بلاغة التأويل
قراءة في الرؤية البلاغية
للسيد حيدر الآملي

م.م. موفق مجيد ليلو
المديرية العامة للتربية في محافظة ميسان

ملخص

تمثل هذه الدراسة قراءة في الرؤية البلاغية للسيد حيدر الآملي (787 هـ) وجاءت في مبحثين: الأول خصص للتشبيه والتمثيل وأثرهما في تأويل النص القرآني، وخصص الثاني لدراسة المجاز و(روح المعنى) عند العرفاء، ثم الرمز الذي يشغل المساحة الأوسع لدى الآملي في تفسيره (المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كلام الله العزيز المحكم).

مقدمة

تمثل البلاغة آلية فعالة للولوج إلى عالم التأويل، فكثير من مباحث التأويل تتقوم بالبلاغة ومباحثها لاسيما البيانية منها، فهي المرآة التي تتجلى فيها قراءات النص وتأويلاته والمنظار الذي يستطيع المتلقي أن يتأول النص من خلاله، ولعل من الضروري لكل مفسر أن تكون له إحاطة بعلوم اللغة ومنها البلاغة التي بفضلها تندفع الكثير من الشبهات، لاسيما فيما يتعلق بالتشبيه والتجسيم، فهي تقرب البعيد والمجرد إلى الأفهام، وتتمكن من التعبير عما ينوء به التصريح. وستحاول هذه الدراسة أن تحدد أهم ملامح الرؤية البلاغية للآملي في تفسيره **(المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم)** ومدى ارتباطها بمباحث التأويل عنده.

والآملي (714– 787هـ) هو ركن الدين حيدر بن علي بن حيدر يرجع بنسبه إلى علي بن الحسين زين العابدين بن الحسين الشهيد بن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام [1]. وكان مقربا من الملك فخر الدولة، وكان هذا الأخير قد قربه وجعله من اخص خواصه. وكان يسعى لطلب العلم في صغره ثم لبس الخرقة وسلك طريق المعرفةمتوجها إلى زيارة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة المعصومين عليهم السلام بنية الحج وزيارة بيت الله الحرام وبيت المقدس، واجتمع هناك بشيخه نور الدين الطهراني الذي دامت صحبته معه شهرا لبس خلالها الخرقة بعد تلقينه الذكر الخاص دون العام، ثم سافر بعدها الى النجف وبغداد وسامراء، متوجها بعدها الى بيت الله وائمة البقيع عليهم السلام ثم عاد الى المشهد الغروي وسكنه، وتعرف فيه على عارف كامل خامل الذكر

اسمه (عبد الرحمن القدسي) وكان هذا الرجل هو الأستاذ الأهم والأكثر أثرا في حياته، فدرس على يده منازل السائرين مع شرحه، وفصوص الحكم مع شرحه، وبعض الرسائل وأكثر كتب التصوف.

وقد جاءت في مبحثين: حدد المبحث الأول التشبيه والتمثيل، وأثرهما في تأويل النص القرآني، ثم المجاز ونظرية العرفاء فيه وهو ما يطلق عليها بـ(روح المعنى)، وبعدها الرمز وهو الذي يشغل المساحة الأوسع في لغة الآملي.

أما المبحث الثاني فكان قراءة في رمزية العبادات عند الآملي في ضوء معطيات البلاغة السابقة، ثم ختمت الدراسة بخاتمة احتوت على أهم النتائج التي تمخضت عنها هذه القراءة.

المبحث الأول

إستراتيجيات البيان والتأويل

1-التشبيه والتمثيل

في تفسير الآملي الكثير من التشبيه والتمثيل التي يلجأ إليه لتقريب المجردات والنزول بها من سماء المجرد إلى ارض المحسوس. وهو يشير إلى تلك الوظيفة البيانية قائلا: «ومرادنا من ضرب المثال تقريب المعاني إلى الأذهان وذلك مستحسن عند الفصحاء وأرباب البلاغة؛ لان تفهيم المعنى في عالم الحس في صورة المحسوس أسهل وأيسر لأنه إلى الذهن اقرب»[2].

وهو يسلك في ذلك مسلك ابن عربي في التشبيه والتمثيل؛ لان عالم المعنى لا يمكن ان ينال إلا بهذه الصور.

ومن موارد استعمال الآملي لذلك إشارته إلى معنى (شجرة الزقوم) يقول ناقلا كلام القاشاني في تفسيره: «كأنها من غاية القبح والتشوه والخبث والتنفر (رؤوس الشياطين) أي: تنشأ منها الدواعي المهلكة والنوازع المردية الباعثة على الأفعال القبيحة والأعمال السيئة فتلك أصول الشيطنة ومبادئ الشر والمفسدة، فكانت رؤوس الشياطين﴿فَإِنَّهُمْ لَآكِلُونَ مِنْهَا فَمَالِؤُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ﴾[الدخان:43]... يستمدون منها ويتغذون ويتقوون، فان الأشرار غذاؤهم من الشرور ولا يلتذون الا بها (فَمَالِؤُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ) بالهيئات الفاسقة والصفات المظلمة، كالممتلئ غضبا وحقدا وحسدا وقت هيجانها»[3].

ومنه أيضا تمثيل صورة (تخاصم أهل النار) في صورة من الصور التنازع الدنيوي عند النبي ﷺ في احتضاره، وهي رؤيا خطرت للآملي، ثم يفسر الآملي عذاب أهل النار بنفس التخاصم الواقع بينهم، يقول: «وان ذلك الخصام هو نفس عذابهم في تلك الحال وان عذابهم في جهنم ما هو من جهنم وإنما جهنم دار سكناهم وسجنهم والله يخلق الآلام فيهم متى شاء فعذابهم من الله وهم محل له»[4].

وعن فناء العابد في المعبود بحيث لا يرى العبد لنفسه وجودا يرى الآملي أن ذلك «كفناء نور الكواكب في نور الشمس عند استوائها في قطب الفلك، أو فناء الأمواج في البحر على التواتر والتوالي»[5]. فليس ذلك من الاتحاد أو الحلول بحيث يغيب احدهما على حساب الآخر، وإنما هو فناء للعبد في ذات المعبود مع بقاء النور أو الموج.

ومثله في اتصاف العبد بصفات الرب وهو يندرج ضمن الصورة السابقة، ويضرب له مثلا بالنار والفحم وتوضيحه: «ان النار جرم نوراني لطيف يحصل منه الحرارة والضوء والطبخ والنضج والتحليل وأمثال ذلك، والفحم جرم ظلماني كدر ما يحصل منه الا البرودة والظلمة وعم الطبخ والنضج لكن إذا حصل له قرب من النار بالتدريج وأثّرت النار فيه كما ينبغي صار هو هو، وكل ما يجيء من النار يجيء منه؛ لأنه الآن هو النار لا الفحم»[6].

وهذه القاعدة تكشف عن الكثير من مقولات المتصوفة وتبدد الشبهات والاتهامات الموجهة لهم من مثل: «سبحاني ما أعظم شأني» و«أنا الحق»[7]. فمدار الأمر هنا بمقدار هو القرب والتدرج في استحقاق الكمالات الإلهية بالعبادة، مع الأخذ بالنظر حديث النوافل، وقابلية القابل (الإنسان) وإمكاناته في الوصول والارتقاء إلى أسمى المقامات.

ومن التمثيلات التي يستقيها الآملي من كلام أمير المؤمنين عليه السلام تشبيه النبي والولي والشيخ بالطبيب؛ لأنه العالم بكمالات القلوب وآفاتها، وكما لا يجوز للمريض الاعتراض على الطبيب الصوري في ما يمليه على المريض ويصف من دواء، كذلك لا يجوز للمريض المعنوي الاعتراض على الطبيب المعنوي فيما يصفه من رياضات ومجاهدات[8].

وفيما يتعلق بالمملكة الإلهية نرى الآملي يجعل ترتيبها على نسق المملكة الصورية المجازية التي تتكون من السلطان والوزير والأمير والجنود والرعايا «فكذلك السلطنة الحقيقية فإنها أيضا مترتبة على ذلك كله، فالأسماء الذاتية كالوزير، والصفاتية كالأمير، والفعلية كالجنود، وما يحصل من تركيب كل واحد منها كالرعايا، فكما ان كل شخص من أعوان السلطنة الصورية فهو مخصوص بأمر لا يشاركه غيره، فكذلك كل اسم من أسماء السلطان الحقيقي وسلطنته الحقيقية فانه مخصوص بأمر لا يشاركه»[9].

ومن لطيف تشبيهاته تصويره للعلاقة بين الشرع والعقل واحتياج كل منهما إلى الآخر بالعلاقة بين الروح والبدن، فكما «ان تصرف الروح وظهور صفاته وكمالاته لا يمكن الا بالجسد وما اشتمل عليه من القوى والأعضاء، فكذلك تصرف الشرع وظهور مراتبه وكمالاته فانه لا يمكن الا بالعقل ومراتبه وأقسامه»[10]. وهو تصوير يؤكد مدى وثاقة العلاقة بين العقل والشرع وعدم استغناء الشرع عن العقل.

وفي مقام الموازنة بين حال الإنسان في الدنيا والآخرة، يعقد الآملي مقارنة بين حال الطفل في بطن أمه، وحاله في الدنيا بشكل دقيق مستفيدا من كل دقائق الحالين، وسنوضحها بالشكل الأتي[11]:

ت	حال الطفل في بطن أمه وخارجه	حال الإنسان في الدنيا والآخرة
1	خروج الطفل من البطن وقذارتها ونجاساتها.	الدنيا كالبطن في قذارتها ونجاساتها.
2	غسل الطفل حين خروجه من بطن أمه.	غسل الميت حين خروجه من الدنيا.
3	لفّه بالخرقة وشدّ يديه وفخذيه في النوم.	لفّه بالكفن وشدّ يدي الميت وفخذيه.
4	وضعه في المهد.	وضعه في التابوت.
5	مكثه في بطن أمه وهي مدة قصيرة قياسا بطول عمره في الدنيا.	مكثه القصير في الدنيا قياسا بالآخرة.

ويستثمر الآملي التمثيل في اختفاء الألفات الثلاثة من البسملة في خلق مقاربة بين الحضرة الإلهية بتجلياتها الذاتية والصفاتية والافعالية والألفات في (بسم– الله– الرحمن) على التوالي.

