

الفصل الثاني

خصائص عصره

تمهيد

ليس القصد من كتابة هذا الفصل هو الفحص عن العوامل المحيطة بالحكيم، لمعرفة ما قد يكون في مذهبه من عناصر دخيلة أو أجنبية، والاستقصاء في ذلك - فعل كثير من الباحثين - تمهيداً لرد كل فرع في هذا المذهب لأصوله من هذه المؤثرات، بحيث نصل في النهاية إلى نتيجة ترضي بعض الأهواء، هي تجريد المذهب من أصوله الإسلامية، أو تشويه الإسلام بإظهار الهجنة في مذهب، تلك قضية نرجو أن يكون الزمن قد عفا عليها.

ولئن صح تطبيقها بالنسبة لبعض المذاهب الفلسفية، فإنه لا يصح بالنسبة للتصوف؛ خاصة إذا اقتنعنا أن السالك لطريق التصوف لا يسلكه بغرض تأسيس مذهب، أو بناء طريقة، وإنما لكي يصل هو نفسه إلى قصده وغايته من تطهير نفسه، وتصفية قلبه، وجعله محلاً لرضوان الله وتجلياته، وأنه إذا أصبح بعد ذلك مرشداً ودليلاً، أو شيخاً صاحب مذهب وطريقة، فإنما يكون ذلك تبعاً وعرضاً لا بالقصد الأول؛ إذا اقتنعنا بذلك فإنه لا يمكن أن نتصور أنه واقف ينظر فيما حوله يتخير منه العناصر التي يجدها ملائمة لفكره أو طريقته، أو نتصوره متأثراً دون شعور بمبدأ من المبادئ، ومذهب من المذاهب، أثناء اشتغاله هو ببناء مذهبه، لأنه - ببساطة - لا قصد له في ذلك على الإطلاق.

كل ما يمكن البحث فيه - حينئذ - في مجال التأثير والتأثر إنما هو في أن البيئة تعرض ما تعرضه من مؤثرات مختلفة، يأخذ كل مستعد منها تلقائياً ما يتفق مع استعداد الشخص وميوله الفردية من ناحية، وما له صلة بما

عسى يكون قد كونه لنفسه من وجهة نظر في الحياة ، تبعاً لثقافته وتقاليده العامة من ناحية أخرى ، مما يحدد لنا حدود الشخصية التي نتحدث عنها .

نحن لا نفي - إذن - مطلق التأثير ، ولكننا نفي أن يكون التأثير بأن يأخذ السالك عمداً وقصداً عنصراً أجنبياً بحيث يلون بلونه الغريب نظريته ، ويصبح هو الأصل أو الأساس ، أو مشاركاً في الأصل والأساس لهذه النظرية ، لأنه - كما قلنا - لم يكن يقصد إلى بناء مذهب ما ، يتخير له هذا العنصر أو ذاك . ولأن الشيء العارض لا يدوم ، والمستعار لا يلبث أن يسترد ، فيعري المستعير وينكشف ، وليس ذلك هو الشأن في موضوع التصوف ، فالبناء الصوفي الشامخ في جملته كمذهب عام ، أو في تفصيله كمذاهب فردية ، لا نستطيع أن ننقذه أو نكشفه بمحاولة تعريته من عنصر ندعي غرابته أو عدم أصالته ، بل يظل بناء التصوف شامخاً كما هو ، وتظل المذاهب الفردية فيه قائمة مصطبغة بصبغة أصحابها كما هي لا تتحول ولا تتغير ، لأنها تعتمد في المقام الأول على التجربة الروحية المستقلة تبعاً لاستقلال كل فرد بذاته ، مما يؤكد أصالة هذه العناصر ، وأنها غير مستعارة أو عارضة . نعم قد تشابه مع غيرها في بعض الملامح ، لكن ذلك لا ينفي أصالتها ، ولا يسلب عن صاحبها حقه المطلق في أن تنسب إليه ، من حيث إنها تجربته الشخصية وشعوره الذاتي ، عبر عنه بهذا الأسلوب الفكري أو ذاك ، ذلك لأنه يستطيع - ولا بد له - أن يستعير أسلوب التعبير ، ولكنه لا يستطيع أن يستعير أسلوب الشعور وأسلوب التفكير النابع منه . « وقد يكون من العبث وضياح الوقت أن نصرف مجهوداً كبيراً في تعقب أصول فلسفة فلان أو تصوفه ... ونحللها إلى عناصر ، ونرجع تلك العناصر إلى مصادر خارجية ، مع إغفال الدور الذي تقوم به عقلية فلان هذا وروحه في التفكير والهضم والتمثيل والتعبير بما يتلاءم مع تكوينه العقلي والروحي»^(١).

(١) أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٥٦ .

وهناك ملاحظة في هذا الشأن لا يصح أن تغفل أو تُهمل . إن تأثير السالك ، مهما يكن هذا السالك ، ومهما تكن المؤثرات المحيطة به ، والتي يحتمل أن تؤثر عليه ، هذا التأثير تتحكم فيه عوامل عدة ، أهمها : عامل التخير والانتقاء التلقائي ، إذ لا يمكن أن يتأثر الفرد بكل ما يسمعه أو يراه أو يقرؤه ، بل يأخذ منه بطريقة تلقائية ما يتفق ويتجانس - دون أن يتعارض أو يتناقض - مع فكرته السابقة عن نفسه وعن غيره ، ومع تكوينه العقلي والروحي ، فالاختيار والانتقاء التلقائي لا يجمع بين عناصر متعارضة أو متناقضة ، ولكنه يجمع بين عناصر متألّفة متجانسة^(١) ، والمتجانس لا يكون أجنبياً ، والمتألّف لا يكون غريباً ، فدعوى التأثير والتأثر ، بمعنى إدخال عنصر أجنبي تماماً في حياة السالك أو الصوفي دعوى ساقطة ، والتخير والانتقاء حتى لو التمسست له الشواهد والدلائل ، لا يتم إلا بطريق التخير والانتقاء التلقائي ، والتخير والانتقاء التلقائي يرفض الجمع إلا بين المتجانسات ، وبهذا يمكن القول بأن هذا التأثير فرعي يرد على الأصل ، ولا يمكن الحكم على الأصل كله بحكم الفرع ، أو تقييده بقيوده ، لأن الأصل ، وهو الفكرة السابقة المبنية على التجربة الشخصية لدى السالك ، والتي يتخير على أساسها وبمقتضاها ، هو الذي يتحكم في عملية الانتقاء والتخير ، وهو الذي يوجه صاحبه تلقائياً نحو فكرة معينة ، ويصرفه عن فكرة أخرى مقابلة^(٢) . وقد أشار إقبال في إيجاز إلى هذا المعنى بقوله : « ليس من الصواب أن نرجع كل ظاهرة في بيئة ما إلى عوامل خارجة عنها ، فنهمل بذلك العوامل الداخلية ، فإنه لا فكرة من الأفكار ذات قيمة يكون لها سلطان على نفوس الناس إلا إذا كانت تمت إليهم بصلة ، فإذا جاء عامل خارجي أيقظها ، ولكنه لا يخلقها خلقاً »^(٣) . وإذا كان ذلك عاماً في كل أنواع النشاط العقلي والروحي فإنه أولى وأحق بأن ينطبق في موضوع التصوف .

(*) بخلاف الانتقاء العقلي أو الواعي ، فقد يجمع المتناقضات بشيء من السهو والغفلة .

(١) لاندرج وشراج ولارسن : سوسيولوجي ط ٣ ص ٢١٥ .
Lundberg, Schrag and Larsen : Sociology, third Edition P. 215.

(٢) نقلاً عن أبي العلا عفيفي : التصوف ص ٥٥ .

فالتأثر على هذا المعنى ليس أكثر من زخرف عرضي يضاف إلى استعداد حاصل بالفعل ، فيزيده قوة أو عمقاً أو وضوحاً ، ولكنه لا يضيف إليه ، ولا يبدل فيه شيئاً جوهرياً .

إن الأستاذ ، وهو المرشد ، وهو أولى الناس بأن ندعى له أكبر الأثر في المريد ، لا يفعل مع المريد أكثر من لفت نظره إلى حقائق قد يكون غائباً عنها ، ومع ذلك فالمريد قد يقبلها ويتمثلها لأن باطنه وسره مهيو لها ، وقد يغفل عنها ويهملها تماماً ، لأنه غير مستعد لها ، أو لم يصل في سلوكه إلى مرتبتها ، وتعمل نظرية الاختيار والانتقاء التلقائي - حينئذ - عملها ، فهو يدرك ويتمثل تماماً ما يتفق مع باطنه ، ولكنه يعجز عن هضم ما لا يتفق مع أسراره لذلك لا ينطبع المريد بصابع شيخه تماماً .

وإن هؤلاء الذين ادعوا للتصوف الإسلامي مصدراً واحداً من المصادر الأجنبية ، لم يلبثوا أن وجدوا فيما ادعوا زيفاً واضحاً غير مقبول فعادوا إلى دعوى أخرى : تلك أنه ظهر نتيجة لعوامل مختلفة ، أحدثت أثرها فيه مجتمعة ، لكن هذه العوامل المختلفة : مختلفة فكيف يمكن أن يكون تأثيرها متسقاً متناسقاً ، وأن تنشأ عنها مثل هذه الحركة القوية دون أن تتضارب عناصرها وتتعارض ، ومن ثم تتهاوى ، وإذا قلنا إن النتيجة تحالف العوامل التي أثرت فيها من وجوه مختلفة ، فلماذا لا نقول ذلك بادئ ذي بدء ، وندرس التصوف الإسلامي على أنه ظاهرة إسلامية .

إن دراستنا - هنا - للبيئة والعصر ليست - إذن - للفحص عن العوامل الغريبة أو العناصر الأجنبية التي قد يدعى أو يمكن استخدامها على أنها مؤثرات أثرت ، أو استجلبت ، أو أدخلت على مذهب الحكيم الترمذي ، ولكن لمعرفة المناخ الفكري والثقافي الذي عاش فيه ، ومدى ردود الفعل المتبادلة التي برز من بينها شيخنا بهذه الشخصية المرموقة : الحكيم الترمذي .

عصره من الناحية الدينية والعلمية

مما سبق نعلم أن شيخنا قد شهد معظم القرن الثالث وشرطاً من القرن الرابع الهجري ، وقد اشتهرت هذه الفترة بأنها العصر الذهبي للعلوم الإسلامية ، وأنها العصر الذهبي للتصوف .

لقد ازدهرت في هذه الفترة مختلف الورود والأزهار والرياحين حيث نبتت في تربة الحديقة الإسلامية الغنية الخصبة ، التي غرسها القرآن ، ورواها الرسول ﷺ ، وتعهدا الصحابة والتابعون رضوان الله عليهم أجمعين ، فلم تكذب تدع عرفاً ولا لوناً ولا شكلاً إلا كان له في أحواضها موضعه الخاص ، ومكانته المناسبة حتى أنواع الشوك والنباتات البرية والطفيلية لم تعدم أن تجد لها على أسوار هذه الحديقة الغناء موضعاً تنبت فيه ، وتطل على ما في الحديقة من غراس .

نعم لقد تفتحت في هذه الفترة وتفتقت كافة العبقريات في شتى مناحي الثقافة والعلم ، ولم يمنعها الدين أن تستقصى كل سبيل وترود كل طريق ، بل لقد كان الدين هو العامل الأول ، والأساس الذي دفع بهذه العبقريات في كل اتجاه يتفق مع طبيعتها وميولها ، حتى إلى البحث في طبيعة الدين نفسه وفي أسسه وأصوله ، دون أى تحرج أو انكماش ، إلى درجة جعلت كثيراً من أعداء الإسلام أنفسهم يستغلون سماحة الإسلام والمسلمين لكي يخرجوا على المسلمين بكثير من المذاهب الهدامة التي استطاعت في أحيان كثيرة أن تتحول إلى حركات سياسية وعسكرية مخربة ، لكن تلك الحيوية الدافقة التي كان يزخر بها المجتمع العلمي الإسلامي ، والذي سمح بحريته الواسعة لمثل هذه المذاهب أن تتكون وتظهر ، كانت كافية أيضاً لتزييفها وإبطال آثارها ، واستمرت الحديقة الإسلامية في تقديم باقاتها الغنية الأنيقة .

