

المكتبة الصوفية

الحكيم الترمذي

ونظريته في السلوك

تأليف

أ.د/ أحمد عبد الرحيم الساج

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية



منتدی سور الازربکیہ

WWW.BOOKS4ALL.NET

المكتبة الصوفية

الحكيم الترمذي

ونظريته في السلوك

تأليف
أ.د/ أحمد عبد الرحيم الساج

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

جميع الحقوق محفوظة للناشر

الطبعة الأولى

١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بورسعيد / القاهرة

ت ٠١٠٢٣٦٢٠١ - ٠٩٢٨٤١١ / فاكس ٠٩٢٣٢٧٧

ص.ب ٢١ توزيع الظاهر - القاهرة

E-mail: alsakafa_alDinaya@hotmail.com

٢٠٠٦/٨٧٧٠	رقم الإيداع
977-341-270-9	الترقيم الدولي I.S.B.N.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين الذى هدى السالكين طريق الحق إلى اليقين . وفتح أمام عباده أبواب الرحمة . ووهب الإنسان ما به أشرقت على النفس أسرار الموجودات، وتجلت معرفة صانع الوجود، ومن إليه ينتهى كل موجود .
والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة وهداية للعالمين، قدوة أهل الحق والباحثين عن اليقين .
أما بعد . . .

فإن لله سبحانه وتعالى نعمًا تطالع الناس صباحهم ومساءهم وتحيط بهم من فوقهم ومن تحتهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم، منها المنظور والمستور، والمعلوم والمجهول، تفيض عليهم بآثارها الملموسة فى أنفسهم وفى آفاقهم . وفى طليعة هذه النعم التى أفاضها الحق تعالى على عباده . نعمة الحياة والإيجاد . نعمة الخلق والإمداد والإعداد، مما غدا به الإنسان أعظم آية من آيات الله فى خلقه، تشكل أروع أداة للدلالة على وجود الخالق البارئ المصور، وضرورة الإيمان والاعتراف بفضله، ووجوب التوجه إليه وحده بما وجب من حقه فى الإجلال والتقديس، وحمية استشعار عظمته وسلطانه، وتعميق الخضوع له، والخشية منه، وتأكيده الحب فيه، والولاء له ، ووجدان الأنس به، والاسترواح بذكره، والشوق إلى لقائه، والسكينة إلى جواره، تلك هى العبادة الواجبة لله عز وجل، لا يجد الإنسان كيانه إلا فيها، ولا امتداده إلا بها ، ولا وجوده إلا فى الالتزام بها قولاً

وعملا، أمرا ونهبا، خلقا وسلوكا، واقعا وتطبيقا. . لقد غدا الإنسان للكون سيدا فلا أقل من أن يمضى لله عبدا، ولحق الله تابعا.

إن الوجود كله عابد بطبيعته، منصاع لوظيفته، لا يسعه إلا أن يطيع ربه فى ولاء، لا يشوبه استنكاف، ولا يطاوله تاب. بل إنه جميعا من أعلاه إلى أسفله، يهتف فى البداية من عالم الأزل بلغة المهور أمام عظمة القاهر. . وهتاف العابد أمام قدسية المعبود بما سجله الحق فى قوله : ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [فصلت].

والإنسان - وإن كان يساوق الكون فى العبادة بفطرته فإنه ينبغى عليه أن يفوقه فى العبادة منزلة، وأن يعلوه فيها درجات تتناسب وحقيقة الفرد، وتكوينه المتميز بالعقل والإرادة والاختيار والميول والنزعات والرغائب، وأن يكون لهذه العبادة الاختيارية نمطها الخاص الذى يواكب الفطرة. إن العبادة حق الله على عباده، ما خلقهم الله إلا لها، ولا يرضى عنهم إلا بها، وما زاولوها، ومارسوا شعائرها فى إخبات وخشوع، وفى تدلل وخضوع، وخوف منه، يشفعه الرجاء، وتضرع إليه يحدوه الأمل، وعرفانا له بحقه عليهم وواجبهم نحوه، مستبقيين فى حلبته، مسارعين إلى خيره. . . إلا أبدلهم الله من الضيق فرجا، ومن الشدة مخرجا، ومن القلق اطمئنانا، ومن الخوف أمنا، ثم غفر زلتهم، وأقال عثرتهم، وقبل أوبتهم، ورحم ضعفهم، وجبر كسرهم، وأخلف لهم ما بذلوا، وضاعف لهم ما عملوا، ويسر لهم أسباب قبوله، وفتح لهم أبواب رضوانه، فجمع لهم أطراف الخير، وجعلهم فى شرف قربه وجواره.

والحق أن السلوك إلى رب العالمين هو الشامة الدائمة التى بها يقف الإنسان من ربه على مكانته، متفاعلا ماضيا فى طريق الله الذى خطه له، وأرشده إليه، وهداه به. .

والسلوك إلى الله سبحانه وتعالى ضرب من الخضوع بالغ حد النهاية ناشئ عن استشعار القلب عظمة المعبود، وليس عند القلوب المؤمنة والأرواح الطيبة، والعقول الذاكية: أحلى، ولا ألد، ولا أطيب، ولا أسر، ولا أنعم من محبة

الله، والأنس به، والشوق إلى لقائه . . وكلما كانت المحبة أكمل، وإدراك المحبوب أتم، والقرب منه أوفر، كانت الحلاوة واللذة والسرور والنعيم أقوى .
ولعل من بشائر اجتناء الله سبحانه وتعالى أن هياً رجالاً وصَّحوا معالم السلوك على هدى القرآن الكريم، وسنة النبي الصادق محمد صلوات الله وسلامه عليه .

ولقد كان الحكيم الترمذى من علماء القرن الثالث الهجرى من هؤلاء الرجال الذين قعدوا قواعد السلوك، وأصلَّوا الأصول، ووضعوا الأسس والوسائل وبينوا كيفية السلوك إلى رب العالمين .

أ.د/ أحمد عبد الرحيم السايح

الأستاذ فى جامعة الأزهر وقطر وأم القرى

تمهيد:

إن من الحقائق التي لا مرية فيها: أن الإنسان لا يتأتى له أن يلج باب الله، أو يسير في الطريق إليه.. إلا بالعبودية الخالصة لله وحده لا شريك له..

فإذا ما تمخضت العبودية لله سبحانه، وأصبح الإنسان من عباد الله المخلصين، وحقق بذلك ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة] فإن الله سبحانه لا يجعل للشيطان عليه من سبيل^(١).

وإذا ما حقق الإنسان العبودية، فإن الله يتولاه بالإمداد بالمعرفة، إنه سبحانه وتعالى يقول عن موسى وفتاه: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [٦٥] [الكهف].

إنه حقق العبودية، فكان ثمرة ذلك أن يغمره الله بالرحمة، وأن يفيض عليه العلم، وليست المعرفة وحدها هي ثمرة التحقق بالعبودية، بل إن للتحقيق بالعبودية ثمارا كثيرة سامية..

ولقد حقق سيدنا رسول الله ﷺ العبودية كاملة تامة، لقد حققها في ذروتها. فكانت صلواته، وكانت نسكه، وكانت حياته بأكملها، وكان موته لله رب العالمين لا شريك له: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [١٦٢] لا شريك له وبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام].

لقد حققها موفورة تامة، فاتاه الله عز الدنيا والآخر^(٢).

(١) الدكتور عبد الحلیم محمود «النقذ من الضلال» المقدمة ص ١١ ط دار الكتاب اللبناني بيروت.

(٢) المصدر السابق، المقدمة ص ١٢ بتصرف.

ولا يجهل أحد من المسلمين - ولا أحد من المستشرقين الذين عنوا بدراسة الحركات الإسلامية: أن أول متنسك في الإسلام هو سيدنا محمد ﷺ . . وقد ترسم كثير من الصحابة الأولين خطاه، واسترشدوا بهداه، فتنسك منهم أبو ذر، وصهيب، وحذيفة، وأبو الدرداء، وأبو هريرة، وعمران الخزاعي، وغيرهم، وكانوا أول الأمر يدعون بالزهاد، أو العباد، أو النساك، أو البكائين أو الوعاظ، ولم ينكر عليهم هذا أحد. . لا صاحب الشريعة، ولا أصحابه، بل أقروهم على خطتهم، وفضلوهم على المستمتعين المتلذذين، واعترف لهم كثير من الصحابة بكرامات ومعارف، لا تتاح لكافة المسلمين^(١).

وقد وضع ابن خلدون نشأة هذه الطائفة المتنسكة في الإسلام، ثم أفاض في وصف الكشف الذي يفوزون به على أثر هجرانهم للمادة، وفي أن هذا الكشف يكون عن طريق الشهود، وفي أن مراتبهم تمكنهم من التصرف في العالم السفلي تصرفا قويا. . فقال: «هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة»^(٢). . وأصله

(١) الدكتور محمد غلاب «التنسك الإسلامي» ص ٣٣ ط المجلس الأعلى للثنون الإسلامية ١٣٩١هـ.

(٢) يشير ابن خلدون إلى أن «التصوف» من العلوم الشرعية الحادثة في الملة؛ لأن هذا الاسم أطلق على هذه الطائفة في عهد «التدوين» عندما اشتهروا بالخشونة، والرجولة، وليس الصوف والاستعداد للجهاد. . وكان عهد التدوين قد بدأ بمن كتب الحديث في عهد رسول الله ﷺ، وظل ينمو حتى ازدهر في أواخر القرن الأول، وأوائل القرن الثاني، بتحرير الحديث، والفقه، والتفسير، واللغة، وما إلى ذلك. . أما مادة «التصوف» من حيث العبادة والخلق على أوسع معاني العبادة والخلق، فموجودة مشهودة في الكتاب والسنة، شأن بقية مواد علوم الدين. فإذا لم يكن لفظ التصوف موجودا في هذا العهد، فقد كانت العبادات والأخلاق وتربية النفس، ووسائل العلاقة بالله، والارتقاء بإنسانية الإنسان، كل هذه مسجلة في دين الله وهي هي التصوف سماه الناس كذلك. فالاسم حادث والمادة قديمة يقدم الكتاب والسنة شأن بقية علوم الدين سواء بسواء. ولم يكن هذا بدعا فلم يكن في هذا العهد علم باسم الفقه ولا باسم الأصول، ولا باسم مصطلح الحديث ولا غير ذلك من علوم الدين ولكن المادة كانت موجودة في الكتاب والسنة، فلما دونت العلوم أطلقت الأسماء حسبما رجحته الظروف الواقعية آنذاك. انظر: أبجدية التصوف «لفضيلة الشيخ محمد زكي إبراهيم» ص ١٧، ١٨.

أن طريقة هؤلاء القوم - لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم - طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور؛ من لذة، ومال، وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة.. وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة^(١).

ويعضى ابن خلدون فيقول: «فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق، والإقبال على العبادة، اختصوا بمآخذ مدركة لهم، وذلك أن الإنسان بما هو إنسان إنما يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك.. فالروح العاقل والمتصرف في البدن، ينشأ من إدراكات، وإرادات، وأحوال، وهي التي تميز بها الإنسان.. والمزيد في مجاهداته وعبادته، لا بد وأن ينشأ له عن كل مجاهدة، حال نتيجة تلك المجاهدة، وتلك الحال إما أن تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقاما للمريد، وإما أن لا تكون عبادة، وإنما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو نشاط أو غير ذلك من المقامات، ولا يزال المريد يترقى من مقام إلى مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة»^(٢).

ويواصل ابن خلدون الحديث عن الكشف والاطلاع فيقول: «ثم إن هذه المجاهدة، والخلوة، والذكر.. يتبعها غالبا، كشف حجاب الحس، والاطلاع على عوالم من أمر الله، ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها، والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن، ضعفت أحوال الحس، وقويت أحوال الروح، وغلب سلطانه، وتجدد نشره، وأعان على ذلك الذكر، فإنه كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نمو وتزايد، إلى أن يصير شهودا، بعد أن كان علما، ويكشف حجاب الحس، ويتم وجود النفس، الذي لها من ذاتها.. وهو عين الإدراك، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية

(١) ابن خلدون «المقدمة» ص ٣٩٨ ط دار التحرير سنة ١٣٨٦ هـ القاهرة.

(٢) المصدر السابق ص ٣٩٩.

والعلوم اللدنية، والفتح الإلهي ، وتقرب ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى. . وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة، فيدركون من حقائق الوجود، ما لا يدرك سواهم، وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها، ويتصرفون بهمهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات، وتصير طوع إرادتهم»^(١).

ولا يستطيع مؤمن إيمانا صحيحا الاعتراض على هؤلاء، وقد انتهلوا جميع العناصر الأولية لتنسكهم من الكتاب الكريم، والأحاديث القدسية والنبوية والسنة الغراء ، فاغترفوا من هذه المنابع السامية: أصول الإيمان، ومبادئ التقوى ، وعناصر الذكر، والفكر، وقواعد التطهر الباطني ، وقوانين السلوك العملي^(٢).

والذي لا شك فيه أن المسلمين الأولين قد طفقوا منذ فجر الإسلام يتأملون في المثل القرآنية العليا، ليتخذوا منها نبراسا، يضيئون به أعماق قلوبهم ليستكشفوا في دخائلها عناصر الأحوال الروحية التي شاهدها ممثلة في نبيهم، بعد أن ظفرت بالرضا الإلهي العميم. . ولقد ركزوا جهودهم الشخصية في هذا التأمل حتى بلغ عندهم من العمق حدا لم تظفر بمثله كافة المسلمين، وهذا الذي سماه الحسن البصري فيما بعد «علم الخواطر والقلوب»^(٣).

ومما لا سبيل إلى الريب فيه بأى وجه من الوجوه أن المصدر الأول الذي أرشد المسلمين إلى هذا الصراط السوي ، وأنار لهم طريق العروج إلى رب العالمين هو القرآن الكريم والأحاديث القدسية. . وأن المصدر الثاني هو أقوال النبي الجليل صلوات الله عليه وسلامه ، وأفعاله الظاهرية، وأحواله الباطنية التي كانوا يرونها ببصائرهم، ويستشفونها بقلوبهم، فيتخذون منها مثلهم العليا، ونماذجهم الرفيعة، وشموسهم الساطعة، التي تضيء لهم سبيل الحياة^(٤).

(١) ابن خلدون المقدمة ص ٤٠٠ .

(٢) الدكتور محمد غلاب «التنسك الإسلامى» ص ٣٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٥ .

(٤) المصدر السابق ص ٣٧ .

ومن هذا يتضح أن السنة المحمدية عند هؤلاء الأتقياء، ليست هي الإحاطة بالأوامر الظاهرية، والأفعال الخارجية واتباعها فحسب، ولكنها أيضا تطبيق أصول الفضائل الأخلاقية الباطنية^(١).

فالكتاب والسنة وحياة الرسول ﷺ تطبيق نموذجي للتجربة الدينية بجميع أبعادها ولأهم الأسس التي يقوم عليها التصوف^(٢).

إن التصوف جزء جوهرى من الدين الإسلامى. إذ إن الدين يكون ناقصا بدونه، بل يكون ناقصا من جهته السامية - أعنى جهة المركز الأساسى - لذلك كانت فروضا رخيصة، تلك التي تذهب بالصوفية إلى أصل أجنبى «يونانى»، أو «هندي» أو «فارسي».. وهي معارضة بالمصطلحات الصوفية نفسها، تلك المصطلحات التي ترتبط باللغة العربية ارتباطا وثيقا.

وإذا كان هناك من تشابه بين الصوفية وما يماثلها فى البيئات الأخرى، فتفسير هذا طبيعى لا يحتاج إلى فرض الاستعارة، ذلك أنه ما دامت الحقيقة واحدة فإن كل العقائد السنية تتحد فى جوهرها، وإن اختلفت فيما تلبسه من صور^(٣).

ويقول الأستاذ ماسينون: وقد بين «نيكولسون» أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل فى الإسلام غير مقبول، والحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأفكار التي اقتص بها متصوفة المسلمين، نشأت فى قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث، وتقرئتهما، وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث، وما حل بالأفراد من نوازل^(٤).

(١) المصدر نفسه ص ٣٦.

(٢) انظر الدكتور محمد مصطفى «علم التصوف» ص ٢٠٧ ط مطبعة السعادة ١٤٠٣ هـ.

(٣) الدكتور عبد الحليم محمود الفيلسوف المسلم ص ١٠٤ ط مكتبة الأنجلو المصرية.

(٤) انظر الدكتور عبد الحليم محمود (المنقذ من الضلال) ص ٢١٥.

ويذكر صاحب التبصير في الدين: ما يمتاز به أهل السنة عن غيرهم من الخوارج والروافض والقدرية، فيذكر: أن سادس ما امتاز به أهل السنة هو التصوف والإشارات وما لهم فيها من الدقائق والحقائق^(١).

فمن القرآن والسنة استمد الصوفية أول ما استمدوا آراءهم في الأخلاق والسلوك، ورياضاتهم العملية التي قاموا عليها من أجل تحقيق هدفهم من الحياة الصوفية^(٢).

وقد بين لنا الطوسي في «اللمع»: أن للصوفية تخصيصا بمكارم الأخلاق، والبحث عن معالي الأحوال، وفضائل الأعمال، اقتداء بالنبي ﷺ وصحابته، ومن تبعهم، وهذا كله موجود علمه في كتاب الله عز وجل^(٣).

ونظرة تحليلية إلى التصوف تبين لنا أن الصوفية على اختلافهم يتصورون طريقا^(٤) للسلوك إلى الله، يبدأ بمجاهدة النفس أخلاقيا، ويتدرج السالك له في

(١) أبو المظفر الإسفرائيني (التبصير في الدين) ص ١١٨ ط عزت العطار ، تحقيق الشيخ زاهد الكوثري .

(٢) الدكتور التفتازاني ، مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص ٣٨ ط دار الثقافة ١٩٧٩م .

(٣) الطوسي (اللمع) ص ٣٢ .

(٤) الطريق لغة: السبيل الذي يطرق بالأرجل، والجمع طرق وأطرق، وأطرقاء، وأطرقه، وجمع الجمع طرقات. وعنه استعير كل مسلك يسلكه الإنسان في فعل محمودا كان أو مذموما. «الفيروزآبادي» بصائر ذوى التمييز في لطائف الكتاب العزيز ج ٣ ص ٥٠٤ ط المجلس. والأصفهاني مفردات غريب القرآن مادة «طرق» ويقال: الطريق والطريقة على سبيل الترادف. «الفيروزآبادي»، «القاموس المحيط» مادة طرق. . ويقال: الطريقة بمعنى: السيرة والحالة، وطريقة الرجل: مذهبه «الشرنوبى» أقرب الموارد مادة «الطريقة». . وقد ورد اللفظان: طريق وطريقة في القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٣٠﴾﴾ [الاحقاف]. وقال تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ امْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا﴾ [طه: ١٠٤]. وقال تعالى: ﴿وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا ﴿١٦﴾﴾ [الجن]. . وقد شاع استخدام كلمتي: طريق وطريقة عند الصوفية للإشارة إلى مراحل السلوك إلى الله «التفتازاني مدخل إلى التصوف الإسلامي» هامش ص ٣٨.

مراحل متعددة، تعرف بالمقامات والأحوال ، وينتهي من مقاماته وأحواله إلى المعرفة بالله^(١).

فالتصوف الإسلامى بقضه وقضيضه انبثق من الكتاب الكريم، والأحاديث القدسية والنبوية، حيث انتهله أربابه من الحياة المحمدية، ظاهرها وباطنها، وقد بدأها النبي ﷺ، وسار الصحابة رضوان الله عليهم فيها على نهجهم السامى واقتبسوا من أنواره السماوية المتألثة، دون أن يشوه جمال ذلك أجنى أو يدنس نقاءه دخيل لأن الاتجاه إلى السلوك الصوفى له مؤثراته الداخلية البحتة، وهى مؤثرات تتصل بالفرد من الناحية الداخلية، أكثر من أن تتصل بعامل خارجى .

لا بد - إذن - من أن يكون الاستعداد الشخصى الفردى الفطرى موجودا مهياً، ويكفى لأن يسلك عملياً هذا الطريق، كلمة، أو فكرة، أو إشارة، أو حادثة من الحوادث، فيأخذ فعلاً فى سيره نحو الله تعالى : «إنى ذاهب إلى ربي» . . هذا العزم المصمم الذى يتمثل فى هذه الكلمة الكريمة: لا بد له من الاستعداد الفطرى ، الذى لا يغنى عنه فلسفة «أفلاطونية» ولا «فيداننا هندية» ولا «زرادشتية فارسية» .

وقد يكون المتجه إلى التصوف قارئاً للأفلاطونية الحديثة، أو لا يكون ، وقد يكون على علم بعقائد «الهند» ، أو لا يكون .

فالمخصص فى الأفلاطونية الحديثة، لا يفيد تخصصه هذا فى أن يكون صوفياً وكذلك الأمر فى المتخصص فى عقائد الهند^(٢).

وقد قرأ الإمام الغزالى كتب الصوفية أنفسهم، ويحدثنا بذلك فيقول: «فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل «قوت القلوب» لأبى طالب المكى، رحمه الله، وكتب الحارث المحاسبى ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلبى وأبى يزيد البسطامى - قدس الله أرواحهم - وغير ذلك من كلام

(١) التفازانى «مدخل إلى التصوف الإسلامى» ص ٣٨.

(٢) الدكتور عبد الحليم محمود «المنقذ من الضلال» ص ٢١٧ ط دار الكتاب اللبنانى .

مشايخهم، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن أن يحصل عن طريقهم بالتعليم والسماع^(١).

ويعلق فضيلة أستاذنا الإمام الدكتور عبد الحلیم محمود علی كلام الغزالي فيقول: ولكن ذلك لم يجعل منه صوفيا، ولم يكن الغزالي بهذه الكتب ولا بمطالعتة لفلسفة اليونان، ودراسته لها دراسة عميقة صوفيا. ولكنه تبين أن أخصر خواصهم - على حد تعبيره- ما لا يمكن الوصول إليه بالتعليم، بل بالذوق والحال، وتبدل الصفات.

فليس التصوف ثقافة كسبية، تتأثر بهذا الاتجاه أو ذاك، وإنما هو ذوق ومشاهدة، يصل الإنسان إليهما عن طريق الخلوة، والرياضة، والمجاهدة والاشتياق، بتزكية النفس، وتهذيب الأخلاق، وتصفية القلب لذكر الله تعالى^(٢).

توالت حركة التصوف بعد الصحابة عند التابعين، في كثير من البساطة بحيث كانت مقوماتها الذاتية هي: التأمل في آيات القرآن، ومحاولة استكشاف أسرارها العميقة، واقتناص مراميها البعيدة، والزهادة، وكبح جماح النفس، والاعتكاف والتنقل، والتهجد^(٣).

وكان المتصوفة في أول نشأتهم متفرقين، ولكنهم لم يلبثوا أن شعروا بالحاجة إلى اجتماعهم، وتأليفهم وحدة قوية، فتعارفوا واجتمعوا فريقين: أحدهما في البصرة، وثنائهما في الكوفة، وكون كل فريق منهما مدرسة لها تعاليمها وآراؤها التي تتفق مع ميوله الفطرية^(٤).

(١) المصدر السابق ص ٢٤٧.

(٢) المصدر نفسه ص ٢١٨.

(٣) الدكتور محمد غلاب «التسك الإسلامي» ص ٥٣.

(٤) ويذكر ماسينون في دائرة المعارف الإسلامية أن مدرسة البصرة كان أصحابها منظورين على النقد، لا يؤمنون إلا بالواقع، وكانوا على مذهب أهل السنة، وشيوخهم الحسن البصري ومالك ابن دينار وفضل الرقاشي وصالح المري، وعبد الواحد بن زيد، ورياح بن عمرو القيسي «دائرة

تضافر هذا التكتل الطارئ مع بعض الآراء التي أعلنها المتصوفة والتي تبدو في ظاهرها للوهلة الأولى شاذة عن التعاليم الإسلامية السلفية، على تكوين نوع من العداوة بينهم وبين الفقهاء المحدودى الدخل على أن الأولين من المتصوفة، لم يكونوا يتوقعون أن تنشب الحرب بينهم وبين الفقهاء يوما ما، وأن يدس هؤلاء لهم عند الخلفاء والأمراء، وأن ينتهى الأمر بقتل بعضهم، واضطهاد البعض الآخر.

يقول الدكتور محمد غلاب: «وفى الحق أنه لم يكد المتصوفة يعلنون أنهم يحاسبون القلوب والضمائر، وينشغلون بالبواطن دون الظواهر، حتى ثارت ثائرة الفقهاء، وهبوا يتهمونهم بالمروق على الشريعة التي تعلن في وضوح: أنها تحكم بالظواهر والله يتولى السرائر.». ويتابع الدكتور غلاب كلامه فيقول: «وليس الفقهاء وحدهم الذين دانوا - المتصوفة - وإنما سبقهم إلى ذلك القدرية والإمامية، وغيرهم من الغلاة، فرموهم بأنهم لا يقصدون من وراء تنسكهم وتصوفهم إلا الرضى بالموجود، ليعفيهم ذلك من إجلال الأئمة الاثنى عشر، وهذا إثم كبير. أما المعتزلة والظاهرية، فقد كانوا يجدون من غير المعقول الموافقة على ما يسميه المتصوفة «بالعشق» بين الخالق والمخلوق، لأنه نظريا يقتضى التشبيه، وعمليا يستلزم الملامسة والحلول»^(١).

وأن الباحث يجد أن الصوفية فى القرن الثالث الهجرى، اتجهوا إلى الكلام عن معان لم تكن معروفة من قبل، فتكلموا عن الأخلاق والنفس، والسلوك، محددين طريقا إلى الله، يترقى السالك له، فيما يعرف بالمقامات والأحوال، وعن المعرفة وعناهجها. ووضعوا القواعد النظرية لهذا كله، كما حددوا رسوما عملية معينة لطريقتهم^(٢).

= المعارف ج٩ ص ٣٣٠ بتصرف. أما مدرسة الكوفة فتزعم نزعة مثالية، ومن أبرز مدرسة الكوفة سعيد بن جبير وسفيان الثورى وسفيان بن عيينة. وهناك مدارس أخرى عنها مدرسة المدينة، ومدرسة مصر. راجع الدكتور التفتازانى «مدخل إلى التصوف الإسلامى» ص ٧٨-٧٩.

(١) الدكتور غلاب «التنسك الإسلامى» ص ٥٤.

(٢) الدكتور التفتازانى «مدخل إلى التصوف الإسلامى» ص ٩٥.

ويمكن أن يؤكد الدارس للتصوف أن القرن الثالث هو بداية تكون علم التصوف بمعناه الدقيق. واستمر هذا التصوف كذلك في القرن الرابع، بحيث يمكن أن نعتبر تصوف هذين القرنين تصوفا إسلاميا ناضجا اكتملت له كل مقوماته^(١). حيث دخل التصوف دور الموجد، والكشف، والأذواق، وهذا الدور يقع في القرنين الثالث والرابع، اللذين يمثلان العصر الذهبي للتصوف الإسلامي في أرقى وأصفى مراتبه^(٢).

وقد أصبح التصوف منذ القرن الثالث متميزا على علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية... ولا شك أنه كان لحركة تدوين العلوم الشرعية التي سبقت تدوين التصوف أثر في ذلك، على نحو ما يقول ابن خلدون: «فلما كتبت العلوم ودونت، وألف الفقهاء في الفقه وأصوله، والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقهم، فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك»^(٣).

ويصف ابن خلدون المقابلة بين علمي الفقه والتصوف قائلا: «وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا، وهو الأحكام العامة في العبادات والعبادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم - الصوفية - في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق، والموجد العارضة في طريقها، وكيفية الترقى فيها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك»^(٤).

(١) المصدر السابق ص ٩٦.

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفي «التصوف الثورة الروحية في الإسلام» ص ٩٢.

(٣) انظر عبد الرحمن بن خلدون «المقدمة» ص ٣٩٩ ط التحرير. وما يلاحظ أنه بدأ تدوين بعض السنن في وقت مبكر قبل نهاية القرن الأول الهجري في عهد عمر بن عبد العزيز المتوفى سنة ١٠١هـ. ولكن تدوينها بالمعنى الحقيقي يقع بين سنتي ١٢٠-١٥٠هـ. وكان تدوين الفقه كذلك أثناء القرن الثاني. أما أصول الفقه فأول من صنف فيه الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ. وأما علم الكلام فظهر التصنيف فيه في القرن الثاني أيضا خصوصا في العصر العباسي. انظر الشيخ مصطفى عبد الرازق «تمهيد لتاريخ الفلسفة» ص ١٩٥، ٢٠٥، ٢٢٢، ٢٨٨.

(٤) المصدر السابق ص ٣٩٩.

ويذكر الدكتور أبو العلا عفيفي : أنه «لولا التصوف لكان الإسلام كما فهمه المتزمتون من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، دينا خاليا من الروحانية العميقة، ومن العاطفة، وكانت عباداته ومعاملاته مجموعة جامدة من القواعد والأشكال والأوضاع، ومعتقداته مجموعة من التجريدات، أقل ما يقال عنها أنها تباعد بين العبد وربّه، بدلا من أن تقربه إليه، وتورث صاحبها الشك والحيرة والقلق، بدلا من الطمأنينة واليقين^(١)».

والشيخ مصطفى عبد الرازق يعلق على مادة «التصوف» في دائرة المعارف الإسلامية فيقول : «ولما نشأ البحث في العقائد والتماس الإيمان من طريق النظر أو النصوص المقدسة. وتوجهت همم المسلمين إلى التماس المعرفة على أساليب المتكلمين، أصبح الكمال الديني التماس الإيمان والمعرفة من طريق التصفية والمكاشفة، وأصبح عبارة عن بيان هذه الطريقة وسلوكها^(٢)».

ويرى أهل البحث والدراسة: أن التصوف ليس أسلوبا من الأساليب يحيا الصوفي بمقتضاه وحسب، بل هو في الوقت نفسه وجهة نظر خاصة تحدد موقف العبد من ربه أولا، ومن نفسه ثانيا. ومن العالم وكل ما فيه ومن فيه آخر الأمر... فالصوفية لم يشاركوا عامة المسلمين في نظرتهم إلى الدنيا، ولم يشاركوا الفقهاء أو المتكلمين في نظرتهم إلى الله والإنسان والعالم؛ ولهذا جاء التصوف الإسلامي ثورة شاملة على هؤلاء جميعا^(٣).

والباحث يجد أن كثيرا من أصحاب التراجم والتأريخ للمذاهب والفرق قد عد الصوفية فرقة من فرق المسلمين، يقول الكلاباذي عن الصوفية في كتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف»: «أجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده،

(١) الدكتور التفتازاني «مدخل إلى التصوف الإسلامي» ص ٩٧.

(٢) الدكتور مصطفى عبد الرازق دائرة المعارف الإسلامية المجلد ٩ ص ٣٤٦، ط كتاب الشعب.

(٣) الدكتور أبو العلا عفيفي «التصوف الثورة الروحية في الإسلام» ص ١٠٤، ط دار المعارف.

١٩٦٣م.

وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل فى حاجته إلى الدليل، لأنه محدث والمحدث لا يدل إلا على مثله»^(١).

وواضح أنه بهذا التمييز فى التفكير يمكن أن يعد الصوفية فرقة من الفرق الإسلامية^(٢).

ومن عد الصوفية فرقة ابن النديم فى كتاب «الفهرست» حيث قال: «والتكلمون على خمسة فنون (١) فى المعتزلة والمرجئة (٢). فى متكلمى الشيعة الإمامية والزيدية (٣). فى المجبرة والحشوية (٤). فى متكلمى الخوارج (٥). فى السياح والزهاد والعباد والمتصوفة المتكلمين على الخطرات والوساوس»^(٣).

وذكرهم الغزالي فى كتاب المنقذ من الضلال بأنهم فرقة من الفرق الطالبة للحق: «إن أصناف الطالبين للحق أربع فرق: المتكلمين، والباطنية، والفلاسفة، والصوفية»^(٤).

ويقول الرازى فى اعتقادات فرق المسلمين: اعلم أن أكثر من قص فرق الأمة لم يذكر الصوفية - وذلك خطأ - لأن حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية وهذا طريق حسن وهم فرق^(٥).

وابن الجوزى فى كتاب «تلبيس إبليس» يذكر: «أن التصوف مذهب معروف»^(٦).

والتصوف الإسلامى ينفرد عن سائر مظاهر الفكر الإنسانى بعامته، والإسلامى بخاصته، حيث إن التصوف تجربة ذاتية ومنهجه الذوق..

(١) الكلاباذى «التعرف لمذهب أهل التصوف» ص ٧٨ ط مكتبة الكليات الأزهرية.

(٢) طه عبد الرؤوف سعلة، ومصطفى الهوارى «المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين» ص ١١١ ط الكليات الأزهرية.

(٣) ابن النديم «الفهرست» ص ٢٤٥-٢٦٠ ط دار المعرفة بيروت.

(٤) الغزالي «المنقذ من الضلال» ص ٨٦ ط دار الكتاب اللبنانى.

(٥) فخر الدين الرازى «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» ص ١١٥ ط الإمبابى.

(٦) ابن الجوزى «تلبيس إبليس» ص ١٦٥ ط مكتبة الدعوة الإسلامية.

فالتصوف فى جوهره تجربة روحية تخص الصوفى الذى يعانيتها ويكابدها، مصدر هذه المعاناة إرادة عارمة من الصوفى أن يتصل بالله، ولما كانت هذه الأحوال تخص من يعانيتها فضلا عن أنها لا تخضع لحكم العقل ومقولاته، فإنه يحق للصوفية أن يعترضوا على كل من يحاول أن يزن تجاربهم وتعبيراتهم عنها بميزان العقل؛ لأن العقل وقوانينه مشترك بين الناس جميعا. أما التجارب الصوفية فلا تخص غيرهم^(١).

وإذا كانت التجربة الصوفية حال ذاتية فإنه يلزم عن ذلك نتيجتان:

١- أن تتفاوت التجارب وفقا لمقام كل صوفى فى الطريق، ووفقا للاستعداد الروحى لكل منهم، ومن ثم تختلف تعبيراتهم، وأن لا تتفق أحوالهم، يقول رويم بن محمد البغدادي: الصوفية بخير ما اختلفوا، فإن اتفقوا فلا خير فيهم، ذلك أن اتفاقهم إنما يعنى أنهم احتكموا إلى شىء مشترك يجمعهم: إنه العقل، تماما كما تتفق الفرقة الواحدة فى أصول عقلية تجمعهم، وحينئذ لن يصبحوا صوفية^(٢).

ولكن هذا لا ينفى اشتراك القوم فى أصول الطريق كالزهد والخوف والرجاء وغيرها من المقامات، وكالمحبة والأنس والشهود وغير ذلك من الأحوال، ونجد أن القوم قد اتفقوا على مصطلحات معينة يطلقونها على مسائلهم ووارداتهم، وعلى منهج فى المعرفة ذى ثلاث شعب حسية وعقلية وقلبية^(٣).

(١) انظر الدكتور أحمد محمود صبحى «التصوف إيجابياته وسلبياته» ص ٣٦٥، ط عالم الفكر ٢ مجلد ٦ الكويت.

(٢) انظر المصدر السابق ص ٣٦٦.

(٣) راجع الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص «ج».

٢- وإذا كانت النتيجة الأولى هي تفاوت التجارب وفقا لمقام كل صوفى ، فإن النتيجة الثانية هي تفاوت أحوال الصوفى الواحد في أوقاته المختلفة وفقا لاستعداده وحالته النفسية وترقيه فى الطريق . . وإذا كانت نقطة البدء فى أى نشاط عقلى - كالفلسفة - أنا أفكر أو أنا أشك باعتبار الشك مظهرا للتفكير، فإن منطلق التجربة الروحية التى هى جوهر التصوف «أنا أريد»^(١).

يقول الدكتور أبو العلا عفيفى :

«التصوف هو المظهر الروحى الدينى الحقيقى عند المسلمين؛ لأنه المرآة التى تنعكس على صفحتها الحياة الروحية الإسلامية فى أخص مظاهرها . . فإذا أردنا أن نبحث عن العاطفة الدينية الإسلامية فى صفاتها ونقائنها وعنقها وحرارتها وجدناها عند الصوفية . . وإذا أردنا أن نعرف شيئا عن الصلة الروحية بين المسلم وربه، كيف يصور هذه الصلة، وكيف يجاهد طول حياته فى توكيدها وتدعيمها، وكيف يضحى بكل عزيز لديه - بما فى ذلك نفسه - محافظة وغيره عليها، وجب أن نقرأ سير الصوفية المسلمين ونتدبر أقوالهم»^(٢).

ومن أراد أن يلتبس معنى التصوف فسوف يجد ذلك فى حياة الصوفية إذ التصوف فى حقيقته سلوك عملى .

وإنك تجدنى أكتفى فى هذا التمهيد بما ذكرته، حيث رأينا انقصاد الجذوة، والارتقاء إلى عوالم الانسراح، وساحات القرب. وحيث يجوب السالك رياض اليقين، وتطل نفسه على نور البصيرة الذى لا يعتره غروب، ويتوفر لديه الوازع الداخلى، الذى لا يعقبه غياب . . وتتجلى للإنسان فيوضات الرحمة، ويستشعر جمال اللطف الإلهى، وسعة العطاء الربانى، وغزارة الإفاضة السخية.

(١) انظر الدكتور صبحى «التصوف إيجابياته وسلبياته» ص ٣٦٦ ع ٢٤ م ٦.

(٢) انظر الدكتور أبو العلا عفيفى «التصوف الثورة الروحية فى الإسلام» ص ١٠٣.

وقد كان لابد لهذا التمهيدي من أن يتقدم ليضعنا على عتبة الدخول في موضوع «الحكيم الترمذى عصره وجهوده» عنوان «الباب الأول» من رسالة «السلوك عند الحكيم الترمذى ومصادره من السنة النبوية» حتى يكون الحديث عن الترمذى موصول الأخذ والعطاء.

الباب الأول

(الحكيم الترمذى عصره وجهوده)

الفصل الأول: حياة الحكيم الترمذى وعصره
الفصل الثانى: جهود الحكيم العلمية وأثاره ومكانته

الفصل الأول

حياة الحكيم الترمذى وعصره

- مولد الحكيم وعصره.

- نشأة الحكيم وثقافته.

- شيوخ الحكيم وأساتذته.

- مجاهدات الحكيم وسلوكه.

- لماذا كان الترمذى حكيماً.

مولد الحكيم وعصره

يعتبر الحكيم الترمذى من أعظم الشخصيات الإسلامية التي يعتز بها التاريخ الإسلامى ، فقد ظهر فى فترة ازدهار علمى ، كانت بداية لتفتح ينابيع المعرفة التي ظلت مؤثرة فى حضارة العالم قرونا طويلة .

ظهر الحكيم فى فترة حرجة كانت أحوج ما يكون إلى الحكيم حيث خط المسار، ووضع للنفس المنهاج، حتى تستجيب لنوازعها الخيرة.. وقد ولد الحكيم: أبو عبد الله محمد بن على بن الحسن بن بشر الترمذى^(١) من عائلة تنتمى إلى العرب^(٢)، فى العشر الأول من القرن الثالث الهجرى «القرن التاسع الميلادى»^(٣).

وكان أبوه من رواة الحديث الذين رحلوا فى سبيله، واشتغلوا بروايته، فقد ترجم له الخطيب البغدادي ، وذكر أنه نزل بغداد، وحدث بها^(٤) ، وقد روى الحكيم كثيرا عن والده فى كتبه المتعددة، وكانت أمه أيضا من أهل الحديث، فقد روى عنها، وجاء ذلك فى كتابه «الرد على المعطلة»^(٥). وكذلك كان جده لأمه من أهل الحديث^(٦). وثبت أنه أخذ الحديث عن بعض مواطنيه^(٧). من كل ذلك يتبين للباحث والدارس أن الحكيم فتح عينيه أول ما فتح على حلقات العلم، والحديث، والدرس، وأنه أحيط بهذا الجو النقى ، وتلقت مسامعه أول ما تقلت كلمات الله،

(١) السبكي «طبقات الشافعية الكبرى» ج ٢ ص ١٤٥ الطبعة الأولى، الباسي الحلبي . والذهبي

«تذكرة الحفاظ» ج ٢ ص ٦٤٥، الطبعة الثالثة ، الهند. والبغدادي «هداية العارفين» ج ٢ ص ١٥،

١٦ ط استنبول ، تركيا، وابن حجر «لسان الميزان» ج ٥ ص ٣٠٨ ط حيدرآباد ، الهند.

(٢) الحسيني «المعرفة عنم الحكيم الترمذى» ١٣ ط دار الكتاب العربى بمصر.

(٣) الدكتور أربرى وعلى حسن «الرياضة وأدب النفس» ص ٣ ط الحلبي ١٣٦٦ هـ مصر.

(٤) الخطيب البغدادي «تاريخ بغداد» ، ج ١١ ص ٣٧٣، ط الخانجي بمصر.

(٥) الترمذى «الرد على المعطلة» مخطوط بلدية الإسكندرية، فنون متنوعة رقم ١٤٥ .

(٦) الدكتور الجيوشى «منازل العباد من العبادة» ص ٧ ، ط دار النهضة العربية بمصر.

(٧) الحسيني «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ١٤ ، ط دار الكتاب العربى بمصر.

وأحاديث رسول الله ﷺ، يهتف بهما أبوه، كما تهتف بهما أمه، ولهذا كان لكتاب الله سبحانه وتعالى، وسنة نبيه صلوات الله وسلامه عليه السلطان كل السلطان على اتجاهاته، وتفكيره، وسلوكه، ومنهجه، وخطاه^(١).

ومما يلاحظ: أن كتب التراجم والطبقات لم تذكر تاريخاً لمولد الحكيم الترمذى، ولم تحاول أن تستتج تاريخاً تقريبياً له، على عادة القدماء، فإنهم لم يكونوا يقدمون على ذلك ما لم يكن تحت أيديهم نص يستندون إليه، وإن كانت الكتابات جميعها تشير إلى أنه: رأى النور في الربع الأول من القرن الثالث الهجرى.. وعذر كُتَّاب التراجم والطبقات والمؤرخين في ذلك: أن الحكيم لم يكن قد عرف من شأنه ما يجعل المؤرخين يرصدون تاريخ ميلاده، ولم يقدم هو لهم ما يعينهم على معرفة مولده^(٢).

هذا، والذهبي يذكر أنه رحل إلى نيسابور سنة خمس وثمانين ومائتين، وأنه عاش حتى بلغ الثمانين^(٣).. ومعنى ذلك أنه ولد على التقريب سنة خمس ومائتين^(٤).

وابن حجر العسقلانى يذكر أن الأنبارى سمع من الحكيم الترمذى سنة ثمانى عشرة وثلاثمائة، وأنه عاش نحواً من تسعين سنة^(٥). ومعنى ذلك أنه ولد على وجه التقريب سنة ثلاثين ومائتين^(٦).

يقول الدكتور بركة: ورواية الذهبي - كما نرى - لا تتعارض مع رواية ابن حجر، بل تمهد لها وتساندها، لكن الاستنتاج بأنه ولد على وجه التقريب سنة

(١) الدكتور الجيوشى «منازل العباد من العبادة» ص ٧، دار النهضة العربية.

(٢) المصدر السابق ص ٧.

(٣) الذهبي «تذكرة الحفاظ» ج ٢ ص ٦٤٥، الهند.

(٤) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج ١ ص ٣٣ ط مجمع البحوث الإسلامية.

(٥) ابن حجر «لسان الميزان» ج ٥ ص ٣١٠ ط الهند.

(٦) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» ج ٢ ص ٣٣.

ثلاثين ومائتين، معارض بما ورد في كتب التراجم من أنه ولد في أوائل القرن الثالث، ومن أنه صحب أبا تراب النخشي، وأحمد بن خضرويه، الصوفيين المشهورين، ومن أنه روى عن قتيبة بن سعيد الثقفي، وعن صالح بن عبد الله الترمذى، وعن الحسن بن شقيق البلخى . . فمن الملاحظ أن أبا تراب النخشي توفى عام خمسة وأربعين ومائتين، وأن أحمد بن خضرويه وقتيبة بن سعيد قد توفيا عام أربعين ومائتين، وأن صالح بن عبد الله قد توفى عام نيف وثلاثين ومائتين، ويقال أن الحسن بن عمر بن شقيق قد توفى عام ثلاثين ومائتين^(١).

والدكتور بركة بعد أن يذكر تواريخ وفاة من صحبهم الترمذى، ومن روى عنهم يصل إلى مقولة تقول: فإذا كان الحكيم الترمذى قد ولد عام ثلاثين ومائتين، كان معنى ذلك أنه بلغ من العمر عشر سنين وقت وفاة أحمد بن خضرويه، وقتيبة ابن سعيد، وخمسة عشر عاما عند وفاة أبي تراب النخشي . . وإذا أمكن أن يتحمل الحديث فى هذه السن، بصورة من صور الاحتمالات . . فكيف تثبت صحبة الطريق والسلوك فى مثل هذه السن؟ ويتابع الدكتور بركة كلامه فيقول:

«ثم إذا علمنا أن الحكيم الترمذى لم يتجه الاتجاه الصوفى إلا بعد أن تجاوز السابعة والعشرين من عمره، وأن هذه الصحبة لا بد أن تكون قد وقعت له بعد هذه السن . . أمكن لنا أن نستنتج - باستخراج هذه الأعوام السبعة والعشرين من الأربعين ومائتين التى توفى فيها أحمد بن خضرويه - أن الحكيم الترمذى كان موجودا عام ثلاثة عشر ومائتين - وإذا أضفنا أن هذه الصحبة استمرت عاما أو عامين أو أكثر، لا يمكن أن نستنتج - بأقل وجوه التقريب - أنه قد ولد قبل عام عشرة ومائتين^(٢).

(١) المصدر السابق ص ٣٤.

(٢) الدكتور عبد الفتاح بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج ١ ص ٣٥.

وهذا يتفق مع ما ذكرته كتب التراجم من أنه ولد في أوائل القرن الثالث الهجرى ، ومع ما استتجه الذهبى - بعد أن أورد أنه رحل إلى نيسابور عام خمسة وثمانين ومائتين - من أنه عاش حتى بلغ الثمانين^(١).

إذ معنى ذلك أنه ولد عام خمسة ومائتين للهجرة ، ومن الممكن إذن أن نتفق مع الذهبى فيما يخص تاريخ ميلاده^(٢).

ولئن كان لكتب التراجم العذر فى السكوت عن ذكر مولد الحكيم . . فإن الباحث لا يجد العذر المقبول فى التضارب الواسع الذى يجده عن المؤرخين بالنسبة لوفاته، بعد أن عاش حياة طويلة عريضة خاض خلالها معارك، وتعرض لمحن، ومصادرات حرمت عليه الالتقاء بالناس . . . مما يمكن أن يقال معه أنه شغل الدنيا وشغل الناس، ومع ذلك فلإننا نجد الخلاف على تاريخ وفاته يمتد إلى أن يبلغ خمسة وسبعين عاما . . . فبينما يهدى الاستنتاج القائم على الملاحظة الدقيقة، أن وفاة الحكيم كانت بعد ٣١٨هـ^(٣).

وذلك لما يرويه ابن حجر أن الأنبارى سمع منه سنة ٣١٨هـ. وهذا يعنى أن وفاته كانت بعد هذا اللقاء^(٤)؛ لذا أصبح من الممكن أن نتفق مع ابن حجر العسقلانى ، فيما يتعلق بتاريخ وفاته، لا سيما إذا سجلنا ما ذكره فريد الدين العطار فى كتابه «تذكر الأولياء» من أنه عاش مائة وخمسة عشر عاما^(٥).

فليس صحيحا ما ذكره صاحب «كشف الظنون» فى مواضع من كتابه، وكذلك صاحب «سفينة الألباء» من أنه توفى سنة ٢٥٥هـ. ولعل مرد هذا خطأ من الناسخ . . فليس معقولا أن يبلغ الخلاف فى وفاة الحكيم هذا الفارق

(١) الذهبى «تذكرة الحفاظ» ج٢ ص ٦٤٥ .

(٢) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» ج١ ص ٣٥ .

(٣) الدكتور الجيوشى «منازل القاصدين إلى الله» ص ٧ دار النهضة العربية .

(٤) ابن حجر (لسان الميزان) ج٥ ص ٣١٠ .

(٥) عثمان إسماعيل يحيى مقدمة كتاب «ختم الأولياء» ص ٩ ط المطبعة الكاثوليكية بيروت .

الضحخ^(١) ومما يدفع الباحث إلى رفض التاريخ المذكور أن الحكيم نفسه يتحدث في رسالته «بدو الشأن» عن رؤى رأتها زوجته فيقول: «ثم رأيت لستين أو ثلاث، وذلك يوم السبت ضحى لعشر بقين من ذى القعدة سنة تسع وستين ومائتين»^(٢).

وكذلك لا يقبل الباحث القول: بأن وفاته كانت سنة ٣٨٥هـ لأن هذا التاريخ معارض بما ذكره السبكي والذهبي من أن الترمذى قد رحل إلى نيسابور سنة ٢٨٥هـ حيث أقام بها مدة يدرس الحديث، وهناك تلقى عنه عدد من محدثيها^(٣).

والباحثون لا يوافقون الدكتور على حسن عبد القادر والدكتور آربرى فيما ذهبوا إليه من قولهما أنه: يمكن أن نستنتج أن أبا عبد الله مات عند نهاية القرن الثالث الهجرى، وأقرب ما يكون أن ذلك فى حدود سنة ٢٩٦هـ - ٩٠٣م^(٤). وذلك لرواية ابن حجر من أن الأنبارى سمع من الحكيم الترمذى سنة ٣١٨هـ. ولعل هذا مما دعا بعض المؤرخين المحدثين من الغربيين إلى اعتبار وفاة الترمذى سنة ٣٢٠هـ.

لذلك يرجح أهل البحث أن يكون الحكيم الترمذى قد ولد عام خمسة ومائتين، وأنه عمّر مائة وخمسة عشر عاما، وأنه توفى عام عشرين وثلاثمائة للهجرة^(٥). ومعنى هذا أن الحكيم عاش عمرا مديدا، كان خلاله عاملا دعويا باحثا، لا يفتر عن المجاهدة أو الدرس أو الرياضة، تشهد بذلك آثاره وكتبه ورسائله^(٦).

(١) الدكتور الجيوشى مقدمة «منازل العباد» ص ٨.

(٢) الحكيم الترمذى «بدو شأن. أبى عبد الله» ص ٣٠ تحقيق عثمان إسماعيل ط بيروت.

(٣) السبكي «طبقات الشافعية» ج ٢ ص ٢٤، والذهبي «تذكرة الحفاظ» ج ٢ ص ٦٤٥.

(٤) الدكتور آربرى والدكتور على حسن عبد القادر مقدمة كتاب «الرياضة وأدب النفس» ص ١١ ط البابى الحلبى ١٣٦٦هـ.

(٥) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» ج ١ ص ٣٥.

(٦) الدكتور الجيوشى «منازل العباد من العباد» ص ٨.

ولد الحكيم الترمذى بمدينة ترمذ، ومدينة ترمذ تقع داخل الأقاليم الإسلامية التى تخضع للاتحاد السوفيتى ، ومات الحكيم ودفن بترمذ، وقبره معروف الآن فى خرائب «ترمذ» القديمة . . يقول بارتولد : «ونجد بين الأبنية فى خرائب المدينة القديمة، ضريح الولى أبى عبد الله محمد بن على الترمذى . وهذا الضريح من المرمر الأبيض . وقد ذكر «بوسلافسكى» : أن هذا الأثر لا يفوقه من حيث الصنعة والمادة أى أثر آخر من الآثار القديمة التى عرفت حتى الآن فى هذه النواحي^(١) . والراجح أن يكون قد بنى فى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) . وهو اليوم أجمل الآثار بين أطلال ترمذ، ومن أجملها فى آسيا الوسطى^(٢) .

وترمذ^(٣) التى ولد فيها الحكيم - كما يؤخذ من لقبه - مدينة على الضفة الشمالية لنهر جيحون بالقرب من مصب نهر سرحان^(٤) .

وكانت البوذية هى السائدة فى «ترمذ» أبان الفتح الإسلامى ، فقد كان بها اثنا عشر معبدا ونحو ألف راهب، وكان على ترمذ وقتذاك أمير عظيم الشأن، لقبه ترمذشاه، وكان بها حصن منيع يشرف على النهر، وفى عام ٧٠ هـ «٦٨٩ - ٦٩٠م» فتح ترمذ موسى بن عبد الله بن حازم، واستقل بحكمها خمسة عشر عاما^(٥) .

وقد شهدت «ترمذ» بعد الفتح الإسلامى ، نشاطا فكريا ملموسا، مما جعل ترمذ أحد مراكز الثقافة الإسلامية الشهيرة، فى القرن الثالث الهجرى ، فى منطقة ما وراء النهر . .

(١) الدكتور أربرى وحسن عبد القادر «الرياضة وأدب النفس» ص ١١ ط الباب الحلبى .

(٢) المستشرق بارتولد دائرة المعارف الإسلامية ج٩ ص ٢٨٦ كتاب الشعب .

(٣) بكسر التاء والميم - كما هو المعروف ، أو بفتح التاء مع كسر الميم أو ضمها كما هو متداول على لسانهم «صفى الدين البغدادى مرصد الاطلاع» ج١ ص ٢٥٩ وترميذ وترمز «دائرة المعارف» ج٩ ص ٢٨٦ .

(٤) بارتولد «دائرة المعارف الإسلامية» ج٩ ص ٢٨٦ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٨٦، والبلاذرى «فتوح البلدان» ص ٤٠٨ .

وفى ترمذ نشأ عدد كبير من العلماء والباحثين والفقهاء والمحدثين، وتذكر دائرة المعارف الإسلامية: «أنه اشتهر من أهل ترمذ فى التأليف رجلان: أولهما أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذى صاحب «كتاب الجامع وألعل وكتاب الشمائل المحمدية» المتوفى عام ٢٧٩هـ. والثانى: المحدث المتصوف أبو عبد الله محمد بن على الترمذى^(١).

ومنطقة (خراسان) التى تقع فيها مدينة «ترمذ» من المناطق التى كانت فى العهد الإسلامى مسرحا لكثرة المذاهب والمعتقدات، كان يباين بعضها أشد المباينة، وكان يعيش بعضها إلى جوار بعض، وكان ينحو بعضها ناحية خاصة من التعصب والغلو، فكان الجو الذى يسود هذا الإقليم، جوا من التباين والتعصب والاضطراب، يعيش على أرض تتقسمها الأهواء والمذاهب والنحل^(٢).

ويذكر لنا المقدسى: أن مذاهب أهل الإقليم مستقيمة - أى أنهم على مذهب أهل السنة والحديث - إلا فى سجستان، ونواحي هراة كرخ، واستراجان، فإن بها طائفة من الخوارج، وأما نيسابور فإن بها الشيعة والكرامية، لهم فيها ظهور وغلبة، وللمعتزلة بها ظهور كذلك وليست لهم بها غلبة، وأما أهل «ترمذ» فهم جهمية، وأما أهل الرقة فهم شيعة، وأهل قندر قدرية، وأما إقليم ما وراء النهر وبخارى فإن أولاد على به على غاية الرفعة، وأما الكرامية فقد كان لها ظهور فى أغلب مدن الإقليم وقد كان لها جلبة فى هراة، ومرج الشاة^(٣).

أما فى التصوف فقد ظهر فى الإقليم لونان أساسيان: أحدهما: كان يميل إلى التفكير العقلى الفلسفى الجرىء، والآخر كان يميل إلى تفكير أهل السنة والجماعة، هذا التفكير التقليدى المحافظ، أما الأول فظهر فى الجنوب، وفى أماكن المعتزلة والمذاهب الفلسفية القديمة. وأما الآخر فقد سار موازيا له، ولكنه

(١) المستشرق بارتولد «دائرة المعارف الإسلامية» ج٩ ص ٢٨٩.

(٢) عبد المحسن الحسينى «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٤٢.

(٣) المقدسى «أحسن التقاسيم» ص ٣٢٣.

إلى الشمال منه، ولكن هذين التيارين اختلطا أخيرا عندما اتحدا في المرات إلى أواسط آسيا^(١).

وعلماء تقويم البلدان يذكرون: أنه بجانب هذه المذاهب الإسلامية - التي عاشت في البلاد - عاشت إلى جوارها في هذه البلاد أيضا بعض المذاهب والديانات الأخرى التي ظهرت قبل الإسلام، فقد كان ببخارى وما وراء النهر، طائفة كبيرة من اليهود، وأخرى من النصارى قليلة، كما كان بها أصناف كثيرون من المجوس^(٢).

ولكى تستكمل الخصائص الأساسية المميزة لهذا الإقليم يستحسن أن نعرض لهذه الحركات المذهبية الخاصة التي انفرد بها دون بقية أجزاء الدولة الإسلامية .

وأولى هذه الحركات بالذكر والتي يقترن اسمها دائما باسم «خراسان» وما وراء النهر: فهي حركة «أهل الحديث» وتبدو هذه الحركة واضحة جلية في القرن الثالث الهجرى، حيث ظهرت لتعمل نحو جمع الحديث واستخلاص الصحيح منه.

وكانت هذه الحركة حركة شاملة، واسعة النطاق، أو كانت اتجاها عاما لثقافة هذا الإقليم في هذا العصر، ولا أدل على ذلك من هذه الحقيقة الواضحة، وهي أن الكتب التي كانت خلاصة هذه الحركة العلمية، والتي استطاعت أن تفرض نفسها على أهل الحديث ترجع جميعها إلى هذا العصر وهذا الإقليم^(٣). ولعلنا ندرك مدى شمولها وانتشارها حينما نعرف أن أصحاب الصحاح الستة: البخارى ٢٥٦هـ، ومسلم ٢٦١هـ، والترمذى ٢٧٩هـ، وأبو داود ٢٧٥هـ، والنسائى ٣٠٣هـ، وابن ماجه ٢٧٣هـ، وسواهم من أئمة الحديث، كانوا جميعهم من أبناء هذه المنطقة ورجالاتها^(٤).

(١) عبد المحسن الحسينى «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٤٤.

(٢) المقدسى «أحسن التقاسيم» ص ٣٢٣.

(٣) الحسينى «المعرفة عن الحكيم الترمذى» ص ٤٥.

(٤) الجيوشى مقدمة «المسائل المكنونة» للترمذى، ص ٥ ط دار التراث العربى مصر.

وأما الحركة الثانية فيسميها بعض الدارسين بحركة أصول الصوفية الأولى - وهذه الحركة نشأت في «بلخ» وما حولها، في أواخر القرن الثاني، وأوائل القرن الثالث، وهذه الحركة لم تكن قد تميزت بعد بلون خاص سوى هذه المحاولات الأولية لتأسيس مذهب صوفى، والتي تمثلها طائفة من صوفية «بلخ» الذين نستطيع أن نذكر منهم: الفضيل بن عياض «١٨٧هـ» وإبراهيم بن أدهم، وحاتم الأصم (٢٣٧هـ) الذين يعتبرون أعلام الصوفية المسلمين^(١).

وأما الحركة الثالثة التي امتاز بها إقليم «خراسان» فهي تتصل بعلم الكلام، ونستطيع أن نتبين في هذه الحركة لونين متباينين.. مذاهب الكلام المتصلة بالسياسة، ومذاهب الكلام التي تتصل بأهل الرأي^(٢).

فقد ترعرعت في هذا الإقليم فرق المتكلمين من شيعة، ومعتزلة، وخوارج، بما فيهم المرجئة، والجهمية^(٣) ولم تقصر المذاهب الفقهية عن القيام بدورها في هذا الإقليم، فقد كان التعصب بين أتباع أبي حنيفة والشافعى عنيفا إلى حد الاقتتال وازهاق الأرواح^(٤).

هذه هي المذاهب الإسلامية التي تكون خصائص إقليم خراسان، والتي ظهرت في العصر الإسلامي، ونستطيع أن نذكر إلى جوارها طائفة أخرى من المذاهب غير الإسلامية، كانت تعيش في هذه المنطقة قبل الإسلام، وامتد بعضها إلى العصر الإسلامي، تلك هي مذاهب المانوية، والمجوسية، والبوذية، أما المجوسية فقد كانت الديانة الشائعة فيما يعرف بأرض إيران... وأما المانوية فقد كانت تقع في الجزء الشمالى، مما يلى جبال إيران من ناحية الغرب، حيث كانت

(١) المصدر السابق ص ٤٦.

(٢) المصدر السابق ص ٤٧ بتصرف واختصار.

(٣) الجيوشى مقدمة «المسائل المكنونة» للترمذى ص ٦ ط دار التراث العربى .

(٤) المصدر السابق ص ٦.

تنتشر في بعض البلاد.. وأما البوذية فقد أتت من ناحية الهند.. سائرة نحو الشمال ، فاتخذت لنفسها مركزا في ترمذ وبلخ^(١).

و«ترمذ» المدينة التي نشأ بها الترمذى نفسها قد كانت صورة واضحة من هذا الخليط من المذاهب الإسلامية وغير الإسلامية، فقد كانت مركز هذا الإقليم، والبؤرة التي تجتمع فيها كل هذه المذاهب والنحل والأجناس^(٢).

ويقول الدكتور الجيوشى: كانت خراسان أحد المراكز الثقافية الهامة في تلك المنطقة.. تتفاعل مع هذه التيارات، وتتأثر بها، وتشارك في صنع جانب منها أحيانا، إلى جانب نظيراتها من مراكز الثقافة النشطة في ذلك الإقليم، مثل بخارى وسمرقند وبلخ ونيسابور، وكان الصراع الفكرى - بين رجال المذاهب والفرق الإسلامية، من فقهاء ومحدثين ومتصوفة وعلماء كلام، حول بعض المفاهيم الإسلامية، وكيفية تطبيقها- على أشده، إلى جانب الصراع بين الإسلام كقوة دينية وثقافية واجتماعية، وبين بقايا الديانات القديمة وموارث سكان البلاد الأصليين التي توارثوها عبر القرون الطويلة^(٣).

وكان أمرا طبيعيا أن تتصارع المذاهب والأفكار في تلك الحقبة من عمر الدولة الإسلامية، لأنها كانت فترة النضج إلى جانب الاطلاع على الأفكار التي نقلت إلى ساحة الفكر العربى من خلال الترجمات التي شجعها المأمون وأنفق عليها الكثير، حتى لونت فكر المتكلمين والفلاسفة وانعكس أثرها على بعض المذاهب التي أحب أصحابها أن يطعموا بها الفكر العام، في تلك الحقبة من الزمن. وكان من أثر ذلك أن ظهرت حركات فكرية أخرى تحاول أن تصدر هذا التيار اليونانى ، الذى يريد دعائه أن يجعلوا منه روافد للفكر الإسلامى^(٤).

(١) الحسينى «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٤٨.

(٢) المرجع السابق ص ٤٤.

(٣) الدكتور الجيوشى مقدمة «المسائل المكنونة» للترمذى ص ٥.

(٤) الدكتور الجيوشى مقدمة «معرفة الأسرار» للترمذى ص ٧ دار النهضة العربية.

فى ذلك الجؤ المشحون بالصراع الفكرى والاجتماعى ، والمائج بالحركة الدائبة، والدراسات النشيطة، نشأ الحكيم الترمذى ، وترعرع، وتلقى ثقافته ومعارفه .

نشأة الحكيم وثقافته

إن الباحث فى حياة الحكيم الترمذى العامرة بالعلم، يدرك أن طفولة الحكيم «لم تكن طفولة عادية، مليئة بلهو الأطفال، وعبثهم ولعبهم، إذ لا يتصور أن يتعود ذلك ثم يفطم عنه دفعة واحدة، دون أن يحدث رد فعل عنيف، قد يتسبب فى نفوره من شيخه، ومن درسه، وهذا خلاف ما حدث، مما يدل على أن هذه الطفولة كان فيها نوع من التهيئة النفسية والذهنية لفترة الدرس الجاد فيما بعدها»^(١).

لقد فتح الحكيم عينيه على حلقات العلم والدرس منذ بدأ يعقل؛ لأن أباه كان أحد علماء الفقه ورواة الحديث، كما يبدو من حديثه عنه، وقد أخذ أبوه يغرس فيه حب العلم وتحصيل المعارف، ويحمله على ذلك حملاً فى وقت مبكر، حتى امتلاً وقته منذ الصبا الباكر بالإقبال على الدرس وتحصيل العلم، بفضل تشجيع والده، وحثه على الاستزادة منه، مدفوعاً بحرص الأب، ومسئولية المربى، حتى أصبح العكوف على الدرس أمراً مألوفاً للحكيم فى سنه الباكر الذى يقطعه أترابه فى اللهو واللعب^(٢).

وقد كان أبوه أستاذه الأول - ولعله استغنى بذلك عن التردد على الشيوخ فى صباه الأول - ويفهم مما كتبه الحكيم عن تعليمه فى هذه السن المبكرة أن أباه كان يدرس له علم الرأى والآثار، أو بعبارة أخرى علم الحديث والفقه، فقد كان أبوه محدثاً، ويروى الحكيم عنه فى كتبه جميعها^(٣).

(١) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ٤٤ .

(٢) الدكتور الجيوشى مقدمة كتاب «المسائل المكنونة» للترمذى ص ٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٩ .

وهذا كله يجمله الحكيم فى عبارة موجزة بقوله: «كان بدو شأنى أن الله تبارك اسمه قبض لى شيخى - رحمة الله عليه - من لدن بلغت من السن ثمانيا، يحملنى على تعلم العلم، ويعلمنى ويحثنى عليه، ويدب ذلك فى المنشط والمكره، حتى صار ذلك لى عادة وعضوا عن اللعب فى وقت صباى، فجمع لى فى حدائتى علم الآثار وعلم الرأى»^(١).

ولا شك أن شيخ الحكيم - سواء كان والده أو غيره - قد وفق أيا توفيق فى أن يجعل الحكيم على معرفة بعلمين من أهم العلوم الإسلامية، وهما علم الحديث، وعلم الفقه. ولا حاجة بنا لتكده الذهن، ونزداد فى التفكير لمعرفة هذا الشيخ الذى ذكره الحكيم بأنه كان شيخا له، ما دامت المصادر وكتب الطبقات والتراجم لم تبين لنا ذلك، ويكفى أن الله تبارك اسمه قبض له شيخا.

ولا ندرى على وجه التحديد إلى أى مدى استمر هذا الشيخ يعلمه، ولا ندرى إذا كان هناك من الشيوخ الآخرين من تتلمذ عليه الحكيم فى صباه، وفى صدر شبابه غير شيخه الذى ذكره - سواء كان والده أو غيره - لأن المصادر التى بأيدينا قد سكتت عن الحديث عن هذه الفترة من حياة الحكيم الترمذى^(٢).

وإن كان مما لاشك فيه أن هناك من شيوخ الترمذى وأساتذته من قام بتعليمه إلى جانب والده أو شيخه، فكان يتردد على شيوخ ترمذ الآخرين ويأخذ عنهم، كما يأخذ لداته ونظراؤه، إلا أنه لم يذكر لنا واحدا منهم، ولعل مرد ذلك إلى أنه كان يرى أن ما تلقاه على أيديهم لم يخرج فى نطاقه عما تلقاه على يد شيخه^(٣).

والتاريخ لم يحدثنا متى توفى والده، وإن كان من المؤكد أنه قام بالنصيب الأكبر فى تثقيفه وتوجيهه فى الفترة الأولى من حياته، ويؤخذ من كثرة روايته عن

(١) الدكتور عثمان إسماعيل يحيى «بدو شأن أبى عبد الله» داخل كتاب «ختم الأولياء» ص ١٤ فقرة ١ ط بيروت.

(٢) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى» ص ١٦ ط دار النهضة العربية.

(٣) الدكتور الجيوشى مقدمة كتاب «منازل العباد من العبادة» ص ١٠.

أبيه فى كتبه، أن أباه لم يميت إلا بعد أن بلغ سن الشباب، وحصل كثيرا من مسائل العلم^(١)، وليس صحيحا أنه مات وهو صغير - كما يروى فريد الدين العطار فى تذكرة الأولياء^(٢).

وقد كان لتوجيه والد الحكيم له منذ الصبا الباكر أثر بالغ فى تعلق الحكيم بالمعرفة وطلبها، والرغبة فى الاستزادة من العلم، والاستعداد للرحلة من أجل ذلك، كما كانت العادة جارية بذلك فى زمانه بالنسبة للطلاب الذين لم يعرفوا حدودا تفصل بين بلد وآخر، والعلم لا وطن له، والرحلة فى طلبه أمر لا بد للمجتمع، حتى يتسنى للعلماء اكتساب الفوائد والكمال، ومباشرة التلقين والمحاكاة من الفطاحل الأعلام.

وإذا نظرنا إلى العلماء المسلمين فى عصور ازدهار الحضارة الإسلامية، نجد أنهم لم يشنوا عزمهم، ولم يدخروا جهدهم، فى سبيل القيام بهذا العمل الجليل. . . فقد أولع أكثرهم بالرحلة من بلد إلى بلد، ابتغاء العلم وتحصيله، وحرصا منهم على اقتناص شوارده، وتقصى مسائله، وتتبع أطواره، وأحواله، ومعرفة كل ما يتصل بأئمة ورجاله، فجابوا الأقطار، وقطعوا الصحارى والقفار، ولم تع همهم بتحمل وعناء السفر، ومشقات الرحيل، ولم يقعد بهم عن المضى إلى غاياتهم شظف من العيش وقلة من المال، مهما بعدت المسافات وطال زمن الاغتراب.

وقد روى المؤرخون كثيرا من أبناء تلك الرحلات التى قام بها طلاب العلم والعلماء، فقلما نجد عالما منهم إلا له أكثر من هجرة، إلى أكثر من بلد فى أقطار مختلفة.

ورجال الحديث كانوا يرحلون إلى الأمصار المختلفة حتى يقيدوا الأحاديث بأسانيدها ورواياتها. . . وهؤلاء المحدثون كانوا من أنشط الناس للهجرات، ومن

(١) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى» ص ١٦ دار النهضة العربية.

(٢) فريد الدين العطار «تذكرة الأولياء» ج ٢ ص ٩٠ تحقيق نيكلسون نقلا من كتاب الرياضة وأدب

النفس للمستشرق آربرى والدكتور على حسن عبد القادر ص ٧.

أقدرهم وأصبرهم على تحمل عناء الارتحال، ووعناء السفر. . . وكان لا بد لهم من ذلك في سبيل طلب الحديث وتدوينه وتحقيق رواياته، والتأكد من صحته وإسناده، لأن رواته من الصحابة كانوا قد تفرقوا في الأمصار بعد الفتح، وقد أخذ الحديث عن هؤلاء الصحابة- المنبئين في البلاد - وطبقات التابعين ومن بعدهم، فكان على ألسنة المحدثين في كل مصر وبلد أحاديث، قد لا يتأتى لمحدثي الأمصار الأخرى معرفتها، لأنهم لم يقفوا عليها، ولم يسمعوا بها.

ومما سجله الأستاذ أحمد أمين في صحائف التقدير لهؤلاء العلماء قوله: «ترى العالم في المشرق، فإذا هو في الأندلس، وفيما هو في الأندلس إذا هو في العراق، وفيما هو في العراق إذا هو بمصر والشام. . . لا يعوقهم فقر، ولا يفت في عزمهم صعوبة الطريق وأخطاره، سواء عليهم الصحراء وحرّها، والبحار وأمواجها. إذ تغلغل في نفوسهم اعتقاد: أن طلب العلم جهاد، فمن مات في سبيله مات شهيدا. هذا إلى أن العلم عند كثير منهم أصبح مقصدا لا وسيلة، يقصد لذاته، ويرغب فيه لذته»^(١).

وحسب المفكر والباحث أن ينظر عبر التاريخ، ويستطلع سير الأعلام من العلماء ليدرك إلى أي مدى كان طلاب العلم يرون الرحلة لهذا الهدف النبيل أمرا لازما، وفرضا لا بد من القيام به^(٢).

لهذا اتفق الترمذي مع اثنين من أصدقاء العلم على القيام برحلة علمية يلقون خلالها شيوخ الحديث، وأهل المعرفة في مختلف الأمصار، ويتلقون عنهم العلوم، ويأخذون عنهم. . . غير أن هذه المرحلة لم تتم بالنسبة إلى الحكيم فقد طلبت إليه أمه أن يبقى بجانبها يرعاها، ويقوم على شئونها، لأنه ليس هناك من يقوم بهذا الواجب سواه. . . ويبدو أن والده كان قد توفى، كما أن المصادر المطلعة لا تشير إلى وجود إخوة له. . . ولعل ذلك كان السبب الأكبر في تعلق أمه به، وحرصها على أن يكون معها في وحدتها ومرضاها.

(١) الأستاذ أحمد أمين «ظهر الإسلام» ج٢ ص ٤٠ ط بيروت.

(٢) الدكتور الجيوشي «مقدمة المسائل المكنونة» ص ١٠.

وما كان الحكيم البار بأمه أن يتخلى عنها في ذلك الوقت الذي تحتاج فيه إلى من يرعاها، وإن كانت الرحلة المرتجاة، تملأ كل أحاسيسه، والشوق الجارف إلى التزود من المعرفة يشغل أيامه ولياليه، فانطلق صاحبا، وظل هو يبكي ضياع وقته، وإفلات الفرصة السانحة^(١).

وقد رسم الشاعر الفارسي فريد الدين العطار، صورة معبرة عن المشاعر المتضاربة التي اجتاحت كيان الحكيم، وتصارعت في داخله، فيقول: «ذلك أنه كان قد عقد النية في أول أمره على الرحلة لطلب العلم في رفقة اثنين من إخوانه، وفي أثناء ذلك مرضت أمه، وقالت له: يا بني إني امرأة ضعيفة، لا عائل لي، ولا معين يعينني، وإنك المتولى لأمرى، فإلى من تكلني وتذهب؟ فنالت هذه الكلمات من نفسه، وعدل عن الرحلة، ومضى زميلاه في سبيلهما، ثم مضى على ذلك بعض الوقت.. فبينما كان في إحدى المقابر يبكي بكاء شديدا، ويقول: «ها أنذا قد بقيت جاهلا مهملا، وسيرجع أصحابي، وقد حصلوا على العلم» إذ به يرى أمامه فجأة، شيئا مشرق الوجه، فسأله الشيخ عن سر بكائه، فأفضى إليه بحاله.. فقال له الشيخ: ألا أعلمك في كل يوم شيئا من العلم، فلا يمر عليك كثير وقت حتى تسبق إخوانك.. فأجابته إلى ذلك. واستمر الشيخ على تعليمه كل يوم، ومضت على ذلك أعوام... ثم عرف بعد ذلك أن الشيخ هو الخضر عليه السلام، وأنه إنما حصل على هذا ببركة دعاء أمه^(٢)، وأضاف العطار إلى ذلك راويا عن أبي بكر الوراق: «أن الخضر كان يأتيه ليعلمه كل يوم أحد، حيث كانا يتذاكران العلم، ويتجادبان الحديث»^(٣).

(١) الدكتور الجيوشي مقدمة «المسائل المكنونة» ص ١٠ ومقدمة «منازل العباد» ص ١٠ وكتاب «الحكيم الترمذي» ص ١٧.

(٢) تذكرة الأولياء ط نيكلسون ج ٢ ص ٩١-٩٢ نقلا من كتاب الحكيم الترمذي للدكتور الجيوشي ص ١٧، ١٨. ونقلا من كتاب الرياضة وأدب النفس ص ٨.

(٣) الدكتور آربري وعلى حسن «كتاب الرياضة وأدب النفس»، ص ٨ وأبو بكر الوراق هو أبو بكر محمد بن عمر الحكيم الوراق الترمذي البلخي «القشيري في الرسالة» ص ٣٦، وأبو نعيم الأصفهاني في حلية الأولياء ج ١٠ ص ١٣٧.

ويقول الترمذى : «وهكذا علمنى درسا كل يوم حتى انقضت ثلاث سنوات»^(١).

ويذكر الدكتور الجيوشى فى مقدمة تحقيقه لكتاب الترمذى «منازل العباد من العبادة أو منازل القاصدين إلى الله : أنه وجد فى كتاب «الأدعية والطلسمات» المنسوب للترمذى : أن نوبات الحزن والبكاء كانت تهيج بالترمذى كلما تذكر الفرصة التى ضاعت منه، ومخطوط الأدعية والطلسمات يصور نوبة من هذه النوبات التى كانت تتاب الحكيم من حين لآخر، فقد جاء فيه : «فى يوم من أيام الجمع بينما كان الحكيم فى المسجد إذ تذكر الفرصة التى أفلتت منه بذهاب صاحبه إلى العراق لطلب العلم، وعدم تمكنه من صحبتها، بعد اتفاقهم على ذلك، وكان سبب تخلفه مرض أمه وعدم إذنها له بالسفر، فلما تذكر الحكيم ذلك غلبه النحيب والبكاء، فاجتمع المصلون من حوله يسألونه عن السبب، وهو لا يستطيع أن يجيب لشدة ما غلبه من البكاء، حتى ظن بعضهم أنه يبكى لفقدان أمه، وظن الآخرون أنه ألم به مرض شديد لا يستطيع تحمل آلامه . . . وذهب آخرون أن به طائفا من الجنون، جعله يبكى بدون سبب، ولم يحجر الحكيم جوابا، بل أخذ طريقه إلى خارج المسجد متجها إلى المقابر بالقرب منه، وهناك سقط فاقد الوعى لما به من الألم، ولم يكذب حتى وجد رأسه فى حجر شيخ وقور، يشع النور من وجهه ولحيته البيضاء، فنهض مسرعا وحياء بأدب واحترام . . . وأقبل الشيخ على الحكيم يسأله : هل تعرف من أنا . وأجاب الفتى : فليقل الشيخ . . . إنى أنا أخوك الخضر جئت إليك بأمر من الله، وأحضرت معى كتابا إذا التزمت بما فيه من وصايا وتعليم، فستصل إلى ما تريد وتحقق لك أغراضك بتوفيق الله . وأدخل الشيخ يده فى جيبه وأخرج الكتاب، ثم بين الشيخ للحكيم كيف يأخذ نفسه بتعاليم الكتاب، وكيف ينظم حياته مع الناس، ثم أجازته ودعا له^(٢).

(1) Muslimsaimtsana mystics Anbery. P244.

(2) نقلا من مقدمة «منازل العباد من العبادة» للترمذى ص ١١ ، ومخطوط «الأدعية والطلسمات» وهو باللغة الفارسية وموجود بمكتبة أيا صوفيا تحت رقم ٨١٤، ومشكوك فى نسبه للترمذى ويبدو من عبارات المخطوط أن أحد المعاصرين للترمذى قد كتبه «الدكتور الجيوشى».

وقد نستفيد من النص الذى ورد عن فريد الدين العطار، والنص الذى جاء فى مخطوط «الأدعية والطلسمات» مدى ما كان يعتلج فى صدر الحكيم من الرغبة الملحة فى طلب العلم، حتى هيا الله له من يعوضه ما فاته من أمر السفر، ويفتح له بسبب ذلك من فيوض الله وخزائن علمه التى لا تنفذ.

ولكن هل كف الحكيم الترمذى عن التفكير فى مثل هذه الرحلة؟ وهل قنع بما نال من المعرفة عن طريق ما كشف له؟ يبدو أن الحكيم يرقب الفرصة حتى سنحت له، وما إن تهيأت له حتى أزمع الخروج إلى مكة، يحج إلى بيت الله الحرام، وكانت سنة إذ ذاك سبعا وعشرين سنة. ويبدو أن ذلك كان بعد وفاة أمه... ولئن كانت الرحلة مقصدها الأول هو الحج، فلا بأس من أن تغتنم لتحصيل ما لم يمكن تحصيله من قبله، ففى طريقه إلى البيت المحرم، مر بالعراق ليأخذ عن علمائه، وهناك عرج على الكوفة والبصرة يأخذ عن شيوخها، وبقي بها إلى شهر رجب من نفس العام، ثم شد رحاله إلى مكة وحل بها فى منتصف الشهر التالي، وظل مجاورا للبيت المحرم ملتزما لرحابه حتى حان وقت الحج، وكان يقضى أوقاته فى تلك الرحاب المقدسة فى العبادة والتضرع والدعاء إلى الله، وكان يكثر ويلح فى أوقات السحر من الليل عند باب الملتزم، ويبدو أنه داوم على ذلك خلال الأشهر الخمسة التى قضاها فى جوار البيت العتيق حتى ظفر بتوفيق الله له إلى تصحيح التوبة والخروج مما جل ودق، وأداء فريضة الحج، بعد هذا التمحيص الذى استمر خمسة أشهر متواصلة، انصهرت فيها نفسه، وأرهفت مشاعره، وانتعشت نوازع الخير فى داخله، واتصل قلبه بنور الله حتى أبصر طريقه^(١).

وفى رسالة «بلهوشان أبى عبد الله» التى حققها الدكتور عثمان إسماعيل يحيى، يقول الحكيم عن هذه الرحلة: «حتى إذا قارب سنى سبعا وعشرين أو نحوه، وقع على حرص الخروج إلى بيت الله الحرام، فتهيا لى الخروج، فوقفت

(١) راجع الدكتور الجيوشى مقدمة «المسائل المكنونة» ص ١١، ١٢.

بالعراق طالبا للحديث، وخرجت إلى البصرة، فخرجت منها إلى مكة في رجب، فقدمت مكة في بقية شعبان، فرزق الله المقام بها إلى وقت الحج»^(١).

والتأمل في هذا النص الذى تحدث فيه الترمذى عن رحلته يلاحظ أن الحكيم ذكر أنه مر بالعراق فى طريقه إلى مكة، ويبدو أنه ذهب إلى بغداد ولم يبق طويلا، وبالتالي لم يأخذ عن علماء بغداد كثيرا، مما يجعل علماء بغداد شيوخا له، ويبدو ذلك واضحا من تتبع ألقاب شيوخه من المحدثين، فهم إما كوفيون أو بصريون، وإن كان لم ينص صراحة إلا على الذهاب إلى البصرة.

وقد كانت رحلته إلى مكة فتحا جديدا فى طريق الوصول، فقد حصل القسط الوافى من ألوان العلوم والمعارف الأخرى التى كانت سائدة فى عصره كالفقه، والحديث، والتفسير، وعلم الكلام، ورأى أنه بحاجة إلى القرآن الكريم ينبوع الذى لا ينضب له معين، فسأل الله سبحانه وتعالى عند «الملتزم» وهو يطوف حول البيت أن يرزقه حفظ كتابه، ويقول: «فرجعت وقد ألقى على حفظ القرآن فى طريقى، فأخذت صدرا منه فى الطريق، فلما وصلت إلى الوطن يسر الله على ذلك بمنه حتى فرغت منه، فأقامنى ذلك بالليل فكنت لا أبل من قراءته، حتى أنه كان ليقيمنى ذلك إلى الصباح ووجدت حلاوته»^(٢).

ولاشك أن إتقان الحكيم الترمذى للقرآن الكريم بعد إتقان علم الآثار وعلم الرأى. «كان ذا أثر بعيد فى اتجاهاته الفكرية وآرائه التى بسطها فى كتبه المختلفة، مما يشعر بثقافته الواسعة، ومعرفته العميقة بالقرآن الكريم وأسراره، والسنة النبوية ومناهجها، وانعكس ذلك انعكاسا واضحا على كل ما كتبه، بحيث لا تكاد تجد صفحة واحدة من كتبه إلا ويستشهد على ما يورده فيها من آراء بالقرآن الكريم والأحاديث النبوية التى كان محصولة منها وفيرا»^(٣).

(١) راجع الدكتور عثمان يحيى «بدر شأن أبى عبد الله» ص ١٤ ط بيروت.

(٢) المصدر السابق ص ١٥ الفقرة الثانية.

(٣) راجع الدكتور الجيوشى مقدمة «معرفة الأسرار» ص ١١.

وإذا كنا قد عرفنا أن والد الحكيم كان أحد علماء مدينة ترمذ ومحدثيها، وأن أمه كانت ذات معرفة بالحديث، وأن لذلك الأبوين الكريمين، ما بدا واضحا من اهتمام الحكيم بالعلم والمعرفة. . . فإن حياته الأسرية يبدو أنها كانت حياة موفقة، والسيوت التي تمتلئ قلوب أفرادها بالمعرفة والقرآن الكريم والسنة النبوية، ترفرف عليها آيات السعادة والأمن، وقد تحدث الترمذى الحكيم عن زوجته حديثا طيبا، يشعر الباحث أنه كانت لها بعض التجارب الروحية، وكانت تشارك زوجها فى طريق الرياضة «والمعتقد أنها كانت على قدر لا بأس به من الصفاء الروحى، والسعى الخيىث فى الوصول إلى الله، وكان الحكيم رب أسرة كبيرة، فقد ذكر فى بعض رسائله أنه بلغ من العمر خمسا وستين، وأن له خمسة من البنين»^(١). وذكر لنا فريد الدين العطار: أن أبا عبد الله تزوج وأنجب أولادا»^(٢). وأنه كان عنده خادمة ترعى أطفاله، وتقوم على شئونهم، مما لا يتهاى إلا لأهل الغنى واليسار»^(٣).

ومما يسترعى الانتباه فى حياة الحكيم الثقافية: أن الهجويرى صاحب كتاب «كشف المحجوب» يذكر «أن الحكيم قد قرأ الفقه على واحد من خواص أصحاب أبى حنيفة»^(٤). . . والباحث فى هذا الموضوع يجد أن المستشرق «نقولا هير»^(٥) يستبعد ذلك نظرا إلى أن أبا حنيفة توفى سنة خمسين ومائة للهجرة، ويوافق على هذا الاستبعاد الدكتور عبد الفتاح بركة ويقول: «ونحن نوافق على ذلك، وإن كان ابن عربى يذكر فى فتوحاته المكية أن الترمذى كان حنفى المذهب فى الأصل، قبل أن يعرف الشرع من الشارع، لكن على فرض ما رجحناه من تاريخ ميلاد

(١) الدكتور الجيوشى مقدمة «معرفة الأسرار» ص ١٥.

(٢) نقلا من كتاب «الرياضة وأدب النفس» المقدمة للدكتور آربرى وعلى حسن عبد القادر ص ١٠.

(٣) الدكتور الجيوشى مقدمة «معرفة الأسرار» ص ١٥.

(٤) الهجويرى «كشف المحجوب» تحقيق الدكتورة إسعاد عبد الهادى ج١ ص ٣٥٣، ط المجلس الأعلى بالقاهرة.

(٥) الدكتور نقولا هير مقدمة «بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص ٧ ط الحلبي

الترمذى، وأنه بدأ يدرس عام ثلاثة عشر ومائتين للهجرة، فإنه ينبغي أن يكون هذا الشيخ^(١) قد جاوز حيثئذ الخامسة والسبعين حتى يتسنى له أن يكون قد درس على أبى حنيفة، ويدرس للترمذى بعد ذلك، وهذا فى غاية البعد^(٢).

وإننى أرى أن البحث يهدى إلى أن ما ذكره الهجویری يتفق مع الحقيقة العلمية. لأن الهجویری من علماء القرن الرابع والخامس الهجريين، وكان كثير الرحلات فى التقصى فجاب الأقطار، وكان من أتباع الحكيم الترمذى، فإذا ما قال فمقولته تحتاج منا إلى إنعام نظر، وتدقيق فى العبارة، وتحليل للكلمات، وقد يراد من العبارة أن الحكيم «قرأ الفقه على واحد من خواص أصحاب مذهب أبى حنيفة» ويؤيد هذا ويدعمه ما ذكره ابن عربى^(٣) من أن الحكيم كان حنفى المذهب فى الأصل، وابن عربى حجة فيما يقول، لأنه اطلع على مؤلفات الحكيم وكان بها خبيراً.

ويقف بجانب كل هذا أن منطقة خراسان كانت فى الفقه على مذهب أبى حنيفة، حتى يكاد يعم رقعتها، ويبلغ أطرافها، وكان يلاحقه مذهب الشافعى، يحاول أن يدركه فى أدنى بلاد الإقليم، ويكاد يقطع عليه طريقه فى بعض الأطراف العليا الشمالية، وإن نجح فى أن يعيش معه جنباً إلى جنب فى كثير من بلاد الوسط، وأن تكن هذه الحياة سلسلة من التعصب والمغالبة^(٤).

ولقد وصف المقدسى تفاصيل ذلك إذ يقول فى وصف «خراسان»: «والغلبة فى الإقليم لأصحاب أبى حنيفة»^(٥).

-
- (١) يلاحظ أن الدكتور عبد الفتاح نقل كلمة «الشيخ» عن المستشرق نقولا هير. لكن الكلمة وردت فى الترجمة العربية الصحيحة «على واحد من خواص أبى حنيفة» الهجویری .
(٢) الدكتور عبد الفتاح بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ٣٧.
(٣) ابن عربى «الفتوحات المكية» ج٢ ص ١١٤.
(٤) راجع الحسينى «المعرفة عند الحكيم» ص ٤٢.
(٥) راجع المقدسى «أحسن التقاسيم» ص ٣٢٣.

وإذا كان السبكي في طبقات الشافعية الكبرى بعد الحكيم بين علماء الشافعية، ويترجم له^(١). فإن ذلك راجع إلى مكانة الحكيم الفقهية، ويبدو أنه اهتم بفقهاء أبي حنيفة وفقه الشافعي، مما يسر له لأن يكون من أهل الفتوى، وكانت الرسائل ترد إليه من شتى الإقليم، تطلب الفتوى في شتى مسائل الحقيقة والشريعة، فجاء السبكي واطلع على مكانة الحكيم الفقهية فعدده من الشافعية.

ومؤلفات الترمذى وإن كانت لا تظهره في ثوب الفقيه، فإنها تقدم دليلاً واضحاً على إمامه بكل فروع الفقه ومسائله في أكثر مذاهبه. . . فالترمذى في مؤلفاته يناقش كثيراً من مسائل الأصول، كما يناقش طائفة من الأشباه والنظائر، والحيل والمخارج، وبقية علوم الفقه، ثم هو يعرض بعد ذلك في مؤلفاته لأكثر أبواب الفقه، فيتكلم في الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم. . . أما تاريخ الفقه وتاريخ رجاله وتاريخ مذاهبه، والخصائص الأساسية المميزة لكل مذهب وفقيه، فقد كانت واضحة في عقله وثقافته^(٢).

فالترمذى غزير المادة، واسع الثقافة، لم نشهد مثل ذلك عند غيره من مؤلفي عصره، لأن ثقافته تمتد إلى جميع فروع المعرفة في عصره. . . وثقافة الترمذى الأولى التي تطالعنا بين ثنايا مؤلفاته هي ثقافة المحدث الذي اتصل بجميع فروع الحديث، وإنما وإن كنا لا نراه حريصاً على أن ينصرف إلى جميع الحديث على عادة المحدثين في عصره، بل يقنع من ذلك بالاختيار فحسب، إلا أننا نرى أنه في اختياره للأحاديث تلك النزعة التي كانت تسيطر على هؤلاء الذين انصرفوا إلى جمع الصحاح أو السنن^(٣).

فقد كان حريصاً كذلك على أن يقدم لنا طائفة من الأحاديث تضبط أعمال الفرد والجماعة في الاعتقاد والعبادة والمعاملات، كما تتصل بمكارم الأخلاق والزهد^(٤).

(١) راجع السبكي «طبقات الشافعية» ج ٢ ص ٢٤٥.

(٢) راجع الحسيني «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٢٩.

(٣) راجع الحسيني «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٢٨.

(٤) راجع المصدر السابق ص ٢٨ بتصرف.

وامتدت ثقافة الترمذى كذلك إلى التصوف، فهي تشهد بأنه اتصل بالصوفية وأخذ عنهم، وكتب لهم وعلى طريقتهم، وكان يقدم ما يضبط أعمال القلوب، وإخضاع أعمال الجوارح لها، ويعمل على تنمية الجانب الروحي من الفرد والمجتمع.

شيوخ الحكيم وأساتذته

لا خفاء أن القارئ لمؤلفات الترمذى، يلاحظ أنه لم يتحدث عن شيوخ له، تعلم منهم، وأخذ عليهم، إلا من أشار إليه فى رسالته: «بدو شأن أبى عبد الله» من قوله: «كان بدو شأنى أن الله - تبارك اسمه - قبض لى شىخى رحمة الله عليه، من لدن بلغت من السن ثمانيا يحملنى على تعلم العلم ويعلمنى ويحثنى عليه ويدأب ذلك فى المنشط والمكره.. فجمع لى فى حدائتى علم الآثار وعلم الرأى^(١).

وسواء كان هذا الشىخ والده أو غيره، فهو شىخ لا شك فى مشيخته، وقد تتلمذ عليه الحكيم وظل ملازما له، مستفيدا من علمه، حتى وصل الحكيم إلى الجمع بين علم الفقه، وعلم الحديث..

وحين تهيأ الترمذى للخروج لأداء فريضة الحج، وقف بالعراق طلبا للحديث، ولم يذكر لنا أسماء الشيوخ الذين التقى بهم فى بغداد والبصرة والكوفة، وأخذ عنهم، لكن كتب الرجال والطبقات ذكرت لنا بعض من أخذ عنهم. فالسبكى فى طبقاته يذكر: أنه درس الحديث على جماعة من خراسان والعراق، فذكر أباه، وقتيبة بن سعيد، وصالح بن عبد الله الترمذى، وصالح بن محمد الترمذى، وعلى بن حجر السعدى، ويعقوب الدورقى وسفيان بن وكيع^(٢).

(١) راجع الترمذى «بدو شأن أبى عبد لله» تحقيق الدكتور عثمان يحيى ص ١٤. ضمن كتاب ختم الأولياء.

(٢) السبكى «طبقات الشافعية الكبرى» ج ٢ ص ٢٤٥.

وذكر الذهبي ما يماثل ذلك عن شيخوخه، وزاد: الحسن بن عمر بن شقيق، ويحيى بن موسى، وعتبة بن عبد الله المروري، وعباد بن يعقوب الرواجيني^(١).

وابن حجر العسقلاني في كتابه «لسان الميزان»: يذكر من شيوخه - من غير ما ورد عند السبكي والذهبي - أبي عبيد، وابن أبي السفر، وعلى بن خشرم، ومحمد بن علي الشقيقي^(٢).

ولا يخفى على الباحث: أن السبكي بعد أن ذكر أسماء الشيوخ الذين أخذ عنهم الحكيم الحديث في خراسان والعراق قال: «وغيرهم»^(٣). والذهبي قال: «وطبقتهم»^(٤). وابن حجر قال: «وآخرين».. وقد لقي الأئمة الكبار وأخذ عنهم وفي شيوخه كثرة»^(٥).

وهذا يعطينا أن الحكيم الترمذي قد تلقى الحديث على كثيرين من رجاله، ومعرفة هؤلاء الرجال تحتاج إلى جهد بالغ، ومشقة في البحث، نظرا لكثرة مؤلفات الترمذي المخطوطة، وقد هيا الله للدكتور الجيوشي القيام بهذا العمل فأعطانا ثمانية وستين ومائة من أسماء الشيوخ الذين أخذ عنهم الحكيم.

ويقول الدكتور الجيوشي في هذا: «ولو أردنا أن نحصر أسماء شيوخ الترمذي وخاصة من المحدثين، فما علينا إلا أن نقوم بعملية مسح لمؤلفاته، ونستعرض سلاسل الإسناد ونأخذ المحدث الأخير الذي تلقى عنه الحكيم مباشرة. وقد قمت بهذا فعلا مدفوعا بحب الاستطلاع، ومحاولة معرفة درجة شيوخ الحكيم من المحدثين، وما يتمتعون به من ثقة عند علماء الرجال، فكانت قائمة الأسماء هي نتيجة هذه السباحة الشاقة في مؤلفات الترمذي وأغلبها مخطوطات

(١) الذهبي «تذكرة الحفاظ» ج٢ ص ٦٤٥.

(٢) ابن حجر «لسان الميزان» ج٥ ص ٣٠٨.

(٣) السبكي «طبقات الشافعية الكبرى» ج٢ ص ٢٤٥.

(٤) الذهبي «تذكرة الحفاظ» ج٢ ص ٦٤٥.

(٥) ابن حجر «لسان الميزان» ج٥ ص ٣٠٨.

تقارب الستين بين رسالة وكتاب، وأغلب شيوخه من المحدثين المقبولين لدى علماء الحديث»^(١).

وهذا العمل الذي قام به فضيلة الدكتور الجيوشى من الأعمال العلمية التي أضافت إلى العلم ما يمكن الانطلاق منه إلى المزيد. ولا يخفى أن البحث قد يكشف عن معرفة شيوخ آخرين للترمذى . . . وإننا نجد أنه من المستحسن أن نذكر بعض الأسماء البارزة لشيوخه وأساتذته. ومن هؤلاء: على بن الحسن الترمذى والده وقد أورد ذكره أبو بكر أحمد بن على الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ في كتابه «تاريخ بغداد» على أنه: على بن الحسن بن بشير بن هارون الترمذى، وأنه حدث ببغداد عن شداد بن حكيم، وصالح بن عبد الله الترمذى، وأنه قد روى عنه محمد بن مخلد^(٢).

ومن هؤلاء قتيبة بن سعيد الثقفي البلخي، وقد ورد ذكره في «تاريخ بغداد»^(٣). ويؤخذ منه أنه كان يطلب علم الرأي، ثم وجه إلى تحصيل الأثر، فبدأ بالرحلة منذ كان شابا، ورحل إلى العراق، والمدينة، ومكة، والشام، ومصر، وسمع مالك بن أنس، والليث بن سعد، وعبد الله بن لهيعة، وبكر بن مضر، ويعقوب بن عبد الرحمن، وحماد بن زيد، وأبا عوانة، وإسماعيل بن جعفر، وعبد الواحد بن زياد، وسفيان بن عيينة.

وروى عنه أحمد بن حنبل وأبو حيثمة زهير بن حرب، وأبو بكر بن أبي شيبة، والحسن بن محمد بن صباح الزعفراني، والحسن بن عرفة، ويوسف بن موسى، وأبو داود السجستاني، وجعفر بن محمد بن شاكر الصائغ، وإبراهيم الحربي، وموسى بن هارون، وأبو زرعة، وأبو حاتم الرازيان، والبخاري ومسلم

(١) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى» ص ٣٩ - ٥٢.

(٢) البغدادي «تاريخ بغداد» الجزء ١١ ص ٣٧٣ ط القاهرة، وراجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته في الولاية» ج ٢ ص ٣٨.

(٣) المصدر السابق الجزء ١٢ ص ٢٦٤.

(٤) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته في الولاية» ج ١ ص ٣٩.

في صحيحيهما، وخلق سوى هؤلاء، وكان حسن الخلق، واسع الرحل، غنيا من ألوان الأموال، من الدواب والإبل والبقر والغنم، وكان كثير الحديث، كما كان ثبثا فيما يرويه، صاحب سنة وجماعة، ذكره أحمد بن حنبل فأننى عليه، وسئل عنه يحيى بن معين فقال: ثقة، وقال عنه قتيبة بن سعيد البقلاني: ثقة مأمون. وقال عنه عبد الرحمن بن يوسف بن خراش: قتيبة بن سعيد صدوق.. ولد في نحو خمسين ومائة للهجرة، وتوفى عن نحو تسعين عاما في سنة أربعين ومائتين بقرية من «رستاق» بلخ تدعى بغلان كان قد أقام بها^(١).

ومن هؤلاء الرجال: صالح بن عبد الله الترمذي، وقد جاء ذكره في تاريخ بغداد وفي لسان الميزان^(٢)، وقد سكن بغداد، وحدث بها عن مالك بن أنس، وحماد بن يحيى الأبح، وعبد الوارث بن سعيد، وعبثر بن القاسم، وشريك بن عبد الله، وجعفر بن سليمان، وفرج بن فضالة، وعمر بن هارون البلخي وغيرهم، وروى عنه عبد الله بن أحمد بن حنبل، وأبو زرعة، وأبو حاتم الرازيان وغيرهم.. قال أبو حاتم: هو صدوق. وقال ابن حبان في تاريخ الثقات: صالح ابن عبد الله الترمذي صاحب سنة وفضل^(٣).

ومن هؤلاء الحسن بن عمر بن شقيق البلخي، قال عنه صاحب «تاريخ بغداد»^(٣) أنه كان يتجر إلى بلخ، فعرف بالبلخي، قدم بغداد، وحدث بها عن أبيه وعن عبد الوارث بن سعيد، وجعفر بن سليمان، وغيرهم، كما روى عنه عبد الله ابن أحمد بن حنبل، وأبو زرعة، وأبو حاتم الرازيان، وموسى بن إسحاق الأنصاري، والحسن بن الطيب الشجاعى، وقال ابن أبي حاتم: سئل أبو زرعة عنه فقال: «لا بأس به» وسئل أبى عنه فقال: «صدوق». وقال محمد بن إسماعيل البخارى: الحسن - يعنى عمر بن شقيق: «صدوق» كما قال على بن محمد الحبيبي

(١) البغدادي «تاريخ بغداد» ج١ ص ٣١٥ وابن حجر «لسان الميزان» ج٣ ص ١٧٦.

(٢) الدكتور بركة «الحكيم الترمذي» ج١ ص ٣٩.

(٣) البغدادي «تاريخ بغداد» ج٢ ص ١٧٣.

- بمرور - سألت أبا علي صالح بن محمد جزرة الحافظ عن الحسن بن عمر بن شقيق فقال: «شيخ صدوق». ويقال أنه مات سنة ثلاثين ومائتين^(١).

ومن هؤلاء: يعقوب بن شيبه بن الصلت، وهو يعقوب بن شيبه بن الصلت ابن عصفور، أبو يوسف السدوسي، من أهل البصرة، ورد ذكره في تذكرة الحافظ وتاريخ بغداد^(٢)، كان من فقهاء البغداديين على قول مالك، وكان من ذوى السرو، كثير الرواية والتصنيف. . سمع على بن عاصم، وزيد بن هارون، وروح ابن عباد، وعنان بن مسلم، ويعلى بن عبيد، ومعلّى بن منصور، ومحمد بن عبد الله الأنصاري، وأبا النصر هاشم بن القاسم، وأسود بن عامر، وأبا نعيم، وقبيصة ابن عتبة، ويحيى بن أبي بكر، وكثيرا من أمثالهم، وكان ثقة، وصنف مسندا معللا لم يتممه^(٣).

ولو ذهبنا نستقصى شيوخه من رسائله، بهذه الكيفية لاتسع الأمر، ولوجدنا مصداق ما ذكره ابن حجر في لسان الميزان، نقلا عن ابن النجار في ذيله على تاريخ بغداد: من أن في شيوخه كثرة إلا أنه يكفى ما ذكرناه منهم لمعرفة البحر الذى كان يستقى منه نشاطه العلمى. .

على أنه لا يفوتنا أن نذكر أن الترمذى - كما جاء فى رواية فريد الدين العطار وكتاب «الأدعية» - قد تعلم فى فترة من فترات حياته، على يد الخضر، وكان الخضر يأتيه ليعلمه كل يوم، حتى انقضت ثلاث سنوات على ذلك^(٤).

فإذا أخذنا بروايات ما جاء فى تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، ومخطوط «الأدعية والطلسمات» مأخذ القبول، فلا مناص - كما يقول الدكتور الجيوشى -

(١) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» ج١ ص ٤٠.

(٢) نقلا عن الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» ج١ ص ٤٧، وانظر البغدادي «تاريخ بغداد» ج١ ص ٢٨١ وابن حجر «لسان الميزان» ج٢ ص ١٤١.

(٣) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» ج١ ص ٤٣.

(٤) فريد الدين العطار «تذكرة الأولياء» نيكلسون ج٢ ص ٩١-٩٢ نقلا من كتاب: «الحكيم الترمذى» للدكتور الجيوشى ص ١٧، ١٨ ومقدمة كتاب «الرياضة وأدب النفس» للمستشرق أربرى والدكتور على حسن ص ٨، ومخطوط الادعية.

من عد الخضر شيخا للحكيم، بل يكون هو فقط شيخه في مجال المعرفة الصوفية^(١).

ويقول الدكتور الجيوشى : «إننا - هنا - أمام احتمالين : إما أن نرفض الرواية من أساسها، وحيثيات الرفض لا تعوزنا، ومن أقواها أنها لم تصح الإشارة إليها في «بدو شأن أبى عبد الله» وحيثئذ لا يمكن أن نعتبر الخضر أحد أساتذة الحكيم الترمذى . وإما أن نقبلها على مسئولية رواتها، وحيثئذ نعتبر الخضر واحدا من شيوخ الحكيم، وخاصة أنه لم يرد فيما نسب إلى الترمذى من قريب أو بعيد إشارة إلى أحد من شيوخه إلا والده، وما روى حول الخضر»^(٢).

والخضر - بكسر الخاء مع سكون الضاد، وبفتح الخاء مع سكون الضاد وكسرها - لقب العبد الذى جاء فى قوله تعالى : ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتِيَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِ لَدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾﴾ [الكهف].. ولقب بهذا لأنه كان إذا صلى اخضر ما حوله. وقيل لأنه جلس على الأرض فاخضرت تحته، وكنيته أبو العباس، واسمه «بليسا» وهو من نسل نوح، وكان أبوه من الملوك وقيل كان من أبناء الملوك الذين تزهّدوا وتركوا الدنيا^(٣).

قال شيخ الإسلام فى شرحه على البخارى فى كتاب «العلم» : واختلف فى الخضر أهو نبي، أو رسول، أو ملك، أو ولي، والصحيح أنه نبي^(٤). والصوفية يرون أنه ولي^(٥).

ويرى البخارى، وابن المناوى، وأبو بكر بن العربى، وأبو يعلى بن الفراء، وإبراهيم الحربى، وأبو طاهر العبادى، وآخرون : «أن الخضر غير موجود بجسده، وأنه مات».. لقوله تعالى : ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ... ﴿٣٤﴾﴾ [الأنبياء].

(١) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى» ص ٣٨.

(٢) المرجع السابق ص ٣٩.

(٣) الجمل «الفتوحات الإلهية» ج ٣ ص ٣٥ ط الحلبي وشركاه.

(٤) الجمل «الفتوحات الإلهية» ج ٣ ص ٣٥.

(٥) الشيخ محمد زكى إبراهيم «قصة الخضر والصوفية» ص ٧ ط العشيرة المحمدية ١٣٩٠هـ.

ويرى ابن الصلاح والثعلبي، والنووي، والحافظ بن حجر، وجماهير الصوفية، والعلماء، وأهل الصلاح، أنه حتى بجسده، موجود يرزق^(١).

وإننا نجد أن الإمام الألوسى فى كتابه «روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى» يتناول موضوع الخضر بتوسع وإفاضة ثم يقول: «ثم اعلم بعد كل حساب أن الأخبار الصحيحة النبوية والمقدمات الراجحة العقلية تساعد القائلين بوفاته عليه السلام أى مساعدة وتعاضدهم على دعواهم أى معاضدة ولا مقتضى للعدول عن ظواهر تلك الأخبار إلا مراعاة ظواهر الحكايات المروية. والله تعالى أعلم بصحتها عن بعض الصالحين الأخيار وحسن الظن ببعض السادة الصوفية فإنهم قالوا بوجوده إلى آخر الزمان على وجه لا يقبل التأويل^(٢).

ثم يذكر الألوسى أن ابن عربى فى الفتوحات المكية الباب الثالث والسبعين يؤكد وجود الخضر عليه السلام حيا. ويعلق الألوسى بعد ذلك بقوله: «وعلم منه القول برسالة الخضر عليه السلام وهو قول مرجوح عند جمهور العلماء والقول بحياته وبقائه إلى يوم القيامة»^(٣).

وذكر الجمل فى الفتوحات الإلهية: أن الجمهور اتفق على أنه حتى إلى يوم القيامة لشربه من ماء الحياة^(٤).

فكثير من العلماء يرون: أن الخضر إما أن يكون حيا بجسده وروحه، وليس ذلك ببعيد (والنتيجة أنه موجود).

وإما أن يكون حيا بروحه فقط، وروحه بحكم خصوصيته منطلقة من عالم البرزخ، طوافة بعالم الدنيا، متجسدة فيه. وليس ذلك ببعيد أيضا. فالنتيجة أنه

(١) الشيخ محمد رضى إبراهيم «قصة الخضر والصوفية» ص ٩.

(٢) الألوسى «روح المعانى» ج ٥ ص ٣٢٨ ط إدارة الطباعة المنيرية بيروت، لبنان.

(٣) المصدر السابق ج ٥ ص ٣٢٩.

(٤) الجمل «الفتوحات الإلهية» ج ٢ ص ٣٥.

موجود.. إذن فعلى القول بالحياة أو الممات هو موجود.. والقول بلقائه أو رؤيته
صدق محض، وما يروى عنه على السنة أهل الله، حقيقة واقعة^(١).

فلا غرابة إذن أن يكون الحكيم الترمذى التقى بالخضر، وتعلم منه، وأخذ
عنه.. يقول أبو بكر محمد بن عمر الوراق، عن أصحاب الحكيم الترمذى :
أعطاني الحكيم الترمذى كراسة قائلا: ألقها في جيجون . فقال: فلم يطعني
قلبي، وأخفيتها في منزلي، وجتته وقلت: ألقيتها. فقال: ماذا رأيت؟ قلت: لم
أر شيئا. قال لم تلقها. عد وألقها في البحر. فرجعت وقد استحوذ وسواس ذلك
البرهان على قلبي وألقيتها في الماء. فانشق الماء وظهر صندوق مفتوح، فلما وقعت
فيه. أغلق الغطاء . فعدت ورويت له ما حدث. فقال: الآن ألقيتها. وقلت: أيها
الشيخ ما سر هذا؟ حدثني به. قال: كنت قد صنفت تصنيفا في الأصول
والتحقيق، يعجز الفهم عن إدراكه، فطلبه مني أخى الخضر عليه السلام، فأمر الله
تعالى الماء أن يوصله إليه^(٢).

وقد تردد في كتب الطبقات أسماء ثلاثة من كبار شيوخ الصوفية، التقوا
بالحكيم، وكانت له معهم صحبة، لقي أبو تراب النخشي، وصحب يحيى بن
الجللاء، وأحمد بن خضرويه^(٣). وأبو تراب النخشي من جلة مشايخ خراسان،
والمذكورين بالعلم، والفتوة، والتوكل، والزهد، والورع. قال ابن الفرجي :
«رأيت حول أبي تراب من أصحابه عشرين ومائة صاحب ركوة، قعودا حول
الأساطين، ما مات منهم على الفقر إلا أبو عبيد البصرى وابن الجلاء» وقال ابن
الجللاء: لقيت ستمائة شيخ ما لقيت فيهم مثل أربعة: أولهم أبو تراب
النخشي^(٤). ذكره السلمى والسبكي والشعراني في كتبهم عن الطبقات . ويقول

(١) الشيخ محمد زكى إبراهيم «قصة الخضر والصوفية» ص ١٠ ط مجلة المسلم عدد صفر ١٣٩٠هـ
القاهرة.

(٢) الهجویری «كشف المحجوب» ج ١ ص ٣٥٤.

(٣) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى» ص ٣٧.

(٤) السلمى «طبقات الصوفية» ص ٣٤ ط كتاب الشعب. وطبقات الصوفية تحقيق شريفة ص ١٤٦ ط
دار التأليف بالمالية بمصر.

عنه السبكي أنه كان شيخ عصره بلا مدافعة، جمع بين العلم والدين، زاهدا ورعا متوكلا متبتلا^(١). ويحيى بن الجلاء كان من جلة مشايخ الشام، وكان عالما ورعا. ويقول إسماعيل بن نجيد: «كان يقال أن في الدنيا ثلاثة من أئمة الصوفية لا رابع لهم: الجنيد ببغداد، وأبو عثمان بنيسابور، وأبو عبد الله بن الجلاء بالشام»^(٢).

وأحمد بن خضرويه ذكره أبو نعيم في الحلية وأبو عبد الرحمن السلمى في طبقاته، وقد جاء عنه أنه من كبار مشايخ خراسان، ومن مذكورى مشايخها بالفتوة. قيل لأبى حفص: من أجل من رأيت من هذه الطبقة؟ قال: ما رأيت أحدا أكبر همة، ولا أصدق حالا من أحمد بن خضرويه^(٣).

وهؤلاء كان للحكيم مع بعضهم صحبة، ومع بعضهم الآخر لقاء. وهذا لا يعنى أنه كانت هناك تلمذة من الحكيم عليهم، وإنما هو لقاء الأقران والنظراء، ولو كان هناك شيء من هذا لأخبرنا الحكيم عنه فى مجال عرضه لنا أطوار تقدمه الروحى، وبحثه عمن يرشده طريقه^(٤).

ولا يغيب عن الباحث أن الحكيم قد تتلمذ على كتاب «الأنطاكى» وقد وقع الكتاب فى يده، فاهتدى عن طريقه إلى شيء من رياضة النفس، ويقول الحكيم فى ذلك: «ووقع إلى كتاب الأنطاكى فنظرت فيه فاهتديت لشيء من رياضة النفس، فأخذت فيها»^(٥).

هذا الكتاب الذى يذكره الحكيم، ويعزوه إلى الأنطاكى هو فى الحقيقة الشيخ الذى كان له أكبر الأثر فى حياة الحكيم الصوفية، فمن هو هذا الأنطاكى الذى يقصده الحكيم؟؟^(٦).

(١) السلمى «طبقات الصوفية» ص ٣٤، وطبقات الشافعية ج ٢ ص ٣٠٦، والطبقات الكبرى ص ٧١.

(٢) السلمى «طبقات الصوفية» ص ٤١ ط الشعب، و ص ١٧٦ بتحقيق نور الدين شريعة.

(٣) المصدر السابق ص ٢٥.

(٤) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى» ص ٣٧ ط دار النهضة المصرية.

(٥) الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص ١٥ ضمن كتاب ختم الأولياء.

(٦) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» ص ١٨٧.

تذكر كتب التراجم بهذا اللقب ثلاثة من شيوخ الصوفية:

- أبو عبد الله أحمد بن عاصم الأنطاكي، من أقران بشر بن الحارث، والسري، والحارث المحاسبي، ويقال أنه رأى الفضيل بن عياض، ومن أصحاب أبي العباس بن عطاء، والحريري، من أهل بغداد، رحل إلى الشام ثم عاد، توفي سنة ٣٦٧هـ^(١).

- وأبو محمد عبد الله بن خبيق بن سابق الأنطاكي، صحب يوسف بن أسباط وهو من زهاد الصوفية الأكياس في أكل الحلال، والورعين في جميع الأحوال، أصله من الكوفة، ولكنه من الناقلة إلى أنطاكية^(٢)، وطريقته في التصوف طريقة النوى فإنه صحب أصحابه^(٣).

- وأبو محمد عبد الله بن محمد، بغدادى المولد والمنشأ، صحب الجنيد وغيره، وكان فقيها على مذهب مالك، مات سنة ٣٣٤هـ^(٤).

قال الكلاباذى فى كتابه: «التعرف لمذهب أهل التصوف: فيمن صنف فى المعاملات: أبو محمد عبد الله بن محمد، وأبو عبد الله أحمد بن عاصم الأنطاكيان، وعبد الله بن خبيق الأنطاكي»^(٤). فى ترى: أى أنطاكي من هؤلاء وقع كتابه فى يد الحكيم؟ يقول الدكتور بركة: إنه بمقارنة النصوص التى أوردتها الكتب، خاصة ما ورد فى كتاب «حلية الأولياء» منسوبة إلى أحمد بن عاصم الأنطاكي، وجدنا أنها تكاد تنطبق فى كثير من أوجه الشبه والمطابقة مع ما ورد فى

(١) الكلاباذى «التعرف لمذهب أهل التصوف» ص ٤٥ الطبعة الثانية. وانظر الشعرانى فى كتابه الطبقات الكبرى ج ١ ص ٧١ ط صبيح. والسلمى «طبقات الصوفية» ص ٣٣.

(٢) إنطاكية بتخفيف الباء قصبة العواصم من الشغور الشامية، وهى من أعيان البلاد وأمهاتها، وكل شىء عند العرب من قبل الشام فهو «أنطاكي».. فتحها أبو عبيدة عامر بن الجراح، واستمرت فى يد المسلمين إلى أن سقطت فى أيدي الروم سنة ٣٥٣هـ، ثم استردت سنة ٤٧٧هـ. «راجع معجم البلدان» ج ١ ص ٣٥٣ - ٣٥٩.

(٣) السلمى «طبقات الصوفية» تحقيق نور الدين شريعة ص ١٤١، ط دار التاليف بالمالية بمصر.

(٤) أبو بكر محمد الكلاباذى «التعرف لمذهب أهل التصوف» ص ٤٥، ط مكتبة الكليات الأزهرية.

كتب الحكيم - أنه هو الأنطاكي المقصود، يقول القشيري أن أبا سليمان الداراني كان يسميه جاسوس القلوب لحدة فراسته^(١).

وسواء كان هذا الأنطاكي أو ذاك، فإن الحكيم قد اهتدى بعد النظر في كتابه لشيء من رياضة النفس، فأخذ فيها، وأعانه الله عليها^(٢).

وإذا أردنا أن نعزو الحكيم إلى إحدى المدارس الصوفية - كما يحلو لبعض الباحثين - فقد صحب أبا تراب النخشي، وأحمد بن خضرويه، وهما من جلة وأكابر مشايخ خراسان وصحب يحيى بن الجلاء البغدادي، وتلمذ على كتاب «الأنطاكي» وهو من شيوخ مدرسة الشام ذات الصلة الوثيقة بمدرسة مصر. وكان على صلة وثيقة بمدرسة نيسابور الملامتية^(٣) حيث كان أحد من ينتمون إلى هذه المدرسة تلميذا له وهو أبو علي الحسن بن علي الجورجاني^(٤)، ولعل البحوث والدراسات الإسلامية تكشف عن شيوخ اتصل بهم الحكيم الترمذي.

وإذا كنا قد عرفنا: أن البحث العلمي، لا يرى مانعا من أن يكون الحكيم الترمذي قد التقى بالخضر، وأخذ عنه - كما جاء في بعض الروايات - فإن الباحث يرى أن قصة التقاء الحكيم بالخضر - التي ذكرها فريد الدين العطار في كتابه «تذكرة الأولياء» - كانت بدايتها قبل رحلة الحكيم إلى العراق والحج. التي بدأها حين بلغت سنه سبعا وعشرين عاما.

وليس هناك ما يمنع من أن يكون الحكيم التقى بالخضر بعد ذلك.. ولكن الذي يهمنا معرفته. أن الحكيم ذكر في كتابه «بدو شأن أبي عبدالله»: أنه بعد أن رجع إلى الوطن - بعد رحلة طلب العلم، وأداء فريضة الحج - أخذ يتتبع محامد

(١) الدكتور بركة «الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية» ج١ ص ١٨٨. والرسالة القشيرية ص ١٩.

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ١٨٨.

(٣) المصدر السابق ج ١ ص ٤٤.

(٤) أبو العلا عفيفي «اللامتية والصوفية وأهل الفتوة» ص ١٠٨ ط القاهرة ١٩٤٥ م.

الرب، ويلتقط محاسن الكلام، ويسترشد في البلاد عمن يرشده الطريق، أو يعظه بشيء، فلم يجد الشيخ الذي يطمئن إليه^(١).

وهذا يعطينا دليلا على أن الحكيم كان يؤمن بقاعدة : «أخذ العلم والعمل عن المشايخ» . وأن ضبط النفس بأصل يرجع إليه في العلم والعمل لارم لمنع التشعب والتشعث^(٢).

ولكن ماذا يفعل السالك الذي يطلب الطريق إذا لم يجد الشيخ الذي يأخذ عنه العلم والعمل؟ وماذا يفعل السالك إذا لم يجد الشيخ الذي يستريح له؟

أيقف جامدا لا يتحرك ويقطع ما اتصل به من العلم والعمل؟ أم ينظر فيما تركه مشايخ العلم والمعرفة، من معالم تهدي إلى الطريق، وتأخذ بيد السالك؟

إن الباحث بعمق يجد أن الصوفية الأولين يرون أن هناك طريقين للسالكين. ذكرهما ابن عجيبة في كتابه : «الفتوحات الإلهية» فقال : «هل يكتفى بمشاهدة الرسوم ومطالعة الكتب في طريق الصوفية - أهل التوحيد الذوقى والمعرفة الحقيقية الوجدانية - أم لا بد من الشيخ؟! »

وجملة الأجوبة دائرة على ثلاثة : أولها: النظر للمشايخ. فشيخ التعليم تكفى عنه الكتب للبيب حاذق، يعرف موارد العلم، وشيخ التربوية تكفى عنه الصحبة لدين عاقل ناصح. الثانى : النظر لحال الطالب، فالبليد لا بد من شيخ يريه، والبيب تكفى الكتب فى ترقيه .. الثالث: النظر للمجاهدات، فمجاهدة التقوى لا تحتاج إلى شيخ لبيانها وعمومها، والاستقامة تحتاج للشيخ، فى بيان الأصلح منها.. وقهد يكتفى عنه اللبيب بالكتب ومجاهدة الكشف.. وهذه الطريقة قريبة من الأولى والسنة معها.

(١) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص ١٥ فقرة ٢.

(٢) رروق «قواعد التصوف» ص ٣٩ ط مكتبة الكليات الأزهرية.

يقول ابن عجيبة بعد أن أورد الأجوبة الثلاثة: «قلت: وهذا الجواب الأخير أقرب للصواب»^(١). . . وقد ذكر ذلك أيضا الشيخ أبو العباس أحمد بن أحمد بن زروق في كتابه: «قواعد التصوف» حيث بين في القاعدة رقم ٦٦ قول القائلين بالاكْتفاء بالكتب عن المشايخ^(٢).

ويبدو أن الحكيم الترمذى كان قد قطع شوطا كبيرا لتحقيق الصفاء النفسى، والسمو الروحى، واكتساب المعرفة التى تقرب السالك من الله سبحانه وتعالى، وتفتح الطريق أمامه للترقى فى منازل القرب التى لا يدنو منها إلا من تسلح بصفاء النفس، ونقاء القلب، واستقامة السلوك وشفافية الروح. . .

لهذا حين لم يجد من يرشده الطريق التزم بالعبادات حتى وقع فى مسامعه كلام أهل المعرفة، ووقع إليه كتاب الأنطاكى فنظر فيه، فاهتدى لشيء من رياضة النفس^(٣).

وقد يبدو للبعض بعد معرفة هذا عن الحكيم الترمذى أن يقول: إن الحكيم لم يكن يرى ما يراه كثير من شيوخ الصوفية من ضرورة حاجة السالك إلى شيخ يأخذ بيده، ويدله على الطريق. . . وإنما كان يرى أن التقدم الروحى للسالك يتوقف على مجاهداته، وصدق رياضته، ودأبه المستمر.

وقد ذكر بعض الباحثين: أن هذا الاتجاه عند الحكيم يؤكد ويزيده وضوحا ما كتب الحكيم ردا على رسالة جاءته من الرى . ناقش الحكيم فى رده «جواب كتاب من الرى» قضية من القضايا الهامة التى شغلت فكر الصوفية، ولهم فيها موقف يكادون يجمعون عليه ما عدا الحكيم - وبعض شيوخ التصوف - تلك القضية هى «كيفية الوصول إلى الله» وهل يحتاج السائر إلى الله أن يستعين بشيخ يأخذ بيده، ويدله على الطريق؟ يكاد شيوخ الصوفية يؤكدون على حاجة السالك

(١) ابن عجيبة «الفتوحات الإلهية» ص ٨٩ ط عالم الفكر.

(٢) ابن محمد زروق «قواعد التصوف» ص ٤٠.

(٣) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص ١٥.

إلى شيخ يؤدبه ويعلمه ويبصره بمراحل الطريق، يأخذ بيده إذا عشر، ويشجعه إذا تراخى . . إلا أن الحكيم الترمذى لا يتابع الشيوخ على هذا الرأى، ولا يتفق معهم على - ضرورة هذا المنهج - وقد بدأ رأيه واضحا من رده على صاحب الرسالة^(١).

وصاحب الرسالة يشكو للحكيم حاله، ويخبره أنه وصل إلى مقام لا يقوم فيه بعمل إلا بعد أن يرد عليه وارد إلهى يأذن له بالعمل. ومقتضى ذلك أنه لايجوز له أن ينطلق إلى عمل بغير إذن، ومن المفهوم أن ذلك إنما فى غير الفروض من الأعمال لأنها مطلوبة بمقتضى الأمر، فلا تحتاج إلى إذن جديد. أما أعمال التطوع فهى التى قامت المشكلة بشأنها. . ولكن هذا المرید أراد أن يتأكد فى حاله ومقامه، فصحب رجلا يرجو على يديه فتحا أكبر، فكانت النتيجة أن فقد ما كان فيه، ولم يجد فى شيخه الجديد تعويضا عنه^(٢). . وهنا نجد الحكيم الترمذى يوجه اللوم إليه على ما فعل. فما دام قد وصل إلى هذا المقام وجب عليه أن يلزمه، حتى يكون الله هو الذى يتولى تحويله عنه إلى مقام آخر. . إما أن يذهب إلى مخلوق مثله يلتمس منه المعونة على أمره، كأنه لم يرض بما أقامه الله فيه أو كان هذا المخلوق يملك له عند الله شيئا، فجزاؤه الحرمان. . فهذا المرید قد تعجل ومثل هذه الأحوال تحتاج إلى مدة حتى يستحکم أمره فيها^(٣).

يقول الحكيم فى جوابه : «ووصفت أن شأنك ومبتدى أمرك أنك نلت منزلة لا تعمل شيئا إلا بإذن، ثم صحبت رجلا ممن ترجو الزيادة به، فتركت أمرك، وأقبلت عليه، فافتقدت الأمر الأول، وهكذا يكون شأن من يطلب الخالق بالمخلوق، الصادق فى الطريق يطلب ربه به لا بشيء سواه، ومبتداه كما ابتديت به أن لا تعمل شيئا إلا بإذنه إلا الفرض الذى قد لزم الخلق، فكان هذا منك انقيادا

(١) الدكتور الجيوشى «رسائل الحكيم الترمذى» ص ٤٦ تحقيق مجلة منبر الإسلام، ع ٨ س ٤٠ القاهرة.

(٢) الدكتور بركة «خمس رسائل من الحكيم الترمذى» ص ٢٨٠.

(٣) المصدر السابق ص ٢٨١.

للعبودية وتسليما للنفس إليه ، فكان سبيلك أن تدوم على هذا حتى تنظر بما يكون منه بعد هذا»^(١) . . . وبعد أن أجمل الحكيم له رأيه ، أخذ يبين له الوسائل والطرق التي يرى أن الأخذ بها يوصل صاحبها إلى منزلة القرب من المولى عز وجل ، يجمل هذا أولا في قوله : «الصادق في الطريق يطلب ربه به لا بشيء سواه» ثم يأخذ في تفصيل هذه الوسائل وهو يرى أن مفتاح الأمر في التوبة الصادقة مما أحدث ، ثم مجاهدة النفس ورياضتها ، وإقرارها بالاستكانة لله والخضوع له ، والتبري من الحول والطول ، والإقامة على ذلك مدة حتى تخلص النفس من شوائها ، وتصفو من كدورتها ، وهذا هو الجانب الداخلى الذى لا يطلع عليه أحد وهو الجانب المهم .

ثم يرى الحكيم أن ذلك يبدأ بأن يصاحبه جانب عملى ظاهر يكون أيضا بعيدا عن الرياء ، ورؤية النفس ، ويتحقق ذلك بأن يتطهر المرید ، ثم يصلى ركعتين فى فضاء من الأرض بعيدا عن الناس والشهرة ، ثم يلزم هذا حتى يفتح له الباب^(٢) .

وقد ذكر الدكتور بركة - بعد دراسة وتحقيق جواب الترمذى «إننا نستطيع أن نلمح هنا أن الحكيم الترمذى لا يتفق مع رأى الكثيرين من أئمة التصوف فى ضرورة الشيخ للمريد ، وتشديدهم فى ذلك إلى حد اعتبار الشيطان شيخ من لا شيخ له . بل نجد أنه هنا يفترض عقوبة الحرمان لمن اعتمد فى سلوكه على شيخ . .

لكننا من جانب آخر نرى أن ذلك قد يكون بسبب أن هذا المرید لم يحسن اختيار الشيخ الماهر بالطريق . أو لأن هذا المرید كان قد وصل إلى مقام معين لم يعد يحتاج فيه إلى مثل هذا الشيخ ، وإنما يحتاج الصبر فى انتظار ما تخرج له به رحمه الله . . على كل نجد هذا النص يفتح الباب بغير شك لمريد يسلك بغير شيخ . .»^(٣) .

(١) الدكتور الجيوشى «رسائل الحكيم الترمذى» تحقيق ص ٤٨ منبر الإسلام عدد ٨ ، والدكتور بركة تحقيق ص ٢٩٤ مجلة كلية أصول الدين العدد الأول .

(٢) الدكتور الجيوشى «رسائل الحكيم الترمذى» ص ٤٧ منبر الإسلام .

(٣) الدكتور بركة «خمسة رسائل من الحكيم الترمذى» ص ٢٨٢ .

ويرى الدكتور الجيوشى : أنه يحق لنا أن ندعى أن الحكيم لم يكن له شيخ معين يأخذ بيده ويسدد خطاه، وأنه انتفع بما كتبه الأنطاكى .

وقد أثر الحكيم أن يودع آراءه وأفكاره: كتبه ورسائله التي وصل إلينا منها عدد لا بأس به على الرغم من تباعد الزمن وامتداده. . وقد نقول: إن الحكيم وضع أصول مدرسة تعتمد في نقل أفكارها على ما تسجله في الكتب والرسائل، وأن الأنطاكى كان هو الملهم الأول لطريقها في كتابه: «دواء القلوب» وجاء الحكيم فعبّد الطريق، وأوضح معالمه، وقدم له زادا كافيا من كتبه ورسائله العديدة، أودع هذا الاتجاه في المقرئين من تلامذته، ومن أشهرهم اثنان حملا اللواء بعده، وسارا على أثره، هما: أبو بكر الوراق الذي كان يسمى معلم الأولياء، والحسن بن علي الجوزجاني الذي كان يلقب بجاسوس القلوب. . وكلاهما أودع آراءه وأفكاره: كتبه ورسائله^(١).

ومع كل هذا، فإن الباحث يجد البحث يقوده إلى القول: بأن الحكيم إذا كان - بعد عودته إلى الوطن - بحث عن يشرشد به، فلم يتيسر له ذلك، حتى وقع إليه كتاب الأنطاكى فنظر فيه. ألا يجوز أن يكون بعد ذلك قد اتخذ له شيئا؟ وخاصة أنه يقر وجود الشيخ وملازمة السالك له، بدليل أنه بحث في البلاد عنه...؟؟

وليس هناك ما يمنع من أن يكون «جواب كتاب من الري» الذي أعده الحكيم الترمذى - ردا على صاحب الرسالة الذي طلب النصح من الحكيم - قد جاء لأن صاحب الرسالة كان قد وصل عن طريق شيخ له إلى المقام الذي وصل إليه. ثم شاء أن يصحب رجلا آخر يرجو الزيادة به، مما تحول الأمر معه إلى اعتقاد في الشيخ الجديد... . ولذلك تضمنت توجيهات الحكيم في الجواب : «إن الصادق في الطريق يطلب ربه به لا بشيء سواه» وهذا من الحكيم لا يتعارض مع ملازمة

(١) الدكتور الجيوشى «مقدمة منازل العباد من العبادة» ص ١٥ .

السالك للشيخ، لأن الشيخ يرجع إليه فيما يرد، أو يراد^(١). وقد يساعد على هذا الاستنتاج المثل الذى ضربه الحكيم لهذا المرید الذى صحب رجلا آخر يرجو الزيادة به. قال: «هو بمنزلة عبد السبى، لا يعرف أمر مولاه، وقد ألقى بيده سلما، ينتظر ما يأمره مولاه، فهو ينتهى إليه، حتى إذا أتت عليه المدة بقدر ما يعرف أخلاق السيد وقصده ومراده، وضرر أمره ونفعه، وصلاح للتفويض إليه أعطاه رأس ماله، وفوض إليه أموره، فهو يأخذ ويعطى فى ماله، ويضع ويرفع ويسوس عبيده الذين هم دونه، ويشرف على أمور سيده، فلا يحتاج إلى إذن فى كل كلام. لأنه قد عرف أمر مولاه، واستبطنه، فصلاح لتدبير أمره وسياسة عبيده، فإذا ذهب هذا العبد، وهو سبى بعد، فوضع يده فى يد سبى مثله لم يبلغ هذا المحل، ولم يصلح لتدبيره وسياسته، وهو مثله ضعيف، فقد ترك طريقه وضيع أمره»^(٢).

وقد تظهر تفسيرات أخرى للنص الوارد فى «جواب كتاب من الرى» إذا توفرت المعلومات الوافية المحيطة بهذه المراسلات، واتضحت المعالم حولها، وخاصة أن بعض مؤلفات الحكيم المخطوطة لم يكشف عنها النقاب بعد. وقد ذكر الهجویری فى كتابه «كشف المحجوب» أن للحكيم الترمذى كتابا بعنوان: «تاريخ المشايخ»^(٣). ويبدو أن هذا الكتاب اعتمد عليه الهجویری فى ترجمته للأئمة والشيوخ الأوائل^(٤). وهذا الكتاب لا يزال مصيره مجهولا، ولعل الوصول إليه يكشف عن معلومات ذات أهمية. وهناك كتاب آخر لازال مفقودا وقد ذكره الحكيم فى رسالته «جواب كتاب من الرى» عنوانه: «سيرة الأولياء»^(٥).