فالآملي يبرر غياب الألفات بخفاء الذات الإلهية عن الظاهر؛ لأنها ظاهرة في الباطن باطنة في الظاهر، وهو تبرير يكشف عن ذوق عال. ففي الوقت الذي يتجاوز المفسرون البحث في غياب الألفات الثلاثة في البسملة، ويبررها اللغويون بكثرة الاستعمال أو الرسم القرآني، يعللها الآملي في إطار المنظومة الفكرية التي تحكم المعرفة الصوفية والتي تتمحور حول المحبوب والموجود الأوحد وهو الحق تعالى.

أما في تمثيل الحياة ولوازمها من حركة ونطق وتسبيح وغيرها فيرى الآملي ان الحياة الحقيقية هي العلم والمعرفة، والحياة الوجودية أو الصورية هي حياة مجازية. على غير عادة البلاغيين في التمثيل بقولهم العلم كالحياة[12].

ان رؤية الآملي للتشبيه رؤية مقلوبة– ان صح التعبير– وبعبارة أدق تنتمي إلى نسق التشبيه (المقلوب)، الا ان هذا الأخير يوظفه البلاغيون لأغراض المبالغة، في حين تأتي رؤية الآملي معكوسة لتجعل الحقيقة مجازا، والمجاز حقيقة لا للمبالغة بل انطلاقا من رؤية العرفاء للحقائق. وقد اشرنا الى تشبيهات الآملي للعبادات كالصلاة والزكاة والحج.

وهذه الرؤية المعكوسة قد سبق إليها الغزالي (505ه) في (مشكاة الأنوار) حيث أشار إلى «ان النور الحق هو الله تعالى وان اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له»[13]. وهي فكرة العرفاء عن النور وتجلياته، وقد أطلق نصر حامد أبو زيد على هذه الظاهرة (التحريك الدلالي أو المخادعة الدلالية)[14].

وبهذا يتضح ان التمثيل والتشبيه وسيلة مهمة لدى الآملي– كما لدى المتصوفة– لتقريب المجردات وإخضاعها لعالم الحس؛ لأن أكثر مقولات العرفاء من عالم المعنى الذي يحتاج الى قولبته في لباس المادة والصورة المأنوسة.

2- المجاز وروح المعنى

يشكل المجاز مظهرا من مظاهر التأويل؛ لأنه يقوم على زئبقية المعنى واتساعه، بل كان البلاغيون يطلقون عليه تسمية الاتساع كابن رشيق والسجلماسي، وهو يقوم على التعدد الأفقي للنص بحيث لا تتعارض القراءات، ويغدو وجها من وجوه التأويل الذي ينبني على تعددية القراءة.

وقد مثل المجاز ملجأ للمفسرين للخروج من مأزق ضيق اللغة، لاسيما في المتشابه الذي تعبر عنه اللغة بألفاظ الحس والتحيز التي لا يمكن بحال من الأحوال ان تحمل على حقيقتها، فتتوسل اللغة بكل إمكاناتها ولكنها تعجز عن تصوير (ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)، وأنّى للمتناهي ان يحيط باللامتناهي، لذا كان المفسرون ينظرون إليها نظرة مجازية كالمجيء واليد والعرش والكرسي...

ويشير ابن عربي الى ان المجاز لا يُلجأ إليه الا بعد استحالة حمل اللفظ على الحقيقة. ويقول: «فإننا ننفي ان يكون في القران مجاز بل في كلام العرب عند المحققين أهل الكشف والوجود، وأما من حيث النظر والاعتبار فيجري مجرى العرب في كلامها من استعارات ومجاز بأدنى شبهة وأدنى صفة، ففي القران من هذا القبيل كثير... وعلى هذا يفرق بين التفسير على الحقيقة لأهل الكشف والوجود، فلا مجاز عندهم، وبين التفسير لأهل النظر والاعتبار بالأفكار، فهو على مجرى لسان العرب فيكون فيه المجاز»[15]، فابن عربي يؤمن بحقيقة المعنى ونفي المجاز عند أهل الحقيقة، فهو «يسلم بصحة كل مستويات المعنى في النص القرآني على أساس أنها تنزلات مختلفة، أو مجالٍ (جمع مجلى) لحقيقة واحدة هي الكلام الإلهي، في ظل هذه النظرة لابد ان تتعدد أبعاد المعنى في النص تبعا لتعدد القراء ومستوياتهم في الفهم داخل إطار اللغة الواحدة»[16].

وهذه النظرة للمجاز يؤكدها الآملي من خلال جعل ما يفسر على أنه مجاز حقيقةً، وما كان حقيقة وظاهرا من مقولة المجاز عند أهل الحقيقة إيمانا منه بما يطلق عليه (روح المعنى) وهي نظرية تتردد في كتب العرفانيين يمكن ان تعيد قراءة المجاز في اللغة بشكل اخر. وتتلخص في ان اللفظ عندما وضع لمعنى فانه اما ان يراد منه خصوصية ما وضع له، فاذا نقل هذا الاستعمال إلى غيره فهو من المجاز. او ان يكون الوضع على نحو الغرض الذي يتحقق منه لا على نحو الخصوصية لهذا الموجود الخارجي فقط، فلفظ الميزان مثلا وضع للماديات ولكن قد يستعمل في المجردات كما في ميزان الأعمال، او يمكن القول ميزان كل شيء من جنسه، وهكذا في القلم واللوح والكرسي والكتاب والفرقان والعرش... وعلى هذا المعنى تكون الألفاظ موضوعة لمفاهيم مجردة مشتركة، المناط فيها الغاية والهدف من المعنى. يقول الفيض الكاشاني: «إن لكل معنى من المعاني حقيقة وروحا وله صورة وقالب وقد تتعدد الصور

والقوالب لحقيقة واحدة وإنما وضعت الألفاظ للحقائق والأرواح ولوجودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيهما على الحقيقة لاتحاد ما بينهما، مثلا لفظ القلم إنما وضع لآلة نقش الصور في الألواح من دون أن يعتبر فيها كونها من قصب أو حديد أو غير ذلك بل ولا أن يكون جسما ولا كون النقش محسوسا أو معقولا ولا كون اللوح من قرطاس أو خشب بل مجرد كونه منقوشا فيه وهذا حقيقة اللوح وحده وروحه فإن كان في الوجود شيء يستطر بواسطته نقش العلوم في ألواح القلوب فأخلق به أن يكون هو القلم فان الله تعالى قال: (علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم) بل هو القلم الحقيقي حيث وجد فيه روح القلم وحقيقته وحده من دون أن يكون معه ما هو خارج عنه. وكذلك الميزان مثلا فإنه موضوع لمعيار يعرف به المقادير وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه وله قوالب مختلفة وصور شتى بعضها جسماني وبعضها روحاني كما يوزن به الأجرام والأثقال مثل ذي الكفتين والقبان وما يجري مجراهما وما يوزن به المواقيت والارتفاعات كالإسطرلاب وما يوزن به الدواير والقسي كالفرجار وما يوزن به الأعمدة كالشاقول وما يوزن به الخطوط كالمسطرة وما يوزن به الشعر كالعروض وما يوزن به الفلسفة كالمنطق وما يوزن به بعض المدركات كالحس والخيال وما يوزن به العلوم والأعمال كما يوضع ليوم القيامة وما يوزن به الكل كالعقل الكامل إلى غير ذلك من الموازين. وبالجملة: ميزان كل شيء يكون من جنسه ولفظة الميزان حقيقة في كل منها باعتبار حده وحقيقته الموجودة فيه وعلى هذا القياس كل لفظ ومعنى»[17].

وفي نفس المعنى جاء في تفسير الميزان: «لما كان الاعتبار في استعمال الأسماء إنما هو بالأغراض التي وقعت التسمية لأجلها أباح ذلك التوسع في إطلاق الأسماء على غير مسمياتها المعهودة في أوان الوضع، والغرض من الكتاب هو ضبط طائفة من المعاني بحيث يستحضرها الإنسان كلما راجعه، وهذا المعنى لا يلازم ما خطته اليد بالقلم على القرطاس كما أن الكتاب في ذكر الإنسان إذا حفظه كتاب وإذا أملاه عن حفظه كتاب وإن لم يكن هناك صحائف أو ألواح مخطوطة بالقلم المعهود. وعلى هذا التوسع جرى كلامه تعالى في إطلاق الكتاب على طائفة من الوحي الملقى إلى النبي وخاصة إذا كان مشتملا على عزيمة وشريعة و كذا إطلاقه على ما يضبط الحوادث والوقائع نوعا من الضبط عند الله سبحانه، قال تعالى:﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك﴾ ص:29، وقال تعالى: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها﴾ الحديد:22، وقال تعالى:﴿وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا، اقرأ كتابك﴾ الإسراء:14»[18].

وهذه الفكرة ترتبط إلى حد ما بفكرة المجاز ووجوده في اللغة والقران، وهي فكرة أسست لها أدبيات ابن عربي ومن تلاه، فهو لا يؤمن بالمجاز بالمعنى البلاغي الذي يجعله مقابلا وضدا

للحقيقة، ولكن بان يكون المجاز وجها من وجوه الحقيقة، بل بوصفه باطنا للظاهر الذي يمثل الحقيقة، فهو يرفض المعنى الأول للمجاز، ويجعله سببا للإعجاز، «فما وقع الإعجاز إلا بتقديسه عن المجاز، فكله صدق، ومدلول كلمه حق، والأمر ما به خفاء»[19]، فليس هناك مجاز كل ما في الأمر إن هذه المعاني هي «تنزُّلات مختلفة ومجالٍ متعددة لحقيقة واحدة هي الكلام الإلهي»[20] وبناءً على هذه النظرة تصبح كل المعاني والتجليات صحيحة، ولكن تبعا لتعدد القراء وتفاوت مستوياتهم. وبهذا يتحرر القارئ من سلطة المعنى الظاهر وينفلت من واحدية المعنى إلى التعددية– ولكن ضمن الضوابط والشروط والتي من أهمها عدم التعارض بين الظاهر اللغوي والباطن– ويغدو التفسير متعددا بتعدد القراء وقابلياتهم.

وهذا الأمر وان كان يقترب من بعض النظريات التأويلية الغربية، إلا انه أكثر اتزانا وتقييدا منها، لأنه هناك مفتوح غير مقيد في أكثر النظريات، في حين يتحدد عند العرفاء بمحددات خاصة.