فمن ناحية الحديث الشريف وروايته نجد أنه - بعد أن بدأ جمعه في القرن الثاني ، وبعد أن كان جمعه يهدف في المقام الأول إلى خدمة علوم الأحكام - قد أصبح في هذا القرن علماً مستقلاً بأصوله وقواعده .

وكانت هذه الحركة الدائبة وهذا النشاط الواسع في جمع أحاديث الرسول ﷺ ميداناً واسعاً يجد فيه المغرضون فرصة لترويج باطل ، أو بهرجة عاطل ، فوجدنا طالبى الرئاسة والشرف والجاه ، ووجدنا أصحاب المذاهب المتعارضة ، فقهية أو كلامية أو سياسية ، ووجدنا من هؤلاء جميعاً من ضعف عندهم الوازع الديني والأخلاقي ، فجعلوا يجمعون الضعيف والغريب ، ويحملون الغث والسمين ، ويروون الصحيح والسقيم^(١) ، إما عن جهل وحسن نية ، أو بقصد وسوء نية ، بل ظهر الوضع والوضاعون ، مما حدا بأهل هذا الفن أن يشمروا عن سواعدهم ، وأن يبذلوا قصاراهم وما وسعهم لتأصيل أصوله . وتقعيد قواعده ، مما يتصل بنواحيه المختلفة من رواية ودراية ، وجرح وتعديل ، واشتغل به كثير من العلماء والرواة ، فكرسوا جهودهم له ، وتنافسوا في جمعه ، وتجشموا من أجله متاعب جمّة ، ليس أشقها الرحلة في سبيله إلى مختلف الأمصار ، حيث مظنة حديث واحد في كثير من الأحيان .

ولقد صنفت في هذا القرن أهم كتب الحديث والمسانيد ، ومنها الكتب الستة^(٢) الصحاح المعدودة ، ومسند أحمد بن حنبل وغيرها ، وإذا كانت هذه هي الكتب البارزة وأصحابها هم الأعلام البارزون في هذا الميدان ، فإنه مما لا شك فيه أنهم كانوا خلاصة من بين كثيرين آخرين يفوقون العد ، لم يستطيعوا الوصول إلى مثل هذا المقام أو إلى مثل هذه الشهرة ، تختلف نزعاتهم ومشاربهم ، وتتفاوت ميولهم واتجاهاتهم ، تبعاً لما كان يموج به المجتمع آنذاك من تيارات ثقافية مختلفة .

ومن غريب الأمر أن يكون أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي صاحب كتاب الشمائل ، وصاحب الجامع ، أحد الكتب الستة معاصراً

(١) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ص ٨٩ .

(٢) وهي الجامع الصحيح للبخاري المتوفى سنة ٢٥٦ ، وصحيح مسلم المتوفى سنة ٢٦١ ، وسنن أبي داود المتوفى سنة ٢٧٥ ، وجامع الترمذي المتوفى سنة ٢٧٩ ، وسنن النسائي المتوفى سنة ٣٠٣ ، وسنن ابن ماجه المتوفى سنة ٢٧٣ هـ .

لأبي عبد الله الحكيم ، ومن نفس بلده - كما هو واضح من اللقب - ثم لا يصل إلينا ما يدل على تلاقيهما أو تدارسهما الحديث .

وإذا كان علم الحديث قد استقل بنفسه في هذا القرن ، فإن ذلك لا يعني أنه أصبح معزولاً عن نواحي العلوم الأخرى ، بل لقد ساعد ذلك علماء الفنون الأخرى على الاستفادة منه ما وسعهم ، كل حسبما يتفق مع قواعده وأصوله في البحث والنظر ، ومن هؤلاء علماء الفقه ، إذ نجد من بينهم أهل الحديث وأهل الرأي .

أما أهل الحديث فقوم يكرهون الخوض بالرأي ، ويهابون الفتيا والاستبطاء إلا لضرورة لا يجدون منها بداً ، وكان عندهم أنه إذا وجد في المسألة قرآن ناطق فلا يجوز التحول منه إلى غيره ، وإذا كان القرآن محتملاً لوجوه فالسنة قاضية عليه ، فإذا لم يجدوا في كتاب الله أخذوا سنة رسول الله ﷺ ... ومتى كان في المسألة حديث فلا يتبع فيه خلاف أثر من الآثار ، ولا اجتهد أحد من المجتهدين ، وإذا فرغوا جهدهم في تتبع الأحاديث ، ولم يجدوا في المسألة حديثاً أخذوا بأقوال جماعة من الصحابة والتابعين ... فإن اتفق جمهور الخلفاء والفقهاء على شيء فهو المقنع ، وإن اختلفوا أخذوا بحديث أعلمهم علماً وأورعهم ورعاً وأكثرهم ضبطاً ، أو ما اشتهر عنهم ، فإن وجدوا شيئاً يستوي فيه قولان فهي مسألة ذات قولين ، فإن عجزوا عن ذلك أيضاً تأملوا في عمومات الكتاب والسنة وإيماءاتهما واقتضاءاتهما ، وحملوا نظير المسألة عليها في الجواب إذا كانتا متقاربتين بادي الأمر ... كما أنه ليس ميزان التواتر عدد الرواة ولا حالهم ، ولكن اليقين الذي يعقبه في قلوب الناس^(١) ، فهم يعتنون بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص ، ولا يرجعون إلى القياس ما وجدوا خبراً أو أثراً^(٢).

(١) شاه ولي الله الدهلوي : حجة الله البالغة ج ١ ص ١١٨ ، ١١٩ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٨٧ .

أما أهل الرأي فهم في مقابل هؤلاء « لا يكرهون المسائل ، ولا يهابون الفتيا ، ويقولون : على الفقه بناء الدين ، فلا بد من إشاعته ، ولكنهم يهابون رواية حديث رسول الله ﷺ والرفع إليه ولم يكن عندهم من الأحاديث والآثار ما يقدرون به على استنباط الفقه على الأصول التي اختارها أهل الحديث ، ولم تنشر صدورهم للنظر في أقوال علماء البلدان وجمعها والبحث عنها ، واتهموا أنفسهم في ذلك ... وكان عندهم من الفطنة والحدس وسرعة انتقال الذهن من شيء إلى شيء ما يقدرون به على تخريج حواب المسائل على أقوال أصحابهم^(١) ، فأكثر عنايتهم بتحصيل وجه القياس والمعنى المستنبط من الأحكام ، وبناء الحوادث عليها ، وربما يقدمون القياس الجلي على آحاد الأخبار ، وقد قال أبو حنيفة : علمنا هذا رأي وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى ولنا ما رأينا^(٢) .

لقد كان هذا القرن غنياً بهؤلاء وهؤلاء ، إذ لم يكن الناس مجمعين على التقليد الخالص لمذهب واحد بعينه ... بل كانت العامة لا تقلد في المسائل الإجماعية إلا صاحب الشرع ، وإذا وقعت واقعة استفتوا أي مفت وجدوا من غير تعيين مذهب ، أما الخاصة ، فقد كان منهم أهل الحديث وأهل الرأي على ما ذكرنا ، وقد ينسب الواحد منهم إلى مذهب من المذاهب كثرة موافقته له واجتهاده على أصوله^(٣) .

أما علم الكلام ، فقد كاد يستوفي أصوله وفروعه ، ولم يكد يترك لللاحق مقالة يستقل بها ، وتكفي نظرة واحدة لكتاب من أقدم كتب المقالات وهو في نفس الوقت ألصقها بالقرن الذي نتحدث عنه لنعرف هذا الخضم الذي كان يزخر به المجتمع الإسلامي حينذاك ، ذلك هو كتاب «مقالات الإسلاميين» لأبي حسن الأشعري المتوفى سنة ٣٣٠هـ .

(١) الدهلوي : حجة الله البالغة ج ١ ص ١١٩ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٨٨ .

(٣) المصدر السابق ج ١ ص ١٨٧ .

ولم يكن هذا العلم والحديث فيه قاصراً على بساط الخاصة من العلماء وأهل الكلام ، بل نقله المعتزلة وغيرهم إلى بلاط الخلفاء والحكام ، وتداولته مجالس البسطاء والعوام ، وأخذ أصحاب المذاهب يستعينون بمختلف الأساليب على تأييد مذاهبهم وإشاعتها بين الناس ، ومحنة القول بخلق القرآن ، ومحاولة المعتزلة فرضها على الناس بجاء الخلافة مرة ، وبشوكتها مرة أخرى ، من الأمور المشتهرة الذائعة .

وكما انقسموا في الفقه إلى أهل الحديث وإلى أهل الرأي ، كذلك انقسموا في نظرتهم في علم الكلام ، فوجدنا من يعتز بالنص ولا يروم له تحويلاً ولا تأويلاً ، مستمسكين بما استمسك به السلف ، وعلمهم ورأسهم فيه أحمد ابن حنبل ومدرسته ، ووجدنا على الطرف المقابل من يعتز بالعقل إلى حد بعيد يجعلهم يؤولون من النصوص ما يرون أن ظاهره مخالف لمقتضى العقل ، وذلك فريق المعتزلة ومدرستهم ، واستقطبت حول كل منهما فرق تختلف اعتدالاً وغلواً ، فمن تشبيه يصل إلى حد التجسيم كما عند مضر وكهمس وأحمد الهجيمي ، وكما عند الكرامية ، إلى تنزيه يصل إلى حد التعطيل كما يقال عن الواصليّة من المعتزلة وعن الباطنية ، ومن محو كامل للإرادة الإنسانية أمام القدر الإلهي كمقالة الجهمية ، إلى القول بأن القدر خير وشره من العبد كما هو مذهب معبد الجهني وغيلان الدمشقي^(١) . بل وجدنا كثيراً من الفرق ينشأ في بدء أمره نشأة سياسية ثم يتحول مع تطور الحوادث وتبادل الحوار وتشعب الجدل إلى مذاهب دينية ، بحيث تختلط فيها هذه العناصر وتمتزج امتزاجاً تاماً ، كما هو الشأن عند الشيعة والخوارج والمرجئة .

بالإضافة إلى حركات هدامة كانت تستغل كثيراً من هذه الاتجاهات لتنفت سمومها ، وتحاول تقويض صرح الإسلام ، مثلما حدث في حركة البابكية والخرمية والقرامطة .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ مواضع متفرقة .

ولم تكن بلاد خراسان وما وراء النهر بعامة، وترمز وما جاورها بخاصة، بمعزل من كل هذه التيارات، بل شاركت فيها وساهمت بنصيبها، وليس غريباً عليها أن تساهم في ذلك: فقد كانت من قبل الإسلام مركزاً ومقرّاً لكثير من المذاهب والحركات. لقد ظهر زرادشت من أذربيجان، ودعا ببلخ إلى المجوسية، وراجت دعوته فانجلت السمنية عنها إلى مشارف بلخ، وكان في بلخ أحد بيوت أربعة للأصنام ذكرها صاحب كتاب تليس إيليس، يقول: والرابع بمدينة بلخ، بناء بنو شهر، فلما ظهر الإسلام خربه أهل بلخ^(١) كما كانت من أهم مراكز البوذية، ومقرّاً لكثير من الأديرة. وإذا كانت كذلك قبل الإسلام، فقد كانت بعد الإسلام - أيضاً - مركزاً هاماً من مراكز الثقافة الإسلامية، ويعتبرها السبكي في طبقاته إحدى مدن أربعة هي مدن الإسلام فيقول: «وخراسان عمدتها مدائن أربعة، كأنما هي قوائمها المبنية عليها، وهي مرو، ونيسابور، وبلخ، وهرة، هذه مدنها العظام، ولا ملام عليك لو قلت: بل هي مدن الإسلام، إذ هي كانت ديار العلم على اختلاف فنونه»^(٢). وإذا كانت بلخ كذلك، فإنه لم يكن بينها وبين ترمذ غير اثني عشر فرسخاً^(٣)، فكانتا شريكتين في هذا النشاط، يقول الدكتور علي عبد القادر وأربري نقلاً عن المؤرخ الفارسي حافظ آبرو: إن ترمذ كانت عند الفتح الإسلامي مركزاً للبوذية، وأنه كان بها اثنا عشر ديراً لزهاء ألف راهب^(٤)، ولقد كانت بعد الفتح الإسلامي موطناً لعدد كبير من المحدثين والفقهاء، كما كانت ميداناً لنشاط علماء الكلام، وظهر فيها جهم بن صفوان من الجبرية الخالصة كما يقول الشهرستاني، وقد بعث له واصل بن عطاء حفص ابن سالم من أتباعه، فدخل ترمذ، وناظر جهم بن صفوان، ويقال إنه قطعه^(٥).