(١) محمد زروق «قواعد التصوف» ص ٣٩.

(٢) الحكيم الترمذى «رسائل الحكيم الترمذى» تحقيق الدكتور الجيوشى ص ٤٨، منبر الإسلام ٨٤ س ٤٠.

(٣) الهجویری «كشف المحجوب» ج ١ ص ٢٤٣ ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

(٤) دكتورة إسعاد «كشف المحجوب» المقدمة ج ١ ص ١٤٥.

(٥) الحكيم الترمذى «جواب كتاب من الرى» ص ٤٧ منبر الإسلام ٨٤ س ٤٠.

وإذا كان بعض الدارسين يرى أن الحكيم أسس مدرسة صوفية تقوم على نشر الكتب والرسائل، وأن المقربين إليه من تلامذته ساروا على نفس المنهج^(١) . . . وهذا يعنى أن هذه المدرسة لا تعتمد على الشيوخ، ولا تهتم بالمريدين . . . فإن كتب التراث الإسلامى أفادت أن هناك طريقة باسم «الطريقة الحكيمية» تنسب إلى أبى عبد الله بن على الحكيم الترمذى^(٢) . . . ويقول الهجويرى فى كتابه «كشف المحجوب» تحت عنوان «الحكيمية»: «أما الحكيميون فيتمون إلى الحكيم الترمذى»^(٣) . . . وهذا يوضح للباحث أن الحكيم كان شيخ الطريقة، وللطريقة مريدون، ويقال للمريدين: «الحكيميون» ويضاف إلى كل هذا أن كتب الطبقات وتراجم الرجال أفادت أن مريدى الحكيم الترمذى، أصبحوا شيوخا، لهم مريدون^(٤) .

وقد وجدنا فى رسالة للحكيم الترمذى، يجيب فيها الترمذى عن أحد الأسئلة الواردة إليه عن كيفية السلوك. فيقول: «لا تدخل خلوتك حتى تعرف أين مقامك وقوتك من سلطان الوهم، فإن كان الوهم حاكما عليك فلا سبيل إلى الخلوة إلا على شيخ، مميز، عارف»^(٥) .

ولا شك أن كلام الحكيم الترمذى فى هذه القضية يعد عند الباحثين وأهل المعرفة دليلا على اتخاذ الشيخ حيث كان الناس يفهمون أن مدرسة الحكيم تعتمد على بث أفكارها عن طريق الرسائل ونشر المعرفة، دون الاهتمام بالشيوخ فى تربية المريدين فجاءت هذه الرسالة من الحكيم لتضعنا أمام حقائق مفيدة فى الطريق .

(١) الدكتور الجيوشى «مقدمة منازل العباد» ص ١٥ .

(٢) الهجويرى «كشف المحجوب» ج١ ص ١٣٦ .

(٣) المصدر السابق ج٢ ص ٤٤٢ .

(٤) المصدر السابق ج١ ص ٣٥٤ ، ٣٥٩ .

(٥) الحكيم الترمذى «كيفية السلوك» مخطوط ورقة رقم ١٤٧ مجموع ٣٥٣ خزانة تطوان «شمال المغرب» .

مجاهدات الحكيم وسلوكه

إن كمالات الله تعالى لا تنهى ، وعظمته لا تطاول ، وعطاءه للخلق لا يتوقف ولا ينقطع ورحمته بهم وسعت كل شيء . . .

ولقد جاءت رسالة الله تعالى إلى خلقه ، ونزل وحيه إلى عباده ، وفيه من كماله وعظمته ورحمته ، ما يطبهم ، ويصلح شأنهم ، ويرتقى بهم إلى ما فيه خيرهم . . الأمر الذى يؤدي فطريا إلى أن تتحرك نفس الإنسان من خمود ، وأن تستيقظ من سبات ، وأن تختلط فيها بواعث الرغبة بعوامل الرهبة ، وأن تمتزج فيها دوافع الخوف وموجبات الرجاء . . ولا تلبث النفس متى تحركت هذه الحركة الصادقة ، ونهضت فيها هذه النوازع الإيجابية إلا أن تحبس جهدها على الحق ، وتوقف طاقاتها على الخير ، وتجند إمكاناتها للطاعة ، وتآلف طريقها إلى المعروف . ومع تساوى المسلمين فى العقيدة ، وإقامة الفرائض ، فإنهم يتفاضلون حسب استعدادهم وجهادهم فى تزكية أرواحهم ، وتحليتها بالفضائل ، وعلو الهمة فى طلب الله ، ومحبته تعالى وإثاره على ما سواه .

قال تعالى : ﴿ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا ﴾ [٢٣] ﴿ [الأحزاب] .

وقال تعالى : ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴾ [٢٤] ﴿ [فاطر] .

والحكيم الترمذى قد نشأ فى بيت علم ، والنشأة العلمية التى نشأها الحكيم كانت امتدادا لجهود أبيه من قبله ، فأبوه على بن الحسن بن هارون الترمذى المحدث الذى حدث ببغداد . . ولا شك أن نشأة الحكيم كانت ذات تأثير عليه فى الإقبال على الدراسة وتفرغه لها ، والاهتمام بها دون غيرها منذ حداثة^(١) .

(١) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ١٨٢ .

ولقد ظل الحكيم منذ نعومة أظفاره يدرس علم الآثار وعلم الرأى ، وهذان العلمان من أسنى العلوم التى كانت تطلب فى عصره، بحيث يكفى الواحد منهما لنسبة صاحبه إلى سؤدد العلم وشرفه . . ويستحسن أن لا نغفل عن أن هناك أثرا صادف لدى الحكيم الترمذى استعدادا فظل ينمو وينمو حتى ظهر أخيرا فى تحوله الصوفى ، هذا الأثر هو ما لاحظته الترمذى نفسه فى تفريقه بين أهل الرأى وأهل الحديث، من حيث الأخلاق والسلوك^(١). . يقول فى «المسائل المكنونة» تحت عنوان أصحاب الفقه وأهل الحديث: «وأهل الحديث كثر تردد هذه الأخبار على أسماعهم فخلصت إلى النفوس منهم . شئت أو أبت، فذللتها وقمعتها، وإن لم يتصدوا لها، فرئى أثر ذلك وبركته عليهم»^(٢).

«فلين القلب، ورقة الفؤاد ، وخشوع النفس، وخضوع الجوارح، من المميزات التى امتاز بها أهل الحديث على وجه العموم، وهى فى نفس الوقت من الاستعدادات التى تهيب المرء للسلوك الصوفى ، وقد كان أبوه من المحدثين، فلا غرو أن تنطبع هذه الصفات فى نفس ولده، فتؤثر فيه وتجعله بدوره على استعداد كاف للسلوك الصوفى عندما تظهر دواعيه وتتهيا أسبابه . .

«ولم يكن الحكيم ممن تكفيه دراسة علم الرأى وعلم الآثار، بل لعله كان لا يجد فيهما الذى كان يتشوق إليه بشوق غالب، ونفس طلعة، لا تهدأ ولا تستقر، وظل شعوره بهذا النقض كامنا فى أعماق نفسه، بوجهه من حيث لا يدرى فى وجهة أخرى ، لم يكن يفكر فيها، ولا يلتفت إليها، بل كان ما يتميز به كل منهما عن الآخر عاملا من عوامل الصراع الخفى فى نفس الحكيم الترمذى ، ولم يجد هذا الشعور وسيلة إلى الظهور والتعبير عن نفسه إلا بعد أن بلغ الشيخ السابعة والعشرين من عمره، وألقى عليه حرص الخروج إلى بيت الله الحرام»^(٣).

(١) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ١٨٢ . بتقديم وتأخير فى العبارة.

(٢) الترمذى «المسائل المكنونة» ص ٤٨ بتحقيق الدكتور الجيوشى ط دار التراث.

(٣) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ص ١٨٢ .

فأخذ أهفته للحج، وتابع رحلته إلى مكة، وقضى هناك فترة في رحاب الكعبة، مجاوراً يدعو الله، ويتضرع إليه ويناجيه، وقد وصف لنا تلك اللحظات الحاسمة في رسالته «بدو شأن أبي عبد الله» فقال: «فقدت مكة في بقية شعبان ورزقني الله المقام بها إلى وقت الحج، وفتح لي باب الدعاء عند الملتزم، في كل ليلة سحراً، ووقع على قلبي تصحيح التوبة، والخروج مما دق وجل، وحججت، فرجعت وقد أصبت قلبي، وسألته عند الملتزم في تلك الأوقات أن يصلحني، ويزهدني في الدنيا، ويرزقني حفظ كتابه، وكنت لا أهتدي لشيء من الحاجات غير هذا، فرجعت وقد ألقى على حرص التحفظ للقرآن في طريقي، فأخذت صدرا منه في الطريق، فلما وصلت إلى الوطن يسر الله على ذلك بمنه، حتى فرغت منه، فأقامني ذلك بالليل فكنت لا أمل من قراءته حتى أنه كان ليقميني ذلك إلى الصباح ووجدت حلاوته»^(١).

ومن هذا النص يكشف الحكيم الترمذي عن المرحلة الثانية من مراحل مجهوداته وسلوكه، فقد أتقن في المرحلة الأولى علم الفقه والحديث، واستكمل ما يحتاج إليه من الأخذ عن المحدثين في ترمذ والعراق والبصرة والكوفة.

ويبدو أن رحلة الحج هذه كانت بمثابة نقطة تحول في حياة الحكيم الفكرية والروحية، حيث بدأ مرحلة الرياضة والمجاهدة والسعي الدائب إلى ما يقرب إلى الله، ويدنيه من رضاه.. لأنه وجد في رحاب البيت الحرام متسعاً من الوقت، وصفوا من الزمن، يعود فيه إلى نفسه ليكتنه أسرارها، ويسبر أغوارها، فتتنفس انفعالات كان تعتلج في نفسه وبرزت من أعماقه أحاسيس، ملكت عليه الشعور، فاهتدى أول ما اهتدى إلى الدعاء..

والدعاء هو مخ العبادة، وله منزلة كبيرة عند الله، لأنه الحبل الذي يتعلق به الإنسان ليصله بربه، ويكون دليل القرب منه جل شأنه، ومنزلة الدعاء من العبادة كمنزلة الرأس من الجسد، فهو دعامة أساسية في العبادة، والدعاء تعبير طبيعي

(١) الترمذي «بدو شأن أبي عبد الله» ص ١٤.

عن إحساس نفسى وشعور حى لدى الإنسان الذى يدرك وجود حقيقتين فى حياته: «الله والإنسان» ويدرك النسبة الحقيقية بين الوجودين: وجود الله الذى هو مصدر الغنى والكمال والإفاضة فى هذا العالم، ووجود الإنسان الذى هو وعاء الفقر والحاجة والمسكنة، المتقوم بالإفاضة، والعطاء المستمر.

والحكيم الترمذى بعد أن فتح له باب الدعاء، وقع على قلبه «تصحیح التوبة» وتلك مرحلة من مراحل المجاهدات رأى الحكيم أنه لابد منها كى يخلص لله. لأن التوبة سبيل مهيع لاصلاح الفرد، وتشد الإنسان إلى الصلاح شدا، وتبعث فيه دائما أمل الاستقامة، وتؤهله للخير والفضيلة.

وبعد فتح باب الدعاء، وتصحيح التوبة، وجد الترمذى نفسه يتجه نحو التصوف والسير فى طريقه، بعدما حصل القسط الوافى من ألوان العلوم والمعارف الأخرى، وقد ألقى بثقله إلى حفظ القرآن الكريم وهو فى طريق عودته، وتم له حفظه جميعه بعد وصوله إلى وطنه «ترمذ» وأخذ القرآن من إحساسه وقلبه ووجدانه كل مأخذ، حتى كان يقطع الليل كله يتلوه إلى مطلع الفجر، وحتى وجد فى قلبه حلاوته، وانشرح صدره لنوره^(١).

لقد تغير إذن - مركز الاهتمام، وانتقل انتقالا كليا، فلم يعد تهمة المعرفة العقلية لأنه قد حصل منها ما كان كافيا لمثله، ولكن الذى أصبح يهيمه الآن ما هو مستكن وراء هذه المعرفة مما لا يدرك إلا بالذوق، ومما يشبع كلتا العاطفتين: عاطفته الجياشة نحو الله، ونحو معرفته؛ لذلك أخذ فى تتبع محامد الرب تبارك اسمه^(٢). ويقول الحكيم فى ذلك: «فأخذت أتتبع من الكتب محامد الرب، تبارك اسمه، والتقاط محاسن الكلام، من طريق العظات، ومما يستعان به على أمر الآخرة»^(٣).

(١) راجع الدكتور الجيوشى مقدمة «المسائل المكنونة» للترمذى ص ١٢.

(٢) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج ١ ص ١٨٦.

(٣) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص ١٥ من كتاب ختم الأولياء.

لكن هذه النقطة - التي لم يكن الترمذى يستعد لها - جعلته يحس بما يشبه الحيرة، فقد انقطع في هذا الطور الجديد عن مآلوفه، واتجه اتجاها لا معرفة له به وترك غاية كانت واضحة بينة، إلى غاية لم يتضح له شيء منها بعد، فهو ينظر ليرى ما أمامه فلا يدركه، ولا يعرف كيف يتوافق معه^(١).

ولم تصرفه هذه الحيرة عما هو فيه، بل زادته تشبثا واستمساكا، لأن عمق الحب الذي جعله يندفع إلى تتبع محامد الرب، ظل كما هو مسيطرا عليه، يدفعه إلى الثبات والتغلب على هذه الحيرة التي وقع فيها، حتى أصبح كالمسير المستسلم لما يراه له، دون أن يعرف ماذا يراه له. ولم يكن له ملجأ حينئذ إلا الإقبال على نواحي العبادة من الصوم والصلاة^(٢). ومن كلام الحكيم قوله: «وأسترشد في البلاد في أجد من يرشدني الطريق، أو يعظني بشيء أتقوى به، وأنا كالمشعر لا أدري أي شيء يراه لي إلا أنني أخذت في الصوم والصلاة»^(٣).

يقول الدكتور بركة: لكن الحال ظل هو الحال، لأنه لم يكن قد عرف من قبل غير ما كان يدرسه في علم الآثار والرأى. وهو ذو منهج يختلف عن المنهج الذي ينبغي اتباعه في مثل حاله الجديدة، ولم يكن لديه من معرفته شيء، فأقبل عليه ولم يعرف منهجه أو أسلوبه أو طريقته بعد^(٤).

ولا شك أن حيرة الحكيم، قاسى منها الكثير، وكان لا يعرف إلى أي اتجاه يسير، ولقد حدث مثل ذلك للغزالي حيث لم يزل يتردد بين تجاذب شهوات الدنيا، ودواعي الآخرة، قريبا من ستة أشهر، وانتهى الأمر في هذا التجاذب بأن اعتقل لسانه، وغمر قلبه حزن أثر على صحته فالتجأ إلى الله الذي يجيب المضطر

(١) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» ج١ ص ١٨٦.

(٢) المصدر السابق ص ١٨٦.

(٣) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبي عبد الله» ص ١٥ ط بيروت.

(٤) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» ج١ ص ١٨٧.

الذى لا حيلة له، فأجابته الله الذى يجيب المضطر إذا دعاه، وسهل على قلبه الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب^(١).

فالتزمذى مر بفترة قلقة أشبه ما تكون بالحيرة التى تتاب السالك فى محاولاته اكتشاف النفس أو الاطمئنان إلى طريق الهدى ، فهام على وجهه يبحث عن مرشد أو واعظ يأخذ بيده، فلا يجد من يوجه طريقه، ويسدد خطاه، ويبدو أن الخوف والقلق قد اشتد به خلال هذه الفترة الحرجة، ولم يجد خيرا من الصلاة والصوم. . ولم يزل الحكيم على تلك الحال حتى اهتدى إلى سماع أقوال العارفين وأهل المعرفة، وأثناء بحثه عن معين على الطريق وقع فى يديه كتاب «الأنطاكى» ويبدو أنه يقصد كتاب «دواء القلوب» لأحمد بن عاصم الأنطاكى ، فقد أقبل على قراءته، واهتدى بواسطته إلى طريق رياضة النفس^(٢).

واستقبل بذلك مرحلة من مراحل رياضة النفس التى بدأ فيها تجاربه الروحية الأولى وأخذ فيها يلمس آثار هذه الرياضة ونتائجها فيما يشعر به من تقدمه الروحي، فشجعه ذلك، وأخذ يضع لنفسه منهجا صارما دفعه إلى المضى فيه قدما ما آنسه من صفاء قلبه، وشفافية فى روحه^(٣).

ويصف الحكيم هذه التجارب وآثارها فيقول: «فلم أزل كذلك حتى وقع فى مسامعى كلام أهل المعرفة، ووقع إلى كتاب الأنطاكى فنظرت فيه، فاهتديت لشيء من رياضة النفس، فأخذت فيها، فأعاننى الله، وألهمت منع الشهوات نفسى ، حتى صرت كأنى أعلم على قلبى الشيء بعد الشيء ، حتى ربما كنت أمتع نفسى الماء البارد، وأتورع عن شرب ماء الأنهار، فأقول : لعل هذا الماء جرى فى موضع بغير حق، فكنت أشرب من الپير أو من الوادى الكبير»^(٤).

(١) الدكتور عبد الحليم محمود «المنقذ من الضلال» ص ٣٥ ط دار الكتاب اللبنانى .

(٢) الدكتور الجيوشى «مقدمة المسائل المكنونة» ص ١٢ ، ١٣ .

(٣) الدكتور الجيوشى «مقدمة منازل العباد» ص ١٣ .

(٤) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص ١٦ .

تجارب روحية يمضى فيها الحكيم الترمذى ، ذات منهج صارم ، حتى كان يتمتع عن شرب الماء البارد ليكون بعيدا عن رفاهية النفس ، ويتورع عن شرب ماء الأنهار خشية أن يكون قد جرى فى موضع بغير حق . .

«ولا شك أن هذه المغالاة إنما كانت تحدث من الحكيم فى أوقات استغراقه ، ووقوعه تحت سيطرة العاطفة الغلابة ، التى تقهره على التورع والمبالغة فيه ، لكى يتحقق منه وله ، ما كان طلبه أثناء إقامته بمكة»^(١) .

ويذكر الحكيم فى كتابه «بدو شأن أبى عبد الله» : ما يمكن أن نعتبره مرحلة أخرى متقدمة فى مراحل المجاهدات والسلوك . فيقول : «ووقع على حب الخلوة فى المنزل ، والخروج إلى الصحراء ، فكنت أطوف فى تلك الخربات والنواويس^(٢) حول الكورة ، فلم يزل ذلك دأبى ، وطلبت أصحاب صدق يعينونى على ذلك ، فعز على ، فاعتصمت بهذه الخربات والخلوات^(٣) .

وقد بدأ الترمذى فى هذه المرحلة ملتزما بالعزلة والخلوات ، فقد كان يخلو بمنزله مرة ، أو يخرج إلى الصحراء أخرى ، أو يطوف بالخربات ومقابر الأموات ثالثة . . وإذا كانت هذه العزلة والخلوة قد حبت إليه وأصبحت من مظاهر رياضته النفسية ، فإنه لم يتمتع امتناعا كلياً عن الاختلاط بالأصحاب إلا لفقدانه منهم أصحاب الصدق الذين يعينونه على ما هو فيه ، وذلك لأنه قد أصبح مركز الحس والوجدان على هذا الاتجاه ، بحيث لا يمكن أن يلتفت إلى غيره ، وكل ما يشغله أو يصرف انتباهه عنه ، أو يقطع استغراقه فيه يصبح كريبها ثقيلاً غير محتمل ، وفى مثل هذه الحال لا يمكن له أن يختلط إلا بمن يكون له نفس الاتجاه ، المشتغل بنفس ما يشغله ، حتى يجد فيه عوناً على طريقه ، فإذا لم يجد كان النفور من الناس

(١) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» ج١ ص ١٨٨ .

(٢) النواويس مفرداً ناووس ، ولها معنيان : ١- متاع على هيئة صندوق من حجر أو خشب أو معدن تودع فيه الموتى . ٢- الخلاء أو المكان الذى توجد فيه مقابر الأموات . والمعنى الثانى هو

المراد فى هذا الموطن ، «ختم الولاية» ص ١٥ ، ١٦ الدكتور عثمان يحيى .

(٢) الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص ١٦ .

والاختلاط بهم شعورا طبيعيا، وكان اللجوء إلى العزلة والخلوة إجراء طبيعيا أيضا، يعتصم بها عما يقطع عليه سعيه وجدته واجتهاده^(١).

ويذكر الدكتور بركة أن الحكيم قد بين هذا المعنى في رسالته التي كتبها إلى محمد بن الفضل البلخي، حيث جاء فيها: «وأما ما ذكرت من شأن الاستخفاف بالإخوان، وسقوط من فعل ذلك عن الله تعالى، فأين ذلك الأخ؟ أنا في طلبه عطشان، ومكانه منى على العاتقين، وأشفار العينين.

وإنما يكون أخوك من سقياهما من مشرب واحد، ومرعاهما في مرتفع واحد، ومركبهما واحد، من حظ واحد، إلى رب واحد.

فأما من تباينا في هذه الصفات فلا يأتلفان إلا على التداوى والتعايش، وإخوان المداراة والمعاشة كانوا في السلف الصالح الذين خلوا يتعايشون ويتأخذون على سلامة الصدور، وسخاوة الأنفس.

فأما اليوم فقد تبدل بالسلامة خبا ودهاء، وبسخاوة الأنفس طمعا وبخلا. فرد السلام على مثل هؤلاء ومناولة اليد، والكشر في وجوههم كثير وكثير والاشتغال بهم بطالة. إنما يقتضيك الله من أمورهم أن ترحمهم رحمة يسلموا منك قلبا ويذا ولسانا وفعلا^(٢).

فالمسألة ليست استخفافا بالإخوان، ولا استكبارا على الناس. . وإنما هي مسألة مشارب تتفق، واتجاهات تأتلف، فإذا اتفقت المشارب أمكن الاجتماع، وإذا اختلفت صعب الاجتماع إلا على أساس من التعايش والمداراة.

وقد كان يمكن ذلك لو كان الناس على ما كان عليه السلف من سلامة الصدر، وسخاوة النفوس. أما وقد فسدت النفوس وضافت الصدور، فقد أصبح

(١) الدكتور بركة «الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية» ج١ ص ١٨٩.

(٢) الترمذي «خمس رسائل من الحكيم الترمذي» تحقيق الدكتور بركة مجلة كلية أصول الدين بالقاهرة عدد سنة ١٤٠١ هـ ص ٣٠٥، ٣٠٦.

الاجتماع على التعايش والمداراة أمرا صعبا كذلك . وإذا اشتغل الإنسان بذلك أضع وقته وجهده وحاله مع الله . وإنما يكفيه فى ذلك ما يكون بينه وبين الله فى شأنهم ، وهو أن ينظر إليهم نظرة رحمة بحيث لا ينالهم منه أذى لا بالفعل ، ولا بالقول ولا بالضمير^(١) .

على أنه ينبغي أن لا نأخذ هذا العكوف على الخلوة والعزلة من مظهرها الخارجى فحسب ونصفها بالسلبية المطلقة ، لأنه فى الوقت الذى يبدو فيه هادئا بعيدا عن كل نشاط ظاهر ، عقلى أو ذهنى أو حتى عضلى ، يكون نشاطه الباطنى فى أشد درجاته فاعلية وإيجابية بحيث تكون له السيطرة الكاملة على كل ملكاته ، بل وعلى حواسه . . فهو يوقف نشاطه الظاهرى ليعطى المجال لنشاطه الباطنى ، وما يزال مستغرقا فى تجربته إلى أن تتمكن عاطفته من السيطرة على مشاعره الظاهرة ، وتفتح عين بصيرته ، فتجلو له من شئونه ما لم يكن يراه بعين بصره ، وتنشط هذه الحاسة التى يسميها بعض الباحثين ، «الحاسة الكونية» للاتجاه به إلى خالقها ، وتنطلق إرادته الروحية قوية ثابتة لتسلك به طريق الصفاء الروحى ، ويكون حيثنذ قد بدأ يسير فى طريقه نحو إشباع هذه العاطفة الإنسانية الكريمة المتجهة بأشواقها الغلابة نحو الله ، ونحو معرفته^(٢) .

ولا يمكن إذن أن يدعى على مثل هذه العزلة أنها عمل من أعمال البطالة ، مغلفة تحت غلاف دينى ، لأنها - على النقيض من ذلك تماما - أشق معاناة ، وأصعب مراسا من الأعمال الأخرى التى يستعان عليها بالاندماج بين الجماعات من أخوة الدين . وقد أدرك الحكيم ذلك ، ولم يجد من يعينه على حاله ، فاعتصم بالخبرات والخلوات ، يعانى فيها وحيدا جهده الصامت العنيف^(٣) .

(١) راجع الدكتور بركة «مقدمة خمس رسائل من الحكيم الترمذى» ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ مجلة كلية أصول الدين .

(٢) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ١٨٩ .

(٣) المصدر السابق ص ١٩٠ .

ولقد ذكر الغزالي : أنه أثر العزلة، حرصا على الخلوة، وتصفية القلب للذكر، وكان في أثناء هذه الخلوات تنكشف له أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها^(١).

وذكر الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال»: «أنه من أول الطريقة تبتدئ المكاشفات والمشاهدات، حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتا، ويقتبسون منهم فوائد... ثم يترقى الحال من مشاهد الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق»^(٢).

والحكيم الترمذى في مواضع من رسائله يذكر أن المكاشفات والمشاهدات هي بمثابة محلات للراحة، يستجم فيها السالك، ويستروح من شدة ما يعانيه، ويتزود لاستئناف سيره^(٣).

والمكاشفات: مكاشفات العيون بالأبصار، ومكاشفات القلوب بالاتصال، والمكاشفة: حضور القلب بنعت البيان، فيكشف له ما يستتر على الفهم^(٤). فالقلب قد أيقن أن ما يتكشف له هو الحق، وأنه واضح له بلا افتقار إلى بيان أو تأمل أو برهان^(٥).

أما المشاهدات فهي الدرجة العليا، وهي رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة كأنه رآه بالعين... وأهل المشاهدة على ثلاثة أحوال. فالأول منها: الأصاغر، وهم المريدون. يشاهدون الأشياء بعين العبر، ويشاهدونها بأعين الفكر. والثاني: الأوساط، وهؤلاء قال فيهم الخزار: الخلق في قبضة الحق وفي ملكه، فإذا وقعت المشاهدة فيما بين الله وبين العبد لا يبقى في سره ولا في همه غير الله تعالى..

(١) الغزالي «المنقذ من الضلال» ص ١٢٦ تحقيق الدكتور عبد الحلیم محمود ط دارالكتاب اللبناني .

(٢) الغزالي «المصدر السابق» ص ١٢٧ .

(٣) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته في الولاية» ج ١ ص ١٩٠ .

(٤) الدكتور عبد المنعم الحفنى «معجم مصطلحات الصوفية» ص ٢٤٩، ط دار المسيرة ببيروت .

(٥) الدكتور محمد حسن الشرقاوى «الفاظ الصوفية ومعانيها» ص ٢٨٠، ط دار المعرفة

بالإسكندرية .

والثالث : ما أشار إليه عمرو بن عثمان المكي : أن قلوب العارفين شاهدت الله مشاهدة تثبيت ، فشاهدوه بكل شيء ، وشاهدوا كل الكائنات به ، فكانت مشاهدتهم لديه ، ولهم ، وبه^(١) .

ومن هذه المكاشفات والمشاهدات ما قصه الحكيم في «بدو شأن أبي عبد الله» من الرؤى ، فقد ذكر رؤيتين اثنتين رآهما الحكيم بنفسه - فيما يرى النائم ، وما عدا ذلك من الرؤى التي قصها علينا فقد رآتها له زوجه ، أو رآها له آخرون ، وهو يذكر هذه الرؤى ، ويعول عليها جميعا بنفس الدرجة التي يعول بها على رؤياه الشخصية^(٢) .

أما الرؤيتان اللتان رآهما بنفسه ، فالأولى منهما تشير إلى درجة صلته بالرسول ﷺ . والثانية إلى علاقته بربه . . وجاء في الأولى قوله : «فبينما أنا على هذه الحال ، إذ رأيت فيما يرى النائم كأنى أرى رسول الله ﷺ دخل المسجد الجامع فى كورتنا ، فأدخل على أثره ، فألزم اقتفاء أثره . فما زال يمشى حتى دخل المقصورة وأنا على أثره ، ومن القرب منه ، حتى كان أكاد التزق بظهره ، وأضع خطاى على ذلك الموضع الذى يخطو عليه حتى دخلت المقصورة ، فرقى المنبر ، فرقيت على أثره ، كلما رقى درجة رقيت على أثره ، حتى إذا استوى على أعلاها درجة قعد عليها ، فقعدت عند الدرجة الثانية من مجلسه ، عند قدميه ، ويميني إلى وجهه ، ووجهي إلى الأبواب التى تلى السوق ، وشمالى إلى الناس ، فانتبهت من منامى وأنا على تلك الحال»^(٣) .

وجاء فى الرؤية الثانية قوله : «ثم من بعد ذلك بمدة يسيرة ، بينما أنا ذات ليلة أصلى ، فشقلت ، فوضعت رأس فى مصلاى ، جنب فراشى ، إذ رأيت صحراء عظيمة لا أدرى أى مكان هو ، فأرى مجلسا عظيما ، وصدرا مهيبا لذلك

(١) الدكتور عبد المنعم حفى «معجم مصطلحات الصوفية» ص ٢٤٤ ط دار المسيرة بيروت .

(٢) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» ج ١ ص ١٩٠ .

(٣) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبي عبد الله» ص ١٦ الفقرة ٣ «ختم الأولياء» ط بيروت .

المجلس، وحجلة مضروبة، لا أقدر على صفة تلك الثياب، وذلك الستر، فكأنه يقال لى : إنه يذهب بك إلى ربك، فأدخل تلك الحجب، فلا أرى شخصا، ولا صورة. إلا أنه وقع فى قلبى أنى لما دخلت وقع على الفزع فى ذلك الحجاب، فأيقنت فى منامى بالوقوف بين يديه، فما لبثت أن رأيت نفسى خارجا من الحجب، بالقرب من باب الحجاب، واقفا وأنا أقول: عفا عنى ، وأجد نفسى قد سكن من الفزع»^(١).

ولا شك أن وقائع الرؤيا التى قصها علينا الحكيم الترمذى ، كانت بمثابة بشرى له تدخل الأمن إلى قلبه، وتشيع فيه الطمأنينة، لأنه فى طريقه يقفو خطى رسول الله ﷺ. وما دام الأمر كذلك فلا خوف عليه من إنكار الناس ولومهم.

ولا يخفى أن هذه الرؤى فى حياة الحكيم كانت علامة ظاهرة على عمق التجربة الروحية وصدق صاحبها. ومن شأن هذه الرؤى أن تزيد صاحبها ثباتا وقوة على الماضى فى الطريق فهى ذات تأثير مزدوج فى نفس السالك من حيث إنها تترجم له عن الحقيقة، أو عما يجده فى أعماق نفسه بصورة صريحة أو بصورة رمزية، ثبت فى نفسه الثقة بما حصل فى يده، أو بما وصل إليه، وتوحى إليه بما ينبغى أن يبذله من جهد أكبر، وبالمعالم التى ينبغى له أن يتبعها. وبما لا شك فيه أن هاتين الرؤيتين بذاتهما، ثم بمضمونهما، كانتا ذاتى تأثير كبير على الحكيم فى سلوكه طريقه، وفى مضيه قدما فى هذا الطريق^(٢). واستمر الحكيم فى الطريق يأخذ نفسه بالرياضة والمجاهدة، ويؤثر العزلة والبعد عن الناس ولجأ إلى النجوى والدعاء، حتى أنس من نفسه قوة، واتضح أمامه المعالم^(٣). ويقول فى هذا : «فدام لى شأن رياضة النفس، من تجنب الشهوات، وعود فى البيت، على عزلة

(١) المصدر السابق ص ١٦ ، ١٧ الفقرة الرابعة.

(٢) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ١٩١.

(٣) راجع الدكتور الجيوشى «مقدمة منازل العباد من العبادة» ص ١٥.

من الخلق، وطول نجوى من الدعاء، فانفتح لى شىء بعد شىء، ووجدت فى قلبى قوة وانتباها»^(١).

وحين وجد القوة والانتباه، ووضوح معالم الطريق، وسلامة السلوك، بحث عن إخوان يعاونونه الطريق، واتخذ لهم مجلسا، يجتمعون فيه للتذاكر والمناظرة والدعاء والتضرع فى وقت الأسحار، ويقول فى ذلك: «وطلبت من يعينى فكان يكون لنا اجتماع بالليالى، نتناظر ونتذاكر وندعو ونتضرع بالأسحار»^(٢).

وكان طبيعيا أن يخوض الحكيم ومن معه فى أمور القلب، والذوق، والوجدان، ويتخلل حديثهم إشراقات وإشارات لا يفهمها إلا ذوو الأذواق الخاصة، والمواجيد، ولاشك أن جانبا من هذه المذاكرات، والإشراقات، والإشارات، كان يتحدث بها بعض رواد المجلس فى الخارج، ويتناقلون ما يدور بينهم، وينقلون عن الحكيم ما يقولون.. ولم تنل هذه اللمحات الروحية القائمة على الذوق والرياضة رضا بعض الشيوخ الذين كانوا ينهجون فى فهم الدين وأوامره منهجا آخر يدور فى فلك الألفاظ وفهمها الظاهر^(٣).

ويبدو أن هذه المجالس كانت تحفل بكثير من إشارات الصوفية، ولمحات العارفين فى أمور لم يألف الناس الخوض فيها أو تناولها على هذا النحو الذى يطلق فيه العنان لإشراق النفس، ونور القلب، فيلهم أهله فهما فى آية من كتاب الله، أو شرحا لحديث من أحاديث رسوله الكريم، أو تعليلا لأمر من الأمور التى كانت مجالا يخوض فيه الناس فى ذلك الوقت، وكانت مثار أخذ ورد بين العلماء الباحثين، وقد اختلفت نظرتهم إليها وحكمهم عليها، تبعا لاختلاف المنزع والمنهج والقدرة على الاستنتاج والحرية فيه، أو تبعا لارتباط الباحث بمنهج معين، والسير على منوال خاص لا يحاد عنه فى تفسير الأمور وتعليلها^(٤).

(١) الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص ١٧.

(٢) الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص ١٧.

(٣) راجع الدكتور الجيوشى «منازل العباد من العبادة» ص ١٦.

(٤) راجع الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لأثاره وأفكاره» ص ٢٢، ٢٣.

وقد كان من نتائج هذا الاختلاف أن سعى الواشون بالحكيم ورأوا أن ما يذكر في مجالسه يعد انحرافا. لذا بدأوا يكيّدون له . . . ويصور ذلك الحكيم الترمذى فيقول: «فأصابني غموم من طريق البهتان والسعايات وحمل ذلك على غيره محمله، وكثرت القالة، وهان ذلك كله على، وسلط على أشباه ممن يتحلون العلم يؤذونني ويرمونني بالهوى والبدعة وأنا في طريقي ليلا ونهارا، دؤوبا دؤوبا»^(١).

وقد يكون هذا الذي حدث اختبارا لمدى الصدق في السلوك، والثبات في الطريق، فإن الصادقين المخلصين لا يابهون لما يلاقونه من أنواع الفتن والبلايا، ولا قصدهم عن الحقائق التي تكشفت لهم، افتراءات المفترين . . . ولهذا لم يهتم الحكيم بهؤلاء. بل ظل على حاله مستغرقا في الطريق، لا يتوقف ولا يهدأ ولا يستريح، والفتنة تزداد، والشائعات تنتشر، ويبدو أن موقف الحكيم السلبي، وعدم تصديه للرد عليها، جعل الفتن تقوى وتعنف، حتى وصل الأمر إلى والي بلخ، فأرسل محققا يبحث له هذا الأمر، وقد اتهم الحكيم لديه بأنه يتكلم في الحب، ويفسد الناس، ويبتدع، ويدعى النبوة، وأقل هذه التهم - وهي تهمة الكلام في الحب - كان كافيا لتبرير أقسى العقوبات، ولعله بناء على ذلك قد أخرج إلى «بلخ» أو لعل والي «بلخ» طلبه إليه وهناك كتب عليه قبالة أن لا يتكلم في الحب»^(٢).

ويصور الحكيم هذه المحنة فيقول: «حتى اشتد البلاء، وسار الأمر إلى أن سعى بي إلى والي «بلخ»^(٣) وورد البلاد من عنده من يبحث عن هذا الأمر،

(١) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبي عبد الله» ص ١٧ تحقيق الدكتور عثمان يحيى .

(٢) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته في الولاية» ج ١ ص ١٩٢ .

(٣) بلخ مدينة مشهورة في العصور القديمة والعصور الوسطى في إقليم خراسان وكانت سابقا القصبه السياسية لولاية خراسان ثم أصبحت المركز الثقافي والديني لمملكة طخارستان، وفتحت المدينة في عهد الإسلام أولا من قبل الأحنف بن قيس سنة ٣٢ للهجرة، ثم أعاد فتحها قيس بن الهيثم أو عبد الرحمن بن سمرة سنة ٤٣ هجرية. ولعل والي بلخ الذي يشير إليه الترمذى هو يعقوب بن ليث أو عمرو بن ليث، والمعروف تاريخيا أن ولاية بلخ في عهد العباسيين كانوا جميعا أمراء منحدرين من نخل وكان أحد هؤلاء الأمراء داود بن عباس البانيجورى قد طرده يعقوب بن ليث

ورفع إليه أن هاهنا من يتكلم فى الحب، ويفسد الناس ، ويبتدع، ويدعى النبوة،
وتقولوا على ما لم يخطر ببالى قط، حتى صوت إلى «بلخ» وكتب على قبالة أن
لا أتكلم فى الحب»^(١).

واشتدت الحياة على الحكيم الترمذى ، وأذته كثيرا هذه الاتهامات الباطلة،
التي ألصقها به متحلوا العلم زورا وبهتانا ، ولم يكن له بد من أن يتوارى عن
الناس»^(٢).

وهكذا تحددت إقامته فى منزله، وشوه أعداءه سمعته عند العامة حتى بلغ
الأمر به أنه كان يرى السلامة فى البقاء بالمنزل، حتى لا يتعرض له أحد بسوء»^(٣).

ولا يخفى على أهل العلم من أن هذه المحنة التي تسبب فيها حساد الحكيم
ومنافسوه ، كان لها وقع مؤلم، دفع بالحكيم ألا يستطيع أن يطل برأسه ، ولا
يجترئ على شىء، يصف هذه المحنة بقوله: «كانوا صيروا السلطان والبلاد على
بحال لا اجترئ أن أطلع رأسى»^(٤) ولذلك تركت لديه آثارا عميقة، وأعقبته
عواقب بالغة، فقد أسقطت قدره عند الناس، كما أيسته منهم، وأحرقت حرارتها
بقية رغبته فيهم، واعتباره لتقاليدهم وموازينهم، حتى أصبح أكثر قدرة على تدليل
نفسه ، وتمكنا من قسرها على فعل ما كانت تأبى فعله، وأداء ما كانت تكره
أداءه. . . وذلك لسقوط منزلتها عند الخلق وهوانها عند الناس، حتى وجد لذلك -
مع اسمه بمظاهر الذلة - حلاوة تصل إلى قلبه»^(٥).

= عام ٢٥٦هـ وفى سنة ٢٨٦هـ أسر إسماعيل بن أحمد عمرو بن ليث ومن ذلك الحين انتقلت
المدينة إلى حكم الساسانيين، هامش ختم الأولياء ص ١٧ ، ١٨ .

(١) الترمذى ، «بدو شأن أبى عبد الله» ص ١٧ ، ١٨ .

(٢) الدكتور الجيوشى «المسائل المكتوبة» ص ١٥ .

(٣) الدكتور الجيوشى «معرفة الأسرار» ص ١٣ .

(٤) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص ٢١ فقرة رقم ٩ تحقيق الدكتور عثمان يحيى .

(٥) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج ١ ص ١٩٣ .

ولقد كانت لهذه المحنة آثار بعيدة المدى عند الحكيم فقد عملت على تطهير قلبه، ومساعدته على المضي في رياضة النفس ويقول في ذلك: « وكان ذلك من الله - تبارك اسمه - سببا في تطهيري ، فإن الغموم تطهر القلب . فتواترت على الهموم حتى وجدت سبيلا إلى تذليل نفسي فكنت أراودها على أمور قبل ذلك من طريق الذلة، فتتفر ولا تطاوعني ، مثل ركوب الحمار في السوق ، والمشى حافيا في الطرق، ولبس الثياب الدون وحمل شيء مما يحمله العبيد والفقراء، فيشتد على ذلك، فلما أصابتنى هذه المقالة والغموم، ذهبت شرة نفسي ، فحملت عليها هذه الأشياء فذلت وأطاعت، حتى وصل إلى قلبي حلاوة تلك الذلة»^(١).

وهكذا انتهز الحكيم فرصة هذه الشدة، ليحكم سيطرته على نفسه ويتم له إخضاعها وتذليلها، ويتخلص من شهواتها الكامنة، وأهوائها المتربصة، وهكذا فعل حتى أنه يحدثنا أنه كان يمشى حافيا في الطرقات ويلبس الدون من الثياب، ويحمل ما يحمله العبيد والفقراء، وكانت نفسه تأنف قبل ذلك أن تأتي هذه الأمور إلا أنه استطاع إخضاعها وترويضها وظلت هذه حاله من الاجتناب الكامل للشهوات، والانشغال الكامل بالعبادات والخلوة الاختيارية التي تعززها عزلة إجبارية عن بقية الناس، اللهم إلا فئة قليلة من الإخوان تشاركه في مشربه، ويجتمعون معا على الذكر ، ويقضون فيه كثيرا من أوقات الليل^(٢).

ويبدو أن حلقات الذكر التي يلتقى فيها الحكيم الترمذي مع إخوانه الذاكرين لم يكن لها بيت معين من البيوت، وإنما كانت تقوم حسب رغبة كل واحد من الإخوان في استضافة القوم، وليس هناك ما يمنع من قبول أن هذه الاجتماعات كانت تتم في بيوت الذاكرين بالتناوب، والنص الذي تركه لنا الحكيم الترمذي

(١) الحكيم الترمذي «بدو شأن أبي عبد الله» ص ١٨ ، فقرة رقم ٦ .

(٢) الدكتور الجيوشي «مقدمة المسائل المكنونة» ص ١٥ ، والدكتور بركة الحكيم الترمذي ، ج ١

يقول: «فبينما أنا كذلك إذا اجتمعنا ليلة على الذكر في ضيافة لأخ من إخواننا .»^(١).

وخلال هذه الفترة المليئة بالمجاهدات والرياضات، كان الحكيم يمر بكثير من التجارب الروحية العميقة التي يصعب علينا- كما يقول الدكتور بركة - إدراكها من الخارج ، كما يصعب على صاحبها وصفها أو إيضاها، ويقص علينا الحكيم قصة ظاهرة صوفية وقعت له، قد تكون غريبة على بعض الناس، ولكنها ليست غريبة على سالكي الطريق^(٢).

يقول الحكيم الترمذى - بعد أن ذكر لنا أنه اجتمع ليلة على الذكر في ضيافة لأخ مع الإخوان-: «فلما مضى من الليل ما شاء الله رجعت إلى المنزل، فانفتح قلبي في الطريق فتحا لا أقدر أن أصفه وكأنه وقع في قلبي شيء، طابت له نفسى والتذذت به، وفرحت حتى مررت فما استقبلنى شيء هبته، حتى إن الكلاب ينبحن فى وجهي، فأنس لنباحهن من لذة وجدت فى قلبي، حتى بدا لى أن السماء بكواكبها وقمرها صارت إلى قرب الأرض، وأنا فيما بين ذلك أدعو ربي ، ووجدت كأن قلبي نصب فيه شيء، فإذا وجدت تلك الحلاوة التوى وتقبض بطنى والتوى بعضه على بعض، من شدة اللذة واعتصر، وانتشرت فى صلبى وعروقى تلك الحلاوة ، وكان يخيل إلى أن قربي من مكان قرب العرش»^(٣).

يقول الدكتور عبد الفتاح بركة: «وهذه الظاهرة التى قصها علينا الحكيم هى حالة من حالات الوجد أو اللوامع الصوفية، تدلنا بكل وضوح على أن الترمذى استغرق فى حالة النشوة التى صادفته، ولكنه لم يفقد إدراكه العادى ، فالكلاب تنبح فى وجهه، وهو يدرك أنها كلاب وأنها تنبح، وأن مثل ذلك يستوحش منه الإنسان . . ولكنه يقرر أنه قد أنس لنباح الكلاب، لما يفيض به قلبه من اللذة،

(١) الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص ١٩ ، الفقرة رقم ٧ .

(٢) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج ١ ص ١٩٢ .

(٣) الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص ١٩ رقم ٧ .

وهو يدرك أن الكواكب والقمر والسماء كلها أجرام بعيدة جدا، إلا أنه لشدة ما حل في قلبه من هذه اللوامع أحس كأنها ذاتية، قد صارت إلى قرب الأرض . . . فالأشياء هي هي لم تتغير في حسه، ولم يتغير وضعها في نفسه . . . ولكن قوة الوارد الروحي لم تتركه يتأثر بها التأثير العادي ؛ لأن روحه ووجدانه متجهان اتجاهها آخر غير هذا الاتجاه العادي^(١).

واستمر الحكيم على هذا السلوك حيث تخلص قلبه وتجرد من كل غاشية ويقول مشيرا إلى ما سبق : «فما زال ذلك دأبي كل ليلة إلى الصباح، أسهر ولا أجد نوما، فقوى قلبي على ذلك، وأنا متحير لا أدري ما هذا إلا أنى ازدادت قوة ونشاطا فيما كنت فيه»^(٢).

وليس من شك في أن هذه النصوص التي ذكرها الحكيم، قد زودتنا بألوان من المجاهدات والرياضات التي أخذ الحكيم بها نفسه في سلوكه حتى أسلمته إلى ما وصل إليه . . . وقد بدا للحكيم في خلال مجاهداته الرغبة في تحصيل المعارف على اختلاف أنواعها، فاشتغل بتقدير شأن الزوال، وتعلم الحساب، من أمر البروج والاصطراب وما شاكل ذلك، حتى أخذ منه بقسط كبير، غير أنه انصرف عن المضي في تحصيل هذه المعارف بسبب رؤيا رؤيت له تنصحه بترك الاشتغال بهذا النوع من العلوم خشية أن يؤثر ذلك على تقدمه الروحي، وسلوكه، ومجاهداته^(٣) وقد جاء في كتاب «بدو شأن أبي عبد الله» : قول الحكيم : «ثم اشتغلت في سنة من هذه السنين، بتقدير شأن الزوال، وتعلم تلك الحسابات، من أمر البروج والاصطراب، فأمعنت فيه، فرئى لى في المنام، كأن قائلا يقول له : قل لابن على ليس هذا الذى أنت فيه من شرطك ولا مذهبك، فاجتنبه . . . قال : فامتألت خوفا ورعباً مما رأيت من هيبة ذلك القائل، وأراه فى صورة شيخ أبيض

(١) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ١٩٤ .

(٢) الحكيم الترمذى «بدو شأن ابن عبد الله» ص ١٩ فقرة رقم ٧ .

(٣) الدكتور الجيوشى «مقدمة المسائل المكتوبة» ص ١٤ .

الرأس واللحية، طيب الريح، حسن الوجه، أتوهم أنه ملك، فقال: قل لابن علي ألق هذا فإنني لا آمن أن يكون هذا حجابا بينك وبين رب العزة، فالله الله في نفسك في هذا الخلق، فإنك لست بأذنيدي^(١). إنما أنت أمة فأخبره بهذا ولا تدع نصيحة الله في خلقه»^(٢).

وأن المتبع لفقرات كتاب «بدو شأن أبي عبد الله» الذي كتبه الحكيم الترمذي يجد أنه سيرة سلوكية خاصة، حفلت بالرؤى التي كان يراها الحكيم أو يراها غيره له، وقد كان الحكيم يلتزم بهذه الرؤى في مجاهداته وسلوكه.

والرؤيا عبارة عن إدراكات لروح النائم، تأتيها بغير الحواس الخمس المعروفة، عند إبطال هذه الحواس بالنوم، وطريق هذه الحواس هو ما يعبر عنه بالبصيرة، التي هي قوة للقلب منورة بنور القدس، منكشف حجابها بهداية الحق، ترى بها حقائق الأشياء وبواطنها^(٣).

ولما كانت الرؤى ليست كلها بمثابة واحدة، وتتنوع إلى عدة أنواع فإنه يعيننا منها ما يأتي بكشف، ويهدى إلى طريق.

قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (٦٢) الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ (٦٣) لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ﴿[يونس]، قال بعض المفسرين: يعنى الرؤيا الصالحة يراها الإنسان أو ترى له فى الدنيا^(٤).

وقد وضع الإمام مسلم بن الحجاج فى صحيحه كتابا سماه «كتاب الرؤيا» ذكر فيه ستة وعشرون حديثا فى موضوع الرؤيا^(٥). مما يؤكد أمر الرؤيا، ويحقق

(١) بأذنيدي كلمة فارسية معناها: شيء حقير، أى أمر تافه لا يساوى شيئا.

(٢) الحكيم الترمذي «بدو شأن أبي عبد الله» ص ٢٧ فقرة رقم ١٧.

(٣) الدكتور عبد المنعم الحفنى «مجم مصطلحات الصوفية» ص ٣٥، ط دار المسرة، بيروت.

(٤) الشيخ عبد الغنى النابلسى «تعطير الأنام فى تفسير الأحلام» ص ٣ ط دار إحياء الكتب العربية،

الخلبية.

(٥) الإمام مسلم «صحيح مسلم» ج ٥ ص ١١٥ إلى ١٢٣ ط كتاب الشعب.

منزلتها، وأن تجارب الصالحين منذ عصور متطاولة دلت على أن تزكية النفس وتطهيرها والالتجاء إلى الله، والتقرب إليه كل ذلك يسمو بالإنسان إلى عالم من الروحانية، تستشرف فيه النفس إلى الملائكة الأعلى، فتفيض عليها من نفحات وإلهامات، ومعرفة لا تتأتى لذوى النفوس المادية، الذين شغلوا بالدنيا عن الدين، وبالمادة عن الله^(١).

ويقول الإمام محمد عبده: أما أرباب النفوس العالية، والعقول السامية. من العرفاء، ممن لم تدن مراتبهم من مراتب الأنبياء، ولكنهم رضوا أن يكونوا لهم أولياء، وعلى شرعهم ودعوتهم أمناء، فكثير منهم نال حظه من الأنس، بما يقارب تلك الحال، حال الاتصال في النوع أو الجنس، لهم مشاركة في بعض أحوالهم على شيء من عالم الغيب ولهم مشاهد صحيحة في عالم المثال، لا تنكر عليهم لتحقيق حقائقها في النواقع، فهم لذلك يستبعدون شيئاً مما يحدث به عن الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - ومن ذاق عرف، ومن حرم انحراف، ودليل صحة ما يتحدثون به وعنه: ظهور الأثر الصالح منهم، وسلامة أعمالهم مما يخالف شرائع أنبيائهم، وطهارة فطرهم، مما ينكره العقل الصحيح، أو يمجّه الذوق السليم، وانتفاعهم بباعث من الحق الناطق في سرائرهم، المتلألئ في بصائرهم إلى دعوة من يحف بهم إلى مافيه خير العامة، وترويح قلوب الخاصة^(٢).

لماذا كان الترمذى حكيماً

إن الباحث في ترجمة الحكيم الترمذى يجد أن أصحاب الطبقات والتراجم لقبوه بألقاب علمية كثيرة، وجميع هذه الألقاب تدلنا على مكانة الرجل عند العلماء وأهل المعرفة، كما أن هذه الألقاب تشير إلى عطائه في العلم والسلوك والخلق والطريق، وقد عرّف أهل الفضل هذا عن الحكيم فأطلقوا عليه ما أطلقوا من ألقاب، لها دلالتها وحقيقتها.

(١) الدكتور عبد الحليم محمود «المنقذ من الضلال» ص ٣٤١ ط دار الكتب اللبنانية .

(٢) الشيخ محمد عبده «رسالة التوحيد» ص ١٥٥ ، ١٥٦ ، ط كتاب الهلال ، رمضان ١٣٨٢ هـ.

فالسبكي في طبقات الشافعية ذكر عنه بأنه «المحدث الزاهد أبو عبد الله الحكيم الترمذى الصوفى صاحب التصانيف»^(١).

والذهبي في «تذكرة الحفاظ» قال عنه : «إنه الإمام الزاهد الحافظ المؤذن صاحب التصانيف»^(٢).

وابن حجر في «لسان الميزان» ذكر من ألقابه : «المؤذن المعروف بالحكيم أبو عبد الله»^(٣).

«ومن الألقاب الملازمة التي لا يكاد يذكر بدونها، والتي لا تطلق إلا عليه إذا ذكرت منفردة عن اسمه، فهي : الترمذى والحكيم معا ويختلف استعمالهما تقديما وتأخيرا، بل يتغير وضع لقب الحكيم فى الاستعمال حيث تستعمل أحيانا قبل الاسم وأحيانا بعده»^(٤).

أما لقب الترمذى فلأنه كان من عادة العلماء أن تنسب العالم إلى بلدته لعدة أغراض، منها: أمانة النقل، وتمييز المصادر، ونسبة الشيء إلى صاحبه الحق عند اشتباه الأسماء مع اختلاف البلدان، وعند توجه النقد بعد ذلك إلى سنده أو متنه، وغير ذلك من الأغراض العلمية التي لا تكاد تحتاج إلى تنبيه، ولم يثر هذا اللقب شيئا من المشاكل يلفت النظر إليه أو إلى البحث فيه»^(٥).

أما تلقيب الترمذى بالحكيم، فهو أكثر الألقاب استعمالا، وأعظمها شيوعا وانتشارا، وقد حظى هذا اللقب بالبحث والدراسة عند بعض المهتمين بالدراسات العلمية، فقالوا فى سبب تلقيب الترمذى بالحكيم «أنه كان أكثر اهتمامه هو تبين العلاقة بين الحقائق النفسية وبين الجسم الإنسانى وربط بعض ذلك ببعض، وهو

(١) السبكي «طبقات الشافعية» ج٢ ص ٢٤٥.

(٢) الذهبي «تذكرة الحفاظ» ج٢ ص ٦٤٥.

(٣) ابن حجر «لسان الميزان» ج٢ ص ٣٠٨.

(٤) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ٥٢.

(٥) الدكتور بركة «المرجع السابق» ج١ ص ٥٢.

على ما يظهر كان على معرفة بتركيب الجسم مما يدل على أنه درس شيئا من الطب»^(١).

وقالوا أيضا في سبب تلقيبه بالحكيم : «لأنه كان حريصا على أن يجمع بين الناحية الروحية القديمة للثقافة الإسلامية وبين المنهج العقلي الذي جد في عصره»^(٢).

وقالوا: «لأن الترمذى كان أول مسلم بدت لديه براعم الأفكار الفلسفية الإغريقية فكان بالتالى : المهدي لمذهب العرفان فى التصوف الإسلامى»^(٣).

ولا شك أن البحث العلمى يرفض مقولة القائلين بأن الحكيم الترمذى سُمى حكيمًا لأنه بدت لديه براعم الأفكار الفلسفية الإغريقية... وهذا القول غير دقيق لأن الكندى المتوفى حوالى ٢٥٣هـ ، وأبا الهذيل العلاف المتوفى عام ٢٣٤هـ وإبراهيم النظام المتوفى عام ٢٥٦هـ ، كانوا أول من تأثر بالفلسفة اليونانية فى عصرهم ، ولقد أشارت المصادر إلى ذلك فضلا عن أن آرائهم ذاتها تؤكد ذلك التأثير ، ومع ذلك فإن العلاف والنظام لم يلقب واحدا منهما بلقب الحكيم ، أما الكندى فهو وحده الذى لقب به بوصفه أول فلاسفة العرب والإسلام ، وعلى ذلك فإن إرجاع تسمية الترمذى بالحكيم إلى ذلك السبب ليس صحيحا^(٤).

ونجد كذلك أن تلقيب الترمذى بلقب الحكيم بسبب أنه كان على معرفة بتركيب الجسم مما يدل على أنه درس شيئا من الطب... نجد هذا الإرجاع بعيد ، وذلك كما يذكر أحد العلماء : «أن الحكمة غير الطب ، وأن الحكيم غير الطبيب ، وقد يجتمعان فى فرد واحد باعتبارين لا باعتبار واحد . فالحكيم قد يكون طبيبا إذا

(١) الحكيم الترمذى «كتاب الرياضة وأدب النفس» تحقيق الدكتور أربرى والدكتور على حسن عبد القادر «المقدمة» ص ١٢ ، ١٣ .

(٢) الحكيم الترمذى «حقيقة الأدمية» تحقيق الحسينى ، المقدمة ص ٧ مطبعة التجارة بالإسكندرية .

(٣) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» هامش ص ٤ مقدمة الدكتور عثمان يحيى .

(٤) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» تحقيق الدكتور سامى نصر لطف ، المقدمة ص ٢٣ .

تعلم الطب، فيدعى طبيبا كما يدعى حكيما، وقد لا يكون طبيبا إذا أهمل تعلم الطب وقد يكون الطبيب حكيما إذا أعد نفسه هذا الإعداد، وقد يكون خاليا من الحكمة إذا لم يكن لديه هذا الاستعداد، فلا يدعى بالحكيم وإن دعى بالطبيب، على أنه يغلب على من جمع الطب والحكمة أن يلقب بأشرف اللقبين وهو الحكيم، فالجهة بينها منفكة»^(١).

«فالتلقيب بالحكمة لا يحتمل التلقيب بالطب ضمنا إلا بقريئة من القرائن، كما إذا اشتهر بذلك أو عرف عنه، وقد يكون هذا هو السر في أن كثيرا من المترجمين للفلاسفة يحرصون على وضع لقب الطبيب بجوار لقب الفيلسوف، عند ترجمتهم لمن يكون فيلسوفا وطيبا معا، وذلك خوفا أن يتبادر إلى الذهن أنه كان فيلسوفا فحسب، وأنه لم يكن محصلا لصناعة الطب، وعلى ذلك فلا يمكن أن نستنتج أن تلقيب الترمذى بالحكيم كان بسبب معرفته بالطب إلا بقريئة، وذكر معرفته لأجزاء البدن لا يصلح قريئة على ذلك إذ إن معرفة أجزاء البدن من المعارف العامة»^(٢).

ومن هناك كان تلقيب الترمذى بالحكيم يعود إلى أسباب أخرى غير الطب وغير الفلسفة الإغريقية، وقد جد الباحثون في الوصول إلى معرفة هذه الأسباب. ومحقق كتاب «علم الأولياء» للحكيم قد أرجع السبب في ذلك إلى عدة عوامل، جاء فيها قوله:

١- ولعلنا نرجع السبب في ذلك إلى قدرة الترمذى على سبر أغوار النفس الإنسانية، واستكناه باطنها لمعرفة علة مرضها، وكيفية معالجتها، وتلمسه العلاج في أساليب فلسفية، وفي مفاهيم عقلية وروحانية كالتطهير والتأديب والتهذيب والرياضة الروحية والمجاهدة الذاتية.

(١) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته في الولاية» ج١ ص ٥٤.

(٢) المرجع نفسه ص ٥٥.

٢- كما أننا نرجح أن يكون الترمذى قد لقب بالحكيم لمتنهجه فى الحديث عن الإنسان: مفهومه وكيفية خلقه، وتسويته وتقسيم أدوات معرفته بين حواس ظاهرة وأخرى باطنة. فقد كان حديث الترمذى عن الحواس الباطنة حديثاً طريفاً كل الطرافة وكانت معظم آرائه فيها أصيلة كل الأصالة حين قسمها إلى صدر وقلب وفؤاد ولب، وجعل لكل أداة من هذه الأدوات درجة من المعرفة ومرتبة من حيث اليقين والصدق.

٣- وكذلك فإن تحليلاته الرائعة والعميقة للألفاظ والمصطلحات تدل على خبرة واسعة، ودراية شاملة بالأشياء والأسماء وبالمعاني .

٤- ثم إن كثيراً من الأمثلة التى كان يسوقها الترمذى بقصد توضيح فكرة أو تبسيط رأى ، إنما تدل على منحى تجريبى فى تفكير الترمذى ، كما تدل أيضاً على خبرة النفس الإنسانية، وعلى وعى بالعقل الإنسانى، وكيف أن الإنسان يفتقر دائماً - فى تصديقه بمعظم الأشياء - إلى استدالات وأمثلة من الواقع لكى يمكنه تصور الفكرة وتعقلها، ومن ثم الاعتقاد بها، فالتجريد كما نعلم يبدأ من الواقع ويرتبط به ارتباط الكليات بالجزئيات التى استخلصت منها، وينتمى الواقع إلى الفكر انتماء الجزئى إلى الكلى .

٥- ومما يمكن أن يضاف إلى أسباب تسمية الترمذى بالحكيم، تلك التقسيمات الطريفة للعلم وتقسيمه الحكمة إلى عليا ودنيا، ولعله قد وصل فى حياته إلى الحكمة العليا وحصل على هدفه الأسمى ومن هنا استحق أن يكون حكيماً لاتساق آرائه مع هدفه منها ومع المنهج الموصل إلى تحقيق لهذا الهدف^(١).

والدكتور عثمان إسماعيل محقق كتاب «ختم الأولياء» يذكر فى هامش المقدمة: أنه يرى أن لقب الحكيم أسند إلى الترمذى خاصة لأن التعاليم الصوفية قد

(١) راجع الدكتور سامى نصر لطف مقدمة كتاب «علم الأولياء» ص ٢٣، ٢٤ ، ط مكتبة الحرية.

خطت على يديه خطوة حاسمة فى سيرها الموفق المطرد، فهى عنده لم تعد مجرد أحوال نفسية ينفعل لها الصوفى فى جلوته، أو مشاعر ذاتية يحس بها فى خلوته، بل حقائق موضوعية لها كيانها المستقل وعالمها الخاص، وحكمة الترمذى فى تصوفه تبدو فى هذا التحليل البارع لطبيعة النفس الإنسانية وفى هذا التطور الرائع لمناهج السلوك الروحى ، وأخيراً فى هذا التمييز الحاسم بين أنماط الحكمة ودرجات المعرفة^(١).

وقد يكون واحداً من هذه الأمور سبباً فى تلقيب الترمذى بالحكيم وقد تكون كلها، وقد يضاف إليها غيرها، والذى يبدو واضحاً لأهل العلم : أن المراد بحكمة الحكيم هو الحكمة الإسلامية التى انطلقت من القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ.

«وأصل مادة «الحكمة» موضوع لمنع يقصد به إصلاح، والحكمة العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن وطاعة الله والفقهاء فى الدين والعمل به أو الخشية أو الفهم أو الورع أو العقل أو الإصابة فى القول والفعل والتفكير فى أمر الله واتباعه»^(٢).

والحكمة تحقيق العلم وإتقان العمل^(٣)، ومعرفة آفات النفس والشيطان والرياضيات وقيل هى معرفة الحق لذاته والخير لأجل العمل به^(٤).

والحكمة عند الحكيم الترمذى - حكمتان كما أن العلم علمان: علم بالله، وعلم بأمر الله، ولكل علم حكمة، والعلم ما ظهر، والحكمة ما بطن منه وكما أن العلم علمان، فكذلك الحكمة حكمتان، حكمة من العلم به، وهى الحكمة العليا، وحكمة من العلم بأموره وتدييره وصنعتة^(٥).

-
- (١) راجع الدكتور عثمان إسماعيل ، مقدمة كتاب «ختم الأولياء» هامش ص ٥ ، ط بيروت .
 - (٢) انظر الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» ج ٢ ص ٤٨٧ ، ٤٩١ ، ط المجلس الأعلى بالقاهرة .
 - (٣) راجع الشيرازى البيضاوى «أنوار التنزيل» ص ٥٩ ط الحلبي ١٣٧٥ هـ .
 - (٤) انظر الدكتور عبد المنعم الحفنى «معجم مصطلحات الصوفية» ط ، دار المسيرة بيروت .
 - (٥) الحكيم الترمذى «الكلام على معنى لا إله إلا الله أو شفاء العليل» ص ٣٣ ط مطبعة حسان .

فالعلم عند الترمذى هو معرفة ظواهر الأشياء والموجودات، أما الحكمة فهي العلم بجواهر الأشياء وحقائقها الداخلية^(١).

ومرتبة الحكمة عند الترمذى تعود إلى : «حكمة تتولد من كثرة التجارب ، وحكمة تتولد من صفاء المعاملة، وهذه تدلك على الآخرة وحكمة تتولد من القرب والمشاهدة وأنها الحق لأهلها، وهذه الحكمة تدلك على التقرب والصفات ووجود بقربة الحق، وهى أعلاها وأجلها والتي تتولد من التجربة تدلك على مصالح الدنيا وهى أدناها، والثانية على الآخرة، والثالثة على الجود والحق^(٢).

والحكمة التى تتولد من القرب والمشاهدة هى المتصلة بالحق وهى الحكمة العليا «حيث انكشف كل غطاء دق أو جل، وخشعت النفس لله وجالت قلوبهم فى الملكوت الأعلى ، وفتح لهم من الحكمة العليا ، قال جل جلاله وعظم شأنه، وتعالى كبرياؤه، وتقدسست أسماؤه، وسمت كلماته سبحانه وبحمده: ﴿وَيَعْلَمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: ١٢٩] فالكتاب ظاهر القرآن، والحكمة باطنة، وهى التى يقال لها حكمة الحكمة وهى الحكمة العليا، فلما أتاهم من الحكمة العليا عاينوا ما فى الملكوت بأبصار القلوب فصارت تلك المعاينة بصيرة للنفوس^(٣).

فالحكمة مصطلح إسلامى أصيل، والحكيم إنسان أعطى ينبوع الحكمة وقد جاء الأصل السادس والثمانون والمائتان فى كتاب «نوادير الأصول للحكيم الترمذى تحت عنوان «فى عشرة الخليم وتجربة الحكيم».

«فالحكمة من نور الجلال فإذا أعطى العبد انفجرت ينبوع الحكمة على قلبه، فهذه الحكمة ينبوعها على قلبه، فهى جائزة متراكمة ، وما لم يأخذ بالتجارب لم

(١) الدكتور سامى نصر لطف «مقدمة كتاب علم الأولياء» ص ٨٣.

(٢) الحكيم الترمذى ، «معرفة الأسرار» ص ٨٤ ، ٨٥ ، تحقيق الدكتور الجيوشى ط النهضة العربية.

(٣) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١٣٩ .

تقدر النفس على مطالعة الحكمة لأن النفس بلهاء غبية مشغولة بالشهوات فكيف تدرك الحكمة والحكمة باطن الأمور وأسرار العلم»^(١).

ودلتنا أبحاث العلماء على «أن لقب الحكيم لا يطلق على كل فرد بل يطلق على أفراد قلائل من البشر، فهو إذن من الألقاب الاصطلاحية التي تطلق لمعنى خاص يلاحظ فيمن تطلق عليه»^(٢).

ولا يخفى أن هذه المعانى الخاصة وجدت عند الحكيم ولذلك استحق هذا الاصطلاح الخاص، فقد كانت آيات القرآن الكريم والسنة النبوية - بشتى ما دار حولهما وما جاء عنهما ولهما وبهما من معارف وعلوم - مصدرا أصيلا وخصبا لآرائه وحكمته وأقواله ، وسلوكه وتصانيفه . كان مفكرا واسع العطاء ، ومن ثم أطلق عليه الحكيم ، ولقب الحكيم من الألقاب النادرة التي يحتاج من تطلق عليه إلى قدرات خاصة، وفتوحات إلهية ومواهب متعددة، ونحسب أن الحكيم كان كذلك .

(١) الحكيم الترمذى «نوادير الأصول» ص ٤١٥ .

(٢) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ٥٦ .

الفصل الثاني

جهود الحكيم العلمية وآثاره

- جهود الحكيم في التفسير.
- جهود الحكيم في الفقه وموقفه من الفقهاء.
- جهود الحكيم في علم الكلام وموقفه من المتكلمين.
- موقف الحكيم من الشيعة.
- أثر الحكيم وآثاره.

جهود الحكيم فى التفسير

لقد كان الحكيم الترمذى ، واسع الثقافة ، غزير المادة، ارتحل لطلب الحديث، وجاب الآفاق فى خراسان، والعراق، وحدث بنيسابور وأخذ عن أئمة المحدثين، وكبار العلماء ، ثم إنه لقى أكابر الصوفية واطلع على جميع ثقافات عصره، فامتدت ثقافته إلى جميع فروع المعرفة^(١).

وقد بدأ اهتمام الحكيم بالقرآن منذ رحلته إلى الحج التى تحدث عنها فى رسالته، «بدو شأن أبى عبد الله» حيث سأل الله سبحانه وتعالى عند الملتزم أن يرزقه حفظ كتابه، فرجع وقد بدا عليه الحرص على حفظ القرآن، فأقامه ذلك بالليل، وكان لا يمل من قراءته، وقد يظل فى قراءته إلى الصباح حتى وجد حلاوة ذلك^(٢).

وركز الحكيم فكره فى فهم القرآن الكريم، والتعمق فى استخلاص أسرارهِ ومعانيهِ الظاهرة والباطنة، وقد انعكس هذا الفهم على آثار الحكيم كلها فى شتى فروع المعرفة التى ناقشها فى كتبه ورسائله المتعددة. . وكانت حصيلة هذا الاهتمام بالقرآن عددا من المؤلفات بين كتاب ورسالة تتصل بالقرآن الكريم، وتكشف عن جوانب مهمة من فهمه لكتاب الله عز وجل^(٣). ومن هذه المؤلفات:

١- تفسير القرآن الكريم ذكر الهجويرى فى «كشف المحجوب»: أن الحكيم كان قد بدا تفسيراً ولم يف العمر بإتمامه، وهو منتشر بين أهل العلم بالقدر الذى عمله^(٤).

(١) الأستاذ حسنى زيدان مقدمة «تحصيل نظائر القرآن» للترمذى ص ١٠ ط مطبعة السعادة بمصر.

(٢) الحكيم الترمذى ، بدو شأن أبى عبد الله ص ١٤١ بتصرف.

(٣) الدكتور الجيوشى ، الحكيم الترمذى ومنهجه فى تفسير القرآن مجلة الضياء عدد ١٣ ص ٤ ص ٩٨ ديبى .

(٤) الهجويرى ، كشف المحجوب ج١ ص ٣٥٣. وهذا التفسير لم يتم العثور عليه حتى الآن.

٢- كتاب «الأمثال من القرآن والسنة»^(١). والترمذى فى هذا الكتاب ينهج منهجا فريدا فى استعراضه لظاهرة خاصة فى التعبير عن المعانى ، تعتمد إلى ضرب الأمثال للإيضاح والبيان^(٢)، وجاء فى مقدمة الكتاب: «إن ضرب الأمثال لمن غاب عن الأشياء، وخفيت عليه الأشياء، فالعباد يحتاجون إلى ضرب الأمثال لما خفيت عليهم الأشياء، فضرب الله لهم مثلا من عند أنفسهم، لا من عند نفسه ليدركوا ما غاب عنهم»^(٣).

«ومن تدبير الله لعباده أن ضرب لهم الأمثال من أنفسهم لحاجتهم إليها، ليعقلوا بها، فيدركوا ما غاب عن أبصارهم وأسماعهم الظاهرة».

٣- كتاب «تحصيل نظائر القرآن» الذى يبين لنا أن الحكيم أجاد فى الإحاطة باللغة العربية وفقهها. وأنه صاحب منهج فى التذوق لمعانى القرآن الكريم»^(٤).

٤- تفسير آية لا شرقية ولا غربية، وقد تناول تفسيرها فى أكثر من موضع من كتبه ورسائله»^(٥) ولا زال هذا التفسير مخطوطا فى مكتبات العالم.

٥- طائفة كبيرة من المسائل يتناول كل منها تفسير آية من القرآن الكريم ومعظمها موجود ضمن مجموعة «ليبيزج»^(٦).

(١) تم تحقيق هذا الكتاب بمعرفة الأستاذ على محمد البجاوى ، طبع دار نهضة مصر للطبع والنشر.

(٢) الدكتور الجيوشى ، الحكيم الترمذى ومنهجه فى تفسير القرآن، الضياء ع ١٣ ، ص ٩٨ س ٤ دى .

(٣) الحكيم الترمذى ، الأمثال من القرآن والسنة، ص ١ ، ٢ .

(٤) حقق هذا الكتاب «تحصيل نظائر القرآن» الأستاذ حسنى نصر زيدان وطبع سنة ١٣٩٠ هـ بمطبعة السعادة .

(٥) الدكتور الجيوشى ، الضياء ع ١٣ ص ٩٨ س ٤ ، دى .

(٦) مجموعة لبيزج رقم ٢١٢ القسم العربى .

ومما يسترعى انتباه الباحث أن الحكيم الترمذى قد عالج فى كثير من مؤلفاته قضايا قرآنية وكان الحكيم يرى أن القراء ليسو بحملة القرآن - كما يحلوا لهم أن يدعوا ذلك - لأن حمل كتاب الله لا يكون بحمل حروفه وألفاظه فقط، يقول الحكيم: «فحملة القرآن من حمل معانيه قلبا، وحمل حروفه منطقا، وحمل كسوته صدرا، فإن القرآن كلام الله عز وجل، وعلى كل حرف منه نور، وذلك النور كسوته، فهو يطلب قلبا طاهرا، ونفسا صافية، وصدرا مشروحا، حتى يلج ذلك النور مع الحروف. . فإذا لم يجد قلبا بهذه الصفة، وقف خارجا، ولم يكن فى القلب إلا معانى الحروف - أعنى معانى الحروف علما- قال الله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (١٥) [المائدة]. فالكتاب هو الحروف المؤلفة المنظمة بنظامه المتضمنة معانى كثيرة، والنور كسوته، والكتاب مشتق من الكتب وهو النظام، ومنه سميت الكتابة، والقراءة اتباع الحروف بعضها بعضا قال الله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (١٥). فإذا وجد قلبا طاهرا حل به تبعه النور، فأضاء الصدر بمعانيه، وإذا لم يجده بقى «علم» الحروف وعلمه بلا نور، فيضىء الصدر بمعانيه، ولم تصر الأخبار كالمعانية»^(١).

«فحمل القرآن إنما يحتاج إلى قلب طاهر ونفس صافية، وصدر مشروح بالإيمان كى يدرك معانيه وكسوته، أما قراءة القرآن وأداؤه بغير هذا القلب الطاهر، والنفس الصافية، والصدر المشروح، فإنما هى اتباع الحروف بعضها، وتحصيل لمعاني الحروف علما فحسب. فإذا لم يجد قلبا بهذه الصفة وقف خارجا، ولم يكن فى القلب إلا معانى الحروف».

فالقراء فى نظر الحكيم الترمذى يحصلون معانى القرآن علما فحسب وليس هذا هو المراد؛ لأن المطلوب هو تحصيل معانى القرآن علما ومعرفة، ولا يتأتى ذلك إلا بالقلب الطاهر، والنفس الصافية، والصدر المشروح وتلك هى الحقيقة التى تحتاج إلى اهتمام من حملة القرآن الكريم يقول الحكيم: «وإنما القرآن كلام الله سبحانه تكلم به، وكلم به عباده، وأنزل كلامه وحيا تنزيلا مع الكسوة، وكسوته نوره، وقال: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (١٥)^(٢). «فالنور الذى من الله

(١) الحكيم الترمذى، «الفروق ومنع الترادف» مخطوط ورقة رقم ٦٢، ٦٣ بلدية الإسكندرية رقم المخطوط ٣٥٨٦.

(٢) الأستاذ عبد المحسن الحسينى (المعرفة عند الحكيم الترمذى) ص ٨٢.

تعالى هو أصل الأنوار، انشعب، فصار في كل حرف منه شعبة، ثم ألفها العالم الجواد الجليل بعلمه وحكمه وعدله، فقسمه بين الحروف، والكتاب هو الحروف المنظومة، والكتب النظام، ومنه سميت الكتيبة في الجيش، لأنها تتبع بعضها بعضا، فتلك الحروف المنظومة المؤلفة هي الكتاب ألفها رب العالمين بجوده ولطفه ثم بحكمته وعدله، ثم أجراها من المجرى بعزة محشوة بتلك الحروف بأنوار المعاني ثم أنزلها برحمته تنزيلا متضمنا وحيه فيها المن واللطائف لإبراز المكنون والعطف على أحبابه، والفرائض والحدود للعبودة، والندارة والبشارة للمعونة، والهدى والبيان الشافي لما في الصدور من سقم النفس لاتخاذ الحجة»^(١).

ولعله مما يجب أن يتنبه له الدارسون، ويفطن إليه الباحثون: «أن الحكيم الترمذى لم يلتزم منهجا واحدا في تفسيره للقرآن الكريم فالمتتبع لما جاء عن الحكيم في التفسير: يرى أن له أكثر من منهج وإن كان الاتجاه الصوفي يغلب على أكثر ما كتبه في حقل التفسير... فهناك التفسير الظاهري الذي جرى عليه أكثر المفسرين، ويمثل هذا المنهج في آثار الحكيم الترمذى، تفسير الآيات التي تناولها. وهناك التفسير الذي يركز على المعنى الباطن لكلمات القرآن الكريم، معتمدا على أن لكل كلمة من القرآن ظاهرا وباطنا... وهناك التفسير القائم على استنباط أسرار الحروف التي تتألف منها الكلمات. هذه هي الاتجاهات العامة التي نجدتها مبثوثة في رسائل الحكيم وكتبه في التفسير... وهناك إلى جانب ذلك اتجاهات خاصة»^(٢).

ولا يخفى أن هذه الاتجاهات ترجع إلى تذوق الحكيم لمعاني القرآن الكريم، والوجدان الديني الذي يحس به، مما جعله يتنقل من الموضوعية إلى التجربة العنودية بالمشاهدة الروحانية من الباطن، بحيث يمكن أن نقول إن هذه التجربة والمشاهدة قد أصبحت لدى الحكيم هي الأصل المعتمد في استنباط المعاني من القرآن..

(١) الحكيم الترمذى (مخطوط الاكياس والمغترين) ص ٥٩، ٦٠ المكتبة الظاهرية بدمشق، منه صورة بمعهد المخطوطات رقم ٣٥١ تصرف.

(٢) الدكتور الجيوشى، الضياء ع ١٣ ص ٩٩ س ٤ دبي الإمارات العربية.

«ولذا نجد أن الحكيم ينقض فكرة الترادف^(١) في الألفاظ وبرفضها رفضاً قاطعاً، معللاً ذلك بأن اللفظ إذا كان مرادفاً للفظ آخر، أدى إلى الاختلاف في الفهم، فقد يعلم الإنسان لهذا المعنى لفظاً، ويعلم الآخر لفظاً آخر، فيختلف الفهم»^(٢).

وإذا كان بعض العلماء يرى أن الترادف يوسع دائرة التعبير، ويسهل مجال النظم والنشر، بالإضافة إلى أنه يعمل على تأدية المقصود بإحدى العبارتين عند تساوى الأخرى. «فإن الحكيم يرفض هذا، وينهج نهجاً خاصاً، يعرض فيه لطائفة من الألفاظ والعبارات التي يقال بترادفها، وذلك ليثبت نقيض ذلك»^(٣). وتقوم فكرة تأليفه لكتاب «الفروق ومنع الترادف» على أن الترادف بالذات أمر مستحيل بين لفظتين. . . ولا شك أن الكتاب شاهد صدق على المجهود الذي بذله الحكيم للاستفادة من معطيات التحليل النفساني واللغوي لدعم هذه القضية. «لقد كان الحكيم بارعاً في النفسانيات وعلى معرفة متعمقة واسعة باللغة وأسرار بيانها؛ لذلك جاءت القاعدة التي يبنى عليها نظريته في منع الترادف تقول: يقال في لفظتين أنهما مترادفتان إذ تدلان على عمل متشابه في الظاهر، لكن الصحيح أن بين اللفظتين خلافاً لا يمكن إدراكه إلا بتجاوز الظاهر إلى الباطن، أي إلى المصدر النفساني الذي ينبعث العمل، على أن لهذا المصدر وجهين: أنه القلب الذي يولد الأعمال الصالحة من وجه، ومن الوجه الآخر أنه النفس التي لا يسعها ما دامت سقيمة إلا أن تولد أعمالاً ناقصة. ومن الشواهد على ذلك فيما يقول الترمذي: هو التشابه في الظاهر بين الحركات التي تنصاغ فيها «المداراة» و«المداهنة» فإن هاتين اللفظتين تعنيان كلتاهما: المعاملة باللطف والوداعة، لكن بينهما تبايناً في الباطن أي في النية فإن صاحب «المداراة» صادق مخلص في تلفه، على حين أن صاحب المداهنة متملق مغرض.

(١) الترادف هو دلالة عدة ألفاظ على معنى واحد كالحنطة والبر والقمح للجنة المعروفة.

(٢) الأستاذ حسنى نصر، تحصيل نظائر القرآن، ص ١٤.

(٣) المصدر السابق ص ١٤.

والحكيم الترمذى لم يقف عند هذا الحد، بل راح يوضح أن الأسماء والألفاظ سمات المدلولات والحقائق، ويجب أن يكون هناك عامل مشترك ثابت بين صور اللفظ المتعددة، فاللفظ مهما تعدد معناه. فمرجهه إلى حقيقة واحدة تلك هى الفكرة الرئيسية التى قام عليها تأليفه لكتاب «تحصيل نظائر القرآن»^(١). والذى يثبت فيه الحكيم: أن الترادف وإن وقع بين ألفاظ فلأنها تدل على حالة نفسية واحدة تختلف بين وقت وآخر. فلم يعد اختلاف الوجوه بعد ذلك مأخوذاً من مجرد اللفظ بل من علاقة ذلك اللفظ بالنفس التى تخلع هى عليه معانيه..

ويبدو أن الحكيم الترمذى قد وقع فى يده كتاب «الوجوه والنظائر» الذى وضعه مقاتل بن سليمان، وخص فيه لفظة «الوجوه» بالألفاظ ولفظة «النظائر» بالآيات. وهذا يعنى أنه بين لكل لفظة قرآنية الوجوه المختلفة التى وردت عليها فى الآيات، فتصبح هذه الأخيرة إن وردت فيها اللفظة الواحدة بوجه واحد هى النظائر^(٢).

وكان مقاتل بن سليمان يذهب إلى منهج ثلاثى الوجوه، أما الوجه الأول فهو قراءة النص بحرفه ولفظه لاستخراج ما ينطوى عليه هذا الحرف واللفظ من معنى معين وضعى مباشر. وأما الوجه الثانى: فهو أخذ النص بقراءة تاريخية أى برده إلى القرائن التاريخية التى اكتنفت تنزيله أو سببته.. وأما الوجه الثالث: فإنه حمل النص على معنى رمزى إشارى^(٣). وفى كتاب «الوجوه والنظائر» بعض التأليف بين القراءة باللفظ والقراءة بالتاريخ، والقراءة بالرمز والإشارة. وهذا التأليف يقوم على مجرد ترادف الألفاظ القرآنية فقط^(٤).

(١) انظر الأستاذ حسنى زيدان، تحصيل نظائر القرآن، المقدمة ص ١٤.

(٢) انظر: بولس نويبا، التفسير القرآنى والمصطلح الصوفى، ص ٥٢.

(٣) راجع: فريد جبر، التصوف والاستشراق، ص ٥٥، من مجلة «الباحث» العدد رقم ١٠ السنة الثانية، فرنسا.

(٤) المصدر السابق ص ٥٥.

وإذا كان صاحب كتاب «الوجوه والنظائر» لا يرى أن اللفظ يرد على وجوه كثيرة متباينة فهو في مكان بمعنى ، وفي آخر بمعنى ، وفي ثالث بمعنى . . وهكذا، مثلا كلمة الذكر تأتي مرة بمعنى الصلاة، وبمعنى الخير وبمعنى الوعظ، وبمعنى الشرف، وبمعنى القرآن . . فإن الحكيم الترمذى يرى : «أن هذه المعانى جميعا، وتلك الوجوه المتعددة فى الظاهر إنما مردها إلى أصل واحد تنشعب عنه، وترد إليه»^(١) فكلمة «الذكر» هذه إنما مردها إلى أصل واحد، ثم تشعبت هذه الوجوه عنه»^(٢) فإن كان للفظ القرآنية الواحدة وجوه متعددة من المعانى ، فذلك عائد إلى تعدد الأحوال فى النفس باختلاف الظروف والأوقات، ويعنى ذلك مثلا: أن الألفاظ الشارحة الثمانية عشرة التى تذكر للفظ «الهدى» فى القرآن على أنها مرادفة له، لا تدل أصلا إلا على معنى واحد نشير إليه لفظه «الميل» وحدها، أما المعانى المتعددة التى تؤخذ عليها كلمة «الهدى» فإنما ترد إلى إطلاق هذه الكلمة على الأحوال النفسية المختلفة»^(٣).

لقد قام الترمذى إذن فى كتابيه «منع الترادف» و«تحصيل نظائر القرآن» بعمل واحد ذى وجهين : فبين أولا كيف تحمل وحدة الترادف بين الألفاظ لتكشف عن فروق هذه الأخيرة. ثم ثانيا كيف ترد كثرة المعانى فى اللفظ الواحد إلى كثرة تساويها من ألفاظ لا تتألف إلا بعد تطبيقها على ما ينشأ فى النفس من أحوال. ثم إن النفس هى التى توحد بين ذلك كله وتتيح لنا تصنيفه بالرجوع إلى التجربة والمشاهدة من الباطن»^(٤).

لقد تمكن الحكيم من الجمع بين مقياس النفس واللغة، حيث أخذ اللغة قواعد وفنونا وصهرها فى بوتقة التجربة الدينية بالمشاهدة من الباطن وفى ضوء هذا

(١) الأستاذ حسنى زيدان مقدمة «تحصيل نظائر القرآن» ص ١٤ ، ١٥ .

(٢) الحكيم الترمذى «تحصيل نظائر القرآن» ص ٥١ - ٦٧ وانظر المقدمة أيضا .

(٣) الحكيم الترمذى «تحصيل نظائر القرآن» ص ١٩ - ٢٤ .

(٤) الأب فريد جبر «التصوف والاستشراق» ص ٥٨ ، الباحث ع ١٠ ص ٢ بيروت .

عالج الترمذى معانى ألفاظ بقاعدة الوجوه والنظائر، ونخص بالذكر ما تناوله الحكيم بتحليله وكان متصلا بالتصرف مثل ألفاظ: الهدى، والكفر، والشرك، والمرض، والشيء، والسوء، والذكر، والخوف، والرجاء، والصلاة، والروح، والوحى، والقنوت، والصلاة، والطهور، والظن، والحكمة، والظلم، والتأويل، والدين، والإسلام، والإيمان، والشهيد»^(١).

إن الحكيم يعتمد عملا ذا وقتين: وقت أول يرد الحكيم فيه تلك المعانى المتعددة إلى وحدة نفسية هى أصلها، ثم فى وقت ثان يبين كيف تتفرع تلك الكثرة فى الوجوه عن ذلك الأصل أو ترتد إليه. وللقيام تارة يستخدم التحليل اللغوى الذى مكنه منه اطلاعه الواسع على اللغة العربية وأسرار بيانها ثم إنه تارة أخرى يتصرف بالمعطيات المباشرة التى تمده بها تجربته السلوكية فى الطريق إلى الله. وبهذا كان عطاء الحكيم كبيرا.

جهود الحكيم فى الفقه وموقفه من الفقهاء

الحكيم الترمذى يقرر فى كتابه «بدو شأن أبى عبد الله»: أنه كان مهتما بدراسة علم الآثار وعلم الرأى «علم الحديث وعلم الفقه» وأنه تلقى هذين العلمين على علماء عصره، وكبار الشيوخ فيه.

«وكان علم الرأى ينطلق أول ما ينطلق فى الفقه على مذهب أبى حنيفة، وكما درس الحكيم الترمذى علم الرأى فقد درس كذلك علم الآثار. . . ولأهل الحديث موقف بالنسبة للأحكام الفقهية يختلف مع موقف أهل الرأى. . . فماذا كان موقف الحكيم وقد جمع بين دراسة علم هؤلاء وهؤلاء؟»^(٢).

(١) الحكيم الترمذى، «تحصيل نظائر القرآن» تحقيق الأستاذ حسنى محمد ريان، ط السعادة.

(٢) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ٨٤.

«إن المعرفة عند الحكيم لا بد أن تنعكس آثارها على منهج العالم وسلوكه، والعلم النافع هو الذى يهدى لصاحبه إلى الطريق الموصل إلى الله سبحانه وتعالى ومعرفته»^(١).

والمحدث الكامل هو الذى يتلقى الحديث بقلب واع يكشف وجوه المعانى والتأويل، ويقوم بتفهم الحديث وتفسيره، واستنباط ما يمكن استنباطه منه بعد معرفة الخاص والعام والناسخ والمنسوخ، وما شاكل ذلك فمن يكون هذا؟ أليس هو الفقيه؟ وأى فقيه هو؟ أليس هو الفقيه على طريقة أهل الحديث؟^(٢)

يرى الحكيم الترمذى : أن الفقه هو معرفة الشئ بمعناه الدال على غيره، والعلم هو تجلى الأشياء له بنفسها؛ ولذلك يوصف الله تعالى بالعلم ولم يوصف بالفقه^(٣).

والذى يفهم مراد الله فى الأشياء حسب ما يمنحه من توفيق فى تعظيم أمره سبحانه واجتناب نهيه، هو الفقيه فى أصول الدين وفروعه»^(٤).

ويقول الحكيم الترمذى : وليس كل من يكون فقيها فى الفروع فقيها فى الأصول؛ لأن الفقه فى علم الأحكام كثير وهو فقيه بالتفقه وهو حامل الفقه والعلم. . والفقه اسم للعلم يعبر بهذه اللفظة عنه، يقال فلان يتفقه ويتعلم، وأما الفقه فى الحقيقة فهو فقه القلب، وفقه المتعلم بوضعه فى باطن الصدر، ويزداد نوره بالتعلم والاستعمال، ويتفرع له أنوار الفقه والفهم، فيستنبط بنور فقهه مسائل ويقيس ما لم يعلم بما يشبهها ويشاكلها ويقرب من معناها. وأما الفقه فى الدين فهو النور الذى يقذف الله تعالى به فى قلب عبده المؤمن مثل السراج يبصر به ولا يكون ذلك للكافر والمنافق.

(١) انظر الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لإثاره وأفكاره» ص ١٧٨.

(٢) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج ١ ص ٨٤.

(٣) الحكيم الترمذى «أنواع العلوم» مخطوط ورقة ٦٦.

(٤) انظر الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لإثاره» ص ١٨٠.

فأما استنباط الفقيه فى الأحكام فهو استنباط المسائل على موافقة السنة وإقامة الشريعة. وأما استنباط الفقيه فى باطن العلم، فهو استنباط الخواطر على موافقة الحقيقة، ومشاهدة الربوبية، وإنما نتبين زيادة الفضل بينهما فى استنباط معنى فى الباطن والظاهر لآية قد أنزلها الله تعالى يوجب ظاهرها حكماً، ويكون تحت ظاهرها من العبارة التى فى باطنها إشارة وعلم. فيستنبط الفقيه ما يوافق حجة الله تعالى، ويستنبط الحكيم ما يوافق مراد الله تعالى، ويهذى إلى محجته بما تبين من لطائف الإشارات موافقاً للتوحيد ومخبراً عن مراد يوافقه الحميد^(١).

وختلاصة ذلك كما يذكر الدكتور بركة أن لفظ «الفقه عند الحكيم يطلق

بمعنيين:

الأول: بمعنى علم الأحكام، والفقيه بهذا المعنى هو الذى يتعلم هذا العلم ويحمله، فهو متفقه، وهو فقيه بالتفقه، وهو حامل الفقه والعلم.

والثانى: وهو المعنى الحقيقى . . بمعنى فقه القلب أى قوة الفهم والإدراك.

والأول يزداد نوره وعلمه بزيادة التعلم والاستعمال، ويمكن أن يطلق عليه أنه فقيه فى الأحكام، فهو قادر بنور ما حصل على استنباط مسائل وقياس ما لم يعلمه منها بما يشابهها ويشاكلها ويقرب من معناها بما يوافق حجة الله تعالى . .

والثانى يستعمل النور الذى قذفه الله تعالى فى قلبه، ويمكن أن يطلق عليه لهذا أنه فقيه فى الدين، وهو قادر على استنباط الخواطر على موافقة الحقيقة، مما قد يحمله ظاهر المسألة من إشارة وعلم فيستنبط ما يوافق مراد الله^(٢).

ولما كان القياس^(٣) واستنباط الأحكام بهذه المثابة، فإنه ينبغى التفريق بين الطريقتين والتمييز بين النوعين. أما أن يطلق على كل منهما استنباط وقياس، فيرى

(١) انظر: الحكيم الترمذى «الفرق بين القلب والصدر والفؤاد واللب» ص ٧٧، ٧٨، ٧٩، تحقيق نقولا هير، ط القاهرة.

(٢) انظر الدكتور بركة، «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية»، ج ١ ص ٨٥.

(٣) القياس هو حمل معلوم على معلوم آخر، لاشتراكهما فى علة الحكم مثل الحكم بحرمة غير الخمر من المسكرات على الخمر لوجود العلة وهى السكر، والقياس حجة ودليلاً فى الأحكام الفقهية. انظر: «الأحكام للامدى» ج ٣/ ٨١، «المستصطفى للغزالي» ٢/ ٢٨١.

الحكيم أن ذلك قد يوقع فى الخلط، ويعطى حكم كل منهما للآخر مع أن الطريقة الثانية أتم وأكمل، وهى التى ينبغى أن تعطى حكم القياس، ويوصف أهلها بأنهم هم أهل القياس.

ويوضح الحكيم وجهة نظره بشرح معنى كلمة قياس لبيان خطأ استعمالها وإطلاقها على كل اجتهاد أو رأى، فالقياس يستعمل على أنه إعطاء مسألة جزئية حكم مسألة جزئية أخرى لعللة تجمعهما، ويسمون المسألة المقيس عليها أصلا، والمسألة المقيسة فرعا.

ويعترض الحكيم على إلزامه هو أو غيره باتخاذ هذا الأصل الاصطلاحى أصلا حقيقيا شرعيا. وبالتالى على إلحاق المسألة الفرع به فى الحكم^(١).

«ويرى أن ذلك إلحاق فرع بفرع لا بأصل. وإن سمي بذلك اصطلاحا لأنه مسألة جزئية شاركت أو شابته مسألة جزئية أخرى فى ناحية من النواحي يسمونها علة فاشتركا أو تشابها فى الحكم، وليس ذلك قياسا عند الحكيم بل هو مشاكلة، شاكل فيها فرعا، وشاكلت مسألة جزئية مسألة جزئية فأعطيت حكم الأخرى مشاكلة لا قياسا. والمشاكلة لا تؤدى إلى الحكم الصحيح إلا مصادفة بخلاف القياس؛ لأن القياس هو أن يسوق كل فرع إلى أصله الذى أصله الله عز وجل لعباده فى المسألة التى يبحث عن حكمها لا إلى فرع آخر، أو مسألة أخرى أشبهتها عند الناظر فى العلة فاتخذت أصلا.

والمقصود بالقياس هو إصابة حكم الله فى المسألة، فإذا أعطى الفرع الحكم الذى استنبط من أصله الذى أصله الله لعباده، فإن إصابة حكم الله حينئذ تكون باتباع هذا المنهج لا يمحض المصادفة، أما إعطاء الفرع حكم فرع آخر، دون نظر إلى أصله، فقد يصيب حكم الله وقد لا يصيب وإصابة الحكم حينئذ لا تكون بسبب القياس أو المشاكلة، بل بالمصادفة لأنه لا دليل على اتصال هذا الفرع بهذا

(١) انظر الدكتور بركة، «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية»، ج١ ص ٨٦.

الفرع إلا بوجه الشبه في العلة حسب الظاهر، ولهذا يرد الحكيم الترمذى كثيرا من الخلط في الأحكام إلى اتخاذ منهج المشاكلة دون منهج القياس، مع اضطراب المشاكليين واعتقادهم أنهم يقيسون أولئك هم أهل الرأي^(١).

فالحكيم الترمذى يرى أن كثيرا من الخلط في الأحكام كان نتيجة للاهتمام بمنهج المشاكلة الذى يتخذه أهل الرأي . . لذا نراه يوجه إليهم كلاما يتسم بالشدّة فيقول: «فتفقد هذا من أهل زمانك تجد هذا منهم ظاهرا، فلذلك ذلوا وصاروا عند العامة متهمين، تحلوا بالأعمال الظاهرة على الجوارح عند العامة، ورضوا فيما بينهم وبين ربهم أن يكونوا في أخلاق الشياطين في الباطن، وذلك مثل الغش، والغل، والحقد، والحسد، وطلب العلو، وطلب المنزلة عند الناس، وحب الجاه، والفرح بالحياة، وحب الثناء المحمّدة، وخوف الفقر والكيد، والغضب، وحب الرياسة والعداوة والبغضاء والطمع والرغبة والرغبة والحرص والشح والبخل والتعظيم للأغنياء والاستهانة بالفقراء من أجل فقرهم، والسبّح والبطر والأثر، والتحبب إلى الناس بما يحب الله، فإذا خلا فيما يكره الله وجمع الدنيا للفتخر والتكاثر والخيلاء والتنافس في الدنيا. والمباهاة والرياء والسمعة والإعراض عن الحق استكبارا، والسفه والخوض فيما لا يعنيه، وكثرة الكلام، وفضول الكلام، وفضول الطعام، والصلف والمن والأذى، واختيار الأحوال، والتملك في الأمور، والافتقار في الأمور، ونسيان النعمة وترك ذكر المنعم والعمى عن إحسان الله، وافتقار الحزن من القلب والخشية والانتصار للنفس إذا نالها الذل، وترك الانتصار للحق، واتخاذ إخوان العلانية على عداوة في السر والأمن، لسلب ما أعطى وترك الهدى حتى يشارك في الأمور، والانقياد للهوى، وشهوة الكلام، والشهوة الخفية، والاتكال على الطاعات، والهرب من الذل في هجئة من الحق وطلب العز والمكر والخيانة والمخادعة وطول الأمل والتجبر وعزة النفس وخوف سقوط المنزلة في عيون الخلق، وذهاب ملك النفس إذا رد عليه قوله، والتماس المغالبة لا لله،

(١) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته في الولاية» ج ١، ص ٨٦.

والقسوة والفظاظة وغلظ القلب ، وغيظ النفس والغفلة والركون إلى الدنيا، وسوء الخلق، والفرح بالدنيا، والحزن على فواتها، والأنس بالمخلوقين والدهشة إذا عجز عن رؤيتهم ، والمران في الكلام والجفاء والطيش والعجلة والخفة والحقد والدهاء والجريذة وقلة الحياء، وقلة الرحمة»(١).

ولا يخفى على أهل العلم أن نقد الحكيم لهؤلاء موجه لأهل الرأي فى عصره، لأنه أدرى بهم، وبسلوكهم . . ونرى أن الحكيم لم يقبل الحيل والمخارج التى اعتبرها أهل الرأي فقها، وما هى إلا مشاكلة لا تتفق مع منهج القياس الذى يضع القضايا الفقهية فى موضعها الصحيح ولا يزال الحكيم يكشف فى وضوح عن أمثلة من احتيالاتهم فيقول:

«ومن ذلك الاحتيال فى إبطال الشفعة والاحتيال فى إبطال الحقوق التى يخاف لزومها إياه. فذهب المغتر فنصب له حيلة من طريق العلم على مخاللة وتمويه أن يشتري جزءا من أجزائها بأكثر الثمن الذى سعى حتى يصير شريكا، ثم يشتري الأجزاء الباقية بشيء قليل حتى يعجز الشريك الآخر عن ذلك الثمن الذى أدى فى الجزء الأول ، فهذه حيلة أصحاب السبت الذين قيل لهم كونوا قردة خاسئين، حيث نهوا عن العمل يوم السبت فهياؤا قبل يوم السبت حظائر على السواحل حتى جاءت الحيتان يوم السبت، فدخلوا الحظائر ، فسدوا الحظائر، وقالوا إنما نهينا عن الصيد وليس هذا باصطياد، فمسخوا فردة بما خادعوا الله. قال الله تعالى: ﴿ فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ (٦٦) [البقرة] ليعظ المتقون من أمة محمد ﷺ عن مثل هذه المخادعة»(٢).

«ومن ذلك هذه الأشربة الخبيثة التى إنما حرمت لذهاب العقول، وسكر الصدور، وشره النفس ، وظهور الفساد فى الأرض، فذهب هذا المغتر فعمد إلى

(١) الحكيم الترمذى ، «الأكياس والمفترون»، ورقة ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ مخطوط معهد المخطوطات، صورة من المكتبة الظاهرية بدمشق.

(٢) المصدر السابق، ورقة ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ .

عصير فطبخه حتى إذا بلغ مبلغا من الطبخ غلظ عليه ، وذهبت شدته . شدته عليه الماء حتى رق بعد أن كان غلظ حتى عاد لشدته ثم غلا غلية ، ثم قال قد طبخناه على الثلثين وانتهينا إلى الحد المحدود وهذا نبيذ ، وإنما يسكر كثيره ولا يشرب منه إلا بمقدار لا يسكر . وإنما حرمت الخمر والخمر ، هو نبيء وهذا طبيخ ، فتراهم سكارى مع الهذيان بوالين فى الأسكة يتلوثون فى القىء يقولون ليس هذا بمسكر ويروون أحاديث أكاذيب كلها من طريق المفتونين»^(١).

وللحكيم الترمذى كتاب سماه كتاب «العلوم» ألفه فى مناقضة الفقهاء وخذعهم وحيلهم ، وقد ورد ذكر هذا الكتاب فى كتاب «الأكياس والمغترون» وهو نقد لمنهج الفقهاء على ضوء المنهج الذى يدعو إليه الترمذى . يقول الحكيم : «ولنا فى هذا كتاب سميناه «كتاب العلوم» ألفته نقضا على هؤلاء المخادعين من أصحاب الحيل الذين يحتالون بما يبطلون به أحكام الدين ، يريدون أن يتخلصوا بحيلهم من أحكام لزمتهم . . . ويقولون إن هذه أحكام لم تلزمنا فنحن نحتال فتقر من لزومها ، فيقال لهم قد تسترتم بهذه الكلمة وهذه أشياء قد خلطتموها فلبستم على أنفسكم ما لزمكم بما لم يلزمكم»^(٢).

فالحكيم الترمذى يأخذ على هؤلاء أنهم يحتالون بالعلم ليفروا من بعض الأحكام ، ثم يلتمسون لأنفسهم عذرا بعد ذلك بأن هذه أحكام لم تلزمهم . ولا شك أن الترمذى لم يقر هؤلاء على ما كانوا عليه ، بل وقف يأخذ عليهم :

- مخادعتهم لأنفسهم فى المنهج العلمى بالاحتيال .

- التخلص من بعض أحكام الدين التى لا تجرى على هواهم .

(١) الحكيم الترمذى ، «الأكياس والمغترون» ، ورقة ١٣٢ ، ١٣٣ ، مخطوط معهد المخطوطات العربية .

(٢) المصدر السابق ، ورقة ١٥ ، ١٦ .

وهم فى هذا وذاك إنما يحكمون فى الدين برأيهم وهواهم، ويغفلون عما وضعه الله فى ذلك من حكمة الشريعة.. هذه الحكمة التى تغيب عن أهل الرأى لأنها لا تتوافر إلا لمن يعنى بعلوم الحكمة والمعرفة، وهى من علوم الباطن، وليست من علوم الظاهر^(١).

وأهل البحث فيما كتبه الحكيم فى شئون الفقه والفقهاء يرون: أنه لم يغفل تعليل اندفاع أهل الرأى فى المخادعات والحيل والمخارج التى جاءوا بها، ويرجع الترمذى ذلك إلى ثلاثة أمور؛ لهذا ما فتىٰ ينفذ هذه الأمور أمرا أمرا:

١- الأمر الأول من هذه الأمور الفقه نفسه، لأن موضوع الفقه - كما يرى الحكيم - لا يربى فى الفقيه ضميرا، ولا يبعث فى النفس ورعا^(٢)، قال الحكيم الترمذى فى المسائل المكتوبة تحت عنوان: «أصحاب الفقه وأهل الحديث»: قال له قائل: نرى صنفين فى هذا الدين صنف يتحلون الفقه وعلم الرأى، وصنف يتحلون الحديث، ونلاحظهما فنرى أصحاب الرأى أكثر تهافتا وذللا، وأقسى قلبا، وأخشن جانبا، وأكثر تناظما وتحاسدا من أهل الحديث، فمن أين هذا؟

قال: إن هذه الشهوات فى النفوس عاملة، وللقلوب عن الله شاغلة وللأرواح مثقلة. فهى محتاجة إلى الوعظ، وإن أصحاب الرأى من لدن أن بدا أحدهم فى تعلمه إلى أن يفارق الدنيا إنما يجرى على سمعه خدائع الناس ومخاتلاتهم، وجنباياتهم بعض على بعض.. فهم الشهر والدهر فى ذكر تلك الأشياء، كيف يردونها إلى الأصول التى فى أيديهم من عدل الله وحكمه، فانظر فى علمهم الذى قيدوه فى كتبهم من علوم الأحكام أحسبه يقع فى أكثر من ألف مجلد.. فهل ترى فى شىء منها ذكر المعاد وصفة الجنة والنار وصفة الموت والبرزخ، وما فيه من الأهوال، وصفة القيامة وأهوال الموقف وشدة الحساب وقطع مسافة النار على دفة الصراط، ووزن الأعمال، وصفة خوف الخائفين، وشوق

(١) انظر الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٩٢.

(٢) المصدر السابق ص ٩٢.

المشتاقين ، وخشية العلماء بالله، وصفة المتقين والورعين، وصفة الزاهدين والراغبين ومنازل الدين، ومكايد النفس والعدو والهوى ، وصفة الأكياس والمغترين، وحكمة القرآن ولطائفه وبواطنه وعجائبه، ومحاسن أخلاق الكرام فى الدين وأخلاق رسول الله ﷺ، وشمائله وأخلاق أصحابه، وسيرتهم من بعده، وجدهم واجتهادهم وصدقهم ووفائهم وبذلهم نفوسهم لله ، وأخبار الأمم السالفة، وما أعطيت الأمم وما فضلت به هذه الأمة، وذكر من الله وإحسانه والنظر فى تدبير الله وعجائبه وغرور الدنيا وزينتها وأخبار بنى إسرائيل وعجائب كتبهم المنزلة عليهم، وعقبى أمورهم كيف عاملوا؟ وكيف عوملوا ، وبماذا حيننا من الكرامات»(١).

وبعد أن يذكر الحكيم هذه الأمور التى تبعث على الصلاح والورع والتقوى، ويبين أن ما كتبه أهل الرأى بعيد عن هذه المعانى ، يقول: «أهل الرأى خلو من هذا العلم كله . إنما استماعهم بالأذان وفكرهم بالقلوب فى خصومات النفوس وشهرهم ومكرهم وخدائهم وأحداثهم، وخياناتهم ما يوجب الحكم عليهم فى ذلك وما يحل لهم، وما يحرم عليهم، فإذا علموا هذا نظروا إلى حاجة الناس إليهم فى ذلك، واضطرارهم إليهم ليلا ونهارا خضوعا لهم وانقيادا لأمرهم وتعظيمهم لهم، ولم يجر على أسماعهم ما يجرى على أسماع أهل الحديث مما ذكرنا من هذه العلوم .

فرحت نفوسهم بما أوتوا من العلم، وبطرت بما نالت من العلو والتعظيم، فتلظت شهوات نفوسهم كالخريق فى أجوافهم ، وانتضخ الكبر فى صدورهم ، حتى صير أحدهم عند نفسه كجبل شامخ، ذاهبا بنفسه، وهاج الحرص والحسد، فتنافسوا وتناطحوا على العز والرياسة شحا وأسفا على قوتها، حتى أداهم ذلك إلى مشاركة الملوك فى ملكهم، فصدقوهم بكذبهم وأعانوهم على ظلمهم، وزينوا

(١) الحكيم الترمذى «كتاب المسائل المكنونة» ص٤٦، تحقيق الدكتور الجيوشى ، ط دار التراث العربى .

لهم سوء فعالهم، وهدوهم من الشر ما لم يهتدوا إليه.. وقبلوا من الملوك، وأحبوا أن يحمدوا بما لم يفعلوا فوعدهم العذاب فنظرنا إلى هؤلاء المتفقهة تكلفا فوجدناهم إنما أوتوا من أن الأسماع خلت عن أن يجرى عليها ذكر المعاد، وذكر ماله خلقتوا.

والأشياء التي ذكرنا بديا من علم عظمة الله وربوبيته، وعلم التدبير والمن والإحسان، وعلم دواهي النفس، ومكايد العدو، وعلم الصدق والصفاء، والإخلاص عبودة.

وخلت القلوب من الفكر فيها حتى تشتمل عليها أحزان العقبي، فتذهل النفس عن دواهيها، فاستبدلت القلوب بذلك فرحا والنفوس بطرا، والأركان بطالة وشبقا تتلمس أفراحها وتذوق طعمها^(١).

٢- والأمر الثاني من هذه الأمور: «متصل بمنهج الفقهاء الذي اصطنعوه لأنفسهم وساروا عليه في استنباطهم، ذلك أنهم عمدوا إلى نوع من المشاكلة بين الفروع فسموها قياسا، ووقفوا عندها، وهي بعيدة كل البعد عن القياس، إنما القياس لا يكون لأهل الرأي ولا لعلماء الظاهر.

وهذه التفرقة بين القياس والمشاكلة توضح لنا الفرق بين المنهج الذي يدعو إليه الترمذى، وبين منهج أهل الرأي يومئذ^(٢).

يقول الحكيم الترمذى في تصوير الفرق بين منهج أهل الرأي ومنهجه الذي يدعو إليه: «فالمقايسة لعبد طالع أصول الحكمة بنور الفراسة، فلما وردت عليه الفروع عرف كل فرع منها ما أصله ومن أين تفرع هذا فساقه إلى أصله، فهذا مقاييس، وفي اللغة قياس وساق بمعنى واحد إلا أن هذا مستعمل في نوع وذلك في نوع ومثل هذا كثير كقولهم: مدح وحمد، وشكر وكشكر، وعلم وعمل، فالعلم

(١) الحكيم الترمذى «المسائل المكتوبة» ص ٤٧، ٤٨.

(٢) انظر عبد المحسن الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٩٤.

فى الصورة علامة ما فى القلب والعمل بالجوارح علامة ما فى الصدر، فكلاهما علامة. وكذلك قوله: قاس وساق، فالقياس يسوق هذا الذى قد شذ عن نظرائه إلى معدنه فالقياس يقيس هذا الفرع الذى تفرع من أصله، فبداها هنا شاذ إلى أصله، ومعدنه بمنزلة شجرة كرم لها أصول وقد كثرت فروعها فليس كل من نظر إلى تلك الفروع مشتبكة بعضها ببعض، يحسن أن يؤدى كل فرع إلى أصله، فمن لم يعرف الأصل لم يقدر على الحكم فى رد هذا الفرع إلى أصله من بين الأصول، فالقياس هو السياق أن يسوق كل فرع منها إلى أصله الذى أصله الله عز وجل لعباده من الحكمة البالغة الباطنة لا الحكمة الظاهرة... والمشاكل رجل نظر فى الأصول المرسومة فى التنزيل والمسونة فى القدوة، فإن القائد ﷺ قد مر بقيادته سائرا إلى الله عز وجل، وأمر أتباعه فسن لنا القدوة، وما إن تمسكنا به كنا تابعين له. وترك العهد الذى فيه رسم الأصول بأيدينا، لم يبدل ولم يغير بحمد الله ونعمته، لننظر بهذا النور المشرق فى صدورنا، فلما وردت هذه الفروع شاكل بعضها بعضا أى فرع أقرب شبيها ببعض هذه الفروع، فألحقه به لما رآه شكله، فهذا ليس بقياس، هذا مشاكل إنما القياس أن يقيسه أى يسوقه حتى يرد به إلى أصله الذى منه تفرع، فمن هنا كثر التخليط فى هؤلاء المتفقهة، يلحقون الفرع بالفرع فيحكمون حكمه فإذا قيل من أين؟ قال: قسته، فإذا قيل على أى شىء قسته فيجىء بفرع آخر، فيقال هذا فرع، فقل شاكلته، ولا تقل قسته، فإنه لا يلزمنى تشبيهاك ومشاكلتك حتى تقيس وترده إلى أصله لأنه إنما لزمه من الأصل بالكتاب والسنة، فإذا أسقت هذا الفرع حتى تلحق بالأصل فقد لزمنى كما لزمنى الأصل... فانت مشاكل أخذت بمعرفة هذا الأمر من الوسط لا من أصله، والأصل هو الحق والعدل، ولم ترفع معرفتك من الحق والعدل، ولم ترفع معرفتك من الحق والعدل ولا من التنزيل نصا إذا لم يقدر لك حظ من العدل والحق»^(١).

(١) الحكيم الترمذى، «الفروق ومنع الترادف»، مخطوطة ٩٦٨ ب معهد المخطوطات العربية.

ولا يخفى أن المتتبع لعبارات الحكيم فى هذه النصوص يجد أنه موضوعى فى نقده وحيادى، كما كان إيجابيا وليس سلبيا، فهو يقدم البديل الذى يراه صحيحا للفكرة التى تنهافت أمام نقده، يدفعه إلى كل ذلك نزعة دينية عملية، هذه النزعة هى العلة المحركة ونقطة الانطلاق التى من أجلها اتجه كل هذه الاتجاهات.

ولذلك كان القياس عند الحكيم هو سوق الفرع إلى الأصل، أو بعبارة أخرى: الوقوف على الأصول والعلم بها، وأما ما يفعله بعض الفقهاء فإنه معرفة للأمور من الوسط دون الأصل: «أخذت بمعرفة هذا الأمر من الوسط لا من أصله، والأصول هذه التى لا يكون قياس بدونها والتى يجب الوقوف عليها هى الحق والعدل «والأصل هو الحق والعدل. وهذا الحق والعدل هو ما يخلو منه قياس الفقيه واستنباطه»^(١).

«ولم يترك الحكيم الترمذى هذه المسألة بغير أن يضرب لها أمثلة فقهية توضحها وتبين بطريقة عملية الفرق بين المشاكلة والقياس، وأن الاختلاف الذى ينشأ بين ما يسمى بالقياس وما يصل إليهم من الأثر الصحيح إنما هو بسبب خطأ القائس وعدم اتباعه النهج الصحيح فى القياس، فهو يشاكل ويظن أنه يقيس، ولو أنه قاس قياسا صحيحا ولم يشاكل لما اختلف الحكم الناتج من القياس عن الحكم الذى يصلنا عن طريق الحديث الصحيح؛ وبذلك تصان أحكام الشرع عن أن تكون مظنة للتضارب أو التعارض عند هؤلاء الذين يعتدون بعقولهم وقياسهم أو عند من يتابعونهم بغير علم»^(٢).

ويذكر الترمذى أمثلة لهذه المشاكلة التى وقع فيها أهل الرأى وادعوا أنها نوع من القياس ومن هذه الأمثلة، رأى أبى حنيفة فى افتتاح الصلاة بالتحميد أو بالتهليل أو بالتسبيح بـ «ال تكبير»^(٣).

(١) انظر الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم» ص ٩٥.

(٢) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج ١ ص ٨٧، ٨٨.

(٣) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» مخطوط ص ١٠٣.

ورأى أبى حنيفة فيمن قرأ بالفارسية فى صلاته^(١).

ورأى أبى حنيفة فى الصائم إذا أكل ناسيا^(٢).

وإننا نرى أن الحكيم الترمذى قد ساق أمثلة كثيرة ليوضح منهج الفقهاء فى المشاكلة التى ادعو أنها قياس، وكانت تفقد أهم أركان القياس عند الحكيم، ومن أهم أركان القياس الوقوف على الأصل دون الوسط وسوق الفرع إليه..

وقد اكتفينا بذكر الأمثلة التى أوردناها، وستناول واحدا منها يتضح به مراد الحكيم الترمذى فى مناقشة أهل الرأى، يقول الدكتور بركة:

من ذلك ما يرويه الحكيم عن يعقوب عن أبى حنيفة أنه قال فى الصائم إذا أكل ناسيا: «لولا الأثر لقلت بالقياس أنه يفطر»^(٣) ويعلق الحكيم على قول أبى حنيفة بقوله: ليس ذلك قياسا إنما هو مشاكلة، والقياس أنه لا يفطر، ولو لم يجئ أثر لكان أهل القياس يردونه إلى الأصل فلا يحكمون عليه بالفطر»^(٤).

يقول الدكتور عبد الفتاح بركة عارضا لهذه القضية وموضحا حيثيات الحكم فيها: «فماذا كان قياس أبى حنيفة؟ لقد شبهه بالذى يتكلم فى الصلاة ناسيا فتبطل صلاته، والذى يجامع فى إحرامه ناسيا فيفسد حجه، وأشبه ذلك مما لا يعذر فاعله فى نسيانه، ولما كان الصوم عبادة كهذه العبادات فإن القياس أن يبطله إتيان ما ينافيه نسيانا ولا يعذر فاعله فى نسيانه، كما أبطلنا الصلاة والحج بإتيان ما ينافيهما نسيانا. لكن ورد الأثر الصحيح بحكم يختلف، فلم يبطل صيامه، بل أجازة وقبله ولا رأى مع النص الصحيح.. إلا أن أبى حنيفة يظل مقتنعا أن الأثر يخالف القياس، وأن القياس صحيح وإن خالفه الأثر، وأنه يتنازل عن القياس للنص تنازلا، فالصلاة عبادة، والصوم عبادة، والكلام العادى فى الصلاة ينافيهما، والأكل

(١) الحكيم الترمذى، «الفروق ومنع الترادف» ورقة ١٠٣ صورة بمعهد المخطوطات.

(٢) المصدر السابق ص ١٠٣.

(٣) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج ١ ص ٨٨.

(٤) راجع الدكتور بركة «المصدر السابق» ج ١ ص ٨٨.

فى الصيام ینافیه، فإذا وقع الكلام فى الصلاة عمدا أبطلت الصلاة، وإذا حدث الأكل أثناء نهار الصوم عمدا بطل الصوم، وإذا وقع الكلام فى الصلاة نسيانا بطلت الصلاة. فالقياس إذا حدث الأكل أثناء نهار الصوم نسيانا أن يبطل الصوم، حيث تشابهت المسألتان من كل ناحية، وليس هناك مانع من طرد الحكم»^(١).

وبعد أن يفیض الدكتور بركة فى بیان قیاس أبى حنیفة یمضى بنا قائلا: «فهل هذا هو القیاس كما یراه الحكیم؟ هل ساق أبو حنیفة المسألة إلى أصلها واقتصر الأثر إلى هذا الأصل ليعرف حکم الله فيه؟ أم أنه وجد تشابها بين فرع وفرع، ومسألة جزئية مع أخرى فى علة استنبطها برأيه. فأعطى الأولى حکم الثانية بمقتضى هذا التشابه؟ لأن كلا من المسألتين شاكلت الأخرى فى بعض وجوه الشبه، وذلك لا يمنع أن يكون أصل الواحدة بينهما مخالفا لأصل الأخرى، فلا يصح أن يشتركا فى الحكم من أجل ذلك»^(٢).

«فما القیاس فى هذه المسألة كما یراه الحكیم؟ یرى الحكیم أن الصوم هو نذر لزمه الوفاء به لربه عز وجل، والرزق مقسوم فى اللوح مرسوم بصفته، مقدر فى يومه، مساق إليه، قد حتم رب العالمین الوفاء به للعبد، فالعبد مطلوب فى ذلك الوقت لوفاء نذره الذى سبق منه، ومطلوب باستيفاء رزقه الذى له فى ذلك الوقت، فالتقى الطالبان، والتقى الوفاءان، ولا بد من أن يطلب أحدهما صاحبه، فلطف الله تعالى فأنساه نذره، وتولى طعمته، وعذره فى نسيانه؛ لأن ذلك النسيان من الله»^(٣).

(١) راجع الدكتور بركة «الحکیم الترمذی ونظريته فى الولاية» ج١ ص ٨٨.

(٢) المصدر السابق ص ٨٩.

(٣) المصدر السابق ص ٨٩.

وبعد هذه الرؤية الواضحة ينطلق الباحث عن المعرفة يريد أن يدرك مزيدا عن أصل المسألة عند الحكيم، وهنا نجد الدكتور عبد الفتاح بركة في كتابه: «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» يقول: «فالحكيم الترمذى يرى أن أصل المسألة فى الأكل ناسيا أثناء الصيام يختلف تماما مع أصل المسألة فى الكلام ناسيا أثناء الصلاة، أو الجماع ناسيا فى الإحرام، لأن الذى أنساه فى صيامه وجعله يأكل ناسيا هو الله عز وجل وفاء بما كتبه الله له من الرزق، من حيث امتنع العبد عن تناوله وفاء بما عليه الله من العبادة.. فلم يكن فى ذلك خارجا عن حدود الطاعة لله سبحانه وتعالى بنيسانه، وأما نسيانه أثناء صلاته وكلامه فليس من الله وجماعه أثناء الإحرام ناسيا فليس من الله، بل من الشيطان، فلم تكن العبادة خالصة من نزغ الشيطان، وما زال الشيطان يصاحبها حتى جعله يغفل عنها، ويسهو فيها، ويأتى بما ينافيها، فحق إذن أن ترفض وترد وتبطل»^(١)، وهناك أمثلة كثيرة أوردها الحكيم الترمذى، وبين فيها وجه الصواب حسب المنهج الذى يسير عليه^(٢).

ويقول الحكيم: «والحكم الجائر هو الحكم الذى يميل والهوى المتبع هو سوء التأويل فالمعنى فى الاثنى سواء واللفظ مختلف، فهؤلاء كلهم أهل الغرور، فالعالم لا يزل إلا بعدما تعمى عليه النفس طريق العلم والجاهل يقع فى الجهل، ويخطئ الطريق، والحكيم لا يميل إلى النفس وإلى الدنيا إلا بعدما عميت عليه النفس والتأويل يسوء تأويله بها بعدما يخرج العلم من تلقاء نفسه مقاييس وظنوننا كمقاييس إبليس وظنونه»^(٣) فإبليس اللعين شاكل ولم يقس، ألا ترى أنه قال: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الأعراف]. والنار من النور، والطين من الظلمة فكيف يسجد النور للظلمة فشاكل أصل خلخته بخلقة آدم عليه السلام،

(١) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ٩٠.

(٢) ينظر كثير من هذه المسائل فى كتاب إثبات العلل، مخطوط ص ١٤٣، وكتاب الفروق، مخطوط ٩٣، ٩٦، وكتاب الأكياس، ١٣٥ - ١٣٧.

(٣) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترون» مخطوط ص ٦، مكروفيلم معهد المخطوطات العربية.

فنظر إلى بياض هذا النار وظلمة هذا الطين، فضل . وقد علم الخبيث أن الأرض لم تكن فكانت وأن الماء الذي خلق منه الأرض لم يكن فكان، وإنما انسد عليه الطريق ولم يبتدىء بالقياس، ولكنه شاكل، نظر إلى طين ونار، ثم نظر إلى النور والظلمة فشاكل الظلمة بالنور فأخطأ»^(١).

ويعلق الدكتور بركة على هذا النص بعد أن أورده، بقوله: من ذلك نرى أن الحكيم الترمذى لا يعترض على أهل الراى باتخاذ القياس منهجا فى الاجتهاد، ولا يرى أن القياس ليس قاصرا عن الوصول إلى حكم الله، ولكن الحكيم يختلف معهم اختلافا جوهريا فى مفهوم القياس وكيفية استعماله»^(٢).

والمتابع لما كتب حول الترمذى ومؤلفاته يجد أن رؤية الباحثين تخالف ما ذكره الدكتور عثمان يحيى فى تحقيقه كتاب «ختم الأولياء» حيث قال: «ويجب أن نلاحظ أن الترمذى يميز بين العلة والقياس، فهو يقبل الأولى ويرفض الثانية»^(٣).

فالترمذى لم يرفض القياس أصلا؛ ولذلك يقول: «المقايسة لعبد طالع أصول الحكمة بنور الفراسة»^(٤) والمقصود بأصول الحكمة: باطن العلم وما يحمله ظاهر العبارات من إشارات يدركها صاحب الفقه الحقيقى : فقه القلوب»^(٥).

ويستحسن أن لا يفوتنا أن نذكر أنه: عندما ينظر المرء إلى نقد الحكيم الترمذى لقياس أهل الراى ، وتقديره: أنه ينبغى أن يساق الفرع إلى الأصل لا إلى فرع آخر مثله ، تتبادر إلى الذهن مسألة الكلى والجزئى ومسألة القياس الأرسطى، وأن الحكيم الترمذى قد يقصد بإلحاق الفرع بأصله إعطاء الجزئى حكم الكلى ،

-
- (١) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص ٩٦ و ٩٩.
 - (٢) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج ١ ص ٩٢.
 - (٣) الدكتور عثمان يحيى ، هامش «ختم الأولياء» للترمذى، ص ١١٦.
 - (٤) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» مخطوط ، ص ٩١ ب.
 - (٥) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج ١ ، هامش ص ٨٧.

وذلك هو جوهر القياس الأرسطى فى أجلى وأوضح أشكاله وضروبه . . ولكن ذلك أبعد ما يكون عن قياس الحكيم الترمذى . فالحكيم الترمذى لا يبحث عن كلى تدرج تحته جزئيات تأخذ حكمه ، لكنه يبحث عن العلة الباطنة فى جزئية جزئية بصرف النظر عن كونها تدرج فى جنس أو نوع . . وهو يثبت أن هذه العلة التى يصدر الحكم بمقتضاها موجودة فى كل جزئية بعينها وعلى حدتها ، وخاصة بها . وأينما وجدت هذه العلة فى جزئية من الجزئيات استلزمت نفس الحكم ، لا بالمشابهة فهذه المشابهة قد تصحح المشاكلة ، ولا شأن لها بالقياس ، بل بإدراك العلة نفسها فى كل جزئية بعينها»^(١) .

فالحكيم الترمذى لا يقبل قياس أهل الرأى ، ويراه غير ملزم له ولا يتعرض إطلاقاً لأسلوب القياس الأرسطى ، ولكنه فى نفس الوقت لا يوافق الذين ينكرون القياس بالكلية على اعتبار من قال : إن الله فرض الفرائض وشرع الشرائع لا لعلة»^(٢) بل يرى أن فى كل مسألة علة تقتضى حكماً خاصاً بها ، قد تكون هذه العلة ظاهرة بينة فلا تحتاج إلى بحث كثير ويستطيع إدراكها أهل العلم الظاهر ، وقد تكون دقيقة خفية فتحتاج إلى قلب صاف مستنير ، قد أعطى نور الحكمة ليقفو به الأثر فى الفروع النازلة»^(٣) .

٣- والأمر الثالث يرجع إلى الفقيه نفسه فلئن كان الأمر الأول يرجع إلى موضوع الفقه ، والأمر الثانى يرجع إلى منهج الفقهاء ، فإن الأمر الثالث يرجع إلى الفقيه فليس كل إنسان أهلاً للقياس ولا موفقاً فيه «ذلك أن المقايسة لعبد طالع أصول الحكمة بنور الفراسة»^(٤) ولا يكون نور الفراسة هذا لكل إنسان فكذلك لا يأتى الاستنباط والقياس لكل من عرض له : «ويحتاج أهل الاستنباط والاجتهاد فى

(١) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ، ص ٩٣ .

(٢) انظر : الأشعري «مقالات الإسلاميين» ج٢ ص ١٦٢ .

(٣) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٤) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص ٩٥ ، مخطوط بلدية الإسكندرية .

الراى إلى قلب ذكى مشحون بنور الله ونفس صافية من كدورة الأخلاق، عفيفة من أدناس شهوات الدنيا حتى يدرك الحق»^(١).

ولقد بذل الحكيم الترمذى جهودا كبيرة فى تحقيق مسائل الفقه وفى معالجة كثير من القضايا الفقهية على طريقته ومنهجه لكى يؤدى الفقه غرضه، ويصل إلى الغاية.

وللحكيم الترمذى كتب فقهية كتبها على النهج الذى ارتضاه لكتابة الفقه «وكتبه الفقهية كثيرة دافع فيها عن نظريته فى القياس، رفض فيها قياس أهل الراى، ورفض فيها أيضا رأى نفاة القياس، موضحا أن قياس أهل الراى ليس إلا مشاكلة، وموضحا أن لكل مسألة أصلا هو العلة التى تقتضى الحكم الخاص بها»^(٢).

ويرى الحكيم أن إدراك علل العبادات إنما يأتى من طريق الحكمة عندما تبرأ الصدور من التخليط والرياء والتيه والتكبر والتضييع والإعجاب، وعندئذ يذهب سقم الإيمان فتطالع الحكمة وتقصد الأمور على حسب جواهرها فما أدركنا من هذه العلل من طريق الحكمة تكلمنا فيه وبيننا فيه تأويلا للحكمة لا حكما على الله فى غيبه^(٣).

ومؤلفات الحكيم فى الفقه وأصول أحكامه هى :

- كتاب العلل أو علل العبادات أو علل الشريعة:

وهو كتاب قد خصص لذكر بعض المسائل وبيان عللها، وهو إلى جانب كونه كتابا فقهيا يذكر الأحكام مقترنة بعلتها يحمل برهانا على وجهة نظر الحكيم فى أن لكل حكم علته فى مسألته^(٤).

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترون» ورقة ١٤٤ ، ١٤٥ .

(٢) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ٩٦ .

(٣) الحكيم الترمذى «إثبات العلل» مخطوط ورقة ٣٧ب .

(٤) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ٩٦ .

- كتاب إثبات العلل فى الأمر والنهى :

والحكيم الترمذى فى هذا الكتاب يناقش أولئك الذين يقولون : إنه لا تعليل للأوامر والنواهي ، ويوضح أن علل الأوامر والنواهي قائمة ، يقول الحكيم : «سألتنى عن ما اختلف الناس فيه من إثبات العلل فى الأمر والنهى ، فقال قائلون : هذا تعبد من ربنا خلقهم فتعبدهم للأمر والنهى ، وليس لأمره علة وإنما هو امتحان وابتلاء ، وقال آخرون هو ابتلاء وامتحان تعبدهم به . . وليس يدفع هذا أحد منا ، ولكن عللها قائمة علمها من علمها وجهلها من جهلها^(١) .

- كتاب الصلاة ومقاصدها :

وفى هذا الكتاب يتحدث الحكيم عن شأن الصلاة من بين الأعمال وعن صورتها من بين الأفعال ، وعن ثمرتها من بين الطاعات ، وعن مشوبتها غدا من بين المثوبات ، وعن موقعها ومحلها عند الله فى الدرجات ، وعن سلطانها فى الشريعة وشهرتها فى السموات^(٢) .

- كتاب الحج وأسراره :

وفى هذا الكتاب يتحدث عن الحج بدقة التأليف ، والتحليل العميق لمعانى الحج من بين سائر الفرائض الأخرى ، ويرى أن فريضة الحج هى عماد الإسلام ، ومغزاها هو تسليم النفس عبودة ورقاً ، وأن يحنف العبد إلى ربه لا يقصد غيره ، وتنفرد فريضة الحج بأنها طريق المعرفة إلى الله^(٣) .

- وكتاب سبب التكبير للصلاة ، وكتاب كيفية الوضوء والسواك والصلاة وكتاب كيفية الصلاة ، وهذه الكتب لا تزال مخطوطة .

(١) الحكيم الترمذى «إثبات العلل» مخطوط ورقة ١٣٤ .

(٢) الحكيم الترمذى «الصلاة ومقاصدها» ص ٢ المقدمة تحقيق الأستاذ حسنى نصر زيدان ، ط دار الكتاب العربى .

(٣) الحكيم الترمذى «الحج وأسراره» المقدمة تحقيق الأستاذ حسنى زيدان ، ص ١٢ ، ١٣ ط دار السعادة .

وبات من الواضح أن كتب الحكيم الترمذى الأخرى تتصل بالفقه وتعالج كثيرا من المسائل الفقهية .

ولا ننسى أن الحكيم الترمذى ينظر إلى الفقهاء - من منهجه - على أنهم طوائف :

- منهم فقهاء يطلبون الفقه لغرض دنيوى، ويقول الحكيم فى هؤلاء: «وإذا تفقه فيها استبشر بما عنده من ذلك بشرى الرياسة، ونوال العز وشرف المجالس، وطمأنينة قلبه، مع مطالعة فهمه بتلك الأشياء والمقاييس والعلل، ليناطح به الأشكال، ويسامى به الأقران، ويقهر به الأضداد، فذلك متنزهه فى الدنيا، يدأب فيه ليله ونهاره بلا حسبة ولا نية، ولا طلب إقامة حق الله أو إحياء دين الله»^(١).

