العلة الغائية علة العلل،

=فعرّفتهم بي. فعرَفوني) راجع: العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ج٢، حديث رقم ٢٠١٦، ص١٣٢.

[1] _ ابن الدباغ، عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، مشارق أنوار القلوب ومفتاح اسرار الغيوب، تحقيق هـ. ريتر، دار صادر، بيروت، دون تاريخ نشر، ص ١١.

[2] _ العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ج٢، رقم الحديث ٢٥٣٢، ص ٣٠٩.

[3] _ الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات، ص ٦٨.

[4] _ الجيلي، عبد الكريم، قاب قوسين، ص ٤٠.

[5] _ الجيلي، عبد الكريم، نسيم السحر، ص ٦٨.

[6] _ مرحبا، محمد عبد الرحمن، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلّنسيَّة، ص ٢٧٥. نقلاً عن أرسطو.

ومحركة لكل شيء. فما مِن شيء في العالَم، الا هو (**موضوع لغاية، أو يسعى لغاية**)[١]. وذهب أرسطو أبعد مِن ذلك، ليقول أنَّ هذه الغايات تنتهي إلى محرك لا يتحرك، يسميه (**المحرك الأول**)[٢]، وهو (**صورة محضة**)[٣]، وهو أيضاً (**العلة الغائية التي تتوجه إليها الأشياء**)[٤]. بهذا، يكون أرسطو قد اعتبر أنّ ما يحرك العالَم هو الغاية التي تجذب الموجودات إليها، لأن بها يكون كمالها. لكن هذا الكلام يسوقنا إلى معانٍ قد لا يقبلها المفكرون الإسلاميون. بينما نجد فكرة الغاية عند الجيلي، التي تجلَّت لنا من خلال حديثنا عن المحبة، لم تتجاوز الذات الإلٰهية وفاعليتها؛ وإنما دافِعُ المحبة يسير بطريقة تقترب مِن الطريقة التي أشار إليها أرسطو في تفسيره للحركة الوجودية. فالغاية التي يقصدها الجيلي، هنا، هي الوصول إلى الجمال، والاتصاف بالكمال الظاهر والباطن، التي يصل إليها الإنسان بسلوك الطريق الصوفي.

إذاً الغاية الجمالية هي التي تحرك الجيلي نحو محبوبه، لكن هل محبوب الجيلي هو محب؟ ويتحرك نحو مِن يحبه؟ نعم إنّ محبوب الجيلي هو أيضاً محب، وحتى يلمس المرء محبة الطرف الآخر الأقوى، لابد له مِن الخضوع لحضرة المحبوب، والبذل مِن أجْله، والتخلّي عن الصفات الذميمة، ليتجلّى عليه المحبوب بصفاته. يقول الجيلي في النادرات العينية:

(وجَرّع حشاك السمَّ في طاعة الهَوى فما خاب مَنْ للسُّم في الحب جارع)[٥]

إنّ ما قصده الجيلي مِن هذا البيت هو ان يدل السالك على صحة مسلكه وحبه لمحبوبه. وفي سبيل ذلك، يركب الصعاب ويقدم وجوده رخيصاً في سبيل محبوبه، ولا يتراخى عن أي مطلب يمكن أن يجعله على مقربة بالمحبوب، مهما كان هذا المطلب. (**فلابد مِن أن يكون في مِنحة الحب ضرب مِن الحرمان، أو التنازل عن الملكية، أو البذل مِن صميم الذات**)[٦]. فالمحبة، هي تلك التي تعكس لنا جهاد المحب في سبيل أن يحصل يخرج عن رضا المحبوب، وقبوله بين يديه، ليتنعم برؤية جماله. وفي سبيل ذلك، يبذل كل ما يملك حتى لا يعمد المحبوب إلى التواري عنه، ويحرمه من رؤيته. وفي هذا، يقول الإمام الشافعي:

---

[١] ــ مرحبا، محمد عبد الرحمن، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلّنسيَّة، ص ٢٩٦.

[٢] ــ المرجع السابق، ص ٣٠٠.

[٣] ــ المرجع السابق، ص ٣٠٠.

[٤] ــ المرجع السابق، ص ٣٠١.

[٥] ــ الحكيم، سعاد، ابداع الكتابة وكتابة الابداع، ص ٩٩.

[٦] ــ إبراهيم، د. زكريا، مشكلة الحب، مكتبة مصر: الفجالة، ط٢، ١٩٧٠، ص ٢٦٠.

(تعصي الإله وأنت تُظهِر حبه هذا محال في القياس بديع
لوكان حبك صادقاً لأطعته إنّ المحب لِمَن يُحب مطيع)[1]

فالمحبة الحقيقية هي طاعةُ وأمتثالُ أوامرِ المحبوب، وترك كل ما يحول دون وصول المحب إلى المحبوب، إذ على مستوى محبة الصور الفانية نجد كيف أنّ المحبوب يؤثر في المحب. فتصبح عادات المحب قريبة مِن عادات المحبوب. ويتخلّى المحب عن صفاته وعن مِلْكية قلبه، في سبيل أن يظفر بصفات محبوبه الذي أضنى قلبه، وقطَّع كبده. يقول القديس جان دي لاكروا: **(لقد وطَّنتُ نفْسي على الخسارة، فإذا بي أربح كل شيء)**[2]. إنّ هذا الكلام، يقترب مِن قصد الجيلي. فإذا كانت الخسارة الدنيوية المادية في سبيل المحبوب، عند القديس، ربحاً. فإننا نجد عند الجيلي تخلّي المحب عن صفاته، يعوّضه المحبوب بصفاته. فينقل لنا الجيلي كلام الحق في مقام المكاشفة فيقول: **(حبيبي حبني لا تحب غيري ... فإذا أحببتني، تقربتَ إلي بحبك. وإذا تقربتَ إلي بحبك، أحببتُك. وإذا أحببتُك، كنتُ لك سمعاً وبصراً ويداً*** **... وإذا أحببتَ غيري، انحصرتَ في نِسَبٍ تطلب الغير مِن حيث هو به لا بي ... فهمْتَ في ظلمات لانورَ فيها)**[3].

إنّ محبوب الجيلي لا يدخل قلباً فيه بقية لغيره. فشرط مبادلة الله مُحبيه هو طهارةُ قلوبهم وصفائها مِن الاغيار. أي مِن صور الموجودات الفانية والتعلق بحقائها التي تعكس أنوار جمال الله الباقية. لذلك كانت محبة الله عند الجيلي سبباً في محبة الموجودات. ويصبح المخلوق، في نظر المحب، شيئاً، عندما يبصر جمال الله مِن خلاله، ويتحسس أثره. إن هذه المعاني التي وصل إليها الجيلي بالمحبة لها صورة جداً رائع في قول ابن عربي:

(لقد صار قلبي قابلاً كلَ صورة فمرعى لغزلانٍ ودير لرُهبانِ
أدين بدين الحب أنىٰ توجَّهَت ركائبه فالحب ديني وإيماني)[4]

---

[1] ــ الشافعي، محمد بن ادريس، ديوان الإمام الشافعي، تحقيق عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة: بيروت، ط٣ ٢٠٠٥م، ص: ٧٨.

[2] ــ إبراهيم، زكريا، مشكلة الحب، ص ٢٥٩.

* ــ هذا الكلام هو معايشة للحديث القدسي الذي يقول فيه الحق: **(ما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أُحبَهُ، فإذا احببتُه كنتُ سمعَه الذي يسمع به، وبصرَه الذي يبصر به، ويدَه التي يبطش بها، ورِجْله التي يمشي بها. وإنْ سألني لأعطينّه، ولَئِن استعاذني لأعيذنه ...)**. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق ابوصهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية للنشر: الرياض، ١٩٩٨م، كتاب الرقاق، رقم الحديث ٦٥٠٢، ص ١٢٤٧.

[3] ــ الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات، ص ١٩٧.

[4] ــ أبن عربي، محي الدين، ترجمان الأشواق، دار صادر: بيروت، ط٣، ٢٠٠٣م، ص ٤٣، ٤٤.

نلاحظ، مِن خلال كلام الجيلي وابن عربي، عمق العلاقة بين المحبة والطهارة، كما تتجلّى لنا العلاقة بين المحبة والزهد. فإذا اخذنا أولاً بأن المحبة نار الله، فكما أن النار تحرق ما حولها وتحيله إلى رماد، كذلك رأى الجيلي أنّ محبة الله تحرق عوالِم المادة في قلب الإنسان، ليصبح هذا القلب صافياً طاهراً، يليق بحضور المحبوب، وتجليه في قلبه. فقد ورد في إحياء علوم الدين أنَّ الله أوحى إلى عيسى، عليه السلام (**إني إذا اطلعت على سرِ عبدٍ، فلم أجد فيه حبَّ الدنيا والآخرة، ملأْتُه مِن حبي، وتوليْتُه بحفظي**)[1]. فإذا حضر الحق مع العبد لم يسع العبد لأجل نفْسه، بل مِن أجل جمال الحق والحضور معه، الذي أصبح يبصره في كل شيء، ومع كل شيء. فيبادل مخلوقات الله الادب والحب والعطاء، لأنه يشهد نور محبوبه فيها.

وأخيراً، يمكن أنْ نقول: إننا استطعنا أن نبين مِن خلال نصوص الجيلي أن المحبة ليست مجرد دافع أو شعور يتنامى داخل الإنسان من خلال رؤية الجميل والمتناسق والمنسجم؛ بل أيضاً تحمل معنىً روحياً وتربوياً. فالمحبة محرِّض أساسي للإنسان في السعي إلى الطهارة الحقيقية، وتوصل السالك إلى التسليم والرضا الذين يعتبران حالتان يصل إليهما المحب بعد عراك طويل في سبيل أنْ يبقى على مقربة مِن الله.

والسؤال الذي يطرح نفسه، هنا هو: ما هو الفرق بين التسليم والرضا؟ وما هي طبيعة كلٍ منها؟ وما هو دور المحبة في الوصول إليهما، كمقامين مِن المقامات الصوفية؟

هـ – التسليم والرضا:

إنّ الفرق بين التسليم والرضا[2]* يكاد يكون معدوماً. فحسب التعريفات الواردة في الهامش لكلا المصطلحين نجد أنّ التسليم هو الانقياد فقط. أما الرضا فهو الانقياد، مع محبة لهذا الامر الذي ينقاد إليه الإنسان. فالمُسلِّم يمكن أن يكون راضياً، أو لا يكون. أما الراضي فهو، حصراً، مُسلِّم وقابل دون اعتراض. ومِن هذا المنطلق، سنتكلم عن الاثنين، دامجين بينهما، دون أن نُحدث فرقاً.

والبداية ستكون مع المعنى التربوي الذي معه يمكن أن نعتبر أن حال التسليم والرضا، في بداياته، مسلكُه تربويٌ، وفي ذلك يقول الخليفة عمر بن الخطاب: (**الخير كله في الرضا**)[3]. فكلام الخليفة عمر، هذا، دليل على أنّ الرضا يوَلِّد سلوكاً تربوياً، يُشِيع المحبة بين الناس، ويحمل على بناء مجتمع متكامل. وبهذا المعنى، أشار

---

[1]_ الغزَّالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت، ط١، ٢٠٠٥م. ص ١٧٢٨.

*_ التسليم (**هو الانقياد لأمر الله تعالى، وترك الاعتراض في ما لا يلائم**)[2]. وهو أيضاً (**استقبال القضاء بالرضا**). وهو كذلك (**الثبوت عند نزول البلاء من تغيير في الظاهر والباطن**). أما الرضا فهو (**سرور القلب بِمُرِّ القضاء**) راجع:
الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهر، دون تاريخ نشر، ص ٥١ وأيضاً ص ٩٦.

[3]_ القشيري، ابي القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، ص ٢٣٢.

الجيلي إلى فاعلية الرضا هذه، أثناء كلامه عن الكرامة المعنوية، حيث يقول: (...**فلا يعرفها إلا الخواص مِن عباد الله، والعامة لا تعرف ذلك وهي أن يحفظ عليه أدب الشريعة وأن يوفق لإتيان مكارم الأخلاق واجتناب سفاسفها،... وإزالة الغل للناس مِن صدره، والحسد والحقد، و [العمل على]* طهارة القلب من كل صفة مذمومة، ... ومراعاة حقوق الله في نفْسه وفي الأشياء، وتفقد آثار ربه في قلبه،... فإن ذلك كله دليل على الوفاء بالعهد، وصحة المقصود، والرضاء بالقضاء في الموجود**)[1]. فالتقارب قوي جداً بين نص الخليفة عمر ونص الجيلي، فقد وجد الخليفة عمر أن الرضا موَلِّد لكل خلق كريم يجب أن يتصف به الإنسان، غير أنه لم يبين ماهي الأخلاق التي يوصلنا إليها الرضا. فجاء الجيلي ليشير، وبشكل غير مباشر، إلى أن قصد عمر بن الخطاب هو وجود مجتمع متناغم تعمه المحبة، وتسوده الأخلاق الكريمة، وذلك بطهارة القلب، كما بيّنا ونُبيّن. فالميل إلى المادة والشهوة يعكس سلوكاً غير مستحب يتجلى بالحقد والحسد وعدم القناعة والطمع والجشع.

ويتعمق الجيلي في المعنى التربوي للتسليم والرضا. فيعكس أثرهما في تواتر المعارف على قلب السالك، الذي جعل غايته الوصول إلى أعلى درجات المعرفة الإلٰهية. وينتقل بنا، مع التسليم والرضا، مِن الحالة التربوية العامة، إلى العلاقة بين الشيخ والمريدين، التي يجب أن تقوم على الأدب، والتي تعكس لنا صورة الإنسان السالك، وتفاعله مع محيطه ومع ربه؛ إذ نجد الجيلي يجعل التسليم والرضا محوراً أساسياً في تلقي العلوم عن الشيخ. فيقول:

(وسلم له مهما تراه وإن يكن على غير مشروع فَثَمَّ مخادع)[2]

إذا نظرنا جيداً في بيت الشعر هذا نراه يربط ما بين التسليم والقبول في، سبيل الحصول على الرقي المعرفي، مبرزاً صورة أخلاقية أدبية للعلاقة بين المريد والشيخ، التي يجب أن تكون ماثلة في ذات المريد، وتنعكس في حضوره بين يدي الحق. ومِن جهة أخرى، فالجيلي، بكلامه هذا يلمح لمسألة القابل والاستعداد، ويشير إلى التفاوت المعرفي بين المريدين. فقد وجد في التسليم والرضا مخرجاً يساعد المريد في الوصول إلى المعرفة، مع البقاء على حالة الاحترام للشيخ وما عنده. وبكلامه، هذا، فإن الجيلي يعكس لنا صورة التدرج المعرفي في الفلسفة الصوفية، والتي تسمى بالمقامات. والمقام، كما يقول الجيلي، هو: (**كل صفة يجب الرسوخ فيها، ولا يصح**

* إن قراءة النص توحي بأن هناك كلمة محذوفة في الموضع المشار إليه، وفقدان هذه الكلمة في هذا الموضع يؤدي إلى وجود تناقض في المعنى، الأمر الذي يفقد النص هدفه ومعناه، لذلك أضفنا جملة "العمل على" على النص الأصلي لنكمل المعنى الذي نعتقد أن النص يقودنا إليه، ونزيل التناقض الحاصل.

[1] ـ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ٩٣.

[2] ـ الحكيم، سعاد، أبداع الكتابة وكتابة الأبداع، ص ١٠٤.

التنقل عنها، كالتوبة)[1]. ويُشتَرَط على السالك، كما يقول القشيري،: **(أَنْ لا يرتقي مِن مقام إلى مقام آخر، مالم يَستوْفِ أحكامَ ذلك المقام)**[2]. وتبدو أحكام المقام في إتقان مجموع العبادات والرياضات، مع القبول والقناعة بما أعطاه الله للعبد من المعارف في هذا المقام، لأنه **(مَن لا قناعة له لا يصح له التوكُل. ومَنْ لا توكُل له لا يصح له التسليم)**[3]. فالتسليم والرضا، شرطان ضروريان للترقي المعرفي والجمالي. فعلى الإنسان الذي يسعى إلى الرقي المعرفي الجمالي أنْ يسلم ويرضى بما يقدمه له شيخه مِن العلوم والمعارف، مهما بدت له هذه العلوم أنها خارجة عن نطاق الحقيقة، إلا أنها في واقع الأمر تصب في لب الحقيقة. وما بدت له كذلك إلا لأنها أوسع مِن نطاقه الإدراكي. ويبين الجيلي كيف أن الإنكار على المربي يَحْرِم المريد مِن المعرفة ذاتها، فيقول: **(وفائدة التسليم، هنا، وترك الإنكار)**[4] حتى **(لا يُحرَم الوصول إلى معرفة ذلك. فإن مَن أنكر شيئاً مِن عِلْمِنا هذا حُرِم الوصولَ إليه ما دام منكراً ... ولا طريق له، إلا الإيمان والتسليم)**[5]. إذاً يجب على المريد أنْ يعتقد أنَّ ما يصدر عن الشيخ المربي هو لمصلحته الروحية، ولكي يصل إلى المعاني التي يقولها الشيخ، عليه أنْ يوسع قابله بالتربية، ويسخر جميع قواه، في سبيل تفعيل كلام أستاذه وشيخه الذي يريد أن يصل به إلى معرفة ربه والتعلق بجماله.

وإذا انتقلنا للحديث عن التسليم والرضا، وارتباطهما بالمحبة، فسنجد ما كان أدباً أصبح حقيقة تفاعلية، يعيشها المحب بين يدي المحبوب، دون نكران أو اعتراض. وهنا، يدخل التسليم والرضا في علاقة تفاعلية أُشيدت على الآية الكريمة التي يقول الله تعالى فيها: **(يحبهم ويحبونه)**[6]. وانطلاقاً من فهم هذه الآية، يمكن القول بأن مفهوم المحبة ينضج ويكبر في باطن الإنسان، حتى يصبح له مفاهيم متكاملة، تتناسب مع درجات العشق الإلٰهي، التي تتجلّى مع العبد بالصبابة، والشغف، والهوى.... الخ[7]. ومع نضوج الحب، تأخذ عبارات خاصة بالظهور على لسان العبد، تعكس فاعلية هذه المحبة. فيظهر، لديه، التسليمُ والرضا وتقَبُّلُ زوالِ صفاته النفْسية وفنائها، لتبقى فيه أنوار العقيدة بصفائها الروحي. وقد حاولنا أن نستشف هذا المعنى مِن خلال قول الجيلي بأن: **(المريد للحق: مَن لا إرادة له في غير الحق. ولا تَعْلق الهمة بغيره، أي بغير الحق)**[8]. وبهذا الكلام، يريد الجيلي أنَّ يوصلنا إلى أن المحبة، أو التسليم، ليسا مجرد كلام، بل هما حالة تفاعلية، يشعر بها

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ٩٢.

[2] ــ القشيري، ابي القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، ص ٩١.

[3] ــ المرجع السابق، ص ٩١.

[4] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ٣٢.

[5] ــ المصدر السابق، ص ٣٢.

[6] ــ سورة، المائدة، الآية ٥٤.

[7] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٢٢.

[8] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ١٠٩.

العبد في حركاته وسكناته. فالعبد، في هذا المقام، مثله مثل أي أمر آخر، يمتلك الإرادة، وصلابة الرأي، إلا أن إرادته تسعى نحو المحبوب، وسيره صلب في وجه كل مَن يريد أنْ يستر عنه نور محبوبه وجمالَه. فالمحب، في أعلى حالات حبه، سيشعر أنه مسيرّ؛ والخيار للمحبوب. وإذا كنا نرى له ميلاً وتسليماً لبعض شؤون الخلْق، فهذا لم يكن إلا لأن المحبوب هو يريد ذلك.

وهنا، يأخذ التسليم والرضا معنى أخص مِن المعنى الذي كان في المراحل السابقة، بحيث يتناسب مع رقي المحب في معرفة محبوبه الذي جذبه إليه. ويظهر هذا الشعور لدى ذلك العبد بعزوفه عن الأعراض المادية، وتقبله لكل التجليات الإلٰهية التي قد تظهر له بكل صورة وجودية، مادية ومعنوية، وفي علاقته مع الموجودات البشرية وغير البشرية. في سبيل أن يبقى مشاهداً لأنوار الله وتجليات جماله. لذلك كانت المصيبة كالنعمة، عند رابعة العدوية، وهذا ما بدا واضحاً في جوابها عن سؤال (**متى يكون العبد راضياً؟ فقالت: إذا سرّته المصيبة، كما سرَّته النعمة**)[1]. ولا يبدي العبد سوراً للمصيبة كالسرور الذي يبديه للنعمة، إلا إذا أدرك أنه (...**ما ثَمَّ شقاء. فإنّ السر الإلٰهي قد سرى في جميع العالَم. فما ثَمَّ شقاء. فكل ما سوى الله هو عالَم العناية، لأنه في قبضة الحق. وما في قبضته، فهو عنده. وما عند الله خير وأبقى**)[2]. فالجيلي يؤكد كلام رابعة، لكن بصيغة مختلفة. فهنا، يحاول الجيلي أنْ يجعل الإنسان يبصر هذا الشيء بذاته. لكن كيف ذلك؟ فإذا طهّر المرء وجوده مِن الخواطر بالتربية، ودعم موقفه بالتسليم والرضا، وتعمق قليلاً بفكره، يجد أنّ الحق مصدر كل شيء في الوجود. وقد اعتبر الجيلي أنّ سعادة الناس تظهر متفاوتة، (... **باعتبار الطريق، وتفاوته في القرب والبعد. فمَن نودي مِن قريب كان سعيداً، ومَن نودي مِن بعيد كان شقياً**)[3]. فليس كل إنسان يسلّم بقضاء الله ويرضى بما قدَّرَه. وإذا اعتبرنا أنّ الناس يسلّمون ويرضون بما قضى الله وقدر، فإن تسليمهم ورضاهم ليس على درجة واحدة. فكما أسلفنا، تتفاوت المعارف بقدْر استعداد الإنسان، وسعيه إلى ربه، بعد تخلصه مِن حجبه، التي تعكس قوة محبته وتسليمه بتنوع تجليات خالقه عليه.

وفي النهاية نقول: إنّ العلاقة قوية جداً بين المحبة والتسليم والرضا. فالمحبة توسع القابل وتجعل المحب يخضع ويقبل بأحكام المحبوب. والتسليم والرضا يعكسان صورة هذا القبول وهذا الخضوع، ويصبح حال الإنسان ينطق أنّ (**كل ما يفعله المحبوب محبوب**)[4].

---

[1] ــ القشيري، ابي القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، ص ٢٣٠.

[2] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ١٤٥.

[3] ــ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ٦٨.

[4] ــ الجيلي، عبد الكريم، غنية أرباب السماع في كشف القناع عن وجوه الاستماع، تحقيق احمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية: بيروت، كتاب قيد الطبع حتى تاريخ انجاز هذا البحث، ص: ١٦٦.

بهذا الكلام، نكون قد وصلنا إلى نهاية حديثنا عن الأسس الأخلاقية والتربوية التي اعتادها الجيلي. وننتقل إلى بيان العلاقة التي تربط هذه الأسس، بالرؤية الجمالية عنده. وهنا يحضرنا السؤال التالي: إذا كانت هناك علاقة قوية بين التربية الأخلاقية والرؤية الجمالية، فما هو الجسر الذي يجعلنا نذهب ونجيء عند سلوك التربية، للوصول إلى الجمال؟ لابد، قبل أن ننتقل للحديث عن الجمال والتصورات الجمالية عند الجيلي، مِن فقرةٍ رابطةٍ بين الأسس الأخلاقية والرؤية الجمالية، نتحدث عنها، ونُبرِز مِن خلالها العلاقةَ القويةَ بينهما. لذلك، هل يمكن أن نعتبر المحبة هي الفقرة التي تربط بين التربية الصوفية والرؤية الجمالية، عند الجيلي؟ وإذا كان هذا الاعتبار صحيحاً، فكيف تجلت فاعليتها في الرؤية الجمالية؟. كل هذه الأسئلة وغيرها سوف نحاول البحث عن إجابة لها في الصفحات القادمة.

رابعاً–الاتحاد بين الأخلاقي والجمالي في تجربة الحب الصوفية:

لقد سعينا، منذ بدايات هذا الفصل، لأَنْ نبيّن شدة التلازم بين الأخلاق الصالحة والوصول إلى الجمال الإلٰهي. وكنّا نحاول أن نسير على خطى المعراج الذي يَصعده الصوفي للوصول إلى غايته، محاولين أن نوضح العلاقة القوية بين الاخلاق والجمال، والتي تتجلّى بمحبة الجمال الإلٰهي، وجعلِه الغاية التي يريد السالك أن يصل إليها.

وقد نرى كثيراً مِن الفلسفات غير الصوفية بحثت في مجال العلاقة بين الأخلاق والجمال، لكنها قد لا تكون وصلت إلى ما وصل إليه الجيلي. وقد يكون الفيلسوف الأقرب لمنحى بحثنا، والذي بحث، عن كَثَب، العلاقَة بين الأخلاق والجمال هو الفيلسوف اليوناني أفلاطون الذي رسم طريقاً للمُحب يشابه إلى حدٍ ما طريق المعراج الصوفي. فهو يبدأ مِن مَحبة (...**الجمال الجزئي، المتمثل في شخص معين ثم يصعد إلى الجمال الكلي الذي تشارك فيه كل الأمثلة الجزئية**)[1]. ويزداد الحب عند المحب ويرتقي في الجمال (...**حتى يصل إلى الجمال في ذاته فيحظى بالرؤية**...)[2] والذي يسمى صوفياً الجمال الحقيقي، وقد خصّص افلاطون هذه الرؤية بمن كان فيلسوفاً، فقال: (... **ولا يحظى بهذه الرؤية إلا مَن كان فيلسوفاً محباً للجمال**)[3]. وقد آراء الفلاسفة بعد أفلاطون، والتي تمثلت باتخاذ وجهات نظر قريبة منه، أو بعيدة عنه.

إنّ البحث في العلاقة الرابطة بين التربية والجمال أمر شائك جداً، حتى أنه يمكن أنْ يغيّب طرفاً على حساب الطرف الآخر، وذلك إذا علمنا أن الأخلاق الحميدة التي يكتسبها الإنسان في حياته تقوده إلى الخير الذي يهدف إليه الجميع؛ وأن الجمال، في ظاهره، هو كل شيء تلامسه الحواس، ويبعث في النفْس الرضا والسعادة. فإنّ عمل الخير يبعث في النفْس الراحة والسعادة التي يمكن أَنْ يبعثها منظر طبيعي جميل. لذلك، **(لا شيء يمكن أن يكون صالحاً بالمعنى الرفيع لهذه الكلمة، بدون أن يكون جميلاً)**[4]. و**(إن الخير الأخلاقي هو الجمال الذي ينبغي تحقيقه في الفرد، أو المجتمع الإنساني)**[5]. فالجمال، كما هو موجود في المحسوسات، ويتم إدراكه عن طريق المشاهدة بواسطة بصرنا، فإنه يكون كذلك موجوداً في غير المحسوسات، ويتم إدراكه عن طريق بصيرتنا، كما في الأعمال الصالحة، كالخُلُق الحسن، والعِلْم النافع، والسيرة الطيبة الحَسَنة؛ إلا أننا، حتى نتعرف على هذا الجمال غير المحسوس وندرك آثاره، يجب علينا سلوك طريق التربية المؤدية إليه. فالصلاح حكم أخلاقي يبعث في داخلنا الرضا والسعادة.

---

[1] ــ مطر، أميرة حلمي، فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع: القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٤١.

[2] ــ المرجع السابق، ص ٤١.

[3] ــ المرجع السابق، ص ٤١.

[4] ــ لالو، شارل، الفن والأخلاق، ترجمة عادل العوا، الشركة للصحافة والطباعة والنشر، دمشق، ١٩٦٥، ص ٤٧.

[5] ــ المرجع السابق، ص ٥٠.

نعم، إنّ التربية وسيلة أساسية في الترقي إلى الجمال الإلٰهي، لكن ليست هي الموصلة إليه، فالتربية وسيلة تطهيرية تعمل على إزالة الران عن القلب، كاشفة عن مشاعر المحبة، التي تجذبنا نحو الجمال وتوصلنا إليه. فالمحبة هي الجسر الذي ينتقل الإنسان مِن خلاله، مِن أرض التربية والأخلاق إلى سماء المعرفة والجمال. فالمحبة، كما مرَّ معنا سابقاً، مُحفِّزة للإنسان على إتيان سلوك يساعد في القرب مِن الحبيب، والنظرِ إلى جماله. وفي ذلك، يروي الجيلي خطاب الحق للعبد في حضرة القرب، فيقول: (**اعلم أنَّ الله تعالى لمّا أراد أن يَظهر مِن تلك الكنزية المخفية، وأَحبَّ أن يخلِق هذا العالَم الكوني لمعرفته. ... والمحبة مقتضية لظهوره عليهم، حتى يعرفوه. فخَلَق مِن تلك المحبة حبيباً اختصه لتجلّيات ذاته وخَلَق العالَم مِن ذلك الحبيب، لتصبح النسبة بينه وبين خَلْقه، فيعرفونه بتلك النسبة. فالعالَم مظهرُ تجليات الصفات. والحبيب ﷺ مظهر تجليات الذات**)[1]. بهذا الكلام، تكون المحبة سبب تجليات الأسماء والصفات في المظاهر الكونية التي أراد الخالق، مِن خلالها، أَنْ يُظهِر جمالَه ويُعرَف به. وجعل الحبيبَ ﷺ واسطة بين وحدة ذاته وكثرة صفاته. وبذلك، تكون المحبة عند الجيلي هي المناسبة بين الإنسان والحق، التي تربط بينهما، وهي الوسيلة التي تُرجِعه إليه، إذا ابتعد عنه.

ويُكْمِل الجيلي خطاب الذات للعبد، في مقام القرب، فيقول، بلسان الحق،: (**أنت محل سري في خَلْقي، ... أنتَ الذي تظهر بالأوصاف الجلالية والجمالية. مَن أحبَّك، فقد أحبَّني. ومَن أحبَّني، أحببته. ومَن أحببته، كنتُ ظاهره وباطنه...**)[2]. فالإنسان كما ارتضاه خالقه هو المحفظة التي تحفظ سره في الوجود، وتشرق بأنواره جلالاً وجمالاً. وهذا الاشراق الجمالي يكون سبباً في تفعيل المناسبة _أي المحبة_ بين الإنسان والحق. والتي تتجلى بأخلاقنا الكريمة والجميلة، فتعكس محبتَنا وصفاءَ باطننا. فالإنسان الذي ربط قلبه بربه يكشف له ربه عن سره في خَلْقه، فيحبهم لمحبته سبحانه وتعالى. فالجمال الذي تكلم عنه الجيلي أبعد مِن أن يُرى بالعين الشحمية. وقد اعتبر الجيلي (...**الجمال المنفصل عنك، كالأموال والأولاد وأمثالها، ليس كالجمال المتصل بك مِن حُسْن الخِلْقة وشرف النسب وجمال الهيبة، وكمال مكارم الأخلاق، لانَّ الجمال الذي هو عبارة عن وجودك هو الباقي لك، وما سواه فلابد من مفارقته**)[3]. فالجمال الذي يقصده الجيلي سيتجلّى لدينا بأنواع متعددة، منها الجمال الظاهر في الصور والرسوم الكونية، ومنها الجمال الظاهر في الفعل الأخلاقي للإنسان ومحبته، ومنها الجمال الباطني العرفاني الذي نحصل عليه كلما زادت معرفتنا بالله. والجمال الذي يشكل منتهى غاية الجيلي هو الجمال العرفاني.

[1] _ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ١٨.

[2] _ الجيلي، عبد الكريم، لوامع البرق الموهن، ص ٢٧.

[3] _ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ١٦٤.

وقد نرى صدى كلامنا السابق ينعكس بقول فيلسوف الجمال شارل لالو: (**التخلق الحقيقي هو الحب، أي انه الإنتاج والابداع في جو الجمال**)[1]. فكلام شارل لالو هذا محاولة غير مباشرة لإعادة ما قاله الجيلي، إذ يحاول أن يُبرز دورَ المحبة الأخلاقي من خلال الجمال، الذي يخلق جواً مِن التناغم والانسجام، يظهر بعطف الإنسان وحُسْن معاملته للأخرين. لكن مع الجيلي، لا تتفتق المحبة عن الجمال، كما أنّ المحبة لا تستنزل جمال الحق، إذا لم تكن المحبة خالصة لله. فالمحبة هي المناسبة بين الله وعبده، فالحب هو الجمال بما يُظهِره مِن الاوصاف في العبد، وهو رياضة السالك السائر إلى الله الذي يُديم اتصاله به. ويُحظَر على غير الله أن يعكر خلوته بمحبوبه. فيقول الجيلي: (**لا نزول لشيء مِن الحقائق الإلٰهية كما هي إليك، إذ لا مناسبة بينك وبين الحق**)[2]. فالمحبة، عند الجيلي، هي المناسبة التي تصل بين الإنسان المتناهي والحق غير المتناهي. وهي أيضاً الوسيلة التي تقرّب العبد مِن ربه، وتعمل على تهيئة قابله واستعداده. فالمحبة موجودة، لكن، لكي تكون مناسبة ورابطة بين الله والإنسان، لابد مِن تفعيلها وتوجيهه إلى الحق. وذلك بتهذيب نفْسه وتطهيرها، وصقل مرآة قلبه، والمحافظة على صفائه، وفي هذا، يقول الجيلي: (**لله خزائن نسبية... يرفع بها ... توجهات عبيده المفردين الصادرة عنهم، على قدْر قوة إخلاصهم في أعمالهم فتقلب إذن أعيانها– أي أعيان توجهاتهم الخالصة، حالة انصباغها بالصبغة الإلٰهية، فتعود أسراراً إلٰهية، بعين الجمع وتوجهاتها**)[3]. فخزائن معرفة الله كثيرة لا تحصى. لكنها نسبية تتناسب مع أحوال العباد. فعلى قدْر همة العبد، وحصوله على رضا مولاه، والمحافظة على طهارة قلبه، يفيض عليه الحق مِن خزائن معرفته. فكلما زاد العبد معرفةً، وأشرق عليه الحق بنور جماله، تزداد محبته، وتكثر طاعاته، فيزيده الله بمددٍ مِن عنده.

إذاً، العلاقة متشابكة ما بين التربية والمحبة والجمال، إلى درجة أنه لا يمكن لنا أن نفصل إحداها عن الأخرى، إلا في حالات نادرة جداً، سنتطرق إليها في وقتها. وفي سياق تبيان العلاقة بين المحبة والتربية والجمال، نجد المعنى نفسه الذي أورده الجيلي في نصوصه السابقة، قد أشار إليه الشيخ محي الدين بن عربي. بقوله: (**لا حدَّ للحبِّ .... ولكن يُحَدُّ الحب بالحدود الرسمية واللفظية لا غير. فمَن حدَّ الحب، ما عرفه**)[4]. هذا النص يوضح العلاقة بين المحبة والجمال، ويجعلنا نقول أنّ عدم القدرة على وضع تعريف يضبط المحبة ويرسم حدودها، يرجع إلى أمرين. الأمر الأول: يَرجع إلى نسبية رؤية الجمال وتفاوت الشعور به بين البشر، لأن شعور المحبة مرتبط برؤية الجمال، ورؤية الجمال مرتبطة بالصفاء، والصفاء مرتبط بالتربية والعبادة والذكر. إذاً تتفاوت المحبة بين الأشخاص، بحسب الصفاء ورؤية الجمال، الذي يصل إليه المرء بالتربية. أما الامر الثاني: فيَرجع إلى أن الجمال، كما سيتضح لنا عبر الجيلي، إلٰهي مطلق. والمحبة التي تنشده يجب أن تكون

---

[1] ــ لالو، شارل، الفن والأخلاق، ص ٣٩.

[2] ــ الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات، ص ١٤٢.

[3] ــ المصدر السابق، ص ١٤٢.

[4] ــ ابن عربي، محي الدين الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، السفر ١٢، ص ٥٦٦.

مطلقة. فالمحبة لا يمكن أن نحدها بقول أو فعل أو تصور، لأنها تتنامى مع تنامي المعرفة بالجمال الإلٰهي. وتنامي المعرفة يكون باستمرارية الرياضة والتربية للقرب مِن المحبوب ومشاهدة جماله.

وفي النهاية، نجد أنّ التربية الصوفية، بما فيها من رياضات وعبادات، هي الوسيلة الوحيدة التي تصل بنا إلى معرفة بحقيقة الإنسان، وتنقلنا مِن جماله المادي الذي نراه ببصرنا، إلى الجمال الروحاني الذي نتذوقه ببصيرتنا، ويظهر أثره في احاسيسنا ومشاعرنا. وهنا السالك يعيش حالة مِن الحب يصل فيها إلى الوجدان بعد طول فقدان، ويبصر النور الذي ينعكس عنه في صور الأنام، ويُكشف له عن حقيقة الجمال الذي يخترق الصور، ويؤدي التناغم والانسجام. وهذا يجعلنا نطرح الأسئلة التالية: إذا كانت الفلسفة الصوفية فلسفة روحانية، فما هو موقف الجيلي من جمال الصورة المادية؟ وكيف تجلى له جمال الله الباطن؟ وأين يكمن دور التربية في تحسس الجمال؟ وهل يمكن أنْ نصل إلى الجمال في رؤية المتضادات الوجودية؟ ام أن الجمال هو فقط بالمتناغم المنسجم؟ وهل للخيال دور في الرؤية الجمال عند الجيلي؟ وهل يمكن أن يسهم في تلاقي الأضداد وحصول التناغم والانسجام؟ كل هذه الأسئلة ستتم الإجابة عنها في الفصل القادم، منتقلين من جمال الصورة، إلى جمال مصورها.

الفصل الثاني

التصورات الجمالية عند الجيلي:

١_ الخيال وعلاقته في رؤية الجمال

٢_ الجمال بين البصر والبصيرة

٣_ الجمال بين الذوق والوجدان

٤_ رؤية الجمال بالمتضادات

٥_ رؤية الجمال بالمتناغم والمنسجم

الفصل الثاني

التصورات الجمالية عند الجيلي:

بعد التوضيح المطول الذي قدمناه، في الفصل السابق، عن دور المربي والتربية، في رفع الحُجُب التي تستر خلْفها الحقائق الجمالية التي تشكل، في معراج الجيلي، الغايةَ القصوى التي يرمي إلى الوصول إليها، سننتقل في هذا البحث للحديث عن التصورات الجمالية، وسنبدأ حديثنا عن هذه التصورات مِن الخيال وننتقل بعد ذلك للحديث عن البصر والبصيرة. لكون البصر يعتبر الحاسة الأكثر ملاَمَسةً للظواهر، ولكونه يعتبر الحاسة الجمالية الأولى عند أغلب فلاسفة الجمال.

ويمكن أن نعتبر حاسة البصر هي إحدى بدايات جسر قد ينتهي بالوصول إلى المعارف الباطنية التي تنكشف لنا مِن خلال التعمق في رؤيةِ فهمِ أسرارِ الظاهر؛ هذا فضلاً عن أَنّ العين، بحد ذاتها، تعتبر عنصراً جمالياً هاماً في جسم الإنسان. وبعد أن نتعرف على دور البصر والبصيرة في الرؤية الجمالية عند الجيلي، سننتقل للكلام عن الذوق والوجدان الصوفي، جمالياً، والذي ينعكس في سلوك الإنسان ومشاعره وعواطفه. وهذا سيقودنا إلى إبراز الدور الذي تلعبه الحواس في الدخول إلى الجمال الباطني. وسوف نحاول التركيز على الحالة الانفعالية التي تحصل داخل الفرد نتيجة مشاهدته للجمال. متعمقين في مفردات الجيلي حتى نصل إلى المعاني الجمالية التي رآها في المتناقضات، كالأبيض والأسود، والجمال والجلال. التي تنتهي بنا إلى وَحدة تجمع هذه المتناقضات، وتخلِق جواً، مِن التناغم والانسجام، بينها. يجعلنا نبصر الجمال الإلٰهي الحقيقي الذي يَظهَر بالأضداد.

١ــ الخيال وعلاقته في رؤية الجمال:

على الرغم مِن وجود دراسات كثيرة تناولت الخيال، إلا أن دراسة الخيال عند الجيلي ذو أهمية كبيرة، كون الجمال عند الجيلي، ليس مجرد صورة ظاهرية، أو حقيقة باطنية. بل إنّ الجمال كما يتجلى لنا مِن خلال نصوص الجيلي، انه حقيقة باطنية تنطق بها الصورة الظاهرية، وتصدقها عين المتلقي الصافية. ويأتي الخيال هنا كرابط بين ما هو باطني مع ما هو ظاهري. وإذا كنا قد افتتحنا كلامنا عن التصورات الجمالية عند الجيلي بالخيال، فذلك لأن (**التجربة الصوفية لا يمكن صياغتها أثناء التجربة في تصورات تماماً، ومِن ثم فهي لا يمكن ابداً الحديث عنها**...)[١]. فهي تجربة ذاتية تتعلق بعين الشخص المجرب، فتجربة النّفري على سبيل المثال تختلف عن تجربه ابن عربي، وتجربة الحلاج تختلف عن تجربة الجيلي. لذلك سنحاول مِن خلال دراسة الخيال وفهمه فهماً جيداً، أن نصل إلى تصورات الجيلي الجمالية. وتأتي أهمية دراسة دور الخيال جيلياً، كونه يرافق السالك مِن بدايات طريقه إلى اعلى درجات كشفه. وهذا ما نراه واضحاً مِن اعتبار الجيلي (...**أنّ الخيال أصل جميع العوالم بأسرها**)[٢]. وبالتالي يمكن أنْ نقول أنّ (**الوجود كله خيال في خيال**)[٣]. وبحث الصوفي عن حقيقته، ينطلق مِن هذه التخيلات، حتى يصل إلى أعلى درجات ما يتجلى له مِن صور خيالية، ينفذ مِن خلالها إلى عالَم حقيقته، وهو عالَم الانوار، وما ينطوي فيه مِن الجمال والجلال والكمال. فإذا كانت العوالم كلها خيالات فأي حقيقة وصل إليها الجيلي مِن خلالها؟ وهل هناك حقيقة؟ وما دور الخيال في الرؤية الجمالية؟

نعم هناك حقيقة عند الصوفي؟ وتكمن هذه الحقيقة في جوهر كل فرد، حيث تغيب بالبعد المادي وتشرق وتظهر بتجاوز هذا البعد. لذلك بعد الكلام عن الأسس الأخلاقية والتربوية التي يمكن للإنسان بواسطتها أنْ يخفف عنه مِن ثقل واعباء المادة الجسماني، لينطلق في فضاء عوالم الجمال الرحماني، نبدأ الفصل الثاني بالخيال، باعتباره يشكل (**عالماً وسطاً وحقيقة برزخية: بين عالَم المعاني المجردة وعالم المحسوسات**)[٤]. فلا يمكن لنا أنْ نصل إلى معاني الصور الجمالية مالم نستطيع أن نردم الهوة الحاصلة، بين جمال العالَم المحسوس وجمال عالَم المعاني المفارق. وهنا يأتي الخيال كرابط بين هذين العالمين. فدائرة الخيال عند الصوفي كما هي عند الشاعر، تفتح له آفاقاً واسعة يبدع مِن خلالها عجائب الصور، حيث يأتي بجمال العوالم الأخرى، مُظهراً بها حقيقة عالمنا. (**فالمخيلة قادرة على أنْ تجعلنا نخلق ما نرى**)[٥]. فعالَم المخيلة يحقق للصوفي الحرية في بناء عالمه، الذي يطمح في الوصول إليه. لذلك نجد أنّ الخيال الصوفي كما سيتضح لنا أنه (...**ليس تخيلاً نزوياً عابراً لا**

---

[١]ــ ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي: دون مكان نشر، ط١، ١٩٩٩م، ص ٣٦٠.

[٢]ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج٢، ص ٢٤١.

[٣]ــ الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر: بيروت، ط١، ١٩٨١م، ص ٤٥١.

[٤]ــ المرجع السابق، ص ٤٤٧.

[٥]ــ باشلار، غاستون، شاعرية أحلام اليقظة أو علم شاعرية التأملات الشاردة، ترجمة جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩١م، ص٣٥.

قيمة واقعية له، كما أنه ليس خيالاً خلاقاً كما عرفه الفنانون، بل طاقة وقوة ذات بعد حقيقي واقعي يسعى إلى التحقق في الحس بشكل دائم ابدي ازلي، ينتمي إلى عالَم له مقاييس خاصة به، وحقائق وسطية برزخية)[1]. فالخيال الصوفي، هو خيال ذو سمة خاصة، ينتمي إلى عالَم الحقائق التي يؤمن بها. ويفترق في هذه النقطة عن الخيال الفني. فالخيال الفني يركب فيه الفنان، بما عنده مِن صور الواقع، صوراً جديدة، تبدو هذه الصور مِن عالَم آخر غايتها التعبير عن هدف معين، سواء كان هذا الهدف ذاتي أو هو موضوع خارجي. بينما الخيال الصوفي يحاول فيه صاحبه، أن يستشف المعاني الباطنية مِن الصور الوجودية. فهو لا يركب صورة جديدة، بل هو يعمل على خلع الصورة المادية عن الموجود، لتظهر عليه الصورة الباطنية التي تشرق بنور جمال خالقها المعبود. (**فالله ما خلق العالَم إلا على صورته. وهو جميل، فالعالَم كله جميل. وهو سبحانه يحب الجمال، ومَن أحب الجمال يحب الجميل** ...)[2]. إذاً بحسب النصوص الواردة نجد الخيال قوة حقيقية كشفية، فيها يدخل الصوفي إلى عالمه الروحاني، ليعطي لذاته مجالاً واسعاً في التأمل والتفكر في حقيقة الأشياء. فالخيال هو الفسحة التي يجد فيها الصوفي التعبير عن حقيقته، وهو الدائرة التي قد تُشكل عند الصوفي عالَمه اللانهائي، الذي يسبح في اعماقه، مستخرجاً جواهر الحقائق والمعاني. وبهذا الشكل يتحرر الصوفي مِن القيود العقلية والمادية التي تحاول أن تطبعه بطابعها. (**فالبنى والصور الرمزية تبدعها المتخيلة وهي مستقلة ومتحررة مِن تلك المبادئ العقلية، ومِن هنا تبدو ضروب الفن، والأدب، والشعر، وكل الجماليات الأخرى، متحررة مِن قيد الهوية)**[3]. فالخيال هو وسيلة الصوفي إلى الحرية، وفي هذه الدائرة يجد نفسه خارج عوالم الماديات، وكأنه يدخل عالَم غير محدود الآفاق مِن خلالها، عالَم فيه يحاول أن يصل به إلى الأنوار الكامنة فيه، متحرراً مِن جبروت الصور والاجسام، مع التزامه باحترامها لصدورها عن محبوبه الذي تعلق باطنه فيه.