(١) ابن الجوزي ص ٥٩، ٦٠.

(٢) طبقات الشافعية ج ١ ص ٣٢٥.

(٣) صفى الدين البغدادى: مرصد الاطلاع ج ١ ص ٢١٧.

(٤) مقدمة كتاب «الرياضة وأدب النفس» ص ٤.

(٥) أحمد أمين: ضحى الإسلام ج ٣ ص ٩٢، نقلاً عن المرتضى في المنية والأمل ص ١٩.

هؤلاء وأولئك قد ساهموا في بناء صرح الإسلام العلمي وشيدوه عاليًا شامخًا ، وكانت هنالك طائفة أخرى لا تقل مساهمتهم عن ذلك جدًا وجهلاً ونشاطًا ودعوىً ، تعمل ليل نهار لعمارة هذا الصرح من الداخل ، هذا البنيان الفكري الشامخ يظهر كالجسد المتين الصلب ، لكنه يظل مجرد جسد متين صلب لو لم تنفخ فيه الروح الصوفية فتكتمل جوانب الصورة مظهرًا وعمقًا واسمًا ومعنى .

لقد كانت حركة التصوف في هذا القرن في أوج ازدهارها ، حتى اعتبره الكثيرون من الدارسين والباحثين والمتخصصين في هذا الميدان ، هو والقرن الذي يليه ، أزهى عصور التصوف الإسلامي وأرقاها^(١) ، فقد شهد هذا القرن الكثير من أعلام التصوف الذين حفظوا لنا أسسه وأصوله ، ومهدوا قواعده وفروعه ، ونذكر منهم - على سبيل المثال : الحارث بن أسد المحاسبي المتوفى سنة ثلاث وأربعين ومائتين ، وحمدون القصار المتوفى سنة إحدى وسبعين ومائتين ، وأبا يزيد البسطامي المتوفى سنة إحدى وستين ومائتين ، وأبا القاسم الجنيد المتوفى سنة سبع وتسعين ومائتين ، وأبا الحسين النوري المتوفى سنة خمس وتسعين ومائتين ، وسهل بن عبد الله التستري المتوفى سنة ثلاث وثمانين (أو وتسعين) ومائتين^(٢) .

وقد ذكرت هؤلاء باعتبار ما ذكره الهجويري عنهم ، ناسبًا لكل منهم فرقة باسمه كما ذكر فرقة باسم شيخنا الحكيم الترمذي فذكر المحاسبية ، والقصارية ، والطيفورية (نسبة إلى أبي يزيد طيفور بن عيسى البسطامي) ، والجنيدية ، والنورية ، والسهلية ، والحكيمية ، والخرازية وغيرها^(٣) .

(١) انظر - مثلاً - أبا العلا عفيفي في كتاب «التصوف» ص ٦ ، ٩١ ، ٢٧١ .

(٢) انظر عن هؤلاء «طبقات الصوفية» لأبي عبد الرحمن السلمي وهم على التوالي في ص ٥٦ ، ١٢٣ ، ٦٧ ، ١٥٦ ، ١٦٥ ، ٢٠٦ ، ٢٢٨ .

(٣) أبو العلا عفيفي : التصوف ص ٢٧١ نقلاً عن كشف المحجوب للهجويري .

لكن هنالك أسماء كثيرة أخرى لمعت في هذا القرن ، منهم أبو عثمان الحيري النيسابوري ، وإليه هو وأبي حفص النيسابوري وحمدون القصار يرجع تأسيس الطريقة الملامتية التي كانت تنهج نهجاً خاصاً في رياضة النفس وتهذيبها ، بل إنه يعتبر أكثر شيوخ الملامتية أتباعاً وأبعدهم أثراً^(١) ، وكانت له هو ومحمد بن الفضل البلخي من أساطين الملامتية مراسلات مع شيخنا الحكيم الترمذي ، وما تزال بعض رسائل الترمذي إليهما محفوظة في مخطوطاته ، ومنهم يحيى بن معاذ الرازي وأحمد بن خضرويه وأبو تراب النخشي ، وقد اتصل بهم شيخنا وصحبهم جميعاً ، ومنهم أبو بكر الحكيم الوراق وأبو علي الجوزجاني من تلاميذ الحكيم الترمذي ، وكان لكل منهما أثره البارز في الطريقة الملامتية ، كما مر ذكره^(٢) .

ولو ذهبنا نستقصي لخرجنا عن نطاق البحث ، إلا أن ذلك كاف لمعرفة درجة الحركة الصوفية التي كانت منتشرة آنذاك ، لا في بلاد خراسان وما وراء النهر فحسب ، بل كانت أصداؤها تتجاوب في مشارق العالم الإسلامي ومغاربه ، من ترمذ وبلخ ونيسابور إلى بغداد والكوفة والبصرة ، إلى دمشق والقاهرة .

ومن المتوقع أن يوجد في مثل هذه البيئة دخلاء يستغلون احترام الناس لهذه الطبقة وعرفانهم لأقدارهم ، فيندسون بينهم ، ويتزيون بأزيائهم ، ويتشدقون ببعض ألفاظهم ، وقد يكونون سبباً في تشويه مظهر هذه الطائفة عند من لم يتعمق أسرارهم ، أو يستروح أرواحهم ، أو يتذوق معينهم ، لأنه لا يوجد صنف من الناس إلا وله حشو وشوب ، مما يجعلهم عرضة للنقد والاتهام القاسي .

ومع ما امتاز به هذا القرن من ازدهار التصوف وظهور الكثيرين من أعلامه ، فإنه كذلك كان مليئاً بصور عديدة من اضطهادهم ، ووقوع الكثيرين

(١) أبو العلا عفيفي : مقدمته لرسالة الملامتية ص ٢٥-٤٢ .

(٢) تحت عنوان « موطنه ونشأته » في الفصل الأول .

منهم في البلاء والمحنة ، وقد أطبقت هذه المحنة عليهم من سائر جنبات البقعة الإسلامية ، فتعرض لها ذو النون من مصر ، كما تعرض لها الحكيم فيما وراء النهر ، وكان أبرز مظاهرها ، وأشد صورها ، وأقسى حملاتها تلك المحنة التي امتحنوا بها في بغداد فيما يعرف بمحنة غلام الخليل ، وقد تعرض لها نحو من سبعين من الصوفية ، على رأسهم أبو القاسم الجنيد ابن محمد ، وأبو الحسن أحمد بن محمد المعروف بالنوري ، وأبو حمزة محمد بن إبراهيم البزاز ، وسمنون الحب ، وقد استمرت المحنة نحواً من نصف قرن ، وكان لها أثر كبير في توجيه العامة ضد الصوفية ، والخط من شأنهم ، والإزراء عليهم ، وما زالت هذه القضية تضطرب وتثور حتى وصلت قمتها في مقتل الحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩ هـ) ، وأصبح التصوف من ذلك الوقت أمام السيل الجارف من نقد الفقهاء وعلماء الشرع يقف موقف الدفاع عن صحته وبيان موافقته للشرع والمذاهب السنية ، ووضعت لذلك الكتب الخاصة التي تعتبر حتى الآن المرجع الرئيسي والأساسي لبيان علم التصوف كموضوع عام حتى كان الغزالي الذي جمع في نفسه بين الموقفين ، موقف الفقيه وموقف المتصوف ، وكتب وجهة النظر التي تجمع بين الناحيتين ، وترضي كلا من الطرفين .

وكما أن أهل الحديث تعرضوا لكثير من الدخلاء ، وكثير من النقد والاتهام ، فظهر منهم من يزيف أهل الزيف ، ويظهر الحق من الباطل ، ويرد على المنتقدين والمتهمين ، فإن ميدان التصوف وجد مرعى خصيصاً لمثل ذلك ، ووجد أيضاً من أهل التصوف من يزيف أهل الزيف ويظهر الحق من الباطل ، ويرد على المنتقدين والمهاجمين^(١) .

وكما أخذنا في مادة الحديث بأحكام أهله ، واعترفنا بأنهم هم المرجع الأخير الذي يرجع إليه في هذا العلم ، وأنهم أقدر الناس على معرفة أصوله

(١) انظر - مثلاً - للسراج كتاب اللمع ، وللسهروردي كتاب عوارف المعارف ، وللكلاباذي كتاب التعرف لمنهـب أهل التصوف ، وللقشيري الرسالة القشيرية .

وقواعده ، ومداخله ومخارجه ، فإنه ينبغي - أيضاً - أن نعرف في باب التصوف لأهله بأن يكونوا هم المرجع الأخير ، وأن نأخذ كلمتهم فصلاً في الخطاب إزاء ما يمكن من أحكام يصدرها الباحثون ممن يخوضون في علم التصوف ، ما لم يكونوا من أهله فعلاً ، فعند ذلك يكون تقديم نزيهاً ، وأحكامهم صائبة ، حيث إنهم هم أقدر الناس على معرفة حدوده ورسومه وموارده ومصادره^(١) ، شأن أهل كل فن بفنهم ، وصناعة بصناعتهم ، ما دام ذلك كله مقيداً بالكتاب والسنة .

موقف الترمذي من المحدثين :

عرفنا من قبل أن الحكيم الترمذي ابتدأ حياته العلمية منذ بلغ الثامنة بتعلم علم الآثار وعلم الرأي ، وظل محافظاً على تحصيل هذين العلمين حتى بلغ السابعة والعشرين من عمره تقريباً ، وإذا لم يشتهر الحكيم الترمذي بكونه محدثاً أو فقيهاً شهرته بكونه صوفياً فذلك من باب غلبة أحد الجوانب عليه خاصة بعد أن جاوز السابعة والعشرين ، لأنه كان قبل ذلك قد أخلص وقته وجهده لهذين العلمين ، ومن المتوقع لمثل هذه العبقرية أن تكون قد حصلت في مثل هذه الفترة التي تقارب عشرين عاماً ما يؤهلها لكي تأخذ مكانها بين علماء الحديث وأهل الرأي ، وينبغي أن تأخذ مكانها فعلاً .

فمن ناحية الحديث نجد أن في شيوخه كثرة^(٢) ، وكتبه جميعاً تشهد بذلك ، فهي مليئة بالأحاديث وإن سبقت في مقام الاستشهاد والاستدلال بالأثر على ما يدلي به من آراء حكمية صوفية وأخلاقية ، بل إن له كتاباً بعنوان « نوادر الأصول في معرفة أخبار الرسول » ويخال من يطلع على هذا العنوان لأول وهلة أنه كتاب في الحديث النبوي الشريف على سنن كتب

(١) انظر ما يوافق هذا الرأي عند السراج في كتاب اللع ص ٣٨-٣٩ وعند إيفلين أندرهل في كتابها التصوف ص ٤٩ P. 49 Evelyn Undethill .

(٢) ابن حجر : لسان الميزان ج ٦ ص ٣٠٨ .

الحديث المعروفة لكنه - مع كونه مليئاً بالحديث - مكون من عدة أصول ، يأتي في رأس كل أصل منها بخبر من الأخبار يشرحه ويبينه ويستخرج منه ما يتفق مع الأصل المطلوب . وهو في هذا البحث والشرح ينحو منحى خاصاً يتفق مع منهجه العلمي الخاص ، ومع طريقته الصوفية مستشهداً خلال ذلك بالكثير والعديد من الأحاديث ، فهو من ناحية روايته للحديث - في هذا الكتاب - محدث لكن التحديث لم يكن مقصده من الكتاب بقدر ما كان مقصده بيان هذه الأصول والاستشهاد لها ، والاستدلال عليها بما أورد من الحديث . فلا غرو بعد ذلك أن يذكره المترجمون له بإسناد الحديث ، وأن تذكره كتب الرجال كما في ميزان الاعتدال^(١) ، ثم تغلب عليه بعد ذلك كله شهرته كمتصوف على شهرته كمحدث .