- ومنهم فقهاء يسيرون بنور العقل فى ميدان العلم الظاهر، وليس لهم من نور الحكمة ما يمكنهم من اقتصاص الآثار للوصول إلى الأحكام الباطنة وهؤلاء يخاطبهم الحكيم من مقامين :

إما من مقام الحكم الشرعى فهم مجتهدون ماجورون إن أصابوا فلهم عشر حسنات، وإن أخطأوا فلهم حسنة واحدة هذه الحسنة ليست لوصولهم إلى حكم ما. بل لاجتهادهم»^(٢).

يقول الحكيم الترمذى فى كتابه «الفروق ومنع الترادف» : «الذى لم يعط نور الحكمة وقف عند مفرق الطريقتين، ثم شاكل بالأمور التى تأخذ إلى طريق الثواب، ومر بالأمور التى تأخذ إلى طريق العقاب، فألحقه بأحدهما، فرجما أصاب الذى عند الله، وربما لم يصب»^(٣).

؛

(١) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ٩٩.

(٢) الحكيم الترمذى «الاكياس والمغترون» ص ٤٤.

(٣) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ١٠٠.

وأما يخاطبهم من المقام الذى يتطلب فيه الفضل والكمال، ولذلك فهو يناقشهم فى هذا المقام فى خاصة أنفسهم وسلوكهم فى حياتهم، ويرى أن عدم محاولتهم تحصيل الكمال فى أنفسهم هو السبب المانع لهم من تحصيل الكمال فى علمهم، ويرى أنهم مغترون فرحون بما لديهم من العلم^(١).

وفى نوادر الأصول: نجد أن الحكيم الترمذى فى الأصل الثالث والستين والمائتين، تحت عنوان: «فى حقيقة الفقه وفضيلته» يقول: «فهؤلاء الذين انتحلوا هذا الرأى وأكثروا فيه الخوض سموا هذا فقها وخيل إليهم أن هذا هو الذى ما عبد الله بمثله، وهو هذه المسائل التى عندهم فقط ولا يعلمون أن أستاذيهم تكلموا بها ثم قالوا: وددنا أنا نجونا منها كفافا لا لنا ولا علينا مثل إبراهيم النخعى والشعبى والحسن وابن سيرين رحمهم الله فى زمانهم وأبى حنيفة وسفيان والأوزاعى ومالك رحمهم الله فى زمانهم، فكل تمنى الخلاص منه لا له، ولا عليه، وهؤلاء أعرضوا عن سائر العلوم التى حاجة الناس إليها فى كل وقت، وصار هذا النوع فتنة لهم، فتراه طول الدهر يقول يجوز ولا يجوز، يدخل فيما بينه وبين عباده مع الحيرة فى ذلك، ولا يدرى أصواب هو أم خطأ، ثم تراه فى خاصة أمره ودينه عوج كله، فأقباله على نفسه حتى يكف منها ما لا يجوز خير له من إهمال نفسه، وإقباله على إصلاح الناس ذلك ليعلم أنه مفتون، وكان المتقدمون أولى بالشفقة على الأمة والحرص على الدين والنصيحة لهم، فشغلهم إصلاح أنفسهم عن الخوض فى هذه الأشياء حتى لا يلهيه عن عيوب نفسه»^(٢).

أما الصنف الثالث: «فهم أهل القياس حقا لأنهم أهل الباطن الذين ينفذون بنور الحكمة إلى أصول المسائل، فيقوون على رد الأمور إلى أصولها»^(٣).

(١) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ١٠٠.

(٢) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول فى أحاديث الرسول» ص ٣٦٦.

(٣) الدكتور بركة، «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ١٠١.

ويصور الحكيم الترمذى المسائل كلها فيقول: «الفقه مشتق من التفقه وهو انكشاف الغطاء عن الشيء فعلم الأشياء في الصور مجتمعة متراكمة بعضها على بعض، فإحساس القلب من ذلك العلم هو علم القلب أداه إلى الذهن وإلى الحفظ عند الحاجة كنبعان العين ينفجر منه الشيء بعد الشيء، فما دام هكذا، فهو ساكن خامد لا قوة له، فإذا تصور في الصور لعين الفؤاد قوى القلب بذلك الذى تصور، فذلك علم مستتر فى القلب بقية من الضعف والحمود.. فإذا انكشف الغطاء عن الصورة التى تصورت فى الصدر فذلك الفقه لأنه حين تصور فى الصدر أحس القلب بتلك الصورة علما ولم يرها لأن الغطاء بينه وبين العلم قائم وهو ظلمة الهوى، فهو عالم بذلك الشيء يترجمه بلسانه، ويتضمنه بحفظه وتمثل صورته لعقله، وليست له قوة - ينتصب قلبه لذلك ويتشمر لفعله ويطمئن إليه - حرارة العلم وقوته. فإذا انكشف الغطاء عن تلك الصورة التى صورها عقله صار عيانا للفؤاد، فيقال لذلك العيان علم اليقين»^(١).

والملاحظ على كتابات الحكيم الفقهية أنه يعنى :

أولاً: بإبراز الآثار والأهداف الروحية التى تعود على المرء بألوان العبادات المختلفة بصرف النظر عن التعريفات التى أولاها الفقهاء عناية خاصة.

ثانياً: يحاول أن يكشف عن العلل التى من أجلها جاءت العبادات على الصورة المعروفة.

ثالثاً: يبنى أغلب هذه التعليقات على ما جاء عن النبى ﷺ من أحاديث تتعلق بالموضوع الذى يناقشه.

رابعاً: يتحدث عن الآفات التى تعطل هذه العبادات عن تحقيق الأهداف الروحية المقصودة والآثار النفسية المترتبة عليها.

وليس عسيراً على الدارس أن يلمس سيادة التفكير الصوفى على هذا الجانب من كتابات الحكيم^(٢).

(١) الحكيم الترمذى «نوادير الأصول فى أحاديث الرسول» ص ٣٦٦.

(٢) انظر الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى ودراسة لآثاره» ص ١٧٩.

وبعد . . . فالحكيم الترمذى كان فى الفقه فريدا، نظرا لإحاطته الدقيقة بكثير من أسرار المعانى، ولقد استطاع أن يعمق الأفكار الشرعية ويستكنه أسرار الشريعة، ويخرج منها بما لم يخرج على الكتاب والسنة.

جهود الحكيم فى علم الكلام وموقفه من المتكلمين

الحكيم الترمذى إمام من أئمة الإسلام، وعلم من أعلام الرجال ومفخرة العلماء السالكين تشعب من الثقافة الإسلامية على اختلاف ألوانها وانعكست أضواء ثقافته على مؤلفاته وتجلت فى جميع ما كتب: صفاء الذهن وعمق الفكرة، ودقة التحقيق.

ومما يدركه الدارسون والمتبعون لمؤلفات الحكيم أنه لم يضع كتبا مستقلة فى مباحث علم الكلام كما فعل فى فروع المعرفة والعلوم الأخرى، اللهم إلا رسالة فى موضوع الإمامة بعنوان: «الرد على الرافضة»^(١)، رد فيها على أهل الرفض لإمامة أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضى الله عنهما، كما ناقش فيها قضية الخلافة، أما كتاب «الرد على المعتلة» فهو كتاب حديث تناول موضوعا من موضوعات علم الكلام، وهو إثبات الصفات لله سبحانه وتعالى، على منهج أهل السنة، وهو بهذا يرد على المعتزلة الذين يرون نفى الصفات. ويسمى الحكيم المعتزلة فيما ذهبوا إليه بالمعتلة كذلك يرد على الكرامية^(٢) الذين يقولون بالتجسيم أو التشبيه . . . والمتأمل فى كتاب «الرد على المعتلة» يجد أن الحكيم الترمذى: «تناوله من وجهة نظره كمحدث، وكان عمله فيه عملا يستهدف أولا وقبل كل شىء جمع الأحاديث التى تعضد وجهة النظر السنية المثبتة لصفات الله سبحانه، ومن هنا يمكن القول بأن الحكيم كان يعتنق مذهب أهل السنة فى علم الكلام وإن لم يخض فى مباحثه كما خاضوا»^(٣). . . ومن الملاحظ أن الحكيم ذكر الأحاديث

(١) مخطوط بمكتبة ولى الدين بتركيا تحت رقم ٧٧٠.

(٢) الكرامية أتباع محمد بن كرام ٢٥٥ هجرية.

(٣) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لأثاره» ص ١٨٢.

فى كتابه دون تعليق منه أو شرح لتقول كلمات الأحاديث عنه ما يريد أن يقوله هو... وقد أكثر الحكيم من الكلام فى كتاباته ومؤلفاته على التوحيد والموحدين بطريقة ومنهج يختلف عن منهج المتكلمين فى معالجة هذه المسائل... لقد كتب الحكيم فى التوحيد بطريقة موضوعية يتعامل معها الإنسان فى كل وقت، وهذا من شأنه أن ييسر إدراك الدليل ويمهد النفس لتقبله، ويقوى الالتزام به، يقول الحكيم فى معنى لا إله إلا الله : «إن كلمة لا إله إلا الله لازمة للخلق: الاعتقاد لها قلبا، والاعتراف بها نطقا، والوفاء بها فعلا، فأما الاعتقاد لها قلبا، فأن تعتقد نفى القدرة عن جميع من تولهت إليه القلوب فى المضار والمنافع سواء. وأما الاعتراف بها نطقا فأن يقول : لا إله إلا الله، وأما الوفاء بها فعلا فأن يكون له من الثقة فى باب النوائب، ومن التوكل فى باب الرزق، ومن التفويض فى باب الحوائج، ومن الصبر فى باب الشهوات، ومن القناعة فى باب المنال، ومن الانقياد فى باب العبودات، ومن التسليم فى باب المتشابهات، ما يحفظ هذه الجوارح السبع التى أوتمن العبد عليهن»^(١).

ومنهج الحكيم كما يتبين للدارس يقوم على إقناع الإنسان بجانبه الوجدانى والعقلانى «فالإنسان كما هو معروف - مركب من جانبين، جانب وجدانى ، وجانب عقلانى ، وكل من هذين الجانبين له أسلوبه الذى يعالج به، فليس يقنع الجانب الوجدانى ما يقنع الجانب العقلانى ، والعكس صحيح، وحين تقتصر فى محاولاتنا إقناع الإنسان بقضية ما على مخاطبة جانب واحد، فإن تلك المحاولات تفشل يقينا، ولا تؤى ثمارها المرجوة وقصارى ما نصل إليه فى تلك الحال هو أن نخلق نوعا من الشك والحيرة لدى الإنسان ولكننا أبدا لن نصل إلى مرتبة الإقناع، لأن الوصول إلى تلك المرتبة رهن بتضافر الوجدان والعقل جميعا»^(٢).

قال أبو عبد الله محمد الترمذى : تفسير كلمة لا إله إلا الله «إذا قال العبد لا إله إلا الله، فإن معناه: لا رازق، ولا كاف ولا معبود إلا هو، ولا نافع ولا

(١) انظر الحكيم الترمذى «الكلام على معنى لا إله إلا الله» ص ١٣.

(٢) راجع الدكتور مزروعة «المنهج القرآنى فى الاستدلال» ص ١٠٨، ط دار الطباعة المحمدية.

ضار، ولا معطى ولا مانع ولا محيى ولا يميت ولا معز ولا مذل إلا الله عز وجل»^(١).

إن حديث الحكيم عن التوحيد هو الحديث الذى يرضاه السالكون ويعتقدون أنه التنزيه الحق الذى يليق بالله سبحانه وتعالى . وهو حديث يعتمد على الجانب الوجدانى أكثر من اعتماده على الجانب العقلانى . . ولا يخفى أن الأدلة التى صيغت بأسلوب عقلى محض، لم تفقد الجانب المهم فحسب، بل فقدت الجانب الأهم حين عرت عن كل ما يخاطب الوجدان ويأسره . .

وللحكيم جهود فى مباحث أخرى من مباحث علم الكلام، أشار إليها فى كتاباته إشارات يتبين منها رأيه ومنهجه .

ومن ذلك موضوع «الإيمان» هل هو مكتسب أو موهوب؟ وهل يزيد وينقص؟ وهل الإسلام والإيمان اسمان لشيء واحد؟ أم لشيئين مختلفين؟

ويعرض الحكيم الترمذى المقولة الأولى : هل الإيمان مكتسب أو موهوب؟ فيقول: «سألتنى عما وقع فيه الناس من الاختلاف فى الإيمان ومحلّه من ابن آدم، وإنما أتوا ذلك من قلة أفهامهم، وترك الاستقصاء فى النظر . . فاعلم أن الله تبارك اسمه خلق هذا آدمى وركب فى رأسه عينين وأذنين، يبصر ويسمع ظاهر الأشياء، وجعل فى جوفه بضعة من لحم لها عينان وأذنان، فسماها قلبا وفؤادا، والقلب ما بطن منهما، والفؤاد ما ظهر منهما. والعينان على الفؤاد، والرؤية له، وذلك قوله: ﴿ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ﴾ [النجم] وجعل لهذه البضعة ساحة وهى الصدر، وذلك موضع العلم، وجعل فيه الروح، وفيه الحياة، وهو سماوى ، جعل فيه نفسا، وهى أرضية وفيها الحياة وجعل مستقر الروح فى الرأس، ثم هو منتشر فى جميع الجسد، مشتملة عليه بالشهوات والهوى . وجعل مستقر العقل فى الرأس معه الروح، وفى هذا الحفظ ثم يشرق فى الصدر نوره، وهناك معتمله،

(١) انظر الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١٨١ ، مكتبة الحرية الحديثة .

ومستقر الذهن فى الصدر والعلم معه، فمنه تصدر الأمور إلى الجوارح فبذلك العلم علم آدميون كلهم أن لهم ربا وإلهاء، فأقروا به، وفزعوا إليه فى المضار والمنافع، وعرفوه بقلوبهم، والقلب أمير على الجوارح، والمعرفة فيه. وتلك معرفة الفطرة التى فطر الناس عليها»^(١).

والحكيم الترمذى لا يقف عند هذا الحد من المناقشة والعرض بل يقرر فى تأكيد قوى يقول: «إن الإيمان استقرار القلب، وطمأنينة النفس، والقلب كان طالبا لربه، مترددا لا يستقر، والنفس متحيرة لا تسكن فلما جاء نور الهداية استقر القلب، واطمأنت النفس فقليل أمن على قالب فعل يأمن أمنا، والاسم منه الأمن، وذلك طلبه معبوده، فتردد فى طلبه مرة إلى الوثن، ومرة إلى الشمس والقمر، ومرة إلى النيران وهو فى ذلك متحير، فلما وجد هذا النور من منة الله عليه، سكن عن التردد والجولان فقليل أمن من يؤمن إيمانا، والاسم منه إيمان فالنور هدية الله لأهل منته وأحبابه وأوليائه والسعداء من عبيده، ومعدن ذلك النور فى القلب، والإيمان هو لمن نال هذه الهدية»^(٢).

ولعلنا ندرك فى وضوح تام أن الحكيم الترمذى يناقش هذه القضايا من باب القلب، وذلك لأن القلب معدن النور، والنور هدية الله. وبناء على ما ذكره الحكيم فى مقولة: هل الإيمان مكتسب أو موهوب نجد أنه: «يرى أن الإيمان مكتسب ولكن ما كان به الإيمان وهو العقل فهو موهوب»^(٣) أما مقولة: «هل الإيمان يزيد وينقص؟» فإننا نجد أن الحكيم يذهب إلى أننا «حينما ننظر إلى الإيمان باعتبار حقيقته وذاته هو لا يزيد ولا ينقص، وأما إذا نظرنا إلى تأثيره وأثره فإنه

(١) الحكيم الترمذى «مسألة فى الإيمان والإحسان والإسلام» تحقيق الدكتور الجيوشى، مجلة منبر الإسلام عدد ٦ ص ١١٥ السنة ٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٧.

(٣) الدكتور الجيوشى، الحكيم الترمذى وقضايا علم الكلام، مقال بمجلة منبر الإسلام ع ٢ ص ١٠٧ السنة ٣٨.

تجربى عليه حينئذ الزيادة والنقصان بسبب ما يعترى قلب المرء من أغراض وأهواء تحجب أشعة الإيمان أن تنطلق فتوجه سلوك الإنسان وتصرفه»^(١) وقد ضرب الحكيم للحالتين مثلا بقرص الشمس بالنظر إلى الحقيقة، وبشعاع الشمس بالنظر إلى الآثار^(٢). ويقول الحكيم فى منافشته لهذه المقولة: «ولقد دخلت بين متنازعين ، يقول أحدهما: الإيمان يزيد وينقص ويقول الآخر: لا يزيد ولا ينقص، فأشرت إلى عين الشمس، فقلت: ما هذه؟ قال: هذه شمس.

فقلت: تنقص أم تزيد؟ قال: لا.

ثم أشرت له إلى إشراقها على الأرض.

فقلت: ما هذا؟ قال: هذه شمس.

قلت: تزيد وتنقص.. فتحير قلبه.

قلت: أليس إذا كان بينها وبين الأرض غيم أو سحابة رقيقة نقص من إشراقها فإذا ذهب الغيم زاد فى إشراقها؟ قال: نعم.

قلت: أفلمت تسميه شمسا وهو يزيد وينقص، وتلك العين تسميها شمسا وهى لا تزيد ولا تنقص؟ قال: نعم.

قلت: أفليس بقدر ما تنقص يدخل النقص فى جميع بنى آدم والزروع والثمار وإذا زاد إشراقه عملت حرارته فى زرعهم وثمارهم؟ قال: نعم.

قلت: فكذلك الإيمان بمنزلة الشمس التى قد برزت لك على قلبك من النور وأشرفت على صدرك، فإذا حال بينهما وبين القلب غيوم الشهوات، والهوى نقص الإشراق فدخل الوهن فى القلب، وفى النفس، وتعطل عن العمل وإذا ذهب الهوى والشهوة زاد فى إشراقه، واستقر القلب، وقويت النفس للعبودية فمن الإشراق يزداد وينقص، فأى تنازع بقى هاهنا.

(١) الدكتور الجيوشى الحكيم الترمذى دراسة لأثاره ، ص ١٩٠ ، ط النهضة المصرية .

(٢) الدكتور الجيوشى ، الحكيم الترمذى وقضايا علم الكلام ، منبر الإسلام ع ٢ ص ١٠٧ .

فمن قال: يزيد وينقص «بهذا المعنى» وهذا مصيب فى قوله .

ومن قال : لا يزيد ولا ينقص لأنه متى نقص دخل الشك، فأما الزيادة التى ذكر الله تعالى فى تنزيهه يزيده نورا إلى نور، فيزداد قلبه بذلك النور الزائد إيمانا أى استقرارا وثابتا^(١).

ومقولة: هل الإيمان والإسلام اسمان لشيء واحد أم لشيئين مختلفين؟ يرى الحكيم «إن الإيمان غير الإسلام فهما نوعان فى عقد واحد»^(٢) ويقول فى هذا : «ثم وجدتهما مختلفين، فقال: أحدهما : الإيمان والإسلام واحد، وقان الآخر شيئان متباينان .

فقلت لهما: متى وجدتما اسمين معناهما واحد، لا يزيد أحدهما على الآخر، وإن دقت تلك الزيادة، ولو كان كما زعمت لكان فضلا وهديانا .

واعلم أن الله تعالى أعطى العباد ما انقطعت حاجتهم، فأراهم من الآيات فى الظاهر، وأعطاهم ما ينفعهم فى دنياهم، وركب فيهم الشهوات من العلم والذهن فى الباطن حتى علموا ما يضرهم والهوى حتى دعاهم إلى عبادة من دونه طمعا فى المنافع ودفع المضار، ثم إنه كان لله عبيد اختارهم وانتخبهم لنفسه، وخلقهم للسعادة، فمن عليهم بالهداية ، وابتدأ أمرهم بأن طهر قلوبهم التى يريد أن يجعلها خزائنه ووعاء لمعرفته وأنواره وآياته، وموضع أسرارهِ ، وموضع نظره، فأنزل عليها رحمة طهرها بماء الرحمة حتى صلحت لهذه الأشياء التى وضعها هناك وذلك قوله تعالى : ﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً... ﴾ [البقرة: ١٣٨].

والصبغ كل شيء يغمس فى شيء فهو صبغة، ولذلك سُمى الصبغ صبغا لأن الثوب يغمس فيه؛ ولذلك سُمى صبغ الطعام من الخل والمرى وغير ذلك

(١) الحكيم الترمذى «مسألة فى الإيمان والإحسان والإسلام» تحقيق الدكتور الجيوشى ، منبر الإسلام ٦٤ ص ١١٨ ص ٣٨.

(٢) الدكتور الجيوشى ، الحكيم الترمذى وقضايا علم الكلام مقال بمجلة منبر الإسلام ع ٢ ص ١٠٧ ، ص ٣٨.

الأصباغ، فكل مغموس فيه مأكول فهو صباغ، وكل صبغ فيه ملبوس فهو صبغ، فمن اختاره الله تعالى واجتبه فمبتدأ أمره أن يطهر قلبه بماء الرحمة، حتى يدعه كالشيء المغسول، ثم أحياه بنور الحياة وذلك قوله: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢].

فإنما كانت بضعة من لحم، لها عينان لا تبصران، وأذنان لا يسمعان فلما طهره بماء الرحمة صلح لنور الحياة، فلما جاء نور الحياة حياى قلبه بالله، ثم جاء نور الهداية فهدها، وذلك قوله: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ...﴾ [الأنعام: ١٢٢].

فذلك نور المعرفة، ثم جاء نور العقل، فبنور العقل عقل نور المعرفة عن النكرة، فاستقر لأنه زينة ثم جاء نور الحب فقيده، فعندها صار محكما، فاعترف بلسانه بلا إله إلا الله مع أنوار المعرفة التي فى عقد قلبه على أنه ربه، وهو له عبد، فهو حشو هذا العقد أنه رب يملكه ويحكم فى أموره ما يشاء، وأنه له عبد ينتهى إلى جميع ما يأمره، ويرضى بجميع ما يحكم به عليه انقيادا، فاستحق هاهنا اسمين: «مؤمننا ومسلما» فأما اسم المؤمن فلأنه استقر واطمأن عن التردد والجولان لطلب ربه، واسمه المسلم لأنه سلم نفسه إليه فى جميع ما يأمره، فمن قال من المتقدمين الإيمان والإسلام واحد فإنما قاله لأن ذلك منه فى عقد واحد، فأما أن يكون نوعا وحدا فلا. وكيف يكون الاستقرار والطمأنينة والتسليم لأمره ونهيه نوعا واحدا، ومن قال هاهنا واحدة وخفى عليه هذه الصفة فقط غلط فيه، فالعقد واحد، والقبول واحد، ولكنه عقد وقبول لنوعين، ثم اقتضى العبد من يوم آمن وأسلم فى جميع عمره أن يفى بهذا العقد والقبول ووضع بين يديه العبودية نوعين: أمر يحكم به عليه ربه، وأمر يأمره به ربه^(١).

(١) الحكيم الترمذى «مسألة فى الإيمان والإحسان والإسلام» تحقيق الدكتور الجيوشى، منبر الإسلام
٦٤ ص ١١٩ السنة ٣٨.

وإننا لندرك فى غير خفاء أن الحكيم الترمذى يعالج قضايا علم الكلام بما يرتبط بالسلوك والأحوال والأوامر والنواهى . ولذلك كانت مناقشاته مفيدة لا عقم فيها، تربط الإنسان بالحياة وتصله بالله، ففى موضوع الإيمان والإسلام يصل إلى أن العبودية نوعان: أمر يحكم به رب العزة على الإنسان، وأمر يأمر به، والأمر الأول يقتضى الوفاء ليطمئن والقلب والنفس إلى ما حكم به الله. والأمر الذى يأمر به: هو الفرائض وترك المحارم والوفاء بذلك يقتضى التسليم فى كل أمره ونهى نهاه.

ويرى الحكيم: أن سبب النزاع القائم بين العلماء والباحثين فى الإيمان وما يتصل به من قضايا، هو: أنهم اهتموا بالأسماء ولم يبحثوا عن الأصول ولو بحثوا عن الأصول لما كان هذا النزاع. يقول الحكيم: «وإنى وجدت عامة هؤلاء المتنازعين متنازعين فى الأسماء، ولا سبيل لهم إلى الأصول فيسكن تنازعهم، فمثلهم فى ذلك كمثل رجل قال لثوب: هذا خبز، وقال الآخر: شعر، فكلاهما يرجعان إلى شىء واحد لأن الخبز أيضا هو شعر، إلى خلقه الذى سمي له، وكرجل قال: هذا كلا، وقال آخر هذا حشيش، وقال آخر: هذا نبات، وقال آخر: هذا أذخر وقال آخر: هذا مرعى، فمرجعهم إلى شىء واحد. فإنما اختلفوا لأن فى كل اسم معنى زائد لطيف دقيق»^(١). فإنما يخوضون بجهلهم بالأسماء، وتقع بينهم المنازعة^(٢).

ومن مباحث علم الكلام التى تناولها الحكيم بالشرح والمعالجة موضوع «رؤية الله» وقد كان تناول الحكيم لهذه القضية يقوم على ما يقطع السبيل على المجادلين المعاندين، ويرى أن المتكلمين وأهل الصور الجدلية ما بعدوا عن الصواب إلا بسبب

(١) الحكيم الترمذى «مسألة فى الإيمان والإحسان والإسلام» تحقيق الدكتور الجيوشى، منبر الإسلام

٦٤ ص ١١٧، السنة ٣٨.

(٢) المصدر السابق ص ١١٩.

سوء التأويل، ويقول في هذا «وأهل الأهواء بسوء التأويل ضلوا، لم يعقلوا اللغة، ولم يفهموا المعانى ولهم نفوس مظلمة يحرفون الكلم عن مواضعه بظلمة أهوائهم، وقلوبهم، ومن قل فهمه، أو عزب عنه فى وقت ساء تأويله»^(١).

ويناقد «رؤية الله» فى كتابه المسائل المكتوبة «تحت عنوان» مسألة أخرى، ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ فيقول: قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فإنما ذكر الأبصار ولم يذكر سائر الأعضاء كقوله: لا تلمسه الأيدي، ولا تشمه الأنف، ولا تحس به الأسماع، لأن البصر فيه حياة الروح، وبصر الروح فى بصر العين، متصل به، فهو أحد وأقوى من سائر الأعضاء. فإذا كان البصر لا يدركه فى حدته وقوته فالأيدي أعجز، ثم قال: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ أى يدرك الحياة التى فى البصر^(٢).

وبعد أن يضع هذا المدخل لموضوع الرؤية يناقد المنكرين لها فيذكر: إن من احتج بهذه الآية فى شأن الرؤية ودفع الرؤية وأنكرها فليست له هاهنا حجة لأن الرؤية هى انفراج الشئ يقال رأى ورها فالهاء بدل الهمزة، ورها أى انفراج، وهو قوله: ﴿وَأَتْرَكَ الْبَحْرَ رَهْوًا إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُّغْرَقُونَ﴾ [الدخان: ٢٤]. أى منفرجا، وذلك أنه لما ضرب البحر بالعصا انفلق فكان كل فرق كالطود العظيم، فمشت بنو إسرائيل فى المنفلق وهو المنفرج بين الطودين، فذاك الرهو، فيقال: رها ورأى، الهمزة بدل من الهاء، فإنما سأل موسى عليه السلام، فقال: «أرنى»^(٣) أى أفرج لى الحجاب أنظر إليك، والنظر هو فعل العين، ينظر جلاله وعظمته وبهائه، من غير أن يأخذه يقال: نظر ونضر، فالنضرة زهرة الوجه، والنظرة زهرة العين، فسأل

(١) الحكيم الترمذى، الاكياس والمغترين، ص ٢٣، المكتبة الظاهرية.

(٢) الحكيم الترمذى، المسائل المكتوبة، ص ٨٤، تحقيق الدكتور الجيوشى، ط دار التراث العربى.

(٣) تمام الآية: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ

[١٤٣] ﴿[الاعراف].

الرؤية وهو انفراج الحجاب لزهرة العين إلى جلاله وعظمته «وأما الإدراك فهو الأخذ وهو الاندرياب» بالأعجمية وبالعربية الإدراك : الاشمال، فأهل الجنة ينظرون إليه، ولا تشتمل أبصارهم على ما يرون منه من الظاهرية ، فأما الباطنية فلا قوام لأحد على النظر إليه، ولا سبيل إليه، وهو بالعربية بلا كيفية»^(١).

فالحكيم - كما نرى في هذا النص - يفرق بين الإدراك والرؤية «ذلك أن الإدراك يقتضى الإحاطة والله سبحانه لا يدرك إدراك إحاطة لا فى الدنيا ولا فى الآخرة، ولكنه سبحانه يدرك كل شىء، ولهذا نفت الآية الإدراك ولم تنف الرؤية، والحكيم يرد «فى النص» على مانع الرؤية فى الآخرة، وأما الرؤية فى الدنيا فلا تكون»^(٢).

أما الرؤية فى الآخرة فىرى الحكيم أنها ممكنة وحاصلة للمؤمنين «وقد أجاب الحكيم صراحة وباختصار على سؤال وجه إليه: أيرى فى الآخرة؟ قال: نعم. قال: كيف يرى؟ قال: كما يعرف هاهنا، قال: كيف يعرف هاهنا؟ قال: كما يرى هناك»^(٣).

والمعرفة التى يشير إليها الترمذى هى : قدرة القلب على الكشف باستصحاب الطاعة والتصفية والإخلاص، ولعل ذلك أن الله تعالى جعل القلب مستودع الأسرار، وخزينة الانفعالات المتقابلة، ومستقر عجائب المعانى والغيوب، فالبصر للملك، والبصيرة للملكوت، وأن هذه الأمور من التجارب السلوكية التى لا مجال للمتمنطق فيها. وإنما هى من الجوانب العملية التى تثمرها الأذواق والمواجيد، وتتجاوب فى آفاقها الأشواق فلا يدركها تعبير ولا يلحقها تصور»^(٤).

والمتابع لما جاء عن الحكيم فى قضايا علم الكلام... يجد أنه يلتزم بالشرع فى هذه الأمور؛ لذا نراه فى قضية القرآن وخلقته التى ثار حولها ما ثار يقول: «ولا

(١) الحكيم الترمذى «المسائل المكتوبة» ص ٨٤، ٨٥، تحقيق الدكتور الجيوشى .

(٢) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لأثاره» ص ١٨٤ .

(٣) الحكيم الترمذى نقلا من كتاب الحكيم الترمذى دراسة لأثاره للدكتور الجيوشى ص ١٨٤ .

(٤) الشيخ محمد زكى إبراهيم «أبجدية التصوف الإسلامى» ص ٧٨، ٧٩ .

يدرون ما القرآن، ولا يدرون ما المخلوق، ولم سمى قرآنا ولم يسمى مخلوقا إنما هو كلام على الألسنة كالهذيان، يقاسون من تلقاء أنفسهم، ويطلبون حذق الكلام ودقته، أقل قوم دعة وأشدهم حسرة»^(١). وفي موضع آخر من رسالته: «مسألة في الإيمان والإحسان والإسلام يقول: «يقولون القرآن ولا يدرون ما القرآن فمرة يشيرون إلى ما فى الصحف ومرة يشيرون إلى أصول القراءة، ومرة يشيرون إلى الوحي، والأولى بهؤلاء السكوت عن مثل هذا، والإقبال على ما أمروا»^(٢).

ويعلق الدكتور عبد الفتاح بركة فى رسالته «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» على هذا النص بقوله: «فماذا نرى؟ نرى أنه يطلب قبول ما جاء به الشرع، والتسليم له دون الاشتغال بالبحث والاستقصاء فى مسائله هذه إذ الأولى بنا أن نشتغل بما أمرنا به»^(٣).

والباحث فى كتابات الحكيم يدرك أن الحكيم كان على معرفة تامة بمذاهب علماء الكلام، وقد جاء الأصل الثالث والستون والمائة فى كتاب «نوادير الأصول» عن «مذهب أهل الأهواء» تحدث الحكيم عن هذه المذاهب تحدث العالم، ويقول فيها: «أهل الأهواء قوم استعملوا أهواءهم والأهواء ميالة عن الله تعالى، فحيث ما مالت اتبعها قلوبهم لأنه لم يكن فى قلوبهم من النور ما يصددهم عن اتباعها، وأهل الأهواء كلما استحلوا شيئا ركبوه واتخذوه ديناً حتى ضربوا القرآن بعضه ببعض وحرفوه»^(٤). وفى موضع آخر من هذا الأصل يقول: «وقوم هم أهل الضلالة كالمشبهة والقدرية والجبرية والجهمية وأشباههم مالت قلوبهم وأبدعوا وضلوا عن الله تعالى. فإن الله تعالى اقتضى للعباد الإسلام ديناً والإسلام تسليم

(١) الحكيم الترمذى «مسألة فى الإيمان والإسلام والإحسان» ص ١١٧ تحقيق الدكتور الجيوشى منبر الإسلام ٦٤ ص ٣٨.

(٢) الحكيم الترمذى «مسألة الإيمان والإسلام والإحسان» ص ١١٩.

(٣) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج ١ ص ١٠٨.

(٤) الحكيم الترمذى «نوادير الأصول» ص ٢٠٩.

النفس، والدين الخضوع لله تعالى بتسليم النفس»^(١) «وإنما صار هؤلاء فرقا لأنهم فارقوا دينهم فبمقارنة الدين تشتت أهواءهم فافترقوا»^(٢).

ويتكلم الحكيم عن الخوارج فيقول: «الخوارج قوم ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، فهم الأخسرون أعمالا حبطت أعمالهم فلا يقام لهم يوم القيامة وزن، وذلك بأنهم قد اجتهدوا ودأبوا في العبادة وفي قلوبهم زيغ وقاسوا برأيهم وتأولوا التنزيل على غير وجهه»^(٣).

والأزارقة صنف من الخوارج كان رئيسهم نافع بن الأزرق، وكان من شأنه أن يخاصم بتأول القرآن في زمن ابن عباس رضى الله عنهما فنسب أتباعه إليه فقبل الأزارقة، وفي زمن على كرم الله وجهه كان رئيسهم ابن الكواء، وفي زمن التابعين رضوان الله عليهم أجمعين نجدة الحرورى»^(٤).

ويذكر الحكيم أمثلة هؤلاء الذين ضلوا بسوء التأويل فيقول: وأما سوء التأويل فمثل فعل هؤلاء الحرورية كفروا بالذنب واحتجوا بقوله: ﴿وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾ [الجن] وإنما هذا العصيان في التوحيد، وهذا في خطاب الجن»^(٥).

«وما زال بهم التنطع والتعمق حتى كفروا الموحدين بذنب واحد حتى صاروا بذلك إلى الأنبياء عليهم السلام للزيغ الذى فى قلوبهم دخلوا فيما لم يأذن به الله تعالى»^(٦) فأهل الزيغ - عند الحكيم - طالبون لها، باحثون عنها، ومفتشون عليها، ولن يزدادوا بذلك التفتيش إلا حيرة وعمى»^(٧).

(١) الحكيم الترمذى «نوادير الأصول» ص ٢١٠.

(٢) المرجع السابق ص ٢١٠.

(٣) المرجع السابق ص ٥٤.

(٤) الحكيم الترمذى «المرجع السابق» ص ٥٥.

(٥) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٢٢، مخطوط الظاهرية بدمشق.

(٦) الحكيم الترمذى «نوادير الأصول» ص ٥٤.

(٧) الحكيم الترمذى، «علم الأولياء» ص ١٣٤.

ولعل ما ذكرناه من كلام الحكيم الترمذى فى شأن هذه الفرق يعطينا صورة واضحة عن موقفه من هؤلاء، . . والحكيم لا يكتفى بهذه المواقف، بل يضع للباحثين والعلماء المقياس الذى يعرف به من هذه المسائل ما هو من الدين، وما هو ليس من الدين. فيقول: «فأما أصحاب رسول الله ﷺ بعده قد اختلفوا فى أحكام الدين، فلم يفترقوا، لأنهم لم يفارقوا الدين، وإنما اختلفوا فيما أذن لهم النظر فيه، والقول باجتهاد الرأى، واختلفت آراؤهم فاختلفت أقوالهم، وقد أمروا بذلك فصاروا باختلافهم محمودين لأنه أدى كل واحد منهم على حiale ما أمر من جهد الرأى والنظر فيه، وكان ذلك الاختلاف رحمة من الله تعالى على هذه الأمة حيث أيدهم باليقين، ثم وسع على العلماء منهم النظر فيما لا يجدون ذكره فى التنزيل، ولا فى سنة الرسول ﷺ حتى يلحقوه ببعض وكانوا أهل مودة وعطف متناصحين، أخوة الإسلام فيما بينهم قائمة، فكل مسألة حدثت فى الإسلام فحاض فيها الناس واختلفوا، فلم يورث ذلك الاختلاف عداوة بينهم ولا بغضا ولا فرقة، علم أن ذلك من مسائل الإسلام يتناظر فيه، ويأخذ كل فريق بقول من تلك الأقوال ثم لا يكونون على أحوالهم من الشفقة والرحمة والألفة والمودة والنصيحة، كما فعل الصحابة والتابعون رضوان الله عليهم»^(١).

وهذا جانب يبين أن المسائل التى اختلفوا فيها أذن لهم الإسلام بالنظر فيها والقول بالاجتهاد بالرأى فاختلفت آراؤهم ولم يفترقوا لأنهم لم يفارقوا الدين . .

ويمضى الحكيم فى بيان الجانب الثانى فيقول: «وكل مسألة حدثت فاختلفوا فيها فردهم اختلافهم فى ذلك إلى التولى والإعراض والرمى بالكفر على أن ذلك ليس من أمر الدين فى شىء، بل حدثت من الأهواء المردية الداعية صاحبها إلى النار، وتورث العداوة والتباين والفرقة لأنها التى ابتدعها الشيطان فألقاها على أفواه أوليائه ليختلفوا ويرمى بعضهم بعضا بالكفر؛ لأنه لما خلت قلوبهم من خشية الله تعالى وخوف عقابه بما قدمت أيديهم من ذكر الموت والأحوال التى أمامهم، والاهتمام بصحة الأمور وطلب الخلاص فيما بينهم، والانتباه لحسن صنيعه بهم وطلب النجاة من رق النفوس إلى حرية العبادة لربهم عز وجل فلما خلت من

(١) الحكيم الترمذى «نوادى الأصول» ص ٢١٠ ، ٢١١ .

هذه الأشياء قلوبهم وجد العدو فرصة فألقى إليهم مثل هذه الأشياء التي يعلم المستتيرة قلوبهم أن هذا تكلف وخوض فيما لا يعنيه مثل قولهم في الجبر والقدر والاستطاعة قبل الفعل ومعه، وطلب كيفية صفات الله تعالى»(١).

فالحكيم في هذا الجانب يتكلم عن طائفة اهتمت بمسائل الفتنة حيث إن الكلام في تلك المسائل مما لم يؤذن فيه»(٣).

ويرى الحكيم أن الذي دفع هؤلاء إلى المواقف المردية: أنهم نظروا إلى المسائل من أهوائهم وسموها عقولا. وزعموا أن عقولهم لا تقبل هذه الأشياء ولا يصح مثل هذا من طريق المعقول، فكل ما لا تقبل عقولهم فذلك باطل، فيا أخى كيف تدرك بآلة مخلوقة محدثة مركبة ربوبية خالق قدير رب عالم يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد؟ . . ومتى يدرك شيء يزيد وينقص ويتقارب ويتفاضل ربوبية رب لا يزيد ولا ينقص ولا يتغير حاله؟ بل العقل حجة من الله تعالى على العبد، وهو آلة مركبة لإقامة العبودية لا لإدراك الربوبية، ومن عجز عن إدراك أشياء في نفسه مخلوقة فيه ولم يدرك حقيقتها علما إلا بالظن والخيال مثل النوم وأحوال القلب وطبائع النفس والروح ولا يعرف حقيقة النفس أى شيء هى ، ولا يعرف حقيقة العقل الذى يدعى أنه يعرف به كل شيء ، فكيف يكون له سبيل الإدراك إلى ما هو أعلى منه؟ بل الصواب التسليم للحكم والاستسلام للرب، والرجوع إلى الحق»(٣).

وبعد، فهذه بعض الأمور التي استطعنا أن نلمح إليها من جهود الحكيم الترمذى فى علم الكلام وموقفه من المتكلمين ، وحسبنا أن لفتنا النظر إلى شيء منها، وذلك يغنى عن التفصيل ، وما يحتويه التفصيل من تعريفات قد تبعد بنا عن الهدف الأسمى .

(١) الحكيم الترمذى ، «نوادير الأصول» ص ٢١١ .

(٢) الحكيم الترمذى ، المرجع السابق ص ٢١١ .

(٣) الحكيم الترمذى «بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص ٩٢ .

وقد بان لنا أن الحكيم قام نظره فى الأصول على التأمل والنقل والأثر والاستدلال بالآيات على ما يريد، واتسمت معالجته لمسائل التوحيد بجانب النقل والأثر بصبغة ذوقية.

موقف الحكيم من الشيعة

إن الباحث فى مؤلفات الحكيم الترمذى ، والمتأمل فيما كتبه من رسائل وردود، يلاحظ أن للحكيم مواقف علمية كثيرة مع أهل الحديث والقراء، والقصاص، والوعاظ، والزهاد، والصوفية، وأهل الرأى ، وعلماء الكلام.. . وليس من شأننا أن نعرض لهذه المواقف كلها فى هذه الرسالة فقد يخرج بنا ذلك عن الغرض المنشود، ولكن يكفى أن نشير إلى ما يحقق هدفاً أو يصحح فكرة - مثل الذى ذكرناه من قبل فى موقفه من الفقهاء، وموقفه من المتكلمين.

وليس معنى هذه المواقف بين العلماء المسلمين أن هناك عداوة وخصومة: «فأصول الإسلام واحدة، وكل المسلمين يؤمنون بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين، وكلهم يعتقدون أن القرآن حق وأن رسالة محمد ﷺ حق، وأن عليهم إذا تنازعوا فى شىء أن يردوه إلى الله ورسوله، وقبلتهم واحدة، وصلواتهم واحدة، ولا خلاف بينهم فيما بنى عليه الإسلام من أسس»^(١).

ولقد أعجبتنى كلمة ذكرها فضيلة الشيخ المدنى جاءت فى مقدمة كتاب: «دعوة التقريب» منها: «أن عقول المسلمين امتلأت بالغذاء الفكرى حتى صاروا متخمين فهم بحاجة إلى أن يدوروا حول الهوامش والفروع والفروض، وأن يوسعوا ميادين الخلاف لاستنفاد الطاقة العقلية والتخفف من الزحام العلمى ، الذى يصبحون ويمسون عليه، وقد كان هذا هو رياضة الأولين ورفاهيتهم، يوم كانوا يخبون فى أودية العلم ويضعون ولا يهتمهم أن يبطئوا أو يسرعوا فى التحصيل والتعلم والبحث والاستقصاء»^(٢).

(١) الأستاذ محمد على علوية «المسلمون أمة واحدة» ص ١٧ من كتاب التقريب، ط المجلس.

(٢) الشيخ محمد محمد المدنى «دعوة التقريب» ص ٤ المقدمة.

ومن مواقف الحكيم الترمذى العلمية موقفه من الشيعة فى كثير من مسائل العلم: «وإذا عرفنا أن الترمذى كان يقيم فى ما وراء النهر متاخما لخراسان، وخراسان وما جاورها كانت أميل إلى التشيع من مناطق أخرى، أدركنا الدوافع لهذه المناقشات «المواقف» من ناحية، وأدركنا قيمتها من ناحية أخرى وخاصة أن الزيدية استطاعوا أن يؤسسوا لهم دولة فى طبرستان استمرت نحو قرن من الزمان ابتداء من عام ٢٥٠هـ^(١).

ولا شك أن عرض مواقف الحكيم الترمذى من الشيعة يصحح كثيرا من المفاهيم والأفكار التى قد يلقى بها أصحابها دون تثبت، لمجرد أن هناك التقاء فى كثير من الأفكار بين التشيع والتصوف.

ويبدو أن محقق كتاب «علم الأولياء» للحكيم الترمذى، قد أراد أن ينفى مما يمكن أن يقال أن الحكيم الترمذى يميل إلى الشيعة فذكر محقق الكتاب فى المقدمة: «أن الحكيم الترمذى» اتهم بأن بينه وبين الشيعة الإمامية رابطة نسب، وصلة وثيقة نظرا لوجود بعض أوجه الشبه بين فكرة الإمامة عند الشيعة والولاية عند الصوفية»^(٢).

يقول الدكتور سامى نصر بعد أن ذكر ما سبق: «ولقد كدنا أن نتهمه بذلك حين وجدناه يقول فى تفسير لا إله إلا الله: «إن البعض فسر هذا القول تفسيرا ظاهريا وكتم الباطن وما فى حشوه»^(٣) ونحن إذا أخذنا هذا القول على ظاهره لكان الترمذى مستخدما منهج الشيعة الباطنية فى تفسير القرآن وهو منهج التأويل»^(٤).

ويضيف الدكتور سامى نصر قائلا: ولكننا حين بحثنا عن جوهر هذا القول وحقيقته وجدناه يرى أن لكل قول من أقوال القرآن حقيقة ظاهرة وحقيقة باطنة

(١) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ١٥٦.

(٢) انظر الدكتور سامى نصر لطف «مقدمة علم الأولياء» للحكيم الترمذى ص ٢٥.

(٣) الحكيم الترمذى «تفسير الترمذى لقول لا إله إلا الله» ص ١٨١.

(٤) انظر الدكتور سامى «مقدمة علم الأولياء» ص ٢٥.

أعمق وأدق، وهو ما نسميه بتفسير القرآن بحسب روح النص ومعناه وليس فقط ظاهره ومبناه»^(١).

أما الشيعة الباطنية فيزعمون أن علم الباطن جاءهم عن طريق الميراث، حيث ورثه النبي ﷺ عليا بن أبي طالب وورثه على أهل العلم الباطن الذين سموا أنفسهم بالورثة، وينكشف الباطن عندهم لهؤلاء الورثة الذين اختصهم بهذا الفضل، وكشف لهم عن أسرار القرآن^(٢).

وقد وضع الحكيم رسالة بعنوان: «الرد على الرافضة»^(٣) ناقش فيها فكرة الخلافة، والأحقية بالحكم في نظر الإسلام، وتناول في رسالته رأى الشيعة الرافضة «وهم الذين رفضوا أحقية أبي بكر وعمر وعثمان في الخلافة قبل على، ويرون أن الأحقية لعلي من أول الأمر، وبعد أن يعرض وجهة نظرهم يرد عليها ويفندها، ويذهب كما يذهب أهل السنة جميعا أن الذي سار عليه الأمر بعد الرسول هو الوضع الطبيعي الذي كان يجب أن يكون، ورأى الحكيم أن أفضل الصحابة بعد الرسول أبو بكر فعمر فعثمان فعليّ فبقية العشرة المبشرين بالجنة»^(٤).

والناظر في مؤلفات الحكيم الكثيرة يجد أنه ناقش كثيرا من دعاوى الشيعة، وأنه ليكفينا عرض واحد منها، تبين منه علاقة الحكيم بالشيعة وموقفه من أهلها، ومن المقولات الخاصة بالشيعة والتي تتشابه فيها مع بعض مقولات الترمذى فكرة العصمة التي يستندون في إثباتها إلى الأدلة النقلية^(٥).

(١) الدكتور سامي «مقدمة علم الأولياء» ص ٢٥.

(٢) الدكتور أبو العلاء عفيفي «التصوف الثرة الروحية في الإسلام» ص ١١٥.

(٣) رسالة الرد على الرافضة «رسالة غير كاملة وموجودة ضمن مجموعة ولى الدين رقم ٧٧٩ بتركيا».

(٤) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى ودراسة لأثاره» ص ٩٥.

(٥) الدكتور سامي «مقدمة علم الأولياء» ص ٢٦.

فهم يعتقدون بأن الأمامة نصا ووصاية لا تخرج عن علي وأولاده، وإن خرجت فبظلم ويجمعون القول بوجوب التعيين والتنصيب وثبوت عصمة الأئمة وجوبا عن الكبار والصغائر^(١).

وأهم حجج الشيعة النقلية في إثبات عصمة أهل البيت وتعيين الأئمة منهم يأخذونها من قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴾ [الأحزاب: ٣٣]. فيرون أن أهل البيت المذكورين في الآية هم علي وفاطمة والحسن والحسين، رضى الله عنهم. . وأن هذه الآية دليل على عصمتهم، من حيث إن إرادة الله إذهاب الرجس عنهم لا يمكن أن تتخلف^(٢).

ومن قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩].

لأن الله لا يأمر على سبيل الجزم والقطع بطاعة من ليس معصوما عن الخطأ، وإلا اجتمع الأمر والنهي فى الفعل الواحد، لأن الخطأ - هو هنا مأمور به، منهى عنه ويرون أن أولى الأمر المذكورين فى الآية الكريمة هم الأئمة المعصومون من أهل البيت^(٣).

وفى الرد على ذلك يقول الحكيم الترمذى :

وفى قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴾ [الأحزاب: ٣٣]. فذريتهم منهم، فهم صفوة وليسوا بأهل عصمة، إنما العصمة للنبيين عليهم السلام والمحنة لمن دونهم وإنما يمتحن من كانت الأمور

؛

(١) الشهرستانى «الفصل فى الملل والنحل» ج١ ص ١٩٥ ط دار المعرفة بيروت.

(٢) محمد تقى الحكيم «الأصول العامة للفقهاء المقارن» ج١ ص ١٤٩ نقلا عن كتاب الحكيم الترمذى ونظرية الولاية ج١ ص ١٥٦.

(٣) الأستاذ محمد تقى الحكيم «الأصول العامة للفقهاء المقارن» ج١ ص ١٩٤٩ ، ١٥٩.

محجوبة عنه، فأما من صارت الأمور له معاينة ومشاهدة فقد ارتفع عن المحنة»^(١).

وفى قوله تعالى : ﴿ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ [النساء : ٥٩] . يقول الحكيم إنما يلي الأمر منا من فهم عن الله تعالى ، وعن رسوله ﷺ ما يهم الحاجة إليه من العلم فى أمر شريعته^(٢) . ويؤكد الحكيم صحة رأيه هذا بما يرويه عن جابر وابن عباس وعدة من أصحاب رسول الله فى تفسير هذه الآية الكريمة ، قال : «هم العلماء والفقهاء»^(٣) .

وفى نوادر الأصول : فى الأصل الثانى والعشرين والمائتين ، والذى جاء تحت عنوان : «فى أن النجوم أمان لأهل السماء ، والعلماء الصديقون أهل بيت النبوة أمان للأمة» .

يذكر الحكيم الترمذى مناقشة حية تعود بكلمة «الأهل» و«البيت» إلى أصل المادة اللغوية ليستخلص من ذلك المعنى الذى يريده ، من حيث الوفاء بالمقصود .

فيقول : «فأهل بيته من خلفه من بعده على منهاجه وهم الصديقون ، لأن البيت من تبوئه الذكر ، وكان رسول الله ﷺ بعث لبيوى لذكره فى الأرض ، فبدأ بمكة فطرد ، ونفى الذكر ، ثم جعل الله تعالى مهاجرا ومستقرا فمن هاجروا إليه ولزموه فصاروا أهل الذكر ، وإنما يكون من أهل التبوئة من بوى لذكره على طريقة صافيا غير مغشوش ، صادرا من إيمان غير مغشوش ، ولا سقيم ، وسقمه أن تمارجه شهوة النفس حتى تميل به عن الله تعالى ، وتنقله عن أمره ، وتلهيه عن ذكره»^(٤) .

وفى كتاب «ختم الأولياء» يقول الحكيم : «ولست أعنى آل بيته فى النسب وإنما هم أهل بيت الذكر ، بعث رسول الله ﷺ لإقامة ذكر الله ، وليبوى له مستقرا ، وهو الذكر الخاص الصافى ، فكل من أوى إلى ذلك المثوى لهم آله»^(٥) .

(١) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص ٦٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٩ .

(٣) الحكيم الترمذى «الرد على الرافضة» ص ٨٣ مخطوط ولى الدين .

(٤) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص ٢٦٣ ، ٢٦٤ .

(٥) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ٣٤٥ ، ٣٤٦ .

والحكيم الترمذى لم يترك هذه المناقشة دون أن يعطيها ما تستحق من الأدلة والحجج ليتبين وجه الصواب، لذا نراه يقول: «وتأولوا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ وإنما هم على وفاطمة والحسن والحسين رضوان الله عليهم، وهى لهم خاصة^(١) وبعد أن يعرض تأويل الشيعة فى هذه الآية الكريمة يقول: «وكيف يجوز هذا ومبتدأ هذا الخطاب قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعَنَّ وَأُسْرِحَنَّ سَرَاْحًا جَمِيْلًا وَإِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب] ثم قال: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ (٣٢) وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا^(٣٣)﴾. ثم قال: ﴿وَأذْكُرَنَّ مَا يَتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ وهذا كلام منسوق بعضه على أثر بعض، فكيف صارت هذه المخاطبات كلها لنساء النبى ﷺ قبالا وبعدا، وينصرف ما فى الوسط إلى غيرهن، وهو على نسق ونظام واحد لأنه قال: ﴿لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ ثم قال على أثره: ﴿فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ فكيف صار الكاف الثانى خطابا للنساء، والأول لعلى وفاطمة رضى الله عنهما، وأين ذكرهما فى هذه الآيات^(٢).

ويبدو أن عميد كلية الفقه بالنجف الأشرف أدرك ما أشار إليه الحكيم الترمذى من القول: بوحدة السياق، وأن الكلام منسوق بعضه على بعض، فلم يرض هذا القول لاحتمال التعدد فى الكلام، وإذا وجد احتمال لم يبق مجال للتمسك بوحدة السياق مجال. وذلك أن تذكير الضمير فى آية التطهير، وتأنيث بقية الضمائر فى الآيات السابقة عليها واللاحقة لها يؤدى إلى احتمال التعدد، فى حين أن وحدة السياق تقتضى اتحادا فى نوع الضمائر فتكون، إنما يريد الله ليذهب عنكن الرجس أهل البيت^(٣).

(١) الحكيم الترمذى «نوادير الأصول» ص ٢٦٥.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦٥، ٢٦٦.

(٣) انظر محمد تقى الحكيم «الأصول العامة للفقه المقارن» ج ١ ص ١٥٨.

ولم تكن مثل هذه الاعتراضات لتفوت حكيما مثل الحكيم الترمذى؛ لذا نراه يورد الاعتراض ثم يجيب عنه فيقول: «فإن قال إن كان الخطاب لنسائه فكيف قال: «ليذهب عنكم، ولم يقل «عنكن» ، قلنا: إنما ذكره لأنه ينصرف إلى الأهل، والأهل مذكر، فسامهن باسم التذكير وإن كن إناثا»^(١).

وإننا نكتفى بهذه المناقشة التي ناقش فيها الحكيم الترمذى دعاوى الشيعة ونستنتج من كل هذا أن الحكيم الترمذى ليس واحدا من الشيعة كما توهم أو يتوهم البعض استنادا إلى بعض أوجه الشبه .

وما كان لنا أن نهتم بموضوع الظاهر والباطن - فيما نحن بصدده - من البحث والدراسة لولا:

- أن هناك من يكتفون بظاهر العلم والعمل على الجوارح ، دون أن يتغلغلوا إلى الباطن ، حيث بواعث الأعمال، وخطوات القلوب . .

- وأن إخوان الصفاء والباطنية جعلوا التفسير الباطن هو وحده المراد^(٢).

- وأن الحكيم الترمذى أقام تفاوت القلوب على حسب تفاوت العبادات فيها وله إشارات تعبر عما يقع للقلوب من تجليات ومشاهدات؛ وتلويحات، وتلميحات، يفيض فيها الله على قلوب صفوته وأحبابه من أسرار كلامه . .

- وأن الحكيم الترمذى تحدث في مؤلفاته عن صفة علم الباطن وكيفيته^(٣).

ويبين في تفسير لا إله إلا الله: أن ترجمة «لا إله إلا الله» ليس على ما ذهب إليه العامة، ولا على ما فسره المفسرون، ولا على ما ترجمه المترجمون، وقد غلطوا في ترجمته وتفسيره، وقصدوا غير سبيله، وشرحوا الظاهر وكتموا الباطن وما فى حشوه^(٤).

(١) الحكيم الترمذى «نوادير الأصول» ص ٢٦٦ .

(٢) انظر: الدكتور أحمد محمود صبحى «التصوف إيجابياته وسلبياته» ص ٣٤٩، عالم الفكر، الكويت .

(٣) الحكيم الترمذى «كتاب معرفة الأسرار» ص ٨٢ فصل ١٢ وص ٨٤ فصل ٢٧ .

(٤) الحكيم الترمذى «تفسير الترمذى لقول لا إله إلا الله» ص ١٨١، ملحق بكتاب علم الأولياء .

لهذا وغيره جاء الاهتمام بالظاهر والباطن، وبيان العلاقة بين الشريعة والحقيقة، لتتضح الأمور، وترتاح النفوس، وتطمئن القلوب.

وظهر الشيء ظهوراً أصله أن يحصل الشيء على ظهر الأرض فلا يخفى ، وبطن: إذا حصل فى بطنان الأرض فيخفى ، ثم صار مستعملاً فى كل باد بارز للبصر والبصيرة، وقوله تعالى : ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (٧) [الروم]. أى يعلمون الأمور الدنيوية دون الآخروية، والعلم الظاهر والباطن، يشار بهما إلى المعارف الجليلة والمعارف الخفية^(١).

«ومن منا ينكر أن فى الإنسان باطنا هو القلب، وظاهرا هو الخواس؟

ومن يستطيع أن يكذب أن الإنسان يحوى سرا وعلنا، وخفيا وجهرا؟ ولا مراد فى أن كل فرد له بالنسبة للآخرين ظاهر يرونه، وباطن يبعد عنهم. وللنفس صوتها الخفى ، وصوتها المسموع، ولها دوافعها النفسية الداخلية وأفعالها الخلقية الخارجية، والعالم قسمان: عالم الغيب أو الملكوت، وعالم الملك أو الشهادة والعلل والأسرار والنواميس خبيثة وراء الظواهر تحتاج إلى من ينقب عنها^(٢). ولا يخفى على الباحثين أن الإسلام دين يقوم على استحياء الضمير واستفتاء القلب. «فالإسلام يعتد أكبر اعتداد بالنية التى صدرت عنها الأفعال، ويلج على الإخلاص المصاحب لإقامة الشعائر ، ويرى أن فعل الإنسان إذا ساورته شبهة باعث من بواعث العجب أو الأنانية أو الرياء، تجرد عن الحقيقة والقيمة وأصبح مظهرا وزيفا. قال تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]. والنبي ﷺ دائم التذكير والتنبيه إلى أن القيمة العليا إنما تكون للعنصر الجوانى فى الأفعال، وهو العنصر المتمثل فى الإيمان والصدق والإخلاص، وهو يعبر عنه بالقاء السمع وحضور القلب وشهود الروح^(٣).

(١) الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز» ج٣ ص ٥٥٠.

(٢) الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص ٤٤٨، دكتوراه ، ١٣٩٨هـ.

(٣) الدكتور عثمان أمين «الجوانية» ص ١٩٨ ، ط دار القلم بيروت.

وآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية تفيض بالأعمال المنوطة بالقلب من رضا وصبر وخوف ورجاء وشكر وبالأعمال المتعلقة بالظاهر من عبادات وجهاد.

وأركان العبادات في الإسلام كلها ضرورية ومفروضة على كل مؤمن ولكن هذه الأشياء ليست إلا الأشكال الخارجية لعالم داخلي فهي تعابير فقط: «أو الشيء القاطع في دلالاته فهو النزع الداخلي والإيمان بالحقيقة، فأى فائدة في تلك الشعائر الشكلية العديدة من غير التجربة الداخلية العظيمة؟ وهي الروحية^(١)».

وقد تحدث القرآن عن السر بمعنى ما استكن في القلب، وعن العلن بمعنى ما بدا على الجوارح، فقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ [النحل: ١٩]. وقال تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ...﴾ [التغابن: ٤]. . . وأحيانا يستخدم السر بمعنى الإخفاء عن الأعين، والمعلن بمعنى الظهور أمام رؤية الناس، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ...﴾ [البقرة: ٢٧٤].

ولا يخفى أن الأسرار وما في معناه هو عمل نفسى ونشاط داخلي . . وليس المراد به صمت النفس صمتا لا عقد فيه، أو صمتا يرادف الخلو، وإلا ما تعلق به العلم بالإنابة والعقاب^(٢).

وتبعا لهذا فإن المفسرين يرون في تفسير مثل هذه الآيات: أن للإنسان أعمالا مستكنة في الصدور كالنيات والسرائر يعلمها الحق بكلياتها وجزئياتها، ولا يخفى عليه منها شيء، كما يعلم ما تبديه الظواهر من سائر الأعمال والطاعات والأخلاق^(٣).

(١) الدكتور س. ر. شفيق «الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة» ص ٣٦٨ ط مؤسسة فرانكلين.

(٢) الدكتور الشاذلي «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص ٤٤٨.

(٣) انظر الفخر الرازى في «التفسير الكبير» ج ٤ ص ١٦٠ ط أولى، وابن كثير في «تفسير القرآن

العظيم» ج ٤ ص ٢٣٨، وأبا السعود على هامش التفسير الكبير ج ٤ ص ٣٨٣.

وقد بحث الصوفية فى كنوز العبادات فقدموا معانى باطنة للشعائر من طهارة وصلاة وصوم وزكاة وحج . . فليست الطهارة مجرد غسل البدن أو الأعضاء بالماء دون تطهير الباطن من الرذائل . ظاهرة الطهارة تطهير الجوارح من الأحداث والأخبار وباطنها تطهيرها من المعاصى والآثام .

وقد دل القرآن على أن الوضوء يكفر الذنوب، وذلك فى قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾ [المائدة: ٦] إلى قوله تعالى : ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (٦) .

فقوله تعالى : «ليطهركم» يشمل طهارة ظاهر البدن بالماء وطهارة الباطن من الذنوب والخطايا، وإتمام النعمة إنما يحصل بمغفرة الذنوب وتكفيرها^(١).

فأول درجة مطلوبة من الطهارة: تطهير الباطن من المعاصى والآثام، تليها درجة أخرى هى تطهير القلب من الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة، تليها درجة ثالثة لخواص الخواص، وهى تطهير السر عن كل شىء سوى الله^(٢).

ويبدو أنه لهذه الأمور اعتبر الصوفية: «أن الفقهاء قد ضيقوا الدين وجعلوه مجرد رسوم وأشكال، وعكفوا على بيان الحلال والحرام وعلى شروط العبادات، وأصول المعاملات، مكتفين بظاهر العلم، فقصروا عن فهم الدين إذ أغفلوا جانب الروح وسريرة النفس^(٣)».

كتب ابن منبه إلى ابن مكحول «المتوفى عام ١١٣هـ»: «إنك امرؤ قد أصبت فيما ظهر من علم الإسلام شرعا فاطلب بما بطن من علم الإسلام عند الله محبة وزلفى^(٤)» .

(١) الحافظ ابن رجب «اختيار الأولى فى شرح حديث اختصاص الملائة الأعلى» ص ١٠ ط المنيرية.

(٢) الدكتور صبحى «التصوف إيجابياته وسلبياته» ص ٣٤٧.

(٣) المصدر السابق ص ٣٤٦.

(٤) نقلا من المصدر السابق ص ٣٤٦.

ويذكر بعض الباحثين فى التصوف أن ما جاء فيما كتبه ابن منبه إلى ابن مكحول يعد أول إشارة إلى التفرقة بين الظاهر والباطن، وفى الأولى إشارة إلى الفقه بينما الثانية تشير إلى التصوف. هذه التفرقة التى عرفت فى التصوف باسم: الشريعة والحقيقة. وأن الحقيقة هى المعنى الباطن، والمغزى الحقيقى لأوامر الشريعة^(١).

والحكيم الترمذى يضع الأمور فى مواضعها فيقول: «والمعانى على ضربين: ظاهر وباطن، فالناس فى هذا العلم فى كل لغة على ضربين فمنهم من علم الكلمة الدالة على معناها الظاهر، وخفى عليه معناها الباطن^(٢)».

لقد غاص الصوفية فى باطن الشعائر وفروض العبادات، فاستنبطوا أدق المعانى وقدموا مفهومها خصبا للعبادات، ولا بأس أن نستمع إلى المستشرق نيكلسون وهو يعلق على دقة الصوفية فى الإسلام، فهم بنبذهم قشور الدين وإصرارهم على تحصيل لبابه، بتنمية المشاعر الروحية وتطهير البواطن، لا بالعمل الظاهرى فحسب، قد مكثوا للملايين الناس حياة غنية عميقة^(٣).

على أنه مما يجب أن يلاحظ أنه: «لا يقف مدلول الحقيقة فى مقابل الشريعة أو الباطن فى مقابل الظاهر عند العبادات فقط. بل إنه شمل آيات القرآن بما تنطوى عليه من تشريعات وقصص أنبياء، ووعد ووعيد. . ومن ثم فإنه يمكن اعتبار جانب الرمز أو الإشارات من أهم خصائص التصوف. ذلك أن التنزيل الإلهى لا يقف عند المعنى الظاهر من لفظه والوقوف بالتفسير عندما يقتضيه العقل المحدود عقاب عن الانطلاق إلى ما وراء القيود^(٤)».

والباحث يرى أن الصوفية فى تفسيراتهم يؤكدون على جانبين:

(١) الدكتور صبحى «التصوف إيجابياته وسلبياته» ص ٣٤٦.

(٢) الحكيم الترمذى «المسائل المكتوبة» ص ١٢٤.

(٣) المستشرق نيكلسون «الصوفية فى الإسلام» ص ٩٠ ط مكتبة الخانجى ١٣٧١هـ.

(٤) الدكتور صبحى «التصوف إيجابياته وسلبياته» ص ٣٤٩.

الجانب الأول: أنهم ليسوا مبتدعين فيما جاءوا به .

والجانب الثاني : أن الصوفية يختلفون عن إخوان الصفا وفرقة الباطنية ممن جعلوا التفسير الباطن هو وحده المراد من الآيات^(١) . . . وذلك لأن خط الصوفية من البداية هو الخط الذى يبدأ من الشرع ويتجه إلى وجهتين وجهة داخلية تعتمد إلى إصلاح القلب . وطرف خارجى يبدأ من تربية الجوار وإعدادها عن طريق العبادات والمعاملات والأخلاق الإسلامية . ومهمة الصوفى هى أن يجمع الطرفين معا فى اتجاه صادق مخلص نحو الله وفى تجرد كامل عما سواه، حال كونه صاعدا من داخله وخارجه إلى ما فوقه مستعظفا مستجديا إشراقات ربه، وإلهاماته وعطاياه، وهو خط تمتزج فيه الأوامر الشرعية المتعلقة بالظاهر والباطن معا مع عواطف الإنسان ومشاعره . وهاتان السمتان تلازمان الصوفى عندما يعرض لكل جانب من جوانب أى مشكلة سواء منها ما يتصل بالمعنى أو بالربط بين الشريعة والحقيقة أو الفهوم الخاصة بالعبادات أو التأويل للنصوص^(٢) .

فالصوفية يقيمون إشاراتهم على قاعدتين:

القاعدة الأولى : أن وراء الألفاظ الظاهرة يحتجب المعنى الباطنى وتستكن أسرار القرآن التى يعرف الله بمكوناتها القدسية أوليائه على قدر منازلهم ومقاماتهم، وأنه لا ينبغى أن يكون المعنى الظاهر غاية مراد الله من كلامه . .

القاعدة الثانية: أن إشارات الصوفية لا تحل محل التفسير المأثور ولا تتعارض معه، فهى ليست إحالة للظاهر عن ظاهره^(٣) .

وقد وضع الطوسى الفرق بين علم الباطن وعلم الظاهر أو علم الدراية وعلم الرواية فقال: «إن علم الشريعة علم واحد، وهو اسم واحد يجمع معنيين: الرواية والدراية، فإذا جمعتهمَا فهو علم الشريعة الداعية إلى الأعمال الظاهرة

(١) الدكتور صبحى «التصوف إيجابياته وسلبياته» ص ٣٤٩ .

(٢) الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الافكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص ٤٤٩ .

(٣) راجع الدكتور صبحى «التصوف إيجابياته وسلبياته» ص ٣٥٧ .

والباطنة، والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح الظاهرة، وهى العبادات والأحكام، مثل الطهارة والصلاة والزكاة، والصوم والحج والجهاد وغير ذلك فهذه العبادات. وأما الأحكام فالحدود والطلاق والعتاق والبيع والفرائض والقصاص وغيرها. فهذا كله على الجوارح الظاهرة.

وأما الأعمال الباطنة فكأعمال القلوب، وهى المقامات والأحوال مثل التصديق والإيمان واليقين والصدق والإخلاص والمعرفة والمحبة والرضا والذكر والشكر... إلخ.

فإذا قلنا: علم الباطن^(١) أردنا بذلك علم أعمال الباطن التى هى على الجارحة الباطنة وهى القلب. كما أننا إذا قلنا: علم الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التى هى على الجوارح الظاهرة^(٢).

فالصوفية حين يسمون علمهم بعلم الدراية أو الباطن أو ما شابه ذلك من تسميات، فإنهم يميزون بين علمين: علم نظرى بالأحكام، وعلم بكيفية التحقق بها ذوقا وسلوكا. فالأول هو الفقه أو الظاهر والثانى هو التصوف أو الباطن، هذا فضلا عن أن العلم الأول تجرى أحكامه على جوارح الإنسان الظاهرة، على حين أن العلم الثانى تجرى أحكامه على الجارحة الباطنة فى الإنسان وهى القلب^(٣).

ويذكر الدكتور التفتازانى: أن هذا التمييز اعتبارى، ولا خلاف بين العلمين فى الحقيقة؛ فأحدهما وهو علم الباطن ثمرة للآخرة وهو الظاهر. ومتى تحقق العبد بالعمل بأحكام الشريعة، واتجه بقلبه نحو الله، وسلك طريق الذوق فى التجربة الدينية فقد حصل على ذلك العلم الباطن^(٤).

(١) علم الباطن عند الصوفية يختلف عن مذاهب الباطنية عند الشيعة وهى مذاهب تعتمد على تأويل النصوص الدينية وتأويلات فلسفية.

(٢) الطوسى «كتاب اللمع» ص ٤٣ - ٤٤.

(٣) التفتازانى «مدخل إلى التصوف الإسلامى» ص ٩٨.

(٤) المصدر السابق ص ٩٨.

يقول الشعراني : هو - أى علم الباطن - علم القدح فى قلوب الأولياء، حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة، والتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة^(١).

ولقد صور القشيري العلاقة بين الشريعة والحقيقة تصويرا حيا، فقال: الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة، فغير مقبول وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول، فالشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة أنباء عن تصريف الحق؛ فالشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده... والشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر وقوله: «إياك نعبد» حفظ للشريعة وإياك نستعين إقرار بالحقيقة^(٢).

واعتبر الصوفية أن علمهم فى يقينه أسمى من سائر العلوم التى تعتمد على العقل وبراهينه؛ ولذلك يعرف عندهم: «بحق اليقين» وهذا اليقين الذى تتميز به علوم الصوفية عيانى أو كشف ذوقى، يتحقق به العبد متى سلك الطريق^(٣).

ولما كانت علوم الصوفية يقينية ناتجة عن العيان، والكشف أو الذوق كانت لا حد لها على حين أن علوم الفقهاء محدودة لأنها علوم ورسوم. وفى ذلك يقول الطوسى: «واعلم أن مستنبطات الصوفية فى معانى هذه العلوم - علوم الشرع - ومعرفة دقائقها وحقائقها ينبغى أن تكون أكثر من مستنبطات الفقهاء فى معانى أحكام الظاهر؛ لأن هذا العلم ليس له نهاية، لأنه إشارات وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء. وسائر العلوم لها حد محدود وجميع العلوم تؤدى إلى علم التصوف، وعلم التصوف لا يؤدى إلا إلى نوع من علم التصوف وليس

(١) الشعراني «الطبقات الكبرى» ص ٤.

(٢) القشيري «الرسالة القشيرية» ج ١ ص ٢٦١ تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف.

(٣) التفازانى «مدخل إلى التصوف الإسلامى» ص ٩٨.

له نهاية؛ لأن المقصود ليس له غاية، وهو علم الفتوح، يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه، في فهم كلامه ومستنبطات خطابه ما شاء كيف شاء^(١).

يقول الحكيم الصوفى عبد الواحد يحيى : وربما كانت العقيدة الإسلامية من بين العقائد . . هي العقيدة التي يظهر فيها بوضوح التفرقة بين جزئين متكاملين : هما «الظاهر والباطن» أعنى الشريعة، وهي الباب الذى يدخل منه الجميع، والحقيقة، ولا يصل إليها إلا المصطفون الأخيار وهذه التفرقة ليست تحكيمية ، وإنما تفرضها طبيعة الأشياء ، ذلك أن استعداد الناس متفاوت وبعضهم معد لمعرفة الحقيقة . .

وكثيرا ما نجدهم يشبهون الشريعة والحقيقة ، بالقشر واللب، أو بالدائرة ومركزها، والشريعة تتضمن - فضلا عن الناحية الاعتقادية - الناحية التشريعية والناحية الاجتماعية. وهما جزءان لا يتجزأان عن الدين الإسلامى إنها أولا وقبل كل شىء قاعدة للسلوك، أما الحقيقة فإنها معرفة محضة ولكن يجب أن نعلم أن هذه المعرفة التي تعطى للشريعة معناها السامى العميق - بل هي التي تبرز وجود الشريعة - إنها فى الحقيقة - وإن لم يشعر بذلك المؤمنون - المركز الرئيسى ، مثلها فى ذلك مثل مركز الدائرة بالنسبة لمحيطها، بيد أن الباطن لا يعنى فقط الحقيقة . وإنما يعنى كذلك السبيل الموصلة إليها. أعنى الطرق التي تقود الإنسان من الشريعة إلى الحقيقة^(٢).

ولعل ما يسترعى الانتباه، ويستحسن أن يدرك : أن العلاقة بين الظاهر والباطن، أو بين الشريعة والحقيقة علاقة تقوم على التلازم الضرورى ، حيث نبه الصوفية إلى وجوب إصلاح الظاهر بالعلم مع إصلاح الباطن بالورع، وأعربوا عن أن سياحة الأول بالعلم والشرع والخلق . والثانى بالحال والوجد والكشف مع

(١) الطوسى «اللمع» ص ٣٧ تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، طه عبد الباقى سرور ط دار الكتب الحديثة.

(٢) الدكتور عبد الحليم محمود «المنقذ من الضلال» ص ٢٢٣ - ٢٢٧، ط دار الكتاب اللبنانى.

التلازم بين الجانبين على وجه الدوام، وبما أنهما لا ينفكان فهما كالإسلام والإيمان، أو كالجسد والقلب، لا حياة للمتدين ولا للإنسان إلا بهما، وأدنى مخالفة بينهما تؤدي إلى أعمق المخاطر^(١).

يقول الشيخ أبو طالب المكي : «ولعمري أن الظاهر والباطن علمان لا يستغنى أحدهما عن صاحبه بمنزلة الإسلام والإيمان، مرتبط كل واحد بالآخر، كالجسم والقلب لا ينفك أحدهما عن صاحبه»^(٢).

وعماد الدين الأموي يذكر: أن بين «الظاهر والباطن» من الارتباط والاتصال ما يقتضى سريان حكم كل منهما إلى الآخر^(٣).

وجاء في الفتوحات الإلهية:

وللطريق ظاهر وباطن تعرف منه صحة البواطن

والمراد بالطريق هو طريق السلوك إلى ملك الملوك، وهي طريق الصوفية، ولها ظاهر وباطن، فظاهرها ما يتعلق بإصلاح الجوارح الظاهرة وباطنها ما يتعلق بإصلاح العوالم الباطنية.

واستقامة الظواهر دليل تعرف منه استقامة البواطن وعبر عن الاستقامة بالصحة فصحة الظاهر عنوان صحة الباطن . قال ابن عطاء الله في الحكم: حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال، وحسن الأحوال من التحقق بمقامات الإنزال.

وقال أيضا: ما استودع في غيب السرائر ظهر في شهادة الظواهر إلا أن ما تعلق بإصلاح الظواهر يسمى «شريعة» وما تعلق بإصلاح البواطن يسمى «طريقة» ثم حقيقة، ثم بين ما يختص بالمظاهر، وما يختص بالباطن فقال:

ظاهره الآداب والأخلاق مع كل خلق ماله خلق

باطنه منازل الأحوال مع المقامات لذي الجلال

(١) راجع الدكتور الشاذلي «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص ٤٥٦.

(٢) الشيخ أبو طالب المكي «قوت القلوب» ج ١ ص ١٣٠ ط دار الكتاب بيروت.

(٣) عماد الدين الأموي «قوت القلوب» الهامش ج ٢ ص ٢٨٣.

فلما أخبر أن الطريق لها «ظاهر» وهو ما يظهر على الجوارح من الآداب المرضية والأخلاق السنية، والأعمال الزكية... ولها «باطن» وهو ما يمكن في القلوب من الواردات الإلهية، والأحوال الربانية، والمقامات اليقينية، والعلوم اللدنية، والأسرار القدسية، عين هنا ما يختص به الظاهر، وما يختص به الباطن، فأخبر أن ظاهر الطريق الآداب وحقيقته عند الصوفية: حفظ الحواس وضبط الأنفاس أى الأوقات، والحق أنه تهذيب الجوارح، وتصريفها فى أنواع المصالح^(١). ويؤكد العلماء: أن صحة الظواهر تدل على صحة البواطن فما استودع فى غيب السرائر ظهر فى شهادة الظواهر.

والأدب الظاهر للعيان دلالة الباطن فى الإنسان

فأحوال الظاهر تابعة لأحوال الباطن، فالأسرة تدل على السريرة، وما فىك ظهر على فىك، وكل إناء بالذى فىه يرشح، وما خامر القلوب فعلى الوجوه أثره يلوح، فتهذيب الجوارح يدل على تهذيب القلوب، وآداب الظاهر يدل على آداب الباطن^(٢).

ويذكر الحكيم الترمذى: «أن صلاح ظاهر الدين وقوامه بعلم الشريعة وصلاح باطنه وقوامه بالعلم الآخر، وهو علم الحقيقة، والدليل على ذلك: أن صلاح الدين بصحة التقوى، فمن اتقى بالعلم الظاهر وأنكر العلم الباطن فهو منافق، ومن اتقى بالعلم الباطن ولم يتعلم العلم الظاهر ليقيم به الشريعة وأنكرها فهو زنديق، وليس علمه فى الباطن علما فى الحقيقة^(٣)».

وقد وصل الباحثون إلى نتيجة تتضمن أن: «الشريعة مؤيدة بالحقيقة، والحقيقة مقيدة بالشريعة^(٤)»، والشريعة جامعة لكل علم مشروع، والحقيقة جامعة

(١) ابن عجيبة «الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية» ص ١٦١، ط عالم الفكر.

(٢) المصدر السابق ص ١٦١.

(٣) الحكيم الترمذى «الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص ٥٢، ٥٣.

(٤) الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص ٤٥٦.

لكل علم خفى ، وجميع المقامات مندرجة فيهما^(١) وما سميت الحقيقة حقيقة إلا لكونها تحقق الأمور بالأعمال، وتنتج الحقائق من بحر الشريعة^(٢) . والشريعة هي القاعدة ، وهي الشجرة، وهي النقية المنقاة، الخالصة المخلصة والحقيقة ثمرة، والثمرة لا تولد ولا تتضج إلا من الشجرة وعلى أغصانها وهذا تنبيه قوى على التلازم بينهما فى المراحل العليا، أو فى مراحل السلوك بعد التلازم فى بدايات السلوك^(٣) .

يقول الهجویری: «إقامة الشريعة بدون وجود الحقيقة محال وإقامة الحقيقة بدون حفظ الشريعة محال، ومثلها كمثّل شخص حى بالروح فعندما تنفصل عنه الروح يصير جيفة، وتصير الروح ريحا، فقيمتها فى اقترانها ببعضها البعض، وكذلك الشريعة تكون بدون الحقيقة رياء وتكون الحقيقة بدون الشريعة نفاقا، قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩] . فالمجاهدة شريعة، والهداية حقيقة، والأولى هى حفظ العبد لأحكام الظاهر على نفسه . والثانية هى حفظ الحق لأحوال الباطن عن العبد، والشريعة من المكاسب، والحقيقة من المواهب^(٤) .

والشريعة من الشرع، وهو نهج الطريق الواضح، وهو فى الأصل مصدر، ثم جعل اسما للمنهج، فاستعير ذلك للطريقة الإلهية من الدين^(٥) .

وقال بعضهم : سميت الشريعة شريعة تشبيها بشريعة الماء من حيث إن من شرع فيها على الحقيقة والمصدوقة روى وتطهر^(٦) .

(١) الإمام الشعرانى «الطبقات الكبرى» ج١ ص١٤٦ .

(٢) المصدر السابق ج١ ص١٤٦ .

(٣) الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الافكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص٤٥٦ .

(٤) الهجویری «كشف المحجوب» ج٢ ص٦٢٧ ، تحقيق الدكتورة إسعاد عبد الهادى ، ط المجلس .

(٥) الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» ج٣ ص٣٠٩ .

(٦) راجع المصدر السابق ج٣ ص٣١٠ .

وأصل الحق المطابقة والموافقة ، ويقال للفعل والقول الواقع بحسب ما يجب، وبقدر ما يجب، وفي الوقت الذي يجب^(١).

«ومن الواضح أن ابن عربي يرجع بالقضية إلى أعماقها الأولى حين يتحدث عن عالم الغيب والشهادة، والخلق والأمر، وفي ظل مذهبه يرجع الكل إلى انعكاس الاسمين الإلهيين: «الظاهر والباطن» .

وفي المجال الديني تعتبر فكرة الشريعة والحقيقة انعكاسا لهذه الفكرة... أما الشريعة عنده فهي : السنة الظاهرة التي جاءت بها الرسل عن أمر الله، وحين تنعكس في حياة الصوفي كشرعية بمعنى طريقة وبمعنى المجابهة أخذا من شرعت الرمح، تصبح: عبارة عن الحكم في المشروع له، والتحكم فيه بها^(٢)، ويقول: «فلذلك جعلت الطائفة الشريعة: التزام العبودية فإن العبد محكوم عليه أبدا» ويقول: فإن قلت: وما الشريعة؟ قلنا: عبارة عن الأمر بالتزام العبودية التي يكون معها عين التحكم^(٣).

وأما الحقيقة فتعدد تعريفاتها عند ابن عربي ، تبعا لاختلاف النواحي التي نظر إليها فعندما ينظر إلى الكون عامة بكل ما فيه، وما هو عليه من الأحوال، يقول: «الحقيقة هي ما هو عليه الوجود بما فيه من الخلاف والتماثل والتقابل».

وحين ينظر إلى الغاية التي يسعى إليها الصوفي في كل شيء وبكل شيء وهي وجه الحق تبارك وتعالى يقول بأنها: «ماله من الوجوه في كل مخلوق ومبدوع».

وحين ينظر إلى حقيقته الصلبة الصماء التي لا تقبل النفاذ من جميع أقطارها يقول: «ومن باب الحقيقة كونه عين الوجود».

(١) الفيروزآبادي «بصائر ذوى التمييز» ج٢ ص ٤٨٤ .

(٢) راجع الدكتور محمد مصطفى «الرمزية عند محيي الدين بن عربي» ج١ ص ١٦٠ رسالة دكتوراه .

(٣) محيي الدين بن عربي «الفتوحات المكية» ج٢ ص ١٣٣ .

وحين ينظر إلى ما عليه هذا العالم يقول: «الحقيقة رؤيته الفاعل منك فيك بك.

وحين ينظر إلى الحقيقة من جهة الممكنات تصبح حقائقها ما هي عليه في الأزل في حال ثبوتها^(١).

وحينما يهتم المتأمل في معرفة العلاقة بين «الباطن والظاهر» أو بين الشريعة والحقيقة، ترد عليه مقولة تقول: أيهما مقدم رتبة وأصالة الظاهر أم الباطن؟ ويزداد الأمر وضوحا إذا عرفنا: «أن الصوفية يفرقون بين الباطن كموضع للتصديق والقصد والإخلاص، وبينه كمحل للواردات والمعارف الربانية، والأسرار الإلهية، والباطن بهذا المعنى لا بد أن يكون نابعا من السلوك الظاهري، وناشئا من السير على الشريعة. أما الباطن بمعنى العقد الإيماني، وحسن التوجه، والخلو من الرياء والنفاق فهو بلا شك سابق على كل جانب من جوانب الظاهر لأن أول حال المسلم الإيمان بالله، وهو لا يعتد به حقيقة إلا بالتصديق القلبي. وأيضا فالقلب مجمع الخزائن ومحل النظر الإلهي، ومعقد الإخلاص، ومنشأ الأعمال والراعى للبدن. فلا بد من الاهتمام به وتنظيفه حتى تصح الأعمال ويتطهر البدن، وإلا فإذا كان الباطن خرابا أو محلا للنفاق أو الرياء أو العلل والآفات فسد البدن كله، واعتلت الأعمال من أساسها^(٢).

ولا يفوت الباحثين أن يدركوا أن هناك تناسبا طرديا بين تطهر الإنسان وبين عطاء الله له. كما لا يخفى أن هناك أيضا تناسبا طرديا بين عطاء الله للإنسان، وبين رياضات الإنسان ومجاهداته..

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإذا نبه الصوفية بعد هذا على تعلق الأشياء بالقلوب، وعلى ضرورة أن يبتدئ السالك وكل مسلم بعمارة باطنه ثم بعمارة ظاهره، وبينوا أن طهارته أصل كل الطهارات فقد نظروا إلى القلب بهذا

(١) راجع الدكتور محمد مصطفى «الرمزية عند محيي الدين بن عربي» ج ١ ص ١٦٢.

(٢) راجع الدكتور الشاذلي «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص ٤٥١.

الاعتبار التصديقي والإخلاص ، والباطن من هذه الناحية مغاير للحقيقة وإن كان محلا لها^(١).

ويذكر أحد علمائنا: «أن الشريعة فى أحكامها التكليفية ومقتضياتها التنفيذية تسمى ظاهرا، والحقيقة كثرمة من ثمار الشريعة، وفائدة من فوائدها، تلتقى مع الباطن فى الموضوع وهو القلب، وفى العلوم والأسرار والمكاشفات إن أريد بالباطن العلوم الحاصلة فيه والواردة إليه من المنح والمواهب، أما إن أريد به التصديق أو العقد فقط فتكون الحقيقة أوسع معنى من الباطن بهذا الاعتبار^(٢).

وبعد أن اتضحت المعالم أمام الرؤية. فإن الإنسان «يدرك يقينا أن رجال الطريق قد اعتبروا علوم الشريعة ضرورة للسلوك أبدا، وقرورا أنه «يجب على السالك أن يدرسها أولا قبل التطلع إلى الحقيقة؛ لأنه بالتصديق الباطنى والاستقامة على الشريعة تنجلي القلوب وتأتيها الحقائق فالشريعة إذن باب الحقيقة ومفتاحها، والشريعة بداية والحقيقة ثمرة وغاية، ولن يصل أحد منا إلى ما يشتهى إلا بعدما يجتاز الباب الأسمى وبعدهما يدخل من الردهة الضرورية لها، وحتى إذا ما وصل السالك فإن الشريعة لا تفارقه بحال من الأحوال، مهما أوتى من الحقائق وكوشف بالأسرار^(٣).

على أنه مما ينبغى أن يذكر أن مواطن الاختلاف والاتفاق بين الظاهر والباطن أو بين الشريعة والحقيقة من الأمور التى أبرزها وجد فى إظهارها كثير من العلماء والدارسين، لذا يكون من الحكمة أن نذكر ذلك فى إيجاز، لتتم الفائدة.

وقد وصل العلماء إلى أن مواطن الاختلاف بين الشريعة والحقيقة تعود إلى:

١- التقييد والانفساح: فالحقيقة هى مجموعة المعارف والعلوم والقضايا الأساسية التى ترجع إليها الأشياء فى النهاية، أما الشريعة وإن كانت

(١) راجع الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الافكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص ٤٥١ ، ٤٥٢ .

(٢) راجع المصدر السابق ص ٤٥٣ .

(٣) راجع المصدر السابق ص ٤٥٤ .

علما فإنها كما هو واضح علم محجة وسلوك ومدرجة إلى الحق، وما يلزم عن ذلك من مشقة وجهد لازمين، هذا بالإضافة إلى أن الشريعة تحجير بينما تعطى الحقيقة الإطلاق.

٢- الغاية: فقد جاءت الشريعة وقد وضعها الشارع أمام الناس فكانت موافقهم منها مختلفة أشد الاختلاف، فقوم ابتغوا من العمل بها السعادة الحسية، وهم الأغلبية من المؤمنين العاديين والزاهدين والعابدین، ولكن هناك قوم آخرون: لم يرفضوا هذه المتع ولم يحتقروها لذاتها، ولكنهم أرادوا ورأوا وراءها هدفاً آخر أفضل وأرقى، ويلبى حاجة أساسية يجدونها من نفوسهم^(١). يقول ابن عربي: «غاية طريق الشريعة السعادة الحسية، وليست الحقيقة غايتها في العموم فإن من الناس من لا ينال الحقيقة في أول قدم يضعه في طريق الشريعة، لأنه وجه الحق في كل قدم وما كل أحد يكشف له وجه الحق في كل قدم»^(٢).

٣- الانقطاع والدوام: فقد كلف الناس بالأحكام الشرعية، وهذا التكليف مستمر ملازم له إلى أن تستقر بهم الأمور إلى الأبد في الدارين دار السعادة ودار الشقاء، وتنتهي القبضتان إلى مستقرهما الأخير أي أن الشريعة باقية مادام الحق مبقياً لها أو على حد تعبير ابن عربي: باقية بالبقاء الإلهي الذي لا نهاية له، فليس من شأن الحقيقة أن تتخلف أزلاً وأبداً، ولذلك هي واقعة على الدوام»^(٣).

٤- التنوع والوحدة: يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا...﴾ (٤٨) [المائدة] وهي الطرق التي رسمها للوصول إليه،

(١) انظر الدكتور محمد مصطفى «الرمزية عند محيي الدين بن عربي» ج١ ص ١٦٣ رسالة دكتوراه.

(٢) محيي الدين بن عربي «الفتوحات المكية» ج٣ ص ١٥١ نقلاً من المصدر السابق.

(٣) انظر الدكتور محمد مصطفى «الرمزية عند محيي الدين بن عربي» ج١ ص ١٦٤.

وتختلف هذه الطرق من رسول إلى رسول ، كما تختلف فى الشريعة الواحدة تبعا لمن يبتغى المزيد بالشكر، ومن لا يبتغى . كما تتنوع الشريعة بمعناها العام الذى يعم الشريعة الموصلة إلى السعادة والشرائع السياسية التى تحصل بها المصلحة لبعض بنى الإنسان ، وكل هذه الأنواع تأتى إلى الحقيقة لتطلب مستندها الذى ترجع إليه^(١).

٥- الظاهر والباطن: إن الشريعة هى الظاهر الذى بين يدي الخلق وهى فى حقيقتها عامة للشرعيين الحكيمى والسياسى والدينى ، ولكنها لا تقوم بنفسها بل لا بد لها من باطن تستند إليه^(٢).

٦- وأيضا فالحقيقة بحسب تحقق بعض العباد بها وعدم تحقق البعض تغاير الشريعة، والشريعة باعتبار قدرة الجميع على تنفيذ أحكامها الظاهرة وعجز البعض عن إدراك أسرارها أو المكاشفة من خلال القيام بها، تغاير الحقيقة^(٣).

٧- الشريعة منفصلة عن الحقيقة فى الحكم والدليل على ذلك هو أن التصديق فى الإيمان منفصل عن القول، والفرق ظاهر بين القول والتصديق، فالحقيقة عبارة عن المعنى الذى لا يجوز عليه النسخ وحكمه متساو منذ عهد آدم حتى فناء العالم مثل: معرفة الحق وصحة معاملة النفس بخلوص النية، والشريعة عبارة عن المعنى الذى يجوز عليه النسخ والتبديل مثل أحكام الأوامر، فالشريعة هى فعل للعبد، والحقيقة هى حفظ الله وعصمته جل جلاله للعبد^(٤).

(١) انظر الدكتور محمد مصطفى «الرمزية عند محيى الدين بن عربى» ج١ ص ١٦٤ .

(٢) انظر المصدر السابق ج١ ص ١٦٥ .

(٣) راجع الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الافكار الصوفية على الكتاب والسنة» ج١ ص ٤٥٣ .

(٤) الهجويرى «كشف المحجوب» ج٢ ص ٦٢٧ .

وإذا كان العلماء والباحثون جدوا في البحث لمعرفة مواطن الاختلاف بين الظاهر والباطن أو الشريعة والحقيقة، فإن هؤلاء لم يتركوا قضية الاتفاق بينهما دون نظر، لذا نرى أن الدراسات المتخصصة ترشدنا إلى أن الاتفاق بين الشريعة والحقيقة يكون فيما يلي :

١- الشريعة من حيث هي حق، والحق دائما يطلب الحقيقة، وحق الشريعة هو وجود عينها^(١) يقول ابن عربي في ذلك : «تنزيلها في الشهود منزلة الشهود عينها في باطن الأمر، فتكون في الباطن كما هي في الظاهر من غير مزيد حتى إذا كشف الغطاء لم يختل الأمر على الناظر»^(٢).

٢- وإذا كانت الشريعة حقا يصبح حقيقة بعد الانكشاف، فإنه يضاف إلى ذلك أن ما تقوله الشريعة هو بعينه ما تقوله الحقيقة في القضية الأساسية، قضية «توحيد الكثرة» فالشريعة تقول ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وهذا هو قول الحقيقة بعينه^(٣).

٣- وإذا كانت الشريعة والحقيقة ترجعان إلى الاسم «الظاهر والباطن» وكانت الشرائع صور الحقيقة الباطنة الظاهرة، وكان الحق هو الظاهر والباطن، كانت الشريعة والحقيقة أو الظاهر والباطن صفتان لحق هو الله سبحانه وتعالى، وإذا كان هناك اعوجاج أو تخالف نسب إلى الماشى لا إلى من مشى به ، وهو الحق فالحق هو عين الوجود^(٤). ولذلك نرى ابن عربي يقول: «فعين الشريعة عين الحقيقة، والشريعة حق، ولكل حق حقيقة، فحق الشريعة وجود عينها، وحقيقتها ما تنزل في الشهود منزلة شهود عينها في باطن الأمر، فتكون في الباطن كما هي في الظاهر من

(١) انظر الدكتور محمد مصطفى «الرمزية عند محيي الدين بن عربي» ج١ ص ١٦٥ .

(٢) محيي الدين بن عربي «الفتوحات المكية» ج٢ ص ٥٦٣ .

(٣) راجع الدكتور محمد مصطفى «الرمزية عند محيي الدين بن عربي» ج١ ص ١٦٦ .

(٤) المصدر السابق ج١ ص ١٦٦ .

غير مزيد، وما ثم حقيقة تخالف شريعة لأن الشريعة من جملة الحقائق أمثال وأشباه^(١).

٤- الشريعة والحقيقة غير منفصلتين في الأصل، حيث إن التصديق بدون القول لا يكون إيمانا، والقول بدون التصديق لا يكون إيمانا^(٢).

٥- والشريعة والحقيقة والطريقة^(٣) واحد بالنظر إلى أمر الله سبحانه بحيث يحكم العارف على الظاهر والأوامر الشرعية على أنها من جملة الأسرار الربانية، فهي من هنا حقيقة ويرى الحقائق أنباء وعلوما إنهية جلاها الحق، وأعطاهها كيفية المعارف الشرعية فهي من هنا شريعة^(٤).

يقول القشيري: «واعلم أن الشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره، والحقيقة أيضا شريعة من حيث إن المعارف به سبحانه وجهت بأمره»^(٥).

ولا شك أن بيان العلاقة بين «الظاهر والباطن» واتضح الأمور أمام الباحث، يزيد الإنسان إدراكا بأن منهج الصوفية يقوم على احترام الشريعة وجعلها أساسا للسلوك. ولا يخفى أن السالكين سعوا إلى الفقه الصوفى الذى يجمع بين الظاهر والباطن بغية النوال.

وإذا كانت العلاقة بين الظاهر والباطن قامت:

- على ما جاء من التصديق الباطنى، والعلم والعمل بالظاهر.

- وعلى التلازم الضرورى بين الشريعة والحقيقة.

(١) محى الدين بن عربى «الفتوحات المكية» ج٢ ص ١٦٦.

(٢) الهجویری «كشف المحجوب» ج٢ ص ٦٢٧.

(٣) الطريقة هى الامر اللازم لأرباب الحقائق والأحوال المختص بهم فى مقامات الكمال. راجع الشيخ محمد السايح «بغية المستفيد» ص ١٦٦.

(٤) الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص ٤٥٣.

(٥) القشیری «الرسالة القشيرية» ج١ ص ٢٦١ ط دار الكتب الحديثة.

فإنه يصبح واضحا لدينا أنه ليس بصحيح ما يقوله البعض «من إرجاع آراء الصوفية الخاصة بالظاهر والباطن إلى ما ورد عن الشيعة، لأن القول باثنينية النصوص والدين بصفة عامة، والادعاء بأن الحقائق سابقة على الشريعة، ويمكن الاستغناء عنها عند الوصول إليها دون الشرع، هي بلا شك أقوال الشيعة من الهاشمية والغلاة والإسماعيلية والقرامطة»^(١).

حيث يرى الشيعة الهاشمية: «أن الظاهر والباطن لا يفسر ولا يؤول إلا باطنا»^(٢).

وترى الإسماعيلية: أن الفرائض والسنن التي أتى بها محمد ﷺ لها ظاهر وباطن. وأن جميع ما استعبد الله في الظاهر من الكتاب والسنة هي أمثال مضروبة وتحتها معان هي بطونها، وأن هذه البطون هي التي عليها العمل وفيها النجاة.. وأما الظواهر ففي استعمالها الهلاك والشقاء، وهي جزء من العقاب الأدنى عذب الله به قوما إذا لم يعرفوا الحق ولم يقولوا به^(٣).

وابن الجوزي يقول: «إن الباطنية يدعون أن لظواهر القرآن والأحاديث بواطن تجرى من الظواهر مجرى اللب من القشر بصورتها توهم الجهال صورا جلية. وهي عند العقلاء رموز وإشارات إلى حقائق خفية، وأن من تقاعد عقله عن الغوص على الخفايا والأسرار والبواطن والأغوار وقنع بظواهرها كان تحت الأغلال التي هي تكليفات الشرع. ومن ارتقى إلى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح من أعبائه»^(٤).

والباحث بصدق في التصوف الإسلامي يجد أن شبهة إرجاع آراء الصوفية في الظاهر والباطن إلي ما ورد عن الشيعة، شبهة ظالمة لا تقف الأدلة مؤيدة لها.

(١) الدكتور الشاذلي «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص ٤٥٨.

(٢) الدكتور النشار «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» ج ٢ ص ٦١ ط دار المعارف ط ٧.

(٣) المصدر السابق ج ٢ ص ٢٨٦ ، ٢٨٧.

(٤) ابن الجوزي «تلبس إبليس» ص ١٠٢ ط إدارة الطباعة المنيرية.

وهذا أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق الذى جمع بين الشريعة والحقيقة فى كتابه «قواعد التصوف» يذكر فى القاعدة السابعة والسبعين: «أن أصل كل أصل من علوم الدنيا والآخرة، مأخوذ من الكتاب والسنة، مدحا للممدوح وذما للمذموم، ووصفا للمأمور به. ثم للناس فى أخذها ثلاثة مسالك:

أولها: قوم تعلقوا بالظاهر مع قطع النظر عن المعنى جملة، وهؤلاء أهل الجحود من الظاهرية لا عبرة بهم.

الثانى: قوم نظروا لنفس المعنى، جمعا بين الحقائق، فتأولوا ما يؤول وعدلوا ما يعدل. . وهؤلاء أهل التحقيق من أصحاب المعانى والفقهاء.

الثالث: قوم أثبتوا المعانى، وحققوا المبانى، وأخذوا الإشارة من ظاهر اللفظ وباطن المعنى، وهم الصوفية المحققون، والأئمة المدققون، لا الباطنية الذين حملوا الكل على الإشارة، فهم لم يثبتوا المعنى ولا عبارة، فخرجوا عن الملة^(١).

والهجويرى يقول: «هناك عبارتان لهؤلاء القوم يعبرون بإحدهما عن صحة حال الظاهر، وبالثانية عن إقامة حال الباطن، وقد أخطأ فريقان فى هذا المعنى: أحدهما: علماء الظاهر الذين يقولون أننا لا نفرق بينهما؛ لأن الشريعة هى الحقيقة، والحقيقة هى الشريعة.

والثانى: فريق الملاحدة الذين لا يجيزون قيام كل واحدة منهما مع الأخرى ويقولون إنه إذا انكشفت الحقيقة ارتفعت الشريعة، وهذا قول القرامطة والشيعة وموسوسيه^(٢).

وإذا كان قد بان لنا من كلام الشيخ زروق والهجويرى: أن الصوفية التزموا بالكتاب والسنة - فأخذوا الإشارة من ظاهر اللفظ وباطن المعنى وأن الظاهر جاء

(١) أبو العباس زروق «قواعد التصوف» ص ٤٧ ط مكتبة الكليات الأزهرية.

(٢) الهجويرى «كشف المحجوب» ص ٦٢٧ ط المجلس الأعلى بالقاهرة.

تعبيرا عن صحة الحال، والباطن تعبيرا عن إقامة الحال - فإننا نجد أن الاتهام مردود. وذلك:

- أن الصوفية يختلفون عن الباطنية في «السلوك» فقد ثبت أن الصوفية يهتمون بالعلم الظاهر دراسة، ويسرون عليه طريقا.

«فالأعمال الظاهرة وما يجرى عليها من أعمال ظاهرة، حقيقة باطنة، يتم بها للأعمال الظاهرة معناها، وتؤتى بها ثمارها»^(١).

يقول الطوسي : فإذا قلنا: علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التي هي على الجارحة الباطنة، وهي القلب. كما أننا إذا قلنا : علم الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التي هي على الجوارح الظاهرة، وهي الأعضاء. وقد قال الله تعالى : ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان: ٢٠] فالنعمة الظاهرة ما أنعم الله تعالى بها على الجوارح الظاهرة من فعل الطاعات، والنعمة الباطنة ما أنعم الله تعالى بها على القلب، ولا يستغنى الظاهر عن الباطن، ولا الباطن عن الظاهر^(٢).

وهذا يسوقنا إلى أن ندرك: أنه لا وجه لدعوى المدعين إسقاط التكاليف الظاهرة باعتبار أن المقصود هو الحقيقة من هذه التكاليف وهو ما يكون بالباطن وعلى الباطن، لأن ما في الباطن ثمرة لما في الظاهر وما في الظاهر لا يتم بغير ثمرته الباطنة، ومن تحقق بهما معا فقد وصل إلى حقيقة الشريعة، فلا تفريق عند محققى الصوفية بين ظاهر وباطن أو بين حقيقة وشريعة، ومن زعم أنه يجد في باطنه ما يخالف حكما شرعيا فهو في وهم كبير^(٣).

(١) الدكتور بركة «في التصوف والأخلاق» ص ٧٠ ط دار الطباعة المحمدية.

(٢) الطوسي «اللمع» ص ٤٤ تحقيق الدكتور عبد الحلیم محمود وطه عبد الباقي سرور ، ط دار الكتب الحديثة.

(٣) الدكتور بركة «في التصوف والأخلاق» ص ٧٠.

- وأن الصوفية يختلفون عن الباطنية في الغاية، «حيث إن أهل التصوف قصدوا من وراء القول بالظاهر والباطن إلى التكامل الدينى والنفسى والروحى ، وإلى محاولة التعمق فى النصوص وأسرارها أو تجلّت غايتهم فى تربية الظاهر وتصفية الباطن كما تنقشع الحجب بين السالك وربّه ليذكر المعانى الدقيقة، ويستنبط بنور ربّه من أسرار الآيات ما يخفى عن الحس والعقل اللذين اجتهدا فى ظاهرها»^(١).

إذا كان من الواضح أن الصوفية يختلفون عن الباطنية وغيرهم فى السلوك والغاية فإن التشابه بين ما وجد عند الصوفية وبين ما وجد عند الباطنية لا يؤدى إلى التطابق سلوكاً أو غاية حيث وضحت وجهة الصوفية ونظرتهم إزاء الالتزام بالشرع بداية وشرعاً^(٢).

ويذكر الدكتور الشاذلى فى رسالته «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة»: أن مثيرى الشبه^(٣) جانبهم الصواب فى تحديد اللون والقدر الذى يوجه إليه الاتهام فاعتقادى أنهم عنوا بالصوفية الذين أشبهوا الباطنية فى مزج التصوف بالفلسفة دعاة الإشراق والفيض كابن سبعين والسهروردى المقتول وغيرهما من المتأخرين الذين اهتموا بالكشف وبما وراء الحس (والذين كان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين ، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقولهم) - كما يقول ابن خلدون - والذى يدلنا على ذلك صراحة هو ما وجدناه فى تليس إبليس لابن الجوزى، وفى الفتاوى والرسائل والمسائل لابن تيمية، وفى مدارج السالكين لابن القيم من تقدير شديد للصوفية السنيين المعتدلين الذين التزموا الشرع بداية ونهاية مما يقع بأن اللوم انصب على المتفلسفين من الصوفية لا المشرعين الصادقين^(٤).

(١) انظر الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص ٤٥٩.

(٢) المصدر السابق ص ٤٥٩.

(٣) القائلين بإرجاع آراء الصوفية فى الظاهر والباطن إلى ما ورد عند الشيعة.

(٤) الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص ٤٦٠.

وبعد هذا الذى عرضناه وعرفناه فى موضوع «الظاهر والباطن» نجد أنفسنا مع الحكيم الترمذى فى رسائله وكتبه، فتعطينا الكلمات أن الشريعة جاءت بتكليف الخلق، وأن الحقيقة جاءت بتعريف الحق وشريعة بلا حقيقة عاطلة، وحقيقة بلا شريعة باطلة. وإنما نفهم فى وضوح أن الظاهر والباطن عند الحكيم الترمذى يتصلان اتصالاً وثيقاً، وبينهما تلازم وارتباط . . . فيقول عن الظاهر والباطن: «لا يستغنى أحدهما عن الآخر لأن أحد العلمين بيان الشريعة وهو حجة الله على خلقه والآخر بيان الحقيقة، فعمارة القلب والنفس بهما جميعاً، وصلاح ظاهر الدين وقوامه بعلم الشريعة، وصلاح باطنه وقوامه بالعلم الآخر وهو علم الحقيقة»^(١).

فلا يستغنى الباطن عن الظاهر، ولا يستقل الظاهر عن الباطن لأن الظاهر بيان الشريعة وهو حجة الله على خلقه، والباطن بيان الحقيقة . . . «وليسَت المسألة مسألة ظاهرية تنعكس على الجوارح والأعضاء الظاهرة، ولكنها تنبعث أساساً من أعماق البواطن، فما يبدو على الظواهر من أفعال وأقوال ليس إلا ترجمة لما استقر فى البواطن من حقائق وأخلاق وما استقر فى السرائر حقائق وأخلاق إنما حصله الصوفية بما قاموا به فى ظواهرهم من سلوك وإعمال»^(٢).

فارتباط الظاهر والباطن عند الحكيم الترمذى يبدو قويا، ولهذا كان عنده: من اتقى بالعلم الظاهر، وأنكر العلم الباطن فهو منافق ومن اتقى بالعلم الباطن ولم يتعلم العلم الظاهر ليقوم به الشريعة وأنكرها فهو زنديق، وليس علمه فى الباطن علماً فى الحقيقة، إنما هو وساوس يوحى بها الشيطان إليه»^(٣).

أدرك الحكيم الترمذى هذا الارتباط إدراكاً واضحاً قويا. ولعله ولهذا التلازم كانت أصول السلوك عنده تعتمد على شعب ثلاث هى: «الحق والعدل والصدق».

(١) الحكيم الترمذى «الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص ٥٢.

(٢) الدكتور بركة «فى التصوف والأخلاق» ص ٧٢.

(٣) الحكيم الترمذى «الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص ٥٢، ٥٣.

يقول الحكيم : «إنا وجدنا دين الله عز وجل مبني على ثلاثة أركان: على الحق ، والعدل، والصدق. فالحق على الجوارح ، والعدل على القلوب، والصدق على العقول، فإذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل، وإذا افتقد منه العدل خلفه الجور، فإذا افتقد الحق منه الصدق خلفه الكذب»^(١).

فالحق هو على الجوارح لأنه يعني بالأعمال، وأما العدل فهو على القلوب لأنه يعني بالأخلاق، وأما الصدق فهو على العقول لأنه يعني بالإيمان والاعتقاد وهذه الثلاثة متلازمة متماسكة. فالجوارح مطالبة بالحق وهو اتباع الشريعة في تعاليهما، والقلوب مطالبة بالعدل وهو اتباع الأخلاق في مثلها، والعقول مطالبة بالصدق وهو ضمن الإيمان^(٢).

وقد سبق ونحن نعرض قضية «الظاهر والباطن» وأيها مقدم رتبة وأصالة أن ذكرنا: أن الصوفية يفرقون بين الباطن كموضع للتصديق والقصد والإخلاص وبينه كمحل للواردات ، والباطن بهذا المعنى لا بد أن يكون نابعا من السلوك الظاهري أما الباطن بمعنى العقد الإيماني والخلو من الرياء والنفاق، فهو بلا شك سابق على كل جانب من جوانب الظاهر.

أثر الحكيم وآثاره

إن من يبحث عن تراثنا الإسلامي الخالد، وآثار سلفنا الصالح ليقف مبهورا أمام ما قدموه لدينهم، وما بذلوا في سبيله من جهد و طاقة، وما تركوا لنا من كنوز رائعة، والحكيم الترمذي متعه الله بتبحر ورسوخ في مختلف العلوم، وقدم ثابت في العقيدة، فكان له من الدروس والتأليف ما بز به سعة وشمولا، وعمقا وتحقيقا، وتتبعنا، واستقصاء ، وتنوعا وكثرة.

وإن الدارس لحياة الترمذي وأفكاره، يرى أنه صاحب فكرة واضحة ومنهج محدد، في رسم الصورة المثلى للرقى الإنساني الذي يستطع المؤمن الحق أن يصله،

(١) الحكيم الترمذي «الأكياس والمغترين» ورقة رقم ٢ ، ٣ مخطوط الظاهرية دمشق .

(٢) انظر عبد المحسن الحسيني «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذي» ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

حتى يصير مثلا حيا للخير يمشى بين الناس، ويتحقق ذلك عنده في درجة الولاية التي خصص لها جانبا كبيرا من كتبه ورسائله يبين خصائصها ودرجاتها ومنابعها، وما يفاض على صاحبها من النور والحكمة اللذين يهبهما الله إياه، وكذلك يتحقق ببلوغ درجة المعرفة التي تصور قمة الكمال الإنساني بين عباد الله الذين منحهم معرفته والعلم به كذلك في تصويره للصراع بين العقل والهوى وكيفية التغلب على ذلك حتى ينجو المرء من شرور النفس ومكرها، ثم تصويره للسلوك الإنساني المستقيم الذي حشد له أمثالا رائعة من مكارم الأخلاق، ونبل الصفات^(١).

ويضاف إلى ذلك قدرته على التعمق في المعاني، والخوض في الدقائق والأسرار، واستنباطاته العميقة، وإشارات البديعة، ونفحاته الطيبة وأفكاره اللطيفة. وهذه المثل واللطائف التي تناولها الحكيم بالشرح والتحليل والذكر وبحثها في كتبه ورسائله «جعلت الأبصار تتجه إليه، وتعكف على آرائه تناقشها وتقبلها أو تردّها، وتعتقها أو ترفضها، بدا ذلك في حياته وبعد مماته»^(٢).

أما في حياة الحكيم فإننا نرى أن الدراسة تعطينا أنه كان للحاقدين والحاسدين عليه منهج يقوم على إثارة العامة، وحكام البلاد ليحققوا من وراء ذلك مآرب لهم، ويصلوا إلى أغراض لهم. ونتيجة لهذا المنهج الخطير تعرض الحكيم الترمذى إلى ألوان من المضايقات والاتهامات والنفي والخيولة بينه وبين الناس. وكان ذلك حينما بدا الحكيم الترمذى يروض النفس، ويتخذ مجلسا، يلتقى فيه الإخوان السالكون لمدارسة العلم ومذاكراته والدعاء والتضرع. «ويبدو - كما يقول الدكتور الجيوشى - إن هذه المجالس كانت تحفل بكثير من إشارات الصوفية ولمحات العارفين في أمور لم يألّف الناس الخوض فيها أو تناولها على هذا النحو الذي يطلق فيه العنان لإشراق النفس، ونور القلب، فيلهم أهله فهما في آية من كتاب الله، أو حديثا من أحاديث رسوله الكريم أو تعليلا لأمر من الأمور التي

(١) راجع الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لأثاره وأفكاره» ص ٣٢٧.

(٢) راجع الصدر السابق ص ٣٢٨.

كانت مجالاً يخوض به الناس في ذلك الوقت وكانت مشار أخذ ورد بين العلماء والباحثين، وتختلف نظرتهم إليها وحكمهم عليها تبعاً لاختلاف المنزعة والمنهج والقدرة على الاستنتاج والحرية فيه أو تبعاً لارتباط الباحث بمنهج معين والسير على منوال خاص لا يحاد عنه في تفسير الأمور وتعليلها وقد أدى هذا الاختلاف في المنهج والقدرة على الاستنتاج إلى أن يتناول بعضهم الحكيم بالنقد والتجريح، وأحياناً بالإيذاء والاتهام بالهوى والبدعة، مما سبب كثيراً من الحزن والألم للشيخ الحكيم^(١).

ويقول في ذلك الحكيم : «وطلبت من يعينني فكان يكون لنا اجتماع بالليالي ، نتناظر ونتذاكر وندعو ونتضرع بالأسحار، فأصابتنى غموم من طريق البهتان، وحمل ذلك على غير محمله، وكثرت القالة، وسلط على أشباه ممن ينتحلون العلم يؤذونني ويرمونني بالهوى والبدعة ويبهتون^(٢)».

ووصل الأمر بهؤلاء الحاقدين والحاسدين أنهم لم يتورعوا عن الوشاية به، والافتراء عليه. ويصور الحكيم ذلك في قوله : «واشتد البلاء وصار الأمر إلى أن سعى بي إلى والي «بلخ» وورد البلاد من عنده من يبحث عن هذا الأمر، ورفع إليه أن هاهنا من يتكلم في الحب ويفسد الناس، وبيتدع ويدعى النبوة، وتقولوا على ما لم يخطر ببالى قط حتى صرت إلى «بلخ» وكتب على قبالي ألا أتكلم في الحب^(٣) . . . وقد بلغ الأمر أن أصبح الحكيم «لا يجترئ أن يطلع رأسه»^(٤) - على حد تعبيره - خوفاً من تشنيع هؤلاء العامة الذين لا يعرفون إلا ظاهراً من العلم. وزاد من الخطورة أن حددت إقامته فلا يتصل بالناس ولا الناس يتصلون به. وكانت هذه الفترة رغم شدة وقعها، كانت بعيدة الأثر في آثاره وأفكاره وسلوكه،

(١) راجع الدكتور الجيوشى «المسائل المكتوبة» ص ١٤.

(٢) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص ١٧.

(٣) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص ١٧، ١٨.

(٤) المصدر السابق ص ٢١.

والحكيم الترمذى : اعتبر هذه الفترة بمثابة تمحيص وامتحان ومحاولة للتغلب على نوازع النفس ، وامتلاك زمامها ، وإخضاع رغباتها ، حتى لا تجمع به أو تستهويه مظاهر العبادة والنسك فتفسد عليه طريقه ، وتصرفه عن غايته التى كرس جهوده كلها للوصول إليها . وقد نلمس صدى هذه المجاهدات الدائبة ، والمحاولات الشاقة لإخضاع أهواء النفس وامتلاك قيادها فيما كتبه الحكيم شارحا ومفصلا طرق رياضة النفس فى كتابيه المسميان «الرياضة» و«أدب النفس» وفى معالجاته المتكررة فى رسائله الأخرى لألوان الصراع الذى لا يهدأ بين القلب وجنوده من ناحية ، وبين النفس وأعوانها من ناحية أخرى ، وتجدد منشأ فى العديد من كتبه ورسائله حينما يحلل مكر النفس ويصورها بصورة الوحش المتربص للفرصة يغتمها ليفتك بفريسته(١) .

وقد نقل عن الحكيم أنه كان يقول : «ما وضعت حرفا على حرف لينقل عنى ، ولا لينسب إلى شىء منه ، ولكن كنت إذا اشتد على وقتى أتسلى بمصنفاتى»(٢) .

ويبدو للباحث فى مؤلفات الحكيم ، والمستتج مما كتبه عنه رجال الطبقات والمعاجم أنه كانت فى حياة الحكيم فترات تهدأ العواصف فيها وتزول الشدة . فينجو منها الحكيم من مؤاخذة حاكم البلاد ، ومتابعة المنافسين ، ويرى الدكتور الجيوشى : «أنه قد تكون هذه الفترات هى التى كان يزول فيها سلطان بنى الصفار عن الإقليم ، ومما يؤيد هذا الاستنتاج أن كتب التاريخ تذكر أن كثيرا من الثورات قد قامت فى هذه البلاد خلال حكم بنى الصفار لها ، وأنها كانت تخرج من أيدى ولاتهم إلى حين تعود»(٣) .

(١) راجع الدكتور الجيوشى «مقدمة المسائل المكتوبة» ص ١٦ .

(٢) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص ٨ ، ط نهضة مصر .

(٣) راجع الدكتور الجيوشى «مقدمة المسائل المكتوبة» ص ٢٠ .

والحكيم يشير إلى جانب من هذه الفترات في رسالته الخاصة «بدو شأن أبي عبد الله» حيث يقول: «وهاجت بالبلاد فتنة وانتقاض أمر ، حتى هرب جميع من كان يؤذيني ويشنع على في البلاد واتبلوا بالفتنة ووقعوا في الغربة ، وختلت البلاد منهم»^(١).

وقد يفهم الباحثون: أن رحلات الحكيم الترمذى إلى «بلخ» كنت أكثر من مرة، وقد تعددت حسب الاتهامات التي وجهت إليه، وكان نفيه إلى «بلخ» قد بدا باتهامه بالحديث عن الحب وإفساد الناس وهناك موجة من موجات الاضطهاد العنيف أدت إلى نفي الحكيم إلى «بلخ» وكانت شديدة، وقد نقل عن أبي عبد الرحمن السلمى أنه قال: «نفوه - أى الحكيم - من ترمذ، وأخرجوه منها، وشهدوا عليه بالكفر، وذلك بسبب تصنيفه كتاب «ختم الولاية» وكتاب «علل الشريعة» وقالوا أنه يقول: إن للأولياء خاتما، كما أن للأنبياء خاتما، وأنه يفضل الولاية على النبوة، واحتج بقوله عليه الصلاة والسلام: «يغبطهم النبيون والشهداء» وقال: لو لم يكونوا أفضل منهم لم يغبطوهم ، فجاء إلى بلخ فقبلوه بسبب موافقته إياهم على المذهب^(٢).

والسلمى يدافع عن الحكيم ويعتذر عنه: «يبعد فهم الفاهمين»^(٣) والسبكي في طبقاته يقول: «ولعل الأمر كما زعم السلمى وإلا فما نطن بمسلم أنه يفضل بشرا غير الأنبياء عليهم السلام على الأنبياء»^(٤). وذكر الذهبى قضية النفي إلى بلخ والأسباب التي أدت إليها في تذكرة الحفاظ، وابن حجر في لسان الميزان، وشارح الرسالة القشيرية^(٥).

(١) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبي عبد الله» ص ١٩ ، ٢٠ .

(٢) انظر: السبكي «طبقات الشافعية الكبرى» ج ٢ ص ٢٤٥ ط الحلبي .

(٣) المصدر السابق ج ٢ ص ٢٤٥ .

(٤) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٢٤٦ .

(٥) الذهبى في تذكرة الحفاظ ج ٢ ص ٦٤٥ ، ط الهند وابن حجر في لسان الميزان ج ٥ ص ٣٠٨ ،

ط الهند ، والانصارى في شرح الرسالة القشيرية ج ١ ص ١٦٤ ، ط القاهرة، ومن الملاحظ أن

ويعلق الدكتور الجيوشى على هذه الفترة الحرجة فى حياة الحكيم فيقول :
إنها كانت بمثابة موجات تهيج ثم تهدأ تباعا لارتفاع حرارة الخلاف بينه وبين المدعين للعلم فى ترمذ، ورفعهم أمر الخلاف بينهم وبينه إلى الوالى من وقت لآخر، ولا شك أن اضطراب الحياة السياسية كان ينعكس على موقف الحكام منه، ويبدو أن فترة الاضطراب السياسى التى كانت تؤدى إلى استبدال الحكام من وقت لآخر أعطته فرصة للتنفس من حين لآخر حتى كانت آخر هذه الموجات حين انحسر حكم بنى الصفار عن المنطقة ، واضطر مؤازروهم إلى التوارى أو الفرار، حينئذ توقفت عوامل السعى ضد الحكيم وانتهت هذه الظروف التى امتدت أكثر من عشر سنوات .

لقد وضحت الأمور، وانكشف التآمر، وعرف الزيف الذى لفته الجاقدون ، وتبينت الوشائيات التى لاحقت الحكيم، ووقف القوم يحسون بحلاوة الحديث، وطعم الكلمات فأقبلوا على الحكيم يطلبون الحكمة لتستير القلوب وتزاحموا على موارد المعرفة، يقول الحكيم الترمذى : «حتى اجتمع الناس ببابى من مشايخ البلد من غير أن أشعر بهم، وقرعوا الباب، فخرجت إليهم فكلمونى فى القعود لهم - وقد كان هؤلاء الأشكان قد قبحوا أمرى عند العامة قبحا كنت أتوهم أنهم السقم أكثرهم، لما كانوا يذيعون هؤلاء على من الكلام القبيح ويشنعون أمرى، ويرمونى بالبدعة، من غير أن يكون ذلك من شأنى أو توهمته قط فما زالوا يكلمونى فى ذلك حتى أجبتهم إلى القعود، فذكرت لهم من الكلام شيئا كأنه يغترف من البحر فأخذت منى القلوب مأخذًا . واجتمع الناس فلم تحتمل دارى ذلك وامتلأت السكة والمسجد فلم يزلوا بى حتى مدونى «جرونى» إلى مسجد. وذهبت تلك الأكاذيب والأقاويل الباطلة، ووقع الناس فى التوبة، وظهرت التلامذة وأقبلت الرياسة، والفتن بلوى من الله لعبده، ورجع أولئك الأشكان إلى البلاد بعد ما

= هؤلاء جميعا نقلوا ما جاء عن نفي الحكيم من كتب السلمى ، وطبقات الصوفية للسلمى لا يوجد فيها ذلك، ويبدو أن نقل هؤلاء عن كتاب للسلمى لا يزال مفقودا.

قويت وكثرت التلامذة وأخذت القلوب مواعظي ، وتبين لهم أن هذا كان منهم بغيا وحسدا فلم ينفذ لهم بعد ذلك قول وأيسوا . . «(١).

ولا شك أن ما نقلناه عن الحكيم محمل بالمعاني الكثيرة والكبيرة، وفيه إشارات لطيفة، والذي يهمنا منه بالدرجة الأولى أثره في هؤلاء المتعطين إلى مواعظ الحكيم، المرادين له، الراغبين في الاستزادة، وبدا ذلك واضحا عندما ذكر لهم الحكيم شيئا من كلامه كأنه يغترف من بحر. فأخذت منه القلوب المواعظ والحكمة والمعرفة. وبدا الحكيمون يسلكون طريق الحكيم فكانت الطريقة الحكيمية التي أشار إليها الهجویری فی کتاب كشف المحجوب حيث قال: «أما الحكيمون فيتمون إلى أبي عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذی رضی الله عنه، وبداية كشف مذهبه هي أن تعرف أن لله تعالى أولياء اصطفاهم من الخلق، وقطع همهم عن المتعلقات، واشتراهم من دعاوى نفوسهم وأهوائهم»(٢).

وما ذكرناه كان بعضا من آثار الحكيم الترمذی التي ظهرت في حياته «وقد أدى بعضها إلى أن يواجه الحكيم فترة امتحان عسيرة شديدة القسوة على نفسه، حتى أنه كان يخشى أن يخرج لثلا تعتدى عليه العامة بما سول لهم خصومه، من متحلة العلم الذين أحالوا البلاد بالنسبة له جحيما لا يطاق، وعكف الرجل على نفسه يتعهدا بالرياضة والمجاهدة وكان لا يجد وسيلة يمضي بها الوقت إلا اللجوء إلى أوراقه وأقلامه يسجل خواطره ويكتب ما يجول بذهنه من المعاني والأفكار. ولئن كانت هذه الفترة قاسية حقا على نفس الحكيم إلا أنها أثمرت لنا أغلب ما تركه من رسائل ومسائل وكتب، ناقش فيها كثيرا من الآراء والموضوعات»(٣).

(١) الحكيم الترمذی ، «بدو شأن أبي عبد الله» ص ٢٠ ، ٢١ .

(٢) الهجویری «كشف المحجوب» الجزء الثاني ص ٤٤٢ ، ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ترجمة الدكتورة إسعاد عبد الهادي قنديل .

(٣) راجع الدكتور الجيوشي «الحكيم الترمذی وقضايا علم الكلام» منبر الإسلام ع ٢ ص ٣٨ ، ص ١٠٤ القاهرة .

على أن ما حدث للحكيم نتيجة لأثاره العلمية كان من علماء الرسوم، الذين اهتموا بالقشور من العلم دون اللباب، فأثاروا العامة والحكام، وكان ما كان «أما الباحثون وأصحاب الدعوات والمناهج السلوكية، فقد كان لهم مع الترمذى منهج آخر هدفه عرض الفكرة فى هدوء وحكمة، لا يعنيه إلا البحث عن الحقيقة وكيفية الوصول إليها، وقد بدأ فى أصحاب هذا الاتجاه الأدب الجم، والخلق الرفيع، فى حديثهم إلى الترمذى، ولئن كان الزمن قد عدا إلى رسائلهم إلى الترمذى، فلم نقف على دقائقها وتفصيلاتها، فإن ردود الترمذى قد تلقى ضوءا على محتويات هذه الرسائل وأفكار أصحابها»^(١).

والرسائل التى جرت بين الحكيم وبين مرديه والسالكين وشيوخ عصره والأولياء «تبدو لأول قراءتها إجابة لكتب وصلت إليه من أصحابها يرد عليهم فيها، إما بالإرشاد والتوجيه، وإما بتبادل النصيحة والتواصى بالحق، وإما بالتصحيح والتقويم لما ورد فى كتبهم إليه من أفكار»^(٢).

«وكانت القضايا تدور حول أمور تشغل المهتمين بالمعرفة الصوفية والوسائل التى يرونها لتحقيق الصفاء النفسى، والسمو الروحى، واكتساب المعرفة، التى تقرب السالك من الله سبحانه، وتفتح الطريق أمامه للترقى فى منازل القرب التى لا يدنو منها إلا من تسلىح بصفاء النفس، ونقاء القلب، واستقامة السلوك، وشفافية الروح»^(٣).

وفى رسائله كان الحكيم يناقش كثيرا من القضايا والمسائل التى كانت مثار جدل ونقاش فى عصره، بينه وبين من يكتبون إليه.

(١) انظر الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لأثاره» ص ٣٢٨.

(٢) انظر الدكتور بركة «خمس رسائل من الحكيم الترمذى» أصول الدين ص ٢٧٧، القاهرة.

(٣) انظر الدكتور الجيوشى «رسائل الحكيم الترمذى» منبر الإسلام ع ٨ س ٤٠ ص ٤٦.

ومن هذه الرسائل رسائل خمس^(١). «حققتها الدكتور عبد الفتاح بركة كذلك حققتها فضيلة الدكتور الجيوشى»^(٢).

-رسالة عنوانها: «جواب كتاب من الري» وفي هذه الرسالة يرد الحكيم على ما أبداه صاحب الكتاب من شوق إليه .

- ورسالة عنوانها: إلى ابن سعيد النيسابورى^(٣)، وهو أحد ثلاثة من رجال الطبقة الأولى من شيوخ الملامتية: أبو حفص النيسابورى وأبو صالح حمدون القصار النيسابورى ، وأبو عثمان سعيد النيسابورى^(٣). والمامتية فرقة صوفية ظهرت فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى بمدينة نيسابور «بخراسان» أطلق عليها اسم «الملامتية أو الملامية أسسها رجال من أصدق رجال الطريق فى ذلك القرن الذى امتاز فى تاريخ التصوف الإسلامى بالورع والتقوى الحقيقين، كما امتاز بقوة العاطفة الدينية وجهاد النفس العنيف ومحاربتها ومحاسبتها على كل ما فرط منها وما يحتمل أن يفرط منها - ومسلك الملامتية مسلك عملى من أوله إلى آخره، ومجموعة من الآداب يقصد بها إلى مجاهدة النفس ورياضتها، مجاهدة ورياضة تؤديان بالسالك إلى إنكار الذات ومحو علائم الغرور الإنسانى»^(٤).

ومثل هذا المنهج يقتضى منهم أن تكون معظم تعليماتهم متجهة إلى التضييق على النفس وذلك عن طريق النهى المستمر، والمنع المستمر، والاتهام المستمر، ولاشك - كما يقول الدكتور بركة - أن هذا إغراق قد يبدو فى نظر البعض مغالاة لا مبرر لها، كما يبدو الاستغراق فيه صارفا عن الاستشراق إلى آفاق أعلى

(١) انظر الدكتور بركة «رسائل خمس للحكيم الترمذى» مجلة كلية أصول الدين ع ١ ص ٢٧٧-٣٢٩، القاهرة.

(٢) راجع الدكتور الجيوشى «مجلة منبر الإسلام» العدد ٨ ، ٩ من السنة ٤٠ .

(٣) أبو عثمان سعيد بن إسماعيل الخيرى الذى كتب إليه الحكيم هذه الرسالة فقد ولد بالرى ونشأ بها ثم رحل إلى نيسابور فاتخذها سكنا حتى توفى لثلاث عشرة ليلة بقين من ربيع الآخر سنة ثمان وتسعين ومائتين. انظر الدكتور الجيوشى منبر الإسلام ص ٤٠ ع ٩ ص ٤٣ .

(٤) راجع الدكتور أبو العلا عفيفى « الملامتية والصوفية» ص ٣ ط الحلبي ١٣٦٤هـ.

وأوسع، وهذا ما نلاحظه في كتاب الحكيم الترمذى إلى أبى سعيد، فعلى الرغم من اتفاق الحكيم مع الملامتية فى نظرتة المبديئية إلى النفس واتهامها ومن كونه ذا مذهب فى رياضتها وتأديبها، إلا أنه لا يقبل نظرة الملامتية التى تحصر المرید فى هذا المنهج وحده، فتصرفه عن منهج آخر يتكامل معه»^(١).

- ورسالتين تحمل كل منهما عنوان : «إلى محمد بن الفضل» وهو من كبار شيوخ الملامتية وقد كانت صلته بالحكيم الترمذى - على ما تدل عليه هذه الرسائل، وعلى ما ترشد إليه كتب الطبقات والتراجم - صلة وثيقة»^(٢).

- رسالة كانت إلى بعض إخوانه دون تعيين عنوانها: «إلى بعض إخوانه» وجاء فى مقدمتها: «وأجاب أبو عبد الله رحمة الله عليه بعض إخوانه عن كتاب كتب إليه»^(٣). . . وهناك رسائل أخرى كثيرة منها:

- رسالة عنوانها: المسائل التى سأل عنها أهل سرخس أو بيان أدب المریدين وجاء فى مقدمتها : «أما بعد فقد فهمت مسائلك وما سألت من شأن المرید، وما الذى ينفعه ويضره فى سيره إلى الله تعالى ، وكيف ينبغى أن يكون مبتدأ أمره»^(٤).

- رسالة عنوانها: «كيفية السلوك إلى رب العالمين» وهذه الرسالة كانت ردا على سؤال وجهه إلى الحكيم الترمذى أحد الأولياء الكرام، الأصفياء للحكيم، يقول فيها الحكيم: «أجبت سؤالك أيها الولي الكريم، والصفى الحميم، فى كيفية السلوك إلى رب العالمين، والوصول إلى حضرته، والرجوع من عنده إلى خلقه»^(٥).