فإذا كان العالَم كله خيال، فكيف سنفرق بين الحقائق التي يكشفها لنا الخيال الصوفي، وبين الحقائق الحسية التي اعتبرها الجيلي هي أيضاً حقائق خيالية؟، لقد ميز الجيلي بين الخيال كجسم مادي، وبين الخيال كصورة للمعاني الغيبية، ووجد أن العلاقة بينهما تتجلى في قوله هذا: (**فإذا رأيت صورة شخص، أو فعلاً مِن أفعال الخلْق، أن تغلق عينيك، فإنْ بقي لك الكشف، فهو في خيالك)**[4]. وهكذا يكون التجلي الوجودي وعلاقته بالكشف الغيبي. فالعالَم صورة خيالية تخفي في جوهرها الحقيقة العلية، فإذا أغمض الإنسان عينيه عن صور العالَم، فإنه ما سيبقى هو كشفه الخيالي، أي سيتجلى له الوجود بصور خيالية تعكس انوار وجمال الذات الإلٰهية. وفي نص آخر يعطي الجيلي بياناً واضحاً لما تكلمنا عنه حيث يقول: (...**فثبت أنّ الخيال أصل جميع العوالم بأسرها، ألا ترى إلى النبي ﷺ، كيف جعل هذا المحسوس مناماً والمنام خيالاً فقال: {الناس نيام،**

---

[1] _ الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، ص ٤٤٧.

[2] _ ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر: بيروت، دون تاريخ نشر، ص ٥٤٢.

[3] _ ديركي، هيفرو، جمالية الرمز الصوفي، "النفري _ التلمساني _ العطار"، دار التكوين: دمشق، ط١، ٢٠٠٩م، ص ٤٥.

[4] _ الجيلي، عبد الكريم، الاسفار عن رسالة الأنوار، ص ١١١.

فإذا ماتوا؛ انتبهوا}[1] يعني تظهر عليهم الحقائق التي كانوا عليها في دار الدنيا، فيعرفون أنهم كانوا نياماً)[2]. هذا النص يأتي لكي يوضح أهمية الخيال، في الكشف عن حقيقة الجمال. فالعالَم في حقيقته كما يبين لنا نص الجيلي هو صورة منامية، تعكس الحياة القبلية، التي كانت فيها الموجودات حقائق روحانية، تشاهد وتتلذذ برؤية الأنوار الجمالية والكمالية. وهذه المرتبة مِن مراتب الخيال تسمى مرتبة الشعور وهي **(مرتبة مشهودة في النوم، وسبب شهودها أنّ الإنسان لما تعطلت حواسه بواسطة النوم ارتقت نفسه عن عالَم الحس إلى عالَم الخيال المقيد، فشهدت مِن صوره في القوة الدماغية ما يناسب ما كانت عليه في يقظتها)[3]**. إذاً فعالَم الغيب هو عالَم اليقظة والحقيقة. بينما عالَم الواقع المحسوس يمثل حالة (العدم) وهو (النوم) عن تلك الحقيقة التي طال شوق الصوفي لها، ولا يصل إليها إلا بالموت. الذي يعني التخلص مِن الكثافة مع عدم الانشغال بالمادة. فإذا تخلص الصوفي مِن هذه العلائق، انتبه، ووصل إلى ما هو فيه مِن الأنوار وشاهد الجمال متجلياً له رمزاً مِن خلال وجوده. وهذا ما يسميه الجيلي بالخيال المقيد حيث يقول **(الخيال المقيد مثل العلِم فإنه يظهر فيه بصورة اللبن، وتلطف الكثيف المقيد مثل المحسوسات فإنها تظهر فيها بصورة خيالية)[4]**. فقد رأي الجيلي أن الصور الوجودية الحسية، لا تمثل الحقيقة، فالمحسوسات ما هي إلا صور خيالية، ترمز إلى حقيقة نورانية وجمالية وكمالية. وقد رأى الجيلي أنّ الحق تعالى **(يتجلى في الصورة الخيالية وهو عينها وظاهرها، ولا يكون في الخيالية إلا هذا الظهور بأنه نفسها وعينها المشهود، لكنه سبحانه وتعالى له مِن وراء ذلك ما لا يتناهى)[5]**.

وهذه الرؤية لا تتجلى لدى الإنسان، إن هو لم يعش الحال الذي عاشه الجيلي، ويمارس الرياضات التربوية والفكرية والروحية والجسدية، التي تسمح له أن يرتحل عن خيالات صور الأكوان، لكي يرى تجلي جمال الله ظاهراً في كل أعيانها. لذلك يقول الجيلي وهو في مقام تجلي الصفات **(والتقت السماء والأرض وانا في ظلمات بعضها فوق بعض، فلم تزل القدرة تخترع لي ما هو الأقوى...)[6]**، فالجيلي، هنا يتكلم عن الحقائق بصورة رمزية، كما تبدو له صور الموجودات على أنها رموز تعبر عن حقيقة غيبة. ويبتدأ بهذا الكلام لكي يبين لنا كيف أن الجمال ينكشف له مِن خلال الخيال. فبعد السفر والعناء التقت في قلبه انوار سماء الباطن مع صور أرض الظواهر، وكانت القدرة المكونة تصور له الأنوار في صورة كل قوي جبار، ولم يشاهد الحقيقة حتى

---

[1] ــ الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، مكتبة المعارف: الرياض، ١٩٩٢م، مجلد١، حديث رقم ١٠٢، ص ٢١٩.

[2] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ص ٢٤١.

[3] ــ الجيلي، عبد الكريم، الاسفار عن رسالة الأنوار، ص ١١٤.

[4] ــ المصدر السابق، ص ١١٣.

[5] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ص ١٩٥.

[6] ــ المصدر السابق، ص ١٠٦.

(ولج جمل الجمال في سم خياط الخيال، ففتق في المنظر الأعلى رتق اليد اليمنى فحينئذ تكونت الأشياء وزال العماء)[1]. بهذا النص عبر الجيلي عن قدرة خياله الخلاقة، حيث ربط وصول المعارف إلى الإنسان بدخوله ساحة الخيال، التي تمد له حدود أطراف المقيد، ليبصر مِن خلاله تجليات جمال اللامتناهي. وإلا كيف سيدخل الجمال المطلق سم خياط المقيد؟!. فخيال الجيلي يحيك وينسج له صور الواقع، بخيوط انوار جمال الله، بهذا الشكل تبدو له الأشياء مرايا تعكس تجليات الأسماء والصفات، كما سنبين في المباحث القادمة. وبذلك يحصل تمايز الموجودات، بالقدر الذي استطاع فيه خيال الجيلي أن يكشف عن أنوار جمال الكامن فيها، والتي بها تسمى الأسماء، ويزول حال العماء.

فالخيال عند الجيلي يعكس لنا مسألة فلسفية هامة هي مسألة "تفاعل الذات والموضوع" والتي تسمى عند الصوفية "بالحضور". وهذا ما انعكس في قول الجيلي: **(واعلم أنّ الخيال عبارة عن مرتبة مِن مراتب الشعور تلطف الكثيف، وتكثف اللطيف)**[2]. وذلك يكون بمحاولة الدخول والتعرف بمعاني اللطيف، وصبغ الكثيف بها، حتى يبدو له هذا الكثيف صورة نورانية تنعكس عن ذلك اللطيف. فالخيال هو الوسيلة التي تجعل الجيلي يرى بعين رأسه الجمال الغيبي، وهو الذي يمثل تلاقي فهم الذات الإنسانية العارفة، مع معاني الموضوع المعرفي الذي يشغل ذهن الصوفي وقلبه. وبهذا التلاقي المعرفي، تسطع الأنوار، ويتبدد في فكر الإنسان لغز الوجود. فالوجود كما يتجلى لنا عند الجيلي هو رمز يشير ويدل إلى الحقيقة الواحدة، وهي حقيقة الله المطلقة. وقد تجلت هذه الرمزية الوجودية، في اقوال الصوفية واشعارهم، إذ أننا **(لا نستطيع أنْ نتحدث عن التجربة الصوفية، إلا في لغة رمزية. لقد افترضت النظريات أنّ استحالة استخدام التصورات أثناء التجربة هي سمة تتسم بها التجربة التي نتذكرها)**[3]. فكما استطاع الجيلي أن يكشف عن خفايا الرمز بخياله، كذلك القارئ للنص الصوفي يدخل في معاني هذا النص، ويحل عقدة رمزه، عن طريق ملكة الخيال عنده، ملامساً حال صاحبه. ورؤية جمال الله الواحد، في تعددية صور الخلائق، التي يقول بها كل صوفي عارف، فإنّ هذا لا يعني عنده أن الحقيقة الروحانية عنده تتجسد بصورة مادية، لا بل **(علم الخيال، هو علم المرايا، وهو كل سطح عاكس)**[4]. وبذلك تصبح الحقيقة الجمالية الباطنية، في نظر بصيرة الصوفي، هي التي أظهرت الصور الكونية، إذ يعتبر الجيلي **(عالَم الأرواح أظهر وأقوى مِن عالَم الحس في الذوق والشهود)**[5]. وكلام الجيلي هذا جاء في باب الخيال. ليميز به بين الصور الحسية والصور الخيالية، ومعلياً مِن شأن الخيال، الذي يعتبر مرآة تعكس

---

[1] ـ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ص ١٠٦.

[2] ـ الجيلي، عبد الكريم، الاسفار عن رسالة الأنوار، ص ١١٢.

[3] ـ ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ص ٣٦٠.

[4] ـ كوربان، هنري، الخيال الخلّاق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسم: الرياض، دون تاريخ نشر، ص ١٨٦.

[5] ـ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ص ٢٤٣.

تفاعلات افراد عالَم الحس، مع نور مصدرها، وذلك بعد ذوق للمعاني، وشهود للأنوار المشرقة، التي تصله بالله. إذ يعتبر أن (**الموضوع الذي يؤرق الصوفي هو الله تعالى، بوصفه حقيقة الحقائق، لا يتركه الصوفي، ويسعى جاهداً للكشف عن هذه الحقيقة التي لا تفيد وسائل المعرفة العادية في الوصول إليها، ولهذا يقرر الصوفي أن موضوعه يمكن أنْ يدرك بالقلب، بالذوق، بالإلهام**)[1]. بهذا الذوق واشتداد الوجد، وتنامي المحبة لله، يبدأ التحقيق في مخيلة الصوفي، فتتشكل مِن صورة واحدة صور متعددة. ومِن الصور المتعددة صورة واحدة. فالخيال كما يبين أدونيس (**أرض لا نهاية فيها للعجائب والغرائب، يوجد فيها حتى المحال عقلياً، ويسمّيها [أي ابن عربي] مسرح عيون العارفين**)[2]. وهو الأرض التي يكمن فيها (**إمكانية وجود الجسم في مكانين، ومِن قيام الصورة بنفسها، وقيام المعنى بنفسه**)[3] بهذا الشكل فإن الخيال (...**يجسد ويصور ما ليس بجسد ولا صورة... فهو حس باطن بين المعقول والمحسوس...**)[4].

وفي النهاية نجد أن الخيال عند الجيلي، له أهمية كبرى. به يكسر قيود الموجود ويدخل رحاب باطنه اللامحدود. فهو البهو الواسع الأطراف الذي تنيره انوار شمس الذات، مِن خلال نوافذ جواهر الصفاء. والخيال هو الملكة الإنسانية التي تخلق انعكاسات وتفاعلات بين الذات والموضوع. فيظهر جمال الباطن في صورة الظاهر، ويختفي الظاهر لقوة اشراق الباطن. والخيال كما رأينا عند الجيلي، هو عالَم الحرية، الذي يتنفس مِن خلالها الصوفي عبق جمال الله، ويختال رافلاً بما يمنحه مِن الكمال. وبعد هذه الرؤية عن الخيال ننتقل إلى مبحث آخر هو الجمال بين بصر وبصيرة الإنسان، الذي به سيتسع نطاق فهمنا عن مفهوم الخيال. والسؤال هنا: كيف ينظر الجيلي إلى البصر والبصيرة؟ وهل يمكن للإنسان أن يبصر عالَم المغيبات؟ وهل يمكن أن تقودنا عين الإنسان التي تبصر الكثيف، إلى جمال الله اللطيف؟ وما هي البصيرة؟ وماهي طبيعة العلاقة القائمة بين البصر والبصيرة؟ كل هذه الأسئلة وغيرها سنحاول البحث عن إجابة لها في المبحث القادم.

---

[1] ــ ديركي، هيفرو، جمالية الرمز الصوفي، ص ٦٤.

[2] ــ أدونيس، الصوفية والسوريالية، دار الساقي: دون مكان نشر، دون تاريخ نشر، ص ٧٩.

[3] ــ المرجع السابق، ص ٨٠.

[4] ــ الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، ص ٤٤٩. نقلاً عن ابن عربي محيي الدين، الفتوحات المكية، ج٣، ص ٣٧٧.

٢_ الجمال بين البصر والبصيرة:

قد تختلف الرؤى الجمالية الظاهرة، باختلافِ المظاهر الجمالية، واختلافِ الآراء والمعتقدات والخلفيات الثقافية. لذلك، نجد أنفسنا أمام عدد مِن الباحثين، منهم مَنْ يرُدُّ الجمال إلى الصورة الظاهرة، وينكرون ما يراه غيرهم مِن أَنّ للجمال وجوداً غيبياً روحياً مطلقاً، وهو الذي يمد موجودات العالَم بماهي عليه مِن الجمال. والتصوف، كفلسفة مستقلة، لها أسسها وأركانها وأفكارها الخاصة بها، يقول بمطلق الجمال، وأَنَّ الجمال الذي يتجلى لنا في صُور العالَم، ما هو إلا انعكاس للجمال الإلٰهي المطلق. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل التصوف، كما يتجلّى لنا مِن خلال الجيلي، اعتبر أَنَّ الجمال في مرحلتيه، البصر والبصيرة، هو إلٰهي المنشأ؟ وكيف ينظر التصوف إلى الجمال المادي المقيَّد، والجمال الروحي المطلق، وصولاً إلى الجمال الإلٰهي الخلّاق؟ سنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة مبرزين الدور التكاملي للبصر والبصيرة، في الوصول إلى الجمال الحقيقي.

إن الفكر العربي الإسلامي، بشكل عام، قد أعطى للبصر في التذوق الجمالي القيمة العليا. (...**فعلى الرغم مِن اعتباره أَنَّ الحواس الخمس جمالية مِن حيث المبدأ، يذهب إلى أن ثمة تفاضلاً، بين الحواس، على المستوى الجمالي. فالبصر هو أشرف الحواس. ولذته جمالية صرفة. ويليه السمع، ثم الشم**)[١]. إذاً على الرغم مِن تفاوت أهمية الحواس وقيمتها، إلا أنّ الحواس عامة، في الفكر العربي تعتبر ذات قوة فعَّالة، تعمل على نقل الإنسان، مِن مستوى جمالي متدنٍ، إلى مستوى جمالي مُتَرَقٍ نبيل؛ علماً بأنه، لا يُقصد، بهذا الانتقال، أنه الانتقال الذي يتم على مستوى الجمال الظاهري المتجلّي بهذا العالَم، بل يقصد به، الدخول إلى أعماق الجمال الباطن، الذي يكاد الشكل الظاهري أنْ ينطق به.

ولا يمكن لهذا الشكل الظاهري أَنْ يعكس صورة جمالية، سواء كانت حسية أم روحية، مالم تتوفر المقومات التي تساعد على إبصار الجمال وتعشقه. وفي حال عدم توافر هذه المقومات، فإنّ البصر غير قادر على نقل إحساس جمالي. وإذا استطاع أن ينقل لنا إحساساً جمالياً، فإن هذا الإحساس، سيكون منقوصاً، لفقدان إحدى المقومات. وقد اعتبر جورج سانتيانا مقومات الجمال هي: (**المادة، والصورة، والتعبير. فالقيمة الأولى تشير إلى اللذة الحسية، عن طريق معطيات الحس، ولاسيما حاسة البصر التي هي أقوى اللذات وأكثرها ارتباطاً بالإدراك الحسي والخبرة الجمالية**)[٢]. فإذا أنعمنا النظر إلى هذا النص، بعين القارئ الصوفي، لكي نرى الابعاد الجمالية التي تقترب مِن رؤية الجيلي؛ فإننا نجد الفاصل الذي يفصل المادة عن التعبير، هو ذاته الفاصل الذي يفصل البصر عن البصيرة؛ إذ لابد مِن تجاوز المادة والصورة الفنية، إلى البحث عن الرموز والإشارات، التي حاول أن يوصلها إلينا الفنان او النحات او الموسيقي.

---

[١]_ كليب، سعد الدين، البنية الجمالية في الفكر العربي – الإسلامي، وزارة الثقافة: دمشق، ١٩٩٧م، ص ٢٤١.

[٢]_ سالم، محمد عزيز نظمي، قراءات في علم الجمال حول "الإستطيقا النظرية والتطبيقية" القيم الجمالية والالتزام، ج٢، مؤسسة شباب الجامعة: الإسكندرية، ١٩٩٦م، ص ٢٢.

لذلك، وبحسب نص سانتيانا، يمكن أَنْ نقسم التعبير، الذي نستخرجه من لوحةٍ فنيةٍ ما، إلى شطرين: ما يريد الفنان أن يبرزه، بقصد او بغير قصد، في اللوحة الفنية، وما تعكسه ذات الإنسان الذي يتأمل في تلك اللوحة. فالجمال، ليس مجرد تناسق بين أجزاء الصورة؛ بل هو عملية تفاعلية بين الذات الإنسانية، والموضوع الجمالي. وهذه الحالة، التي رمز إليها سانتيانا، نجدها بشكل أوضح عند جورج لوكاتش الذي يعتبر (**أن الفن انبثق مِن طبيعة العلاقة التي تطورت بين الإنسان، كذات، والعالَم، كموضوع. وقد تطور الإنسان في رؤيته للعالَم، تبعاً لتأثيره في البيئة المحيطة به، ولتنامي ادراكه للعالَم. ولذلك، تصبح وظيفة عِلْمِ الجمال هي الكشف عن الجوانب الصُوَرية للفن، عينياً...**)[1].

إذاً، يمكن لنا أن نقول إن الفن، عند لوكاتش، لا يسمى فنّاً، مالم يعكس لنا الذات الإنسانية التي تصنعه، ويعكس لنا وعي هذه الذات للعالَم. وهذه هي جمالية اللوحة الفنية، إذ الفن ليس مجرد رسمِ منظرٍ طبيعي، أو عزفِ قطعةٍ موسيقية. ولكنّ الفنّ هو الذي يستطيع أن يصل بنا إلى أبعاد لم نكن نراها في تأملنا لصورة العالَم، أو صورة أي فرد مِن أفراده. والجمال، هو محاولة إظهار الصُوَر التي كانت تتخفى عن أبصارنا. إنّ هذا الكلام يعتبر مدخلاً جيداً إلى فكر الجيلي، ويتلاقى معه في بعض النقاط.

فإذا انتقلنا إلى الجيلي، سنبدأُ مِن الجمال الظاهر في العالَم المادي، ودور البصر في إدراكه. ونسيرُ، خطوةً خطوة، حتى نصلَ إلى الجمال الروحاني، ونكشفَ عن دور البصيرة في رؤيته، مبينين العلاقة بين البصر والبصيرة، ومبرزين رؤية الجيلي عن غيره. فالعالَم الكبير جميل، وكل ما فيه جميل. لكنّ (**جمالَه وحسنَه في أنْ يحضر كمالُهُ اللائقُ به، الممكّنُ له**)[2]. ولما كان الإنسان، أجمل موجودات العالَم، وبجماله الظاهر يعكس جمال هذا الوجود، فهو يكون (... **مشرقاً بأنوار الكمالات، معنىً وصورةً. ... وأما إشراقه الصُوَري؛ فالعينان لعالَمِ جسمه كالشمس والقمر للعالَم الكبير. واللمس والشمُّ والذوق والأذنان كالخمس لكواكب الأخرى مِن العالَم الكبير ... فأشرق كِلا العالمين الجسمانيَيْن بالنور**)[3]. فالجيلي، بكلامه هذا، لم يكن فيلسوفاً فقط، يحاول أنْ يثبت جمالية العالَم، بل كان شاعراً ومحباً للجمال. فقد عَشِق الجيلي الإنسان لسرٍ فيه يراه يتلألأ مِن خلال مظهر جسمه، ونظر إلى عينيه فإذا بهما يكادان يتكلمان عن سرٍ خفي، ويسطعان بنوره على الأشياء، كما تسطع الشمس بنورها على الأرض في النهار، وكما يبدو ضوء البدر لنا في الليل. وهذا، إن دلّ على شيء، فإنما يدلّ على الدور الجمالي الذي تلعبه العين في جسم الإنسان. وقد أكد هذا التوجهَ الدكتور سعد

[1] ــ محمد غانم، رمضان بسطاويسي، عِلْم الجمال عند لوكاتش، الهيئة المصرية للكتاب: دون مكان نشر، ١٩٩١، ص ٩٨.

[2] – الغزّالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ص ١٦٦٢.

[3] ــ الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات، ص ١٧٦.

الدين كليب بقوله: (**البصر هو أشرف الحواس وأشدها تحقيقاً لمدركاته**)[١]. وبالتالي، فإن كلام كليب، يؤكد ما ذكره الجيلي، وما تَمَّ مِن شرح حوله.

فالجيلي يتأمل في هذا الجمال الكوني، ليصل إلى سره. فإنْ كان الجمال الإنساني الظاهر قد لفت إنتباه الجيلي، فذلك لأنه يعكس أبعاداً خفيةً لحقيقةٍ تمده بهذا الجمال. لكن السؤال يتمحور حول كيف للجيلي أن يبصر ما تخفيه هذه المادة؟ فحتى نبصر الجمال الذي يرمي إليه الجيلي، لابد لنا مِن أنْ نصل إلى العلاقة الرابطة بين المادة والروح. فما الجمال المادي إلا إشراقٌ للجمال الروحي. وهذا ما يؤكده الجيلي عن الجسم بأنه (**هو الذي أبان النور المبين. أي: الجسم هو المظهر للروح، التي هي النور المُظهِر للأشياء كلِها. فلولا الجسم، لما حصل للروح ما حصل مِن الكمال، ولا استطاعت أن تَظهَر بشيءٍ مِن ذلك في العالَم**)[٢]. (**والجسم، هذا المحسوس، إنما ظهر بواسطة الكلمة، على ما كانت الروح عليها مِن الصورة في العِلْم الإلٰهي**)[٣]. فلولا الروح، التي هي نورُ الخالق وجمالُه، لما كان للجسم ظهور، ولولا الجسم لم تكتمل مسيرة الروح الوجودية. يقول الجيلي في موضع آخر: (...**وكان الجسم معدن الأرفاق، وهي المعاني الكمالية التي تحصل للأرواح بسبب الجسم...**)[٤]. (**فالجسم: محل البركات لتزايد الظهور في مرتبته، ولكونه يحصل للروح _بواسطة الامتزاج به_ علوماً، لا يمكنها أنْ تعرفها، إلا بالجسم. فهو محل البركة للروح...**)[٥]. فلولا الجسم الذي يمثل الظهور، لبقي هذا النور في الغيب الذي كان عليه، ولما كان هناك جمال أو جلال، ولم يكن هناك معرفة، ولا تدني ولا ترقي. لان الروح في عالَم الروح عالَم النور والجمال. فإلى ماذا ترتقي هذه الروح؟! إنّ الجيلي يحاول أنْ يرتقي بنا شيئاً فشيئاً مِن الجسم المادي إلى الجمال الإلٰهي الكامن فيه.

ولكنْ، لكي نبصرَ الجمال الذي قصده الجيلي، هناك شروط يجب ان تتوفر عند مشاهدة الجمال، سواء كان هذا الجمال، مادياً ام روحانياً. يقول الجيلي: (**إن البصر لا يدرك عالَم الشهادة، مالم يرتفع عنه حجاب الظلمة، أو ما أشبهه مِن الموانع. فإذا ارتفعت الموانع، وانبسطت الأنوار على المحسوسات، أدرك البصرُ المبصَرات. فإدراكها مقرون بنور البصر ونور الشمس أو السراج وأشباههما مِن الأنوار**)[٦]. ويزيد الجيلي على ذلك، فيقول (**إن الحس تحجبه الجدران، والبعد المفرط، والقرب المفرط، والاجسام الكثيفة، الحائلة بينه وبين مَن يريد إدراكه**)[٧]. فكما أسلفنا، إنَّ الجمال ليس الصورة فقط، بل هو تحقيق التفاعل بين الذات

---

[١]_ كليب، سعد الدين، البنية الجمالية في الفكر العربي – الإسلامي، ص ٢٣١.

[٢]_ الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ص ١٨٠.

[٣]_ المصدر السابق، ص ١٧٧.

[٤]_ المصدر السابق، ص ١٧٧.

[٥]_ المصدر السابق، ص ١٧٩.

[٦]_ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ١١١.

[٧]_ المصدر السابق، ص ١١٢.

والموضوع. ويرسم لنا الجيلي شروط الرؤية، التي نلخصها في ثلاث نقاط. فإذا توافرت هذه الشروط في إبصار الموضوع المحقق للمقومات الجمالية التي وضعها سانتيانا، فلابد مِن أنْ يتم التفاعل بين الذات والموضوع. وهذه النقاط الثلاث هي: ١ــ وجود الجسم في مكان مُضيء. ٢ــ إزالة الحجب والموانع التي تحول بين الجسم ورؤيته. ٣ــ وجود مسافة مناسبة، بين العين والجسم، والتي تسمح للعين بالرؤية بشكل واضح. وهذه النقاط الثلاث التي تحكم رؤيتنا للجمال في عالَم الظواهر، نرى لها نقاط مقابلة تحكم رؤيتنا في عالَم الباطن، وهذه النقاط هي: ١ــ نور الله. ٢ــ إزالة حجب الكثافة والظلمة المادية. ٣ــ قرب العبد مِن الله أو بعده عنه. وهذه النقاط الثلاث تحكم رؤيتنا للجمال الإلهي الباطني وتحددها.

فالعين عند كل إنسان صافي القلب، ومحققاً لشروط الرؤية، لا تبصر صورة الجسم فقط، بل تبصر نور الحق مِن خلاله. فالجسم هو المظهر الذي يتجلى مِن خلاله الجمال الغيبي. والتعرف على هذا الجمال يتم أولاً بالحواس الخمس التي تتناسب مع طبيعة هذا الجمال. فمثلاً، (**العين ينبوع الحِكَم التي لا تحصل إلا بالمعاينة، كالألوان، والحسن المشهود، والطراوة، والهيئات، والأوضاع. فكل مَنْ خُلِقَ أعمى، لا عين له، ليس يعرف شيئاً مِن هذه الحِكَم المستفادة بواسطة البصر، ... فلا يشعر بها، ولا سبيل له إلى معرفتها**)[١]. فالجمال الذي يريدنا الجيلي أن نصل إليه، ليس الجمال كما يبدو لنا في الصُوَر والمظاهر الكونية. هو يريدنا أن نصل إلى الجمال في ذاته، الذي يمد هذه الصور، على قدْر قابل كل صورة واستعدادها. فالحق خلَق الوجود لكي يُعرَفَ، ويدل، سبحانه عليه.

فالجمال ذو مصدر إلهي واحد، عند الجيلي. لذلك، عندما نرى النقص في شيء ما، ما هو إلا نقص في ذات الناظر، التي ابتعدت عن الله، مصدرِ هذا الجمال. فالجيلي، بهذا، يكون قد سبق علماءَ النفس وعلماءَ الجمال المعاصرين. فها هو بندتو كروتشة يحاول أَنْ يوصلنا بالفن إلى ما وصل إليه الجيلي قبل عدة قرون. فيقول كروتشة: (**الفن هو صورة المعرفة في فجرها. إنه هذه الصورة الأولى التي لا نستطيع بدونها أن نفهم الصورة التالية المعقدة**[*])[٢]، أي أنه لا يسمى الفنُّ فنّاً إذا لم يتصف بطابع الكلية والشمول[*]. وإذا كان

---

[١] ــ الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ص ١٨٢.

[*] ــ الصورة المعقدة هي: صورة العالَم، مِن حيث أن العالَم صورة تجمع في داخلها صور كل الموجودات. والفن عند كروتشه هو الذي يحاول أن يُبَسِّط لنا هذا التعقيد، مِن خلال عكس صورة العالَم بصورة تساعد على تبسيط ما كان معقداً، او بصورة تقترب مِن فهم العدد الأكبر مِن الناس. والفن في النهاية هو الذي يعكس فهم الفنان للعالَم.

[٢] ــ كروتشه، بندتو، المجمل في فلسفة الفن، ترجمة سامي دروبي، المركز الثقافي العربي: بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص ١٤٦.

[*] ــ الكلية والشمول في الفن عند كروتشه، يعني أن اللوحة الفنية التي صورها لنا الفنان قادرة أن تعكس لنا صورة فهمنا ووعيينا للعالَم. جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا: (**الكلّي عند المنطقيين هو الشامل لجميع الافراد الداخلين في صنف معين، او هو المفهوم الذي لا يَمنع تصورُه مِن أن يشترك فيه كثيرون**). راجع: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ١٩٨٢ ص٢٣٨.

كروتشة قد اعتبر الفن صورة المعرفة في فجرها، والصورة الأولى التي تُفتِّق معرفَتنا بالعالَم، وهو الذي يقودنا إلى معارف جمة أكثر ارتباطاً بهذه اللوحة، وأكثر تعقيداً مِن حيث الفهم، فإن التصوف، كما يعكسه لنا الجيلي، قد صرح بهذه الحقائق، وإنْ لم يتكلم بالفن بشكل مباشر، واعتبر أن كل ذرة مِن ذرات الوجود، تعكس لنا، في حقيقتها، الوجود الفيزيقي والميتافيزيقي. غير أن الجيلي كان، على الرغم مِن كل كلامه هذا، يراعي الفروق المعرفية والمزاجية في إبصار الأفراد للجمال. فليس كل ما يستشفه أحدنا مِن الجمال والمعارف في منظر ما، يستشفه الآخر. لذلك، يقول الجيلي: (**وإن اختلفت مشاهدة الحقيقة لاختلاف الآلة، فإن ذلك راجع إلى المُشاهِد، لا إلى المشهود. فالمشهود واحد في ذاته، مطلق عن جميع القيود والاستعدادات. واختلاف آلة المشاهدة لا يقدح في وَحدته وإطلاقه، وإنما يقدح في شهود المُشاهِد**)[1]. إذاً فكما أنه في تأملِ لوحةٍ فنية، وتذوقِ الجمال الذي يشرق منها، ينبغي على الإنسان (**أن يتعاطف مع العمل الفني اولاً، بأن يزيل مِن فكره أية فكرة مسبقة يمكن أن تعيق عملية التذوق**)[2]، يعني أن يكون الإنسان ايجابياً عند النظر إلى العمل الفني، كذلك يجب على السالك، حتى يدرك الجمالَ الإلٰهي، أن يكون صافياً. فالإنسان الايجابي فنياً، يقترب مِن صفاء الصوفي.

إذاً، فما في الوجود سوى جمال الله المتجلّي في المظاهر الكونية. ولإدراك هذا الجمال، يفترض أن يكون الإنسان صحيحاً، وبصيرته متفتحة. ونقصد بذلك، أن يكون الإنسان طاهر النفْس، صافيَ القلب، مستجمعاً جميع قواه الظاهرية والباطنية، ليكون مع الله الذي صدر عنه كل شيء في هذا الوجود، حتى يبصر أثره، ويتذوق تجليه، في كل شيء. إنّ الجيلي يحاول أن يوصلنا، مِن خلال الأكوان، إلى المكوِّن. لذلك، سنجد، مع الجيلي في ما سيأتي، أن أية صورة مِن صور هذا العالَم، هي تجلٍ لاسم مِن أسماء الله أو صفةٌ مِن صفاته. لذلك، نراه يقول: (**الاسم الإلٰهي روح لا أثر له. وأثره صورته**[*]. **والبصر لا يقع مِن الاسم إلا على أثره،**

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ١٤٠.

[2] ــ زكارنة، هديل بسام، المدخل في علم الجمال، دون دار نشر: عمان، ١٩٩٣م. ص ٥٢.

[*] ــ في النص المشار إليه، نجد تناقضاً في كلام الجيلي. ففي بداية النص يقول: "**الاسم الإلٰهي روح لا أثر له**". وبعد ذلك، "يكمل النص فيقول: "**وأثره صورته**". منطقياً، الشيء لا يمكن أن يكون، ولا يكون، في الوقت ذاته. لكن في النص المنقول عن الجيلي يبَيِن لنا أن الاسم الإلٰهي ليس له أثر، وفي الوقت ذاته يقول العكس. وهذا مناقض للمنطق الإنساني. ولكي نزيل هذا التناقض، أو نجد تعليلاً لاعتمادنا على هذا النص، سنوضح المعنى الذي يريد أن يصل إليه الجيلي. فالجيلي، في نصه هذا، يريد أنْ يقول أن الاسم كاروح لا يدرك، والذي يدرك هو أثره، أي الصورة التي تجلى الله مِن خلالها بالاسم. هو يريد أنْ يبيّن لنا أنّ البصر لا يصل إلى حقيقة الاسم، إنما يصل إلى الصورة التي تُظهر أثر الاسم. فالجمال المتجلّي في صور العالم هو أثر اسمه الجميل، وبهذا الشكل، يكون المعنى الذي أراد الجيلي أن يوصله إلينا من النص. مثال ذلك المصباح الموضوع في زجاجة، المصباح يمثل الروح. وبالتالي، ليس له أثر ملموس. والزجاجة تمثل الجسد، وتشرق بنور المصباح. فتظهر فاعلية المصباح عبر الزجاجة. يقول الله تعالى: (**المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكبٌ دري**)، سورة، النور، الآية: ٣٥. وكذلك الاسم الإلٰهي أثره في صورته، مِن حيث جوهرُه وماهيتُه. لكن باعتبار الوجود عند الجيلي، هو مظهر تجليات الأسماء والصفات. فكل صورة في هذا العالَم هي محل لإظهار أثر تجليات الأسماء والصفات.

الذي هو صورته)[1]. إن مَثَل الاسم الإلٰهي وصورته كالإنسان وروحه. فالاسم، هو الروح التي تظهر مِن خلال الصورة، فتعكس لنا ماهية هذا الاسم. فالسمع مظهر لاسمه السميع. وكذلك البصر مظهر لاسمه البصير....إلخ. والأخلاق الصالحة، والتناغم والانسجام في الإنسان، يمثل صورة جميلة، تعكس أثر اسم الله الجميل. ولا ينتقل الإنسان مِن الجمال الصوري إلى الجمال الحقيقي مالم يكن صافياً متخلصاً مِن علائق المادة.

فما يحجب بصيرة الإنسان ويعميها عن إدراك النور والجمال، كما نعلم، **(هو الريون والشهوات وملاحظات الأغيار إلى مثل هذا مِن الحجب، فتحول بينه وبين إدراك الملكوت، أعني عالَم الغيب)**[2]. فالجيلي، هنا، يعتبر الصورة حجاباً. وكلامنا السابق كان يدلل على أنَّ الصورة طريق إلى الحقيقة الجمالية. وبالتالي، الصورة حجاب حينما تبعدنا عن المصورالله، سبحانه وتعالى، وتنسينا جماله الذي يشرق في كل أثر مِن آثاره.

نعم إن الحواس التي تربطنا بالمادية التي تشكل حجاب عن الجمال، لها دور كبير في المعرفة، وهي النقطة الأولى التي يبدأ منها السالك مشروعه المعرفي، لكن ما تقدمه الحواس، ليست هي المعرفة اليقينية*، فإن كانت البداية مِن الحواس، فإن النهاية تكون بـ **(نورٍ يقذفه الله تعالى بالقلب)**[3]. وهذا يأتي بعد الصفاء الذي نصل إليه بالرياضة والعبادة والذكر، والذي يساعدنا على ربط حواسنا الظاهرية وخاصة البصر، بمركز الإدراك الباطني. فنرى ما كان غيباً حقيقة. وهذا ما قاله الجيلي: **(حتى أزال عنها _أي أزال الإنسانُ عن البصيرة_ كلَّ حجاب، وأجتمع نورها مع النور الذي ينبسط على عالَم الغيب، وهو النور الذي يتراءى به أهل الملكوت، وهو بمنزلة الشمس في المحسوسات، أجتمع عندك ذلك نور البصيرة مع نور التمييز، فكشَفَ المغيبات على ماهي عليه)**[4]. بهذا الكلام، تبدو لنا البصيرة كالبصر، مِن حيث الفاعلية. فالبصر يبصر ظواهر العالَم، والبصيرة تبصر حقائقه. وما ينطبق على البصر مِن شروط، ينطبق على البصيرة. وبتوافر هذه الشروط الآنفة الذكر، تتم الرؤية، وتحصل المعرفة. لذلك، يقول الجيلي: **(إعلم أَنَّ البصر في الإنسان هو المُدْرَكَة**

---

[1] _ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ١٣٢.

[2] _ المصدر السابق، ص ١١١.

* _ هذا يُذكِّرنا بالمنهج المعرفي الذي رسمه الغزّالي في بحثه عن اليقين، حيث ركن، في بدايات بحثه عن اليقين، إلى الحواس. وبعد فترة من الزمن، وجد إنها لا توصله إلى معارف يقينية. فكثيراً ما تخدعنا الحواس وتنقل لنا معارف غير صحيحة عن الأشياء. فمثلاً، حاسة البصر، التي اعتبرها الغزّالي اقوى الحواس، تُرينا الكوكب في مقدار الدينار، وهو في الحقيقة أكبر مِن الأرض في المقدار. راجع، محمود، عبد الحليم، المنقذ مِن الضلال لحجة الإسلام الغزّالي، مكتبة الأنجلو المصرية، دون مكان نشر، ط٣، ١٩٦٢. ص ١٢٨.

[3] _ محمود، عبد الحليم، المنقذ مِن الضلال لحجة الإسلام الغزّالي، مكتبة الأنجلو المصرية، دون مكان نشر، ط٣، ١٩٦٢، ص١٣٠.

[4] _ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ١١١.

البصرية الناظرية مِن شحمة العين إلى الأشياء. فهي، إذا نظرت إلى الأشياء مِن محلها القلبي، لا مِن شحمة العين، كانت مسماة بالبصيرة، ... وإذا كُشِفَ لك عن سرّ ذلك _ولا يُكْشَفُ إلا بالله تعالى_ رأيتَ حقائق الأشياء على ما هي عليه، ولم يحتجب، إذاً، عن بصرك شيء)[1]. فكأني بالجيلي يقول إنَّ البصر هو نفْسه البصيرة، لكن البصر حدّه الظاهر، والبصيرة حدّها هو ما وصلت إليه. والبصر يبصر الموجود، والبصيرة هي النور الذي يشع مِن العين، ويدخل إلى حقيقة الموجود. فالبصر يدرك الماديَّ ولا يتجاوزه، إلا في حالة واحدة، هي إذا كان البصر تابعاً للبصيرة، مِن حيث صلتها بالعين القلبية، فتدرك أنه نور مِن نور الله.

بهذا الكلام السابق نكون قد بيّنّا أهمية البصر والبصيرة عند الجيلي. وتم اعتبار البصر هو بداية طريقنا إلى هذا الجمال الذي يكتمل مع الحواس الأخرى. فإذا أعطينا البصر الأهمية الأولية في التذوق الجمالي، فهذا لا يعني أن الحواس الأخرى عديمة الفائدة، بل يمكن أن يلعب كل واحدة منها دوراً في الوصول إلى الجمال الحقيقي، كالدور الذي تلعبه حاسة البصر. وعن تفاعل الإنسان مع هذا الجمال، تشتد المحبة، ويحصل الوجدان.

والسؤال الذي يجول في فكرنا، وسنحاول الإجابة عنه في المبحث القادم، هو: إلى أي مدى يمكن أنْ تلعب هذه الحواس دوراً في التذوق الجمالي؟ وماذا يعني الذوق عند الجيلي؟ هل هو إبصار الجمال ورؤيته؟ ام أنه شيء آخر غير الإبصار؟ وما هو الوجدان؟ وما هي طبيعة العلاقة عند الجيلي، بين الذوق والوجدان؟ ومَن هو الأسبق في تشكله مِن الثاني الذوق ام الوجدان؟ وهل يمكن أن نعتبر أنّ الذوق والوجدان عند الجيلي هي دراسة في الحالات الوجدانية الداخلية التي يعيشها السالك في حضوره مع الله، سبحانه وتعالى؟ سنحاول، قدر استطاعتنا، الإجابة عن هذه الأسئلة، مِن خلال الكشف عن معاني الذوق والوجدان صوفياً، محاولين استشفاف التغيرات الداخلية عند السالك.

[1] _ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٣٢.

٣_ الجمال بين الذوق والوجدان:

في هذا المبحث، سنحاول أن نبين المعنى الذي يحمله كلٌ مِن الذوق والوجدان* عند الدخول إلى عالَم الجمال، محاولين تفسيرَ بعض أحوال السالك، والبحثَ في الحالة التي تنتابه، عند دخوله إليها، ومحاولة دراستها جمالياً. وهنا، قد نضطر للإشارة، بشكل سريع، إلى حاسة السمع، وغيرها مِن الحواس، بشكل يمَكِّننا مِن توضيح الفكرة الجمالية التي تدور حول الذوق والوجدان عند الجيلي.

فبينما نجد الذوق، صوفياً، ينزل على قلب الإنسان الطاهر الصافي بمحض إرادة إلٰهية لا يحتاج إلى مِران وتدريب، ويظهر أثره في الحواس، ويستمر مرتقياً في عمق المعرفة الإلٰهي، ويشمل، إضافة إلى الحواس الخمس، الحاسة الباطنية المختصة بتذوق الأمور الروحانية؛ فإننا نجد التذوق الفني لا يتجاوز الحواس، إلا في حالات نادرة، ويأتي بعد تدريب ومِرانٍ، بحيث أنه (**يتطلب مهارة تشبه المهارات الأخرى، يجب أن تُصقَل وتُدَّرب**)[١]. إن هذا الكلام يسوقنا إلى القول بأن الذوق الفني، كالصنعة، مقيّد بقواعد معينة، متى أتقنها المرء استطاع أنْ يتذوق الجمال الموجود في الفن. وفي كل مرة يعيد بها ترتيب القواعد التي تَدرب عليها وأتقنها، فإنه، عندئذ، يحصل له الذوق الجمالي. أما الذوق الصوفي، فلا تقيده قاعدة، ولا يستند إلى قانون السببية. بل هو عطاء رباني ناتج عن الصفاء، الذي وصل إليه السالك بالتربية.

ولقد وجدنا عدداً مِن الفلاسفة والباحثين الجماليين أيدو النظرة الصوفية وحاولوا أن يقتربوا منها، أمثال برغسون، وكروتشه، وولتر ستيس. وهذا الأخير يقول: (**الجمال يمكن أن ينكشف في مدركاتنا الداخلية**)[٢]. إن كلامه هذا ينقلنا مِن مجرد الذوق الأولي للعمل الفني إلى عمق اللوحة الفنية والتأمل في ابعادها، والوصول مِن خلالها إلى لوحة جديدة رسمتها ملَكة الجمال عند الإنسان باستخدام الخطوط والألوان في أية لوحة معروضة امامنا. وعلى الرغم مِن رفض ستيس للجمود، ولكل شيء يمكن أن يقيد الاحساس بالجمال، وهذا ما يمكن أن نستشفه مِن نصه المذكور، إلا أن دائرة الجمال عنده تبقى أضيق من دائرة الجمال التي نحاول

---

* _ جاء في المعاجم العربية أنّ (**الذوق: مصدر ذاق الشيء، يذوقه، ذوقاً... والمذاق طعم الشيء... والذوق يكون في ما يُحمده ويُكره**). راجع: ابن منظور، لسان العرب، مجلد ١٠، ص ١١١.

أما الوجدان، فإننا نجده في كلمة وَجَدَ التي تخرج منها كلمات متعددة تشير إلى معنى واحد أو معاني متقاربة. (**يقال: وَجَدَ مطلوبه... وأوجَده إياه: جَعَلَه يجده...، أوجَده الله مطلوبه أي أظفره به... والوُجْدُ والوَجْدُ والوِجْدُ هو اليسار والسعة... وأوجَده الله أي أغناه... وقال أبو عبيد: الواجدُ الذي يجد ما يقضي به دَيْنَه... ووَجَد وجداً: في الحب لا غير، وإنه ليجد بفلانة وَجداً شديداً إذا كان يَهواها ويُحبها حباً شديداً... ووجَد الرجل في الحزن وَجْداً، بالفتح، ووَجِد، كلاهما عن اللحياني: حَزِنَ**). راجع: ابن منظور، لسان العرب، مجلد ٣، ص ٤٤٥، ٤٤٦.

[١] _ إبراهيم، وفاء محمد، علم الجمال قضايا تاريخية ومعاصرة، دار غريب للطباعة: القاهرة، دون تاريخ نشر، ص ١٤٢.