وقد كانت هنالك معركة كبيرة بين أهل الحديث من ناحية ، وأهل الرأي وأهل الكلام من ناحية ، تعرض فيها أهل الحديث لكثير من الاتهامات بالوضع ورواية المتناقضات وحمل الكذب والقناعة برسم العلم دون معناه أو العمل به^(٢) ، وتجرد بعض أهل الحديث للدفاع عنهم ، مثل ابن قتيبة في كتابه « تأويل مختلف الحديث » لكن معظم هذه المعركة دارت على الأمور الخارجية في رواية الحديث ، دون أن تتعرض للراوي في خاصة نفسه إلا عرضاً ، كما ذكر ابن قتيبة في كتابه المذكور^(٣) ، حيث قال: « على أنا لا نخلي أكثرهم من العذل في كتبنا في تركهم الاشتغال بعلم ما قد كتبوا ، والتفقه بما قد جمعوا ، وتهافتهم على الحديث من عشرة أوجه وعشرين وجهاً ، وقد كان في الوجه الواحد الصحيح والوجهين مقنع لمن أراد الله عز وجل بعلمه . . . فمن كان من هذه الطبقة فهو عندنا مضيع لحظه ، مقبل على ما كان غيره أنفع له منه » .

(١) الذهبي ، ج ٤ ص ٥٤٤ رقم ١٠٣٥٦ ، ونقل فيه عن ابن الجوزي أنه لا يوثق به ! .

(٢) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ص ١٢ .

(٣) ص ٩٦ .

أما الحكيم الترمذي ، فلم يكن همه النقد أو الدفاع ، بل كان موقفه من أهل الحديث متفقاً تماماً مع موقفه في خاصة نفسه ، فهو لم يرو الحديث مجرداً عن التعمق في فهم معناه ومحاولة الوصول إلى أعماقه وأغواره ، ولم يرو الحديث لمجرد رواية الحديث ، ونقله من حامل إلى حامل آخر ، بل جعل يستفيد مما يستمع ، وهذا هو مقصده الأول ، ثم يحاول أن يبين ما استفاده مقروناً بمصدر الفائدة من الحديث والأثر .

هذا الموقف يختلف أشد الاختلاف عن موقف كثير من رواة الحديث ، وقد تعرض لذلك في كثير من كتبه . ذلك أن في رواية الحديث ناحيتين ، الأولى : الاستماع والحمل ، والثانية : الرواية والنقل ، ولكل من هاتين الناحيتين هدفه الخاص به عند الحكيم الترمذي .

أما غاية الاستماع والحمل ، فهو الاشتغال بالنفس ونجاتها يوم القيامة ، لأن من لم يستمع عاش جاهلاً ، والجاهل لا يحسن عبادة ربه^(١) ، فمن أراد النجاة يوم القيامة أحسن عبادة ربه . ومن أراد أن يحسن عبادة ربه فعليه بحسن الاستماع والحمل ، حتى لا يكون جاهلاً ، فهو يبحث عن معنى ما يسمع ، ويتفقه فيه وفي وجوه تأويله ، ويتعرف ناسخه من منسوخه ، وعامه وخاصه ، ويتفقد ألفاظه حتى لا يتغير المعنى بتغير اللفظ ، وهكذا مما يعرفه دارسو الفقه وأصوله^(٢) .

وأما غاية الأداء والنقل والرواية فهي حفظ دين الأمة ، وحفظ دين الأمة لا يكون بحمل الغث والسمين ، والصحيح والسقيم ، والحمل من كل راو ، دون التثبت والتوقي ، بل لابد من اختيار الشيوخ الذين يحمل عنهم ممن يكونون من أئمة الهدى ، المعروفين في الآفاق بالصدق والأمانة وحسن الأداء^(٣) ، ثم لا يكتفي بذلك ، بل عليه - مع انتقاء الرجال - النظر فيما يسمع

(١) الفروق ص ٨٨ ي .

(٢) الأكياس والمغترين ١٤٣ وص ٢٨ ب من مخطوطة ولي الدين .

(٣) الفروق ص ٨٥ ي .

ونقده^(١) ، بحيث يثق تماماً أن ما ينقله إنما هو لحفظ الدين ، فهو يريد أن يجمع بين نقد السند ونقد المتن في حدود الغاية المقصودة أو ما يسمى بعملية النقد من الخارج وعملية النقد من الداخل .

فهل راعى المحدثون في الاستماع هدف الاستماع والحمل ؟ وهل راعوا عند النقل هدف الرواية والنقل ؟

نعم ! لقد راعى الكثير منهم كل هذه الحدود ، فبرز منهم الأعلام العظام ذوو التاريخ المشهود والأثر المحمود ، ووجدنا آخرين من دونهم يريدون مزاحمتهم فيما آتاهم الله ، ولم يكونوا على مثل ما هم عليه من رعاية ، فنقدهم الحكيم الترمذي أحر نقد ، وتعرض لهم في كثير من كتبه مفرقاً بين الفريقين ، موضحاً خصائص كل من الطائفتين ، بل لقد أفرد لهذه المسألة فصلاً خاصة بها ، كما في كتابه « الفروق ومنع الترادف^(٢) » وفي كتابه « الأكياس والمغترين^(٣) » وفي رسالته « أنواع العلوم^(٤) » .

وتظهر هذه التفرقة واضحة في التسمية التي أطلقها على كل منهما ، فسمى الفريق الأول : المؤدود والرعاة ، والفريق الثاني : النقالون والرواة .

ونجد هنا ما لاحظناه عنه سابقاً من اهتمامه بالراوي في خاصة نفسه ، وعلاقة ذلك بأداء الحديث وحفظ الدين ، ويحسن أن نورد من حديثه ما نستأنس به في ذلك ، يقول في كتابه « الفروق » : « الفرق بين الرواة والرعاة : فالرعاة قوم سمعوا أحاديث رسول الله ﷺ من أئمة الهدى ، والثقات المرضيين ، فرعوها ، فكان من رعايتهم أن استنبطوها ، وكشفوا عن معانيها ، وقلبوها ظهراً لبطن تفتيشاً عن وجوه التأويل ، فربما تغير المعنى بحرف واحد من حروف المعجم ، »

(١) الفروق ص ٨٥ ي وانظر أيضاً شفاء العلل ص ٧ ب من مخطوطة ولي الدين .

(٢) ص ٧٥ ش و ص ٨٥ ي .

(٣) ص ١٤٢ وما بعدها .

(٤) ص ٢٨ ب وما بعدها من مخطوطة ولي الدين .

« فالرعاة هذا شأنهم ، إنما دهرهم في كشف الغطاء عن المعاني وطلب حسن التأويل ، فطلبهم الله ، ورعايتهم حفظاً على الأمة دينهم .

« والرواة يسوقون الأسانيد ، ووجوه الأسانيد ، ويتخيرون النقالين والحملة بهذه الرواية على أهوائهم ، فذلك قصدهم ، ليسوا من العلم والانتفاع به في شيء ، لم يقفوا على ناسخها ومنسوخها ، وعلى عامها وخاصها ، وعلى غوامض تأويلها ، إنما شأنهم الكتابة والحفظ ، فإذا احتاجوا إلى ذكره ، مروا في أبوابها وأسانيدها ووجوه روايتها ... لا يلتفتون إلى شيء وراء ذلك ، ويظنون أنهم قد فرغوا من العلم ... » .

وعلى الجملة ، فإنه بالرجوع إلى مختلف ما كتبه بهذا الشأن يمكن تقسيم المحدثين عنده إلى أصناف أربعة :

١- الرعاة : وهم الذين يتحرون أن تكون شيوخهم من أئمة الهدى ، والثقات المرضيين ، ويكشفون وجوه المعاني والتأويل فيما ينقلونه ابتغاء لوجه الله ، في أنفسهم ، وحفظاً على الأمة دينهم .

٢- والمؤدين : وهم الذين يتحرون أن تكون شيوخهم من أئمة الهدى ، وممن عرفوا بالصدق والأمانة وحسن الأداء ، فيحملون عنهم أخبار الرسول ﷺ وسنته وتفسير شريعته ، مع عناية بنقد الأسانيد والمتون .

٣- والنقالين : وهم الذين يهتمون بسياسة الأسانيد ، وحفظ الوجوه والطرق المختلفة ، لا يلتفتون إلى شيء غير ذلك من معاني الأحاديث ، بحيث لو سئل الواحد منهم عن معنى شيء مما يرويه لحرار وتوقف .

٤- أما الرواة : فهم يتنافسون في ذلك حرصاً على التصدر والرئاسة ، وطمعاً في عرض هذه الحياة الدنيا ، فيطلبونه بلا حسبة ولا نية ولا طلب إقامة حق الله تعالى في أنفسهم أو إحياء دين الله تعالى بين الناس^(١) .

(١) « الفروق » و« الأكياس والمغترين » ومخطوطة ولي الدين في مواضع متفرقة .

وإذا ساء رأي الحكيم الترمذي في الطائفتين الأخيرتين ، أما النقالون فإنهم على حد قوله : البلاء والبطالة ، وأما الرواة فلأن حرصهم على الدنيا ، وطمعهم في زينتها يقتل عوامل الورع والتقوى في نفوسهم ، ويجعلهم يعملون لغير الله ، إذا ساء رأي الحكيم فيهما ، فإنه يخشى على الطائفة الأولى والثانية ، ويرى أنهما على خطر عظيم ، لأن أداء الحديث يجري مجرى الشهادة ، وقد شرط الله في الشهادة فقال : ﴿ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ ﴾ (البقرة: ٢٨٢) فإذا أخبر عن غير أهل الرضا فليس بمقبول ^(١) ، وإذا كان صاحب اجتهاد في الرأي فإنه يحتاج إلى قلب ذكي مشحون بنور الله ، ونفس صافية من كدورة الأخلاق ، عفيفة عن شهوات الدنيا حتى تدرك الحق ، وإلا كان داخلاً بين الله تعالى وبين عباده فيما تعبد بهم به ^(٢).

على أن إساءة الرأي في الصنف الثالث لا يمنع المرء من أن يقول إنهم - ولا شك - يقومون بأداء عمل جليل ، حتى ولو كانوا مجرد حمال أسفار - على حد تعبير الحكيم - فهم يحملون العلم ، وإن لم يكونوا أهلاً لفهمه واستنباطه ، ليؤدوه إلى من يكون أهلاً لفهمه واستنباطه ، ولسنا ننسى في هذا الصدد حديث الرسول ﷺ الذي رواه الترمذي نفسه بروايات متعددة منها ما رواه عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « نضر الله امرأ سمع منه حديثاً فبلغه كما سمع منا فإنه رب مبلغ هو أوعى له من سامع » ^(٣) ، وبذلك يحفظ العلم من الضياع ، وإلا فكم من الرواة الثقات المرضيين كانوا على الدرجة اللازمة للفهم والاستدلال واستنباط الأحكام .

والحكيم الترمذي لا يغفل عن ذلك تماماً ، فهو يدرك المهمة الجليلة التي يقومون بها ، وينصفهم عن ذلك في كلمات عابرة ، ولا يغبنهم ما يستحقون من الثواب لدى الله ، لكنه ينظر إلى المحدثين في خاصة

(١) أنواع العلم بس ٢٨ ب من مخطوطة ولي الدين ، والأكياس والمغترين ص ١٤٢ .

(٢) أنواع العلم س ٢٨ ب ، والأكياس والمغترين ص ١٤٥ .

(٣) نواذر الأصول ص ٣٨٩ .

أنفسهم ، ويحكم عليهم الحكم المناسب لهم في ذلك ، ويتطلب دائماً العمل على تحصيل ما هو أكمل للمرء في نفسه .