(١) راجع الدكتور بركة «رسائل خمس للحكيم الترمذى» مجلة كلية أصول الدين ع ١ ص ٢٨٣ ، ٢٨٤.

(٢) المصدر السابق ص ٢٨٥.

(٣) المصدر السابق ص ٣٢٤.

(٤) الحكيم الترمذى «آداب المریدين» ص ٣٣، ط مطبعة السعادة تحقيق الدكتور بركة.

(٥) الحكيم الترمذى «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ورقة ١٤٦ ، مخطوط بشمال المغرب.

- رسالة عنوانها: «رسالة إلى بعض إخوانه» فيها: «وأجاب أبو عبد الله
رحمة الله عليه بعض إخوانه عن كتاب كتبه إليه»^(١).

- رسالة عنوانها: «مكر النفس»^(٢) . . إلى غير ذلك من رسائل جاءت ردا
عن استفسار ، أو جوابا عن مسألة من مسائل السلوك والمعرفة كان أثارها السائلون
من أهل العلم والطريق ، وبعثوا بها من الأقاليم المجاورة إلى الحكيم الترمذى . .
وإذا كان لبعض الأئمة أن يعلو شأنهم ، ويتألق سناهم ، وتبقى على الأيام
ذكرهم بما صنعوا من الكتب أو خلفوا من الآثار، فإن الحكيم الترمذى علم من
الأعلام، تشبع من الثقافة الإسلامية وكتاب الله وسنة الرسول ﷺ عملا وسلوكا،
وتجربة وطريقا. فأهله ذلك للتصنيف ، واجتمع له من المؤلفات ما لم يجتمع
لغيره من الأفاضل، وترك للتراث الإسلامى ما يزيد على ستين كتابا وأكثر من مائتى
رسالة.

ولا شك أن مؤلفات الحكيم كانت ذات تأثير فيمن كانوا حوله من شيوخ أو
مريدين يحملون ذكره وتوجيهاته. وقد وجدت جماعة من المشتغلين بالتصوف
عالجت قضية الولاية والأولياء على ضوء ما شرحه وأصله الحكيم فى كتاب «ختم
الأولياء» وكتاب «علم الأولياء» وما اتصل بهذا الموضوع فى سائر كتبه ورسائله،
«حتى أن هذه الجماعة السالكة فى الطريق كونت تيارا معيناً دعا رجلا مثل
الهجويرى أن يعتبر «الحكميين» إحدى فرق عشر ارتضاها وشرح مبادئها بجانب
الجماعات الأخرى التى اعتنق كل منها فكر شيخ من شيوخ الصوفية الكبار وسار
على مبادئها»^(٣).

فرأى الحكيم فى الولاية والأولياء - مما سنعرض له بالتفصيل فيما بعد -
وما يلحق بذلك، كان رأى أتباعه، ومنهجهم لهم، أما تأثير الحكيم فيمن أتى بعده

(١) الحكيم الترمذى «المسائل المكتوبة» ص ٨٣.

(٢) حقق هذه الرسالة الدكتور بركة ونشرها فى المجلد العشرين من مجلة معهد المخطوطات
العربية، كما وضعها ضمن كتابه «فى التصوف والأخلاق» ط دار الطباعة المحمدية وكذلك
حققها الدكتور الجيوشى ونشرها فى كتاب «المسائل المكتوبة» ص ١٢٧.

(٣) الدكتور الجيوشى مقدمة كتاب «معرفة الأسرار» للحكيم ص ٢٠.

من رجال التصوف والعلماء فقد كان - كما يذكر الدكتور الجيوشى - «أوسع مدى ووضوحا وإن لم تتناوله كتب التراجم تناولا كافيا، ولكن هذا الأثر يدركه الدارس بوضوح فى أفكار الصوفية والمفكرين عامة على مر العصور بعده، وذلك عن طريق كتبه ورسائله التى كانت مستداولة بتتابع الناس على نسخها حتى القرن الماضى»^(١) ولكن ليس من السهل على الباحث أن يتتبع أفكار المتصوفة، ويكشف بالقراءة ما كتبه جميعا ليتبين أثر الحكيم فى أفكار الصوفية، ومع كل هذا فإن المتتبع لبعض الموضوعات التى أصل أصولها الحكيم، يدرك بوضوح تأثيرها فىمن تناول هذه الأمور.

ومن هؤلاء العلماء الذين أخذوا من الحكيم وتأثروا به حجة الإسلام الغزالي فإن البحث فى كتابه «الحكيم الترمذى» الأكياس والمغترين يدرك أن الغزالي انتفع بهذا الكتاب فى كتابه: «إحياء علوم الدين» وبخاصة فى ربيع المهلكات، وما كتبه الغزالي عن العلم والعقل والنفس والروح والقلب وجنوده استمده من مؤلفات الحكيم الترمذى «بيان العلم» و«أنواع العلوم»، و«الأعضاء والنفس»^(٢) وكتاب «الفروق ومنع الترادف» للحكيم، يتأثر به ابن القيم فى كتابه «الروح» فقد انتفع بما كتبه الحكيم فى كتاب «الفروق» وقرأ فى كتابه «الروح» لابن القيم: فصل فى الفرق بين المهابة والكبر^(٣)، وقارن بينه وبين ما كتبه الحكيم فى كتاب «الفروق ومنع الترادف» فصل بين المهابة والكبر^(٤)، نجد أن الصلة واضحة والتأثير عميق . .

ومن الذين أخذوا عن الحكيم الشيخ ضياء الدين عمار بن محمد بن عمار البدليسى المتوفى سنة ٥٩٠ للهجرة حيث إن كتابه «بهجة الطائفة بالله العارفة» فيه الكثير من كتاب «ختم الأولياء» للحكيم الترمذى ، لاسيما فى الفصول الأخيرة من تأليفه^(٥).

(١) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لأثاره» ص ٣٣٠.

(٢) راجع الدكتور الجيوشى ، مقدمة المسائل المكتوبة ص ٣٠.

(٣) راجع ابن القيم «الروح» ص ٣٧٦، ط مكتبة نصير.

(٤) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» مخطوط ورقة رقم ٢٠٠ مكتبة الإسكندرية.

(٥) راجع الدكتور عثمان يحيى «ختم الأولياء» ص ٣٨.

وعبد الرحمن الجامى يذكر فى «نفحات الإنسان» «أن بهاء الدين نقشبندى مؤسس طريقة النقشبندية قد استفاد من الحكيم الترمذى وكتبه»^(١).

وقد تأثر ابن عربى بالحكيم الترمذى فى حديثه عن الولاية والأولياء ونجد ذلك واضحا فيما جاء فى «الفتوحات المكية» وقد أجاب ابن عربى عن مائة وخمسة وخمسين سؤالاً كان الترمذى قد طرحها فى كتابه «ختم الأولياء»^(٢) وأجاب عنها ابن عربى فى فتوحاته^(٣)، وأفرد للإجابة عنها مؤلفا خاصا سماه «القسطاس المستقيم فيما سأل عنه الترمذى الحكيم»^(٤).

وقد نستفيد من البحوث أن ابن عربى تأثر بالحكيم الترمذى فى مواضيع أخرى غير الولاية والأولياء، ويظهر ذلك الأثر فى كتاب «التدبيرات الإلهية فى إصلاح المملكة الإنسانية» حيث يرى ابن عربى : «أن القلب هو قاعدة المملكة الإنسانية وأن العقل هو وزيرها الذى لا بد أن يتوفر له مجموعة من الأخلاق والصفات حتى يتسنى له القيام على تدبير شئون المملكة بكفاءة وحزم»^(٥) . . . وهذه الصفات والأخلاق هى التى دعاها الحكيم الترمذى أعوانا للعقل فى بسط سلطانه على نواحي المملكة^(٦).

والباحث فى كتاب «الإتقان فى علوم القرآن» للسيوطى يجد أن السيوطى تأثر بالحكيم الترمذى فى بعض ما عاجله وعرضه فى الإتقان . ومن ذلك ما جاء تحت عنوان : «قاعدة فى الألفاظ يظن بها الترادف وليست منه»^(٧) فإن ما جاء تحت هذا العنوان يستمد جذوره من كتاب «الفروق ومنع الترادف» للحكيم الترمذى .

(١) انظر نور الدين عبد الرحمن بن أحمد الجامى «نفحات الإنس من حضرات القدس» ص ١٣٢ ط كلكتة ١٨٥٨ م.

(٢) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» الفصل الرابع المسائل الروحانية ص ١٤٢ - ٣٢٥ .

(٣) وقد أحققه الدكتور عثمان يحيى بأسئلة الحكيم فى كتاب «ختم الأولياء» ص ١٤٢ - ٣٢٦ بالهامش .

(٤) انظر المصدر السابق .

(٥) نقلا عن الدكتور الجيوشى فى كتاب «الحكيم الترمذى» ص ٣٣٤ .

(٦) المصدر السابق ص ٣٣٤ .

(٧) جلال الدين السيوطى «الإتقان فى علوم القرآن» ج ٢ ص ٣٦٣ - ٣٦٩ ، ط الهيئة المصرية العامة ١٩٧٤ م.

وفي موضع آخر من كتاب «الإتقان» تحت عنوان «معرفة الوجوه والنظائر»^(١) نلاحظ أن السيوطي استقى ما أراد أن يضعه من كتاب «تحصيل نظائر القرآن»^(٢) للحكيم الترمذى .

وقد يصل الباحث إلى معرفة كثير من العلماء تأثروا بالحكيم الترمذى وأخذوا من كتبه ويذكر الدكتور نقولا هير: «أن تأثير الترمذى على الصوفية بعده عن طريق مؤلفاته أوضح من تأثيره عليها بوساطة مردييه وتلاميذه فإن كثرة استنساخ كتبه حتى إلى عهد قريب تقوم شاهدا على ما لقيته عند الناس من استحسان ورواج»^(٣).

ويؤكد محقق كتاب ختم الأولياء الدكتور عثمان يحيى: «أن تأثير حكيم ترمذ فى البيئته العلمية الإسلامية كان بوساطة كتبه ورسائله العديدة التى حفظ الزمن القسم الأعظم منها لحسن الحظ، وأن بقاء أكثر مؤلفات الشيخ الترمذى فى دور المكاتب أن فى الشرق أو فى الغرب لدليل بارز على عناية العلماء البالغة بها، وشيوعها فى الأوساط الإسلامية المختلفة»^(٤).

وأستاذنا الدكتور عبد الفتاح بركة يقول: «وإذا كنا لا نعرف مراحل الرحلة الطويلة التى قطعها كتبه حتى وصلت إلينا ومدى تغلغلها وتأثيرها فإنه قد أصبح من المؤكد أنها تعتبر من أمهات الكتب الصوفية التى يرجع إليها، ويعتمد عليها»^(٥).

ويصف أبو الفرج بن الجوزى أحد كتب الحكيم فيقول: «وقد صنف لهم - الصوفية - أبو عبد الله محمد بن على الترمذى كتابا سماه «رياضة النفوس» قال فيه...»^(٦).

(١) المصدر السابق ، ج١ ص ١٤٤-١٥٥ .

(٢) الحكيم الترمذى ، «تحصيل نظائر القرآن» تحقيق الأستاذ حسنى نصر زيدان .

(٣) الدكتور نقولا هير مقدمة بيان «الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص ١٢ .

(٤) الدكتور عثمان يحيى مقدمة «ختم الأولياء» ص ٣٨ .

(٥) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ١٩٩ .

(٦) ابن الجوزى «تلييس إبليس» ص ٢١٠ ، ط إدارة الطباعة المنيرية .

فالحكيم الترمذى علامة واسع الاطلاع، يكاد يكون صاحب مذهب وهو غزير الإنتاج، ومرجع نفيس، وكتبه كان لها دورها»^(١).

وقد أثرت كتبه فى ابن القيم، وابن عربى، والغزالى، والسيوطى والبديسى، وبهاء الدين النقشبندى، وغيرهم من علماء التصوف ورجال الطريق.

وقد كانت كتب الحكيم الترمذى - كما يقول الدكتور بركة-: تحظى بتقدير عميق فى المدرسة الشاذلية التى أسسها أبو الحسن الشاذلى المتوفى سنة ٦٥٦هـ والتى لا تزال حية إلى الآن؛ فقد كان الشاذلى يعقد ميعادا لدراسة كتابه «ختم الأولياء» وقد بلغ من اهتمام شيوخ هذه المدرسة بهذه الدروس أن كان أبو العباس المرسى يحرص كل الحرص على حضورها، وحينما يكون على سفر فإنه يلتمس كل وسيلة تمكنه من حضورها فى ميعادها، كما كان ابن عطاء الله السكندرى يروى عنه فى تأليفه التى تعتبر أساسا فى كتب المدرسة الشاذلية، وقد بلغ من تقديره فى هذه المدرسة أنهم كانوا يطلقون عليه لقب «الإمام الربانى»^(٢).

ولعل ما يذكر : أنه ليس من مهمتنا أن نسترسل فى ذكر الأمثلة والكتب والطرق الصوفية التى تأثرت بالحكيم الترمذى وأخذت من مؤلفاته لأن ذلك خارج عن حدود هذه الرسالة.

وقد رأينا أن علماء المعاجم والطبقات - الذين وضعوا الكلمات فى مواضعها وكانوا أدرى بسير العلماء، وأعرف بمكانتهم ومنزلتهم - ورد فى كتبهم ومؤلفاتهم ما يوحى بأن الحكيم الترمذى كان يتمتع بالتقدير والإجلال لما توفر له من علم ودين بين شيوخ التصوف والعلماء المعاصرين له والذين جاءوا بعده وهذا هو أبو بكر محمد الكلاباذى المتوفى سنة ٣٨٠هـ يذكر الحكيم فى الباب الرابع من كتابه «التعرف لمذهب أهل التصوف» فىمن صنف فى المعاملات، ويعتبره أحد

(١) المستشرق ماسنيون «دراسات فى التصوف الإسلامى» ص ٢٨٧، ٢٩٤ ط باريس ١٩٥٤م.

(٢) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج ١ ص ١٩٩.

الإعلام المشهورين، المشهود لهم بالفضل، الذين جمعوا علوم المواريث والاكْتساب، سمعوا الحديث وجمعوا الفقه، والكلام، واللغة، وعلم القرآن، تشهد بذلك كتبهم ومصنفاتهم»^(١).

ويذكره السلمي المتوفى سنة ٤١٢هـ فى طبقات الصوفية فيقول: «هو من كبار مشايخ خراسان، وله التصانيف المشهورة»^(٢).

وأبو نعيم الأصبهاني المتوفى سنة ٤٣٠هـ يذكره فى «حلية الأولياء» بقوله: «إنه مستقيم الطريقة يرد على المرجئة وغيرها من المخالفين، تابع للأثر، وله التصانيف المشهورة»^(٣).

وقال عنه القشيري المتوفى سنة ٤٦٥هـ فى «الرسالة القشيرية» بأنه من كبار الشيوخ وله تصانيف فى علوم القوم»^(٤).

والهجویری المتوفى سنة ٤٧٠هـ تقريبا فى «كشف المحجوب» يقول عنه: «ومنهم الشيخ ذو الخطر، والغنى عن أوصاف البشر أبو عبد الله محمد بن على الترمذى رضى الله عنه، كان كاملا وإماما فى فنون العلم ومن الشيخ المحتشمين، وله تصانيف كثيرة طيبة، وكرامات مشهورة مثل كتاب «ختم الولاية» وكتاب النهج وكتاب نواذر الأصول، وقد عمل كتبا أخرى كثيرة غير هذه، وهو معظم لدى جدا لأن قلبى صيد له، وكان شيخى يقول: محمد در يتيم إذ لا قرين له فى العالم كله، وله كتب فى علوم الظاهر وإسناد عال فى الأحاديث، وكان قد بدأ تفسيراً فلم يف العمر بإتمامه، وهو منتشر بين أهل العلم بالقدر إلى عمله»^(٥).

(١) الكلاباذى «التعرف لمذهب أهل التصوف» ص ٤٧ تحقيق النواوى ، ط كليات الأزهر.

(٢) عبد الرحمن السلمي «طبقات الصوفية» ص ٥١، ط الشعب.

(٣) أبو نعيم الأصبهاني «حلية الأولياء» ج ١ ص ٢٣٣.

(٤) القشيري «الرسالة القشيرية» ص ٢٢ ط ، دار الكتاب العربى .

(٥) الهجویری ج ١ ص ٣٥٣.

والإمام الشعراني يذكره في «الطبقات الكبرى» فيقول عنه: «له التصانيف المشهورة»^(١).

وقال عنه السبكي في طبقات الشافعية: المحدث الزاهد أبو الله الترمذى الصوفى صاحب التصانيف^(٢).

وذكره ابن حجر فى لسان الميزان بقوله : إنه كان أماما من أئمة المسلمين له المصنفات الكبار فى أصول الدين ومعانى الحديث وقد لقي الأئمة الكبار^(٣).

والذهبي فى تذكره الحفاظ يقول عنه : الزاهد الحافظ المؤذن صاحب التصانيف^(٤).

والشيخ زكريا الأنصارى يقول عن الحكيم فى «نتائج الأفكار القدسية شرح الرسالة القشيرية: إنه الصوفى صاحب التصانيف المشهورة اشتهر بملازمة العبادة بين العباد، وتفرد من بين الصوفية بكثرة الرواية وعلو الإسناد، ناسك سلك طريق القوم وصل التهجد وهجر النوم، رحل فى طلب الحديث والعلم، وتلفح بمروط التقوى والحلم، لقي الأكابر وأخذ عن أرباب المحابر، ومع ذلك كان صدرا معظما، وصوفيا محدثا مفخما، كثير الكيس واللطفة، غزير المعارف التى تحف أخلاقه وأعطافه تحلى بعقوده جيد زمانه، وتأرجت الأرض بعرف عرفانه، سمع الكثير من الحديث بالعراق وغيره، وهو من أقران البخارى . . ثم ينقل عن ابن عطاء الله قوله، كان الشاذلى والمرسى يعظمانه جدا ولكلامه عندهما الحظوة التامة ويقولان هو أحد الأوتاد الأربعة فلا تلتفت لخرافات بعض المجازفين ممن طعن فيه^(٥).

(١) الشعرانى «الطبقات الكبرى» ج١ ص ٧٨ ، ط صبيح .

(٢) السبكي «طبقات الشافعية» ج٢ ص ٢٤٥ .

(٣) ابن حجر «لسان الميزان» ج٢ ص ٣٧٨ .

(٤) الذهبى «تذكرة الحفاظ» ج١ ص ٦٤٥ .

(٥) الشيخ زكريا الأنصارى «نتائج الأفكار القدسية فى بيان معانى الرسالة القشيرية» ج١ ص ١٦٤

ط بولاق ١٢٩٠هـ .

وابن الجوزى فى «صفة الصفة» يقول عنه : «أنه من كبار مشايخ خراسان له التصانيف المشهورة»^(١).

وذكره بكل تقدير وإجلال كثير من المؤرخين كالجامى المرفى سنة ٨٩٨هـ^(٢) والمناوى المتوفى سنة ١٠٣١هـ^(٣) ودارشكوه المتوفى سنة ١٠٥٦هـ^(٤) وطاش كبرى زاده^(٥)، وخير الدين الزركلى^(٦).. وابن تيمية حينما يناقش فكرة ختم الأولياء يعرض للترمذى ولا يرضى رأيه فى ختم الأولياء ، إلا أنه يعرف للرجل حقه ومكانته، ويثنى على كثير مما كتبه^(٧).

ويذكر العطار فى «تذكرة الأولياء» بقوله: «السليم السنة، عظيم الملة، مجتهد الأولياء، منفرد الأصفياء، حرم القدس، شيخ الوقت محمد بن على الترمذى رحمة الله عليه، المحتشم بين الشيوخ ، المحترم بين أهل الولاية، الداعى بكل اللغات، الشارح لمعانى الأحاديث والآيات، كان آية من شرح المعانى والثقة فى الأحاديث ورواية الأخبار والأعجوبة فى بيان المعارف والحقائق الكاملة القبول، العظيم الشفقة العجيب الحلم، العالى الخلق، صاحب الرياضات والكرامات، الكامل فى فنون العلم، والمجتهد فى الشريعة والطريقة، اقتدى به جماعة من أهل ترمذ، ومذهبه فى العلم أنه عالم ربانى ، وهو حكيم الأمة وليس بمقلد لأحد،

(١) ابن الجوزى «صفة الصفة» ج٣ ص ١٤١ ط حيدرآباد ١٣٥٥هـ.

(٢) نور الدين عبد الرحمن الجامى «نفحات الأنس من حضرات القدس» ص ١٣١ ط كلكتة ١٨٥٨م.

(٣) عبد الرؤوف المناوى «الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية» ص ٢١٢ و ٢١٢ ومن المخطوط رقم ٢٤٩ من مجموعة يهودا بجامعة برنستون نقلا من كتاب (بيان الفرق - المقدمة ص ١٠).

(٤) دارشكوه «سفينة الأولياء» مخطوط ق ٨٥ ط.

(٥) طاش كبرى زادة «مفتاح السعادة» ج٢ ص ١٧١ ط حيدرآباد الهند.

(٦) خير الدين الزركلى «الأعلام» ، ج٧ ص ١٥٦ الطبعة الثانية

(٧) ابن تيمية «حقيقة مذهب الاتحاديين» ص ٥٩ - ٦٠ ط رشيد رضا نقلا عن الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لأثاره» ص ٣٣٩.

لانه صاحب الكشف والأسرار والغاية فى الحكمة، ولهذا سموه حكيم الأولياء^(١).

وصاحب «كنوز الأولياء» يقول عنه : « من كبار المشايخ، وهو مجتهد فى الشريعة والطريقة، وله مصنفات فيهما، ولم يقلد أحدا، كان أعجوبة الدهر فى الكمالات العلمية والعملية، وكان لا يتكلم إلا بالحكمة ولذا يقال له حكيم الأولياء»^(٢).

وابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٣٢هـ يذكر أن ابن النجار المتوفى سنة ٦٩٣هـ ترجم له فى تاريخه «بأنه كان إماما من أئمة المسلمين له المصنفات الكبار فى أصول الدين ومعانى الحديث وقد لقي الأئمة الكبار»^(٣) . . . ويذكر ابن حجر ما قاله القشيرى والسلمى - مما سبق أن ذكرناه - كما ذكر كلام القاضى ابن العديم ورد عليه إيراده له فقال: «وذكره القاضى كمال الدين بن العديم صاحب تاريخ حلب فى جزء له سماه «الملحة فى الرد على أبى طلحة» قال فيه: «وهذا الحكيم الترمذى لم يكن من أهل الحديث، ولا رواية له، ولا أعلم له نظرا فيه، وصناعة، إنما كان فيه الكلام على إشارات الصوفية والطرائق ودعوى الكشف عن الأمور الغامضة والحقائق، حتى خرج فى ذلك عن قاعدة الفقهاء واستحق الطعن عليه بذلك والإزراء، وطعن عليه أئمة الفقهاء والصوفية وأخرجوه بذلك عن السيرة المرضية، وقالوا: إنه أدخل فى علم الشريعة ما فارق به الجماعة وملا كتبه الفظيعة بالأحاديث الموضوعية، وحشاها بالأخبار التى يست بمرؤية ولا مسموعة، وعلل فيها جميع الأمور الشرعية التى لا يعقل معناها يعلل ما أضعفها وما أوهأها» . . . وبعد أن أورد ابن حجر كلام ابن العديم فى ذلك، ولولا أن كلامه يتضمن النقل

(١) فريد الدين العطار «تذكرة الأولياء» ج١ ص ٩١، نقلا عن الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى» ص ٣٤١.

(٢) اليافعى «كنوز الأولياء ورموز الأصفياء» ورقة ٨٤ مخطوط الظاهرة.

(٣) ابن حجر «لسان الميزان» ج٥ ص ٣٠٨.

عن الأئمة أنهم طعنوا فيه لما ذكرته ولم أقف لهذا الرجل على جلالته على ترجمة شافية»^(١).

وجدير بالذكر ما يروى ياقوت في «معجم الأدباء» من أن عم كمال الدين ابن العديم، وهو جمال الدين محمد بن هبة الله بن محمد بن هبة الله، كان أحد الأولياء العباد، وأرباب الرياضة والاجتهاد، وأنه شغف بتصانيف أبي عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي، فجمع معظم تصانيفه عنده، وكتب بعضها بخطه»^(٢).

وأن الإنسان ليقف أمام ما قاله كمال الدين بن العديم في الحكيم الترمذي طويلاً، لأن ابن العديم مؤرخ، أراد أن يحاكي مؤرخ الشام ابن عساكر، فعكف على النقول دون تمحيص، ويبدو أن ابن العديم لم يكن مقتنعا كل القناعة بما وضعه عن الحكيم الترمذي ولذلك قال: «وطعن عليه وقالوا» فلم يقل هو، ولم يطعن هو، وإنما الذي طعن هم الفقهاء الذين تسبوا في نفى الحكيم إلى «بلخ».. ولا مانع من أن يكون هذا الكلام مدسوس على ابن العديم وقد يؤيد هذا «ما صرح به عدد من المؤرخين المتأخرين من أن ابن العديم لم ينف تأليف كتابه «بغية الطلب في تاريخ حلب» وإنما مسودته فقط»^(٣).

(١) ابن حجر «لسان الميزان» ج ٥ ص ٣٠٩.

(٢) المستشرق نقولا هير «بيان الطرق» هامش ص ٩.

(٣) الدكتور سهيل زكار «ابن العديم مؤرخ حلب وبلاد الشام» نهج الإسلام س ٣ ع ١٢ ص ٦٤ وزارة الأوقاف سوريا، ١٤٠٣ هـ.

الباب الثانى

(أسس السلوك ووسائله عند الحكيم ومنهجه فيها)

الفصل الأول: السلوك وعلاقته بالسنة عند الحكيم

الفصل الثانى: أصول السلوك وارتباطها بقوى الإنسان

الفصل الثالث: المرید ووسائل السلوك

الفصل الرابع: مراتب السالكين ومقاماتهم وأحوالهم

الفصل الأول

السلوك وعلاقته بالسنة عند الحكيم

- السلوك دراسة وتحليل.

- الحكيم والسنة النبوية.

السلوك ، دراسة وتحليل

السلوك : السيرة والمذهب ، والاتجاه ، تقول : فلان حسن السلوك أو سيئ السلوك^(١) .

والسلوك : النفاذ فى الطريق ، يقال : سلكت الطريق ، وسلكت كذا فى طريقه^(٢) .

والسالك من سلك ، وقد وردت فى قوله تعالى : ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَّكَ لَكُمُ فِيهَا سَبِيلًا ﴾ [طه : ٥٢] . كما يقال : سلك الطريق يسلك سلوكا أى دخل وذهب فيها .

ويستعير الصوفية هذا المعنى ، وهو لفظ السالك إلى الله لأنه يسلك الطريق للحق ، تصديقا لقوله تعالى : ﴿ لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سَبِيلًا فِجَاجًا ﴾ [نوح] . وقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ﴾ [النحل : ٦٩] . فالسلك فى الطريق الصوفى هو العهد الذى تاب عن هوى نفسه وشهوتها ، واستقام فى طريق الحق بالمجاهدة ، والطاعة والإخلاص ، كما يقول الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى : « هو الذى مشى على المقامات بحاله ، لا بعلمه فكان العلم عينا»^(٣) أى أسقط التدبير مع الله وتوكل عليه بالكلية ، فقذف الله نورا فى قلبه ، وعلما إلهاميا فصار من أصحاب المقامات لمواهبه ، وصفاء سريرته ، وليس من طريق التحصيل والنظر والدراسة ، حتى أصبح علمه كشفا وفتحا^(٤) .

(١) راجع الدكتور جميل بصليا «المعجم الفلسفي» المجلد الأول ٦٧١ ، ط دار الكتاب اللبنانى .

(٢) راجع الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» المجلد ٣ ص ٢٤٩ ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

(٣) الإمام ابن عربى «رسائل ابن عربى» ج ٢ ص ٢ .

(٤) راجع الدكتور الشرقاوى «الفاظ الصوفية» ص ١٩٣ ، ١٩٤ ، الطبعة الثانية ، دار المعرفة الإسكندرية .

فالإسلام الحنيف قد حرص على إحاطة الإنسان بمناعات عقدية وخلقية وتربوية، تحول دون أن يتأثر هذا الإنسان بالمغريات أو التيارات التي تنال من كرامته، أو تحط من مكانته.

كما زود الإسلام الإنسان بمضادات ذات قيم فعالة، تعالج ما قد يبتلئ به من إصابات سلوكية تؤدي به إلى الهاوية، أو تنجم عنها أعراض وخيمة؛ ذلك لأن في الإنسان، «قابلية التأثر» وهو يملك «القدرة على التأثر» فكان لابد من صيانة قابلية التأثر لديه، لكي لا يكون مجالاً رحباً للمؤثرات الخارجية المنافية للفطرة السليمة، والذوق الرفيع والكمالات الإنسانية، ولأن الإنسان يملك القدرة على التأثر فيما حوله أصبح من الضروري أن يظل هذا الإنسان سليماً لتظل تأثيراته سليمة وصحيحة.

فالنظرة الشمولية التي يركز عليها الفكر الإسلامي في تقويم السلوك الإنساني تقرر: أن هذا السلوك ينعكس لا على حياة الإنسان نفسه فحسب، بل على الموجودات كافة بشكل مباشر أو غير مباشر إذ ما من طاقة إلا ولها أثر . لذلك اهتم المنهج الإسلامي بالسلوك باعتباره العامل الحاسم، يقول الدكتور بركة: «والإسلام يعتمد في توجيه السلوك البشري على موضوعية الأخلاق وفطرية البصيرة التي تدركها في بساطة ونقاء، وفي الوقت نفسه تزود الإنسان بالطاقة والقدرة وتنفع فيه العزيمة والإرادة للوفاء بمقتضياتها، وتتدخل في الأحوال التي تلتبس فيها الأمور على هذه البصيرة الفطرية أو التي تغلب فيها الشهوات والرغبات البشرية لتجلو وجه الحق، وتبرز معالم الخير والبر، ومن هذه الناحية تلبس الأخلاق ثوبها الإسلامي وتصطبغ بالصبغة الإسلامية ويصبح الوفاء بمقتضياتها والتمسك بقواعدها مبنياً على المعنى القائم بالعقيدة بحيث يجد الإنسان في امتثال هذه الأخلاق الإسلامية توافقاً بينه وبين عقيدته يبعث في نفسه الرضا والاطمئنان والاستقرار»^(١).

(١) الدكتور بركة «في التصوف والأخلاق» ص ٢٣، ٢٤، ط دار الطباع المحمدية ١٤٠٠هـ.

ولا شك أن المسلمين الأولين قد طفقوا منذ فجر الإسلام يتأملون في المثل القرآنية العليا ليتخذوا منها نبراسا يضيئون به أعماق قلوبهم ليستكشفوا في دخالها عناصر الأحوال الروحية التي شاهدها ممثلة في نبيهم بعد أن ظفرت بالرضا الإلهي العميم»^(١).

ومما لا سبيل إلى الريب فيه أن المصدر الأول الذي أرشد المسلمين إلى هذا الصراط السوى وأنار لهم طريق العروج إلى رب العالمين هو القرآن الكريم والأحاديث القدسية. وأن المصدر الثاني هو أقوال النبي الجليل صلوات الله وسلامه عليه وأفعاله الظاهرية وأحواله الباطنية التي كانوا يرونها ببصائرهم ويستشفونها بقلوبهم، فيتخذون منها مثلهم العليا، ونماذجهم الرفيعة، وشموسهم الساطعة التي تضيء لهم سبيل الحياة»^(٢).

فأجلاء الصالحين قد اتخذوا من سلوك النبي ﷺ نبراسا استضاءوا به ، فاستخلصوا من حياة الرسول الكريم ﷺ سلوكا تسمى بهم . . وأن الاقتداء برسول الله أساس أصيل لسلوك المؤمنين إلى الله . . قال تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴾ [الأحزاب].

فلا شيء يفيد الإقناع واليقين كروية الشيء مائلا متحققا، وتحقق السلوك إنما يتم عن طريق وجود القدوة أو المثل الكامل، ولقد كان رسول الله ﷺ أعظم حافز لمن يريد السلوك الحق. ويذكر الدكتور بركة : «أن وجود نموذج أخلاقي بشري هو أعظم حافز لمن يريد أن يبوء للأخلاق في نفسه محلا كريما، أن يبذل جهده وأن يظل على جهاده؛ لأن أمله في تحقيق غايته ليس مستحيلا، كما أنه ليس بعيدا، والتهمة في عدم تحقيق هذه الغاية لم تعد في استحالتها أو بعدها، ولكن في قصور الجهد المبذول من أجلها، وذلك يدفعه إلى بذل المزيد من الجهد، وسواء حقق في نفسه المثل الأعلى أو قاربه فإن فردا يجعل هذا غايته، لهو فرد عالى

(١) راجع الدكتور محمد غلاب «التسك الإسلامى» ص ٣٦ ط المجلس الأعلى بالقاهرة.

(٢) المصدر السابق ص ٣٧.

الهمة، عظيم الخير والبر، وكل فرد يستطيع أن يحقق في نفسه قدرا أكبر من التآسى بهؤلاء المثل البشرية العالية، يصبح بدوره أسوة وقدوة لمن لم يبلغ مبلغه، وتصبح هناك سلسلة من الأسوة الحسنة تتفاوت درجاتها في مراقى الكمال»^(١).

والحكيم الترمذى يرى في صفة الاقتداء: «أن يتبع آيات القرآن والسنة واتباع إجماع العلماء، وإشارات الحق على الكشف»^(٢).

ويقول الحكيم الترمذى عن طريق السفر: «واعلم أن الناس مذ خلقهم الله مكلفون، ومنذ أخرجهم من العدم إلى الوجود لم يزالوا مسافرين، وليس لهم حظ عن رحالهم إلا فى الجنة أو النار، وكل جنة أو نار بحسب أهلها»^(٣).

وفى كيفية السلوك إلى رب العالمين يذكر الحكيم الترمذى: «أن الطريق شتى وطريق الحق مفردة، والسالكون طريق الحق أفراد، ومع أن طريق الحق مفردة، فإنه تختلف وجوهه باختلاف أحوال سالكيها من اعتدال المزاج وانحرافه، وملازمة الباعث، وقوة روحانيته وضعفها، واستقامة همته وميلها، وصحة توجهه وسقمه»^(٤).

وكلام الحكيم الترمذى هذا يضع الباحث أمام مقولة تتضمن: «أن السلوك هو كل ما يصدر عن الإنسان من قول أو فعل، وما يتخذ من اعتقاد أو قصد»^(٥).

فالسلوك الإنسانى على اختلاف أنماطه، وتباين أغراضه وأوصافه يعتبر سلسلة من العمليات المتتابعة المتتالية، وبشكل يجعل من مجموعها صيغة فعلية واحدة، تؤدى غرضها بعد أن تتجسد حقيقة سلوكية».

(١) راجع الدكتور بركة «فى التصوف والأخلاق» ص ٣٥ ، ٣٦ .

(٢) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٤٧ ، تحقيق الدكتور الجيوشى ، ط دار النهضة العربية .

(٣) الحكيم الترمذى «رسالة كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ١٤٧ مخطوط تطوان ، المغرب

(٤) المصدر السابق ص ١٤٧ .

(٥) لجنة من العلماء «مفاهيم إسلامية» ص ٧ ط باكستان .

فالفعل - أى فعل يقوم به الإنسان - يمر بمراحل متعددة، تبدأ من داخل الذات الإنسانية، وتنتهى إلى خارجها، وحتى تكتمل عناصر وجوده النفسى ، والفكرى ليتخذ مرحلة السلوك الفعلى فى الحياة، ويقوم على : «أعمال الإنسان الإرادية المتجهة نحو غاية معينة مقصودة»^(١) فالفعل يتحدد تخطيطه، ويكتمل تصوره، وتصور الغاية المستهدفة له، قبل أن يحتل موقعه فى الحياة العملية .

ولأهمية الفعل والسلوك الإنسانى اعتنى الإسلام بتنظيم عناصر الفعل والسلوك ووضع المقاييس والموازن القادرة على جعل الفعل محققا للخير والسعادة . . . وبإنعام النظر فى مجمل نص الحكيم الترمذى الأنف الذكر نلاحظ أن السلوك الإنسانى يعتمد على أمور أهمها: المثير والغاية والنية والقصد، ولكل من هذه الأمور أثره فى توجيه السلوك والفعل الإنسانى .

فالمثير هو المنبه أو المحرك الذى يوقظ فى نفس الإنسان الإحساس والاتجاه نحو فعل من الأفعال . فالمثير أو المنبه ينحصر دوره فى لفت النظر وتحريك قوى الإنسان . فكل موضوع يلقى باستجابة عند الإنسان هو بالنسبة إليه مثير ومنبه يدفعه نحو اتخاذ موقف معين .

ولا يمكن للمثير أن يؤدى دوره فى تقرير الموقف الإنسانى أو إحداث سلوك معين إلا بالاعتماد على :

أ- الإحساس بالمثير عن طريق رسائل الحس والأدوات الحسية التى تجمع المعلومات الحية .

ب- حدوث الإثارة الداخلية فى النفس الإنسانية بعد شعورها بالحاجة إلى هذا الشيء ، فيستجيب الإنسان لهذه المؤثرات وينفعل بها .

(١) الدكتور منصور رجب «تأملات فى فلسفة الأخلاق» ص ١٨٠ ، ط الانجلو المصرية ، الطبعة الثانية .

ج- اتخاذ الموقف الإرادى^(١)، وإصدار الأوامر الذاتية مع موضوع الإثارة^(٢).

وعلى ضوء هذا المفهوم يبني الإسلام موقفه فى التعامل مع الإنسان وترتيب الجزاء على الفعل الإنسانى . . ومن أجل ذلك رفض الإسلام النظرية السلوكية القائلة بآلية السلوك الإنسانى ، واعتبار السلوك مجرد استجابة آلية للمثيرات والمنبهات التى تدفع الإنسان لأحداث الفعل^(٣).

والإسلام يبني موقفه هذا على أساس منطلق عقدى وموضوعى منسق فالمنطلق العقدى يقوم على أساس الإيمان بوجود علاقة وثيقة بين ترتيب المسئولية والجزاء على الفعل الإنسانى وبين عدل الله سبحانه .

لهذا أولى الإسلام أهمية كبرى لكل عنصر من العناصر التى تتعامل مع المثير، فنظمه ووضع الضوابط والمناهج التى توجهه نحو الخير .

وانطلاقاً من هذا الاهتمام بدور الحافظ والمثير وضع الإسلام قواعد انضباطية للاحتراس من وجود المثيرات الشاذة والمحفزات نحو الفساد وتفادياً لوقوع الإنسان تحت تأثير هذه المحفزات الشاذة وضع الإسلام الموازين والمقاييس لانضباط الكلمة والفعل والموقف الإنسانى ، قال تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ [الإسراء].

وبذلك كرس الإسلام كل منهاجه لإيجاد دوافع الخير ومحفزات الإصلاح والتكامل الإنسانى ، واستئصال كل وسائل الدفع والإثارة نحو الفساد والسقوط السلوكى . فالإنسان عندما يواجه المثير والمحفز بحرية واختيار يستطيع أن يقرر الموقف الذى يختاره وينوى الفعل الذى يريده فيتجه نحوه .

(١) الموقف الإنسانى المقصود هو الموقف الذى يملك الإنسان فيه القدرة على الفعل والترك وليس رد الفعل اللاشعورى .

(٢) راجع الدهلوى «مجلة المجمع العلمى الهندى» م ٣ ص ٤٥ - ط الهند .

(٣) راجع لجنة من العلماء «مفاهيم إسلامية» ص ١٠ ط الباكستان إسلام آباد .

وانطلاقاً من هذا المبدأ رتب الإسلام المسئولية والحساب والجزاء فقال تعالى :
﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ ﴾ (٢٤) [الصفافات].

وانطلاقاً من هذا المفهوم جاءت الشرائع لتغيير واقع الإنسان ، وتبدل صيغة حياته ، «ولقد فكر الإنسان منذ القديم فى أشكال السلوك التى ينبغى أن تكون للإنسان شرعة ومنهاجا . فتعددت لذلك المناهج وتغايرت ، ولما كانت الأشكال السلوكية إنما هى فى الحقيقة صدى للدوافع إليها فقد ارتقى البحث إلى تلك الدوافع ، واختلفت الآراء فى تقدير الدافع الذى ينبغى أن يكون حتى يؤدى إلى السلوك الذى ينبغى أن يتتهج^(١) .

فذهب أبيقور اليونانى : إلى أن مبدأ اللذة الشخصية هو الذى ينبغى أن يدفع إلى السلوك ، فيتكيف شكله بما يحقق اللذة^(٢) .

ويقول كانت : «إن الشعور بالواجب هو الدافع الأوحد إلى سلوك إنسانى يتصف بالأخلاقية»^(٣) .

وذهب دوركايم إلى أن الدافع الأرفع هو نفع المجتمع يقول : فإننا نلقى من داخلنا الأوامر التى يفرضها المجتمع علينا ، وينبئنا بها عما يجب علينا أن نفكر به أو أن نحققه فى أعمالنا وسلوكنا»^(٤) .

أما موقف الإسلام فى معالجة السلوك الإنسانى ، فيغاير كل المذاهب الإنسانية سواء من حيث الشكل أو من حيث الدافع . . . أما من حيث الشكل فإن الإرادة الإلهية هى المحدد الوحيد لأنماطه الراسمة لحدوده . . فكل مناحى التعرف الإنسانى بينت الأوامر والنواهي الإلهية الصفة التى ينبغى أن يستند عليها على نحو من الشمول والاستيعاب ، وذلك سواء ببيان الكيفيات ذاتها كما هو ظاهر فى

(١) راجع الدكتور عبد المجيد النجار (العقل والسلوك فى البيئة الإسلامية) ص ١٤٨ ، ط تونس .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٨ .

(٣) يوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٢٤٧ ، ط دار المعارف .

(٤) عادل العوا «المذاهب الأخلاقية» ج ٢ ص ٤٤١ ، ط بيروت .

العبادات والأحوال الشخصية بالخصوص أو بيان الأصول العامة والقواعد الأساسية التي ينبغى أن يستند عليها كل ما لم تحدد كيفيته، إن التحديد الإلهي للسلوك الإنساني لهو من باب الرحمة للإنسان. قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] فغاياته خير الإنسانية وسعادته^(١).

أما من حيث الدافع فإن الإسلام يرى أنه لا دافع ينبغى أن يكون سوى الشعور بوجوب تطبيق الأمر الإلهي، وهذا الشعور إنما هو حصيلة لتصديق جازم بصورة ذهنية، قوامها وجود إله واحد متصف بصفات الكمال يرسل الأنبياء والرسول للناس مبشرين ومنذرين، وهذه الصورة متأتية بالخير الإلهي الموحى به وهي ما يطلق عليه اسم العقيدة^(٢).

ولا يخفى على الإنسان ما للعقيدة من أهمية بالغة في تأثيرها على الفرد في جميع مراحل حياته، وفي كتاب عقائد المفكرين وتحت عنوان: ما هي العقيدة الدينية؟ يقول الكاتب عباس محمود العقاد: «إنما نعني بالعقيدة الدينية طريقة حياة، لا طريقة فكر، ولا طريقة دراسة، إنما نعني بها حاجة النفس كما يحسها من أحاط بتلك الدراسات ومن فرغ من العلم والمراجعة ليقرب مكان العقيدة من قراره ضميره إنما نعني بها ما يملأ النفس لا ما يملأ الرءوس، أو يملأ الصفحات»^(٣).

والعقيدة الإسلامية عقيدة استعلاء من أخص خصائصها: أنها تبعث في روح المؤمن بها الإحساس بالعزة من غير كبر، وروح الثقة في غير اغترار وشعور الاطمئنان في غير تواكل. . حقيقة أساسية من حقائق الوجود، وهي في ذاتها كفيلة بتعديل القيم والموازن، وتعديل الحكم والتقدير، وتعديل المنهج والسلوك، وتعديل الوسائل والأسباب^(٤).

(١) راجع الدكتور النجار «العقل والسلوك في البيئة الإسلامية» ص ١٤٨.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٩ ط تونس.

(٣) العقاد «العقائد والمذاهب عقائد المفكرين» م ١١ ص ٤٠٢ - ط دار الكتاب اللبناني .

(٤) أحمد السايح «عباس محمود العقاد فيلسوفا» ص ١٦٥ .

وإننا إذا ما قارنا هذا الموقف الإسلامى بمواقف المذاهب الفلسفية تبينت لنا عدة نقاط يختلفان فيها:

منها.. أن شكل السلوك فى تلك المذاهب تحدده ذاتى نابع من الإنسان وهو لذلك ليس محدد المعالم مسبقا بل هو رهين ما يسفر عنه الدافع . أما فى الإسلام فإن مصدر التحديد علوى هو الله تعالى ولذلك كان التحديد مضبوطا مسبقا .

ومنها.. أن الدافع فى تلك المذاهب هو دافع ذاتى صرف ولذلك فإنه تغاير بين مذهب وآخر.. أما فى الإسلام فإنه باعتبار محتواه الذى هو تلك الصور الذهنية الغيبية المتعالية المصدر إذ أنه من إلام الله تعالى ، ولذلك فهو موحد عند الجميع ، ولكن باعتبار تبنى الأفراد له ، وتحملهم إياه يصبح حاملا لعنصر ذاتى من هذا الوجه ..

ومنها.. إذا كانت عامة المذاهب الفلسفية تجعل الغاية من السلوك شكله . بحيث إنه إذا تحقق الشكل الذى يقتضيه الدافع فقد حصل المبتغى ، وإن لم يكن صادرا فعلا عن ذلك الدافع^(٢) . فإن التعاليم الإسلامية قد جعلت همها فى الربط بين الدافع والسلوك فجعلت الصلة بينهما صلة عضوية ، حتى إن تحقق أحدهما دون تحقق الآخر لا يعتبر شيئا مذكورا^(٢) .

وقد عبر ابن خلدون عن هذا المعنى قال : «أعلى مراتب الإيمان حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي الموافق للسان وما يتبعه من العمل مسئولية على القلب فيستتبع الجوارح وتدرج فى طاعتها جميع التصرفات ، حتى تنخرط الأفعال كلها فى طاعة التصديق الإيماني»^(٣) .

(١) لا ينطبق هذا المعنى على الفيلسوف «كانت» فيما ذهب إليه حيث إنه اعتبر السلوك غير المتأنى عن فكرة الواجب ليس سلوكا أخلاقيا «انظر تأسيس ميتافيزيقيا الاخلاق» ص ٢٣ ط الدار القومية .

(٢) راجع الدكتور عبد المجيد النجار «العقل والسلوك فى البيئة الإسلامية» ص ١٥٠ ط تونس .

(٣) عبد الرحمن بن خلدون «المقدمة» ص ٤٢٦ ، ط كتاب الشعب ، القاهرة .

فأى سلوك لا يكون دافعه الإيمان فإنه لا يعتبر سلوكا مقبولا من الوجهة الإسلامية وإن كان فى ظاهره يلائم الأوامر والنواهي الإلهية. فالسلوك لكى يكون سلوكا مقبولا معتدا به فى النظر الإسلامى لابد أن يتحقق فيه شرطان:

أولهما: أن يكون ثمرة للعقيدة متأتيا من دفعها..

وثانيهما: أن يكون مطابقا للحدود التى رسمتها التعاليم الإسلامية من حيث

الشكل^(١).

- ومن الأمور التى يعتمد عليها السلوك الإنسانى : الغاية، ولا شك أن لكل فعل إرادى مقصود للذات الإنسانية غاية أساسية تكمن خلف السعى نحوه، وتكون غرضا ومطلبا مقصودا له، قال تعالى : ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ...﴾ [البقرة: ١٤٨].. ولولا الغاية المستهدفة هذه لكان الفعل الإنسانى عبثا لا مبرر له ، ولعبا لا داعى لوجوده.

وقد استنكر القرآن الكريم العبث واللغو واللعب . وقرر مبدأ الغاية فى كل فعل من أفعال الله سبحانه ليسوحى للإنسان بحذف الفوضى والعبث من حياته، وليربط كل أفعاله بغايات واضحة، ويحدد غاية مسيرته قال تعالى : ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران].

وقال تعالى : ﴿قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ [الأنبياء].

وقال تعالى : ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون].
[المؤمنون]. فلذلك كان قياس قيمة الفعل بقياس غايته؛ لأن الفعل ليس هو الحقيقة المطلوبة بذاتها، بل هو الوسيلة والأداة التى يحقق الإنسان بها غايته..
وسواء كانت فى نفس الفعل أو منفصلة عنه فإن قصد الإنسان ونيته ومساعيه تتجه دائما لتحقيق الغاية، والذى يطلب العلم والمعرفة، ويسعى جاهدا نحوهما إنما يستهدف غاية تكامل الذات ورفع النص الكامن فى الجهل عنها كغاية بعيدة^(٢).

(١) راجع النجار «العقل والسلوك فى «البيئة الإسلامية» ص ١٥١.

(٢) راجع لجنة من العلماء «مفاهيم إسلامية» ص ١٤ ط باكستان.

وتحدد الغاية في القصد والفعل الإنساني حسب وعى الإنسان وتصوره للحياة والعالم من حوله، لذلك عبر القرآن عن هذه الحقيقة وصورها أدق تصوير. فقال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ...﴾ [البقرة: ١٤٨]. فجاء تشخيص القرآن هذا ليلقى الضوء على مسار الإنسان، وليكشف تعدد الغايات والاتجاهات الإنسانية المتصارعة. وليحدد بدعوته هذه الوجهة التي يجب أن يتجه نحوها الإنسان، والغاية التي يجب أن يسعى إليها ويتسابق من أجل الفوز بها، ليركز اتجاهه وغايته في كل أفعاله ونواياه في غاية واحدة، وهي فعل الخير والاتجاه إلى الله مصدر الخير والكمال مع هذا الوجود والتسامي نحوه وتحصيل قربه ومرضاته. ويستطيع الإنسان المؤمن أن يجعل أعماله ونواياه وحدة غائية متجهة إلى الله سبحانه فيوجه أعماله المباحة أيضا كالأكل والشرب والاستمتاع نحو غايته القصوى وهي مرضاة الله سبحانه، فيضع أفعاله هذه وأمثالها في موضع الاستعداد الجسدى والنفسى للعبادة والمعرفة بالله، فتتحول من فعل غايته اللذة والاستمتاع إلى عمل توصلى يسعى نحو غايته الكبرى ومرضاة الله^(١) قال تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (٧٩)﴾ [الأنعام] وقال تعالى: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ﴾ [آل عمران: ٢٠] وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ...﴾ [النساء: ١٢٥]. وقال تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ...﴾ [البقرة: ١١٢]. وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَدْرَعُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ (٢٢)﴾ [الرعد]. وقال تعالى: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ...﴾ [الكهف: ٢٨]. ومن هذه الآيات وما جرى مجراها يدرك الإنسان: أن القرآن الكريم حُصر وجهه الإنسان المسلم وغايته في طلب الخير والاتجاه إلى الله تعالى، ليصنع الإنسان الخير ويقتلع المقاصد والغايات الشريرة من دنيا الإنسان.

(١) راجع لجنة من العلماء «مفاهيم إسلامية» ص ١٦ ط باكستان.

ومن الأمور التي يعتمد عليها السلوك الإنساني : النية والقصد. والنية عبارة عن: «توجه النفس الحاسم واتجاه حركتها نحو فعل ما لغرض إنجازها، والعزم على تحقيقه»^(١).

يقول الحكيم الترمذى : «وأصل النية من طريق الإعراب هو النهوض. يقال استوى أى نهض ينهض. فإذا كان القلب فى حبس النفس فإنه يحتاج إلى النهوض إلى الله عند كل أمر وهو الإرادة والقصد إليه»^(٢).

ويقول البيضاوى : «النية هى انبعاث القلب نحو ما يراه موافقا لغرض من جلب نفع، أو دفع ضرر حالا أو مآلا»^(٣). والحكيم الترمذى يعرف النية بأنها فى الأصل «عزم القلب» ، وما يقع للإنسان من الغيب فإنه كرامة من الله تعالى إلى العبد يحركه لمرضاته وفعله تحرك الجوارح لمرضاة الله تعالى وضده الأمل. وسميت النية لأن صاحبها نأى عما يريد أن يعمل»^(٤).

ويرى الغزالى : «أن حقيقة النية هى الإرادة الباعثة للقدرة المنبعثة عن المعرفة»^(٥). . ويأتى هذا الموقف النفسى بعد أن تتم القناعة الذاتية بالفعل الذى أقدم عليه، فيصمم على الفعل، ويقرر إنجاز المشروع الذى نوى القيام به.

يقول الحكيم الترمذى : «وفعله النهوض بوفاء ما نوى صاحبه أعمال البر»^(٦) وقد اعتبر الإسلام النية روح العمل ومقياس تقويمه، فبالنية تقاس الأعمال، وبالمقاصد توزن الأفعال ، وعلى أساسها تصنف وتقوم. يقول رسول

(١) راجع لجنة من العلماء «مفاهيم إسلامية» ص ٢٠.

(٢) غور الأمور ورقة ٤٤.

(٣) البيضاوى «عمدة القارئ» ج٢ ص ٢٣ ، ط المطبعة المنيرية.

(٤) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٧٣.

(٥) الغزالى «الأربعين فى أصول الدين» ص ٢٢٦.

(٦) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٤٧.

الله ﷺ: «إنما الأعمال بالنية ولكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه»^(١).

فالنية الإرادة وانبعث النفس بحكم الرغبة والميل إلى ما هو موافق للغرض، إما فى الحال وإما فى المآل. . فالمحرك الأول هو الغرض المطلوب وهو الباعث والغرض الباعث هو المقصد المتوى ، والانبعث هو القصد والنية وانتهاض القدرة لخدمة الإرادة بتحريك الأعضاء نحو العمل^(٢).

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه واللفظ المذكور للبخارى فى كتاب الإيمان باب ما جاء «إنما الأعمال بالنية والحسبة ولكل امرئ ما نوى» ج١ ص ٣١ ط كتاب الشعب .

وأخرجه البخارى فى كتاب «بدء الوحي باب كيف كان الوحي إلى رسول الله ﷺ ج١ ص ٩، وكتاب العقد باب الحظائر والنسيان فى العتاقة والطلاق ونحوه ج٥ ص ٦٠ وكتاب مناقب الأنصار باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة ج٧ ص ٢٢٦ وكتاب النكاح باب من هاجر أو عمل خيرا لتزويج امرأة فله ما نوى ج٩ ص ١١٥ وكتاب الإيمان والندور باب النية فى الإيمان ج١١ ص ٥٧٢ وكتاب الحيل باب من ترك الحيل وإن لكل امرئ ما نوى فى الإيمان وغيرها ج١٢ ص ٣٢٧ .

وأخرجه الإمام مسلم فى صحيحه كتاب الإمارة باب قوله ﷺ «إنما الأعمال بالنية ج١٣ ص ٥٣ . وأخرجه ابن خزيمة فى صحيحه كتاب الوضوء باب إيجاب إحداث النية للوضوء والنسك ج١ ص ٧٤ ، ط المكتب الإسلامى .

وأخرجه أبو داود فى سننه كتاب الطلاق باب فيما عنى به الطلاق والنيات ج٢ ص ٢٦٢ .. وأخرجه الترمذى فى سننه كتاب فضائل الجهاد باب ما جاء فىمن يقاتل رياء وللدنيا ج٤ ص ١٧٩ - ١٨٢ وقال هذا حديث حسن صحيح .

وأخرجه النسائى فى سننه كتاب الطهارة باب النية فى الوضوء ج١ ص ٩٨ ، ٥٩ وكتاب الطلاق باب الكلام إذا قصد به فيما يحتمل معناه ج٦ ص ١٥٨ ، ١٥٩ وكتاب الإيمان والندور فى اليمين ج٧ ص ١٣ .

وأخرجه ابن ماجه فى سننه كتاب الزهد باب النية ج٢ ص ١٤١٣ .
وأحمد فى المسند ج١ ص ٢٥ ، ٤٣ .

(٢) راجع حجة الإسلام الغزالى (إحياء علوم الدين) ج٤ ص ٣٥٤ كتاب الشعب .

فالإسلام لم يعط الفعل قيمة ولا أهمية مجردة عن النية والقصد في حال تقويمه عن الفعل، وتقديره للفاعل، لذلك كانت: «الأعمال مشرعة لتحقيق النيات إذ نية المؤمن خير من عمله، ونية الفاجر شر من عمله»^(١).

ويقول ابن المنير: «كل عمل لا تظهر له فائدة عاجلة بل المقصود به طلب الثواب فالنية مشرطة فيه وكل عمل ظهرت فائدته ناجزة، وتعاطته الطبيعة قبل الشريعة للملاءمة بينهما فلا تشترط النية فيه إلا لمن قصد بفعله معنى آخر يترتب عليه الثواب»^(٢).

ويانعم النظر في دور النية والقصد في تقويم الفعل وتحديد نتيجته نستطيع أن نكتشف مفهوم الإسلام ونظريته العامة حول هذا الموضوع الخطير الأثر في حياة البشرية. والمفاهيم الأساسية حول هذا الموضوع تتركز في النقاط التالية:

- أن النية هي صورة الذات التي تتجسد في الفعل خيرا أو شرا وأن الفعل لا يعبر بوضعه المنظور عن حقيقة الذات الإنسانية، بل النية هي اللسان الناطق والمعبر عن طبيعة الذات واتجاه غايتها.

- أن الأعمال تقوم على أساس النيات ولا قيمة للعمل بلا نية.

- أن الجزاء وقبول العمل مرتبط بالنية لقول الرسول ﷺ في الحديث السابق الذكر «ولكل امرئ ما نوى». . وهكذا يهتم الإسلام ببناء صرح العمل الإنساني على أساس النوايا والمقاصد الخيرة. .

ويأتى تأكيد الإسلام واهتمامه بالقصد والنية منبثقا من إيمانه بوجود حقيقتين متعايشتين في عالم الإنسان، وهما:

(١) راجع شرح صحيح البخارى للشيخ زروق الفاسى ج١ ص٣٨ ط مطبعة حسان بشارع الجيش بالقاهرة، روى البيهقى عن أنس «نية المؤمن خير من عمله» وسنده ضعيف، وروى الطبرانى بسنده عن سهل بن سعد «نية المؤمن خير من عمله وعمل المنافق خير من نيته وكل يعمل على نية» الحديث . انظر الجامع الصغير ج٢ ص١٨٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٩٥ «الهامش».

- أولا: الذات الإنسانية ووضعها الداخلى .

- ثانيا: العمل الصادر عنها ونسيجه الخارجى الذى يشكل محيط الحياة والسلوك ويستوعب العلاقات والروابط الظاهرة بين الناس^(١).

ويأتى اهتمام الإسلام وتركيزه على بناء الذات الإنسانية من داخلها قائما على إيمانه بأن أنماط السلوك إنما هى تعبير عن محتوى الإنسان الداخلى ، فإن لم تشكل الذات الداخلية، وتبنى بناء خيرا وسليما لا يمكن أن يكون البناء الخارجى إلا هيكلا خاويا ، وشبكا من النفاق والرياء التى تتربص بالإنسان للإيقاع به . لذلك جاء قوله تعالى معبرا عن هذه الحقيقة ومحذرا منها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...﴾ [البقرة: ٢٦٤].

أما سر الموقف الإسلامى هذا وعدم إقراره بتمثيل الفعل للفرد الفاعل إلا إذا قام على قصد ونية فلأن الفعل ما هو إلا نتاج موقف إنسانى داخلى ، ولم يأت وجوده كفعل متجسد إلا بعد أن اكتمل وتحددت غايته فى داخل الإنسان كتناج لعوامل ذاتية أساسية هى :

١- المعرفة بالفعل وتصور أبعاده وغاياته .

٢- وجود الميل والرغبة النفسية لهذا الفعل وحصول قناعة بتطابق الفعل مع غاية النفس ومراميها المطلوبة .

٣- اتخاذ القرار الإرادى الحاسم بإحداث الفعل وتحريك مختلف القوى الجسدية والفكرية والنفسية للشروع بالفعل^(٢) .

فانطلاقا من هذه الحقيقة بنى الإسلام موقفه المؤمن بأن روح القصد هو روح الفعل وحقيقته، ويلاحظ الإسلام باهتمام بالغ العلاقة بين هذا الوعاء والشكل

(١) انظر لجنة من العلماء (مفاهيم قرآنية) جـ ٢٠ ص ٢٦ .

(٢) راجع لجنة من العلماء (مفاهيم قرآنية) جـ ٢٠ ص ٢٨ .

المنظور للفعل ، وبين القصد والغاية ، ليتأكد من تطابقه مع العناصر الذاتية التي يصنع منها الفعل بحيث يأتي الفعل صياغة حية وتعبيرا أميناً عن الدوافع والمقاصد . . فإن مارس الإنسان أفعاله ومواقفه على هذا الأساس النزيه المخلص ، كان الفعل يمثل حقيقة الذات الإنسانية وكان فاعله يستحق المجازاة عليه ؛ لأنه يمثل موقفه وإرادته .

وبهذه التوعية يريد الإسلام أن يجعل سلوك الفرد المسلم قائماً على أساس الاختيار اليقظ الواعي ، بعيداً عن العادة الآلية التي تجعل من السلوك الإنساني سكونا رتيباً ، لا يعبر عن وعي الإنسان وارتباطه بخالقه وكم هو سهل هدم الموقف الإنسان والانسحاب من الفعل مهما يكون خيراً وضخماً عندما يبني هذا الفعل على أساس من الآلية والاعتیاد بعيداً عن الوعي والقناعة والاتجاه الذاتي اليقظ . . لذلك حرص الإسلام على تثبيت قواعد الفعل في أعماق الذات الإنسانية ليضمن الاستمرار على فعل الخير وبناء الحياة الإنسانية^(١) .

إن تحديد أشكال السلوك التي ينبغي أن تسلك وتعيين الدافع الذي ينبغي أن يدفع إليها ، لئن كانت المشكلة الأساسية التي زلت فيها عقول البشر ، وأتى فيها الوحي بالحل الأمثل ، إلا أنه ثمة مشكلة أخرى متعلقة بها ولا تقل عنها أهمية ، وهي المتمثلة في السؤال التالي : كيف يصبح الدافع مؤدياً فعلاً إلى السلوك العملي ؟

ومن البين أن هذه المشكلة تزداد أهمية بازدياد أهمية الصلة بين الدافع والسلوك حتى تبلغ الذروة في التصور الإسلامي باعتبار أن تلك الصلة صلة عضوية بين العقيدة والسلوك^(٢) .

لقد بنى كثير من الفلاسفة والمفكرين نماذج نظرية لأنماط من السلوك الإنساني الفردي والجماعي كالجُمهوريَّة التي تصورها أفلاطون ، والمدينة الفاضلة

(١) انظر لجنة من العلماء (مفاهيم إسلامية) ج ٢٠ ص ٣٠ .

(٢) راجع عبد المجيد النجار (العقل والسلوك) ص ١٥٢ . تونس .

التي بناها الفارابي ، وربما كانت بعض البناءات حاملة لعناصر من الحق ، إلا أن أصحابها لم يوفقوا في كثير من الأحيان في توفير العنصر النفسى الذى يجعل الناس يعيشونها واقعا . لا على المستوى الفكرى فقط ؛ ولقد طرح «كانت» هذه المشكلة بشكل جدى ، حيث وضع السؤال التالى : «إذا كان الواجب معنى عقليا صرفا فكيف يمكن أن يكون دافعا نفسيا إلى العمل؟» ثم انتهى فى الإجابة إلى أن عاطفة الاحترام هى الوسطة التي تجعل الواجب دافعا إلى العمل^(١).

ولكن بيانه هذا يبقى مغرقا فى التجريد ولا يطرح القضية طرحا عمليا مفيدا . .

أما الإسلام فإنه لم يكتف برسم المنهج السلوكى وبيان الدافع الذى ينبغى أن يودى إليه ، ولكنه عمل على تهيئة النفوس وإعدادها إعدادا عمليا لتتحول المبادئ النظرية إلى واقع عملى ، وبالتالي ليرتبط الدافع بالسلوك ذلك الارتباط المتبغى^(٢) . . ومن الأساليب التربوية المتبعة فى ذلك :

أولا: التركيز على تقوية التصديق بالمفاهيم المتعلقة بالعبادة والعمل لتعميق تلك المفاهيم حتى تبلغ مرحلة السيطرة على النفس ، فتفيض الجوارح عندئذ بالسلوك فيما يشبه التلقائية . يقول الحكيم الترمذى فى شأن الذين فاضت جوارحهم بالسلوك: « كلما بدا لهم أمر أو خطر ببالهم لم يتمنوا ولا أطمعوا أنفسهم ، وانتظروا ما يبرز لهم من السطور فى اللوح السابق قبل خلق السموات فسلموا لربهم ، وانقادوا لحكمته كالعبيد فعاشوا فى الدنيا بأرفع الدرجات ، وماتوا بروح وريحان ، ولقوا ربا غير غضبان ، رضوا عن مولاهم ، فرضى عنهم ، فأيدهم فى الدنيا بروح منه ، وفى الآخرة قربهم ولطف بهم ﴿ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [المجادلة] ٢٢ . أولئك : ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [يونس] . . استنارت قلوبهم باليقين فصارت أمورهم فى نوابغهم

(١) انظر يوسف كرم (تاريخ الفلسفة الحديثة) ص ٢٤٦ .

(٢) راجع الدكتور النجار (العقل والسلوك) ص ١٥٢ ، ١٥٣ .

كالمعينة كلما حل بهم أمر من عسر أو يسر، أو خوف أو أمن أو ذل أو عز أو بلاء أو نعمة. حرقت أبصار قلوبهم، فأبصرت في لحظة أن هذا الأمر قد كان في اللوح المحفوظ كما برز لنا الآن وهو حكم الله علينا. لم يكن فيهم من الشهوات ولا من الهوى من القوى ما يثقل عليهم قبوله من ربهم، وتلقوا أمره بالهشاشة وطلاقة النفس وبشر الوجوه، فهم الراضون والصابرون^(١).

وتحصل هذه الدرجة من التصديق برؤية ما في مبادئ العقيدة من مبادئ من عناصر الحق والصدق، بعد النظر والتأمل والتدبر، وقد كرس القرآن الكريم شطرا كبيرا من آياته لتوجيه الإنسان نحو الشواهد التي تبصر بصحة العقيدة، وهي الشواهد التي تحفل بها النفس الإنسانية والآفاق الكونية.

إن الفكرة متى كانت تحمل الحق ومتى ظهر ذلك الحق ناصعا للنفس، واقتنعت اقتناعا ذاتيا، كانت دافعة إلى ما تقتضيه من العمل، ولذلك فإن التعاليم الإسلامية أطنبت في تبصير النفوس بالحق في العقيدة ودعتها إلى الاقتناع بها اقتناعا ذاتيا. فكان ذلك أسلوبا تربويا عمليا لجعل العقيدة دافعة إلى السلوك^(٢).

ثانيا: تربية المسلم على الشعور المستديم بالحضور الإلهي في كل ما يأتيه من الأعمال، وذلك بالإحساس الداخلي بأن كل إبقاء لفعل أو انتهاء عن فعل إنما هو تحقيق لمعنى الطاعة المطلقة لله تعالى. وقد جاء تعبير عن هذا المعنى في قول رسول الله ﷺ حينما سئل عن الإحسان فقال: «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»^(٣). فمن بلغ إلى حقيقة الإحسان لم يقدر أن يلتفت إلى

(١) الحكيم الترمذي (كتاب الرياضة وأدب النفس) ص ٩٨ ، ٩٩ تحقيق الدكتور أربري والدكتور على حسن عبد القادر ، ط الحلبي ، وينظر أيضا: (أسرار مجاهدة النفس) للحكيم الترمذي تحقيق الأستاذ إبراهيم الجمل ص ٥٣ ، ط مكتبة السلام العالمية.

(٢) راجع الدكتور النجار (العقل والسلوك) ص ١٥٣ .

(٣) انظر الفاسي (شرح صحيح البخاري) ص ١٧٦ .

أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الإيمان باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإحسان وعلم الساعة وإجابة النبي ﷺ له جدا ص ١٩ ، ٢٠ .

أحد سوى الله تعالى ، لأنه مشاهد له بقلبه ومحال أن يراه ويشهد معه سواه^(١).

ويرى كثير من الباحثين : أن هذا المعنى قد تمثل في مبدأ النية^(٢) . . ذلك المبدأ الإسلامى الذى تقاس به الأعمال ، والنية هى دالة التلازم بين الدافع أو الباعث - أى العقيدة - وبين العمل السلوكى . وجعل الإسلام هذه النية شرطا فى قبول الأعمال جميعا إنما هو أسلوب تربوى عملى حى . يجعل المسلم دائب الربط بين عقيدته وبين عمله فيتكون له ذلك خلق من إجراء الأفعال الظاهرة وفق الصورة العقائدية ، بل إن العمل الذى تتحقق فيه النية ربما أصبح هو نفسه عاملا - بكثرة التكرار- على تقوية الإيمان وتعميقه^(٣).

كما يفيد قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيثًا ﴾ [النساء]. قال الأستاذ الإمام: لكان خيرا لهم فى مصالحهم ، وأشد تثبيتا لهم فى إيمانهم ، فإن الامثال إيمانا واحتسابا يتضمن الذكرى ، وتصور احترام أمر الله والشعور بسلطانه وإمرار هذه الذكرى على القلب عند كل عمل مشروع يقوى

= وأخرجه مسلم فى صحيحه كتاب الإيمان باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدرة الله سبحانه وتعالى جـ١ ص ٣٩ عن أبى هريرة ط عيسى الحلبى بنفس رواية البخارى .

وأخرجه الترمذى فى سننه كتاب الإيمان باب ما جاء فى وصف جبريل للنبي ﷺ الإيمان والإسلام جـ٥ ص ٦ عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ط مصطفى الحلبى .

وأخرجه أبو داود فى مسنده كتاب السنة باب فى القدر جـ٢ ص ٥٢٦ عن عبد الله بن عمر .

وأخرجه ابن ماجه فى سننه كتاب المقدمة باب فى الإيمان جـ١ ص ٢٥ عن أبى هريرة ط الحلبى .

وأخرجه النسائى فى سننه كتاب الإيمان باب نعت الإسلام جـ٥ ص ٩٣ ، ط المصرية بالأزهر .

(١) انظر الفاسى شرح صحيح البخارى ص ١٧٧ .

(٢) انظر تحليلا لذلك فى محمد عبد الله دراز (دستور الأخلاق فى القرآن) ص ٢٤٩ وما بعدها .

(٣) راجع الدكتور النجار (العقل والسلوك) ص ١٥٤ .

الإيمان ويثبته، وكلما عمل المرء بالشريعة عملاً صحيحاً انفتح له باب المعرفة فيها. بل ذلك مطرد في كل علم^(١).

ثالثاً: الحث على العلم والدعوة إلى دعوة جعلت تحصيله فرضاً عينياً في بعض وكفائياً في بعض آخر. ثم ربط هذا العلم بمفهوم خاص هو التصور الذهني للحقائق الذي يقترن بالسلوك العملي، ولذلك فإن العلم الذي هو مجرد التصور ليس هو العلم المطلوب إسلامياً ولقد عبر الشاطبي عن ذلك المعنى بقوله: «كل مسألة لا يبنى عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي»^(٢) وأن هذا الربط بين الصورة والعمل في مفهوم العلم مع الترقى في طلبه إلى درجة الوجوب لهو تمرين تربوي من شأنه أن يجعل الإنسان ينزل من أفكاره ما يجرى عملاً على جوارحه، وإذا كان أول علم دعى الإنسان إلى تحصيله هو العلم بالعقيدة، أصبحت هذه التربية عاملة على أن تصبح العقيدة دافعة إلى تحقيق السلوك بمقتضى الشريعة^(٣).

لقد جاء الإسلام ليكون منهج حياة، والحياة عمل وسلوك، ولذلك اعتبر السلوك هو الثمرة التي يسعى إليها.

الحكيم الترمذى والسنة النبوية:

أن المتأمل في القرآن الكريم والسنة النبوية^(٤).. يجدهما متلازمين فإذا كان القرآن هو المصدر الأول للدين. فإن السنة النبوية هي المصدر الثاني بلا خلاف،

(١) الشيخ محمد عبده (تفسير المنار) الجزء الخامس ص ١٩٦ ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.

(٢) الشاطبي (الموافقات) الجزء الأول ص ١٨.

(٣) راجع عبد المجيد النجار (العقل والسلوك في البنية والسلوك) ص ١٥٦.

(٤) السنة هي ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خلقي أو خلقي . وقيل أن السنة تشمل القول والفعل والتقرير والصفة، وأن الحديث خاص بقول النبي ﷺ أو فعله . وعليه فتكون السنة أعم من الحديث راجع الشيخ محمد علي أحمددين (مقدمة كتاب ضوء القسر على نخبة الفكر) ص ١٤ ، ١٥ طبعة دار المعارف بمصر ١٣٧٨هـ.

لأنها هي المبينة للقرآن والشارحة له، تفصل مجمله وتوضح مشكله، وتقيد مطلقة، وتخصص عامه، وتبسط ما فيه من إيجاز^(١). قال تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٤٤] وقال تعالى : ﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾ [النحل: ٦٤]. فالبيان خاص به ﷺ ولا يتسنى إلا أن يكون منه، كان النبي ﷺ يبين تارة بالقول، وتارة بالفعل، وتارة بهما^(٢).

وقد اتفق العلماء الذين يعتد بهم على حجية السنة، سواء منها ما كان على سبيل البيان أو على سبيل الاستقلال.

قال الإمام الشوكاني : «إن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في الإسلام»^(٣).

وبقول أستاذنا الدكتور أبو شهبه بعد أن أورد النص السابق : «وصدق الشوكاني فإنه لم يخالف في الاحتجاج بالسنة إلا الخوارج والروافض، فقد تمسكوا بظاهر القرآن وأهملوا السنن، فضلوا وأضلوا وحادوا عن الطريق المستقيم»^(٤).

ويذكر الإمام السيوطي : «إن من أنكر كون حديث النبي ﷺ قولاً كان أو فعلاً بشرطه المعروف في الأصول - حجة - كفر وخرج عن دائرة الإسلام وحشر مع اليهود والنصارى أو مع من شاء الله من فرق الكفرة»^(٥).

والله سبحانه وتعالى قد تكفل بحفظ السنة كما تكفل بحفظ القرآن حيث ذكر أن السنة مبينة للقرآن. وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد تكفل بحفظ القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]. فيلزم من هذا أن يكون قد تكفل بحفظ السنة النبوية أيضاً؛ لأن حفظ المبين يستلزم حفظ

(١) انظر الدكتور أبو شهبه (دفاع عن السنة) ص ١١ ط الأزهر.

(٢) انظر الدكتور أبو شهبه (دفاع عن السنة) ص ١١.

(٣) انظر الشوكاني (إرشاد الفحول) ص ٢٩.

(٤) راجع الدكتور أبو شهبه (دفاع عن السنة) ص ١٤.

(٥) السيوطي (مفتاح اللجنة في الاحتجاج بالسنة) ص ١١ ط دار الهدى النبوي، الكويت.

البيان إذ لا معنى للمبين بدون بيان. بل صرح الحق بحفظ السنة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (١٩)﴾ [القيامة] أى بعد حفظ، وتلاوته نبيته لك ونوضحه ونلهمك معناه على ما أردنا وشرعنا^(١).

وتحقيقا لهذا هياً الله الأسباب لحفظ السنة والذود عن حياضها واعتنى الصحابة بها عناية فائقة. وكانت عناية المسلمين بالسنة في عهد الرسول ﷺ، وفي عهد الخلفاء الراشدين تتجلى في تداولها وتناقلها فيما بينهم بطريق المشافهة أخذاً وعطاء، وتحملاً وأداء والاعتماد على الحفظ فى الصدور، والضبط فى القلوب. . حتى كانت كتابة الحديث وتدوينه، فتسابق العلماء لهذا العمل الجليل واشتد نشاطهم له. ومن عنى بالحديث النبوى الحكيم الترمذى، فقد ظهرت عنايته بالحديث منذ صباه المبكر حيث كان أبوه محدثاً، وروى عنه أحاديث كثيرة فى كتبه ورسائله، وكانت أم الحكيم كذلك ذات اهتمام بالحديث وروى عنها فى كتابه «الرد على المعطلة»^(٢) وكذلك كان جده راوياً للحديث ولعله جده لأمه؛ فهذا الجو الأسرى العام الذى أحاط بالحكيم منذ صغره لفت نظره إلى طلب الحديث دراية ورواية^(٣) وكان له أكبر الأثر فى توجيهه هذه الوجهة.

وقد أخذ الحكيم عن كثير من شيوخ المحدثين فى عصره. وقد تبين من تتبع شيوخه من المحدثين الذين روى عنهم أنهم كثرة، ويقول الدكتور الجيوشى «ولو أردنا أن نحصر أسماء شيوخ الترمذى الحكيم وخاصة المحدثين فما علينا إلا أن نقوم بعملية مسح لمؤلفاته، ونستعرض سلاسل الإسناد، ونأخذ المحدث الأخير الذى تلقى عنه الحكيم مباشرة، وقد قمت بهذا فعلاً مدفوعاً بحب الاستطلاع

(١) ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) ج ٨ ص ٣٠٣، ط الشعب بالقاهرة.

(٢) الحكيم الترمذى (الرد على المعطلة) مخطوط مكتبة الإسكندرية ورقة رقم ٨٨ب ومنه صورة بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم ١٠٤ توحيد «ميكروفيلم».

(٣) علم الحديث رواية علم يشمل على نقل ما أضيف إلى النبى ﷺ قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو صفة. وعلم الحديث دراية علم يعرف به حال الراوى والمروى من حيث القبول والرد «انظر ضوء القمر على نخبة الفكر للشيخ محمد على أحمدين» ص ١٢، ط دار المعارف بمصر.

ومحاولة معرفة درجة شيوخ الحكيم من المحدثين وما يتمتعون به من ثقة عند علماء الحديث، فكانت قائمة بأسماء شيوخ الحكيم^(١) هي نتيجة هذه السياحة الشاقة في مؤلفات الترمذى وأغلبها مخطوطات تقارب الستين بين رسالة وكتاب، وأغلب شيوخه من المحدثين المقبولين لدى علماء الحديث^(٢).

وهذا يدلنا على مدى العناية والاهتمام بالحديث عند الحكيم الترمذى، فكتبه جميعها تشهد بأن في شيوخه كثرة، وهلى مليئة بالأحاديث وإن سيقى فى مقام الاستشهاد والاستدلال بالأثر على ما يدلى به من آراء فى السلوك، بل إن له كتابا بعنوان «نوادى الأصول فى أحاديث الرسول ﷺ». ويخال من يطلع هذا العنوان لأول وهلة أنه كتاب فى الحديث النبوى الشريف، على سنن كتب الحديث المعروفة، لكنه مع كونه مليئا بالحديث، مكون من عدة أصول يأتى فى رأس كل أصل بخبر من الأخبار يشرحه ويبينه ويستخرج منه ما يتفق مع الأصل المطلوب^(٣).

جاء فى «الأصل السادس والستين والمائتين» فى أن الله تعالى إنما ينظر إلى القلوب؛ لأن كنوز المعرفة فيها وإلى الأعمال» عن أبى هريرة رضى الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ: «إن الله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أموالكم وأحسابكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»^(٤).

(١) تراجع أسماء هذه القائمة فى كتاب «الحكيم الترمذى دراسة لآثاره وأفكاره» الدكتور الجيوشى ص ٣٩ وما بعدها. وانظر بعض شيوخه عند الدكتور بركة فى كتابه «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ٣٨ - ٤٤.

(٢) انظر الدكتور الجيوشى (الحكيم الترمذى دراسة لآثاره وأفكاره) ص ٣٩.

(٣) راجع الدكتور بركة (الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية) ج١ ص ٧٨.

(٤) أخرجه مسلم فى صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله ج٤ ص ١٩٨٦، ١٩٨٧، ط الحلبي عن أبى هريرة.

وأشار ابن حجر فى فتح البارى كتاب التوحيد، باب وكان الله سميعا بصيرا ج١ ص ٣٧٣ إلى الحديث، وأشار إلى رواية مسلم فى الصحيح. وكذلك أشار إليه فى كتاب المناقب مناقب الأنصار ج٧ ص ٢١٤. وأخرجه ابن ماجه فى سننه كتاب الزهد باب القناعة ج٢ ص ١٣٨٨. من رواية أبى هريرة. والبيهقى فى الأسماء والصفات ص ٤٨٠ من رواية أبى هريرة.

يقول الحكيم الترمذى بعد أن أورد هذا الأصل: «إنما ينظر إلى القلوب لأنها أوعية الجواهر، وكنوز المعرفة فيها وينظر إلى أعمال الجوارح لأن مبتدأ الأعمال من القلوب فإذا نظر إلى الجواهر ووجد لها طرية سليمة كهيئتها محروسة من آفات النفس، مكنونة عن تناول النفس وتلمسها، شكر لعبده، فزاده في الجواهر وبصره بأقدارها وأخطارها حتى يزداد بها غنى، ومن استغنى بالله عز وجل فلا قوى أقوى منه، قد أيست النفس من إجابته إياها، وأيس العدو من غوايته»^(١).

فالحكيم لم يكن مقصده في كتاب (نوادير الأصول) التحديث - كما يبدو - بقدر ما كان مقصده بيان هذه الأصول والاستشهاد لها والاستدلال عليها بما أورد من الحديث. وكتاب نوادر الأصول يعتمد فيه الحكيم إلى جمع مائتين وواحد وتسعين حديثاً، اعتبر كلا منها أصلاً من الأصول التي يحتاج إليها المسلم في سلوكه وسعيه ومعاملاته وعباداته وهو في هذا الكتاب يأتي بالحديث كأصل ثم يأخذ في شرحه شرحاً وافياً مستفيضاً يستخلص منه ما يراه من معان وأسرار، وفي شرحه يخوض في كل المعارف الدينية الظاهرة والباطنة ويكشف عن أسرار النفس والقلب وجوهر العبادة والسلوك وأنواع المعارف والعطايا الإلهية.

والاتجاه الصوفي في كل هذه المجالات هو الميزان الذي يزين به الأمور، ويحكم به على سر القلوب وسيرها، انظر إليه وهو يتحدث في الأصل السادس والعشرين والمائتين رأس الحكمة لما صار مخافة الله نجده يقول: «مخافة الله تعالى هي التي ألهمت عن الأسباب حتى صارت رأس الحكم وهي تعلق القلب بمشيئة الله تعالى، ولما صار إلى المشيئة انبهت عليه الأمور فإنه يعلم أنه شاء فخلقه، ولا يعلم أنه لماذا خلقه فظهر له بعض المشيئة وخفى عليه آخر شأنه من مشيئته وأقلقه وألهاه وأذهله عن النفس وعن دنياه، فلما زابته نفسه ودنياه انشرح صدره واتسع في الحكمة والله أحكم»^(٢).

(١) الحكيم الترمذى (نوادير الأصول) ص ٣٧٨.

(٢) الحكيم الترمذى (نوادير الأصول) ص ٢٧١.

وبالإضافة إلى هذه الأصول التي جمعت كثيرا من الأحاديث فإن الحكيم وضع كتابا تقوم أساسا على الحديث جمعا ورواية أو رواية ودراية وهذه الكتب التي خصصت بأكملها للحديث، أو كانت دراسة لأحد موضوعاته هي : (المنهيات) وكل حديث جاء بالنهي^(١) ، (والفرق بين الآيات والكرامات)^(٢) والأمثال من السنة^(٣). ويذكر الدكتور الجيوشي : أن المستعرض لأثار الحكيم في الحديث يرى أنه لم يسلك الطريق التي تعارف عليها المحدثون والتي تقوم على جمع الأحاديث وانتخابها وتبويبها، بل اتجه اتجاهها آخر. نابع من منهجه العام الذي أخذ به في تأليفه القرآنية ذلك أنه كان يعمد إلى موضوع من الموضوعات فيستوعب الأحاديث التي جاءت فيه، ويحشدتها جميعا في كتاب واحد حتى لا يدع مجالاً للشك في صحة ما يدعو إليه، وأحيانا يكون عمله قاصرا على جمع الأحاديث فقط من غير أن يتبعها بشرح واستتاج كفعله في كتاب «الرد على المعطلة» الذي حشد فيه كل ما وقع عليه من أحاديث ترد ما ذهب إليه المعتزلة من قولهم بنفى الصفات، وتؤيد وجهة نظر أهل السنة الذين يثبتون الصفات لله سبحانه وواضح أن موضوع الكتاب داخل في علم الكلام وهو إثبات الصفات أو نفيها ولكن الجهد الذي بذل في جمع الأحاديث وروايتها بأسانيدها هو جهد صوفى سالك.

وكتاب «المنهيات» عمد فيه الحكيم إلى طائفة من الأحاديث التي تناولت أمرا منها عنه، وحشدتها جميعا في سياق واحد إلا أنه اتجه إلى إحصاء الأمور المنهى عنها، مبينا أسباب النهي ، كاشفا عن الأضرار التي تلحق بالشخص إذا ما خولفت هذه المنهيات^(٤).

(١) انظر الدكتور الجيوشي (الحكيم الترمذي دراسة لأثاره وأفكاره) ض ١٧٧.

(٢) مخطوط المكتبة الأهلية بباريس تحت رقم ٥٠١٨ ومنه صورة بدار الكتب المصرية.

(٣) مخطوط ١ - إسماعيل صائب رقم ١٥٧١ - ٢ - الجمعية الآسيوية بكلكتنا رقم ١١١٦.

(٤) راجع الحكيم الترمذي (المنهيات) ط دار الكتب العلمية بيروت ، بتحقيق أبو هاجر (المنهيات) تحقيق محمد عثمان الحشن ، ط القاهرة.

وقد تحصل للباحث المتابع لكتب ومؤلفات الحكيم الترمذى فى الحديث أن للحكيم فى ميدان الحديث ثلاثة مناهج:

- منهج يقوم على جمع الأصول التى تتصل بقضايا التصوف . ثم الإبانة عن مراميها، وتجليتها مثل الولاية، والأولياء، والحديث، والإلهام، والفراسة .
- ومنهج يقوم على ترك الأحاديث تعطى القارئ ما يريد المؤلف أن يقوله بدون تدخل منه أو استنتاج .

- ومنهج يقوم على جمع الأحاديث وشرحها مع التوجيه والتعليل .

فهو لم يرو الحديث مجردا عن التعمق فى فهم معناه ومحاولة الوصول إلى أعماقه وأغواره بل جعل يستفيد مما يستمع وهذا هو مقصده الأول، ثم يحاول أن يبين ما استفاده مقرونا بمصدر الفائدة من الحديث والأثر^(١) .

ولا يخفى أن هذا الموقف من الحكيم الترمذى يختلف عن مواقف كثيرين من رواة الحديث، حيث كان الحكيم يحاول الوصول إلى أعماق الحديث والبحث عن أغواره، ليستفيد منه فى قضايا السلوك الإنسانى . وقد تعرض الحكيم لهذا الموقف فى مواضع مختلفة من كتبه، ذلك أن فى رواية الحديث ناحيتين:

الأولى: الاستماع والحمل .

والثانية: الرواية والنقل .

ولكل من هاتين الناحيتين هدفه الخاص به عند الحكيم الترمذى أما غاية الاستماع والحمل، فهو الاشتغال^(٢) بالنفس ونجاتها يوم القيامة لأن من لم يستمع عاش جاهلا، والجاهل لا يحسن عبادة ربه، فمن أراد النجاة يوم القيامة أحسن عبادة ربه، ومن أراد أن يحسن عبادة ربه، فعليه يحسن الاستماع والحمل، حتى لا يكون جاهلا^(٣) .

(١) انظر الدكتور بركة (الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية) ج١ ص ٧٩ .

(٢) ويضم إلى ذلك التبليغ والتعليم والدعوة .

(٣) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ٧٩ .

فلاشتغال بالنفس صفة من صفات الذين يحسنون الاستماع والحمل ، يقول الحكيم فى ذلك : «والصنف الآخر تفقهوا فيه وتدبروا وطلبوا معانيه وتعرفوا ناسخه من منسوخه ، وتفقدوا ألفاظه لتباين المعانى ، فربما تغير المعنى بحرف واحد حتى قروا على الاستنباط ومقاييس الفروع على الأصول»^(١).

وإذا كانت هذه هى غاية الاستماع والحمل عند الحكيم الترمذى حيث إن الغاية الاشتغال بالنفس ونجاتها يوم القيامة، وتلك غاية سلوكية فى مذهب الحكيم فإن غاية الأداء والنقل والرواية هى حفظ دين الأمة، وحفظ دين الأمة لا يكون - كما يقول الحكيم - بحمل الغث والشمين، والصحيح والسليم، والحمل من كل راو، دون التثبت والتوقى ، بل لابد من اختيار الشيوخ الذين يحمل منهم، ممن يكونون من أئمة الهدى ، المعروفين فى الآفاق بالصدق والأمانة، وحسن الأداء^(٢).

فأنت ترى من هذا أن الحكيم يدعو من يؤدى وينقل ويروى أن يحسن اختيار الشيوخ الذين يحمل عنهم، وبجانب هذا لابد أن ينظر الحامل فيما يسمع وينقله^(٣) ويؤكد الحكيم هذا المعنى حينما نراه يعيب على الذين يحفظون الأسانيد ولا يهتمون بالمعانى وما وراءها. فىقول: «وآخرون يحفظون أسانيد^(٤) هذه الأخبار وعدد وجوه: رواتها، ونقد الرجال وزياها، وقد ضاعت عنهم معانيها وألفاظها، فكم من حديث بتغير كلمة يتغير عامة معنى الحديث فقد أهملوا هذا التفقه وأقبلوا على نقد الرجال، وفلان عن فلان غريب، ثم يرون ما زيفوه»^(٥).

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ١٤٣ مخطوط.

(٢) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج١ ص ٧٩.

(٣) أن المحدثين عرفوا النه من الثمين ليميزوا بينهما، ويحذروا الناس من الغث، والعيب إنما هو على بعض الجهال الذين لا يفرقون.

(٤) هذا غرض ليميزوا بين الصحيح والسقيم وقد ضم بعضهم على حسب الطاقة إلى ذلك الغوص فى المعانى والفقه فى الحديث ولا وجه للحكيم فى العيب على الصنف الأول لضرورته القصوى.

(٥) الحكيم الترمذى (الكلام على معنى لا إله إلا الله) ص ٣٥ تحقيق د. الجيوشى .

وإذا كانت غاية الاستماع والحمل . . . وغاية الأداء والنقل - عند الحكيم -
كما عرفنا، فإن ذلك يعنى أن الحكيم الترمذى يريد أن يجمع بين نقد السند، ونقد
المتن، فى حدود الغاية المقصودة، أو ما يسمى بعملية النقد من الخارج، وعملية
النقد من الداخل^(١).

وهو بهذا لا يرضى عن الذين يلتقطون شيئاً من نثارة هذا العلم إما فقها
وإما حديثاً. فيعجبون بما التقطوا والحقيقة أن محصولهم لا يبلغ إلا القليل من
أصول الدين^(٢).

والحكيم الترمذى نراه يفرد لهذه المسألة فصولا خاصة كما فى كتابه «الفروق
ومنع الترادف»^(٣) وفى كتابه «الأكياس والمغترين»^(٤). وفى رسالته «أنواع
العلوم»^(٥) . . . وقد سمي الحكيم الفريق الأول: الوعاة ، والفريق الثانى:
الرواة . . . والفريق الثالث: النقالون. ويقول فى كتابه «الفروق ومنع الترادف»:
«الفرق بين الرواة والوعاة: فالوعاة قوم سمعوا أحاديث رسول الله ﷺ ، من أئمة
الهدى والثقات المرضيين، فرعوها فكان من رعايتهم أن استنبطوها ، وكشفوا عن
معانيها، وقلبوها ظهرا لبطن، تفتيشا عن وجوه التأويل، فربما تغير المعنى بحرف
واحد من حروف المعجم، فالوعاة هذا شأنهم إنما دهرهم فى كشف الغطاء عن
المعاني، وطلب حسن التأويل ، فطلبهم لله»^(٦). فهؤلاء الوعاة يعتبرهم الحكيم

(١) راجع الدكتور بركة (الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية) ج١ ص ٨٠.

(٢) راجع الحكيم الترمذى (الكلام على معنى لا إله إلا الله) ص ٣٥.

(٣) الحكيم الترمذى (الفروق ومنع الترادف) عنوان (الفرق بين المؤدين للأخبار والناقلين) ص ٦٢ من
خطوط مكتبة الإسكندرية تصوف رقم ٢٦٧.

(٤) الحكيم الترمذى (الأكياس والمغترين) تحت عنوان: صنف مؤدون والصنف الآخر ص ١٤٢ ،
١٤٣ مخطوط.

(٥) انظر الدكتور بركة (الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية) ج١ ص ٨٠ وانظر كذلك الحكيم
الترمذى كتاب (شفاء العلل) عنوان (عمل العلماء بأمر الله) ص ٣٤.

(٦) الحكيم الترمذى (الفروق ومنع الترادف) ص ٧٣ ب نقلا عن الحسينى نظرية، المعرفة عند الحكيم
الترمذى ص ٨٠.

الترمذى «اللباب والنفع باللباب»^(١) وهم جماعة من العلماء قد توفر لديهم الجمع بين المنهج النقدي لأهل الحديث، وبين منهج آخر هو كشف الغطاء عن المعانى، وطلب حسن التأويل.

وإذا كان هذا شأن «الوعاء» فإن شأن «الرواة» أنهم «يستوفون الأسانيد» ووجوه الإسناد^(٢)، ويتخيرون النقالين والحملة بهذه الرواة على أهوائهم فذلك قصدهم.. ليسوا من العلم والانتفاع به فى شيء. لم يقفوا على ناسخها ومنسوخها وعلى عامها وخاصها، وعلى غوامض تأويلها إنما شأنهم الكتابة والحفظ. فإذا احتاجوا إلى ذكره، مروا فى أبوابها وأسانيدها، ووجوه روايتها، ثم لا يلتفتون إلى شيء وراء ذلك، ويظنون أنهم قد فرغوا من العلم، فهؤلاء الرواة ليس بأيديهم إلا ذرو الكلام وليس بأيديهم من العلم إلا قشره»^(٣). فبعض رواة الحديث عند الحكيم ليسوا من العلم فى شيء وما يظنونهم علما إن هو إلا قشر وكلام، لأن العلم يحتاج إلى التفقه فى الدين.. ثم هم بعد ذلك يتخيرون النقلة والرواة على أهوائهم^(٤)، ويقيدون من الحديث ما يوافقهم، والناقلون عند الحكيم هم: «قوم يسوقون الأسانيد، ويحفظون عدد الوجوه والطرق. فهذا الدهر مشغول بذلك لا يلتفت إلى معانى الحديث، همته الأسانيد والطرق فلو أخذ أحدهم بشيء يسير من الدين، لم يتوجه لمقال جوابه، فهم فى التيه»^(٥)

(١) المصدر السابق ص ٧ ب ونظرية المعرفة ص ٨٠.

(٢) لا شك أن هذا غلو من الحكيم لأن عمل علماء الحديث يقوم على استيفاء الأسانيد ووجوه الإسناد، وربما كان الحكيم يقصد من وراء ذلك أولئك الذين ليسوا من العلم والانتفاع به فى شيء- كما صرح هو بذلك - .

(٣) الحكيم الترمذى «الفروق ومن الترادف» ص ٧٣، وانظر الدكتور عبد المحسن «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٨٠.

(٤) ومن يأخذ على حسب هواه فليس من أهل الحق وإنما الأخذ عند الأئمة عمن هو أهل للأخذ عنه من جمع الشروط المعتبرة عند العلماء كتتمام الضبط والعدالة.

(٥) هذا أيضا غلو وكيف يكون فى تيه وبطالة من يقصر همه على حفظ طرق الحديث ومتونه وقد حفظ السنة وبهما حفظ القرآن وحفظ الدين.

والبطالة» ولا يلتفتون إلى معانى الحديث التى تأخذ بالسالكين إلى طريق العبادة^(١).

ويخلص الدكتور بركة إلى القول : إنه بالرجوع إلى مختلف ما كتبه - الحكيم - بهذا الشأن ، فإنه يمكن تقسيم المحدثين عنده إلى أصناف أربعة :

١- الوعاة : وهم الذين يتحرون أن تكون شيوخهم من أئمة الهدى والثقات المرضيين ، ويكشفون وجوه المعانى والتأويل فيما ينقلونه ابتغاء لوجه الله فى أنفسهم وحفظا على الأمة دينهم .

٢- والمؤدون : وهم الذين يتحرون أن يكون شيخوهم من أئمة الهدى ومن عرفوا بالصدق والأمانة وحسن الأداء ، فيحملون عنهم أخبار الرسول ﷺ وسنته ، وتفسير شريعته ، مع عناية بنقد الأسانيد والمتون . .

٣- والنقالون : وهم الذين يهتمون بسياسة الأسانيد ، وحفظ الوجوه والطرق المختلفة ، لا يلتفتون إلى شىء غير ذلك من معانى الأحاديث بحيث لو سئل الواحد منهم عن معنى شىء مما يرويه لجار وتوقف^(٢) .

٤- أما الرواة : فهم يتنافسون فى ذلك حرصا على التصدر والرئاسة ، وطمعا فى عرض هذه الحياة الدنيا ، فيطلبونه بلا حسبة ولا نية ولا طلب إقامة حق الله تعالى فى أنفسهم أو إحياء دين الله تعالى بين الناس^(٣) .

فالحكيم الترمذى يرى لأهل الحديث طريقا يرسمه لهم فى وضوح وبنبهم إلى سلوكه . وذلك الطريق هو طريق الأداء .

يقول الحكيم فى ذلك : «فالمؤدى رجل قصد أئمة الهدى ، والذين عرفوا فى الآفاق بالصدق والأمانة ، وحسن الأداء ، فحمل عنهم أخبار الرسول ﷺ وسنته

(١) الحكيم الترمذى (الفروق ومنع الترادف) ص ٦٢ صورة بالميكروفيلم بمعهد المخطوطات العربية .

(٢) ليس هذا شأننا عاما لهم وقد يحصل للنادر منهم لأنه وفر جهده على الحفظ والرواية .

(٣) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج ١ ص ٨١ .

وتفسير الشريعة، فهؤلاء مؤدون تلقوا عن الرجال، ونقدوا الكلام^(١) وأداء الحديث يجرى مجرى الشهادة، وقد شرط الله في الشهادة فقال: ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ...﴾ [البقرة: ٢٨٢].. فإذا أخبر عن غير أهل الرضا فليس بمقبول^(٢)، وإذا كان صاحب استنباط واجتهاد فإنه يحتاج إلى قلب ذكي مشحود بنور الله، ونفس صافية من كدورة الأخلاق عفيفة من أدناس شهوات الدنيا، حتى يدرك الحق، ويسلم من الدخول بين الله سبحانه وبين عباده^(٣).

أما النقالون فهم عند الترمذى «البلاء والبطالة» على أن هذا لا يمنع المرء من أن يقول: إنهم يقومون بأداء عمل جليل، فهم يحملون العلم، وإن لم يكونوا أهلا لفهمه واستنباطه، «ليؤدوه إلى من يكون أهلا لفهمه واستنباطه»^(٤).

وفي كتاب «نوادير الأصول في معرفة أحاديث الرسول» يسوق الحكيم الترمذى في الأصل الثامن والستين والمائتين أحاديث تقتضى العلماء الأداء، وتبليغ العلم.

وبذلك يحفظ العلم من الضياع وينتقل إلى من يعمل به، ويؤدى الغرض المطلوب منه، والحكيم لا يغفل دور هؤلاء العلماء ولا ينكر عليهم ما يستحقون من الثواب لدى الله.. ومما يسترعى الانتباه أن الحكيم ينظر إلى المحدثين فى خاصة أنفسهم ويتطلب دائما العمل على تحصيل ما هو أكمل للمرء فى نفسه. وهنا نجد أن الحكيم يخاطب المحدثين وغيرهم فى نقده من مقامين:

- مقام الحكم الشرعى دون نظر إلى طلب الفضل والكمال - وذلك قلما يذكره-^(٥) بل يكون ذلك عادة كالاعتذار وكالتعقيب على حديثه من المقام الأعلى

(١) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ٦٢.. مخطوط.

(٢) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ١٤٢.

(٣) الحكيم الترمذى «المرجع السابق» ص ١٤٤، ١٤٥.

(٤) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج ١ ص ٨٢.

(٥) وإنما يعاب من أهمل العمل بما ينقل ولا يعاب أبدا من طلب العلم أو حصله.

الذى يطالب فيه بالسعى نحو الكمال، فالناقلون إذا نظرنا إليهم من مقام الحكم الشرعى محسنون ذوو أجر وثواب عند الله، ولكنهم إذا نظرنا إليهم من المقام الأعلى فهو غير ذلك.

ومما لا يخفى على أهل الدراسة والعلم أن الحكيم الترمذى ممن يجوزون رواية الحديث بالمعنى . ويذكر ذلك بكل وضوح فى كتابه «نوادير الأصول» حيث أقام الأصل الثامن والستين والمائتين فى «سر رواية الحديث بالمعنى» وذكر جملة أحاديث فى الموضوع منها حديث عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «نضر الله امرءاً سمع منا حديثاً فبلغه كما سمع منا فإنه رب مبلغ هو أوعى له من سامع»^(١).

(١) انظر الحديث فى نوادر الأصول للحكيم الترمذى ص ٣٨٩.

وعبد الله بن مسعود هو: عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبیب بن شمش بن مخزوم، أسلم بمكة قديماً، وهاجر الهجرتين، وشهد بدرًا والمشاهد كلها، وكان صاحب نعل رسول الله ﷺ. روى عن النبي ﷺ، وعن سعد بن معاذ وعمر، وصفوان بن عسال وعنه ابنه: عبد الرحمن وأبو عبيدة، وابن أخيه عبد الله بن عتبة بن مسعود، وأبو سعيد الخدرى، وأنس وجابر، وابن عمرو، وأبو موسى الأشعري وغيرهم. قال البخارى: مات بالمدينة قبل عثمان. وقال أبو نعيم وغير واحد: مات سنة اثنتين وثلاثين، وقال يحيى بن بكير سنة ٣٣ هجرية، وقيل مات بالكوفة راجع الترجمة فى:

- أسد الغابة ٣/٣٨٣ - ٣٩٠. - الإصابة ٣/٢٢٣٣.

- تهذيب التهذيب ٦/٢٧، ٢٨. - الاستيعاب ٣/٩٨٧.

- سير أعلام النبلاء ١/٤٦١.

والحديث أخرجه الترمذى فى سننه كتاب العلم باب ما جاء فى الحث على تبليغ السماع ج ٥ ص ٣٤ وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح ولفظ الترمذى، «نضر الله امرءاً سمع منا حديثاً فبلغه كما سمع فرب مبلغ أوعى من سامع» عن عبد الله بن مسعود.

وأخرجه ابن ماجه فى سننه باب من بلغ علماً ج ١ ص ٨٥ بلفظ «نضر الله امرءاً سمع منا حديثاً فبلغه فرب مبلغ أحفظ من سامع» عن عبد الله بن مسعود. ويشهد له ما أخرجه الحاكم فى المستدرک كتاب العلم باب «نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها ج ١ ص ٨٦، ٨٧ وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين وأقره الذهبى.

يقول الحكيم الترمذى : اقتضى العلماء الأداء، وتبليغ العلم ، فلو كان
اللازم لهم أن يؤدوا تلك الألفاظ التى بلغت أسماعهم بأعيانها بلا زيادة ولا
نقصان، ولا تقديم ولا تأخير، لكانوا يستودعونها الصحف، كما فعل رسول الله
ﷺ بالقرآن فكان إذا نزل الوحي دعا الكاتب فكتبه، مع ما تكفل الله له بجمعه
وقرآنه، فقال: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [١٨] ﴿[القيامة]. فكان الوحي محروسا. ومع
الحرس يكتبه رسول الله ﷺ ، ولو كانت هذه الأحاديث سبيلها هكذا لكتبها
أصحاب رسول الله ﷺ فهل جاءنا عن أحد منهم أنه فعل ذلك^(١). وسائر
الأخبار فإنهم تلقنوها منه حفظا وأدوها حفظا، فكانوا يقدمون ويؤخرون،
وتختلف ألفاظ الرواية فيما لا يتغير معناه، فلا ينكر ذلك منهم ولا يرون ذلك
بأسا^(٢).

= وأخرجه أبو داود فى سننه كتاب العلم باب فضل نشر العلم جـ ٣ ص ٣٢١ ورواه الدارمى فى
سننه باب الاقتداء بالعلماء جـ ١ ص ٧٥.

ومن حديث أنس جـ ٢ ص ٢٢٥ ومن حديث جبير بن مطعم جـ ٤ ص ٨١ ، ٨٢ ومن حديث زيد
ابن ثابت جـ ٥ ص ١٨٣ .

والطبرانى فى الكبير جـ ٢ ص ١٣١ ، ١٣٢ من رواية جبير بن مطعم عن أبيه والخطيب البغدادي
فى تاريخ بغداد جـ ٣ ص ١٩٢ من رواية النعمان بن بشير ، وأبو نعيم فى الحلية جـ ٥ ص ١٠٥ .

(١) ثبت المنع من الكتابة أول الأمر لأمر قائلها العلماء ، ثم ثبت الإذن فى الكتابة بعد ذلك لزوال
أسباب المنع، فالقياس هنا غير صحيح، وقد ثبت الإذن فى الكتابة وكتب بعض الصحابة فعلا
بأمر رسول الله ﷺ وبموافقته ، وقد أجاز الأئمة الرواية بالمعنى بشروط خاصة.
وهذا الاستدلال على جواز رواية الحديث بالمعنى بعيد فالحديث المستشهد به واضح تماما فى
الحفظ «سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها» .

ويبدو من عنوان الأصل الذى ذكره الحكيم «سر رواية الحديث بالمعنى» أن الحكيم الترمذى أراد
أن يبين أن سر رواية الحديث بالمعنى ناتج عن الترغيب فى التبليغ عن رسول الله ﷺ . وأن
التبليغ بنفس الألفاظ قد يصعب على البعض؛ ولذا كانت رواية الحديث بالمعنى بالشروط التى
وضعها الأئمة .

(٢) الحكيم الترمذى «نوادير الأصول فى معرفة أحاديث الرسول» ص ٣٨٩ .

وروى أنه لما قال رسول الله ﷺ : «من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار»^(١) أمسك أصحاب رسول الله ﷺ عن الرواية مخافة تغيير الألفاظ، ثم سألوه عن ذلك، فهداهم السبيل، وأوضح لهم الطريق»^(٢).

فالرواة جوزوا النقل بالمعنى ويدل على ذلك أن قصة واحدة جرت في زمان النبي ﷺ قد نقلت بألفاظ مختلفة كحديث: «زوجتكها بما معك من القرآن» وفي رواية أخرى «ملكتهها بما معك من القرآن» وفي رواية ثالثة: «أنكحتكها بما معك

-
- (١) الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه كتاب العلم باب «من كذب على النبي ﷺ / ١ / ٢٠٠ ، ٢٠١ وكتاب الجنائز باب ما يكره من النياحة على الميت ٣ / ١٦٠ . وكتاب أحاديث الأنبياء باب ما ذكر عن بنى إسرائيل ٦ / ٤٩٦ . وكتاب الأدب باب من سمي بأسماء الأنبياء ١٠ / ٥٧٨ . ومسلم فى صحيحه كتاب الزهد باب التثبت فى الحديث ٤ / ٢٩٨ . وفى المقدمة ص ١٠ . وأبو داود فى سننه كتاب «العلم» باب التشدد فى الكذب على رسول الله ﷺ ٢ / ٣١٣ . والترمذى فى سننه كتاب «الفتن» ٤ / ٥٢٤ وقال : «هذا حديث حسن صحيح» . وكتاب «العلم» (باب ما جاء فى تعظيم الكذب على رسول الله ٥ / ٣٥ وقال حديث حسن صحيح . وباب ما جاء فى الحديث عن بنى إسرائيل ٥ / ٤٠ وقال حسن صحيح وكتاب التفسير باب ما جاء فى الذى يفسر القرآن برأيه ٥ / ١٩٩ ، عن ابن عباس وقال حسن صحيح . والدارمى فى سننه باب اتقاء الحديث عن النبي ﷺ ١ / ٦٦ ، ٦٧ . والبيهقى فى سننه، كتاب صلاة الخوف، باب الرخصة للنساء فى لبس الحرير والديباج وافتراشهما والتحلّى بالذهب ٣ / ٢٧٦ ومن حديث خالد بن عرفطة ٥ / ٢٩٢ . وأحمد بن حنبل فى المسند من حديث عمر بن الخطاب ٢ / ٤٣ ، ٤٧ ، ١٢٣ ، ١٥٠ ومن حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ٢ / ١٥٩ ، ١٧١ ، ٢٠٢ ، ٢١٤ . والحكيم الترمذى «نوادير الأصول فى معرفة أخبار الرسول» ص ٣٨٩ .
- (٢) راجع الحكيم الترمذى «نوادير الأصول فى معرفة أحاديث الرسول» ص ٣٨٩ . جاء فى مجمع الزوائد عن أبى أمامة قال: قال رسول الله ﷺ : «من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده بين عيني جسهنم فشق ذلك على أصحابه، فقالوا: يا رسول الله تحدث بالحديث نزيد ونقص، قال: ليس أعنيكم، إنما أعنى الذى يكذب على متحدثنا يطلب به شين الإسلام» . رواه الطبرانى فى الكبير وفيه الأحوص بن حكيم ضعفه النسائى وغيره . ووثقه العجلي، ويحيى ابن سعيد فى رواية ورواه عن الأحوص محمد بن الفضل بن عقبة .
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ج ١ ص ١٤٧ ، ١٤٨ للحافظ نور الدين على بن أبى بكر الهيثمى المتوفى سنة ٨٠٧ ط مكتبة القدس ١٣٥٢ هـ .

من القرآن» وفي رابعة «أمكناكها بما معك من القرآن»^(١) فيعلم من هذا أنه ﷺ لم يلفظ بجميع هذه الألفاظ بل لانحزم بأنه قال بعضها إذ يحتمل أنه قال لفظا آخر غير هذه الألفاظ فأتت الرواة بالمعنى ، ولم تأت باللفظ إذ المطلوب نقل المعنى ولم يكن الرواة يضبطون الحديث الكتابة اتكالا على الحفظ، والضابط منهم من ضبط المعنى^(٢).

وإذا ذهب الباحث يفتش في كتب علماء الأصول والفقه، وجد أن الإمام مالك والأكثر وفاقا للشافعي ، وأبي حنيفة، وأحمد: أجازوا نقل الحديث بالمعنى لأن لفظ السنة ليس متعبدا به، بخلاف لفظ القرآن فإذا ضبط المعنى فلا يضر فوات

(١) الحديث أخرجه البخارى في صحيحه كتاب الوكالة باب وكالة المرأة الإمام في النكاح ٤/٤٨٦ بلفظ «قد زوجتكم بما معك من القرآن».

وكتاب فضائل القرآن باب (خيركم من تعلم القرآن وعلمه) ٩/٧٤ بلفظ (قد زوجتكم بما معك من القرآن) وباب القراءة عن ظهر قلب ٩/٧٨ بلفظ «قد ملكتكم بما معك من القرآن» وكتاب النكاح باب «تزوج المعسر» ٩/١٣١ بلفظ «فقد ملكتكم بما معك من القرآن» وباب «عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح ٤/١٧٥، بلفظ «أملكناكها بما معك من القرآن» وباب إذا كان الولي هو الخاطب ٩/١٨٨ بلفظ «فقد زوجتكم بما معك من القرآن» وباب السلطان ولي ٩/١٩٠ بلفظ «زوجتكم بما معك من القرآن» وباب إذا قال الخطيب للولي زوجني فلانة ٩/١٩٨، بلفظ «فقد أنكحتها» وكتاب اللباس باب «خاتم الذهب» ١٠/٣٢٢ ، ٣٢٣ ، بلفظ «فقد ملكتكم».

ومسلم في صحيحه ، «كتاب النكاح» باب أقل الصداق ٩/٢١٤ ، بلفظ «فقد ملكتكم» . وأبود داود في سننه كتاب النكاح، باب التزويج على العمل بعمل ٢/٢٣٦ بلفظ «قد زوجتكم».

والترمذى في سننه كتاب النكاح. باب ما جاء في مهر النساء ٣/٤١٢ بلفظ «زوجتكم» وقال أبو عيسى : حديث حسن صحيح والنسائي في سننه كتاب النكاح. باب هبة المرأة نفسها لرجل بغير صداق ٦/١٢٣ بلفظ «قد زوجتكم».

وابن ماجه في سننه كتاب النكاح. باب صداق النساء ١/٦٠٨ ، بلفظ «قد زوجتكم» . والدارمي في سننه «كتاب النكاح» . باب ما يجوز أن يكون مهرا ١/١٤٢ بلفظ «قد زوجتكم» . وأحمد في مسنده من حديث سهل بن سعد ٥/٣٤٤ بلفظ «فقد أملكتمكم» .

(٢) راجع الأستاذ منشاوى عثمان عبود «الاحتجاج بالحديث في اللغة» مجلة كلية اللغة العربية بالرياض الجزء الثاني ص ١٦٢ .

ما ليس بمقصود^(١) . . . وعلماء الفقه والأصول الذين جوزوا نقل الحديث بالمعنى
اشترطوا فى الناقل شروطا من أهمها:

- أن يكون عارفا بمدلولات الألفاظ أى مدلول اللفظ الوارد، ومدلول ما
يأتى به بدله بحيث لا يتفاوت مدلولهما .

- وأن يكون عارفا بمحال وقوع الكلام بأن يأتى بلفظ بدل آخر مساو له فى
المراد منه .

- وأن يكون جازما بفهم معنى الحديث ، وبأن العبارة التى عبر بها تدل
على معناه .

- وأن يكون على معرفة باستواء العبارتين فى الخفاء والظهور، فلا يبدل
لفظ ظاهر الدلالة على معنى بلفظ خفى الدلالة على ذلك المعنى ولا يعكس لأنه
عن ذلك تقديم ما رتبته التأخير أو العكس^(٢) .

جاء فى متن مراقى السعود:

والنقل للحديث بالمعنى منع ومالك عنه الجواز قد سمع
لعارف يفهم معناه جزم وغالب الظن لدى البعض انحتم
والاستواء فى الخفاء والجلال لدى المجوزين حتما حصلا
وبعضهم منع فى القصار دون التى تطول لاضطرار^(٣)

ومما يفهم مما جاء فى هذا النظم أن هذه الآيات أشارت إلى الشروط التى
يجب توافرها فىمن يروى الحديث بالمعنى . ومحل الخلاف فى جواز نقل الحديث
بالمعنى إنما هو فيما لم يتعبد بلفظه . أما ما تعبد بلفظه كالأذان والتشهد والتكبير

(١) راجع الشنقيطى «نشر البنود على مراقى السعود» الجزء الثانى ص ٦٥ ، ط وزارة الأوقاف
المغربية .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٦٦ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٦٣ - ٦٧ .

فى الصلاة والتسليم، فلا يجوز فيه قطعاً، ومن الشروط التى ذكرها العلماء أن لا يكون ذلك المروى من جوامع الكلم التى أوتىها النبى ﷺ فلا يصح نقلها بغير ألفاظها^(١).

وإذا كان العلماء يشترطون فى الناقل بالمعنى أن يكون عارفاً بدلالات الألفاظ واختلاف مواقعها. فإن الحكيم الترمذى يقرر أن علماء الحديث هم الذين يميزون رواية الرواة ويعرفون صحيحها من سقيمها، يقول الحكيم الترمذى فى نواتر الأصول: «ثم لما تداولت هذه الأحاديث طبقات القرون واشتبهت عليهم أصول العلم وهى الحكمة، وافتقدوا غور الأمور، وكثر التخليط بحال الزيادة والنقصان، والتقديم والتأخير.

فعلماء الحديث ميزوا رواية الرواة صحيحها من سقيمها.

وفى كتاب «علم الأولياء» يقول الحكيم الترمذى: «وصنف منهم أعلا من هذا، وهم إلى الله تعالى وتقدس إذ فقهوا لما بصروا صور الأشياء فى صدورهم، وعانوا ما فى صور الأشياء من المعانى^(٢) فإذا طالعوا ما فى المعانى كان لهم الوجود فى المعانى، فإذا كان لهم الوجود أى الوجود فى المعانى من المطالعة سُمى ذلك الوجود بصيرة وهى بصيرة النفس، لأنه لما كان لهم الوجود انكشف الغطاء. وهو ظل الهوى لأن ذلك غطاء. وذلك لأن الهوى نفس النفس. فلما فارقت النفس الهوى بقى ظل الهوى خيالاً على النفس. وإذا كان لهم الوجود انكشف كل غطاء دق أو جل وخشعت النفس لله، وجالت قلوبهم فى الملكوت الأعلى وفتح لهم من الحكمة العليا.

(١) راجع المصدر السابق ج ٢ ص ٦٨.

(٢) هذا يرضح أن الحكيم الترمذى لا يكتفى بالبحث عن الأشياء ذاتها فقط لمجرد معرفتها ولكن ما يعنيه هو الوقوف على معانى ودلالات هذه الأشياء فالمعرفة معرفة بظواهر الأشياء أى مجرد وجودها ثم معرفة بباطن وجوهر هذه الأشياء أى معناها ودلالاتها الداخلية. الحكيم الترمذى «علم الأولياء» هامش ص ٢٣٣.

فالعلم علمان: والحكمة حكمتان ثم هما أنواع فكما أن العلم أنواع فكذلك الحكمة أنواع^(١). حكمة من العلم به، وحكمة من العلم بأمره وتدبيره وصنعتة^(٢).

فالحكيم الترمذى - كما نرى - يعنى بالوقوف على المعانى وما ترشد إليه من دلالات، ولا يفوتنا هنا أن نعرف أن ابن حجر العسقلانى^(٣) أشار إلى الحكيم الترمذى فى كتابه «لسان الميزان» بأن له المصنفات الكبار فى أصول الدين ومعانى الحديث^(٤).

وتاج الدين السبكى يعرف الحكيم فيذكر أنه «المحدث»^(٥) كذلك الشيخ إسماعيل البيضاوى يقول عنه: «إنه المحدث»^(٦). والإمام الذهبى يذكر بأنه: «الحافظ»^(٧) وفى ميزان الاعتدال يقول الذهبى: «أبو عبد الله الترمذى شيخ حدث بعد المائتين»^(٨).

وأبو نعيم يقول عنه أنه «كتب الحديث»^(٩) فكلمة المحدث والحافظ من الكلمات التى دارت بين المحدثين لتدل على معان خاصة عندهم وما كانت تطلق إلا لتدل على من أن أطلقت عليه، وهى ألقاب علمية، لا يصل إليها إلا من تأهل لها.

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

(٢) الحكيم الترمذى «الكلام على معنى لا إله إلا الله» ص ٣٣ .

(٣) هو شهاب الدين أبى الفضل أحمد بن على بن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢م، وراجع لسان الميزان ط الهند سنة ١٣٣١هـ (المقدمة) وانظر كذلك الشيخ محمد على أحمددين «ضوء القمر على نخبة الفكر» ص ٩ ط دارالمعارف سنة ١٣٧٨هـ .

(٤) انظر ابن حجر «لسان الميزان» ج ٥ ص ٣٠٨ ، ط حيدرآباد الهند ١٣٣١هـ .

(٥) انظر تاج الدين السبكى «طبقات الشافعية الكبرى» ج ٢ ص ٢٤٥ .

(٦) راجع الشيخ إسماعيل البغدادي «هدية العارفين» ج ٢ ص ١٥ ، ١٦ .

(٧) راجع الذهبى «تذكرة الحفاظ» ج ٢ ص ٦٤٥ .

(٨) الذهبى «ميزان الاعتدال» ج ٤ ص ٥٤٤ ، مسألة رقم ١٠٣٥٦ .

(٩) راجع أبو نعيم «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء» ج ٥ ص ٢٣٣ .

وقد ذكر العلماء : أنه في أمالي الحافظ ابن الحجر: أنه قد أطلق المحدثون القبا على العلماء بالحديث . منها: «الحافظ» وقد بين الحافظ المزى الحد الذى إذا انتهى إليه الرجل جاز أن يطلق عليه «الحافظ» فقال: «أقل ما يكون أن تكون الرجال الذين يعرفهم ويعرف تراجمهم وأحوالهم وبلدانهم أكثر من الذين لا يعرفهم ليكون الحكم للغالب»^(١) ويطلق الحفاظ أيضا على من يعرف شيوخه وشيوخهم .

وقال أبو الفتح بن سيد الناس: «أما الحديث فى عصرنا فهو من اشتغل بالحديث رواية ودراية، وجمع رواته واطلع على كثير من الرواة والروايات فى عصره وتميز فى ذلك، حتى عرف فيه خطه، واشتهر ضبطه فإن توسع فى ذلك حتى عرف شيوخه وشيوخ شيوخه، طبقة بعد طبقة بحيث يكون ما يعرفه من كل طبقة أكثر مما يجهله، فهذا هو الحافظ»^(٢).

وتاج الدين السبكي يذكر أن : «المحدث من عرف الأسانيد والعلل وأسماء الرجال، والعالى والنازل، وحفظ مع ذلك جملة مستكثرة من المتون»^(٣).
ومن أهل العلم طائفة طلبت الحديث وجعلت دأبها السماع على المشايخ، ومعرفة العالى من المسموع والنازل ، وهؤلاء هم المحدثون على الحقيقة^(٤).

وذهب السلف إلى عدم التفرقة بين المحدث والحافظ، وكانوا يطلقون كلا من اللقبين على الآخر، وأما الخلف فذهبوا إلى التفريق بينهما وجعلوا مرتبة

(١) انظر الحافظ ابن كثير «الباعث الحثيث» تحقيق أحمد محمد شاكر ، هامش ص ١٣٠ ، ١٣١ ط دار التراث، الطبعة الثالثة سنة ١٣٩٩ .

(٢) راجع الحافظ ابن كثير «الباعث الحثيث شرح اختصار علم الحديث» ص ١٣١ وانظر السيوطى «تدريب الراوى شرح تقریب النواوى» ج١ ص ٤٨ تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ، ط دار الكتب الحديثة سنة ١٣٨٥ هـ .

(٣) انظر الدكتور بهاء الدين الشاهد «نظرات فى علوم الحديث» ص ٣٣ ، ط مطبعة السعادة وانظر كذلك هامش «الباعث الحثيث» ص ١٣٢ .

(٤) راجع المصدر السابق ص ١٣٢ .

الحافظ أعلى من مرتبة المحدث^(١). فالمحدث هو الذى يتحمل الحديث ويعتنى به رواية ودراية، والحافظ هو من حفظ مائة ألف حديث متنا وإسنادا ولو بطرق متعددة ووعى ما يحتاج إليه^(٢).

وجملة ما يقال : إن الحكيم الترمذى محدث وحافظ ومن كتب الحديث، ووعى المعانى ، وما ترمى إليه الألفاظ ، فكان رضى الله عنه تطبيقا عمليا للسنة النبوية التى دعت إلى الالتزام بسلوك الرسول ﷺ الصادق الأمين «وبينما الحكيم يلزم نفسه بالمنهج الحق والسنة النبوية، يرى ما يطمئنه عن سلوكه الحق، وفهمه للمعانى التى جاءت وراء الكلمات يقول الحكيم : «بينما أنا على هذه الحال، إذ رأيت فيما يرى النائم، كأنى أرى رسول الله ﷺ دخل المسجد الجامع فى كورتنا، فأدخل على أثره فالزم اقتفاء أثره. فما زال يمشى حتى دخل المقصورة، وأنا على أثره، ومن القرب منه، حتى كأن أكاد ألتزق بظهره، وأضع خطاى على ذلك الوضع الذى يخطو عليه حتى دخلت المقصورة. فرقى المنبر، فرقت على أثره، كلما رقى درجة رقت على أثره حتى إذا استوى على أعلاها درجة قعد عليها فقصدت عند الدرجة الثانية من مجلسه عند قدميه، ويمينى إلى وجهه ووجهى إلى الأبواب التى تلى السوق، وشمالى إلى الناس، فانتهيت من منامى وأنا على تلك الحال»^(٣).

(١) انظر الدكتور بهاء الدين الشاهد «نشرات فى علوم الحديث» ص ٣٤.

(٢) راجع الشيخ محمد على أحمددين «ضوء القمر على نخبة الفكر» ص ١٦.

(٣) انظر الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص ١٦ من كتاب «ختم الأولياء».

الفصل الثاني

أصول السلوك وارتباطها بمظاهر قوى الإنسان

- قيم إسلامية وقوى إنسانية.

- أصول السلوك.

١- الحق.

٢- العدل.

٣- الصدق.

- الاغترار في السلوك.

قيم إسلامية وقوى إنسانية

إن الباحث في مؤلفات الحكيم الترمذى ورسائله . عن أسس السلوك يجد أن كتابه «الأكياس والمغترين» من الكتب التى خصت بالسلوك؛ ولهذا كان بين العنوان: «الأكياس والمغترين» وبين محتويات الكتاب صلة قوية تكشف عن ناحية مهمة تميز بها الحكيم الترمذى . حيث إن: الكيس عند الترمذى كما نراه من كتابه هذا هو الشخص الذى يستقيم سلوكه وأخلاقه واعتقاده^(١).

ويقول الحكيم فى الفروق: إن الكياسة النظر فى الأمور وحدة النظر فى دقائق الأمور، ولطائف العوارض، حتى يزن الأمور بعضها ببعض، فينال بذلك وقارة الأمور ويتعرف جواهرها حتى يضعها مواضعها . ويتحين أوقاتها فمن كان بهذه الصفة قل ما يغبن لأنه يستعمل هذه الأشياء فى أعمال الآخرة^(٢).

والبحث يهديننا إلى أن الحكيم الترمذى اعتمد فى الأخذ بالأكياس والمغترين على حديث يرويه فى كتابه^(٣) عن شداد بن أوس قال قال رسول الله ﷺ: «الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأمانى»^(٤).

ومما يلاحظ أن كلمة الأكياس ذكرت فى عبارات معاصرين للحكيم الترمذى ومن ذلك ما جاء فى كتاب الحلية: «أنه جاء رجل من الأكياس يريد أن يلقي داود الطائي فجعل لا يمكنه حتى يخرج متخفيا بثوبه كأنه خائف»^(٥).

ويقول الخراز: «وأعلى درجات الذين زهدوا فى الدنيا هم الذين وافقوا الله تعالى فى محبته فكانوا عبيدا عقلاء عند الله عز وجل أكياسا»^(٦).

(١) راجع الحسينى «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٥٠ .

(٢) الفروق ومنع الترادف ص ٣٠ مخطوط الإسكندرية .

(٣) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٣١ .

(٤) - أخرجه الترمذى فى كتاب صفة القيامة باب حدثنا سفيان بن وكيع ج٤ ص ٦٨٣ عن شداد بن أوس وقال: حديث حسن .

- وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الزهد باب ذكر الموت والاستعداد له ج٢ ص ١٤٣٢ عن شداد بن أوس .

- وأخرجه أحمد فى مسنده ج٤ ص ١٢٤ . عن شداد بن أوس .

(٥) أبى نعيم «حلية الأولياء» ج٧ ص ٣٣٤ .

(٦) أبو سعيد الخراز «الصدق» ص ٤٥ ط دار الكتب الحديثة .

والمغتر عند الحكيم هو من يقابل الكيس أى هو الذى لا يستقيم له سلوك أو أخلاق أو اعتقاد. لا يستقيم له أحد هذه الثلاثة، أو لا تستقيم له جميعا، ويلبس عليه طريق الحق والدين، ويزين له طريق الغرور فيراه حسنا^(١).

والكياسة والاعتقاد ترجع عند الحكيم فى أصلها إلى معنى من معانى العقل والمعرفة، أى أن الأخلاق والدين والسلوك بينها وبين العقل والمعرفة صلة وثيقة. فالكيس أى العاقل صاحب تقوى ويقين ودين. والمغتر الذى يلبس عليه طريقه يضل فى أمره ودينه بقدر ما يلبس عليه^(٢).

وهذه الصلة بين المعرفة والدين أو بين العقل والأخلاق أو بين الذكاء والسلوك هى ما عبر عنها الحكيم الترمذى فى كتبه ورسائله بعبارة «العقل والهوى»^(٣).

والحكيم الترمذى يشرح الكياسة والاعتقاد فى ثلاثة من أصناف من العلماء فيقول: «فالعالم لا يزال إلا بعد ما تعمى عليه النفس طريق العلم، والجاهل يقع فى الجهل ويخطئ الطريق، والحكيم لا يميل إلى النفس وإلى الدنيا إلا بعد ما عمت عليه النفس، والمتأول لا يسوء تأويله إلا بعد ما يخرج العلم من تلقاء نفسه مقاييس وظنونا كمقاييس إبليس وظنونه»^(٤).

والمغتر عند الحكيم يكون فى حالة نفسيه لا يستطيع معها أن يهتدى إلى نفسه فهو كالسكران: «فالمغتر كالسكران تردى فى بئر وتكسر ولم يعلم بذلك حتى يفيق، وإن لدغته أو لسعته حية أو عقرب لم يجد ألمه حتى يفيق»^(٥).

فالمغتر إنما يأتى ما يأتى وهو يحسب أنه إنما يأتى حسنا. يقول الحكيم: «فقطعوا أعمارهم مغترين فقدموا على الله عز وجل قد زين لهم سوء أعمالهم

(١) الحسينى «نظرية المعرفة» ص ٥١.

(٢) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٥١.

(٣) انظر فى ذلك من كتب الحكيم «شان العقل والهوى» ص ١٥٣ من كتاب المسائل المكنونة. وأصل الهوى وماهية الهوى ص ٣٨، ١٥٦ من كتاب الرياضة وأدب النفس. وكتاب «العقل والهوى» مخطوط. وغير ذلك.

(٤) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٦ مخطوط.

(٥) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٤٧. مخطوط.

فأوه حسنا، وصدوا عن السبيل، فبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون، وبدا لهم سيئات ما كسبوا»^(١).

وإذا كان ما جاء عن الكياسة والاعتدال من كتاب «الأكياس والمغترين» يتصل بالسلوك اتصالا مباشرا، ويضع له الأسس والقواعد والمعاني. فإن كتب الحكيم الأخرى تحتشد في قوة لتؤيد وجهة نظر الحكيم في السلوك مما يعطى نظرية متكاملة، تربط القيم الإسلامية بالقلوب والعقول والجوارح، ربطا محكما.

ولا يخفى «أن مظاهر السلوك الإنساني تنحصر في القلوب والعقول والجوارح، فللقلوب مشاعر وأحاسيس وعواطف، وللعقول توجيهات ومنازع، وللجوارح وظائف وأعمال. وهذه الثلاثة تستوعب كل ألوان النشاط للسلوك الإنساني»^(٢).

والقلب - كما يقول الحكيم الترمذى هو: «بضعة من لحم في جوف بضعة أخرى. وسمى قلبا لأنه يتقلب»^(٣). واسم القلب اسم جامع يقتضى مقامات الباطن كلها: الصدر والقلب والفؤاد واللب. وفي الباطن منها ما هو خارج القلب، ومنها ما هو من داخل القلب، فأشبه اسم القلب اسم العين»^(٤)، والقلب وملكاته عند الحكيم هو القوة المهيأة لتأدية الوظائف العليا^(٥). واسم القلب يستعمل عند الإجمال ويراد به أحيانا جميع القوى الإنسانية الباطنة كلها، كما يستعمل عند التفصيل ويراد به هذه القوة التي لها الإمرة على توجيه مملكة الإنسان^(٦).

والعقل عند الحكيم الترمذى - موهبة من مواهب الله سبحانه وتعالى. كما أن الطاعات مكاسب العباد، ولا تنال المكاسب إلا بالمواهب. والعقل أجزاء من عدد الرمل والثرى يعطى الله لجميعهم على قدر مراتبهم، فمن كان من الله تعالى أقرب كان حظه من العقل أوفر^(٧). ويقول الحكيم الترمذى:

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٣.

(٢) راجع الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لآثاره» ص ٣٢٥.

(٣) انظر الحكيم الترمذى «الرياضة وأدب النفس» ص ١١٦.

(٤) الحكيم الترمذى «بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص ٣٣.

(٥) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ٧٧.

(٦) راجع الدكتور بركة «فى التصوف والأخلاق» ص ٩٢، ٩٣.

(٧) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٣٨.

«الناس يتفاضلون في أصل البنية في الفطنة والكياسة والحظ من العقل . والعقل على ضربين : ضرب منه يبصر أمر دنياه، وهو نور الروح، وهو موجود في عامة ولد آدم إلا من كان فيه خلل أو علة . وبينهم في ذلك العقل تفاوت عظيم . وضرب منه يبصر أمر آخرته . وهو من نور الهداية والقربة . وذاك موجود في الموحدين مفقود في المشركين «وبين الموحدين في ذلك العقل تفاوت عظيم . وسمى عقلا لأن الجهل ظلمة وعمله على القلب . فإذا غلب النور وبصره في تلك الظلمة زالت الظلمة وأبصر فصار عقلا للجهل»^(١) .