[٢] _ ستيس، ولتر، معنى الجمال – نظرية في الاستطيقا، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة، ٢٠٠٠م، ص: ٤٤.

إبرازها عند الشيخ عبد الكريم الجيلي. فالفسحة الجمالية عند ستيس نجدها بدخول الحواس الداخلية ساحة التذوق الجمالي وإطلاق الحكم على الأشياء مِن خلالها. لكنها تبقى محكومة بظروف العالَم المادي وتصوراته. بينما سنجد الجيلي قد وسّع ساحة العالَم المادي، بربطها بأبعاد العالَم الروحاني. فالمعاني الجمالية العليا عند ستيس لا يقف عندها الجيلي، لكنه يعتبرها مرحلة يَعبُرُ، مِن خلالها، إلى ساحة الجمال الإلهي، الذي يعيشه على قدر قابله واستعداده في تلقي المعارف بأنواعها.

إما إذا ذهبنا صوب الفلسفة الإسلامية وحاولنا أنْ نستحضر شيء مِن فكر أبو حيان التوحيد في الذوق الجمالي، سنجد أنّ هذا الفيلسوف، يحرر الذوق الجمالي مِن القيود التي تكبله، ويَصْبغ الذوق الجمالي عنده بالصبغة الصوفية. فيقول الدكتور عفيف بهنسي، موضحاً لنا الذوق الجمالي عند التوحيدي؛ (**التذوق يخضع إلى تفاعل الذات والموضوع**)[1]. وهذا ينقلنا، مع التوحيدي، مِن الرؤية السطحية للجمال إلى الولوج في ابعاده ومعانيه الروحية. فالتوحيدي، بكلامه هذا، ينقل لنا رؤية جمالية تنظر إلى جوهر الشيء، دون الوقوف عند بعض العوارض التي قد تتبدل بمرور الزمان.

إذاً الذوق الفني، كما رأينا، عبارة عن خبرة يَحكُمها العقل، وتقوى بالثقافة والعلم؛ بينما، في فلسفة الصوفي، الأمر مختلف عن المجال الفني، فالذوق والوجدان* الصوفي كما سنرى عند الجيلي يعبر عن علاقة قوية بين العبد وربه، تتجلى بتنزل الأنوار وتظهر برقي المسلك والكلام، وهو كالحدس يأتي بشكل فجائي نتيجة بارق نوراني، وتنزل رحماني، وتجلٍ جمالي أو جلالي أو كمالي. إن الذوق والوجدان، عند الجيلي، لن يختلف كثيراً عن تعريفات الجرجاني المبينة في الهامش. وإنْ وُجِد فرق بين الجيلي وغيره مِن فلاسفة الفن والجمال، فسيكون على أساس النظر إلى الموضوع الجمالي، أو الفني المادي، الذي يتذوقه الإنسان ويسرح به بخياله. فالخيال، (**عالَمٌ وسطٌ، فيه تَتَجَسْدَنُ الروح ويتَرَوحَنُ الجسد، ويتكون مِن مادة ومِن امتداد واقعيين، بالرغم مِن أنهما في حالة لطيفة، ولا مادية بالنظر إلى المادة المحسوسة الفاسدة**)[2]. والإنسان، إن لم يعِش الحال الذي يعيشه الصوفي، وإنْ لم يستطع أنْ يمتلك قوة خياله، فإنه لن يستطيع أن يصل إلى ما يصل إليه الصوفي، وإنْ تكررت المرات التي يتأمل بها الموضوعَ الجمالي.

---

[1] ــ البهنسي، د.عفيف، الفكر الجمالي عند التوحيدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ١٠٤.

* ــ جاء في التعريفات لمحمد الجرجاني، أنّ (**الذوق، في معرفة الله، عبارة عن نور عرفانيّ يقذفه الحق بتجلّيه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل، مِن غير أن ينقلوا ذلك مِن كتاب أو غيره**). أما (**الوَجْد: هو ما يصادف القلب ويرِد عليه بلا تكلّف وتصنُّع، وقيل: هو بُروقٌ تلمع، ثم تخمد سريعاً**). راجع: الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، ص ٩٣، وايضاً ص ٢٠٩.

[2] ــ كوربان، هنري، الخيال الخلّاق، ص ١٤.

إنّ خيال الجيلي المفتوح الأفق يسمح له أن يذهب بعيداً عن خطوط وألوان العالَم المشهود التي تقيد الفنان العادي، والفيلسوف العقلاني. ليعود لنا بخطوط الأنوار الربانية، وجمالية ألوان التجليات الإلٰهية المطلقة. التي تجعل الجيلي يرى أن جمال الصورة في الحقيقة، يعود إلى صفة وجودية خارجة عن مِلْكية حاملها، وهي هبة إلٰهية، وهذا ما نصل إليه بالذوق. لذلك، نجد الجيلي يعول كثيراً على الذوق، ويضعه في الدرجة الأولى بين درجات العِلْم التي تحصل. فيقول عن الذوق: (**وهو الأعلى. ويسمى علم الأذواق. ويحصل للعبد بأثر المشاهدة العِيانية، وذلك أن الحق إذا تجلّى على العبد بتجلٍّ مخصوص، ثم ابقاه به في ذلك التجلّي، فإن العبد يميز بالله تعالى حقائق ذلك التجلّي، وآدابه، واحكامه، ومناظره، ومواطنه، وما حصل فيه مِن الاطلاعات**)[1]. إنّ الجيلي، في هذا النص، كان محافظاً على النسق الظاهري العِلْمي للجمال، رغم أنه ذهب بنا، في نصه هذا، إلى مستويات عالية جداً من الجمال الباطني، محاولاً ألا يتجاوز نظريته التربوية التي تنتقل به تدريجياً إلى معرفة الجمال الإلٰهي الغيبي. فإذا كان الإنسان لا يحصل على ذوق جمالي بزهرة الغارديني مالم يبصرها ويشم رائحتها، فإنه لا يحصل له ذوق جمالي في أي مستوى مِن مستويات الجمال الباطني الروحاني، مالم تحصل له مشاهدة قلبية للمعارف والأنوار الجمالية التي يتجلّى بها الحق على الإنسان بما يناسب مقامه أي، علمياً، بما يناسب مستواه العلمي والثقافي.

وإذا انتقلنا مِن الذوق إلى الوِجدان، سنجد أنّ الجمال ليس مجرد خطوط وألوان وتناغم وانسجام عند الجيلي، بل هو، بالدرجة الأولى، حضور ووجود حقيقي مع المشهد الجمالي. وفي هذا، يقول الجيلي، في النادرات العينية:

(فلمَّا أضاءت في الحشا جُذوة الهوى وأومض مِن سفحِ المحبة لامع
تركتُ لها الأسبابَ شغلاً بحبها ووجداً بنارٍ قد حوتها الأضَالع)[2]

فالوَجد، عند الجيلي يمكن أن نقول عنه أنه حدوث تماس بين حقيقة الإنسان النورانية، ونور الباري جلَّ في علاه، مُولِعاً في قلب الإنسان نارَ حبٍ لا تُخْمِدها مياه نهر، ولا تطفها مياه بحر. وإذا ظننا أن القرب هو منقذ العاشق ومُطفئ ناره، فإننا نقول: إنه في الجمال الإلٰهي لا يوجد ما يطفئ نار حب العاشق. بل نجده، كلما زاد قرباً، زاد كشفاً وزاد حباً، وبالتالي زادت نار عشقه اشتعالاً. إذاً الوَجد، عند الجيلي، هو كالراحلة التي يعتليها المسافر، وتأخذه مِن هذا الذوق إلى ذوق أعلى، ومِن هذا الوَجد إلى وَجد أعلى؛ وكل هذا، مقروناً بالقابل والاستعداد الذي يُجِد طبيعة الذوق، وشدة الوَجد. وهذا ما يؤكده الجيلي في قوله:

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، كتاب النقطة المسمى حقيقة الحقائق التي هي للحق من وجه ومن وجه للخلائق، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ٢٠١٠م، ص ٥٩.

[2] ــ الحكيم، سعاد، ابداع الكتابة وكتابة الابداع، ص ١١٣، ١١٤.

(يتجلى الحق تعالى على العبد، في هذا المنظر، بتجلٍ يَعلَم به مِن العلْم الخاص بالله، على قدر قوة قابليته. وهذا العِلْم هو الحاصل بطريق الوجدان والشم. فلا يسمى عِياناً ولا كشفاً، الا على سبيل المجاز. وأما على الحقيقة، فليس هو الا وجدان، وشم، ويقين، وعلْم)[1]. إذاً ومِن خلال هذا النص نجد، إنّ صاحب الوِجدان، لم يظفر بالحقيقة. ونحن رأينا أن الوجدان لغوياً يعني النيل والظفر. إنّ الجيلي، يريد أنْ يؤكد، في نصه هذا، على أهمية الوَجد ودوره في الوصول إلى معرفة الله. وبأنّ ما يصل إلى قلوبنا مِن وَجدٍ هو معرفة حقيقية، ولكن ليس هو الحقيقة بذاتها. فهو حق، مِن حيث أنه صدر عن الحقيقة الإلٰهية. ولكنه ليس الحقيقة، لأنه لم يشكّل في قلب السالك برهاناً كافياً عن هذه الحقيقة التي يسعى إليها. بل كان سبباً لمعرفة جمالها وكمالها. لذلك وصف الجيلي العِلْمَ اليقيني بالشم، لأن حاسة الشم تهبُ عليها الروائح لفترة قصيرة، وتَغيبُ عنها، في كثير من الأحيان، لفترات طويلة. ومن تكرار توالي الذوق عن الوجدان، والوجدان عن الذوق، نتيجة التجليات الإلٰهية، تحصل المعرفة. ويشق السالك طريقه مرتقياً في معاني انوار الله الجمالية، ماراً في كل مرحلة يمر بها بالذوق والوَجد والوجدان.

فالجمال، عند الجيلي، ليس مجرد صورة يبتهج بها القلب وتنبسط بها الأسرّة، بل هو معايشة مديدة للصورة الجميلة، التي يتجلّى بها الحق، ويظهر أثرها في المتلقي. وهذا الكلام يؤكده قول الجيلي: **(يا هذا! مالم تذق لذة السلطنة، لا يأتي منك سلطانٌ، لأن هذا الأمر لا تكفي فيه المعرفة بدون الوجدان، ولا يكفي الوجدان بدون فقدانه كل الفقدان)**[2]. إنّ الجيلي بنصه هذا يحاول أنْ يذيق السالكَ معنى الذوق. فالسلطنة ليست مجرد اعتلاء السلطان على العرش، بل السلطنة هي القدرة على سياسة الدولة، ورسم الخطط المستقبلية، اجتماعيا واقتصاديا وأمنيا ...الخ. وهذا لا يستطيع الإنسان القيام به، مالم يدخل في هذه الأمور، ويتشربها، حتى تصبح جزءاً مِن تكوينه. وبعد ذلك، يقال عنه سلطان. وكذلك الجمال، لا يمكن أنْ نعتبر أنّ الإنسان ذاق الجمال، مالم يأت منه جمال، أي مالم يعكس بأقواله وافعاله آثار الجمال الذي تذوقه، أي مالم يصبح الجمال هو وجوده الحقيقي الذي فقده بِبُعده عنه. وفي هذا، نجد الجيلي يقول في منظر الشهادة: **(الشهيد***

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، المناظر الإلٰهية، ص ٢٠٥.

[2] ــ الجيلي، عبد الكريم، حقيقة اليقين وزلفى التمكين، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، كتاب ـ ناشرون: بيروت، ط١، ٢٠١٣م، ص ١٥١.

* ــ إن كلمة شهيد، في هذا النص المشار إليه في الأعلى، تقودنا إلى حديث الرسول ﷺ الذي يَعتبِر فيه أن الجهاد الأكبر هو جهاد النفس، حيث يقول: **(قدِمتم خير مقدم. قدِمتم مِن الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر. قالوا: وما الجهاد الأكبر؟ قال: مجاهدة العبد هواه)**. راجع، العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ج١، حديث رقم ١٣٦٢، ص٤٨٢. وباعتبار أنّ الشهادة تحصل للإنسان في ساحات الجهاد بمقتله، كذلك في ساحات مجاهدة الهوى والشهوة. وهنا، نجد الجيلي يعتبر السالكَ شهيداً عندما يقتل ارتباطه ببشريته، بسهم التربية والعبادة والذكر، ورمح محبته لله. فيشهد، بموت رباطه الدنيوي، تجلي جمال الله وجلاله فيه.

مَن فتكت به سبحات الجمال والجلال، فأفنته عنه. فهو مقتول في حركة صدمات التجليات، أخرس لا ينطق، اعمى لا يبصر، ميت لا يحيا)[1]. إذاً، جيلياً لا يتم الوصول إلى ذوق بجمال الله، مالم يُفني الإنسان نفسه، وكله عن سواه. ولا يحصل الوجدان، مالم يتم تحليل الطعم الجمالي في حليمات لسان حال الذائق، والتي تنتقل عبر سيالة الحب والسعي إلى دماغ المعارف القلبية. فيفسر لنا المذاق الحاصل، ويعكس لنا، بشكل لا إرادي، أثره في سلوكنا واقوالنا واحوالنا، مُظهراً، بذلك، تمثل المريد السالك للمعارف النازلة على قلبه ومعايشته لها، وكأنها أصل في تكوينه، وأساس في منشئه وتربيته.

وينقل لنا الجيلي صورة واضحة لتسرب الجمال الذي عاشه إلى حبيبات وخلايا جسمه. فيقول في منظر اللذة السارية: (**غُيِّبْتُ، في هذا المنظر، عن العالَمِ الكوني. فَكُشِف لي عن عوالِمِ الأسماء والصفات، وكيفيتها في عالَمِ ذاتي. ووجدت كل ذرة مِن وجودي، حاملةً مِن المعاني الكمالية، ما لا يمكن شرحه. فأعطتني عوالمي كل اسم، وصفة، ومعنى، ومرتبة، ما لا نهاية لها. فلما وجدت ما وجدت، سَرَتْ فيّ لذةٌ إلٰهية، حتى ذقت امراً محسوساً، تكاد الروح أن تذهب لوجدانه**)[2]. إذاً المسألة مسألة "حضور" مع المشهد الجمالي، فما كان يشعر به الجيلي، عند توارد المعارف على قلبه، عجزت مفردات اللغة أنْ تحيط به. وخير كلام، كان يمكن أنْ يلامس كثافة المعارف في باطن الجيلي، وشدة الذوق والوَجد في افعاله واحواله، هو قوله باللذة السارية في "**سيالة الزمان**"*، إذا سمح لنا هنري برغسون أن نستخدم هذا المصطلح في هذا المكان.

فذوق الجيلي ووجدانه يشبه ويقارب ما يسميه برغسون بالحدْس. الذي صوره بوحدة تجمع بين الشتات، ونجد هذا واضحاً بقول، برغسون: (**إن عبقرية "البارع في التذكر" تقوم على الامساك بهذه الأفكار البارزة، وبهذه الجمل القصيرة، وبهذه الكلمات البسيطة التي تجرّ معها صفحات كاملة**)[3]. ويتجلى هذا الحدْس، عند الجيلي، بمحاولته أن يصل، مِن خلال هذا الجمال المتجزئ في شتات هذه الكثرة الوجودية،

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، المناظر الإلٰهية، ص ١٨٢.

[2] ــ المصدر السابق، ص ٢٠٠.

* ــ ربما يكون المقصود مِن الكلمة هذه قوة التدفق والاستمرارية. وفي هذا المعنى، نجد د.جميل صليبا يقول: (**السيلان تدافع الأجزاء سواء كانت متفاصلة في الحقيقة، ومتواصلة في الحس، أو كانت متواصلة في الحقيقة**). راجع: جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص ٦٨١. ويقول أيضاً (**والزمان، عند بعض المحدثين، هو التغير المتصل الذي يجعل الحاضر ماضياً. قال "برغسون": العقل ينفر مِن كل شيء سيّال، ويجمد كل ما يتناوله. ونحن لا نفكر في الزمان الحقيقي، بل نحيا فيه، لأن الحياة تطغى على العقل مِن كل جانب. فالزمان الحقيقي، وهو الديمومة، مختلف، إذن، عن الزمان الرياضي أو الزمان العِلْمي، وهو دفعة سيالة، أو مجرى متحرك، أو تيار مستمر يجري أمام المدرك الواقف على شاطئ الحاضر. ومنه قولهم مجرى الزمان، وسير الزمان**) راجع: جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص ٦٣٧.

[3] ــ برغسون، هنري، الطاقة الروحية، ترجمة علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، ط١، ١٩٩١م، ص ١٤٧. نقلاً عن اوديرت، كتاب أساليب التذكر العامة. ص ١٧٣.

إلى معنى جمالي يعلو هذه المخلوقات، ويفيض عليها مِن لدنه. فحدْس الجيلي ووَجدُه يكمن في طي صفحات الوجود، في كتاب الجمال الإلٰهي الذي يحوي في داخله جمالَ كل موجود.

وقد نلمس شيئاً مِن ذوق الجيلي ووجدانه مِن خلال كتاباته التي أظهرت معاني للآيات الكريمة والأحاديث النبوية، ربما لا نجدها مكتوبة في نص الآية أو الحديث بشكل مباشر، والجيلي، بصياغته للمعاني المستخلصة مِن الآية الكريمة أو الحديث النبوي المحمدي، فإنه يعمد إلى استخدام أسلوب جمالي يجعلنا نتذوق ذوقه، ونشاهد بارق وَجدِه. وهذا نشاهده في قوله: (**حبيبي! كم أناديك مِن مكان قريب، وأنا أقرب إليك فيه مِن حبل الوريد، فلا تسمع ندائي**)[1]. في هذا النص، نلاحظ الجيلي وقد استخدم أسلوب العتاب الذي يشف عن الرحمة، وتكسوه المحبة، محاولا بذلك أن يَدْخُل بنصه إلى ذات القارئ، ناقلاً له ذوقه لمعاني الآيتين الكريمتين التي يقول الله تعالى فيهما: (**يحبهم ويحبونه**)[2]. و(**ونحن أقرب إليه مِن حبل الوريد**)[3]. أنّ الجيلي يعكس لنا، بمعاني هاتين الآيتين، ثلاثَ نقاط أساسية في التذوق الجمالي وهي: اولاً، معنى الذوق والوجدان؛ ثانياً، معنى المحبة؛ ثالثاً، معنى التربية. فإذا اعتبرنا الذوق هو نتاج حضور السالك مع المشهد الجمالي بكل أبعاده، فالجيلي، بكلامه هذا، يرسم لنا صورة جميلة عن هذا الحضور الذي نمّ عن شعورٍ عارمٍ بالمحبة، أظهر كرم المحبوب عليه، وقربه منه. وكان، بذلك، عاكساً اسلوباً تربوياً جمالياً يجذب القلوب بشدة تألقه، ورقة أسلوبه، ولطافة معانيه. وكأني بالجيلي، وهو يتكلم، تسطع عليه بوارقُ وطوالعُ مِن جمال الحق، ويكشف عن وَجده وهو في مقام القرب، بما ينقله لنا مِن المعارف التي بها ينادي الحقُ عبدَه، بقوله: (**أنا أحسن لك مِن كل حسن. أنا الجميل. أنا المليح. بي كمال كل شيء ... حبيبي! حبني لا تحب غيري ... فإذا أحببتَني تقربتَ إليّ بحبك. وإذا تقربت إليّ بحبك أحببتُك. وإذا أحببتك كنتُ لك سمعاً وبصراً ويداً**)[4].

وختاماً لهذا المبحث، نقول: إنه لم يكن قصدنا أن نُعرّف الذوق والوجدان، ونعالج تفصيلاتهما وأبعادهما التي توصلنا إلى تعريف جامعٍ مانعٍ عنهما. بل كانت غايتنا الأولى أن نبين إحدى الأبعاد التي يمكن أن يمتد إليها الجمال الصوفي بشكل عام. والغاية الثانية هي محاولتنا الدخول إلى ذات الجيلي، كاشفين، بذلك، الأثرَ الداخلي للجمال في ذات الإنسان. فلولا توافق الحس الظاهري مع الحس الباطني، في ذات السالك، لم يكن ليتشكل لدينا هذا الفهم العميق لمعاني الجمال، ولكانت الرؤية، بحسب الشيخ الجيلي ناقصة، لأنها تفتقد إلى عنصر أساسي، وهو الحضور.

---

[1] ـ الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات، ص ١٩٦.

[2] ـ سورة، المائدة، الآية ٥٤.

[3] ـ سورة، ق، الآية ١٦.

[4] ـ الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات، ص ١٩٦، ١٩٧.

وأخيراً، فإن كلامنا عن الذوق والوجدان سيقودنا إلى مبحث آخر يعتبر ركناً أساسياً في اكتمال الرؤية الجمالية، وهي رؤية الجمال بالمتضادات. فإذا كان الجمال هو الحضور، فإن السالك المتلقي نتيجة حضوره سيرى وينطق بوجود الجمال في المتضادة في الأبيض والأسود وفي الرحمة والقهر،...وهنا، نطرح سؤالاً أساسياً هو: ماذا يعني الجيلي بالمتضادات؟ وهل يجب أن يجتمع العنصر ونقيضه في مشهد واحد حتى نرى منهما جمالاً؟ ام أن الجيلي يعتبر كل عنصر مِن العناصر المتناقضة المتضادة هو، بحد ذاته، جميل؟ وما هي الأبعاد التي يمكن أن تقودنا إليها نظرة الجيلي للمتضادات؟. هذا ما سنحاول دراسته واستيضاحه في الصفحات التالية.

٤ــ رؤية الجمال بالمتضادات:

إن مسألة التضاد مِن المسائل التي نادراً ما يتعرض لها الباحثون والمهتمون بالمباحث الجمالية. وقد يُشْكل هذا العنوان على فهمِ كثيرٍ مِن القراء. لذلك، أحب أنْ اعمد إلى توضيح معنى التضاد، وأنه لا يعني بالضرورة أن شيئاً أكملُ وأجملُ من شيء آخر. بل هو يعني، في النهاية، أن شيئاً يُكْمِل شيئاً، لِيُظهِر كمالاً معيناً أراد الله اظهاره مِن خلال هذا الشيء التكاملي لصدور الخَلْق عن الله. وفي النهاية، سنجد، صوفياً، أنّ مسألة التضاد تقودنا إلى مسألة التناغم والإنسجام.

فبحثنا في مسألة التضاد يمكن أن نسميه، علمياً، **بالتحليل**. وهو ما يكون اقرب إلى تمييز الأمور، وفصلها عن بعضها بعضاً، وهو ما يسميه الصوفية مقام **الفرق**[*]. وننتقل، بعد هذه المسألة، إلى مسألة التناغم والإنسجام، والتي يمكن أن يصورها لنا العِلْم بمسألة **التركيب**، وهو ارجاع الشيء إلى وَحدةِ اصلِ وجودهِ، التي يشكل فيها الجزء الأم الذي لا يمكن تجاهله، وهو ما نسميه، صوفياً، مقام **الجمع**[*].

ولكي نستطيع أن نجلو الغموض عن هذا الموضوع، ونتمكن مِن ابرازه باعتباره عنصراً أساسياً للرؤية الجمالية عند الجيلي خاصة، سندخل إلى ذلك مِن خلال نظرة الجيلي المعرفية، والتي يَعتبِر فيها، بالنهاية، أن المعرفة الحق، هي معرفة الله. لكن، كما اسلفنا، لابد للعلم والمعرفة بالله، مِن سبل ووسائل تقود إلى ذلك. لذلك، نجد الجيلي، بدايةً، يَعتبِر معرفة الوجود، بحسب الأثر الذي اوجده الله، هو السبيل البديهي الذي يوصل مِن خلاله السالكَ إلى المعارف الغيبية. وفي هذا، يقول الجيلي: **(سَنَّ الخلافَ في الائتلاف، فأظهرَ النقصَ ليُعرَفَ الحبيبُ مِن البغيض)**[١]. وكأننا بالجيلي يريد أنْ يقول: لولا المتضادات أو المتناقضات لانعدمت المعرفة. فالجيلي ينظر إلى الوجود، كما بيَّنا، على أنه لوحة متكاملة ومتآلفة، على الرغم من وجود المتضادات التي تشكل عمق الفن في هذه اللوحة التي صدرت عن فنان تفردّ بالإتقان، حيث يوجد فيها الجمال والجلال، والحب والبغض، والأعلى والأدنى، والقريب والبعيد، ...الخ فلولا المبغِض، الذي يظهر لنا بصورة تثير التفرقة والبعد والكراهية، لما عُرِف المحب الذي يتجسد بإلفته وببذله وحسن معاملته لمن يحبه، وسعيه الدؤوب الى المحبوب. والذين ناقشوا فكرة المتضادات، ودخلوا في تفصيلاتها وابعادها، قليلون جداً، على الرغم مِن أهميتها في تكوين المعرفة الإنسانية، ومدى دورها الكبير في الإشراق الجمالي.

---

[*] ــ الفرق: **(هو الاحتجاب بالخلق عن الحق وبقاء رسوم الخليقة بحالها)**. راجع: الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، ص ١٣٩. بهذا المعنى فالفرق هو رؤية الخلق دون رؤية الأثر الإلهي الذي يجمع بين هذه المخاليق.

[*] ــ الجمع **(هو ما سلب عنك)**. وهو أيضاً: **(ما يكون مِن قِبَل الحق مِن إبداء معانٍ وابتداء لطف وإحسان. فهذا جمع). (والجمع شهود الأشياء بالله، والتبري من الحول والقوة إلا بالله)**. راجع: الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، ص ٦٩.

[١] ــ الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ص ٢١١.

والجيلي ينظر، أولاً، إلى الشيء وضده بعين الجمع فيراهما شيئاً واحداً ويحملان القيمة الجمالية ذاتها. ثم، ينظر بعين الفرق دون أن يُنْقِص مِن مقدار هذا، على حساب ذاك، بل يضع كل عنصر بمكانه المناسب. وهذا بدا واضحاً في قوله شعراً:

(تجلى حبيبي في مرائي جماله ففي كل مرأى للحبيب طلائع
فلما تبدى حسنه متنوعاً تسمى بأسماءٍ فهُنَّ مَطالع)[1]

ففي هذين البيتين يؤكد الجيلي أن الجمال أصل في كل موجود، دون أن يعوّل كثيراً على الشكل والمكان والزمان. فالموجودات لم تكن، في اي مرحلة مِن مراحل وجودها، ليست جميلة، وأصبحت فيما بعد جميلة لسبب من الأسباب. فالخير والجمال عند الجيلي صفتان وجوديتان تعمان سائر الوجود. ولا يوجد شر أو قبح يولّدانهما. كما سنرى ذلك عند لاوتزو الذي يقول: **(بمبدأ التناقض أو الأضداد وبعودة الأشياء إلى ضدها، إذا رأى بأن الضعف يتحول إلى قوة، والقوة تتحول إلى ضعف. وهكذا إلى ما لا نهاية. مِن هنا، جاء قول لاو تزو: منذ أن عَرَفَ كل إنسان على الأرض جمال الجميل، وُجِد القبح؛ ... واللاحق يتبع السابق)**[2]. مِن خلال نص لاو تزو، يمكن أن نستشف، وبشكل غير مباشر، بأنه يقول بوجود الجمال والقبح، وأن الجمال يتولد عن هذا القبح، والقبح يتولد عن الجمال، كما تتولد القوة عن الضعف. أما الجيلي، كما سنرى في الصفحات القادمة، يقول بعمومية الجمال، لأنه اصلُ كلِ موجود، بينما القبح يبقى أمراً اعتبارياً طارئاً. لذلك، في كلامنا عن المتضادات، سنجد تناغماً وتكاملاً عند الجيلي.

إن مسألة التضاد ليست مسألة بسيطة، كما يمكن أن نتصور. بل هي مسألة جمالية وجودية عميقة، ترجع بنا إلى الحديث القدسي الذي يقول فيه الحق: (...**فأحببت أن أُعرَف، فخلَقتُ الخَلقْ)**[3]. فالتضاد هو مظهر حقيقة الأسماء والصفات. فمن النقيضين الأساسيين، في التكوينة البشرية خاصة، نجد ان المادة والروح تفتق عنهما كثير مِن الحقائق، وتفسرت الأمور الغوامض. وقد أوحى الجيلي إلينا بهذا المعنى بقصة سجود الملائكة لآدم عليه السلام، ورفض ابليس (الملاك الوحيد) للأمر الإلهي. فالحكمة الإلهية مِن هذا الأمر كانت، في نظر الجيلي، **(لاقتضاء الحقائق، حتى يظهر التضاد مِن المطيع والعاصي، لينتج ذلك مِن المَلَك رضاً وسخطاً يظهر بهما النقمة والنعمة، والقرب والبعد، والسعادة والشقاوة)**[4].

---

[1] ــ الحكيم، سعاد، ابداع الكتابة وكتابة الإبداع، ص ٨٩.

[2] ــ عبد الحي، عمر، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، ط١، ١٩٩٩م، ص ٩٣.

[3] ــ العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ج٢، رقم الحديث ٢٠١٦، ص ١٣٢.

[4] ــ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلهية، ص ١٥٩.

ونلاحظ أنّ الجيلي، في حديثه عن التضاد، لم يخرج، في رؤيته، عن المادة والنفس والروح. وهو، بهذا، يؤكد على وجود المتضادات. فالجيلي، مِن خلال آية سجود الملائكة لآدم، يقدم نظرية معرفية وجمالية تربوية. فلولا وجود الشقي والسعيد، لَمَا وصلنا إلى اسمه الغفور والرحيم، والمعز والمذل. فالوجود يمثل، هنا، اللوحة التي رسمها الله. وهذه اللوحة الفنية، البديعة في جمالها، مِن وظائفها أَنْ توصلنا إلى معرفة الله. لذلك، جعلها الله مثل مرآة تعكس تجليات أسمائه وصفاته التي توصلنا إلى المعرفة بوحدانيته. وفي هذا يقول الجيلي: (**اعلم أنّ الله تعالى، لما أراد أَنْ يَظهَر مِن تلك الكنزية المخفية، وأحب أن يَخلِق هذا العالم الكوني لمعرفته** ...)[1]، جعل (...**المحبة مقتضية لظهوره عليهم، حتى يعرفوه. فخَلَق مِن تلك المحبة حبيباً اختصه لتجليات ذاته. وخَلَق العالَمَ مِن ذلك الحبيب، لتصبح النسبة بينه وبين خلقه. فيعرفوه بتلك النسبة. فالعالَمَ مظهر تجليات الصفات** ...)[2]. ويقول في نص آخر (**هو عبارة عن الكلاءة الإلٰهية لآثار الأسماء والصفات، بحيث أنْ لا يمنع بعضُها مِن إظهار الأثر في البعض الآخر. فإن لله أسماء متضادة. فلو لم يمنع بعضها مِن بعض، لطمس أنوار بعضها بعضاً، ولانعدمت الأسماء المتضادة بأسرها**)[3].

إن مسألة تجليات الأسماء والصفات مسألة قائمٌ عليها كل شيء. فظهور الوجود جعله الخالِق قائماً على مسألة التجلي الأسمائي والصفاتي. والمعرفة، التي يصل إليها العارف، هي عِلْم بأثر هذه التجليات. والتربية هي وقوع أثر هذا التجلي في قلبه. والجمال هو ظهور نور اسماء الله وصفاته مِن خلال هذا الإنسان الساعي للمعرفة. والجلال إظهار جمال الأسماء والصفات ممزوجاً بالتأديب والتأنيب. والكمال هو الجمع بين تجليات الأسماء والصفات الجمالية والجلالية، والتي تجعلنا نرى نور الله وجماله الواحد، في كل موجود. فما كان حقيقة باطنية ليس لها صداً علمياً وواقعياً، أصبحنا اليوم نسمع لها بعض الأصداء البعيدة. فكما أنّ الوجود عند الجيلي صدر عن مصدر واحد، هو الله خالق كل شيء. كذلك الأمر علمياً فمن الكتلة الوجودية الواحدة، تفتقت الكثرة والتعددية في الكُتَل الوجودية[4]، وظهر النور والظلام، والصيف والشتاء، وتعاقب الأيام؛ وتمايز الألوان.

فعلى الرغم مِن الأثر القوي للتجلي الأسمائي والصفاتي في قلب الإنسان وأهميته في توليد المعرفة. إلا أن أثره لا يكون بدرجة واحدة في قلب الإنسان بل يكون بحسب المزاج. فالمزاج يظهر بميول الإنسان واتجاهاته.

---

[1]_ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ١٨.

[2]_ المصدر السابق، ص ١٨.

[3]_ المصدر السابق، ص ٥٥.

[4]_ راجع: الصوفي، ماهر احمد، الموسوعة الكونية الكبرى "آيات العلوم الكونية وفق أحدث الدراسات الفلكية والنظريات العلمية"، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م، ج١، ص ٩٠، ٩١. وراجع أيضاً، الكحيل، عبد الدائم، الفتق الكوني، حقائق جديدة، على الموقع الإلكتروني التالي: http://www.kaheel7.com/ar/index.php/2010-02-02-20-06-04/706-2012-12-31-20-01-05

وفي هذا، يقول الجيلي: (...**ومع أن طريق الحق واحداً بالشخص لا تعدد فيه فإنه تختلف وجوهه بحسب اختلاف سالكيه كما أنّ الحق الذي هو غايته واحد بالذات، وتختلف وجوه تجلياته بحسب اختلاف صفاته، وما اختلفت وجوه الطريق الواحد إلا مِن أجل اختلاف السالكين في أعتدال المزاج...**)[1]. فالطريق إلى الله واحدة وتنوع صورها لأختلاف الأمزجة وتنوع القوابل فالمدد الإلٰهي المنزل لا يكون إلا (**على قدر القابلية، ولا يمنع إلا ما تقتضيه القابلية**)[2]. فما هذا العطاء، وهذا المنع، إلا لتفاوت الأمزجة البشرية. ولو تساوت هذه الأمزجة، لم نكن بحاجة لتجلي الأسماء والصفات المتضادة، التي تساعد في الحفاظ على المزاج متوازناً، وذلك على قدر القابلية التي أوجدها الله فيه. فتنزل أسماء الله وصفاته في قلب الإنسان ما هو إلا وسيلة لتعديل المزاج، واعادته إلى أصله الروحاني.

فالتجلي، الأسمائي والصفاتي، يضطرنا لأن نزيد تعمقنا في الناحية التربوية وأثرها الجمالي التي تحدثه في الإنسان. فالأسماء والصفات، إضافة إلى كونها وسيلة الحق في إظهار الوجود، فهي أيضاً وسيلته في توجيه الإنسان إليه. فالتجلي الإلٰهي يتنزل على قلب الإنسان. فإما أن يكون هذا الإنسان مِن أصحاب الإيمان، فيتجوهر بهذه التجليات، وتتخلص نفسه من الأوهام المهلكات، ويسطع قلبه بأنوار التنزلات. وفي هذا المعنى يقول الجيلي: (**إن سبب ترك الكون عن مجاهدة نفسية، ورياضة بدنية والتوجه إلى الله تعالى، والإعراض عن غيره، إنما هو امتزاج اللطف والقهر. وإنّ مَن تَرَك الكون عن مجاهدة، فإنما تَرَكه لهذا السبب**)[3]. فالجيلي يريد أن يقول لا أثر لكل الرياضات والاجتهادات، لولا تجليات الله التي تؤثّر في انفعالات هذا العبد، فتزيد مِن همته وتسرّع وتيرة عمله، حتى يصل إلى أنوار ربه. ولعلنا نرى في ذلك، أن هذه المسألة تشبه فيلماً درامياً، يحاول فيه الكاتب والمخرج أن يوصلا رسالة ما مِن خلال فعل الممثل. فصورة الفيلم الدرامي هذا، على شاشة العرض، تكاد تكون قريبة مِن صورة الدراما الإلٰهية، التي تتجلى في مسرح المظاهر الكونية، وتعمل فيه المخلوقات فعل الممثلين الذين يمارسون ويتلقون الحوادث الكونية التي تعكس لنا تجليات الأسماء والصفات في قلب الإنسان الذي يأخذ دور الممثل والمشاهد في نفس الآن. فكما أن الفيلم يُظهر ويوصل المشاهد المستمع إلى النقص الذي هو فيه، كذلك الموجودات. (**فمَثَل الموجودات كمَثَل مرائي متقابلات توجد جميعها في كل واحدة**)[4]. فيرى الواحد منا ذاته في الآخر، ويتعرف على عيوبه ونقصه، وجماله وكماله.

وبشيء قريب مِن هذا المعنى، نجد شارل لالو قد أشار إلى فعل الدراما هذا في نفْس الإنسان، والاثر الذي تحدثه المتضادات فيه، مِن خلال الفعل الدرامي، فيقول: (**إن المتناقضات المفاجئة، والأحداث العنيفة المؤلمة، هي أهم منابع لانفعالاتنا الشديدة. إن الدراما تثير فينا إحساسات حيويتنا الشخصية إزاء قلقٍ أو**

[1] ـ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ٦١.

[2] ـ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ٩١.

[3] ـ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ١٤٥.

[4] ـ الجيلي، عبد الكريم، الكهف والرقيم، شرح أحد عرفاء القرن العاشر، ص ١٣٠.

انعطافٍ ضعيف. وتثير فينا كذلك التضامن الأجتماعي، عن طريق مشاهدة أفراد غير متكيفين، يقاسون من بيئة لم توجد لهم، وليس لأي منهم قدرة على تعديلها)[1]. فلالو، هذا، يكرر ما يقوله الجيلي، لكنْ مِن جهة فهمه هو، وليس مِن جهة فهم الجيلي. نحن قلنا إنه لولا المتضادات لَمَا كانت هناك معرفة، ولَمَا كان هناك ارتقاء وانخفاض. وكذلك، عند لالو، لولا المتضادات لَمَا كان هناك أثر لفعل الدراما. فلو تصورنا، فيلماً بكامله يسير على نسق واحد، وموسيقى ومقام واحد. فالنتيجة ستكون، حتماً الملل والضجر وعدم التقبل، لدى المشاهد. وقد يكون معدوم المعنى عند المشاهد والمستمع، لأنه لا يوجد ضد أو نقيض، يَظْهر مِن خلاله المعنى.

فالجيلي يريد أن يوضح مسألة هامة، هي أنّ التضاد أساس المعرفة والارتقاء، لذلك ينظر إلى آيات القرآن الكريم، فيجد فيها اسلوباً تربوياً يناسب جميع القوابل، ويعمل على صقل مرآة قلب الإنسان، وذلك بالتعرف على الآيات، مِن خلال أضدادها. وينقل لنا الجيلي، في كتابه الإسفار عن رسالة الأنوار، ما تكلم به ابن عربي في هذا الشأن، حيث يقول الجيلي: (**ما مِن آية في القرآن تتضمن رحمة، إلا ولها أخت تقابلها تتضمن نقمة. كقوله تعالى: {غافر الذنب وقابل التوب}**[2] **يقابله {شديد العقاب}**[3]. **وقوله تعالى: {نبئ عبادي أني أنا الغفور الرحيم}**[4] **يقابله {وأن عذابي هو العذاب الشديد}**[5]...)[6]. إن هذا الكلام، إضافةً إلى ما يحمله مِن معان تربوية، وإضافة إلى تأثيره في قلب كل إنسان آمَنَ بالقرآن، وجعَلَه سراجَه المنير في سيره إلى ربه، فإنه يقوده إلى معان عظيمة جداً وهامة، في الفهم والفلسفة الصوفيين، وهي التناغم والإنسجام، من خلال سياق المتضاد. لأن الفعل التربوي غايتُه، في بداياته ونهاياته، أن يردم الهوة الحاصلة بين نفْس الإنسان وروحه، لتحقيق الانسجام بينهما مِن ناحية، ثم، من ناحية أخرى فإن التأمل في أضداد الحياة يوصل إلى تحقق وقوع التربية والتهذيب وصقل مرآة المتعظ، للحصول على وحدة الشهود المتجلية في رؤية الأثر الإلٰهي في كل شيء. وهذا سيتم إيضاحه في الصفحات القادمة، تحت عنوان رؤية الجمال بالمتناغم المنسجم. فالأضداد، في مقام **الفرق** تُظهِر تمايز الأشياء؛ وفي مقام الجمع، تُظهِر النورَ الذي يؤلف بين هذه الأشياء. وهذا المعنى نجده في قول الجيلي: (**ومنهم مَن يتجلى الله عليه بالألوهية، فيجمع التضاد ويعم البياض والسواد، ويشمل الأسافل والأعالي، ويحوي التراب واللآلي. وعند ذلك، يعقل الاسم والوصف، ويجحد النشر واللف،**

---

[1] ــ لالو، شارل، مبادئ علم الجمال، ترجمة مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة: القاهرة، ٢٠١٠م، ص١٠٩.

[2] ــ سورة، غافر، الآية ٣.

[3] ــ سورة، المائدة، الآية ٩٨.

[4] ــ سورة، الحجر، الآية ٤٩.

[5] ــ سورة، الحجر، الآية ٥٠.

[6] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ١٣٨. وراجع ايضاً ابن عربي، محي الدين، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ص ٢٦.

ويرى أن الأمر {كسراب بقيعة يحسبه الظمئان ماءًا. حتى إذا جاءه، لم يجده شيئاً، ووجد الله عنده، فوفاه حسابه. والله سريع الحساب}[1] فطوى بيمينه وشماله كتابه {وقيل بعداً للقوم الظالمين}[2])[3].

ونختم هذا الجزء مِن البحث، فنقول إننا حاولنا، في هذه الصفحات الماضية أن نبين معنى فكرة التضاد، التي تنقلنا إلى حال التمايز، وهو ما يمكن أن نسميه، صوفياً، "مقام الفرق"، حيث يفرّق السالكُ فيه بين الأشياء، ويرد الشيءَ إلى نوعه وجنسه، واصِلاً بذلك إلى معرفة الشيء وحقيقته. واستطعنا، بتتبعنا لأفكار الجيلي، أن نصل إلى وَحدة تجمع بين هذه المتضادات، وذلك بردها إلى حقيقتها الإلٰهية، التي لا يمكن أن يجحدها أحد _ وهو ما يمكن أن نطلق عليه، حسب ما بيَّن الجيلي، اسم "الجمع"، أي جمع الوجود وطيه بالموجِد، أي الخالق، وارجاع الشيء الحادث إلى المحْدِث له. وبهذا، تتكامل الموجودات وتتناغم، عازفة موسيقى الخَلْق الأول، ورافلة برداء جمال الذي أظهرها، وأحسن خلقها. وهذا سنتعرف عليه أثناء بحثنا في التناغم والانسجام.

والسؤال الذي لابد أن يُطرح هنا هو: ما هي العلاقة الرابطة بين المتضادات والتناغم والانسجام؟ وهل يمكن لنا أن نقول بالانسجام، بدون أن يكون هناك تضاد؟ وما هي الأبعاد الجمالية التي سيقودنا إليها التناغم والانسجام؟ وهل يمكن أن نعتبر التناغم، بحد ذاته، جمالاً؟ وكيف سيحقق السالك، في ظاهره، وباطنه هذا الجمال، عاكساً لنا صور التناغم والانسجام؟.

---

[1] _ سورة، النور، الآية ٣٩.

[2] _ سورة، هود، الآية ٤٤.

[3] _ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٠٨.

٥_ رؤية الجمال بالمتناغم والمنسجم:

إن التناغم والانسجام هما المرحلة التي نرى مِن خلالها كل ما تكلَّمْنا عنه في الصفحات السابقة؛ حيث يرِقّ الجسم، وتتجلَّى الروح، بُرقيّ أفعال العبد. ويظهر ذلك في حسن كلامه، وجمالية تصرفاته. وفي هذه المرحلة، تختفي في الإنسان آثار النفْس، مِن جهة تعلقها المادي. ويظهر فيها تنامي تغليب مطالب الله. ويصير هذا العبد يرى في قلبه أثر فِعْل الله وتصرفه الذي يتجلى في كل متحرك وساكن، وفي كل ناطق وصامت، وفي كل كائن راجل وطائر، وزاحف وسابح، في هذا الوجود. وتتماهى النفْس مع الروح. وفي هذه المرحلة، تتألق المحبة بالظهور مازجةً المتضادات، ومزيلةً الخلافات والمجادلات عند معرفة وَحدة صانعها. فيأخذ المريد مِن الله، ويرد كل شيء إليه سبحانه وتعالى.

وقبل الولوج في مناقشة أفكار الشيخ عبد الكريم الجيلي، سنحاول أن ندخل إلى هذه المسألة، فلسفياً وعلمياً، مِن خلال التعرض لبعض أفكار الفلاسفة والعلماء. فإذا كان العلم قد وصل، في أكتشافاته، إلى أنَّ **(كل دقيق في الكون يدور حول ماهو أكبر منه. فالإلكترون يدور حول النواة، والنواة أكبر من الإلكترون. والأرض تدور حول الشمس، والشمس أكبر من الأرض)**[١]، فإن الخيال الصوفي قد جمع لنا هذا في وَحدانية النور الإلهي، ورأى في الصوَر رموزاً وضعها الإله الواحد، لتدل عليه، دون إنكار الفائدة الحياتية مِن حركتها ودورانها، ووجد فيها انعكاساً للجمال الإلهي الخالق، والذي سيبدو لنا، مع الجيلي، متجلياً في القلوب الصافية، التي رأت أن الموجودات كواكب تدور حول معرفة نفسها، وحول معرفة مركزها النوراني والجمالي الإلهي. وهذا يتجلى في قول الجيلي: **(فاعلَمْ مِن معلوماتك، ومِن العالَم، تعرف نفسك. وإذا عرفت نفسك، عرفت ربك. فقد قال، صلى الله عليه وسلم، {مَن عرف نفسه عرف ربه}[٢])**[٣]. فكما نعرف أن سرعة دوران الأجسام تُظهر لنا سكونها، وسرعة دوران الكوكب حول نفْسه يزيد مِن سرعته حول الشمس وقربه منها، كذلك نجد سرعة دوران الإنسان حول معرفة نفْسه تزيد في قربه مِن ربه. وحينها، تختفي حركات الاجسام، على تنوعها؛ وتتجلى له وحدانية الأمر الإلهي، ويشرق عليه جماله.