ونلاحظ أن الحكيم الترمذي يخاطب المحدثين وغيرهم في نقده من مقامين ، مقام الحكم الشرعي دون نظر إلى طلب الفضل والكمال ، وذلك قلما يذكره ، بل يكون ذلك عادة كالاعتذار كالتعقيب على حديثه من المقام الأعلى الذي يطالب فيه بالسعي نحو الكمال ، فالتقانون إذا نظرنا إليهم من مقام الحكم الشرعي محسنون ذوو أجر وثواب عند الله^(١)، ولكنهم إذا نظرنا إليهم من المقام الأعلى هم البلاء والبطالة^(٢)، لأنه إذا لم يطلب هؤلاء الكمال ، وهم أهل العلم ، فغيرهم أولى أن يتقاعد عنه ، وهم بذلك بلاء لغيرهم ، وبطالة في أنفسهم .

وبعد هذا التفصيل الدقيق في أحوال المحدثين ، ووضع هذه الدرجات ، واشتراط هذه الشروط نلاحظ أنه قصر في تطبيقها في خاصة نفسه ، فكم من أحاديث لم يتحرر الدقة في ألفاظها ، أو لم ينتق رجالها ورواتها ، أو لم يتعمق مقتضى سياقها ومعناها ، مما هيأ فرصة واسعة لتوجيه نقد قاس إليه بأنه « ملأ كتبه الفظيعة بالأحاديث الموضوعة ، وحشاها بالأخبار التي ليست بمروية ولا مسموعة »^(٣).

ولعل الذي هيأ له ذلك ، أو ساعده عليه أو على شيء منه ما يراه من جواز الرواية بالمعنى ، بل يكاد يصل إلى حد التصريح بأنه لم يرو حديث غض لا تقديم فيه ولا تأخير كأنه يسمع من رسول الله ﷺ^(٤) ، وأكثر من ذلك تخصيصه حق نقد الحديث متنا وتمييزه معنى بالحكماء ، وهم خاصة

(١) شفاء العلل ص ٨ ب من مخطوطة ولي مدين .

(٢) الفروق ص ٨٥ ي .

(٣) ابن حجر : لسان الميزان ج ٥ ص ٣٠٨ .

(٤) نواذر الأصول ص ٣٨٩ .

الأولياء ، بناء على ما أوتوا من تمييز الحكمة^(١) ، كما هو مذهبه . ومع تقديرنا لهم ، فإنه لا يمكن لنا أن نقبل هذا التعليل ، ولا ما يترتب عليه . وإن لم يصرح به . من قبول قولهم ، أو عدم الثقة بغيرهم لمجرد هذا المعنى ، فوق أنه معنى لا يمكن تحقيقه أو الاستيثاق منه علمياً ، ولا يمكن رهن الأحاديث النبوية الشريفة التي تدور عليها ، وعلى القرآن الكريم ، مصالح العباد الدينية والدنيوية ، الروحية والبدنية ، بمعنى لا يمكن تحقيقه والاستيثاق منه كما في دعاوى الحكماء وخاصة الأولياء ..

ولو أن هؤلاء قاموا بهذه المهمة لنظرنا إليهم باعتبارهم محدثين ، لا من حيث هم حكماء أو أولياء ، ولتحاكمنا نحن وإياهم إلى قواعد علم الحديث لا إلى ما أوتوا من تمييز الحكمة ، لأن الحكمة التي أوتوها والولاية التي خصوا بها مسألة تتعلق بهم ، وبالعلاقة التي بينهم وبين ربهم ، ولا تلزم أحداً من جمهور المؤمنين .

موقفه من أهل الفقه

ذكر السبكي في طبقات الشافعية الحكيم الترمذي على أنه من علماء الشافعية ، وورد اسمه مقترناً بمذهبه الشافعي ، بل على أنه كبير الشافعية بالعراق ، على عناوين بعض كتبه مثل : تحصيل نظائر القرآن ، وكتاب نواذر الأصول ، ولكن ابن عربي نقل إلينا في فتوحاته المكية أن الترمذي كان حنفي المذهب في الأصل^(٢) ، والحكيم الترمذي في ترجمته الموجزة عن نفسه يقرر أنه كان يدرس علم الآثار وعلم الرأي ، وكان علم الرأي ينطلق أول ما ينطلق في الفقه على مذهب أبي حنيفة ، لذلك فإن نقل ابن عربي في هذا الشأن أصح من نقل الآخرين .

وكما درس الحكيم الترمذي علم الرأي ، وتبع فيه مذهب أبي حنيفة ، فقد درس علم الآثار ، ولأهل الحديث موقف بالنسبة للأحكام الفقهية

(٢) ج ٢ ص ١١٤ ، ١١٥ .

(١) نواذر الأصول ص ٣٩١-٣٩٢ .

يختلف مع موقف أهل الرأي وقد عرفنا صورة موجزة منه فيما سبق ، فماذا كان موقف الحكيم الترمذي ، وقد جمع بين دراسة علم هؤلاء وعلم هؤلاء؟؟ لقد عرفنا في الفقرات السابقة موقفه من أهل الحديث ، ولمحنا بين ثنايا حديثه عنهم أن المحدث الكامل هو الذي يتلقى الحديث بقلب واع يكشف وجوه المعاني 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 ؟ وأي فقيه هو ؟ أليس هو الفقيه على طريقة أهل الحديث ؟ بلى ! لقد اتخذ الحكيم الترمذي موقفاً مخالفاً لموقف أهل الرأي فيما يخص علم الفقه واختلاف طرق النظر فيه ، وللحكيم موقف آخر يتعلق بالفقيه في نفسه ، كما كان موقفه كذلك بالنسبة لأهل الحديث .

أما موقفه بالنسبة لعلم الفقه واختلاف طرق النظر فيه ، فقد أخذ جانب أهل الحديث من ناحية ، وناقش أهل الرأي في قياسهم من ناحية أخرى . وأما موقفه بالنسبة للفقيه ، فذلك أمر عام لا تفرقة فيه بين أهل الحديث وأهل الرأي ، حيث إنه يخص الفقيه في نفسه بصرف النظر عن طريقته ومنهجه الفقهي ، وسوف نتابع الآن ما تعرض به في مناقشته لأهل الرأي خاصة ، وللفقهاء عامة .

يرى الحكيم الترمذي أن لفظ الفقيه يطلق بمعنيين ، الأول : بمعنى علم الأحكام ، والفقيه - بهذا المعنى - هو الذي يتعلم هذا العلم ويحمله ، فهو متفقه ، وهو فقيه بالتفقه وهو حامل الفقه والعلم . والثاني : وهو المعنى الحقيقي : بمعنى فقه القلب ، أي قوة الفهم والإدراك ، والأول يزداد نوره وعلمه بزيادة التعلم والاستعمال ، ويمكن أن يطلق عليه إنه فقيه في 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 ، والثاني يستعمل النور الذي قذفه الله تعالى في قلبه ، ويمكن أن يطلق عليه لهذا إنه

فقيه في الدين ، وهو قادر على استنباط الخواطر على موافقة الحقيقة مما قد يحمله ظاهر المسألة من إشارة وعلم ، فيستبطن ما يوافق مراد الله ويهدي إلى محبته^(١).

ولما كان القياس واستنباط الأحكام بهذه المثابة ، فإنه ينبغي التفريق بين الطريقتين ، والتمييز بين النوعين ، أما أن أن يطلق على كل منهما استنباط وقياس فيرى الحكيم أن ذلك قد يوقع في الخلط ، ويعطي حكم كل منهما للآخر ، مع أن الطريقة الثانية أتم وأكمل ، وهي التي ينبغي أن تعطي حكم القياس ، ويوصف أهلها بأنهم هم أهل القياس .

ويوضح الحكيم وجهة نظره بشرح معنى كلمة قياس ، ليبين خطأ استعمالها وإطلاقها على كل اجتهاد أو رأي ، فالقياس قد استعمل على أنه إعطاء مسألة جزئية حكم مسألة جزئية أخرى لعللة تجمعهما^(*) ، ويسمون المسألة المقيس عليها أصلاً ، والمسألة المقيسة فرعاً ، ويعترض الحكيم على إلزامه هو أو غيره باتخاذ هذا الأصل الاصطلاحي أصلاً حقيقياً شرعياً ، وبالتالي على إلحاق المسألة الفرع به في الحكم ، ويرى أن ذلك إلحاق فرع بفرع ، لا بأصل ، وإن سمي بذلك اصطلاحاً ، لأنه مسألة جزئية شاركت أو شابهت مسألة جزئية أخرى في ناحية من النواحي يسمونها علة ، فاشتركا أو تشابها في الحكم ، وليس ذلك قياساً عند الحكيم الترمذي ، بل هو مشاكلة ، شاكل فرع فرعاً ، وشاكلت مسألة جزئية مسألة جزئية فأعطيت إحداهما حكم الأخرى مشاكلة لا قياساً ، والمشاكلة لا تؤدي

(١) بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب ص ٧٧ .

(*) ورد تعريف القياس في ص ٢٦٠ من شرح منار الأنوار في أصول الفقه للمولى عبد اللطيف الشهير بابن الملك طبع المطبعة النفيسة العثمانية بأنه : تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعللة ، أو بأنه : إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر . واختار الأمدي في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» ج ٣ ص ٢٧٣ بعد أن رد كثيراً من التعريفات للقياس بأنه : عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستبطة من حكم الأصل .

إلى الحكم الصحيح إلا مصادفة، بخلاف القياس، لأن القياس: هو أن يسوق كل فرع إلى أصله الذي أصله الله عز وجل لعباده في المسألة التي يبحث عن حكمها، لا إلى فرع آخر، أو مسألة أخرى أشبهتها عند الناظر في العلة فاتخذت أصلاً، والمقصود بالقياس هو إصابة حكم الله في المسألة، فإذا أعطي الفرع الحكم الذي استتبط من أصله الذي أصله لعبادة الله، فإن إصابة حكم الله حينئذ تكون بتتابع هذا المنهج لا بمحض 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 الفرع إلا بوجه الشبه في العلة حسب الظاهر.

ولهذا يرد الحكيم الترمذي كثيراً من الخلط في الأحكام إلى اتخاذ منهج المشاكلة دون منهج القياس، مع اضطراب المشاكليين، واعتقادهم أنهم يقيسون، أولئك هم أهل الرأي، وعلى رأسهم أبو حنيفة نفسه.

فأهل الرأي من أهل المشاكلة، لا من أهل القياس عند الحكيم الترمذي، لأن القياس بهذا المعنى إنما يكون لعبد طالع أصول الحكمة(*) بنور الفراسة، فإذا وردت عليه الفروع عرف كل فرع منها ما أصله، ومن أين تفرع، فساقه إلى أصله، أما أهل الرأي فمن أهل العلم الظاهر على ما يرون.

وقد يرى القارئ أن المسألة ليست من الخطورة بدرجة تجعله يناقشها في عدة مواضع من كتبه المختلفة، فيفرد لها فصلاً خاصة في بعض كتبه، ويجعلها عنصراً بارزاً في بعضها الآخر، بل لقد رأى بعض الباحثين أنه إنما وضع كتابه «الفروق ومنع الترادف» و«تحصيل نظائر القرآن» تمهيداً لنقد القياس والاستنباط ليحل محلها نوع آخر من القياس^(١). ولكن المسألة

(*) المقصود بها باطن العلم، وما يحمله ظاهر العبارات من إشارات يدركها صاحب الفقه الحقيقي فقه القلوب.

(١) عبد المحسن الحسيني: مجلة كلية الآداب جامعة الأسكندرية ج ٣ ص ٥٤.

وخطورتها تتضح إذا وضعنا المسألة بهذه الصورة ، ماذا لو وصلنا إلى حكم في مسألة من المسائل ، عن طريق ما يسميه أهل الرأي بالقياس ، ثم ظهر بعد ذلك حديث بحكم مخالف في نفس المسألة ؟ يرى أهل الرأي أن رأيهم يلغو لحكم الحديث ، وهذا حق ، ولكنهم يرون أن رأيهم كان صحيحاً في نفسه بمقتضى العقل وقياسه ، والمعنى المفهوم من ذلك أن الشرع يتضمن أحكاماً متخالفة في مسائل متفقة ينقاس بعضها مع بعض ، فإذا فرضت هذه المسائل فروغاً فقد تخبط الشرع - معاذ الله - في أحكامه ، ولم يراع أصولها أو عللها المشتركة ، ويتميع الضابط في الأحكام بالتالي وإن فرضت أصولاً فقد تخالفت الأصول ، وذلك أدهى وأمر ، وإنما نشأت هذه المستحيلات بسبب ادعاء هؤلاء أن قياسهم هو القياس الصحيح ، وبدلاً من أن يكون القياس تابعاً لحكم الله ، بمعنى أن يكون القصد منه هو الوصول لحكم الله ؛ يصبح حكم الله تابعاً ، بمعنى أنه يتعرض للنقد بمقتضى هذا القياس !!