فالترمذى يرى أن الناس يتفاوتون فيما بينهم بقدر حظوظهم من العقل وأن هذه الحظوظ تتفاوت بحسب قرب الناس أو بعدهم من الله تعالى . والحكيم الترمذى يقسم العقل إلى :

عقل خاص بأمور الدنيا يؤهل الإنسان لأمور الآخرة .

وعقل خاص بالتجرد عن كل أحوال الدنيا، يرقب الألفاظ الإلهية، ويتنظر فضل الله تعالى . يقول الحكيم : «والعقل على قسمين : أحدهما القصد به إزالة الحمق وفعله حسن التدبير في أمر الدنيا والإقبال على أمور الآخرة . وثانيهما : عقل الكرامة الذى هو ينفعل كله بالتوفيق مع رؤية المنة والتبرى عن نفسه»^(٢) .

والتأمل في هذين القسمين للعقل . يلاحظ أنهما ليسا تقسيما للعقل الإنسانى بوصفه عقلا واحدا ذا وظيفتين . ولكنه : تقسيم نوعى للعقل الإنسانى . وكأن الناس يحصل بعضهم على ما هو القصد به إزالة الحمق . والبعض الآخر يحصل على عقل الكرامة . ولا يقف الحكيم عند تقسيم العقل إلى هذه القسمة النوعية . بل نراه يقسم العقل إلى تقسيم مكانى وعضوى . ثم يحدد لكل قسم وظيفته . فيقول : «فصل فى ذكر العقل عقلا، عقل الحجة وموضعه الدماغ وشعاعه إلى القلب . وعقل الكرامة ومستقره فى الغيب، ونوره وسلطانه فى

(١) الحكيم الترمذى «نوادير الأصول» ص ٣٣٩ .

(٢) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٣٩ .

القلب، ثم هو نوعان: عقل طبيعة، وعقل تجربة. وكلاهما يؤدي إلى المنفعة كما قال القائل:

فـعقل هو مطبوع وعقل هو مصنوع
ولا ينفع مصنوع إذا لم يك مطبوع
كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع^(١)

ويعلق أحد الباحثين على هذا النص للحكيم فيقول: «وواضح أن عقل الطبيعة هذا هو العقل الإنساني الفطري الذي خلق كما يقال صفحة بيضاء. ثم تتكون فيه المعلومات والخبرات بالممارسة والاكْتساب. ومن هنا يصبح عقل تجربة - كما سماه الترمذى - وهو أقرب إلى العقل المستفاد - كما كان يسميه الكندي متأثراً بأرسطو في تقسيمه للعقل الإنساني، ولعل عقل الطبيعة عند الترمذى هو العقل بالقوة عند الكندي وأرسطو من قبل^(٢)».

ويشير الحكيم إلى دور العقل في حياة الإنسان المؤمن قائلاً: «والعقل عقل النفس عن الهوى، وفعله حسن التمييز، وضده الهوى. وهو علاقة القلب إذا تعلق به يوصله إلى الله تعالى»^(٣).

وأعطى المؤمن العقل ليزين الطاعات في صدره، ويريه قبح المعاصي فهذا فعل العقل ومسكنه في الدماغ، وإشراقه في الصدر. وذلك قوله: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات] «وإنما زين الإيمان في القلب بالعقل»^(٤).

أما الجوارح فهي: اللسان، والسمع، والبصر، واليدان، والرجلان، والبطن، والفرج. وهذه لها وظائف وأعمال. فالقلوب والعقول والجوارح هي مظاهر السلوك الإنساني: «والقلب أمير على الجوارح»^(٥). كما أن القلب ملك

(١) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٦٥.

(٢) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» مقدمة الدكتور سامى نصر لطف ص ٧٩.

(٣) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٦٥.

(٤) الحكيم الترمذى «آداب المريدين وبيان الكسب» ص ٤٤ تحقيق الدكتور بركة ط مطبعة السعادة.

(٥) الحكيم الترمذى «أسرار مجاهدة النفس» ص ١٥١ تحقيق إبراهيم الجمل.

المملكة الإنسانية فأى جارحة إنما تتحرك بإرادته، وتعمل بأمره، وتتصرف بتوجيهه وهو حين يصدر أوامره، أو يوجه توجيهاته. إنما ينظر في ذلك إلى ما وضعه الله فيه من أنوار الهداية، وما يدبره له العقل بناء على ما يتمثل فيه من صور الأمور التي تنقلها إليه الجوارح والحواس الظاهرة والباطنة. فإن وصلت إلى ساحة القلب في الصدر مطالب للنفس عرضها القلب على ما ورد به من أنوار المعرفة والهداية والإلهية. ثم وضعها أمام العقل ليتبين منها ما يتفق مع الحق والخير، وما لا يتفق. فما وجدته يتفق مع ما فيه من أنوار الهداية والعقل أمضاه، وأصدر به الأوامر للجوارح الظاهر لتنفيذه، وإلا نفاه واستبعده^(١).

وفي كتاب «الأكياس والمغترين» يذكر الحكيم الترمذى قيما إسلامية سلوكية تقوم على أسس ثلاثة هي: الحق، والعدل، والصدق. وهذه القيم الثلاثة بدورها تنقسم القوى الإنسانية المختلفة ومظاهر السلوك الإنساني: القلوب والعقول والجوارح. فتوجهها نحو سلوكية هادفة وواعية. سلوكية ليست خيالية أو وهمية بل إنسانية وعملية، تبلغ أقصى درجات الدقة في التحقيق حينما تتمخض عبودية خالصة لله تعالى.

يقول الحكيم: «إنا وجدنا دين الله عز وجل مبنيًا على ثلاثة أركان على الحق، والعدل، والصدق، فالحق على الجوارح، والعدل على القلوب، والصدق على العقول. فإذا قرب غدا إلى الميزان لوزن الأعمال وضعت الحسنات في كفة الحق، والسيئات في كفة العدل، والصدق في لسان الميزان. به يتبين رجحان الحسنات على السيئات كمنتهى رضا الله عن العباد في عبوديتهم. كل امرئ اجتمع فيه هذه الثلاثة. فإذا افتقد الحق من عمل خلقه الباطل، وإذا افتقد منه العدل خلقه الجور، وإذا افتقد منه الصدق خلقه الكذب»^(٢).

ومن يتأمل هذا النص من كلام الحكيم الترمذى، ويتفرس فيه أبعادا وأعماقا، ويتعرف على المعانى، ويحلل الكلمات. يجد أن شيخنا الحكيم لم يستعمل مسميات القيم جزافا، ولم يطرحها حشوا، بل لكل اختيار من الكلمات عنده غاية، ولكل كلمة معنى، ولكل أسلوب فى عرضه هدف. فالدين هو الحق،

(١) الدكتور بركة «فى التصوف والأخلاق» ص ٩١، ٩٢ دار الطباعة المحمدية.

(٢) الحكيم الترمذى «كتاب الأكياس والمغترين» ص ٢ مخطوط الظاهرية رقم ١٠٤ دمشق.

والعدل، والصدق، والسلوك هو الحق والعدل والصدق. والهوى هو الباطل، الجور، والكذب. ولكن ما هذه الأسس الثلاثة وما أضرارها؟ يقول الحكيم: «الحق على الجوارح والعدل على القلوب، والصدق على العقول»^(١).

فالحق هو ناحية الصواب من سلوك الإنسان في عباداته ومعاملاته وما يأتيه بجوارحه. وضده الباطل.

والعدل هو ناحية الخير من طباع الإنسان وأخلاقه ويقين ضميره وقلبه وضده الجور.

وأما الصدق فهو ناحية الصواب من اعتقاد الإنسان ويقينه، وما يدين به من عقل وبحث، وضده الكذب.

والحق هو ما يبحث عنه علماء الشريعة والظاهر. والعدل هو ما يتحراه الحكماء، والصدق هو ما يهبه الله لأصحاب الحكمة العليا^(٢).

فالحق والعدل والصدق من أركان الدين التي يبنى عليها. وهي جميعا ضرورية لتكوين السلوك وتجسيده واقعا ملموسا.

ولكن كيف تتفاضل هذه الأسس - الحق والعدل والصدق - فيما بينها تفاضلا يجعل بعضها في أول سلم السلوك، وبعضها الآخر في أعلاه.

إن الحكيم الترمذى يضع في أركانها «الحق» حيث هو على الجوارح.

ويريد به علم الظاهر أو علم الشريعة. «وأصله البلوغ إلى حقائق الأشياء ودقائقها»^(٣).

ويبنى الحكيم بالعدل الذي هو على القلوب. وهو الدرجة الأولى من درجات السالكين: «وبدايته وقوف القلب على أمر الله تعالى وحقه، وفعله الاستقامة»^(٤). ويثالث الحكيم بعد ذلك بالصدق الذي هو على العقول، وبدايته: «الصواب، وفعله ألا يكره الموت ولا يبالي كشف سره، والناس عنده في الحق

(١) الحكيم الترمذى «كتاب الاكياس والمغترين» ص ٢.

(٢) انظر ورايح الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٥٣.

(٣) الحكيم الترمذى «معرفة الاسرار» ص ٧٨ فصل رقم ١٤ فى الحق.

(٤) الحكيم الترمذى «معرفة الاسرار» ص ٧١ فصل رقم ١٦ فى العدل.

سواء»^(١). ويريد الحكيم بالصدق الحكمة البالغة وهو الدرجة العليا من درجات العبادة.

فالحكيم الترمذى يبنى السلوك هنا على ثلاثة أسس: على الشريعة والحكمة الظاهرة ثم الحكمة العليا. وهو حين يبنى على هذه الأسس، إنما يبنى على طريقتين أو منهجين:

الطريقة الأولى: بناء ضرورة أو تمام أى أن السلوك لا تقوم له قائمة إلا بتوافر هذه القواعد الأساسية فى البناء: الحق والعدل والصدق.

الطريقة الثانية: بناء درجات ومراحل أى أن السلوك لا يصل إلى أقصى درجات كماله حتى يصل إلى الحكمة العليا «المعرفة».

ولا شك أن أسس البناء - الحق والعدل والصدق - تستوعب كل ألوان النشاط للسلوك الإنسانى. فإذا ما ضبطت القلوب والعقول والجوارح بموازين الحق والعدل والصدق. وصل الإنسان إلى المعرفة.

وإن الباحث بعمق فى معانى نص الحكيم الترمذى السابق «إنا وجدنا دين الله عز وجل مبنيًا على ثلاثة أركان: الحق والعدل والصدق. إلى آخره»^(٢). أن الباحث فى المعانى والتأمل فيما وراء الكلمات. يجد أن نص الحكيم الترمذى يعرض لنواحي خمسة، تحدد الميادين التى تعمل فيها الأسس، والتى تتخذ منها موضوعات منهجها. وهذه النواحي الخمسة هى: الفطرة، والحساب، والأعمال، والأخلاق، والأعتقاد.

١- الفطرة: «تأمل الترمذى فى الكون وفى الحكمة التى يجرى بمقتضاها وتأمل بعد ذلك فى الإنسان وفى الفطرة التى فطر عليها، ثم نظر فيما بين الإنسان والكون من صلوات، وتبين أصدق هذه الصلوات نهجا على ضوء أقدس التعاليم. فرأى أن هذه الصلة إنما تقوم على أركان ثلاثة هى: الحق، والعدل، والصدق. وأن هذه الأركان إنما تقابل من فطرة الإنسان نواحيه الثلاث التى تربطه بالكون

(١) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٧٠ فصل رقم ١٣ فى الصدق.

(٢) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٢ وقد تقدم ذكر النص.

وهي جوارحه وقلبه وعقله . فالحكمة التي انطوى عليها خلق الإنسان والكون وسلوك الإنسان في هذا الكون إنما يجرى وفقا لهذه الفطرة التي فطر عليها الإنسان ووفق هذه الصلة الثلاثية التي جعلها الله دينا مقدسا، وأفترضها على الإنسان»^(١).

٢- الحساب: وإذا كان الحكيم قد انتهى في تأمله فيما يربط الإنسان بالكون إلى الكشف عن هذه الفطرة أو القانون الذي ترى عليه الحكمة العليا؛ فإن هذه الفطرة الأولى أو الحكمة العليا هي مناط الحساب يوم القيامة حين يوقف الناس لوزن أعمالهم . قال الحكيم الترمذى: «فإذا قرب غدا إلى الميزان لوزن الأعمال وضعت الحسنات في كفة الحق، والسيئات في كفة العدل، والصدق في لسان الميزان، به يتبين رجحان الحسنات على السيئات كمنتهى رضا الله عن العباد»^(٢).

فهذه العناصر الثلاثة الحق والعدل والصدق هي عناصر الحكم على أعمال الإنسان يوم القيامة، وبها يتبين عاقبة أمره . ومدار ذلك أن تكون هذه الأعمال قد جرت على مقتضى الحكمة والفطرة الأولى . والصدق يوضع في لسان الميزان فهو مدار الحجة بين الله والخلق، به يتبين رجحان الحسنات على السيئات . فهو مناط التمييز بين الخير والشر، والضلال والهدى، وهو الفارق بين الأمور، ومناط الاحتجاج على الخلق^(٣).

٣- الأعمال: وإذا كنا قد عرفنا في الناحيتين السابقتين: ناحية الفطرة، وناحية الحساب أنهما تتعلقان بما يكون في المبدأ، ويكون في العاقبة . فإن ناحية الأعمال يعرض لها الحكيم بما يوفر لها الأسس متكاملة، بحيث لا تكون الأعمال صحيحة حتى تتوفر لها الأسس جميعا . قال الحكيم: «فإذا افتقد الحق من عمل خلّفه الباطل، وإذا افتقد منه العدل خلّفه الجور، وإذا افتقد منه الصدق خلّفه الكذب»^(٤).

(١) راجع الحسيني «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ١٧٢ .

(٢) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٢ .

(٣) راجع الحسيني «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ١٧٣ .

(٤) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٢ .

٤- الأخلاق: إن التأمل فى قول الحكيم بعد أن ذكر الأسس الثلاثة: «وكل أمرئ اجتمع فيه هذه الثلاثة»^(١). الحق والعدل والصدق يجد أن الأعمال التى يجب أن تجتمع لها الأسس الثلاثة ليست هى المنوطة باجتماع الأسس فحسب. بل كذلك الأخلاق والشمائل والملكات التى تصدر عنها هذه الأعمال لابد وأن ترتبط بالأسس وتقوم عليها.

٥- الاعتقاد: وذلك أن الأسس الثلاثة: الحق، والصدق، والعدل أركان الدين وأسس الاعتقاد الصحيح الذى تصدر عنه الأعمال والأخلاق، والذى يوافق الفطرة التى فطر عليها الإنسان.

وإن هذه النتائج الخمس - التى يستتجها التأمل فيما عرضه الحكيم من أسس السلوك فى كتاب «الأكياس والمغترين» - كما أنها تحدد الميادين التى يعمل فيها السلوك فإنها تمثل الناحية الإلهية، والناحية الفقهية، والأخلاق، والميتافيزيقيا. مما يعطى السالكين فيوضات الرحمة، والشعور بجمال اللطف الإلهى، وسعة العطاء الربانى، وغزارة الإفاضة.

ومما يستحسن التنبية إليه. أن شيخنا الحكيم حينما وزع أسس السلوك: الحق، والعدل، والصدق، على القوى الإنسانية: الجوارح، والقلوب، والعقول. وزع هذه الأسس أيضا على ميزان الحساب. فجعل الحق الذى هو على الجوارح فى كفة الحساب. وجعل العدل الذى هو على القلوب فى كفة السيئات لأن حساب الله للإنسان على سيئاته هو من باب العدل. وجعل الصدق الذى هو على العقول فى لسان الميزان؛ لأن الله سيسأل الصادقين عن صدقهم. قال الحكيم: «فإذا قرب غدا إلى الميزان لوزن الأعمال، وضعت الحسنات فى كفة الحق، والسيئات فى كفة العدل، والصدق فى لسان الميزان، به بتبين رجحان الحسنات على السيئات كمنتهى رضا الله عن العباد فى عبوديتهم»^(٢). لقد كان الحكيم الترمذى حكيما حينما ربط أسس السلوك بقوى الإنسان، وحينما جعل هذه الأسس تربط بين وجودين:

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٢ مخطوط الظاهرية.

(٢) المصدر السابق ص ٢.

وجود الله الذى هو مصدر الغنى والكمال والإفاضة فى هذا العالم. ووجود الإنسان الذى هو وعاء الفقر والحاجة والمسكنة، المتقوم بالإفاضة والعطاء المستمر. وهذا الربط بين الوجودين.

وجود إلهى هو المبدأ والمصدر فى إيجاد الإنسان وإفاضة الخير عليه والرحمة. ووجود إنسانى صادر عن ذلك المبدأ ومتعلق به، ومتوقف عليه، ومتوجه نحوه، دوما لطلب الإفاضات.

هذا الربط عند الحكيم ينتج عنه شعور يقود إلى توجه النفس البشرية إلى مبدئها الذى يهبها ويمنحها ما يوفر لها كمالها ويحفظ وجودها بما يجعل أسس السلوك عند الحكيم الترمذى أسسا تربوية موجهة تقود إلى ما فيه الطمأنينة وتتناول بالرعاية والعناية الإنسان، وتخط له مسارا صحيحا وتضع له منهاجا قويما، يستجيب لنوازه الخيرة وينميها، ويحول بينه وبين دواعى الاغترار.

«إذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل، وإذا افتقد منه العدل خلفه الجور، وإذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب. وهذه الثلاثة التى هى أضدادها جند الهوى فالنفس وعاء الهوى المشتملة عليه بأهل المغرور»^(١).

وإن من يدقق النظر فى أسس السلوك التى ذكرها الحكيم فى كتاب «الأكياس والمغترين» يجد أن الحق على الجوارح، وأن الحسنات فى كفة الحق، وضد الحق الباطل. وأن العدل على القلوب، وأن السيئات فى كفة العدل، وضد العدل الجور. وأن الصدق على العقول، وأن الصدق فى لسان الميزان، وضد الصدق الكذب.

إن من يجد ذلك ويعرف أن أضداد هذه الأسس هى جند الهوى ليدرك فى وضوح أن لهذه الأسس: موضوعات، ومناهج، وغايات، ودلالات، وعلاقات، وارتباطات.

ولا شك أن الأمر يقتضينا أن نبحث الأسس: الحق والعدل والصدق لنصل إلى موضوعاتها ومنهجها وغاياتها فى السلوك.

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٢ مخطوط الظاهرية.

ولكن قبل أن ندخل فى هذه المباحث . علينا أن نعرض لأنواع العلوم وتقسيمات العلم عند الحكيم الترمذى لتكون على بينة من الارتباط القائم بين الأسس (الحق والعدل والصدق) وبين أنواع العلوم.

وإذا تأملنا فى آراء الحكيم الترمذى فيما يتصل بالعلم، وجدنا أن هذه الآراء منتشرة فى كثير من كتبه. وخاصة كتاب «بيان العلم» وكتاب «أنواع العلوم» وكتاب «علم الأولياء» وكتاب «الأكياس والمغترين» وكتاب «العلم العفن» وكتاب «الأعضاء والنفس» وكتاب «غور الأمور» وكتاب «العقل والهوى» وكتاب «صفة القلوب».

وقد يقف الإنسان أمام أكثر من تقسيم للعلم عند الحكيم إلا أنها لا تتعارض عند إنعام النظر. ومن أمثلة هذه التقسيمات قوله: «فالعلم ثلاثة أنواع: علم بالله، وعلم بتدبير الله تعالى وربوبيته، وعلم بأمر الله تعالى، وإنما صيرناه ثلاثة أنواع إذ أردنا أن يتميز عند من لا يعقل علم الله تعالى من تدييره، لأن علم التدبير للعباد هو داخل فى باب العبودية، وعلم الله هو الثناء الذى يظهر على الألسن من بساتين القلوب، وأن الله تعالى خلق كل شىء وجعل فيه الحياة، فأعطاه العلم به فأفضاهم إلى القنوت، والقنوت هو الرقود بين يديه، كل فى مقامه الذى أقامه فيه ثم جعلهم أهل صفوته، وخاص أهل قربته، ليكون متقلبه فى كل أمر إلى الله تعالى والله تعالى»^(١).

وواضح أن هذه الأنواع الثلاثة من العلم تتصل - عند الحكيم الترمذى - اتصالاً قويا بالله سبحانه وتعالى وعبادته ومعرفته. وقد نجد هذا التقسيم الثلاثى عند الحكيم فى موضع آخر أكثر وضوحاً. يقول الحكيم: «فالعلم عندنا ثلاثة أنواع: نوع منها الحلال والحرام، ونوع ثان: الحكمة، ونوع ثالث: المعرفة. وما وراء ذلك محجوب عن الخلق»^(٢).

ومن أمثلة هذه التقسيمات: «العلم ثلاثة: آية محكمة، وسنة قائمة، وفريضة عادلة». وقد وجدنا العلم فى تحصيلنا على ثلاثة أنواع: نوع منها الحلال والحرام، وهو علم أحكام هذه الدار، ونوع منها علم أحكام الآخرة، وهو علم الباطن، ونوع منها على أحكام الله تعالى فى خلقه فى الدارين»^(٣).

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١٤٨.

(٢) الحكيم الترمذى «أنواع العلوم» مخطوط ص ٢٧ والأكياس ص ١٣٨.

(٣) الحكيم الترمذى «بيان العلم» ورقة ١٢.

وهناك تقسيم آخر جاء فيه «والعلم ثلاثة أنواع، نوع من علم الله وعلم أسمائه، والنوع الثاني علم التدبير، والثالث علم أمره ونهيه»^(١).

ولا يفوتنا أن نذكر أن هناك فسمة ثنائية للعلم عند الحكيم جاء فيها: «أن العلم على وجهين علم مجانى، وعلم بضمن. فالعلم الظاهر مجانى، والعلم الباطن من طريق الإصابة لا يدرك إلا بضمن، وضمنه إصابة الصدق بالسعى القوى، وطريقه على العلم المجانى كالإيمان إنما يعطى مجاناً من المعرفة والتوحيد»^(٢). ولعل الحكيم قصد بالعلم المجانى ذلك النوع من المعارف النظرية التي تعرفها النفس دون مشقة البحث وعناء الاطلاع والتعلم. أما العلم بضمن فلعله قصد به ذلك العلم الذى يحصل لطالبه بالاكساب والدرس والمجاهدة والمشقة ودوام السعى والطلب المستمر، وكان العلم المجانى فطرى وإلهامى ولدنى من عند الله، والآخر على عكسه من حيث المصدر وكيفية الحصول بصرف النظر عن قيمة ونوعية هذين العلمين. وإن كان الحكيم جعل أحدهما مرادفاً للعلم الظاهر والآخر مرادفاً للعلم الباطن»^(٣).

وقد يلاحظ: «أنه رغم اختلاف التقسيم الثنائى عن التقسيم الثلاثى، إلا أنه يمكن رد هذا إلى ذاك بحيث يكون علم الظاهر علم الحلال والحرام لأنه يتناول الشريعة من الظاهر والخارج دون التعمق فى باطنها واستكناه ما بداخلها. كما يكون علم الباطن هو الحكمة بشقيها. حكمة فى العلم بالله وهى العليا، وحكمة فى العلم بأمور الله وصنعتة وتدبيره»^(٤).

ومن استعراض هذه التقسيمات يتبين أن الحكيم الترمذى يسمى علم الظاهر أحياناً «علم الحلال والحرام» وأحياناً «علم هذه الدار» وأحياناً «العلم بأمر الله تعالى» وموضوعه: معرفة الأحكام الشرعية كما يقررها الفقهاء، وما يتصل بذلك. وكذلك علم الرواية للأحاديث.

أما علم الباطن فهو علم أحكام الآخرة أو هو الحكمة أو هو العلم بالله.

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ١٣٤.

(٢) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١١٩.

(٣) راجع الدكتور سامى نصر لطف «مقدمة علم الأولياء» ص ٨١، ٨٢.

(٤) المصدر السابق ص ٨٣.

أما النوع الثالث: فهو أعلى الدرجات. هو علم أحكام الله تعالى في خلقه في الدارين أو علم المعرفة الذي هو الحكمة العليا، أو هو العلم بتدبير الله وربوبيته^(١).

وهذه الأنواع الثلاثة للعلم تلتقى مع أسس السلوك: الحق والعدل والصدق حيث إن الحق على الجوارح وموضوعه أعمال الأعضاء الظاهرة أو علم الظاهر. والعدل على القلوب وموضوعه الإنسان في عقيدته والغاية التي يتجه نحوها ويسعى إليها. والصدق على العقول وموضوعه الكون والإنسان. فأنواع العلم الثلاثة هي موضوعات أسس السلوك الحق والعدل والصدق.

أصول السلوك

الحق

الحق هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره^(٢). وهو لفظ كثير الورد في القرآن الكريم. والمراد منه على سبيل التعيين - يختلف باختلاف المقام الذي وردت فيه الآيات. ومعناه العام لا يخلو من معنى الثبوت والمطابقة للواقع^(٣).

وأصل الحق: المطابقة والموافقة، كمطابقة رجل الباب في حقه، لدورانه على الاستقامة^(٤).

ويذكر الجرجاني أن الحق: هو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتغالها على ذلك^(٥).

وفي الفلسفة يطلق الحق على الوجود في الأعيان، أو على الوجود الدائم، أو على مطابقة الحكم للواقع، ومطابقة الواقع له، أو على الواجب الوجود بذاته، أو على كل موجود خارجي. فواجب الوجود بذاته هو الحق المطلق^(٦).

(١) راجع الدكتور الجيوشي «الحكيم الترمذى دراسة لآثاره وأفكاره» ص ٢٨١.

(٢) انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم ج١ ص ٢٢٧ والمعجم الفلسفي ج١ ص ٤٨١. ولسان العرب ج٢ ص ٩٤٠.

(٣) راجع: معجم ألفاظ القرآن الكريم ج١ ص ٢٧٧ ط الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٤) انظر الفيروز آبادي «بصائر ذوى التمييز» ج٢ ص ٤٨٤.

(٥) راجع الجرجاني «التعريفات» ص ٧٩ ط الحلبي.

(٦) انظر الدكتور جميل صليبا «المعجم الفلسفي» ج١ ص ٤٨١.

والفيروزآبادى يرى أن الحق يقال على أربعة أوجه:

الأول: يقال لموجد الشيء بحسب ما تقتضيه الحكمة. ولذلك قيل قى الله تعالى هو الحق.

الثانى: يقال للموجد - بفتح الجيم - بحسب ما تقتضيه الحكمة. ولذلك يقال: فعل الله تعالى كله حق. نحو قولنا: الموت حق، والبعث حق.

الثالث: الاعتقاد فى الشيء المطابق لما عليه ذلك فى نفسه كقولنا: اعتقاد فى البعث، والثواب، والعقاب، والجنة، والنار، حق.

الرابع: للفعل والقول الواقع بحسب ما يجب، وبقدر ما يجب، وفى الوقت الذى يجب. كقولنا: فعلك، حق، وقولك حق^(١).

تلك جملة من معانى كلمة حق لغة وأصطلاحاً. ولا يهيم الرسالة أن تتبع المعاجم بحثاً واستقراءً واستقصاءً. فليس هذا من شأن هذه الدراسة، ويكفى أن نعرف أن الحق عند الحكيم الترمذى أصله: «البلوغ إلى حقائق الأشياء ودقائقها، وفعله السلطان والغلبة، وقلة الاكترات بمن يعترض عليه، وضده الباطل»^(٢).

ولا يمنع هذا الأصل من أن تطلق كلمة «الحق» عند الحكيم الترمذى على: الله، والقرآن، والإسلام، الرسالة، ومحمد ﷺ^(٣). ويستعمل الحكيم الترمذى فى كتابه «ختم الأولياء» عبارة «حق الله»^(٤) غير مضافة. كان المعنى أن الحق: وسيط بين الله والإنسان، وهو بهذا المعنى يقابل الرحمة التى تدافع عن الإنسان أمام الله تعالى^(٥).

والحق من كلام ابن عربى هو الله لا من حيث ذاته المجردة عن كل وصف ونسبة، بل من حيث الوهيته للخلق^(٦). والحق هو الوجود والخير فى مقابل

(١) انظر الفيروزآبادى «بظائر ذوى التمييز» ج٢ ص ٤٨٤.

(٢) الحكيم الترمذى «كتاب معرفة الأسرار» فصل فى الحق ص ٧٨.

(٣) انظر الحكيم الترمذى «تحصيل نظائر القرآن» ص ١٥٣، ١٥٤.

(٤) انظر الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ١١٧.

(٥) انظر الدكتور عثمان إسماعيل يحيى «هامش ختم الأولياء» ص ١١٧.

(٦) الدكتورة سعاد الحكيم «المعجم الصوفى» ص ٣٣٩.

الباطل^(١). والحق عند ابن عربي بمعنى العدل^(٢) وبمعنى الشريعة^(٣). فابن عربي يتابع الحكيم فى بعض ما أطلقت عليه كلمة «الحق». وقد تميز الحكيم بجعل الحق منهجاً سلوكياً يبلغ بالإنسان إلى الحقائق والدقائق. وكان هذا الحق على الجوارح^(٤)، والجوارح سبع يكسب بها الإنسان الخير والمحجوب من الأعمال^(٥).

«والعبد أعطى سبع جوارح ظواهر. وقيل له: هن عنك أمانة، فأحفظهن ولا تستعملهن إلا فيما أذن لك فيه. فالعهد على كل جارحة. فما نهى عنه بالعين، وما نهى عنه باللسان، وما نهى عنه باليد، وما نهى عنه بالرجل، وما نهى عنه بالخلق، وما نهى عنه بالفرج، فإذا تركته يتعاطى سها عن النهى»^(٦). فالحق عند الحكيم يتعلق بأعمال الجوارح - اللسان، والسمع، والبصر واليدين، والرجلان، والبطن، والفرج^(٧) - قبل كل شىء. وهذه الخاصية الأساسية فى تحديد معنى الحق عند الحكيم الترمذى فرقت بينه وبين الحق الاصطلاحى فى الأمور الآتية:

أولاً: الغاية والعلة: للحق الاصطلاحى وجه «ميتافيزيقى» يعرض فيه للكشف عن العلة الأولى للكون، وعن صدور الموجودات عن هذه العلة، وعن النظام الذى تجرى عليه الحكمة فى صلة هذه العلولات بالعلة الأولى فيه. فهو يصدر دائماً عن الحقيقة الأولى الثابتة.

أما «الحق» عند الحكيم فهو لا يصدر عن علة، وإنما يتجه إلى غاية. وهو يبحث دائماً عن الغاية أو الهدف الذى يتجه إليه العمل أو السلوك الإنسانى ليكون

(١) وانظر الدكتور عثمان إسماعيل يحيى «هامش ختم الأولياء» ص ١١٧.

وابن عربي «الفتوحات المكية» ج٤ ص ١٨٤. وانظر الدكتورة سعاد الحكيم «المعجم الصوفى» ص ٣٣٨.

(٢) ابن عربي «الفتوحات المكية» ج٣ ص ٣٣٧ وج٤ ص ٢٤٢.

(٣) ابن عربي «الفتوحات المكية» ج٣ ص ٣٩٨.

(٤) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٢ مخطوط الظاهرية.

(٥) الحكيم الترمذى «الصلاة ومقاصدها» ص ٣.

(٦) الحكيم الترمذى «الصلاة ومقاصدها» ص ٨٠.

(٧) الحكيم الترمذى «أسرار مجاهدة النفس» ص ١٥١.

الحكيم الترمذى «الرياضة وأدب النفس» ص ٤٣.

حقاً أو صحيحاً. وإذا كان هذا الهدف لا بد أن يعتمد على أصل. فهو إنما يعتمد على فكرة الثواب والعقاب في الآخرة. فهو إنما يعني فكرة العقاب والحساب لا فكرة العلة والمصدر^(١). ولذلك يقول الحكيم الترمذى: «فإذا قرب غدا إلى الميزان لوزن الأعمال، وضعت الحسنات في كفة الحق»^(٢). فالحق الميتافيزيقي يعني بالمبدأ والمصدر. وأما الحق عند الحكيم الترمذى فهو يوجه السلوك نحو الغاية، والنظر إلى العقاب.

ثانياً: الحق الميتافيزيقي «الجوهر والعرض» والحق الترمذى «الحكمة الخلقية». يحاول الحق الاصطلاحي أن يخلص دائماً من الموجودات إلى علتها الأولى ومن الأعراض إلى الجوهر، ومن المتغير المتقلب إلى الثابت ومن الزائل إلى الباقي. يحاول أن يكشف عن الحق الثابت من الكون. أما الحق عند الحكيم فهو نوع من الحق الخلقى يحاول دائماً أن يخلص من الباطل إلى الحق ومن الفاسد إلى الصحيح، ومن الضلال والخذاع إلى الهدى واليقين. فهو يحاول دائماً أن يجرّد الأعمال الإنسانية من غاياتها الفاسدة الباطلة لیسير بها إلى غاياتها الصحيحة الحقة. هو يبحث دائماً عن الحكمة الخلقية في السلوك. وأما الحق الميتافيزيقي فهو يبحث عن الجوهر ليميزه عن غيره^(٣).

ثالثاً: الموضوع حيث إن موضوع الحق الاصطلاحي هو الكون الميتافيزيقي بما يتصل به من نظام أو موجودات. أما موضوع الحق عند الحكيم الترمذى فهو أخلاقي الموضوع يعني بالغاية الخلقية، وبالحكمة الخلقية، وبالناحية «السيكولوجية» من الإنسان. فالحق عند الحكيم هو نوع من التربية النفسية والخلقية. هو نوع من تحرى الصدق والصواب والعدل والتجافى عن الباطل والضلال والغرور^(٤).

وللحق عند الحكيم الترمذى معان ثلاثة: معنى بالنظر إلى موضوعه، ومعنى بالنظر إلى منهجه، ومعنى بالنظر إلى غايته.

أما المعنى الأول: فيحدده نظراً إلى موضوعه. حيث إن موضوع الحق هو أعمال الجوارح أو العلم الظاهر. وأعمال الجوارح عند الحكيم هي كل ما يقوم به

(١) انظر عبد المحسن الحسيني «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ١٩٠.

(٢) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٢٠. مخطوط.

(٣) راجع الحسيني «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ١٩١.

(٤) راجع الحسيني «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ١٩٢.

الإنسان بأعضائه الظاهرية من قول أو فعل أو استماع. سواء فى ذلك ما يكون من أعمال العادة أو العبادة أو ما يكون من الأوامر أو النواهى، أو ما يكون فى تدبير الإنسان لأمره أو سلوكه نحو نفسه أو فى تعرضه لأمر غيره وسلوكه إزاءه، أو فى تعرضه لغير الإنسان من المخلوقات. فالحق يتخذ موضوعه أعمال الأعضاء الظاهرة من الإنسان وهى ما يسميها الترمذى بالجوارح^(١) أو اعلم الظاهر، وعلم الظاهر هو أحد أنواع العلم عند الحكيم الترمذى - وهو علم الحلال الحرام أو علم الشريعة أو أعمال الجوارح، قال الحكيم الترمذى: «والعلماء بالحلال والحرام على خطر عظيم، فهم صنفان: صنف مؤدون للأخبار ليس عندهم وراء هذا شىء من قوة الاستنباط ولا يجوز له العمل بشىء منه دون الفقه فيه ولا الفتيا للمخلوق بذلك. والصنف الآخر تفقهوا فيه وتدبروا وطلبوا معانيه وتعرفوا ناسخه من منسوخه وتفقدوا ألفاظه لتباين المعانى»^(٢). فعلم الظاهر عند الحكيم هو علم الحديث وعلم الفقه. ويعبر عنهما الحكيم فى بعض مصنفاته بعلم الحلال والحرام أو بعلم الشريعة^(٣).

أما الصنف الأول من علم الظاهر وهو الفقه أو علم الشريعة فإنه يتخذ موضوعه من أعمال الجوارح وأعمال الأعضاء الظاهرة من الإنسان. بمعنى أنه يقتصر على سلوك الإنسان فى عباداته نحو ربه ومعاملاته نحو الناس ولا يتناول من ذلك إلا ما يكون موضوعا للبحث الظاهر. والفقه فى موضوعاته هذه إنما يبحث عن الصحة والفساد فيما يقوم به الإنسان من أفعال أو ما يؤديه من أعمال. والصحة هذه مرهونة بصحة الأركان والهيئات التى تتصل دائما بالشكل الخارجى من العمل. ولعل الفقه حين يبحث عن شروط الصحة أو ينبه على البطلان والفساد إنما يبحث عن ذلك فى الأوامر والعبادات فحسب. فهو يتناول العبادة ليرسم أصح الصور فى كفيات أدائها، ولينبه عن الصور الفاسدة من ذلك. وهو يتناول المعاملات ليوضح لنا الصور الصحيحة ويحذر من الصور الباطلة فى ذلك^(٤).

(١) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ١٧٨.

(٢) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ١٤٢، ١٤٣.

(٣) انظر الحكيم فى «الأكياس» ص ١٣٨ و «أنواع العلوم» ص ٢٧ «وبيان العلم» ورقة ١٢.

(٤) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ١٨٠.

وأما الصنف الثانى من علم الظاهر وهو الحديث أو نقل الأخبار وروايتها . فإنه يدخل فى علم أعمال الجوارح عند الحكيم .

ولما كان موضوع الحق هو أعمال الجوارح فإن أعمال الجوارح تأخذ عدة مجالات تنطلق منها لتبرز موضوع الحق . وإن الباحث ليجد ذلك واضحا .

- فى موقع الإنسان من العبادات . فقد اهتم الفقه الإسلامى ببيان العبادات وما يجب لها وما يلزم نحوها .

- وفى موقف الإنسان من المجتمع . وذلك واضح من اهتمام الفقه بضبط معاملات الإنسان مع غيره من أفراد المجتمع .

- وفى موقف الإنسان من الاقتداء والانتماء ، ولعل ناحية الاقتداء من أبرز النواحي فى موضوع أعمال الجوارح ، حيث إن الاقتداء يدفع نحو التسامى والكمال ، والوقار ، والأدب ، والحياء ، والاحتشام .

والمعنى الثانى من معانى الحق يحدده النظر إلى منهجه . ومنهج الحق فى السلوك عند الحكيم الترمذى هو الاقتداء والاقتداء : اتباع القرآن الكريم والسنة النبوية ، واتباع إجماع العلماء^(١) .

والأصل فى الحق البلوغ إلى حقائق الأشياء ودقائقها^(٢) . لذلك كان الحق مجموعة الشرائع والأوامر الإلهية التى يرسمها الله لعباده ليبين لهم بها حقه نحوهم ، وحقهم نحو بعضهم بعضا ، وحق كل منهم نحو نفسه . ليلبغ بها أكمل صورها ومنتهى غاياتها . فما رسمه الله من هذه النواحي فهو الحق ، وما رسم على خلاف ذلك فهو الباطل . ولا يقوم «السلوك» حتى يتحرى الإنسان هذا الحق تحريا صادقا دقيقا ، ثم يقوم به بعد ذلك بعزم ويقين . وهذا التحرى وهذا الإنفاذ هو الاتباع والاقتداء أو السمع والطاعة لله ولرسوله فى المنشط والمكروه^(٣) .

والاقتداء والاتباع يقوم على إخضاع الإرادة الخلقية والعقلية لما رسمه الله سبحانه وتعالى ، والتجرى الدقيق لتعاليم الدين .

وأما المعنى الثالث من معنى الحق فيحدده النظر إلى الغاية التى يتجه إليها ، وإلى القيمة التى تكمن وراء هذه الغاية . والطريق الصحيح إلى الغاية هو الطريق

(١) راجع الحكيم الترمذى «كتاب معرفة الأسرار» ص ٤٧ . فصل رقم ١٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٨ . فصل رقم ١٤ .

(٣) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص ١٨٥ .

الذى أمرنا به شرعا، طريق العبادة، وقد فطن إلى ذلك ابن خلدون فى الفصل الذى عقده عن علم الكلام، وذهب إلى أن العبادة وبخاصة الصلاة إذا تمكنت من صاحبها جعلته يحس بالتجربة بين يدي الله، كما تجعله يشعر بوجوده. فإذا قام المسلم بأداء العبادات المفروضة على وجهها الصحيح من صلاة وزكاة وصوم وحج، أصبح حاملا لهذه القيمة «الحق» يحققها، ويدعو إليها، ويبشر بها، ويدافع عنها، وأصبح فعلا من أهل الحق^(١).

والإنسان فى سلوكه فى أعمال الجوارح مقيد بأن يصدر عن الحق، وأن يهدف إلى الحق. وعلى مقدار ما يصيب من هذا الحق الذى يهدف إليه فى سلوكه يكون نصيبه من الحق. والغاية التى يهدف إليها الإنسان هى موافقة الحق. هذا الحق الذى فى عاقبة الأمور ونتائجها. فالعاقبة التى يتحراها الإنسان فى عمله أو فى سلوكه هى التى توفر فى سلوكه عناصر الحق بمقدار ما يصيب منها، وإذا أخطأها فإنه لا يجنى فى سلوكه إلا الباطل^(٢).

والوصول إلى رضا الله فيما أمر به من أداء واجباته نحوه أو نحو المجتمع أو نحو السمو بالنفس هو الوصول إلى الحق. فالحق قيمة معيارية لوزن أعمال الإنسان. وهو غاية يهدف إليها الإنسان بأعماله. لذا يلزم أن يتحرى الإنسان هذه الغاية ليصل إليها، ولعل البحث يصل بنا إلى أن «المعتقدات مذ كانت داخلية فى دائرة القيم. وكان الحق الذى توصف به خاضعا للقيمة. أى يتسلسل فى سلم كله حق، ولكننا نجد فى هذا السلم حقا أعلى من حق آخر. فإن قلت: وهل الحق متغير حتى يكون بعضه أعلى من بعضه الآخر؟ قلنا: الحق إن كان خارجا عنا ثابتا، فهو غير متغير، ولكن الذى يتغير هو معرفتنا له، فبعضنا يصل إلى درجة من درجاته، أو مظهر من مظاهره، أو جانب من جوانبه. ويقف عند ذلك الحد لا يتعداه، ويعتقد أنه الحق كل الحق^(٣).

وسبق أن عرفنا أن المعنى الأول من معانى الحق يحدده النظر إلى موضوع الحق الذى هو أعمال الجوارح أو العلم الظاهر. وإن الباحث فى مؤلفات الحكيم

(١) راجع عبد الرحمن بن خلدون «المقدمة» ص ٣٩٠ - ٤١٥. ط كتاب التحرير. وانظر الدكتور

الأهوانى «القيم الروحية فى الإسلام» ص ٧٥، ٧٦ ط المجلس بالقاهرة.

(٢) انظر الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ١٨٦.

(٣) راجع الدكتور الأهوانى «القيم الروحية فى الإسلام» ص ٧١.

الترمذى يجد أنه كتب فى بعض موضوعات الحق لبيث قضايا السلوك والطريق إلى الله، ويغرسها فى النفوس؛ لأن الحق عند الحكيم يقضى بالتمسك بأفعال الجوارح تمسكا لا يتطرق إليه النقص ولا التفريط. والصلاة هى أول أفعال الجوارح التى يجب التمسك بها.

ولقد كان كتاب «الصلاة ومقاصدها» للحكيم الترمذى يفسر مقاصد الصلاة فبيّن حكمته، وشأنها، ويفسر معانى أفعالها، وكلماتها، ويبين الحكمة فى تحديد موقيتها وأعدادها. ثم يبين بعد ذلك ثمرتها. فهذه جميعا هى مقاصد الصلاة. وهى تفسير جانب الحق فيها أو ما يدعو إليه الحق من التمسك بها وبهيئاتها^(١).

والحكيم الترمذى إذ يفسر مقاصد الصلاة لا يرى أنها مظهر من مظاهر الحق فحسب بل يرى كذلك أن الصلاة وإن تكن من أفعال الجوارح فهى سلوك فى مراحل الطريق. فالصلاة من الصلة. وهى تصلية العبد بين يدي ربه تضرعا وتخشعا وتذلا واستكانة وملقا ورغبا^(٢). وقد دعا الله الموحدين إلى هذه الصلوات الخمس رحمة منه عليهم، وهى لهم فيها ألوان العبادة لينال العبد من كل قول أو فعل شيئا من عطايه^(٣). فالله سبحانه وتعالى قد هيا للعباد فعل الصلاة وقوفا بين يديه بالقلب، وتسليما للجوارح إليه. والعبد بين أمرين من ربه:

إحدهما: حكمه عليه فى الأحوال واقتضاؤه الرضا به.

وثانيهما: فعل يفعله العبد واقتضاؤه تسليم النفس إليه فى ذلك الفعل وهو الأمر والنهى. فكلما ضاع واحد من هذين الأمرين - الإسلام والإيمان أو الرضا وتسليم النفس - بدده بهذه الصلاة. فجعل صورتها على صورة أفعاله خشوعا وخضوعا وتسليما إليه نفسا. وجعل ثمرتها إقباله عليه، وجعل مثبتها الرفعة والقربة منه، ومحلها الدخول على الله فى الحجب والإعراض عليه^(٤).

يقول الحكيم الترمذى فى صورة الصلاة من بين الأفعال: وأما صورتها من الأفعال فإنها وضعت إظهارا للعبودية، وسببا لتطهير الموحدين، وسترا لمساوى

(١) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص.

(٢) راجع الحكيم الترمذى «الصلاة ومقاصدها».

(٣) المصدر السابق ص ١١.

(٤) المصدر السابق ص ٤١.

أعمالهم، فصورت أفعالها على أفعال العباد لتقابل تلك المساوي فتسترها ليقدم غدا على ربه مستورا. قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ (١١٤)﴾ [هود]. فالعبد إنما خلق ليكون له عبدا، كما خلق فيثاب على كونه هذا^(١).

والباحث في شأن الصلاة وحكمتها عند شيخنا الحكيم الترمذى يجد أن ذلك يرجع إلى عدة أمور:

الأمر الأول: أن الحكيم ذهب إلى أن الصلاة هي إقبال العبد على الله وإقبال الله عليه^(٢). وهذا الأمر يتصل بأرقى درجات العباد، والله يقبل على العبد حسب إقبال العبد على الله^(٣).

«فالصادقون إقبالهم في صلاتهم على أفعال الصلاة وعلى تلاوتهم وتساييحهم. والصديقون إقبالهم على معاني الأفعال ومعاني التلاوة والتساييح والتحاميد. وخاصة الله من الصديقين إقبالهم على خالقهم. ثم إقبال الله عليه من حيث يقبل العبد عليه. فإذا انتصب قائما فإقبال العبد على قيوميته، وإذا كبر فإقباله على كبريائه، فإذا نزهه وأثنى عليه فإقباله على سيماته وجهه الكريم. فإذا تعوذ فإقباله على ركنه الشديد، فإذا تلى فإقباله على جوده وكرمه، فإذا ركع فإقباله على عظمته، فإذا سجد فإقباله على التعلق به. فإذا جثا على ركبتيه متشهدا فإقباله على صمديته»^(٤).

فإقباله على قيوميته تثبيت قدمه في مقامه بين يديه، وإقباله على كبريائه يوجب له العفو والستر من وراء الكبرياء حتى يكون كبيرا في قلوب الخلق على أعينهم وكبيرا عند أهل السماء. وإذا دخل ذلك الستر نال استجابة الدعاء، وإقباله على سيماته وجهه يقطع عنه علائق النفس، وإقباله على ركنه الشديد يكتنفه، وإقباله على جوده يعطيه سخاوة النفس، وإقباله على عظمته يحيى قلبه، وتعظم آماله، وتعلقته به يوجب له الأمان من سخطه ومن أهوال يوم القيامة، وإقباله على

(١) راجع الحكيم الترمذى «الصلاة ومقاصدها» ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق ص ٦.

(٣) المصدر السابق ص ٦.

(٤) المصدر السابق ص ٦.

صمديته يحتشى قلبه من الحياء والرحمة، ويستغنى بالله عن الامتناء فهذه ثمرة الإقبال من خاصة الله على الله فى صلاتهم «وأما ثمرة الصادقين فالوفاء لهم بكل ما وضع لهم فى الأقوال والأفعال من الرحمة وتكفير السيئات لأنها توبة العبد إلى الله»^(١).

فالإقبال من العبد على الله ليس شأن العباد جميعا، ولكنه شأن الخاصة من الصديقين. وهم فى ذلك على درجات ثلاث:

قال الحكيم الترمذى: «وأما المقبلون على ربهم فى صلاتهم لا بصلاتهم فهم المقربون أهل جذبته خاصة، وهم أمام الصديقين يسرون إليه. والصديقون ساروا إليه على طريق أهل اليقين، فهم مشتغلون بجلاله ومجده وعظمته مصليين. والمجذبون سيرهم إليه على طريق الصفة جذبا وتصفية فهم مشتغلون به فى جلاله وعظمته ومجده مصليين. فهم من مقام الأنبياء من الأذن والصديقون على الأفقية»^(٢).

والأمر الثانى: أن الصلاة - عند الحكيم - مقام اعتذار العبد مما كسبت يده، منتصبا لربه فى صورة العبيد تذلا وتخشعا، ويلقى بين يديه سلما، ويكف عن نفسه شهوة الجوارح سمعا وبصرا ومنطقا وأخذا وعطاء. فيبدأ قيامه بالتكبير وهو التعظيم يريد بذلك أن يكون منه كفارة لما فرط منه من التصغير بعبوديته. فإن الله تعالى قال: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنْ اللَّيْلِ...﴾ (١١٤) [هود] فهذا ذكر الأوقات. ثم قال: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ...﴾ (١١٤) [هود] فالعبد ذو عيوب وذنوب فهذه سيئاته. فلا تذهب السيئات إلا حسناته. وهى تلك الأحوال التى يتردد فيها من صلاته من لدن الأفتاح إلى تحلله بالتسليم. وإنما تصير هذه حسنة بنيته ومراده، فكلما طهر وصفا مراده كان ذلك الفعل أحسن. فإذا فعل العبد فعلا من هذه الأفعال على غفلة منه كان هو كالسكران الذى يفعل أفعالا هو فى الظاهر محسن لكن العاقل لا يعنأ به لأنه يعلم أنه لا يعقل بما يصنع ولا إرادة له فيه. وإنما يفعل فى سكره على العادة، فلو مدح أو أثنى أو جثا على ركبة أو انحنى

(١) الحكيم الترمذى «الصلاة ومقاصدها» ص ٦.

(٢) المصدر السابق ص ٣٦.

خضوعاً لم يقع موقع العبودية . فكذلك أهل الغفلة فى قلبهم فى أحوال الصلاة قربت من تلك المنزلة . فالمتبته يقوم ومراده الاعتذار مما فرط منه^(١) .

ويؤكد الحكيم الترمذى موضوع شأن الصلاة وحكمتها من أنها مقام اعتذار فيقول: «وكل صلاة هى توبة، وما بين الصلاتين غفلة وجفوة وزلات وخطايا، فبالغفلة يبعد من ربه . فإذا بعد أشر وبطر، لأنه يفتقد الخشية والخوف، وبالجفوة يصير أجنبياً، وبالزلة يسقط وينزلق قدمه فتتكسر، وبالخطايا يخرج من المأمن فيأسره العدو . فأفعال الصلاة مختلفة على اختلاف الأحوال التى جاءت من العبد . فبالوقوف يخرج من الأباق لأنه لما انتشرت جوارحه نقصت تلك العبادة وأبق من ربه، فإذا وقف بين يديه فقد جمعها من الانتشار ووقف للعبادة فخرج من الإباق، وبالتوجه إلى القبلة يخرج من التولى والإعراض، وبالتكبير يخرج من الكبر، وبالثناء يخرج من الغفلة . وبالتلاوة يجدد تسليمًا للنفس، وقبولاً للعهد . وبالركوع يخرج من الجفاء . وبالسجود يخرج من الذنب، وبالانتصاب للتعهد يخرج من الخسران، وبالسلام يخرج من الخطر العظيم^(٢) .

والأمر الثالث: أن الصلاة ضرب من المجاهدة . ويقول الحكيم فى ذلك: «فأما شأن الصلاة من بين الأعمال . فإن الله تبارك اسمه خلق هذا الأدمى فاختاره على البرية، وعظم شأنه من قبل أن يخلقه، وهياً له داره مسكناً وخشاشاً بالرحمة والرضوان، وعظم أمله فى لقائه هناك فى داره، وجعل له جوارح سبعة، يكسب بها الخير والمحجوب من الأعمال، وجعل القلب أميراً على الجوارح، ووضع فى القلب كنوزه من المعرفة، والعقل، والعلم، والذهن، الحفظ، والفهم، والفتنة، والكياسة . فهذه كلها كنوز الأمير منها ينفق على جنوده وهى الجوارح السبع، ووضع الشهوة فى جوفه ومعدنها فى النفس والهواء موكل بها . وجعل الجوارح السبع بمنزلة سبعة من الغنم، ووكل العبد برعايتها، ولكل شاة وادى لا رعى له إلا فى ذلك الوادى، فالراعى يرسل أغنامه . فإن تردى أحد منها فى بئر أو جرى وانكسر سارع إليه فأخرجه من ذلك البئر الكبير فجبر كسره وحمله حتى يعود صحيحاً كما كان»^(٣) .

(١) راجع الحكيم الترمذى «الصلاة ومقاصدها» ص ٨١ .

(٢) راجع الحكيم الترمذى «الصلاة ومقاصدها» ص ١٢ .

(٣) راجع المصدر السابق ص ٣ .

فالصلاة إقبال العبد على ربه بقلبه وجميع جسده، قد وضو أطرافه، واستقبل أطرافه وجهته وأخذ زينته من ستر العورة. وإذا أقبل بجميع جوارحه وقد توضع ستر العورة واستقبل الوجهة بقلبه كان في الحكم جائزا ولكنه في أعظم النقصان وإنما جاز في الحكم لأنه ابتلاهم بخلقين عظيمين:

١- وساوس النفس. ٢- وساوس الشيطان.

فالنفس توسوس بشهواتها، والشيطان بكيد وخدعه. فمن كان الغالب على قلبه النفس لم ينج من الوسوسة، وهو حديث النفس يحدث القلب ويستمع القلب إلى وسوستها ووسوسة شياطينها فعليه المجاهدة في رد حديثها والتلهي عن ذلك والإقبال على ما هو فيه^(١).

والحكيم الترمذى له رؤية في قبول الصلاة تتصل بموضوع الحق عنده. والقبول عند الحكيم هو أن يصلى العبد صلاة تليق بحق الله، فإذا كان العمل لبقا كان مقبولا. والقبول على وجهين:

١- وجه منهما: أن العبد يصلى ويعمل سائر الطاعات وقلبه معلق بالله، ذاكر لله على الدوام.

٢- والوجه الآخر: أن العبد يعمل الأعمال على العادة والغفلة وينوى بها الطاعة^(٢).

والناس في الصلاة عند الحكيم على خمسة أحوال:

١- فمنهم من يصلى فيتنقص من وضوئه ومواقيتها وحدودها بأركانها.

٢- ومنهم من يصلى محافظا على وضوئه ومواقيتها وحدودها بأركانها. وقد ضيع مجاهدة نفسه في الوسوسة.

٣- ومنهم من يصلى محافظا على وضوئه ومواقيتها وحدودها بأركانها، ومجاهدة نفسه في شأن حديثها ووسوستها.

٤- ومنهم من يصلى محافظا على وضوئه ومواقيتها وحدودها بأركانها مشغولا بقلبه مع الله بحفظ هذه الحدود ومناجاته.

(١) راجع الحكيم الترمذى «الصلاة ومقاصدها» ص ٣٠.

(٢) المصدر السابق ص ٣٤، ٣٥.

٥- ومنهم من يصلى محافظا على وضوئه ومواقيتها وأركانها وحدودها مشغولا بربه، قرير العين به، محفوظا عليه حدودها.

فهذه خمسة أصناف: فالأول: معاقب، والثاني محاسب، والثالث مكفر عنه بها، والرابع مثاب، والخامس مقرب^(١).

والعباد فى شأن الصلاة أقسام. فمنهم من ينظر إليها نظر من يدرك مقاصدها بعين الحق وهو أدنى الأقسام. ومنهم من ينظر إليها نظر من يدرك مقاصدها بعين العدل. وهو أرقى من الفريق السابق. ومنهم من ينظر إليها نظر من يدرك مقاصدها بعين الصدق وهو أعلى الثلاثة وأقربهم إلى الله. غير أن القسم الأكبر من أفعال الصلاة وكلماتها ومواقيتها وأعدادها لا يستطيع فهم مقاصده إلا بعين الحق^(٢)؛ ولهذا اعتبرت الصلاة مظهرا من مظاهر الحق.

العدل

إن الإسلام هو هدية الله إلى البشر ونعمته عليهم ورحمته لهم. وذلك بما احتوى من نظام. يقود الناس إلى كل آفاق الحق. وما اشتمل عليه من منهج يرسمه لهم، ويهديهم إلى عز الدنيا وكرامة الآخرة.

فطن المسلمون الأوائل إلى معنى الإسلام الصحيح، وأنه سيرة صالحة، وسلوك طيب على مقتضى ما أنزل عليهم فى القرآن الكريم مما أمر به، ونهى عنه. فلم يأخذوا الإسلام معنى مجردا أو عقيدة خالصة بغير عمل. وإذا رجعنا إلى الصدر الأول رأينا أن السيرة هى المقدمة على كل شىء. وبهذا يتفاضل مسلم على آخر إذ الكل فى العقيدة سواء، والكل فى الإيمان بالإله الواحد سواء. فلو اتخذنا العقيدة فقط معيارا للحكم على المسلم ما ارتفع مسلم على مسلم آخر، ولا سما عليه.

وليس الإسلام توحيدا - وما يتبع التوحيد من عبادة. ولكن الإسلام صلة بين العبد وربه. ولعل هذه الصلة هى الميزان الصحيح لسلوك المسلم. وهذا التحديد الدقيق لعلاقة الفرد بربه وبالمجتمع هو المسمى فى الإسلام «بالعدل»^(٣).

(١) راجع الحكيم الترمذى «الصلاة ومقاصدها» ص ٣٤، ٣٥.

(٢) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ١٩٥.

(٣) راجع الدكتور الأهوانى «القيم الروحية فى الإسلام» ص ١٢٩ ط المجلس ١٣٨٢ هـ.

ومن هنا جاء في الدراسات الإسلامية: أن بعض المتكلمين في القرن الثاني الهجري لخصوا مبادئهم التي يفهمون بها الإسلام في خمسة أصول على رأسها: «العدل» ولذلك سمي المعتزلة: أهل العدل والعدلية. وسموا كذلك: أهل العدل والتوحيد. إذا صرفنا النظر عن المبادئ الثلاثة الباقية: وهي المنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وظل مبدأ العدل مقدا على التوحيد فترة طويلة من الزمن إلى أن انتهى الأمر في الإلهيات إلى أن يكون نظرا مجردا مدرسيا، فقدموا التوحيد، وسموا هذا العلم باسمه، وأغفل العدل، ولم يشغل من المباحث إلا قدرا يسيرا^(١).

وإذا كنا ننظر إلى المسألة من زاوية القيم. فالاعتبار الأول هو الشخص الذي يحمل هذه القيم، ويسير بها في الحياة. ومن هنا يمكن تقدير القيمة من جهة حاملها. هل يرتفع بها أو ينخفض؟ وهل ترفعه القيمة أو تهبط به؟ وهل يشعر بها وهو يحملها أو ينطق بها ألفاظا جوفاء لا يدري معناها؟ والعدل لا يخرج في ميزان القيم عن الأمور التي ذكرناها. فلا يوجد عدل مجرد عن صاحبه وإنما الإنسان حامل هذه القيمة على أكتافه ننظر إليه في سيرته^(٢).

إن الأساس الأول من أسس السلوك عند الحكيم الترمذي هو الحق والحق على الجوارح. وضد الحق «الباطل» - وقد عرضنا لمعاني الحق عند الحكيم من حيث الموضوع والمنهج والغاية - يأتي بعد ذلك موضوع «العدل» والذي هو أساس أصيل من أصول السلوك عند الحكيم. والعدل على القلوب، وليس على الجوارح والعقول. وضده «الجور» وموضوعه «القلب» ثم يظهر بعد ذلك في الأعمال.

والعدل ما قام في النفوس أنه مستقيم^(٣). ومادة «عدل» في أصلها المادى إنما ترجع إلى «العدل» بالكسر. وهو نصف الحمل الذي يوضع على الدابة. وموازنة هذا العدل بنظيره في الجانب الآخر من الدابة هو المعادلة أو العدل^(٤). ويقال:

(١) راجع المصدر السابق ص ١٣٠.

(٢) راجع المصدر السابق ص ١٣٠.

(٣) انظر ابن منظور «لسان العرب» ج ٤ ص ٢٨٣٨.

(٤) راجع الحسيني «نظرية المعرفة» ص ٢٤٢.

عدله، يعدله، وعادله: إذا وازنه فى المحمل أو ركب نظيره، وإذا كان يوازن العدل فى المحمل شىء آخر يوضع ليوازن وليستقيم به المحمل فهو عدل أى مثل ونظير. وعدل المحمل الدابة أو العدل هو وضعه عليها بحيث يستقيم ولا يسقط. فإذا قام متوازنا عليها فقد اعتدل أى استوى على ظهرها وثبت، فالعدل هو تسوية العدلين على الدابة، وكل ما استقام فوق الدابة فقد اعتدل على ظهرها، فالراكب يعتدل فوق ظهر دابته إذا قام واستقر، والمحمل يعتدل فوق ظهر الدابة إذا عدل عليها حتى يستقيم ويستوي، فالعدل بهذا المعنى هو الإقامة والاستقرار على أساس من المساواة والموازنة، أو هو نوع من الموازنة بين العدلين أو النظيرين ليستقرا ويقوما فى وضعيهما^(١).

ومن هذه الموازنة المادية بين عدلى الحمل أتت الموازنة المعنوية فى الأمور فالعديل هو النظير إطلاقاً^(٢). والعدل: القسط اللازم للاستواء. وهو استعمال الأمور فى مواضعها، وأوقاتها، ووجوهها ومقاديرها فى غير إسراف ولا تقصير ولا تقديم ولا تأخير^(٣).

ومن العدل أو التسوية المادية بين العدلين ليستقرا على ظهر الدابة أتت التسوية المعنوية للأمر بالتناسب بينهما. فاعتدال الحمل على الدابة هو التناسب بين عدليه. وهذا التناسب فى «كم» فكأن كل تناسب بعد ذلك «كم» أو «كيف» اعتدالاً. لأن من شأنه أن يجعله قائماً مستقراً على ظهر الدابة فكأن الاعتدال كذلك. والتناسب فى الأمور المعنوية من شأنه أن يقيمها ويسندها. فكأن الاعتدال أن يقوم معتدلاً قائماً لتناسب أجزائه فى «كم» أو كيف^(٤).

وجاء أن العدل - بفتح العين - يستعمل فيما يدرك بالبصيرة كالأحكام كقوله تعالى: ﴿أَوْ عَدَلُ ذَلِكَ صِيَامًا...﴾ [٩٥] المائدة. والعدل - بكسر العين - والعديل فيما يدرك بالحاسة. كالموزونات، والمعدودات، والمكيلات^(٥). والعدل مصدر بمعنى العدالة. وهو الاعتدال، والاستقامة، وهو الميل إلى الحق^(٦).

(١) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص ٢٤٣.

(٢) راجع المصدر السابق ص ٢٤٣.

(٣) راجع الدكتور أبو بكر ذكرى «تاريخ النظريات الأخلاقية» ص ٨٢.

(٤) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٣٤٢.

(٥) راجع الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» ج ٤ ص ٢٩ ومعجم ألفاظ القرآن ج ٢ ص ١٩.

(٦) راجع الجرجانى «التعريفات» ص ١٢٨.

وعند الحكيم الترمذى أن العدل ضده^(١) الجور. والأصل في مادة «جور» هو السقوط وعدم القيام^(٢). ويقال: جار فلان عن الطريق يجور، جورا، فهو جائر. كأنه تركها وصار إلى جوارها. وقد جعل ذلك أصلا في العدول عن كل حق. فبنى منه الجور^(٣).

على أنه يجدر أن نلاحظ أن للعدل ضدا آخر هو «الظلم». والظلم هو: وضع الشيء في غير موضعه المختص به إما بنقصان أو زيادة، وإما بعدول عن وقته أو مكانه. والظلم يقال في مجاوزة الحق ويقال في الكثير والقليل^(٤).

وإذا كان للعدل ضد هو «الجور» وضد هو «الظلم» فإن الحكيم الترمذى جعل «الجور» ضدا للعدل. «وإذا افتقد العدل خلفه الجور»^(٥). ويؤكد الحكيم ذلك بقوله: «فصل في العدل وبدايته وقوف القلب على أمر الله تعالى وحقه وفعله الاستقامة وضدة الجور»^(٦). وما جعل الحكيم ذلك إلا ليخصص معنى العدل تخصيصا ما. فالجور هو ضد العدل في الاصطلاح. ولكنه ضد أخص من الضد الآخر وهو الظلم، فالظلم هو وضع الشيء في غير موضعه المختص به إما بنقصان أو بزيادة وإما بعدول عن وقته ومكانه:

- فإعطاء الحق ناقصا ظلم، وإعطاؤه زائدا ظلم أيضا. ولكن الجور هو إعطاء الحق ناقصا فحسب.

(١) الضد هو المخالف والمنافى. ويطلق على كل موجود في الخارج مساوٍ قوته لموجود آخر ممانع له أو على موجود مشارك لموجود آخر في الموضوع معاقب له بحيث إذا قام أحدهما بالموضوع لم يقم الآخر به، لذلك قيل: إن الضدين صفتان مختلفتان تتعاقبان على موضوع واحد ولا تحتزمان كالسواد والبياض. وكما يكون التضاد بين الأشياء الموجودة في الأعيان فكذلك يكون بين الأشياء المتصورة في الأذهان. راجع الدكتور صليبيا «المعجم الفلسفي» ج١ ص ٧٥٤، ٧٥٥، وراجع الجرجاني في «التعريفات» ص ١٢٠.

(٢) راجع الحسيني «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٢٤٥.

(٣) انظر مجمع اللغة العربية «معجم ألفاظ القرآن الكريم» ط ص ٢٢٤.

(٤) راجع الفيروزآبادي «بصائر ذوى التمييز» ج ٣ ص ٥٤١، وراجع مجمع اللغة العربية «معجم ألفاظ القرآن الكريم» ج ١ ص ٧٧٠.

(٥) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٢.

(٦) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٧١.

- والظلم قد يكون عن خطأ أو عدم تثبت أو اضطراب فى البصيرة. ولكن الجور لا يكون إلا عن دافع شخصى خاص وعن عمد وغرض. فالجائر يجور على حق غيره لنفسه وهو على علم بذلك.

والظلم كالعدل فى موضعه قد يكون شيئاً بعيداً لا يتصل بالنفس وليس للإنسان مصلحة فيه، فالقاضى يحكم بين المتخاصمين فى جنابة من الجنايات ولا ينشد غير العدل فىصيب أو يخطئ فىكون عادلاً أو ظالماً عن غير قصد. أما فى الجور فله مصلحة قريبة تحركه، ودافع نفسى، فيعطيه ويحيد عن الطريق ويعلم أنه إنما يعدل عن الحق. فالظلم قد يكون عن غير معرفة أو وعى. ولكن الجور على غير ذلك عن وعى وإدراك تام وفساد فى الضمير^(١).

فالعنصر الأخلاقى فى الجور واضح بين أوضح منه فى مفهوم الظلم. فالدوافع النفسية والعمد، وفساد الضمير. كل هذه مخصصات مفهوم الجور ووجود العنصر الأخلاقى فى معنى الجور إنما يجعل الجور «ضداً» للعدل المطلق قبل كل شىء. فالعدل المطلق هو العدل الذى يحسن فى الفطرة بنفسه. ففساد الفطرة والضمير مع العمد وإطاعة دوافع النفس إنما هو هدم للفطرة السليمة التى يعتمد عليها العدل. وإذا كان الجور بعد ذلك ضداً للعدل الاصطلاحى فإنما هو ضد له تبعاً. فعدو العدل المطلق هو ضد العدل الاصطلاحى إلا أن يكون قد بنى على هذه النزعة الجائرة^(٢).

وبهذا نصل إلى أن تخصيص الحكيم الترمذى «الجور» ضداً «للعدل» دون غيره من الأضداد. إنما يدل على أنه إنما يقصد إلى تحديد معنى خاص دون غيره من المعانى. أما هذا المعنى فهو العدل المطلق الذى يدركه الإنسان بفطرته^(٣). وهو فطرة متأصلة فى النفس الإنسانية^(٤). يميزه الإنسان بغريزته.

والعدل - بهذا المعنى - عند الحكيم الترمذى مرحلة تالية بعد الحق من مراحل الانتقال من الجوارح إلى ميدان الحقيقة. وهو الاتجاه إلى أعمال القلوب دون الوقوف عند أعمال الجوارح.

(١) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص ٢٤٨، ٢٤٩.

(٢) راجع الحسينى المصدر السابق ص ٢٤٩.

(٣) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٢٤٩.

(٤) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٢٤٨.

والعدل بمفهومه الاصطلاحي واللغوي عمل من أعمال الظاهر والجوارح .
وطوائف العلماء المختلفة من غير أهل الحقائق إنما يعرفون العدل فى حدوده
الظاهرة وفى شكله الخارجى . أما العدل عند الحكيم الترمذى فهو درجة من
درجات الترقى النفسى التى يتقدم فيها الإنسان ، ومقام من مقامات القربة إلى
الله^(١) . ولعله لهذا السبب كانت بدايته وقوف القلب على أمر الله سبحانه
وتعالى^(٢) . فالأصل عند الحكيم هو القلب . فهو مدار العدل ، والعدل عنده على
القلوب دون الجوارح^(٣) .

«وإذا أتى ذكر القلوب والجوارح فيجب أن ننبه إلى أن العدل عند الترمذى
الذى يعتمد على أعمال القلوب دون أعمال الجوارح - هو شىء آخر يختلف عن
فكرة «أعمال القلوب وأعمال الجوارح» عند المحاسبى^(٤) الذى يعتبر أول من
استعمل هذا الاصطلاح . فأعمال القلوب والجوارح عنده وعند الصوفية البصريين
شىء آخر يختلف كل الاختلاف عن فكرة العدل عند الترمذى أو فكرة أعمال
القلوب والجوارح عنده»^(٥) .

أعمال القلوب عند المحاسبى نوع من أعمال الظاهر التى تدخل تحت شعبة
الحق عند الحكيم الترمذى . غير أن العضو الذى يقوم بها وهو القلب ليس من
الوضوح والظهور بحيث يهتدى إلى أعماله فى سر كما يهتدى لأعمال الجوارح
الظاهرة . فللقلب كسب كما للجوارح الظاهرة غير أن كسبه يخفى على غير
البصير ، فلا يمكن إدراكه إلا عن تأمل ومتابعة وتحرر^(٦) .

ولذلك تتبع المحاسبى هذه الأعمال ليكشف عنها وليضعها ضمن أعمال
الجوارح ، فللقلب خائنة ، كما للعين خائنة ، وللنفس خدع تجرّها إلى المحذور كما
تجر الجوارح أيضا . فإذا كان الفقه قد اتخذ موضوعه أعمال الجوارح الظاهرة

(١) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٢٥٠ .

(٢) راجع الحكيم الترمذى «كتاب معرفة الأسرار» ص ٧١ .

(٣) راجع الحكيم الترمذى «الأكياس والمفترين» ص ٢ .

(٤) أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى من علماء مشايخ القوم بعلوم الظاهر وعلوم الإشارات
وهو من أهل البصرة . مات ببغداد سنة ٢٢٣هـ .

(٥) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص ٢٥١ .

(٦) راجع المصدر السابق ص ٢٥١ .

فأعمال القلوب والجوارح عند المحاسبي إنما تتخذ موضوعها: «أعمال القلوب والأعضاء الباطنة لتبيين منها ما يكون حلالا أو حراما»^(١)؛ ولهذا كان عند المحاسبي: العمل بحركات القلوب فى مطالعات الغيوب أشرف من العمل بحركات الجوارح^(٢).

وأول أبواب العبادات التفكير مع الزهادة فى المعاصى، فإن الفكرة تفتح ما بعدها، وتحسن لصاحبها معونتها، وهى أكبر عبادة القلب وأبعدها من سخط الرب. فالفكرة تعين على عبادة الباطن. وبها يقوى العبد على الظاهر^(٣).

أما أعمال القلوب عند الحكيم الترمذى فهى تختلف عن ذلك كل الاختلاف فلم يكن يعنى ما ذهب إليه بعضهم من استقصاء أعمال القلوب، بل كان يعيب ذلك. ويقول: «قوم طلبوا فى هذا السير الصدق من أنفسهم ونظروا إلى عيوب النفس فى هذا الطريق فظنوا أنهم بسيرهم ينالون الوصول إلى الله عز وجل فجعلوا السير ثمنا للوصول، والوصول ثوابا للسير. كما جعل العمال أعمالهم ثمنا لنعيم الجنة ونعيم الجنة ثوابا لأعمالهم. فهؤلاء السائرون يسيرون إلى الله تعالى ويقبضون الصدق من أنفسهم فى السير، وجعلوا عيوب النفس علمهم وحديثهم فبقوا مع هذا الحديث، ومع الاستقصاء على أنفسهم فى طلب العيوب واستخراج مكانها تكايسا وتحذلقا فى الكلام فوقفوا فى ظلمة الاغترار هذا علمهم ورأس مالهم»^(٤).

فأعمال القلوب عند الحكيم الترمذى ليست فى استقصاء عيوب النفس، وجعل ذلك علما وكتبا. إنما أعمال القلوب شىء آخر. هو: بعث الحياة فى القلب ونفخ الهداية فيه لا تتبعه وإحصاء مداخل الشيطان إليه، يقول الحكيم: «فصلاح القلب فى الأحزان والهموم ودواؤه بمداومة الذكر لله تعالى. فإذا وصل القلب إلى الله تعالى أحياه، فإذا أحياه حييت النفس بحياة القلب بنور الله تعالى. فكان القلب ميتا بشهواتها وأفراحها فلما راضها صاحبها ومنعها الأفراح، شكر له

(١) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص ٢٥٢.

(٢) راجع السلمى «طبقات الصوفية» ص ١٧.

(٣) راجع المحاسبي «المسائل فى أعمال القلوب والجوارح» ص ٦١ من كتاب فى التصوف والأخلاق نصوص ودراسات للدكتور عبد الفتاح بركة.

(٤) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٥٩.

ربه لانه فد جاهد فى الله حق جهاده، فهده سبيله كما وعد فى تنزيله فقال: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت]. فلما فتح له الباب مر سائرا إلى الله عز وجل بقلبه، فأتته العطايا نفقة الطريق حتى إذا وصل إليه أحياء بنوره فى القربة، وصار من المقربين فقال الفرح بالله من بعد أن كان فرحه بالدنيا والنفس وأحوالها، وصار وجيها عند الله عز وجل^(١).

فالحكيم الترمذى إنما يطلب الإيمان فى القلب ثم لا يضره بعد ذلك ما يأتى القلب. وأما المحاسبى فيحاسب القلب على أعماله وخطواته دون أن يهتم كثيرا بعقده أو إيمانه، فالترمذى أولا وآخرا لا يهتم بما يحدث: ما هو؟ وماذا يكون؟ ولكن الذى يعنيه. هو كيف يحدث ما يحدث؟. وأما المحاسبى فإنما يهتم بما يحدث لذاته ولا يعنيه - شأن مدرسة البصرة - تبين كيف يحدث ما يحدث^(٢).

ونخلص من هذا إلى أن الأصل عند الحكيم هو القلب. وهو مدار العدل. والعدل على القلوب دون الجوارح. ويترتب على هذه النتيجة أن الثواب والجزاء على قدر القلوب لا على قدر الأعمال.

«ومعنى ذلك أن مفهوم العدل عند الحكيم غير مفهوم العدل عند أهل الظاهر، فقد يغفر الله لعبد بفعل واحد بل بخلة واحدة جميع ذنوبه. وقد لا تضر الذنوب مهما كثرت مع قلب مؤمن. أما أهل الظاهر وأهل البصرة بوجه خاص فالحساب عندهم بالأعمال ومن الذنوب ما لا يغفر مهما يكن شأن القلب فعديل أهل الظاهر وعدل أهل البصرة غير عدل الترمذى، فالمغفرة عند الترمذى تكون بالعبودة، وقد تدرك هذه العبودة الإنسان فى آخر لحظة من حياته»^(٣).

فالأمر - عند الحكيم - ليس بكثرة الأعمال وتجنب السوء. الشأن فى صحة القلب. فكم من قليل العمل صحيح القلب فاز وشرف فى الآخرة. وكم من كثير العمل سقيم القلب خاب وغبن؛ وذلك لأن صحيح القلب قلبه مع الله. فإن أخطأ أو زل فبالمقدور الذى خرج من المسطور ثم خلاصه من ذلك توبته، وتوبته أن يزايه بجوارحه»^(٤).

(١) الحكيم الترمذى «آداب المريدين وبيان الكسب» ص ٣٦، ٣٧.

(٢) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٢٥٣.

(٣) راجع المصدر السابق ص ٢٥٣.

(٤) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ١٢٩.

والأساس الأصيل في الموضوع هو العبادة، وهذه العبادة - كما يقول الحكيم - تكون عن المعرفة بالله وعن الهرب بالنفس والهرب بالقلب. فإذا كان الإنسان من أصحاب السعادة، فأصابه حظ من الخشية كشف عنه الغطاء، وشرح الصدر بالنور ولو لحظة. فإذا فعل فعلا في هذا الوقت من أفعال العبادة ككلمة الإخلاص أو الهرب بالنفس غفر الله له»^(١).

ولعله مما يحسن أن نشير إليه أن الحكيم الترمذى يفرق بين العبادة والعبودية فيقول: «العبودية رفض المشيئة لأن العبد لا مشيئة له، لأنه لا يملك ضرا ولا نفعا - وهكذا وصفه الله عز وجل في تنزيهه فقال: ﴿...عَبْدًا مَّملُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ [النحل: ٧٥].»

فالعبودية لرجل شخص بقلبه إلى تديبر ربه فذلت نفسه حين نظر إلى تديبر عالم حكيم جبار في عظمته فنبذ مشيئته وراء ظهره، وراقب مشيئة الله عز وجل عند كل أمر بدا من غيب الملكوت فسلم له قلبا، ونفسا فاستوى ظاهره وباطنه. والعبادة امتهان الجسد للطاعة بحفظ الجوارح عن مساخطه، ويحافظ على فرائضه، ويتنقل بالصالح من الأعمال، فالعبودية امتهان القلب للخدمة وامتھانه كونه بين يديه مراقبا لتديبره ومشيئاته»^(٢).

وإن الباحث في مصنفات الحكيم الترمذى يجد أن الحكيم لم يقف عند هذا الحد من بيان العبادة. بل يضع لها أصلا من أصول (نوادير الأصول) فيقول: «الأصل الثامن والسبعون والمائتان (في استكمال العبودية) عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «لن يؤمن عبد حتى يكون هواه تبعا لما جئت به»^(٣). فالذى جاء به رسول الله ﷺ عن الله هو العبادة التي لها خلقوا،

(١) الحكيم الترمذى «السلوك إلى رب العالمين» ص ٥ مخطوط.

(٢) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص ٢٢، ٢٣ مخطوط بلدية الإسكندرية.

(٣) - أخرجه الخطيب في تاريخه ٣٦٩/٤ من رواية عقبة بن أوس عن عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعا.

- والبغوى في شرح السنة ٢١٣/١ وعقب بالهامش: إسناده ضعيف لضعف نعيم بن حماد.

وعزاه الهندي في كنز العمال ٢١٧/١ للحكيم وعزاه للحكيم أبو نصر السجزي في الإبانة وقال: حسن غريب. =

قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥٦) ﴿[الذاريات] وقال: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ (١٠٢) ﴿[الأنعام] فالعبودية في ترك الهوى، واتباع ما جاء به فكل امرئ اجتمع فيه هذه الخصال الست فقد استكمل العبادة: الحق، والصواب، والعدل، والصدق، والأدب، والبهاء»^(١).

بعد هذا نعود إلى العدل عند الحكيم الترمذى فنجد أنه هو: التصوف والحكمة. أو هو الإيمان واليقين. هو ناحية تعمد إلى الباطن أكثر مما تعمد إلى الظاهر وتهدف نحو الحقيقة الباطنة دون الشكل الخارجي، وتعتمد على الإنسان نفسه أو على الجانب الذاتى فيه؛ ولذلك كان العدل على القلوب، والقلوب هى موضع الإيمان والاطمئنان والهداية^(٢). والعدل أن يكون قلب الإنسان فى إصابة الحق، والعمل به لا يميل إلى النفس. وأما الصدق فى العدل فأن يرمى الإنسان ببصر قلبه إلى موضع المشاهدة»^(٣).

وإذا كان العدل عند الحكيم الترمذى على القلوب. فإن معنا يتكون من أسس ثلاثة: أعمال القلوب وأعمال الجوارح، والوجدان الدينى، والحكمة.

١ - أعمال القلوب وأعمال الجوارح: العدل على القلوب، ثم يكون بعد ذلك فى الأعمال. فإذا افتقد العدل من الأعمال خلفه الجور. فموضوع العدل القلب وأثره فى الأعمال. وهناك أعمال تجرى على الجوارح الظاهرة للإنسان.

= وأورده التبريزى فى كتاب «الإيمان» باب الاعتصام بالكتاب والسنة ١ / ٥٩ وقال عن ابن عمر رواه فى شرح السنة. وقال النووى فى أربعينه: هذا حديث صحيح روينا فى كتاب الحجج بإسناد صحيح.

- وأشار إليه ابن حجر فى فتح البارى ١٣ / ٢٨٩ وعزاه لأبى هريرة وقال: أخرجه الحسن بن سفيان وغيره ورجاله ثقات وقد صححه النووى فى آخر الأربعين.

- وأورده ابن رجب فى «جامع العلوم» ص ٤٩٦ عن أبى محمد عبد الله بن عمرو بن العاص رفعه. وذكر الحديث، وقال النووى: حديث حسن صحيح روينا فى كتاب الحجج بإسناد صحيح.

(١) الحكيم الترمذى «نوادير الأصول» ص ٤٠٥.

(٢) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص ٢٥٦.

(٣) الحكيم الترمذى «نوادير الأصول» ص ٤٠٥.

- وقد عرضنا أمثلة لهذه الأعمال ونحن نعرض لموضوع الحق - وهناك أعمال أخرى تجرى على القلوب. ومما يجرى على القلوب النية. فالنية عمل من أعمال القلب يحمل الجوارح على أن تؤدي العمل الذي يناسبها.

«ومقر النية في القلب. ولئن كان للقلب أعمال أخرى غير النية. فإنما النية هذه هي التي يعنيها الترمذى بكلمة العدل دون بقية أعمال القلب. ولئن كان للنية أنواع منها الطيب ومنها الخبيث. فإنما يعنى الترمذى بكلمة العدل النية الطيبة دون غيرها»^(١) ولهذا كان فعل النية: التحرك لمرضاة الله^(٢) والنية حقيقة ذات طرفين:

أما طرفها الأول: فيتصل بالدافع الذي يحمل الإنسان على إتيان عمل من الأعمال. ويدفعه إلى العمل دفعا، ويحفزه إليه حفزا.

وأما طرفها الآخر: فيتصل بالغاية التي يهدف إليها هذا العمل وبالقصد الذي يسير نحوه، ويؤثر في فاعلية الفاعل للشئ. والغائية هذه هي التي تعطى السلوك صفة الخير أو الشر، أو صفة القبح أو الجمال^(٣)، والدافع إما أن يكون داخليا ذاتيا يأتي من الإنسان نفسه ويعبر عن محتواه الداخلي وبنائه الذاتي. وإما أن يكون خارجيا يأتي من صوت الواجب أو العرف أو المجتمع.

فالأول يكون فيه الإنسان حرا مختارا لما يأتي به لا يدفعه إلى ذلك غير وجدانه وعقله ورغبته.

والآخر يكون الإنسان فيه مدفوعا تحت ضغط من الضغوط التي يحس بها من خارج نفسه، مما يحيط به^(٤).

والغاية التي يتحراها الإنسان غايات مختلفة فالعدل يختار للنية من بين هذه الدوافع والغايات. فالإنسان الذي يعادل بين أموره ليختار الأمثل والأوفق إنما

(١) الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٢٣٧.

(٢) راجع الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٧٣.

(٣) راجع المصدر السابق ص ٢٣٧ وانظر الدكتور منصور رجب فى «تأملات فى فلسفة الاخلاق» ص ١٩٠.

(٤) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص ٢٣٨ وسلسلة مفاهيم إسلامية ص ٢٥ ط باكستان.

يعادل عن نوع الحرية فى الاختيار. ثم هو بعد ذلك يعدل فى غايته بين نفسه وما تدفعه إليه، وبين بقية الغايات الأخرى.

فالعديل هو تخير فى الغاية، يميل نحو الأqvسد والأمثل. ثم هو بعد ذلك تحرر من كل الدوافع غير الذاتى منها^(١).

فالعديل إذن هو فىصل فى الدوافع بين الذاتى والخارجى. وهو إذ يفصل بين النوعين إنما يعدل إلى النوع الذاتى، فالعبرة فى كل الأعمال هى بالدوافع الذاتية بما يجرى فى القلب من عزم ونية^(٢) بحيث يأتى الفعل صياغة حية وتعبيراً أميناً عن الدوافع والمقاصد كما ولدت ونمت فى داخل الذات فإن مارس الإنسان أفعاله ومواقفه على هذا الأساس كان الفعل يمثل حقيقة الذات الإنسانية وكان فاعله يستحق المجازاة عليه لأنه يمثل موقفه وإرادته.

والعديل كذلك فىصل فى الغايات. والحق وما يتصل به من علم الظاهر وأعمال الجوارح هو كذلك فىصل فى الأعمال غير أن الحق يعتمد فى الدوافع على الدوافع الخارجية ويدعو إلى امتثال الأوامر والنواهى^(٣).

ومن هنا نصل إلى أن الحق والعديل متكاملان، ينشدان غاية واحدة. غير أن الحق يعتمد فى تحقيقها على الدوافع الخارجية. أما العديل فىعتمد على الدوافع الذاتية. وفى اتفاقهما يكون توافق أعمال القلوب مع أعمال الجوارح أو اتفاق النية مع العمل، وفى اختلافهما يكون تباين أعمال القلوب عن أعمال الجوارح، أو تباين ظاهر العمل وشكله عن روحه ونيته. والحق وهو الحدود التى تضبط العديل ضبطاً قوياً محكماً لكيلا يحيد فى طريقه أو يضل عن غايته ولذلك كان فعل الحق السلطان والغلبة وقلبة الاكتراث بمن يعترض عليه^(٤) والعديل هو المعيار الذى يزن ظواهر الحق كى لا تنطوى على غير ما يجب أن تنطوى عليه من الدوافع^(٥).

(١) راجع الحسينى «نظريّة المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٢٣٨.

(٢) راجع الحسينى المصدر السابق ص ٢٣٨.

(٣) راجع الحسينى المصدر السابق ص ٢٣٨.

(٤) راجع الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٧٨ وراجع أيضاً الحسينى «نظريّة المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٢٣٨.

(٥) راجع الحسينى «نظريّة المعرفة» ص ٢٣٩.

ويستفاد من هذا: أن اتفاق أعمال القلوب وأعمال الجوارح وثباتهما يصل
بالسالك إلى الاستقامة التي فعلها: إقامة أمر الله تعالى. والاستقامة تقوم على
العدل الذي هو على القلوب^(١).

«وصلاح الجوارح قائم على صلاح القلوب، وفساد الجوارح مرتبط بفساد
القلوب»^(٢).

٢- الوجدان الديني: وإذا كانت أعمال القلوب وأعمال الجوارح أساسا في
تكوين معنى العدل. فإن الوجدان الديني أساس أصيل من تلك الأسس.
والوجدان مصدر وجد. تقول: وجد المطلوب وجدانا: أصابه وأدركه. والوجدان
عند الحكماء هو النفس وقواها الباطنة أو هو القوى الباطنة من جهة ما هي وسيلة
لإدراك الحياة الداخلية^(٣). فالوجدانيات ما يكون مدركه بالحواس الباطنة^(٤).

ووفقا لنزعة العدل التي قامت في نفس الإنسان في جو من الحرية في
الاختيار أصبح الإنسان إلى حد كبير هو الذي يحدد الحق.

ولا شك أن النية قد جعلت الدور الذي يقوم به الإنسان في تبين الحق الذي
يهدف إليه أكبر من ذلك الدور الذي يقوم به في اتباع الحق الذي تدفع إليه سلطات
خارجية^(٥).

والدور الذي يقوم به الإنسان في تكوين النية إزاء الأعمال الخارجية يعتمد
أساسا على:

١- المعرفة بالفعل وتصور أبعاده وغاياته.

٢- وجود الميل والرغبة النفسية لهذا الفعل وحصول قناعة ذاتية بتطابق
الفعل مع غاية النفس ومراميها المطلوبة.

(١) راجع الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٧٤ فصل في الاستقامة رقم ٣٨.

(٢) راجع الحكيم الترمذى «الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص ٣٧.

(٣) راجع الدكتور صليبا «المعجم الفلسفي» ج ٢ ص ٥٥٧.

(٤) الجرجاني «التعريفات» ص ٢٢٣.

(٥) دكتور عبد المنعم الحفنى «معجم مصطلحات الصوفية» ص ٢٦٤ ط بيروت.

٣- اتخاذ القرار الإرادى الحاسم بتحريك مختلف القوى الجسدية والفكرية والنفسية للشروع بالفعل^(١).

هذا الدور هو ما يسميه العلماء بتكوين الضمير الإنسانى والأخلاقى والضمير استعداد نفسى لإدراك الحسن والقبيح من الأفعال مصحوب بالقدرة على إصدار أحكام أخلاقية مباشرة على قيمة بعض الأفعال الفردية، ويطلق أيضا على الملكة التى تحدد موقف المرء إزاء سلوكه أو تتنبأ بما يترتب على هذا السلوك. فإن تضمن الضمير حكما على أفعال المستقبل كان صوتا داخليا أمرا أو ناهيا. وإن تضمن الضمير حكما على الأفعال الماضية كان مصحوبا باللذة أو الألم، أما اللذة فهى شعور الفاعل بالارتياح أى شعوره بأنه أتى عملا صالحا مطابقا للقواعد والمبادئ التى أقرها وسلم بخيرتها، وأما الألم فهو الشعور بالندم والتأنيب وهو ينشأ عن شعور الفاعل بأنه خالف ما يجب عليه فعله. وحرية الضمير هى العمل بما يوحي به الضمير فى المجال الدينى وغيره أو الشعور بالحرية فى اعتناق بعض الآراء والمعتقدات^(٢).

وهذا الضمير إنما يتكون تحت تأثير دافع ذاتى هو «العدل» أو الرغبة فى تحقيق العدل سواء كان ذلك فى نزعة الإنسان الداخلية أو فى سلوكه الخارجى. وهذا العدل أو الدافع الذاتى الذى يدفع إلى تكوين الضمير الإنسانى أو الأخلاقى إنما هو نزعة ذات وجهين:

أما وجهها الأول: فهو وجدانى عاطفى.

وأما وجهها الآخر: فهو عقلى نظرى.

والوجدان هو القوة الأولى الباعثة على تكوين العدل فى النفس الإنسانية وهذا الوجدان الذى ينحو نحو العدل إن هو فى حقيقة الأمر إلا نزعات الإنسان نفسه قد خضعت لرقابة العدل أو تحكّم فيها العدل أو قد أعمل الإنسان فيها العدل والقصد^(٣).

(١) مفاهيم اسلامية «تنظيم السلوك الإنسانى» ص ٢٨ ط الهند.

(٢) راجع الدكتور صليبا «المعجم الفلسفى» ج ١ ص ٧٦٣، ٧٦٤.

(٣) انظر الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٢٣٩.

فالوجدان الإنساني في عنصره الأول «الذي قد خضع لرقابة العدل إن هو إلا عدل بين الإنسان نفسه» وبين الحياة الخارجية التي يعيش فيها.

والوجدان الإنساني في عنصره الثاني «الذي قد تحكم فيه العدل» إن هو إلا عدل بين الإنسان نفسه وبين المجتمع الذي يعيش فيه، فهو عدل بين الإنسان وبين غيره.

والوجدان الإنساني في عنصره الثالث «الذي خضعت فيه النزعات لرقابة اعمل الإنسان فيها العدل» هو عدل بين الإنسان نفسه وبين الله^(١).
والعلماء الباحثون يرون أن العدل بين الإنسان وبين الله هو عدل ذو ناحيتين:

أما الناحية الأولى: فهي عدل بين نفس الإنسان وبين أوامر الله وتعاليمه^(٢). وهذا العدل ما يعبر عنه الحكيم بقوله: «هو وقوف القلب على أمر الله تعالى وحقه»^(٣).

والناحية الثانية: هي عدل بين نفس الإنسان وبين الله. وهو ما عبر عنه الحكيم بقوله: «والعدل أن يكون ظاهره وباطنه واحدا»^(٤). وقال في: «فصل في ذكر من يكون ظاهره وباطنه واحدا»: وإذا كان العبد لواحد فيكون باطنه وظاهره لواحد»^(٥).

أما الناحية الأولى: فهي إشار لأوامر الله ونواهيه على نزعة النفس وهذه الأوامر والنواهي هي صورة من العبادة والطاعة، وصورة من الزهد والتقوى.

وأما الناحية الثانية: فهي إثار لجانب الله على النفس الإنسانية وهي نوع من الحب الإلهي وهي نوع من العاطفة الدينية القوية نحو الله تجعل الإنسان ينخلع عن نفسه، فهي عدل عن النفس الإنسانية إلى جانب الله^(٦).

قال الحكيم الترمذي: «والذين راضو أنفسهم وأدبوا حتى تخلقوا بأخلاق الكرام، فثوابهم من القربة، فتح الله تعالى لقلوبهم طريقا إلى الله

(١) انظر الحسيني «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذي» ص ٢٣٩، ٢٤٠ بتصرف واختصار.

(٢) راجع المصدر السابق ص ٢٤٠.

(٣) راجع الحكيم الترمذي معرفة الأسرار» ص ٧١.

(٤) راجع المصدر السابق ص ٥٠ فصل رقم ٣٤.

(٥) راجع المصدر السابق ص ٥١ فصل رقم ٣٧.

(٦) راجع الحسيني «نظرية المعرفة» ص ٢٤٠.

تعالى، حتى أشرفت الأنوار في صدورهم وعلموا من الله ما لم يعلمه المجتهدون»^(١).

وإذا كان الوجدان هو القوة الباعثة في النفس الإنسانية، فإن هذا الوجدان:

- الذي خضع لرقابة «العدل».

- والذي تحكم فيه «العدل».

والذي خضعت فيه النزعات لرقابة أعمل الإنسان فيها «العدل».

هذا الوجدان بعناصره الثلاثة نزعة مثالية^(٢)، تنبعث عن عاطفة قوية تكون وجهتها في العنصر الأول نحو حب الكمال الإنساني والسمو بالشخصية^(٣) حيث إن الشخصية الإسلامية تملك مقياسا واضحا للسلوك وهو مرضاة الله، فالمسلم الملتزم لا يسلك سلوكا عشوائيا غير موزون، بل يضع كل فعل وموقف في ميزان الأعمال قبل أن يقدم عليه، فإن وجدته عملا متطابقا مع مرضاة الله متسقا مع منهج الحق والخير أجاز لنفسه الإقدام عليه والشروع بتنفيذه^(٤).

«وتكون وجهتها في العنصر الثاني نحو حب الناس، وتكون وجهتها في العنصر الثالث نحو الله والعالم الغيبي وإيثاره بالحب»^(٥).

«فضمير الإنسان أو الوجدان الذي تنبعث عنه نزعة العدل في الإنسان هو عاطفة قوية تكون نحو الدين أو الأخلاق، وهي ما يمكن أن يطلق عليها اسم «التصوف» من ناحية أنه تهذيب للنفس الإنسانية في جميع نواحيها التي أثر الترمذى أن يطلق عليها اسم «العدل» التي تنطوي تحتها»^(٦).

٣- الحكمة: لقد سبق ونحن نعرض للدافع الذاتي الذي يدفع إلى تكوين الضمير الإنساني أن ذكرنا أن هذا الدافع، إنما هو: نزعة ذات وجهين: الوجه الأول وجداني - وقد انتهينا منه - والوجه الآخر عقلي نظري، وهذا الوجه

(١) الحكيم الترمذى «آداب المريدين» ص ٨٣.

(٢) المثالية في علم الأخلاق هي القول أن في الإنسان استعدادا فطريا يحمله على الاحتفاظ للمثل الأعلى بمكان ممتاز ومن أهم مبادئها تحكيم الضمير في العمل الأخلاقي «دكتور صليبا» المعجم الفلسفي، ج ٢ ص ٣٣٩.

(٣) راجع الحسيني «نظرية المعرفة» ص ٢٤٠.

(٤) راجع لجنة التأليف «الشخصية الإسلامية» ص ٣١ ط باكستان.

(٥) راجع الحسيني «نظرية المعرفة» ص ٢٤٠.

(٦) راجع المصدر السابق.

العقلي النظرى إنما هو «الحكمة»، والحكمة العلم والتفقه والفهم والحكمة العدل والكلام الموافق للحق، وصواب الأمر وسداده، ووضع الشيء فى موضعه»^(١).

ويقول الحكيم الترمذى: «فصل فى الحكمة وبدايتها: اطلاع القلب على أسرار الله تعالى، وفعله قولاً بتمامه، مع إتقان العمل الذى لا يحتمله المزيد، ووضع الشيء فى موضعه»^(٢) والحكيم قسم الحكمة إلى:

- حكمة تتولد من كثرة التجارب.

- وحكمة تتولد من صفاء المعاملة. وهذه تدلك على الآخرة.

- وحكمة تتولد من القرب والمشاهدة، وأنها الحق لأهله، وهذه الحكمة تدلك على التقرب والصفات، ووجود بقربة الحق، وهى أعلاها وأجلها، والتى تتولد من التجربة تدلك على مصالح الدنيا وهى أدناها، والثانية على الآخرة، والثالثة على الجود والحق ﴿... أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾^(٣) [النور].

فالعنصر الأول فى «الحكمة» هو الحرية العقلية التى تنبعث عن استقلال الذات استقلالاً عقلياً، فهى تجعل فى طياتها حرية النظر التى تنبعث عن حرية الإرادة، والأصل فى العدل هو حرية الاختيار بين الطريقتين. وهذا الاختيار إنما ينبعث عن نوع من الحرية، وهذه الحرية إنما تتجلى بأجلى مظاهرها فى الناحية العقلية، فهى ميدان النظر والموازنة والتحرى، أما الناحية الوجدانية فهى متأثرة بنزعة عاطفية. فعنصر الاستقلال الذاتى فى العدل وما يتصل به من حرية الإرادة إنما يرجع لناحية النظر العقلى الحر التى يقوم عليها العنصر الأول من عناصر الحكمة، فالعدل إنما يكتسب صفته الذاتية الحرة منها^(٤).

والعنصر الثانى الذى يوجد فى طى الحكمة. أن كل نزعة وجدانية عاطفية إنما تنتهى إلى نوع من الوضع العقلى النظرى أو بعبارة أخرى: أن كل تجربة نفسية إنما تنتهى إلى نوع من الوعى العقلى.

(١) راجع الدكتور صليبا «المعجم الفلسفى» ج١ ص ٤٩١.

(٢) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٧٠.

(٣) الحكيم الترمذى «المصدر السابق» ص ٨٥.

(٤) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٢٤١.

فالحكمة بهذا المعنى هي ظاهرة عقلية لناحية الوجدان التي تكمن في نزعة العدل فعدل الإنسان بين نفسه وعدله بين الله إنما يظهر تارة في صورة وجدانية هي نوع من العاطفة الدينية أو التصوف أو الأخلاق ثم يظهر صدى هذه العاطفة آخر الأمر في ناحية عقلية تكون صدى نزعة الإيثار في الإنسان ووجه لجانب السمو والكمال في النفس الإنسانية ولجانب الذات الإلهية في الكون، فالحكمة بهذا الاعتبار هي صدى الجانب الصوفي الوجداني في نزعة العدل^(١).

والعنصر الثالث الذي يوجد في طي الحكمة يختلف عن العنصرين السابقين، ذلك أن الحكمة تنطوي كذلك على العدل إلى جانب الحق أو العلم التوقيفي، فالحكمة وإن كانت تقوم على حرية النظر والإرادة إلا أنها لا بد أن تنتهي آخر الأمر إلى موافقة الشريعة والوحي الإلهي، والحرية التي تنطوي عليها الحكمة إنما تخضع في آخر الأمر لهذا التوجيه الذي يسير بها نحو ناحية الحق^(٢).

وللحكمة عند الحكيم الترمذى موضوعات:

أما الموضوع الأول: فينصرف إلى النظر في الكون «فلما أتاهم من الحكمة العليا عاينوا ما في الملكوت بأبصار القلوب فصارت تلك المعاينة بصيرة للنفوس»^(٣).

وأما الموضوع الثاني: فينصرف إلى الإنسان فينتهي إلى النظرة الخلقية. وفي هذا يقول الحكيم الترمذى: «قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾^(٤) [لقمان] فالحكمة لخاصة الله تعالى، وإنما صاروا خاصته لأنهم جاهدوا نفوسهم في الله حق جهاده، فأخلوا صدورهم من حب النفس وشهواتها، فاستوجبوا الرحمة، وأمدوا بالنور في صدورهم طالعوا الحكمة بعيون القلوب»^(٤).

وبعد . . فإن أعمال القلوب وأعمال الجوارح، والوجدان الديني والحكمة: أركان وأسس يتكون منها العدل الذي هو على القلوب عند الحكيم الترمذى، وقد

(١) راجع الحسيني «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٢٤١.

(٢) راجع المصدر السابق ص ٢٤١.

(٣) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١٣٩.

(٤) الحكيم الترمذى «إثبات العلل» مخطوط ص ١٣٧.

وضح للباحث من دراسة هذه الأسس أن العدل هو القوة الذاتية الحرة فى الإنسان التى تسير بأعماله نحو ناحية الحق الذى هو على الجوارح .

والعدل من ناحية أخرى هو المعيار الذى به يحكم على أعمال الناس إذا كانت فى جانب الحق أو مالت عنه؛ ولذلك جعل الحكيم الترمذى العدل على القلوب وموضوع العدل هو ما يعرف بأعمال القلوب والتى تتحرك من خلال مقومات - الإيمان - العاطفة الإيمانية - الإرادة الملتزمة - المقياس الإيمانى للسلوك فتلك الركائز القائمة على أساس الإيمان بالله والارتباط به تتفاعل مع بعضها لتكون المخطط الهادف والحارس اليقظ لتحديد الموقف السلوكى . حينما تتفاعل الدوافع والمحفزات والغرائز الواقفة خلف الشخصية . وعندما تحتك يمشيراتها ومنبهاتها ومواضع توجهها فى المحيط فىكون موقع الإنسان هو موقع القائد الذى يوجه الذات بكل ما فيها من نوازع واتجاهات وغرائز الوجهة السلوكية التى تختارها الشخصية .

الصدق

الصدق عند الحكيم الترمذى أصل أصيل فى السلوك، وأساس متين فى الطريق لابد أن يلتزم به المرید والسالك . وقد ذكر الحكيم من الأسس: الحق «فجعله على الجوارح، وذكر العدل فجعله على القلوب، أما «الصدق فهو على العقول، وفى لسان الميزان به يتبين رجحان الحسنات على السيئات، وإذا افتقد من عمل خلفه الكذب»^(١) .

ومادة «الصدق» ترجع فى أصلها المادى إلى كلمة الصدق، وهو الصلب المستوى من الرماح، كامل المظهر والمخبر، والذى ينجد فى الشدة، ومن معنى النجدة فى الشدة أو الاعتماد عليه فى الشدة جاءت كلمة «الصدق» بمعنى الشدة أو لعل هذا المعنى هو السابق، وأتى منه بعد ذلك الصدق، وصفا للرمح الذى ينجد فى الصدق أى الشدة^(٢) .

(١) راجع الحكيم الترمذى «الأكاس والمغترين» ص ٢ .

(٢) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص ٢٨٢ .

والصدق يتوقع منه عند الشدائد أن يكون كما هو مظهره صلبا مستقيما عونا على الشدائد وكفئا لها وقاهرا، فإذا كان كذلك فقد صدق، فمصادمة الشدائد بالصلابة والإقدام والمضى والثبات هو الصدق أو الاشتداد أو الشد عند الشدة^(١).

والاشتداد عند الشدة والصلابة وعدم النكوص والمضى والثبات وعدم الالتواء هي صفات الكمال في الصدق من الرماح، وفي الصدق من الرجال أيضا فكأن رجلا صدقا إذا كان صلبا لا مغمز فيه ولا التواء ولا نكوص ولا خور، ثم كان بعد ذلك رجل الشدة الذي يندب لها ويعتمد عليه فيها؛ فالصدق من الرجال هو الشديد^(٢).

والصدق: الثبت اللقاء، والصدق: الجامع للأوصاف المحمودة، والصدق: الكامل من كل شيء^(٣).

ومن هذا المعانى جاء الصدق الذى هو ضد الكذب، وهو مطابقة الكلام للواقع بحسب اعتقاد المتكلم، ومعنى ذلك أن لصدق الخبر شرطين:

أحدهما: مطابقته للواقع. وثانيهما: مطابقته لاعتقاد المتكلم فإذا كان الكلام مطابقا للواقع، ولم يكن مطابقا لاعتقاد المتكلم، أو كان مطابقا لاعتقاد المتكلم ولم يكن مطابقا للواقع، لم يكن تام الصدق. فالصدق التام إذن هو المطابقة للواقع والاعتقاد معا^(٤).

ويذكر الفيروزآبادى: أن الصدق: مطابقة القول الضمير والمخبر عنه معا ومتى انخرم شرط من ذلك لا يكون صدقا تاما، بل إما لا يوصف بالصدق، وأما أن لا يوصف تارة بالصدق وتارة بالكذب على نظرين مختلفين كقول الكافر من غير اعتقاد: محمد رسول الله. فإن هذا يصح أن يقال صدق لكون المخبر عنه كذلك. ويصح أن يقال: كذب لمخالفة قوله ضميره. وبالوجه الثانى إكذاب الله تعالى المنافقين حيث قالوا: إنك لرسول الله فقال: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ كَاذِبُونَ﴾ [المنافقون]^(٥).

(١) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص ٢٨٢.

(٢) راجع الحسينى «المصدر السابق» ص ٢٨٢.

(٣) راجع ابن منظور «لسان العرب» ج ٤ ص ٢٤١٨، ٢٤١٩.

(٤) انظر الدكتور جميل صليبا «المعجم الفلسفى» ج ١ ص ٧٢٣.

(٥) الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» ج ٣ ص ٣٩٧.

والأصل فى الصدق هو: «مطابقة القول للحق مع مطابقته لضمير المخبر عنه
والغالب فيه أن يلتفت أولاً إلى مطابقته لضمير المخبر عنه، وهذا هو المعنى الأول
لكلمة الصدق. أما المعنى الثانى من معانى الصدق فيذكره أبو البقاء فى كليته إذ
يزيد على معنى الصدق الذى هو مطابقة القول للحق نوعين آخرين يلتفت فيهما
إلى الإرادة والعزيمة فالصدق يكون فى الفعل وذلك بالإقامة عليه والإتيان به،
وترك الانصراف عنه قبل تمامه. وهذا هو صدق الفعل، ويكون كذلك فى النية
وهو العزم بالجزم والإقامة عليه حتى يبلغ الفعل، وذلك هو النوع الثانى من نوعى
الصدق اللذين يلتفت إليهما أبو البقاء^(١).

فالصدق فى القول مجانبة الكذب، والصدق فى الفعل إتيانه وعدم
الانصراف عنه قبل إتمامه، والصدق فى النية العزم والثبات حتى بلوغ الفعل
والصدق فى الذاكرة قوتها على الحفظ^(٢).

وهناك معنى ثالث من معانى الصدق هو ما يدور فى أوساط أهل السلوك
حيث يرون: أن الصدق هو استواء السر والعلانية، وذلك بالاستقامة مع الله تعالى
ظاهراً وباطناً، سرا وعلانية، وتلك الاستقامة بأن لا يخطر بباله إلا الله، فمن
اتصف بهذا الوصف أى استوى عنده الجهر والسر، وترك ملاحظة الخلق بدوام
مشاهدة الحق يسمى صديقاً^(٣).

«فمنزلة الصدق من أعظم منازل القوم الذى نشأ منه جميع منازل السالكين
وهو الطريق الأقوم الذى من لم يسر عليه فهو من المنقطعين الهالكين وبه تميز أهل
النفاق من أهل الإيمان وسكان الجنان من أهل النيران، وهو سيف الله فى أرضه
الذى ما وضع على شىء إلا قطعه ولا واجه باطلاً إلا أزاله وصرعه، فهو روح
الأعمال، ومحل الأحوال والحامل على اقتحام الأهوال، والباب الذى دخل منه
الواصلون إلى حضرة ذى الجلال»^(٤).

(١) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٢٨٤.

(٢) راجع الدكتور صليبا «المعجم الفلسفى» ج ١ ص ٧٢٣.

(٣) انظر الحسينى «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٣٨٤.

(٤) الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» ج ٣ ص ٣٩٨.

ويقول الحكيم الترمذى عن الصدق أنه: ما تعمله وبذل جهدك وموافقة العلم والعمل^(١) «وتحقيق السر، وتحقيق الأحوال، والقصد إلى الله بصدقه وتحقيقه من حيث علمك^(٢) وبدايته الصواب، وفعله ألا يكره الموت، ولا يبالي فى كشف سر، والناس عنده فى الحق سواء»^(٣) والصدق الذى يعبد الله بتلوين الأحوال، لا يقطعه عن الله قاطع^(٤).

وفى هذه الكلمات نجد أن الحكيم الترمذى يضع الباحثين والدارسين أمام مقولة فى «الصدق» تؤكد ما ذهب إليه من أن الصدق ركن من أركان الدين^(٥)، وأساس أصيل فى السلوك إلى الله تعالى، حيث يكون الصدق هو: العمل؛ وبذل الجهد، وموافقة العلم والعمل، وتحقيق السر، وتحقيق الأحوال، والقصد إلى الله؛ ولذلك إذا افتقد الصدق من عمل خلفه «الكذب»^(٦).

وقد يعجب الإنسان حينما يرى أحد الكاتبين يسعد به الفهم لنصوص كلام الترمذى - عن الصواب، فيروح يقول: «يكاد الصدق عند الترمذى يخلو تماماً من كل معانى السلوك لولا ما يفهم من اعتباره الكذب ضداً له، فالصدق عنده على العقول دون غيرها وهو إنما يعنى به مطابقة العلم للواقع مطابقة يكون الأصل فيها الإحاطة بالحق والانتفاء إليه لا صدق الضمير فى الأخبار، فهو يطلق الصدق بمعنى يكون نقيضه فيه الخطأ لا الكذب. وهو بهذا المعنى يضع الصدق فى موضع المعرفة النظرية مستقلاً عن معنى السلوك الذى يغلب عليه فى اصطلاح غير الترمذى. والصدق هو العلم التام الكامل الذى لا مدخل للخطأ أو التمويه فيه، وليس الكمال والتمام عند الترمذى معنى من معانى السلوك فى كلمة «الصدق» فالكمال هنا ليس كمال الإرادة فى البحث والجد والوصول إلى الصدق، ولكنه كمال الإحاطة بهذا الصدق. فالصدق إذن ليس جهداً ولا مجاهدة، ولكنه تصور وإحاطة ومعرفة وبهذا خرج الصدق من ميدان السلوك والأخلاق إلى ميدان المعرفة والعلم»^(٧).

(١) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٥٨.

(٢) المصدر السابق ص ٥٧.

(٣) المصدر السابق ص ٧٠.

(٤) المصدر السابق ص ٥٦.

(٥) راجع الحكيم الترمذى «الأكياس والمفتريين» ص ٢.

(٦) المصدر السابق ص ٢.

(٧) انظر الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٢٨٧.

وكان يمكن أن لا يعنى الباحث بمثل هذه الكتابات التى يعوزها الفهم الصحيح لما رمى إليه الحكيم الترمذى. ولكن نظرا لاتصالها بقضية السلوك كان علينا أن نعرض لهذه الأمور التى نراها فى الطريق ونحن نسير فيه قدما، إحقاقا للحق، وبيانا لما يرشد إليه البحث.

وأول تعليل يقول به صاحب المقولة السابقة - التى يذكر فيها أن الصدق عند الحكيم يكاد يخلو تماما من كل معانى السلوك - أن الصدق عند الحكيم على العقول دون غيرها.

وفات صاحبنا أن الحكيم الترمذى يقرر: أن الصدق إذا افتقد من عمل خلفه الكذب^(١) فالأساس فى الصدق العمل والسلوك الذى يقوم على استواء السرية والعلانية، والقصد إلى الله، وتحقيق السر، وتحقيق الأحوال.

فالصدق عند الحكيم بهذه المعانى يشمل صدق اللسان، والصدق فى النية، والإرادة، والصدق فى العزم على العمل، والصدق فى الوفاء بالعزم، والصدق فى مقامات الدين كالصدق فى الخوف، والرجاء والتعظيم، والزهد، والرضا، والتوكل، والحب، وسائر هذه الأمور فإن هذه الأمور لها غايات وحقائق، والصادق المحقق من نال حقيقتها فعبد الله بتلوين الأحوال لا يقطعه عن الله قاطع^(٢).

ومما يلفت النظر أن الحكيم الترمذى بعد أن ذكر أصدقاء الحق والعدل والصدق من الباطل والجور والكذب. قال: «وهذه الثلاثة التى هى جند الهوى. فالنفس وعاء الهوى المشتملة عليه بأهل الغرور تغريهم نفوسهم بالهوى الوارد بالباطل والجور والكذب عليهم فى أمورهم، فالمغترون يقطعون أعمالهم بإصغائهم بأذان قلوبهم إلى نفوسهم وإلى ما يورد الهوى عليهم من هذه الثلاثة»^(٣).

فأنت ترى أن الحكيم بين أن «الكذب» الذى هو ضد «الصدق» عنده، جندى من جند الهوى، والنفس وعاء الهوى، والمغترون يقطعون أعمالهم بالإصغاء إلى نفوسهم وإلى ما يورد الهوى. «والهوى تحريك النفس فى غير مرضاة الله تعالى»^(٤).

(١) راجع الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٢.

(٢) راجع الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٥٦.

(٣) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٣.

(٤) راجع الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» فصل دقم ٨ ص ٧٨.

ولا شك أن كل هذا يؤدي إلى أن الصدق الذي هو على العقول وضده الكذب يحمل معاني السلوك والأخلاق والسير إلى الله تعالى. «ومن رزق عقلا فاعتمل عقله فيما فتح له من الباب، فعقد قلبه على طاعة الناصح الرشيد وهو العقل الدال على الله تعالى، وعلى مرشد أموره فلم يزل العقل يمهد له، ويزين له، ويدبره بالأخلاق الكريمة، والأعمال السنية، والأفعال المرضية، والأقوال البهية، والإشارات الشهية، والمراتب العلية، حتى وقفه على حد الأمانة، فصار أمين الله تعالى في أرضه بلغ سره، ومحل نجواه، ومعدن حكمته، وخزانة جوهره علت في المرتبة وأقام بالباب يلازم الليل والنهار ولا يبرح مكانه، وأخذ من الحظوظ حظا صار عند الملك وجيها كلما شاء دخل عليه بلا إذان، وأينما شاء قعد في مجالسه من الاقتراب والدنو، فآثمنه على خزائنه ووضع عنده تدبيره وأسراره، ونفذ حكمه في ملكه، فيقسم عليه فيبر قسمه ويتمنى فيسعه بمناه ويشاء ويريد فيمضى مشيئاته وإراداته، وهذا في دار الدنيا، حتى إذا قدم عليه فياله من مقدم لا يحاط بوصفه من سروره بلقاء الله تعالى، وتمكنه من معالي الدرجات والمصير إلى الفردوس الأعلى»^(١).

وبعد هذا نعود إلى القضية التي أثارها صاحب المقولة السابقة من أن الصدق عند الحكيم يكاد يخلو تماما من كل معاني السلوك حيث استدل على دعواه - بعد ما ذكره من الدليل الأول - «أن الصدق هو العلم التام الكامل، وليس الكمال والتمام عند الترمذى معنى من معاني السلوك في كلمة الصدق».

والحقيقة أن الباحث في مصنفات الحكيم قد يندهش لهذه الجرأة التي دفعت بصاحبها أن يقول ما يقول في أدق قضايا السلوك، وقد يكون من الواضح أن «الكمال عند الحكيم الترمذى يكون في الظاهر، والتمام يكون في الباطن، فإذا تم في الباطن سيره إلى الله ووصل أعلى المنازل فقد تم. ثم ظهر على الأخلاق، وعلى الجوارح، ذلك فاستكمل فقيلا: كامل»^(٢) فالتمام والكمال معنى من معاني السلوك في الصدق عند الحكيم الترمذى.

والصادق يعرهن على الله تعالى حين ينظر إليه، فإذا وقعت نظرته إليه أشرق لنظرته نور العمل، فازداد نورا، وازداد قلب العامل في الأرض نورا، لأن الأعمال ترفع إلى الله تعالى، والسنية فيه باقية وهي أصل العمل التي منها بدأ

(١) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص ٢٥٦، ٢٥٧.

(٢) انظر الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص ٦٦ مخطوط بلدية الاسكندرية.

العمل، فمضى العمل إلى الله تعالى وأصل العمل باق في القلب متصل بالعمل، فإذا وقعت نظرة الله على العمل فأشرق وازداد نورا خالصا، وتأدى ذلك إلى هذا الأصل فأشرق القلب بما تأدى من النور وهي النية، فهذا شأن الصديقين والصادقين»^(١).

«وعلم المعرفة للصادقين مشرق نير واضح. وهو المقتصد، يشير إلى الله تعالى على مدرجة الصدق في الفعل جهدا وحذرا وحراسة باكيا على نفسه، يقتضى منها الصدق في الفعل جهدا في كل حركة وفعل وقول»^(٢).

وما يذكر أن للصدق عند الحكيم الترمذى موضوعات تشمل علوما كثيرة: يقتضينا المقام أن نعرض منها ما يتصل بالسلوك:

أما الموضوع الأول: من موضوعات الصدق، فهو «علم السمات» وقد سبق أن عرفنا أن الصدق عند الحكيم: سلوك طريق الحق وبذل الجهد وتحقيق السر وتحقيق الأحوال، وعبادة الله بتلوين الأحوال، وهذا يؤدي إلى نتيجة هي «المعرفة» والمعرفة عند الحكيم سفينة حمولتها اليمنى أسرار الله وحمولتها اليسرى سمات الله»^(٣).

وعلم أسرار الله من العلوم التي تتصل بالمعرفة عند الحكيم الترمذى والسمات عند الحكيم الترمذى وهي الأمثال العليا، والأسماء الحسنى جاء في «نوادر الأصول»: وأثقال السمات حشوها في الأمثال والأسماء الحسنى^(٤). وعلم السمات علم مكمل لعلم الألوهية، فالأمثال العليا، والأسماء الحسنى هي الطريق إلى علم الذات أو علم الألوهية غير أن «علم السمات» يمتاز عن علم الألوهية بأن فيه نزعة سلوكية ينطوى عليها وهذه النزعة السلوكية في هذا العلم توضحها القاعدة المشهورة التي تقول: إن المعرفة بالفضيلة هي إتيانها ومزاوتها، فكذلك المعرفة بصفات الله والتحقق بعلم الألوهية هو التخلق بأخلاق الله^(٥).

(١) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص ٢٤٤.

(٢) الحكيم الترمذى «المصدر السابق» ص ٢١٥.

(٣) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص ٣٣٠.

(٤) المصدر السابق ص ٣٣٠.

(٥) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٢٧٦.

ويصل الباحثون من وراء هذا إلى أن «علم السمات أو علم الصفات» -
والذى هو موضوع من موضوعات الصدق - علم ذو شعبتين:

أما الشعبة الأولى: فهي شعبة نظرية يغلب عليها علم الألوهية.

وأما الشعبة الثانية: فهي شعبة سلوكية يغلب عليها علم السمات أو الأسماء
أو الصفات.

يقول الحكيم الترمذى: «فأخلاق الله تعالى أخرجها لعباده من باب القدرة
وخزنتها للعباد فى الخزائن، وقسمها على أسمائه الحسنى وأمثاله العليا، فإذا أراد
بعبد خيرا منحه منها خلقا ليدر عليه من ذلك الخلق، فعلا حسنا جميلا بهيا،
فجبله فى بطن أمه على ذلك الخلق، وإذا لم يكن مجبولا بذلك الخلق فى بطن
أمه قدر له علم ذلك وحسنه وبهائه ليتخلق العبد بذلك، وتخلقه أن يحمل نفسه
على فعل ذلك الخلق حتى تعتاد نفسه ذلك»^(١).

فالعلم بالأسماء الحسنى أو بالأمثال العليا، أو علم السمات منه - كما يفهم
من كلام الحكيم - ما يكون مجبولا، ومنه ما يكون مكتسبا.

أما المجبول: فيكون عن الحظوظ والمنز والمقادير.

وأما المكتسب: فيكون عن طريق العلم بالأسماء، فيعلم الاسم وحسنه
وبهائه ثم يتخلق به، ويحمل نفسه عليه، ويوضح الحكيم ذلك بقوله «ومن أشرق
فى صدره نور اسم من أسماء الله كانت له تلك الأخلاق التى لذلك الاسم، هذا
للمجبولين. ومن تخلق بذلك الخلق ولم يكن جبل عليه كان تخلقه طهارة لصدره
وقلبه، ومن دنس الخلق السيئ الذى هو ضد هذا الخلق، فإذا تطهر من سيئ
الأخلاق لتخلقه بمحاسن الأخلاق بجهد وكد شكر الله له ذلك، فوجد قلبه طريقا
إلى ذلك الاسم؛ وذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ
الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت] أحسن الله أخلاقه جهدا فكان الله معه بالتأييد والنصرة
والعون حتى تمت المجاهدة فشكر الله له ذلك، فهداه السبيل إليه بأن كشف عنه
السوء حتى أشرق فى صدره نور ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا
دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ...﴾ [النمل] وإذا كشف السوء صلح
للخلافة فى دينه ووجب عليك طاعته^(٢).

(١) الحكيم الترمذى «نوادير الأصول» ص ٣٥٨، ٣٥٩.

(٢) الحكيم الترمذى المصدر السابق ص ٣٥٩.

فعلم السمات أو علم الأمثال العليا من موضوعات الصدق «والعلم بأسمائه الحسنى، وانشراح الصدر به، واستقرار اليقين بذلك فى قلبه فذلك الذى يورثه الخشية والحياء والأمل فيما لديه، وحسن الظن به فى النوائب».

«والعلماء بالله هم الذى انشروحت صدورهم بالعلم بأسمائه الحسنى وأمثاله العليا فاستنارت قلوبهم»^(١).

«ومن كل اسم من أسمائه الحسنى أهدى الله إلى عباده ما وضع فى ذلك الاسم لأنه من أجلهم أخرج الأسماء إليهم»^(٢).

وأما الموضوع الثانى من موضوعات الصدق فهو «البصيرة أو صدق التأويل» ونحن قد عرفنا أن أركان الدين عند الحكيم الترمذى هى «الحق والعدل والصدق» وفى حالة عدم الوفاء بهذه الأركان، تكون زلة العلماء، وميل الحكماء، وسوء التأويل. «فالتأويل لا يسوء تأويله إلا بعد ما يخرج العلم من تلقاء نفسه»^(٣) فسوء التأويل يكون عن مجانبة الصدق وصدق التأويل يكون عن توافر الصدق»^(٤).

وبماذا يكون صدق التأويل؟ يكون بتوافر البصيرة، والبصيرة هى: «قوة للقلب منورة بنور القدس، منكشف حجابها بهداية الحق، ترى بها حقائق الأشياء ويواطنها، بمثابة البصر للنفس الذى ترى به صور الأشياء وظواهرها»^(٥).

فمن طريق هذه البصيرة يكون باطن الأشياء لأهل المشاهدة معاينة كظاهر الأشياء لأهل الغفلة. فالبصيرة هى الطريق للوصول إلى الباطن»^(٦).

قال الحكيم الترمذى فى قوله تعالى: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي... (١٠٨)» [يوسف] لم يجعل الدعاء إلى الله على بصيرة إلا لتابعى محمد ﷺ. وتابعوه: من هاجر عما نهى الله عنه، ونصر الحق فى كل موطن،

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١٢٥.

(٢) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص ٢٨٢، ٢٨٣.

(٣) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٦.

(٤) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص ٢٧٨.

(٥) الدكتور الحفنى «معجم مصطلحات الصوفية» ص ٣٥.

(٦) انظر الحسينى «نظرية المعرفة» ص ٢٧٩.

وكان له السبق، فهذا عبد قد رضى الله عنه، وأعطاه حبه فأحبه، فاحتدت بصيرته حتى انتهت إلى المقام بين يدي الله، فباطن الأشياء له معاينة كظاهر الأشياء لأهل الغفلة»^(١).

والبصيرة هذه تكون على درجات حيث تبدأ في أصولها من علم القيافة، وعلم الحظ، وعلم النجوم، وعلم العيافة، وعلم الرؤيا. وجميع هذه العلوم تمهد للبصيرة في غير ميدان الصدق.

يقول الحكيم الترمذى: «فعلم القيافة، وعلم الحظ، وعلم النجوم وعلم العيافة، وعلم الرؤيا، كلها علوم حق في الأصل، وإنما درس ذلك لقوة ما جاء به محمد ﷺ من علم الظاهر والباطن فظهر علم الظاهر في العامة، وعلم الباطن في الخاصة أولياء الله عز وجل»^(٢).

ويعلق أحد الباحثين على كلام الحكيم الترمذى فيقول: «وليس ذلك غريبا أن يكون الفرق بين هذه العلوم وبين البصيرة هو قوة ما جاء به محمد ﷺ، فالصدق هو مما اختصت به أمة محمد دون غيرها، فلا غرابة أن تختص في منهجه بدرجة لم تيسر للأمم السابقة»^(٣).

وإذا كانت البصيرة هي درجة في ترقى منهاج العلوم نحو المعرفة وفق طبقات الأمم حتى تنتهي إلى الأمة التي اختصت بالصدق دون غيرها فهي كذلك درجة من درجات الترقى في منهاج العلوم نحو المعرفة وفق طبقات العباد أو وفق درجات العباد من العبادة. فالبدور الأولى للبصيرة نجدتها في الرؤيا الصالحة التي هي أولى درجات الحديث ثم لا تزال ترتقى حتى تصل إلى البصيرة»^(٤).

«والمحدث عند الحكيم على ثلاثة أنواع:

- محدث بالوحي وهو الذى يخفق على القلب بالروح.
- ويحدث فى المنام أمره على الأرواح إذا خرجت الأرواح من الأجساد كلموا.
- ومحدث فى اليقظة بالسكينة فيعقلوه ويعلموه»^(٥).

(١) الحكيم الترمذى «نوادير الأصول» ص ٣٥٥.

(٢) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص ٩٢ مخطوط المكتبة الأهلية بباريس.

(٣) الحسينى «نظرية المعرفة» ص ٢٧٩.

(٤) راجع المصدر السابق ص ٢٧٩.

(٥) الحكيم الترمذى «نوادير الأصول» ص ١١٨.

وإذا كنا عرضنا لموضوعين من موضوعات الصدق وهما: علم السمات والبصيرة، وهما من الموضوعات التي تتصل بالسلوك، فإن موضوعات أخرى للصدق تتصل بالمعرفة كعلم الأسرار وعلم الفراسة وغيرهما.

وإذا كان المقام دفع بنا لأن نرتاد رياض معانى الصدق وموضوعاته فإنه يجدر بالباحث أن يعرف أن للصدق عند الحكيم درجات، منها:

- درجة الصادقين، والصادقون هم الذين صدقوا فى الأشياء بظواهرهم وباطنهم^(١).

- ودرجة الصديقين، والصديقون هم الذين يعبدون الله بتلوين الأحوال، لا يقطعهم عن الله قاطع^(٢)، يقعون من الله تعالى وبتحريك من إشاراته. وجميع أحكامه تكون عندهم من غير أرتياد مستغنين عن الدليل^(٣).

وقال قائل للحكيم الترمذى: وما طريق العباد إلى الله؟ قال: إن الله تبارك وتعالى أسمه، دعا الخلق على ضربين: فوصف الدنيا فى تنزيله وذمها، وضرب لها مثلا كى يفقهوا حالها. فقال: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَيَّتْ وَظَنَّ أَهْلِهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرٌ نَّالِيًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْن بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [يونس] ففصلها بيانا وذما ثم دعاهم على أثر ذلك فقال: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ... ﴿٢٥﴾﴾ [يونس] ووصف دار السلام هنا وفى سائر السورة وشوقهم إليها، فهذه دعوة ثم دعاهم دعوة فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ... ﴿٢٤﴾﴾ [الأنفال] فأهل اليقين قد حيت قلوبهم به لما أجابوه صدقا، فهذان طريقان للعباد إلى الله:

- طريق مع الالتفات إلى الثواب والعقاب وفيه مشغلة عظيمة.

- والطريق الأعظم طريق العباد إليه مستقيما من غير تلوية ولا تعريج على شىء حتى يكون به تعلقه مستمسكا بالعروة الوثقى لا انفصام لها^(٤).

(١) راجع الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٥٦.

(٢) راجع المصدر السابق ص ٥٦، ٨٠.

(٣) راجع المصدر السابق ص ٦٨.

(٤) الحكيم الترمذى «الكلام على معنى لا إله إلا الله» ص ٣٧، ٣٨.

وإذا كان الحكيم الترمذى قد اتخذ الصدق أساسا من أسس السلوك، وكان عنده ركنا من أركان الدين التي تقوم على الحق والعدل والصدق، فإننا نجد أن شيئا من أهل السلوك كان معاصرا للحكيم قد تناول الصدق ورسم له اصطلاحا خاصا، هذا الشيخ هو: أبو سعيد الخراز^(١) الذي ولد في أوائل القرن الثالث الهجرى تقريبا وتوفى سنة تسع وسبعين ومائتين^(٢)، وهو بغدادى النشأة والمنبت^(٣).

ولما كان كل من الحكيم الترمذى وأبو سعيد الخراز يلتقيان فى اتخاذ موضوع الصدق أصلا من أصول الطريق كان علينا أن نعرض لمعنى الصدق عند الخراز لتبين اتجاه الشيخين.

يقول الخراز: «إنه لا بد للمريد المحقق فى إيمانه، والمطالب لسلوك سبيل النجاة من معرفة ثلاثة أصول يعمل بها فبذلك يقوى إيمانه وتقوم حقائقه»^(٤) وأول الأصول الإخلاص ثم الصدق ثم الصبر. وهذه ثلاثة أسامى لمعان مختلفة، وهى داخلية فى جميع الأعمال، ولا تتم الأعمال إلا بها ولا يتم بعض هذه الأصول الثلاثة إلا ببعض، فالإخلاص لا يتم إلا بالصدق فيه والصبر عليه، والصبر لا يتم إلا بالصدق فيه والإخلاص فيه، والصدق لا يتم إلا بالصبر عليه والإخلاص فيه»^(٥) وكلام الخراز هذا يوضح لنا أن الصدق يحوى عنصرين يكملانه ويقوم بهما وهما: الصبر والإخلاص، وهذان العنصران يختلطان بالصدق أشد الاختلاط، وهو يدخل فيهما ولا يقومان إلا به.

وهذه الصلة بين هذه المعانى الثلاثة: الصدق، والصبر، والإخلاص. قد جعلت الخراز يعتبر ثلاثتها أصولا لا بد للمريد من أن يلم بمعرفتها، وأن يعمل بها لتصح عنده الفروع، وليتحقق من طريق النجاة^(٦).

(١) أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز من أئمة القوم وجلة مشايخهم «طبقات الصوفية للسلمى» ص ٥٣، ٥٤.

(٢) السلمى «طبقات الصوفية» ص ٥٤.

(٣) الدكتور عبد الحلیم محمود «مقدمة كتاب الصدق للخراز» ص ٥.

(٤) الخراز «الطريق إلى الله أو كتاب الصدق» ص ١٣.

(٥) راجع المرجع السابق ص ١٥.

(٦) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص ٢٨٥.

والصدق بعد ذلك بما فيه من صبر وإخلاص «اسم للمعاني كلها وهو داخل فيها»^(١). «ويكون ذلك عقدك «أعتقادك» ظاهرا على لسانك بلا شك ولا ريب، ساكنا قلبك، مطمئنا إلى ما صدقت به وأقررت»^(٢).

فمفهوم الصدق عند الخراز يبدأ من معنى الصدق في النية وهو العزم بالجزم والإقادة على الفعل حتى يبلغه. وقد يؤدي هذا إلى بذل المجهود، ومكابدة النفس والصبر لله تعالى والاستعانة به»^(٣).