وربما دخولنا إلى الجيلي مِن خلال هذا المنظور الكوني يقترب بنا مِن فلسفة فيثاغورث الذي تناقل عنه كل من اهتم بفكره وفلسفته أنّ **(دراسته للسماوات كشفت الجمال العظيم، مِن خلال ترتيب النجوم وتناسق دورانها)**[٤]، فكما بدا جمال السماء، عند فيثاغورس، بتناسق أجزائها وترابطها، يبدو لنا أيضاً أن اللحن

---

[١]_ النجار، زغلول، حلقات في الإعجاز العلمي في القرآن (حلقة الطواف حول الكعبة)، على موقع اليوتيوب التالي: https://www.youtube.com/watch?v=pZJqbL6Czm4

[٢]_ العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ج٢، رقم الحديث ٢٥٣٢، ص ٣٠٩.

[٣]_ الجيلي، عبد الكريم، لوامع البرق الموهن، ص ٧٧.

[٤]_ هاني، سعيد محمد، فلسفة فيثاغورس، دار ومكتبة التراث الأدبي، بيروت، ٢٠١٢م، ص ٩١.

الموسيقي هو الصوت الجميل، الذي يعكس هذا البناء العظيم، ونرى مِن خلاله عظمة ودقة النظام الكوني الهائل. وقد عبر فيثاغورس عن هذا بقوله: (**بأن الموسيقا كانت تعبيراً عن التناغم الذي به يحقق المبدأُ الإلٰهي النظامَ والترتيبُ للفوضى والنشاز**)[1].

أما إذا ذهبنا صوب فلسفة جورج لوكاتش، فأن الأمر لا يختلف كثيراً عن فيثاغورس، حيث يعتبر لوكاتش أنّ الجمال يظهر بتحقق التناغم والانسجام، فيقول: (**سمات الجميل: هي سمة التناسب، لأنها سمة مرتبطة بجدل الشكل والمضمون. فالفنان الذي يستطيع أن يدمج الشكل والمضمون في وحدة واحدة، بحيث لا نكاد نميز أحدهما عن الأخر، يكون قد قدّم فناً جميلاً، لأنه يعكس الحياة بشكل صافٍ**)[2]. وهذا النص، مِن خلال تدقيقه، نجده يقترب مِن معنى التناغم عند الجيلي، ويحاول أن يشير إلى المضمون الذي استفاض به الجيلي كثيراً في كتاباته، والتي نورد منها قوله: (**فإذا خلص [اي الإنسان] مِن ربقة اسرار السجن الأرضي، السفلي، الجسمي، وطارت روحه، بخواص جسمه، في فضاء عالمها الروحي العلوي، تتشكل له المعاني صوراً مشهودة، ...كالرزق في صورة العيش**)[3].

فالجمال عند الجيلي، كما نرى، يبدو مِن خلال قدرة الإنسان على رؤية تجليات المضمون الكامن في الشكل. رؤية النور في الصور. وهذا مادل عليه الجيلي بقوله: (**هذا العالَم المطلق، المعبَّر عنه بالمخلوقات، وعلى تفاريعه وأنواعه، فهو حسن مطلق إلٰهي، ظهر في مَجالي الإلٰهية. وسُميت تلك المجالي بالخلق**)[4]. بهذا المعنى فإن التناغم بين الشكل والمضمون، جيلياً، نراه يتجلى في مضمونٍ وجودي، معرفي، تربوي، أخلاقي. فإذا كان الجمال هو نُطق الشكل بالمضمون، وإذا علمنا أن المضمون عند الجيلي هو معرفة الله، والشكل هو إظهار جماله الموصل إليه، وصلنا إلى أن الله الجميل، لمّا أحبّ أن يُعرَف، خَلَق الوجود، وأسبغ عليه تجليات جماله وجلاله وكماله.

مِن خلال الكلام السابق نلاحظ شدة التلاقي بين الجيلي ولوكاتش الذي يقول بوحدة الشكل والمضمون. فإذا كان القلب عند الجيلي عرشَ تذوقِ تجلياتِ الله الجمالية والنورانية، فإنّ الجسم عنده محل ظهور هذا الجمال كما بيّنّا سابقاً. فإذا وصل الإنسان، ذوقاً ووجداناً، ظاهراً وباطناً، إلى هذه الحقيقة، وطلع عنده (**فَجرُ انقلاب الظاهر باطناً، وانطواء الباطن في الحق المطلق، طوى بساط الأعيان والصور. فيتكور مَن كان شمساً، ويخسف مَن كان بدراً، وينطمس مَن كان نجماً .... فلا يبقى إلا نور الحق، وهو نور**

---

[1] ـ هاني، سعيد محمد، فلسفة فيثاغورس، ص ٨٧.

[2] ـ محمد غانم، رمضان بسطاويسي، عِلْم الجمال عند لوكاتش، ص ١١٠.

[3] ـ الجيلي، عبد الكريم، لوامع البرق الموهن، ص ٦٠.

[4] ـ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٣٣.

الوحدانية الذي لا يبقي لتجليه نوراً)[1]. إن هذا النص يريد أنْ يقول لنا أنّ المظاهر عند الجيلي تنطوي على الحقائق. وكلما ظهر للعارف نورُ الحق في المظاهر، طوى ما تحته مِن معارف، كالذي يرى نور الشمس في القمر، ويدرك أنّ هذا النور الوهمي الذي يشرق مِن القمر، يختفي عندما تشرق الشمس. والأعمق مِن هذا، أن يدرك العارف أن حقيقة هذه المخلوقات تنطوي على حقائقِ صانعها وخالقها، بترتيب تناغمي منسجم يدهش العقول.

فالموجودات تستوي جمالياً، لكنها تختلف في قدرتها على إظهار هذا الجمال. فالجمال يظهر عند الإنسان القريب مِن الله، ويكاد ينحجب عند كل مَن أبعدته رغباته وشهواته عن الله. **(فالقوة الإلٰهية لا تظهر في كل شيء، إلا على قدْر قابلية ذلك الشيء. فهي تظهر في الصغير على قدْره، وفي الكبير على قدْره، وفي الإنسان على قدْره)**[2]. إذاً الموجودات تشترك مع بعضها بأنها في الحقيقة نور مِن نور الله. والتضاد والتناقض والتفاوت، كل ذلك حاصل مِن حيث الصورة. وهذا لا يمكن انكاره عقلاً. لكن، مِن حيث الحقيقة، لا يوجد تضاد أو تناقض أو تفاوت، لأن الموجودات كلها صدرت عن الله، وأشرقت بنوره، وظهرت بأمره. وهذا لا يتذوَّقه أي إنسان، إلا كل مجتهد ذاكر، ركب براق الحب الإلٰهي، وأخرج مِن قلبه حب المادة، فأنزله الله على منبع نوره، ومصدر جماله. بهذه الأنوار المشرقة على هذا الإنسان، وبهذا الجمال الظاهر امام عينيه، تقوى محبته لله، ولكل من حمل قبس من جماله، وتتساوى في باطن الإنسان الأشياء، ويصبح المدح عين القدح، والغنى عين الفقر. وهذا هو ما عبر عنه الجيلي، بقوله: إذا **(صلح قلب الغني بقبول الفقير، إذ به تتم اتصاف قلبه بالجود الذي فيه خزائن كل شيء. فالكل في النعيم دائمون مادام الغني في محل الإلقاء، والفقير في محل القبول، وبمشاهدتهم النعيم المشترك بينهم مسرورون)**[3].

فقد ربط الجيلي في هذا النص السعادة، التي هي نتيجة مشاهد الجمال، بعلاقة جدلية بين الغني والفقير، قائمة على صلاح القلب وطهارته. فمثلاً إنْ أعطى العبد فقيراً مما أعطاه الله، فإنه يدرك أنه أعطى مِن فضل الله. فتنشأ مِن هذه الرؤية، بين الغني والفقير، علاقة قائمة على المحبة والتعاون، وتتجلّى رحمة الله، ويظهر جماله بين الطرفين، فتظهر السعادة، وترتسم الفرحة.

إذاً، لولا وجود الغني والفقير معاً، لم نصل إلى هذه المعاني. فوجود الغني دون وجود الفقير، لا يوصلنا إلى الغِنىٰ، وتغيب معرفة التجليات الجمالية القائمة على هذا الاسم، ولا يكون هناك شيء اسمه تناغم وانسجام. لذلك، فما قاله الفارابي فلسفياً، مِن أن المتضادين **(كل واحد منهما يبطل الآخر، إذا التقيا أو**

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات، ص ١١١.

[2] ــ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ٦٩.

[3] ــ الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات، ص ٨٥.

اجتمعا، لأن الوجود الواحد منهما "مفتقر، في وجوده، إلى زوال ضده")[1]، مرفوض عند الجيلي صوفياً، لأن القلب، كما سبق وذكرنا، هو أداة إدراك المعارف عند الجيلي، والتي تسمح لنا أن نرحل مِن عالَم الظواهر المتكثر، إلى عالَم الحقيقة الواحدة. بينما الفارابي، كفيلسوف، يثبت الحقائق عقلياً. والعقل، كما يرى الجيلي، **(لا يدري ما يقول. وربما يقال لك هذا يخيله العقل، إذ لا يثبت العقل اجتماع الضدين، إلا مِن جهتين مختلفتين)**[2]. فكل عنصر، عند الجيلي، يُكمل الأخر. فالصورة عند الجيلي قريبة مِن أوتار آلة العود الموسيقية. حيث نجد أنّ هذه الآلة لا تعطي الجمالية ذاتها، إذا قمنا باستئصال الوتر الذي يعطي الصوت الحاد الرفيع، والذي كان يحدث جمالاً معيناً بالمشاركة مع الوتر الذي يعطي صوتاً ثخيناً. وكذلك الحياة البشرية والعلاقة بين أفرادها، لا يمكن أن تُظهِر جمالية الحياة وقبحها، كما لا يمكن أنْ يرتسم أمامنا طريق صعود ونزول، مالم نَرَ صورتين متضادتين تشير الأولى إلى الدُنا، والثانية تشير إلى العُلا.

إذاً، فصاحب العقل الفلسفي، يفرّق بين العنصرين النقيضين. وصاحب القلب، يُثبتُ حقيقة الشيء وضده في نفس الآن، بمعنى أنه يُثبِت الخير مِن الفعل الذي يبدو خبيثاً. وذلك لأن السالك ينظر بنور الله فلا يرى في الأشياء سوى جمال الله. وهذه الحقيقة لا تشهدها سوى القلوب الذاكرة. فقلب العبد الذاكر، **(لا يغفل عن الله طرفة عين؛ وذلك لأنه يرى قيام الأشياء بالله ضرورة، فتنجذب روحه طبعاً إلى توحيد الحق تعالى في الموجودات)**[3]. إن الجيلي يحاول أن يصل بنا إلى فكرة التناغم والانسجام ضمن مفهومه للتوحيد الإلهي. وهي الفكرة التي نحاول أن ندرسها، ونتوسع في إظهار أبعادها في هذا المبحث. فالنص يشير إلى درجات متعددة للتوحيد، وهذا نستشفه من خلال العبارة التي أوردها الجيلي في النص، والتي تقول "توحيد الحق تعالى في الموجودات"، هذا يعني هناك توحيد أعمق في معناه من هذا الذي أشار إليه النص. وهذا ما بينه الجيلي حينما تكلم عن التوحيد موضحاً درجاته في قلب الإنسان. ونذكر مِن هذه الدرجات **(جمع التوحيد، تفرقة التوحيد، توحيد الفناء، ريّ التوحيد، ...)**[4].

فلا يتذوق هذه المعاني الجمالية، سوى القلب الصافي الذي ترد على سطحه الإشراقات مِن جمال الله، وتنعكس عنه في الوجود، بزاوية تساوي زاوية الورود، كما نعرف ذلك في الفيزياء، وما يقوله علماؤها في انعكاس الضوء. لذلك، نرى الجيلي، في شرحه لإحدى أبيات الشِعر، يُفصِح قائلاً: **(أحلى التجليات الجمالية، التي تَكْشِف للعارف حقائق الأشياء كما هي، ... ويعرف الأشياء بمعرفة الله تعالى، ...)**[5]. فكما يتسرب الضوء مِن خلال المنافذ الصغيرة والكبيرة، فالنور الجمالي، الذي ينعكس مِن قلب العبد المؤمن الصافي

---

[1] ــ مدكور، إبراهيم، أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة، ١٩٨٣م، ص ٢١٥.

[2] ــ الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات، ص ١٨٧.

[3] ــ الجيلي، عبد الكريم، غية أرباب السماع، ص ٢٠٣.

[4] ــ الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات، ص ٢٣٧.

[5] ــ الجيلي، عبد الكريم، غنية ارباب السماع، ص ١٦٥.

تجاه الموجود، يدخل إلى عمق هذا الموجود، مِن خلال منافذ الصلة الطيبة، التي تقوم بين هذا الإنسان المتعبد والإنسان الآخر. فيسمح له ذلك برؤية حقيقة وجوده في الآخر. لأن هذا الآخر وخاصة البشري المقابل هو أيضاً مرآة تنعكس عليها صورة الإنسان*. إذ (**الإنسان لا يرى في الوجود، إلا ما هو مطبوع في قلبه، ولو كان الفعل ظاهراً مِن غيره**)[1]. فإذا كان مطبوعاً في قلب الإنسان السالك جمالُ الله، فإنْ هذا السالك يبحث عن هذا الجمال مِن وراء الفعل الصادر. وإنْ بدا الفعل للعين الشحمية قبيحاً، وهذا يكون بالتأمل الذي ترافقه الرياضة والعبادة والذكر، (**فيتجلّى لهم _أي الحق _ في كل حركة وسكون، فاستوت عندهم به الأماكن، وتَساوى لديهم عذر المتحرك والساكن. فرأوا فعلَه في الوجود. فلم يسندوا حقيقة عملٍ بعدها إلى موجود**)[2]. وعن هذه الرؤية، نجد صاحب القلب الطاهر الصافي، يفسر الصورة على أنها صورة مِن صور تجليات الله، والتي بها يُعرفه الحق عليه، ويقربه منه، ويرتقي الإنسان الصافي بهذه المعارف حتى يصل إلى (...**لذة ترك الإرادة في إرادة المحبوب، والتلذذ ببلائه كالتلذذ بنعمائه**)[3]. فقد يرى بعضنا إن هذا الفعل ناتج عن اعتياد السالك على التسليم والرضا أو غيرها، لكن في حقيقة الأمر ما نتج هذا الفعل، إلا عن رؤية للجمال الإلٰهي الذي يجذب إليه القلوب الصافية. فإذا كان الوجود صادراً عن الله الجميل، فهو جميل بكل صوره، فلماذا نتأفف ونضجر مِن الضيق؟ ونفرح وننبسط بالفرج والرحمة فقط؟. الفرح، في الأساس، لا ينبغي أنْ يكون للجمال. والحزن لا يكون للجلال. إنما الفرح والحزن متعلقان بقرب العبد مِن الله وبعده عنه.

هذه هي صورة تناغم الفرد مع ذاته التي وجدت استقرارها بالله، والتي تجلّت بحدة بصيرة العبد المؤمن التي خرقت كثافة المادة، ورأت الجمال المتجلّي فيها. فالوجود، عند الجيلي، كما ذكرنا من قبل، هو (**حُسنٌ مطلَقٌ إلٰهي، ظهر في مَجالِي الإلٰهية، سميت تلك المجالِي بالخَلْق**)[4]، إضافة إلى المعاني الجمالية التي يحملها النص، والتي سنحاول أن نتوسع بها قليلاً. فالجيلي يؤكد، بكلامه هذا، على وحدة المشهد الإلٰهي في قلب كل عارف بالله، وتساوى مع غيره في المقام المعرفي. وقد أكدت هذه الحقيقة الجمالية الست عجم بنت النفيس* بقولها:

---

* _ احب أن أشير في هذه الأسطر التي نتكلم فيها عن المرائي الوجودية، إلى أن للجيلي رسالة بعنوان: **سر النور المتمكن في معنى قوله ﷺ (المؤمن مرآة المؤمن)**. وقد وجدنا هذه الرسالة مذكورة عند كل مَن حقق في كتب الشيخ عبد الكريم الجيلي. وحتى الآن لم نتمكن من الحصول عليها. لكن هناك مَن يعمل على تحقيق هذه الرسالة ويسعى إلى نشرها، وهو الدكتور احمد فريد المزيدي، الذي نعتبره احدى الشخصيات التي عكفت على إظهار الإرث الصوفي للجيلي.

[1] _ اليشرطية، فاطمة، نفحات الحق، ص ١٥٧.

[2] _ الجيلي، عبد الكريم، نسيم السحر، ص ٩٣.

[3] _ الجيلي، عبد الكريم، غنية ارباب السماع، ص ١٦٦.

[4] _ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٣٣.

* _ عرفت الست عجم بنت النفيس بن ابي القاسم بن طُرَز البغدادية، بشرحها للمشاهد القدسية المنسوبة للشيخ محي الدين بن عربي، وهي من مواليد ٦٨٦هـ، وقد كانت امية، لا تجيد القراءة ولا الكتابة، وكان يقوم على مساعدتها في تدوين ما يرد عليها من العطاء الرباني، زوجها وابن خالتها، محمد بن محمد بن الخطيب. وقد كان للست عجم، وزوجها، شيخ مشترك هو=

(والتعدد لائق بالجمال، لأن الله تعالى، لمّا أوجب الخلقَ، متكثراً متمايزاً، ظهر بالجميل، لئلَّا يقع النفور مِن البعض عن البعض)[1]. وهذا بيان وكشف عن التناغم الوجودي على أنه مظهر للتجلي الجمالي الإلٰهي في الوجود، وذلك لأنها تؤكد في نص آخر أنّ (**الجمال صفة خافية وهميَّة. فلا يدركها، إلا مَن اتصف، في حال شهوده، بهذه الأوصاف**)[2]. وهو ما نحاول أن نصل إليه في هذا المبحث مع الجيلي.

إن الجيلي يلتقي، في نصه هذا، مع الست عجم، في أن الوجود إحدى حلقات الوصل التي توصلنا إلى الله. والتناغم هو محاولة السالك أنْ يعيد نسيج الصورة الروحية، الرابطة والمغذية لكل الرسوم المادية، وذلك بالتربية والرياضة والذكر التي تكسبنا الشفافية، ومُكْنَة النفاذ خلف صور أفعال وتصرفات الموجودات الكونية، وقد نجد صدى هذا المعنى عند هيغل الذي رأى بيّن أنّ كمال (**وتطور الروح كلُّه، مِن أول مراحلها، كان يدفعه هذا الدافع الوحيد، وهو عبور الهوّة التي تفصل بين الذات والموضوع**)[3]. بهذا النص يتقارب فكر هيغل كفيلسوف مِن فكر الجيلي الصوفي، الذي يجد أنّه بهذا التلاقي بين الذات والموضوع، تشرق انوار جمال الله في قلب العبد، ويتم الذوق، ويحصل الوجدان وحتى يصل السالك إلى هذه الدرجة مِن درجات الترقي الجمالي والكمالي، يطلب منا الجيلي (**ملازمة محبة الله تعالى، والتعشق بجماله الأنزه على حالات الوفاء مِن الإطراح والهيام، والأشياء المذكورة آنفاً، ... فلا تطلب مع هذا كله وصلاً، ولا تفر مِن الهجر، بل تقطع، إرباً إرباً، لما يريده المحبوب، وعدَّ بلاء الهجران نعمة؛ لأن المحبوب أرادك لها وذكرك بها. فلا تنفر مِن بلائه. بل لا ترى البلاء إلا نعماء وآلاء. فإن اوصلك، كان ذلك بفضله. وإن قطعك، كان ذلك أيضاً بفضله**)[4]. إن هذه النظرة، هي نظرة كل سالك رقي بمعرفته الروحية، وتكاملت روحه بالعطاءات الإلٰهية الجمالية. فقرب العبد ومحاولة حضوره مع الله ومعايشة معاني تجلياته وجدانياً، يجعل عنده المقدرة على تجاوز الهوة التي تفصل بين الذات المتمثل بالحق الجميل، والموضوع المتمثل بالخَلْق الذي به تظهر تجليات هذه الذات الجميلة.

فكما بدا لنا، صوفياً وفلسفياً، أنّ المضمون لا يتكشف، والطاقة الجمالي لا تظهر، إلا مِن خلال تقاربِ الذات والتقائها مع الموضوع، أي مِن خلال تقارب النقيضين الأساسيين في الوجود (المادة والروح)،

=فخر الدين إسماعيل بن عزة القضاة، أحد تلاميذ ابن عربي. راجع: البغدادية، عجم بنت النفيس، شرح المشاهد القدسية، ص م١ــ م٥.

[1] ــ البغدادية، عجم بنت النفيس، شرح المشاهد القدسية لتكميل دائرة الختم الموصوف بالولاية المحمدية محمد بن العربي، تحقيق بكري علاء الدين، سعاد الحكيم، مطابع الف باء الأديب، دمشق، ٢٠٠٤م، ص ١٢٨.

[2] ــ المرجع السابق، ص ١٢٩.

[3] ــ ستيس، ولتر، هيغل فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر: بيروت، ط٣، ٢٠٠٥م، ج٢، ص ٢٠٢.

[4] ــ الجيلي، عبد الكريم، غنية أرباب السماع، ١٦٦.

فإننا نجد أنّ العِلم اليوم يؤكّد أنّ الطاقة، لكي تتولد، لابد مِن طرفين متناقضين يؤدي التقاؤهما، أو تصادمهما، إلى تولد هذه الطاقة، حيث توضح الاكتشافات العلْمية أنّ (**كل شيء قد خُلِقَ مِن زوجية، مِن المادة، واضداد المادة. الطاقة بصورها الموجبة والسالبة**)[1]. فلكي يضيء المصباح، لابد مِن أنْ يلتقي الطرف السالب مع الطرف الموجب. كما هي الحال في تولد الطاقة النورانية مِن قلب السالك واشراق جمالات باطنه مِن خلال ظاهره.

إذاً فمحبة العاشق لربه تجعله يُحب كل مَن أشرق بنور محبوبه، وعكس بظاهره جماله. لذلك، نجد أن (**نهاية التواضع أن يستوي عندك المادح والقادح، والمعطي والمانع، لشهودك ذاك مِن عين واحدة لكونك بها**)[2]. إنّ هذا النص، الذي يرد في شرحٍ لأحد العارفين، لكتاب الكهف والرقيم للجيلي، يُكّمل المعنى الذي يحمله نص الجيلي السابق الذي يصف أحوال العاشق واستواء الأمور لديه. فالوجود متنوع بأشكاله. لكنه، بجوهره، وما يظهر منه، يعود إلى الله، الذي جمع هذه الموجودات بِوَحدةِ خَلْقه وتصرفه. فـ(**الوجود مِن البداية إلى النهاية. والنهاية هي كلمة التوحيد...**)[3]، أي أن النهاية: تكون رؤية الحق بعين الخَلْق، رؤيته لا كجسم، بل كذات لها القيومية على الخَلْق، ومتصرفة به، ومتجلية بنورها وجمالها عليه. وفي هذا، يقول الجيلي، مبيناً أن رؤية المريد السالك لا تكون صحيحة، إلا (**برجوع مشاعره عن التعلقات الكونية إلى تعلقها في الأطوار الكشفية، بأسرارِ ظاهرِ الوجودِ وباطنهِ وجمعهِ بينهما، وانقطاعه بالكلية إلى محل يقتضي أنْ يكون الفهم، والسماع، والرؤية، والشم، والنطق، والاخذ، والعطاء، بالحق**)[4].

وفي ختام هذا المبحث، نصل إلى نهاية الفصل الثاني الذي حاولنا أن نبذل فيه جهداً لبيان الصلة بين الجمال الظاهر، والجمال الباطن، عند الجيلي. وقد تمت الإشارة، في هذا المبحث، إلى فكرة التوحيد، موضحين العلاقة بين الله الواحد، مصدر كل شيء، وبين الموجودات المتكثرة التي أوجدتها هذه المرجعية الواحدة. وحاولنا الكشف عن هذه الفكرة، مِن خلال سعي الفرد وعمله لصالح الكل. ورأينا أن الكشف الجمالي عند الجيلي حتى يعتبر صحيحاً يجب أن يرافقه سلوكاً جميلاً يعكس صحة ما وصل إليه السالك. وقد أشرنا في النهاية إلى جمالية الوجود، التي تتجلى في قلب الإنسان بتفاعل ذاته، مع موضوعات العالَم. وبهذا الشكل، تنكشف لدى الإنسان حقيقة الجمال، ويتحقق عنده التناغم والانسجام. ويصير العبد المؤمن، عند الجيلي محل تجلّي القيم الجمالية الإلٰهية. فيشع نور الجمال والجلال مِن داخله، ويتجلى الكمال مِن خلال ظاهره. وهذا سيكون موضوع بحثنا في الفصل القادم.

---

[1] _ النجار، زغلول، حلقات في الإعجاز العلمي في القرآن (الطواف حول الكعبة)، راجع في ذلك اليوتيوب:
https://www.youtube.com/watch?v=pZJqbL6Czm4

[2] _ الجيلي، عبد الكريم، الكهف والرقيم، شرح أحد عرفاء القرن العاشر، ص ٣٧٦.

[3] _ اليشرطية، فاطمة، نفحات الحق، ص ١٥٨.

[4] _ الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات، ص ٨٥.

والسؤال الذي يطرح نفسه، في هذا المقام، هو: ماهي القيم الجمالية، كما تتجلى في فلسفة الشيخ عبد الكريم الجيلي؟ وهل يوجد بينها ترابط أم أن كل قيمة مستقلة بذاتها؟ وهل من علاقة بين هذه القيم وبين مفهوم النور عند الجيلي؟ وهل الجمال واحد بين الموجودات أم أن الموجودات متباين في ظهور الجمال؟ وما هو رأي الجيلي حول مسألة القبح؟

الفصل الثالث

القيم الجمالية عند الجيلي وتجلياتها:

١ــ النور وتجلياته

أــ الجمال

ب ــ الجلال

جـ ــ الكمال

٢ــ الجمال إلٰهي مطلق والقبح اعتبار انساني

الفصل الثالث

القيم الجمالية عند الجيلي وتجلياتها:

في هذا الفصل، الذي يعد الفصل الهام في توضيح رؤية الجيلي الجمالية، سيتم الرجوع، مِن خلال نصوص الجيلي، إلى ما انتهينا عنده في الفصل السابق ــ إلى وَحدة النور القديم. فالعملية عملية "تدلٍ وترقي". فقد تدرجنا في الفصلين السابقين، في المعاني الجمالية، محاولين التماشي مع خطى المعراج الصوفي عند الجيلي للوصول إلى انوار وجمال الحقيقة. ولكننا، هنا، سنحاول، ومِن خلال نصوص الجيلي، أن ننزل برؤيتنا للنور، وفهمنا لمعاني جمال وجلال وكمال الذات الأقدسية إلى تغلغل تجليها بالصور المحدثة، منطلقين مِن الحديث القدسي الذي يقول "كنت كنزاً مخفياً...".

إن هذا الفصل، سيكون تأكيداً على خصوصية الله للإنسان، وابرازاً لها. وهذا سيكون مِن خلال توضيح مفهوم النور عند الجيلي وعلاقته بالقِيَم الجمالية الثلاث ــالجمال والجلال والكمالــ، ثم، العمل على توضيح هذه القِيَم، مبرزين عنصر جمالها. وفي سبيل ذلك سنتدرج، في بحثنا، بحسب قوابل الموجودات التي ننتهي بها عند الإنسان، الذي اراده الله أنْ يكون المرآة التي تعكس أنوار جماله وجلاله وكماله؛ ثم، نسير بحسب قوابل افراد النوع الإنساني واستعدادهم، لنصل في النهاية إلى "الإنسان الكامل"، محمد ﷺ، الذي خصه الله بقابل يسع الوجود. مشيرين إلى نوابه من الرسول، وورثته من الأولياء، الذين يحملون سره، ويكونون على صورته. وقبل دخولنا في هذا الفصل أطرح التساؤل التالي: ما هو النور؟ وما هي حقيقة كل مِن قيمة الجمال والجلال والكمال عند الجيلي؟ وهل مِن علاقة تربط هذه القيم ببعضها بعضاً، وتربطها بالنور؟ وهل الجمال والكمال صفة وجودية عامة؟ إذا كان كذلك كيف فرق الجيلي بين الموجودات؟ وما هو موقفه من مسألة القبح؟ هذا ما سأحاول دراسته، وسبر أغواره، في الصفحات التالية.

١ــ النور وتجلياته:

لقد شغل مفهوم (النور) معظم علماء التصوف الإسلامي، حتى أخذ هذا المفهوم بالنضج والتوسع في قلوب الرجال الذين جهدوا في التعرف عليه، وعلى تحسس لطافته. والنور هو أحد مسميات الحقيقة المحمدية التي اظهر الله منها هذا الوجود. وقد وردت سورة في القرآن الكريم تحت مسمى "النور"، أكد فيها الله، سبحانه وتعالى، على أنّ الله نور السماوات والأرض. وقد أخذت هذه السورة حيزاً كبيراً مِن تفكير واهتمام كثير مِن أئمّة التصوف، ومِن بينهم الشيخ الجيلي. وما يجعلنا نطرح مثل هذه المسألة هو ورود كلمة الإشراق أو السطوع أو التألق للجمال، والتي تَعتَبر صفة مِن الصفات المميزة للنور، إضافة إلى ما وجدتُه في كتب الشيخ عبد الكريم الجيلي مِن تقارب كبير بين النور والجمال، حتى أنه، في بعض الأحيان، كان يتكلم في الجمال بنفْس المعنى الذي يتكلم فيه عن النور. فطرْح مثل هذه المسألة ذو أهمية كبيرة، في بحثنا عن الرؤية الجمالية عند الجيلي، وذلك لشدة الصلة بينهما.

إنّ الوجود، في أصله، نور. يقول الله تعالى: **(الله نور السماوات والأرض)**[١]. فهذه الآية تصرح أنّ نور الله ليس خاصاً في جهة دون أخرى. فهو عام يشمل السماوات والأرض. فإنْ كنا نطلق على المخلوقات التي تقع في نطاق عالَمٍ غيرِ عالَمنا المادي، ولا تشكل المادةُ أيَّ جزء مِن وجودها، مثل الملائكة، ونقول أنها مخلوقات نورانية؛ فهذا لا يعني أن المخلوقات الأخرى المادية لا يربطها بالنور أي رابط. فقد أكد الجيلي هذه الحقيقة في كلامه عن كمال الإنسان. فقال: **(وكان الإنسان مشرقاً بأنوار الكمالات، معنىً وصورةً)**[٢]. والنور الذي يحدثنا عنه النص يتجلّى، هنا، بكل صفة وجودية وأخلاقية وادبية وكمالية. فالله، الذي أنار عالَمَ السماوات، أشرق بنوره على العالَمَ الأرضي. فلو لم تكن للصورة الأرضية علاقة بالنور وبالعالَمَ الباطني، لحجبت عنا معرفة النور، وما يتعلق به مِن بواطن الأمور. فالشيخ **(عبد الكريم الجيلاني [أي الجيلي]... يُلحّ على البعد المزدوج للحدَث: الواقع المكتمل للصورة المحددة، والمضمون الباطن الذي لا يمكن أن يتشكل إلا عبر تلك الصورة)**[٣]. فالنور الباطن، غير المحسوس، يتجلّى ويظهر في كل كثيف ملموس. لكن الفرق بين مخلوقات عالَمَ الخفاء، التي خُلِقت مِن نوره سبحانه وتعالى، وبين مخلوقات عالَمَ المادة الجسماني، يكمن بالخاصية التي اوجد الله الموجودات لأجلها. فالنور، في العالَمَ المادي، كان سبباً في إظهار المادة، وبعث الحياة فيها. وفي هذا يقول الجيلي إنّ اسم الله، **(النور، هو الذي به ظهر الوجود مِن العدم المحض، وتميز الحق مِن الخلْق، وعُرِفت المراتب، وبانت المطالب. فإنّ ظهور الكون إنما هو باسمه النور.**

---

[١]ــ سورة، النور، الآية ٣٥.

[٢]ــ الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ص ١٧٦.

[٣]ــ كوربان، هنري، الخيال الخلّاق في تصوف ابن عربي، ص ٢٣٠.

ولولا نوره تعالى، لكان الوجود في العماء الذي لا يتميز فيه شيء عن شيء. بل لا يكون الوجود وجوداً ولا عدما)[1].

فالوجود، قبل وجوده، كان شيئاً واحداً، علمه عند الله، حيث كانت تجمعه كلية الحق وخفاؤه. فلا يوجد تمايز بين الموجودات. الكل يشابه الكل. والكل موجود بعلم الله، معدوم مِن جهة علمنا به، لأننا لم نكن في عالَم الظهور. لكن، بعد صدور الأمر الإلٰهي بالظهور، ظهر التمايز، وبانت القوابل، وهذا ما سنجده من كلام الجيلي عن الحقيقة المحمدية النورانية. وبيان تسلسل الوجود عنها. حيث يقول: (**سرى الأمر، أي التجلي الوجودي الوحداني*. وهو، في الأصل، بحكم امتداده وانبساطه، مُكَنّى بالنفَس الرحماني الظاهر بظهوره الشؤون الإلٰهية، وسريانه في الموجودات الإمكانية المتهيئة للقبول سريان النور في الهواء)**[2]. وإذا كان الوحداني، يعني المنفرد، فإن نص الجيلي هذا يومئ إلى الحقيقة المحمدية، المتفردة بالتجلّيات الذاتية والاسمائية والصفاتية. لكنه لم يفصح عنها، وهي الحقيقة التي صرح الجيلي، في عدة مواقع مِن كتبه، بأنها الواسطة بين الله وموجوداته، ويقول بجريَانِ سرها في الموجودات. فبحسب نص سابق، أتينا على ذكره في إحدى الصفحات السابقة، بيّن فيه الجيلي أنّ الوجود هو تجلٍّ لاسماء الله وصفاته. ويبدو لي أنّ هذا التجلّي الوحداني هو تجلّي الحقيقة المحمدية، الذي به أظهر الله الوجود، لأنه (**صلى الله عليه وسلم، لما تنزَّل مِن الحضرة الأحدية إلى الحضرة الواحدية، ظهر فيها بحقائق الأسماء الحسنى، والصفات العليا)**[3]. وعن هذا التنزل ظهر التمايز وبانت القوابل. وهنا، لم يحدد الجيلي، في نصه ذاك، اسماً مِن الأسماء، أو صفة مِن الصفات اختص بها الرسول ﷺ دون غيرها، بل اختصاصه كان بجمعه لأسماء الله وصفاته جميعها.

فلنتأمل، ملياً، في كلام الجيلي هذا، وفي كلامه الذي ورد في نص الأسماء والصفات، لكي نصل إلى الأبعاد الوجودية التي يريدنا الجيلي أن نصل إليها. فالجيلي، مِن ناحية، يريد أن يحمي نفْسه مِن النقد العقلي

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ٩٣.

* ــ **الوحداني:** في اللغة: يقال: (**الواحد الأحد ذو الوحدانية والتوحد**). راجع: ابن منظور، لسان العرب، مجلد ٣، ص٤٥٠. ويكون الفرق بين الأحد والواحد في اللغة: (**الأحد بُني لنفي ما يذكر معه مِن العدد. ...والواحد اسم بُني لِمُفْتَتَح العدد. ...ويجوز أن يُنعت الشيء بأنه واحد. أما أحد فلا يُنعت به إلا الله تعالى، لخلوص هذا الاسم الشريف له جل ثناؤه**). راجع: ابن منظور، لسان العرب، مجلد ٣، ص ٤٥١. وقد قصد الجيلي **بالواحدية** تلك الحال التي (**تظهر فيها الأسماء والصفات مع مؤثراتها، لكن بحكم الذات، لا بحكم افتراقها. فكل منها فيه عين الآخر**). وقد بيّنا، في إحد ابيات الشعر، أن **الواحدية** مظهر الذات، والكل فيها واحد متكثر. وحدد الجيلي الفرقَ بين **الواحدية والأحدية**، بقوله: (**أنّ الأحدية لا يظهر فيها شيء مِن الأسماء والصفات. وذلك عبارة عن محض الذات الصرف في شأنها الذاتي**). راجع: الجيلي، عبد الكريم، **الإنسان الكامل**، ج١ ص ٧٧. ولا يسري هذا التجلّي، مالم تدفعه رياح النفَس الرحماني في الوجود، والتي تكون وسيلة تربطه **بالحق** وتردّه إليه. يقول الله تعالى: (**ونفخْتُ فيه مِن روحي**). سورة، الحجر، الآية ٢٩.

[2] ــ الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات، ص ٧٩.

[3] ــ الجيلي، عبد الكريم، قاب قوسين، ص ١٧.

الذي يقول فيه اهل العقل: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، على مبدأ الجميل والخيّر، لا يصدر عنه إلا ما هو جميل وخيّر. ومِن ناحية أخرى، لا يريد أن يخرج عن النص الشرعي. وفي الوقت ذاته، يريد أن يعبّر عن رؤية دقيقة في تسلسل الوجود، ونشأته. فيقول أنّ النور الإلٰهي المتجلّي هو واحد، انعكس علينا مِن حقيقة واحدة، هي "الحقيقة المحمدية" التي ميزها الله عن غيرها بقابل لا يُقدر إلا (**بقدر الله، وقدر الله لا نهاية له...**)[1]. (**...ولهذا عبَّرت الطائفة عن الحقيقة المحمدية بالذات، وبحضرة الجمع والوجود، وذلك هو الله وأسماؤه وصفاته**)[2]. ولكي يبرهن الجيلي على صحة مشهده، يسلك المسلك الرياضي العقلي، مع المحافظة على النص الشرعي، ومحاولة التعمق بالرؤية الروحية. فإذا كان اهل العلوم والرياضيات ينطلقون مِن الفرضية لينتهوا إلى النتيجة، فإن الجيلي ينطلق مِن "بديهية". لا تحتاج إلى برهان. لكنّ الجيلي يبرهن على صدقها، لكي يصل، بهذه الحقيقة النورانية، إلى كل إنسان.

فمِن خلال الحقيقة المحمدية، التي نجدها عند الجيلي، وهي الحقيقة الحبية التي أحب الله ان يَظهر بها مِن خفائه، نجد أن محمداً، ﷺ، وبحسب رؤية الجيلي، هو الحبيب الذي مِن أجله تفتق الوجود. وهو يستند، في برهانه على هذه الفرضية، إلى الحديث المحمدي الشريف، الذي يقول فيه الرسول ﷺ، (**أنا حبيب الله، ولا فخر**)[3]. ثم ينتقل بنا إلى حديث آخر يرى فيه أن هذا الحبيب كان السبب في الظهور والوجود. فيقول الجيلي: (**وسأنبئك عن سر تخصصه، صلى الله عليه وسلم، باسم الحبيب، لتعلم أنّ المقام الحبي أعلى المقامات الكمالية، وذلك أنه ورد في الحديث عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه قال، حاكياً عن الله تعالى: {كنت كنزاً مخفياً. فأحببت أَنْ أُعرف. فخلقت خلقاً. فتعرَّفت إليهم. فبي عرفوني}**[4] **فكان التوجه الحبي أول صادر مِن الجناب الإلٰهي في إيجاد المخلوقات. فالحب لبقية مقامات الكمال أصل. وهي له كالفروع. ولأجل أنّ المقام الأول أصلي، كان مخصوصاً بالموجود الأول الأصلي. فجميع الحقائق الإلٰهية إنما ظهرت بواسطة الحب، إذ لولا ذلك لما وُجِد الخَلْق. ولولا الخَلْق، لما عُرِفَت الأسماء والصفات. والخَلْق إنما ظهر بواسطة الروح المحمدي... . فالحب هو الواسطة الأولى لوجود الموجودات. ومحمد، صلى الله عليه وسلم، هو الواسطة الأولى لظهور الموجودات، ... وقد ورد عنه، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: {إنّ الله، تبارك وتعالى، قال له في ليلة المعراج: لولاك لما خلقت الافلاك}**[5]. **فَعُلِم بذلك أنّ محمداً، صلى الله عليه وسلم، هو الذي كان المقصود بالتوجه الحبي للمعرفة بالكنز الخفي. وإنّ جميع ما سواه كانوا عطفاً**

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ١٢٥.

[2] ــ المصدر السابق، ص ١٢٥.

[3] ــ الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، جامع الترمذي، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع: الرياض، كتاب المناقب، باب ما جاء في ميلاد النبي ﷺ، رقم الحديث ٣٦١٦، ص ٥٦٨. وقد استند عليه الجيلي، في كتابه، قاب قوسين، ص ٣٧.

[4] ــ العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ج٢، حديث رقم ٢٠١٦، ص ١٥٥.

[5] ــ المرجع السابق، ج٢، حديث رقم ٢١٢٣، ص ١٩١.

عليه)[1]. إنّ هذا الكلام هو الدليل الذي أراد الجيلي أن يسوقه لنا، ليُعرِّف كل ذي عقل، أن الوجود نتج عن الحقيقة المحمدية، التي أرادها الله. فتم الظهور، وحصل التمايز الموجودات، وبانت القوابل. وهذه الحقيقة تستمد منه سبحانه، كما يستمد المحب مِن محبوبه. فيفيض عليه مِن كرمه، ويتجلّى عليه بأسمائه وصفاته. فالحب، في الحقيقة، وكما اوضحنا في الفصل الأول مِن هذا البحث، قائم على العطاء المتبادل بين المحب ومحبوبه. فمِن المحبوب، الفيضُ والكرمُ. ومِن المحب، الطاعة والرضا. وذلك في سبيل بقاء الصلة التي تربط بين الطرفين.

وقد كانت هذه الحقيقة في نظر الجيلي مرآة الحق، التي تعكس نوره في الوجود، وهذا ما سنجده في نصوصٍ قادمة. وهو الرحمة الإلٰهية الكامنة في وجود كل موجود. فقد قال الجيلي، في توضيحه لمعنى اسم الله الرحمن، **(أما اسمه: الرحمن، فإنه، صلى الله عليه وسلم، كان متحققاً بالرحمانية، لسريان وجوده في جميع الموجودات... . فهو حياة العالَم. وهو الرحمة العظمى التي عمَّت الموجودات)**[2].

فالوجود، قبل الخَلْق، كان موجوداً بشكل معين لا يعلمه إلا الله. وبعد أنْ أشرق نور الله على المادة، ظهرت الأجسام والأبدان، مشرقةً بنور الواحد الديان. وقد أشار إلى هذا المعنى الشيخ علي نور الدين اليشرطي، كما أشار مِن قبله ابن عربي والجيلي، بقوله: **(الوجود كالهباء في الهواء، لأنه موجود مفقود. إذا دخلت الشمس مِن الطاقة يستوي الهباء فيها. وبزوالها، فلا يكون له أثر. هكذا الحضرة المحمدية في الوجود)**[3]. إذا تأملنا في كلام الشيخ اليشرطي، نجده تفسيراً وتوضيحاً لمعاني الحقيقة المحمدية التي أوردها الجيلي قبل قليل. وهو يعود بنا إلى عمق الحقيقة الوجودية، يعود بنا إلى حديث الرسول ﷺ، الذي يقول فيه: **(كان الله في عماء. ما تحته هواء، وما فوقه هواء. ومِن ثمَّ خَلق عرشه على الماء)**[4]. فالموجودات، قبل الظهور، سابحةٌ في هذا الهواء الرباني، لا مادة فيها، عائمةٌ في علم الله، غائبةٌ في معاني نوره الإلٰهي. فلا شيء يحول بينها وبين مولاها، ولا شهوة تصطادها لصالحها، ولا حجاب يصدها عن جمال ربها. فإذا رجعنا إلى نص الجيلي الأخير، سنجد أن النص، يجعلنا نقف عند نقطتين هامتين هما: وجود الحقيقة المحمدية بكل موجود. وشهود الموجود للحقيقة المحمدية في هذا الوجود.

الأمر الأول تم بيانه في الصفحات السابقة. والأمر الثاني سنعمل على توضيحه، لما له مِن أهمية جمالية، تدعم البحث. فالجيلي ينظر ويتأمل في الوجود، فيراه كياناً نورانياً واحداً، وهو يقول: **(وعلى الحقيقة؛ العالم الجسماني هو واحد،... فهو محل الظهور الإلٰهي، وهو المُشرق بالنور أراد بالنور، [أي ان ابن عربي أرادة**

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، قاب قوسين، ص ٣٧، ٣٨.

[2] ــ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ١٢٧.

[3] ــ اليشرطية، فاطمة، نفحات الحق، ص ١٧٢.

[4] ــ ابن ماجه، ابي عبد الله، سنن ابن ماجه، تحقيق بيت الأفكار الدولية، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع: الرياض، دون تاريخ نشر، كتاب المقدمة، باب ما انكرت الجهمية، حديث رقم ١٨٢، ص ٣٥.