ولم يترك الحكيم الترمذي هذه المسألة بغير أن يضرب لها أمثلة فقهية توضحها ، وتبين بطريقة عملية الفرق بين المشاكلة والقياس ، وأن الاختلاف الذي ينشأ بين ما يسمى بالقياس وما يصل إليهم من الأثر الصحيح إنما هو بسبب خطأ القائل وعدم اتباعه النهج الصحيح في القياس ، فهو يشاكل ويظن أنه يقيس ، ولو أنه قاس قياساً صحيحاً ، ولم يشاكل ، لما اختلف الحكم الناتج من القياس عن الحكم الذي يصلنا عن طريق الحديث الصحيح ، وبذلك تصان أحكام الشرع عن أن تكون مظنة للتضارب أو التعارض عند هؤلاء الذين يعتدّون بقولهم وقياسهم ، أو عند من يتابعونهم بغير علم .

ونكتفي هنا بإيراد قليل من كثير مما أورده من الأمثلة ، ليتضح به حديثنا عنه من ناحية ، ويتضح به مراده في مناقشتهم من ناحية أخرى .

من ذلك ما يرويه الحكيم عن يعقوب عن أبي حنيفة أنه قال في الصائم إذا أكل ناسياً : لولا الأثر لقلت بالقياس إنه يفطر . ويعلق الحكيم على ذلك بقوله : ليس ذلك قياساً ، إنما هو مشاكلة ، والقياس أنه لا يفطر ، ولو لم

يجئ فيه أثر لكان أهل القياس يردونه إلى الأصل ، فلا يحكمون عليه بالفطر^(١).

فماذا كان قياس أبي حنيفة ؟ لقد شبهه بالذي يتكلم في الصلاة ناسياً فتبطل صلاته ، والذي يجامع في إحرامه ناسياً فيفسد حجه ، وأشبه ذلك مما لا يعذر فاعله في نسيانه ، ولما كان الصوم عبادة كهذه العبادات فإن القياس أن يبطله إتيان ما ينافيه نسياناً ، ولا يعذر فاعله في نسيانه ، كما أبطلنا الصلاة والحج بإتيان ما يناقيهما نسياناً ، لكن ورد الأثر الصحيح بحكم يختلف ، فلم يبطل صيامه ، بل أجازاه وقبله ، ولا رأي مع النص الصحيح ، إلا أن أبا حنيفة يظل مقتنعاً أن الأثر يخالف القياس ، وأن القياس صحيح وإن خالفه الأثر ، وأنه يتنازل عن القياس للنص تنازلاً ، فالصلاة عبادة ، والصوم عبادة ، والكلام العادي في الصلاة ينافيها ، والأكل في الصيام ينافيه ، فإذا وقع الكلام في الصلاة عمداً بطلت الصلاة ، وإذا حدث الأكل أثناء نهار الصوم عمداً بطل الصوم ، وإذا وقع الكلام في الصلاة نسياناً بطلت الصلاة ، فالقياس إذا حدث الأكل أثناء نهار الصوم نسياناً أن يبطل الصوم ، حيث تشابهت المسألتان من كل ناحية ، وليس هناك مانع من طرد الحكم .

فهل هذا هو القياس كما يراه الحكميم ؟ هل ساق أبو حنيفة المسألة إلى أصلها واقتصر الأثر إلى هذا الأصل ليعرف حكم الله فيه ؟ أم أنه وجد تشابهاً بين فرع وفرع ، ومسألة جزئية مع أخرى في علة استنبطها برأيه ، فأعطى الأولى حكم الثانية بمقتضى هذا التشابه ؟ ذلك هو ما وقع ، وذلك لا يسمى قياساً عند الحكميم ، بل يسمى مشاكلة لأن كلا من المسألتين شاكلت الأخرى في بعض وجوه الشبه ، وذلك لا يمع أن يكون أصل الواحدة منهما مخالفاً لأصل الأخرى ، فلا يصح أن يشترك في الحكم من أجل ذلك .

فما القياس في هذه المسألة كما يراه الحكميم ؟ يرى الحكميم أن الصوم هو نذر لزمه الوفاء به لربه عز وجل : والرزق مقسوم في اللوح ، مرسوم بصفته ، مقدر في يومه ، مساق إليه ، قد حتم رب العالمين الوفاء به للعبد ،

(١) الفروق ص ٩٥ ي .

فالعبد مطلوب في ذلك الوقت لوفاء نذره الذي سبق منه ، ومطلوب باستيفاء رزقه الذي له في ذلك الوقت ، فالتقى الطالبان ، والتقى الوفاءان ، ولا بد من أن يطلب أحدهما صاحبه ، فلطف الله تعالى فأنساه نذره ، وتولى طعمته وسقياه ، حتى يبرئ إلى العبد من ضمانه ، وأوفاه ما كتب له على نفسه في ذلك الوقت ، وعذره في نسيانه ، لأن ذلك النسيان من الله ، لا من الشيطان ، ألا ترى أنه قال في حديث رسول الله ﷺ : « إذا أكل أحدكم أو شرب فليتم صومه ، فإنما هو رزق ساقه الله إليه أطعمه وسقاه » .

فالحكيم الترمذي يرى أن أصل المسألة في الأكل ناسياً أثناء الصيام يختلف تماماً مع أصل المسألة في الكلام ناسياً أثناء الصلاة ، أو الجماع ناسياً في الإحرام ، لأن الذي أنساه في صيامه وجعله يأكل ناسياً 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 في ذلك خارجاً عن حدود الطاعة لله سبحانه وتعالى بنسيانه ، وأما نسيانه أثناء صلاته وكلامه فليس من الله ، وجماعه أثناء الإحرام ناسياً فليس من الله ، بل من الشيطان ، فلم تكن العبادة خالصة من نزغ الشيطان ، وما زال الشيطان بصاحبها حتى جعله يغفل عنها ويسهو فيها ، ويأتي بما ينافيها ، فحق - إذن - أن ترفض وترد وتبطل .

وقد يناقش الحكيم في ذلك بأنه إذا كان الرزق مقسوماً في اللوح مرسوماً بصفته مقدراً في يومه ووقته ، وأن الله قد أنساه حتى يوصله إليه ، فإن سائر الأفعال كذلك ، سواء كانت كلاماً في الصلاة ، أو جماعاً في الإحرام ، وينبغي لذلك أن تعتبر من الله لا من الشيطان ، وأن لا تبطل هذه العبادات من أجل ذلك ، بمقتضى هذا القياس ، لكن ذلك - في حقيقة الأمر - غير وارد ، إذ أن الله تعالى قد جعل الرزق - بمقتضى ضمانه ، والنص عليه في قرآنه ^(١) - كالحق للعبد ، قد حتم الله له الوفاء به ، وليس الأمر كذلك بالنسبة للكلام في الصلاة ، ولغيره .

(١) مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ (هود: ٦٠) .

ولم يكتف الحكيم الترمذي في هذه المسألة بذلك ، بل تتبع أبا حنيفة في مسألة مقارنة ، فقد ترك أبو حنيفة مشاكلته في الصائم يأكل ناسياً 'ورود الأثر الصحيح ، فما الذي جعله يترك مشاكلته في الصائم يجامع ناسياً ؟ فلا يبطل صومه ؟ هل ورد ذلك في الحديث ؟ لم يرد الحديث إلا فيمن أكل أو شرب ناسياً ، فقد تجاوز الحديث إلى ما ليس فيه ، هل قاسه على الأكل ناسياً ؟ فقد ظهر أنه ليس بقياس ؟ فلا هو على الحديث اعتمد ولا هو أدرك أصل القياس . ويقول الحكيم تعليقا على ذلك : فمن ههنا قلت : إن أبا حنيفة ليس من علم الباطن في شيء ، وإنما القياس لأهل الباطن .

مسألة أخرى : قال الحكيم الترمذي : عند الافتتاح [افتتاح الصلاة] إذا قال : الله أعظم والله أجل والله أعز ، فقال أبو يوسف : لا يجزئ عنه حتى يأتي بالتكبير ، وقال أبو حنيفة : يجزئ ذلك كله عنه مكان التكبير^(١) .

فما هي وجهة نظر أبي حنيفة ؟ وما هي وجهة نظر أبي يوسف ؟ يرى أبو حنيفة أن الجميع من أسماء الله عز وجل وصفاته^(٢) ، والمقصود بها جميعا الثناء عليه جل شأنه ، فما جاز بإحداها جاز بالأخرى ، فإذا جاز افتتاح الصلاة بلفظ الله أكبر جاز افتتاح الصلاة بنحو الله أعظم والله أجل والله أعز .

أما أبو يوسف فقد ترك مقالة أبي حنيفة ، لا لأنه غير مقتنع برأيه وقياسه ، بل لأجل حديث رسول الله ﷺ حيث قال : تحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم ، فخالفه من أجل الحديث .

أما الحكيم فلا يقر أيّاً منهما على رأيه ، أما أبو حنيفة ، فلأنه شاكل ولم يقس ، وسمى مشاكلته قياساً ، وأما أبو يوسف فلأنه لم يدرك باطن ذلك ، ولو لم يسمع حديثاً عن رسول الله ﷺ لكان يحق عليه أن يقول : لا يجزئه حتى يأتي بالتكبير^(٣) . ذلك لأنه بالقياس - وهو رد الشيء إلى أصله الذي

(١) إثبات العلل ص ٤٣ أ من مخطوطة ولي الدين ، وفي الأصل أحد بدل : أجل ، وهو تحريف .

(٢،٣) الفروق ص ٩٥ ي .

أصله الله عز وجل - نجد - كما يقول الحكيم - : أن الكبر لله ، فإذا ترك العبد أمر الله فقد ظهر أن في نفسه كبراً ، من أجل ذلك ترك أمر الله ، أي تكبره ، وذلك قوله ﴿ إِلَّا إِلَٰهٌ إِلَّا إِلَٰهٌ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ يُسْتَكْبَرُونَ ﴾ (البقرة: ٣٤) وإنما أبى أمر الله من كبر النفس ، وقيل : ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴾ (الصفات: ٣٥) ... فأمر المصلى أن ينتصب لله قائماً كهيئة العبيد مع الذلة والخضوع والاستسلام لله ، وأن يقول : الله أكبر ، فينسب الكبر إلى الله ، ويتبرأ منه ، فإذا قال : الله أعظم أو الله أجل فقد قال حقاً ، ولكن قاله في غير موضعه ، بمنزلة رجل صلى في غير وقته ، فالصلاة حق ، وهي في غير وقتها غير جائزة ، [و] بمنزلة رجل أذنب فقال : الحمد لله ، فهي كلمة حق ، ولكن هذا موضع استغفار فإذا وضع مكانه حمداً لا تقبل منه التوبة ، فكذلك هذا ، إنما وضعت الصلاة تكفيراً لخطاياها وسيئاته وذلك قوله ﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ الْسَّيِّئَاتِ ﴾ (هود: ١١٤) فإنما جاءت السيئات من قبل الكبر الذي في نفسه فأبداه بالجوارح حتى صارت سيئات ، فأمر عند القيام في مقام الاعتذار والتوبة أن يسلم الكبر ويتبرأ منه^(١).

والقياس على ذلك لازم - عنده - لأنه يستند في حكمه على أصل من الكتاب والسنة ، أما المشاكلة فلا تلزم ، لأنها من تلقاء النفس ، ولذلك يكثر التخليط في هؤلاء المتفقهة ، يقول الحكيم : « يلحقون الفرع بالفرع فيحكمون له حكمه ، فإذا قيل : من أين ؟ قال : قسته ، فإذا قيل : على أي شيء قسته ! فيجيب بفرع آخر ، فيقال : هذا فرع ، فقل شاكلته ، ولا تقل قسته ، فإنه لا يلزم من تشبيهك ومشاكلتك حتى تقيس وترده إلى أصله ، لأنه إنما [يلزم مني بما] له من الأصل بالكتاب والسنة ، فإذا سقت هذا الفرع حتى تلحقه بالأصل فقد لزمني كما لزمني الأصل ، فأنت مشاكل أخذت هذا الأمر من الوسط لا من أصله »^(٢).