وإذا كان هذا معنى الصدق ومفهومه عند الخراز، فإنه سبق لنا أن عرفنا أن الصدق عند الحكيم الترمذى: هو ما تعمله، وتبذل فيه جهدك، ويوافق العلم والعمل، ويؤدي إلى تحقيق السر، وتحقيق الأحوال، والقصد إلى الله سبحانه وتعالى، وعبادته بتلوين الأحوال»^(٤).

يقول الخراز: «والنفس مجبولة بحب هذه الدار والسكون إليها وحب الدعة والراحة فيها، والحق واتباعه، والعمل به، والصدق وأخلاقه فذلك كله خلاف محبوب النفس، فإذا عقل العبد عن الله تعالى وفهم ما دعاه إليه من العزوف عن هذه الدار الفانية والرغبة في الدار الباقية حمى عند ذلك نفسه على احتمال المكاره من ركوب طريق الصدق وعزم على بذل المجهود، وصبر لله تعالى؛ وكابد نفسه، واستعان بالله تعالى فنظر الله تعالى إليه راغبا فيما لديه»^(٥).

ويقول الحكيم: «فكذلك جهاد النفس حق جهاده أن يصدق اللقاء فلا تسلم منه نفس ولا مال، فإذا أخذ في المجاهدة خلصت الهموم والأحزان إلى النفس، واتقطعت الذات والشهوات. فتخلص روحه عن هواه، فتقبل الله روحه، وأحيا قلبه، ورزقه من حيث لا يحتسب، ووصل بقلبه إلى إلهه ففرح واستبشر، فقلبه عنده فرح مستبشر حتى، فمن هنا برز الصديق على الشهيد، لأن الشهيد احتسب نفسه على الله تعالى مرة واحدة حتى قتل، والصديق يحتسب نفسه فلم يزل يقاتل

(١) الخراز «الطريق إلى الله أو كتاب الصدق» ص ١٣.

(٢) الخراز «الطريق إلى الله أو كتاب الصدق» ص ١٦.

(٣) راجع الحسيني «نظرية المعرفة» ص ٢٨٤، ٢٨٥.

(٤) راجع الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٥٧، ٥٨، ٧٠، ٥٧.

(٥) أبو سعيد الخراز «الطريق إلى الله أو كتاب الصدق» ص ٧٥.

هواه فى كل حركة حتى قتل الهوى، فخلص روحه وقلبه من الهوى، فهذا غاية الصدق تسمى صديقا لأنه لم يبق فى نفسه منازع، فصار البدن كله لسربه مبدولا يصدق منه»^(١).

وإننا لنرى من خلال هذه النصوص أن الحكيم الترمذى وأبو سعيد الخراز، يلتقيان فى أن الصدق هو: بذل المجهود، ومكابدة النفس ومقاتلة الهوى فى كل حركة. وللمجاهدة أساليبها المختلفة، ووسائلها المناسبة، وذلك تبعا للآفات التى تتحكم فى النفس وجهاد النفس فى أخص معانيه هو منع النفس من ارتكاب الحرام، ومن الكياسة أن يمنعها من كل ما يقربها من حدود الحرام. فإذا عزّم العبد على مجاهدة النفس فمن مجاهدته لنفسه أن يلزم كل جارحة من جوارحه الفطام عن عملها، حتى يستريح منها ومن تحكمها، وحتى تستسلم له ولتوجيهه فإذا اتجه إليها اتجه بحق، وإذا انصرف عنها انصرف بحق دون أن يكون واقعا تحت تأثير رغبة نفسية ظاهرة أو خفية^(٢). وقد ضرب الحكيم الترمذى لذلك مثلا فقال: «وذلك أن النفس قد اعتادت لذة التكلم بالكلام، فإذا لم يلزمها الصمت فيما لا بد منه، حتى تعتاد السكوت عن الكلام فيما لا بد منه، فقد ماتت شهوة الكلام، فاستراح وقوى على الصدق، فلا يتكلم إلا بحق، فصار سكوته عبادة، وكلامه عبادة؛ لأنه إن نطق نطق بحق، وإن سكت سكت بحق»^(٣).

وإذا كنا قد عرفنا أن الصبر والإخلاص عند الخراز عنصران يختلطان بالصدق أشد الاختلاط - والصدق يدخل فى هذين العنصرين، والعنصران لا يقومان إلا بالصدق - فإن الحكيم الترمذى جعل الصبر والإخلاص من القيم الملازمة لكل أسس السلوك، الإخلاص عند الحكيم: أن تخلص الفعل والهمة من النقص والذل^(٤). والصبر أصله الحبس على الشيء أو عن الشيء، وفعله: الثبات على ما يحبه الله تعالى ورسوله^(٥). فالحق والعدل والصدق كلها أسس تقوم على ما يحبه الله ورسوله، والذى يسلك طريق الحق والعدل والصدق يلتزم بالصبر ويتجمل به.

(١) الحكيم الترمذى «أسرار مجاهدة النفس» ص ١٢٨، ١٢٩.

(٢) راجع الدكتور بركة «فى التصوف والأخلاق» ص ١٠٤.

(٣) الحكيم الترمذى «كتاب الرياضة وأدب النفس» ص ٤٥ وأسرار مجاهدة النفس ص ١٥٤.

(٤) راجع الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٧١.

(٥) راجع المصدر السابق ص ٧٤.

والصدق عند الخراز: هو الصدق فى معرفة النفس، والصدق فى معرفة عدوك إبليس، والصدق فى الورع واستعمال التقية، والصدق فى الحلال الصافى، والصدق فى الزهد، وكيف هو، والصدق فى التوكل على الله، والصدق فى الخوف من الله، والصدق فى الحياء من الله والصدق فى معرفة نعم الله، والصدق فى المحبة، والصدق فى الرضا عن الله، والصدق فى الشوق إلى الله، والصدق فى الأئس بالله»^(١) فأنت ترى أن الصدق بما فيه من صبر وإخلاص يدخل فى جميع مراحل السلوك إلى الله.

وإنه كذلك عند الحكيم الترمذى حيث جعل الصدق على العقول، والعقل عند الحكيم له خمسون من الأعوان وهؤلاء الأعوان هم ملكات العقل المختلفة أو نواحيه المتباينة وهم: الفهم، والبصر، واليقين، والمعرفة، والخشية، والعفة، والرفق، والحلم، والإلهام، والإخلاص، والتواضع، والسخاوة، والصواب، والنصيحة، والحسبة، والنية، والشفقة، والمداراة، والورع، والشكر، والرضا، والصبر، والخوف، والتقوى، والجهد، والاستقامة، والزهد، والفراسة، والألفة، والإنابة، والشوق، والحفظ، والصدق، والهدى، والذهن، والفراغة، والأمن، والتوكل، والثقة، والقناعة، والتفويض، والعافية، والراحة، والخشوع، والتفكير، والعبرة، والاستخارة، والمنزلة، والعزلة، والتهيو»^(٢).

ومن النظر إلى أعوان العقل عند الحكيم الترمذى نجد أن الصبر والإخلاص من هؤلاء الأعوان، فالصدق على العقول، وللعقل أعوان وملكات وإذا كان الصدق عند الخراز نوعاً من المجاهدة المستمرة، وعند الحكيم الترمذى مقاتلة الهوى فى كل حركة، فهل لهذا نهاية تقف عندها أو غاية تبلغها؟

إن الخراز يرى أن للصدق نهاية. «قلت: فهل يصير العبد إلى حال يفقد مطالبة الصدق من نفسه، ويسقط عنه مؤنة الأعمال، ومؤنة الصبر، ويكون عاملاً بالصدق، فأخذ مما ذكرت، وأكثر بلا اشتغال ولا تعب؟ قال: نعم. فأنفس الأنبياء والصديقين عليهم السلام مرحومة وكذلك كل مؤمن على حسب قوة إيمانه

(١) راجع الخراز «الطريق إلى الله أو كتاب الصدق» ص ٢٥ - ٦٩.

(٢) راجع الحكيم الترمذى «العقل والهوى» ورقة ١٦٩ مخطوط.

فسقطت عند ذلك عن العبد معاناة الصدق وثقل العمل به، فصار عاملا بالصدق الذي ذكرناه، وأكثر بأضعاف كثيرة بلا مؤنة بل صار ذلك نعيما وغذاء، أن تركه توخس من تركه وتفزع من فقدته فصار الصدق وأخلاقه: صفة له لا يحسن غيرها حتى كأنه لم يزل كذلك»^(١).

فأنت ترى أن نهاية الصدق عند الخراز أن يصل السالك إلى حال يفقد مطالبة الصدق من نفسه، أما عند الحكيم الترمذى فغاية الصدق خلوص الروح والقلب من الهوى وهنا يتضح المعنى السلوكى أو الأخلاقى الذى ينطوى عليه معنى «الصدق» عند الحكيم حيث يكون فى الاطمئنان النفسى أو اليقين، الذى ينطوى عليه الصدق، نتيجة للاهتمام إلى الحق والوصول إلى ما هنالك من أسرار.

وبعد كل هذا نعود إلى الأصول الثلاثة: الحق، والعدل، والصدق التى قال عنها الحكيم الترمذى، أنها أركان الدين^(٢). إن هذه الأسس جعل الحكيم أضدادها: الباطل: الجور، الكذب^(٣).

ومما يسترعى الانتباه: «أن الضد عند الحكيم يطلب للأفعال لا للأسماء، لأنه محال سؤال السائل ما ضد الإنسان، وما ضد الجدار والأنعام، والسماء، والأرض. وإنما الأضداد تقع فى الأفعال، فيقال: ما ضد الإيمان، وما ضد الشكر، والأضداد إنما تطلب للأصول لا للفروع مثل ما يطلبه ضد البياض فإنه السواد ولا يطلب ضدا للأحمر والأصفر والأخضر وكلما أشبه عليك من فصل الحالتين فاطلب ضده، وكلما كان الضد شيئا كان الحال أجل»^(٤).

فالضد - عند الحكيم - يطلب للأفعال لا للأسماء، والأضداد إنما تطلب للأصول لا للفروع. إذن: الحق والعدل والصدق: أفعال وأصول، والفعل «كناية عن كل عمل متعدد أو غيره»^(٥). ومعنى هذا أن السلوك عند الحكيم عمل يعمل،

(١) أبو سعيد الخراز «الطريق إلى الله أو كتاب الصدق» ص ٧٤، ٧٦.

(٢) راجع الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٢.

(٣) راجع المصدر السابق ص ٢.

(٤) راجع الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٨٤.

(٥) الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز» ج ٤ ص ٢١٠.

وليس مجرد نظرية مثالية خالية ضاربية فى أطناب اللآ معقول. ولس مجرد محاولة قابلة للأخذ والرد، وخاضعة للنقد والطنن. إن السلوك عند الحكيم نظرة واقعية موضوعية قائمة نصا وروحا، نقلا وعقلا، عاشها المسلمون ومارسوها فآنت أكلها.

يقول الحكيم الترمذى: «كمال المرء فى العلم، والحق والعدل والصواب والصدق والأدب واللبق»^(١). وذلك أنه إذا لم يعلم فهو جاهل بأمر الله، فإذا علم أمر الله احتاج أن يكون محققا فيعمل بذلك العلم، فإذا عمل بذلك العلم احتاج إلى إصابة الصواب فى ذلك العمل بأن لا يكون فى غير وقته كالصلاة عند طلوع الشمس وترك إجابة الأم فى الصلاة، والغزو بغير إذن أبويه. وقبل ذلك احتاج إلى العدل، بأن يكون يريد به وجه الله فى ذلك العمل، فإذا عدل احتاج إلى الصدق أن لا يلتفت إلى نفسه فيوجب لها ثوبا فتحتجب عنه المنة فيصير محجبا. فإذا صدق العبودة^(٢) احتاج إلى الأدب حتى يعلمه كأن الله يراه بوقار، وسكينة وهيبة، ويقظة، فإن الأدب بساط العمل، وإذا قام الأدب احتاج إلى اللبق، وإنما يدرك اللبق بحيوية القلب، فهذا الكامل لأنه يعمل على المشاهدة على بصيرة»^(٣).

(١) اللبق: الطرف والرفق. ولبق - بالكسر - لبقا ولباقة فهو لبق، قال سيبويه: ينوه على هذا لأنه علم ونفاذ توهم أنهم جاءوا به على فهم فهامة فهو فهم. ورجل لبق: وهو الخاذق الدقيق بكل عمل. واللبق: الحلو اللين الأخلاق «ابن منظور لسان العرب ج٢ ص ٣٩٨٨.

(٢) فالعبودة فى ترك الهوى واتباع ما جاء به رسول الله ﷺ، فكل امرئ اجتمع فيه هذه الخصال الست فقد استكمل العبودة: الحق، والصواب، والعدل، والصدق، والأدب، والبهاء فإذا رفع أمرك إلى الله، وقد اجتمعت هذه الست فيه لبق وإذا لبق قبل، إذا عرض على الله، وإذا صلى الرجل فدعته أمه فلم يجبهها، فالصلاة حق وليس بصواب، فالحق كل أمر رضى الله به والصواب كل أمر رضى الله به فى ذلك الوقت. وأما العدل فأن يكون قلبك فى إصابة الحق والعمل به، لا يميل إلى النفس يريد به الرياء، وأما الصدق فى العدل فأن يرمى ببصر قلبه إلى موضع المشاهدة، وأما الأدب فأن تضع كل شىء من الحركات موضعه وأما البهاء فوقاره وسكنته وزينته ولبقه «الحكيم نوادر الأصول» ص ٤٠٥.

(٣) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص ٣٥٥.

الاغترار في السلوك وأهل الغرة

في كتاب «الأكياس والمغترين» يذكر الحكيم الترمذى من أسس السلوك: الحق، والعدل، والصدق. وقد عرفنا أن الحق هو ما يبحث عنه علماء الشريعة والظاهر، وهو ناحية الصواب من سلوك الانسان في عباداته ومعاملاته، وما يأتيه بجوارحه. وأن العدل هو ما يتحراه الحكماء والسالكون. وهو ناحية الخير من طباع الإنسان وأخلاقه ويقين ضميره وقلبه. وأن الصدق هو ما يهبه الله لأصحاب الحكمة، وبذل الجهود وهو ناحية الصواب من اعتقاد الإنسان ويقينه. وعرفنا أيضا: أن كلا من الكياسة والاغترار عند الحكيم ترجع في أصلها إلى معنى خلقى. فالكيس صاحب دين، وتقوى، ويقين. والمغتر الذي يلبس عليه الطريق، ويضل بقدر ما يلبس عنه.

وإذا كان المغتر عند الحكيم الترمذى هو من كان في حالة نفسية خاصة لا يستطيع معها الإدراك الصحيح كالسكران تردى في بئر وتكسر ولم يعلم بذلك حتى يفيق (١).

فإن الحارث المحاسبى يرى أن المغتر هو من خدعته النفس بصنع الله بالعبد أو باسم رجاء الله، أو ببعض العبادة والعلم (٢).

ويرى التستري أن الغرور من الشيطان حيث يقول: «عوائد الشيطان الأمانى والغرور» (٣).

أما ابن الجوزى فيذكر أن الغرور نوع جهل يوجب اعتقاد الفاسد صحيحا والردىء جيدا، وسببه وجود شبهة أوجبت ذلك، وإنما يدخل إبليس على الناس بقدر ما يمكنه، ويزيد تمكنه منهم ويقل على مقدار يقظتهم وغفلتهم وجهلهم وعلمهم (٤).

والحقيقة أن الحكيم الترمذى كان أعمق الباحثين في الاغترار حيث أرجعه إلى ما يقابل الكيس؛ ولهذا يصيب علماء الظاهر، والمتقين، والعابدین، والزاهدين، والصدقيين (٥):

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٤٧.

(٢) انظر المحاسبى «الرعاية لحقوق الله» ص ٣٤٣ - ٣٤٨.

(٣) انظر الدكتور جعفر «نصوص من التراث الصوفى» ج ٢ ص ٣١٢.

(٤) انظر ابن الجوزى «تلبس إبليس» ص ٣٧.

(٥) انظر الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٣.

ومن شأن النفس عند الحكيم الترمذى إذا جاءت بباطلها وجورها وكذبها فى الأمور أن تعمى على صاحبها وتزين له ذلك حتى تغره، وتموه عليه حتى يدوم ذلك الاغترار، فقد اشترك فى هذه المحنة الصديقون، والزاهدون والعابدون، والمتقون، وعلماء الظاهر، وقل من سلم منهم من هذا الاغترار^(١). ويمضى الحكيم الترمذى فى بيان الغرور الذى أصاب هؤلاء فيقول: «فإذا كان هؤلاء الذين هم أعلام الدين فى الظاهر لا يسلمون من غرور النفس. فما ظنك بهؤلاء العامة، وإنما اغتروا بما زينت لهم نفوسهم، وعظمت فى أنفسهم أعمالهم وجهدهم فى الصدق والزهادة والعبادة، والتقوى، والعلم»^(٢).

ولا يقف الحكيم الترمذى عند هذا الحد. بل تراه يعرض لفئات من العلماء يتعرضون للغرور فيقول: «فالعالم لا يزال إلا بعد ما تعمى عليه النفس طريق العلم، والجاهل يقع فى الجهل ويخطئ الطريق، والحكيم لا يميل إلى النفس وإلى الدنيا إلا بعد ما عمت عليه النفس، والمتأول لا يسوء تأويله إلا بعد ما يخرج العلم من نفسه مقاييس وظنوننا كمقاييس إبليس وظنونه»^(٣) فالحكيم ينظر إلى الناس من خلال درجاتهم، وعلى قدر درجة الإنسان من الكياسة يكون تعرضه للاغترار.

وإذا كان العلماء على اختلاف طبقاتهم يتعرضون للاغترار عند الحكيم الترمذى عندما تعمى النفس عليهم الطريق فإن ابن الجوزى يرى أن اغترار الكاملين من العلماء جاء نتيجة لتلبس إبليس عليهم: حيث أراهم أنفسهم بعين عظيمة لما نالوا وأفادوا غيرهم. يقول ابن الجوزى: «إن أقواما علت هممهم فحصلوا علوم الشرع من القرآن والحديث والفقه والأدب وغير ذلك، فأتاهم إبليس يخفى التلبس فأراهم أنفسهم بعين عظيمة لما نالوا غيرهم. فمنهم من يستفزه لطول عنائه فى الطلب، ومنهم من حسن له الكبر بالعلم والحسد للنظير، والرياء لطلب الرياسة»^(٤).

(١) راجع المصدر السابق ص ٣.

(٢) راجع المصدر السابق ص ٣.

(٣) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٦.

(٤) ابن الجوزى «تلبس إبليس» ص ١٢٩، ١٣٠ باختصار.

وإننا إذا نظرنا فيما جاء عن الحكيم الترمذى فى الاغترار، وفيما نقلنا عن ابن الجوزى فيه. قد نصل إلى أن معالجة الحكيم الترمذى تبين لنا أن الاغترار يأتى من داخل الإنسان. من النفس الإنسانية التى يحملها الإنسان، فى حين نرى أن ابن الجوزى يصور الاغترار بأنه يأتى من خارج الإنسان، من تلبس إبليس. وحقيقة أن الأمر سواء كان من الداخل أو من الخارج يحتاج إلى مواجهة حاسمة ولكن ألا ترى أن رؤية الحكيم الترمذى أعمق، لأنها تدعو إلى مواجهة ما بداخل الإنسان بالرياضة وأدب النفس، ليكون السالك كيسا وقد يكون قريبا من رؤية الحكيم الترمذى ما ذكره الحارث المحاسبى من أن «الغرة من عوام المسلمين وعصاتهم هى خدعة من النفس والعدو يذكرون الرجاء والجود والكرم يطيبون بذلك أنفسهم، فيزدادون بذلك جرأة على الذنوب، فيقيمون على معاصى الله، والغرة من الموحد خدعة من نفسه يتمنى المغفرة مع المقام على المعصية»^(١).

وأنت إذا تابعت الحكيم الترمذى وهو يشرح الغرور الذى يصيب فئات المغترين، وجدته يستعرض ذلك فى دقة، ونهج علمى واضح فهو:

أولا: يبدأ ببيان الاغترار فى الأركان الأساسية من الإيمان والفرائض والوضوء، والصلاة، والصوم، والزكاة، والحج.

وثانيا: يتكلم عن الاغترار فى الجهاد، وطلب العلم، والكسب، والنكاح، والاحتساب، ومجاورة البيت، والاعتزال، والسياحة، وتلاوة القرآن، وبناء المساجد، والوعظ..

وثالثا: يعرض للاغترار الذى يصيب المريدين والصادقين والمتقين.

ولما كان ما ذكره الحكيم الترمذى فى هذه الأمور من القضايا التى تصيب السالكين فى الطريق، وتتعلق بالسلوك كان علينا أن نتابع الحكيم وهو يعرض لها.

الاجترار فى الأركان الأساسية:

ويبدأ الحكيم الترمذى ببيان الاغترار فى هذه المسائل فىقول: «فأول المغترين من اغتر بعبادة الأوثان زعموا أنهم يعبدونها لتقربهم إلى الله زلفى، واتخذوا من

(١) الحارث المحاسبى «الرعاية لحقوق الله» ص ٣٤٨.

دون الله شفعاء ليشفعوا لهم إلى ربهم فأمنوا بالله ثم أشركوا، قال الله تبارك اسمه: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (١٠٦) [يوسف] والشرك هو التعلق بالشيء ومأخوذ من الشرك، وهو الذى يصاد به فهؤلاء تعلقت قلوبهم بالأوثان تعلقا رأوا أنها تملك ضررهم ونفعهم دون الله وذلك أنهم لما سمعوا ذلك الصوت من الأوثان أحبوه، وكل شيء محبوب، فهو عند آدمى محمود فى عينه، عظيم للشهوة التى فى نفسه. فإنما غرتهم نفوسهم بتلك الشهوة التى فىهم^(١).

فالحكيم بدأ بذكر الاغترار فى الإيمان، والإيمان أساس السلوك ويسبب الاغترار فيه يتخبط الملايين فى دياجير الظلام وسبل الضلال. ثم ينتقل الحكيم بعد ذلك إلى ذكر الاغترار فى موضوع الحق، والذى هو أعمال الجوارح^(٢) فيبدأ بعرض أنواع الغرور التى يتعرض لها المسلم العابد فيقول: «ومن أفعال المغترين أنهم قبلوا الفرائض عن الله عز وجل أن يقيموها ويؤدوها وافية، ثم عجزوا عن الوفاء بها فقصروا ولهوا عن العناية بها، وأقبلوا على أشكالها تطوعا فعملوها. فهذا غرور النفس، فتجد أحدهم إذا توشأ ترك أدب الوضوء وأقبل على صب الماء، فأكثر منه يريد بذلك التوفير للتطهير والوفاء لأمر الله عز وجل، فهو مغتر. وذلك أنه أمر بالغسل، فالغسل أن يبيل الجلد والبشرة وأصول الشعر ويذكر اسم الله عز وجل فى مبتداه، ويستقبل بوضوئه القبلة، فالمغتر يلهو عن اسم الله ويلعب بالماء صبا صبا يرى تطهيره فى كثرة الصب فإذا فعل طابت نفسه ويرى أنه قد وفر أمر الله عز وجل^(٣).

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٢٤.

(٢) وأعمال الجوارح من مسائل الإسلام التى نورها فى الصدر عند الحكيم الترمذى. والصدر موضع العلم المسموع الذى يتعلم من علم الأحكام والأخبار، وكل ما يعبر عنه بلسان العبارة ويكون سبب الوصول إليه التعلم والسمع. «الحكيم بيان الفرق ص ٣٦».

وإذا كان الصدر موضع نور الإسلام فإن الذى يدخل فى الصدر من الاغترار وغيره قلما يشعر به فى حينه، فهو موضع دخول الغل والشهوات والمنى والحاجات، وهو موضع النفس الامارة بالسوء ولها فيه مدخل وتكلف أشياء وتنكر وتظهر القدرة من نفسها الحكيم «بيان الفرق» ص ٣٥.

(٣) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٢٧.

وبعد هذا التوضيح يستند الحكيم إلى أدلة من القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿... اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا...﴾ (٥١) [الأعراف] فأعلمهم أن هذا الذي يدينون به إنما هو لعب وغرتهم النفوس»^(١).
فالمغتربون أهملوا هذا كله، وأقبلوا على صب الماء»^(٢).

فالحكيم - كما نرى فيما ذكر - يبين أن الاغترار في الوضوء دفع بالتوضي إلى الإقبال على صب الماء والانشغال به دون سواء. ويكون بهذا قد ارتكب أمرين: الإسراف في الماء، واللغو عن عبادة الله، ولعل ابن الجوزي كان يستقى من معين الحكيم حين ذكر أن من التلبس على المسلمين في الوضوء: «أن منهم من يلبس عليه بكثرة استعمال الماء، وذلك يجمع أربعة أشياء مكروهة: الإسراف في الماء، وتضييع العمر القيم فيما ليس بواجب ولا مندوب، والتعاطى على الشريعة إذا لم يقنع بما قنعت به من استعمال الماء القليل، والدخول فيما نهت عنه من الزيادة على الثلاث، وربما أطالوا الوضوء ففات وقت الصلاة أو فات أوله وهو الفضيلة أو فاتته الجماعة»^(٣).

وربما كان ابن الجوزي في هذه النقطة أكثر دقة وإحاطة من الحكيم أكثر منه اهتماماً بقضية من أخطر قضايا السلوك فنبه على أن من الاغترار في الوضوء التلهي عن ذكر الله سبحانه وتعالى.

ومن بيان الاغترار في الوضوء ينتقل الحكيم إلى الصلاة، فيرى أن المغتر «إذا قام إلى الصلاة سهى عن حفظ قلبه مع الله وبين يديه، وسهى عن حفظ جوارحه. فهو غير مقبل على صلاته. قد أهمل حفظ قلبه من حديث النفس ووساوسها، وأهمل حفظ جوارحه عن هذه الأشياء وترك تدبر آياته في قراءته،

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٢٧.

(٢) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٩٢ ويذكر الدكتور عامر النجار في كتابه «التصوف النفسى» وهو يعلق على نص الحكيم الترمذى: (أن ذلك وسوسة وليست غرورا) ص ١٩٨ ويبدو أن الدكتور عامر النجار لم يتنبه إلى أن الكياسة عند الحكيم الترمذى يقابلها الاغترار وأن الاغترار حالة نفسية تجعل المغتر كالسكران.

(٣) ابن الجوزى «تلبس إبليس» ص ١٣٥.

وأن يعقل ما يتلو، فإنه أهمل هذا كله، ثم ذهب فطيب نفسه بقيام الليل وصلاة الضحى وأشباه ذلك. فهذا مغتر قد ضيع الفرائض وأقبل على التطوع، ثم يحمد نفسه في التطوع كذلك. فهو كما وصف الله تعالى: ﴿... وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا...﴾ (٢٧) [الحديد]. لأنهم ضيعوا الفرائض، وقصروا فيها وأقبلوا على التطوع^(١). والأكياس عند الحكيم الترمذى هم المقبلون على تعظيم أمر الله فاجتهدوا في أداء الفرائض فنفوا الوسوسة وأعرضوا عن حديث النفس وأقبلوا على حفظ الجوارح على أدب المصلين وتدبروا آياته في تلاوتهم».

ويستدل الحكيم الترمذى بقول رسول الله ﷺ: «الكيس من دان نفسه»^(٢) يقول الحكيم بعد أن أورد الحديث أى حاسبها كمن حاسب نفسه لم يرض منها بأن تضيع الفرائض ويقصر فيما افترض عليه»^(٣).

فالمغتر في الصلاة عند الحكيم الترمذى من سهى عن حفظ قلبه مع الله، وسهى عن حفظ جوارحه في الصلاة، وإذا كان هذا شأن المغتر فإن معنى ذلك أن الكيس من حفظ قلبه وجوارحه ليكون من السالكين، وإذا كان شأن المغتر عند الحكيم من سهى قلبه مع الله وسهى عن حفظ جوارحه. وطيب نفسه بقيام الليل وصلاة الضحى وأشباه ذلك. فإن ما ذكره ابن الجوزى فى تلبس إبليس قريب مما جاء عن الحكيم الترمذى. يقول ابن الجوزى: «وقد لبس إبليس على جماعة من المتعبدين فأكثروا من صلاة الليل وفيهم من يسهره كله ويفرح بقيام الليل وصلاة الضحى أكثر مما يفرح بأداء الفرائض»^(٤).

بعد ذلك نتقل إلى ما جاء عن الحكيم الترمذى فى الاغترار فى فريضة الصيام فنجد أن المغتر عنه: «إذا صام تلاهى ولهى عن حفظ الجوارح التى ائتمنه الله تعالى عليها. فتراه كافا عن الطعام والشراب الذى أحل له، وأكلا لحوم الموحدين اغتيابا، وناظرا بعينه إلى ما حظر عليه، ونهى عنه، مستمعا إلى ما زجر عنه، وناطقا باللغو، وحتى الكلام. والصوم إنما هو كف عن شهوة الشئ الذى

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٣٠.

(٢) الحكيم الترمذى المصدر السابق ص ٣١.

(٣) سبق تخريج الحديث.

(٤) ابن الجوزى «تلبس إبليس» ص ١٤١.

هو غذاؤه، وهو الطعام والشراب، وإتيان النساء وهذه أعظم شهوات بنى آدم. فأمر بالكف عن ذلك تقرباً إلى الله تعالى. فإذا فعل ذلك ثم أهمل سائر الجوارح حتى عمى في الشهوات المذمومة، التي لم يتح له قط ولا يباح، فهو مغتر قد طيب نفسه بهذا الظاهر من الكف، وأهمل الباطن من رعايته للشهوات التي حرم الله تعالى عليه في كل وقت. وإنما اعتر بالجوع والظمأ والصبر على النساء»^(١).

أما الاغترار في الزكاة فيرى الحكيم أنه: «إذا زكى ماله أقبل يتصدق من مال اكتسبه وجمعه من غير حقه من ربا وغصب وظلم وأبواب المظالم والشبه، فسامها زكاة لماله، فلا تزكو ماله على صدقة من مثل هذه الأشياء، فردّها على أربابها أركى له وأوجب عليه، وإذا جمعه من حقه من ميراث أو صلة، لم يشبه بشيء من الشبه تصدق منه على العلائق والأسباب التي تقتصيتها المنافع، فيعتمد على صدقته فيقرقها في أتباعه أو اللاتذنين به، والقائمين له في النوائب من مولى قد أعتقه ومتولى خدمته، والحامى عنه، وسفيه يسفه عنه ويغضب له، فيغرق في هؤلاء ويدع أرحامه وجيرانه، ومن أوجب الله حقه في ذلك المال»^(٢).

وبالنسبة للحج فإن الاغترار فيه يكون حيث إن «مبتدأ أمر الحاج أن يخرج من كل ذنب وظلم هو فيه تائباً فازعاً مؤدياً إلى أهل الحقوق حقوقهم، ثم حفظ جوارحه في ذلك الطريق عن جميع ما تاب منه حتى تستقيم توبته إلى أن يصل إلى فناء ربه فيقف في ذلك الموقف الذى دعاه إليه معتذراً مما كان منه حتى يقبله ويغفر له، ويحفظ للعبد جوارحه في إحرامه من كل جفوة وخفة وترك أدب حتى يقضى نسكه، وإنما سمي نسكاً لأنه صار إلى فناء ربه ساكناً ذا وقار وهدوء جوارح وخشوع قلب في كل موطن من تلك المواطن تواضعاً لله تعالى، قد ترك الاستبداد والعلو وشرف النفس، ووضع نفسه لله، فإذا ضيع هذا كله واشتغل بكثرة الطواف وكثرة الصلاة ومواترة الحج عاماً بعد عام فهو مغتر لأنه صار إلى موضع التوبة ولم يتصل من الذنوب وهمار إلى مقام الاعتذار ولم يهمله الاعتذار، وكيف يعتذر ولم يخرج من الذنوب إلا بلسانه فقط وهو غاصب أو قاطع رحم أو جامع ماله من خبائث أو عاق أو تارك لحقوق الزوجية والأولاد أو مصرّ على خطيئته فهذا

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٣٢.

(٢) المصدر السابق ص ٣٥.

مغتر»^(١). وإذا ذهبنا إلى ابن الجوزي وجدناه قريبا من الحكيم الترمذي في اهتمامه بالتقوى وقرب القلوب. فهو يقول: «وإبليس يريهم صورة الحج فيغرمهم، وإنما المراد من الحج القرب بالقلوب لا الأبدان، وإنما يكون ذلك مع القيام بالتقوى، وكم من قاصد إلى مكة همته عدد حجاته»^(٢). فالحكيم الترمذي وابن الجوزي يدعوان إلى التنقية والتصفية، والقرب من الله.

وإلى هنا نقف على أن قضايا الاغترار في الأركان الأساسية عند الحكيم الترمذي تناولت الوضوء، والصلاة، والصوم، والزكاة، والحج. وقد عرض الحكيم الترمذي لهذه الأمور بمنهج الفقهاء من حيث الترتيب. والباحث وقد يخطر له أن الحكيم الترمذي سوف يتابع منهج الفقهاء وهو يعرض لأمر آخرى يدخلها الاغترار، ولكننا نلاحظ أن الحكيم لم يلتزم بالمنهج الذي التزمه، بل مال إلى منهج أهل الحديث فترك المعاملات ليبدأ في مسائل أخرى يدخلها الاغترار.

الاجترار في مسائل أخرى: هذه الأمور التي يدخل فيها الاغترار بدأها الحكيم الترمذي ببيان الاغترار في الجهاد حيث يقول: وإذا غزا العدو كان علامة نيته أن لا يلقى العدو، وأن يلزم رباطا من الرباطات فليس ذلك غزو ولا جهاد، هذا رجل مرابط أن قعد من الرباط مرتصدا للعدو عازما على أنه إن جاء العدو حاربه ولا يدعه إن جاوزه إلى المسلمين، فهذا مرابط ومراصد وليس بغاز ولا مجاهد، إنما المجاهد من لقي العدو فجاهده وحارب، والغازی من قصد العدو ليلقاه، وكانت نهمة لقاها. وإذا كان هذه نهمة ثبت عند الله، وقد بين الله عز وجل في تنزيه هذه الأحوال كلها فقال: ﴿... فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ...﴾ [التوبة].

وصاحب هذا مجاهد حتى يقتله أو يأخذه أسيرا. ثم قال واحصروهم فصاحب هذا غزا بلاد العدو وحاصره. ثم يخرج إليه مستسلما مستأمنا ثم قال: ﴿... وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ...﴾ [التوبة]. فصاحب هذا مرابط قد قعد على رصده، فإذا نزل في وطنه مجاهدة نفسه حتى يرداها عن محارم الله وقيمتها على

(١) الحكيم الترمذي «الأكياس والمغترين» ص ٤٠، ٤١.

(٢) ابن الجوزي «تلييس إبليس» ص ١٤٥.

إقامة الفرائض والغاية بإقامتها. فإذا صنع هذا، ثم أقبل على الخروج إلى ناحية العدو فسمى نفسه غازيا مجاهدا فهو مغتر؛ لأنه ضيع ما هو أوجب عليه»^(١).

ويستدل الحكيم بقوله تعالى في تنزيهه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ...﴾ (٢١٨) [البقرة] فأعلم العباد: أن أهل الصفة هم الراجون الرحمة، ثم وعدهم فقال: ﴿... وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (٢١٨) [البقرة] فمن لم يكن فيه هذه الصفة فهو ممن غير في الحقيقة، وكذلك نجد في أهل الدنيا كل عبد رجا أن ينال حاجته من مولاه اتبع هواه وتحول من هوى نفسه إلى هوى مولاه فذلك الصادق في رجاه»^(٢).

وبعد أن يذكر الاغترار في الجهاد يذهب إلى الكلام عن الاغترار في طلب العلم فيقول: «وإذا طلب العلم طلب النزهة فيه، فخطى البلدان، وترك علماء بلده، يريد أن يغرب بأسمائهم ليقول غدا حدثنا فلان الفلاني يتزين بذلك عند العامة، ويطلب وجوه الأسانيد، ويقصد الأحاديث التي يغرب بها على نظرائه، فإذا رجع إلى همته في طلبها نهمة الدنيا وإذا تفقه فيها استبشر بما عنده، وفي ذلك بشرى الرياسة ونوال العز، وشرف المجالس، وطمأنينة قلبه، وطيب نفسه مع مطالعة فهمه بتلك الأشياء والمقاييس والعلل، فيناطح به الأشكال، ويسامى به الأقران، ويقهر به الأضداد. فذلك متمزّه في الدنيا، يدأب فيه ليله ونهاره، بلا حسبة، ولا نية، ولا طلب إقامة حق الله، أو إحياء دين الله، إنما به ما رفع لنفسه في علم الرياسة والعلم للمنافسة، فستمر نفسه على ما يلقي من التعب والسهير في ذلك فإذا أدرك مدرك الرياسة واحتاج الناس إليه، وأحست النفس بحاجة الناس شمع بنفسه علوا، وذهب بنفسه ذهابا، ويعظم على الجميع فإن خولف في فتياه غضب، وإن خرج إلى الملأ طلب صدور المجالس وطلب أعين الناس أن تكون إليه، والاقتصار على رأيه»^(٣).

فالاغترار في طلب العلم - عند الحكيم الترمذى - يذهب بصاحبه إلى أن تكون حركته في الحياة بلا حسبة ولا نية، ولا طلب إقامة شرع الله، أو إحياء دين الله، وذلك سلوك منحرف يؤدي:

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٤٣.

(٢) راجع المصدر السابق ص ٤٢، ٤٣.

(٣) راجع المصدر السابق ص ٤٤، ٤٥.

أولاً: إلى التزين عند العامة وحب التصدر فى المجالس، ورغبة فى
الرياسة، والتظاهر.

ثانياً: إلى التشامخ تكبراً، والإعجاب بالمناطحة والمقاييس.

وإذا كان ذلك ما جاء فى الاغترار فى طلب العلم عند الحكيم الترمذى، فإن
الحارث المحاسبى، يذكر «أن المغترين بالعلم فرق شتى على قدر منازلهم فيه،
فمنهم قرفة تغتر بكثرة الرواية وحسن الحفظ مع تضييع واجب حق الله عز وجل،
ومنهم من يغتر بالفقه فى العلم بالحلال والحرام، وبالبحر بالفتيا والقضاء فهو يغتر
كغرة الحافظ بالعلم وأعظم غرة حتى لا يرى أحداً أعلم بالله عز وجل منه ويقل
حذره من الله عز وجل ورهبته له، وتعمى عليه أكثر ذنوبه مما لم يفقه عن الله عز
وجل فى تركها والقيام فى حقه فيما أحل وحرم»^(١). فالمغتر فى العلم عند
المحاسبى يدفع به اغتراره إلى تضييع واجب حق الله كما أنه تعمى عليه أكثر ذنوبه
كثيراً مما لم يفقه. . . ويبدو أن الحكيم الترمذى والحارث المحاسبى يلتقيان فى أن
الاغترار فى العلم حالة نفسية تؤدي إلى تقصير وخروج عن السنن الحق.

وبعد أن انتهينا من قضية الاغترار فى العلم نجد أنفسنا - ونحن نتابع الحكيم
الترمذى فى كتابه «الأكياس والمغترين» - مع الاغترار فى الكسب، ويرى الحكيم
الترمذى أن المغتر فيه: «إن طلب معيشة مكسب كان مركبه الحرص، وجمعه على
النهمة، وإمساكه على التهمة، وإنفاقه على سوء الظن، وبالهنوى والشهوة، ثم
يقول إنى لاكسب لأستعف وأسعى على العيال وأعطف على الفقراء من فضل
مالى وأصون به دينى وعرضى»^(٢).

أما الاغترار فى النكاح فيذكر الحكيم أن المغتر فيه «إذا تأهل قال أتزوج
لأستعف عن الحرام، وأحصن فرجى، وأجمع شملى، وأصلح أحوال دينى، فتراه
يقصد لعرض الدنيا، فيعمد إلى من يطمع أن ينال منهم مالا يضيفه إلى ماله»^(٣).
أما الاحتساب فيرى الحكيم أن المغتر فيه: «هو من سمى نفسه محتسباً، وظفرت

(١) المحاسبى «الرعاية لحقوق الله» ص ٣٥٦، ٣٥٩ بتصرف.

(٢) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٤٨.

(٣) راجع المصدر السابق ص ٥٠.

نفسه بعز الشاء والمحمدة ترأس فى ذلك وتأمل، وإن كان مؤذنا تراه بذلك الأذان متطاولا على جيرانه، ذاهبا بنفسه يتأمر عليهم ويتأس»^(١).

وأما المغتر فى مجاورة البيت فيذكر الحكيم عنه أنه: «إذا جاور البيت أظهر الجوار وهو هناك طالب دنيا»^(٢). والمغتر فى الاعتزال والسياحة يقول عنه الحكيم: «إذا اعتزل الناس وطلب الخلوة انقبض وضيق الحقوق وساء خلقه، وذهبت عشرته»^(٣).

وبعد هذا يذكر الحكيم المغتر فى تلاوة القرآن الكريم فيرى «أنه إذا تلا القرآن فهمته إذا ابتداء فى السورة انتهاؤه إلى آخرها وقصده إقامة الورد وإختام القرآن هذا. والذى قرأه بستودة وعلى مكث وترتيب، وقلبه خال من تلك المعانى وذكر تلك المن واللطائف، فقلبه سقيم، ونفسه شرهة فأما شرهه فلاستمراره فى ذلك، وقوته على التلاوة وحفظ حروفه مع تضييع حدوده، وأما فتنته فقسمة الأوراد وإختامه وإفتاحه، همته ونشاطه فى ذلك، ليس له من ذلك الا الصوت والتطريب وحفظ الحروف»^(٤) ويمضى الحكيم الترمذى فيصل إلى النوافل ويذكر أن المغتر: «إذا تنفل النوافل من أعمال البر استخف بالفرائض وطابت نفسه بالنوافل فتلك جعامة النفس، وتلك سيئات فى مكر»^(٥).

ومن النوافل ينتقل الحكيم الترمذى إلى المساجد فيرى أن المغتر «يبنى مسجدا ويزخرفه ويزوقه ويزعم أنه يعظم بيت الله تعالى، ويعمر مساجد الله من أجل الله، وإنما تعظيم بينه وعمارة مسجده أن ينفق فيه من المال الحلال، ويحكم بناءه ويتقنه، ويتجنب كل شيء يلهى المصلى إذا دخله»^(٦).

ثم يذكر الحكيم الاغترار فى الوعظ ويبين أن المغتر فيه هو من «إذا سار فى ميدان الدعاة إلى الله تعالى التمس من شمائل السلف حكايات يكثر بها كلامه ويتلمظ بكلام يقرع الأذان، وصدده خال، ومن الارتفاق بها بعيد»^(٧).

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٥٤.

(٢) راجع المصدر السابق ص ٥٥.

(٣) راجع المصدر السابق ص ٥٦.

(٤) راجع المصدر السابق ص ٥٩، ٦١.

(٥) الحكيم الترمذى المصدر السابق ص ٧٠.

(٦) راجع المصدر السابق ص ٧٦.

(٧) راجع المصدر السابق ص ٨٠، ٨١.

وإلى هنا نجد أن الحكيم قد ذكر الاغترار فى مسائل ترتبط بالسلوك ارتباطا وثيقا من الاغترار فى الجهاد، وطلب العلم، والكسب والنكاح والاحتساب، ومجاورة البيت، والاعتزال والسياسة، وتلاوة القرآن والنوافل، وبناء المساجد، والوعظ. وهذه الموضوعات التى ذكر الاغترار فيها من الموضوعات التى تنضم عند الحكيم الترمذى إلى ما يطلق عليه اسم العبادة، والعبادة هى: «امتهان الجسد للطاعة بحفظ الجوارح عن مساخطه، ويحافظ على فرائضه، ويتنقل بالصالح من الأعمال والغالب عليه من النوافل قيام الليل وصيام النهار»^(١). وبعد أن ينتهى الحكيم الترمذى من موضوعات تنضم إلى العبادة. يعرض للاغترار فى موضوعات أخرى تنضم إلى ما يسمى «بالعبودة».

الاجترار فى موضوعات أعمال القلوب

وأعمال القلوب عند الحكيم الترمذى تنضم إلى ما يسمى بالعبودة. وقد سئل الحكيم الترمذى كيف يكون طالب الله تعالى؟ فقال: الذى يريد الله تعالى فى جميع عمره، وعلى كل حال، وأن يكون مقصوده فى جميع حياته أن يكون لله كما خلق، قيل: وكيف خلقه؟ قال: خلقه عبدا، واقتضاه العبودة، فالعبودية له أن يراه فى كل وقت وعلى كل حال عبدا كما خلقه»^(٢).

والحكيم الترمذى وهو يتكلم عن الاغترار فى موضوعات من أعمال القلوب يبدأ كلامه عن الاغترار الذى يصيب طبقة المريدين فيقول عن المغتر: «وإذا سار فى ميدان المريدين لىبلغ منازل القربة متقربا إلى الله تعالى بقطع المسافات بتلك الخطى، متعلقا بأغصان المعرفة. فإذا تشمموا أدنى رائحة الطريق تنكروا لما عرفوا ويشموا بما تذوقوا من الطعم من تلك الرائحة التى تشموا، وبدلوا بما أرادوا وملوا سيرهم، وقعدوا مرتعين على بساتين النفس ونزهها»^(٣).

ويرى الحكيم الترمذى أن الصادق من المريدين إنما يداخله الغرور من ناحيتين:

- ناحية إعجابه بنفسه.

- وناحية الانقطاع فى الطريق.

(١) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص ٢٢، ٢٣ باريس.

(٢) الحكيم الترمذى «كيفية خلق الإنسان» ص ١٨١ ولى الدين.

(٣) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٨٠، ٨١.

يقول الحكيم الترمذى عن الناحية الأولى: «المغتر إذا سار فى ميدان الصادقين إقتضى الصدق من نفسه فى كل أمر دقاً أو جلاً حتى إذا كثرت عليه محاسبه نفسه، وكبح لجامها ونظر إلى نفسه قد ذلت وأعطت رقبتها، وألقت بيديها مستسلمة، خلا عنها ورجع إلى إعجاب نفسه مما يرى من القوة فى ضبطها، فهو فى هذه الحال أسوأ حالا من حاله فى الأكاذيب التى كان يجدها فى نفسه. فيقتضى صدقها لأنه فى ذلك الوقت ذليل منكس، وفى هذا الحال معجب متكبر قد نقض عرى كلمة لا حول ولا قوة إلا بالله بإعجابه بقوته وضبطه لنفسه وذلك الإعجاب فى نفسه خفى» (١).

أما ناحية الانقطاع عن الطريق فيقول فيها الحكيم: «من المرئيين مغترون فهم فى ميدان العارفين وهؤلاء قد فتح لهم الباب. وهم أعلى من الأولين لأن أولئك لم يفتح لهم الباب فهم أبداً فى طلب الصدق. وهؤلاء فى ميدان العارفين يريدون الوصول إلى الله؛ ولذلك سمو مرئيين لأنهم أرادوا الكون بين يديه.

فالصادقون عمال الله عز وجل وهؤلاء أولياء فهم فى سيرهم إلى الله صادقون ما لم يقفوا على درجة فقد أمسكوا عن السير لأنهم فى الظاهر يقولون نسير إلى الله لنصل إليه قلباً، وتكون قلوبنا بين يديه. فإذا وقفوا على درجة التقوى حلى بصدورهم ذلك وعظم فى أعينهم فأقاموا عليها وتعلقت قلوبهم بتلك الحال، وطابت نفوسهم فهم مع التقوى لا مع الله، وقد حجبتهم حال التقوى عنه، فلم تخل صدورهم من كبر وإعجاب وفرح بالحال وإن دق، وقفوا على درجة الزهد فكذلك وإن وقفوا على درجة الصدق فى الأمور فكذلك» (٢).

وأنت حين تتابع الحكيم تجده يفصل الكلام فى الاغترار الذى يصيب العارفين إحدى طبقات المرئيين فيرى: أن هؤلاء الذين فتح لهم الباب، وتميزوا عن عامة الصادقين يأتيهم الغرور من ناحية «أنهم طلبوا فى هذا السير الصدق من أنفسهم، ونظروا إلى عيوب النفس فى هذا الطريق فظنوا أنهم بسيرهم ينالون الوصول إلى الله عز وجل فجعلوا السير ثمناً للوصول والوصول ثواباً للسير. كما

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٩٢.

(٢) المصدر السابق ص ٩٤.

جعل العمال أعمالهم ثمنا لنعيم الجنة، ونعيم الجنة ثوابا لأعمالهم. فهؤلاء السائرون يسيرون إلى الله تعالى ويقبضون الصدق من أنفسهم في السير وجعلوا عيوب النفس علمهم وحديثهم فبقوا مع هذا الحديث، ومع الاستقصاء على أنفسهم في طلب العيوب واستخراج مكانها تكايسا وتحذلقا في الكلام فوقعوا في ظلمة الاغترر»^(١).

ويمضى الحكيم في بيان الغرور الذى يصيب طائفة المتقين التى تميزت من وبين طبقة العارفين من الصادقين المرادين فيقول: «إن المغتر إذا سار فى ميدان المتقين اعتزل الخلق وانقبض ونظر إلى تخليط الخلق. أعجبه ذلك من نفسه، وصغر الخلق عنده فينظر إليهم بعين الإزراء والاحتقار ومقتهم على أفعالهم»^(٢). وإلى هنا ينتهى الحكيم الترمذى من ذكر الاغترار الذى يصيب بعض أعمال القلوب.

وبهذا يكون الحكيم الترمذى قد تناول مسائل الإسلام والإيمان والعبادة والعبودة وأعمال القلوب التى يدخلها الاغترار فيؤثر على سير السالكين. والحكيم الترمذى وهو يتكلم عن الاغترار الذى يصيب الإنسان فى سيره قد التزم منهجا سلوكيا، يبين للسالك آفات النفس فى مقامات الطريق وذلك ليكون السالك حذرا من الوقوع فيها.

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ٩٥.

(٢) المصدر السابق ص ٩٩.

الفصل الثالث

المريد ووسائل السلوك

- الإرادة والمريد

- وسائل السلوك

- التوبة

- الزهد

- عداوة النفس

- المحبة

- قطع الهوى

- الخشية

- الذكر

الإرادة والمريد

يعتمد التصوف الإسلامى عند السالكين على الإحساس الوجدانى، والانفعال النفسى، والتعلق القلبى، والثقة، والإخلاص، واليقين.

والسلوك تعبير عن إحساس نفسى وشعور حى لدى الإنسان الذى يدرك أن الله مصدر الغنى والكمال والإفاضة فى هذا العالم.

ولا شك أن هذا الشعور يقود إلى توجه النفس البشرية إلى مبدئها الذى يهبها ما يوفر لها كمالا ويحفظ وجودها، ويسد فقرها.

والمؤمن بالله يعرف مصدر توجهه ومبدأ حياته. وهو الله سبحانه وتعالى، فيتوجه إليه بروح مؤمنة، مملوءة بالأمل، والثقة، والرجاء.

والنفس البشرية ذات الأبعاد المختلفة، والأعماق والأغوار المعقدة الغامضة، لا يمكن ملؤها بالحاجات المادية وحدها. مهما يغالى الإنسان فى الإشباع المادى.

وليس كل شىء فى الحياة يتحقق للإنسان كما يريد، ولا كل شىء يجرى وفق مشيئته، وبذا تبقى الحاجة قائمة، والرغبة غير مشبعة، والشعور بالحاجة متعاظما فى نفس الإنسان. وتلك حكمة الله الخبير فى الخلق، جعل كل ذلك. ليبقى الإنسان مرتبطا بالخالق، متوجها إليه، ساعيا نحو الكمال.

ولهذا كان السلوك إلى الله وسيلة لربط الإنسان بالله، والتوجه إليه، وإظهار حاجة الإنسان وفقره وضراوته ورغبته فى إصلاح نفسه، وإنعاش حياته، لكسر كبرياء الإنسان، وتعريفه بحقيقة ذاته، وبحاجته إلى خالقه، فى الخلق، والإيجاد، والإمداد.

وهذا كله يحتاج إلى إرادة، وعزم وكم يكون الإنسان سعيدا. وهو يحس بكل دوافع الإحساس الصادق، أن الذى يقف بين يديه. يعاهده على الصدق فى الاستقامة والالتزام بالسلوك الخير.

وهذه الوقفة التى تكون فيها النفس فى حالة صحو وجدانى. لا تتحقق إلا بالإرادة التى تصدر عن رغبة وتوجه صادق، تجعل القوى النفسية فى اتزان، وسير الحركة فى تنظيم.

وإننا ونحن نقدم للدخول على الحكيم الترمذى لنلقى الأضواء على «الإرادة والمريد والمراد» عنده. نلاحظ أن الحكيم كثيرا ما يعبر عن «الإرادة» بما هو علامة عليها أو وسيلة من وسائلها كالرياضيات والمجاهدات وما ينبعث منهما، ويتفرع عنهما، ويدور حولهما. ونجد له فصلا في كتابه «معرفة الأسرار» تحت عنوان «فى طبقات أهل الإرادة» يقول فيه: طبقات أهل الإرادة على ثلاث مراتب:

- مريد يريد الله لنفسه، وعلامته أن يعامله على الرغبة والرغبة والرضا.

- ومريد نفسه لله تعالى. وعلامته أن يعامل الله على الرضا بالقضاء مع الوفاء.

- ومريد يريد الله تعالى. وعلامته أن يعامل الله من غير عوض ولا طمع ولا علاقة»^(١).

فالإرادة عند الحكيم - كما تتضح من طبقات أهل الإرادة - الإقبال على أوامر الله تعالى وصولا إلى الله. «لأن الوصول إلى معرفة الحق فى المنهج الصوفى قائم على سلوك معين يبدأ بالإرادة الذاتية للفرد الذى يريد الوصول مروراً بتقنية معينة على مستوى الإرادة (تحرير الإرادة من النفس وسلطانها عن طريق المجاهدات والرياضات) وصولاً إلى أدب الحضرة الإلهية حتى يصبح «المريد» مؤهلاً للتلقى»^(٢).

والإرادة عند الحكيم - كما تتضح من الرياضة وأدب النفس - انبعاث صادق، يأتى عن إيمان صادق، ويقين بضرورة المجاهدة.

يقول الحكيم الترمذى «فعالج قلبك حتى تعتقه من رق النفس. فإذا كان كذلك صفا قلبك من كدورة الأخلاق، وطهر من شهوة الآثام، فاستقر اليقين فيه، لأن اليقين لا يستقر حتى يرى مكانا ظاهرا. فتحيا القلوب وتصلب»^(٣).

فمعالجة القلب حتى يتم تحريره من دق النفس إرادة تنبعث عن الإيمان الصادق بالله. وإذا كانت الرياضة وأدب النفس سلوكا. فإن هذا السلوك لا يتم إلا بالإرادة.

(١) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٤٠.

(٢) الدكتورة سعاد الحكيم «المعجم الصوفى» ص ٧٢٣.

(٣) الحكيم الترمذى «أسرار مجاهدة النفس» ص ٩٢، ٩٣.

ولعلنا من تتبع ما ذكره الحكيم الترمذى من علامات الإرادة وما هو من وسائلها وما جاء عنه فى طبقات أهل الإرادة. نستطيع أن نقول: إن الإرادة عند الحكيم الترمذى قصد فى الأمور، وإقبال على الله تعالى. والجرجانى فى التعريفات يذكر أن الإرادة غذاء الروح من طيب النفس. وقيل: الإرادة حجب النفس عن مراداتها والإقبال على أوامر الله تعالى والرضا^(١).

وقد يكون ما ذكره الجرجانى قريبا مما جاء عن الحكيم الترمذى وقد يتفق الصوفية مع الحكيم الترمذى على ضرورة حتمية الرياضة والمجاهدة فى طريق أهل الله. فهى المدخل الوحيد للتحكم فى النفس الإنسانية والسيطرة عليها.

ويؤكد ذلك الحكيم الترمذى حيث يقول: «فأما الرياضة فهى مشتقة عربيتها من الرض، وهو الكسر. وذلك أن النفس اعتادت اللذة والشهوة، وأن تعمل بهواها، فهى متحيرة، قائمة على قلبك بالإمرة، وهى الإمرة بالشهوة. فيحتاج إلى أن يظمها. فإذا فطمها عن العادة انقطعت.

فهذه النفس إذا فطمها انكسرت عن الإلحاح عليك»^(٢) فمتى تحكم صاحب الإرادة بنفسه لم يبق فيه من الشهوات، ولا من الهوى ما يثقل عليه قبوله من ربه، فيصبر ويرضى ولكن متى «عجز عن الرياضة. فإنما يقبل أحكام الله تعالى ومشيئاته على حد الإيمان وصبر على أموره على حد التقوى بأركانه، على ثقل من نفسه، وتنغيص وتكدير من عيشه، وجهد من قلبه».

وإذا كان هذا شأن الإرادة عند الحكيم الترمذى. فإن المرید اسم فاعل من «أراد» والتى هى عند الحكيم «قصد» وقد اكتسب «المرید» فى السلوك عند الحكيم هذا الاسم لثلاثة أسباب:

الأول: أنه مرید يريد الله لنفسه. فيعامل الله على الرغبة والرغبة والرضا.
والثانى: أنه مرید نفسه لله تعالى. يعامل الله على الرضا بالقضاء مع الوفاء
والثالث: أنه مرید يريد الله تعالى. وعلامته أن يعامل الله من غير عوض، ولا طمع، ولا علاقة^(٣).

(١) الجرجانى «التعريفات» ص ١١.

(٢) الحكيم الترمذى «الرياضة وأدب النفس» ص ٩٩.

(٣) انظر الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٤٠.

فالمريد من أراد السلوك، والمراد يطلق على السالك عندما يكون موضوع إرادة الحق^(١). يقول الحكيم الترمذى: «فلما كان العبد بهذه الصفة أمر بالمجاهدة فقال عز وجل: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ...﴾ (٧٨) [الحج] ثم لما علم أن المجاهدة تشد وتصلب على العباد أخبرهم عن سنته، وحسن صنيعه وبره ولطفه بهم، فقال عز وجل: ﴿... هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...﴾ [الحج] يعلمهم أنه لو لم يجتبيهم، ولم يوقع اختياره عليهم ما كانوا ينالون نور الرحمة ونور المعرفة. وكانوا أسارى فى يد العدو، وحطبا للنار، فأخبرهم أنه اجتباهم^(٢).

فالتطهر الذاتى والمجاهدة النفسية مقدمات ضرورية، وشروط لازمة لصلاحية سلوك الطريق. وتعد من قبيل الاتجاه الأخلاقى الشائع عند كثير من المتصوفة.

ولكن الحكيم الترمذى أضاف إلى ذلك ما يمكن أن يسمى بالتطهر بالمنة والابتلاء. ولعلها تجربة ذاتية للحكيم الترمذى أو عرضه الآخرون لها، وأفاد منها فائدة كبيرة. فأراد أن ينبه الآخرين من رواد الطريق إلى أهمية هذا النوع من التطهر وأهميته وفائدته^(٣).

وذلك أن الحكيم الترمذى تعرض للابتلاء فكان ذلك سببا فى تطهيره. لأن الغموم تطهر القلب. حتى وصل به إلى حلوة تلك الذلة، واتفح قلبه فى الطريق فتحا^(٤) وقريب من تجربة الحكيم الترمذى. ما حدث للإمام الغزالى حتى شفاه الله من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة، موثوقا بها على أمر ويقين. ولم يكن ذلك ينظم دليل وترتيب كلام. بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر^(٥) وإذا كان للإرادة استعمالان - كما عرفنا - فإن لكل استعمال منهما معناه، حيث يسمى الاستعمال الذى يسند الإرادة إلى العبد «مريدا». والاستعمال الذى يسند الإرادة إلى الله تعالى «مرادا» وتظهر التفرقة بين «المريد والمراد» فى فصل يعقده الحكيم الترمذى لهذا الغرض فيقول:

(١) الدكتورة سعاد الحكيم «المعجم الصوفى» ص ٧٢٤.

(٢) الحكيم الترمذى:

١- «الرياضة وأدب النفس» ص ٤٢ تحقيق آربرى وعلى حسن.

٢- «أسرار مجاهدة النفس» ص ١٥٠ تحقيق إبراهيم الجمل.

٣- «حقيقة الآدمية» ص ٢١ تحقيق عبد المحسن الحسينى.

(٣) انظر الدكتور سامى نصر لطف فى مقدمة علم الاولياء للحكيم الترمذى ص ٩٦.

(٤) راجع: الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص ١٨، ١٩ من كتاب ختم الاولياء.

(٥) راجع الغزالى «المنقذ من الضلال» ص ٨٥ ط دار الكتاب اللبنانى.

- المرید یطلب الأحوال بجهده . . والمراد تطلبه الأحوال . .
- والمرید یجد ألم السیر . . والمراد لا یجد ألم السیر . .
- والمرید یشیر إلى الله قصدا . . والمراد یشیر إلى الله سبقا . .
- والمرید یطلب العوض . . والمراد لا یطلب العوض . .
- والمرید فی طلب الله مدلل . . والمراد مع الله مدلل حتی یفیک المراد من سكرته . حتی یتجلی له الجلیل بهیته، فیفیک من سكرته . ویكون أسیرا فی قبضته حرا فی ملكه»^(١).

فالحکیم الترمذی فی هذا النص یعطینا التمییز بین کلمتی «المرید والمراد» اللتین تطلقان علی السالك:

- فالمرید من أراد السلوك وطلب النتائج بمكابداته ومجاهداته ورياضاته . ووجد مشقة السفر والسلوك، وقطع العلائق لیفرغ المحل . واتقى قلبه شوائب الأفكار .
- والمراد هو من كان موضوع إزادة الحق ولذلك تطلبه الأحوال . ولا یجد مكابدة ومجاهدة ویشیر إلى الله سبقا وقد كشف له الأمر .
- ونجد قریبا مما ذكره الحکیم الترمذی فی کلمتی «المرید والمراد» ما جاء عن عبد القادر الجیلانی^(٢) حیث یقول:

- المرید یکابد ویجاهد . . والمراد یتنعم ویسعد . .
- والمرید یتولاه سیاج العلم . . والمراد تتولاه رعاية الحق تعالی . .
- والمرید یشیر . . والمراد یطیر . .
- والمرید هو طالب الحقيقة . . والمراد هو المطلوب من الله . .
- والمرید مجاهد یجاهد . . والمراد موهوب واصل . .
- والمرید یعمل . . والمراد یری التوفیق والمنة . .

(١) الحکیم الترمذی «معرفة الأسرار» ص ٥٧ .

(٢) هو عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن جتکی دوست الحسنی أبو محمد محی الدین الجیلانی أو الکیلانی أو الجیلی . مؤسس الطريقة القادرية من كبار الزهاد والمتصوفین . ولد فی جیلان (وراء طبرستان) وانتقل إلى بغداد شابا سنة ٤٨٨ هجرية فاتصل بشيوخ العلم والتصوف وبرع فی أساليب الوعظ، وتفقه، وسمع الحديث، وقرأ الأدب، واشتهر وكان يأكل من عمل يده، وتصدر للتدريس والإفتاء فی بغداد سنة ٥٢٨ هـ وتوفى بها . له كتب . منها «الغنية لطالب طريق الحق» و«فتوح الغيب» و«الفیوضات» .
(انظر الزركلی «الأعلام» ج٤ ص ٤٧) ط بیروت .

- والمريد يكافح فى سلوك السبيل المستقيم .. والمراد قائم على مجمع كل سبيل ..
- والمريد ينظر بنور الله .. والمراد ينظر بالله ..
- والمريد قائم بأمر الله .. والمراد قائم بعلم الله ..
- والمريد يخالف هواه .. والمراد يتبرأ من درجته ومناه ..
- والمريد يتقرب إلى الله .. والمراد مقرب إلى الله» (١).

فالتأمل فى كلمات الجيلانى التى جاءت فى «المريد والمراد» يجد أنها تمتد جذورها إلى ما ذكره الحكيم الترمذى. فمعانى كلمات «الجيلانى» تعبير صادق عما ذكره الحكيم. وربما يكون الجيلانى (٤٨٨هـ - ٥٢٨هـ) قد تأثر إلى حد كبير بالحكيم الترمذى (ت ٣٢٠هـ).

وقد يكون ذلك راجعا إلى أن السلوك واحد ينطبق على الجميع. فالرياضات والمجاهدات التى أكسبت المريد الأحوال والمقامات يمارسها جميع المریدين.

ولكن رغم أن السلوك إلى رب العالمين واحد فإن الطرق متعددة؛ ولهذا تظهر شخصيات صوفية مميزة. وفى هذا دليل على أمرين:

الأول: أن الإنسان يكتسب الأهلية للتلقى الإلهى أى أنه بممارسة السلوك الصوفى من مجاهدة ورياضة يتم التعرض للنفحات الالهية.

الثانى: أن تسليم الإرادة إلى الغير فى السلوك الصوفى لا يؤثر سلبيا على شخصية المريد. فهى تظهر فى ذاتيتها وتميزها بعد المجاهدة والرياضة» (٢).

ولا يفوتنا أن نعرف أن المراد عند الحكيم الترمذى كان قد بدأ الطريق «مريدا» ولذلك نجد الحكيم الترمذى يقول: والرياضة عبارة عن تهذيب الأخلاق وترك الرعونة، وتحمل الأذى. فإن الإنسان إذا لم يتقدم فتحه رياضته لا يجىء منه رجل أبدا إلا فى حكم النادر» (٣).

(١) عبد القادر الجيلانى «الغنية لطالب طريق الحق» ج٢ ص ١٥٨.

(٢) انظر الدكتورة سعاد الحكيم «المعجم الصوفى» ص ٧٢٤.

(٣) راجع الحكيم الترمذى «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ٦.

ويبدو أن الإمام القشيري استفاد من كلام الحكيم الترمذي لذا يقول: «فأما الفرق بين المرید والمراد، فكل مرید على الحقيقة مراد، إذ لو لم يكن مرادا لله تعالى بأن يریده لم يكن مریدا، إذ لا يكون إلا ما أراه الله تعالى. وكل مراد مرید لأنه إذا أراه الحق سبحانه بالخصوصية وفقه للإرادة»^(١).

ولكن إذا كان هذا شأن المرید والمراد عند الحكيم الترمذي والسالكين فإن معنى ذلك أن المرید هو من يبدأ السير في الطريق بجهد واهتمام وقصد ومجاهدة. ويستمر في سيره إلى الله.

«فصدق الإرادة إنما يكون في الاتجاه إلى الله تعالى فحسب. فهو إقبال خالص لطاعته، وذلك بالعمل بالكتاب والسنة، فسيتضىء القلب بنوره تعالى، ولا يرى حظا لنفسه لا سترسال إرادته مع الله. فانعقاد الإرادة - إذن - هو الأساس. وما أراد المرید إلا بعد أن خلصت إراداته.

وما خلصت إرادته إلا بعد أن تطهرت نفسه، وفتح على قلبه، فما بقى له إلا الله ناصرا، وهاديا، ومعينا، فنومه، وأكله، ووجده، وكلامه ضرورة وهو يروض نفسه وينصحها، ولا يحببها إلى هواها، وما تتلذذ به، ويأنس بالخلوة من الله، ويرضى بقضاء الله، ويختار أمر الله، ويقف على كل سبب يقربه من الله، فهو مخلص على الدوام، صادق على الاستمرار. وعندما يصل المرید إلى هذه الدرجة يحبه الله ويقربه فهو إذن «مراد» لله، قريب من رحمة الله، ولطف الله، تخلع عليه أنواع الخير والطمأنينة»^(٢).

فالمرید إذا سكنت حركاته الشهوانية صار قلبه خزانة الله، فهو مرید مبتدى في أول الطريق، مراد لله في نهايته، فلقد جاهد كمرید. ثم هو كمراد ألقى الله في قلبه السكينة والطمأنينة.

وعلى ذلك: «يختلف مراد الله في العبيد من أهل معرفته. فبعضهم ينبعث بإرادة داخلية، حتى يصل بعد جهد كبير، وبعضهم يرادون للوصول ابتداء، فتبعثهم بهجة الوصول إلى العمل، فيكون عليهم سيرا»^(٣).

(١) الإمام القشيري «الرسالة القشيرية» ج ٢ ص ٤٣٨.

(٢) الدكتور حسن محمد الشرقاوي «ألفاظ الصوفية ومعانيها» ص ٢٩١.

(٣) انظر الدكتور عبد الفتاح بركة «في التصوف والأخلاق» ص ١١١.

وإذا كنا قد عرفنا أن «المريد» عند الحكيم الترمذى، من يسلك الطريق الحق بصدق. فإن الحكيم يضع للمريد المحقق ثلاث علامات تدل عليه، وترشد السالكين إلى التصحيح، وتهدى السائرين إلى النور. قال الحكيم الترمذى: «المريد المحقق له ثلاث علامات»:

- أنه لا يجزع من الذل والبلية.

- ولا يغترب النعمة والعطية.

- ولا يفارق قلبه خوف البعد والقطيعة^(١).

ومما لا ريب فيه أن هذه العلامات التى وضعها الحكيم الترمذى للمريد المحقق تمنح السالك انتقالا وتحولا فى خط الحياة وطبيعة السلوك. لأنها تعد علامات مضيئة على الطريق، تحدث فى الأعماق تغيرا نفسيا، يجعل المريد راضيا عن الله على كل حال، غير راض عن نفسه. وإذا كان من علامات المريد عند الحكيم الترمذى - «أنه لا يجزع من الذل والبلية» فإن الحكيم قد عايش هذه العلامة، حيث تواترت عليه الغموم، ووجد فى ذلك سبيلا إلى تذليل نفسه، من طريق الذلة، مثل ركوب الحمار فى السوق، والمشى حافيا فى الطريق، ولبس الثياب الدون، وحمل شىء مما يحمله العبيد والفقراء. واشتد ذلك عليه^(٢).

أما العلامة التى يقول فيها الحكيم «ولا يغتر المريد بالنعمة والعطية» فمعنى هذا أن يتفقد كل حال، وكل أمر للنفس فيه فرح واستبشار من نعمة أو وجود لذة أو أنس بشىء، فيقطعه عنها، وأنه كما هويت النفس شيئا أعطها فرحت به، فينبغى له أن يمنعها ولو شربة من ماء بارد تريد أن تشربها^(٣).

وأما العلامة التى يذكرها الحكيم الترمذى بقوله: «ولا يفارق قلبه المريد خوف البعد والقطيعة»^(٤) فإنها تجعل المريد يهرب من سخط الله تعالى ومن كل ما يبعده عن الله تعالى.

وبهذا يكون الحكيم الترمذى قد وضع المريد أمام طريق تربوى توجيهى يأخذ بالسالك إلى الصواب.

(١) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٤٩.

(٢) انظر الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص ١٨ من كتاب «ختم الأولياء».

(٣) الحكيم الترمذى «أسرار مجاهدة النفس» ص ١٧٦، ١٧٧.

(٤) انظر الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٧٤.

وسائل السلوك

لقد بلغ من اهتمام الحكيم الترمذى بالسالكين أن جعل لهم وسائل جاءت فى كتاب أسماه «منازل العباد من العبادة أو منازل القاصدين إلى الله» وفى هذا الكتاب يستعرض الحكيم الترمذى منازل العباد والتي هى وسائل فى طريق وصولها إلى الله. ويقدم وصفا لأهل كل منزلة من هذه المنازل، مستشهدا على ما يقول القرآن الكريم والسنة النبوية. ومن عادة الحكيم أن يدلّف إلى ما يريد بمقدمة قصيرة يذكر فيها الهدف من الكتاب والداعى إليه، وأهم محتوياته. ولقد جاء قوله فى مقدمة كتاب «المنازل» «فإنكم سألتمونى عن وصف منازل العباد من هذا الدين وأن أذكر لكم على كل منزلة منها من طريق الكتاب المنزل ما يكون شاهدا على وصفى»^(١) ويفهم من العبارة المذكورة التى جاءت فى مقدمة المنازل أن هناك سؤالا كان موجهها إلى الحكيم الترمذى. وقد يكون هذا السؤال موجهها إليه من جماعة قد يكونون تلاميذ. وقد يكونون أصدقاء يتباحثون معه. وقد يكونون مناظرين يسألونه الدليل على ما يدعو إليه. وقد يكون الأمر على غير هذا كله، وأنه ليس هناك سائل مباشر، وإنما شعر أن عرض مثل هذه الآراء على الناس يحتاج إلى بسط وسند من كتاب الله وسنة رسوله. وربما لم يكن هناك داع أصلا من هذه الدواعى. وإنما هى سنة المؤلفين وستهم فى ذلك العصر، وجدوا فيها وسيلة لعرض أفكارهم على الناس، ودعوتهم إلى مناقشتها والأخذ بها أو الرد عليها»^(٢).

والحكيم الترمذى فى منازل العباد من العبادة أو منازل القاصدين إلى الله بدأ بعرض الوسائل، ووصف أهلها، والمستحقين لها بحسب تحقق هذه الأوصاف للانخراط فى المنزلة التى تؤهل لها. وبعد أن عرض الحكيم ذلك. أتى بالدليل على كل منزلة من القرآن الكريم والخبر المأثور. ويقينا أن الحكيم الترمذى كان يرمى إلى تأييد ما يراه، ويدعو إليه من الآراء بالكتاب والسنة، ويرد بطريق غير مباشر على هؤلاء الذين يتهمونه ويتهمون غيره من شيوخ الصوفية بالخروج على ما جاء به الكتاب^(٣). وفى نواذر الأصول فى معرفة أحاديث الرسول «يقيم الحكيم

(١) انظر الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٣٥ تحقيق الدكتور الجيوشى.

(٢) انظر الدكتور الجيوشى «مقدمة كتاب منازل العباد من العبادة» ص ٣١.

(٣) راجع المصدر السابق ص ٣٠.

الترمذى الأصل الثالث والثلاثين والمائة تحت عنوان: «فيما يعلم به منزلة العبد عند الله تعالى»^(١) ويسوق حديثا جاء عن جابر رضى الله عنه حيث قال: خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: «أيها الناس من كان يحب أن يعلم منزلته عند الله، فلينظر كيف منزلة الله عنده، فإن الله عز وجل ينزل العبد منه حيث أنزله من نفسه، إن لله سرايا من الملائكة تحمل وتقف على مجالس الذكر فأغدوا وروحوا في ذكر الله في الأرض ألا فارتعوا في رياض الجنة.. قالوا: وأين رياض الجنة يا رسول الله؟ قال: مجالس الذكر. فأغدوا وروحوا في ذكر الله واذكروه بأنفسكم»^(٢).

يقول الحكيم الترمذى بعد أن استند على هذا الحديث: «فمنزلة الله عند العبد إنما هو على قلبه على قدر معرفته إياه وعلمه به وهيبته منه وإجلاله وتعظيمه له وخشيته وحياته منه، والخوف من عقابه، والرجل عند ذكره وإقامة الحسنة لأمره ونهيه، ورؤية تدبيره، والوقوف عند أحكامه بطيب النفس والتسليم له بدنا

(١) الحكيم الترمذى «نوادير الأصول في معرفة أحاديث الرسول» ص ١٦٧.

(٢) - جابر بن عبد الله هو ابن عمرو بن حرام أبو عبد الله. ويقال: أبو محمد السلمى الأنصارى، له صحبة. روى عنه سعيد بن المسيب وأبو سلمة وعطاء ومحمد بن المنكدر وغيرهم.

- الاستيعاب ٢١٩/١، ٢٢٠. - أسد الغابة ٣٠٥/١.

- الجرح والتعديل ٤٩٢/١ - الإصابة ٤٣٤/١.

- الطبقات الكبرى ٥٦١/٣. - شذرات الذهب ٨٤/١.

- العبر ٤١/١، ٨٩. - تذكرة الحفاظ ٤٣/١.

- التاج الكبير ٢٧/٢.

- والحاكم في المستدرک: كتاب الدعاء «باب من يحب أن يعلم منزلته عند الله ٤٩٤/١، ٥٩٤»

وقال الحاكم: صحيح الإسناد ولم يوافقه الذهبي وقال: ضعيف فيه عمرو بن عبد الله مولى عفرة.

- والبيهقى في شعب الإيمان ص ٣٢١ من رواية جابر.

- وذكره ابن حجر في الفتح كتاب «الدعوات» باب فضل ذكر الله عز وجل ٢١٢/١١. عن جابر ابن أبى يعلى.

- المنذرى فى الترغيب والترهيب. كتاب الذكر والدعاء باب أن الله ينزل العبد من حيث أنزله من

نفسه ٤٠٥/٢. وقال: رواه ابن أبى الدنيا وأبو يعلى والبخاري والطبراني والحاكم والبيهقى،

وقال الحاكم صحيح الإسناد. وتعقب بقوله: قال المحلى رضى الله عنه: فمن أسانيدهم عمرو

مولى عفرة وبقية أسانيدهم ثقات مشهورون يحتج بهم والحديث حسن والله أعلم.

- والهيثمى فى مجمع الزوائد. كتاب «الأذكار» باب ما جاء فى مجالس الذكر ٧٧/١ وقال: رواه أبو

يعلى والبخاري والطبراني فى الأوسط وفيه عبد الله مولى عفرة وقد وثقه غير واحد، وضعفه

جماعة وبقيته رجالهم رجال الصحيح.

وقلبا وروحا ومراقبة لتدبيره فى أموره، ولزوم ذكره والنهوض بأثقال نعمه وإحسانه، وترك مشيئته، وحسن الظن فى كل مانابه. والناس فى هذه الأشياء يتفاضلون. فمنازلهم عند ربهم على قدر حظوظهم منها»^(١).

التوبة

«التاء. والواو. والباء» كلمة واحدة، تدل على الرجوع، يقال: تاب عن ذنبه أى رجع عنه^(٢). وتاب الله عليه: وفقه للتوبة، أو رجع عنه من التشديد إلى التخفيف أو رجع عليه بفضلته وقبوله^(٣). والتوبة بتحليلها الواقعى هى انتقال وتحول فى خط الحياة، وطبيعة السلوك، لأنها نتاج تغير نفسى وفكرى يحدث فى أعماق الإنسان. والحكيم الترمذى يرى أن التوبة من باب رحمة الله بعباده والامتنان عليهم.

ونجد هذا واضحا فى قوله: «إن لله عبادا نظر إليهم بالرحمة، فمن عليهم بالتوبة، وفتح أبصار قلوبهم» ويستند الحكيم الترمذى فيما ذهب إليه بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾ [الأنعام]. فوعد المغفرة والرحمة^(٤) إذن «المن» بالتوبة - عند الحكيم الترمذى - من باب «الرحمة» وهؤلاء الذين من الله عليهم بالتوبة: «تمثل قبح المعاصى فى صدورهم حتى نظروا إلى سوء ما عاملوا الله به، وانكشفت لهم العاقبة عن مسكن العاصين فبادروا بالنزوع عنها، فقوى الله عزمهم، وأيدهم بتوفيقه، فكلما نزعوا عن معصية صقلوا قلوبهم عن نكته تلك المعصية وسوادها»^(٥).

ويستند الحكيم الترمذى فى ذلك إلى قوله ﷺ^(٦): إذا أذنب العبد نكت فى

(١) الحكيم الترمذى «نوادير الأصول فى أحاديث الرسول» ص ١٦٧.

(٢) انظر معجم مقاييس اللغة مادة «توب».

(٣) راجع الفيروز آبادى «بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز» ج ٢ ص ٣٠٤.

(٤) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العباد» ص ٥٢.

(٥) المصدر السابق ص ٣٧.

(٦) المصدر السابق ص ٥٧.

وانظر الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص ١٧٧.

قلبه نكتة سوداء فإن عاد نكتت أخرى فإن تاب ونزع صقل قلبه»^(١) ثم قرأ: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (١٤) كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾ [المطففين] فإذا تاب صقل القلب وأضاء. فإذا لاقته الموعدة لاقته قلباً مصقولاً»^(٢) يستنير ويشرق النور من قلبه في صدره فلا يحجب عنه قلبه فيصير كهيئة ما روى في الحديث: «اعبد الله كأنك تراه وليس تراه»^(٣).

ويستند الحكيم في توفيق الله وتأييده لهؤلاء الذين بادروا بالتزوع عن المعاصي على قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (١١٨) [التوبة].

وأنت ترى بما ذكره الحكيم الترمذى واستدل به أن التوبة تعبر عن حب الله لعباده وكمال صفات العفو والرحمة لديه سبحانه وتعالى. وهى تعبر عن استمرار فيوضات اللطف والخير وشمولها لمسيرة الإنسان، ليندمج فى طريق الخير، بعيداً عن الانحراف والتهيه.

والحكيم الترمذى - كما قد وضح أمامنا - يذهب إلى أن التوبة منة من الله يمن بها على من يشاء من عباده.

(١) أخرجه ابن ماجه فى سننه، كتاب «الزهد» باب «ذكر الذنوب» ج٢ ص ١٤١٨ عن أبى هريرة حديث رقم ٤٢٤٤ ط عيسى البابى الحلبي.

- وأخرجه الترمذى فى سننه تفسير سورة «ويل للمطففين» ج٩ ص ١٥٤.

- وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده ج٢ ص ٢٧٩ ط بيروت.

- وجاء ذكره فى تحفة الأحوذى تفسير سورة «ويل للمطففين» ج٩ ص ١٥٤.

(٢) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص ١٧٧.

(٣) - الحديث رواه الحكيم بالمعنى «منازل العباد من العبادة ص ٥٩، وهو جزء من حديث متفق عليه عندما سئل النبى ﷺ عن الإحسان فقال: «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» وعبارة «وليس تراه» التى ذكرها الحكيم لا تعرف فى بقية كتب السنة.

- والحديث أخرجه البخارى فى صحيحه كتاب التفسير باب «إن الله عنده علم الساعة» تفسير سورة لقمان ج٨ ص ٥١٣ عن أبى هريرة ط المطبعة السلفية.

وأخرجه مسلم فى صحيحه كتاب الإيمان باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدرة الله سبحانه وتعالى. عن أبى هريرة ج١ ص ٣٩ ط عيسى البابى الحلبي. =

ولكن لنا ههنا أن نتساءل؟ إذا كان الحكيم يرى أن التوبة من باب «المنة» فكيف تكون التوبة مقاما أو منزلة والمقامات كما يقول القشيري «مكاسب» والأحوال مواهب؟^(١) فهل يغنى هذا أن الحكيم الترمذى لا يرى تلك التفرقة بين الأحوال والمقامات من حيث إن الأحوال مواهب والمقامات مكاسب؟.

- يبدو لنا أن الصوفية حينما يقولون بأن المقامات مكاسب فليس معنى ذلك إلغاء «المنة الإلهية» فى هذه الحالة إلغاء تاما بل معناه أن الجهد المبذول من السالك تحنه المنة بدءا وانتهاء . فالتجربة الصوفية أو السلوك الصوفى يتحقق ويظهر فى مجال المجهود الإنسانى والرياضة والمجاهدة، ومجال المنة أى العطاء الإلهى الفائت «فهو إلهى من حيث مبدئه الفاعل، وإنسانى من حيث مظهره القابل»^(٢).

- كذلك يضاف إلى ما سبق أن كون «التوبة» منة، لا ينفى أن للعبد جهدا بشكل ما فى تقبل هذه المنة أو فى استقباله لهذه المنة.

- ولا بد لنا هنا من أن نفرق بين أشكال من المنازل والمقامات. حيث إن هناك منازل ومقامات عند الحكيم الترمذى تقوم على الجهد المبذول كمنزلة الزهد فى الدنيا، ومنزلة عداوة النفس. وهناك منازل ومقامات تقوم على الجهد المبذول الذى تحفه المنة بعين الرحمة، وعين اللطف وعين الإجلال كمنزلة قطع الهوى، ومنزلة الخشية، ومنزلة القربة.

ومما يلحظ بوضوح أن محى الدين بن عربى يلتقى مع الحكيم الترمذى فيما ذهب إليه من أن منزلة التوبة تقوم على الجهد المبذول والمنة.

يقول ابن عربى فى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾^(١١٨) [التوبة]. فهذه الأولى توبة امتنان، فإذا تاب عليهم بالمغفرة بعد توبتهم كانت هذه التوبة الإلهية جزاء، لا يتخلص الامتنان الإلهى فيها إلا على بعد وهو أن يرجع العبد فى توبته إلى التوبة الأولى الإلهية التى جعلته أن يتوب، وتوبة امتنان أيسر من توبة الجزاء.

= و أخرجه الترمذى فى سننه كتاب الإيمان. باب ما جاء فى وصف جبريل للنبي (الإيمان والإسلام) ج ٥ ص ٦ عن عمر بن الخطاب ط مصطفى الحلبي.

- وأخرجه أبو داود فى سننه كتاب السنة باب فى القدر عن عبد الله بن عمر ج ٢ ص ٥٢٦.

- وأخرجه ابن ماجه فى سننه كتاب المقدمة باب فى الإيمان ج ١ ص ٢٥ عن أبى هريرة ط عيسى الحلبي.

(١) انظر القشيري «الرسالة القشيرية» ج ١ ص ٢٠٦.

(٢) راجع الدكتور سعاد الحكيم «المعجم الصوفى» ص ٦٨٥.

وهي توبة الجواد الواهب المحسان الذي يعطى لينعم لا لعله موجبة عقلا وشرعا^(١) إذن التوبة الأولى من الله ابتداء يهب بها للعبد العمل على استغفاره حتى يصل بهذا العمل إلى التوبة الثانية التي استحقتها على عمله^(٢).

ويذكر الهجويري أن أبا حفص الحداد قال^(٣): «ليس للعبد في التوبة شيء. لأن التوبة إليه لا منه» وبهذا القول لا تكون التوبة من كسب العبد لأنها موهبة من مواهب الحق سبحانه وتعالى. وهذا القول يتعلق بمذهب «الجنيد»^(٤).

ولعلنا نفهم من وراء ذلك أن كثيرا من السالكين يذكرون أن التوبة منة من الله تعالى ابتداء. فلو انفتحت أبعاد النفس على هذه الآفاق الرحبة، واستوعبت العقول ما تحمل كلمة التوحيد من معان وصفات تختص بها الذات الإلهية، وعاشت في ظلال أشعتها، وانسياب أنوارها. لأدرك الإنسان أنه يعيش في ظل آثار هذه الصفات، وأنها حقائق تتجلى في عالم الوجود، وأنها ذات صلة بكيان الإنسان ووجوده. ولأدرك أن لكل صفة ربانية منجلية فيوضات تسد ثغرة في نفس الإنسان، وتجسد أملا في حياته؛ لذا فإن السعادة ستغمره، وسيشعر بمعنى الوجود كاملا لو أنه عاش يستوحى فيوضاتها، ويملا ثغرات نفسه من آثارها «وعند الحكيم الترمذي لا يستحق العباد منزلة التائبين إلا:

- إذا استحكما باب التوبة بنزوعهم عن جميع المعاصي التي كانوا عليها مقيمين.
- وتداركوا ما سلف منهم في الأيام الخالية.
- وتبعوا بالإصلاح على استفراغ مجهودهم وحسب طاقاتهم، برد المظالم وتحللها من أربابها.

(١) ابن عربي «الفتوحات المكية» ج٤ ص ٣٠٣.

(٢) الدكتورة سعاد الحكيم «المعجم الصوفي» ص ١٠٢١.

(٣) هو أبو حفص عمرو بن سلمه. وهو من أهل قرية يقال لها (كوردباذ) على باب مدينة نيسابور إذا خرجت إلى بخارى. كان أحد الأئمة والسادة، توفي سنة سبعين ومائتين، وقيل سنة سبع وستين ومائتين (انظر السلمى طبقات الصوفية ص ٢٧ ط كتاب الشعب سنة ١٣٨٠هـ تحقيق الدكتور احمد الشرباصي).

(٤) الجنيد هو أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز. وكان أبوه يبيع الزجاج؛ فلذلك كان يقال له «القواريري» أصله من «نهاوند» من بلاد الجبل. ومولده ومنشؤه بالعراق. وكان فقيها تفقه على أبي ثور، وكان يفتى في حلقاته وصحب السرى السقطي والحارث المحاسبي ومحمد بن القصاب البغدادي وغيرهم. وهو من الأئمة الكبار توفي سنة سبع وتسعين ومائتين. «انظر السلمى طبقات الصوفية ص ٣٦ وراجع الهويزي كشف المحجوب ج ٢ ص ٥٤١».

- وتلافوا ما فرطوا فيه من المفروضات بالإعادة والإتمام لها .

حتى إذا بلغوا إلى المبلغ الذى لا يحيك فى صدورهم شئ من الماضى ولا من الذى هم عليه مقيمون . من أن يكونوا قد خرجوا إلى من حقوقه التى أوجب عليهم، وألزمهم حسب وسعهم . فعندها استوجبوا اسم التائبين واسم المتقين . وهو ادنى منازل المريدين الله، والسائرين إليه^(١) .

وليس هذا الفهم الذى يشير إلى أن السالكين إذا بلغوا مبلغا يخرجون فيه إلى الله يستوجبون اسم التائبين . ليس هذا الفهم الذى ذكره لنا الحكيم الترمذى مفروضا على الإسلام أو غريبا عنه بل هو روح الإسلام . فنظرة الحكيم الترمذى تنطلق من الإسلام حيث يقرر أن للعباد حقا على الله كتبه الله على نفسه إذا عبده ولم يشركوا به أن يدخلهم الجنة . قال تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١١١)﴾ [التوبة] وقال رسول الله ﷺ «فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا» وحق العباد على الله عز وجل إلا يعذب من لا يشرك به شيئا^(٢) .

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٣٧ .

(٢) - أخرجه البخارى فى صحيحه كتاب اللباب باب «إرداف الرجل خلف الرجل» ج ١ ص ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، عن معاذ بن جبل ط السلفيه .

- وأخرجه البخارى فى صحيحه كتاب الرقاق باب «من جاهد نفسه فى طاعة الله» ج ١١ ص ٣٣٧ ، عن معاذ بن جبل

- وأخرجه البخارى كتاب التوحيد باب «ما جاء فى دعاء النبى (أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى «عن معاذ بن جبل ج ١٣ ص ٣٤٧ الطبعة السلفيه .

- وأخرجه الإمام مسلم فى صحيحه «كتاب الإيمان» باب «الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا» ج ١ ص ٥٨ .

- وأخرجه الترمذى فى سننه كتاب الإيمان باب «ما جاء فى افتراق هذه الأمة» ج ٥ ص ٢٦ ، ٢٧ ، عن معاذ بن جبل وقال أبو عيسى حسن صحيح .

- وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الزهد «باب ما يرجى من رحمة الله يوم القيامة» ج ٢ ص ١٤٣٥ ، ١٤٣٦ ، عن معاذ بن جبل .

- وأخرجه الإمام أحمد فى سننه ج ٣ ص ٢٦٠ ، ٢٦١ ، عن معاذ بن جبل ط بيروت .

وهؤلاء الذين يستحقون اسم «التائبين» واسم «المتقين» عند الحكيم الترمذى .
تكون قلوبهم مصفية إلى الأمر والزاجر . كلما أمروا ائتمروا وكلما زجروا
انزجروا^(١) .

ويفسر الحكيم الترمذى «الأمر والزاجر» الذى تصغى إليه قلوب التائبين
والمتقين بأنه : «واعظ الله فى قلب كل مؤمن»^(٢) .

يقول الحكيم الترمذى : وبهذا جاءنا الخبر عن رسول الله ﷺ ، وهو الشاهد
الصدق من الله . ألا تسمع إلى ما أوما إليه رسول الله ﷺ حيث أتاه السائل عن
البر والإثم فقال : «البر ما اطمأن إليه القلب ، والإثم ما حاك فى صدرك
وتردد»^(٣) .

ولا يفوت الباحثين : أن يعرفوا أن التائبين الذين استحقوا اسم «التائبين» عند
الحكيم الترمذى ، هم من كانت توبتهم «مقبولة» . فلا يدخل فى الاستحقاق إلا
من قبلت توبته ؛ لأن التوبة - عند الحكيم الترمذى - على ثلاثة أوجه : توبة
مقبولة ، وموقوفة ، ومردودة . فعلامة المقبولة حلاوة الطاعة وأهلها ، ووحشة
الذنوب وأهلها . وأما الموقوفة فعلامتها ألا يجد حلاوة الطاعة بل يجد ألم الطاعة .
وأما علامة المردودة فالعجب والكبر»^(٤) .

ولعلنا نفهم من علامات التوبة المقبولة :

- حلاوة الطاعة وأهلها .

- ووحشة الذنوب وأهلها .

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٣٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٨ .

(٣) - أخرجه مسلم فى كتاب «البر والصلة والأدب» ٥ تفسير البر والإثم ٤ / ١٩٨٠ حديث رقم ١٥ .

- وأخرجه الترمذى فى كتاب «الزهد» ٥٢ باب «ما جاء فى البر والإثم ٤ / ٥٩٧ حديث رقم ٢٣٨٩
وقال هذا حديث حسن صحيح .

- وأخرجه الدارمى فى كتاب «الرفائق» ٧٣ باب فى البر والإثم ٢ / ٣٠ حديث رقم ٢٧٩٢ .

- وأخرجه الإمام أحمد فى المسند ٤ / ١٩٨٢ .

- والحاكم فى المستدرک فى كتاب «اليسوع» باب «البر حسن الخلق والإثم ما حاك فى صدرك ٢ / ١٤
وقال : هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه . وعلق عليه الذهبى بقوله : صحيح

- وأخرجه البيهقى فى (السنن الكبرى) ١٠ / ١٩٢ فى كتاب الشهادات باب «مكارم الأخلاق»
وقال : أخرجه مسلم فى الصحيح .

وأخرجه البخارى فى الأدب المفرد ص ١١١ حديث رقم ٢٩٥ باب حسن الخلق إذا فقهوا .

(٤) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٤٣ .

إن التوبة عند الحكيم الترمذى لا يكفى أن تكون مقبولة بطلب توبة الجوارح عن الذنوب. وإنما لابد من تنقية القلب تنقية كاملة مما ران عليه مما اكتسبه الإنسان من الآثام.

إن الحكيم الترمذى يكشف عن منهج ذوقى فى السلوك له شأنه.

حيث يعبر عن ذلك الصراع الخفى بين الإقدام والإحجام فى أدق تعبير «حلاوة الطاعة ووحشة الذنوب».

ومن هنا نفهم أن منزلة التوبة عند الحكيم الترمذى من الناحية السلوكية تهتم اهتماما كبيرا بالجانب النفسى فى أعماق الإنسان؛ لأن التوبة تعبر بكل مظاهر تحققها عن موقف نفسى أخذ ينمو فى داخل الإنسان، ويمتد إلى خارجه بشكل تصحيح سلوكى، ومواقف إنسانية مستقيمة فى محاولة مخلصنة لإعادة موازنة النفس إلى حالتها الطبيعية وتفجير ينابيع الخير فى طرق النفس النامية باتجاه الغايات الإنسانية السليمة.

الزهد فى الدنيا

إن الزهد: أصل يدل على قلة الشيء. والزاهد قلت فى عينه الدنيا والزهد الشيء القليل^(١). وكلمتا: «زهد» و «زهاد» أصبحتا علما على طائفة مع مطلع النصف الثانى من القرن الثانى للهجرة. وكان هؤلاء الرواد ممثلين بطائفتين يصورون الحياة الزاهدة فى عصر الرسول ﷺ: طائفة الفقراء وطائفة أهل الصفة^(٢).

ذكرت الدكتورة سعاد الحكيم مؤلفة «المعجم الصوفى» أن ابن عربى انفرد فى النظر إلى الزهد وتعظيمه، حيث جعله من بدايات الطريق^(٣) واستندت إلى نصوص وردت عن ابن عربى. منها قوله: وهو «الزهد من المقامات المستصحبة للعبد»^(٤).

(١) انظر معجم المقاييس اللغة مادة «زهد» وراجع الحكيم الترمذى «نوادير الأصول» ص ١٤٤.

(٢) راجع الدكتورة سعاد الحكيم «المعجم الصوفى» ص ٥٥٢، ٥٥٣.

(٣) راجع المصدر السابق.

(٤) ابن عربى «الفتوحات المكية» ج ٢ ص ١٧٨.

وقد وجدنا أن القول بانفراد ابن عربي يجعل الزهد مقاما من مقامات السالكين فيه قصور حيث إن الحكيم الترمذى قد سبق ابن عربي فى ذلك . حيث جعل المنزلة الثانية من منازل العباد السالكين هى «منزلة الزهد فى الدنيا»^(١) ومنزلة الزهد فى الدنيا تأتى عند الحكيم الترمذى بعد منزلة التوبة . يقول الحكيم : «إن لله عبادا قطعوا هذه العقبة فخطوا إلى الزهد فى الدنيا لما استنارت قلوبهم بالتطهير من الذنوب»^(٢) .

فأنت ترى أن منزلة الزهد تلى منزلة التوبة التى طهرت القلوب من الذنوب فاستنارت . وبعد ذلك يبدأ التائبون بالنظر إلى باطن الدنيا بأبصار قلوبهم ، فيهجمون على دناءتها وعيوبها ومحاتف مهاويها ، فيعافونها ويستقدرون ذكرها ويتجنبون أسبابها»^(٣) . فالزهد مرتبه قلبية .

والزاهدون - عند الحكيم - من قلت فى أعينهم الدنيا بما فتح لهم من الغيب ، فرأوا الآخرة ببصر قلوبهم . فاستقلوا هذه الدنيا ، وتهاونوا بها وشخصوا ببصرهم إلى ضامن الرزق الذى ضمن لهم رزقهم ، ووثقوا بضمانه^(٤) فهم على ثقة من ربهم فى شأن الرزق ، فسكنت قلوبهم ، وأمنت القوت^(٥) .

ويستدل الحكيم الترمذى فيما ذهب إليه بكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية . والتى منها قوله تعالى لمحمد ﷺ : ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾^(١٣١) [طه] فلا تعد بنظرك إلى ما متعنا به أصنافا من الكافرين ؛ لأن هذا المتاع زينة الحياة الدنيا وزخرفها ، يمتحن الله به عباده فى الدنيا ، ويدخر الله لك فى الآخرة ما هو خير وأبقى ، من هذا المتاع^(٦) .

(١) انظر الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٣٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٩ .

(٤) راجع الحكيم الترمذى «نوادير الأصول» ص ١٤٤ .

(٥) راجع الحكيم الترمذى «آداب المريدين وبيان الكسب» ص ١٧٧ .

(٦) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية «المتخب من التفسير» ص ٤٧٠ .

ومن الأدلة التي يستدل بها الحكيم الترمذى ما روى عنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قوله: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»^(١) فالمسجون نهمته الخروج^(٢).

يقول الحكيم الترمذى: فالداران خلقتا للأدميين؛ فهذه دنيا وتلك آخرة. وسميت دنيا لأنها أدنى إليك من تلك. وسميت في موضع آخر: أولى. فقال في تنزيله: «وَإِنَّ لَنَا لِلْآخِرَةِ وَالْأُولَىٰ (١٣)﴾ [الليل] وسميت في موضع آخر عاجلة؛ وتلك آجلة. فهما داران؛ إحداهما: ثواب لأعمال هذه الدار. فنعيم تلك الدار ثواب دائم لا ينقص ولا يغنى أبدا. ونعيم هذه الدار من نشارة تلك الدار وهي بلغة ومتعة وزاد. واهلها مجتازون إلى تلك الدار. فمن ترك العبادة وذهب برقته فضيع أمر الله وفرائضه وتعدى في حدوده بهذه الجوارح السبعة «بطنه ولسانه وفرجه، ويده، ورجله، وسمعه، وبصره. فقد هيا له سجنا مشحونا بغضبه وسخطه وناره وألوان العذاب. فلإنما ذم من الدنيا كل شيء خلا من طاعة الله عز وجل، فإذا عصى الله تعالى بذلك الشيء ذهباً كان أو فضة أو مأكولا أو مشروباً أو ملبوساً. فتلك دنيا مذمومة»^(٣).

ومما يستدل به الحكيم الترمذى ما ذكره عن رسول الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما آوى إليه»^(٤).

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب «الزهد» ج٤ ص ٢٢٧٢ عن أبي هريرة ط عيسى الباهي الحلبي. وأخرجه الترمذى في سننه. كتاب «الزهد» باب ما جاء أن الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ج٤ ص ٥٦٢ عن أبي هريرة ط مصطفى الحلبي. وقال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح وأخرجه ابن ماجه في سننه كتاب الزهد باب مثل الدنيا ج٢ ص ١٣٧٨ عن أبي هريرة. وأخرجه أحمد بن حنبل ج١ ص ١٩٧، ٣٨٩، ٤٨٥.

(٢) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٤٠.

(٣) الحكيم الترمذى «آداب المريدين وبيان الكسب» ص ٨٦.

(٤) انظر الحكيم الترمذى «آداب المريدين» ص ٨٧ والحديث

- أخرجه الترمذى في سننه كتاب «الزهد» باب «منة في هوان الدنيا على الله عز وجل. ولفظه عن الترمذى «ألا إن الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه وعالمنا أو متعلما» وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب.

- وأخرجه ابن ماجه في سننه. كتاب «الزهد» باب مثل الدنيا ولفظه «إلا ذكر الله وما والاه وعالمنا ومتعلما» ج٢ ص ١٣٧٧.

- والبخاري في شرح السنة ج٤ ص ٢٣٠ من رواية لعبد الله بن ضمرة مرفوعا، وأخرى عن أبي هريرة. =

يقول الحكيم بعد أن استدل بالحديث الشريف: يعنى الطاعات وجميع ما ابتغى به وجه الله تعالى من الأعمال. فهو الذى يأوى إلى ذكر الله عز وجل. فكم من درهم عصى الله تعالى به فتلك دنيا مذمومة غرته حلاوتها، فأمسكه لنهمته حتى عصى الله فيه، وآخر ملكه لله، وأمسكه لله، حتى أنفقه فى حق، فأطاع الله فيه، فتلك آخرته، عملها فى دار الدنيا. وقال فى تنزيهه: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾ (١٨) وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا (١٩) ﴿ [الإسراء] فالكافر نهمته فى الدنيا وما فيها وهو عن الآخرة غافل، والمؤمن نهمته الآخرة وما فيها»^(١).

وإذا تأملنا فيما جاء عن أبى سعيد الخراز فى «الزهد» وجدنا أن الزهد عنده «نفى الرغبة فى الدنيا عن القلب شيئا بعد شيء»^(٢) وأن الزاهدين على معان شتى:

- فمنهم من زهد لفراغ القلب من الشغل وجعل همه كله فى طاعة الله تعالى وذكره وخدمته، فكفاه الله عند ذلك.

- ومنهم من زهد لخفة الظهر وسرعة المر على الصراط إذا حبس اصحاب الأثقال للسؤال.

- وابن عبد البر فى كتابه «جامع بيان العلم وفضله» باب «الحث على طلب العلم وتعليمه» ج١ ص ٢٧، ٢٨.
- وأبو نعيم فى الحلية ج٣ ص ١٥٧ من رواية جابر وفى ج٧ ص ٩٠ عن محمد بن المنكدر عن جابر.
- وأورده السيوطى فى الجامع الصغير عن جابر بلفظ «الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ما كان منها لله عز وجل».
- وعن أبى هريرة بلفظ «الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه وعالما ومتعلما» ج٢ ص ١٧.
- والطبرانى فى الأوسط عن ابن مسعود ورمز له بالحسن.
- وقال المناوى: قال الطبرانى لم يروه عن ثوبان عن عبده إلا أبو المطرف المغيرة بن مطرف. قال الهيثمى، ولم أر من ذكره، فىض القدير ج٣ ص ٥٤٩ / ٥٥٠.
- وأشار إليه المنذرى فى الترغيب والترهيب كتاب العلم باب فضل العلم ج١ ص ٩٨ وعزاه للترمذى وابن ماجه والبيهقى. وقال الترمذى حسن.
- (١) الحكيم الترمذى «آداب المريدين وبيان الكسب» ص ٨٧.
- (٢) أبو سعيد الخراز «كتاب الصدق» ص ٤٢ تقديم وتحقيق الدكتور عبد الحلیم محمود.

- ومنهم من زهد رغبة في الجنة واشتياقا إليها، فسلى عن الدنيا وعن لذاتها حتى طال به الشوق إلى ثواب الله تعالى .

- وأعلى درجات الذين زهدوا في الدنيا . هم الذين وافقوا الله تعالى في محبته فكانوا عبيدا عقلاء عن الله عز وجل^(١) .

فالزاهد عند الخراز: نفى الرغبة في الدنيا، وأعلى درجات الذين زهدوا في الدنيا هم الذين وافقوا الله سبحانه وتعالى في محبته . وما جاء عن أبي سعيد الخراز قريب مما ذكره الحكيم الترمذى .

وإذا كان الزهد عند الحكيم الترمذى وأبي سعيد الخراز: الإقلال من شأن الدنيا ونفى الرغبة فيها فإن ابن عطاء الله السكندرى يوجب مقام الزهد عنده للزاهد أن يخرج من قلبه حب الدنيا وحسد أهلها على ما هم فيه . يقول ابن عطاء الله السكندرى: «كفى بك جهلا أن تحسد أهل الدنيا على ما أعطوا وتشغل قلبك بما عندهم فتكون أجهل منهم لأنهم اشتغلوا بما أعطوا واشتغلت أنت بما لم تعط»^(٢) .

وان الباحث يجد أن زهد السالكين عند الحكيم الترمذى يتجه نحو الإقلال من شأن الدنيا وعدم تعلق القلب بها .

وتلك نظرة حكيمة يعود بها الحكيم الترمذى إلى قوله تعالى: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالبَيْنِ وَالقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالفِضَّةِ وَالخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالحَرِّثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ (١٤) قُلْ أَوْبَيْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكَ (١٥)﴾ [آل عمران] .

يقول الحكيم بعد ذلك: فوصف الجنات مع الخلد فيها والأزواج المطهرة والرضوان، يزهدهم في هذه، ويقللها في أعينهم^(٣) .

ويذكر الحكيم الترمذى: أن من لم يفتح بصره في الآخرة، وعظم قدر الدنيا

(١) انظر أبو سعيد الخراز «الطريق إلى الله أو كتاب الصدق» ص ٤٣، ٤٥ بتصرف واختصار .

(٢) ابن عطاء الله السكندرى «تاج العروس على هامش التنوير» ص ١١ .

(٣) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٥٩ .

فى عىنه؁ حتى وجد شىئا منها احدثت مخالبه فىها؁ وعلق قلبه بها؁ ولم يستبن عند قلبه ضمان الرزق. وكلما ذكر الفقر أوجس فى نفسه خيفة فركن إلى ما فى يده؁ فهذا وإن جانب الدنيا ولبس المسوح وأكل الحشيش فليس بزاهد وإنما هو متزهد»^(١).

فنظرة الحكيم - كما ترى - توجه إلى الظاهر والباطن؁ وترسم للسالكين طريق السلوك عند الوصول إلى المنزلة الثانية منزلة «الزهد فى الدنيا» حيث يتوجه السالك فى ترقيه إلى إفراغ القلب من التعلق بالدنيا؁ لينعم بالآخرة التى أبصرها ببصر قلبه حين فتح الله عليه. وحيث يرى السالك أن الدنيا قليلة بجانب ما فى الآخرة من خير.

عداوة النفس

النفس عند الحكيم الترمذى: «أرضى شهوانى. مبال إلى شهوة عقب شهوة؁ ومنية على أثر منية؁ لا تهدأ ولا تستقر؁ فأعمالها مختلفة لا يشبه بعضها بعضا؁ مرة عبودية؁ ومرة ربوبية؁ ومرة استسلام؁ ومرة تملك؁ ومرة عجز؁ ومرة اقتدار؁ فإذا رىضت النفس وذللت وأدبت انقادت»^(٢).

ويذكر الهجويرى أن المتصوفة متفقون على أن النفس فى حقيقتها منبع الشر وقاعدة السوء. وهم متفقون على أنها السبب فى ظهور الأخلاق الدنيئة والأفعال المذمومة. وهذه على أنها قسمين أحدهما: المعاصى. والآخر أخلاق السوء. مثل الكبر؁ والحسد والبخل؁ والغضب؁ والحقد؁ وما يشبه هذا من المعانى المذمومة فى الشرع والعقل؁ ويمكن دفع هذه الأوصاف عن النفس بالرياضة مثلما تدفع المعصية بالتوبة^(٣).

والسالكون الطريق؁ والمريدون الله عز وجل الذين قطعوا عقبة الزهد فى الدنيا. لا بد وأن يواجهوا نفوسهم لأن للنفس مسارب ومسالك قد تفسد على السالك وقته وحاله.

(١) الحكيم الترمذى «نوادى الأصول» ص ١٤٤.

(٢) المصدر السابق ص ٢٠١.

(٣) الهجويرى «كشف المحجوب» ج ٢ ص ٤٢٧.

يقول الحكيم الترمذى: «إن لله عبادا قطعوا هذه العقبة، ونصبوا العداوة لأنفسهم فى ذات الله»^(١).

ويذكر الحكيم أن المؤمن قد ابتلى بالنفس وأمانيتها، وأعطيت النفس ولاية التكلف بالدخول فى الصدر. والنفس معدنها فى الجوف، وموضع القرب وهيجانها من الدم وقوة النجاسة فيمتلئ الجوف من ظلمة دخانها وحرارة نارها ثم تدخل فى الصدر بوسوستها وأباطيل أمانيتها ابتلاء من الله إياه حتى يستعين العبد بصدق افتقاره ودوام تضرعه لمولاه»^(٢).

والنفس اسم جنس وجوهر بعضها أطيب من بعض وبعضها أخبث من بعض وأشد ظلما وأكثر فجورا وهى النفس الأمارة. والنفس طابت بنور ظاهر الإسلام من خبث طاهر النفس وهى تزداد طيبا بصدق المجاهدة إذا قاربها توفيق الله تعالى^(٣).

فمنزلة عداوة النفس - عند الحكيم الترمذى - تأتى بعد قطع منزلة «الزهد فى الدنيا». والنفس لها خدعها ومكايدها وولعها بما ذم الله وزجر عنه. لا لها دعة، ولا حياء، ولا وقار، ولا طمأنينة، إنما هى كالبهيمة لا ترفع رأسها حتى تقضى نهمتها وحاجاتها من الدنيا^(٤).

ويقول الحكيم الترمذى: إن الله سبحانه وتعالى أنبأنا فى تنزيله شأن النفس فقال: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ (٥٣) ﴿يوسف﴾ [يوسف] ولم نجد فى التنزيل خصلة مذمومة إلا وهى منسوبة إلى النفس. قوله: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا﴾ (٨٣) ﴿يوسف﴾، ﴿وَكَذَلِكَ سَوَّلْتُ لِي نَفْسِي﴾ (٩٦) ﴿طه﴾ وقال: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾ (٣٠) ﴿المائدة﴾ وقوله عز وجل: ﴿قُلْتُمْ أَنَّنِي هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾ (١٦٥) ﴿آل عمران﴾ وقوله عز وجل: ﴿وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ﴾ (١٤) ﴿الحديد﴾ وبعد أن يستدل الحكيم الترمذى بهذه الآيات يقول: «أى كثير يثبتك أن النفس مأوى كل سوء»^(٥). وبعد ذلك يستقل الحكيم إلى الاستدلال على شأن النفس بما جاء فى

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٤٢.

(٢) الحكيم «الفروق» ص ٤٠.

(٣) المصدر السابق ص ٨٢.

(٤) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٤٢.

(٥) المصدر السابق ص ٦٣.

الخبر، فيروى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ليس عدوك الذى إن قتلك أدخلك الله به الجنة، وإن قتلته كان لك نورا، ولكن أعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك»^(١).

ومما يجدر أن نعنى به أن النفس عند الحكيم الترمذى: نفسان: نفس ظاهرة، ونفس باطنة. فأما الباطنة. فهى المذمومة. وأما الظاهرة فهى تابعة لمن قادها وغلب عليها واستولى^(٢).

يقول الحكيم ومن ذلك قوله تعالى فيما يحكى عن شهادة يوسف بالسوء فقال: ﴿وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (٥٣) ﴿يوسف﴾ [يوسف] وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾ (١١١) ﴿النحل﴾ [النحل] فإنما تجادل النفس الظاهرة النفس الباطنة وقوله: ﴿سَوَّلْتُ لِي نَفْسِي﴾ (٩٦) ﴿طه﴾ [طه] وقوله: ﴿تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي﴾ (١١٦) ﴿المائدة﴾ فهذه صفة النفس الباطنة^(٣).

أرأيت كيف كان الحكيم دقيقا فى الكشف عن صفة النفس الباطنة. إنها كما يقول الحكيم «دار حرب»^(٤) أما النفس الظاهرة فهى تابعة لمن غلب عليها واستولى. فإن غلب عليها الملك وهو النور والعقل كانت تابعة لهما. وإن غلبت عليها النفس الباطنة وانقادت لها فمن قوله: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمَلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا﴾ (٣٠) ﴿آل عمران﴾ [آل عمران] لغلبة الملك عليها ﴿وَمَا عَمَلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ

(١) ذكر النبهانى فى كتابه الفتح الكبير ج ٣ ص ٦٠ - ٦١ عن أبى مالك الأشعرى بلفظ. ليس عدوك الذى إن قتلته كان لك نورا، ولكن أعدى عدوك ولدك الذى خرج من صلبك، ثم أعدى عدو لك مالك الذى ملكت فيه. وعزاه إلى الطبرانى. وقال حديث حسن.

وكذلك ذكره صاحب فيض القدير ج ٥ ص ٣٦٧ عن أبى مالك الأشعرى وقال حسن ولكن فى شرحه قال ضعفه المنذرى.

ورواه البيهقى فى الزهد عن ابن عباس باسناد ضعيف وله شاهد من حديث أنس. انظر جامع الاحاديث للجامع الصغير وزوائده من الجامع الكبير ومن الجامع الأزهر. انظر ج ٥ ص ٤٨٩ الحديث رقم ١٨٢٣٠ ذكر النص الذى عند الترمذى كاملا وأشار إلى أنه عند «العسكرى فى الأمثال عن سعد بن أبى هلال وسلام» وهو من زيارات الجامع الكبير.

(٢) المصدر السابق ص ٩٥ ب.

(٣) المصدر السابق ص ٩٥ ب.

(٤) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ص ٣٨.

أمدًا بعيدًا وَيَحذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ ﴿٣٠﴾ [آل عمران] وذلك أن هذه الباطنة هي نفس الشيطان ولها شأن^(١). وإذا كان ذلك صفة النفس الظاهرة وصفة النفس الباطنة، فإن طريق أهل الإنابة شاق صعب السلوك.

ولذلك كان لابد للمريدين المالكين من اجتياز الطريق. ولا يتحقق ذلك تحقًا تامًا إلا بمواجهة المرء نفسه مواجهة حاسمة.

ولا شك أن الباحث في مذهب الحكيم الترمذى فى «النفس» حيث إنها تابعة لمن غلب عليها واستولى. يجد أن مذهب الحكيم فيما ذهب إليه غير مذهب الملامتية^(٢) حيث يتهمون النفس ويلومونها فى كل ما يصدر منها من قول أو عمل أو يخطر لها من خاطر. وقد وقفوا من النفس موقف الاتهام والخصومة دائما. فلا يرون للنفس معصية إلا اعتبروها من شينها، ولا طاعة إلا شكوا فى إخلاصها فيها، وتوجسوا خيفة من أمرها، والنفس فى أصل طبيعتها فى نظرهم مجبولة على الجهل والمخالفة والرياء. فإساءة الظن بها طريق لكشف خباياها وإظهار

(١) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ص ١٥. ب.

(٢) الملامتية: فرقة صوفية ظهرت فى القرن الثالث الهجرى بمدينة نيسابور بخراسان. أطلق عليها اسم الملامتية أو الملامية.

أسسها رجال من أصدق رجال الطرق فى ذلك القرن الذى امتاز فى تاريخ التصوف الإسلامى بالورع والتقوى الحقيقيين. كما امتاز بقوة العاطفة الدينية وجهاد النفس العنيف ومحاربتها ومحاسبتها على كل ما فرط منها، وما يحتمل أن يفرط منها.

واللامتية: لا يرون لنفوسهم حظا على الإطلاق، ولا يطمثون إليها عقيدة أو عملا ظنا منهم أن النفس شر محض، وأنها لا يصدر عنها إلا ما وافق طبعها من رياء ورعونة. ولذلك وقفوا منها دائما موقف الاتهام والمخالفة. راجع الدكتور أبو العلا عفيفى «اللامتية والصوفية واهل الفتوة» ص ١٥٣، ١٥٤ طالبابى الحلبى ١٣٦٤هـ.

وهم يركزون تركيزا شديدا على معالجة النفس من عيوبها ورعوناتها واتهامها فى كل شأن من شئونها فعلا أو تركا. ومحاولة التخلص من حضورها ومن شهودها حتى يصفو لهم حال الإخلاص لأن الإخلاص هو الأساس الذى يمكن أن تزكوا به أعمالهم. ومثل هذا المنهج يقتضى منهم أن تكون معظم تعليماتهم متجهة إلى التضييق على النفس. وذلك عن طريق النهى المستمر، والمنع المستمر والاتهام المستمر. فتعاليمهم فى جملتها بصيغة سلبية حيث يذكرون عيوب النفس ونقائصها للتخلص منها أكثر من ذكرهم الفضائل والكمالات التى ينبغى أن تتحلّى بها.

(راجع الدكتور عبد الفتاح بركة «خمس رسائل للحكيم الترمذى» ص ٢٨٢، ٢٨٣ مجلة كلية أصول الدين بالقاهرة. العدد الأول ١٤٠١هـ).

نزعاتها^(١). ولا شك أن هذا إغراق قد يبدو في نظر البعض مغالاة لا مبرر لها. كما يبدو الاستغراق فيه صارفاً عن الاستشراف إلى آفاق أعلى وأوسع.

وعلى الرغم من اتفاق الحكيم الترمذى مع الملامتية في نظرتهم المبدئية إلى النفس واتهامها، ومن كونه ذا مذهب في رياضتها وتأديبها إلا أن الحكيم لا يقبل نظرة الملامتية التي تحصر المرید في هذا المنهج وحده، فتصرفه عن منهج آخر يتكامل معه^(٢)؛ ولهذا يقول: «وجدنا العلم نوعين:

- نوع منهما العلم بالنفس ودواهيها وعيوبها.

- ونوع منهما العلم بالله تعالى.

فإن اشتغل العبد بمعرفة العيوب بقى عمره فيها، وفي التخلص منها. وإن اشتغل بمعرفة العلم بالله كان ذلك دواءه. لأن علمه به يؤديه إلى حياة قلبه، وإزهاق نفسه، فإذا زهقت النفس بما ورد عليها من التجلى حى القلب بربه^(٣).

فالحكيم كما ترى يحذر من الاشتغال بالنوع الأول من العلم لأن الإنسان لو شغل بذلك العلم لقضى عمره كله في هذه المحاولة دون أن يصل إلى ما يريد، ولم يتيسر له فرصة يتعرف فيها إلى الله. أما العلم بالله تعالى فإن فيه الدواء الناجع والسبيل القويمة إلى الفوز بالقرب من الله^(٤).

وذلك أن النفوس مبناهما - كما يقول الحكيم - على سبع: على الشهوة، والرغبة، والرغبة، والغضب، والشك، والشرك، والغفلة. فإذا حى القلب بالإيمان خرج من هذه السبع قلباً. وهى فى النفس بواقى، ثم تصير هذه السبع فى الصدر غطاء على القلب يتراءى فى كل أمر وعلى كل حال، ثم لا يزال العبد فى مزيد من ذلك ينور الله الإيمان فى قلبه. فبقدر ما يستتير فى صدره يذوب

(١) أنظر الدكتور أبو العلا عفيفى «الملامتية والصوفية وأهل الفتوة» ص ٥٧، ٥٨.

(٢) راجع الدكتور عبد الفتاح بركة «خمس رسائل للحكيم الترمذى» ص ٢٨٣، ٢٨٤، مجلة كلية أصول الدين بالقاهرة المجلد الأول ١٤٠١هـ.

(٣) الحكيم الترمذى «كتاب إلى أبى عثمان سعيد النيسابورى» ص ٤٤ منبر الإسلام ٩٤ ص ٤٠ تحقيق الدكتور الجيوشى.

(٤) انظر الدكتور الجيوشى «كتاب إلى أبى عثمان» ص ٤٢ منبر الإسلام عدد ٩ السنة ٤٠.

هذا الغطاء عن قلبه، وينكشف له عن حقائق الأمور، حتى يصير من أهل اليقين. فإذا أيقن تلاشت هذه النفس وذهبت، فصارت الرغبة إليه، والرغبة منه، والغضب له»^(١).

ويذكر الحكيم الترمذى أن ابن آدم مطبوع على سبعة وهى: الغفلة، والشك، والشرك، والرغبة، والرغبة، والشهوة، والغضب. فهذه سبعة أخلاق. فإذا جاء نور الهداية حتى عرف ربه عز وجل ووحده، ذهبت الغفلة وذهب الشرك والشرك، فهو يعلم ربه يقينا وينفى عنه الشرك وزال الشرك عنه. ثم لما جاءت الشهوة فأظلم الصدر بدخانها ونيرانها ذهب ضوء عمله واستنارته وتحير فى أمر ربه عز وجل. كالشك، وظهر شرك الأسباب. فكلما ازداد العبد معرفة وعلمًا بربه عز وجل واستنار قلبه وصدره انتقص من الغفلة. ومن هذه الخصال السبع كلها حتى يمتلئ صدره من عظمة الله عز وجل وجلاله. فعندما كشف الغطاء، وصار يقينا وزايله شرك الأسباب، وماتت الشهوة، وذهب الغضب، وذهبت الرغبة والرغبة فلا يرغب إلا إلى الله عز وجل، ولا يرهب إلا منه، ولا يغضب إلا فى ذات الله عز وجل، ولا يشتغل بشهوة إلا بذكر الله عز وجل»^(٢).

فالحكيم يشير إلى عناصر النفس السبع، وهى: الشهوة، والرغبة، والرغبة، والغضب، والشك، والشرك والغفلة. ويجعل مقابل هذه العناصر نور الإيمان الذى يذهب هذه الحجب عن القلب. «فإذا غلب سلطان المعرفة ولذتها وحلاوتها، وسلطان العقل وزينته وبهجته. احتد الذهن، واستنار بالعلم، وانتشر وأشرق، وقوى القلب. فقام منتصبا متوجها بعين الفؤاد إلى الله تعالى، وجاء المدد والعطاء، وظهرت العزيمة على ترك المعصية العارضة فإذا ظهرت العزيمة وجد القلب قوة على زجر النفس، ورفض ما عزمت عليه. فانقمت النفس وذابت، وسكن غليان الشهوة، وماتت اللذة، وسكنت العروق»^(٣).

فالسالكون المريدون الذين وصلوا إلى منزلة عداوة النفس أمروا بمجاهدة النفس، وندبوا إلى رياضتها^(٤). فراضوا أنفسهم وأدبواها، بمنعها الشهوات التى

(١) الحكيم الترمذى «رسالة الحكيم الترمذى إلى أبى عثمان» ص ٤٣، ٤٤ مجلة منبر الإسلام عدد ٩ السنة ٤٠.

(٢) الحكيم الترمذى «حقيقة الأدمية» ص ١٠٦.

الحكيم الترمذى «الرياضة وأدب النفس» ص ٨٥، ٨٦.

(٣) الحكيم الترمذى «الرياضة وأدب النفس» ص ٤٣، ٤٤.

(٤) انظر الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٤٢.

أطلقت لهم، فلم يمكنوها من تلك الشهوات إلا ما لا بد منه، كهيئة المضطر حتى ذبلت النفس وطفئت حرارة تلك الشهوات، ثم زادوها منعاً حتى ذبلت واسترخت. فكلما منعوها شهوة أتاهم الله على منعها نورا في القلب، فقوى القلب، وضعفت النفس، وحي القلب بالله جل تناؤه، وماتت النفس عن الشهوات، حتى امتلأ القلب من الأنوار، وخلت النفس من الشهوات، فأشرق الصدر بتلك الأنوار فجلب على النفس خوفاً وخشية وحياء، واستولى على النفس وقهرها. فالولايات على النفوس من القلوب بالإمرة التي أعطيت القلوب بما فيها من المعرفة^(١).

فالحكيم الترمذى بشفافيته النفسية، ودقة فهمه للنفس الإنسانية كان من أبرز من تعرف إلى سمات الشخصية الإنسانية: «النواحي الخلقية، والعادات، والميل، وأساليب السلوك المكتسبة. لارتباط الخلق بأساليب السلوك»^(٢).

ولقد كانت نظرة الحكيم الترمذى إلى منزلة عداوة النفس تقوم على أن الرذائل عيوب نفسية تحد من تكامل السلوك، وتسيء إلى سمات السالكين.

وقد نبه الحكيم إلى أن الأكياس هم الذين يعرفون مكر النفس، وخدعها، ومن شأن القائم أن يراقب أحوال النفس في هذا المكر الذي يعامل به فيلقى كل حال وكل شأن بمثلها من الكياسة، حتى يردعها عن وجهتها التي قصدت إليها^(٣).

والنفس حين يحال بينها وبين تحقيق رغبتها ومشتياتها تسلك إلى تحقيقها كل وسيلة ممكنة. ولو عن طريق التلبس على صاحبها.

- فإذا منعت من شهوات المعاصي. لجأت إلى شهوات المباحات.

- وإذا منعت من شهوات المباحات لجأت إلى شهوات الطاعات.

- وإذا منعت من شهوات الطاعات لجأت إلى ما في أنوار العطاء الإلهي

تختلس منها نصيباً تشارك القلب فيه، فتفسد عليه أمره، وتنغص عليه

تدبيره وهي تلجأ من أجل التوصل إلى ذلك. إلى حيل مأكرة تستدرج

بها صاحبها لكي يتهاون في حراستها^(٤).

(١) انظر الحكيم الترمذى «الرياسة وأدب النفس» ص ٥١.

(٢) الدكتور عامر النجار «التصوف انفسى» ص ٤١٧.

(٣) الحكيم الترمذى «مكر النفس» ص ١٠٤ تحقيق الدكتور عبد الفتاح بركة.

(٤) راجع الدكتور عبد الفتاح بركة «في التصوف والأخلاق نصوص ودراسات» ص ٩٣.

ولا يخفى أن شيخنا الحكيم كان عالماً بالنفس، وفهم أمراضها وخبائها، عارفاً بعقلها وهواجسها؛ ولهذا لم يترك السالكين دون أن يكشف لهم عن أمراض النفس، وآفاتنا.

ومن الإنصاف أن نذكر: أنه من الممكن اعتبار الحكيم الترمذى مؤسساً لعلم النفس الإسلامى. فقد استخدم تأمل الذات فى مجال الشعور استخداماً دقيقاً، كما لم يقنع بما يبدو ظاهراً من النفس. وإنما تعمق فى باطن النفس كما أدرك ظاهرها وظواهرها. ووصل إلى معرفة كوامنها وشهواتها.

وقد جاءت رسالة «مكر النفس» التى وضعها الحكيم الترمذى. تعرض قضايا النفس وخدعها، حين يحال بينها وبين تحقيق ما ترغب وتشتهى، كما تضع للمريدين فى سلوكهم إلى الله كيفية مواجهة حيل النفس وخداعها. ولأهمية ما جاء عن الحكيم فيما تأتى به النفس، سنتناول ذلك واحدة واحدة. يقول الحكيم الترمذى عن ما تأتى به النفس المرید:

١- فإذا أتته - المرید - من قبل النعمة. تريه سبوغها عليه، وأن الله قد فعل ذلك به، وخار له فيه. لقيها بالكياسة^(١).

فالنفس حين يحال بينها وبين مشتبهاتها قد تمكر وتتحايل على السالك بأن ما تم عليه من النعمة واتسع. . علامة على علو منزلته ولا شك أن سبوغ النعمة قد يكون امتحاناً واختباراً. وكان لابد للسالك من مواجهة هذه الحيلة. ولا يكون ذلك إلا بالكياسة التى تسد على النفس كل طريق.

٢- وإذا أتته من قبل المعونة: أن سعة الدنيا معونة على الدين. لقيها بالكياسة^(٢). وتلك كما ترى حيلة أخرى. بل من أشد الحيل دهاء حيث تحاول تصوير سعة الدنيا على أنها معونة على الآخرة وعبادة الله.

٣- وإذا أتته من قبل طيب النفس بالأحوال الملائمة له لقيها بأثقال الشكر المقرونة بكل حال تطيب بها نفسه^(٣).

وتلك حيلة تألى للسالكين عندما يمنحهم الله سبحانه وتعالى تنزلاته وعطاياه. فتقوم النفس بتزين التمتع بهذه الأحوال. وما على المرید إلا أن يواجه ذلك بأثقال الشكر.

(١) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ١٢٧.

(٢) المصدر السابق ص ١٢٧.

(٣) المصدر السابق ص ١٢٨.

٤- وإذا أتته من قبل الجاه والقدر والمنزلة. لقيها بأن الجاه جاء الآخرة والقدر والمنزلة حيث ينزلهم غدا في تلك العرصة من الأحوال^(١).

وتلك حيلة تتحايل بها النفس على من اشتهر من المريدين. فتحاول أن تلهيه بتلك الشهرة، لتصرفه عن القدر والمنزلة في الآخرة. وعلى المريد أن يتنبه لمثل هذه الحيل المهلكة فيقابلها.

٥- وإذا أتته من قبل النفس ودوام العافية. لقيها بأحداث الزمان، ونحو العافية، حتى يلجأ إلى الله ولا يطمئن إلى ما دونه ولا يركن.

٦- وإذا أتته من قبل دول دنيوية. لقيها بأن الدولة دول بين الخلق ومتوارث، فإذا تمت هذه الدولة فكأن لم تكن. فولى الدولة يداولها بين عباده^(٢).

٧- وإذا أتته من قبل جرى الأمور على محابه. لقيها: بأن المنهموم مستبد.

٨- وإذا أتته من قبل يسر الطاعات وعصمة المعاصي لقيها بخوف الزوال.

٩- وإذا أتته من قبل كثرة أعمال البر وتجنب أعمال البغى في الظاهر لقيها بأن الأمر ليس بكثرة الأعمال وتجنب السوء. الشأن في صحة القلب.

١٠- وإذا أتته من قبل غزارة العلم وكياسة العمل. لقيها بتأكد الحجة.

١١- وإذا أتته من قبل صدق الأعمال. فيقول: لا أدري أيقبل منى أم لا.

١٢- وإذا أتته ومن قبل العطايا، لقيها بالغرم^(٣).

فالحكيم الترمذى يرتب مسائل ما يمكن أن تأتي به النفس من مكر وحيل ترتبها بتدرج مع حال المريد.

ومعنى هذا أن حيل النفس كثيرة ترتبط بالأحوال الدنيوية وغيرها.

وكان لابد من التصدي لهذه الحيل وذلك عن طريق الكياسة، وبالكياسة تصير القلوب محرزة الائتمار بما تأمر النفس، وتشير إليه. وتصير النفس معزولة عن إمرتها. وعندئذ - كما يقول الحكيم الترمذى - «يستوى القلب ملكا على

(١) المصدر السابق ص ١٢٨.

(٢) وذلك متابعة لقوله تعالى: «وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ» [آل عمران].

(٣) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ١٢٨، ١٢٩.

سريره، والروح ترجمانه، والعقل وزيره. والأمر والنهي للملك. والراعى:
الروح، والمدبر: العقل.

وقد كانت النفس من قبل ذلك فى معدنها ملكا على القلب مطاعة فصارت
بتوفيق الله للعبد مسلوبة المملكة، ساقطة المنزلة، مخيبة مقصاة، فنجوا من آفاتها
وخرجوا من دواهيها براه سالمين»^(١).

ولا يخفى أن الذين أنعموا النظر فى رسالة «مكر النفس» الحكيم الترمذى،
وتابعوا حيل النفس التى ذكرها الحكيم. يجدون أن الذين واجهوا هذه الحيل
بالكياسة، وتصدوا لها بالانتباه والنظر. هم أولئك الذين تمكنوا أن يلبسوا النفس
ثوب المذلة، فورثوا بذلك حب الله مولاهم ومليكمهم.

وما ورثوا ذلك حتى أوجب الله لهم محبته^(٢) ويستدل الحكيم الترمذى على
ذلك بقوله: «روينا عن رسول الله ﷺ أنه قال: «حبك الشئ يعمى ويصم»^(٣).

فالدنيا ضد الآخرة، فمن أحب الدنيا أعماه وأصمه عن الآخرة، ومن أحب
الآخرة أعماه وأصمه عن الدنيا، والنفس تضادرسها وتدعو إلى طاعتها. فمن

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٤٣.

(٢) المصدر السابق ص ٤٣.

(٣) الحديث جاء فى «منازل العباد من العبادة» ص ٤٣.

- أخرجه أبو داود فى سننه. كتاب الأدب باب فى الهوى ج ٤ ص ٣٣٤ من رواية أبى الدرداء.

- وأحمد فى المسند من حديث أبى الدرداء ١٩٤/٥، ٤٥٠/٦.