بكلمة النور] عبارة عن حقائق الكمال الظاهرة فيه، مِن تجليات الحق تعالى)[1]. فالحقيقة الكشفية، لنور الحقيقة المحمدية، تكمن في استجلاء النور الساري ليس فقط بروح كل كائن بل الساري والظاهر، ايضاً، بمظهر كل كائن. والسؤال هنا كيف يظهر النور اللطيف مِن خلال الجسم الكثيف؟! إن النور، في الحقيقة، واقع على الأجسام. لكن انعدمت رؤيتنا له لظهور الجسم وانشغالنا به. فإذا مال القلب، مركز الإشعاع النوراني في الإنسان، برؤيته للصورة المادية، عن مصدر النور، وغاب بالصورة عن المصور، يُحجب عنه النور الإلٰهي، الذي ملأ السموات والأرض. وهذا ما بينه الجيلي في قوله: (**أن ما عمَّ السماوات والأرض، منه تعالى، مجموع في القلب المحاذي لعموم الإلٰهية، محاذاة الظاهر للباطن، أو المظهر للظاهر فيه. والعالَم مِن حيث كونه ظاهراً بهذا النور، لا يحجب القلب الموصوف بالمحاذاة عن الحضرة المحاذية له. فإنه، مِن هذه الحيثية نور. والنور يُظهر ولا يُخفي، اللهم إلا إذا اشتد ظهوره، فإنه يحجب الإدراك حالتئذ، وعلامة هذا الحجْب أن ينقلب اليقين ظنوناً)**[2]. إن الجيلي، بهذا النص، يضعنا بين ظاهر الإنسان وباطنه. ويحاول أن يرينَا نورَ القلب، مِن خلال مادة الجسم أو مادة العالَم. فبما أن الجسم ظهر بالنور الذي يكون مركزه في قلب الإنسان، فالجسم مُشرقٌ بالنور. وباعتبار أن النور هو الوسيلة في الإظهار والتوضيح والهداية، فإن الجسم المُشرقَ بهذا النور المنعكس عبر أفعال صاحبه واحواله واقواله، لا يحجبنا عن مركز القلب، سراجِ كل إنسان ومركزِ نوره. لكن قد يُحجب النور بشدة إشراقه، وإبرازه للصورة المخلوقة.

وفي النهاية، أقول: بما أنّ الحقيقة المحمدية، التي هي حقيقة الإنسان الكامل عند الجيلي، جعلها الله **(مرآة لذاته)**[3]، يعني هي المرآة المستوية المقابلة لأنوار الحق جميعها، الذاتية والاسمائية والصفاتية. لذلك فإن الحق تعالى (**لا يُتَعرّف لأحد مِن خلْق الله تعالى، إلا إلى الإنسان الكامل. فإذا عرفه الولي، علّمه أشياء. فإذا تحقق بها، صار قطباً يدور عليه رحى الوجودِ جميعهِ، بحكم النيابة عن الملَك)**[4]. إما باقي الموجودات فإن كل موجود يتلقى مِن الأنوار، بحسب جلاء مرآته، ومجال الصفاء فيها، بما يسمح له بملامسة الأنوار الربانية، المنعكسة عن المرآة المحمدية. وفي هذا يقول الجيلي: (**كل فرد، مِن افراد النوع الإنساني، عنده قابلية الكمال الإلٰهي. ولكن، ما كل أحد مستعد لذلك. فالقابلية أصلية في كل شخص لأنه مخلوق مِن الذات الإلٰهية. ومَن كان كذلك، فهو ذو قابلية للكمالات الإلٰهية. لكن الاستعداد هو الذي يُبلّغك مرتبة الكمال...**)[5]. فكما أوضحنا ونوضح، فالكمال، إما أنْ يكون وهباً، وإما أن يكون كسباً. والوهب يكون لذوي الاختصاص وأصحاب القرب، والاكتساب يكون للذين تحركهم تارةً رياح الجمال الدنيوي، وتارةً أخرى

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ص ١٧٦.

[2] ــ الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات، ص ١٠٧.

[3] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج٢، ص ٢١١.

[4] ــ المصدر السابق، ج٢، ص ٢١١.

[5] ــ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ١٦٣.

رياح الجمال الإلٰهي. ويبقى الإنسان بين هذا وذاك، إلى أنْ يتولاه الله بعنايته ورحمته، ويكسوه بجماله، ويُظهره بكماله.

ومما سبق نجد أنّ الحقيقة المحمدية مثلَتْ البرزخ الفاصل والواصل بين الحق والخَلْق. فالحق افاض وجودَه مِن خلالها، وجعل الرقي إليه يكون بالتحقق بأنوارها. وقد حاولنا الوقوف، قليلاً، هنا، مع القابل والاستعداد، لكي نبرز أهمية الإنسان على الموجودات. وحاولتُ، في هذه الوقفة، أنْ أشير، وبشكل سريع جداً، ومِن خلال نصوص الجيلي إلى دور التربية، في تهيئة القابل والاستعداد، الذي يمَكِّن الإنسان في الإنتقال والترقي في درجات الكمال. وحاولتُ بذلك الانتقال منها، إلى خصوصية الإنسان الكامل، ومركزيته في الوجود. والتي سنتوسع بها في المباحث القادمة. وكان لابد، مع الجيلي، مِن أنْ نبيّن التقاء المعنى الوجودي للنور، مع المعنى الارتقائي، الجمالي والكمالي. فالنور يدور في حلَقة الوجود مِن الحق إلى الخَلْق، ومِن الخَلْق إلى الحق. وكان لا بد لنا مِن انْ نوضح جانباً مِن العلاقة التي تجمع بين النور والجمال، ورأينا أنّ النور هو المظلة التي تضم تحتها كل تجليات الوجود الجمالية، والجلالية، والكمالية.

ويبقى السؤال الذي لابد مِن طرحه هو: هل هذا يعني أنّ النورَ والجمال شيء واحد؟ أم أنّ النورَ شيء، والجمالَ شيء آخر؟ إذا تم التعرف في هذا المبحث على النور، فما هو الجمال؟ وما علاقته بالنور؟ وهل ظهور الجمال متوقف أيضاً على قابل الموجود؟ وهل تتساوى الموجودات بالجمال؟ وهل يوجد تفاوت بين أفراد النوع الإنساني في رؤية الجمال؟ وما علاقة هذا كله بالحقيقة المحمدية، والإنسان الكامل؟ وما هو حظ الوارث المحمدي مِن هذا الجمال؟.

أ_ الجمال

إنّ المتأمل في رؤية الجيلي للجمال، يجد أنّ لديه نموذجاً صوفياً فريداً، وقد خلد، بهذه الرؤية، بصمة واضحة في الساحة الصوفية. خلقت ردةَ فعلٍ عكسيةً. فبدلاً مِن أنْ يولد الجمال الطبيعي السكون والراحة والاسترخاء داخل الجيلي، نجده يولد، في داخله، حالة مِن عدم الهدوء. فقد ولد لديه حركة مستمرة هدفها الوصول إلى معرفة الجمال السرمدي. فهو يعتَبِر جمال المخلوق مِن الركائز الأساسية في العروج نحو الجمال الأبدي. وهذا اعتبار كل مَن سلك المسلك الصوفي، لذلك نجد أنّ (**الصوفية، في هذا، إنما يعتمدون على رؤية الجمال بعين اليقين، متخذين مِن المظاهر الجمالية في الكون، طريقاً إلى حق اليقين بموجب التفاني في معرفة الله، عن طريق الكشف. ومعنى ذلك أن الصفات الظاهرة للعيان هي وسيلة يتقرب بها المتصوفة إلى جمال الحق**)[1].

إنّ الجيلي نظر إلى الجمال مِن منظور أنه موجَد إلهي. فبينما نجد الجمال عند الباحثين الذين يعتمدون المنهج العقلي الظاهر، هو صفة ظاهرة، يلعب في ابرازها عدة عوامل، طبيعية وبشرية، نجد الجيلي وقد ربط الجمال الوجودي بجمال مصدره الخالق، حيث نظر، بعين قلبه، في تجليات الذات الخالقة فوجد هذه التجليات جميلة، وتحسس جمالها بتأمله وفهمه لمعاني أسماء الله وصفاته. وقد وصل الجيلي بتأمله هذا إلى أنّ (**جمال الله تعالى عبارة عن أوصافه العليا واسمائه الحسنى، هذا على العموم**)[2]. فالمتأمل في معاني هذا النص يجده نصاً يصف لنا جمال الله، الذي شاهده متجلياً في الوجود مِن خلال أسماء الحق وصفاته. وهنا يعطي الجيلي صورة للذات الإلهية، التي ليس كمثلها شيء، من خلال تذوقه لمعاني تجليات الأسماء والصفات في الوجود. لكن، كيف حصل الجيلي على رؤيةٍ ومشاهدةٍ لتجليات أسماء الله وصفاته، والنص لم يتكلم عن تجليات لهذه الأسماء والصفات في عالمنا المحسوس؟ وهل هذه الأسماء والصفات، كما يُعبّر الفلاسفة، مفارِقة لعالمنا الحسي، أم أنها جسر يربط ما بين العالَم الحسي والعالَم الباطني الروحي؟ نعم إن أسماء الله وصفاته، عند الجيلي، لها أحكامها المتعلقة بالذات الإلهية، ولها تجلياتها. ومِن ضمن ذلك صفات الجمال والجلال والكمال، والتي تظهر آثارها في الوجود الذي خَلَقه الله مِن نور محبته. وهذا ما يبينه الجيلي في كلامه عن اسم الله "الرحمن"، فيقول: (**إعلم أنّ لكل اسم مِن أسمائه صفة ... واسمه الرحمن له صفة الرحمانية، لأنه هو، واسماؤه وصفاته واعتبار الرحمة في ذلك "هو"، لأنه، سبحانه وتعالى، رحم أسماءه وصفاته بإظهار آثارها، ورحم آثارها التي هي على أعيان الأشياء، بإيجادها. فعمّت رحمته الرحمانية جميع الوجود الحقي والخلقي** ...)[3]. وهذا ينطبق على كافة

[1]_ فيدوح، عبد القادر، الجمالية في الفكر العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٩م، ص ٨٧.

[2]_ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٣٣.

[3]_ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلهية، ص ٣١.

صفات الله وأسمائه، ومِن ضمن ذلك صفة الجمال أو غيرها مِن الصفات والأسماء التي يتمتع العارف بمعرفتها ومعايشتها.

فالجيلي، كما اسلفنا، يريد أن يعبّر عن رؤيته، مستنداً على النص الشرعي، ومتقارباً مِن مستويات الفهم البشري. لذا تَأمَّل الجيلي، وبحث في معاني هذا الجمال وعلاقته بالنور الذي به يتم التمييز، ومِن أجل تتوفق رؤيته النورانية، مع رؤيته الجمالية، فقد ميز الجيلي بين اسماء الله وصفاته التي تتصف بالجمال، كونها ترجع إلى ذات الله الجميلة، وذلك بتقسيم هذه الأسماء والصفات إلى اربعة اقسام. (**فقسم منها صفات جمال. وقسم منها صفات جلال. وقسم منها مشترك بين الجمال والجلال، وهي صفات الكمال. وقسم منها ذاتية**)[1]. فرسم، الجيلي في كتابه الإنسان الكامل، لهذا التقسيم جدولاً. ووضع كل قسم في جدول. وضمَّن جدول كل قسم ما يناسبه مِن الأسماء والصفات. ووجد أنّ (**صفة الرحمة، وصفة العلم، وصفة اللطف والنعم، وصفة الجود والرزَّاقية الخلاَّقية، وصفة النفع، وأمثال ذلك، كلها صفات جمال**)[2]. فالكشف قد أوصل الجيلي إلى هذا التقسيم. لكنه لم يكن، بعدُ، قد كُشِف له عن حقيقة كل موجود. وقد تابع جده واجتهاده، حتى فتح الله عليه باباً آخر، وهو باب تجليات الحق بحقائق الموجودات وظهورها، الذي به ميز بين كل موجود وآخر، ووصل في نهاية الامر، إلى حقيقة الحقائق، ونطق بوجود "الإنسان الكامل".

فإذا انتقلنا إلى جمال الوجود، كما يسميه الجيلي، أو جمال العالَم، فإننا سنجد أنّ الجمال الوجودي عند الجيلي، هو امتداد لجمالِ الذاتِ الإلٰهية الصادر عنها، أو هو انعكاس لتجلّيات أسماء هذه الذات وصفاتها في الوجود. فالجيلي نظر إلى الذات، فوجدها جميلة بأسمائها وصفاتها، بأفعالها وتصرفاتها، وبكل شيء متعلق بها. وبما أنّ هذه الذات جميلة، بكل ما فيها، فإنّ كل ما يصدر عنها جميل. لذلك نرى الجيلي يقول: (**هذا العالَم المطلق المعبَّر عنه بالمخلوقات، وعلى تفاريعه وانواعه، فهو حسن مطلق إلٰهي، ظهر في مَجالِي الإلٰهية، سميت تلك المجالي بالخَلْق. وهذه التسمية، أيضاً، مِن جملة الحُسْن الإلٰهي**)[3]. لم يفصل الجيلي بين الجمال الإلٰهي، وجمال مخلوقاته. بل جمال المخلوقات، عنده، هو امتداد للجمال الإلٰهي. وعندما نقول (امتداد)، فنحن نعني بذلك انتقال آثار الجمال الإلٰهي مِن حال البطون إلى حال الظهور. لكن يبقى السؤال الإشكالي، هنا، كيف يظهر الجمال المطلق، مِن خلال الصور المقيدة؟ وكيف يتحدد الاسم أو الصفة التي بها يظهر المخلوق؟ فلكي نجيب عن السؤالين المطروحين، ونحافظ، في مبحثنا، كما فعل الجيلي، على علو الذات الإلٰهية، وتَنزُهِها عن

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٣٦.

[2] ــ المصدر السابق، ج١، ص ١٣٣.

[3] ــ المصدر السابق، ج١، ص ١٣٣.

الصفات البشرية، سنجيب عن السؤال الأول بما يسميه الجيلي بالعارية* الوجودية، ونرجئ الإجابة عن السؤال الثاني إلى فكرة الفيض الإلهي، أو التجلّي الإلهي.

إن الجيلي، مِن خلال طرحه لفكرة العارية الوجودية، يعطي صورةً جِدَ رائعةٍ عن العلاقة بين الله والعالَم، مميزاً بذلك بين الله وموجوداته، ومبيناً عمقَ الصلة وشدةَ الروابط التي تربط الله بمخلوقاته، مِن خلال مفهوم النور والجمال الذي مثَّلَه بالثلجة. فيقول الجيلي في النادرات العينية:

(وما الخلق في التمثال إلا كثلجة ... وأنت بها الماء الذي هو نابع
فما الثلج في تحقيقنا غيرُ مائه ... وغَيْرَانِ في حكم دعته الشرائع
ولكن بِذَوْب الثلج يرفع حكمه ... ويوضع حكم الماء والأمر واقع)[1]

فقد شبه لنا الجيلي مفهوم النور وظهور تجلياته بمثال الثلج. فكما أن الماء الذي يتركب منه الثلج واحد، على الرغم مِن تعدد اشكال الثلج، فإن اختلاف اشكال الثلج لا يجعلنا نقول بتعدد الماء. فالماء واحد. لكن الاختلاف يرجع إلى تعدد اشكال القالب او الوعاء الذي ينصب فيه الماء. وكذلك النور وتعدد صور آثار الجمال واختلافها بين الموجودات. فالنور واحد. والاختلاف لا يرجع إلى النور، بل يرجع إلى "القابل والاستعداد" الذي يمثل القالب او الوعاء الذي ينصب فيه النور. كما سنبين في الصفحات القادمة، وكل موجود يعكس، بشكله وتصرفه، صورة الجمال التي رسمها قابله واستعداده. باعتبار أنّ الجمال هو تجلي مِن تجليات النور.

ومِن أجل توضيح معنى العارية الوجودية التي تكلم عنها **الجيلي**، وسريان النور والجمال بالموجودات، يستحضرنا مثال الطاقة الكهربائية التي تشبه، في سريانها وتحولاتها، مثالَ الثلج الذي طرحه **الجيلي**، ويساعد

---

* ــ إن كلمة العارية قد تأخذنا إلى معانٍ متعددة، منها التعرية، والاستعارة، وغيرها. فالمعنى الذي تحمله كلمة **العارية**، في هذا النص، لا تعني **التعرية**، أي ترك الإنسان لما يلبس أو يملك؛ بل جاءت هذه الكلمة تحمل معنى **الإعارة والاستعارة**، أي الشيء الذي تعطيه لغيرك، ويعيده إليك. والعارية، في النص المشار إليه في المتن، هي الحقائق التي أعطاها الله تعالى لمخلوقاته، والتي تُردّ إليه في نهاية المطاف. فقد جاء في لسان العرب: **(والعارِيّة والعارةُ: ما تداوله بينهم؛ وقد أعاره الشيء وأعاره منه وعاوره إياه ... وفي حديث صفوان بن أمية: عارِيّة مضمونة؛ مُؤدّاة العارِيّة يجب ردُّها إجماعاً مهما كانت عينُها باقية. فإن تَلِفَت، وجب ضمان قيمتها عند الشافعي، ... وتعوّرَ واستَعار: طلب العارية)**. راجع: ابن منظور، لسان العرب، مجلد٤، ص ٦١٨.

وقد أكد على هذا المعنى الشيخ سعد الدين الفرغاني في قوله: **(فإنّ ما عدا الجمال المطلق، المضاف إلى حضرة المحبوب المطلق، حسنة عارية مفاض منه. وكل عارية لابدّ مردودة، زائلة مِن يد المستعير، وراجعة إلى المعير)** الفرغاني، سعد الدين، منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ٢٠٠٧م، ج١، ص ٣٧٥.

[1] ــ الحكيم، سعاد، ابداع الكتابة وكتابة الإبداع، ص ٩٢.

في تثبيت ما قلناه، ويدعم ما سنقوله، حول فكرة "الفيض" و"قوابل الموجودات". **(فمثلما تتحول الطاقة الكهربائية إلى طاقة حرارية وحركية وغيرها، مِن الممكن أن نتقبل، بحسب معطيات العِلْم الحديث، أنَّ أصْلَ الوجود هو النور الإلٰهي، ثم تحولت هذه الطاقة إلى تعينات مختلفة، منها: البشر ـ الجماد ـ الحيوان ـ الزمان ـ المكان ... ألخ)**[1]. وهذا هو ما يسميه الجيلي "بالعارية الوجودية". لكن الفرق بين الطاقة الكهربائية، والنور الإلٰهي، هو أنّ الأثر الصادر عن الطاقة الكهربائية قد لا يخرج، في تفسيره وتحليله، عن عالَم الظاهر، باعتبار أنّ الإرادة التي اوجدت هذه الطاقة إرادة بشرية، ممكن أن تكون قد هدفت إلى غايات نفْسية، فاستعملت تحولات الطاقة لهذا الغرض. لكن سريان النور وتنوع آثار الجمال بين الموجودات، لا نجد له، عند الجيلي، سوى تفسير واحد، هو تجلّي الجمال المطلق الذي أراد الحق أن يُسعد به قلوبَ عباده المؤمنين، بوصولهم إليه.

ولكي يفرق الجيلي بين الله وبين موجوداته، يفرق بين الجمال والحسن. فالجمال هو جمال الله. والحُسْن هو صورة التجلي الإلٰهي، ومظهرُ أسماءِ الله وصفاته، وأثرُها في الوجود. والصوفية بشكل عام **(يفرقون بين الجمال والحُسْن، على اعتبار أن الجمال هو صفة الله تعالى، أما الحُسْن فهو صورة هذا الجمال المتجلّي في الكون)**[2]. فالجمال لله، بحسب ما ورد في الخبر عن رسول الله ﷺ، حيث **(إن الله جميل يحب الجمال)**[3]. وما لله لا يشاركه فيه أحد. والحُسْن هو نور جمال الله الذي وقع على مرايا الموجودات. فعكست، بحسنها، آثار هذا الجمال الإلٰهي. فالحُسْن في الوجود هو مظهر تجليات الجمال. **(فوجود صُوَرِ الحُسْن المتنوعةِ هذه، ليس وجوداً قائماً بذاته، وانما هو وجود مِن حيث الإضافة إلى الجمال الإلٰهي الذي أعار الحُسْن إلى كل الموجودات. فكان وجودها وجوداً مجازياً معاراً مِن الله، خلال تجليات جماله، سبحانه وتعالى)**[4].

بهذا الشكل، يبدو لنا الوجود عند الجيلي جميلاً، بكل ما فيه مِن موجودات. إذا كان الوجود جميلاً فكيف ميز الجيلي بين الموجودات؟ مِن أجل أن نصل إلى جواب عن هذا السؤال عند الجيلي، لابد لنا مِن أنْ نتطرق قليلاً، في حديثنا عن الجمال، إلى رؤية الجيلي لمسألة الخَلْق، وتسلسل المخلوقات بحسب قوابلها التي تحدد منزلتها، ودرجة قبولها لكل صفة من الصفات التالية: الجمال والجلال والكمال، والمتضمِّنة، تحت مسمى كلٍ منها، كلَّ أسماء الله وصفاته، والتي يطلق عليها بعض الباحثين "نظرية الفيض الإلٰهي"، ونراها عند الجيلي، تارة تظهر بمعنى "الفيض الإلٰهي"، وتارة أخرة بمعنى "التجلي الإلٰهي". لذلك، سندمج بين المصطلحين، لكي

---

[1] ـ السوافطة، وفاء احمد، المدرسة الشاذلية اليشرطية وشيخها الشيخ علي نور الدين اليشرطي، دون دار نشر: دون مكان نشر، ط١، ٢٠٠٣م، ص ٤٦٨.

[2] ـ زيدان، يوسف، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، ص ١٥٢.

[3] ـ الحسين مسلم، بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، باب تحريم الكبر وبيانه، حديث رقم ٩١، ص ٦٧.

[4] ـ زيدان، يوسف، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، ص ١٥٥.

نصل إلى حقيقة الجمال، كما يراه الجيلي. فعلى الرغم مِن الفارق البسيط بين كلمة (فيض) وكلمة (تجلي)*، إلا أنّ الفيض، وظهور آثار الأسماء والصفات، يتوقف على قابل كل موجود مِن الموجودات. وهذا ما بينه الجيلي بقوله: (**اعلم، أيدنا الله وإياك، أنّ الفيض الإلٰهي إنما يكون على قدر القوابل**)[1]. فالاختلاف في ظهور الجمال وتألقه بين الموجودات يعود إلى اختلاف القوابل. فلو كانت القوابل واحدة، لتجلّى اسم الله المصور على المخلوقات بنفْس الصورة، ولما تميز المرء عن غيره مِن بني جنسه، تميز الإنسان عن غيره مِن الكائنات.

إنّ ربط الجيلي الفيض الإلٰهي بقابل كل موجود، بهذا، نجده يكون قد تحدث عن مستوياتٍ وتدرجاتٍ في عملية الخَلْق. حيث تبدأ عنده تلك المستويات مِن عالَم الغيب. ويستمر في الكشف عن رؤيته، لينتهي بعالَم الظاهر الذي تتسلسل موجوداته في الظهور بحسب قابل كل موجود، بدءاً مِن أضيقها في القابلية، وانتهاءً بالإنسان الذي، بحسب قربه وصفاء باطنه، يمتد قابله ليسع قوابل موجودات العالَم العلوي والسفلي. إنّ الجيلي الذي حصر بحسب كشفه، مراتب الوجود، بـ (**"أربعين مرتبة"... وهي أمهات المراتب كلها، فإن مراتب**

---

* ــ إنّ الكلام عن الفيض يتداخل مع الكلام عن التجلّي، مع وجود فارق بين المصطلحين. فإذا رجعنا إلى أحد المعاجم الصوفية، نجد (**الفيض بالمعنى الحسي يقال عن الماء إذا جرى في سهولة ويسر، كما يقال عن الفيض في المعنى المعنوي ويقصد به الجود والعطاء الالٰهي**). راجع: الشرقاوي، حسن، معجم الفاظ الصوفية، مختار للنشر والتوزيع: القاهرة، ط٢، ١٩٩٢، ص ٢٢٨.

وإذا بحثنا في معنى كلمة التجلّي، سنجد أنّ التجلّي يحمل معنى الظهور والانكشاف، (**فالتجلي ــ ما ينكشف للقلوب مِن انوار الغيوب**). راجع: ابن عربي، محي الدين، رسائل ابن عربي، ص ٤١٢. وقيل أيضاً، (...**التجلي عبارة عن ظهور ذات الله وصفاته. وهذا هو التجلّي الربَّاني، وتجلّي الروح أيضاً**). راجع: الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي: القاهرة، ط٥، ٢٠٠٦م، ص ٨٥٤.

وجاء في معاجم اللغة العربية، أنّ الفيض له معانٍ عدة. فقيل: (**أفاض إناءه أي ملأه حتى فاض**، ...، **ونهر فياض أي كثير الماء، ورجل فيّاضٌ أي وهّاب جوادٌ، وأرض ذاتُ فُيوضٍ إذا كان فيها ماء يفيضُ حتى يعلو**). راجع: ابن منظور، لسان العرب، مجلد ٧، ص ٢١٠، ٢١١. أما ما ذكر في هذا المعجم عن التجلي فقيل: (**تجَلَّى ربه للجبل أي ظهر وبان**،... **وقال: تجلَّى بدا للجبل نُور العرش**). راجع: ابن منظور، لسان العرب، مجلد ١٤، ص ١٥١.

فالدمج بين الفيض والتجلّي، قد ابعدنا عن ملابسات النظرة الفلسفية الأفلوطينية التي تقول: (**أن كل موجود كامل يُنتج، متى صار إلى النضج، ... ويكون هذا الإنتاج عن غير وعي، عن غير إرادة، ومرده إلى ضربٍ مِن الغزارة، كغزارة الينبوع حينما يطفح**). راجع في هذا، برهييه، اميل: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة: بيروت، ١٩٨٨م، ج٢، ص: ٢٤٧. كما ساعدنا الدمج بين مصطلحي الفيض والتجلي على توضيح رؤية الجيلي الجمالية للفيض، والوصول إلى معناه الحقيقي، الذي يعني وجود مصدر يتدفق عنه هذا الفيض الذي هو الله. والدمج بين هذين المصطلحين أوصلنا إلى العلاقة القوية بين الفيض والتجلي، وأبرز لنا إرادة الله الفعّالة في كل شيء، وذلك إذا علمنا أن التجلي يعني، الظهور، وبه يظهر فعل الذات الإلهية وإرادتها في حدوث الفعل او عدم حدوثه. وبذلك، نكون قد ابعدنا عن مداركنا المحدودة، أي معنى سكوني للذات الإلٰهية، يمكن أن يوصلنا إليه الفهم الظاهر لكلمة "فيض".

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، قاب قوسين، ص ٣٣.

الوجود كثيرة لا تحصى)[1] والحق تعالى (**أعطى مراتب الوجود حقها على التمام والكمال. فظهر فيها، بما عَلِمه لها مِن الحسن والجمال والثبوت والزوال والميل والاعتدال)**[2]. فكل موجود، في كل مرتبة، يُظهِر، بقدر قابله واستعداده، ما رسمه الله له في هذه المرتبة مِن المقادير. فتجليات الأسماء والصفات تكون (**على قدر قابليته [أي المتلقي] وقبول الفيض المقدس والأقدس مِن حضرة التجلّي)**[3].

والجيلي، بحسب الكشف الذي وصل إليه، يَقول: (**أعلم أنّ أول التنزلات الذاتية، مِن حيث الوجود والحكم، لا مِن حيث الترتيب والعدد، هو التنزل المسمى بالتجلي العمائي)**[4]. وكأنه، حينما يتحدث عن مرتبة التجلّي العمائي، فإنّه يتحدث عن ظهور الإرادة الإلٰهية، بانفتاق انوار الجمال الإلٰهي وظهور جماله بصورة الحُسْن الخَلْقي المتسلسل، على قدر قابل كل موجود في هذا الوجود، لأن العماء هو المرتبة التي (**انفهقت فيه صُوَر كل ما سوى الله تعالى)**[5].

فقد نزّه الجيلي بهذا الكلام، الذات الإلٰهية، ليعود بنا، مرة أخرى، للكلام عن الجمال الوجودي، دون أن يكون هناك خلط بين الذات الإلٰهية، وبين تنزلاتها. ورأى أن الوجود انفتق عن الدائرة النورانية الأولى المحيطة بقدرة الله بكل الدوائر الوجودية، والتي هي أولى الفيوضات الربانية، وهي العين الرحمانية التي انبجست منها صور الموجودات بما عكسته هذه الدائرة مِن تجليات الأسماء والصفات، وهي دائرة الكمال المحمدي. فيقول: (**إن العالَم كله مخلوق منه ﷺ. فقابليته وحده بقوابل سائر الموجودات. فهو المستفيض الأول، والمفيض الثاني، لأن الفيض الأقدس الذاتي متوجه إليه بالتوجه الأول، ومنه يتوجه إلى بقية المخلوقات بقدر قوابلهم...)**[6]. فالرسول، عليه صلوات ربه، هو العين الرحمانية التي انبجس منها فيض الله وتجليه في الوجود. ومن انبجاس نوره، ﷺ، تتدرج المخلوقات بالظهور بحسب قوابلها، وصولاً إلى الإنسان وتدرجاته في الجمال والكمال. فالجيلي، بدايةً، يجمع بين الموجودات. فيقول إنّ لله: (**أسماء تعرَّف بها إلى سائر خَلْقه. فعرفوه بها)**[7]. ثم، يفرق ويميز، فيقول إنّ: (**بعض الأسماء مستأَثَرة عن بعض خَلْقه، مباحة للبعض. فهي مِن خصوصيات خواصه تعالى. فهذه الأسماء إنما استأثر بعض الخواص بها لعلو المحتد، وحصولا لاستعداد**

---

[1] ـ الجيلي، عبد الكريم، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط٣، ٢٠٠٨، ص ٤٠.

[2] ـ الجيلي، عبد الكريم، مراتب الوجود، ص ٣٧.

[3] ـ المصدر السابق، ص ٣٧.

[4] ـ المصدر السابق، ص ٢٤.

[5] ـ الجيلي عبد الكريم، الاسفار عن رسالة الأنوار، ص ١١٣.

[6] ـ الجيلي، عبد الكريم، قاب قوسين، ص ٣٤.

[7] ـ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ٢١.

وطهارة المحل، لأنهم عينه)[1]. فالجيلي، بهذا الكلام، يحدد تسلسل الموجودات ومراتبها، بحسب مقتضيات أسماء الله وصفاته. وهو، بهذا النص، لم يُميز بين موجود وآخر، بشكل مباشر. لكن كلامه يوحي بأنّ هناك موجوداً له خصوصية على باقي الموجودات. وهذا الموجود هو الإنسان.

إذاً، فالمظاهر الوجودية، عند الجيلي، تنزلت بتدرجات ومراتب حتى انتهت إلى الإنسان. والجيلي، بعد أنْ يتكلم عن مراتب الوجود الأربعين، التي تبدأ بمرتبة العماء، يختم هذه المراتب بمرتبة المعادن وأنواعها، ثم مرتبة النبات، ثم مرتبة الحيوان، ثم يختم المراتب جميعها بمرتبة الإنسان، الذي (**به تمت المراتب، وكمُل العالَم، وظهر الحق تعالى، لظهوره الأكمل، على حسب أسمائه وصفاته. فالإنسان أَنزلُ الموجوداتِ مرتبة، وأعلاهم مرتبة في الكمالات. فليس لغيره ذلك)**[2]. إن هاجس الجيلي الأساسي كان هو الوصول إلى حقيقة الإنسان، التي من خلالها يصل إلى رب الأنام. لذلك، فالجيلي وظّف سائر الوجود بأكمله في كتاباته، ليخدمه في إبراز مشهده عن الإنسان، وخاصة الإنسان الكامل، الذي كمّله الله وأظهر فيه جماله المُشرق في كل كائن. فيجتهد الجيلي ويتأمل في آيات الله، إلى أن يصل، في كشفه، إلى الإنسان الكامل الذي فاق بقابليته، جميع القوابل. وعند وصول الجيلي، نطق لسان حاله، بما امده الله مِن الكشف والعرفان، واصفاً ذلك الإنسان، بقوله: (**الحمد لله الذي اسقط ظل جماله، على بساط كماله، فكسى الوجود محاسناً مِن نعته وجلاله. خَلَق على صورته الخليفة آدم، واستخلفه على الخليقة في العالَم، فدبر به ذلك الوُجود، واجرى على يديه كل فيض وَجود)**[3]. وهذه الصفات، التي وصف بها الجيلي الخليفة آدم، سنجدها في الصفحات والمباحث القادمة ذاتها يصف بها الإنسان الكامل.

إنّ الجيلي، في كلامه عن الجمال، لم يعتبره ذوقاً باطنياً فقط، نصل إليه بالرياضة والتأمل والعبادة والذكر، بل اعتبر الجمال أيضاً صورة حسية تعكس، بكل صفاتها، أنوار وجمال الباطن. فالجيلي، عندما يقول بجمال الوجود، فهو يعني بذلك كل ما يشمله الوجود، مِن (**المحسوس، والمعقول، والموهوم، والخيال، والأول، والآخر، والظاهر، والباطن، والقول، والفعل، والصورة، والمعنى. فإن جميع ذلك صور جماله وتجليات كماله)**[4]. فالجمال، الذي يتحدث عنه الجيلي، لا تحصره صورة ظاهرة، ولا صورة باطنة. فهو قائم ومتجلٍ في الباطن والظاهر. لكنّ هذا لا يَعْلَمه ويتذوقه، إلا مَن جعل اللهَ قبلته، وتوجه إليه بكليته. فيرى جماله مشرقاً في جميع موجوداته. وهذه الحقيقة، التي يقول بها الجيلي، قد أكد عليها ابن عربي، حينما توسع في

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ٢١.

[2] ــ الجيلي، عبد الكريم، مراتب الوجود، ص ٦١، ٦٢.

[3] ــ الجيلي، عبد الكريم، نسيم السحر، ص ٧٠.

[4] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٣٤.

مفهوم المحبة وأسبابها، فبيَّنَ أنّ مِن أسباب محبة الله ظهورَ جماله فيقول: (**فيتجلّى لتلك العين بالاسم الجميل. فتتعشق به. فيصير عيُن ذلك الممكن مظهراً له**)[1].

إنّ ربط الجيلي بين الجمال الظاهر والباطن نجده في كلامه عن جمال الإنسان، حيث يقسمه إلى قسمين (**قسم لطيف، كالمعاني والأخلاق والارواح وامثالها؛ وقسم كثيف، كالصورة، والأشكال، والأجسام، وأمثالها**)[2]. إذاً، وبحسب رؤية الجيلي الجمالية، لا يمكن أن نثبت جمال الروح وننكر جمال الجسد. لذلك، يقول بجمال الروح والجسد معاً. فالقول بجانب واحد، دون الآخر، يُشَّكل خللاً والتباساً في تبياننا لرؤية الجيلي. فكل ما هو لله هو جميل. وباعتبار انّ الروح والجسد خلَقَهما الله تعالى، فهما جميلان، وهما يكملان بعضهما بعضاً، ويُظهِران بتناغمهما وانسجامهما صورةً فائقةَ الجمال. وتختلف درجات ظهور الجمال مِن مخلوق إلى آخر بحسب القابل، وتكون شدة الظهور الجمالي مختص بالإنسان، ودرجات ظهور هذا الجمال في الإنسان تتفاوت بتفاوت صفاء الإنسان وقربه مِن ربه. لكن، على الرغم مِن ذلك، فإنّ (**كل واحد منهم نسخةٌ للآخر بكماله، لا يفقد في أحد منهم مما في الآخر شيء، إلا بحسب العارض، كمن تقطع يداه ورجلاه، أو يخلق أعمى لما عرض له في بطن أمه، ومتى لم يحصل العارض فهم كمرآتين متقابلتين، يوجد في كل واحد منهما، ما يوجد في الأخرى. ولكن، ومنهم مَن تكون الأشياء فيه بالقوة، ومنهم مَن تكون فيه بالفعل، وهم الكُمَّل مِن الأنبياء والأولياء**)[3]. فكل فرد، مِن أفراد النوع الإنساني، انفطر عن الجمال والكمال الإلٰهي. وهذه هي نقطة المساواة بين بني البشر. ويكمن الاختلاف بدرجات المعرفة والتقرب.

إذاً فالجمال كامنٌ في كل إنسان. لكن ليس كل إنسان قادراً على إظهاره. فالمسألة متعلقة، إضافة إلى القابل، بالإستعداد. فالتكوين الوجودي، بكل محتواه الظاهر والباطن، قائمٌ فيه هذا الجمال والكمال. ولكن، كما بيّنا، هناك مراتب وتدرجات في الظهور. والإنسان هو المرآة التي جعل الله فيها المُكْنة، ليدل عليه، ويهتدي إليه. فـ (**كل فرد مِن أفراد النوع الإنساني عنده قابلية الكمال الإلٰهي. ولكن، ما كل أحد مستعد لذلك**)[4]. فـ(**الاستعداد هو الذي يبلغك مرتبة الكمال...**)[5]. ولما كان الكُمَّل مِن الناس، بحسب رؤية الجيلي، هم الرجال الذين هُذِّبَت نفوسهم، وصفت قلوبهم، واتسعت قوابلهم لكي تكون مجلى لجمال الله، ولما كان الجيلي ملتزماً بحدود رؤيته، وهي التمييز بين الموجودات مِن أجل أنْ يظهر جمال الله وكماله؛ لذلك، فإنه عندما يتحدث عن جمال وكمال خَلْق الإنسان، يبيّن أنّ هناك فرقاً شاسعاً بين جمال وكمال مجموعهم، وبين جمال وكمال الرسول ﷺ. والفارق هو بين الكُمّل مِن الناس وبين الرسول ﷺ. فيشير الجيلي إلى أن (**الكُمّل**

---

[1] ــ ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، السفر ١٢، ص ٥٥٧.

[2] ــ الجيلي، عبد الكريم، قاب قوسين، ص ٢٣.

[3] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج٢، ص ٢٧٤.

[4] ــ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ١٦٣.

[5] ــ المصدر السابق، ص ١٦٣.

إنما قبِلوا مِن الكمالات الوجودية بقدْر قوابِلهم)[1]، التي تضيق وتتسع بحسب اجتهادهم في طريق معرفة الله، واتباع قوابلهم لهذه المعرفة، عن طريق إكمال ما عليهم في اتباعهم لرسول الله ﷺ. أما سيدنا محمد ﷺ، بحسب رؤية الجيلي، فيبين أنّ (**قبول محمد، صلى الله عليه وسلم منها، بقدْر الله، وقدْر الله لا نهاية له...**)[2]. إذاً فالرسول ﷺ هو المرآة التي أرادها الحق أن تعكس جميع أسمائه وصفاته، التي تفوق سعة المرَائي الوجودية كلها. والحقيقة المحمدية، كما أراد الله لها، فإنّ جمالها وجلالها وكمالها، يسري في الوجود، كسريان الماء في العود، في كلَّ العصور والدهور. وهي مستمرة في فاعليتها وظهور أثرها بكل موجود. وسنتوسع بهذا، في مبحث الكمال.

وختاماً لهذا المبحث نقول: إن كلامنا عن الجمال عند الجيلي أقتضى أنْ نبدأ بجمال الذات الإلٰهية، مصدر كل الجمالات الوجودية، مبيّنين وجوب تنزيهها عن الشبيه والند والشريك. ومشيرين إلى جمال هذه الذات، معتمدين في ذلك على مشاهدات الجيلي المدونة في كتبه. وعند انتقالنا مع الجيلي من الجمال الإلٰهي، إلى الجمال الوجودي، اعتبرنا الوجود جميلاً، لأنه مجلى مِن مَجالي الذات الإلٰهية المنزهة عن التشبه بالصور البشرية، مهما بلغ جمال هذه الصور وجلالها وكمالها.

وقمنا بتبيان العلاقة بين النور والجمال. فبيَّنَّا أنّ الجمال هو شهاب النور الذي يَظهَر في كل مظهر في الوجود. وحاولنا الإجابة عن سؤال: كيف نميز بين الموجودات، بما أن الوجود بكل ما فيه جميل؟ وكيف نوفق بيْن جمال الوجود، وبين ما تكلمنا عنه بشأن النور والذي به يقع التمييز. ومِن أجل الإجابة عن هذا السؤال، تطرقنا إلى نظرية "الفيض" او التجلي الإلٰهي، والتي على أساسها تمَّ رسم صورة شبه قريبة عن قوابل الموجودات. وعلى أساس القابل، تمَّ بيان حظ كل موجود مِن الجمال. وتمَّ التركيز على الإنسان، وعلى أساس هذا القابل ميز الجيلي بين افراد النوع الإنساني إلى أنْ وصل إلى "الإنسان الكامل" الذي قابل، بقابليته، جميع القوابل. فكان جمالُه يساوي جمالَ الوجود. وبمعنى آخر، يمكن أنْ نقول إنّ جمال كل الوجود، هو انعكاس لجماله المُستمد من الله وقيومته مباشرةً.

ولشدة العلاقة بين الجمال والجلال، إذ يعتبر الجليل بعداً أساسياً في اغلب النظريات الجمالية. سيتناول مبحثنا القادم، قيمة الجلال عند الجيلي. والسؤال الذي يطرح نفْسه في نهاية هذا المبحث هو: ما هو الجلال؟ وهل يمكن أن نعتبر الجلال درجة مِن درجات الجمال؟ أم أنه مبحث مستقل عن الجمال؟ هذه الأسئلة وغيرها سنتناول الإجابة عنها في المبحث القادم، حسب رؤية الجيلي.

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ١٢٥.

[2] ــ المصدر السابق، ص ١٢٥.

ب_ الجلال:

درج عامة الناس على اعتبار الصورة الجميلة هي تلك التي تشكل عامل جذب واعجاب، وتبعث على السعادة والراحة عند رؤيتها. لكنّ الجمال، في حقيقة الأمر، ليس هو ظاهر هذه الصورة فقط، بل إنّ الجمال هو تكامل بين الأجزاء المركّبةَ لكل صورة، مهما كان بين هذه الأجزاء مِن التناقض والتضاد، حسب ابداع المصور. لذلك، عندما نتكلم عن رؤية الجيلي الجمالية، نجد أنه لابد مِن أنْ نتكلم عن الجلال، إضافةً إلى الجمال. وبالجمع بين الجمال والجلال تتكامل الرؤية، ويمكن انْ نصل إلى الكمال الذي سنتكلم عنه في المبحث القادم. فاذا كان الجميل هو ما يجلب السعادة والسرور، ويحقق الجاذبية بينه وبين المتلَقّي، فإن الجمال ليس هو هذه السعادة التي يجلبها الوجه الحسن، بل (**كل شيء. فجماله وحُسْنه في أنْ يُحْضِر كماله اللائق به، الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة، فهو في غاية الجمال**)[1]. وإذا كانت السعادة والفرح مِن علامات مشاهدة الجمال، فإننا قد نفقد هذه السعادة في تجلّي الأثر الجلالي، حيث نقف مرهوبين تجاه جلاله، سبحانه وتعالى. وكما اعتدنا في المباحث السابقة، فإننا حينما نريد أنْ نناقش أي موضوع، فإننا ننظر إليه، ونتأمل ابعاده، وذلك من زاويتين، هما: زاويةُ علاقة الموضوع، الذي نناقشه، بالحق، وزاويةُ علاقته بالخَلْق.

ونبدأ حديثنا عن الجلال بجلال الله، حيث نجد الجيلي، بدايةً، يضعنا أمام تعريف للجليل، يقول فيه: (**هو الذي عزَّت مكانته، علواً ومجداً. فلم تُدرك لها غاية، ولم تعرف لها نهاية**)[2]. وهو، بهذا التعريف، يستخدم مفردات اللغة البشرية المحدودة، في وصف جلال الذات الإلٰهية غير المحدودة، منتقياً مصطلحات تتناسب مع رفعة وعزة الذات الأقدسية. ويحاول، مِن خلال هذه المفردات، أنْ يصل بالمعنى إلى المدارك الإنسانية. لكن السؤال هو: كيف سيصل بنا الجيلي إلى معاني جلال الله، وهو الذي يقول عنه (**إعلمْ أنّ جلال الله، تعالى، عبارة عن ذاته ...**)[3]. وبما أنّ ذات الله مطلقة، والإنسان مقيد، فإنّ المعرفة بهذا الجلال تكون مستحيلة. والجيلي وقف طويلاً، في تفكيره، عند إرادة الله ومحبته في أنْ يُعرف. لكن، بهذا الكلام الوارد في النص، تنتفي المعرفة. ولكي يصل الجيلي إلى حل مناسب لهذا الإشكال الحاصل، نجده، عندما يقول بأنّ الجلال هو ذات الله، يقول: (**إعلمْ أنّ جلال الله، تعالى، عبارة عن ذاته، بظهوره في اسمائه وصفاته كما هي عليه، على الإجمال**)[4]. فالجيلي، حينما يتكلم عن الجلال، نراه يتكلم عنه باعتباره صفة لله، يعاين ويلامس أثرها في الوجود؛ وهي صفة جامعة لأوصاف الكبرياء والعظمة، والعزة والتعالي، وغيرها، التي لا تليق إلا بذاته الأقدسية سبحانه. فالجيلي تتبع أنوار جلال الله في الوجود، وتعمق فيها، مستشفاً بعض معالِم الجلال المطلق

---

[1] _ الغزّالي، أبو حامد، احياء علوم الدين، ص ١٦٦٢.

[2] _ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ٥٦.

[3] _ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٣٦.

[4] _ المصدر السابق، ج١، ص ١٣٦.

غير المحدود. فلما كانت إرادة ذات الله الجليلة، أحبت الظهور مِن خلال ما أوجدت، لذلك، فإن الوجودَ امتداد لأنوار الذات الإلٰهية، بما تعكسه مِن الأسماء والصفات الجمالية والجلالية والكمالية. وهذا ما بيّنه الجيلي بقوله إن (...**الأسماء والصفات هي الظاهرة في العالَم، بحقائقها وآثارها**)[1]، والتي تقع تحت مسميات الجمال والجلال والكمال. وهذا يبدو واضحاً، ايضاً، في نص الجيلي السابق. فبعد أنْ يؤكد انّ الجلال هو ذات الله، نراه يؤكد على امتداد انواره ووصولها إلى عالَم الظهور، عبر تجلّيات الأسماء والصفات. وعند مشاهدة آثار هذه الأنوار، يتشكل لدينا إحساس بمعاني (...**العظمة التي هي _ لغةً _ الكبرياء، والمجد الذي هو _ لغةً _ الكرم والرفعة [اللذين] يدخلان في تحديد الجليل**...)[2].