ولا تختلف نظرة الآملي كثيرا عن الصوفية فهو يتبنى أفكار ابن عربي ومن سار على نهجه، إذ يرى أن المجاز من مقولة الظاهر وتفسيره، فهو تفسير ظاهر أيضا، فلا ينكر الظاهر ولكنه يؤمن بتعدد مستويات الحقيقة وكونها وجوها لحقيقة واحدة. فمثلا (اليد) التي تدل على القدرة والسيطرة أو القوة هي تفسير ظاهر، لا يمت إلى التأويل بصلة بل هو المرتبة الظاهرة والوجود المفهوم من النص، في حين تدور فكرة التأويل حول التماثل والوجود الحقيقي والظلي. ولذا نراه يشير إلى ان المجاز من مقولة الظاهر يؤتى به «تنزيها للحق من النقائص وتقديسا له من العيوب اللازمة للإمكان والحدوث»[21].

فالمقصود على سبيل المثال من«جاء ربك، جاء أمر ربك، فيكون تقديره: وجاء ثواب ربك، والملائكة صفاً صفاً، والوجهان وجيهان وليس فيهما شيء المفاسد، مع أن هذا على طريق أهل الظاهر وأرباب الأصول»[22].

فكل ما في القران هو من باب الحقائق التي تتجلى بمراتب مختلفة تبعا للقابل (المتلقي) الذي يتفاوت علما، أو قل: تنوع النص بتنوع القارئ في علاقة جدلية، مع بقاء طريق التكامل والاستزادة مفتوحا لكل من يريد ان يلج هذا الباب بشرط التقوى. ومعنى ذلك ان النص سيبقى مفتوحا متلونا بتلون منازل السالك وأحواله، وهذه الفكرة تتطلب إعادة النظر في ثنائية الحقيقة والمجاز التي دأب الباحثون على تحديدها وتفريعها. فكل ما في القران حقائق ولكن بدرجات متفاوتة فهي مفاهيم على نحو التشكيك من جهة، وتجليات للحقيقة الكبرى (الذات الإلهية) من جهة أخرى، وليس هناك تناف بين الفكرتين لأن كل ما في الوجود هو انعكاس وتجلٍ لصورة الحق.

3- الرمز عند الآملي:

تستدعي أفكار الصوفية ولغتهم نظاما رمزيا يتعالى عن الفهم إلا لمن يريدون، وأسباب الرمزية متفاوتة بين التقية والغموض وضيق اللغة، وفي كل الأحوال فإنها تتأى عن اللغة المباشرة وتتسم بالتكثيف والوجازة بحيث تتفجر النقطة بالمعاني لتشكل عالما بأكمله[23]. لذا يصعب على الباحث أن يحدد مساحة الرمز في تفسير يقوم على التأويل بالدرجة الأولى في نص لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي قراءاته. ولأن عبارة هؤلاء القوم – كما يرى الآملي- «مغلقة وإشارتهم صعبة شديدة المأخذ عظيمة المشرب ليس لكل احد أن يفهمها ولا لكل شخص أن يدركها ولذلك كانوا دائما متبادرين إلى النصيحة لمريديهم متسارعين إلى الوصية لملازميهم كقول بعضهم لبعض مريديهم مثلا: ألا لا تلعبن بك اختلاف العبارات فانه ﴿إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ، وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ﴾العاديات:9-10، وحضر البشر في عرصة الله تعالى يوم القيامة، لعل من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعون ينبعثون من أجداثهم وهم قتلى من العبارات ذبايح بسيوف الإشارات عليهم دماؤها وجراحها غفلوا عن المعاني فضيعوا المباني»[24]. فهي محتاجة إلى معجم رمزي خاص قد يختلف من عارف لآخر، لا يفهمه الا من صاحب نصوصهم ونادمها وعاش تجربتهم وفهمها.

وتتميز لغة الآملي بكونها لغة مخففة من الرموز، إذ استطاع «أن ينزل لغة التصوف والعرفان إلى لغة بسيطة متخففة من الرموز والإشارات»[25]، وهو ما أكسبها وضوحا وقبولا لدى المتلقي، ثم أن منهجه الذي يقضي بالجمع بين النقل والعقل والكشف يزيد من هيمنة اللغة ذات الطابع الحجاجي الجدلي منها إلى الرمزية، الا أن هذا لا يعني غياب الرمز في لغة الآملي بل يظهر الرمز بتلويناته المختلفة مستدعيا رموز المتصوفة في أسماء الأنبياء وأوصافهم ورموز الطبيعة والحروف والأعداد والعبادات وغيرها. ويرى ابن عربي أن «الرموز ليست مرادة لأنفسها، وإنما هي مرادة لما رمزت له ولما ألغز فيها»[26]. واهم الرموز التي يمكن الكشف عنها في تفسير الآملي:

رمزية الأعداد:

للأعداد دلالاتها المهمة في الفكر الصوفي، وهي لا تستعمل للكثرة أو المبالغة، كما عند أهل اللغة، وإنما يأتي استعمالها قصديا لارتباطها بعوالم غيبية، وكان لفيثاغورس وإخوان الصفا دور كبير في توجيه الاهتمام بها، ومعرفة أسرارها، وهو ما ترك بصماته على الفكر الصوفي.

وللعدد خصوصية في تحقق جملة من الآثار الوضعية التي ذكرها الموروث الديني من كتاب وسنة، فخلق السموات والأرض في ستة أيام، وللجنة ثمانية أبواب وللنار سبعة، وحملة العرش

ثمانية، والسلسلة التي يقاد بها المجرمون في الحساب ذرعها سبعون ذراعا، والأبراج اثنا عشر والسموات سبع، الأرضون مثلهن. وكذلك في العبادات من صلاة وصيام وزكاة وحج وغيرها.

وثمة أعداد لها خصوصية في القران والسنة كالسبعة والاثني عشر والأربعين والسبعين، فقد ورد في المأثور: «من اخلص لله أربعين صباحا جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[27].

ويولي الآملي في كتبه اهتماما كبيرا بالعدد، ففي حديثه عن عدد الأئمة (ع) وإشارته إلى الاثني عشر في معرض الرد على من يعترض عليه بخصوص العدد اثني عشر قائلا:« لم يخصّصون الشيعة أئمّتهم بالاثني عشر إماما، وأيّة فائدة في هذه الأعداد؟ ولم لا يكون أكثر وأقل؟ وأنا أقول له: أيّها الصوفي المتعصّب الجاهل، هذا التعجّب منك إن كان على هذا العدد خاصّة بأنّه عدد غريب ما وقع مثله في الوجود، فهذا غير موجّه، لأنّ أعظم الأشياء وأجلّها في العلويّات مترتّب على هذا العدد مثل البروج، وفي السفليّات ساعات اللّيل و النهار والشهور المترتّبة عليهما، وكذلك أسباط بني إسرائيل و نقباؤهم، والعيون الصادرة من عصا موسى عليه السلام، وغير ذلك ممّا لا نعرف نحن ولا أنت، لأنّ مخلوقات اللّه ليست منحصرة، لا عندنا ولا عندك من الجزئيّات دون الكلّيّات. وإن كان على مطلق العدد، فهذا الاعتراض يرد على كل واحد من الأعداد، لأنّ كثيرا من الأشياء، وهو واقع على اثنين اثنين، وعلى ثلاثة ثلاثة،... بل يكفيك في هذا أن الموجودات واقعة على حكمة اللّه تعالى وإتقانه وإحكامه، وكل عدد له خصوصية ولوازم على ما هو عليه وليس كل أحد مكلفا بمعرفته ولوازمه وإن كانت معرفته غير منهي عنها ولا محظورة، ذلك تقدير العزيز العليم»[28] .

ويشير الآملي إلى أن تحديد عدد الأئمة باثني عشر هو الاخر ينطلق من نظرية التوازي بين الأكوان فعدد الأئمة موافق للأبراج الاثني عشر في عالم الآفاق أو عالم الصورة.

ويستدل على ذلك بكلام ابن عربي وهو قوله: «اعلم أن اللّه خلق في جوف هذا الكرسي الذي ذكرناه جسماً شفافاً مستديراً قسمه اثني عشر قسماً سمى الأقسام بروجاً وهي التي أقسم بها لنا في كتابه تعالى فقال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ﴾ [البروج:1]، وأسكن كل برج منها ملكاهم لأهل الجنة كالعناصر لأهل الدنيا فهو مابين مائي وترابي وهوائي وناري وعن هؤلاء يتكون في الجنات ما يتكون، ويستحيل فيها ما يستحيل ويفسد ما يفسد، أعني ينفسد بتغير نظامه إلى أمر آخر ما هو الفساد المذموم المستخبث فهذا معنى يفسد فلا تتوهم ومن هنا قالت الإمامية بالاثني عشر إماماً فإن هؤلاء الملائكة أئمة العالم الذي تحت إحاطتهم ومن كون هؤلاء الاثني عشر لا يتغيرون عن منازلهم؛ لذلك قالت الإمامية بعصمة الأئمة لكنهم لا يشعرون أن الإمداد يأتي إليهم من هذا المكان وإذا سعدوا سرت أرواحهم في هذه المعارج بعد الفصل والقضاء النافذ بهم إلى هذا الفلك تنتهي لا تتعدّاه فإنها لم تعتقد سواه فهم وإن كانوا اثني عشر فهم على أربع مراتب لأن

العرش على أربع قوائم والمنازل ثلاثة دنيا وبرزخ وآخرة وما ثم رابع ولكل منزل من هذه المنازل أربعة لا بد منهم لهم الحكم في أهل هذه المنازل، فإذا ضربت ثلاثة في أربعة كان الخارج من هذا الضرب اثني عشر فلذلك كانوا اثني عشر برجاً»[29]. وهناك إشارات أخرى في الحديث عن العبادات أيضا.