- وذكره السيوطى فى الجامع الصغير وعزاه لأحمد والبخارى فى التاريخ وأبو داود عن أبى الدرداء،
والخزائطى فى اعتلال القلوب عن أبى برزه وابن عساکر فى التاريخ عن عبد الله بن أنيس، ورمز له
بالحسن.

- وقال المناوى فى فيض القدير ٤٧٢/٣، أخرجه أحمد والبخارى فى التاريخ وأبو داود فى
الأدب عن أبى الدرداء.

- وأشار الشوكانى فى الفوائد المجموعة ص ٢٥٥ إلى ذكر ابن الجوزي والصاغانى الحديث فى
الموضوعات، وهو فى سنن أبى داود بإسناد ضعيف فيه بقيه وابن أبى مریم.

وقال السخاوى فى (المقاصد الحسنة) ص ٨١ رواه أبو داود، والعسکرى عن أبى الدرداء مرفوعا
وموقوفا والوقف أشبه. وفى سننه ابن أبى مریم وهو ضعيف ورواه أحمد عن أبى الدرداء
فوقفه. والدافع أكثر.

وقال السخاوى أيضا: لم ينفرد به بقيه، فقد تابعه أبو حيوه شريح بن يزيد ومحمد بن حرب
كما عند العسکرى، ويحى البابلى كما عند القضاعى فى مسنده وعصام بن خالد، ومحمد بن
مصعب كما عند أحمد فى مسنده.

أحب النفس أعماه وأصمه عن الله، ومن أحب الله أعماه وأصمه عن النفس. فوجدنا هذا ميزان الخلق، به يوزنون على درجاتهم محب النفس آيس عن كشف الغطاء، والوصول إليه لأنه عدوه. والمقبل على العدو معرض عن الله، ومحب الله دافع باله عن النفس، معرض عنها، مقبل على الله^(١).

وإذا كان الحكيم الترمذى يجعل من منازل القاصدين إلى الله (منزلة عداوة النفس) وبنه السالكين إلى مكائدها وخدعها. فإن المحاسبى يطلب من المريدين أن يعرفوا أنفسهم. «فاعرف نفسك فإنك لم ترد خيرا قط مهما قل إلا وهى تنازعك إلى خلافه، ولا عرض لك شر قط إلا كانت هى الداعية إليه، ولا ضيقت خيرا قط إلا لهواها ولا ركبت مكروها قط إلا لمحبتهها. فحق عليه حذرهما لأنها لا تفر عن الراحة إلى الدنيا والغفلة عن الآخرة»^(٢).

وإذا كان المحاسبى يطلب من المريد أن يعرف نفسه.. فإن ابن عطاء الله السكندرى يقول للمريد: «إذا التبس عليك أمران فانظر أثقلهما على النفس فاتبعه فإنه لا يثقل عليها إلا ما كان حقا»^(٣).

وهذا ميزان صحيح باعتبار غالب الأنفس لأنها مجبولة على الجهل والشره. فشأنها أبدا إنما هو طلب الحظوظ والفرار من الحقوق.

وحظ النفس فى المعصية ظاهر جلى وحظها فى الطاعة باطن خفى. فإذا وجد المريد من نفسه ميلا وخفة عند بعض الأعمال دون البعض اتهمها وترك ما مالت إليه وخف عليها، وعمل بما استثقله»^(٤).

ولا يكتفى ابن عطاء الله السكندرى ببيان هذا الميزان الدقيق الذى يكشف عن النفس فى وضوح. فتراه يجعل: «إحالة الأعمال على وجود الفسراغ من رعونات النفس»^(٥) فإذا كان العبد متلبسا بحال من أحوال دنياه وكان له فيها شغل

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٤٤.

(٢) المحاسبى «الرعاية لحقوق الله» ص ٢٦١.

(٣) ابن عطاء الله «شرح الشيخ الرندى» ج ٢ ص ٢٩.

(٤) المصدر السابق ج ٢ ص ٢٩.

(٥) المصدر السابق ج ١ ص ٢١.

يمنعه من العمل بالأعمال الصالحة. وأحال ذلك العمل على فراغه من تلك الأشغال. وقال إذا تفرغت عملت. فذلك من رعونة نفسه، والرعونة ضرب من الحماقة. وحماقته من وجوه:

الأول: إشار الدنيا على الآخرة وليس هذا من شأن عقلاء المؤمنين وهو خلاف ما طلب منه.

والثاني: تسويفه بالعمل إلى أوان فراغه. وقد لا يجد مهلة بل يختطفه الموت قبل ذلك أو يزداد شغله لأن الدنيا يتداعى بعضها إلى بعض.

والثالث: أن يفرغ منها إلى الذى لا يرضيه من تبدل عزمه وضعف نيته.

ثم فيه من دعوة الاستقلال ورؤية الحول والقوة فى جميع الأحوال ما يستحق فى جنبه جميع هذا^(١).

فالحكيم الترمذى والمحاسبى وابن عطاء الله السكندرى، يلتقون فى تحليل النفس وفى الغاية من هذا التحليل. حيث إن الغاية: الوقاية من الشر ومن ارتكاب الذنوب ليمضى السالك فى الطريق مستضيئاً بنور الله.

ولا يخفى أن فهم الحكيم الترمذى - وغيره من علماء السلوك - لخطرات النفس الإنسانية، وتنبيه المريدين إلى مكرها وحيلها، ينفى عن التصوف أنه دعوة إلى السلبية والزهد المريض والهروب من قضايا الإنسان.

وتربية النفس عن طريق المحاهدة والرياضة والكياسة. خطة إصلاحية نافذة. فمخالفة النفس رأس جميع العبادات، وكمال كل المجاهدات. ولا يجد العبد الطريق إلى الحق إلا بذلك.

المحبة

إن منزلة المحبة عند الحكيم الترمذى تأتى بعد منزلة عداوة النفس يقول الحكيم فى ذلك: «إن لله عبادة قطعوا هذه العقبة، فتركوا هذه النفس مزجورة منسية، وصارت أرواحهم معلقة بالمحل الأعلى»^(٢).

(١) الرندى «شرح الشيخ الرندى على كتاب الحكم» ج ١ ص ٢١.

(٢) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٤٥.

فمنزلة المحبه جاءت بعد منزلة عداوة النفس فى ترتيب مقصود، حيث تركت النفس مزجورة منسية، فأصبحت الأرواح معلقة بالجناب الأسنى. والمحبة عند الحكيم «إنما سميت محبة لأنها خلصت إلى حبة القلب، وهو مجتمع العروق فجرت وشربت منها عروقهم حتى رويت»^(١).

فالمحبة - كما ترى - مأخوذة من الحب. وهو جمع حبة القلب، وحبة القلب محل اللطيفة وقوامها. لأن إقامتها بها. فسميت المحبة حبا باسم محلها، لأن قرارها فى حبة القلب^(٢).

والمحبون عند الحكيم صارت أرواحهم معلقة بالمحل الأعلى، فذاقوا لذيق العيش هناك. طعم حلاوته أنساهم طلب الأحوال فى الدنيا: من الضيق والسعة، والعز والذل، والبؤس والنعمة، والحر والبارد.

فهذه الأشياء جارية عليهم فى دار الدنيا من غير اشتغال منهم بطلبها ولا بفوتها. ما وجدوا من ذلك كان يغيتهم. قد انقطعت أطماع نفوسهم عن كلفة هذه الأشياء^(٣).

فمحبة العبد لله سبحانه وتعالى صفة تظهر فى قلب المؤمن المطيع. بمعنى التعظيم والإكبار. ليطلب رضا المحبوب، ويصير بلا صبر فى طلب رؤيته وقلقا

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٤٥.

(٢) هناك تعريفات أخرى للمحبة. حيث يقال:

- إن المحبة بالمعنى اللغوى مأخوذة من «الحبة» وهى بذور تقع على الأرض فى الصحراء فسموا الحب حبا لأن فيه أصل الحياة كما أن فى الحب أصل النبات.

- ويقولون إنها مأخوذة من «الحب» الذى فيه ماء كثير ويكون قد امتلأ وليس فيه للعيون مساع وقد صار مالكة أيضا فكذاك المحبة حينما تجتمع فى قلب الطالب وتملأ قلبه لا يبقى فى ذلك القلب مكان لغير حديث الحبيب.

- ويقال إن الحب هو تلك الخشبات الأربع المشقة معا التى توضع عليها جرة الماء فيسمون الحب حبا بهذا المعنى لأن المحب يتحمل عز الحبيب وذله.

- ويقال إنها مأخوذة من حباب الماء وغليانه عند المطر الشديد وذلك الغليان يكون ماء فى حال المطر العظيم، فاسموا المحبة حبا لأنه غليان القلب عند الاشتياق إلى لقاء المحبوب.

- ويقال إن الحب اسم موضوع لصفاء المودة لأن العرب يسمون صفاء بياض إنسان العين حبة الإنسان كما يقال لصفاء سويداء القلب حبة القلب. فصار هذا محل الحبة وذاك محل الرؤية.

«انظر الهجرى كشف المحبوب» ج ٢ ص ٥٤٨، ٥٤٩.

(٣) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٤٥.

فى الرغبفة فى قربه؁ ولا يسكن إلى أحد دونه؁ ويعتاد ذكره؁ ويتبرأ مما سوى ذكره؁ وينقطع عن جميع المألوفات والمستأنسات؁ ويعرض عن الأهواء؁ ويقبل على سلطان المحبة؁ ويطيع حكمه؁ ويعرف الحق تبارك وتعالى بنعوت الكمال.

ويذكر الحكيم الترمذى: أنه ليس شىء أحلى من حب الله؁ فإذا وجد العبد حلاوة حب الله. غرقت حلاوة أمور الدنيا فى حلاوة الحب وتلاشت؁ فعندها لا يريد العبد إلا ما يريد ربه. وذلك قول الرسول ﷺ: «حبك الشىء يعمى ويصم»^(١) فكلما كسر العبد مشيئة من مشيئاته؁ واحتمل أثقال المكاره والغموم. كان ذلك أكثر لمشيئة نفسه وأضعف. فكلما انتقص من ها هنا ازداد من حب الله حتى يذهب هذا كله ويبقى ذلك كله مستوليا على القلب»^(٢).

فمحنة العبد لله عز وجل: الغاية القصوى للسالكين والسائرين فى الطريق ولا يعبر عنها حقيقة إلا من ذاقها. ومن ذاقها استولى عليه من الذهول على ما هو فيه أمر لا يمكنه معه العبارة^(٣).

والسالكون الذين أقاموا فى منزلة المحبة: «ما لهم أيام الحياة من نهمه إلا مناجاته. وما لهم فى الآخرة نهمه إلا عفوة. وما لهم من الجنة تهمة إلا زيادته. وما لهم من الزيارة تهمة إلا ملاقاته والنظر إليه»^(٤).

ومما يجدر التنبيه إليه؁ أنه لا يجوز أن تكون محبة العبد للحق من جنس محبة الخلق لبعضهم البعض؛ لأن هذه ميل إلى الإحاطة بالمحجوب وإدراكه وهذا حكم صفة الأجسام «ومحبو الحق تعالى مستهلكون فى قربه لا طالبون لكيفيته. لأن الطالب قائم بنفسه فى المحبة؁ والمستهلك قائم بالمحجوب وأصدق الناس فى معترك المحبة مستهلكون ومقهورون»^(٥).

(١) الحديث سبق تخريجه. وقد أورده الحكيم الترمذى فى المسائل المكنونة ص ٩٣ فى باب مسألة «حب الله».

(٢) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ٩٣.

(٣) ابن الدباغ «مشارك أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب» ص ٢١.

(٤) الحكيم الترمذى «منار العباد من العبادة» ص ٤٥.

(٥) الهجوبرى «كشف المحجوب» ج ٢؁ ص ٥٩١.

ولذلك يقول الحكيم «وأما ذكر المنزلة الرابعة. فهم أهل المحبة والقربة. وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ﴾ [المائدة: ٣٥] واتقوا الله في ترك الذنوب وابتغوا القربة في مجاهدة الهوى. لأن مجاهدة الهوى تطهير. وكلما تطهروا ازدادوا قربا»^(١) فمجاهدة الهوى تطهير. وهؤلاء لما تطهروا من الهوى والميلان عند الله استوجبوا - عند الحكيم - محبة الله، فأورثهم حبه»^(٢).

ومحبة الله سبحانه وتعالى للإنسان - عند الحكيم الترمذى -

١- إما أن تكون دون الإشارة إلى سبب استحقق به العبد هذه المحبة.

يقول الحكيم الترمذى: «فالحب سر الله تعالى في العباد، يفتح لهم من ذلك على أقدارهم بمشيئته بما سبق لهم من الأقدار منه»^(٣).

ويذكر الحكيم أنك إذا أحببت أن تعرف الذين أحبهم الله فانظر إلى خصالهم التي وصفهم الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...﴾ [المائدة: ٥٤] فبدأ بذكر محبته لهم، ثم ثنى بحبهم إياه، ليعلم أن من حبه إياهم نالوا حبه، ثم وصف حالهم. فقال: ﴿أَذَلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [٥٤] أى ينكسرون عند كل حق، ويخضعون تواضعا لله، يذلون عند المؤمنين ومعاملتهم. وكذلك عند كل حق وباطل، فهم أذلة أعزة، يذلون لربهم عند حقه، ويعزون لربهم عند الباطل. ثم قال: ﴿يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ سجاهدون أهواءهم فى العبودية، ﴿وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ تركوا النفس مطروحة فى ناحية، منسية لا يباليون بها بالة من طلب جاه، أو قدر أو منزلة فى قلوب الخلق»^(٤).

فالحكيم الترمذى فى عرضه لمحبة الله للإنسان دون الإشارة إلى سبب استحقق به العبد هذه المحبة. يبين لنا أن من حب الله للسالكين نالوا حبه. ويؤكد

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٦٧.

(٢) المصدر السابق ص ٦٨.

(٣) الحكيم الترمذى «الأمثال بين الكتاب والسنة» ص ١٠٣.

(٤) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٦٨، ٦٩.

هذا المعنى فى موضع آخر فىقول: «وأما الحب فإنهم نالوا حبهم له من حبه لهم»^(١) وهؤلاء الذين أحبهم الله .

تعرفهم من خصالهم التى بيئتها الآية الكريمة .

- أذلة على المؤمنين يذلون لربهم عند حقه .
- أعزة على الكافرين يعزون لربهم عند الباطل .
- يجاهدون فى سبيل الله أهواءهم فى العبودية .
- ولا يخافون لومة لائم فتركوا النفس مطروحة .

٢- وأما أن تكون محبة الله تعالى للإنسان قد نالها لاتباعه الرسول ﷺ . وقد استدلل الحكيم الترمذى على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران] يقول الحكيم الترمذى: فاستخرج سرائر أهل صدق محبته باتباعهم محمدا ﷺ فى جميع الأمر والنهى وفى جميع الحالات التى دلهم عليها^(٢) فجعل اتباع محمد ﷺ علما لحبه^(٣) .

فالحكيم الترمذى فى منزلة «المحبة» يشير إلى أن حب الإنسان لله سبحانه وتعالى ينبثق عن حب الله عز وجل للإنسان، وحب الله عز وجل للإنسان أسبق من حب الإنسان لله سبحانه وتعالى، وحب الله تعالى للإنسان سر من الله سبق فى مشيئته وتقديره .

وهناك كثير من الأحاديث النبوية يأتى بها الحكيم الترمذى فى الموضوع منها ما ذكره فى كتابه «الأمثال من الكتاب والسنة»^(٤) حيث قال: روى عن رسول الله فيما يروى عن جبريل عليه السلام عن الله تعالى أنه قال: «ما تقرب إلى عبدى بمثل أداء فرائضى، وإنه ليتقرب إلى بعد ذلك بالنوافل حتى أحبه، وما يتقرب إلى

(١) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص ١٠٤ .

(٢) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٦٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٧٠ .

(٤) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص ١٣٣ .

عبد بمثل النصح. فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ويده ورجله، وفؤاده، فبى يسمع، وبى يبصر، وبى يمشى، وبى يبطش، وبى يعقل»^(١).

ومما يؤيد محبة الله للعبد وأثرها فى محبة الخلق ما روى عن أبى هريرة - رضى الله عنه - عن النبى ﷺ قال: «إذا أحب الله العبد نادى جبريل: إن الله يحب فلانا فأحببه، فيحبه، جبريل. فينادى جبريل فى أهل السماء. وإن الله يحب فلانا فأحبوه فيحبه أهل السماء ثم يوضع له القبول فى الأرض»^(٢).

ومن المؤكد عند الحكيم الترمذى أن:

- المحبة جرت من الله تبارك اسمه إلى عباده فى اللطف. فوصل إلى جميع خلقه فأحبوه وفرحوا به. وعباداته لمحبهته. واللطف رفيق فلما جاءت الشهوات مالت بهم عن الله هكذا يمينا وشمالا، فقالوا ربنا الله. ثم لم يستقيموا.

(١) أخرجه البخارى «باب التواضع» ج ٨ ص ١٠٥. ولفظ البخارى.

- عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله: «إن الله عز وجل قال: من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى مما افترضت عليه»، وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها، ورجله التى يمشى بها، وإن سألنى لأعطينه ولئن استعاذنى لأعيننه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددى عن نفس عبدى المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته» قال ابن حجر فى فتح البارى: للحديث طرق أخرى يدل مجموعها على أن له أصلا منها عن عائشة أخرجه أحمد فى الزهد وابن أبى الدنيا وأبو نعيم فى الحلية والبيهقى فى الزهد من طريق عبد الواحد بن ميمون عن عروة عنها، وذكره ابن حبان وابن عدى أنه تفرد به.

- ابن حجر «فتح البارى» ج ١ ص ٣٤١، ٣٤٢ المطبعة السلفية بيروت.

(٢) - أخرجه البخارى فى كتاب «بدء الخلق» باب ذكر الملائكة ج ٤ ص ١١١.

وقد رواه البخارى أيضا فى كتاب الأدب. باب المقت من الله ج ٨ ص ١٤.

أخرجه البخارى أيضا فى كتاب التوحيد باب «كلام الرب مع جبريل، ونداء الملائكة» ج ٩ ص ١٤٢. - وأخرجه الإمام مالك رحمه الله فى الموطأ ص ٢٠٩ هامش الجزء الثانى مصابيح السنة باب «ما جاء فى المتحابين فى الله».

- وأخرجه الترمذى فى سننه باب سورة مريم ج ٢ ص ١٩٨ وقال أبو عيسى (حديث حسن صحيح).

- أخرجه مسلم فى صحيحه كتاب البر والصلة باب إذا أحب الله عبدا حبه إلى عباده ج ٤ ص ٢٣٠ ط البابى الحلبى.

ثم خرجت محبة أخرى فى التوحيد إلى أهل المنة والاجتباء . فأحبوه وفرحوا به والتوحيد تخين ركين . فلما جاءت الشهوات وتزين الشيطان ليميل بهم . لم يقدرُوا على ذلك ﴿... قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا...﴾ [الأحقاف] فلم يشركوا .

- ثم خرجت محبة ثالثة إلى أهل الصفوة فشبت قلوبهم ، وغلت المحبة غليان المرجل فأحرقت حب الشهوات ، ووفدت بالقلب إلى العزيز الجواد ، فشبت قلوبهم ^(١) فالله سبحانه وتعالى أبرز للعباد محبة ورافة ورحمة ، ووضعها عنده ليجريها إلى العباد . فمن وجده ، وأقبل إليه وأسلم وجهه لله صدقا أجرى . إليه من هذه الثلاث بقدر ما وفى من هذه الثلاث ^(٢) .

ومن هنا كانت منزلة المحبة من منازل السائرين عندالحكيم الترمذى ليصل إليها السالك ويتدرج مصحوبا بنشاط متواصل متتابع نتيجة استعداد يجعل السالك يقوم بسلوك معين إزاء هدفه وهو الوصول إلى الله .

قطع الهوى

إن منزلة قطع الهوى - عند الحكيم الترمذى - تأتى مباشرة بعد منزلة «المحبة» التى عرضنا لها فى المنزلة الرابعة ونحن نتابع الحكيم الترمذى فى وسائل السلوك .

يقول الحكيم الترمذى : «إن لله عبادا قطعوا هذه العقبة ، فبقيت لهم عقبة الهوى ، كلما هزموها وقهروها فى منزلة من هذه المنازل وجدوها حية ، فأمعنوا فى إتعبائها طمعا لإماتة الهوى وفقد رؤية النفوس فى الأشياء» ^(٣) .

فالحكيم - كما نرى - يشير إلى أولئك السالكين الذين قطعوا منزلة «المحبة» ووصلوا إلى درجاتها . بأن عليهم لكى يتمكنوا من قطع مراحل السفر أن يبادروا إلى قطع «عقبة الهوى» .

وإذا أردنا أن نعرف ماهية الهوى عند الحكيم الترمذى . وإذا عدنا إليه نجد قائلا يقول له : ما الهوى؟

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١٦٢ .

(٢) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ١٢٣ .

(٣) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٤٦ .

فيقول الحكيم الهوى: «جوهرة النفس لأن آدم عليه السلام خلق من تراب. فكان الهوى هو عنصره الذي فيه جوهرته الترابية. فكانت تلك الترابية متشعبة في النفس، وهو صفوة غذاء الأم. لأن التراب مظلم. وأمك ربتك من اللبن ومما أخرجت الأرض. فإذا خرج الروح منك صار وجهك وجميع جسدك كأنه ذر عليه التراب لأنه لما زال الروح تغير الجسد إلى جنسيته الترابية. فقد علم شهوات الأرض ولذاتها وعرفها بذلك العنصر المنظم المتشعب. هناك له ميلان: يهوى إلى جنسه، فسمى هوى لأنه تهوى به النفس. والنفس تهوى بالقلب. والقلب يهوى بالأركان إلى نعيم الأرض لأنه من جنسه وإليه يحن وله يآلف. فهذه النفس مضطربة إذا حملت عليها أمر الله تعالى»^(١).

«والهوى هايجه من النار، ومرورها بالشهوات التي حفت بالنار، فتحمل الهوى من تلك الشهوات زيتتها وأفراحها ولذاتها ونعيمها إلى جوف هذا العبد حتى تؤديه إلى نفسه. فإذا احتملت النفس صار مركبها الهوى، وعلى مقدمته الشهوة قال تعالى: ﴿وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ (٤٠) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ (٤١)﴾ [النازعات] فركوب الهوى إنما تركبه النفس. فإذا ركبت النفس ركض بها الهوى إلى المكان الذي احتاج منه وهو نفس جهنم»^(٢).

فالهوى يدعو الإنسان إلى قضاء الشهوات، ويميل به إلى اللذة والمتعة ويذهب بصاحبه إلى ادعاء الربوبية. ومن هنا ادعى فرعون الربوبية حتى يكون نافذ القول في شهواته ومناه، جاتز الأمر. دعاء ذلك إلى أن يقول: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَىٰ (٢٤)﴾ [النازعات] هذه ثمرته.

فالهوى يهوى بك إلى قضاء الشهوات، ودرك ما هو من جنسه فاحذروه، فإن الصغيرة التي تبيض منه تقوى حتى تصير كبيرة قوية، ترمى بك في أودية المهالك»^(٣).

ولعلنا نفهم من كلام الترمذى أن الأهواء تقوم على قسمين:

- الأول: هوى اللذة والشهوة.

- والثانى: هو هوى السلطان والادعاء.

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٤٦.

(٢) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص ٥٧.

(٣) الحكيم الترمذى «أسرار مجاهدة النفس» ص ١٣٤.

والسالك فى سيره إلى الله رب العالمين فى المراحل السابقة التى عرفناها من المنازل، التى عرضنا لها عند الحكيم الترمذى. كان يسير اقتدارا ورجولة معتدا بنفسه، تحفه المنة الإلهية. فالتوبة والزهد وعداوة النفس والمحبة وسائل تحتاج من السالك إلى عزم وإرادة وتصميم. ولكن الإنسان السالك لا يصل إلى الله بنفسه أو بعمله أو بحبه أو مجاهدته وإنما يصل إلى الله بالله.

ولهذا كان لابد أن يتجرد السالك عن نفسه ليمضى قدما منخلعا عن فرديته. فىرى السير إلى الله إنما يكون به وليس بشىء سواه. فىعمل على التخلص مما بقى فى نفسه من الهوى.

وذلك أن يرى ما وصل إليه من منزلة ما كان بجهد. وإنما يرى هذا السالك وغيره من السالكين «أنهم ملوا الحياة وبرموا النفوس وأسوا وتحيروا وصرخوا إلى الله من صدق القلوب باذلين له مجهودهم، منكسرين مفتقرين إليه، قد تعروا من جميع الحول والقوة، فنظر الله إليهم بعين الرحمة ولطف بهم، وكشف عن قلوبهم الغطاء، فتعلقت قلوبهم بالحجب الربانية فغذاهم برحمته، فهى تسبح بهم فى بحور من الثواب، لا منتهى لهم عنده، ولا مخرج لهم منها. فقلوبهم كالملجم عرقا، قد حجب أبصارهم من النظر إلى أهوائهم فبقيت آراؤهم معطلة عنهم، فصفت قلوبهم لخالقهم. قد حيل بين قلوبهم وبين أهوائهم. فالهوى فيهم محبوس فى وثاق»^(١).

ولقد سئل الجنيد رضى الله عنه: ما الوصل؟ فقال: ترك ارتكاب الهوى «فمن يريد أن يكرم بوصلة الحق، يجب أن يخالف هوى الجسد، لأن العبد لا يقوم بعبادة أبدا أعظم من مخالفة الهوى إذ إن حفر الجبل بالظفر أسر على ابن آدم من مخالفة النفس والهوى»^(٢).

فالحكيم الترمذى والإمام الجنيد يلتقيان فى أن الوصل ترك ارتكاب الهوى ومن وصل عند الحكيم وصل باب الملك قلبه يقرع باب الملك بالتضرع والاستكانة فىخرج عليه من عطاياها وفوائدها»^(٣).

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٤٦.

(٢) الهجویری «كشف المحجوب» ج ٢ ص ٤٤٠.

(٣) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٤٧.

ومما يدرك بوضوح أن الحكيم الترمذى يستدل على منزلة قطع الهوى والتطهير منه^(١) بقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمَلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى (٧٥) جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّى ﴾ (٧٦) [طه] يقول الحكيم - أى من تطهر من الهوى. فهذا مؤمن لا يخلط الفاسدات بالصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى جنات عدن. فوصفه فى أول الآية بالإيمان ثم ذكر الصالحات وهو الذى لا يشوبه شيء^(٢).

ويستدل الحكيم كذلك بقوله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى (١٤) ﴾ [الأعلى] أى تطهر. فالطهارة من كل شيء يباعده منه، أو يحجبه عنه. ثم قال، عز وجل: ﴿ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى (١٥) ﴾ [الأعلى] فمعرفة باسمه دعاه إلى التصلية له. وهو الوقوف بين يديه فى نوايب فأفلح «هذا العبد أى نجا بالتطهير من الهوى، وخلص إلى قرب ربه^(٣)».

فإذا فطم السالك نفسه عن طاعة الهوى. حتى صار له عادة ألا يطيع الهوى فى شيء من الأشياء - وإن أبيح له ذلك الشيء - استنار قلبه باليقين. وهو نور مشرق فى الصدر^(٤).

الخشية

إذا كان طريق السالك فى منزلة «قطع الهوى والتطهير منه» هو الخضوع والخشوع والتذلل، والوقوف بالباب ليدىم القرع، والتضرع إلى الله تعالى. فإن المنزلة السادسة «منزلة الخشية» هى منزلة كشف الحجب الربانية.

يقول الحكيم الترمذى: «إن لله عبادا قطعوا هذه العقبة» منزلة قطع الهوى «صارخين إلى الله مستغيثين به، فنظر الله إليهم بعين اللطف، فكشف إليهم عن الحجب الربانية حتى وصلت قلوبهم إلى معرفته^(٥)» وحين وصلت القلوب وعرفت كانت الخشية: حيث وقع السالكون فى فضاء عظيم وسعة بحار يسبحون فيها، ولا يجدون لها منتهى، متحيرين، منقبصين كالمجتشمين والمستوحشين لأنهم لما خلصوا إلى ربهم التفتوا بما فى أهوائهم فى الحياة، فرأوا نفوسهم الدنية فى ذلك

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٧٦.

(٢) المصدر السابق ص ٧٦.

(٣) المصدر السابق ص ٧٧.

(٤) الحكيم الترمذى «أسرار مجاهدة النفس» ص ٨٠.

(٥) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٤٨.

المحل العظيم، فتحيروا واستحيوا من ربهم، واحتشموا من الدنو، واستوحشوا من الحال التي رأوا من إقبال الله عليهم، وعظيم صنعه بهم، وهربهم منه أيام الحياة، فأقعدهم الحال عن جميع أمورهم. وهابوه في ذلك المقام هيبة آيست طراوة أنفسهم، فنشفت طراوتها»^(١).

ولعله يفهم مما ذكره الحكيم الترمذى من أحوال أهل الخشية وصفاتهم أن الخشية خوف يشوبه تعظيم وأكثر ما يكون ذلك عن علم بما يخشى منه.

ويذكر الجرجاني في التعريفات: أن الخشية تألم القلب بسبب توقع مكروه في المستقبل يكون تارة بكثرة الجنابة من البعد، وتارة بمعرفة جلال الله وهيئته^(٢).

فالخشية عند الحكيم الترمذى لا تكون إلا من العلم بالله، والعلم بالله يؤدبك إلى السلطان، وكما يؤدبك إلى السلطان يؤدبك إلى الرحمة، ويؤدبك إلى الجلال، وكما يؤدبك إلى الجلال يؤدبك إلى الجمال ويؤدبك إلى العز والكبرياء، وكما يؤدبك إلى الكبرياء يؤدبك إلى الكرم، ويؤدبك إلى الخطر العظيم من مكروه وإلى هول المشيئة، وكما يؤدبك إلى ذلك يؤدبك إلى الجود ويؤدبك إلى الهيبة. وكما يؤدبك إليها يؤدبك إلى المحبة والأنس»^(٣).

ويعهد أن يذكر الحكيم ما جاء عن العلم بالله الذي لا تكون الخشية إلا به نجده يستدل على ما ذكر بقوله تعالى: ﴿... إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر] ﴿٢٨﴾ يقول الحكيم: ثم قال على أثره: ﴿... إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [فاطر] يعلمك: أن العلماء بالله يخشون الله لعلمهم بالله أنه جليل، فيخشون جلاله، ثم يمازج الخشية علمهم بالله أنه عزيز غفور. وذلك أن العزيز يأنف أن يخيب من يأمله أو يرد سائله أو يؤيس راجيه، والعزيز يعطى ولا يبالي من العطية^(٤).

فالخشية من الله سبحانه وتعالى لا تكون إلا من غزارة العلم بالله، وأعلم الخلق بالله أخشاهم لله. فعلامه العلم بالله عند شيخنا الحكيم خشيته وعلامة خشيته: طاعته^(٥).

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٤٨.

(٢) الجرجاني «التعريفات» ص ٩٨.

(٣) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ٥٣.

(٤) المصدر السابق ص ٥٣.

(٥) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص ٩٢. مخطوط باريس.

وإذا كان الأمر - كما ذكرنا - فإن خشية الخلق لا تكون إلا من الجهل بالله عز وجل وسوء الظن به. وهذا - كما يذكر الحكيم - لمن خشى الخلق عن غفلة عن الله. وأما من خشى الخلق مخافة أن يسلمه الله عليه، فهذه خشية راجعة إلى خشية الله، فهذا محمود^(١).

يقول الحكيم الترمذى مستدلاً على ما ذكر: ورسولنا محمد ﷺ عوتب في الخشية. فقال: ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ [الأحزاب] حيث أخفى في نفسه حاجته إلى زينب وقال لزوجها ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾ [الأحزاب] وأيدها الله بأن أعلمه أن زينب ستكون من نسائه. وكان يقال لزيد ابن محمد. لأن رسول الله ﷺ تبناه. فكره أن يقال: تزوج امرأة ابنه حتى نزلت: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب] ونزلت ﴿لَكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطْراً﴾ [الأحزاب].

فالله سبحانه وتعالى يعاتب رسولنا محمد ﷺ حيث قال لزيد بن حارثة الذى أنعم الله عليه بهداية الإسلام. وأنعم عليه محمد ﷺ بالتربية والعتق: أمسك عليك زوجك زينب بنت جحش، واتق الله فيها، واصبر على معاشرتها. وأخفى في نفسه ما الله مظهره من أنه سيطلقها وإن الرسول ﷺ سيتزوجها، وخاف أن يعيره الناس. والله الجدير بأن يخافه ولو كان فى ذلك مشقة عليه. فلما قضى زيد حاجته وطلقها تخلصاً من ضيق الحياة معها روجه الله منها. ليكون قدوة فى إبطال هذه السعادة المردولة، ولا يتحرج المسلمون بعد ذلك من التزوج بزيجات من كانوا يتبنونهم بعد طلاقهن، وكان أمر الله الذى يريده واقعا لا محالة^(٢).

والحكيم الترمذى لا يكتفى بالاستشهاد بآيات القرآن الكريم وما جاء فى معاتبه النبى ﷺ. فنراه^(٣) يقول: وروى فى الحديث عن رسول الله ﷺ: «أنه يقال للعبء يوم القيامة ما منعك إذا رأيت المنكر أن لا تغيره؟ قال: خشيت الناس قال: فإياى كنت أحق أن تخشى»^(٤).

(١) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص ٩٢.

(٢) انظر: «المنتخب من التفسير» ص ٦٢٨.

(٣) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص ٩٢.

(٤) - أخرجه أحمد فى مسنده ج ٣ ص ٤٨ عن أبى سعيد الخدرى ط بيرون ١٩٧٨ م.

- وأخرجه ابن ماجه فى سننه. كتاب الفتن. باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ج ٢ ص ١٣٢٧ عن أبى سعيد. فى الزوائد إسناده صحيح. رجاله ثقات.

ويقول النبي ﷺ: «إني أتقاكم لله وأشدكم له خشية»^(١).

وإذا كان قد سبق لنا أن قلنا: إن الخشية عند الحكيم الترمذى هي خوف يشوبه تعظيم. فإننا نجد أن الحكيم الترمذى يجمع ذلك الخوف والتعظيم فى القشعريرة يقول: وتحقيق ذلك فى كتاب الله عز وجل من قوله: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي تَقْشَعِرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ [الزمر] فاحترق الجلد تقشعر من المثنى يثنى فيها الوعيد مرة بعد مرة. فالقشعريرة من الوعيد، ومن الخشية منه. ثم قال: ﴿ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الزمر] فإذا ذكره بعد الوعيد اطمأن إليه ولان جلده وقلبه قد لها بذكره عن نفسه^(٢).

وإذا كانت الخشية عند الحكيم الترمذى لا تكون إلا من العلم بالله فإن ابن عطاء الله السكندرى «خير العلم عنده ما كانت الخشية معه»^(٣) فخير العلوم ما يلزم وجود الخشية لله تعالى معه، لأن الله تعالى أثنى على العلماء بذلك. فكل علم لا خشية معه فلا خير فيه ولا يسمى صاحبه عالما على الحقيقة^(٤).

(١) - أخرجه البخارى فى صحيحه كتاب الأدب باب من لم يواجه الناس بالعتاب ج٢ ص ١٢٣ ص ٥٥٣ عن عائشة ط المطبعة السلفية.

- أخرجه مسلم فى صحيحه كتاب الفضائل باب «علمه ﷺ بالله تعالى وشدة خشيته» ج٤ ص ١٨٢٩ عن عائشة.

- أخرجه البخارى فى صحيحه كتاب النكاح باب الترغيب فى النكاح ج٩ ص ٤٠١ عن أنس بن مالك.

- وأخرجه مسلم فى صحيحه كتاب الصيام باب النهى عن الوصال فى الصوم ج٢ ص ٧٧٩ وباب «صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب ج٢ ص ٧٨١.

- وأخرجه أبو داود فى سننه كتاب الصيام باب من أصبح جنباً فى شهر رمضان ج١ ص ٥٥٧ عن عائشة ط مصطفى الحلبى.

- وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ باب فى جاء فى صيام من يصبح جنباً فى رمضان ج١ ص ٢٨٩ عن عائشة ط عيسى الحلبى.

- وأخرجه أحمد بن حنبل فى مسنده ج٦ ص ٦٧ ط بيروت عن عائشة.

(٢) الحكيم الترمذى «منار العباد من العبادة» ص ٨٠.

(٣) ابن عطاء الله السكندرى «شرح الشيخ محمد بن إبراهيم النفرى» ج٢ ص ٥٠.

(٤) المصدر السابق ج٢ ص ٥١.

وابن عطاء الله السكندري يزيد الأمر وضوحا مبينا ماهو على الإنسان وما هو له فيقول: «العلم إن قارنته الخشية فلك والا فعليك»^(١).

فالمعلم الذى تلازمه الخشية لك لأنك تنفع به فى دنياك وآخرتك، والعلم الذى لا خشية فيه عليك؛ لأنك تستضرر به فيهما وهذا هو الفرق بين علماء والآخرة وعلماء الدنيا من حيث إن علماء الآخرة موصوفون بالخشية والرغبة. وعلماء الدنيا موسومون بالأمن والعزة»^(٢).

ومما يفهم من كلام الحكيم ورؤية ابن عطاء الله السكندري. أن الحكيم الترمذى يجعل العلم أصلا أصيلا فى السلوك، ولذلك يقول للسالك الذى سألته عن كيفية السلوك «أول ما يجب عليك طلب العلم»^(٣)؛ ولذلك كانت الخشية عنده لا تكون إلا من العلم بالله.

أما ابن عطاء الله السكندري فيجعل العلم النافع أصلا لكن لا يكون نافعا إلا إذا قارنته الخشية، وكانت معه.

الذكر

النفس الإنسانية كالجسم تسعد وتشقى، وتصح وتمرض، وتتسامى وتتسافل وهى كذلك كالجسم بحاجة إلى وقاية قبل الإصابة، وبحاجة إلى علاج إذا سقطت فريسة الأوبئة التى تنتاب النفوس المظلمة التى فقدت مناعتها فخارت قواها.

ولهذا تناول الإسلام بالرعاية والعناية النفس الإنسانية، فخط لها مسارا، ووضع لها منهاجا، يستجيب لنوازعها الخيرة وينميها، ويحول بينها وبين دواعى الشر والانحراف بما وفر لها من أساليب الترويض والتهذيب والروحية والخلقية.

ومن تلك الوسائل «ذكر الله» تبارك وتعالى. فإن حالة الذكر الدائم التى تطلبها الإسلام من المؤمن ﴿يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقَعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ [آل عمران]. إن هى الإحالة استنفار عام لكل الطاقات البناءة، والقوى الكامنة الرشيدة فى الإنسان: لأنه بالذكر الدائم تتقد جذوة الحب الإلهى فى نفس الإنسان، فيرتقى إلى عوالم الانشراح وساحات القرب، ويجوب رياض اليقين.

(١) ابن عطاء الله السكندري «شرح الشيخ النفرى» ج ٢ ص ٥٢.

(٢) المصدر السابق ج ٢ ص ٥٢.

(٣) الحكيم الترمذى «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ١٤٧ مخطوط.

وإذا كان الذكر حالة استنفار. فإن ذلك يعنى الحضور ولذا قيل: «الذكر ذكران: ذكر بالقلب، وذكر باللسان، وكل واحد منهما ضربان: ذكر عن نسيان، وذكر لا عن نسيان، بل عن ادامة حفظ»^(١).

والفيروزآبادى يقول: «الذكر تارة يقال ويراد به هيئة للنفس بها يمكن الإنسان أن يحفظ ما يقننيه من المعرفة، وهو كالحفظ إلا أن الحفظ يقال اعتباراً بإحرازه. والذكر يقال اعتباراً باستحضاره. وتارة يقال لحضور الشيء القلب أو القول»^(٢).

فذكر الذاكرين الله سبحانه: هو الإحساس بوجوده، وبدوام حضوره معهم تارة، أو تذكره بعد النسيان، والشعور بوجوده تارة أخرى.

والذاكرون الحافظون هم أولئك المستهامون بحب الله، الممتلئة نفوسهم بحقيقة وجوده، والولهة بجمال صفاته، الخاشعة لجلال آثاره، المسبحة بحمده، المقدسة له، والعاكفة على طاعته، فهم بين دائم الذكر لا يغفل، وذاكر إذا أغفل لم يتماد بغفلته ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف].

والذكر أساس أصيل من أسس السلوك إلى رب العالمين: «يثمر المقامات كلها من اليقظة إلى التوحيد، ويثمر المعارف والأحوال التى شمر إليها السالكون فلا سبيل إلى نيل ثمارها إلا من شجرة الذكر. وكلما عظمت تلك الشجرة ورسخ أصلها كان أعظم ثمرتها وفائدتها. وهو أصل كل مقام وقاعدته التى يبنى عليها كما يبنى الحائط على أساسه، وكما يقوم السقف على جداره. وذلك أن العبد إن لم يستيقظ من غفلته ولم يمكنه قطع منازل السير الموصلة إلى معرفة الله تعالى التى خلق الإنسان لأجلها»^(٣).

(١) الراغب الأصفهاني «المفردات فى غريب القرآن» مادة «ذكر» وانظر: الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» ج ٣ ص ٩.

(٢) الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» ج ٣ ص ٩٠ ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

(٣) عبد القادر عيسى «حقائق عن التصوف» ص ١٣٠ ط حلب سوريا ١٣٩٠ هـ.

فالذاكرون - امتثالاً لأمر الله عز وجل - لا تشغلهم الدنيا عن محبوبهم نسوا أنفسهم بمجالستهم لربهم، وغابوا عن كل شيء سواه، فتواجدوا عندما وجدوا^(١).

فالعارف من داوم على الذكر وأعرض بقلبه عن متع الدنيا الزائلة، فتولاه الله في جميع شئونه، ولا عجب فمن صبر ظفر، ومن لازم قرع الباب يوشك أن يفتح له^(٢).

والحكيم الترمذى وهو يلزم السير والسلوك إلى ملك الملوك يحفظ القرآن الكريم. فيجعله ذكراً لا يشبع منه. يقول الحكيم: «ألقي على حرص حفظ القرآن. فأقامنى ذلك بالليل فكنت لا أمل من قراءته. حتى أنه كان ليقيمنى ذلك إلى الصباح، ووجدت جلاوته»^(٣).

ويقول الحكيم عن سلوك الذاكرين معه: «فكان يكون لنا اجتماع بالليالى نتناظر ونتذاكر وندعو ونتضرع بالأسحار»^(٤).

وفى أحد رسائل الحكيم الترمذى إلى ولى من الأولياء يوجه الحكيم هذا الولى فى سلوكه بأن: «يشتغل بذكر الله تعالى بأى ذكر من الأذكار وأعلاها الاسم الله الله»^(٥).

لأن فى الأشتغال بذكر الله تطل النفس على نور البصيرة فى الرؤية الذى لا يعتريه غروب، وتتجلى للإنسان فيوضات الرحمة، ويستشعر جمال اللطف الإلهى، وسعة العطاء الربانى، وغزارة الإفاضة السخية.

والذاكرون أنساهم حب الله أنفسهم فتوجه كل وعى وشعور فيهم نحو الأحاد المعبود. فصار هذا الحب عطاء فى نفس المحب، واستجابة فى قلبه؛ لذا كان ضرباً من ضروب العبادة، ومنبعاً ثراً من ينابيع التوجه والشوق العميق إلى الله سبحانه.

(١) راجع عبد القادر عيسى «حقائق عن التصوف» ص ١٣١.

(٢) انظر: المصدر السابق ص ١٣١.

(٣) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص ١٥.

(٤) المصدر السابق ص ١٧.

(٥) الحكيم الترمذى «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ١٤٨ مخطوط تطوان المغرب.

الذكر عند الحكيم الترمذى: «غذاء المعرفة، والمعرفة حنوة نزهة، والقلب وعاؤها وخزانتها، والصدر ساحتها»^(١).

وإذا كان الذكر عند الحكيم غذاء المعرفة. فما ذلك إلا أنه لا يمكن للروح الإنسانى أن يطفح بالحب، أو يواصل مسيرة القرب إلا بعد أن تتكشف له حقائق المعرفة الربانية، وتتجلى أمامه عظمة الصفات، وجمال الذات الإلهية. فمع هذه المعرفة فقط يبدأ وعى الإنسان بالفتوح، والإحساس الروحى بالتذوق، والنفس بالانشراح والتلقي.

ويلزمنا أن نعرض للقلب والصدر والعلاقة بينهما عند الحكيم لأن الذكر عنده غذاء المعرفة، والقلب وعاؤها، والصدر ساحة الذكر.

فالقلب عند الحكيم: «داخل الصدر وهو كسواد العين الذى هو داخل العين وهو معدن نور الإيمان، ونور الخشوع، والتقوى، والمحبة، والرضا، واليقين والخوف والرجاء والصبر والقناعة. وهو معدن أصول العلم»^(٢).

«والصدر فى القلب هو فى المقام من القلب بمنزلة بياض العين فى العين. وهو موضع نور الإسلام. وهو موضع حفظ العلم المسموع الذى يتعلم من علم الأحكام والإخبار وكل ما يعبر عنه بلسان العبارة، ويكون أول سبب الوصول إليه التعلم والسمع وإنما سمي صدرًا لأنه صدر القلب وأول مقامه كصدر النهار الذى هو أوله»^(٣).

« فالقلب معدن أصول العلم لأنه مثل عين الماء، والصدر مثل الحوض يخرج من العين إليه الماء كالصدر يخرج من القلب إليه العلم أو يدخل من طريق السمع إليه. والقلب يهيج منه اليقين والعلم والنية حتى يخرج إلى الصدر. فالقلب هو الأصل، والصدر هو الفرع. وإنما يتأكد بالأصل الفرع»^(٤).

(١) الحكيم الترمذى «المسائل الكونية» ص ١٤٢.

(٢) الحكيم الترمذى «بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص ٣٦ ط الحلبي.

(٣) الحكيم الترمذى «المصدر السابق» ص ٣٥.

(٤) الحكيم الترمذى «المصدر السابق» ص ٣٦.

وإذا كان القلب عند الحكيم معدن العلم . فالصدر موضع يصدر إليه علم العبارة، والذي تحت علم العبارة هو علم الحكمة والإشارة^(١).

وعلم العبارة حجة الله على الخلق يقول الله لهم: ماذا عملتم فيما علمتم؟ وعلم الإشارة محجة العبد إلى الله بهداية الله تعالى له، إنه من عليه بكشف قلبه بمشاهدة غيبه ورؤية ما وراء حجبه . كأنه يرى ذلك كله بعينه حتى لو كشف له الغطاء لما زاد في نفسه^(٢).

فإذا كانت «البهجة» شعبة من شعب المعرفة، فجوهر الذكر عند الحكيم الترمذى «البهجة». فإذا بدا الذكر على القلب هاج الفرح، فلو لم يمازحه فرح النفس بها لطاب الذكر، ولكن النفس لما جاءت بمزاجها تكدر الفرح فانقطع المدد من المذكور فبقى الذكر مع كدورة الفبرج . فأهل الصفاء يلتذون بالذكر لأن نفوسهم فى سجون القلب، وسلطان المعرفة، قد أحاطت بالنفس، فلا تقدر النفس أن تتحرك للمزاج والأخذ بنصيبتها^(٣).

قال قائل للحكيم الترمذى: «ذكرت المزاج، فصف لنا شيئاً منه».

قال: «أما ظاهر المزاج فتسرى أحدهم فى الذكر يرقص وإن لم يرقص صفت بيديه وإن لم يصفق حرك رأسه كالمعتوه، وإن لم يفعل ذلك تهادى بمنكبيه . فهذه الأفعال كلها من هيجان النفس والمزاج الذى أنت به .

وأما فى الباطن فالتفات القلب إلى الذكر . فذاك مزاج النفس فإن الذكر غير المذكور^(٤).

وإذا كان أصل الذكر - عند الحكيم - فى القلب . «فإن علمه بالفؤاد فى الصدر . فإذا خرجت المشيئة من باب الرحمة جرت الإرادة من باب الحكمة . هاج

(١) معنى علم العبارة: أن يعبر باللسان . ومعنى علم الإشارة أن يشير بقلبه إلى ربوبيته ووحدانيته وعظمته وجلاله وقدرته وجميع صفاته وحقائق صنعته وفعله .

راجع الحكيم الترمذى «بيان الفرق» ص ٥٨ .

(٢) الحكيم الترمذى «بيان الفرق» ص ٥٨ .

(٣) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ١٤٢ .

(٤) المصدر السابق ص ١٤٢ .

الذكر من ملك «البهجة» فثار ضوءها إلى الصدر فتراءى الضوء لعيني الفؤاد، فارتحل بعقله شاخصا إلى الله فصار ذلك الضوء مركبه إلى الله، والراكب عقله، فهذا هو الذكر»^(١).

وتخلص من هذا إلى أن «الذكر» عمله بالفؤاد في الصدر، والفؤاد يتراءى ضوء «البهجة» بعينه. وقد يكون مفيدا أن نعرف أن الفؤاد عند الحكيم الترمذى «مشتق من الفائدة؛ لأنه يرى من الله عز وجل فوائد حبه فيستفيد الفؤاد بالرؤية، ويتلذذ القلب بالعلم. وأنه ما لم ير الفؤاد لم يتفتح القلب بالعلم»^(٢).

«وسمى الفؤاد فؤادا لأن فيه ألف واد، فإذا كان فؤاد العارف فأوديته جارية من الأنوار من إحسان الله تعالى وبره ولطفه»^(٣).

«والفؤاد موضع المعرفة، وموضع الخواطر، وموضع الرؤية. وكلما يستفيد الرجل يستفيد فؤاده أولا ثم القلب. والفؤاد وسط القلب، كما أن القلب في وسط الصدر مثل اللؤلؤة في الصدف»^(٤).

«فإذا كان «الذكر» من صاحب مرتبة ومجلس ونجوى. فهناك انقطع عنه التفات القلب إلى الذكر، وبقيت عينا فؤاده شاخصتين إلى المذكور. فهو مشغول به لا يتفرغ للالتفات إلى الذكر. فهؤلاء أهل صفاء الذكر، والذكر من الصدر، والعين إلى المذكور، واللذة في الجوارح. فالنفس حينئذ مشغولة بلذة الجوارح، والقلب مشغول بالمذكور، والصدر معمور بالذكر»^(٥).

والنفس البشرية التي يعمرها الصفاء، ويعيش في أعماقها إحساس اليقظة والانفتاح. تحس بهذا الشعور يملا جوانبها، ويسيطر على كل أفق ومدخل فيها، فتشعر بالحاجة إلى مبدئها، فتتوجه إليه لاستقبال فيوضات الرحمة، وتلقى رشحات الكمال والخير. فهي تعرف أن ذلك هو سعادتها، ومنبع خيرها، فيتحول

(١) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ١٤٢.

(٢) الحكيم الترمذى «بيان الفرق» ص ٦٨.

(٣) المصدر السابق ص ٦٩.

(٤) المصدر السابق ص ٣٨.

(٥) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ١٤٢.

هذا الشعور بالإعظام والإكبار والإحساس إلى تعلق بالله، ورغبة في القرب منه. فتظل النفس البشرية تلهج بذكر الله، وتردد عبارات الثناء والتعظيم والتقديس، الذى يعبر عن فهمها لعظمة الله فتستغرق فى التسبيح والتنزيه، وتبالغ فى التعظيم والتمجيد والثناء، فى محاولة للتعبير عن حبها، وأعجابها، وخشوعها، وهيامها بتلك الصفات والكمالات التى أصبحت تملأ شتى جوانحها.

فليس ذكر الإنسان لله سبحانه إحساسا عائما، ولا عملا مقطوع الصلة والجذور بالسلوك والمواقف العلمية للإنسان. قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد].

فالإنسان الذاكر يرى الله معه فى كل عمل يقوم به، ويحس بوجوده فى كل أن ومكن يعيش فيه، حتى ليرى الله قائما فى كل شىء ومع كل شىء. وهاتان التيجتان هما ظاهرة طبيعية للذكر الخفى وإحساس النفس بوجود الله سبحانه.

أما الذكر الظاهر فه أيضا مظهره، وصور التعبير عنه، فهو ترجمة لخلجات النفس، وأحاسيس الفكر، وأشواق الروح، باستعمال الكلمة، والعبارة: كالمديح والثناء، والتقديس، والتسبيح، والتعظيم لله سبحانه.

لذا كانت تجربة الحب الإلهى تجربة إنسانية رائعة، لا يدرك أبعادها، ولا يعى مضامينها إلا أولئك الذين عاشوا مشاعر الاستغراق. وإلا الذين مزقوا حجب «الأنا» وأحاسيس الانفراد فأذابوها فى هذا الحب، وعاشوا فى زهول عن عالمهم الذى ما برح يحكم قبضته، ويرسل شتى صنوف الإغراء والاستهواء.

وإذا كنا قد عرفنا أن أصل الذكر عند الحكيم فى القلب. فإن الحكيم يبين أن: «القلوب لها محلات:

- فمحلة العامة قلوبها مجبوسة فى الجو لا تصعد؛ لأن الشهوات قد أثقلتها، والهوى قد قيدها.

- وقلوب المريرين فى سيرهم فى منازلهم أينما وقف فهو محله. وإنما قيده هواه، وثقله باقى شهواته.

- وقلوب الواصلين فى محلاتهم عند العرش، وقد قيدهم باقى أهوائهم لا يصلون إلى مجالسه فى ملكه.

- وقلوب أهل الصفو من الواصلين واصلة إليه فى مجالسه. فذلك خالص النجوى، وصافى الذكر^(١).

فهياج الذكر من ملك «البهجة» يثير الضوء إلى الصدر. والذكر يكون بقدر الضوء الذى خرج إلى الصدر. ولهذا تتباين المحلات لتباين المراكب.

يقول الحكيم: «وإنما ذكره بقدر ضوئه الذى خرج إلى صدره من معرفته. فإنما تباينت المحلات لتباين المراكب، لا يستوى من ركب حمارا دبرا بمن ركب فرسا عربيا. فأهل الذكر على اختلاف طبقاتهم إنما ينال كل ذاك من ذكر الله له على قدر ذكر العبد له، وعلى قدر مركبه»^(٢).

ويؤكد الحكيم الترمذى هذه الحقائق ويضرب لها أمثلة من واقع الناس فيقول: «ومثل الذكر فى الحقيقة مثل رجل شم مسكا، وللشم تفاوت:

- فرجل شمه من وراء وعائه وزجاجه وكنه.
- ورجل فتح الكن وشمه من وراء الوعاء والزجاجة.
- ورجل خلص إلى الزجاجة، فشمها والمسك فى صرة.
- ورجل فتح الوعاء وهو الصرة فشمه بحتا. فهذه كلها مسامات مختلفة متفاوتة.
- ورجل شمه ممزوجا بالمسك والعنبر والأدهان وتسمى غالية، لأن ثمنها غال. ثم ضم إليها من سائر الطيب حتى يصعد سلطان ريحه، وذكاوة ريحه، فذلك المحمود المنتفع به. وإنما تحمد الأشياء التى تؤدى منه إلى الخلق حتى يكون هذا الحسن راجعا إلى الأصل الذى منه جرى النفع إلينا. فقام الحمد مقام أصل المنتفع.

«فكما بان تفاوت هذا الشم لهذا المسك، فكذلك بان تفاوت ذكر الذاكرين»^(٣).

(١) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ١٤٣.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٣.

(٣) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١٧٧.

فتفاوت ذكر الذاكرين يعود إلى تباين محلات القلوب . والذكر يقرب العباد إلى الله ، لأنه مركب القلوب إلى الله ، المعبود الذى لا يغيب ذكره ، والإله الذى لا تغرب عن النفس معانى وجوده .

فصفاته وإفاضات حبه بالنسبة لهؤلاء الذاكرين هى النور الذى يملأ آفاق البحث عن الحب فى ضمير الإنسان الذاكر ، وهى الحقيقة التى تستعبد قلبه وعقله فيؤلفها ، فيركع ويسجد ويسبح بالحمد والثناء ، ليعبر عن مشاعر الحب والعبودية فى نفسه لله الأحد المعبود .

وعندما ينمو هذا الإحساس فى ضمير الإنسان ، وتترسخ هذه العلاقة - علاقة الحب والود - بين الإنسان وخالقه . يبدأ ذكر الله يعيش فى نفس الإنسان إشراقا لا تغيب شمس ، وحضورا لا ينسى وجوده .

من هنا كان الذاكرون هم اللاهجون بذكر المعبود ، المشغولون بالثناء والمستهامون بجمال الصفات وجلال الآثار ، وكمال الذات .

لقد استولى الذكر على نفوسهم ، واحتل كل مساحة وامتسع فى قلوبهم ، فلم يعد لغير هذا المعبود متسع أو موقع فى نفوسهم ، فغدت قلوبهم عرشا للحب وامتسعا للشوق .

يذكر الحكيم الترمذى : «أن كل ذاكر بما يذكر على قدر قربه من الله ، ووجدان ربح الرأفة . لأنه لا يأذن لأحد فى ذكره حتى يجعل له حظا من رأفته . فإذا تحركت الرأفة هاج الحب . حب الله عز وجل لعبده . فإذا هاج احتملته الرحمة فأدته إلى العبد . وفى الحب والرأفة فرح البهجة . فمبتدأ ذكر العبد من ملك البهجة . فإذا تحركت البهجة هاجت رياح البهجة على قلوب الموحدين ، فظهر الذكر . فإذا ذكر الموحدون بالقلوب ، صعد الذكر إلى محل ملك البهجة ، فذكرهم الرب تبارك اسمه . فإذا نطقت الألسن بالذكر ظهر ثناء وذكر محاسنه وصفاته صعدا هذا الذكر إلى الله جل وعلا فوقف أنوار الذاكرين بين يديه كالشفعاء لقائله»^(١) .

«وعند ذلك - كما يقول الحكيم الترمذى - يذكر الله - تبارك اسمه - عبده بما يقربه إليه ، فيظهر من الرب تبارك وتعالى للعبد بالنظر له فى جميع أموره ، فيشتمل ذلك الذكر من الله جل ثناؤه على سيئات العبد لأن الرب تعالى إذا ذكر

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١٧٧ .

عبده فإنما يذكره بالشاء عليه، فذاك الشاء من الله عز وجل يشتمل على مساوى العبد فيسترها حتى تذوب تلك المساوى فى حريق ذلك الحب»^(١).

ويستدل الحكيم الترمذى على ما ذهب إليه بقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَذْكُرُ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ ﴿٢٤﴾﴾ [الكهف] ويعرض لبيان هذا الدليل فيقول: «فجعل ذكره الحادث عوضا عن الغائب فى ساعات النسيان، ومستدركا له، وهذا لعظم حرمة الذكر، ورفيع مرتبته عند الله عز وجل؛ لأن الذكر منبعه من الفرح، وفرح الله بعبده ومشيتته وفيضه من باب الجود، فلذلك صار ساعة الذكر عوضا عن ساعات النسيان، فتشتمل على تلك الساعات، فتورد على العبد ما يتلافى كل ما فاتته»^(٢).

وإذا كان كل ذاكر ينال من ذكر الله له على قدر ذكر العبد له. فإن «قربة الله إلى العبد على قدر قربة العبد إلى الله»^(٣).

ويؤكد الحكيم الترمذى هذه النتيجة التى ذكرها بالحديث القدسى الذى يقول فيه تعالى: «إن تقرب منى شبرا تقربت إليه ذراعا...»^(٤).

ويمضى الحكيم فى بيان هذا الدليل، فيقول: «والله أسرع إلى العبد من العبد إلى الله، لأن سرعة الله إلى العبد بالفرح الصافى وسرعة العبد إلى الله بالفرح الممزوج؛ لأن فرح الله بالعبد يخرج من باب الجود وهيجانه من حبه له، وفرح العبد بالله يخرج من باب الضوء؛ لأن الله غنى والعبد فقير؛ فلذلك قال: «إن تقربت شبرا تقربت ذراعا». فأعلم العباد فى تنزيله شأن الذكر فقال: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ ﴿١٥٢﴾﴾ [البقرة] فجعل ثواب الذكر ذكره للعبد»^(٥).

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١٧٧.

(٢) المصدر السابق ص ١٧٨.

(٣) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ١٤٣.

(٤) جزء من حديث قدسى. أخرجه الإمام مسلم فى صحيحه من كتاب «التوبة» ج ١٠ ص ١٧١ هامش القسطلانى.

- ومن البخارى فى كتاب التوحيد باب «ويحذركم الله نفسه» ج ٩ ص ١٢٠ وأخرجه الترمذى فى جامعه باب «حسن الخلق» وقال: حديث حسن صحيح.

وأخرجه ابن ماجه فى سننه باب «فضل الذكر» ج ٢ ص ٢١٨.

وأخرجه ابن ماجه أيضا فى فضل العمل ج ٢ ص ٢٢٣.

(٥) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ١٤٣.

«فالذكر هو ارتحال القلب إلى الله، وذكر الله هو دنو الله من العبد. فكل ذاكر إنما يحتظى من دنوه بقدر رحلته، وإنما ينال من الرحلة على قدر قوة المراحل. فراحلة تطير، وراحلة تميز، وراحلة تسير على هينة، وراحلة قطوف قعود، تسير مرحلة في يومين أو ثلاثة»^(١).

فالذاكرون عند الحكيم:

- طبقة تصل إلى محل العرش حتى تطل عليه فتطمع منه .
- وطبقة عجزت عن الوصول إليه، إنما يطعمون من الأيدي المتداولة له إلى محل هذا العبد، فإنما يطعم من الأيدي بمقدار .
- وطبقة يصل إليهم من هذا العرس ريحه على المشام .
- وطبقة وهي العامة تنال من هذه الريح كالحيسال، وكأثر الشيء فتقوى قلوبهم بذلك .
- فالطبقة التي ولجت ملك العرش حتى أطلت عليه، فصدرت شباعا رواء، هم الذين وصفهم الله على لسان رسوله فقال: «من شغله ذكرى عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين»^(٢) فإنما شغله ذلك الطعام الذي أشبعه هناك في العرس عن أن يذكر حاجة فيسله لأنه شبع وروي . فالشبعان ممتلئ لا يذكر شيئا لأنه قد سد أبواب الحاجة بشبعه . فوعد من كان بهذه الصفة أن له عندي أفضل ما أعطى السائلين»^(٣) .

قال للحكيم الترمذى قائل: «ما أفضل ما أعطى السائلين»؟

قال الحكيم: «الثبات». فهذا حظه لا تناله إلا هذه الطبقة الواصلة في ملك العرش الذين صدروا شباعا، فإذا تخطوا هذا المحل إلى ملك الملك فصار المرعى

(١) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ١٤٣ .

(٢) - أخرجه الترمذى فى سننه . كتاب «فضائل القرآن» جـ ٥ ص ١٨٤ عن أبى سعيد الخدرى وقال أبو عيسى: حديث حسن غريب .

- وأخرجه الدارمى فى كتاب «فضائل القرآن» باب «فضل كلام الله على سائر الكلام» جـ ٢ ص ٣١٧ عن أبى هريرة .

(٣) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ١٤٥ .

بين يديه . وهناك خلصوا إلى أصل العرش فطعموا من الجفنة، وارتعوا بين يديه للمزاج والهناءة. وهناك صاروا في القبضة، واستوجبوا الثبات، وصاروا أمناء الله وخاصته»^(١).

فالثبات الذي هو أفضل ما يعطى الله السائلين، لا تناله إلا الطبقة الواصلة أمناء الله وخاصته وهم: «أهل القبضة والذين يستعملهم. وهو قوله تبارك اسمه فيما حكى عنه رسوله ﷺ عن جبريل عليه السلام عن ربه تبارك وتعالى اسمه أنه قال: «إذا أحببته كنت سمعه وبصره ويده ورجله وفؤاده ولسانه، فبى يسمع وبى يبصر وبى يبسطش وبى يمشى وبى يعقل وبى ينطق»^(٢) فهذا عبد مرعى، مكلوء محروس مربى بالعين»^(٣).

فأهل الثبات: طبقة ذكرت فارتحل القلب فخلص إلى ملك الملك بين يديه فلاحظ القدرة، ولم يقدر على ملاحظة القدر؛ لأنه مستور عن الملائكة والرسول. فهذا المشغول بالله عاقه شغله بالله عن المسألة»^(٤).

ويسمى الحكيم الترمذى هذه الطبقة بأهل اليقين فيقول: «وأما أهل اليقين وهم السابقون فلهم درجات:

فأولها: الخشية يمتنع بها من جميع ما كره الله تعالى دق أو جل، والخشية من القربة والعلم بالله. فإذا علم لزمه خوف العظمة لا خوف العقاب وإذا كان الخوف لازما للقلب غشاه بالمحبة، فيكون بالخوف معتصما بما كره، وبالخشية وبالمحبة منبسطة في أموره. إذ لو ترك مع الخوف لانقبض وعجز عن كثير من

(١) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ١٤٥.

(٢) - أخرجه البخارى فى صحيحه كتاب الرقاق باب التواضع ١١ / ٣٤٠، ٣٤١ من رواية أبى هريرة.

- وأحمد فى المسند من حديث أبى أمامة ٥ / ٢٦٨ ومن حديث عائشة ٦ / ٢٥٦.

- وذكره الهيثمى فى مجمع الزوائد كتاب الزهد باب من آذى أولياء الله ١٠ / ٢٦٩ بروايات عن عائشة.

- وأشار ابن حجر فى فتح البارى ج ١١ ص ٣٤١ بتخرجه عن عائشة فى كتاب الزهد للإمام أحمد، وعن ابن أبى الدنيا فى الزهد، وأبو نعيم فى الحلية، والبيهقى فى الزهد وابن حبان فى الصحيح وابن على فى الكامل والطبرانى فى المعجم.

(٣) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ١٤٥.

(٤) المصدر السابق ص ١٤٧.

أموره، ولو ترك مع المحبة لاستبد وتعدى لكنه لطف له فجعل الخوف بطانته والمحبة طهارته، حتى يستقيم به قلبه ثم يرقيه إلى مرتبة أخرى وهى الهيبة والأنس. فالهيبة من جلاله والأنس من جماله.

فإذا نظر إلى جلاله هاب وانقبض، ولو ترك هكذا لصار عاجزا فى جميع أموره كجثة بلا روح، وإذا نظر إلى جماله امتلأ كل عرق منه فرحا وسرورا ولذة ونعيما، لامتلاء قلبه. ولو ترك هكذا أداه إلى التعدى والإفراط، لكنه لطف له فجعل الهيبة شعاره، والأنس دثاره حتى يستقيم به قلبه، فهو عبد ظاهره الأنس بالله، وباطنه الهيبة من الله تعالى ثم يرقيه إلى مرتبة أخرى وهى مرتبة «الانفراد بالله» قربه القربة العظمى وأدناه، ومكن له بين يديه ونقاه، وفتح له الطريق إلى وحدانيته فهو ناظر إلى فرديته فأحياه الله تعالى به، واستعمله، فبه ينطق، وبه يعقل، وبه يعلم، وبه يعمل، وقد جاوز مقام الهيبة والأنس إلى مقام الأمناء^(١).

فأهل اليقين كما عرفنا من كلام الحكيم الترمذى - لهم درجات:

- أولها الخشية ثم الهيبة والأنس ثم الانفراد بالله.

فالذاكرون تباينت طبقاتهم لاختلاف الأحوال فى الذكر، فليس من أحد يذكر ربه، إلا وبدو ذلك الذكر من ربه. وذلك الذكر من الرب إذن للعبد فى الارتحال إليه. فإذا ذكر الله مبتديا فإنما ذكره من ملك البهجة، فذلك شوق الله إلى عبده، ذكره ليهيج بذكره له من العبد ذكره، فيهيج شوقه إلى الله كل على قدره^(٢).

فالذكر الأول بدوه من الله من ملك البهجة اشتاق إلى الموحد لأنه محبوبه فهاج من الفرح الذى له العبد، فهاج العبد من معدن المعرفة فأضاء الصدر فأبصرت عينا الفؤاد. فارتحل القلب المختلط بلحمة الفؤاد إلى الله مشتاقا فصاروا على درجات وطبقات^(٣).

- فطبقة ذكرت ثم انقطع ذكرها ولم تقدر على الارتحال لثقل الشهوات وجذب الهوى نفسه إلى الشهوات.

(١) الحكيم الترمذى «نوادير الأصول» ص ١٠٩.

(٢) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ١٤٦.

(٣) المصدر السابق ص ١٤٧.

- وطبقة ذكرت ثم ارتحل القلب فانقطع فى بعض المسافة . فلما انقطع حاد يمينا وشمالا من حيث بلغ فلاحظ إحسانه وأياديه .
- وطبقة ذكرت فارتحل القلب فجاور مسافات الجو حتى وصل إلى القرية ثم انقطع هناك فحاد يمينا وشمالا فلاحظ المن .
- وطبقة ذكرت فارتحل القلب فصار إلى القربة ثم ولج ملكا من ملكه ثم انقطع فحاد يمينا وشمالا فلاحظ تدبيره .
- وطبقة ذكرت فارتحل القلب فخلص إلى ملك الملك بين يديه»^(١) .

فالذكر عند الحكيم الترمذى : إذن من الله للعبد فى الارتحال إليه ، وهو ما يستنير على القلب من من الله وصنائه^(٢) .

وأنت ترى : أن الحكيم الترمذى يقول عن الذكر أنه : «ارتحال القلب» وابن عربى يقول فى فتوحاته : «الذكر من العبد باستحضار»^(٣) والارتحال والاستحضار استجابة لشعور الإنسان السالك نحو مصدر الإفاضة على هذا الوجود ، وبحث عن القرب والانضواء ، ورفض للبعد والانفصال عن المعبود .

وإذا كانت القلوب تتفاوت بحسب ارتحالها واستحضارها . فإن الذكر بوصفه أساسا من أسس السلوك به تتفاوت القلوب . ومن ثم أصحابها فى الصديقية والصادقية والقرب والتفرد . وفى هذا يقول الحكيم : «فذكر الله على وجوه :

فأول ذكره : التوحيد .

والثانى : ذكره بالأمر والنهى .

والثالث : ذكره عند كل نعمة فى الدين والدنيا .

والرابع : ذكره بالمنة .

والخامس : ذكره بالتدبير .

والسادس : ذكره بالمحبة .

والسابع : ذكره بالوله .

والثامن : ذكره بالشوق .

(١) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ١٤٧ .

(٢) الحكيم الترمذى «درجات الذكر ومراتب الذاكرين» ص ١ مخطوط بمكتبة الدكتور الجيوشى .

(٣) ابن عربى «الفتوحات المكية» ج ٢ ص ٢٢٩ .

والتاسع : بالافضال .

والعاشر : ذكره بالمرعى على الدوام^(١) .

فكل ذاك على حسب ذكره يرجع إليه ثمرة ذكره ، ومن ذلك الوجه يذكرونه فالذاكر على وجوه ، فعلى أى وجه ذكرته ذكرك من ذلك الوجه :

فإن ذكرته «بأنه ربك» ذكرك بالتربية لك .

وإن ذكرته «بالطاعة» ذكرك باليسر وصرف عنك السوء .

وإن ذكرته «بالتذلل له والخشوع» ذكرك بالحفظ والعصمة .

وإن ذكرته «ببذل النفس وقربها إليه» وإلقائها بين يديه ذكرك بالقبول وكننت فى قبضته . فبه تسمع ، وبه تبصر ، وبه تعقل .

وإن ذكرته لعظمته وجلاله ، عظيمك وأجلك^(١) .

وإذا كان الذكر - عند الحكيم الترمذى - على وجوه . وعلى أى وجه ذكرت الله ذكرك الله من ذلك الوجه .

فإننا نجد ذلك عند ابن عربى حيث يقول : قال تعالى : ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾^(١٥٢) «إن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى ، وإن ذكرنى فى ملاء ذكرته فى ملاء خير منهم»^(٢) . فأتيج الذكر الذكر ، وحال الذكر حال الذكر . وليس الذكر هنا

(١) الحكيم الترمذى «درجات الذكر» آخر ورقة مخطوط بمكتبة الدكتور الجيوشى .

(٢) المصدر السابق آخر ورقة .

(٣) - أخرجه البخارى فى كتاب التوحيد باب قول الله تعالى : «ويحذركم الله نفسه» وقوله جل

ذكره : « تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك » جـ ٣ ص ٢٠٦١ عن أبى هريرة .

- وأخرجه مسلم فى كتاب ، الذكر باب الحث على ذكر الله تعالى جـ ٤ ص ٢٠٦١ عن أبى هريرة

وياب فضل الذكر والدعاء والتقرب إلى الله تعالى جـ ٤ ص ٢٠٦٨ عن أبى هريرة .

- وأخرجه الترمذى فى كتاب الدعوات فى حسن الظن بالله عز وجل جـ ٥ ص ٥٨١ عن أبى هريرة

قال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح .

- وأخرجه ابن ماجه فى سننه كتاب الأدب . باب فضل الذكر جـ ٢ ص ١٢٤٦ عن أبى هريرة . وباب

فضل الأعمال جـ ٢ ص ١٢٥٥ عن أبى هريرة .

- وأخرجه أحمد فى مسنده جـ ٢ ص ٢٥١ ، ٣٥٤ ، ٤٠٥ ، ٤١٣ ، ٤٥٤ ، ٤٨٠ ، ٤٨٢ ، ٥١٦ ،

٥١٧ ، ٥٢٤ ، ٥٣٤ ، ٥٤٠ ، جـ ٣ ص ١٣٨ .

بأن تذكر اسمه، بل لتذكر اسمه من حيث ما هو مدح له وحمد. إذ الفائدة ترتفع
بذكر الاسم من حيث دلالة على العين لا في حقك ولا في حقه»^(٣).

يقول ابن عربي فإن قلت: فقد رجح أهل الله ذكر لفظة «الله الله». وذكر
لفظة «هو» على الأذكار التي تعطي النعت. ووجدوا لها فوائد:
قلت: صدقوا وبه أقول.

ولكن ما قصدوا بذكرهم: «الله الله» نفس دلالة على العين وإنما قصدوا
هذا الاسم أو الهو، من حيث أنهم علموا أن المسمى بهذا الاسم أو هذا الضمير
هو من لا تقيد الأكوان، ومن له الوجود التام، فأحضر هذا في نفس الذائر عند
ذكر الاسم بذلك. وقعت الفائدة فإنه ذكر غير مقيد، فإذا قيده بـ «لا إله إلا الله»
«لم ينتج له إلا ما تعطيه هذه الدلالة، وإذا قيده بـ «سبحان الله» لم يتمكن له
أن يحضر إلا مع حقيقة ما يعطيه التسبيح، وكذلك «الله أكبر» و«الحمد لله»
و«لا حول ولا قوة إلا بالله». وكل ذكر مقيد لا ينتج إلا ما تقيد به»^(٢).

ومما يجدر أن نتبه له، أن الحكيم الترمذى جعل الذكر على ضربين:

الضرب الأول: ذكر العارفين والموحدين. «والخلق مندرجون فيما بين هذين
الطرفين كل على درجته»^(٣) فذكر الذاكرين على درجات وفي طبقات.

وذكر العارفين: «أن بذكر هويته بلا كيف فيغرق في الدنيا والآخرة والنفس
والملكوت وملك الملك فتأخذه البهتة»^(٤).

وذكر الموحدين: «أن لا يذكر من «الهوية» إلا الألوهية فقط»^(٥).

فمن ذكر «الهوية» لا يجد على قلبه إلا ذكر «الهوية» لأن شهوات النفس
على القلب جائزة. كالفحل المغتلم الذي يهدد ويضرب بأنيابه فيجثم على الإنسان
فيدوسه تحت ميسمه في التراب ويلزقه بالأرض. كذلك القلب جثمت عليه النفس
بشهواتها ومناها، فهي تندسه في الشهوات والأقذار فتلزقه بالأرض. وبهذا لا

(١) ابن عربي «الفتوحات المكية» ج٢ ص ٢٢٨.

(٢) ابن عربي «الفتوحات المكية» ج٢ ص ٢٢٩.

(٣) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ورقة رقم ٤٤ بمكتبة الدكتور الجيوشى مخطوط.

(٤) المصدر السابق ورقة ٤٤ وكتاب «درجات الذكر» ورقة ٢.

(٥) المصدر السابق ورقة ٤٤.

يكون للنور من السلطان ما يحرق عن قلبه جميع الأشياء، فتجده ذاكرا خاملا، ومطيعا عاصيا، ومقبلا لاهيا. وهذا أحد الطرفين^(١).

«والطرف الآخر أن ينقلب القلب من جشوم النفس عليه، ويخرج من إسارها. فيجد فسحة ورحا، ويتمكن ويتمدد، ويتنحج فيما ورد عليه من العطاء منة من الله على عباده، ودولة من السعدة ظفر بها، ورحمة منه أدركته. فلم تزل المن تتابع عليه بالأنوار هداية من الله له وعونا على سيره إلى الله ووقوفا به إلى بابه، حتى جاوز الأشياء إلى خالق الأشياء، وجاوز الملك إلى مبدى الملك، فوصل إلى ذكر هويته فغرق فيه قلبه مع الأشياء كلها»^(٢).

فالنفس البشرية التي يعمرها الصفاء، ويعيش في أعماقها إحساس اليقظة والانفتاح، تحس بالمن تملأ جوانحها، وتسيطر على كل أفق ومدخل فيها. فتعشر بالحاجة إلى مبدئها، وتحس بنقصها وكمال خالقها. فتتوجه إليه لاستقبال فيوضات الرحنة، وتلقى رشحات الكمال والخير.

وما ذكره الحكيم الترمذى من ذكر الموحدين وذكر العارفين هو ضرب من الذكر أخذ الموحدون منه بطرف، والعارفون بالطرف الآخر» وهو ذكر واحد، ومعرفة واحدة، وتوحيد واحد»^(٣).

وإذا كان ذكر الموحدين وذكر العارفين ضرب من الذكر له طرفان - كما عرفنا - «فإن الضرب الآخر من الذكر - عند الحكيم الترمذى - هو ذكر أسمائه وهو على ضربين:

منها: أسماء هي أمثاله العليا وهي صفات الرب تبارك اسمه.

ومنها: أسماؤه الحسنى وهي آياته الكبرى.

فإبداء هذه الأسماء من فردانيته لخلقها كى تعمل معرفتهم له بهذه الصفات والأسماء على قلوبهم عمل اليقين والاستنارة والمعاينة والمشاهدة بالقلوب، فيكون ذلك قوة لهم فى نوايهم على اختلاف أحوالهم»^(٤).

(١) انظر الحكيم الترمذى «درجات الذكر ومراتب الذاكرين» ورقة ٢.

(٢) المصدر السابق ورقة ٢.

(٣) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ورقة ٤٥.

(٤) انظر الحكيم الترمذى «درجات الذكر ومراتب الذاكرين» ورقة ٢ مكتبة الدكتور الجيوشى.

ومناجاة الله، والتقرب إليه بأسمائه. إنما هو تعبير عن حب الإنسان لهذه الأسماء، ومعرفته بتجلي آثارها على صفحة الوجود.

لقد كان الترمذى موفقاً تماماً التوفيق حين جعل الذاكرين فى طبقات والذكر على درجات ومراحل. لأن القلوب تتفاوت فى سيرها إلى الله سبحانه وتعالى، وارتحالها إليه.

يقول الحكيم الترمذى فى كتاب «معرفة الأسرار»: فصل فى الذكر وهو على ثلاث طبقات:

- طبقة قد اشتغلت بالذكر. وعلامة المشتغل بالذكر أنه مهما رأى بعينه شيئاً أو سمع بأذنه شيئاً لا يشغله عن الذكر.

- وطبقة فد شغلهم الذكر، ومن شغله الذكر لا يشغله شىء عن الذكر، ولا يريد بذكره العوض.

- وطبقة فد شغلهم المذكور عن الذكر. ومن شغله المذكور عن الذكر رؤيته تهيج الناس على الذكر، وكل شىء يكون له ذكر^(١).

فالمذكور واحد، والذكر مختلف، ومحل قلوب الذاكرين متفاوتة^(٢).

ومما يسترعى الانتباه أن الحكيم الترمذى قد جعل الذكر والتسبيح مقدمة ضرورية لحصول المدد الإلهى. بل أشار إلى ما يشبه رابطة السببية بين تسبيح المخلوقات لله، وبين ما يقع من عناية إلهية^(٣).

فالعلاقة بين وقوع الأوجه المختلفة للرحمة الإلهية، وبين وقوع التسبيح والذكر من المستويات المتباينة للمخلوقات، هى علاقة تلازم وترباط فى الوقوع أقرب إلى تلازم السبب بالمسبب أو الشرط بالمشروط. على أن هذا لا يمتد إلى طبيعة الفعل الإلهى الذى يتجاوز الشروط والأسباب والعلل. ولكنه سبحانه أراد أن يعود خلقه على طلب الأسباب فى كل شىء.

فإذا كان الرزق أو الكسب مشروطاً بالسعى والكبد والعمل، فإن عناية الله ومدده كله مشروط ومتوقف على تسبيحنا إياه، وذكرنا له، وليس السعى إلى

(١) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٥٠.

(٢) سيرة الشيخ الكبير ص ٣١٥ ط مجمع البحوث الإسلامية.

(٣) الدكتور سامى نصر لطف مقدمة «علم الأولياء» ص ٦٥.

الرزق إلا من قبيل التسبيح والذكر، لأن تنفيذ كل الأوامر الإلهية، والبعد عن كل المنبهات هو تسبيح له وذكر^(١).

وإشارات الحكيم في هذا الموضوع تقول: «سبحان من حياة كل شيء بتسبيحه لأن الحياة منها بدت الحركات، والله منزه عن الحركات. فلما ظهرت حركة الخلق ظهرت المعاصي والجرأة، فدعا جميع الخلق إلى تسبيحه فقال: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الأسراء] لينزهوا ولى الحركات عن جميع الحركات، لبدوم لهم الحياة؛ لأن من الحركات ظهرت المعاصي والاستخفاف بحقه، وترك تعظيمه، فصارت الحياة التى تبقى على الخلق تدوم وتدر من الحياة عليهم. حتى يحيوا بتلك الحياة التى أبرزها لهم الحى الدائم. ولولا التسبيح لانقطع در الحياة، فصارت الأشياء كلها مواتا، فرذا نزهوه بالتسبيح دام الإدرار على الخلق فحيوا، سبحان من بقاء كل شيء بتقديسه. فالخلق خرجوا من عند القدوس مقدسين، فتدنسوا بالآفات، فإذا قدسوه بقيت الزينة التى من القدس بالوفاء منهم مع الأذناس، ولولا ذلك لتهافتت الزينة عنهم وذهبت زينة الأشياء وحسنها»^(٢).

فتدبر آثار رحمة الله، والإحساس بوجوده، يحول بين الإنسان وبين الانفكاك عن خالقه. كى يكون الإنسان دائم الذكر لله سبحانه، مستمر الارتباط به، متفتح الوعى والروح لاستقبال فيض القيم والمعانى التى يوحى بها هذا الوجود.

وإذا كان الإحساس بوجود الله، والتفكر فى عظمته، يدفع إلى الذكر فإن أثر هذا الإحساس يتجسد حقيقة سلوكية فى حياة الإنسان؛ عندما يحس بدوام وجوده معه، ومراقبته له، ويتذكره فى كل فعل يقدم عليه. وهذه الدرجة من الذكر هى أصدق مراتب الذكر، وأكثرها أثرا فى حياة الإنسان؛ لأن هذا الذكر يترك آثارا سلوكية ومواقف إرادية.

(١) الدكتور سامى نصر لطف مقدمة «علم الأولياء» ص ٦٥.

(٢) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ٨٩، ٩٠.

الفصل الرابع

مراتب السالكين ومقاماتهم وأحوالهم

- السالكون وطبقاتهم.

- المقامات والأحوال.

السالكون وطبقاتهم

السالكون عند الحكيم الترمذى يتدرجون فى سلوكهم إلى رب العالمين خلال طبقات أو مراتب وأى سالك لا بد وأن يبدأ بالصدق «حتى - كما يقول الحكيم الترمذى - يتحرر من الآفات، ويطلب الصدق فى الأمور وينفى عنه ما أفسده بجهد، منذ أخلص على قدر طاقته. والصدق اكتسب خلع الحبيب من الرأفة، والرحمة، والمحبة، فصارت النفس أسيرة المحبة، فلانت بلين الرأفة، ورطبت برطوبة الرحمة، وحليت بحلاوة المحبة، فإذا عمل الطاعة وجد حلاوتها من هذه الخلع^(١).

وقاعدة الصدق فى الحياة الروحية تظهر آثارها فى نطاقين اثنين:

- فى نطاق ظاهرى خارجى .

- وفى نطاق باطنى داخلى .

فالسالك فى هذا الطريق حين يعى تماما بحقيقته الإنسانية ومصيره النهائى . يلزم أعضائه وجوارحه حفظ الشريعة ومقتضياتها . فهو يؤدى الفرائض على وجهها الصحيح، ويبتعد عن المحارم والمكاهر ابتعادا كليا ويأخذ نفسه بالجد الصارم فى كل ما يفعل وما يذر حتى تستقيم أركانه لشرع الله فى نهيه وأمره . وأنه لمن الجهل المطبق والغفلة الحمقاء أن يظن المرء أن الحياة الروحية، تدرك بمجرد الرغبة فيها أو الصبوة إليها، كلا إن الحياة الروحية نشاط تام للكائن، أى هى مجهود متكامل للكيان البشرى من جميع أقطاره، أفكار، وإرادة نية، وعملا، والسالك فى الطريق لا يكتفى بالقسيام بأعمال الجوارح فحسب بل يقوم بعمل آخر باطنى هو المعيار الحقيقى لكل ما يحققه فى الخارج من عبادات ومعاملات^(٢).

فالصادقون: منهم من صدق الله فى رفض كل شهوة فى نفسه للجوارح السبع، ليظهر مناه، ويلقى الله بصدقه وطهارته لينال ما وعد الصادقين من ثواب جهدهم؛ منهم من صدق الله فى رفضه ليلقاه بخالص العبودية غدا فتقر عينه

(١) انظر الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص ٨٢ ش.

(٢) راجع الحكيم الترمذى «ختم الاولياء» ص ١٠٦ . مقدمة عثمان يحيى .

بلقائه، ففتح لهذا الطريق إليه، وترك الآخر على جهده، واقتضائه ثواب الصدق يوم لقائه^(١).

ويقول الحكيم الترمذى عن الذى فتح له الطريق إليه: فهذا الذى ذكره فى تنزيله ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت]. فلما فتح له الطريق إليه أشرق النور فى صدره، فأصاب روح الطريق، فوجد قوة على رفض الشهوات، فازداد رفضاً وهجراناً، فزيد له فى الروح. لأنه كلما رفض شيئاً نال من ربه عطاء من روح القرية، فازداد قوة فقوى على الرفض حتى مهر فى الطريق وحذق بصراً بالسير إلى الله تعالى^(٢).

وما زال ذلك دأب هذا الصادق فى سيره إلى الله تعالى، يمنع نفسه لذة الحلال، ولذة العطاء. ومع ذلك يجاهد نفسه فى تصفية الأخلاق الدنيئة. مثل الشح، والرغبة، والمذمة، والجفوة، والحقد وأشباه ذلك، حتى إذا استفرغ مجهوده من الصدق ولم يبق للحق قبله اقتضاء التفت إلى نفسه فوجدتها كما كانت بدياً. فيها تلك الهنات موجودة قال له قائل: وما تلك الهنات؟ قال: الفرح بالأحوال عند الخلق والطلب للمنازل العلية عند الله. ومع هذا الفرح بالأحوال يطلب عندهم المنازل فى مكان من نفسه ركونا إلى الحياة وتنسما لروحها ولقاء الإخوان والنظر فى المواضع التى هى مطمأن النفس من بقاع الأرض^(٣). فأنت ترى من متابعة الحكيم الترمذى فيما ذكره من دأب الصادقين أن السلوك يحتاج إلى جهوده متواصلة، وصدق فى الطريق؛ لأن طبيعة النفس الإنسانية ومكان الخطر منها تدعو إلى السهر واليقظة ورحمة الله سبحانه وتعالى، وعظيم مغفرته تنقذ الإنسان من شهوات النفس، وتأخذ به إلى السلوك السليم، يقول الحكيم الترمذى: «فلما استفرغ هذا الصادق مجهوده فى الصدق فى سيره على ما وصفت ووجدتها - أى نفسه - حية معها هذه الصفات «المذمومة» تحير وانقطع صدقه وقال: كيف لى أن أخرج من نفسى حلاوة هذه الأشياء؟ فعلم أنه لا يقدر على ذلك، كما لا يقدر أن يبيض الشعر السوداء. وقال: إن هذه نفس قد أوثقتها بالصدق منى الله، فكيف

(١) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ١٢٠.

(٢) المصدر السابق ص ١٢٠، ١٢١.

(٣) المصدر السابق ص ١٣٢.

لى إن حلت وثاقها، فأبقت وهربت، متى الحقها؟ فوقع فى مفازة الحيرة، فاستوحش وبقي وحيدا فى تلك المفازة؛ لأنه قد ذهب أنس النفس ولم ينل أنس الخالق. فحيث صار مضطرا لا يدرى أيقبل أم يدبر؟ فصرخ إلى الله يائسا من صدقه صفر اليدين، خالى القلب من كل جهد فأدركته الرحمة فرحم «وذلك قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾ (٦٢) [النمل] ينبئك فى هذه الآية أن وله قلبك إلى صدق نفسك، وجهدك يكشف السوء عنك، ولا يجيبك إلى ما دعوته حتى تخلص دعوتك ووله قلبك إلى الله تعالى الذى أوله القلوب وحتى تكون مضطرا إليه»^(١).

فالفرض الأصيل لرجل الصدق فى مجهوده المعنوى عند الحكيم الترمذى

هو:

- الرجاء فيما أعده الله للصادقين فى الحياة الآخرة من حسن ثواب ومآب^(٢).

وإذا كان ذلك الغرض من المجهود المعنوى لرجل الصدق. فإن النشاط الروحى الصادر عن ينبوع النعمة الإلهية والمنة الأزلية يقصد أول ما يقصد الهيمنة على الجسم خارجيا والسيطرة على النفس داخليا كما يفعل رجل الصدق تماما، ومع ذلك فإن الأوضاع جد مختلفة بين كلا الأمرين - بين قاعدة الصدق - وقاعدة المنة، إن صاحب النعمة الإلهية، الذى اجتباها الله بفضله واختصه بمتته. هو أشد وعيا من غيره بضرورة تطهير كيانه الداخلى والخارجى. فإنه بقدر ما تشع أضواء النعمة فى جوانب الذات الإنسانية يكون المرء أكثر طواعية لدعوة الخير، وأشد انقيادا لصوت الفضيلة وأسرع استجابة لنداء السماء^(٣).

وقد لاحظ الباحثون أن قسوى «الصادق» تنوء تحت ثقل مجاهدة النفس وأغراضها المتناقضة؛ أى بين مطالبها الدنيا ومطالبها العليا بينما صاحب النعمة الإلهية يفضل العون الربانى الدائم محفوظا من ذلك كله كأنه منتشط من عقال

(١) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ١٣٢.

(٢) المرجع السابق ص ١٠٨. المقدمة.

(٣) المرجع السابق المقدمة والتعليق.

وبينما يكون « الصادق » محدودا بقدرته وطاقته إذ برجل « المنة » متحرر من قيود الفردية، منطلق في أجواء الذاتية، مندفع نحو سماء الكمال المطلق^(١).

ولكن ألا ترى معنى أن تلك الملاحظة تفصل بين مجال الصدق ومجال المنة فصلا يباعد بين المجالين؛ في حين نرى الحكيم الترمذى يربط بين المجهود الإنساني والمنة يقول في النفس: «ومن راضها وأدبها استقامت في السير، وانفطمت عن أخلاقها، وتداركه ربه بالنصر والمدد، وأنجز له الوعد. فقد بين هذا الشأن في آيتين من كتابه فقال: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ [الحج] فأمر بمجاهدة النفس وفضمها عن أخلاق السوء، عن أن يريد غير ما يريد الرب جل وعلا، فلو تركنا في جميع أعمارنا لكان هذا أمرا هائلا عظيما لكنه وعد في آية أخرى أن يخلصنا من وباله، ويؤدبنا. ويبصرنا فقالك ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت]. فهو هاديك، وهو معك في النصر والتأييد، فرحمته منك قريب وإنما الشأن أن تجاهد في بدء أمرك حق جهاده، فإذا أنت قد ظفرت بالوعد الثاني قد أنجزه لك فإذا هداك السبيل ملأ قلبك نورا وكلاءة ورعاية حتى لا نزيغ^(٢).

فالحكيم الترمذى يؤكد التطهير بالمنة والرحمة الإلهية بعد أن يصارع الإنسان شهوات النفس ويكبح جماحها بالمجاهدة.

وبمناسبة مجال العطاء الإلهي للإنسان يمكن أن يقال: إن مجال المنة والعطاء الإلهي يتعارض مع الحرية الإنسانية؛ ولذلك يذكر أن بعض أصحاب «النزعة الإنسانية» ودعاة «الأخلاق الوجودية» يعترضون على فكرة «النعمة الإلهية» من حيث إنها تسلب الإنسان أعز شيء لديه وهو حرته وإرادته واختياره في تقرير مصيره، أليس المرء في مستوى «النعمة» يصير بمثابة آلة صماء، ينفعل أكثر مما يفعل، ويأخذ أكثر مما يعطي، ويستجيب ولا يجيب؟^(٣).

(١) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» المقدمة والتعليق للدكتور عثمان إسماعيل يحيى.

(٢) الحكيم الترمذى «كتاب الرياضة وأدب النفس» ص ٩٩، ١٠٠.

(٣) راجع الدكتور عثمان إسماعيل يحيى مقدمة وتعليق كتاب «ختم الأولياء» ص ١٠٨.

والواقع أن هذا فهم سطحي لطبيعة النعمة الإلهية وموقف الإنسان منها. إن النعمة لا تفقد المرء حرته أو كسبه ولكنها بكل دقة، تسمو بها إلى منطقة أسمى بكثير من منطقة الإنسان وحدوده وآفاقه^(١).

ولقد أشار الحكيم الترمذى إلى الحرية الحقيقية وأنها كانت نتيجة حتمية للعبودية الصادقة لله سبحانه، والحرية والعبودية يتناسبان تناسباً طردياً ولتتمثل قول شيخنا الترمذى «والأحرار الكرام هم من بذل نفسه لله تعالى عبودية، ولم يلتفت إليها، ولا لحظ إلى تحقيق بذله، واللثام عبود النفوس تلفظوا بالشفاه مقالا على الألسنة يتلذذون به ويشممون القلوب رائحة منطقتهم. ثم تبادر قلوبهم إلى شهوات أنفسهم فتطمئن إليها وحدها فحرام على هؤلاء أن ينالوا حكمة الله العليا، وأن يمشوا في نور الوحدانية ويصلوا إلى وجهه الكريم في مجالس الخاصة»^(٢).

فئة الأحرار تتجاوز ذاتها، وتفنى في العبادة والعبودية، للمعبود الأوحد، وأولئك هم عباد الرحمن، المصطفون من خليط البشر، والمختارون من بين الجموع للانتماء إلى هذا المجد، «عباد الرحمن» صفوة متميزة عن غيرها في حركة الحياة الزاخرة بالصراع، والموسومة بشتى مياسم الانتساب والانتماءات.

وفئة تؤكد أولاً بأول على ذاتيتها المفرطة، ولا تتخطاها، لدرجة أن منطقتهم الحقيقي الذى يخضعون له ويسرون به هو ما تنطق به شفاههم وألسنتهم وهو الذى يتلذذون به وحده، بل أن قلوبهم الضعيفة تبادر إلى تصديق هذا المنطق الغريب ومتابعته، وهو منطق الشهوات الحسية واللذات الجسدية.

وهذه الفئة يرى الحكيم الترمذى ضرورة حرمانها من الحصول على الحكمة الإلهية العليا، بل يرى حرمانها من نور الهداية الإلهية، ومن العناية واللفظ الربانيين. ولعل الحكيم الترمذى قد أراد بالأحرار الكرام أنهم أحرار لأنهم لم يظنوا عبداً إلا لله وحده، وليس لأنفسهم أو لذواتهم أو لأبدانهم^(٣).

وبعد هذا الذى عرضنا له نجد أن طبقة الصادقين عند الحكيم الترمذى لها عنده مسميات أخرى مثل العلماء بالحلال والحرام، والمقتصدون والعارفون والقاصدون، والعباد، والزهاد، وعمال الله وغير ذلك.. مما لا يدرك إلا بعد طول معاناة.

(١) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ١٠٩.

(٢) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١١٩.

(٣) راجع الدكتور سامى نصر لطف «مقدمة كتاب علم الأولياء» للحكيم الترمذى ص ٧٦، ٧٧.

يقول الحكيم الترمذى: «فالعلماء بالحلل والحرام يسلكون بك فى طريق الشريعة إلى الجنة»^(١) ولعل الصادقين هم المختصون بعلم الحلال والحرام، وهو العلم الخاص بمعرفة حدود الله وأحكامه، أو معرفة الله من النظر فى حدوده وأحكامه والعمل بها، وتلك هى بداية كل مرید وسالك^(٢). والصادق - كما يذكر الترمذى - الذى صدق فى الأشياء بظاهره، وبباطنه أحياناً ميل إلى النفس، وأثر الشهوات باق فى نفسه^(٣).

والمقتصد هو من يسير إلى الله تعالى بدلالة العمل واليسر وطلب عدة الطريق، وطلب العوض من الله تعالى^(٤). والزاهد من صغر الدنيا وأهلها، وخلع الراحة^(٥).

وليس معنى هذا أن الحكيم الترمذى يدخل أسماء أخرى على طبقة الصادقين، والحكيم قد عرف بالاهتمام بالفروق الدقيقة بين الكلمات والمسميات ولما كان لهذه المسميات معانى عميقة تتصل بسلوك السالكين لم يكن بد من أنها جاءت لتعبر عن درجة يصل إليها السالك وهو يتدرج فى مقاماته، ويصعد فى الدرجات، ويتقلب فى الأحوال، فالحكيم لم يستعمل المسميات جزافاً، ولم يطرحها حشواً، بل لكل اختيار عنده غاية ولكل كلمة معنى. وهو حينما جعل الصادقين أول طبقة من طبقات المریدين إنما قصد العلاقة المناسبة بين العباد وبين المتسبين إليه فحق أن يسحب هذا الوصف عليهم، ويغدق شرف الصدق على انتمائهم، وهم «الصادقون» ما استحقوا هذا الانضواء إلا بعد أن أشرقت نفوسهم، بالسلوك إلى رب العالمين، وامتدت فى آفاقهم ظلال الهدى، عرفوا أنفسهم وأدركوا خالقهم، فخلعوا له رداء الكبرياء، وتواضعوا بين يديه بهوان وتضاغر فلا

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ١٣٨ مخطوط.

(٢) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ٥٣. المقدمة.

(٣) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٥٦.

(٤) الحكيم الترمذى المرجع السابق ص ٤١.

(٥) الحكيم الترمذى «المرجع السابق» ص ٧٤.

عالم الأشياء المتلاطم بصوره وأحداثه يملأ قلوبهم، ولا ضجيج الحياة وزخرف الدنيا يزرع الكبرياء فى نفوسهم.

فالعارفون - الصادقون - أخلصوا ولم يصلوا، والصدّيقون جمعوا الأمرين جميعاً، الإخلاص من المعرفة، والتصفية من المحبة. ولذلك نثقل نفس الصادق عن العمل حتى يجرها جراً، وتطيب نفس الصديق بالعمل فتخفف فيه وتسرع إليه دون أن يجد لذلك جهداً ولا نصيباً^(١).

فالصادقون عند الحكيم الترمذى - قائمون على مجاهدة أنفسهم التى اشتهدت ولدت^(٢). حيث إن هذه النفوس لا تزال قائمة معهم لم يقهروها بعد، فهى تأخذ حظوظها وتتلذذ وتشتهى، أما الصديقون فقد حيل بينهم وبين أنفسهم، فلم يعد لأنفسهم عليهم سلطان؛ لأنهم أخلصوا وصفوا.

وإذا كان هذا شأن الصادقين والصدّيقين. فإن عمل الصادقين عند الحكيم «أشرق بنظرة الرب وازداد به نورا، وتأدى ذلك النور إلى قلب عامله. وتلك النية الباقية فى القلب. فازداد وقوى، ومن أجل ذلك قيل: نية المومن خير من عمله»^(٣). أما عمل الصديقين «فيرفع ويوقف به فى مقام العرض، فينظر إليه الرب، ويوقع عليه نظرتة حتى يملأ نورا من النظرة التامة الشافية ثم يؤمر به إلى الخزانين فيرجع ذلك النور الزائد إلى قلب هذا الصديق على قدره من التمام والتضعيف على نظرة الصادقين»^(٤). فعمل الصادقين يشرق بنور الله، فيزداد الصادقون بها النور الذى يصل إلى القلوب حيث تكون النية التى تدفع إلى المجاهدة والتطير وعمل الصديقين لكثرتة يرفع ويوقف به فى مقام العرض فيحظى الصديقون بنور يملأ القلوب.

أما المقربون فهم: «المؤدون لفرائض الله الواصلون لحقائق الأمور فإذا كان مؤدياً للفرائض على هذه الصفة نال القربة، والقربة لها منازل ثم يتخطاها إلى الوسائل، فأهل الوسائل فى ملكه ومن دونهم فى معسكر ولا تكون نافلة حتى تؤدى الفريضة، فإذا نال القربى قوى على أداء الفرائض»^(٥).

(١) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص ٨٢ ش.

(٢) الحكيم الترمذى «الرياضة وأدب النفس» ص ٨٦.

(٣) الحكيم الترمذى «غرس العارفين» ص ٦١ ب.

(٤) الحكيم الترمذى «المرجع السابق» ص ٦١ ب.

(٥) الحكيم الترمذى «منازل القربة» ص ٩ ب، ١٠.

وزيد الحكيم الترمذى الأمر وضوحاً بشأن المقربين، مؤكداً أنهم هم الذين يلون «الصديقين» فى تدرجهم وسلوكهم فيقول: ثم من وراء الصديقين خاصة الله وهم أهل الشفاعة فى القبضة، فإذا صاروا إلى هذه المنزلة اكتسبوا من خلع محبة الله لهم فصاروا مستعملين فى قبضته يتقلبون فى أمورهم وأعمالهم^(١). وعمل هؤلاء المقربين: يرفع ويوقف به فى مقام العرض، فيتناوله الرب، فيضعه بين يديه، فينشره ويطويه النشر ليستنير، والطفى للطراوة. فلا يزال بين يديه إلى يوم القيامة حتى ينشره يومئذ طرياً قد ربا وزكا ونما^(٢).

وفى الفصل السادس من كتاب «ختم الأولياء» يقول الحكيم: «وأما ولى الله فرجل ثبت فى مرتبته وافياً بالشروط كما وفى بالصدق فى سيره وبالصبر فى عمل الطاعة واضطراره. فأدى الفرائض، وحفظ الحدود، ولزم المرتبة حتى قوم، وهذب، ونقى، وأدب، وطهر، وطيب، ووسع، وزكى وشجع، وعود، فتمت ولاية الله له بهذه له الخصال العشر^(٣). وهذا النص يشير صراحة إلى طبقة «الصديقين» التى تلى طبقة «الصادقين» حيث جاء بصيغة الماضى «رجل ثبت فى مرتبته كما وفى بالصدق» فالخصال العشر التى جاءت هى من خصائص الصديقين الذين وفوا بالصدق قبل ذلك، وفى الفصل السابع قال له قائل: صنف لنا الخصال العشر التى تمت ولاية الله بها من التقويم والتهديب وسائر الخصال؟ قال: نعم، أقامه الله تعالى فى المرتبة على شريطة اللزوم لها فلما وفى له بالشرط ولم يبع عملاً فى محل القربة، نقله منها إلى «ملك الجبروت»، ليقوم بجبر نفسه ومنعها بسلطان الجبروت حتى ذلت وخشعت، ثم نقله منها إلى «ملك السلطان»، ليهدب، فذابت تلك الغرة التى فى نفسه وهى أصل الشهوات، فصارت بائنة عنها. ثم نقله منها إلى «ملك الجلال» ليؤدب، ثم نقله منها إلى «ملك الجمال» لينقى، ثم إلى «ملك العظمة» ليطهر ثم إلى «ملك الهيبة» ليزكى، ثم إلى «ملك الرحمة» ليوسع ثم إلى ملك البهاء ليربى، ثم إلى ملك البهجة ليطيب، ثم إلى ملك الفردانية ليفرد^(٤).

(١) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص ٨٢ ش.

(٢) الحكيم الترمذى «غرس العارفين» ص ٦١ ب، ٦٢ أ.

(٣) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ٣٣١.

(٤) الحكيم الترمذى المرجع السابق ص ٣٣٣، ٣٣٤.

فهذا - كما نرى - يشير إلى طبقة تلى طبقة الصديقين. لأن النقلة التي جرت كانت إلى أعلا إلى: ملك الجبروت، وملك السلطان، وملك الجمال، وملك العظمة، وملك الهيبة، ثم ملك الرحمة ثم ملك البهاء، ثم ملك البهجة، ثم ملك الفردانية. ويبدو أن كلمة عوذ جاءت محرفة وصحتها «فرد» لتناسب مقام ملك الفردانية. ومن خلال هذه الطبقات يتدرج السالكون من طبقة إلى طبقة حتى يصلوا إلى طبقة المنفردين.

المقامات والأحوال

السلوك إلى رب العالمين، سمة الصالحين الصادقين، الذين يبدأون السير في الطريق إلى الله بنية خالصة، وعزم أكيد، واضعين في الاعتبار بعد الشفة وجهد المشقة، ومعاناة السير، ومكابدة العقبات؛ ولهذا كان لا بد لمن يسلك الطريق من المجاهدة، حتى يفظم النفس عن العادات المألوفة، ويحملها على مخالفة ما تهوى. ومجاهدة النفس ضرورة للاحتجاب عن النار، والقرب من الرحمن. والأعمال التي أمر الله عز وجل بها وندب إليها أكثرها يحتاج إلى مكابدة ومعاناة. ولهذا لا يقدر عليها إلا أولئك الذين يملكون القدرة والإرادة للسيطرة على رغبات النفس وميولها، وأهل المجاهدة عند الحكيم الترمذي فرقتان:

- فرقة حفظت الجوارح، وأدت الفرائض، وسارت إلى الله تعالى قلبا فلم تعرج على شيء حتى وصلت إلى الله عز وجل.

- وفرقة حفظت الجوارح وأدت الفرائض بجهد وتعب وكد، ومحافظة وحراسة، ومع ذلك يوجد بها تخليط وتهافت في الخطايا وأدناس لا يستطيع أن يسلم منها بمنزلة راع أعطى سبعة أغنام لمرعاها في سبعة أودية، وفي تلك الأودية سموم قاتلة، وجرف هاوية، وسباع ضارية، فهو قائم على أكمة مراقب لتلك الأغنام، فوكل العبد بجوارحه السبع ليحفظها عن أن تتعدى الحدود^(١).

(١) الحكيم الترمذي: - «أسرار مجاهدة النفس» ص ١٧٠ - ١٧٣.

- «حقيقة الأدبية» ص ٣٤ - ٣٥.

- «الرياضة وأدب النفس» ص ٥٧ - ٥٨.

ويبين الحكيم الترمذى سبب المجاهدة ودواعيها فيقول: «والإنسان منذ سقط من بطن أمه غذى بالشهوات، وكأما نشأ معه فرح. وذلك فرح وجود اللذة والنعمة، وفرح الحياة بما فيها من الزينة والبهجة. فلما شب وعقل قامت عليه الحجة. فاقضى الوفاء بالإسلام، وهو الأمر والنهي فأراد قلبه فاستعصت عليه النفس، فاحتاج إلى مجاهدتها حتى يقيم أمر الله عز وجل، ويفى بالإسلام الذى قبله. وسيسعد غدا بجنته وجواره فالرياضات والمجاهدات هى التى تكسب المرید «الأحوال والمقامات»^(١).

يقول الحكيم الترمذى، بعد أن يذكر الرياضات والمجاهدات: «فأول ما يجب عليك طلب العلم الذى تقيم به طهارتك وصلاتك وصيامك وتقواك. وما يعرض عليك طلبه خاصة، ثم بعد ذلك تتوالى المقامات والأحوال والكرامات والتنزلات»^(٢).

إذن العلاقة بين الرياضات والمجاهدات وبين الأحوال والمقامات هى علاقة السببية. فالمجاهدات سبب والمقامات والأحوال مسبب، وإذا كانت المجاهدات والرياضات سببا للمقامات والأحوال فإن المجاهدات والرياضات لا تؤدى دورها إلا فى ظل «إرادة مرید».

والحكيم الترمذى يذكر من الأحوال والمقامات، ما يدل عليهما أو ما هو من آثارهما ونتائجهما، أو ما هو من مستلزمات الحال أو المقام، أو الدعوة إلى الثبات فى المقام، أو غير ذلك مما يتصل بالمقام والحال.

يقول الحكيم الترمذى: «إن القلب إن كان مع الله تعالى على الحقيقة يكون مع الأحوال والمقامات»^(٣).

- «المرید يطلب الأحوال، والمراد تطلبه الأحوال»^(٤).

(١) انظر الحكيم الترمذى - «أسرار مجاهدة النفس» ص ١٦٩، ١٧٠.

- «حقيقة الأدمية» ص ٣٣، ٣٤.

- «الرياضة وأدب النفس» ص ٥٦، ٥٧.

(٢) الحكيم الترمذى «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ١٤٧ مخطوط تطوان المغرب.

(٣) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٤٤.

(٤) الحكيم الترمذى المرجع السابق ص ٥٧.

- «فالله الله، لا تدخل خلوتك، حتى تعرف أين مقامك وقوتك من سلطانك»^(١).

- «الله الله، تحفظ من تلبيس النفس في هذا المقام»^(٢).

- «والكيس فتح له الطريق، فسار إلى الله تعالى، لا يعرج يمينا ولا شمالا فعف عن شهوات المعاصي، ثم عف عن شهوات الحلال كما عف عن شهوات الحرام، ثم عف عن شهوات الطاعات وتخير الأحوال فهذا عبد مسدد موفق، فما زالت به أمواج المجاهدة ترفعه وتحفظه فكلما وجد من عمل لذة فارقه وتحول إلى غيره»^(٣).

فكلمات الحكيم الترمذى فى «المقام والحال» - مما ذكرنا من نصوص - ترينا فى وضوح:

- أن السالك على الحقيقة يترقى فى المقامات ويتلقى من الله الفيوضات.

- وأن السالك يرجو النتائج والعطاء الإلهي، والمراد بفيض الله عليه بجوده.

- وأن السالك فى بعض حالاته لا يدخل خلوته حتى يعرف مقامه ودرجته لله.

- وأن السالك الكيس لا تزال أمواج المجاهدة ترفعه من مقام إلى مقام آخر.

وكل هذه المعانى تبين لنا:

أن المقام عند الحكيم الترمذى ما يتحقق به المزيد من الصفات المكتسبة بالرياضة والعبادة.

وأن الحال «فيض إلهي يأتي من عين الجود».

فالحال والمقام همد الحكيم الترمذى حياة سلوكية خلقية تقوم على حال المجاهدة والرياضة، وتلقى التنزلات والفيوضات الإلهية.

(١) الحكيم الترمذى «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ١٤٧.

(٢) الحكيم الترمذى «المرجع السابق» ص ١٤٨.

(٣) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ١٣٠.

والهجویری - وهو ممن كتب عن الحكيم الترمذی وتأثر به - يقول عن الحال والمقام «المقام عبارة عن طريق الطالب وموضعه في محل الاجتهاد وتكون درجته بمقدار اكتسابه في حضرة الحق تعالى .

والحال عبارة عن فضل الله تعالى ، ولطفه إلى قلب العبد، دون أن يكون لمجاهدته تعلق به .

لأن المقام من جملة الأعمال، والحال من جملة الأفضال والمقام من جملة المكاسب والحال من جملة المواهب . فصاحب المقام قائم بمجاهدته وصاحب الحال فان عن نفسه، ويكون قيامه بحال يخلقه الحق تعالى فيه»^(١) .

فكل مقام في طريق الله تعالى فهو مكتسب ثابت، وكل حال فهو موهوب غير مكتسب غير ثابت إنما هو مثل بارق برق إما يزول لنقيضه، وإما أن تتوالى أمثاله . وهكذا كل مأمور به فهو مقام يكتسب والنقلة في المقامات ما هي بأن تترك المقام وإنما هو بأن تحصل ما هو أعلى منه من غير مفارقة للمقام الذي تكون فيه^(٢) .

ومما يجدر أن نعلم به : أن الحكيم الترمذی قد أقام كلامه في المقامات على بيان وصف أهلها، والمستحقين لها بحسب تحقق هذه الأوصاف للانخراط في المنزلة التي تؤهل لها . ويدرك ذلك من يطالع كتب الحكيم ورسائله .

ولا يفوتنا أن نعرض هنا ما ذكره صاحب (نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذی) في موضوع «الأحوال والمقامات» عند الحكيم حيث قال : «أما الأحوال والمقامات عند الصوفية فهي هذه التغيرات النفسية التي تعترى الإنسان بين حين وآخر، وفق ما يأخذ نفسه به عن جانب العبادة والدين فالتقلب قد تعترى حالة من الحزن أو الوجد أو الفرح أو الشوق أو الرضا أو الندم وفق مقامه من التوبة أو القربة أو الشهود أو الغناء ثم هو يتبدل من هذه الحالة إلى حالة أخرى وفق تبدل

(١) الهجویری «كشف المحجوب» ج٢ ص ٤٠٩ .

(٢) ابن عربي «الفتوحات المكية» ج٢ ص ١٧٦ و ١٧٧ و ج٣ ص ٢٢٥ ويمكن مراجعة المزيد من الفرق بين الحال والمقام في اللمع للطوسي ص ٦٥ ، ٦٦ ، والرسالة القشيرية ج١ ص ٢٠٤ - ٤٢٨ ، والفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية ص ١٦٥ .

المقام وزواله أو مع استمراره ودوامه . فهذه جميعا أنواع من الأحوال تطرأ على القلب وفق ما يحل فيه الإنسان من مقام^(١) .

وبعد أن ذكر صاحب «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» الأحوال والمقامات عند الصوفية عرض للحال والمقام عند الترمذى فقال: «أما الحال والمقام عند الترمذى فهو غير ذلك هو شيء غير ما يعترى الإنسان من ضروب التغييرات النفسية أو العبادة . هو درجة القلب فى سيره إلى الله وفق ما قطعه من مراحل إليه، ووفق منزلته فى مكان القربة أو بعبارة أخرى هو حالة القلب من العقد والإيمان والنهوض إلى الله والمعرفة، وقد يكون للقلب بعد ذلك حالات من الفرح أو الحزن أو الوجد أو الخوف، وقد تمتزج بعض الحالات، وقد يذهب بعضها ويعود، إنما العبرة فى الحال والمقام عند الترمذى بمقامه من الله ودرجته فهو فى منزلة المؤمنين أو الصادقين أو الصوفية أو فى منازل القربة ومالك الملك» (٢) فأتت ترى أن صاحب «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» قد فرق بين الصوفية والحكيم الترمذى فى الحال والمقام حيث إن الحال والمقام عند الصوفية: تغيرات نفسية تعترى الإنسان بين حين وآخر، وعند الحكيم: درجة القلب فى سيره إلى الله وفق ما قطعه من مراحل إليه .

وقد يجد الباحث بعد متابعة وتأمل: أن درجة القلب التى يقول صاحب «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» أنها هى التى يعنىها الحكيم الترمذى من الحال والمقام يجد أن السالكين إلى الله والقاصدين إليه هم كذلك على اختلاف طبقاتهم ودرجاتهم ووسائلهم يعنون بدرجة القلب، لأنه كما يقول الشيخ ابن زروق فى القاعدة العاشرة من «قواعد التصوف»: «لا يلزم من اختلاف المسالك اختلاف المقصد». بل قد يكون متحدا مع اختلاف مسالكه كالعبادة والزهادة والمعرفة مسالك لقرب الحق على سبيل الكرامة ولكنها متداخلة . فلا بد للعارف من عبادة، وإلا فلا عبرة بمعرفته إذا لم يعبد معرفته، ولا بد لها من زهادة، وإلا فلا حقيقة عنده إذا لم يعرض علمه سواها، ولا بد للعباد منهما، إذا لا عبادة إلا بمعرفة ولا فراغ للعبادة إلا بزهد . والزهد كذلك إذ لا زهد إلا بمعرفة، ولا زهد إلا بعبادة وإلا عاد بطالة . نعم، من غلب عليه العمل فعابده، أو الترك فزاهده، أو النظر

(١) انظر الدكتور عبد المحسن الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ١٢٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢٤ .

لتصريف الحق فعارف. والكل صوفية^(١) فالزهادة والعبادة والمعرفة سلوك لا يقوم إلا على درجة القلب من العقد والإيمان والنهوض إلى الله سبحانه وتعالى. ولا نجد ضرورة في ذكر النصوص الدالة على ذلك، وحسبنا أن تستشهد بما جاء عن محي الدين بن عربي لأنه استوعب ثقافة عصره وما قبله بما يحمله من تراث، يقول ابن عربي: «فاعلم أن الطريق إلى الله تعالى على أربع شعب: بواعث، ودواع، وأخلاق، وحقائق».

«وجميع ما ذكرناه «تفصيل الشعب الأربع»^(٢) يسمى الأحوال والمقامات فالمقام منها كل صفة يجب الرسوخ فيها، ولا يصح التنقل عنها كالتوبة والحال منها كل صفة تكون في وقت دون وقت؛ كالسكر والمحو والغيبة والرضا أو يكون وجودها مشروطاً بشرط، فتنعدم لعدم شرطها كالصبر مع البلاء»^(٣) فالبواعث، والأخلاق، والحقائق، والدواعي: تغيرات نفسية، وحالات قلبية، ودرجات في الترقى والسير والسلوك.

ومما يجدر أن نشير إليه ونحن نتابع الحكيم الترمذى في المقامات والأحوال أن الحكيم ذكر في رسالة «كيفية السلوك» إلى رب العالمين قوله: «إن أول ما أبينه لك كيفية السلوك إليه، ثم كيفية الوصول والوقوف بين يديه، والجلوس في بساط مشاهدته، وما يقوله لك»^(٤).

(١) ابن زروق «قواعد التصوف، ص ٧، ٨.

(٢) ابن عربي «الفتوحات المكية» ج ١ ص ٣٣.

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٣٣ - ٣٤.

(٤) قد يكون قريباً من هذا ما روى عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال: من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن، فهي خداج ثلاثاً، غير تمام. فقيل لأبي هريرة: إنا نكون وراء الإمام فقال: اقرأ بها في نفسك فإني سمعت النبي ﷺ يقول: قال الله عز وجل: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين. قال الله عز وجل: حمدني عبدي. وإذا قال: الرحمن الرحيم. قال الله عز وجل: أثنى على عبدي. وإذا قال: مالك يوم الدين. قال الله عز وجل: مجدني عبدي - وقال مرة فوض إلى عبدي - فإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين قال: هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فإذا قال: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين. قال: هذا لعبدي ولعبدي ما سأل» رواه مسلم. أخرجه الأمام مسلم في صحيحه، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة ج ٣ ص ١٢ من هامش القسطلاني.

ثم كيفية الرجوع من عنده إلى حضرة أفعاله وإليه»^(١).

وبعد ذلك أخذ يبين كيفية السير في الطريق من البداية، مؤكداً على المقامات وتتابعها «فأول ما يجب عليك طلب العلم الذي تقيم به طهارتك وصلاتك وصيامك وتقواك، وما يعرض عليك طلبه خاصة لا تزيد على ذلك وهو باب الشكر ثم العمل به، ثم الورع، ثم الزهد، ثم التوكل ثم تتوالى المقامات والأحوال والكرامات والتنزلات»^(٢).

ومن هذا نفهم أن الحكيم الترمذى يعرض لذكر مقام الشكر، والورع والزهد، والتوكل. ويشير بعد ذلك إلى توالى المقامات والأحوال.

ومما يمكن أن يدرك بوضوح أن الحكيم الترمذى لم يذكر لنا الطبقة التي تلزم بتلك المقامات في سيرها وصعودها كما لم يذكر لنا بقية المقامات. وفي كتاب «بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» يذكر مقامات أربعة، وكل واحد من هذه المقامات مرتبط بأحد أنوار الله؛ فالصدر أو المقام الخارجى مرتبط بنور الإسلام. والقلب وهو من داخل الصدر مرتبط بنور الإيمان. والفؤاد وهو المقام الثالث مرتبط بنور المعرفة، واللب وهو آخر المقامات من الداخل مرتبط بنور التوحيد»^(٣).

ويقينا أن هذه المقامات تعد أسساً وقواعد تنطلق منها المقامات الأخرى، وفي الفصل السادس من كتاب «ختم الأولياء» يعرض الحكيم لولى الله فيبين أنه رجل

= وأخرجه الإمام مالك في الموطأ باب القراءة خلف الإمام فيما لا يجهر فيه بالقراءة ج ١ ص ٤٣ هامش مصابيح السنة، حديث: قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين». وأخرجه الترمذى باب سورة الفاتحة، ج ٢ ص ١٥٧، وقال أبو عيسى حديث حسن. وأخرجه أبو داود فى سننه باب (من ترك القراءة فى الصلاة) حديث قسمت الصلاة ج ١ ص ٢٢٨.

وأخرجه ابن ماجه فى لسننه حديث «قسمت الصلاة» باب «ثواب القرآن» ج ٢ ص ٢١٧. وأخرجه النسائى حديث قسمت الصلاة من باب «من ترك قراءة بسم الله الرحمن الرحيم فى فاتحة الكتاب ج ٢ ص ١٣٥، ١٣٦.

(١) الحكيم الترمذى «رسالة كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ١٤٦، ١٤٧.

(٢) الحكيم الترمذى «المرجع السابق» ص ١٤٧.

(٣) انظر الحكيم الترمذى «بيان الفرق» ص ٢٨، ٢٩، ٣٥، ٣٦، ٣٨.

وفى بالصدق فى سيره حتى قوم وهذب ونقى وأدب وطهر وطيب ووسع وزكى وشجع وعود^(١). وإذا كان قد وفى بالصدق فقد أصبح بهذه الخصال العشر من الصديقين.

وفى الفصل السابع من «ختم الأولياء» يذكر طبقة المقربين وخصالها العشر التى انتقلت إليها^(٢).

والذى يعيننا هنا أن نقوله: إن الخصال العشرة التى جاءت للصديقين والخصال العشر التى انتقل إليها المقربون هى مقامات أطلق عليها الحكيم كلمة خصال. وبهذا يكون قد وضح أمامنا أن طبقة الصديقين لها مقامات عشرة هى: مقام التقيوم، والتهديب، والتنقية والتأديب والتطهير والتطيب والتوسيع والتزكية والتشجيع والتعويد.

كما أن طبقة المقربين لها مقامات عشر هى: ملك الجبروت، وملك السلطان، وملك الجلال، وملك العظمة وملك الهيبة وملك الرحمة، وملك البهاء، وملك البهجة، وملك الفردانية^(٣). وبالوصول إلى مقام ملك الفردانية يدخل السالك فى طبقة المنفردين. ومقام ملك الفردانية يفرد فيه السالك «فاللطف بفرده، والرحمة تجمععه، والمحبة تقربه، والشوق يدنيه، ثم يهمله، ثم يناجيه، ثم ييسط له، ثم يقبض عنه. فأين ما صار فهو فى قبضته، وأمين من أمنائه، فإذا صار فى هذا المحل فقد انقطعت الصفات، وانقطع الكلام والعبارات، فهذا منتهى العقول والقلوب»^(٤).

ولكن ألا ترى أننا إذا كنا وصلنا إلى أن للصديقين مقاماتهم وللمقربين مقاماتهم، وللمنفردين مقاماتهم، فأين مقامات الصادقين الذين يبدأون فى السير إلى رب العالمين؟ إنه لم يبق لنا من المقامات التى عرفناها للحكيم الترمذى إلا مقام الشكر، والورع، والزهد والتوكل^(٥). كما لم يبق لنا مما نريد معرفته بهذا الصدد إلا «منازل العباد من العبادة أو منازل القاصدين إلى الله».

وهذه المنازل سبعة هى: منزلة التوبة، ومنزلة الزهد فى الدنيا ومنزلة عداوة النفس، ومنزلة المحبة، ومنزلة قطع الهوى، ومنزلة الخشية، ومنزلة القربة^(٦).

(١) انظر الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ٣٣١.

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٣.

(٣) انظر الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ٣٣٤.

(٤) المرجع السابق.

(٥) انظر الحكيم الترمذى «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ١٤٧.

(٦) انظر الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٣٧ - ٥١.

والبحث يهديننا إلى أن بعض هذه المنازل السبعة هي وسائل السالكين الصادقين أول طبقة من طبقات السالكين الطريق ولا شك أن عنوان هذه المنازل «منازل العباد من العبادة أو منازل القاصدين إلى الله» دليل واضح على أن بعض هذه المنازل كانت للصادقين القاصدين إلى الله .

ولكن إذا كنا قد عرفنا أن لكل طبقة من طبقات السالكين مقاماتها فلاى طبقة تكون مقامات الشكر والورع والزهد والتوكل وما يتوالى من مقامات يبدو أن هذه المقامات متداخلة فى مقامات أخرى، ويرجع ذلك إلى أن الأمر أمر قلوب ويمكن أن يقال إن ما يبدو للباحث متداخلا لا يكون كذلك عند السير فى الطريق .

ومما يحسن أن نتنبه له «أن المقامات عند الحكيم الترمذى بحسب الأملاك التى يمر بها الولى، والأملاك هى أملاك أسمائه تعالى وصفاته الحسنى»^(١) .

وإذا كان الأمر كذلك فإن المقامات عند الحكيم ليست محصورة فيما عرضنا له من مقامات الصادقين والصدّيقين والمقربين والمنفردين، ولعل هذا قدر يفسر لنا وجود المقامات الأخرى التى قلنا عنها أنها تبدو متداخلة مع مقامات أخرى. يقول الحكيم الترمذى: «فرب ولى مقامه فى أول ملك وله من أسمائه ذلك الاسم، ورب ولى مقامه التخطى إلى ملك ثان وثالث ورابع. فكلما تخطى إلى ملك أعطى ذلك الاسم»^(٢) والسبب فى ذلك «أن الله سبحانه عرف العباد أسماءه، ولكل اسم ملك، ولكل ملك سلطان وفى كل ملك مجلس ونجوى وهدايا لأهلها. وجعل الله لقلوب خاصته من الأولياء هناك مقامات، أعنى أولئك الأولياء الذين تخطوا من المكان إلى الملك»^(٣) وإذا كانت عظمة الله تعالى سبحانه وتعالى لا تتناهى فهل للقلوب - التى هى محل المقامات - منتهى؟

قال قائل للحكيم الترمذى: فهل للقلوب منتهى؟ فإن ناسا يقولون أنه لا منتهى للقلوب، لأن القلوب تسير إلى ما لا منتهى له، فكل ولى يزعم أنه انتهى إلى مقام لا يتقدمه أحد فهو مخطى، ومن أين يبلغ أحد عظمة الله، حتى يكون

(١) راجع دكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج٢ ص ٢٦٨ .

(٢) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ٣٣٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٣٤ .

للقلوب منتهى»^(١) يقول الحكيم: «حفظوا العامة من صفات الله إيمانهم بها وحفظوا المقتصددين وعامة الأولياء المقربين شرح الصدر لها واستنارة علم تلك الصفات في صدورهم كل على قدره، وقدر نور قلبه. وحفظوا المحدثين وهم خاصة الأولياء، ملاحظة تلك الصفات وإشراق نور تلك الصفات على قلوبهم وفي صدورهم، ولذلك قال تعالى ﴿وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد].

فالقلوب تندرج في المقامات التي تنتهي بانتهاء الصفات التي تظهر على القلوب فإذا ما انتهت الصفات التي تظهر على القلوب انتهت القلوب إلى مقام لا تستطيع أن تتجاوزه «فإذا بلغ المنتهى من أسمائه فإلى أين يذهب. وقد صار إلى الباطن الذي انقطعت عنه الصفات»^(٢).

ومن هنا يكون القول بأن القلوب تصير إلى ما لا منتهى له لأن عظمة الله لا تتناهى ليس بحجة وذلك «أن القلوب جعل لها مقامات وجعل للمقامات منتهى تصير تلك القلوب إليها والمقامات أيضا لا منتهى إليها لكن عدد المقامات معلوم متناه»^(٣) وعندما يتخطى السالك المقامات ويصل إلى ملك الوجدانية الفردانية يكون ما وراء ذلك لا تضبطه العقول. وهل يقدر أن يرد بشيء؟ وإنما تسيير القلوب بعقولها إلى محل يعقل وإنما يعقل ما ظهر، فإذا انتهى إلى المعلوم، ووقف على من لا يعقل عنه وراء ذلك شيء، وقد بطن عنه، فبأى اسم يدعو، ومن أى ملك يظهر له ويحدثه؟»^(٤).

وإذا كنا قد عرفنا - ونحن نتابع الحكيم في المقامات - أن لكل طبقة عنده مقاماتها. فطبقة الصادقين لها مقاماتها أو منازلها أو وسائلها وطبقة الصديقين لها مقاماتها وطبقة المترين لها مقاماتها وطبقة المنفردين لها مقاماتها، إذا كنا عرفنا ذلك وعرضنا له فإنه لا يفوتنا أن نذكر أن السراج^(٥) قد حصر المقامات في سبعة

(١) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ٣٣٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق ص ٣٣٦.

(٤) المرجع السابق ص ٣٣٦.

(٥) السراج هو الإمام أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي بنيسابور ومدرسته اتخذت من الكتب منابر لبيان دعوتها، واقتفى أثره الهجویری فی كشف المحجوب، وتلمذ عليه أبو عبد الرحمن السلمی صاحب الطبقات وغيرها وهو صاحب كتاب «اللمع» وقد توفي في رجب سنة ٣٧٨هـ أكتوبر ٩٨٨م، انظر «اللمع» ص ١٢-١٣.

وأراد أن تكون شاملة قدر الإمكان . ولهذا نجدده يقسم كل مقام بين طبقات السالكين الثلاث وهم: الصادقون والصديقون، والمقربون، ويعبر عنهم السراج بعبارات مختلفة كالعوام والخواص وخواص الخواص^(١).

وجاء عن السراج فى مقام «الورع» قوله:

فأهل مقام الورع على ثلاث طبقات:

- منهم من تورع عن الشبهات التى اشتبهت عليه .

- ومنهم من يتورع عما يقف عنه قلبه، ويحيك فى صدره عند تناولها.

- ومنهم العارفون والواجدون .

فالأول ورع العموم والثانى ورع الخصوص، والثالث ورع خصوص الخصوص^(٢) وأهل مقام الزهد عند السراج على ثلاث طبقات:

- المبتدئون الذين خلت أيديهم من الأملاك، وخلت قلوبهم مما خلت منه أيديهم .

- متحققون فى الزهد، وهم من تركوا حظوظ النفس من جميع ما فى الدنيا .

- والطبقة الثالثة علموا وتيقنوا^(٣) .

فالمقامات عند السراج - كما ترى - واحدة لكل الطبقات، ولكنها تختلف بالكيفية من طبقة إلى أخرى .

أما الحكيم الترمذى فإن المقامات عنده تختلف من طبقة إلى طبقة لأن الارتقاء فى الدرجات قائم على صحة عقدة الإيمان وصفائها وإخلاصها وكل من السالكين إنما يظهر على جوارحه من الإيمان بالله ما فى قلبه من ذلك، وكلما ازداد

(١) راجع الدكتور عبد الفتاح بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج٢ ص ٢٦٥ .

(٢) السراج الطوسى «اللمع» ص ٧٠، ٧١ باختصار .

(٣) المرجع السابق ص ٧٢، ٧٣ باختصار .

القلب استنارة بما عقد كان النطق به أنور، وعند الله أعظم خطرا وقدرًا، وكان الوفاء به أرضى وأخلص، وفي الميزان أثقل^(١).

ولا يخفى على الباحثين أن الحكيم الترمذى يذكر بعض المقامات تحت مصطلح «منازل» كما جاء فى عنوان كتاب «منازل العباد من العبادة أو منازل القاصدين إلى الله»^(٢) ويكون المراد بها الوسائل وفى المقدمة ورد قول الحكيم «فإنكم سألتمونى عن وصف منازل العباد من هذا الدين»^(٣).

وفى كتاب «ختم الأولياء» جاء قوله: «فإنك ذكرت البحث فى ما خاص فيه طائفة من الناس فى شأن الولاية، وسألت عن شأن الأولياء ومنازلهم وما يلزم من قبولهم»^(٤). وفى كتاب «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ورد أن الشكر مقام من مقامات السالكين^(٥).

وفى كتاب «غور الأمور» جاء الشكر بأنه «منزلة من المنازل» حيث ذكر قوله: «سألت - رحمك الله - عن منزلة الشكر والصبر أيهما أعلى درجة»^(٦).