وقد التقت رؤية الجيلي مع رؤية الشيخ علي نور الدين اليشرطي، الذي يقول: (**هذا الجلال، ربنا، سبحانه، يخلق منه الفيض الإلٰهي**)[3]. فكلام الشيخ اليشرطي عن الجلال يأتي موضحاً ومؤكداً لفكرة الجيلي، حيث نجد أنّ نص الجيلي، ونص الشيخ اليشرطي، قد حملا المعنى ذاته، لكن اختلفت صيغة التعبير. فالجيلي اعتبر جلال الله عبارة عن ذاته التي احبت أن تَظهَر بأسمائها وصفاتها، بينما الشيخ اليشرطي اراد أنْ يُظهِر المعنى الفعليَّ والصورةَ الجلالية، التي برز مِن خلالها، الفعلُ الصادرُ في معنى الجلال.

فالجلال هو ظهور المتعالي في صنعته، مع استمرار قيامه بها، أو هو القدرة الفاعلة في التكوين، وهو ما ينتج عنه فيض الخلائق. فالظهور هو ظهور تجليات الذات الإلٰهية وحدها، دون سواها، لذلك، يَعتبِر الجيلي انه، (... **لو لمحت بارقةٌ مِن عظمة جلال الله تعالى على الأكوان، لأعدمتها بالعين والحُكْم**...، **جملة وتفصيلاً**)[4]. وهذا النص ينقلنا مِن معنى الجلال إلى إظهار أثره وعِظَم رهبته. لاحظ كيف أنّ الجيلي شبَّهَ، وميز، بين جلال الله وأثره في المخلوقات. فاستحضر مثالاً مِن عالَم الطبيعة، وألْبَسَه صورةً ماورائية غير طبيعية، لكي يعبر عن فكرته، ويقول أنّ جلال الله يفوق إدراك العقول. وانظر كيف استخدم مصطلح الأكوان، لأن هذا المصطلح يجعلنا نتصور، بما لدينا مِن قدرات متعددة، أنّ جلال الله يفوقها، وتعجز عن ادراكه، لوجود قيدها، وإنّ تحسسه يكون بِدكّ النفوس، والخروج عن الطبيعة المألوفة، بنتيجة شدة التعلق والاتباع في التربية والتخلّق. لذلك، نجد الجيلي يحصر عملية إدراك جلال الله، في الله. فيقول: (..**هيهات .. أنىّ، يسع الكون ذلك! بل لا تتجلّى عظمته _كما هو له_ إلا عنده، وفي علمه. ولهذا، قال الله تعالى (وما قدروا الله حق قدره)[5]، يعني كل ما سواه لا يستطيع أن يُقدِّره، فيعظِّمه بذاته لذاته، لأن الكونَ وجودٌ مقيَّد، فلا**

---

[1] _ الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ص ١٢٦.

[2] _ كليب، سعد الدين، البنية الجمالية في الفكر العربي – الإسلامي، ص ١٤٥.

[3] _ اليشرطية، فاطمة، نفحات الحق، ص ١٤٠.

[4] _ الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ص ٩٧.

[5] _ سورة، الزمر، الآية ٦٧.

يستطيع لشيء مِن ذلك)[1]. بهذا النص، يكون الجيلي قد ميز بين الله وموجوداته باعتبار أنّ الله مطلق، والموجودات مقيدة. فحصر إدراك المطلق بالمطلق، إذ يعتبر (...**أنّ ظهور الجمال المطلق والجلال المطلق مختص بالله تعالى،...**)[2]. ونفى المقدرة عن المقيد في أنْ يحيط بالله الخالق المطلق. لذلك، اعتبرَ الجيلي الجلالَ المطلقَ يُفني المقيَّد، لأنّ إرغام الشيء على تحمل ما لا يُطيقه يؤدي إلى تمزقه.

والجيلي، في كتاباته، يضعنا امام معنيين، يتجلَّى لنا، مِن خلالهما، جلالُ الله. الأول: جلالٌ يتجلّى بقدرة الله على الخلق والإيجاد، ويبرز إرادته المدبرة والمتصرفة بكل شيء. والثاني جلالٌ نراه يتجلَّى بسلب صفات العبد المخلوق، وعودته إلى رحاب ربه المعبود. وهذا الجلال الأخير ستكون لنا معه وقفة، في نهايات هذا البحث. أما الحديث الآن فسيكون عن الجلال، مِن زاوية الخَلْق والإيجاد.

فإذا تتبعنا الجيلي، في باب الجلال، مِن كتابه الإنسان الكامل، نجده، بعد أنْ يُعرِّف الجلال، يحاول أنْ يفرق بين الجلال والجمال؛ لكي يبرز لنا صفة الجلال، ويصل بنا إلى العلاقة الرابطة بينه وبين الجمال، مِن جهة؛ ولكي يصل إلى علاقة الخَلْق بكل مِن هاتين الصفتين، من جهة أخرى، مبرزاً بذلك عمومية رحمة الله في الوجود، والتي تشمل الجمال والجلال، حيث يقول: (...**ماثم موجود، إلا وقد سلم مِن الإنعدام المحض. وما ثم موجود، إلا وقد رحمه الله، إما بإيجاده او رحمة خاصة بعد ذلك. ولا ثم موجود، إلا وهو معلوم لله،...**)[3]. ففعل الايجاد مِن العدم، الذي اختص به، سبحانه وتعالى، ذاته الاقدسية، سبقته، وتبعته، رحمة الله، قبل الإيجاد وبعده. والرحمة، بحسب تصنيف الجيلي لها، تعتبر صفة مشتركة بين الجمال والجلال. ويضعها الجيلي في قسم الأسماء الكمالية[4]. وبهذا المزج، وبظهور الرحمة الإلٰهية، تختفي شدة وقع أثر الصفة الجلالية في القلوب، فتميل إلى اللطف، عند كل إنسان علِق قلبُه بربه، ورضي بقضائه وقَدَره.

---

[1] _ الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ص ٩٦، ٩٧.

[2] _ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٣٦.

[3] _ المصدر السابق، ج١، ص ١٣٨.

[4] _ لقد رسم الجيلي جدولاً مقسماً إلى أربعة اقسام، وضمَّن كل قسم مِن هذه الأقسام ما يناسبه مِن أسماء الله وصفاته. ويقول موضحاً ذلك (... **اعلم أن صفات الحق واسماءه، مِن حيث ما تقتضيه حقائقها، على أربعة اقسام. فقسم منها صفات جمال، وقسم منها صفات جلال، وقسم منها مشترك بين الجمال والجلال، وهي صفات الكمال، وقسم منها ذاتية، وقد ضمنت هذا الجدول جميع ذلك، وهذه صورته:**

الأسماء والصفات الذاتية	الأسماء والصفات الجلالية	الأسماء والصفات المشتركة وهي الكمالية	الأسماء والصفات الجمالية
الله	الكبير، المتعال	الرحمن، الملِك	العليم، الرحيم
الأحد	العزيز، العظيم	الربّ، المهيمن	السلام، المؤمن
الواحد	الجليل، القهار	الخالق، السميع	البارئ، المصوِّر

الأسماء والصفات الذاتية	الأسماء والصفات الجلالية	الأسماء والصفات المشتركة وهي الكمالية	الأسماء والصفات الجمالية
الفرد	القادر، المقتدر	البصير، الحكَم	الغفار، الوهاب
الوتر	الماجد، الولي	العدل، الحكيم	الرزاق، الفتاح
الصمد	الجبار، المتكبِّر	الولي، القيُّوم	الباسط، الرافع
القدُّوس	القابض، الخافض	المقدِم، المؤخر	اللطيف، الخبير
الحي	المذل، الرقيب	الأول، الآخر	المعزّ، الحفيظ
النور	الواسع، الشهيد	الظاهر الباطن	المقيت
الحق	القوي، المتين	الوالي، المتعالي	الحسيب، الجميل
	المميت، المعيد	مالك المُلْك، المقسط	الحليم، الكريم
	المنتقم، ذو الجلال	الجامع، الغني	الوكيل، الحميد
	والإكرام	الذي ليس كمثله شيء	المبدئ، المحيي
	المانع، الضارّ، الوارث	المحيط، السلطان	المصوِّر، الواجد
	الصبور، ذو البطش	المريد، المتكلِّم	الدائم، الباقي
	البصير، الديّان		البارئ، البرّ
	المعزِّب، المفضل		المنعم، العفوّ
	المجيد، الذي لم يكن له كفواً أحد		الغفور، الرؤوف
	ذو الحول، الشديد		المغني، المعطي
	القاهر، الغيور		النافع، الهادي
	شديد العقاب		البديع، الرشيد
			المجمل، القريب
			المجيب، الكفيل
			الحنان، المنّان
			الكامل، لم يلد ولم يولد، الكافي
			الجواد، ذو الطول
			الشافي، المعافي

راجع في هذا: الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٣٦، ١٣٧.

لقد اعتبرنا أن اسم الله "الرحمن" الواقع في جدول الأسماء المشتركة الكمالية هو الذي قصده الجيلي بالرحمة العامة، وذلك استناداً على نص له يقول فيه: (**إعلَمْ أنّ لكل اسم مِن أسمائه [أي اسماء الله] صفة. فاسمه "الله" له صفة الألوهية، واسمه الرحمن له صفة الرحمانية، لأنه هو، وأسماؤه وصفاته، واعتبار الرحمة في ذلك "هو"، لأنه، سبحانه وتعالى رحم اسماءه وصفاته، بإظهار آثارها، ورحم آثارها التي هي على أعيان الأشياء بإيجادها، فعمَّت رحمته الرحمانية جميع الوجود الحقّي والخَلْقي، مِن جهة المرتبة الرحمانية. فبها ظهرت الأسماء والصفات، وبها ظهرت المخلوقات**). راجع في هذا: الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ٣١.

ولذلك، فقد يجد المرء العاشق للذات الإلٰهية، في مراحل متقدمة في سيره إلى الله، أنّ في التجلّي الجلالي رحمة تظهر في قرب الحق له، وسحبه إليه. والجيلي، وهو أحد كبار عشاق الذات الإلٰهية، يبيّن أنّ (**الموجودات، مِن حيث بعض الصفات الجلالية، مظاهر الجلال. فما ثم موجود، إلا وهو صورة لجلال الحق، ومظهر له**، ...)[1]. فإذا قرأنا القسم الثاني مِن هذا النص وتأملنا فيه، فإننا نجد أنّ الجمال، كما ظهر في الموجودات كافة، فإنّ الجلال كذلك ظهر في الوجود بكل موجود. وهذا يؤكد أنّ الرحمة تواكب كلا التجلّيين. لكن الفرق، الذي يكمن بين الجمال والجلال، هو ان سائر صفات الجمال تعمّ سائر الوجود. وهذا يبدو واضحاً في قول الجيلي: (...**صارت الموجودات بأسرها، مِن حيث الإطلاق، مظاهر لأسماء الجمال بأسرها**)[2]؛ بينما، في الجلال، نجد الجيلي، وبحسب النص السابق، يؤكد أن بعض صفات الجلال، وليس جميعها، تعمّ كل الموجودات. وكأني بالجيلي يريد أن يقول إن الجمال صفة تتقبلها كل القلوب بسائر الأحوال، لذلك نشعر بشموليتها؛ بينما الجلال صفة فيه مِن العظمة التي تضيق عن سعتها كثير مِن القلوب. ولا يصل إلى هذه المعاني، إلا رجل وقف بين يدي الله لله، فيمده الله بذوقِ صفاتهِ مِن الجمالِ والجلالِ _هذه الصفات التي يرتقي بها إلى الكمال، كما بيّنا في الصفحات السابقة.

إذاً، فالأمر متوقف على القابل والاستعداد، في أي تجلٍّ ينزل في قلب الإنسان. لذلك، نجد الجيلي، في تكملة حديثه عن الجلال، يقول: (...**ثمَّ أسماء جلالية تختص ببعض الموجودات دون بعض، كالمنتقم، والمعذّب، والضارّ، والمانع، وما شابه ذلك، فإنّ بعض الموجودات مظاهر لها، لا كل الموجودات**)[3]. فإذا كان الجيلي، في النص السابق، قال بتجلّي بعض صفات الجلال على سائر الموجودات، فإنه، في نصه هذا، يحدد بعض الصفات ببعض الموجودات، ويكون بحسب القابل عند كل موجود. وقلب الإنسان يضيق ويتسع، بحسب قابله. لذلك، يبدو لنا أنّ هناك أسماء جلالية قد رُسِمَت بشكل معين. فلا تقع، إلا على القوابل التي أَخذت صورتها وشكلها.

فالجيلي يتابع كلامه، ويتوسع في معاني الجلال، في كتابه الإنسان الكامل، ليبيّن أنّ الجلال، على التفصيل، (**عبارة عن صفات العظمة والكبرياء والمجد والثناء. وكل جمال له. فإنه حيث يشتد ظهوره يسمى جلالاً. كما أنّ كل جلال له. فهو في مبادئ ظهوره على الخلق يسمى جمالاً**، ...)[4]. فالنص، في حقيقته، يتكلم عن تجلّي عملية الخَلْق؛ وفي نفس الوقت، يتحدث عن معنى تربوي يلتقي، في حركته الارتقائية، لمعرفة الذات الموجدة، التي تتجلّى على الوجود بالجمال والجلال والكمال. إذا تعمقنا أكثر في حقيقة التجلّي، وحاولنا أنْ نعيش مع الجيلي، العاشق للذات الإلٰهية، تجلياتِ أنوارِها، سيبدو لنا الجمال المطلق جلالاً، والجلال

---

[1] _ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٣٨.

[2] _ المصدر السابق، ج١، ص ١٣٨.

[3] _ المصدر السابق، ج١، ص ١٣٨.

[4] _ المصدر السابق، ج١، ص ١٣٦.

المطلق جمالاً، وقد نرى الجمال يخرج مِن كم الجلال، ونرى الجلال قد ظهر مِن خلال الجمال. والسؤال كيف يكون هذا؟ هذا يكون عندما ندرك أنّ التجلّي، سواء كان جمالياً أو جلالياً، هو نور مِن نور الله، ودليل هداية وتربية للعارفين.

فعندما يقول الجيلي بالجمال الجلالي، كأنه يعود بنا إلى حقيقة الشيء، ويعرفنا على ظاهره وباطنه. فقوله بجمال الجلال، يكون بذلك قد وفق بين الجمال والجلال، وأفصح عن رؤيته الجمالية التي تتألق بظهور الكمال. فالقول بجمال الجلال هو قول للعودة إلى حقائقنا وإبصار قدرة الحق فينا. لذلك، نراه يقول: (...**الجمال هنا جمال الجلال، لا الجمال الذي يقابل الجلال. فإنه لو كان الذي يقابله، لما هام أحد فيه. فإنه معنىً يرجع منه إلينا...**)[1]، (... **فلا هيام في ما هو الذي لنا. والهيام في الجمال إنما هو في جلاله لا فيه**)[2]، لأن (... **الجلال معنىً يرجع منه إليه،[سبحانه وتعالى]. فمَن هامَ فيه لا يرجع إلى غيره**)[3]. أي أنّ المتحقق به لا يدرك سوى قدرة الله، وفعله، وتصرفه، وإرادته المحركة والمدبرة للوجود. فالوجود صادر عنه وراجع إليه. وبما أنّ الذي ظهر هو الجمال، فلابد للجمال مِن أنْ يكون جمال هذه الذات الجليلة وحاملاً، في طياته، جلالَها وكمالَها. لذلك، أشار الجيلي، في النص، إلى أنّ اشتداد درجة الجمال تسمى جلالاً، كما أنّ الجلال في بدايات ظهوره يسمى جمالاً. فالذي يقترب، بجده واجتهاده، مِن الله، يشتد عليه جمالهُ، حتى تتفتق له، مِن خلالهِ، معرفةُ جلالِ وعزة ذات الله الجليلة.

فالجيلي، الذي نظر إلى الوجود نظرة تتكامل فيها المادة مع الروح، لم يقف في كلامه عن الجمال والجلال عند ظاهر التجلي الإلهي، بل غاص في جوهرِ ولبِّ هذا التجلّي، وبحث عن أثره في الإنسان، محاولاً أنْ ينقل لنا الفائدة، ويدلَنا على طريق الكمال. لذلك، نراه ينتقل، مِن خلال التمييز والجمع بين الجمال والجلال، مِن النظرة الوجودية العامة لمعنى الجلال، إلى حقيقته في ذواتنا، ليُذيقنا حلاوته، مِن خلال سعينا واجتهادنا؛ ويجعلنا، بهذا، نشعر بقربنا مِن الله، والاطلاع على تجلّياته، الجمالية والجلالية، علينا. والجيلي، حتى يدلل على فهمه ومعرفته بالله، يطرح السؤال التالي: (**بماذا ينبغي أن يتصف الواقف[في حضرة الله]؟ هل يتصف بالقبض والبسط؟ وإذا اتصف بهما، هل يقابل الجمالَ بالبسط؟ والجلالَ بالقبض؟ كما هو المشهور عند عامة القوم، أو يقابل الجمال بالقبض. والجلال بالبسط، كما هو مذهب الشيخ [ابن عربي] رضي الله عنه**)[4].

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات، ص ١١٧.

[2] ــ المصدر السابق، ص ١١٧.

[3] ــ المصدر السابق، ص ١١٧.

[4] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ١٣٧.

فالجيلي ما برح يبحث عن الطريق الأصوب الذي تظهر مِن خلاله أوضح مسالك السالك، لتحقق انسجامه وقبوله لجميع أنواع التجليات. فالجيلي، عندما أراد بناء إنسان متكامل النظرة والفهم، ظاهراً وباطناً، وجد جواب إرادته في استاذه الروحي ابن عربي. فإذا كان أكثر عامة القوم (...**جعلوا الأُنس بالجمال مربوطاً، والهيبة بالجلال مربوطة...**)[1]، فقد توصل ابن عربي إلى رأي آخر، وذلك بعد أنْ ميز بين الجمال والجلال، والأُنس والهيبة، حيث اعتبر (...**أنّ الجلال والجمال وصفان لله تعالى...**)[2]. أما (...**الهيبة والأُنس وصفان للإنسان**)[3]. بهذا الكلام يحاول الشيخان، أبن عربي والجيلي، أنْ يميزا بين ما هو لله وبين ما هو للمخلوق، او للإنسان على وجه التحديد. فإذا كان الجمال والجلال لله، فالهيبة والأُنس للإنسان، بمعنى أننا لا نحكم على الله بالهيبة والأُنس، بل نقول بجماله وجلاله، لأنّ الهيبة والأُنس صفتان، او يمكن أنْ نسميهما حالان، تظهران بوقوع التجلي، الجمالي أو الجلالي، في قلب الإنسان، وباعتبار أنّ الأُنس الظاهر في الإنسان، عن الجمال، يعكس كرم المعبود على العبد؛ والهيبة الظاهرة في الإنسان، عن الجلال، تعكس تربية الحق لعباده، وقيوميته عليهم، وقهره مِن أجل مصلحتهم. لذا، نزّه الشيخان (الجيلي، وابن عربي) اللهَ عن صفة الأنس والهيبة، وجعلاهما للإنسان.

لذلك، نجد الجيلي يأخذ بقول ابن عربي الذي يوضح، مِن خلال تجلّيات الجمال والجلال، أدب الوقوف بين يدي الله تعالى. فبعد أنْ يبيّن ابن عربي أن (**لهذا الجمال علواً ودنواً**)[4] يقول: (**فالعلو جلال الجمال... وقد اقترن معه منّا الأُنس. والجمال الذي هو الدنو، قد اقترنت معه منّا الهيبة. فإذا تجلّى لنا جلال الجمال أَنِسْنا. ولولا ذلك لهلكنا. فإن الجلال والهيبة لا يبقى لسلطانهما شيء.... وإذا تجلّى لنا الجمال هِبْنا، فإنّ الجمال مباسطة الحق لنا، والجلال عزته عنّا. فتقابَلَ بسطُه معنا، في جماله، بالهيبة. فإنّ البسط مع البسيط يؤدي إلى سوء الأدب. وسوء الأدب في الحضرة سبب الطرد والبعد**)[5]. إنّ الجيلي وابن عربي، وغيرهم مِن أصحاب النظرة بعيدة العمق، عالجوا الأمر عقيدياً، حيث تمت مراعاة الفرق بين حقوق الله وحقوق العباد. كما درسوا وَقْعَ التجلّي الجمالي والجلالي على الإنسان، والنتائج التي تتولد عنه، دراسة نفسية،

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ١٣٧.

[2] ــ المصدر السابق، ص ١٣٧.

[3] ــ المصدر السابق، ص ١٣٧.

[4] ــ المصدر السابق، ص ١٣٧.

[5] ــ المصدر السابق، ص ١٣٧، ١٣٨.

إن هذا النص المشار إليه في متن هذه الصفحة، والمقتبس مِن كتاب الجيلي، الذي يحمل عنوان الإسفار عن رسالة الأنوار، هو نص لابن عربي. وقد بيَّن الجيلي في كتابه المذكور أنه ينقل لنا نص الشيخ ابن عربي، لكن دون أنْ يرجعنا إلى المصدر الذي ينقل منه. وقد استخدم الجيلي هذا النص أثناء شرحه لرسالة ابن عربي المسماة بـ "رسالة الأنوار". ووجدنا النص نفْسه المشار إليه في المتن، في كتاب الجلال والجمال، الموجود ضمن مُؤلّف يحمل عنوان، رسائل ابن عربي. راجع في هذا: ابن عربي، محي الدين، رسائل ابن عربي، ص ٢٥.

أي كما يدرس علماءُ النفْس الإنسانَ وما يؤثر عليه إيجاباً وسلباً، وبحثوا عن الحلول المناسبة التي تولّد سلوكاً معتدلاً، فيه يحفظ السالك حقوق الله، ويتأدب اثناء الوقوف في حضرته، فاسحاً المجال لقدراته الإدراكية على تلقي الإمدادات الإلٰهية.

بهذا الشكل، يعكس الجيلي استغراق السالك بأنوار الله، دون أنْ يقف عند أثرٍ لجماله وجلاله، بل ينتقل مِن الجمال إلى الجلال، ومِن الجلال إلى الجمال، قاصداً، في سعيه، معرفة الله، والوصول إلى رضاه. وكلما اعتقد العبد أنه وصل إلى المعرفة المطلوبة، تجلّى الله له بالجلال، تأديباً له، لما ظن به واعتقد، ولكي يريه أنّ ذاته الأقدسية أرفع وأعظم مِن أنْ يحيط بها أحد، وشحذاً لهمته على المتابعة والمثابرة لنيل المطلوب. وعندما يعايش العبد هذه المعاني، ببذل الجد والاجتهاد وزيادة السعي، ويتجلّى الله على قلبه بالجمال، ليرفعه إلى انواره التي لا حد لها. (**فالجلال يثبت تقديس الحق، والجمال يثبت رفعة العبد**)[1]. فالرؤية الجمالية، في حقيقتها، أمر عقيدي تربوي، يعيشه السالك في سيره وسلوكه إلى الله، مِن الجلال منبع الوجود، إلى الجمال مظهر الوجود، ثم العودة إلى الذات الجليلة. وفي هذا يقول الجيلي (**كلٌ مِن عند الله، منه بدء الوجود، وإليه أمره يعود**)[2].

مما سبق، نجد أنّ الجلال، عند الجيلي، جزء مِن رؤيته الجمالية، التي تَبْرز مِن خلال اللوحة الوجودية التي خلَقَها الله، سبحانه وتعالى، والتي ستتجلّى لنا في المبحث القادم، بصورة الكمال. ووجدنا أنّ الجلال جلال الله، والموجودات هي مظاهر لتجليات أسماء الله وصفاته، مِن الجمال والجلال. وقد استطعنا أنْ نبرز البعدَ التربوي الذي يولِّده الجلال مع الجمال، عند الجيلي، والذي يؤدي إلى ترقي الإنسان في مراتب الكمال. ولكي يكتمل عندنا الفهم لرؤية الجيلي الجمالية، سنبحث في فلسفة الجيلي عن أجوبة للأسئلة التالية: ما هو الكمال؟ وهل هو خاص بذات الله؟ ام أنه صفة لله وتنطبق على الموجودات وخاصة الإنسان؟ وهل كان للإنسان اسمى الكمالات؟ إنْ لم يكن كذلك، فكيف وصل الجيلي إلى ما يسميه الإنسان الكامل؟ ومن هو هذا الإنسان الذي يتكلم عنه؟ وما علاقته بالرؤية الجمالية؟ وماهي صفاته وخصائصه، ومميزاته؟ سنحاول أن نجد جواباً لكل هذه الأسئلة وغيرها، مِن خلال رؤية الجيلي للكمال وعلاقته بالجمال والجلال، في المبحث القادم.

[1] ــ ابن عربي، محي الدين، رسائل ابن عربي، ص ٢٨.

[2] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ٢٨.

ج ـ الكمال

إنّ الكمال هو ثالث الأعمدة الأساسية للرؤية الجمالية عند الجيلي. ومِن خلاله، ينقلنا الجيلي إلى معايشة المعاني الجوهرية التي تتجلّى بها الذات الإلٰهية. فتتجمل صورنا بتوارد تجلّيات الأسماء والصفات، ونكتسب الهيبة أثناء حضورنا مع الذات. وبالتقاء هاتين الخاصيتين، فينا، تظهر لنا الكمالات واضحة جلية. والجيلي يطلب منا أنْ نعايش معاني هذه الحقائق، مِن خلال طلبها، والسعي إليها وها نحن نراه يقول: **(فَلِسان الكمال لم يزل منادياً في الاكوان، بأفصح مقال: هلموا الى حقائقكم الإلٰهية، مِن طريق الجمال والجلال)**[1].

فالبداية ستكون بالحديث عن الكمال الإلٰهي. والنهاية ستكون مع الإنسان الكامل الذي سيعود بنا، بحسب فلسفة الجيلي، إلى هذه البداية، وبيان ذلك، بما استدل عليه الجيلي مِن الحديث المحمدي الشريف الذي يقول فيه الرسول ﷺ **(إن الزمان قد استدار كهيئته يومَ خَلَقَ الله السماوات والأرض)**[2]. ويكمل الجيلي قائلاً فقد **(كملت الدائرة الوجودية، لظهوره ﷺ فيها، صورة ومعنى)**[3].

لقد حاول الجيلي، مِن خلال مفردات اللغة، أن ينقل لنا رؤيته عن كمال الله، دون أن يمس بقداسته وعزته ورفعته. فالنص عند الجيلي مزيج مِن مفردات تحاكي وتلامس الواقع مع مفرداتٍ ذات تعابير غريبة، يحاكي ويلامس مِن خلالها الجيلي الكمال، كما وصل إليه في رحلته الصوفية إلى الله. وسنلامس هذا المعنى بدايةً مِن خلال تعريف الجيلي للكمال الإلٰهي حيث يقول: **(اعلم أن كمال الله تعالى عبارة عن ماهِيَّتِهِ، وماهيته غير قابل للإدراك والغاية. فليس لكماله غاية ولا نهاية)**[4]. إنّ الجيلي في هذا التعريف، لم يقل الكمال عبارة عن ذاته، لأن الذات* تشمل الجسم وغيره. كذلك لم يستخدم مصطلح الصفات، لأن الصفات هي الأنوار التي تشرق بها الذات، كما بيّنّا في المباحث السابقة، مِن هذه الرسالة، بل قال كمال الله تعالى، عبارة عن ماهيته، لأن الماهية* هي نقطة جوهر الشيء التي يحمل عليه كل ما يتعلق به. وهو، بذلك، شمل بتعريفه هذا لكمال الله، الماهية والذات والاسماء والصفات. وليس هذا فقط، بل شمل الوجود بما فيه مِن

---

[1]- الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ١١.

[2]ـ الجيلي، عبد الكريم، قاب قوسين، ص ٢٢. وراجع أيضاً الحسين مسلم، بن الحجاج النيسابوري: صحيح مسلم، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، حديث رقم ١٦٧٩، ص ٨٤٢.

[3]ـ الجيلي، عبد الكريم، قاب قوسين، ص ٢٢.

[4]ـ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٤٠.

*ـ الذات بحسب تعريف الجرجاني لها **(تُطلق على الجسم وغيره)**. راجع في هذا الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، ص ٩٣.

*ـ جاء في المعجم الفلسفي أنّ **(ماهية الشيء هي تمام ما يحمل عليه حمل مواطأة مِن غير أن يكون تابعاً لمحمول آخر)**. راجع في هذا، صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج٢، ص ٣١٥.

التجلّيات التي نعتبرها تجلّيات كمالية، لأنها ترجع إلى فعل صاحب هذه الماهية الكاملة. والجيلي في سبيل أن يصل بنا إلى فهم صحيح عن كمال الله، سبحانه وتعالى، يميزه عن الكمال البشري، إلى درجة يمنع التصور البشري أنْ يقيسه بما عنده مِن الكمالات. فيقول عن الله وكماله أنه جلَّ (**عن الزيادة والنقصان، وجلّ أن يتصف بأوصاف الأكوان**)[1]. فالزيادة والنقصان مِن طبيعة كمال الموجودات. أما الله، فهو الكامل الذي يمد الموجودات مِن كماله. فالقول بالزيادة والنقصان لا يليق بحقه، سبحانه، مطلقاً، لأن ذلك يشير إلى عدم كماله، جلّ الله عن ذلك وتقدس. فكمال الله منزه عن الزيادة وغير ممكن في حقه تصور النقصان. ولم يختلف الجيلي في كلامه حول الكمال الإلهي عن سابقيه فقد أتى ابن سبعين في الفترة المتوسطة بين ابن عربي، والجيلي ليقول: (**حد الكمال هو الذي لا يقبل الزيادة ويختل بالنقصان**)[2]، وكأني بالجيلي في نصه الذي أورده يريد أن يصل إلى ذات المعنى الذي يحتويه نص ابن سبعين. فالكمال حصراً لا يمكن أن نتصور في حقه النقصان، كما لا يمكن أن نعتبر الزيادة أصلاً في تحديده.

إنّ الكمال الإلهي، كمال ذاتي، ممد لجميع الكمالات، كما يوضح ذلك الجيلي، عندما يقول،: (**هو الذي كَمُل بذاته. فلا يفقد شيئاً مِن كمالاته بوجه مِن الوجوه، ولا بنسبة مِن النسب؛ بل هو واجد لجميع أسمائه وصفاته، مِن جماله وجلاله وكماله، على اتم الوجوه وأكملها واجمعها واشملها**)[3]. فالله متصف بالكمال الذاتي. وقد (**سرى ظهوره في الموجودات. فظهر كماله في كل جزء وفرد مِن أفراد أجزاء العالَم**)[4]، لأنه هو الذي اوجدها. فالوجود كامل. وكماله مستَمد مِن كمال الله. وهو صورة توصل إلى معرفته سبحانه وتعالى. وهذا ما سنبينه مِن خلال نصوص الجيلي، عن كمال الوجود والعالَم، محاولين الاجابة عن سؤال هو: هل الكمال صفة وجودية تنطبق على الوجود بشكل عام، ولا تنطبق على الأفراد؟ أم أن كل فرد مِن افراد الوجود هو كامل؟ وهل جميع افراد الوجود تنطبق عليهم صفة كمالية واحدة؟ ام أنّ هناك صور متعددة للكمال؟ لنرَ ماذا يقول الجيلي مِن خلال حديثه عن الكمال الوجودي.

لقد جعل السادة الصوفية مِن خلق الله وكلامه موجهاً موصلاً إلى معرفة الله. وهذا ما نراه واضحاً بقول الجيلي: (**إعلَم أنّ معرفة الله تعالى منوطة بمعرفة هذا الوجود. فمَن لا يعرف الوجود لم يعرف الموجد سبحانه وتعالى، وعلى قدر معرفته لهذ الوجود يعرف موجده**)[5]. إنّ التدرجُ في الكمالات وتعمقُنا بمعرفة الله مرتبط بمقدار معرفتنا بهذا الوجود. فالوجود عند الجيلي هو كل شيء خلَقَه الله، ودعانا لنتخذه مركباً في

---

[1] ـ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ٥٩، ٦١.

[2] ـ ابن سبعين، أبو محمد عبد الحق، رسائل ابن سبعين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية: القاهرة، ١٩٦٥، ص ٥٤.

[3] ـ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلهية، ص ٧٥.

[4] ـ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ٧٩.

[5] ـ الجيلي، عبد الكريم، مراتب الوجود، ص ٤٠.

الوصول إليه. فالجيلي يحاول أنْ يضعنا على الطريق الصحيحة الموصلة إلى جمال الله وجلاله وكماله. مِن خلال التأمل العميق في ظواهر الوجود وبواطنه وما أودع الله فيه مِن أسراره.

إذاً، فبما أنّ الوجود (**علامة على موجده، تعالى، يعرف هو _سبحانه_ بالعالَم وتحقيقه**)[1]، لأنّ الباحث في العالَم سيصل إلى نتيجة حتمية أنه كامل متمم. فلو كان ناقصاً لما أصبح علامة على موجِده الذي هو الله. فالجيلي، بكلامه، يؤكد، كما أكد الغزَّالي، على كمال الوجود، حيث يقول الغزَّالي: (**ليس في الإمكان أصلاً أحسن منه، ولا أتم ولا أكمل**)[2]، والغزَّالي، كالجيلي، لا يمكن لعقله أنْ يتصور أنّ الكامل ينتج شيئاً ناقصاً؛ كما أنه لا يمكن أن يتصور أنّ الناقص يمكن أنْ يدل على الكامل. إنّ إصرار الجيلي على اعتبار العالَم وسيلة تقود إلى الله، لأن البيان الإلهي (في القرآن الكريم، وفي الأحاديث النبوية) يأمر بذلك، فهو يرى (**أنّ الله تعالى لما أحبَّ في شأن ذاته البطوني، أنْ يظهر في كنزيته، ... فتشكل وتصور بأشكال العالَم وصُورِهِ ونسبهِ وإضافاتهِ واحكامهِ جميعاً، صورةً ومعنىً، بطوناً وظهوراً، فناءً وبقاءً، عيناً وحكماً، وجوداً وشهوداً**)[3]. إذاً، فالعالَم كامل، لأنه صورة أو مرآة تعكس تجليات الحق الأسمائية والصفاتية في كل صورة يمكن أنْ يظهر بها العالَم في الظاهر والباطن، لأنه، بحسب اعتبار الجيلي، (**لولا العالَم، ماعُرِفت أسماء الحق وصفاته؛ ولولا أسماء الله وصفاته، لما ظهر العالَم**)[4].

فالجيلي، متمسك برأيه بأنّ الوجود كامل. وليس هذا فقط، بل لابد أنْ نصل، مِن خلال كمال هذا الوجود، إلى معرفة الله وكماله، أو على الأقل نتحسس معاني هذه الذات الكاملة. إن العالَم، وبدون جدل (... **علامة عليه [أي على الله]، لأنه خلَقَه على صورته. هذا في الكمال الذاتي، وأما الكمال الصفاتي، فإنّ كماله بوجود النقص. فلولا النقص ما صح الكمال للكمال**)[5]. فالسؤال الذي يحير العقل، والذي يمكن أنْ يطرحه أي قارئ لنص الجيلي هو: كيف يكون الكمال مع وجود النقص؟ وما هو المقصود بالنقص؟ فالجيلي ما بين الصورة الأولى، والصورة الثانية، لكمال الوجود، ينقلنا مِن الصورة الكلية العامة لكمال الوجود، إلى الصورة الجزئية التي تنعكس بصورة كل موجود؛ حيث يمكن لنا أنْ نقول أنّ الوجود متساوٍ، مِن حيث المدد الوجودي، الذي يعتبره الجيلي امتداداً للكمال الذاتي (**الذي لا يطرق إليه نقص بوجه مِن الوجوه ولو في مرتبة مِن المراتب**)[6]. و (**النقص إنما وقع في الصفات**)[7] الظاهر أثرها بتنوع المخلوقات. فالعالَم، بكليته،

---

[1] _ الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ص ١٢٥.

[2] _ الغزَّالي، أبو حامد، احياء علوم الدين، ص ١٦١٨.

[3] _ الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ص ١٢٣.

[4] _ المصدر السابق، ص ١٢٨.

[5] _ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ١٤١.

[6] _ المصدر السابق، ص ١٤٠.

[7] _ المصدر السابق، ص ١٤٠.

يعكس كافة الصفات الإلٰهية. أما الموجودات، فكل موجود، بحسب رباطه الروحي والمادي، يتلون قابله، عاكساً، بذلك، صفته. والجوهر يبقى هو هو في كل مرتبة مِن المراتب الوجودية. فهو نور مِن نور الله. اما الصفات، فهي لون القابل الذي يقع حكمُ الغالبِ عليه.

فإذا كان القابل هو الوعاء الذي يملأه الحق بمائه ونوره، فالماء الإلٰهي لا لون له، و(...**يتلون الماء بلون إنائه**)[1]. فالماء لا لون له، فعندما نضعه في أكواب ملونة فإن الماء يأخذ لون الأكواب الذي وضع فيها، حتى يبدو للناظر أنّ هذا اللون مِن الماء، على الرغم مِن أنّ الماء لا لون له. وكذلك الموجودات، بقوابلها، هي أوانٍ ملونة تُخفي ضمنها نور خالقها، إلا أنّ هذا النور يتلون بلون إنائه. فالإنسان الذي خصه الله، دون باقي الموجودات، هو الإناء الوجودي القادر على عمار الوجود والاهتداء إلى الخالق، مِن خلال التخلص مِن كثافة ألوان المادة، بالعبادة والرياضة والذكر، ليصل إلى شفافية يظهر له مِن خلالها نور الله. وهذا هو الكمال في الفهم، حيث يستشهد الجيلي في أحد كتبه ببيتي شعر يعطيان صورة بيانية رائعة، في معانيها شفافية العبد المؤمن، فيقول:

(رقّ الزجاج ورقّت الخمر فتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر)[2]

إذا أمعنا النظر، بشكل جيد، في هذين البيتين، سنجد أنهما يقدّمان صورة الصفاء، وعلاقة المادة بالجوهر الروحاني، وكيف أنّ كِلَا الطرفين، المادي والروحاني يؤثر كل منها في فاعلية الآخر، ويحددان الاسم والصفة المتجلّية. ومتى كان "**الإنسان كاملاً**"، فإنه يعكس نور الحق، الذي تظهر به جمعية أسماء الله وصفاته كافة. وسنقوم ببيان هذا في الصفحات القادمة. فإذ كان الإنسان على درجة عالية جداً مِن الصفاء فإن ذلك يظهر مِن خلال أفعاله واقواله، الامر الذي يجعل أثر النور الباطني يسطع على الصورة الظاهرية.

لذلك، فالجيلي يؤكد في غير موقع أنّ الحق، سبحانه وتعالى، (...**اختصَّ كلَّ موجودٍ بلطيفةٍ هي محتدُّه مِن كمال الحقِّ تعالى، بها يرجع إلى رَبِّه. وهي الحاكمة على روحه وقلبه**،...)[3]. بهذا القول، يكون الجيلي قد ميز بين الموجودات، وأظهر ما بينها مِن فروقات، ليصل بنا، درجةً فدرجةً، إلى أعلى الكمالات مع الإنسان. وبالتالي، فإن الكمال الذي سيظهر هو واحد عند كل الموجودات. لكنّ ظهوره في هذه الموجودات يكون بحسب القابل المقدر له في كل موجود. فقد اقتضت إرادة الحق مِن الخَلْق المعرفة بجماله وجلاله وكماله، والمعرفة تقتضي وجود هذا الاختلاف الذي به يتم التمايز والتباين، لوجود التنوع وظهور الضد والشبيه والنظير. ومِن

[1] ــ اليشرطية، فاطمة، نفحات الحق، ص ٣٢٣.

[2] ــ الجيلي، عبد الكريم، قاب قوسين، ص ٣٩.

[3] ــ الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ص ٧١.

التقديرات الإلٰهية لكماله، أنه يمكن لنا أنْ نتعرف على كمال الموجود بمعرفة ضده الذي هو النقصان. وهذا ما يؤكده الجيلي بقوله (**فليس في الوجود شيءٌ مكررٌ؛ بل كل شيءٍ له مرتبةٌ مخصوصةٌ به، وصفةٌ مِن صفات الله تعالى، يرجع بها إليه، واسمٌ حاكمٌ له وعليه. ولولا ذلك، لاختلطت الجزئيات، ورجعت إلى الأمر الكُلّي، وانْبَهمَ الأمر التفصيلي، والتحق بعض الوجود ببعضٍ، فزال الضدُّ والنظير، فاتحدَّ الماء بالنار، وبطل حُكْمُ التركيب.. وليس هذا إلا في البداية والنهاية**)[1]. وهذا هو (**القسط والعدل، هو عين الجود والفضل، لأنّ به أعطى [الله] الموجودات مراتبها. ولو لم يكن كذلك، لعدمت المراتب، وبذلك حصل الكمال**)[2]. فكل صفة تبرز وتظهر بظهور ضدها ونظيرها، كما يبرز اللون الأبيض واضحاً إذا وجد في وسط مساحة سوداء، وتميل الألوان الداكنة إلى الاختفاء ضمن هذه المساحة، لتقَارُب لونها مِن اللون الأسود. فلو وقفنا وقفة المتأملين والمتفكرين بأبعاد هذا النص، محاولين الربط بينه وبين النصوص السابق ذكرها، فاننا سنجد أنّ الجيلي يضعنا، في حديثه عن كمال الوجود، امام ثلاث مسائل، هي: قدرة الله المعجزة، وقابل الموجود الذي خَلَقه، وتجلّيات صفات الله تعالى على هذه الموجودات. فقد تجلت قدرة الله على ابداع ما شاء كما يشاء، فخَلَق المخلوقات، وميز بينها مِن خلال تجليات اسمائه وصفاته، وبدا القابل هو الركيزة الأساسية التي يعتمد عليها الجيلي، في توضيح رؤيته.

إنّ الجيلي، كما بيّنّا سابقاً، في مبحث الجمال، لا يقول بوحدة قابل الموجودات، بل إنه يقول بتفاوت القوابل. وهذا ما تعكسه الصورة الوجودية. إذ لا يمكن أنْ نقول أنّ قابل النبات مساوٍ لقابل الإنسان، (**فالإنسان أنزلُ الموجودات مرتبةً، وأعلاهم مرتبة في الكمالات. فليس لغيره ذلك**)[3]. فالإنسان، وبحسب ما ذكرنا سابقاً، كان آخر موجود تنزل الله به في هذا الوجود، حيث كان هو المرتبة الجامعة لما قبلها، والخاتمة التي ختم الله بها كمال الوجود. فبه، أي الإنسان، (...**تمت المراتب، وكمُل العالَم، وظهر الحق تعالى لظهوره الأكمل على حسب اسمائه وصفاته...**)[4]. فالجيلي يصور لنا الوجود باعتباره هدية مِن الحق إلينا. وهذه الهدية كاملةٌ لكمال مهديها إلى أتمّ مظاهر خلقه (وهو الإنسان الذي عرّف على خالقِهِ بظهوره). والإنسان هو هذا الخاتم الذي به دل الله، سبحانه، عليه. وهو خليفته في وجوده. وبه أظهر ما أراد أنْ يُظهِره مِن خزائن الجود. فالجيلي يؤكد كمال العالَم بهذا الموجود الإنسان، وابن عربي يبين اختتام الوجود به فيقول: (**فهو مِن العالَم كفص الخاتم مِن الخاتم، وهو محل النقش والعلامة التي بها يختم بها الملك على خزانته**)[5]. والسؤال هنا هو: إذا كان العالَم قد كمل بالإنسان، فهل الإنسان كامل؟ وهل كماله يظهر بدرجة واحدة في كل فرد مِن

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ص ٧٢.

[2] ــ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلٰهية، ص ٣٦.

[3] ــ الجيلي، عبد الكريم، مراتب الوجود، ص ٦٢.

[4] ــ المصدر السابق، ص ٦١، ٦٢.

[5] ــ ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، ص ٥٠.

افراده؟ إذا كان الكمال الإنساني واحد فكيف صرح الجيلي بوجود إنسان كامل؟ إذا كان هناك إنسان كامل، فمَن هو؟ وهل له وجود في كل عصر؟ وما هي ميزاته؟ كل هذه الأسئلة وغيرها سيجيبنا عنها الجيلي مِن خلال حديثه عن الإنسان وتركيزه على "الإنسان الكامل"، في ما سيأتي:

أنّ رؤية الجيلي الجمالية قائمة على الإنسان باعتباره هو الذات المتلقية، والموضوع الأهم الذي يحمل الأثر الجمالي، لذلك نراه سعى إلى بيان الصورة الجمالية والكمالية لهذا الموجود، حيث يقول إنّ (**الإنسان له مِن وجوه المعاني وجهان. فوجه يكون به مع الأكوان. ووجه يكون به عند الملك الديان. وهو في حال ظهوره بكل وجه، يا إخوان، كاملٌ بما يقتضيه ذلك الوجه مِن الذات والوصف والاسم والفعل والأثر والشأن. فكأنه في الحقيقة ذات،...**)[1]. فالإنسانُ كاملٌ. وذلك، إذا استطاع أنْ يبقى على ما فُطِر عليه قابله مِن خالقه. فلا ينفك عن ربه إنْ كان وجهه متجهاً إلى الأكوان، لأنها أثر خالقه، أو مع خالقه الواحد الديان الذي أمره بمعرفته، وذلك لوظيفة معينة جعلها كامنة في طبيعة كل وجه. وهو في هذين الوجهين مع الله. ويكون سير الإنسان لتحقيق هذه المهمة باتباع الأمر الإلٰهي. وغير ذلك ينزل عن رتبته مِن الكمال، كما يتضح لنا مِن خلال فلسفة الشيخ الجيلي. لذلك نجد في المستويات المعرفية العليا عند الإنسان فإنه (**لم يعد الكمال الإنساني بانتصار الروح على البدن في الفرد، بل بإدراك مرتبة روح هذا الإنسان في سلم الكمالات الإنسانية، وتحديد ماهيته وما تحويه مِن حقائق صفاتية**)[2]، وبالتالي، فإن كمال كل إنسان يتحقق بوصوله إلى الحد الذي يستوعبه قابله، وصولاً إلى الإنسان الكامل الذي يعتبر عند الجيلي مصدر تنزلات جميع الشؤون الإلٰهية في الوجود.