وأما العدد تسعة عشر المذكور في القران مرة واحدة في عدد زبانية جهنم في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ. لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ. لَوَّاحَةٌ لِّلْبَشَرِ. عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾[المدثر:27–30]، فله ثمة ارتباط بالبسملة المكونة من تسعة عشر حرفا، لذا فقد ورد في الرواية: «من أراد ان ينجيه الله من الزبانية التسعة عشر فليقرأ (بسم الله الرحمن الرحيم)، ليجعل الله تعالى كل حرف منها جُنَّةً من واحد منهم»[30]

والسر في ذلك– كما يرى الآملي– «أن مراتب العوالم الكلية بحكم الحكمة الإلهية وضعت على هذه الأعداد من العقل الأول، والنفس الكلية، والعرش، والكرسي، والأفلاك السبعة، والعناصر الأربعة، والمواليد الثلاثة، والصورة الجامعة لجميع ذلك الموسومة بالإنسان بحيث كل عالم منها وقع بإزاء حرف منها»[31]. وكذلك التوازي بين بقية الموجودات وأعدادها بين الآفاق والأنفس كما يتضح من الجدول الآتي:

ت	عالم المعنى	الآفاق	الأنفس
1	الأفلاك التسعة	النبي المطلق والولي المطلق وسبعة من الأنبياء الكبار (آدم نوح، إبراهيم، داود، موسى، عيسى، محمد عليهم السلام)	الدماغ والصدر والطحال والكبد والمرارة والقلب والكلية والفرج والري
2	الكواكب السبعة	الأقطاب السبعة، وهو الأنبياء السابقين	النفس الحيوانية والنفس اللّوامة والنفس الملهمة، والنفس المطمئنة، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل والعقل المستفاد.
3	البروج الاثنا عشر	الأئمة الاثنا عشر	الحواس العشر وقوّتا الشهوة والغضب.
4	العناصر الأربعة	الأوتاد الأربعة التي على أطراف العالم من اليمين واليسار والخلف والقدام	الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، أو الصفراء والسوداء والدم والبلغم،
5	المواليد الثلاثة	الإنسان والجن والملك، أو الولي والنبي والرسول.	الروح النباتية و الحيوانية و النفسانية اللواتي في الكبد والقلب والدماغ.
6	الجهات الست	المراتب الإلهية الست، أو الشرائع الست المذكورة أو الأيام الست المعلومة	القوى الجاذبة، والماسكة، والهاضمة، والدافعة.
7	الأقاليم السبعة	الرجال السبعة الداخلة في الطبقات الست المذكورة.	الرأس و اليدان و البطن و الظهر والرّجلان.

ويبدو من هذا الجدول التقابلات بين الأكوان وهي احتمالية أحيانا بدليل تعدد الأوجه التي يذكرها، أو عدم التقابل الكافي بين الآفاق والأنفس. وهو تقابل ذوقي يفتقر إلى أدلة مقبولة، بل هو تقابل مبتنٍ على التوازي الذي أشار إليه العرفاء.

رمزية النور

من الكلمات الزئبقية في الفكر الصوفي كلمة (النور) التي تتمظهر في أكثر من معنى وتتجلى في الوجود والموجود، وترد لفظة النور في القران في ثمانية وثلاثين موضعا مفردة بمعان مختلفة، وصفا للقران أو بمعنى الحق سبحانه أو الهداية أو الرسول، أو النور العرفي (الضوء)، أو الدين.

يستبطن النور عند العرفاء خزينا رمزيا يستوعب الوجود بأكمله من خلال مصاديق متعددة كالذات الإلهية؛ لأنه مصدر النور الحقيقي بل النور الحقيقي وهذا ما يشير إليه الغزالي قائلا: «إن النور الحق هو الله تعالى وان اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له»[32]، ويأتي بمعنى النور المحمدي والوجود وحقيقة الشيء. ويطلق ويراد به: «حقيقة الشيء الكاشفة للمستور، ويطلقونه بمعنى كل وارد الهي يطرد الكون عن القلب»[33]. ولا يبتعد تأويل الآملي عن تأويلات العرفاء، إذ يرى أن النور هو الوجود، ففي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾[النور:35] يقول: «معناه أي الله وجود السماوات والأرض وما بينهما في الحقيقة، لان النور بمعنى الوجود كما أن الظلمة بمعنى العدم، لأنه ليس في السماوات والأرض وما بينهما المعبر عنه بالعالم الا هو ووجوده»[34]

فكل ما سواه ليس نورا حقيقيا؛ لان النور هو الظاهر بذاته المظهر لغيره، ولا يستحق غيره هذه الصفة سبحانه.

ويضيف الآملي معنى آخر لهذه الآية حيث يجعل تأويلها «مشاهدة النور في المراتب الثلاثة لأن المشكاة إشارة إلى عالم الملك وهو بمثابة الشريعة، والزجاجة إلى عالم الملكوت، وهو بمثابة الطريقة، والمصباح إلى عالم الجبروت وهو بمثابة الحقيقة والشجرة إلى حضرة العزة وهو بمثابة الوجود المطلق الصادر منها جميع المقيدات المعبرة عنها بالممكنات، لأن النور بالاتفاق وجود، والظلمة عدم»[35]، وعلى هذا يكون النور الحقيقي متحققا في الفناء في الإله كفناء نور الكواكب في نور الشمس، بحيث تنمحي ظلمة وجود العبد.

ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[التحريم:8] فالنور المطلوب هنا هو هذا الفناء في الذات الإلهية، ومثل ذلك في قوله تعالى: ﴿قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا﴾ [الحديد:13].

وثمة ما ينبغي الاشارة إليه هنا وهو انه ترد روايات كثيرة ومتنوعة في اول ما خلق الله: نور نبيك/القلم/العقل/اللوح/الماء، وليس هناك تناف بينها؛ لأنها تعبير عن حقيقة واحدة، ولكن بحيثيات خصوصيات مختلفة بحيث استحقت في كل خصوصية أو حيثية اسما خاصا منسجما معها[36]. كما في صفات الحق سبحانه ورسوله الأكرم في القران الكريم.

رمزية الاسم

تمثل أسماء الأنبياء عليهم السلام عند العرفاء رموزا لمقامات ومراتب سامية تتفاوت في درجات القرب الإلهي، وهذا الأمر له جذور في الموروث الروائي، إلا أن العرفاء يسبغون على هذه المقامات نزعتهم الروحية المعروفة. وسنحاول الوقوف على أهم التجليات لأسماء الأنبياء وأوصافهم:

1- آدم عليه السلام

ورد في المعجم في معنى آدم: من الأَدَمُ: جمع الأَديمِ، وهو وجهُ الأرض يقال فلانٌ مُؤْدَمٌ مُبْشَرٌ، أي قد جمع لِينَ الأَدَمَةِ وخُشونة البشرة. ويقال أيضاً: جعلتُ فلاناً أَدَمَةَ أهلي، أي إسْوَتَهُمْ. والأُدْمَةُ بالضم: السُمرة. والآدَمُ من الناس: الأسمر، والأُدْمَةُ أيضاً: الوسيلة إلى الشيء.[37]

وأما سبب تسمية النبي بآدم فلكون جسده من أديم الأرض، أو لسمرة في لونه، وقيل لكونه من عناصر مختلفة وقوى متفرقة، كما قال تعالى: {أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ}[الإنسان:2] ، وقيل لما طيب به من الروح المنفوخ فيه[38]. ويستبطن اسم ادم الكثير من خزينا رمزيا عاليا عند الآملي فهو لا يعني النبي ادم عليه السلام فقط، بل يشار به إلى معنيين:

1- أول مظهر من مظاهر الحق بحكم اسمه الظاهر والأول. أو التعين الأول وحقيقة الإنسان الكبير وادم النبي وذريته يكون من بعض ذريته وهو يكون بالنسبة إليه كالوالد.

2- ادم النبي أو الإنسان الصغير. وكلاهما صحيح بحسب الاعتبار[39].

وهذه الرؤية ينطق بها الموروث الروائي الذي يروي: قبل أدمكم هذا ألف ألف ادم وقبل عالمكم ألف لف عالم[40].

ولا يكتفي الآملي بتأويل آدم فقط، بل يتعداه إلى تأويل القصة بأكملها فليست الشجرة التي أكل منها آدم عليه السلام ، وخوطب منها موسى من قبله الا شجرة نفسه المعبر عنها بالشجرة الإنسانية[41].

2- عبد الله:

يشير المعجم إلى أن مفهوم العبودية هو «إظهار التذلل، والعبادة ابلغ منها؛ لأنها غاية التذلل ولا يستحقها الا من له غاية الإفضال وهو الله تعالى»[42]. و(الله) هو الاسم الجامع «لأنه الذات المسماة بجميع الأسماء الموصوفة بجميع الصفات»[43]. وعليه فان عبد الله هو «العبد الذي تجلى له الحق بجميع أسمائه فلا يكون أي عباده أرفع مقاما ولا أعلى شأنا منه لتحققه باسمه الأعظم واتصافه بجميع صفاته ولهذا اختص نبينا (ص) بهذا الاسم في قوله: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ﴾[الجن:19]»[44]، وهذه التسمية لا تكون الا له ﷺ ولورثته بالتبع. فالعبودية الكاملة مرتبة مخصوصة به فقط ﷺ ، ولها مراتب أولية ومنتهائية.

رمزية النكاح:

يأتي النكاح للدلالة على الضم والجمع، ويقال للوطء، وقد يكون للعقد[45]، إلا أن صاحب المفردات يرى ان أصل النكاح في اللغة« للعقد، ثم استعير للجماع ومحال أن يكون في الأصل للجماع، ثم استعير للعقد، لأن أسماء الجماع كلها كنايات لاستقباحهم ذكره كاستقباح تعاطيه، ومحال أن يستعير من لا يقصد فحشا اسم ما يستفظعونه لما يستحسنونه»[46].

ويأتي في الفكر الصوفي للدلالة على (التأثير) «فكل مؤثر أب وكل مؤثر فيه أم هذا هو الضابط لهذا الباب والمتولد بينهما من ذلك الأثر يسمى ابناً ومولداً وكذلك المعاني في إنتاج العلوم إنما هو بمقدمتين تنكح إحداهما الأخرى بالمفرد الواحد الذي يتكرر فيهما وهو الرابط وهو النكاح والنتيجة التي تصدر بينهما هي المطلوبة فالأرواح كلها آباء والطبيعة أم لما كانت محل الاستحالات وتتوجه هذه الأرواح على هذه الأركان التي هي العناصر القابلة للتغيير والاستحالة تظهر فيها المولدات وهي المعادن والنبات والحيوان والجان والإنسان أكملها»[47] .

وهذا التحريك الدلالي للفظ مما جادت به كتب الصوفية لاسيما ابن عربي الذي يطور المفهوم ويوسع دائرة استعماله، فكل ما يجمع بين المؤثر والمتأثر هو نكاح بغض النظر عن المجال سواء أكان في عالم الصورة أو المعنى. ولابن عربي رسالة في هذا المعنى اسماها (النكاح الساري في جميع الذراري)[48]. وكذلك توظيف كل متعلقات اللفظ مثل (يغشى، يولج، الآباء، الأمهات، الأولاد)[49] وغيرها.

المبحث الثاني

تأويل العبادات (الفروع)

في عالم الأنفس/الإنسان الذي هو مرآة لعالم الأكوان يشرع الآملي في بيان التكاليف والفروع التي كلف بها الإنسان وأسرار هذه التكاليف على وفق الشريعة والطريقة والحقيقة، وسنتجنب

الخوض في مسائل الشريعة التي تكفلت بها كتب الفقه مراعاة للإيجاز، لذا سيكون الحديث فقط عن تأويل هذه الفروع عند أهل الطريقة والحقيقة.