وقد سبق لنا أن عرفنا أن السالكين يميزون بين الحال من جهة والمنزل والمقام من جهة أخرى. حيث إن الحال عندهم حدث داخلى يفعل له السالك أثناء سيره، وترقيه الروحى، وهو بهذا الاعتبار مبالغت وعارض. أما المقام أو المنزلة، فهو درجة يرقى إليها السالك، ويستقر فيها إلى أن ينقل إلى مقام أو منزل آخر أثناء عروجه المعنوى وفى رياضته الصوفية فالمنزل أو المقام بالقياس إلى الوعى السلوكى شىء ثابت ومكتسب وعطاء إلهى، وهذا فرق جوهرى يميز معنى الحال ومعنى المنزل أو المقام ولكن إذا كان الحكيم الترمذى قد ذكر كلمة «منازل أو منزل» فى موضع «مقامات أو مقام» فهل هناك فرق بين اللفظتين أم هما من المترادفات؟ وبما أن الحكيم الترمذى له كتاب «الفروق ومنع الترادف» لم يجز فيه الترادف بين

(١) انظر الحكيم الترمذى «الكلام على معنى لا إله إلا الله» ص ١٣.

(٢) انظر الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» العنوان.

(٣) المرجع السابق ص ٣٥.

(٤) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ١١٤.

(٥) الحكيم الترمذى «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ١٤٧، مخطوط.

(٦) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ص ٥١ مخطوط.

كلمات حسبها بعض العلماء مترادفة. فيكون القول بأن المنزل مرادف لكلمة مقام غير وارد، ولا مراد. ولكن إذا كان الترادف غير وارد ولا مراد في مذهب الحكيم الترمذي، فإن للحكيم كتابا تحت عنوان «تحصيل نظائر القرآن» يوضح فيه أن الأسماء والألفاظ سمات المدلولات والحقائق ويجب أن يكون للألفاظ معنى ثابت لا متغير. ويجب أن يكون هناك عامل مشترك ثابت بين صور اللفظ المتعددة. فاللفظ مهما تعدد معناه فمرجه إلى حقيقة واحدة. فالوجوه المتعددة في الظاهر إنما مردها إلى أصل واحد، تتشعب عنه، وترد إليه: (١) فمرجع المقام والمنزل إلى كلمة واحدة، وإنما انشعبت حتى اختلف ألفاظها الظاهرة الأحوال التي إنما جاء القول بالمنزل أو المقام من أجل الحادث في ذلك الوقت» (٢).

ومن هنا كان المقام والمنزل يشيران إلى الزمان والمكان في السلوك الصوفي. وعلى صعيد التجربة الصوفية نفسها. ولا يبعد أن يكون المنزل كما قال ابن عربي هو المقام الذي ينزل الحق فيه إليك أو تنزل أنت فيه عليه (٣).

ولا ننسى - ونحن نتابع الحكيم الترمذي في المقام والحال - أن الدارس للمقامات عند الحكيم والواقف عندها متأملا وباحثا يجد أن كثيرا من المقامات عنده قد يختلف المقام الواحد منها في كلفته ومرتبته ودرجته وذلك مثل مقام الشكر فإنه رؤية العبد منة الله عليه (٤) وهو انفتاح القلب حتى يرى صنائعه فالشكر هو رؤية صنعه في الأشياء. ثم في باب الشكر طبقة أعلى من هذه، ولهم مرتبة أعلى من هذه المرتبة وهي رؤية تدبيره وربوبيته حين ظهر الصنع. ثم في الشكر مرتبة أعلى من هذه المرتبة وهي رؤية تدبيره في المقادير حين ظهرت الربوبية. ثم فيه مرتبة أعلى من هذه، وهي رؤية ما جرى في الذكر قبل التدبير. ثم فيه مرتبة أخرى أعلى من هذه وهي رؤية المشيئة والقسمة للحفظ، ثم فيه مرتبة أعلى من هذه المراتب كلها، وهي رؤية العلم في الفردية والأحادية فهذه كلها

(١) انظر الأستاذ حسن نصر ريدان «مقدمة تحصيل نظائر القرآن» ص ١٤.

(٢) راجع الحكيم الترمذي «تحصيل نظائر القرآن» ص ١٩.

(٣) ابن عربي «الفتوحات المكية» ج ٢ ص ٥٧٧.

(٤) الحكيم الترمذي «غور الأمور» ص ٥١. مخطوط.

حقيقة الشكر، والشاكرون على درجاتهم، كما جاوزت رؤيتهم درجة فمشوبتهم على قدر رؤيته في درجته»^(١).

وإذا كان مذكوره الحكيم الترمذى فى هذا النص يوضح لنا أن مقام الشكر له مراتب بعضها أعلى من بعض، فإن هناك ما يؤكد أن المقام الواحد له درجات. كما أنه قد يختلف فى كلفه ودرجاته بالنسبة إلى مقام آخر. ولناخذ مثالا على ذلك مقام الشكر ومقام الصبر، يقول الحكيم الترمذى عنهما: « وعن الشكر قال الله تعالى فى التنزيل: ﴿أَنْ اشْكُرْ لِي (١٤)﴾ [لقمان] وفى الصبر قال: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ .. (٤٨)﴾ [القلم]، ﴿وَلَنْ صَبْرَتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ (١٢٦)﴾ [النحل] فستان بين أمرين أحدهما له تعالى، والآخر لك.

ومن درجة الشكر: أن ذكر الشكر مقترنا بالعمل. فقال: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا (١٣)﴾ [سبأ] والعمل إظهار الشكر، والصبر هو ترك العمل السيئ فذاك عمل، وهذا كف من العمل ففى هذا الكف ترك الشهوة، وفى العمل ترك الشهوة، والعمل زيادة.

ومن درجة الشكر: أن العاملين له قليل، قال تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشُّكُورُ (١٣)﴾ [سبأ] وأكثر العباد إنما يعملون لأنفسهم ابتغاء وجه الله تعالى وابتغاء رضوانه، وقليل من يعمل له على القبول للعبادة شكرا.

«ومن درجة الشكر ما بلغنا عن رسول الله ﷺ: أنه كان يقوم حتى تورمت قدماه بعد المغفرة له، فقليل له: يا رسول الله تفعل هذا وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر. قال: أفلا أكون عبدا شكورا»^(٢).

ومن درجة الشكر قال الله تعالى: ﴿.. وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ (١٤٥)﴾ [آل عمران] وقال: ﴿إِنَّمَا يُؤَقِّي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ (١٠)﴾ [الزمر] فذكر الأجر لأنه عوض لمن شد على نفسه، وثبت على الشدة على وجه المتاجرة فأعطى أجره. فى الجنة بغير حساب؛ لأن الصابر أخذ من نفسه فثبتت فأعطى أجره والشاكر أعطى

(١) الحكيم الترمذى «غرس العارفين» ص ٩٨٨.

(٢) الحديث متفق عليه وجاء فى صحيح البخارى عن عائشة رضى الله عنها أن النبى ﷺ كان يقوم من الليل حتى تتقطر قدماه فقلت له: لم تصنع هذا يا رسول الله وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر «فقال»: أفلا أحب أن أكون عبدا شكورا «انظر رياض الصالحين» ص ٦٦.

فتواضع، وتكرم فجزئ وأجر الصابر من الجنة، لأنه عوض النفس عن الذي أخذ منها. وجزاء الشاكر بالتواضع رفعة، وجزاء الشاكر بالتكرم كرما، فبعد ما بين الأمرين نال ذلك الجنة، ونال هذا الرفعة والكرم من ربه.

ومن درجة الشكر أن ضده الكفر، وضد الصبر الجزع، والكفور ممقوت، والجزوع مذنب، لأن ترك الشكر هو من الغطاء، وذهاب الرؤية في وقت الغفلة عن الله عز وجل وترك مدحه.

ومن درجة الشكر أن الله تعالى قال: ﴿اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ (١٥٣)﴾ [البقرة] لأن الصابر يحتاج إلى العون، ولم يقل مع المصلين لأن المصلى مقامه الشكر، وهو مع الصابرين والمصلين.

ومن درجة الشكر قال الله تعالى: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ (٧)﴾ [إبراهيم] وزيادة الشيء من الشيء فجعل زيادة الشكر شكرا آخر. وذلك أن العبد إذا رأى المنة عجل له في العاجل ثوابا، فزاده نورا، فهو زيادة الشكر، فازداد بصيرة، فذلك أبعث له على السير إليه، ويوصل له إليه، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُوفَى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ (١٠)﴾ [الزمر].

فوجدنا الشكر ثوابه الزيادة منه، وهو الوصول إليه، ووجدنا الصبر ثوابه من الجنة، والصابرون يشبتون على أحكام ربهم، وتاجروه فأتابهم نعم الجنة والشاكرون رأوا المنة بذلك النور فزادهم نورا^(١).

وإذا كان ذلك ما جاء في مقام الشكر ومقام الصبر عند الحكيم الترمذى من درجات تختلف باختلاف الكيفية من مقام إلى مقام آخر. فإن الصابر عند الحكيم الترمذى واقف في مكانه يرمى بالشدائد ليثبت ويظهر صدقه بتسليم نفسه، فتعلو رتبته وتخلص عبوديته، والشاكر يرمى باللطائف والتحف ليدنو فتظهر حرите. والشاكر راکض إليه عدوا، وتعظيما لربه بما يصنع به، ومحبة له، وشوقا إليه. والصابر ثابت بمكانه وفاء لربه والشاكر يقمع نفسه بالبر حتى تستحى فترجع إلى ربها، والصابر يقمع نفسه بالبلاء حتى تذل وتنقاد لربها فالشاكر يرجع إلى ربه مسرورا، والصابر يرجع إلى ربه مقهورا.

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١٤٩ - ١٥٣ بتصرف واختصار.

فالشكر سرور رؤية القلب بالله تعالى، وفي الصبر تحير وانكسار وهو على خطر عظيم فهذا بالبر والنعمة مسرورا، وهذا بالشدة والبؤس مقهورا.

الشكر رؤية العبد بربه ولطفه وجوده وكرمه وعطفه ومحبته ورأفته وإحسانه والصبر رؤية أحكامه.

والشكر رؤيتك الأشياء به، والإمساك على نوائبه وأموره: أخذه أو لم يأخذه فهو له. والصبر تسليمك الأشياء إليه من بعد أن حسسته بنفسك فإخذه منك.

وفي الشكر رؤية الحظ من الله تعالى «وفي الصبر رؤية النفس أن الله تعالى وجدك محقا فقط.

والشكر ير الله لعبده.. والصبر طلب الصدق من عبده.

والشكر إيمان العبد بأن الأشياء له منة. والصبر إيمان العبد بأن نفسه له.

والشكر منزلة لا ينالها أهل النار في النار «وهي لأهل الجنة والصبر منزلة قد ينالها أهل النار في النار، وإن كان غير مقبول منهم.

والشكر باق لأهل الجنة في الأبد السرمد. والصبر قد سقط عن أهل الجنة في الجنة.

والشكر على العافية، والصبر على البلاء. والشكر مع فرح القلب بصنع الله تعالى، والصبر مع ألم القلب بفجعة النفس بحكم الله تعالى»^(١).

فمقام الشاكر يختلف عن مقام الصابر. وقد رأينا ما بين الشاكر والصابر عند الحكيم، مما يدل بوضوح على أن الحكيم اعتمد في نظرتة إلى المقام على جوهر الأشياء لا إلى شيء آخر، وهذا هو السبب الذي من أجله كان المقام عند الحكيم يختلف في كفيته ودرجته ومرتبته.

فالحكيم الترمذى ينظر إلى جوهر المقام وإلى اسمه. لأن الأسماء دالة على الأشياء، لأنها اتشقت من تلك الأشياء فوسمت بها.

فالشكر رؤية العبد منة الله تعالى عليه في كل شيء، والصبر هو ثبات العبد على مقامه من ربه، فالشكر جوهر الإيمان، والصبر جوهر الإسلام، وذلك

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١٥٣ - ١٥٥.

أن العبد أطمأن إلى ربه فسمى مؤمنا، وأسلم نفسه عبداً فسمى مسلماً، وكلاهما في وقت واحد وفي عقد واحد لأن القلب كان في جولان وتردد طالبا لربه فلما أدركته الرحمة، وجاء النور والهداية سكن القلب عن الجولان، فقليل أمن كما اضطرب في وقت الخوف من شيء فلما ذهب ذلك الخوف وسكن القلب عن الإضطراب فقليل أمن في قالب أفعال. وأمن في قالب فعل. فإنما أمن برب منقاد له مطيعه، فانتظم في هذه المعاني كلها، فصار مسلماً له نفسه عبودية بالانقياد فقليل: مؤمن مسلم. فلزمه الإيمان والإسلام في وقت واحد في عقد واحد»^(١).

فالشكر في اللغة: انفتاح القلب حتى تتراءى لك المنة لأن العلم هو العلاقة وهو التصور في الصورة وذلك أن الصدر بيت القلب قد أشرق فيه النور، فإذا حدثت فكرة أو ذكر شيء، ووقع لذلك الشيء ظل على الصدر بمنزلة البيت الذي يضيء في السراج على حائط، فإذا أشرت بأصابعك هكذا، فيما بين السراج والحائط، وقع لك ظل على الحائط وتصورت لك الأشياء ممثلة بين عينيك فتنظر إلى عدد أصابعك أن زادت أو نقصت إلى صورة وجهك، وكذلك شأن القلب يتصور ذلك الشيء الذي يتردد ذكره على القلب ووقع ذكره، فإذا ذكرت الخالق لم يقع لذكره ظل؛ لأن الذي أشرق نوره فصار الصدر شعاعاً كله بمنزلة المرأة، إذ لاقى نورها نور الشمس صار شعاعاً وامتلاً البيت من شعاعه، فهذه صفة الشكر واسمه دال على صفته.

وأما الصبر فاشتقاقه من الإصابة وهو أن يتخذ الشيء غرضاً ومنه قيل: نبي عن أكل المصبورة. وهو أن ينصب الشيء ليرمى بالسهم فكان صورة الصبر ثبات العبد لسهم بنى آدم، لا يميل يمينا ولا شمالاً ولا يزول عن مكانه مولياً هارباً، فإن شرط العبد فيما بينه وبين ربه الإيمان والإسلام فبال تسليم هو قائم بين يديه لحكمه»^(٢).

(١) الحكيم الترمذي «علم الأولياء» ص ١٥٥.

(٢) المرجع السابق ص ١٥٥ - ١٥٧.

والإنسان القائم صاحب فطرة وبصيرة، وإحساس مرهف، وملكات واعية وقلب سليم. هو ذلك الذى يشهد جمال النعمة وشمولها، يشهدا فى نفسه، ويشهدا فى غيره، ويدرك ما لله فيها من قيومية وقدرة فيظل متعلق القلب والفؤاد، بمن عنده المنى والمراد تنطاع جوارحه لينة بالطاعة عاملة فى ضراعة، حركتها بأمره، وسكونها بأمره.

وإذا كان هذا شأن المقامات والمنازل عند الحكيم الترمذى فإن الأحوال عنده فيوضات وتنزلات وعطايا إلهية. تهطل على السالكين فى سيرهم إلى الله سبحانه وتعالى. ولما كانت الأحوال فيوضات إلهية لم يرغب الحكيم الترمذى فى إثارتها عندما بين مقامات السالكين فى طبقاتهم. لأن ما يأتى من الحال خاص بقلب صاحبه. ولعل المقامات والأحوال عند الحكيم الترمذى ترينا أن الحياة الروحية عند الحكيم تتحقق وتبرز آثارها فى نطاقين اثنين أو فى مجالين اثنين:

- فى مجال الصدق، أى المجهود الإنسانى.

- وفى مجال المنة أى العطاء الإلهى الفائت.

فالنشاط الروحى من خلال المجهود الإنسانى يقوم على أساس ثابت من عمل الإنسان بيد أن النشاط الروحى فى مجال المنة ينبثق من أساس ثابت من عمل الإنسان بيد أن النشاط الروحى فى مجال المنة ينبثق من ينباع الجود الإلهى.

الباب الثالث

(نتائج السلوك)

الفصل الأول: المعرفة

الفصل الثاني: الولاية

الفصل الأول

المعرفة

- المعرفة عند الحكيم الترمذى

- المؤمن الحقيقى

- استعمال الأدوات الخمس

المعرفة عند الحكيم الترمذى

المعرفة عند الحكيم الترمذى ثمرة من ثمرات السلوك إلى الله سبحانه وتعالى ونتيجة من نتائج التدرج فى المقامات والمنازل. وليس المراد بها المعرفة العادية أو المعرفة الفلسفية، وبأى موضوع من الموضوعات. ولكنها المعرفة بالله عز وجل، وحروف كلمة «عرف» عند الحكيم تتصل اتصالاً وثيقاً بالمعرفة بالله تعالى يقول الحكيم:

«ومعنى العين من عرف كأنه علم وعرف عزة الله وعظمته وعلوه وعلمه، فذلت نفسه عند رؤية عزته، وتصاغرته عند رؤية عظمته وتلاشت عند رؤية علوه.

ومعنى الرء من عرف «رأى ربوبية الله تعالى ورأفته ورحمته ورزقه، فوثق به، وأمن به واعتمد على رأفته، ورجا من رحمته ورضى بالله ربا ومدبرا.

ومعنى الفاء: فقه فى الدين لله تعالى، وفهم مراده، وفارق كل فان، وفر من كل فتنة إلى الفتح العليم، وفاق نور قلبه الباقي على كل شيء فان»^(١).

ووجه آخر: معنى العين: عرى قلبه عن النظر إلى غير ربه فألبسه تعالى لباس التقوى حتى عود القلب ملازمة باب مولاه.

ومعنى الرء: رأى قلبه كل شيء كما خلقه الله تعالى.

ومعنى الفاء: فرأى الفانى كأنه قد فنى حتى انفرد للفرد الذى هو مولاه.

- ووجه آخر «معنى العين: أنه عزت نفسه بالإيمان».

والرء: راحت روحه بارتياح ذكر الرحمن.

والفاء: فتح الله تعالى قلبه بالفقه فى علوم القرآن^(٢).

- ووجه آخر: عشقت نفسه. ورق قلبه. وفاقت روحه^(٣).

- ووجه آخر. عبد أعانه ربه، فرأى بعونه ما غاب عن عينيه وكشف له عن معانى الأشياء، ففارق النفس والخلق بقلبه. فقام بربه لا بقوة نفسه، مكشوف به سره، مشغول بربه، قد أثره على ما دونه، فإنه عرف أنه أكبر وأجل وأعظم وأعز

(١) الحكيم الترمذى «بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص ٨٥.

(٢) المصدر السابق ص ٨٦.

(٣) المصدر السابق ص ٨٦.

وأكرم وأعلى وأعلم وأغنى والطف. ففرق نور فؤاده فى مشاهدة عظمتة وهو فى بحر فوائد الله تعالى. لا ينتهى مددها، ولا يبلغ غوره أحد^(١).

والتأمل فيما ذكره الحكيم الترمذى من معانى حروف «عرف» أبعادا وأعماقا، يلحظ بوضوح أن المعرفة بالله عند الحكيم معرفة ذوقية كشفية تنهض على صفاء القلب ومجاهدة النفس حتى تصل إلى مرتبة من الصفاء تتيح لها ما لا تصل إليه الحواس والعقول معا.

وما يجدر أن نتنبه له أن الحكيم الترمذى يرى أن المعرفة فطرية حصل عليها الإنسان العارف لفطرة الله التى فطره عليها، يقول الحكيم الترمذى فى ذلك: «علم الأدميون كلهم أن لهم ربا وإلها فأقروا به، وفزعوا إليه فى المضار والمنافع، وعرفوه بقلوبهم والقلب أمير على الجوارح، والمعرفة فيه. وتلك معرفة الفطرة التى فطر الناس عليها فعرفوا أن الله تعالى خالقهم ورازقهم ومدبر أمورهم وذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ ..﴾ (٣١) [يونس] فإنما قالوها عن معرفة الفطرة^(٢) وإذا كان الأمر كذلك فما الذى جعل الناس ينحرفون عن الفطرة التى فطر الله الناس عليها.

يرى الحكيم أن الناس أشركوا من أجل أن نفوسهم اشتتت أن تعبد من تراه وتدركه، ودعاهم الهوى إلى ذلك. فلما فاتهم كله دعاهم هواهم وعدوهم إلى الأوثان ليعبدوها ويتخذوها وسيلة إلى الله فضلوا الطريق وهم يحسبون أنهم مهتدون. وذلك قوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (٣) [الزمر]. فاتمسوا القربة من طريق أهواء أنفسهم قال الله: ﴿فَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (٢٣) [الجاثية] فالغشاوة التى على قلبه ثوران الهوى

(١) المصدر السابق ص ٨٦.

(٢) الحكيم الترمذى «مسألة فى الإيمان والإسلام والإحسان» تحقيق الدكتور الجيوشى محمد سنبر الإسلام ع ٦ السنة ٣٨ ص ١١٦.

والشهوة»^(١). فظلمات الهوى تختلط بالقلب وتجاوره بجوار السوء. فتخرجه عن الفطرة والمعرفة بالله سبحانه وتعالى. ولا منجاة من الشهوات والهوى إلا بمنة الله على أهل السعادة بالنور. فالنور هدية الله لأهل منته وأحبابه وأوليائه والسعداء من عبيده، ومعدن ذلك النور في القلب والإيمان هو لمن نال هذه الهدية، فقبل منه، وعلى فعله يثاب ويكرم»^(٢).

المؤمن الحقيقي

لا شك أن الإيمان لا يكون يقينياً ولا حقيقياً ولا صادقا إلا إذا بنى وأسس على معرفة بالمعبود جل شأنه. وقد يكون واضحا أن هناك تناسبا طرديا بين درجة عبادة العبد ودرجة معرفته لربه. يقول الحكيم الترمذي: «فالإيمان هو التصديق الذي يستقر به القلب ويطمئن ولا يعود إلى التردد والجولان بحثا عن رب يعبده فذلك هو الإيمان ويكون العبد به مؤمنا.

إلا أنه حين يطمئن قلبه ويستقر على التوحيد ويعترف بلا إله إلا الله مع عقد قلبه على أنه ربه، وهو له عبد يكون في نفس هذا العقد قد أسلم نفسه بهذه العبودية لربه ليحكم في أمره بما يشاء فينتهي إلى جميع ما يأمره به، ويرضى بجميع ما يحكم به عليه انقيادا أو طواعية، وذلك هو الإسلام ويكون العبد حينئذ مسلما»^(٣).

وذلك لأن الإسلام في الشرع - كما يقول أبو القاسم الأصفهاني على ضربين: أحدهما دون الإيمان، وهو الاعتراف باللسان، وبه يحقق الدم حصل معه الاعتقاد، أو لم يحصل، وإياه قصد بقوله:

﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات].

والثاني فوق الإيمان، وهو أن يكون مع الاعتراف باعتقاد بالقلب ووفاء بالفعل، وقوله: ﴿...! تَوَفَّنِي مُسْلِمًا...﴾ [يوسف] أي اجعلني ممن استسلم

(١) الحكيم الترمذي «مسألة في الإيمان والإسلام والإحسان منبر الإسلام ع ٦ ص ١١٦ السنة ٣٨.

(٢) الحكيم الترمذي «مسألة في الإيمان والإسلام والإحسان» مجلة منبر الإسلام عدد ٦ ص ١١٧ السنة ٣٨.

(٣) الحكيم الترمذي «مسألة في الإيمان والإسلام والإحسان» ص ٨٩ من المخطوط.

لرضاك. ويجوز أن يكون معناه: اجعلنى سالماً عن كيد الشيطان حيث قال: ﴿لَا غُورِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (٨٢) [ص]. وقوله: ﴿إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (٨١) [النمل] «أى منقادون للحق مدعون له»^(١).

فتعريف المؤمن الحقيقي تابع لتعريف الإيمان الصادق بأنه التصديق الذى يستقر به القلب ويطمئن، ولا يعود إلى تردده وحيرته وجولانه. فالإيمان هو «الطمأنينة واستقرار القلب» - ويقول الحكيم - إنما هما اثنان:

الأول: طمأنينة التوحيد، وهو أن يوحد الله تعالى فلا يلتفت إلى شىء سواه فيتخذة ربا.

والثاني: طمأنينة الإقبال، وهى أن يكون مقبلاً عليه بجميع قلبه فلا يلتفت إلى شىء من شهوات نفسه ولا إلى أحوالها^(٢).

فعن طمأنينة التوحيد تكون طمأنينة الإقبال، وهى أن يقبل العبد على ربه بشغاف قلبه فيتجاوز أحواله النفسية والشهوية ويطحها جانباً.

فالإيمان اسم يلزم العبد بفعله ويدؤه من النور الذى جعل الله فى قلبه فأحياه به وشرح صدره ونطق بتوحيده ولسانه ﴿وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ﴾ (٤٠) [النور] وكل شىء له مبتدأ ونهاية فأول لازم ذلك الاسم له ومنتهاه هو البالغ، فالذى وحد ربه بقلبه ولسانه وقبل الشريعة هو مؤمن والمؤمن البالغ الذى ماتت شهوة نفسه وقطع قلبه عن كل شىء سواه، وهذه قلوب الأنبياء والأولياء، وللمؤمنين بين هذين الحدين درجات، كل يعمل على درجته فكلهم عبيد قد أقروا له بالعبودية الكاملة ولا يقر له بالعبودية الكاملة إلا الأنبياء والأولياء^(٣).

وإذا كان ذلك كله يرينا فى دقة العلاقة بين الإيمان والمعرفة وأن الإيمان الصادق لا يقوم إلا على المعرفة بالمعبود، فإن الأمر يقتضينا بعد أن عرفنا فطرية المعرفة عند الحكيم أن نعرض لأصل منبع المعرفة ومعرفة جوهرها.

(١) الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» ج ٢ ص ١٨٣، ١٨٤.

(٢) الحكيم الترمذى «نوادير الأصول» ص ٧٢.

(٣) المرجع السابق ص ٧٢.

قال الحكيم الترمذي: «وأما أصل معرفة المعرفة ومعرفة جوهرها فإن الله لما أراد أن يخلق آدم جمع أديم الأرض في الموضع الذي أراد أن يتخذ منه البيت وهو الكعبة، ثم رفع تربته منه وعجنها بماء الرحمة، ثم جعل فيه نور المعرفة كالخميرة ثم خمرها ووضعها أربعين يوما حتى نشف فيها نور المعرفة، وامتزج بها ماء الرحمة وخرج ما كان في باطنها إلى ظاهرها من النور والبهاء ثم فتح خزائن الصور فاختر أحسن الصور، فرفع مثاله وصورته منها ثم رفعها فصور آدم على أحسن صورة، ثم نفخ فيه من نور الحياة، فأحياه بالنور وحركه بالنفخ والنور الروح وهو روح الحياة فإن للروح حياة فلم تدب الروح في جسد آدم ولم تمتلئ عروقه حتى قذف الله فيه المعرفة وهو أصل النور الذي كان وضع في آدم حيث خمر طينته به فلما التقى نور المعرفة والمعرفة في القلب استبشرا، وابتهجا، واقتربا حتى اتصلا، فلما اتصلا تعارفا، فلما تعارفا عرفا: عرف النور المعرفة والمعرفة النور إذا كانا متصلين في البدء في مكان واحد عند الملك الأعلى»^(١).

فالمعرفة هي أصل النور الذي جعله الله في عجينة آدم كالخميرة وقد ألقاها الله في قلب آدم. فاجتمعت المعرفة بهذا النور الذي كان قد وضع فيه. وإذا كان نور المعرفة قد اختمر في بنية آدم عند خلقه^(٢). - كما ذكر لنا الحكيم الترمذي - فإنه أصبح موروثا بين أبنائه.

(١) الحكيم الترمذي «غور الأمور» ورقة ١٢ مخطوط.

(٢) يبدو أن الحكيم الترمذي اعتمد في مسألة خلق آدم وتخمير الطينة وجمعها من الأرض وكذلك التعبير عن المعرفة بالنور. على أخبار وروايات اطلع عليها، وقد وقفنا فيما اطلعنا عليه على بعض الأحاديث التي منها قول رسول الله ﷺ: «إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض منهم الأحمر والأسود والأبيض وبين ذلك والخبيث والطيب وبين ذلك». أخرج أحمد في مسنده ج٤ ص ٤٠٠ عن أبي موسى الأشعري وص ٤٠٦ عن أبي موسى الأشعري ط المكتب الإسلامي بيروت. وأخرجه الترمذي في سننه كتاب التفسير باب في سورة البقرة ج ص ٢٠٤ عن أبي موسى الأشعري وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وأخرجه أبو داود في سننه كتاب السنة باب القدر ج٢ ص ٥٢٥ عن أبي موسى الأشعري ط البابي الحلبي ١٣٧١هـ.

وجاء في البداية والنهاية لابن كثير ج١ ص ٨٥ قصة خلق آدم، ط مكتبة المعارف بيروت ١٩٦٦م.

يقول الحكيم الترمذى فى ذلك: «فلما أخرج ذريته منه نالهم ذلك النور من الموضوع فى أبيهم يوم التخمير بالحصص وصار لكل منه حظا على قدر ما كان فى القضاء فى سابق علمه»^(١) فالنور الذى بثه الله سبحانه وتعالى فى طينة آدم عند خلقه أصبح من بعد آدم متوارثا فى أولاده وحفدته، وقد حصل ذلك النور لكل بنى آدم منذ البدء.

وهكذا كانت المعرفة عند الحكيم الترمذى قوة فطرية كامنة فى كل بنى آدم تبعا لوضع كل عناصرها ومقدماتها فيهم منذ الفطرة ثم بالتوارث، وكل ذلك بواسطة النور الإلهى الأول^(٢). ولكن لنا أن نتساءل هل رؤية الحكيم تلك التى عرضنا لها تعنى أن هذا النور يظل كافيا وحده لإرشاد العبد إلى معرفة الله؟ وإذا صح هذا فرضا، فلماذا اختلف الناس فيما بينهم فى معرفتهم لله من حيث الدرجة، فضلا عن أن منهم من لم يستطع أن يجد إلى معرفة ربه سبيلا؟.

إن الحكيم الترمذى يحاول جاهدا أن يوضح ذلك وكأنه أدرك أن الأمر يقتضى ذلك التساؤل فيقول: «فمن كان فى سابق علمه أنه لا يؤمن ولم يرد به بالمعرفة ولم يمده بها وتركه على ذلك النور الذى جبل عليه أبوه آدم فلم يعرف ربه لأنه لم يقذف إليه المعرفة؛ ليعرف «النور المعرفة والمعرفة النور» فيعرف صاحبهما ربه. وعلمه إن سألته عنه لم يعرفه. ومن ذلك قوله: «فَطَرَتَ اللَّهُ التِّي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا (٣٠)» [الروم] وهو النور نور المعرفة. ومن كان فى سابق علمه أنه يؤمن أمده بالمعرفة وقذفه إليه فالتقيا وتعارفا وسطع نوراها إلى الملك فدلا صاحبهما إلى ربه «فاتبع القلب بصره إلى ما سطعا فوجدهما بين يدي الجليل فى نور القربة فعرف العبد ربه»^(٣).

استعمال الأدوات الخمس

ولكن إذا كان الأمر - كما ذكر الحكيم الترمذى - فإنه يبدو أن الإنسان فى هذا التصور لا حول له ولا شأن ولا اعتبار، مما يجعلنا نقف طويلا إزاء ما ذكره الحكيم، ولكن الحكيم لا يتركنا فى وقوفنا طويلا فيستدرك ذلك ببيان المسالك التى

(١) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ورقة ١٢.

(٢) راجع الدكتور سامى نصر «مقدمة علم الأولياء» ص ٩٥.

(٣) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ورقة ١٢.

تسلحها المعرفة حتى تلقى إلى العبد. تأمل معى ما قاله الحكيم: «وأما المعرفة فإنها إن سأل أفعل الله هي أم فعل العبد؟».

فإن المعرفة هي من فعل العبد المنسوبة إليه وبها يصير محمودا عند ربه، وبخلوه عنها يصير مذوما. ولكن السبب الذى به وصل العبد إليها خمسة أشياء، وهو ليس إليه، ولكنه محمود عند ربه باستعمالها ومدرك بها معرفة ربه وهي: الفهم . . والذهن . . والذكاء . . والحفظ . . والعلم . . وهو ذكر الفطرة، وهن من الله لعباده، وليس إلى عبده منهن شىء ولكنه محمود باستعمالهن مذموم بترك استعمالهن، وأما نور المعرفة فهو من الله وليس إلى العبد منه شىء»^(١).

فإذا كان النور الإلهى هو المتبع الأول للمعرفة والباعث الأساسى عليها فإن هناك عند الحكيم مصادر أخرى ولكنها إنسانية أى نابعة من ذات الإنسان، ليكون الإنسان مسئولاً وليس فقط قابلاً، لأن فطرية المعرفة وسبق وجود النور فى الإنسان قد يصور الإنسان على أنه لا شأن له. «وكأن الحكيم الترمذى يقرر ان استعمال العبد لهذه الأدوات الخمس: الفهم والذهن والذكاء والحفظ والعلم، هي من فعل الإنسان وحده. وهو ما يوضح دور الإنسان فى فعل المعرفة وإسهامه فيها وهو بذلك يمدح أو يذم. أما المعرفة ذاتها فتلقى فى الإنسان من الله إلقاء، وهذه هي الهبة والمنة الإلهية، وذلك بناء على استعمال الإنسان للأدوات الخمسة السابقة ومن يهمل استعمالها يحرم من إلقاء المعرفة، فمن كان له حظ من الله هياها لاستعمالهن وهن حرم هذا الحظ أهمل استعمالهن بحسب ما خرج لهم فى يوم المقادير»^(٢).

ثم فى صلب آدم عليه السلام «ويمكن للباحث أن يتصور فعل هذه الأدوات الخمس فى الحياة الدنيا بالتأمل فى صورة فعلها يوم أخذ الميثاق حين أخرجهم الله سبحانه وتعالى من صلب آدم وذلك أن الله عز وجل لما أراد أن يخلق آدم خمر طيبته بيده، وولى تصويره بنفسه وخلقه من التراب ومن أعلى شىء وأشرفه وأطفه وأطيه وهو ماء الرحمة^(٣). ووضع فيها شيئاً هو أشرف الأشياء وأبهاها وأنورها

(١) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ورقة ١٣.

(٢) راجع الدكتور سامى نصر «علم الأولياء» المقدمة ص ٩٦.

(٣) سبق أن عرضنا لمسألة عجن آدم بماء الرحمة.

أخرجه من خزائن الربوبية وقدره بعلم الوجدانية، عليه لباس الألوهية، محشو بنور الجلال والفردانية، عن رب قديم وإله عظيم، وقادر لطيف ليس كمثله شيء وهو الحكيم الخبير، وهو «نور المعرفة» ثم وضع فيه تلك الأشياء الخمسة التي ذكرناها. ثم نفخ فيه الروح حتى امتلأ واستقر، فأخذ كل شيء من آدم حظه:

- من نفخ الروح.

- ومن النور الذي وصفته.

- ومن قربة التصوير وصنعة اليد.

- ومن تلك الأشياء الخمسة التي وصفنا.

«وأصبح لجميع ذريته حظوظهم من ذلك كله وهم فى طلبه كل على حiale وحصته، وصارت تلك الثلاثة عندهم آية لربهم ودليله عليه، واستدلوا بها على ربهم»^(١).

فالعبد حينما يستعمل الأدوات الخمس:

- الفهم، والذهن، والذكاء، والحفظ، والعلم.

يستطيع بالاستعمال أن يدرك الآيات الثلاث المودعة لديه، فإذا عرضت عليه آيات ربه، وألقيت إليه المعرفة عرضها على ما لديه من هذه الآيات فى ضوء هذه الخمسة. وعندها تلتقى المعرفة التى ألقىت فى صورة آيات ربه بنور المعرفة، التى أودعت لديه منذ يوم المقادير فيتعارفان ويهتدى بشعاعهما إلى الله^(٢).

ونلمس ذلك واضحا فيما جاء عن الحكيم فى قوله: «إذا نالوا من التصوير صنعة اليد والقربة. . . ونالوا من النفخ الحياة، ومن النور الذى ذكرنا وهو نور المعرفة: «الرؤية بلا كيفية ولا حد» وإنما رأوا ذلك بتلك الخمسة التى ذكرنا. ولو لم تكن تلك لم يقيموا على ذلك كله ولم يقدرُوا على معرفته»^(٣).

(١) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ورقة ١٣.

(٢) انظر الدكتور عبد الفتاح بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ٢٨٧/٢.

(٣) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ص ١٣.

وإذا كانت الأدوات الخمس يستطيع بها العبد عند استعمالها أن يدرك الآيات الثلاث المودعة لديه، فإنه يكون من المستحسن أن نعرف دور كل واحدة من الأدوات الخمس لتبين مدى اتصالها بالمعرفة. يقول الحكيم الترمذي:

- وأما الذهن فبه توصل إلى كل ما خفى عليه.

- وأما الفهم فبه يدرك الغيب.

- وأما الذكاء فبه يستخرج المكنون بالتحقيق.

- وأما الحفظ فبه يحاط.

- وأما العلم فبه يدبر ما غاب أو هو ذكر النظرة الأولى.

فباستعمال هذه عرفوا ربهم، وبها فهموا عن ربهم، ووقفوا على صنائعهم وحفظوا ما نالوا منه^(١).

ولعلنا بعد عرض دور الأدوات الخمس التي بها يستطيع العبد أن يدرك الآيات المودعة فيه. يلزمنا أن نقف على هذه الآيات، لنكون على بينة من العلاقة القائمة بين الأدوات والآيات.

الآية الأولى: نور القربة حيث خمر طينة آدم من التراب أخس شيء وأدناه ومن ماء الرحمة أشرف شيء وأعلاه وخلق وصور بيده.

الآية الثانية: هي نور المعرفة الذي أخرج من خزائن الربوبية، مقدما بعلم الوجدانية، عليه لباس الألوهية.

الآية الثالثة: هي نفخة الروح فيه حتى استقر وحتى أخذ كل شيء من آدم حظه من النفخ^(٢).

وفى يوم الميثاق أخرجهم الله من صلب أبيهم آدم ووضعهم على كفه فنالتهم قربته فاستعملوا الأشياء الخمسة فدلتهم تلك القربة على هذه القربة أن كلاهما من الرب الرحيم فأيقنوا به.

(١) الحكيم الترمذي «غور الأمور» ص ١٣.

(٢) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية» ج ٢ ص ٢٨٧.

فلما كلمهم ولهم نفخ الروح على أن الكلام من الذى نفخ الروح يومئذ إذ له عندهم بينة عليه فيه .

ثم لما تجلّى لهم عن وجهه الجليل سطع منه نور على وجوههم وغشيتهم به دلهم ذلك النور الذى وضع فى أبيهم وهو نور المعرفة على أن النور الذى غشيتهم اليوم من الجليل فعرفوه ربا واحدا فردا صمدا، وذلك أنه لما اتفق النوران والتقيا: سطع على أعين قلوبهم النوران الربانيان فدلاهم على ربهم الفرد الواحد فعرفوه، وأيقنوا به، ويرون ذلك كله باستعمال تلك الخمسة التى وصفنا، فالعبد فى استعمالهن محمود وفى تركهن مذموم على كل حال وفى كل وقت وفى كل مكان^(١).

فالقربة - كما رأينا - تدل على القربة، والنور يدل على النور والكلام يشير إلى النفخ. فمن استعمل الأشياء الخمسة دلته على ما أودع لديه من هذه الآيات الثلاث أنهما من عند الله فعرف ربه .

والآيات الثلاث نور القربة، ونور المعرفة، ونفخة الروح: تكون عند الحكيم الترمذى ما يسميه: «بالنور المتقديرى الربانى والنور الميثاقى»^(٢).

ويذكر الحكيم الترمذى قول رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم نورا من نوره»^(٣).

(١) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ص ١٣ .

(٢) المرجع السابق ص ١٤ .

(٣) أخرجه الترمذى فى سننه كتاب الإيمان باب ما جاء فى افتراق هذه الأمة بلفظ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله عز وجل خلق خلقه فى ظلمة فألقى عليهم من نوره فمن أصابه من ذلك النور اهتدى، ومن أخطأ ضل فلذلك أقول جف القلم على علم الله ج ٥ ص ٢٦ عن عبد الله بن عمرو وقال أبو عيسى هذا حديث حسن . ط الخلبى .

وأخرجه أحمد بن حنبل فى مسنده «إن الله عز وجل خلق خلقه فى ظلمة ثم ألقى عليهم من نوره يومئذ فمن أصابه من نوره يومئذ اهتدى ومن أخطأ ضل فلذلك أقول جف العلم على علم الله عز وجل ج ٢ ص ١٧٦ ، ١٧٩ عن عبد الله ابن عمرو ط بيروت .

وفى رواية الإمام أحمد فى مسنده «إن الله خلق خلقه ثم جعلهم فى ظلمة ثم أخذ من نوره ما شاء فألقى عليهم فأصاب النور من شاء أن يصيبه وأخطأ من شاء فمن أصابه النور يومئذ اهتدى ومن أخطأ يومئذ ضل لذلك قلت جف العلم بما هو كائن» .

يقول الحكيم: «فقد ذكر الرش لا الصب ولو صب لأطبق فعم الجميع وإنما رش ليصيب بعضهم دون بعض، وقد علم من يصيبه. والرش هو المقادير صائرة، والرش قسمة بين العبيد مقدره»^(١). فأصاب النور من شاء أن يصيبه وأخطأ من شاء أن يخطئه، فمن أصابه النور يومئذ اهتدى ومن أخطأ ذلك النور ضل. فيوم المقادير خلقهم وهم كالنجوم الدراري ثم سلبهم الضوء، ووضعهم في ترابية التربة التي أراد منها انشاء خلق آدم عليه السلام. وقد طمس ضوءهم فلبثوا في تلك الظلمة مليا فصاروا في طول ذلك اللبث في تلك الظلمة ثلاثة أصناف:

- صنف منهم زعم أن الذي ملكنا لم يدم ملكه فعجز عنه ولو لم يكن كذلك لم يتركنا ها هنا كالمنسى.

- وقال الصنف الآخر: تركنا ها هنا فنحن ننظر ما يكون ما يظهر لنا من أمره فالأول كفر والثاني نفاق وشك.

- وقال الصنف الثالث: تركنا ها هنا وهو دائم ونحن له يجعلنا حيث شاء^(٢).

والترمذى يرى أن الصنف الأول صارت كلمتهم ختما على قلوبهم وهو قول الله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة]. فالختم غير مرفوع أبدا وهؤلاء هم الكافرون الذين على قلوبهم حجاب وغطاء لا يزول ولا يرتفع. أما الصنف الثاني: وهم المنافقون، فلم تستقر قلوبهم لذلك صارت كلمتهم قفلا على قلوبهم ولم تصر ختما. والقفل قد يرفع ويفتح وذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد].

أما الصنف الثالث: وهم المؤمنون الذين قالوا ربنا الذى يملكنا دائما ويجعلنا حيث يشاء إن شاء جعلنا فى ظلمة وإن شاء جعلنا فى نور، ثم مدوا أيدي القلوب نحوه لستعلق به فضرب بيديه إلى قلوبهم فقال أنتم لى عملتم أو لم تعملوا، فصارت هذه الكلمة مكتوبة على قلوبهم، وذلك قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١٢١.

(٢) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» ج ٢ ص ٢٨٣.

قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ ﴿٢٢﴾ [المجادلة] فمن أصابته يده اليمنى فهم الأولياء ومن أصابته يده الأخرى فهم عامة الموحدين. فهذه كانت صفتهم في البدء ولم يزل ينقلهم من حال إلى حال إلى أن نقلهم إلى الطينة المعجونة طينة آدم عليه السلام^(١).

وبما أننا عرضنا النور الإلهي السابق منه تعالى للإنسان في عالم المقادير فلننظر إلى ربط الحكيم الترمذى بين هذا النور وبين العهد والميثاق الخاص بالتوحيد، وهو ميثاق عالم الذر حيث إن الإنسان في نور الميثاق تعرف على الله، وعرفه بالنور المقاديري السابق، والتقى هذا بذلك فعرف الله، وهو في هذا يقول: «ولا يستفهم العارف بالشئ غير العارف لا يقال لغير العارف ألسنت بكاتب؟ حتى يعلم أنه به عارف فإذا كان له منة معرفة قبل ذلك به استفهمه فقال: ألسنت بكاتب؟ فيقول المستفهم بلى. فذلك هذا المثل على أن بنى آدم قد كانوا أصابوا حظوظهم يوم الخلق من صنعة اليد والنفخ والنور، وصار ذلك رسماً على أعين قلوبهم فلما رأوا نوره يوم الميثاق سمعوا كلامه ثم نالوا قرينة كفه استنار ذلك بما عندهم فدلهم ذلك عليه فعرفوه فلما استفهم قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف] (٢) أى ألسنت تعرفون بالعلامم والشواهد والبيئات والآيات التى عندكم؟ «قالوا بلى»^(٣).

فاستدلال الحكيم الترمذى قائم على أن الله سبحانه وتعالى حين سألهم يوم الميثاق إنما سألهم عن شئ كانت لديهم بيته، وقد سبقت لهم معرفته فقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف] استفهام من الله للمسئولين يحمل نصف الجواب لأن الاستفهام تقريرى والتقرير لا يكون إلا بشئ معلوم فهو تلقين وإشارة إلى ما عند المسئولين من المعرفة، وأن المعرفة لا تكون أبداً دون الرؤية أو السمع أو القرينة الحاصلة قبل ذلك^(٤).

(١) الحكيم الترمذى «نوادير الأصول» ص ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨.

(٢) جزء من آية الميثاق وهى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف].

(٣) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ورقة ١٥.

(٤) راجع المرجع السابق ورقة ١٥ بتصرف.

ومما لا يغفل عنه أن ما جاء فى آية ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف] يتضح منه جهد العبد فى المعرفة تبعاً لاستخدامه لنور المعرفة الموضوع فيه من قبل، واستخدامه لأدوات المعرفة الخمس لأنه بهذا قد عرف الله وتعرف عليه^(١).

وهنا قد يتبادر إلى الذهن تساؤل: إذا كان الجميع قد أقرروا واعترفوا فكيف نفس وجود الكافرين والمؤمنين؟ يجيب الحكيم الترمذى على ذلك فيما نقله عنه الجمل: «أن الله تعالى تجلى للكفار بالهيبة فقالوا «بلى» مخافة منه. فلم يك ينفعهم إيمانهم فكان إيمانهم كإيمان المنافقين، وتجلى للمؤمنين بالرحمة فقالوا بلى مطيعين مختارين فنفعهم إيمانهم^(٢)».

وإذا كان الله عز وجل يوم أن أخذ الميثاق أمد من سبقت له منه الحسنى بالنور «الميثاقى» الذى يؤيد النور المقاديرى لدى هؤلاء فإن ذلك يعطينا فرقا واضحا بين المعرفة ونور المعرفة.

فالمعرفة أصل النور الذى كان منه نور المعرفة لم يقذفها الله فى قلب كل آدمى وإنما قذفها فى قلب من سبق فى علمه هدايته ليؤيده بهذه المعرفة وأما من لم يسبق له تقدير الهداية فقد حرم هذه المعرفة وليس له إلا نورها. الذى كان فى آدم من يوم التخمير «فلما أخرج ذريته منهم نالهم ذلك النور الموضوع فى أبيهم يوم التخمير بالخصص فصار لكل منهم حظ على قدر ما كان فى القضاء فى سابق علمه، فمن كان فى سابق علمه أنه لا يؤمن لم يؤيده بالمعرفة، ولم يمد به، وتركه على ذلك النور الذى جبل عليه أبوه آدم عليه السلام فلم يعرف ربه لأنه لم يقذف إليه المعرفة^(٣)».

والفرق بين المعرفة التى يؤيد الله بها أهل الهداية والاختصاص يوم الميثاق وبين نور المعرفة الذى وضع فى الأدمى يوم المقادير يوضح قيمة الدور الذى يقدم به الأدمى فى المعرفة.

(١) انظر الدكتور سامى نصر «علم الاولياء» المقدمة ص ٩٦.

(٢) انظر سليمان بن عمر الشهير بالجمل «الفتوحات الإلهية» ج ٢ ص ٢٠٨ ط البابى الحلبي وقارن

الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» ونظريته فى الولاية ج ٢ ص ٢٨٨.

(٣) الحكيم الترمذى «غور الامور» مخطوط.

أما نور المعرفة المقاديرى فهو مشترك بين الأدميين جميعا وهو فطرة الله التى فطر الناس عليها وليس للآدمى منه شىء، وكل آدمى له نصيبه من هذا النور، لا يخلو منه آدمى. وإن كان حظ الأدميين يختلف فى ذلك لاختلاف فطرتهم وليس للأدميين فى هذا جهد أو إرادة وإنما هى المقادير والحظوظ التى قسمها الله وعلي قدر نصيب الإنسان من هذا النور المقاديرى تكون إدراكاته ومعرفته. فنور العين متمكن فيها نور المعرفة المقاديرى وكذلك بقية الحواس وليس إلى الإنسان من ذلك شىء وإنما هى فطرة الله على حسب ما قسم يوم المقادير.

وأما المعرفة فقد اختص بها أهل الهداية والاختصاص دون غيرهم وهى الذهن والفهم والذكاء والحفظ والعلم إلا أن الإنسان مطالب باستعمالها ومحاسب عليها، فاستعمالها من فعل العبد ومنسوب إليه ويصير محمودا أو مذموما عند ربه باستعمال هذه المعرفة^(١).

فنور المعرفة المقاديرى مشترك بين الأدميين جميعا ورثوه عن أبيهم آدم بالخصص، كل على قدر ما هىء له، فليس للعبد فى ذلك جهد ولا إرادة لأنه من الله وليس إلى العبد منه شىء. أما المعرفة فهى نور الفطرة التى فطر الله الناس عليها وقد أيدت بالذهن والفهم والذكاء والحفظ والعلم، والعبد مطالب باستعمالها لتحصل المعرفة حين تلقى إليه. والمعرفة على ذلك ليست مشتركة بينهم وإنما تكون لمن حصلها باستعمال هذه الخمسة، فجهد العبد يوم الميثاق وإنما يبدو فى استعمال هذه الخمسة فقد اهتدى من اهتدى باستعمالها وضل من ضل بإهمالها^(٢).

يقول الدكتور عبد الفتاح بركة بعد أن ذكر الفرق بين المعرفة ونور المعرفة «وبهذا يتبين جانبان بارزا الأهمية فى يوم الميثاق:

الجانب الأول: جانب الكسب والإرادة والاختيار، وذلك فى استعمال هذه الخمسة أو إهمالها من جانب العبد، وتتفاوت حظوظهم من ذلك تبعا لتفاوت حظوظهم منها فى التدبير.

والجانب الثانى: جانب الجبر والقهر والاضطرار، وذلك فى تأييد العبد

(١) انظر عبد المحسن الحسينى «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٤١٢، ٤١٣.

(٢) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج ٢ ص ٢٨٩.

بالنور الميثاقى أو حرمانه من ذلك، وتتفاوت حظوظ العباد من ذلك النور تبعا لتفاوت حظوظهم من النور يوم المقادير.

ويضيف الدكتور بركة قائلاً: وفى يوم الميثاق نجد أن دور العبد قد أصبح أكبر من دوره فى يوم المقادير، وأنه قد أعطى وسائل يتلقى بها المعرفة تبعا لما أعطى من الآيات فى نفسه إبان خلق أبيه آدم^(١).

وموقف العبد من الله ومن معرفته ليس موقفا سلبيا إلى النهاية يخضع فيه لما جرى فى المقادير، ولكنه موقف إيجابى يحتاج من العبد جهدا وعملا فالمقادير سر الله قد طواها عن الخلق واستأثر بها، ولا بد للخلق من أن يعملوا فمن قدر له حظ من هذه المقادير نال حظه، ومن لم يقدر له ذلك وقف عند عمله فالعباد طولبوا جميعا بالخدمة فعليهم جميعا العمل وإن الله بعد ذلك يؤيد من يختارهم بنور المنن حتى يصلوا إليه بعد علمهم، وعمل العبد أمام جباية الله ليس شيئا وهذا العمل الذى يكون من العبد قد ينبعث عما قسمه الله له فى المقادير^(٢).

فهناك فرق تام بين العمل وبين المعرفة:

- أما العمل فيطالب به الموحدون جميعا أو الخلق جميعا ولكنه لا يوصل إلى معرفة.

- وأما المعرفة فهي منحة الله لمن اجتباهم الله، وكل منهم يصل فيها إلى درجة تتبع حظه ومنة الله عليه.

وإن كان جميع الأدميين مطالبين بالمعرفة كما طولبوا بالعمل إلا أنها ليست إليهم بل هى من وجود الله ورأفته ومنتته. «المعرفة أمانة عند بنى آدم وكلهم رهن الأمانة فلا يفكهم إلا وجوده، وأما النفس فإنها خلقت للعبودية فهي رهينة عند الحق لا يفكها إلا كسبها»^(٣).

ويبدو - بعد أن عرضنا للمعرفة عند الحكيم الترمذى وعرفنا أنها عنده «منة» من الله ستحانه وتعالى يمن بها على عباده الذين اجتباهم، وبيننا جوانب أصل

(١) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج٢ ص٢٨٩، ٢٩٠.

(٢) عبد المحسن الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم» ص٤٠٨.

(٣) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص٦ وانظر الحسينى «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٤٠٩.

المعرفة وجوهرها عند الحكيم يبدو بعد ذلك أننا في حاجة إلى أن نتبين دور الإيمان عند الحكيم في المعرفة وذلك لأهمية الإيمان وارتباطه بالقلب .

يقول الحكيم الترمذى: «مثل الإيمان في القلب مثل غراسة غرستها في الأرض عودا كالسواك فالتفت عليها الأرض فإن أنت سقيتها وأمددتها بالتراب وأضحيتها للشمس، فعن قريب تصير شجرة باسقة في السماء غلظ ساقها وكثر فروعها وتمكنت من الأرض عروقها وزكت ثمرتها فكذا نور الإيمان إذا دخل القلب فسقيه العلم بالله فكلما ازددت بالله علما ازداد القلب بالله حياة، وازداد كسفا ووضوحا بربوبيته . ومدده أعمال البر، وهى أداء الفرائض واجتناب المحارم فكلما عملت برا كان نور ذلك العمل راجعا إلى نور المعرفة فيزداد قوة بنور المعرفة^(١) .

ولعل ما قاله الحكيم يوضح لنا دور الإيمان إذا دخل القلب لأن قلب الإنسان قبل الإيمان يكون مظلما ومغلقا فإذا جاء الإيمان أصبح مضيئا، وانقشعت عنه سحابة الشك والشرك، ولعل هذا كله هو ترجمة وتفسير ما يرويه الترمذى عن الرسول ﷺ فى قوله: «العلم علمان: علم فى القلب فذاك العلم النافع وعلم فى اللسان فذاك حجة الله تعالى على ابن آدم»^(٢) فإنما يضىء القلب لأن عينى القلب قد أبصرتا صورة ما ذكر له على صورة من داخل البيت فاستقر القلب .

(١) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص ١٩٠ ، ١٩١ .

(٢) أخرجه الدارمى فى سنته فى المقدمة باب التوبيخ لمن يطلب العلم لغير الله ج١ ص ٨٦ عن الحسن عن النبى ﷺ . وابن عبد البر فى كتابه جامع بيان العلم وفضله، فى بيان ذم من تعلم العلم لغير الله ج١ ص ١٩٠ ، ١٩١ من رواية الحسن مرسلا وعلق عليه بقوله، ورواه يوسف بن عطية عن قتادة عن الحسن عن انس مرفوعا .

وابن المبارك فى الزهد ص ٤٠٧ وابن أبى شيبة فى المصنف كتاب الزهد باب زهد نبينا ج٣ ص ٢٣٥ .

وذكره السيوطى فى الجامع الصغير ج٢ ص ٧٠ وعزاه لابن أبى شيبة، والحكيم عن الحسن مرسلا، والخطيب عن الحسن، عن جابر مرفوعا ورمز له بالحسن .

وذكره المنذرى فى الترغيب والترهيب كتاب العلم باب العلم علمان ج١ ص ١٣ وقال: رواه الحافظ أبو بكر الخطيب فى تاريخه بإسناد حسن .

وقال: رواه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس والأصبهاني فى كتابه ورواه البيهقى عن الفضيل ابن عياض من قوله غير مرفوع .

وذلك هو العلم النافع النافذ ببصر القلب إلى نور الروح، المترقد في عيني الرأس الظاهرتين. فإذا نظر إلى الأشياء أبصر آية القدرة في الأشياء كلها، وأثار الربوبية، فلا تقدر زينة الأشياء وبهجتها وحلاوتها أن تغره عن الله حتى يتعلق قلبه بشيء دون الله تعالى فيحجبه عن الله تعالى، فيصير فقداه عليه، فيعمى بصر قلبه، ويبقى في ظلمات النفس وحب الشهوات، ويتكدر روحه ويسلب قلبه الآمرة ويغلب الخارجي.

وأما علم اللسان فقد تلقنه من أفواه الرجال سمعا، ومن الكتب نظرا، فأودعه حفظه حتى يبرزه الحفظ من صدره في وقت الحاجة وليس له قوة ما يجاهد به نفسه فيحاربها ويهزمها وتلك حجة الله تعالى عليه. يقول ويهدي الناس إليه. فإذا صار إلى إقامته بنفسه صار أضل من الأنعام، يغلبه الهوى في الشهوات^(١).

فذاك علم حفظ وليس له قرار في القلب، والحفظ قرين العقل والعلم الأول مستودع المعرفة وهو علم اليقين يربك ما تناله عين الفؤاد يربك الأشياء بصورتها حتى تعبد الله على رؤية التدبير^(٢) فالقلب كما نرى يطمئن ويستقر بما شاهد من اليقين الذي نتج عن وقوع الإيمان في القلب وذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِّبٌ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات].

والمعرفة بالله تتمكن في القلب وتزيد بازدياد العلم بالله وبأسمائه وبربوبيته وتدييره، وعلى أعمال البر، وقطع العلائق حتى يمتلئ القلب نورا ولا يبقى فيه موضع رأس إبرة خاليا عن النور.

وعلى ضوء ذلك يمكن أن يقال أن المعرفة عند الحكيم التدمذي هي النتيجة الطبيعية للإيمان إذا كان إيمانا صادقا وخالصا لوجه الله، كما أن الإيمان هو أيضا معرفة. لأن الإنسان لا يعبد شيئا لا يعرفه، فضلا عن أنه لا يؤمن بشيء إلا وكان في منزلة المعبود بالنسبة له. ولعله لهذا يتفاوت نور الكلمات الصادرة من الناس بحسب تفاوت أنوار قلوبهم تلك التي تبعا لها تصل الكلمات إلى السماء في

(١) انظر الحكيم الترمذي «الأمثال من القرآن والسنة» ص ٢٦٦، ٢٦٧.

(٢) الحكيم الترمذي «المرجع السابق» ص ١٩١.

(٣) انظر الدكتور سامي نصر لطف «علم الأولياء» المقدمة ص ١٠٢.

الدعاء وتحصل على ما تحصل عليه من الاستجابة أو الإجابة مثل كلمات الحمد والشكر والذكر والتسبيح والتكبير وغيرها من أوجه علاقة العبد بربه التي تخرج في صورة الأقوال^(٣).

وعن هذا التفاوت في نور الكلمات حسب تفاوت أنوار القلوب يقول الحكيم: «فكلمة تخرج من قلب معدن ذلك القلب في الآخرة، وتخرج من قلب معدن ذلك القلب في الملكوت، وتخرج من قلب معدن ذلك القلب من ملك الملك بين يديه، فلإنما استنار قلبه بذلك النور فكل كلام يخرج منه فمن ذلك النور»^(١) ولعل مرجع تفاوت أنوار القلوب عائد إلى تفاوت درجات الإيمان ومن ثم تفاوت درجة المعرفة في يقينها.

وما يزيد تأكيد تفاوت درجة المعرفة في يقينها ما جاء عن الحكيم الترمذى في تفاوت درجة المعرفة تبعا لتفاوت طبقات السالكين - وقد سبق ونحن نعرض لطبقات السالكين عند الحكيم الترمذى أن وجدنا أن السالكين عنده أربع طبقات: طبقة الصادقين، وطبقة الصديقين وطبقة المقربين، وطبقة المنفردين.

يقول الحكيم: «فإن علم المعرفة للعامّة الإيمان به وهو الظالم لنفسه ما زال يظلم نفسه باتباع الهوى والشهوات حتى احتجبت المعرفة عنه، فصاحبه عالم جاهل مؤمن به. وعلم المعرفة للصادقين مشرق غير واضح، وهو المقتصد، يشير إلى الله تعالى على مدرجة الصدق في الفعل جهدا وحذرا وحراسة باكيا على نفسه يقتضى منها الصدق في الفعل جهدا في كل حركة وفعل وقول. وعلم المعرفة للصديقين والمطالعة والمشاهدة باليقين وهو علم السابقين المقربين»^(٢).

وبعد ذلك نجد أن المعرفة بالله عند الحكيم تستقيم على شعب قال للحكيم قائل: وما تلك الشعب؟ قال:

الخوف.. والخشية.. والحب.. واخياء.. والفرح.. والهيبة.. والأنس..
والوداد.. والرغبة.. والرغبة.. والتقوى.

فهذه كلها شعب المعرفة، فإذا حى القلب بالله صار عالما بالله.

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١٨٠.

(٢) ابن خلدون «المقدمة» ج٤ ص ١٢٧٠، ١٢٧٣ بتصرف.

فإذا رأت تلك الحباة شعب المعرفة أهاجت منك الخوف والخشية والحب والحياة، والفرح، والوداد، والهيبة، والأنس، والرغبة، والرغبة، والتقوى. ويظهر في الجوارح صدق ما هاج منك في الباطن من أداء الفرائض واجتناب المحارم والقيام بحقوق الله تعالى دق أو جل والصفاء في الصدق والأخلاق في هذه الأمور التي ظهرت على الجوارح»^(١).

ومن هنا كانت المعرفة شجرة غرسها الله في قلوب السالكين ووكلمهم بتربيتها فعلى قدر التربية ينالون من ثمرتها فكلما عظمت الشجرة وبسقت وغلظت. كان أقوى لفروعها وأزكى لثمرتها، وألذ لطمعها فتربية هذه الشجرة بالماء وهو العلم والتراب وهو أعمال البر، وبالخراسة وهو التقوى حتى ينال الثمرة، ويصل إلى المعرفة بالله سبحانه وتعالى.

(١) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص ٩٧، ٩٨.

الفصل الثانى

الولاية

- الولاية عند الحكيم الترمذى

- النبوة والولاية

- الولاية وختم الأولياء

الولاية عند الحكيم الترمذى

من نتائج السلوك إلى رب العالمين: الولاية، وقد اهتم بها معظم شيوخ التصوف السابقين والمعاصرين للحكيم الترمذى فى القرنين الثانى والثالث الهجريين مثل الفضيل بن عياض ت ١٨٧هـ، ومعروف الكرخى ت ٢٠٠هـ، والجنيد ت ٢٩٧هـ، والمحاسبى ت ٢٤٣هـ، وذى النون المصرى ت ٢٤٥هـ والبسطامى ت ٢٦١هـ، فوجه هؤلاء وكثير غيرهم جل عنايتهم نحو الإعداد النفسى والتربية الروحية وتأهيل المريدين للوصول إلى الولاية مما هو أدخل فى باب الوسائل، إلا أن الحكيم الترمذى جعل الغاية من السلوك: الولاية، ولهذا جعلها محور فلسفته الصوفية وقطب معظم إنتاجه.

وكان ذلك ظاهرا حتى فى أسماء كتبه أمثال «علم الأولياء» و «ختم الأولياء» و «سيرة الأولياء» ومع ظهور السلوك الصوفى والتسليك بعد القرن الثالث الهجرى أخذت الولاية أهمية خاصة من حيث إنها أضحت الهدف المعلن وغير المعلن لسلوك السالكين^(١).

ويذكر الهجويرى: أن قاعدة وأساس طريقة التصوف والمعرفة جملة يقوم على الولاية وإثباتها لأن جميع المشايخ رضى الله عنهم متفقون فى حكم إثباتها، غير أن كلا منهم بين هذا بعبارة مختلفة، ومحمد بن على «الحكيم الترمذى» رضى الله عنه مخصوص بإطلاق هذه العبارة على «حقيقة الطريقة»^(٢).

ولقد تتبع ابن عربى خطى الحكيم الترمذى فى الولاية وليس أدل على تتبع ابن عربى هذا الخط من إجابته على أسئلة الحكيم الترمذى «مائة وخمسة وخمسين سؤالاً» فى فتوحاته المكية ويقول فى هذا الشأن: «اعلم أن الدعاوى لما استطال لسانها فى هذا الطريق من غير المحققين قديما وحديثا. جرد الإمام صاحب الذوق التام محمد بن على الترمذى الحكيم مسائل تمحيص واختبار وعددها مائة وخمسة وخمسون سؤالاً، لا يعرف الجواب عنها إلا من عملها ذوقا وشربا، فإنها لا تنال بالنظر الفكرى ولا بضرورات العقول، فلم يبق إلا أن يكون حصولها عن تجل إلهى فى حضرة غيبية بمظهر من المظاهر، فجعلت هذا من الفتوحات مجلاها إن شاء الله»^(٣).

(١) انظر الدكتور سعاد الحكيم «المعجم الصوفى» ص ١٢٣٣.

وانظر كذلك الدكتور عبد الفتاح بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ج ٢ ص ٧ - ٣٠. وراجع السلمى «طبقات الصوفية».

(٢) الهجويرى «كشف المحجوب» ج ٢ ص ٤٤٢، ٤٤٣.

(٣) ابن عربى «الفتوحات المكية» ج ٢ ص ٣٩ - ٤٠.

فابن عربي - كما نرى من النص الذي جاء في فتوحاته - يشير إلى أن الحكيم الترمذى صاحب نظرية فى الولاية استحق من ابن عربي بسببها أن يلقبه بلقب «الإمام صاحب الذوق التام».

والولاية لها معان لغوية واصطلاحية كثيرة اهتمت بها المعاجم العربية^(١) ولسنا فى حاجة إلى أن نعرض لها. ولكن ما يهمنا أن نعى به أن كلمة «ولي» جائز أن تكون فعيل بمعنى مفعول كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ [الأعراف] لأن الله تعالى لا يدع عبده لأفعاله وأوصافه ويحفظه فى كنف حفظه. وجائز أن تكون فعيل بمعنى المبالغة فى الفاعل، لأن العبد يتولى طاعته، ويداوم على رعاية حقوقه، ويعرض عن غيره فهذا مرید وذاك مراد^(٢).

وجميع هذه المعانى جائزة من الحق إلى العبد، ومن العبد إلى الحق لأنه تعالى ناصر أحبائه، إذ إنه تعالى وعد أحبائه من صحابة النبى ﷺ وقال: ﴿أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة] ﴿وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ﴾ [محمد]. أى لا ناصر لهم. ولما لم يكن ناصرا للكفار فلا محالة أن يكون ناصرا للمؤمنين، فينصرهم وينصر عقولهم فى الاستدلال بالآيات، وبيان المعانى لقلوبهم، وكشف البراهين لأسرارهم وينصرهم على مخالفة النفس والهوى والشيطان وموافقة أمور أنفسهم^(٣).

وإذا كانت كلمة ولي «جائز أن تكون «فعيل» بمعنى مفعول و «فعيل» بمعنى المبالغة فى الفاعل فإن الحكيم الترمذى يرى أن «صفة الولي، أن يكون الله جل جلاله: وليه واختياره الله تعالى. وهو يكون اختيارا أيضا، أى اختيار الله من بين خلقه»^(٤).

وعبارة الحكيم تفيدنا أن الولي عنده من كان الله سبحانه وتعالى وليه وهو من اختياره الله تعالى. وهو يكون اختيارا أيضا أى اختبار الله جل جلاله.

وقريب مما ذكره الحكيم ما جاء عن الكلاباذى حيث يقول: «وولاية اختصاص واصطفاء واصطناع. وهذه توجب معرفتها والتحقق بها، ويكون

(١) راجع مثلا ابن منظور «لسان العرب» مادة «ولي».

(٢) الهجویری «كشف المحجوب» ج٢ ص ٤٤٤.

(٣) المرجع السابق ج٢ ص ٤٤٤.

(٤) الحكيم الترمذى «معرفة الاسرار» ص ٨١.

صاحبها محظوظا عن آفات البشرية، وإن كان طبع البشرية قائما معه باقيا فيه فلا يستحلى حظا من حظوظ النفس استحلاء يفتنه في دينه واستحلاء الطبع قائم فيه وهذه خصوص الولاية من الله للعبد»^(١).

وأولياء الله سبحانه وتعالى - عند الحكيم - هم الذين عجن الله طينتهم بحبه فأشربت قلوبهم حبه، فهم الذين بغيتهم في الدارين مولاهم وخالقهم ومليكم قد ملك حبه قلوبهم، ولا يقدر شيء دونه أن يملكهم^(٢).

والولى والأولياء كلمتان ينطق بهما القرآن الكريم والسنة النبوية مما يعطى أهمية للولى والأولياء. قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس] وقال رسول الله ﷺ أن الله عز وجل قال: «من عادى لى وليا فقد أذنته بالحرب»^(٣).

ومن هذا تعرف أن لله عز وجل أولياء قد خصهم بمحبته وولايته وهم ولاة ملكه الذين اصطفاهم وجعلهم آية إظهار فعله وخصهم بأنواع الكرامات وطهرهم من آفات الطبع، وخلصهم من متابعة النفس فلا هم لهم سواء ولا أنس لهم إلا معه. وقد كانوا قبلنا في القرون الماضية وهم موجودون الآن وسيبقون من بعد هذا إلى يوم القيامة لأن الله تعالى شرف هذه الأمة على جميع الأمم، وضمن أن يحفظ شريعة محمد ﷺ وما دام البرهان الخبرى والحجج العقلية موجودة اليوم بين العلماء فيلزم أن يكون البرهان العيني أيضا موجودا بين الأولياء وخواص الله تعالى^(٤).

إذن الولاية قائمة وموجودة وشواهد القرآن الكريم والسنة النبوية دليل على ذلك. ولا يخالف ما ذهب إليه الحكيم الترمذى والصوفية من وجود الأولياء وتخصيصهم بما خصهم الله إلا طائفتان.

الطائفة الأولى: المعتزلة حيث ينكرون تخصيص واحد دون الآخر من المؤمنين، ونفى تخصيص الولي نفى لتخصيص النبى، وهذا ظاهر البطلان^(٥).

(١) الكلاباذى «التعرف» ص ٧٤، ٧٥.

(٢) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص ٢٦٢.

(٣) رواه البخارى فى كتاب الرقاق «باب التواضع» وسبق تخريجه وهذا جزء من الحديث.

(٤) الهجويرى «كشف المحجوب» ج ٢ ص ٤٤٦.

(٥) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٤٧.

والطائفة الثانية: عامة الحشوية^(١). وعامة الحشوية يجيزون التخصيص ولكنهم يقولون أنهم كانوا ولم يبقوا اليوم. وبدفع الهجویری قول الحشوية هذا بما ذكره: من أن إنكار الماضي والمستقبل كلاهما سيان؛ لأن طرفا من الإنكار لا يكون أولى من طرف آخر^(٢).

بعد هذا نعود إلى الحكيم الترمذی فنرى الولاية عنده مرتبة من مراتب القرب الإلهی يصل إليها السالكون يتولى فيها الحق العبد السالك فيصبح ويسمى للحق، وليس لذاته، لذلك الحق يتولاه. يقول الحكيم الترمذی: «الولى من كتب الله له الولاية وجعل له حظا فحظه من الله تعالى يقدر أن يتولاه. وقد كتب الله لأهل الولاية ولايتهم وأيدهم بروح منه^(٣)».

فالولاية عند الحكيم لا تكتسب، بل هى تعین إلهی فالحق سبحانه يعین خاصته وليس معنى ذلك أنه ليس هناك جهد إنسانى، بل يوجد هناك جهد إنسانى فى التعرض لهذه المنة الإلهية ومحاولة الاستعداد والانتظار لصدورها.

النبوة والولاية

الولى عند الحكيم الترمذی - من كتب الله له الولاية، وجعل له حظا، فحفظه من الله تعالى يقدر أن يتولاه.

كما أن النبوة لمن كتب له النبوة، وجعل له حظا، فحفظه من الله تعالى قامت له النبوة وبين الأنبياء تفاوت فى الدرجات قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء].

فبين الأنبياء تفاوت فى القلوب والدرجات وكلهم أنبياء عليهم السلام فكذلك الأولياء وبينهم تفاوت وكلهم أولياء^(٣).

(١) الحشوية: مصطلح كلامى استخدم فى مجال ذم بعض أصحاب الحديث الذين قبلوا الآثار التشبيهية التجسدية دون نقد أو تمييز واكتفوا بتفسيرها تفسيراً حرفياً ومشبهة الحشوية أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة وأن المخلصين من المسلمين يعابنونهم فى الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد إلى حد الأخلاص والاتحاد المحض «انظر الملل والنحل» على هامش الفصل ج١ ص ١٣٩.

(٢) الهجویری «كشف المحجوب» ج٢ ص ٤٤٧.

(٣) الحكيم الترمذی «نوادير الأصول» ص ١٥٧.

والنبوة كما يذكر الحكيم الترمذى: كلام يفصل من الله وحيا، معه روح من الله، فيقضى ويختتم بالروح، فيه قبوله، فهذا الذى يلزم تصديقه ومن رده فقد كفر، لأنه رد كلام الله تعالى والولاية لمن ولى الله حديثه على طريق أخرى، فأوصله إليه، فله الحديث، ويتفصل ذلك الحديث من الله عز وجل على لسان الحق، معه السكينة، تتلقاه السكينة التى فى قلب المحدث، فيقبله ويسكن إليه. والحديث ما ظهر من علمه الذى برز فى وقت المشيئة. فذلك حديث النفس كالسر. وإنما يقع ذلك الحديث من محبة الله تعالى لهذا العبد فيمضى مع الحق إلى قلبه؛ فيقبله القلب بالسكينة، فمن رد هذا لم يكفر، بل يخيب ويبهت قلبه، لأن هذا رد على الحق ما جاءت به محبة الله من علم الله فى نفسه^(١).

فالرسالة والنبوة أمانة إلهية بمعنى أن الرسول يتلقى رسالة من السماء ويبلغها إلى الناس. وهو ملزم بذلك، ومن لم يؤمن بالنبي أو الرسول فقد كفر لأنه لم يؤمن بما جاء به الوحي، أما الولاية فهى مكرمة إلهية تحمل فى أطوائها عناصر الدلالة عليها.

وإن الباحث ليرى أن ما ذكره بعض الكاتبين يحتاج إلى مراجعة، فالدكتور أبو العلا عفيفى فى كتابه «التصوف الثورة الروحية فى الإسلام» قد ذكر: «إنه ظهرت مسألة المفاضلة بين الأنبياء والأولياء فى التصوف، وكان أول من أثارها متصوفة الإمامية بالكوفة: رياح وكليب من زهاد الزنادقة. ثم ظهرت بعد ذلك فى كلام متصوفة الشام كآبى سليمان الدارانى المتوفى سنة ٢١٥هـ وأحمد بن أبى الخوارى المتوفى سنة ٢٣٠هـ وكل هؤلاء يذهبون إلى تفضيل الأولياء على الأنبياء جملة. وكذلك يذهب هذا المذهب محمد بن على الحكيم الترمذى»^(٢).

فالدكتور أبو العلا عفيفى - كما ترى - يذهب إلى أن الحكيم يقول بتفضيل الأولياء على الأنبياء.

(١) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ٣٤٦، ٣٤٧.

(٢) انظر الدكتور أبو العلا عفيفى «التصوف الثورة الروحية فى الإسلام» ص ٣٠٤ ط دار المعارف سنة ١٩٦٣ الطبعة الأولى.

كما جاء في مقدمة كتاب «الرياضة وأدب النفس» التي كتبها المستشرق أربري والدكتور على حسن عبد القادر تحت عنوان: «مبادئه» أي الحكيم الترمذى «وقد ذكر لنا السبكي فقال أبو عبد الرحمن السلمى نفوه من ترمذ، وأخرجوه منها، وشهدوا عليه بالكفر، وذلك بسبب تصنيفه كتاب «ختم الولاية» وكتاب «علل الشريعة». وقالوا أنه يقول: أن للأولياء خاتما كما أن للأنبياء خاتما وأنه يفضل الولاية على النبوة»^(١).

وقد ذكر هذا أيضا المستشرق الدكتور نقولا هير في المقدمة التي جاءت في كتاب «الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب»^(٢).

والحق الذي يهدينا إليه البحث أن الحكيم الترمذى، لم يقل أن الأولياء أفضل من الأنبياء، فهو حينما يروى عن رسول الله ﷺ قوله: «إن لله عبادا ليسوا بأنبياء ولا شهداء، يغطهم النبيون والشهداء لمكانهم وقربهم من الله عز وجل»^(٣).

يقول له قائل: أليس في هذا الأخبار ما يدل على تفضيل من دون الأنبياء على الأنبياء؟

قال: معاذ الله أن يكون كذلك. فإنه ليس لأحد أن يفضل على الأنبياء أحدا لفضل نبوتهم ومحلهم.

قال له قائل: لم يغطهم النبيون وليسوا بأفضل منهم؟

(١) انظر الدكتور أربري وعلى حسن عبد القادر «الرياضة وأدب النفس» ص ١٥.

(٢) انظر المستشرق نقولا هير «الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص ٨.

(٣) الحديث ورد في ختم الأولياء ص ٣٩٤.

أخرجه الترمذى في سننه، كتاب الزهد، باب ما جاء في الحب في الله عن معاذ بن جبل بلفظ «سمعت رسول الله ﷺ يقول: قال الله عز وجل: المتحابون في جلالى لهم منابر من نور، يغطهم النبيون والشهداء» قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح جده ص ٥٩٨ ط مصطفى البابى الحلبي تحقيق إبراهيم عطوة عوض الطبعة الثانية ١٣٩٥ هـ.

وأخرجه الإمام أحمد في مسنده عن أبي مالك بلفظ «لقد علمت أقواما ما هم بأنبياء ولا شهداء يغطهم الأنبياء والشهداء بمكانهم من الله عز وجل» جده ص ٣٤٢.

ويلفظ: «إن لله عز وجل عبادا ليسوا بأنبياء ولا شهداء يغطهم النبيون والشهداء لمقدمهم وقربهم من الله يوم القيامة» جده ص ٣٤١.

قال: قد فسره في الخبر وذلك «لقربهم ومكانهم من الله»^(١).

ولعله قد وضع تماما أن الحكيم الترمذى لم يقل أن الأولياء أفضل من الأنبياء بل دفع ذلك بقوله: معاذ الله أن يكون كذلك.

والحكيم الترمذى وهو يتحدث عن تدرج العباد وترتيبهم في مراتب ودرجات يقول: «ألا ترى أن المؤمنين قليل من الكافرين، والأتقياء قليل في المؤمنين، والأولياء قليل في الأتقياء، والأنبياء قليل في الأولياء والرسول عليهم السلام قليل في الأنبياء»^(٢). فأنت ترى أن الحكيم الترمذى عبر في هذا النص عن تدرج العباد في صورة منطقية بناء على علاقات التضمن والاشتمال بين الفئة الأكبر والفئة الأقل منها. ونستطيع أن نتبين في وضوح أن الحكيم في حديثه عن قلة عدد أصحاب درجة «ما» بالقياس إلى درجة أخرى بين أن الأنبياء في درجة أخص من الأولياء، ونحن نتابع نصوص الحكيم الترمذى نلاحظ له رأيا في كتابه «معرفة الأسرار» يفضل فيه النبوة على الولاية بأسلوب ينفي عنه الاتهامات التي وجهت إليه ممن فهموا رأيه على غير وجهه الصحيح وهو في ذلك يقول: «والنبوة تمام الدرجة، والرسالة أجل من النبوة والخلافة في الرسالة أجل من الرسالة بلا خلافة. والمزيد من الله تعالى لا ينقطع لأنه ليس لله نهاية. والنبوة هي حالة تامة، وما زاد عليها يكون زيادة على الفضل لا زيادة على النقصان. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء]^(٣).

فالحكيم يؤكد على مكانة النبوة والرسالة، وفي موضع آخر يبرز الحكيم الترمذى التفاوت في الدرجة والمكانة بين النبوة والولاية من خلال تعرضه لموضوع مشترك بين النبوة والولاية وهو الحديث الذي هو من أجزاء النبوة ولكنه ليس هو النبوة ذاتها وهو من الأوصاف الأساسية للولاية، يقول الحكيم:

«أجزاء النبوة مثل الحديث وهو أجل جزء من النبوة، ثم الصديقية ثم الإلهام والفراسة، ومن أجزائها: العقل، والفهم، واللب وهو لباب العقل ومخه،

(١) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ٣٩٤.

(٢) انظر الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ٤٩.

(٣) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٦٦، ٦٧ بتصرف.

واليقين، والتوكل، والبيان، والسلامة، والشجاعة، والسخاوة، والرحمة،
والنصيحة، والأمانة، والرضا، والتسليم، والهداية، والجود، والكرم والتفويض،
والفطنة، والإنابة، والأدب، والخشوع، والوقار، والأنس، والشوق، والمحبة،
والهدى، والاستقامة، والفضل، والوفاء، والإخلاص، والتواضع، والحلم،
والخشية، والعصمة، والرؤيا وكذلك المعجزات، والذكاء والخوف والإيمان
والإسلام.

وبداية الحديث: الإلهام وهو حديث طوى يقع من الله تعالى إلى وليه من
غير أن تشهد الملائكة من واحد إلى واحد، وفعل الحديث: حضور القلب،
وزوال الواردات التي تقطعه، والحديث من النبوة كالسمع من الوجه من ورثة
النبوة^(١).

فالحديث أجل جزء من أجزاء النبوة، وهو كالسمع من الوجه، أما الأولياء
فلهم الإلهام وهو حديث طوى يقع من الله إلى وليه، وإذا كان الحكيم الترمذى
قد أبرز التفاوت فى الدرجة بين النبوة والولاية من خلال ما هو مشترك بينهما.
فإنه من ناحية أخرى قد فرق بين النبوة والولاية من حيث كونهما درجتين تأتيان
من الله بالاجتباء مع التفاوت بين ما يناله كل من النبى والولى، يقول الحكيم:
«فكما صح الوحي للنبي على الصفة التي وصفها الشرع من كونه مؤيدا بالروح،
فكذلك يصح الحديث للولى المجتبى وهو مؤيد بالسكينة»^(٢) أليست السكينة حقا
من الله ينزلها على أوليائه فكما صح للنبي الوحي بالروح فكذلك يصح الحديث
لهذا الولى بالسكينة وإذا كان الله قد ولى الأنبياء بأن أخذهم من نفوسهم إلى محل
النبوة فكشف الغطاء، فقد ولى هذا الصنف من الأولياء بأن أخذهم من نفوسهم
إلى محل الولاية وكشف الغطاء»^(٣).

فالأمر المشترك بين النبوة والولاية متمثل فى اجتباء الله لكل من الولى والنبي
كذلك النبوة والولاية يشتركان فى كشف الحجاب وزوال الموانع التي تحجبهم عن

(١) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٦٨.

(٢) والسكينة سميت سكينة لأنها تسكن القلب عن الريب والحزارة إذا ورد الحق بالحديث عن الله
تعالى الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ٣٥٠.

(٣) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ٣٤٢، ٣٣٥، ١٣٦.

الله أو تحجب المدد الإلهي عنهم . والفرق بين النبوة والولاية يبدو واضحا حيث إن الحديث عند الأولياء غير الوحي عند الأنبياء ولكنه لا يساويه وكذلك فإن الأنبياء يحصلون على الحديث ويزيدون عليه بدرجة هي الوحي ، أما الأولياء فإن أشرف درجة يصلون إليها هي درجة الحديث الذي يحصل لهم بسكينة النفس^(١) .

ومن هذا كله يتبين لنا أن الحكيم الترمذي لم يقل أبدا بأفضلية الأولياء على الأنبياء كما زعم الكاتبون . ويبدو أن زعم الكاتبين قديما وحديثا عائد إلى عبارة «يغبطهم» حيث كرر الحكيم : إن هؤلاء الأولياء يغبطهم النبيون والشهداء لمكانهم وقربهم من الله تعالى كما جاء صريحا في الحديث النبوي السابق ، وهؤلاء فهموا أن الغبطة هي الحسد .

يقول الدكتور سامي نصر محقق كتاب «علم الأولياء» : والترمذي يرى أن خواص الأولياء : أنهم سيكونون يوم القيامة في درجة عليا وفي مكانة عظيمة وفي مقام قريب من الله لدرجة أنهم يصبحون محل غبطة وحسد الأنبياء والشهداء ، ومن المعروف أن كثيرا ما يكون الحسد والغبطة لا يحصلان إلا من كائن أقل درجة أو مكانة أو مالا نحو كائن أعلى منزلة ومكانة ومالا ، وكان غبطة الأنبياء والشهداء لمكانة خاصة الأولياء يتضمن ضرورة القول بأن هؤلاء في مكانة ومنزلة أفضل وأكرم من مكانة الآخرين^(٢) .

ويبدو أن خطأ الزاعمين بأن الحكيم قال بأفضلية الأولياء على الأنبياء عائد إلى أنهم فسروا الغبطة بمعنى الحسد .

وإذا رجعنا إلى المعاجم اللغوية وجدنا ابن منظور في لسانه يذكر أن «الغبطة : حسن الحال»^(٣) وعلى هذا تكون غبطة الأنبياء والشهداء لهؤلاء الأولياء قائمة لأنهم التزموا بالعبادة لله والسلوك الذي دعا إليه الأنبياء والمرسلون .

(١) راجع الدكتور سامي نصر «علم الأولياء» ص ٤٩ .

(٢) المرجع السابق المقدمة ص ٥٠ .

(٣) ابن منظور «لسان العرب» ج ٥ ص ٣٢٠٨ ط دار المعارف .

الولاية وختم الأولياء

إن الباحث فى موضوع الولاية والأولياء عند الحكيم الترمذى يجد أن الحكيم تحدث عن ختم الأنبياء وهو محمد ﷺ ورأى كذلك أن يكون للأولياء خاتم، يقول الحكيم وهو يتحدث عما اختص به محمد ﷺ من خصوصيات: «كان الله ولا شىء معه، فجرى الذكر وظهر العلم وجرت المشيئة، فأول ما بدأ بدأ ذكره - أى محمد ﷺ - ثم ظهر فى العلم علمه، ثم فى المشيئة مشيئته، ثم فى المقادير هو الأول، ثم فى اللوح هو الأول، ثم فى الميثاق هو الأول، ثم هو الأول يوم تنشق عنه الأرض، ثم هو الأول فى الخطاب، والأول فى الوفادة، والأول فى الشفاعة، والأول فى الجوار، والأول فى دخول الدار والأول فى الزيارة. فهذا ساد الأنبياء عليهم السلام، ثم خص بما لا يدفع وهو خاتم النبوة، وهو حجة الله عز وجل على خلقه يوم الموقف فلم ينل هذا أحد من الأنبياء»^(١).

بعد ذلك يعرض الحكيم لختم الأولياء، وخاتم الأولياء عند الحكيم غير محدد الهوية ولم يسمه باسم من الأسماء، ولكنه وصفه ببعض الأوصاف التى يتميز بها، قال الحكيم: «هو محظوظ من ربه وهو سيد الأولياء وله ختم الولاية من ربه، فإذا بلغ المنتهى من أسمائه فإلى أين يذهب وقد صار إلى الباطن الذى انقطعت عنه الصفات»^(٢).

وفى موضع آخر من كتاب «ختم الأولياء» يقول الحكيم عن خاتم الأولياء: «هو سيدهم ساد الأولياء كما ساد محمد ﷺ الأنبياء»^(٣).

والحكيم الترمذى لا يكتفى بالقول بأن هناك خاتماً للأولياء. ويتضح ذلك من قوله عن خاتم الأولياء: «فهو فى كل مكان أول الأولياء. كما كان محمد أول الأنبياء فهو من محمد عند الأذن والأولياء عند القفا وهو سيد من دون الأولياء والأولياء خلفه درجة درجة»^(٤) وهذا الولى يسير به الله تعالى على طريق محمد

(١) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ٣٣٧، ٣٣٨.

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٥.

(٣) المرجع السابق ص ٣٤٥.

(٤) المرجع السابق ص ٣٣٤.

ﷺ فكما كان محمد ﷺ حجة على الأنبياء، فكذلك يصير هذا الولي حجة على الأولياء^(١).

ومن هنا تبدو مسألة خاتم للأولياء مسألة مؤكدة عند الحكيم الترمذى وقد جاء كتابه ختم الأولياء يدور حول الولاية وخصالها وخاتم الأولياء وما له من صفات وسمات ولا يفوتنا ونحن نكتب عن خاتم الأولياء أن نذكر أن ابن تيمية نقد فكرة خاتم الولاية نقدا واضحا؛ فقد جاء عنه فى «حقيقة مذهب الاتحاديين». قوله: «إن دعوى المدعى وجود خاتم للأولياء على ما ادعوه باطل لا أصل له ولم يذكر هذا أحد من المعروفين قبل هؤلاء إلا أبو عبد الله محمد بن على الترمذى الحكيم فى كتاب «ختم الولاية» فى كلامه من الخطأ ما يجب رده. ومنها ما ادعاه من خاتم الأولياء الذي يكون فى آخر الزمان وتفضيله وتقديمه على من تقدم من الأولياء»^(٢).

ولكن ألا ترى أن الحكيم الترمذى قصد من إيراد خاتم الأولياء وما له من صفات وسمات أن يكون ذلك حافزا لكثير ممن يتطلعون إلى سلوك الطريق، ويكون قدوة يقتدون به، ومثالا أعلى يتطلعون إلى الوصول إلى مستواه وأسوة يأتسون بها، ويمكنهم الوصول إليها. ولعل موقف الحكيم الترمذى الذى بين خلاله أوصاف ختم الأولياء بمثابة دعوة مفتوحة لكل إنسان مؤمن بالله سبحانه وتعالى أن يحاول من أجل أن يصير هو الولي الخاتم^(٣).

وربما يكون الخاتم عند الحكيم مقاما يستحقه الولي حيث يناوله رب العزة مفاتيح الكرم وخزائن المن^(٤).

وسواء كان خاتم الأولياء مقاما أعلى من مقامات السالكين أو حافزا لمن يتطلعون إلى سلوك الطريق. فإنه فلسفة تربوية واضحة المعالم.

(١) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ٤٢٢.

(٢) ابن تيمية «مذهب الاتحاديين» ص ١١٥، ١١٦، انظر ملاحق ختم الأولياء.

(٣) راجع الدكتور سامى نصر «مقدمة كتاب علم الأولياء» ص ٥٦.

(٤) راجع الدكتور ابرى وعلى حسن «كتاب الرياضة وأدب النفس» المقدمة ص ٢٥.

الخاتمة

إن الرحلة التي قضيتها مع الحكيم الترمذى ورؤيته فى السلوك كانت ولا شك مفيدة. دفعتنا إلى البحث والدراسة فى قضايا السلوك وأأسسه ووسائله، ومصادره من الكتاب والسنة. ولقد عرفنا أن الاستجابة للسلوك الإسلامى تضى على السالكين رباطا وحكمة واستقرارا وبقينا وثباتا وتوفيقا وصوابا ورشدا.

ويمكن لنا بعد هذه الدراسة أن نصل إلى النتائج التالية:

- لقد حظى المستجيبون للسلوك الإسلامى عبر الأجيال والعصور ومن عكفوا على وحى الله بكل الإيمان واليقين، حظى هؤلاء بعظيم النتائج، وباهر الآثار. لقد أثابهم الله، ومنحهم طمأنينة وهدوءا وسكينة ووقارا.

- من واجب العبودية أن يعيش المرء فى حجمه، وأن يشعر بمكانه. فهو مخلوق لله الخالق، وعبد لربه العلى الأعلى وإنسان محدود الطاقات والمواهب تحت سلطان إله قادر وسعت قدرته وعلمه وحكمته ولطفه وقهره وعظمته كل شىء.

- إن التعاليم الإسلامىة قد اهتمت بالربط بين الدافع والسلوك فجعلت الصلة بينهما صلة عضوية حتى إن تحقق أحدهما دون تحقق الآخر لا يعتبر شيئا مذكورا، ولذلك كانت أعلى مراتب الإيمان حصول كيفية من ذلك الأعتقاد القلبى الموافق للسان وما يتبعه من العمل مستولية على القلب فيستتبع الجوارح وتندرج فى طاعتها جميع التصرفات، حتى تنخرط الأفعال كلها فى طاعة ذلك التصديق الإيمانى.

- تربية السالك على الشعور المستديم بالحضور الإلهى فى كل ما يأتى من الأعمال وذلك بالإحساس الداخلى بأن كل إيتاء لفعل أو انتهاء عن فعل إنما هو تحقيق لمعنى الطاعة المطلقة لله تعالى.

- كان الحكيم الترمذى محدثا وحافظا، ومن كتب الحديث ووعى المعانى وما ترمى إليه الألفاظ، فكان رضى الله عنه تطبيقا عمليا للسنة النبوية التى دعت إلى الالتزام بسلوك الرسول الصادق الأمين ﷺ.

- القيم الإسلامية السلوكية تقوم على الحق والعدل والصدق وهي تتفاسم القوى الإنسانية المختلفة: القلوب والعقول والجوارح. فتوجهها نحو سلوكية هادفة ليست خيالية أو وهمية. بل إنسانية وعملية تبلغ أقصى درجات الدقة فى التحقيق حينما تتمخض عبودية خالصة لله تعالى.

- إن أصول السلوك الإسلامى: الحق، والعدل، والصدق، تدعو السالكين إلى الوقاية الذاتية، والمتابعة الأمنية، والمحاسبة الدائبة، والمراجعة الدقيقة لكل ما يصدر من الإنسان فى الخلوة والجلوة، والسر والعلن. وبهذا يصبح السالك ويمسى وللسلوك أثر فى حياته وتكوينه وفى شخصه وذاته، وفى أخلاقه ومعرفته.

- إن طاعة الله وعبادته تقوم بالتأصيل لجوهر الفطرة، ومتابعة بعثها لضمان استمرار حركتها وسعيها إلى الله فى إطار ما تحتوى الطاعة من منهج متكامل، الأمر الذى يضع بصماته على خلق السالك، ويطبع انعكاساته على سلوكه، فيكون له أعظم الآثار والنتائج فى مقام هذا الإنسان من ربه.

- إن البناء النفسى لا يعرف إلا فى رحاب الحق ونهجه وإن فضائل الذات لا توجد ولا ترقى إلا من خلال الممارسة العملية لكبح جماح النفس، وتعديل غرائزها وتقويم ميولها، وترويض رغائبها وأن انضباط النفس لا يتوفر إلا من متابعة الإنسان لذاته وسيطرته عليها، وحسن قياده لها.

- السلوك تعبير عن إحساس نفسى وشعور حى لدى الإنسان الذى يدرك أن الله سبحانه وتعالى مصدر الغنى والكمال والإفاضة فى هذا العالم. ولا شك أن هذا الشعور يقود إلى توجه النفس البشرية إلى مبدئها الذى يهبها ما يوفر لها كمالها ويحفظ وجودها ويسد فقرها.

- النفس الإنسانية ذات الأبعاد المختلفة، والأعماق والأغوار المعقدة الغامضة لا يمكن ملؤها بالحاجات المادية وحدها. وبذا تبقى الحاجة قائمة؛ ولهذا كان السلوك لله وسيلة لربط الإنسان بالله، والتوجه إليه.

- الوصول إلى معرفة الحق في النهج الصوفى قائم على سلوك معين يبدأ بالإرادة الذاتية للفرد الذي يريد الوصول مروراً بتقنية معينة على مستوى الإرادة وصولاً إلى أدب الحضرة الإلهية حتى يصبح المرید مؤهلاً للتلقى .
- المرید من أراد السلوك وطلب النتائج بمكابداته ومجاهداته ورياضاته ووجد مشقة السفر والسلوك وفتح العلائق ليفرغ المحل ، واتقى قلبه شوائب الأفكار . والمراد من كان موضوع إرادة الحق ولذلك تطلبه الأحوال .
- وسائل السلوك : التوبة ، والزهد ، وعداوة النفس ، والمحبة ، وقطع الهوى ، والخشية ، والذكر . تبرز أثر العبادة والخلق والسلوك في حب الإنسان الخير ، وهو ما يظهر جلياً ، واضحاً على النفس من إيمان بالله ، واستجابة له ، واستقامة على هديه ، إلى غير ذلك من أمور ، تقود السالك إلى رحاب العبودية الحققة لله ، وتخلق به في آفاق الطهر والهدى .
- لا بد لمن يسلك الطريق الحق من المجاهدة حتى يفظم النفس عن العادات المألوفة ويحملها على مخالفة ما تهوى . ومجاهدة النفس ضرورة للاحتجاب عن النار والقرب من الرحمة والأعمال التي ندب الله إليها وأمر بها أكثرها يحتاج إلى مكابدة ومعاناه ؛ ولهذا لا يقدر عليها إلا أولئك الذين يملكون القدرة والإرادة للسيطرة على رغبات النفس وميولها .
- الرياضات والمجاهدات تكسب المرید الأحوال والمقامات .
- الزهادة والعبادة سلوك لا يقوم إلا على درجة القلب من العقد والإيمان والنهوض إلى الله سبحانه وتعالى .
- المعرفة عند الحكيم معرفة ذوقية كشفية تنهض على صفاء القلب حتى تصل إلى مرتبة من الصفاء تتيح لها ما لا تصل إليه الحواس والعقول .
- الإيمان لا يكون يقينياً إلا إذا أسس وبنى على معرفة بالمعبود . فالإيمان هو التصديق الذي يستقر به القلب ويطمئن ولا يعود إلى التردد والجولان .
- المعرفة عند الحكيم الترمذى قوة فطرية كامنة في كل بنى آدم تبعاً لوضع عناصرها ومقدماتها فيهم منذ الفطرة ثم بالتوارث وكل ذلك بواسطة النور الإلهي الأول الذي اختمر في بنية آدم عند خلقه .

- المعرفة هي من فعل العبد المنسوبة إليه وبها يصير محمودا عند ربه، وبخلوه عنها يصير مذموما. والسبب الذي به وصل العبد إليها خمسة أشياء وهو ليس إليه ولكنه محمود عند ربه باستعمالها ومدرك بها معرفة ربه وهي الفهم والذهن والذكاء والحفظ والعلم. وهن من الله لعبده، وليس إلى عبده منهن شيء.

- المعرفة ذاتها تلقى من الله تعالى إلقاء. وهذه هي الهبة والمنة الإلهية وذلك بناء على استعمال الإنسان للفهم والذهن والذكاء والحفظ فمن يهمل استعمال الأدوات الخمس يحرم من إلقائها.

- نور المعرفة المقاديري مشترك بين الأدميين جميعا ورثوه عن أبيهم آدم بالخصص كل على قدر ما هيء له. أما المعرفة فهي نور الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وقد أيدت بالذهن والفهم والذكاء والحفظ والعلم والعبد مطالب باستعمالها لتحصل المعرفة حين تلقى إليه.

- قضية المعرفة تبرز جانبين هامين:

الجانب الأول: جانب الكسب والإرادة والاختيار وذلك في استعمال الأدوات الخمس: الفهم، والحفظ، والذكاء، والعلم، والذهن، أو إعمالها من جانب العبد. وتتفاوت الحظوظ من ذلك تبعا لتفاوت الحظوظ منها في التدبير.

والجانب الثاني: جانب الجبر والقهر والاضطرار وذلك في تأييد العبد بالنور الميثاقى أو حرمانه من ذلك.

- دور الإيمان في حصول المعرفة عظيم لأن قلب الإنسان قبل الإيمان يكون مظلمًا ومغلقًا، فإذا جاء الإيمان أصبح مضيئًا والإيمان يطمئن ويستقر بما شاهد من اليقين الذى نتج عن وقوع الإيمان فى القلب.

- الولي هو من كان الله سبحانه وتعالى وليه وهو من اختاره الله واختار هو الله.

- وأولياء الله هم الذين عجن الله طينتهم بحبه فأشربت قلوبهم حبه.

- الولاية مرتبة من مراتب القرب الإلهي يصل إليها السالكون يتولى فيها الحق العبد السالك فيصبح ويمسى للحق وليس لذاته؛ لذلك الحق يتولاه.
- الولاية لا تكتسب بل هي تعيين إلهي، فالحق سبحانه يعين خاصته. وليس معنى ذلك أنه ليس هناك جهد إنساني بل هناك جهد إنساني في التعرض لهذه المنة الإلهية ومحاولة الاستعداد والانتظار لصدورها.
- الأمر المشترك بين الولاية والنبوة متمثل في اجتناء الله تعالى لكل من الولي والنبى. كذلك النبوة والولاية يشتركان في كشف الحجاب وزوال الموانع التي تحجبهم عن الله أو تحجب المدد الإلهي عنهم. والفرق بين النبوة والولاية يبدو واضحا حيث إن الحديث عند الأولياء يوازي الوحي عند الأنبياء ولكنه لا يساويه. كذلك فإن الأنبياء يحصلون على الحديث ويزيدون عليه بدرجة هي الوحي، أما الأولياء فإن أشرف درجة يصلون إليها هي درجة الحديث الذي يحصل لهم بسكينة النفس.
- خاتم الأولياء الذي قال به الحكيم الترمذى قد يكون حافزا لكثير ممن يتطلعون إلى سلوك الطريق.
- موقف الحكيم من إيراد صفات وسمات خاتم الأولياء دعوة مفتوحة لكل إنسان مؤمن بالله سبحانه وتعالى أن يحاول من أجل أن يصير هو الخاتم للأولياء.
- والخاتم للأولياء قد يمثل مقاما يستحقه الولي حين يناوله رب العزة مفاتيح الكرم وخزائن المن.

المراجع والمصادر

- القرآن الكريم.
- إبراهيم: الشيخ محمد زكى إبراهيم:
- أبجدية التصوف ط العشيرة المحمدية الطبعة الثالثة ١٤٠٣ هـ مصر.
- الأشعري: أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري:
- مقالات الإسلاميين تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ط مكتبة النهضة المصرية.
- الأصفهاني: الراغب:
- المفردات فى غريب القرآن - الطبعة الأولى.
- الألوسى: أبو المعالى محمود شكرى الألوسى:
- غاية الأمانى فى الرد على النبهانى - ط الرياض السعودية.
- روح المعانى - ط القاهرة.
- الأنصارى: الشيخ زكريا الأنصارى.
- نتائج الأفكار القدسية شرح الرسالة القشيرية - ط بولاق ١٢٩٠ هـ.
- الأهوانى: الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى:
- القيم الروحية فى الإسلام - ط المجلس بالقاهرة ١٣٨٢ هـ.
- أمين: الدكتور عثمان أمين:
- الجوانية - ط دار القلم بيروت ١٩٦٤.
- ابن تيمية: أبو العباس بن تيمية تقي الدين أحمد:
- حقيقة مذهب الاتحاديين - الطبعة الأولى ١٣٤٩ هـ ط المنار.
- ابن الجوزى: الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن أبى الحسن على بن محمد بن على الجوزى القرشى المتوفى سنة ٥٩٧ هـ.

- تلبیس إبلیس - ط مكتبة نصیر بمصر .
- صفة الصفوة - ط حیدر آباد الهند ۱۳۵۵هـ .
- ابن حجر العسقلانی: أبو الفضل أحمد علی الکتانی توفی سنة ۸۵۲هـ .
- لسان المیزان - ط حیدر آباد ۱۳۲۹هـ .
- فتح الباری . ط الحلبي ۱۳۸۷هـ .
- ابن حزم: أبو محمد علی بن محمد توفی سنة ۴۵۶هـ .
- الفصل فی الملل والأهواء والنحل - ط القاهرة ۱۹۶۴م .
- ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمی المتوفی سنة ۷۸۴هـ .
- المقدمة - ط لجنة البیان العربی .
- ابن رجب: زین الدین أبی الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدین المتوفی سنة ۷۹۵هـ .
- اختیار الأولى فی شرح حدیث الملائ الأعلی ط المنیریة مصر .
- ابن شرف الدین: زکریا یحی ۶۳۱- ۶۷۷هـ .
- التبیان فی آداب حملة القرآن - ط الحلبي .
- ابن عبد الله: الأستاذ عبد العزیز بن عبد الله :
- الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطیب ط دار الطباعة المغربية تطوان المغرب ۱۹۵۳ .
- ابن عجبیة: أحمد بن محمد بن عجبیة الحسنى
- الفتوحات الإلهیة ط عالم الفكر بمصر .
- ابن عربی: محمد بن علی الطائى المتوفی سنة ۶۳۸هـ .
- الفتوحات المکیة ط بیروت .

- القسطاس المستقيم على هامش ختم الأولياء .
- ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن سعد الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ .
- الروح - ط نصير بالأزهر .
- مفتاح دار السعادة وشعور ولاية العلم والإرادة ط السعادة بالقاهرة ١٣٣هـ .
- ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ٢٧٦هـ .
- تأويل مختلف الحديث - ط الكليات الأزهرية ١٩٦٦م .
- ابن كثير: عماد الدين أبو الفدا إسماعيل بن عمر بن كثير المتوفى سنة ٧٧٤هـ .
- تفسير القرآن العظيم - ط كتاب الشعب .
- ابن ماجه: الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ٢٠٧هـ - ٢٧٥هـ .
- سنن ابن ماجه - ط الحلبي ١٩٥٣ .
- ابن منظور: أبو الفضل محمد بن جلال الدين :
- لسان العرب - ط دار المعارف .
- ابن النديم: محمد بن إسحاق :
- الفهرست - ط دار المعرفة بيروت .
- أبو حفص: الشيخ أبو حفص عمر بن بدر الموصلي :
- المغنى - ط الأزهر ١٤٠٣هـ .
- أبو داود: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني .
- سنن أبي داود - ط الحلبي ١٧٣١هـ .
- أبو عوانة: يعقوب بن إسحاق الإسفرائيني :

- المسند - ط دار المعرفة بيروت .
- أبو شهبه: الدكتور محمد محمد أبو شهبه:
- دفاع عن السنة - ط الأزهر ١٩٨٥ م .
- أبو الشيخ: أبو محمد عبد الله الأصبهاني
- أخلاق النبي وآدابه - ط السعادة بمصر .
- أبو شيبه: الحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبه:
- المصنف - ط السلفية ١٤٠٢ هـ .
- أبو نعيم: الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني ٤٣٠ هـ .
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء - ط دار الكتاب العربي بيروت ١٣٨٧ هـ .
- أبو طالب المكي: محمد بن علي بن عطية المتوفى سنة ٣٨٦ هـ .
- علم القلوب - تحقيق الأستاذ عبد القادر أحمد عطا - ط مصر ١٩٦٤ .
- قوت القلوب - ط دار صادر بيروت .
- البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل ١٩٤ - ٢٥٦ هـ .
- الأدب المفرد - طبع محب الدين ١٣٧٩ هـ .
- صحيح البخاري - ط الشعب .
- بدوي: الدكتور عبد الرحمن بدوي:
- تاريخ التصوف الإسلامي - ط وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٧ .
- بركة: الدكتور عبد الفتاح بركة:
- الحكيم الترمذي ونظريته في الأولوية - ط مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧١ .
- في التصوف والأخلاق - نصوص ودراسات المطبعة المحمدية ١٤٠٠ هـ .

- البغدادي: إسماعيل باشا البغدادي:
- هداية العارفين - ط إسطنبول ١٩٥٥ .
- البيهقي: الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي المتوفى سنة ٤٦٣هـ .
- الأسماء والصفات ج مطبعة السعادة .
- البيهقي: الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين صاحب السنن الكبرى وغيره المتوفى سنة ٤٥٨ هـ:
- الجامع لشعب الإيمان - ط المطبعة الغريزية الهند ١٣٩٥هـ .
- السنن الكبرى - ط الهند ١٣٤٤هـ .
- التفتازاني: الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني:
- ابن عطاء الله السكندري وتصوفه - ط القاهرة ١٩٥٨ .
- البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي:
- شرح السنة - ط دار الكتب المصرية ١٣٩٢هـ .
- البيضاوي: الشيرازي البيضاوي:
- أنوار التنزيل - ط الحلبي ١٣٧٥هـ .
- جعفر: الدكتور محمد كمال جعفر:
- التصوف طريقا وتجربة ومذهبا - ط دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠هـ .
- الجيلاني: أبو صالح عبد القادر بن موسى:
- الغنية لطالبي طريق الحق - ط الحلبي ١٣٧٥هـ .
- فتوح الغيب! - ط الحلبي ١٣٩٢هـ .
- الجيلي: العارف بالله عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي:
- مراتب الوجود - ط مكتبة الجندي بمصر .

- الحسينى: عبد المجيد هاشم وكيل شيخ الأزهر:
- أصول الحديث النبوى - ط دار الطباعة المحمدية ١٩٨٢ .
- الحسينى: الدكتور عبد المحسن:
- مقدمة كتاب «حقيقة الآدمية» للحكيم الترمذى نشر مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية الجزء الثالث ١٩٤٦ م.
- المعرفة عند الحكيم الترمذى - ط القاهرة ١٩٦٨ .
- الحكيم الترمذى: أبو عبد الله محمد بن على المتوفى سنة ٣٢٠ هـ:
- أبواب فى صفة العلم - مخطوط بمعهد المخطوطات رقم ١٠٤ .
- إثبات العلل - مخطوط ولى الدين رقم ٧٧٠ - الاحتياطات - مخطوط باريس رقم ٥٠١٨ .
- آداب المريدين وبيان الكسب - تحقيق الدكتور عبد الفتاح بركة - ط السعادة بمصر .
- الحكيم الترمذى: أبو عبد الله محمد بن على المتوفى سنة ٣٢٠ هـ:
- أسرار مجاهدة النفس - تحقيق إبراهيم الجمل - الأكياس والمغترين - مخطوط معهد المخطوطات العربية رقم ١٠٤ .
- الأمثال من القرآن والسنة - تحقيق على محمد البجاوى - ط دار نهضة مصر .
- بدو شأن أبى عبد الله - مطبوع ضمن ختم الأولياء .
- بيان العلم - مخطوط .
- بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب تحقيق الدكتور نقولا هير - ط عيسى البابى الحلبي ١٩٥٨ مصر .
- تحصيل نظائر القرآن - تحقيق الأستاذ حسنى نصر زيدان ط دار السعادة ١٣٩٠ هـ .

- جواب كتاب من الرى - تحقيق الدكتور الجيوشى منبر الإسلام ٨٤ السنة . ٤٠ .
- الحج وأسراره - تحقيق الأستاذ حسنى زيدان ط دار السعادة بمصر .
- حقيقة الآدمية - ط مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية مجلد سنة ١٩٤٦ م .
- ختم الأولياء - تحقيق الدكتور عثمان إسماعيل يحيى ط المطبعة الكاثوليكية بيروت .
- خمس رسائل للحكيم الترمذى - تحقيق الدكتور عبد الفتاح بركة - ط مجلة كلية اصول الدين بالقاهرة المجلد الأول .
- درجات الذكر ومراتب الذاكرين - مخطوط بمكتبة الدكتور الجيوشى .
- الرياضة وأدب النفس - تحقيق الدكتور على حسن والمستشرق اربرى - ط الحلبي ١٣٦٦ هـ .
- الرد على الرافضة - مخطوط .
- الرد على المعتلة - مخطوط بمكتبة الإسكندرية رقم ١٤٥ .
- شفاء العلل - مخطوط رقم ٧٧٠ ولى الدين .
- الصلاة ومقاصدها - تحقيق الأستاذ حسنى زيدان - ط القاهرة ١٩٦٥ .
- العقل والهوى - مخطوط بمكتبة الجيوشى .
- علم الأولياء - تحقيق الدكتور سامى نصر لطف ط مكتبة الحرية ١٩٨٣ م .
- العلل - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ١٢٥ .
- علل العبادات . مخطوط .
- غور الأمور - مخطوط المكتبة الأهلية بباريس ٥٠١٨ .
- الفروق ومنع الترادف - مخطوط بباريس رقم ٥٠١٨ .
- فى خلق هذا الآدمى - مخطوط بمعهد المخطوطات رقم ١٥٤ .

- الكلام على معنى لا إله إلا الله - تحقيق الدكتور الجيوشي - ط حسان بالقاهرة.
- كيفية السلوك إلى رب العالمين - مخطوط رقم ٣٥٣ بخزانة تطوان المغرب.
- مسألة الإيمان والإسلام والإحسان - تحقيق الدكتور الجيوشي - ط منبر الإسلام عدد ٦ السنة ٣٨.
- المسائل المكنونة - تحقيق الدكتور الجيوشي ط دار التراث العربى بمصر ١٤٠٠هـ.
- معرفة الأسرار - تحقيق الدكتور الجيوشي ط دار النهضة العربية بمصر ١٩٧٧م.
- مكر النفس.
- تحقيق الدكتور بركة ضمن كتاب فى التصوف والأخلاق دراسات ونصوص.
- وتحقيق الدكتور الجيوشي ضمن كتاب المسائل المكنونة.
- منازل القربة- مخطوط دارالكتب رقم ٧٧٠.
- منازل العباد من العبادة - تحقيق الدكتور الجيوشي - ط دار النهضة العربية بمصر ١٩٧٧.
- الحكيم الترمذى: أبو عبد الله محمد بن على المتوفى سنة ٣٢٠ هـ: المنهيات.
- تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيونى زغلولى - ط دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٤هـ.
- المنهيات.
- تحقيق محمد عثمان الخشت - ط مكتبة القرآن بمصر ١٩٨٦م.
- نواذر الأصول فى معرفة أحاديث الرسول ط تركيا.

- الحكيم: الدكتورة سعاد الحكيم:
- المعجم الصوفي - ط المؤسسة الجامعية بيروت ١٤٠١هـ.
- الحكيم: محمد تقى الدين الحكيم:
- الأصول العامة للفقهاء المقارن - ط بيروت ١٩٦٣م.
- حلمي: الدكتور محمد مصطفى حلمي:
- الحياة الروحية فى الإسلام - ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤.
- الحميدى: الحافظ أبو بكر عبد الله الحميدى:
- المسند - الطبعة الأولى نشر المجلس الأعلى بالهند.
- الخراز:
- الطريق إلى الله أو كتاب الصدق - تحقيق الدكتور عبد الحلیم محمود ط دار الكتب الحديثة ١٩٧٥م.
- الخطيب البغدادي: الحافظ أبو بكر أحمد بن على بن ثابت ٤٦٣هـ:
- الكفاية فى علم الرواية - ط دار الكتب الحديثة.
- تاريخ بغداد - ط الخانجي ١٣٤٩هـ.
- الخطيب: الأستاذ عبد الكريم الخطيب:
- نشأة التصوف - ط مؤسسة الشرق للطباعة ١٣٨٠هـ.
- الدارمى: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن ١٨١ - ٢٥٥هـ:
- سنن الدارمى - ط شركة الطباعة الفنية المتحدة ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
- الدباج: عبد العزيز الدباج:
- الإبريز - ط محمد على صبيح.
- دار شكوه:
- سفينة الأولياء - مخطوط.

- الدارقطني: الإمام علي بن عمر الدارقطني .
- سنن الدارقطني - ط عالم الكتب بيروت .
- دنيا: الدكتور سليمان دنيا:
- مفهوم التصوف - ط مؤسسة الشرق للطباعة ١٣٨٠هـ .
- الدهلوي: شاه ولي الله أحمد ت ١١٧٦هـ:
- حجة الله البالغة - ط مصر ١٣٢٣هـ .
- الديلمي: أبو الحسن علي بن محمد:
- سيرة الشيخ الكبير أبو عبد الله الشيرازي ترجمة الدكتور إبراهيم شتا - ط الهيئة العامة لشئون المطابع إدارة النشر بالأزهر ١٣٩٧هـ .
- الذهبي: الحافظ أبو عبد الله محمد بن أحمد:
- تذكرة الحفاظ - ط حيدر آباد - الهند ١٣٣٤هـ .
- الذهبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان توفي سنة ٧٤٨هـ:
- ميزان الاعتدال - تحقيق الأستاذ علي محمد البجاوي - مصر ١٣٢٥هـ ١٩٦٣م .
- ذكرى: الدكتور أبو ذكري:
- تاريخ النظريات الأخلاقية - ط مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٧٨هـ .
- الرازي: الإمام الفخر الرازي:
- التفسير الكبير - الطبعة الأولى مصر .
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - ط الإمبابي ١٣٩٨هـ .
- الزركلي: خير الدين الزركلي:
- الأعلام - الطبعة الثانية بيروت .
- زروق: أبو العباس أحمد بن أحمد زروق:

- قواعد التصوف . تحقيق الدكتور محمد زهرى النجار والدكتور على معبد فرغلى - ط الكليات الأزهرية ١٣٩٦هـ .
- الزينى: محمد بن اليمنى الناصرى الجعفرى الزينى:
- ضرب نطاق الحصار على أصحاب نهاية الانكسار ط المطبعة الأهلية المغرب ١٣٤٥هـ .
- السايح: أحمد عبد الرحيم السايح:
- عباس محمود العقاد فيلسوفا . رسالة ماچستير ١٩٨٠م مكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة .
- السايح: سيدى محمد العربى بن السايح:
- بغية المستفيد لشرح منية المراد . ط مصطفى محمد بمصر .
- السباعى: الدكتور مصطفى السباعى:
- السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى . ط المكتب الإسلامى بدمشق ١٣٩٨هـ .
- السبكى: تاج الدين عبد الوهاب بن على المتوفى سنة ٧٧١هـ:
- طبقات الشافعية الكبرى ط البابى الحلبى .
- السراج: أبو نصر عبد الله بن على الطوسى توفى سنة ٣٧٨هـ:
- اللمع . ط مصر سنة ١٩٦٠م .
- سعد: الدكتور الطبلاوى محمود سعد:
- التصوف فى تراث ابن تيمية . ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤م .
- السكندرى: أبو عطاء الله السكندرى:
- تاج العروس على هامش التوير . ط القاهرة . شرح الشيخ الرندى على الحكيم . ط البابى الحلبى ١٣٥٨هـ .
- السلمى: أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى توفى سنة ٤١٢هـ:

- طبقات الصوفية - تحقيق شربية .
- طبقات الصوفية - تحقيق الشرباصى .
- السهروردي: شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله توفى سنة ٦٣٢هـ .
- عوارف المعارف - ط مصر ١٩٣٩م .
- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ٨٤٩هـ - ٩١١م .
- الإلتقان فى علوم القرآن . ط الهيئة المصرية ١٩٧٤م .
- تدريب الراوى فى شرح تقريب النواوى . ط دار الكتب الحديثة .
- جمع الجوامع المعروف بالجامع الكبير ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م .
- الدر المنثور فى التفسير بالمأثور . ط المكتبة الإسلامية ومكتبة كعفر فى طهران ومكتبة أعماد فى بغداد .
- اللآلئ المصنوعة . ط المطبعة الأدبية ١٣٨٦هـ .
- مفتاح اللجنة فى الإحتجاج بالسنة ط دار الهدى بالكويت .
- الشاذلى: الدكتور الشاذلى :
- مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة رسالة دكتوراه بمكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة .
- شرف: الدكتور محمد جلال شرف :
- أعلام التصوف فى الإسلام - ط دار الجامعات المصرية بالإسكندرية ١٩٧٦ .
- الشرقاوى: الدكتور حسن محمد الشرقاوى :
- ألفاظ الصوفية ومعانيها - ط دار المعرفة بالإسكندرية .
- نحو علم نفس إسلامى - ط الهيئة المصرية العامة للكتاب .

- الشعرائى: أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد بن على توفى سنة ٩٧٣هـ:
- الطبقات الكبرى - ط مصر ١٩٢٥م.
- تنبيه المغترين . ط دار أحياء الكتب العربية .
- لطائف المنز والأخلاق ط عالم الفكر بمصر .
- شفق: الدكتور س . ر . شفق .
- الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة . ط مؤسسة فرانكلين .
- الشنقيطى: سيدى عبد الله بن إبراهيم العلوى
- نشر البنود على مراقى السعود - ط وزارة الأوقاف المغرب .
- الشهرستانى: محمد بن عبد الكريم بن أحمد المعروف بالشهرستانى
متوفى سنة ٥٤٨هـ:
- الملل والنحل - ط بيروت .
- الشوكانى: محمد بن على متوفى سنة ١٢٥٠هـ:
- فتح القدير - الطبعة الأولى - ط الحلبي ١٣٥٠هـ .
- صبحى: الدكتور أحمد محمود صبحى:
- التصوف إيجابياته وسلبياته . ط عالم الفكر الكويت .
- صقر: الأستاذ حامد صقر:
- نور التحقيق .
- ط دار التأليف بمصر ١٣٦٩هـ .
- صليبا: الدكتور جميل صليبا:
- المعجم الفلسفى . ط دار الكتاب اللبنانى ١٩٨٧م .
- طاش كبرى زاده: حسام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى بن خليل
المتوفى سنة ٩٦٢هـ:

- مفتاح السعادة ومصباح السيادة. ط مطبعة الاستقلال الكبرى ١٩٦٨ م.
- العروسي: مصطفى بن محمد الصغير المتوفى عام ١٢٣٩ هـ.
- إنتاج الأفكار القدسية فى بيان معانى شرح الرسالة القشيرية. ط بولاق ١٢٩٠ هـ.
- عبد الرازق: مصطفى عبد الرازق ولوى ماسينون:
- الإسلام والتصوف. ط دار الشعب ١٩٧٩.
- عبد اللطيف: الدكتور عبد الموجود محمد عبد اللطيف:
- كشف اللثام عن أسرار تخريج حديث سيد الأنام نشر مكتبة كليات الأزهر ١٤٠٤ هـ.
- عبده: الشيخ الإمام محمد عبده:
- رسالة التوحيد. ط كتاب الهلال ١٣٨٢ هـ.
- عبود: الأستاذ منشاوى عثمان عبود:
- الاحتجاج بالحديث فى اللغة مجلة كلية اللغة بالرياض المجلد الثانى.
- العطار: فريد الدين أبو حامد العطار:
- تذكرة الأولياء تحقيق نيكلسون - ط لندن ١٣٢٥ هـ.
- العقاد: عباس محمود:
- عقائد المفكرين. ط دار الكتاب اللبنانى.
- عفيفى: الدكتور أبو العلا عفيفى:
- الملامتية والصوفية وأهل الفتوة. ط عيسى البابى الحلبي ١٣٦٤ هـ.
- العوا: الأستاذ عادل العوا:
- المذاهب الأخلاقية - ط بيروت.
- علوية: الأستاذ محمد على علوية:
- المسلمون أمة واحدة دعوة للتقريب. ط المجلس بالقاهرة.

- عياد: الأستاذ أحمد توفيق عياد:
- التصوف الإسلامى . ط الأنجلو المصرية ١٣٧٠م .
- عيسى: الاستاذ عبد القادر عيسى:
- حقائق عن التصوف . ط مطبعة البلاغة حلب ١٣٩٠هـ .
- الغزالي: محمد بن محمد الغزالي:
- ثلاث رسائل فى المعرفة . تحقيق الدكتور محمود حمدى زقزوق . ط مكتبة الأزهر ١٣٩٩هـ .
- القسطاس المستقيم .
- المنقذ من الضلال . ط دار الكتاب اللبنانى بيروت .
- منهاج العابدين . ط مكتبة الجندى ١٣٩٢هـ .
- غلاب: الدكتور محمد غلاب:
- التمسك الإسلامى . ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .
- غنى: الدكتور قاسم غنى .
- تاريخ التصوف فى الإسلام . ط النهضة المصرية ١٩٧٠م .
- فرغل: الدكتور يحيى هاشم فرغل:
- أصول التصوف الإسلامى . مطبعة الجبلاوى ١٤٠٤هـ .
- فريد الدين العطار: أبو حامد محمد بن أبى بكر العطار النيسابورى:
- تذكرة الأولياء . ط لندن ١٣٣٥هـ .
- الفيروزآبادى: مجد الدين محمد بن يعقوب:
- بصائر ذوى التمييز . ط المجلس الأعلى بالقاهرة ١٣٨٩هـ .
- القاشانى: عبد القادر القاشانى:
- شرح فصوص الحكيم . ط عيسى البابى الحلبي ١٣٨٦هـ .

- القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري.
- الجامع لأحكام القرآن. ط كتاب الشعب.
- القشيري: أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان توفى سنة ٤٦٥هـ.
- الرسالة القشيرية. تحقيق الدكتور عبد الحلیم محمود ومحمود بن شريف - ط القاهرة.
- القوصي: الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي:
- قراءة إسلامية في علم النفس العام. ط دار الطباعة المحمدية ١٤٠٥هـ.
- قميحة: الدكتور جابر قميحة:
- المدخل إلى القيم الإسلامية. ط دار الكتاب اللبناني ١٤٠٤هـ.
- القيسي: أحمد ناجي القيسي:
- كتاب فريد الدين العطار النيسابوري ومنطق الطير - طبع جامعة بغداد ١٣٨٨هـ.
- الكردي: الدكتور محمد ضياء الدين الكردي:
- نشأة التصوف الإسلامي. ط مطبعة السعادة ١٤٠٤هـ.
- الأخلاق الإسلامية والصوفية. ط سنة ١٤٠٤هـ.
- كرم: الدكتور يوسف كرم:
- تاريخ الفلسفة الحديثة. ط دار المعارف.
- الكلاباذي: أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري توفى سنة ٣٨٠هـ.
- التعرف لمذهب أهل التصوف. ط مصر ١٩٦٠م.
- الكتاني: أبو عبد الله محمد بن جعفر الكتاني:
- نظم المتناثر من الحديث المتواتر. ط دار الكتب السلفية ١٩٨٢.
- ماسنيون: المستشرق لويس ماسنيون:
- دراسات في أصول الصياغات الفنية في التصوف الإسلامي. ط المكتبة الفلسفية بباريس ١٩٤٥.

- مالك: الإمام أبو عبد الله مالك بن أنس:
- الموطأ. تحقيق الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف. ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٨٧هـ.
- مبارك: الدكتور زكى مبارك:
- التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق. ط المكتبة العصرية صيدا بيروت.
- مستك: الدكتور أ. ي. مستك:
- مفتاح كنوز السنة. ط إدارة ترجمان السنة بيروت.
- مجمع اللغة العربية:
- معجم ألفاظ القرآن الكريم. ط الهيئة المصرية العامة.
- المحاسبى: أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى توفى سنة ٢٤٣:
- الرعاية لحقوق الله. تحقيق الدكتور عبد الحلیم محمود ط دار المعارف ١٩٨٤.
- العقل وفهم القرآن. ط دار الكندى بيروت ١٩٧١.
- التوهم: تحقيق محمد عثمان الخشت. ط مكتبة القرآن بمصر ١٩٨٤ م.
- محمود: الإمام الدكتور عبد الحلیم محمود:
- المدرسة الشاذلية وإمامها أبو الحسن الشاذلى. ط دار الكتب الحديثة.
- فلسفة ابن طفيل. ط الأنجلو المصرية.
- الفيلسوف المسلم. ط الأنجلو المصرية.
- المنقذ من الضلال. ط دار الكتاب اللبنانى ١٩٧٩.
- المدنى: الشيخ محمد محمد المدنى
- دعوة التقريب. ط المجلس الأعلى بالقاهرة.
- مزروعة: الدكتور محمود محمد مزروعة:

- المنهج الاستدلالي في القرآن الكريم . ط مجلة كلية أصول الدين المجلد الأول.
- مسلم: أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري ٢٠٦هـ - ٢٦١هـ . ط دار احياء الكتب العربية ١٣٧٤هـ.
- مصطفى: الدكتور محمد مصطفى:
- الرمزية عند محي الدين بن عربي . رسالة دكتوراه بمكتبة الدكتور محمد مصطفى .
- علم التصوف . ط السعادة ١٤٠٣هـ .
- المنذرى: الحافظ زكى الدين عبد العظيم عبد القوي ٦٥٦هـ .
- الترغيب والترهيب .
- المناوى: عبد الرؤوف:
- فيض القدير شرح الجامع الصغير . ط المكتبة التجارية الكبرى .
- الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية مخطوط دار الكتب .
- المنوفى: السيد محمود أبو الفضل المنوفى - التمكين فى شرح منازل السائرين . ط دار نهضة مصر ١٩٦٩م .
- جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف . ط الحلبي بالقاهرة ١٩٦٧ .
- النابلسى: الشيخ عبد الغنى النابلسى:
- تعطير الأنام فى تفسير الأحلام . ط دار الكتب العربية .
- نجاتى: الدكتور محمد عثمان نجاتى .
- القرآن وعلم النفس . ط دار الشروق ١٤٠٢هـ .
- النجار: الدكتور عامر النجار .
- التصوف النفسى - ط دار المعارف بمصر ١٤٠٥هـ .
- النجار: الدكتور عبد المجيد النجار:
- العقل والسلوك فى البنية الإسلامية . ط تونس .

- النسائي: الحافظ أبو عبد الرحمن بن شعيب النسائي:
- سنن النسائي . ط الحلبي ١٣٨٣هـ.
- النشار: الدكتور علي سامي النشار:
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . ط دار المعارف ١٩٧٧ .
- النووي: محي الدين النووي الشافعي .
- الأذكار . ط الحلبي ١٣٨٤هـ .
- رياض الصالحين ط القاهرة .
- الهجويري: علي بن عثمان الجلابي الغزنوي توفي سنة ٤٩٦هـ .
- كشف المحجوب . تحقيق الدكتورة إسماعيل قنديل . ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .
- الهروي: أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري:
- منازل السائرين إلى الحق عز شأنه . ط الحلبي بالقاهرة ١٣٨١هـ .
- هلال: الأستاذ محمد أمين هلال:
- منهج التصوف الإسلامي في تربية النفس . ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٨٢هـ .
- الهندي: العلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين: الهندي البرهان فوري ٩٧٥هـ .
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ط مؤسسة الرسالة ١٣٩٩هـ .
- الهيثمي: الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر ٨٠٧هـ .
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد . ط دار الكتاب العربي .
- مورد الظمان إلى زوائد ابن حبان . ط السلفية .
- اليافعي: أبو عبد الله اليافعي:
- نشر المحاسن الغالية . ط الحلبي .

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٧	المقدمة .
١١	تمهيد .

الباب الأول

٢٥	الحكيم الترمذى وعصره وجهوده
----	-----------------------------

الفصل الأول

٢٧	حياة الحكيم الترمذى عصره
----	--------------------------

٢٨	- مولد الحكيم وعصره .
٣٨	- نشأة الحكيم وثقافته .
٤٩	- شيوخ الحكيم وأساتذته .
٦٧	- مجاهدات الحكيم وسلوكه .
٨٦	- لماذا كان الترمذى حكيما .

الفصل الثانى

٩٥	جهود الحكيم العملية
----	---------------------

٩٦	- جهود الحكيم فى التفسير .
١٠٣	- جهود الحكيم فى الفقه .
١٢٥	- جهود الحكيم فى علم الكلام .
١٣٩	- موقف الحكيم من الشيعة .
١٦٩	- أثر الحكيم وآثاره .

الباب الثاني

١٨٩ أسس السلوك ووسائله عند الحكيم ومنهجه فيها

الفصل الأول

١٩١. السلوك وعلاقته بالسنة عند الحكيم

١٩٢ - السلوك «دراسة وتحليل».

٢١١ - الحكيم الترمذى والسنة النبوية.

الفصل الثاني

٢٣٣ أصول السلوك وارتباطها بمظاهر قوى الإنسان

٢٣٤ - قيم إسلامية وقوى إنسانية.

٢٤٧ - أصول السلوك .

٢٤٧ - الحق .

٢٥٩ - العدل .

٢٧٧ - الصدق .

٢٩٤ - الاغترار فى السلوك .

الفصل الثالث

٣٠٩ المرید ووسائل السلوك

٣١٠ - الإرادة والمرید .

٣١٨ - وسائل السلوك .

٣٢٠ - التوبة .

٣٢٦ - الزهد .

الصفحة	الموضوع
٣٣١	- عداوة النفس .
٣٤٢	- المحبة .
٣٤٨	- قطع الهوى .
٣٥١	- الخشية .
٣٥٥	- الذكر .

الفصل الرابع

مراتب السالكين ومقاماتهم وأحوالهم

٣٧٥	- السالكون ومقاماتهم .
٣٧٦	- المقامات والأحوال .
٣٨٤	

الباب الثالث

نتائج السلوك

الفصل الأول

المعرفة

٤٠٣	
٤٠٥	
٤٠٦	- المعرفة عند الحكيم الترمذى .
٤٠٨	- المؤمن الحقيقي .
٤١١	- استعمال الأدوات الخمس .

الفصل الثاني

الولاية

٤٢٥	
٤٢٦	- الولاية عند الحكيم الترمذى .
٤٢٩	- النبوة والولاية .
٤٣٥	- الولاية وختم الأولياء .
٤٣٧	- الخاتمة .
٤٤٢	- المصادر والمراجع .
٤٦١	- الفهرس .

منتدی سور الازربکیہ

WWW.BOOKS4ALL.NET