فلكي يبرز الجيلي قيمة الإنسان، ويعلي مِن أهميته، ينقلنا، في نصه المذكور، مِن الكثرة الوجودية، إلى الوحدة والخصوصية، فالجيلي، بكلامه السابق يريد أنْ يبين حقيقة الإنسان، وفي نفس الوقت يريد أن يصل بنا إلى الصفوة مِن هذا النوع. نعم، إن الحق جعل تمام ظهور نوره بالإنسان، لكن إرادة الله، وفاعليته، ونوره، وكماله، لا تظهر واضحة جلية في كل إنسان لضيق القابل، لكنها تظهر في إنسان فرد هو صفوة خلق الله، يسميه الجيلي بالإنسان الكامل محمدﷺ، أو الخليفة، ولكي يبرز لنا خصوصية هذا الإنسان، يقدم نصوص كثيرة تبين تميزه على جميع الموجودات السابقة واللاحقة عليه، ولن نقف عندها جميعها بل سنأخذ بعض النصوص التي تظهر جمال هذا الإنسان وكماله وتبين فاعليته في الوجود. والجيلي في سبيل توضيح هذه الفاعلية للإنسان الكامل يقول: (...**الإنسان مخلوقٌ على صورة الرحمن. فكان الحق متجلياً بوحدانيته في كثرة الأعيان، ظاهراً بعزة ربوبيته في دولة عبودية الأكوان. كان للإنسان الظهور بكل مرتبة مِن المراتب في العيان، إذ هو مِن الحق بمنزلة إنسان العين، مِن عين الإنسان، لأنه خليفة، وللخليفة الظهور بصورة**

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، نسيم السحر، ص ١٠٣.

[2] ــ الحكيم، سعاد، عودة الواصل دراسات حول الإنسان الصوفي، مؤسسة دندرة للدراسات: بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص١٣٤، ١٣٥.

المستخلِف السلطان)[1]. وكأنه يريدنا أنْ نفهم أنّ الإنسان الكامل ليس مجرد صورة تتصف بالجمال والكمال، لا بل يقع على عاتقه القيام بشؤون العالَم الموكلة إليه مِن إعمار الوجود، وهادية كل موجود إلى ربه. إذ يعتبر الجيلي أنّ الحق خَلَقَ (...**على صورته الخليفة آدم، واستخلفه على الخليقة في العالَم، فدبر به ذلك الوجود، وأجرى على يديه كل فيض وجود، علّمه بالفطرة الأصلية أسماء الحقائق الوجودية، ليحيط علماً بمملكته، إذ لا ينبغي للمَلِك أنْ يكون جاهلاً برعيته)**[2]. فالخلافة، بحسب النص هذا والنص الذي سبقه، تكمن في خلْق الله القدْرة في إنسانٍ فرد، يكون مظهر واحديته، ويحمّله أمانته، ويُظهر به حقيقة نوره، وتجليات إرادته، كما سنرى في النص اللاحق. فإذا رجعنا إلى نص الجيلي عن الخلافة وربطه بالسلطان، نجد أنّ الجيلي، لكي يصل بنا إلى مفهومه عن الإنسان الكامل، يصور خليفة الله، أو الإنسان الكامل، بصورة الخليفة في أنظمة الدول. فعند ما نقول: الشخص الفلاني تم اختياره خليفة للسلطان السابق، فهذا يعني أنه استلم كل الصلاحيات التي كانت لسابقه، ويعتبر مسؤولاً عن إعمار المملكة التي تنسب إليه. والصورة، التي يقدمها الجيلي عن خليفة الله، تشبه إلى حد ما الخليفة في الحكم والسلطان في نظام الدول، لكن ما يميز خليفة الله عن خليفة السلطان البشري، هو أنّ خليفة الله يمارس صلاحيات المستخلِف تحت قيومته، فظاهر الفعل يبدو للخليفة وكأنه مستقل عن المستخلِف. وفي حقيقته وباطنه فالفاعل هو لله، إذ يقتضي على الخليفة أنْ يتصرف وفق إرادة مَن استخلفه.

ويتابع الجيلي كلامه وبيانه عن حقيقة الإنسان الكامل، ليعكس صورة كمالية يظهر لنا مِن خلالها غيب الحق مشرقاً بهذا الإنسان، وإرادته فعَّالة مِن خلاله كذلك، حيث يقول: (**إعلم أنّ العبد الكامل مظهر لهذه الأسماء جميعها، المشتركة وغير المشتركة، ذاتية كانت أو جلالية أو جمالية،... .فإن الإنسان وحده مظهرها ومظهر غيرها، فما لغيره مِن الموجودات فيها قَدَمٌ ألبتة، وإليه الإشارة بقوله: {إنَّا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال. فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها الإنسان. إنه كان ظلوماً جهولاً}**[3]. **وليست الأمانة إلا الحق، سبحانه وتعالى، بذاته واسمائه وصفاته. فما في الوجود بأسره مَن صحت له الجملة إلا الإنسان الكامل)**[4]. فبما أنّ الأمانة هي ذات الله باسمائه وصفاته، لذلك كان الجمال الوجودي هو شطر من جمال هذا الإنسان الكامل، وكمال الوجود انعكاس لكمالهِ المستمد مِن الله. ولم يكتفِ الجيلي بهذا الكلام، بل استمر في توضيح صورة الإنسان الكامل، مبرزاً إياه عن غيره، وذلك مِن خلال تميز قابله وارتباطه بقدْر الله الذي لا تحده الحدود، كما رأينا، في حين نرى أنّ المخلوقات الأخرى تتصف بالعجز. لضيق قابلها ومحدوديته، لذلك، أُختص الإنسان الكامل بحمل هذه الأمانة، (...**فالسماوات وما فوقها وما**

---

[1]_ الجيلي، عبد الكريم، نسيم السحر، ص ٨٣.

[2]_ المصدر السابق، ص ٧٠.

[3]_ سورة، الأحزاب، الآية ٧٢.

[4]_ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٣٩.

تحتها، والأرض وما تحتها وما عليها مِن أنواع المخلوقات عاجزة عن التحقق بجميع أسماء الحق وصفاته، "فأَبَيْنَ" منها، لعدم القابلية، "وأَشْفَقْنَ"، لقصورها وضعفها وحملها [أي الأمانة] الإنسان الكامل...)[1]. ماذا يقصد الجيلي بقوله "وليست الأمانة إلا للحق" والأمانة هنا سر الحياة وقيامها في الوجود. والمطلوب هو المحافظة عليها، ليستمر بقاؤها. والجيلي، بهذا النص، يأتي مبيناً لوظيفة الإنسان الكامل. فالإنسان الكامل ليس مظهراً تتلألأ مِن خلاله أنوار الذات الإلٰهية فقط، وإنما هو فاعلية وجودية، إذ يضع الحق على عاتقه مهمة حفظ الحياة واستمرارها في كل الصور الوجودية. فـ**(الوجود على هيئة الإنسان الكامل. إذا فقد الإنسان الكامل، فقد الوجود)**[2].

إذاً، بما أنّ الإنسان الكامل هو على الصورة الإلٰهية، وبما أنّ خاصية الذات الإلٰهية البقاء والاستمرارية، لذلك يقول الجيلي: **(اعلَمْ، حفظك الله، أنّ الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه افلاك الوجود مِن أوله إلى آخره. وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين. ثم له تنوع في ملابس ويظهر في كنائس. فيسمى به باعتبار لباس، ولا يسمى به باعتبار لباس آخر، فاسمه الأصلي هو له محمد ﷺ... ثم له باعتبار ملابس أخرى اسام. وله في كل زمان اسم ما، يليق بلباسه في ذلك الزمان)**[3]. إنّ هذا النص يعتبر ركيزة أساسية في فهم الإنسان الكامل. ويأتي مكملاً للمعاني التي حملها نص الأمانة. وبه يميز الجيلي الإنسان الكامل عن غيره مِن الموجودات، وعن غيره مِن أبناء جنسه. وهنا، يحاول الجيلي، ما امكنه، أنْ يوضح الصورة الحقيقية لهذا الموجود الفرد، دون أنْ يقع في الخلط بينه وبين ذات الله سبحانه وتعالى، ودون أنْ يكون عند القارئ الذي يقرأ كلامه التباس في فهم المعاني. فالإنسان الكامل **(مخلوق على صورة الرحمن)**[4]. وبما أنّ الرحمن واحد، كذلك صورته المعكوسة عبر هذا الموجود هي واحدة، إذ لا يوجد سوى إنسان كامل واحد لكل زمان، وهذا ما بينه الجيلي في النص السابق، وصرح به، بقوله أنّ **(مطلق لفظ الإنسان الكامل، حيث وقع في مؤلفاتي، إنما أريد به محمداً ﷺ)**[5]. لكن هذا المخلوق يظهر في ورثته مِن بعده. وكل فهم يكون على قدْر مؤرثه بكل المعطيات الإلٰهية. ولا يغيب على مر الدهور والعصور، لأنه يعكس الاستمرارية، ويكون محل نظر الله في الأكوان، لأنه نقطة مركز الوجود. فـ **(الخليفة مأمور بحمل أثقال المملكة كلها)**[6]. وبما أنّ مملكة الله غير منتهية وغير محدودة، لأن الله مطلق. فانطواء المظهر المحمدي، بانتقاله مِن الدنيا إلى الآخرة، وارتفاع حكم بشريته عن الأكوان، لا يعني، عند الجيلي، ارتفاع حكم حقيقته التي منها انفتق الوجود. بل إنّ حقيقته سارية

---

[1] ـ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٣٩.

[2] ـ اليشرطية، فاطمة، نفحات الحق، ص ٢١٨.

[3] ـ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج٢، ص ٢٧٧.

[4] ـ الجيلي، عبد الكريم، نسيم السحر، ص ٨٣.

[5] ـ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج٢، ص ٢٧٤.

[6] ـ الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات، ص ١٥٢.

في ورثته في كل زمان (... **وقد جرت سنته ﷺ أنه لا يزال يتصور في كل زمان بصورة أكملهم، ليعلي شأنهم ويقيم ميلانهم. فهم خلفاؤه في الظاهر. وهو في الباطن حقيقتهم**)[1]. ويقول في نص آخر أنه (...**صح لورثته بكمال متابعته، وهم الكمل والسادة، ولنوابه مِن محض جوده وكرمه، فحال النواب والورثة حال رسول الله ﷺ في التمكين في التلوين، فهم متمكنون في التلوين، فلهم التلون والتمكن معاً، لأن لهم السعة والضيق معاً**،...)[2]. بهذين النصين، فقد أستطاع الجيلي أنْ يعبّر عن استمرارية هذا الإنسان دون أنْ يخلط بينه وبين الخالق الذي لا تطرأ عليه الأحداث، وقد بدت وظيفته الموكلة إليه مِن الله، أكثر وضوحاً، وهي إعمار الأكوان وإقامة كل ميلان. وكل ذلك بالأمر الإلٰهي، لكي يشرق جماله، ويظهر كماله. وباعتبار أنّ حال الوارث المحمدي هو كحال النبي ﷺ، وباعتبار أنّ النبي ﷺ، مخلوق على الكمال الإلٰهي الذي انفتق عنه الوجود، فالوارث المحمدي هو على الصورة المحمدية يعكس كل ما تعكسه تلك الصورة عن الذات الإلٰهية. وقد جاء الشيخ اليشرطي، كونه وارثاً محمدياً كاملاً، ليؤكد صحة ما ذهب إليه الجيلي بقوله: (...**أنا ما عندي إلا محمد. أكلي محمديّ، وشربي محمديّ، ونومي محمديّ، وكلي محمديّ**)[3]. فالنص يدل القارئ على انّ الوارث المحمدي على قدم محمد ﷺ في الأقوال والأفعال. وكمالُه ككمال الرسول وحقيقته، على الصورة المحمدية الخليفة، الأول وإن اختلف المظهر البشري.

فعلى الرغم مِن الحقائق المعنوية الإلٰهية الكثيرة التي يتحلى بها الإنسان الكامل، والتي تعتبر هي (...**الشاهد له ﷺ بعلوّ المكانة عند الله تعالى**)[4]. إلا أننا نجد أنفسنا مدفوعين للانتقال إلى الحديث عن الكمال المعنوي بصورته الكونية، التي هي مِن حظ الإنسان الباحث عن النور، والذي يرنو إلى الجمال، ويطلب الكمال. ويشكل الحديث عن الكمال المعنوي، بصورته الكونية، محطة هامة في انتقال المرء مِن المظهر إلى الجوهر. فعندما ينظر الجيلي ويتأمل في الكمال المعنوي الكوني لهذا الموجود الكامل، ﷺ حيث يرى أنه (**هو الموجود الأول الذي هو في غاية الإعتدال، كمالاً وبهاءً وسناءً. ولهذا، كان كل مَن قارب هذه الخلقة الشريفة في الأعتدال أكمل مِن غيره، بقدر ما أوجد الله تعالى فيه مِن هذه الصفات المعتدلة الكاملة الخِلْقة، الدالة على شرف الذات، صورةً ومعنى**)[5]. لقد ظل الجيلي محافظاً على النَسَق المعرفي الذي سار عليه، محققاً بذلك التوافق بين الظاهر والباطن في سبيل الوصول إلى الله، حتى أننا نجده، في كلامه عن الإنسان الكامل، محمد ﷺ، على الرغم مِن الآيات القرآنية، والاحاديث النبوية الكثيرة التي تؤكد على كمال حقيقة هذا الإنسان، إلا انه عكف يشتغل لمعرفة ظاهره، حيث توصل حقيقةً إلى أنّ الظاهر المعنوي يعكس جوهر

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج٢، ص ٢٧٨.

[2] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ٢٢٣.

[3] ــ اليشرطية، فاطمة، نفحات الحق، ص ١٧٧.

[4] ــ الجيلي، عبد الكريم، قاب قوسين، ص ٢٦.

[5] ــ المصدر السابق، ص ٣٠.

الكمال الباطني. فظاهره ﷺ مميز عن غيره مِن حيث أنّ له كل وصف خَلْقي جميل، وله وحده المسلك المعتدل السليم، فهو الرسول الكريم، صاحب الخُلُق العظيم، الذي له وحده الجمال والجلال والكمال في دار الدنيا وفي دار الآخرة. فهو (**نسخة الحق تعالى كما أخبر ﷺ حيث قال: {خلَقَ الله آدمَ على صورته}**[1])[2]. وبالتالي، فالقرب منه يعني القرب مِن الله. لذلك، يعتبر الجيلي، في هذا النص، أنه مَن كان في اعتداله قريباً مِن اعتدال ووصف الإنسان الكامل، كان أكمل مِن غيره، وكلما ازداد العبد قرباً مِن هذا الإنسان، ازداد قرباً مِن الله، لأن ذاته ﷺ، هي الصورة الظاهرة والباطنة، الدالة عليه، والتي تعكس لنا أنوار الحضرة الإلٰهية في الوجود. فهو ﷺ، كما جاء في الخبر الذي يورده الجيلي في كتبه كان (**خُلُقُه القرآن**)[3]، والقرآن الكريم، كما نعلم، كلام الله. والكلام صفة المتكلم. وأخلاق الرسول محمد ﷺ جامعة لصفات الكمال الإلٰهي، لأن خُلُقَه ﷺ أتى في النص مقروناً بالقرآن الكريم[4]. والقرآن الكريم هو كلام الله وجامع لصفاته واحكامه، فهو ﷺ يعكس، بهذه الصفة الجامعة، كامل الحقائق الإلٰهية العلوية والسفلية. لذلك، نرى الجيلي يَعتبِر أنّ مثال الإنسان الكامل (**للحق مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته، إلاَّ فيها**)[5]. والمرآة المستوية المقابل: لأي موجود تعكس تمام صورة هذا الموجود، دون زيادة أو نقص، مع التمييز بين الأصل، وصورته في المرآة المقابلة له. إنّ هذا الكلام يسوقنا إلى القول، أنه بما أنّ الله جميل ويحب الجمال، وهو وحده الكامل، كما بينا سابقاً، وبما أنّ الإنسان الكامل مرآة الحق، فالإنسان الكامل جميل وكامل أيضاً. وبما أن الوجود تفتق عن حقيقة هذا الإنسان الجمالية والكمالية، فإنّ كل ما نراه هو مِن فيض تجلي نور جماله الذي ملأ الأكوان.

ومِن كل ما سبق، نجد أنّ الجيلي، يعتبر الكمال ركن أساسي في رؤيته الجمالية، فبه تجتمع كل الصفات، ويظهر لنا جمال وجلال الذات. فالكامل جميل، أما الناقص لا يمكن أن نصفه بالجميل، إلا بحدود استشفافنا منه لبعض الصور الكمالية. وقد تناول الجيلي، في كلامه عن الكمال، ثلاث نقاط أساسية هي (الله، والوجود، والإنسان الكامل)، حيث نظر إلى الكمال بأنه لله، والموجودات إنما استمدت كمالها منه سبحانه وتعالى. ثم نظر إلى الإنسان الكامل، محمد ﷺ، فوجده المرآة المقابلة لتجليات الحق، وهي تعكس أنواره في الوجود ودليل على موجده. فليس في الوجود إلا إنسان كامل واحد هو محمد ﷺ. وكل مَن أتى قبله مِن الأنبياء، وبعده مِن الورثة الأولياء، قد حملوا حقيقته وأظهروا فاعليته. وفي حديثه عن الكمال، اعتبر الجيلي كل شيء كامل لأنّ الذات الخالقة كاملة. وحافظ على قداسة الذات الإلٰهية، وذلك مِن خلال خرقه للرسوم

---

[1] ـ الحسين مسلم، بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها واهلها، حديث رقم ٢٨٤١، ص١٣٩٥.

[2] ـ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج٢، ص ٢٧٩.

[3] ـ الحسين مسلم، بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، حديث رقم ٧٤٦، ص ٣٤١.

[4] ـ يقول الجرجاني في التعريفات إن القرآن الكريم (**عند أهل الحق: هو العلم اللَّدُني الإجمالي الجامع للحقائق كلِّها**). راجع: الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، ص ١٤٦.

[5] ـ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج٢، ص ٢٧٩.

الكونية في تذوق معاني كمال الذات الأقدسية. فقد نزه تلك الذات عن الشبيه والنظير والضد والمثيل، وأبقى كمالها سامياً فوق كل الموجودات. فلم يقع في قيد الكلمة وضيق المصطلحات. وحاول أنْ يحل كل القيود التي يمكن أنْ تقيد الناظر المتأمل في كمال الله.

إذاً فجمال وكمال الوجود قد أصبحا بديهة مسلّماً بها، لأن الوجود صدر عن ذات إلٰهية جميلة وكاملة. وقد احبت هذه الذات أنْ تُعْرف بهذه الصفات. والسؤال هنا الآن هو: إذا كان الوجود جميلاً وكاملاً، فمِن أين جاء مفهوم القبح؟ وما هو محله في رؤية الجيلي الجمالية؟ وهل هو صفة وجودية كالجمال؟ ام أنه ظهر نتيجة ابتعاد الإنسان عن حقيقتِه، وانحجابِ النور عن عينه؟ لنرى ماذا يقول الجيلي عن القبح في المبحث القادم، وإلى مَن يرجع السبب في ظهوره.

٢ــ الجمال إلٰهي مطلق والقبح اعتبار انساني:

درج الناس، عند تقييم الشيء جمالياً على أن يصفوه بالجمال أو القبح، بحيث أصبح القبح صفة نقيضة ملازمة لصفة الجمال، عند التقييم. وينطلقون في تقييمهم للشيء، معتمدين على الشعور الذي ينتابهم أثناء مشاهدتهم له. فإنْ جلبت رؤية هذا الشيء الراحة والسرور، وصف بالجميل. وان لم تجلب رؤيته ذلك، يوصف بالقبيح او الرديء او المسيء. وربما تكون هذه النظرة العامة صحيحة، إذا وقفنا على ظاهر الشيء، ولم ندخل في حقيقته وجوهره.

فإذا صح القول بوجود القبح، فإن وجوده عرَض طارئ طغى على الذوق البشري. ففي الوقت الذي يقول فيه البعض بوجود القبح نتيجة لهذا الطغيان الطارئ، نجد الفلسفة الصوفية تنفي وجوده. فالجمال إلٰهي مطلق. وهذا ما سنراه واضحاً عند الجيلي الذي يقول بعمومية الجمال في كل ذرة مِن ذرات الوجود، وهو ينفى وجود القبح. وبما أنّ الجمال والكمال لله، لذلك، (**لا يمكن أنْ يكون القبح جوهرياً في العالَم. إذ لو كان كذلك، لكان القبح، بحسب التسلسل الفيضي، [أي بحسب تسلسل فيض الموجودات]، صفة مِن صفات الله. وهذا محال**)[١]. وقبل أنْ ندخل في أعماق الفكر الصوفي، مِن خلال الجيلي، نذهب قليلاً في البحث صوب الفكر الفلسفي، حيث نجد أنّ هناك مِن الفلاسفة مَن تقاربت نظرتهم الجمالية، مع الرؤية الصوفية. فينفون وجود القبح ويقولون بعمومية الجمال أو الخير. فالخير هو الصورة المعنوية او الأخلاقية لجمال الشيء. فها هو ابن سينا يعرف الشر الذي يمكن أن نعتبره مسمى مِن مسميات القبح، فيقول: (**الشر لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر. فهو لا يحدد للشر ماهية حتى نعرفه بها. فهو تعريف عن طريق رسم سالب، يؤذن بأن الشر هو نقص وحرمان مِن كمال ما**)[٢]. وبما أنّ (**الله عند ابن سينا هو علة[٣] الخير في الوجود، لأنه علة إيجادها. وهو، في هذا، يتشابه مع افلاطون الذي يذهب إلى أنّ الخير "أو الإلٰه" هو علة كل ما هو خير وجميل في الأشياء جميعاً**)[٤]. فإننا، قياساً على، هذا يمكن أنْ

---

[١]ــ كليب، سعد الدين، البنية الجمالية في الفكر العربي – الإسلامي، ص ١٩٤.

[٢]ــ أبو زيد، منى احمد محمد، مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية دراسة مقارنة في فكر ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، ط١، ١٩٩١م، ص ١٤.

[٣]ــ جاء في المعجم الفلسفي، (**العلة عند الحكماء ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً ومؤثراً فيه). (والعلة ترادف السبب، الا أنها قد تغايره. فيراد بالعلة المؤثر، وبالسبب ما يفضي إلى الشيء في الجملة او ما يكون باعثا عليه. وقد قيل: السببُ ما يُتوصل به إلى الحكم مِن غير أن يُثبتَ به. اما العلة فهي ما يثبت به الحكم. ومعظم الفلاسفة الإسلاميين، كالكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، يفضلون استعمال لفظ العلة على لفظ السبب. إلا الغزَّالي وعلماء الكلام، فانهم يستعملون لفظ السبب للدلالة على العلة**). راجع: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج١، ص ٩٥، ٩٦.

[٤]ــ أبو زيد، منى احمد محمد، مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية دراسة مقارنة في فكر ابن سينا، ص ٣٠.

نقول إنّ ابن سينا يعتبر أنّ القبح هو عدم، وليس للقبح ماهية تحدده، بل هو سلب الصفة الجمالية أو الكمالية مِن الشيء. فالشر أو القبح هو نقص وحرمان مِن الكمال الذي فطر عليه الكائن. وهذا ما سنصل إليه مع الجيلي.

وإذا انتقلنا بالفكر الفلسفي إلى الحقبة المعاصرة، نجد ولتر ستيس لا ينفي وجود القبح، كما فعل ابن سينا، وفي الوقت ذاته فإنّ ستيس لا يعتبر القبح طرفاً نقيضاً للجمال، بل يثبت وجود القبح كعنصر جمالي، يثير فينا إحساسا مشابهاً او مقارباً للإحساس الذي يثيره فينا الجمال، حيث أنّ (**أي عمل مِن الأعمال الفنية قد يكون، مِن الناحية النظرية، قبيحاً تماماً، ومع ذلك يظل عملاً فنياً أصيلاً، ذلك لأن القبيح، بمقدار ما يشكل مِن امتزاج الأفكار العقلية والمدركات، فانه يثير متعة**)[1]. بهذا الشكل يبدو القبح عنصراً إيجابياً شبيهاً بالجمال، يضفي على اللوحة الفنية رونقاً معيناً يسهم في تأصيل اللوحة وإبرازها في ساحة الفن المميز. وذلك لما يثيره مِن احاسيس الفرح والمتعة التي تشكّل عامل جذب وإعجاب عند المتلقي، كما يحدث ذلك في لوحة أخرى جميلة. لذا، يمكن أنْ نعتبر القبح، عند ستيس، عنصراً مماثلاً للجمال، وليس نقيضاً له، ونقيض الجمال هذا في اللوحة وليس في الأصل الخَلْقي (**هو ببساطة "غير الجميل" أو المحايد مِن الناحية الاستاطيقية، إنه الغياب السلبي المحض للجمال**)[2]. إذاً، ومِن اجل تحقيق المعرفة، لابد مِن أنْ يكون هناك نقيض لكل عنصر مِن عناصر الوجود، يوضح معالمه. وهذا النقيض، بحسب رأي ستيس، إذا كانت اللوحة جميلة هو "غير الجميل". وعندما يتكلم ستيس، عن "غير الجميل" يتكلم عنه باعتباره هو غياب سلبي للجمال في اللوحة الفنية، وليس هو بروزَ عنصرِ ما يسمى "غير جميل". وكأني بهذا الذي يسميه ستيس "غير الجميل" لا وجود له، إلا في حال غياب العناصر الجمالية. وهذا المعنى قريب مِن حديث ابن سينا عن الشر.

لكن إذا انتقلنا إلى الجيلي سنجده في فلسفته يستبعد القبح عن أي صورة تُعرض امامه، لأن ما وصل إليه هو أنّ الجمال إلهي مطلق، والقبحَ اعتبار إنساني. فإذا كان الجمال عند الجيلي عاماً، ويشمل كل ذرة مِن ذرات الوجود، فهذا يعني أنه (**لا يوجد في العالَم قبح إلا باعتبار**)[3]. كل إنسان قصير النظر، بعيد عن رؤية الجمال في الأثر. فالجيلي عندما قال لا وجود للقبح إلا للاعتبار الإنساني، كان قاصداً اعتبار نظرة أهل العِلْم الظاهر، لأن نظرة أهل الباطن تقول أنّ كل شيء في الوجود مِن خلق الله، والله جميل، فكل شيء في الوجود جميل ظاهراً وباطناً. فلا وجود للقبح في العالَم. والقبح الذي نراه ربما يكون ناتجاً عن تراكم الحجب الكثيفة الظلمانية التي حجبت بصيرتنا عن مشاهدة الحقيقة الجمالية في الشيء. فيبدو الجميل في الظاهر قبيحاً أو "غير جميل"، كما يقول ستيس. والجيلي في كتبه يثبت جمالية الوجود أو العالَم، بكل ما يحتويه ظاهراً وباطناً، ونجد هذا خاصة في كتابه الإنسان الكامل الذي يقول فيه عن العالَم بأنه: (**حسن مطلق إلهي ظهر في مجالي**

---

[1] ــ ستيس، ولتر، معنى الجمال – نظرية في الاستطيقا، ص ١٠٢، ١٠٣.

[2] ــ المرجع السابق، ص ٩٥.

[3] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٣٣.

الإلٰهية سميت تلك المجالي بالخَلْق)[1]. فمَن وصل إلى هذه المعرفة لا يمكن أنْ يتصور وجود القبح، ولا بشكل مِن الأشكال.

فالقبح لا وجود له في حقيقة الموجودات وأصلها، لأنه، بحسب رؤية الجيلي الجمالية الذي يقول فيها: **(ارتفع حكم القبح المطلق مِن الوجود. فلم يبق إلا الحسن المطلق. ألا ترى إلى قبح المعاصي إنما ظهر باعتبار النهي، وقبح الرائحة المنتنة إنما ثبت باعتبار مَن لا يلائم طبعه، وأما هي فعند الجُعَل* ومَن يلائم طبعه مِن المحاسن)**[2]. إذاً لا مكان لصفة القبح وجودياً عند الجيلي، لأن الوجود مرآة تعكس تجلّيات أسماء الله وصفاته، كما تبيّن لنا سابقاً. وبما أن القبح ليس مِن صفات الله، فبات مقرراً. صوفياً عدم وجوده. وابن عربي قد المح إلى هذا مِن قبل، أثناء حديثه عن العلاقة بين الله وبين موجوداته، إذ قال **(وإذا تأملت، فما ثم وجود إلا الله خاصة. وكل موصوف بالوجود، مما سوى الله، فهو نسبة خاصة. والإرادة الإلٰهية إنما متعلقها إظهار التجلّي في المظاهر...)**[3]. إنّ نص ابن عربي يضعنا على نفس المعنى الذي نحاول أنْ نوضحه عند الجيلي. فالظاهر هو تجلّي الله بأسمائه وصفاته. وبما أنّ الله جميل، فأسماؤه وصفاته جميلة. وبما أنّ اسماءه وصفاته جميلة، فالموجودات التي خلقها جميلة، لأنها أثر لهذه الأسماء والصفات التي أحب إيجادها.

إذاً، فعلى الرغم مِن اتساع فلسفة الجيلي، وتناولها لعدة جوانب، إلا أنّ رؤيته عن جمال الله بقيت ثابتة. فلم يغفل، في لحظة مِن اللحظات، عن الحقيقة الجمالية التي شاهدها، ويريد أن يوصلها إلينا. فالجيلي مصرّ على أنّ الأصل في الأشياء هو جمال الله الذي أبدع كل شيء. لذلك، نراه ينفي وجود القبح كلياً عن الوجود وهذا ما بينه بقوله: **(فما في العالَم قبيح. فكل ما خلَق الله تعالى مليح بالأصالة، لأنه صور حسنه وجماله. وما حدَث القبيح في الأشياء، إلا بالاعتبارات. ألا ترى أنّ الكلمة الحسنة، في بعض الأوقات، تكون قبيحة ببعض الاعتبارات وهي في نفسها حسنة. فاعلم، بهذه المقدمات، أنّ الوجود، بكماله، صورة حسنه ومظاهر جماله. وقولنا: إنّ الوجود بكماله يدخل فيه المحسوس، والمعقول، والموهوم، والخيال، والأول، والآخر، والظاهر، والباطن، والقول، والفعل، والصورة، والمعنى، فإن جميع ذلك صور جماله**

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٣٣.

* ــ الجُعَل هو: **(بضم الجيم، وفتح العين، كَصُرَدٍ ورُطَبٍ؛ وجمعه جِعْلانٌ، بكسر الجيم، والعين ساكنة. ... وهو دُويبةٌ معروفة، تُسمَّى الزُّعْقُوقُ، تعضُّ البهائم في فروجها فتهرب؛ وهو أكبر مِن الخُنْفُسَاء، شديد السَّواد، في بطنه لون حمرة؛ للذَّكر قرنان، يوجد كثيراً في مَراحِ البقر والجواميس ومواضع الرَّوْث، وَيَتَوَلَّدُ غالباً مِن أخثاءِ البقر، ومِن شأنه جمع النجاسة وادِّخارها. ... ومِن عجيب أمره أنَّه يموت مِن ريح الورد وريح الطيب. فإذا أُعيد إلى الرَّوث عاش)** راجع: الدميري، كمال الدين محمد بن موسى، حياة الحيوان الكبرى، تحقيق إبراهيم صالح، ج١، ط١، دمشق، دار البشائر، ٢٠٠٥م، ج١، ص ٦٣٨، ٦٣٩.

[2] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٣٣.

[3] ــ ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، السفر ١٠، ص ٢٤٩، ٢٥٠.

وتجليات كماله)[1]. إذاً، الأصل في الأشياء هو الجمال. والقبح اعتبار إنساني طارئ، لا أصل له في حقيقة الوجود. والجيلي يقدم مثالاً واضحا كيف أنّ الكلمة الحسنة، في أصلها، حسنة، وتحمل معانيَ جماليةً تهدف إلى راحة المتلقي لها. لكنّ هذه الكلمة تأخذ معنى أو صورة غير معناها الأصلي الجميل. فيراها شخص بأنها تحمل مدلولات قبيحة، كمن يقدم النصيحة في غير وقتها أو لغير أهلها، فإنّ ما تحمله النصيحة مِن معاني قيّمة تتلاشى، وقد يستنكرها البعض ويستقبحها. بهذا النص يصل بنا الجيلي إلى النتيجة النهائية التي يريد لكل سالك في طريق الله أنْ يعرفها ويعايشها، وهي أنه لا قبح في العالَم، وأنّ الجمال أصل في أدق الأشياء وأكبرها. وهو أصل في كل صورة محسوسة وغير محسوسة، وفي كل ما يمكن أن يتصوره الذهن، وما لا يمكن أن يتصوره.

إنّ الجيلي لم يكن الوحيد الذي نفى وجود القبح، وأثبت بحسب الكشف الذي وصل إليه عن اصالة الجمال في كل شيء. ويمكن أنْ نقول إنّ الصوفية الذي سبقوا الجيلي، أو لحقو به، ممن عُرِفوا بعمق نظرتهم، والبحث في العلوم الباطنية، قد أدركوا ما وصل إليه الجيلي. فإذا رجعنا، في تاريخ التصوف الإسلامي، إلى ابن الفارض، الذي اشتهر مِن خلال قصيدته التائية وغيرها من القصائد، نجده قد تكلم عن الجمال بذات المعنى الذي تكلم به الجيلي، حيث نراه يقول:

(وصرّحْ بإطلاق الجمال، ولا تَقُل بتقييده، ميلاً لزخرف زينة
فكل مليحٍ، حُسنُهُ، مِن جَمالها، مُعارٌ له، أو حُسْنُ كلّ مَليحةِ)[2]

إذا أجرينا مقارنة بين معاني هذين البيتان الذين قالهما ابن الفارض، وبين الكلام الذي قاله الجيلي عن الجمال، سنجد تطابقاً بينهما بالمعرفة التي أوصلتهما إلى أصل الحقائق، منذ وجود الخلائق. ويبدو ابن الفارض، كالجيلي، يحذرنا، بدايةً، مِن الزخارف الوهمية الجميلة التي ترينا الجمال وكأنه جمالها، وهو ليس كذلك. بل هو جمالٌ إلٰهي مطلق، ظهر في المرايا الوجودية المقيدة. فكل صورة، لولا النور الإلٰهي فيها، لما كانت لتكون موجودة وجمالها مفقود. فالصورة الوجودية، في الأول والأخر والظاهر والباطن، هي الكلمة الناطقة بالجمال الإلٰهي. وفي سياق الكلام عن الجمال المطْلَق يعتبر الجيلي **(القبيح مِن العالَم كالمليح منه، باعتبار كونه مجلى مِن مجالي الجمال الإلٰهي، لا باعتبار تنوع الجمال)**[3]. فالجمال واحد لا تنوع فيه. وهو جمال الله المطلق. والقبيح الذي يبدو لبعضنا هو، في أصله، كالمليح، لأنه مخلوق بالضرورة والمقدار.

---

[1] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٣٤.

[2] ــ الفرغاني، سعد الدين محمد بن أحمد، منتهى المدارك في شرح تائيّة أبن الفارض، ج١، ص ٣٧٥.

[3] ــ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج١، ص ١٣٣.

إنّ الجيلي يريد أنْ يدلنا على الجمال الذي تظهره اللوحة الوجودية، بِعَرَضِها وجوهرها، وما يمكن أنْ تعكسه مِن معانٍ للباحث عن معرفة الحقيقة، والتي تكون، في منتهاها، الوصول إلى معرفة الله الذي وسّع لهذا العارف معاني جماله، المتمثلة بالقبول والمغفرة، للمستغفر مِن اثمه "ذنبه". فيقول: **(هو _سبحانه_ الذي ستر قبح الإثم بحسن الثواب، فذهب اسم الشر وجاء اسم الخير)**[1]. فإذا فعل العبد اثماً، ولكن بقي فعله مستوراً، ثم استغفر، وأناب، فإن استغفاره يعود عليه بالمغفرة وحسن الثواب، لأن الله يحب أنْ يعود إليه العبد المخطئ، ويرجع عن اثمه وخطئه. أي أنه سبحانه، ستر مرتكب الاثم بإظهار جمال الأصل. فذهب اسم الشر، لأن العبد اتّعظ وأناب، وجاء اسم الخير لرؤية العبد انوار الله برجوعه إلى مولاه، طالباً المغفرة والثواب.

ويذهب بنا الجيلي في عمق معاني العفو والمغفرة، ليبين أنّ السائد في الوجود هو الجمال. أما القبح فهو اعتبارٌ بشري ناتج عن بُعد الإنسان عن الله، وميله إلى شهوته ودنياه. وهذا المعنى نجده مِن خلال الفرق الذي يرسمه الجيلي بين اسم الله (العفوّ) واسمه (الغفور)، حيث يقول: **(إن العفوّ: يصفح عن الذنب، فلا يعاقب عليه. والغفار: يصفح عن الذنب ثم يبدّله بالحسنة. فيستر ذلك القبح بحسنٍ يهبه له، لأنّ الغَفر هو الستر، والعفو هو الصفح)**[2]. بهذا النص، يصل بنا الجيلي إلى معانٍ ابعد مِن مسألة المغفرة والعفو التي تعارف عليها الناس، ويقودنا إلى أعماق حقائقنا الباطنية، ليبن أنّ كرم الله وفضلَه سابق لفعل الإنسان، لا بل هو كامن في ذات الإنسان إنِ استطاع أنْ يستخرجه. فإذا كان الذنب هو ابتعاد عن الجوهر الإنساني، فإنّ تجلّي اسم الله الغفار، كما يبدو لنا، حسب رؤية الجيلي، هو تجلٍ فيه يحرك الله سبحانه، العبدَ نحو حقيقته، ويحمله على إعادة الاتصال بربه، وذلك برؤية انوار جمال الله، التي تجذب كل مَن يراها، إليها. فيتعشقها، ويسعى للوصول إليها، والتعمق فيها، حيث نجد **(في هذا التجلي [أي تجلي اسم الله الغفار] يظهر بطون الحق تعالى في الأشياء، مِن غير حلول، وينكشف حجاب الواحدية عن وجوه الكثرة)**[3]. والغفار أيضاً هو تجلٍ يستبدل فيه الحق صورة الفعل القبيح الصادر عن العبد بالجميل. فيعرف العبد، عندئذ، حقيقة الفعل، ويكاشف أنوار الحق فيه. اما المغفرة فهي: **(عبارة عن تجلٍ إلهي يظهر فيه الجمال المطْلَق، مِن غير تقييد. فينكشف، عند ذلك، أنه تعالى هو الفاعل لأفعال العباد، وأنّ أفعالهم كلها كانت مليحة، لأنها افعاله، وأنْ لا مؤاخذة عليهم في ذلك، لأنه الفاعل. وإلى هذا المعنى أشار تعالى في قوله: {ما مِن دابة إلا هو أخذٌ بناصيتها. إنّ ربي على صراط مستقيم}**[4]**)**[5]. فالجيلي، بهذا، لا يتكلم عن الفعل أو التصرف، مِن حيث هو حدث وجودي ظاهر؛ بل يتكلم عنه، مِن حيث هو ترتيب إلهي صادر عن سر قابلية كل مخلوق. والفاهم

---

[1] _ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلهية، ص ٣٩.

[2] _ المصدر السابق، ص ٣٩.

[3] _ المصدر السابق، ص ٤٠.

[4] _ سورة، هود، الآية ٥٦.

[5] _ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الإلهية، ص ٥٢.

بتجليات الله، فإنه مِن خلال (**نورٍ يقذفه الله تعالى بالقلب**)[1]. يعاين الأشياء، مِن حيث هي تجلّيات تُظهِر جمالَ الله في خلقه. وبهذه التجلّيات الجمالية يمسك الله بناصية العبد، بعد أنْ أدرك حقيقتها، وتعايش مع معانيها، فيزيده قرباً منه، ويفتح الله عليه أبواب علمه ومعرفته. فيبصر جمال الله بكل صورة تظهر له في الموجودات، ويدرك رحمته وخيره الذي يبيته للعباد، ويعلم حقيقة أنّ الفعل، إنْ كان عن معرفة بالله، فهو عبد هداه الله إليه. فعندما تكون علاقة الإنسان بربه قوية، فانه يدرك تماماً أنّ كل ما يقوم به، هو مِن الله وإلى الله. فلا يفزع، طالما هو مع الله.

ومما سبق، نجد أنّ القبح لم يكن موضوعاً اساسياً في فلسفة الجيلي. فلم يولي له اهتماماً خاصاً. ونجد أنّ حديث الجيلي عن القبح كان في معرض حديثه عن الجمال، لكي يثبت صحة رؤيته الجمالية، ويبرهن على شمولية الجمال الإلٰهي لكل ذرة مِن ذرات الوجود. والجيلي، بهذه الرؤية الجمالية العميقة، استطاع أنْ يجمع بين الأول والأخر والظاهر والباطن.

غير أنّ إدراك هذا العمق المعرفي الجمالي متوقف على قابل الإنسان واستعداده. فمَن كان ينظر إلى ظواهر الأمور فقط، فهو لا يمكن أنْ يتجاوز بها الرسوم والقيود. ومَن ينظر في بواطنها، تُخرق له الحجب الوهمية، وتتنزل على قلبه العلوم والمعارف الإلٰهية، ويعيش مع انوار الحق الجمالية والكمالية. ومَن وصل إلى هذه المعرفة، تجده يمتد نظره بامتداد الأنوار التي وصل إليها، فلا ينظر إلى الصور، مِن حيث هي صور ظاهرية لها احجام واشكال، ورسوم والوان داكنة وفاقعة، ومزينة بالعاج والمرجان، بل ينظر إليها، مِن حيث كونها زجاجات، تتوهج بأنوار ربها الخالق لها.

[1] ــ محمود، د.عبد الحليم، المنقذ مِن الضلال لحجة الإسلام الغزّالي، ص ١٣٠.

الخـــاتمـــة

أنّ نص الجيلي كان نصاً عميقاً وكثيفاً، ومكتوباً بلغة صوفية رمزية حاول فيها أنْ يعكس تجربته الوجدانية، التي اوصلته بالمطلق، بعد الخروج مِن حدود المادة. وبسبب كثافة نص الجيلي وعمق معانيه كان لزاماً عليّ أنْ ابحث عن المحور الأساسي الذي تدور عليه فلسفة هذا الشيخ الجليل، حيث وجدت أنّ المحور الأساس، الذي تدور عليه فلسفته، هو معرفة حقيقة الإنسان الخليفة، وأنّ هذه الحقيقة هي الناتج النهائي بين طرفين أساسيين، هما: الله الذي حمّل هذا الخليفة الأمانة، والوجود المخلوق لأجلِه لإعماره وحسن إدارته. وكان حديثه في الجمال ينطلق مِن الإنسان وينتهي في الإنسان. فقد كانت غاية الجيلي أنْ يُعرّفَ السالكَ الذي يقرأ نصه، أنّ الجمال الإلهي المطلق موجود وظاهر في كل شيء أوجده ويوجده الله. لكن كان أكمل ظهور له في الإنسان. فمتى وصل الواحد منا إلى هذه الحقيقة، أشرقت عليه انوار الحق، وتوضحت عنده الرؤية، وأبصر الجمال في كل شيء. لذلك، كانت البداية مِن الإنسان والانتهاء عند الإنسان.

وفي نهاية هذا البحث، وصلنا إلى عدة نتائج تلخصه وتحصر أهدافه وفائدته على المستوى المعرفي، والاجتماعي، والتربوي. حيث وجدنا أنّ التربية الصوفية تربية خاصة هادفة، تضع السالك على الطريق الصحيح، للوصول إلى حقائق الموجودات، والتي تبيّن لنا أنها، في أصلها، انشقت عن قبضة النور الإلهية. فالتربية هي التي تعمل على بناء انسان صحيح متكامل البنيان، معتدل المزاج، صافي القلب، قد قطع صلته بالصور المادية، وذهب باحثاً عن نور الله، في كل ما خلقه وسواه.

ولقد توصلنا، مِن خلال رؤية الجيلي هذه، إلى أنّ الموجودات مرايا تعكس حقائق صور بعضها بعضاً. فكل موجود يعكس ما أمدّه الله مِن الانوار على سطح مرآة الموجود الآخر. وانقى مرآة في التعبير عن هذا الوجود كان في الإنسان الذي تعرّف على الله الخالق، فعرّف به كل موجود. وحكمه بجمال وكمال الوجود، هو عين حكمه بجماله وكماله. ونجد أنّ لنظرية المرايا هذه، عند كل مَن آمن بها، تأثير بالغ الفاعلية في تحسين ظن الإنسان بأخيه الإنسان. فهي وسيلة تؤدي إلى انتشار الإحسان، والمحبة، والعطاء، بدل الحسد، وحب التملك، والاستحواذ. وهذه إحدى الصور الجمالية التي تؤدي إلى بناء مجتمع متماسك متناغم تام الانسجام، تربط بين افراده محبة الله. ونرى انعكاسات هذه اللوحة الفنية الجميلة عند أهل الطرق الصوفية، وذلك مِن خلال علاقة افرادها مع بعضهم بعضاً، حيث تَظهر لنا حركة متناغمة قائمة على المحبة يولدها بينهم الشيخ المرشد المربي.