الطهارة

يرتبط مفهوم الطهارة بالحديث عن المطهرات كالماء والتراب، وهذا يحتاج إلى توضيح هذه المفاهيم عند أهل الطريقة والحقيقة، أو بعبارة الآملي (الماء والتراب الحقيقيان)، لكونها لا تحتاج إلى إيضاح فيما يتعلق بالشريعة.

والماء الحقيقي– عند العرفاء– يشار به إلى «العلوم التي يحتاج إليها في تطهير النفس من رذيلتي الجهل بالعلوم الإلهية والتدبيرات الخلقية»[50]، ويعلل الآملي هذا التأويل بأدلة نقلية وعقلية كقوله تعالى:﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[الأنبياء:30]، فالماء هنا هو العلم وذلك «إن حياة كل شيء ليس من الماء الصوري، لان الملك والجن والأفلاك والأجرام وأمثال ذلك يصدق عليهم أنهم شيء وليس حياتهم من الماء إن أراد به الماء الصوري والتناول منه، وان أراد به أن جزء كل مركب من الماء الصوري فكثير من الموجودات يخرج عن هذا الحكم كالبسايط والعلويات المذكورة ونحوها. فتقرر أن المراد به العلم»[51].

وقوله تعالى:﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾[الرعد:17]، والماء عند أكثر المفسرين لهذه الآية «بمعنى العلم، والأودية القلوب، وبقدرها بمعنى الاستعداد والقابلية الحاصلة لكل موجود من غير جعل جاعل»[52]. وكذا قوله تعالى:﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: 7]، لعدم المناسبة– كما يرى– بين العرش والماء عقلا أو شرعا الا أن يكون الماء بمعنى العلم وهو الحقيقة السارية في كل شيء بقدره. وتوضيح ذلك أن «العرش وغير العرش ليس قيامهم الا بالحياة والحياة الحقيقية ليس الا العلم ن فيكون حياة كل شيء بالعلم ويكون معنى الآية مطابقا وخصوصية العرش بذلك لأنه أعظم الأشياء في العلويات المجردة وإذا خصص أعظم الأشياء بشيء من الأوصاف المشتركة بين الكل، فلابد لأحقر الأشياء من ذلك»[53].

فالآملي يستنطق الآية لخلق مناسبة بين العرش والماء هي اقرب من المفاهيم المتداولة للآية في تحقيق معنى الماء، وأكثر تناسبا مع السياق. اذ لا وجه ارتباط بين العرش والماء.

أما التراب الحقيقي والذي يقابل الماء الحقيقي فهو العلوم الظاهرة أي العلوم المحسوسة الكسبية والمعارف الفكرية الحدسية. ويجزم الآملي أن كل ما ورد من التراب في القرآن فمؤول بالعلوم الكسبية والدليل على ذلك أن الله تعالى قال:﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ﴾[آل عمران:59]، لان خلق ادم كان من التراب وغيره وإنما عبر بالتراب للغلبة وكذلك الحيوان وكل الموجودات، وعليه فان من لم يتمكن من (الماء/العلوم الحقيقية) لمانع فعليه بقصد (التراب/العلوم الظاهرة لان الأول كالشريعة والثاني كالطريقة، وما فوقهما الحقيقة[54].

الوضوء

إذا كان الوضوء معروفا لدى عامة المسلمين مع اختلاف يسير، فان وضوء أهل الطريقة يعني «طهارة النفس عن رذائل الأخلاق وخسايسها، وطهارة العقل من دنس الأفكار الردية والشُّبه المؤدية إلى الضلال والإضلال، وطهارة السر من النظر إلى الأغيار وطهارة الأعضاء من الأفعال غير المرضية عقلا وشرعا»[55].

ولما كان الوضوء مترتبا من واجبات وسنن فان في مقابل كل فعل في الشريعة هناك فعل في الطريقة، ابتداءً من النية وحتى المسح، فالنية أن ينوي المكلف بقلبه وسره انه لا يفعل ما يخالف رضا الله تعالى وغسل وجه القلب عن حدث التعلق بالدنيا لأنها «رأس كل خطيئة»[56]. وغسل اليدين عن الدنيا ومسح الرأس الحقيقي (العقل) من بقايا حب الدنيا ومتعلقاتها، ومسح الرجلين أي منعهما عن المشي بغير رضا الله وطاعته ظاهرا وباطنا، والرجلان الباطنتان هما القوتان النظرية والعملية عند الآخرين[57].

وكل ذلك يتم بعد تحقق وضوء الشريعة أولا على الوجه المعروف، وأما عند أهل الحقيقة فهو أعلى مرتبة من سابقه فهو «عبارة عن طهارة السر عن مشاهدة الغير مطلقا»[58]، انطلاقا من مذهب وحدة الوجود، وكل أفعال الوضوء تحمل على معان أرقى من المعاني المحسوسة في الشريعة، أو ما أشير إليه في الحقيقة، ولكنه يبقى دائرا في فلك الوحدة. فنيّة السالك لابد أن تكون في مشاهدة الحق وحده دون غيره والتوجه إليه، وكل توجه لسواه فهو شرك خفي، وغسل الوجه بطهارة الوجه الحقيقي من التوجه للغير، وغسل اليدين عدم الالتفات إلى ما في يديه من متاع الدنيا كالمال والجاه والأهل، والآخرة كالعلم والزهد والثواب لأنها موانع من رؤية الحق، ومسح الرأس وتنزيه سره وتقديس باطنه الذي هو الرأس الحقيقي من الأنانية والغيرية، ومسح الرجلين– وهما القوتان العملية والعلمية– عن السير إلا بالله وفي الله[59].

والملاحظ على هذه التأويلات أنها يمكن أن تحمل على المجاز، فالرأس في الحقيقة المراد منه باطنه وهو العقل الذي لابد أن يمسح من سائر إشكال الأنانية ليكون بيتا للحق فقط. وهكذا في بقية الأجزاء. فلماذا إذن يصنف الآملي تأويلاته خارج دائرة المجاز بمعناه الأوسع إذا أمكننا أن نفسر أكثر مقولاته مجازيا؟

يرى الآملي أن التأويل من مقولة المصداق والوجود الخارجي لا من مقولة المفهومات، مع الأخذ بالنظر اختلاف النشآت ومراتب الوجود. وهذا يجعلنا نعيد النظر في قراءة المجاز.

الغسل:

يفرق الآملي بين الغسل الحقيقي والمجازي، لان الغسل الحقيقي عند أهل الطريقة هو الذي توجبه الجنابة الحاصلة من محبة الدنيا، وهي الحدث الحقيقي الذي يورث البعد عن الله تعالى. وهذا الغسل يكون بعد تحقق الغسل الشرعي الذي يوجبه الحدث الشرعي (المجازي في نظر

الآملي) والقيام به على وجهه كما هو مذكور في كتب الفقه، فالحقيقة عند الآملي تكمن في الباطن لا في الظاهر، وان كان هذا الظاهر أساسا للباطن. لذا فان ما هو مجاز ورمز لنا هو الأصل والحقيقة عنده، فالقراءة الآملية قراءة معكوسة لقضية المجاز.

والطهارة تتحقق «بترك الدنيا وما فيها بحيث لا يبقى له تعلق بها بمقدار شعرة، لان في الغسل الشرعي لو بقي على الجسد شعرة لم يصل الماء إليها، لم يصح غسله ولم يطهر صاحبه من الجنابة، فان التعلق من حيث التعلق له حكم واحد وهو التعلق سواء كان قليلا أو كثيرا»[60].

ويبدأ الغسل (الطريقي) بغسل القلب الذي يمثل الرأس الحقيقي بماء العلم النازل من بحر القدس، ثم يغسل ويطهر روحه وسره (الجانب الأيمن) ويمثل الروحانيات عن محبة العلويات والروحانيات وهي الآخرة والجنة، ثم يطهر(الجانب الأيسر) ويمثل الجسمانيات عن محبة السفليات والنفسانيات المعبرة عنها بالدنيا بماء الترك والتجريد[61].

وأما غسل الحقيقة فهو أعمق درجة وأعلى مرتبة، وفيه يتطهر العارف من مشاهدة الغير مطلقا، لان الجنابة الحقيقية تكمن في البعد ومن شاهد غير الحق فقد بعُد عنه. ويبدأ بغسل الرأس (الروح المجرد) بماء التوحيد الذاتي، والجانبين الأيمن (الإفراط) والأيسر (التفريط) بخلاصهما من التوحيد الإجمالي والتفصيلي. والاستقامة على الصراط والحد الأوسط الجامع للتوحيدين والمسمى بالطهارة الكبرى[62].

التيمّم:

التيمم في اللغة القصد[63]، والتيمم عند أهل الطريقة بديل من الوضوء والغسل بـ(الماء) المشار إليه، فان لم يتمكن السالك من استحصال الطهارة الناشئة عن العلوم الإلهية الكشفية فله أن يعود إلى طهارة النفس بمعاونة البدن الذي هو التراب الطيب من خلال القيام بالوظائف الشرعية، أو أن يرجع إلى «خلقته الترابية التي هي أرذل الأشياء واخصها ليحصل له بذلك الكسر التام والمذلة الكلية، ويصل بها إلى مقام الفقر والانكسار الموجبان للدخول إلى حضرة العزة المعبرة عنها بالجنة لقوله: «أنا عند المنكسرة قلوبهم»[64]. ويتحقق ذلك بمسح الوجه (أي تطهير السر من كل حدث وتعلق، ثم مسح (اليمين/القلب) من التعلق بالآخرة ومتعلقاتها، ثم مسح (الشمال/النفس) من التعلق بالدنيا ومتعلقاتها[65].

أما تيمم أهل الطريقة فهو الفناء عن الباطن؛ لأنه بمثابة التراب والباطن بمثابة الماء، فالقران يشير إلى عالم الملك بالأرض لمناسبتها للتراب لثقلها وكثافتها، والى عالم الملكوت بالسماء لمناسبتها للماء للطفها وخفتها، فإذا فرغ السالك من تطهير الباطن تطهر من الأنانية والاثنينية والغيرية، وهي مرتبة تالية لتطهير الباطن من الروحانيات[66]. وصورة هذا التيمم تختلف عن سابقه عند أهل الطريقة بل ترقى إلى مقام أعلى وتتحقق بأن «يضرب العارف بيديه اللتين هما العقل والنفس على ارض عالم الظاهر وعالم الباطن ونفيهما عن النظر الكلي، ثم ينفض أيديه

المذكورتين عن رؤية هذا الفناء بالكلي أيضا، ثم يمسح بهما وجهه الحقيقي المعبر عنه بالسر تارة وبالروح أخرى، حتى بقي من محبة العالمين عنده شيء أم لا. ثم يمسح لكل واحدة من اليدين المعبر عنهما بالعقل والنفس، ظهر كل واحدة منهما ليعرف حقيقة انه بقي عليهما من التعلق بالعالمين أم لا؟ فان التعلق بالغير مطلقا قليلا أو كثيرا يمنع عن الطهارة الحقيقية مائية كانت أو ترابية»[67].