ولا يترك الحكيم هذا المقام من غير أن يقارنه بمقام آخر يظهر فيه بشاعة

(٢) الفروق ص ٩٣ ش .

(١) الأكياس والمغترين ص ١٣٥-١٣٧ .

المشاكلة ، لأن القياس بمعنى المشاكلة ليس بالرجوع إلى الأصل الذي أصله الله تعالى لعباده ، بل من تلقاء النفس - كما ذكرنا - فتلك مقاييس وظنون كمقاييس إبليس وظنونه^(١) ، فإبليس اللعين شاكل ولم يقس ، ألا ترى أنه قال : ﴿ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهِ مِنْ طِينٍ ﴾ (الأعراف: ١٢) والنار من النور ، والطين من الظلمة ، فكيف يسجد النور للظلمة ! فشاكل أصل خلقته بخلقة آدم عليه السلام ، 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 يبتدئ بالقياس ، ولكنه شاكل ، نظر إلى طين ونار ، ثم نظر إلى النور والظلمة فشاكل الظلمة بالنور فأخطأ^(٢).

من ذلك نرى أن الحكيم الترمذي لا يعترض على أهل الرأي في اتخاذ القياس منهجاً في الاجتهاد ، ولا يرى أن القياس قاصر عن الوصول إلى حكم الله^(٣) ، ولكنه يختلف معهم اختلافًا جوهرياً - كما رأينا - في مفهوم القياس ، وكيفية استعماله .

وقد يظهر صدى ذلك فيما نراه عند الغزالي من أن هذا النوع من الاستدلال لا يوصل إلى نتائج صحيحة ... « فإذا رددنا الغائب إلى الشاهد وقعنا في أغلاط منشؤها عدم استقصاء الصفات أو الصفة التي وقع فيها التشابه ، وإذا حصلت عندئذ تلك الصفة أو ذلك المعنى الكلي الذي يشارك فيه الغائب الشاهد ، فإننا نستغنى عن الشاهد أصلاً ، ونكتفي في حكمنا على الغائب بذلك المعنى الكلي ، وقد تشتمل الأشخاص الشواهد على صفات خفية لم ندركها لخفائها ، وقد يكون حكمنا عليها لأجل تلك

(١) الأكياس والمغترين ص ٦ .

(٢) الفروق ص ٩٦ ي و ٩٩ ي قارن لمقدمة الثالثة للشهرستاني على كتابه « الملل والنحل » .

(٣) خلافاً لما يراه الدكتور عثمان يحيى في تحقيقه لكتاب « ختم الأولياء » ص ١١٦ حاشية ٨ .

الصفات ، ثم ينتقل الحكم نفسه للغائب اعتماداً على صفات أخرى ليست في الحقيقة سبباً للحكم ، إذ ثبت للغائب أموراً شاهداها في الشاهد ، ونصدر حكماً في غلط » (معيان العلم ص ٩٤)^(١).

وعندما ينظر المرء إلى نقد الحكم الترمذي لقياس أهل الرأي ، وتقريره أنه ينبغي أن يساق الفرع إلى الأصل ، لا إلى فرع آخر مثله ، تتبادر إلى الذهن مسألة الكلّي والجزئي ، ومسألة القياس الأرسطي ، وأن الحكم الترمذي قد يقصد بإلحاق الفرع بأصله إعطاء الجزئي حكم الكلّي ، وذلك هو جوهر القياس الأرسطي في أجلى وأوضح أشكاله وضروبه ، ولكن ذلك أبعد ما يكون عن قياس الحكم الترمذي ، فالحكيم الترمذي لا يبحث عن كلي تدرج تحته جزئيات تأخذ حكمه ، لكنه يبحث عن العلة الباطنة في جزئية جزئية بصرف النظر عن كونها تدرج في جنس أو في نوع ، وهو يثبت أن هذه العلة التي يصدر الحكم بمقتضاها موجودة في كل جزئية بعينها وعلى حدتها وخاصة بها ، وإنما وجدت هذه العلة في جزئية من الجزئيات استلزمت نفس الحكم ، لا بالمشابهة ، فهذه المشابهة قد تصحح المشكلة ولا شأن لها بالقياس ، بل بإدراك العلة نفسها في كل جزئية بعينها . فالحكيم الترمذي لا يقبل قياس أهل الرأي ، ويراه غير ملزم له ، ولا يتعرض إطلاقاً لأسلوب القياس الأرسطي ، ولكنه في نفس الوقت لا يوافق الذين ينكرون القياس بالكلية على اعتبار أنه لا علة لأحكام الله^(٢) ، بل يرى أن في كل مسألة علة تقتضي 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 مستتير ، قد أعطي نور الحكمة ليقفو به الأثر في الفروع النازلة .

(١) الدكتور عبد الكريم العثمان : الدراسات النفسية عند المسلمين ص ٣٣٦ .

(٢) انظر في ذلك : أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٤٤ .

ولقد بذل الحكيم الترمذي جهودًا كبيرة لبيان هذه المسألة ، بحيث لا نبعد إذا قلنا إن كثيرًا من كتب الحكيم الترمذي كتب فقهية في أهدافها ، والذي يلفت النظر بعيدًا عن كونها كتبًا فقهية هو طريقته في معالجتها ، إذ أنه لا يعالجها على طريقة الفقهاء ، وهو ينعي عليهم هذه الطريقة بشدة ، فسرده المسائل والأحكام سردًا يجعلها جافة لا روح لها ويبعد بقارئها عن استشفاف معنى الدين فيها ، ثم هو يتعلم أن ما في هذه الكتب هو علم الدين ، وأنه غاية العلم ومنتهى الطلب ، فيتوقف عند ذلك ، وتقطع به الطريق ، فتجد العالم منهم - كما يقول الحكيم : « قد رفع رأسه متصدرًا ، يرى أحدهم أنه لا يوازيه أحد ، إعجابًا بما أعطى ، ومحصول ما عنده لا يبلغ ألف مسألة من أصول الدين ، وكذلك عند الصنف الآخر (المحدثين) من الآثار نحوه ، فهو مشغول دهره بهذا في الخلق ، يومنون للخلق إلى الصوم والصلاة وأنواع العبادة ، ويوهمونهم أن هذا غاية العلم ومنتهى الطلب»^(١) فيكون موقفه كموقف القاضي المتجهم العابس الذي يصدر أحكامه في قضاياها ، دون التفات إلى إصلاح شأن رعاياه .

هذا إذا حسنت طويته ، وخلصت سريرته ، وكان يطلب العلم لوجه الله ، ولم يكن يطلب العلم تزيينًا به ، وترفعًا على الناس ، وطلبًا للرئاسة والسلطان ، فهؤلاء هم قذى الفقهاء ، ينفقون الشهر والدرهم في ضرب من المقاييس واضطراب الصوت على المناظرين ، يبيعون الرخص ، ويلتقطون زلة العلماء يعملون بها ، ويصحبون السلطان ويساعدونه على جورهم ، ويجرمون الخلق على ما لم يأذن به الله ، حرصًا على حطام الدنيا ، فهم كحاطب الليل حيارى سكارى يخشى عليهم من سوء العواقب^(٢) .

ولا ينبغي أن يكون ذلك شأن الفقيه ، لأن الفقهاء دعاة إلى الله ، إذ ما هو القصد الحقيقي من إقامة علم الأحكام ، علم الحلال والحرام ؟ أليس هو

(١) شفاء العليل ص ٧ ب من مخطوطة ولي الدين .

(٢) المصدر السابق ص ٨ أ .

اكتساب رضا الله سبحانه وتعالى بالانقياد له ؟ وهل تنقاد له النفوس إلا بمعرفته ومعرفة تدبيره ؟ إن هذا هو منهج القرآن الكريم ، عامته مواعظ وبيان تدبير الله عز وجل ، وبذلك تنقاد النفوس لما فيه من أمر ونهي ، فإذا خلا هذا العلم مما يرغب في فعل المأمورات ، ويبغض في مقاربة حدود الله ، واقتصر على الأحكام التي تتناول ظاهر العبادات والأفعال ، أصبح علماً جافاً ، يقتنيه من يقتنيه تزيئاً به ، وتأكلاً لحطام هذه الدنيا .

ولما كان هذا نقداً أساسياً ينقد به الحكماء كتب الفقهاء عامة وأهل الرأي خاصة ، فإنه لا ينهج نهجهم ، ولا يسلك طريقهم في كتابة كتبه ، بل يتناول أحكام الدين من ناحية علاقاتها الباطنية ، وآثارها الدخالية ، ولعل النص التالي يبين هذا المنهج ، يقول الحكماء^(١) : « فانظر إلى علمهم الذي قيدوه في كتبهم من علوم الأحكام ، أحسبه يقع في أكثر من ألف جلد لأبي حنيفة رحمه الله ، وأمالى أبي يوسف وكتب زفر وأسد واللؤلؤي ومحمد ابن الحسن ، فهل ترى في شيء منها ذكر المعاد ؟ وصفة الجنة والنار ؟ وصفة الموت والبرزخ وما فيه من الأحوال ؟ وصفة القيامة ؟ وأحوال الموقف ؟ وشدة الحساب ؟ وقطع مسافة النار على دقة الصراط ؟ ووزن الأعمال ؟ وخوف الخائفين ، وشوق المشتاقين ؟ وخشية العلماء بالله ؟ وصفة المتقين والورعين ؟ وصفة الزاهدين والراغبين ؟ ومنازل الدين ؟ ومكائد النفس والعدو والهوى ؟ وصفة الأكياس والمغترين ؟ وحكمة القرآن ولطائفه وبواطنه وعجائبه ؟ ومحاسن أخلاق الكرام في الدين ؟ وأخلاق رسول الله ﷺ وشمائله ؟ وأخلاق أصحابه وسيرتهم من بعده ؟ وجددهم واجتهادهم ؟ وصدقهم ووفائهم ؟ وبذلهم نفوسهم لله ؟ وأخبار الأمم السالفة ؟ وما أعطيت الأمم ؟ وما فضلت به هذه الأمة ؟ وذكر منن الله وإحسانه ؟ والنظر في تدبير الله وعجائبه ؟ وغرور الدنيا وزينتها ؟ وأخبار بني إسرائيل ؟

(١) المسائل المكنونة ص ٣ ب - ٤ أ من مخطوطة لبيزج انظر ص ٣٠ أ من مخطوطة ولي الدين .

وعجائب كتبهم المنزلة عليهم ، وعقبى أمورهم ؟ كيف عاملوا وكيف عوملوا ؟ وبماذا حببنا من الكرامات ؟ فأهل الرأي في خلو من هذا العلم كله ، إنما استماعهم بالآذان ، وفكرهم بالقلوب في خصومات النفوس ، وشرهم ومكرهم وخداعهم وخياناتهم ما يوجب الحكم عليهم في ذلك ، وما يحل لهم وما يحرم عليهم» .

من أجل ذلك لم ينهج الحكيم في كتبه الفقهية نهج هؤلاء الفقهاء ، بل مزجها بكل ما ذكره مما رآه نقصاً في كتبهم ، وأنه ضروري لكي يؤدي علم الفقه غرضه ويصل إلى غايته من دعوة إلى الله ، فإذا قرأ القارئ كتبه الفقهية دون أن تكون لديه فكرة سابقة عن منهجه فربما تخدعه هذه الكتب عن نفسها ، ويظن أنها لا علاقة لها بعلم الفقه إلا عرضاً^(١) ، لكنها في حقيقة أمرها كتب فقهية ، كتبت على النهج الذي ارتضاه الحكيم لكتابة الفقه ، فكتبه الفقهية كثيرة دافع فيها عن نظريته في القياس ؛ رفض فيها قياس أهل الرأي ، ورفض فيها - أيضاً - رأي نفاة القياس ، موضحاً أن قياس أهل الرأي ليس إلا مشاكلة ، وموضحاً أن لكل مسألة أصل هو العلة التي تقتضي الحكم الخاص بها ، ونذكر من كتبه الفقهية على سبيل المثال :

١- كتاب العلل ، أو علل العبادات ، أو علل الشريعة :

ومن اسمه يمكن استنباط موضوعه ، فهو كتاب قد خصص لذكر بعض المسائل وبيان عللها ، وهو إلى جانب كونه كتاباً فقهياً يذكر الأحكام مقترنة بعلتها يحمل برهاناً على وجهة نظر الحكيم في أن لكل حكم علته في مسألته .