وقد عوّل الجيلي كثيراً على الصفاء والمحبة، مِن أجل الوصول إلى الحقيقة الجمالية. فإنّ كل معرفة يطلبها الإنسان، لا يصل إليها مالم يكن عنده الدافع الذي يحثه على السعي، ومالم يحظ بجو مِن الصفاء يمكنه مِن الوصول إلى هدفه. فالكيميائي لولا دافع المحبة في الوصول إلى المعرفة لما وجدناه يبذل الجهد الكبير في تحضير

المواد وإجراء التجارب عليها، رغم معرفته أنّ ما يقوم به قد يسبب له الأذى. وهو لا يقوم بعمله في مكان عام، بل يعتزل في مختبره، مبتعداً عن الناس، وعن كل الظروف الطبيعية التي قد تشوش فكره، وتؤدي إلى فشل تجربته، وتحول دون الوصول إلى النتائج المرجوة. كذلك هو الحال صوفياً، كما رآها الجيلي، حيث نجد أنه اتخذ طريق الوصول محبة الله، عن طريق القيام بكل ما يحب، حتى يصل إلى الصفاء بالعلاقة. وقد وجدت أنّ الصفاء، عند الجيلي، هو أساس في الوصول إلى معرفة الله، ومشاهدة انواره في كل شيء. والعلاقة بين الصفاء والجمال علاقة طردية. فزيادة الصفاء تؤدي إلى زيادة رؤية الجمال في الأشياء. ولزيادة صفاء الجمال، علينا التزود بالأنوار الإلٰهية الكاشفة. ومقياس السالك لصفائه يكون بمقدار ما تعكسه مرآته مِن الأنوار الإلٰهية، فيرى بها جماله في كل صورة مِن صور الموجودات المقابلة له. ومتى خالط الشك، أو النقص، رؤيته للجمال في المرايا المقابلة له، أدرك أنّ هناك حجُباً حالت بينه وبين تلك الأنوار التي هي أداة الرؤية، وأنّ هناك راناً حالَ دون وصوله إلى رؤية الجمال. ومحبة الجمال الوجودي تعكس محبة السالك لربه، لأن الجمال الذي يراه هذا السالك، في غيره، هو جمال إلٰهي امدّه الله به ومكّنَه توفيقُه مِن واسطة الرؤية، فشاهده. إذاً، بالتربية يكون الصفاء. وبالصفاء تشرق الأنوار وتتوضح معالم الجمال. وبالجمال تزداد المحبة، ويزداد سعي الإنسان الهادف للوصول، في معرفته، إلى الله، مصدر الجمال والجلال والكمال. ونتيجة للصفاء والتحقق بحقائقه، يصل بنا الجيلي إلى التسليم والرضا. فما كان غير مرغوب به يصبح عند استواء الجمال الإلٰهي في قلب السالك ومحبته مقبولاً لديه، لأنه تجلٍّ إلٰهي، ويعتبره العارف حبل اتصال بينه وبين محبوبه _الله_ صاحب الجمال والجلال. لذلك، فالوجود، عند صاحب هذه الرؤية، محبوب بكل صوره واشكاله، بكل أحداثه ووقائعه، لأنه صدر عن محبوبه الخالق البارئ، المصور، مَن له الأسماء الحسنى.

لقد توضحت لنا، في هذا البحث، العلاقة القوية بين الظاهر والباطن، والذي يطلِق عليه الفلاسفة والمفكرون "العلاقة بين الصورة والمعنى". فالعلاقة بين الظاهر والباطن، تشبه العلاقة بين الكلمة والمعنى الذي تحمله. إنّ أي عمل فني يفقد قيمته، إذا لم يعكس شخصية الفنان الذي عمله. فأثر شخصية الفنان في اللوحة هو الروح الذي يُكسِب العملَ الفني حيويته. فالباطن، صوفياً، كما يبدو لنا عند الجيلي، هو المصباح الذي يستمد مِن زيت زيتونة النور المحمدي الإلٰهية المنشأ، ويشرق عبر زجاجة الجسم البشري. وهنا يكمن التمييز والتوحيد بين الظاهر والباطن. إنّ تشبيه الجسم بالزجاجة، للدلالة على قدرته في عكس انوار الباطن، يعطي مدلولاً واضحاً عن معنى الظاهر والباطن. فنقاء الزجاجة يجعلها تعكس شدة النور المودع في داخلها. أما إذا علق بهذه الزجاجة الغبار والأدران وتكاثفت فوق بعضها بعضاً، فان النور، يضعف شيئاً فشيئاً، إلى أنْ يختفي، وتحل محله ظلمات بعضها فوق بعض. ولا يعود النور للظهور، في هذه الزجاجة، إلا بعد إزالة ما علق على سطحها مِن موانع، لتعود إلى صفائها. وإنّ عمل الحواس متعلق بهذا الصفاء الذي به يلتقي دور الباطن مع دور الظاهر، ويتحد في سبيل السعي إلى الله ومشاهدة جماله. إذاً، بالصفاء ينتقل دور الرؤية مِن البصر إلى

البصيرة، فينفذ الإنسان في رؤيته للشيء مِن صورته الظاهرة إلى حقيقته الباطنة. فيشاهد، عندئذ، انوار الله المتجلية فيها بجماله وجلاله وكماله.

وقد قادتنا رؤية الجيلي الجمالية، بعد الصفاء، إلى مسألة هامة في فهم الأشياء والوصول إلى حقيقتها، وهي مسألة "الحضور والمعايشة". إنّ هذه المسألة، فضلاً عن كونها مسألة متعلقة بالإيمان والتسليم، فهي مسألة لها ارتباط قوي في البحث العلمي والفني. حيث نجد الفنان لا يستطيع أنْ يعكس، في لوحته، جماليةَ فصلِ الخريف، إذا هو لم يستحضر تفاصيلَ الفصل الذي يرسمه، وطبيعةَ الحياة البشرية فيه، وحالَ السماء والشمس في ذلك الفصل. وصوفياً، فإن مسألة "الحضور" هي مسألة إيمانية تقتضي تسخير كل شيء مِن اجل الوصول إلى معرفة الله. ومعايشة المشهد الجمالي تتم بتوجيه جميع المكُنات، الحسية والروحية، إلى هذا المشهد، حيث تنقل لنا الحواس الظاهرية، الصورة الأولى المادية، إلى مركز الادراك الباطني الذي يربط ما تنقله الحواس بإرادة الله ومحبته في إظهار نوره. فينعكس ذلك النور جمالاً إلٰهياً في قلب كل إنسان تصفَّى مِن الشوائب المادية، وأطلق عنان سعيه، للوصول إلى ربه ــمصدر الأنوار، فتولد هذه المعرفة نتيجة تفاعلها في ذات العبد مواجيد، ينمّ عنها ذوقه المعرفي. وقد وصلنا، مِن خلال مسألة الحضور عند الجيلي، إلى أهمية التأمل والتَفَكُّر، الذي به يوجه الإنسان فكره وخياله في الدخول إلى عمق المشهد الجمالي الذي يتأمله محاولاً استشفاف حقيقته. فالتأمل والتَفَكُّر، نتيجة الحضور والمعايشة، هما وسيلتان تساعدان على التركيز في المشهد المعروض، والاستغراق في محتوياته ومعانيه.

فعلى الرغم مِن أنّ رؤية الجيلي هي رؤية صوفية، تهدف للوصول إلى معرفة الله، إلا أنها تعكس حقائق وقواعد علمية، تعتبر أساساً في الوصول إلى المعرفة في الأبحاث العلمية. وهذا نجده، مِن خلال إشارة الجيلي إلى دور المقارنة في الوصول إلى المعرفة. فبعد أنْ يتحدث الجيلي عن القابل، ويوضح جمال وكمال كل موجود بحسب القابل، يؤكد أنه لولا هذا التباين في القوابل، لما وصلنا إلى المعرفة. فلو كانت قوابل الموجودات واحدة لتشابهت الموجودات، الأمر الذي يؤدي إلى عدم ظهور الجمال. ونفتقد الحيوية التي تبعثها المتناقضات والمتضادات في الوجود. ويصبح الوجود صفة واحدة مملة ليس فيه ما يعرف بعالَم الظاهر وعالَم الباطن، ونفتقد التكامل في الوجود. وينتج عن ذلك عدم وجود المقامات والأحوال، لأنّ المقامات هي درجات يرتقي إليها السالك، بَعد أنْ يعرف، نتيجة لسعيه وجده واجتهاده، أنّ ما وصل إليه جزء صغير مِن أنوار الجمال الإلٰهي التي لا يحدها حد، ولا ينتهي إليها عبد. وبالمقارنة بين الموجودات، في قدرتها على إظهار جمال الله، يصل الإنسان إلى حقيقة الجمال، ويدرك كمالَ كلِ موجودٍ بما يظهره مِن جمال الله، ويصل إلى سعة قابل الإنسان الذي يجمع جمال وكمال الموجودات الأخرى، بحسب قابل واستعداد كل فرد من افراده. لذلك، قسم الجيلي النفس الإنسانية إلى درجات مِن ضمنها النفس النباتية والحيوانية، ...، وصولاً إلى النفس الكاملة. وعند الوصول إلى تلك المرتبة، يدرك السالك جمال الله وكماله في الإنسان الكامل الذي يقابل الحقَ بحقيقته، والموجوداتِ بطبيعته ومادته. وفي هذا المقام، تنصهر المتناقضات والمتضادات، تحت شدة اشراق انوار الجمال

الإلٰهي في باطن العارف، ويدرك أنّ كل هذه التجليات، في جمالها وجلالها وكمالها، ماهي إلا ادوات تصل بنا إلى معرفة الله. ويُعتبَر الوجودُ، في نظر السالك، لوحة جمالية واحدة تُظهر، بتناغم وانسجام عناصرها، وَحدةَ النور والجمال الإلٰهي في كل شيء، مِن الذرة إلى المجرة.

وفي قد وصلت مع الجيلي إلى حقيقة الإنسان. حيث وجدنا أنّ الإنسان طاهر صاف جميل. لكن تكالبت عليه الماديات، التي عنها ظهرت الحواجز والمسافات، واختفى الصفاء، وحُجِبَ الجمال. فالجمال جمال الله، متجلٍ في كل الأكوان، وظاهرٌ بكمالهِ في الإنسان. فبما أنّ الغاية مِن الخَلْق هي ايصالهم إلى معرفة الله، فقد حاول الجيلي، جاهداً، أنْ يبيّن كيف أنّ نور جمال الله وجلاله وكماله الذي كان باطناً في عالَم الخفاء هو ذاته الذي ظهر في الوجود وكان وسيلة للوصول إلى تلك الأنوار. لذلك، لابد أنْ ينتفي القبح في قلب كل عارف، ثبتت لديه هذه الرؤية. وفي سبيل بيان هذه الحقيقة، أماط الجيلي اللثام الظاهري عن ما يختزنه الباطن مِن معان (الجمال، والجلال، والكمال بالمطلق). وقد تكلم عن تجلّيات النور بهذه القِيَم التي حملت، في معانيها، أسماءَ الله وصفاته، مبتدئاً مِن الحقيقة المحمدية باعتبارها اول تجلٍ لنور الله الذي عنه ظهر الجمال والجلال والكمال. ثم تابع كلامه عن النور وتجلّياته مِن خلال هذه القيم الثلاث، متدرجاً وفقاً لقوابل الموجودات، إلى أنِ انتهى بالإنسان الذي اعتبره خاتمة المراتب الوجودية بجماله وجلاله وكماله. لكن هذا لا يعني أنّ كل افراده على سوية واحدة مِن المعرفة بذلك، بل بحث الجيلي بحقائق هذا الموجود ظاهراً وباطناً، إلى أنْ وصل إلى إنسانٍ فردٍ في الوجود، إلى الإنسان الكامل، إلى سيدنا محمد ﷺ، الذي إذا تأملنا في حقيقته، مع الجيلي، نجدها الشمس التي أشرقت بنور الله في الوجود. لذلك، فجماله أصل الجمالات الوجودية، ومظهره يتألق بكمال الألوهية. فهو الإنسان الذي اختصه الله بقابلٍ لا يعرف قدره سواه. فكان الأقدر على حمل امانته. فهو عين الحق ومرآته، ومظهر تجلّيات اسمائه وصفاته، الذاتية، الموجهة له. وهو خليفة الله في الوجود، يتصرف به، بحكم المالك، بدون أي قيود، لحكمةٍ أرادها الله الخالق.

و"الإنسان الكامل" في كل زمان هو مظهر الحقيقة المحمدية، التي منها خلق الله ما كان وما يكون. فكما أنّ الوريد يتدفق من خلاله الدم باعثاً الحيوية والنشاط في أعضاء الجسم، كذلك "الإنسان الكامل". فهو كالوريد الذي تتدفق مِن خلاله فيوضات الحق ونعمه في الايجاد والامداد، بكل دقة وسداد، جارية في الأقنية الوجودية باعثة فيها الحيوية والفاعلية. فهو حجر رحى الوجود، ولو فُقِد الإنسان الكامل لفقد كل الوجود. لذلك، يقول الجيلي باستمرار حقيقة وفاعلية الانسان الكامل، محمد ﷺ، على مر الدهور والعصور، وذلك من خلال نوابه مِن الرسل والانبياء وهذا قبل ظهور المظهر المحمدي الشريف، واستمرارية هذا التنقل للحقيقة المحمدية وفاعليتها عبر ورثته الكمل بعد انطواء مظهره الشريف، عليه صلوات ربي وسلامه.

وفي النهاية، نرى أنْ هذا الجمال، الذي حدثنا عنه الجيلي، قد قادنا إلى مجتمع صوفي، يقوم في حقيقته على ما قاله. وقد لعبت الطرق الصوفية في وقتنا الحالي دوراً في نشر التربية الجمالية في المجتمعات. كما قدمت لنا هذه الطرق رؤية جمالية، كالتي قدمها الجيلي. وباعتبار أنّ المجتمعات الصوفية كان خاصتها التعلق بالمعبود،

والامتثال لأمره، عن طريق المحبة التي نشأت بين العابد والمعبود، فقد ظهرت أنواع للتعبير عن هذه المحبة، منها حلقات الذكر، المترافقة مع الإنشاد الديني والمديح النبوي، والذكر الخفي الذي كان القصد منه اختلاء المحبوب بالحبيب، والاستغراق في محبته والتعلق بأنواره. وحتى تكتمل هذه المعرفة في باطن السالك، لابد له مِن مرب مرشد يدله ويقيه عثرات الطريق، وقد توسعت نظرة الصوفية في المربي الذي اصبح لهم وارث النور المحمدي، ولا يخلو منه كل زمان. ومِن هنا، نرى أنّ الطرق الصوفية قد انتجت فلسفة لا تقل، في أهميتها، عن فلسفة ابن عربي والجيلي وغيرهما مِن السادة الصوفية. وهذه الفلسفة لا تخدم العقيدة الإسلامية فقط، بل هي فلسفة صوفية إسلامية تخدم ما يسمى "الإنسان"، وتسعى إلى سطوع جماله، وظهور كماله. وهي لا تقدم فلسفة نظرية فقط، بل تقدم نموذجاً واقعياً ملموساً، مِن خلال العلاقة القائمة بين المريدين.

ملحق البحث

مصطلحات صوفية عند الجيلي:

١_الأحدية: هي عبارة عن مجلى الذات ليس للأسماء ولا للصفات ولا لشيء مِن مؤثراتها فيه ظهور، فهي اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقية والخلقية، وليس لتجلي الأحدية في الأكوان مظهر أتم منك إذا استغرقت في ذاتك ونسيت اعتباراتك وأخذت بك فيك عن ظواهرك، فكنت أنت في أنت مِن غير أن ينسب إليك شيء مما تستحقه مِن الأوصاف الحقية، أو هو لك مِن النعوت الخلقية، فهذه الحالة مِن الإنسان أتم مظهر للأحدية في الأكوان فافهم.

٢_ الإرادة: الإرادة هي صفة تجلّي علم الحق على حسب المقتضى الذاتي، فذلك المقتضى هو الإرادة وهي تخصيص الحق تعالى لمعلوماته بالوجود على حسب ما اقتضاه العلم، فهذا الوصف فيه تسمى الإرادة، والإرادة المخلوقة فينا هي عين إرادة الحق سبحانه وتعالى.

٣_ الاسم: هو ما يعين المسمى في الفهم، ويصوره في الخيال، ويحصره في الوهم، ويدبره في الفكر، ويحفظه في الذكر، ويوجده في العقل، سواء كان المسمى موجوداً أو معدوماً، حاضراً أو غائباً، فأول كمال تعرّف المسمى نفسه إلى مَن يجهله بالاسم، فنسبته من المسمى نسبة الظاهر من الباطن، فهو بهذا الاعتبار عين المسمى.

٤_ أسماء الحق: أسماء الحق تعالى على قسمين: يعني الأسماء التي تفيد في نفسها وصفاً فهي عند النحاة أسماء نعوتية. **القسم الأول: هي الذاتية،** كالأحد والواحد والفرد والصمد، والعظيم والحيّ والعزيز والكبير والمتعال، وأشباه ذلك. **القسم الثاني:** هي الصفاتية، كالعلم والقدرة ولو كانت مِن الأوصاف النفسية كالمعطي الخلاق، ولو كانت مِن الأفعالية، وأصل الوصف في الصفات الإلهية اسمه الرحمن فإنه مقابل لاسمه الله في الحيطة والشمول، والفرق بينهما أن الرحمن مع جمعه وعمومه مظهر للوصفية، والله مظهر للإسمية.

٥_ الألوهية: إن جميع حقائق الوجود وحفظها في مراتبها تسمى الألوهية، فشمول المراتب الألوهية وجميع المراتب الكونية، وإعطاء كل حقه مِن مرتبة الوجود هو معنى الألوهية. وتظهر في الألوهية الأسماء والصفات بحكم ما يستحقه كل واحد مِن الجميع، ويظهر فيها أن المنعم ضد المنتقم، والمنتقم فيها ضد المنعم، وكذلك باقي الأسماء والصفات. والألوهية تجمع الأحكام الحقية والخلقية، فكان العموم للألوهية والخصوص للرحمانية، فالرحمانية بهذا الاعتبار أعز مِن الألوهية.

٦_ الإنسان الكامل: الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود مِن أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ثم له تنوع في ملابس ويظهر في كنائس، فيسمى به باعتبار لباس،

ولا يسمى به باعتبار لباس آخر، فاسمه الأصلي الذي هو له محمد، وكنيته أبو القاسم، وصفته عبد الله، ولقبه شمس الدين، ثم له باعتبار ملابس أخرى أسام، وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان. والإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه، فيقابل الحقائق العلوية بلطافته ويقابل الحقائق السفلية بكثافته.

٧ــ تجلّي الحق: تجلّي الحق سبحانه وتعالى في أفعاله عبارة عن مشهد يرى فيه العبد جريان القدرة في الأشياء، فيشهده سبحانه وتعالى محركها ومسكنها بنفي الفعل عن العبد واثباته للحق، والعبد في هذا المشهد مسلوب الحول والقوة والإرادة، والناس في هذا المشهد على أنواع.

٨ــ التجلّي الذاتي: التجلّي الذاتي الذي هو عليه جامعٌ لأنواع التجليات لا يمنعه كونه في هذا التجلي أنْ يتجلّى بتجلّ آخر، ولكن حكم التجليات الأخر تحته كحكم الأنجم تحت الشمس موجودة معدومة، على أن نور الأنجم في نفسها مِن نور الشمس، وكذلك باقي التجليات الإلٰهية إنما هي رشحة مِن سماء هذا التجلّي أو قطرةٌ من بحره.

٩ــ تجلّي الواحد: التجلّي الواحد هو المستأثر الذي لا يتجلّى به لغيره، فليس للخلق فيه نصيب البتة، لأن هذا التجلّي لا يقبل الاعتبار ولا الانقسام، ولا الإضافة ولا الأوصاف ولا شيئاً من ذلك.

١٠ــ التشبيه الإلٰهي: هو عبارة عن صورة الجمال، لأن الجمال الإلٰهي له معانٍ، وهي الأسماء والأوصاف الإلٰهية، وله صور وهي تجليات تلك المعاني في ما يقع عليه مِن المحسوس أو المعقول.

١١ــ التنزيه: عبارة عن انفراد القديم بأوصافه وأسمائه وذاته، كما يستحقه مِن نفسه لنفسه بطريق الأصالة والتعالي، لا باعتبار أن المُحْدَث ماثله أو شابهه، فانفرد الحق سبحانه وتعالى عن ذلك، فليس بأيدينا مِن التنزيه إلا التنزيه المُحْدَث والتحق به التنزيه القديم.

١٢ــ جلال الله: إن جلال الله تعالى عبارة عن ذاته بظهوره في أسمائه وصفاته كما هي عليه على الإجمال. وأما على التفصيل، فإن الجلال عبارة عن صفات العظمة والكبرياء والمجد والثناء، وكل جمال له فإنه حيث يشتد ظهوره يسمى جلالاً، كما أن كل جلال له فهو في مبادئ ظهوره على الخَلْق يسمى جمالاً. فمفهوم الرحمة من الجمال وعمومها وانتهاؤها هو الجلال.ــ والجلال إنما هو جمال الجمال لتلازم كل واحد منهما للآخر.

١٣ــ جمال الله: إن جمال الله تعالى عبارة عن أوصافه العليا وأسمائه الحسنى، هذا على العموم. وأما على الخصوص، فصفة الرحمة وصفة العِلْم وصفة اللطف والنعم، وصفة الجود والرزّاقية والخلاّقية وصفة النفع وأمثال ذلك كلها صفات جمال، وثم صفات مشتركة لها وجه إلى الجمال ووجه إلى الجلال كاسمه الرب فإنه باعتبار التربية والإنشاء اسم جمال، وباعتبار الربوبية والقدرة اسم جلال، ومثله اسمه الله، واسمه الرحمن بخلاف اسمه الرحيم فإنه اسم جمال، وقس على ذلك.

١٤ــ الحقيقة المحمدية: الحقيقة المحمدية يسميها الجيلي "الملك المسمى بالروح" وهذا الملك هو المسمى عند الصوفية بالحق المخلوق به والحقيقة المحمدية، نظر الله تعالى إلى هذا الملك بما نظر به إلى نفسه، فخلقه مِن نوره وخلق العالَم منه، وجعله محل نظره مِن العالَم. ولما خلق الله هذا الملك مرآة لذاته لا يظهر الله تعالى بذاته إلا في هذا الملك وظهوره في جميع المخلوقات إنما هو بصفاته، فهو قطب العالَم الدنيوي والأخروي. ولا يتعرف هذا الملك لأحد مِن خلق الله تعالى إلا إلى الإنسان الكامل.

١٥ــ الخيال: إن الخيال أصل الوجود والذات الذي فيه كمال ظهور المعبود، ألا ترى إلى اعتقادك في الحق وأن له مِن الصفات والأسماء ما هو له، أين محل هذا الاعتقاد الذي ظهر لك فيه الله سبحانه وتعالى، إنما هو الخيال، فلأجل هذا قلنا: إنه الذات الذي ظهر لك فيه الله سبحانه وتعالى إنما هو الخيال، فلأجل هذا قلنا: إنه الذات الذي فيه كمال ظهوره سبحانه وتعالى، فإذا عرفت هذا ظهر لك أن الخيال أصل جميع العالَم.

١٦ــ الذات: إن ذات الله سبحانه وتعالى عبارة عن نفسه التي هو بها موجود لأنه قائم بنفسه، وهو الشيء الذي استحق الأسماء والصفات بهويته فيتصور بكل صورة يقتضيها منه كل معنى فيه.

١٧ــ الربوبية: اسم للمرتبة المقتضية للأسماء التي تطلبها الموجودات، فدخل تحتها الاسم العليم والسميع والبصير والقيوم والمريد والملك وما أشبه ذلك، لأن كل واحد مِن هذه الأسماء و الصفات يطلب ما يقيم عليه، فالعليم يقتضي المعلوم والقادر يقتضي مقدوراً عليه، والمريد يطلب مراداً وما أشبه ذلك.

١٨ــ الرحمانية: هي الظهور بحقائق الأسماء والصفات، وهي بين ما يختص به في ذاته كالأسماء الذاتية، وبين ما لها وجه إلى المخلوقات كالعالِم والقادِر والسميع وما أشبه ذلك مما له تعلق بالحقائق الوجودية، فهي إلى الرحمانية اسم لجميع المراتب الحقية، ليس للمراتب الخلقية فيها اشتراك، فهي أخص مِن الألوهية لانفرادها بما ينفرد به الحق سبحانه وتعالى.

١٩ــ الرحمن: إن اسمه الرحمن على وزن فعلان، وهو يكون في اللغة لقوة اتصاف المتصف به وظهوره عليه، ولذا وسعت رحمته كل شيء حتى آل أمر أهل النار إلى الرحمة. وإن هذا الاسم تحته جميع الأسماء الإلٰهية النفسية. والرحمن اسم لمرتبة اختصت بجميع الأوصاف العلية الإلٰهية، سواء انفردت الذات بها كالعظيم والفرد، أو حصل الاشتراك كالعظيم والبصير، أو اختصت بالمخلوقات كالخالق والرازق. ورحمة الرحمن أعمّ، ورحمة الرحيم أخص وأتم. فعموم الرحمن لظهور رحمته في سائر الموجودات، وخصوص الرحيم لاختصاص أهل السعادات به، فرحمة الرحمن ممتزجة بالنقمة، ورحمة الرحيم لا يمازجها شوب.

٢٠ــ الرحيم: الرحيم اسم مشتق مِن الرحمة، كالرحمن. ولكن الرحمن أعمّ، والرحيم أخص وأتم. فعموم الرحمن لظهور رحمته في سائر الموجودات، وخصوص الرحيم لاختصاص أهل السعادات به، فرحمة الرحمن ممتزجة بالنقمة، ورحمة الرحيم لا يمازجها شوب.

٢١ــ روح القدس: اعلم أنّ روح القدس هو روح الأرواح وهو المنزه عن الدخول حيطة كن. فلايجوز أنْ يقال فيه إنه مخلوق لأنه وجه خاص مِن وجوه الحق، قام الوجود بذلك الوجه. فهو روح الأرواح لأنه روح الله، وهو المنفوخ منه في آدم.

٢٢ــ الصفة: الصفة ما تبلغك حالة الموصوف: أي ما توصل إلى فهمك معرفة حاله، وتكيفه عندك وتجمعه في وهمك وتوضحه في فكرك، وتقرّبه في عقلك فتذوق حالة الموصوف بصفته. ثم إن الصفة تابعة للموصوف أي لا تتصف بصفات غيرك ولا بصفات نفسك ولا بنعتك، ولا تكن منه على شيء إلا إذا علمت أنك عين ذلك الموصوف وتحققت أنك العليم، فحينئذ العِلْم تابع لك ضرورة لا تحتاج فيه إلى زيادة تأكيد، لأن الصفة متعلقة بالموصوف تابعةً له توجد بوجود الموصوف وتفقد بانعدامه.

٢٣ــ الصورة المحمدية: اعلم أن الصورة المحمدية لما خلق الله منها الجنة والنار وما فيهما مِن نعيم المؤمنين وعذاب الكافرين، خلق الله تعالى صورة آدم، عليه السلام، نسخة مِن تلك الصورة المحمدية.

٢٤ــ العماء: إن العماء عبارة عن حقيقة الحقائق التي لا تتصف بالحقية ولا بالخلقية، فهي ذات محض لأنها لا تضاف إلى مرتبة لا حقية ولا خلقية، فلا تقتضي لعدم الإضافة وصفاً ولا اسماً، وهذا معنى قوله عليه الصلاة والسلام: "**إن العماء. ما تحته هواء، وما فوقه هواء**"[١]. يعني لا حق ولا خلق، فصار العماء مقابلاً للأحدية، فكما أنّ الأحدية تضمحل فيها الأسماء والأوصاف ولا يكون لشيء فيها ظهور، فكذلك العماء ليس لشيءٍ مِن ذلك فيه مجال ولا ظهور.

٢٥ــ عنقاء مغرب: عنقاء مغرب في الخَلْق مضادّ لاسمه الله تعالى في الحق، فكما أن مسمى عنقاء في نفسه عدم محض، فكذلك مسمى الله تعالى في نفسه وجود محض، فهو مقابل لاسم الله باعتبار أن لا وصول إلى مسماه الا به، فهو أي عنقاء مغرب بهذا الاعتبار موجود.

٢٦ــ الفرقان: الفرقان عبارة عن حقيقة الأسماء والصفات على اختلاف تنوعاتها، فباعتبارها تتميز كل صفة واسم من غيرها، فحصل الفرق في نفس الحق مِن حيث اسماؤه الحسنى وصفاته، فإنّ اسمه الرحيم غير اسمه الشديد، واسمه المنعم غير اسمه المنتقم، وصفة الرضا غير صفة الغضب.

٢٧ــ القدرة: هي قوة ذاتية لا تكون إلا لله، وشأنها إبراز المعلومات إلى العالم العيني على المقتضى العلمي فهو مجلى تجلّي، أي مظهر أعيان معلوماته الموجودة مِن العدم، لأنه يعلمها موجودة مِن عدم في علمه.

[١]ــ ابن ماجه، ابي عبد الله: سنن ابن ماجه، رقم الحديث: ١٨٢، ص: ٣٥.

٢٨_ القرآن: القرآن عبارة عن الذات التي تضمحل فيها جميع الصفات، فهي المجلى المسماة بالأحدية أنزلها الحق تعالى على نبيه محمد ﷺ، ليكون مشهد الأحدية مِن الأكوان، ومعنى هذا الإنزال أنّ الحقيقة الأحدية المتعالية في ذراها ظهرت بكمالها في جسده.

٢٩_ كمال الله: إن كمال الله تعالى عبارة عن ماهيته وماهيته غير قابلة للإدراك والغاية فليس لكماله غاية ولا نهاية، فهو سبحانه وتعالى يدرك ماهيته ويدرك أنها لا تُدْرَك وأنها لا غاية لها في حقه وفي حق غيره، أعني يدركها بعد أنْ يدركها أن لا تدرك له ولا لغيره لما هي عليه ماهيته في نفسها.

٣٠_ مطلق الذات: هو الأمر الذي تستند عليه الأسماء والصفات في عينها لا في وجودها، فكل اسم أو صفة استند إلى شيء فذلك الشيء هو الذات، سواء كان معدوماً كالعنقاء فافهم، أو موجوداً.

٣١_ الموجود: الموجود نوعان: نوع موجود محض، وهو ذات الباري سبحانه وتعالى، ونوع موجود ملحق بالعدم، وهو ذات المخلوقات.

٣٢_ النفْس: إن النفْس تسمى في الاصطلاح على خمسة أضرب: نفْس حيوانية، ونفْس أمارة، ونفْس ملهمة، ونفْس لوامة، ونفْس مطمئنة. وكلها أسماء الروح إذ ليس حقيقة النفْس إلا الروح، وليس حقيقة الروح إلا الحق.

٣٣_ النقمة: التي هي العذاب عبارةٌ عن النعمة التي هي عين الرحمة.

٣٤_ الواحدية: إنّ الواحدية عبارة عن مجلى ظهور، الذات فيها صفة، والصفة فيها ذات، فبهذا الاعتبار ظهر كل مِن الأوصاف 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.

٣٥_ الهمة: الهمة أعز شيء وضعه الله في الإنسان وذلك أن الله تعالى لما خلق الأنوار أوقفها بين يديه، فرأى كلاً منها مشتغلاً بنفسه ورأى الهمة مشتغلة بالله...إن الهمة إذا قصدت شيئاً ثم استقامت على ساقها ونالة على حسب وفاقها. إن الهمة في نفسها عالية المقام ليس لها بالإنسان إلمام فلا تتعلق إلا بجناب ذي الجلال والإكرام.

المصادر والمراجع

اولاً_ المصادر:

_القرآن الكريم.

١_ الجيلي، عبد الكريم، الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية: بيروت، دون تاريخ نشر.

٢_ الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ٢٠١٠م.

٣_ الجيلي، عبد الكريم، حقيقة اليقين وزلفى التمكين، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، كتاب ـ ناشرون: بيروت، ط١، ٢٠١٣م.

٤_ الجيلي، عبد الكريم، شرح مشكلات الفتوحات المكية، تحقيق يوسف زيدان، دار الأمين: القاهرة، ط١، ١٩٩٩م.

٥_ الجيلي، عبد الكريم، غنية أرباب السماع في كشف القناع عن وجوه الاستماع، تحقيق احمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، كتاب قيد الطبع حتى تاريخ انجاز البحث.

٦_ الجيلي، عبد الكريم، قاب قوسين وملتقى الناموسين، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ٢٠١٠م.

٧_ الجيلي، عبد الكريم، كتاب النقطة المسمى حقيقة الحقائق التي هي للحق من وجه ومن وجه للخلائق، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ٢٠١٠م.

٨_ الجيلي، عبد الكريم، كشف الغايات في ما اكتنفت عليه التجليات، دار الكتب العلمية: بيروت، دون تاريخ نشر.

٩_ الجيلي، عبد الكريم، الكمالات الالٰهية في الصفات المحمدية، تحقيق عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.

١٠_ الجيلي، عبد الكريم، لوامع البرق الموهن "في معنى ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن"، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ٢٠١٠م.

١١_ الجيلي، عبد الكريم، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط٣، ٢٠٠٨م.

١٢_ الجيلي، عبد الكريم، المناظر الإلٰهية، تحقيق نجاح محمد الغنيمي، دار المنار للنشر والتوزيع: القاهرة، ط١، ١٩٨٧م.

١٣_ الجيلي، عبد الكريم، نسيم السحر، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط٣، ٢٠٠٨م.

ثانياً_ المراجع:

١_ إبراهيم، زكريا، مشكلة الحب، مكتبة مصر: الفجالة، ط٢، ١٩٧٠م.
٢_ إبراهيم، د. وفاء محمد، علم الجمال قضايا تاريخية ومعاصرة، دار غريب للطباعة: القاهرة، دون تاريخ نشر.
٣_ ابن ابي طالب، علي، ديوان الإمام علي بن ابي طالب، تحقيق عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة: بيروت، ط٣، ٢٠٠٥م.
٤_ ابن الدباغ، عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، مشارق أنوار القلوب ومفتاح اسرار الغيوب، تحقيق هـ. ريتر، دار صادر: بيروت، دون تاريخ نشر.
٥_ ابن سبعين، أبو محمد عبد الحق، رسائل ابن سبعين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية: القاهرة، ١٩٦٥م.
٦_ ابن عربي، محي الدين، ترجمان الأشواق، دار صادر: بيروت، ط٣، ٢٠٠٣م.
٧_ ابن عربي، محي الدين، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
٨_ ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة، ١٩٩٢م.
٩ _ ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، دار صادر: بيروت، دون تاريخ نشر.
١٠ _ ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، تحقيق ابو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي: بيروت، ٢٠٠٩م.
١١_ أبو زيد، منى احمد محمد، مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية دراسة مقارنة في فكر ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، ط١، ١٩٩١م.
١٢_ أدونيس، الصوفية والسوريالية، دار الساقي: دون مكان نشر، دون تاريخ نشر.
١٣_ باشلار، غاستون، شاعرية أحلام اليقظة أو علم شاعرية التأملات الشاردة، ترجمة جورج سعد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩١م.
١٤_ برغسون، هنري، الطاقة الروحية، ترجمة علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، ط١، ١٩٩١م.
١٥_ برهييه، اميل، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة: بيروت، ١٩٨٨م.
١٦_ البغدادية، عجم بنت النفيس، شرح المشاهد القدسية لتكميل دائرة الختم الموصوف بالولاية المحمدية محمد بن العربي، تحقيق بكري علاء الدين، سعاد الحكيم، مطابع الف باء الأديب: دمشق، ٢٠٠٤م.
١٧_ البهنسي، عفيف، الفكر الجمالي عند التوحيدي، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة، ١٩٩٧م.

١٨_ الجيلي، عبد الكريم، الكهف والرقيم "في شرح بسم الله الرحمن الرحيم"، شرح لاحد عرفاء القرن العاشر، دار ومكتبة الهلال: بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.

١٩_ الجيلي، عبد الكريم، شرح الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، الشرح لمؤلف مجهول، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، كتاب ناشرون: بيروت، ط١، ٢٠١٣م.

٢٠_ الحكيم، سعاد، ابداع الكتابة وكتابة الابداع "عين على العينية. شرح معاصر لقصيدة عبد الكريم الجيلي المعروفة بالعينية"، المتضمن قصيدة الجيلي المعروفة بالنادرات العينية والبوادر الغيبية، دار البراق، بيروت، ٢٠٠٤م.

٢١_ الحكيم، سعاد، عودة الواصل دراسات حول الإنسان الصوفي، ط١، بيروت، مؤسسة دندرة للدراسات، ١٩٩٤م.

٢٢_ الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر: بيروت، ط١، ١٩٨١م.

٢٣_ الحمصي، الشيخ عبد القادر، مولد النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، دون دار نشر: دون مكان نشر، ط٩، ١٩٩٤م.

٢٤_ خليفة، حاجي، كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون، دار احياء التراث العربي: بيروت، دون تاريخ نشر.

٢٥_ الدميري، كمال الدين محمد بن موسى، حياة الحيوان الكبرى، تحقيق إبراهيم صالح، دار البشائر: دمشق، ط١، ٢٠٠٥م.

٢٦_ ديركي، هيفرو، جمالية الرمز الصوفي، "النفري _ التلمساني _ العطار" دار التكوين: دمشق، ط١، ٢٠٠٩م.

٢٧_ الزبيدي، أبو العباس أحمد بن احمد، طبقات الخواص أهل الصدق والإخلاص، دار المناهل: بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

٢٨_ زكارنة، هديل بسام، المدخل في علم الجمال، دون دار نشر: عمان، ١٩٩٣م.

٢٩_ زيدان، يوسف، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة، ١٩٨٨م.

٣٠_ سالم، محمد عزيز نظمي، قراءات في علم الجمال حول "الإستطيقا النظرية والتطبيقية" القيم الجمالية والالتزام، مؤسسة شباب الجامعة: الإسكندرية، ١٩٩٦م.

٣١ _ ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي: دون مكان نشر، ط١، ١٩٩٩م.

٣٢_ ستيس، ولتر، معنى الجمال نظرية في الاستطيقا، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة، ٢٠٠٠م.

٣٣_ ستيس، ولتر، هيغل فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر: بيروت، ط٣، ٢٠٠٥م.

٣٤_ السكندري، ابن عطاء الله، حكم ابن عطاء الله "شرح العارف بالله الشيخ زروق"، تحقيق عبد الحليم محمود، مؤسسة دار الشعب: القاهرة، ١٩٨٥م.

٣٥_ السوافطة، وفاء احمد، المدرسة الشاذلية اليشرطية وشيخها الشيخ علي نور الدين اليشرطي، دون دار نشر: دون مكان نشر، ط١، ٢٠٠٣م.

٣٦_ الشافعي، محمد بن ادريس، ديوان الإمام الشافعي، تحقيق عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة: بيروت، ط٣، ٢٠٠٥م.

٣٧_ الشنيطي، محمد فتحي، المعرفة، دار الثقافة للطباعة والنشر: القاهرة، ط٥، ١٩٨١م.

٣٨_ شيللر، فردريش، التربية الجمالية للإنسان، ترجمة د.وفاء محمد ابراهيم، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب: دون مكان نشر، ط١، ١٩٩١م.

٣٩_ عبد الحي، عمر، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، ط١، ١٩٩٩م.

٤٠_ الغزّالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

٤١_ الفاخوري، حنا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل: بيروت، ط٣، ١٩٩٣م.

٤٢_ فخري، ماجد، أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية: بيروت، ١٩٥٨م.

٤٣_ الفرغاني، سعد الدين، منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.

٤٤_ فيدوح، عبد القادر، الجمالية في الفكر العربي، اتحاد الكتاب العرب: دمشق، ١٩٩٩م.

٤٥_ القشيري، ابي القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية: بيروت، ٢٠٠١م.

٤٦_ كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر: دون مكان نشر، ١٩٣٦م.

٤٧_ كروتشة، بندتو، المجمل في فلسفة الفن، ترجمة سامي دروبي، المركز الثقافي العربي: بيروت، ط١، ٢٠٠٩م.

٤٨_ كليب، سعد الدين: البنية الجمالية في الفكر العربي – الإسلامي، وزارة الثقافة: دمشق، ١٩٩٧م.

٤٩_ كوربان، هنري، الخيال الخلّاق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسم: الرباط، دون تاريخ نشر.

٥٠_ لالو، شارل، الفن والأخلاق، ترجمة عادل العوا، الشركة للصحافة والطباعة والنشر: دمشق، ١٩٦٥م.

٥١_ لالو، شارل، مبادئ علم الجمال، ترجمة مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة: القاهر، ٢٠١٠م.

٥٢_ محمد غانم، رمضان بسطاويسي، عِلْم الجمال عند لوكاتش، الهيئة المصرية للكتاب: القاهرة، ١٩٩١م.

٥٣_ محمود، زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة الأليف والترجمة والنشر: القاهرة، ١٩٣٦م.

٥٤_ محمود، د.عبد الحليم، المنقذ مِن الضلال لحجة الإسلام الغزّالي، مكتبة الأنجلو المصرية، دون مكان نشر، ط٣، ١٩٦٢م.

٥٥_ مدكور، إبراهيم، أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة، ١٩٨٣م.

٥٦_ مرحبا، محمد عبد الرحمن، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلِّنسيَّة، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر: بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

٥٧_ مطر، أميرة حلمي، فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع: القاهرة، ١٩٩٨م.

٥٨_ هاني، سعيد محمد، فلسفة فيثاغورس، دار ومكتبة التراث الأدبي: بيروت، ٢٠١٢م.

٥٩_ اليشرطية، فاطمة، نفحات الحق، دون دار نشر: دون مكان نشر، ط٤، ١٩٩٧م.

ثالثاً_ الموسوعات، والمعاجم، وكتب الأحاديث النبوية:

١_ ابن حنبل، احمد، مسند الامام احمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

٢_ ابن ماجه، ابي عبد الله، سنن ابن ماجه، تحقيق بيت الأفكار الدولية، الرياض، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع: دون مكان نشر: دون تاريخ نشر.

٣_ الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الرياض، مكتبة المعارف: الرياض، ١٩٩٢م.

٤_ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، دار صادر: بيروت، ط١، ١٩٩٠م.

٥_ البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق ابوصهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية للنشر: الرياض، ١٩٩٨م.

٦_ الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، جامع الترمذي، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع: الرياض، دون تاريخ نشر.

٧_ الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة: القاهرة، دون تاريخ نشر.

٨_ الحسين، مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق صدقي جمال العطار، دار الفكر: بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.

٩_ الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي: القاهرة، ط٥، ٢٠٠٦م.

١٠_ الشرقاوي، حسن، معجم الفاظ الصوفية، مختار للنشر والتوزيع: القاهرة، ط٢، ١٩٩٢م.
١١_ صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة: بيروت، ١٩٨٢م.
١٢_ الصوفي، ماهر احمد، الموسوعة الكونية الكبرى، آيات العلوم الكونية وفق أحدث الدراسات –الفلكية والنظريات العلمية، المكتبة العصرية: بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.
١٣_ العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس، مكتبة القدسي: القاهرة، ١٣٥١هـ.

رابعاً_ المواقع الالكترونية:

١_ الكحيل، عبد الدائم، الفتق الكوني، حقائق جديدة، على الموقع الإلكتروني التالي:
http://www.kaheel7.com/ar/index.php/2010-02-02-20-06-04/706-2012-12-31-20-01-05

٢_ النجار، زغلول، حلقات في الإعجاز العلمي في القرآن "حلقة الطواف حول الكعبة"، على موقع اليوتيوب التالي: https://www.youtube.com/watch?v=pZJqbL6Czm4

Summary of Study

The Sufi beauty is an absolute divine beauty whether this beauty is apparent or hidden; this is why we find that the aesthetic view Jeely has of three levels:

1- God is the source of beauty.
2- Existence is god-made which makes it the reflection of the divine beauty.
3- And man is the God's focus and his appearance which is recognized and indicated him.

We searched in this study these three levels and what is related to them starting with the Jeely's Sufi upbringing which revealed the most important aesthetic views, and we ended with the aesthetic values and their revelations. Our research was about the replying to the following problematic questions:

Is there a relation between the aesthetic experience and ethical experiment in Jeely's Sufism?

And did this relationship determine the conditions which is directing the revelation of the absolute beauty?

Was this revelation one in all being including man? If this true, how did Jeely reach "the perfect man"?

What characteristics, which this human has acquired to become perfect? Is there a negation of ugliness in the world as a result of Jeely's vision?

The Significance of the Research:

The research has its importance of being the first study, which research the aesthetic view that Jeely has, in details. We tried, in this study, to examine the aesthetic view he has from inside, throughout experiencing the text, understand it well, then expose it to analysis and criticism, because the Sufi experience of Jeely is unique, which made anticipating her be done without subjective and descriptive methods.

The Method of the Research:

We depended in this dissertation on a phenomenological subjective descriptive method. We used the analytical method in our explanation and criticism of Jeely's texts, deducing the new ideas they have. We used the comparative method, showing the points of rapprochement and difference between Jeely and other Sufis.

Conclusion:

We have come in this study to the following results, which sum up the research and show its significance:

1- We concluded to the importance of the man at Jeely. Jeely considers man the subject of beauty, and the appreciator of it.
2- The upbringing at Jeely has an aim, ascending the man to the divine beauty, and seeing its revelation in the universe.
3- We found that beauty in Jeely's view is a luminous existentialism and perfectionism ascending fact.
4- The beauty is God's beauty. It appears perfect in one man who Jeely calls "Perfect Man" and means "The Prophet Mohammed".

Syrian Arab Republic
Damascus University
Faculty of Literature and Human Arts
Philosophy Department

The Aesthetic View in Jeely Sufism

A Dissertation of AM in philosophy

Prepared By

Mohamad Fahed Husam AL-Houssam

Supervised By

Dr. Hivro Dirki

Damascus: 1438 –2017