الصلاة:

ترتكز كل العبادات على الصلاة، فهي معراج المؤمن إن قبلت قبل ما سواها وان ردت رد ما سواها، وهي رأس العبادات وأهمها ولا تترك في أحرج الأوقات، بينما تسقط بعض الواجبات إذا لم تستكمل شروط تحققها.

والآملي يطيل في سرد تفاصيل متعلقة بشرفية المكان والزمان والعدد، مشيرا إلى الجوانب الفقهية والأسرار المعنوية للصلاة. لأنها جامعة لجميع العبادات الأخرى في أفعالها، أي أن المصلي في حال صلاته يجمع بين سائر العبادات، فالصلاة لأنه مادام مستقبل القبلة متوجهاً إلى الكعبة مشتغلاً بالركوع والسجود والقيام فهو في حكم المصلي. وأما صومه فلأنه لازم الإمساك من جميع المفطرات. وأما زكاته فلأنه يخرج زكاة بدنه وهي الطاعة. وأما حجه فلأنه في توجهه للكعبة محرما عن كل ما يبطل صلاته قاصدا مرضاة ربه فهو في حكم الحاج. وأما جهاده فلأن المصلي حال صلاته في حرب مع نفسه الأمارة، فهو في جهاده الأكبر[68]. والصلاة كما يعبرون: «خدمة وقربة ووصلة، فالخدمة هي الشريعة، والقربة هي الطريقة، والوصلة هي الحقيقة»[69]. وأما صلاة أهل الطريقة والحقيقة فتفصيل أجزائها– بعد صلاة الشريعة– في الجدول الآتي[70]:

ت	الفعل	عند أهل الطريقة	عند أهل الحقيقة
1	الصلاة	قربة (القرب المعنوي) إلى الحق، الفناء في أوصاف الحق	وصلة إلى الحق وشهود(الفناء من الذات في الذات)، قيام العارف بما هو مأمور به من الاستقامة على الطريق التوحيدي المشار إليه بقوله:(فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ)هود:112
2	النية	التوجه إلى القبلة الحقيقة وهي القلب المعبر عنه ببيت الله الحرام.	السير في الله (أحدية الجمع بعد الفرق) ثم التوجه من الحضرة الفعلية والوصفية إلى الحضرة الذاتية التي هي قبلة العارفين بنية لا يشاهد في الوجود غيره أصلا.
3	تكبيرة الإحرام	تحريم جميع ما يخالف رضاه سبحانه من فعل أو قول	تحريم التوجه إلى غير بابه وصدور الفعل من العابد بغير رضا الحق
4	القراءة	القيام بشكر نعمه والثناء والإقرار بوحدانيته	التقسيم للفاتحة بين الله والعبد مع المشاهدة الجلية

		والاستعانة والعبودية (التوحيد الفعلي والوصفي) والتثبيت على الاستقامة.	العينية (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ) الأنعام:75
5	الركوع	التواضع والرجوع إلى نفسه بالكسر والمذلة لان الركوع قهقرا إلى عدمه الأصلي وإمكانه الذاتي؛ لأنه حركة أفقية حيوانية. مثلما القيام حركة مستقيمة إنسانية.﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾ مريم:9	التواضع لله تواضعا يتخاضع معه الملك والملكوت لقيامه بخلافة الله فيهما واحتياج الكل إليه في الوجود وتوابعه من الكمالات المترتبة عليه.
6	السجود مرتين	إشارة إلى الرجوع الأصلي لأنه حركة منكوسة مخصوصة بالنبات فهو ينزل من الإنسانية إلى الحيوانية ثم النباتية ثم ينهض من جديد.﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ.ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ التين:4–5، والسجود الثاني إشارة إلى الفناء بعد الفناء. (الأول فناء من الصفات والأخلاق والثاني من الوجود والذات)	فناء وجود الموجودات والمخلوقات بأسرها مع إفناء وجوده وإفناء هذا الفناء أيضا لشهوده العيني معنى: (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ . وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) الرحمن:26–27. مع التنزيه والتقديس
7	التشهد	الشهادة لرب الأرباب أو الرب المطلق	الشهادة بوحدته الذاتية المطلقة والاحدية الوجودية الصرفة المنفية عندها جميع الاعتبارات بكل الاعتبارات مطابقا لقوله: (شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَـاً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) ال عمران:18
8	التسليم	التسليم الأمر كله إلى الله والرجوع عن السير بنفسه إلى السير فيه الذي مقام البقاء الحاصل من الرضا والتسليم الجامع للتوحيدين الفعلي والوصفي	التسليم لهذا التوحيد من قلبه وروحه بشهوده الحقيقي الذي هو مخصوص به ما خاصة من غير مانع ودافع لقوله: (ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً) النساء:65

في هذه المقابلة تظهر الفروق بين صلاة الطريقة والحقيقة، وكل منهما صحيح ولكن في مرتبته؛ لان الشريعة توصل الى الطريقة، والطريقة هي التي توصل الى الحقيقة وهي الغاية الأسمى.

الصوم:

الصوم في اللغة الإمساك عن الفعل مطعما كان أو كلاما أو مشيا[71]، والصوم الشرعي مفصل في كتب الفقه، وأما صوم أهل الطريقة فهو «إمساكهم عن كل ما يخالف رضا الله وأوامره ونواهيه قولا كان أو فعلا، علما كان أو عملا»[72]، والإمساك على قسمين: متعلق بالظاهر وآخر بالباطن. أما الظاهر فبحسب الحواس والجوارح، وكالاتي[73]:

1- إمساك اللسان عن فضول الكلام وعن كل ما يخالف رضا الله وإرادته من الأوامر والنواهي.
2- إمساك البصر عن مشاهدة المحرمات والمنهيات مطلقا، وعن المحللات والمباحات الا بقدر الضرورة.
3- إمساك السمع عن استماع ما حرم الله تعالى كالغيبة والتغني بالحرام وكلام أهل الضلال.
4- إمساك الشم عن رائحة خبيثة أو طيبة، فالخبيثة لأنها توجب النفر والكراهة في الطبع وتتأذى منها أعظم الجوارح كالدماغ والكبد والقلب، وقد تؤدي إلى الموت. وأما الطيبة فلأنها مهيجة إلى الشهوات محرمة كانت أو محللة كالمسك والعنبر...
5- إمساك الذوق من أن يذوق شيئا يجذبه إلى الشهوات أو إزالة العقل كالمسكرات وغيرها كمال اليتيم والربا.
6- إمساك اللمس عن لمس شيء يجذبه إلى المحرمات المذمومة أو إلى المحللات المفرطة الخارجة عن حد الاعتدال.

وأما إمساك الحواس الباطنة وهي القوى النفسانية الباطنة وإمساكها يكون بـ:

1- إمساك القوة المفكرة عن الفكر في الأمور غير النافعة.
2- إمساك القوة الحافظة عن صرفها الا فيما خلقت لأجله. وهو حفظ المعارف الإلهية والعلوم العقلية.
3- إمساك القوة المتخيلة الا فيما خلقت لأجله.
4- إمساك القوة الوهمية عن عرض عداوة أو محبة طائفة كل ساعة على النفس.
5- إمساك الحس المشترك الجامع للوهم والخيال عن عرض الصورة والمعنى على النفس كل ساعة فانه مانع من السير والسلوك، لان الاشتغال بالصورة يشغل عن المعاني الحقيقية العقلية.

وأما صوم أهل الحقيقة فهو «عبارة عن إمساك العارف عن مشاهدة غير الحق تعالى مطلقا بحكم قولهم: ليس في الوجود سوى الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، فالكل هو وبه ومنه واليه»[74]. والفرق بينه وبين صوم أهل الطريقة أن صوم الطريقة «لتهذيب الأخلاق والاتصاف بصفات الحق لقوله: تخلقوا بأخلاق الله، وصوم الحقيقة سبب لفناء العبد وبقائه بالحق في مقام التوحيد المشار إليه في قول العارف: أنا الحق سبحاني ما أعظم شأني»[75].

الزكاة

الزكاة تعني النماء والزيادة والبركة[76]، وفي إخراجها تزكية للمال والنفس، وجاءت الصلاة مقترنة بالزكاة في كل المواضع في القران الكريم لأهميتها.

والزكاة عند أهل الطريقة– بعد تأدية الزكاة الشرعية الواجبة– هي «تزكية النفس عن رذيلة البخل وتطهير القلب من قذارة الشح المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[الحشر:9]»[77]؛ لان هؤلاء القوم ليس لديهم المال ليخرجوا زكاته فزكاتهم تكون بإخراج الأخلاق الذميمة من نفوسهم وبذلك تتطهر هذه النفوس كما تطهر الصدقةُ المالَ لأنها (أوساخ أهل الدنيا)[78].

وأما زكاة أهل الحقيقة فهي «عبارة عن إخراج كل ما في الوجود عن درك تقييده وإيصاله إلى عالم الإطلاق ليزكيه به عن رجس الغيرية وخبث الاثنية لان كل موجود يفرض وهو مطلق مع قيد شخصي بإضافة المطلق إلى المقيد»[79]. وكيفية الإخراج للمواليد الثلاثة (المعدن، والنبات، والحيوان) من التقييد إلى الإطلاق يتحقق بالشكل الآتي:

التركيب

↓

البساطة الصرفة (مرتبة العناصر)

↓

بساطة العوالم العلوية (السماوات والأجرام)

↓

الجسم الكلي الطبيعي

↓

الهيولى الكلية

↓

الطبيعة الكلية

↓

الأرواح البسيطة

↓

الأرواح القدسية

↓

النفس الكلية

↓

العقل المجرد

↓

الحضرة الأحدية (الحق سبحانه)

وفي الخروج عن هذه القيود زكاة وتطهير لكل الموجودات؛ لان كمال المعدن في الوصول إلى أفق النبات، وكمال النبات في الوصول إلى أفق الحيوان، وكمال الإنسان في وصوله إلى مقام الملك ثم الخلافة الإلهية ثم مقام الوحدة الصرفة (الوصول الكلي)[80].

الحج:

إذا كان الحج في اللغة بمعنى القصد، وفي الاصطلاح يأتي معبرا عن تلك الفريضة المقدسة المعروفة، فانه عند أهل الطريقة يكون بقصد بيت الله الحقيقي والكعبة المعنوية بحسب السير والسلوك. وهذا يحتاج إلى توضيح مفهوم الكعبة عندهم.

يتكئ العرفاء على الآيات والروايات التي تشير إلى أولية الكعبة كونها «أول بيت ظهرت على وجه الماء عند خلق السماء الذي خلقه الله قبل الأرض بألفي عام»[81] وبشاهدة الحق سبحانه: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ. فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِناً وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ آل عمران: 96-97، الا أن العرفاء كعادتهم لا يقصرون المفاهيم على مدلولاتها الصورية فقط، وإنما يرتقي المفهوم إلى عوالم ومراتب أخرى، فالكعبة صورية ومعنوية. وكل واحدة على قسمين:

فالصورية تشمل:

1. المسجد الصوري المسمى ببيت الله الحرام.
2. القلب الصوري المسمى ببيت الله الحرام.

والمعنوية تشمل:

1. قلب الإنسان الكبير المعبر عنه بالنفس الكلية والبيت المعمور واللوح المحفوظ. وهو قبلة أهل الحقيقة.
2. قلب الإنسان الصغير المعبر عنه بالنفس الناطقة الجزئية والفؤاد والصدر والنفس. وهو قبلة أهل الطريقة[82].

ومثلما ينطبق الخبر والآية على القسمين الصوريين فكذلك يجريان على القسمين الآخرَين، لان الآيات والأخبار تؤيد صحة ذلك، فأول ما خلق الله الروح أو العقل وهو القلب الكبير، وأول حقائق العالم الروحاني التي ظهرت هي روح الإنسان الصغير: ﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي**﴾ الحجر:29. وبعد هذا البيان الموجز لابد من تأويل حج الطريقة والحقيقة في ضوء مناسك الحج، من خلال الجدول الآتي[83]:

ت	المنسك	حج وعمرة الطريقة	حج وعمرة الحقيقة
1	الحج	قصد بيت الله الحقيقي والكعبة المعنوية بحسب السير والسلوك.	القصد والتوجه من حيث السير المعنوي إلى قلب الإنسان الذي هو بيت الله الأعظم والنفس الكلية.
2	الإحرام	الإحرام من مقام النفس وحظوظها وتحريم جميع	الإحرام عن مشاهدة المحسوسات مطلقا أي يحرم

		الملذات والمشتهيات من المحرمات والمحللات الا بقدر الضرورة. ومنعها من إيذاء كل موجود قوة وفعلا ونية وعزما.	على نفسه مشاهدة عالم الجسمانيات وما يتعلق به من اللذات
3	التلبية	التوجه إلى الحرم الحقيقي (البدن وقواه) لمشاهدة القوى مع الاشتغال بالتلبيات الأربع التي هي الإقرار باستغناء مالكه عن طاعة كل احد وعبادته، واحتياج الكل إليه.	التوجه إلى عالم الروحانيات (مكة الحقيقية) حتى يصل إليها ويتصف بصفاتهم ويتخلق بأخلاقهم ويحصل له معارف ذواتهم وخواصهم ولوازمها.
4	الطواف	دخول مسجد الصدر(المسجد الحرام حول القلب ويطوف سبعا أي يطلع على حاله ويرفع الحجب السبعة للأخلاق الذميمة بعدد أبواب جهنم (العجب والكبر والحسد والحرص والغضب والشهوة والبخل) وإزالتها واتصاف القلب بأضدادها.	التوجه الى الكعبة الحقيقية (النفس الكلية) والطواف بها سبعا ليحصل بكل شوط معرفة من المعارف السبعة أو معرفة فلك من الأفلاك السبعة.
5	الصلاة في مقام إبراهيم عليه السلام	الصلاة في مقام العقل شكرا لوصوله إليه بمحض الطاقة وعين إشفاقه إقرارا بالعبودية والإلوهية.	التوجه لمقام الوحدة والحضرة الواحدية (العقل الأول) والصلاة شكرا للوصول إلى هذا المقام والركعتان تعبير عن الفناء في عالمي الظاهر والباطن.
6	السعي	السير بين عالمي الظاهر والباطن ليشاهد محبوبه ويطلع على الآيات التي يتعلق بها بحكم قوله: (سنريهم آياتنا...) فصلت:53	السعي بين العالمين ليطلع عليهما ويقطع النظر عن الكثرة بمطالعة ما في ضمنها من الوجود الواحد ويستقر في المقام الجمعي المقصود بالذات.
7	التقصير	إسقاط ما بقي من الأنانية والاثنينية ليخرج من الإحرام.	التقصير بمروة عالم الظاهر التي هي نهاية الكثرة بإسقاط ما بقي من الأنانية ورؤية الغير.
8	الإحرام الثاني	الإحرام من حضرة العقل تحت ميزاب القلب ليصل إلى القوى فيه.	التوجه الى الكعبة مرة أخرى إلى مشاهدة النفس الكلية والاطلاع على حقائقها ليأخذ الإحرام تحت ميزاب العقل.
9	الوقوف بعرفة	التوجه إلى عرفات الدماغ للوقوف عليه والاطلاع على ما حواليه من الآيات والمعارف	التوجه إلى مقام المعرفة الحقيقية (عرفات النفس والعقل) عند الجبل الحقيقي (العرش الصوري) مظهر العقل الأول ليتحد بهما بقوة المعرفة الحاصلة له.
10	الوقوف بالمشعر	الوقوف بمشاعره الصورية والمعنوية المعبرة عنها بالحواس العشرة ليطلع على أحوال كل واحدة منها ويخرجها من حكمه ويجعلها مطيعة لخالقه	الرجوع إلى منى عالم الكثرة (المشاعر الإلهية والمناسك الربانية)
11	رمي الجمار	الرجوع إلى منى الصدر لرمي جمار أخلاقه الذميمة وأوصافه الردية	رمي جمرة العقبة (الدنيا ومتاعها) رميا لا رجوع فيه، رمي عرفان لا رمي عيان
12	النحر	ذبح النفس بحيث لا يبقى منها اسم ولا رسم	ذبح نفسه مرة أخرى ذبحا لا تكاد تعيش أبدا أي بالحياة الدنيوية لأنه صار حيا بالحياة الحقيقي
13	الطواف الثاني	الرجوع إلى كعبة النفس لتطهيرها من دنس مشاهدة الغير بالكلية.	الرجوع من مقام الفناء إلى البقاء بعد أن حلق رأس نفسه. والطواف (الاطلاع) على نفسه سبعة أشواط ليحصل له التصرف في الأقاليم السبعة الأرضية والسبعة الفلكية. ثم يصلي ويرجع الى منى الكثرة .

ويتضح من المقارنة بين أفعال الطريقة والحقيقة أن ثمة تماثل شبه تام بين بعض التأويلات، الا أن هذا التوهم يتبدد إذا عرف أن مدار الأفعال في الحقيقة هو نفي الغيرية بحيث لا يرى العارف في الوجود سوى الحق تعالى. فما يشتغل به الأفعال أعلى مرتبة من الطريقة ولا يتحقق إلا بتحقق الحج في الشريعة والطريقة أولا، وهذه القاعدة شاملة لكل التكاليف.

الجهاد

الجهاد عند أهل الطريق يقصد به الجهاد الأكبر أو جهاد النفس الذي تشير إليه الرواية: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»[84]. وجهاد النفس أولى من جهاد العدو الخارجي لأن النفس أخفى وأعظم خطرا، فالنفس الأمارة بطبعها تميل إلى الشرور، وجهادها يخرجها إلى اللوامية ثم إلى الملهمة والمطمئنة ومن المطمئنة إلى الحضرة الربانية بحكم الرجوع لقوله: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً. فَادْخُلِي فِي عِبَادِي. وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾[الفجر:27–30] [85].

وأما جهاد الحقيقة فهو «عبارة عن محاربتهم ومعارضتهم مع العقل النظري في دفع شبهاته وشكوكه فان العقل النظري دائما في التقييد والتعيُّن والمطلوب والمقصود دائما لا يوجد الا في الإطلاق والتجرد الذي هو مقتضى العشق والذوق»[86].

ان هذا الجهاد مبني على الكشف والذوق وليس على العقل، لان العقل يخطئ ويحتاج إلى من يسدده، ولو كان العقل كافيا في المعرفة لاستغنينا عن الرسل والكتب السماوية، والهدف من جهاد أهل الحقيقة رفع الشبهات ودفع الشكوك الناشئة من الانجرار وراء أهواء العقل وأوهامه للخروج إلى ساحة العشق الإلهي والذوق الحقيقي وصولا إلى الحق سبحانه بالعقل الصحيح بعد الخلاص من الشرك الخفي، ويرى العرفاء أن هذا الجهاد هو المقصود بالذات عند التحقيق؛ لان الجهادين السابقين طريق إلى الهدف الأسمى، وهو الوصول إلى الحق سبحانه. وهو المشار إليه في الآية الكريمة: ﴿لاَ يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ اللّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلاًّ وَعَدَ اللّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً. دَرَجَاتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللّهُ غَفُوراً رَّحِيماً﴾[النساء:95–96]، مع صحة إرادة المعنيين الآخرين للجهاد.

الخاتمة

يمكن أن يوجز البحث أهم النتائج التي تمخضت عنها هذه القراءة الموجزة للمنجز البلاغي وأثره في التأويل بوصف البلاغة ولاسيما البيان إستراتيجية رئيسة في تأويلات العرفاء ومنهم الآملي:

1- تشكل البلاغة آلية فعالة عند الآملي، فهو يلجأ إلى التمثيل والتشبيه في الكثير من المواضع لتقريب الفكرة والتعبير عما تنوء به لغة التصريح لذا نجد التمثيل والرمز من ابـــرز أدوات الآملي فضلا عن الرسوم والخطاطات.

2- تتبني نظرية الآملي على رؤية مراتبية القران وانه موجود واحد له عدة مراتب، فالتفســير يختص بالظاهر، والتأويل لبواطن القران. ويعني الوقوف على مرتبة دون أخرى.

3- التأويلات عند الآملي عمودية لا أفقية أي أنها لا تتعــارض أو تتصــادم بــين الشــريعة والطريقة والحقيقة بل كل مرتبة أعلى مما قبلها ومبتنية عليها. بخلاف التأويل الذي يــؤمن بتعدد القراءات الأفقية والتي قد تتعارض مع بعضها.

4- للعدد عند الآملي إشارة قصدية، وليست اعتباطية أو دلالة على الكثــرة والمبالغــة علــى المشهور عند المفسرين والأعلام.

5- يؤمن الآملي بان المجاز مرتبة ووجه للحقيقة وليس ضدا او نقيضا لهــا ، وهــي نظريــة ترددت في كتب العرفاء قبله نجدها عن القاشاني وابن عربي من قبلــه فالمجــاز بــاطن الحقيقة أو وجهٌ آخر من وجوهها؛ لان الألفــاظ وضــعت للمعــاني المجــردة المطلقــة لأغراضها او الهدف منها. فالميزان لكل ما يوزن به بغض النظر عن نوع الميزان حســيا كان أم مجردا. وهكذا بقية الألفاظ وتسمى هذه النظرية في كلماتهم بـــ (روح المعنى).

الهوامش

[1] المحيط الأعظم:527/1، ينظر حياته بالتفصيل: في العرفان الشيعي (حمية):25- 79

[2] المحيط الأعظم:541/2- 542.

[3] تفسير ابن عربي:180/2- 181، وينظر: المحيط الأعظم:561/2.

[4] المحيط الأعظم:433/3، وينظر: نفسه:417/1.

[5] المحيط الأعظم:70/3

[6] المحيط الأعظم:5/ 279- 280

[7] شطحات الصوفية:30

[8] ينظر: المحيط الأعظم:3/ 87

[9] المحيط الأعظم:298/3

[10] المحيط الأعظم:93/3

[11] ينظر: المحيط الأعظم:137/6

[12] ينظر: المحيط الأعظم:156/3-157

[13] مشكاة الأنوار:42

[14] ينظر: النص والسلطة والحقيقة:204- 212

[15] رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القران:1/ 14

[16] فلسفة التأويل: 288

[17] تفسير الصافي:31/1- 32

[18] الميزان:261/7

[19] الفتوحات المكية:332/4

[20] فلسفة التأويل:288

[21] المحيط الأعظم:205/1

[22] المحيط الأعظم:205/1

[23] ينظر: الرمز الشعري عند الصوفية: 387- 427، والتائية الكبرى لابن الفارض دراسة بلاغية:71- 94.

[24] المحيط الأعظم:8/3.

[25] من العرفان إلى الدولة:206.

[26] الفتوحات المكية:189/1.

[27] بحار الأنوار:242/67.

[28] المحيط الأعظم:541/1- 542، 330/5و343

[29] الفتوحات المكية:433/3

[30] الدر المنثور:26/1 ، بحار الأنوار:92/ 257،

[31] المحيط الأعظم: 5/ 62

[32] مشكاة الأنوار:42

[33] لطائف الإعلام:452

[34] المحيط الأعظم:526/2

[35] المحيط الأعظم:71/3

[36] الاسم الأعظم: حقيقته ومظاهره:136

[37] الصحاح:7/1

[38] المفردات:14

[39] ينظر: المحيط الأعظم:5/ 100، 108/6- 109.

[40] ينظر: بحار الأنوار:375/7-376، 25/ 25، 336/54، الميزان:8/4، 188/18.

[41] ينظر: المحيط الأعظم:208/6

[42] المفردات:319

[43] لطائف الإعلام: 65

[44] المحيط الأعظم:147/6

[45] الصحاح:230/2، القاموس المحيط: 239/1

[46] المفردات: 505

[47] الفتوحات المكية:2/ 308

[48] ينظر: لطائف الإعلام: 449-450، الفتوحات المكية: باب 11

[49] المحيط الأعظم: 2/ 126، 128

[50] لطائف الإعلام:383، وينظر: المحيط الأعظم:4/ 46، نفسه:252/4

[51] المحيط الأعظم:47/4

[52] المحيط الأعظم:47/4- 49

[53] المحيط الأعظم:49/4

[54] ينظر: المحيط الأعظم:50/4- 53.

[55] المحيط الأعظم:18/4

[56] ينظر الحديث: اصول الكافي:315/2، عوالي اللئالي:27/1، كنز العمال:191/3

[57] ينظر: المحيط الأعظم: 18/4- 21

[58] المحيط الأعظم:4/ 22

[59] ينظر: المحيط الأعظم:22/4- 25.

[60] المحيط الأعظم:30/4

[61] ينظر: المحيط الأعظم:31/4- 36

[62] ينظر:المحيط الأعظم:40/4

[63] ينظر: المفردات:552

[64] المحيط الأعظم:53/4، والحديث في البحار: 73/ 157

[65] ينظر: المحيط الأعظم:56/4

[66] ينظر: المحيط الأعظم:58/4

[67] المحيط الأعظم:66/4

[68] ينظر المحيط الأعظم:141/4- 143

[69] ينظر المحيط الأعظم:19/3، 164/4

[70] ينظر المحيط الأعظم:153/4- 174

[71] المفردات: 291

[72] المحيط الأعظم:191/4

[73] المحيط الأعظم:195/4- 216

[74] المحيط الأعظم: 217/4

[75] المحيط الأعظم: 221/4

[76] ينظر: المفردات: 213

[77] المحيط الأعظم: 228/4

[78] ينظر: اصول الكافي:539/1، مستدرك الوسائل:7/ 118

[79] المحيط الأعظم: 237/4

[80] ينظر: المحيط الأعظم:238/4

[81] فروع الكافي:9/4، 188

[82] ينظر: المحيط الأعظم:249/4

[83] ينظر: المحيط الأعظم:247/4- 291

[84] إحياء علوم الدين:3/ 132، البحر المحيط:92/5

[85] ينظر:المحيط الأعظم:298/4

[86] المحيط الأعظم:300/4

المصادر والمراجع

- **إحياء علوم الدين:**أبو حامد محمد بن محمد الغزالي(505ه)، دار المعرفة- بيروت1402ه.
- **الاسم الأعظم حقيقته ومظاهره:** السيد كمال الحيدري، مكتبة فاران- بغداد.(د.ت)
- **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار:** العلم العلامة الحجة فخر الأمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي(1111هـ)، ط2، مؤسسة الوفاء، بيروت- لبنان،1403هـ-1983م.

- **البحر المحيط:** أبو حيان محمد بن يوسف الاندلسي(745ه)، تحـ: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان، ط1، 2002م.
- **التائية الكبرى لابن الفارض دراسة بلاغية:** موفق مجيد ليلو، رسالة ماجستير، كلية الآداب- جامعة البصرة، 2010م.
- **تفسير ابن عربي:** الشيخ محي الدين بن عربي (638ه) إعداد: سمير مصطفى رباب، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط3، 2010م.
- **التفسير الصافي:** المولى محسن الفيض الكاشاني (قده) مط: مؤسسة الهادي – قم المقدسة، مكتبة الصدر- طهران، ط2، 1416ه.
- **تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم:** السيد حيدر الآملي (787ه) حققه وقدم له وعلق عليه: السيد محسن الموسوي التبريزي، ط5، مط: أسوة إيران، 1431ه.
- **الدر المنثور في التفسير بالمأثور:** لجلال الدين السيوطي(911ه)، تحـ: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية القاهرة، ط1، 1424ه- 2003م.
- **رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القران من كلام الشيخ محي الدين بن عربي** وعلى هامشه (إيجاز البيان في الترجمة عن القران) للشيخ محي الدين بن عربي: جمع وتأليف: محمود محمود الغراب، مط: نضر دمشق، 1410ه-1989م.
- **الرمز الشعري عند الصوفية: د.عاطف جودة نصر، دار الاندلس- بيروت، ط3، 1983م.**
- **شطحات الصوفية:** د.عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات- الكويت، ط2، 1976م.
- **الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية):** إسماعيل بن حماد الجوهري (393ه) ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط4 ، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، 1407هـ- 1987م.
- **العرفان الشيعي- دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الآملي:** د.خنجر علي حمية، دار الهادي- بيروت، ط1، 1425ه- 2004م.
- **عوالي اللئالي: عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية:** أبو جعفر محمد بن علي بن إبراهيم المشهور بابن أبي جمهور الاحسائي (895ه) تحـ: الشيخ مجتبى العراقي، انتشارات سيد الشهداء قم، 1405ه.
- **فلسفة التأويل- دراسة في تأويل القران عند محي الدين بن عربي:** د.نصر حامد أبو زيد، ط6 المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب 2007م.
- **أصول الكافي:** ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني(329ه)، ضبطه وصححه وعلق عليه: محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات- بيروت1411ه- 1990م.
- **الفتوحات المكية:** الشيخ محي الدين بن عربي، دار صادر بيروت، (د.ت) (أربعة مجلدات مصورة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى- مصر1329ه).
- **فروع الكافي:** ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني(329ه)، منشورات الفجر-بيروت، ط1، 1428ه-2007م.

- **القاموس المحيط:** العلامة اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي(817ه)، دار إحياء التراث العربي– بيروت، ط2،2003م.
- **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال:** للعلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي(975ه)، مؤسسة الرسالة، 1399ه.
- **لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام:** الشيخ عبد الرزاق القاشاني(730ه) ضبطه وصححه: د عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، ط1 بيروت 2004م.
- **مستدرك الوسائل:** للمحقق النوري الطبرسي، نشر مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، ط1، 1408ه.
- **مشكاة الأنوار:** الشيخ محمد بن محمد الغزالي(505ه) تحـ: أبو العلا عفيفي الدار القومية للطباعة القاهرة 1966م.
- **المفردات في غريب القران:** الراغب الأصفهاني(502ه) تحـ: محمد سيد كيلاني دار المعرفة– بيروت
- **من العرفان إلى الدولة– التصوف في فكر الإمام الخميني والشهيد الصدر:**عبد اللطيف الحرز، دار الفارابي– بيروت،2011م.
- **الميزان في تفسير القران:** السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت– لبنان، ط3،1391ه.
- **النص والسلطة والحقيقة:** د.نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط5، 2006م.

Summary

This study is represent an reading of expressivity vision at Haider Al – Amuli (787 AH) in two themes . The first is for simile , representation and there influence in interpret the Holy Koran text.

The second is for studying the imagery and (soul meaning) at diviners. Than the symbol which take up the wide area at Al- Amuli in his explaination (Al-Muheet Al- Aadam wa Al- Baher Al- Khidham Fi Taaweel Kalam allah Al –Aziz AL- Muhkam).