٢- المنهيات وكل ما وجد من حديث بالنهي وهو غريب في معناه : وفيه يضيف الحكيم إلى جهوده في بيان العلل في مسائل الأوامر جهوداً أخرى لبيان العلل في مسائل النواهي ، حيث يرى أنه ما من شيء نهى عنه

(١) انظر مثلاً تعليق الدكتور عثمان يحيى على رسالة الحكيم في المسائل العفنة - كتاب ختم الأولياء ص ٨٠ حاشية ٣٢٧ .

إلا كان النهي بحق^(١) ، أي بعلة ، ويتفاوت النهي بتفاوت العلة ، فمنه نهى أدب ، ومنه نهى تحرير ، على أن العلة الجامعة للنهي هي أن ضرره راجع إلى سبيل الهدى ، فإن سبيل الهدى مستقيم إلى الله تعالى ، ومن زاغ عنه فإنما يزيغ عن الله تعالى ، فجعل النهي للمحافظة للعبد على الاستقامة التي تقرب إلى الله تعالى^(٢) ، وإذا بدت بعض أحاديث النهي غريبة المعنى فلا بد أن يكون وراءها علة تعود إلى هذه العلة العامة ، يحاول الحكيم الترمذي في كتابه هذا أن يجدها ، وأن يرشد إليها .

٣- إثبات العلل :

وفيه يناقش قول هؤلاء الذين يدعون أنه لا علة للأمر والنهي ، إنما هو تعبد من الله لعباده ، أو هو ابتلاء وامتحان .

ويجيب الحكيم بأنه لا يدفع أحد أنها تعبد من الله لعباده ، وأنها ابتلاء وامتحان ، ولكن عللها قائمة ، علمها من علمها ، وجهلها من جهلها^(٣) .

أما من يقول إنه ابتلاء وامتحان فقد ألزمه بأنه إما أن يقول بأن هذا الابتلاء لاستخراج ضمائرهم وسرهم ، فيكون عدله في الثواب والعقاب غدا ظاهراً ، وبذلك يكون قد أثبت العلة ، وإما أن يقول : ابتلاهم لا لعلة ، فقد أكذبه التنزيل ، وسرد عدة آيات مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ ﴾ (البقرة: ١٤٣) وقوله عز وجل : ﴿ وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ ﴾ (محمد: ٣١)^(٤) .

(٢،١) المنهيات ص ١٨٥ ي .

(٣) إثبات العلل ص ٣٤ أ من مخطوطة ولي الدين ، قارن ص ٧٤ أ من مخطوطة الجمعية الآسيوية .

(٤) المصدر السابق ص ٣٤ ب .

وأما الذي نفى العلة مطلقاً ، وقال إنه تعبد لا علة له ، فقد ألزمه بسؤال عن أمر الله ونهيه ، هل كان جزاءً أم كان من الحكمة ؟ فإن قال جزاءً ، فقد أهمل وعطل ، ونسبه إلى اللعب ، تعالى الله ! وإن قال : من الحكمة ، طولب ببيانها^(١).

ثم يحمل حملة كبيرة على هؤلاء الفقهاء ، يستغرق فيها صفحات طويلة ، مبيناً أن عجزهم عن إدراك هذه الحكمة هو الداعي لهم إلى إنكاره ، ويبدأ بعد ذلك في ذكر علل بعض المسائل أصولاً وفروعاً ، لبيانها من ناحية ، ولإثبات رأيه من ناحية أخرى^(*).

ولم يغفل الحكيم الترمذي عن موضوع هام ، ذلك هو الحيل الفقية التي كانت قد شاعت وانتشرت ، خاصة في فقه الحنفية ، وإذا كانت الحيل التي لجأ إليها أبو حنيفة لم تتخذ لإبطال حق أو أكل أموال الناس بالباطل ، فإنها فتحت الباب بعد ذلك للتهرب من كل التزام^(٢) ، ويرى الحكيم أن هؤلاء المحتالين يخادعون الله ، ويحتالون بما يبطلون به أحكام الدين ، يريدون أن يتخلصوا بحيلهم من أحكام لزمهم ، ويدعون أنها لم تلزمهم ، لأنهم يحتالون فيفرون من لزومها^(٣) ، ولكنهم إذا استطاعوا أن يبرءوا من لزومها براءة مطالبة في الدنيا عند حكام الأرض ، فمن أين لهم بالبراءة عند خصومة الحق لهم ، ومطالبته إياهم عند أحكم الحاكمين^(٤) ؟ فالبراءة في الحكم في الظاهر غير البراءة من حكم الحق ، ويذكر لذلك عدة مسائل تحت عنوان

(١) إثبات العلل ص ٣٤ ب - ٣٥ أ .

(*) انظر مناقشته لهذه القضية أيضاً في كتابه «نواذر الأصول» ص ٣١٥ - ٣١٦ .

(٢) أحمد أمين : ضحى الإسلام ١٩٠/٢ - ١٩٣ .

(٣) الأكياس والمغترين ص ١٦ .

«المسائل العفنة»^(**) يبين فيها أن التحايل على تغيير الحكم الظاهر لا يغير من واقع الأمر شيئاً ، وأنها إنما تروج على أهل الغرة ، أما الحكم فهو باق مكانه ، والمسئولية باقية كما هي ، لأن العلة التي يستند إليها المحتالون في مسألة ما هي علة مسألة أخرى تحور المسألة المطلوبة لتشبهها وتأخذ حكمها ، ولكن هذا التحوير ظاهري لا يمس أصل المسألة فيظل الحكم باقياً كما هو . بل ويذكر في كتابه «الأكياس والمغترين» أنه أفرد لذلك كتاباً خاصاً سماه «كتاب العلوم» نقضاً على هؤلاء المخادعين من أصحاب الحيل ، ولم يعثر - لشديد الأسف - على نسخة من هذا الكتاب بعد ، وسوف نرى بعد الحكيم بنحو أربعة قرون أن أبا عبد الله ابن القيم الجوزية يستغرق في نقد الحيل وتحريمها نحواً من جزء كامل من كتابه «إعلام الموقعين عن رب العالمين»^(١).

ونخلص من كل ذلك إلى أن الحكيم الترمذي يقسم الفقهاء ، كما قسم المحدثين ، إلى طوائف ، أدناهم هؤلاء الذين يطلبون العلم لغير وجه الله ، بل طلباً للنزهة ، وإغراباً على النظراء ، ويهاجمهم أقصى هجوم ، وينقدهم ألدع نقد ، سواء كانوا من أهل الرأي ، أو من أهل الحديث ، انظر إليه يقول^(٢) : « وإذا تفقه فيها [في الأحاديث] استبشر بما عنده [من] ذلك بشري الرئاسة ، ونوال العز وشرف المجالس ، وطمانينة قلبه ، وطيب نفسه مع

^(**) يرى الدكتور عثمان يحيى أن اسمها هو المسائل العفة ، وذلك بعد الرجوع إلى النص نفسه وملاحظة أنها تتمشى مع سياق المسائل ، لأنها عرض لأمر فقهي يجب التعطف عنها ، ولست أرى وجهاً للتسمية بهذا اللفظ على هذا المعنى ، بل الأولى - على هذا المعنى - تسميتها بالمسائل العفنة ، كما هو موجود بالنص سواء في مخطوطة لبيزج أو في مخطوطة الظاهرية ، فقد وجدت اللفظ كما ذكرته «المسائل العفنة» وهو أولى .

(١) الجزء الثالث والرابع .

(٢) الأكياس والمغترين ص ٤٤ - ٤٥ .

مطالعة فهمه بتلك الأشياء [علها : الأشباه] والمقاييس والعلل ، ليناطح به الأشكال ، ويسامي به الأقران ، ويقهر به الأضداد ، فذلك متنزهه 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 للمناقسة ، فتستمر [تقوى] نفسه على ما يلقي من التعب والسهر في ذلك ، فإن أدرك مدرك الرياسة ، واحتاج الناس إليه ، وأحست النفس بحاجة الناس شمنخ بنفسه علواً ، وذهب بنفسه ذهاباً ، وتعظم على الجميع ... حتى إذا تأكدت رياسته وجدته في آخر أمره جباراً عاتياً ... قد تمرغ في الدماء والأموال مع أئمة الجور ، وشركهم في جميع أمورهم ...» .

ومثل هذا النقد ، وأقسى منه ، كثير في طيات كتبه^(١) ، وهو نقد خبير عالم بمسالكهم ومساربهم ، يضع يده على أعماق جراحهم ، ويمس مواضع الداء الدفينة في نفوسهم ، ويحاول أن يستلها بالتنبيه الشديد إلى أخطار ما هم فيه ، خاصة هؤلاء المنغمسون إلى أذقانهم في هذا التيار ، بحيث يتملق بعض الناس ويترضاهم ، ويعمل لأهوائهم بما يخالف الله ويسخطه في سمائه ولا يبالي ، كل ذلك إبقاء على رياسته وشحا على جاهه ، فيبين لهم ما يختفي وراء مظهرهم البراق من صدر مشحون بعجائب لو انكشفت للخلق لنبذوهم ورموهم بالمدر ، ويحذرهم أنهم سيجدون فجيرة هذا النعيم حين يفيقون في البرزخ من سكرتهم هذه^(٢) .

وهناك صنف آخر من الفقهاء ، هم الذين يسرون بنور العقل في ميدان العلم الظاهر ، وليس لهم من نور الحكمة ما يمكنهم من اقتصاص الآثار للوصول إلى الأحكام الباطنة . وهؤلاء يخاطبهم الحكيم من مقامين - كما فعل مع المحدثين - أما من مقام الحكم الشرعي فهم مجتهدون مأجورون ،

(١) انظر مثلاً : الأكياس والمغترين فمعظمه في هذا المعنى ، وانظر فيه خاصة من ص ١٤٧ إلى آخر الكتاب وكذلك أبواب في صفة العلم ص ٣٢ أ - ب من المخطوطة الأسبوية ، وكذلك علم الأولياء مخطوطة طلعت .

(٢) الأكياس والمغترين : مواضع متفرقة .

إن أصابوا فلهم عشر حسنات ، وإن أخطأوا فلهم حسنة واحدة ، هذه الحسنة ليست لوصولهم إلى حكم ما ، بل لاجتهادهم ، يقول الحكيم^(١) : « والذي لم يعط نور الحكمة وقف عند مفرق الطريقين ، ثم شاكل بالأمور التي تأخذ إلى طريق الثواب ، ومر بالأمور التي تأخذ إلى طريق العقاب ، فألحقه بأحدهما ، فربما أصاب الذي عند الله ، وربما لم يصب ... وذلك قول رسول الله ﷺ : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله عشر حسنات ، وإذا أخطأ فله حسنة واحدة » يعني باجتهاده تكتب له حسنة » وإنما كتبت له حسنة مخ خطئه ما عند الله ، لأنه قد أتى ما أمر به من الاجتهاد ، فلم يصب ما عند الله من الصواب ، لكنه من المقام الأعلى يتهمهم بالتخليط ، والحرمان من نور الحكمة ، والتلبيس على أنفسهم بالمشاكلة ، وأن استنباطهم منقطع ، ويرفض بعد كل ذلك مشاكلتهم واستنباطهم ، بل يقسو عليهم حتى يقارن بين مشاكلتهم ومشاكلة إبليس اللعين - كما سبق - ولا شك أن من يقرأ نقده المر لهم وللمحدثين ، ثم يقرأ له بعد ذلك ما يدل على أنه لا يبخسهم حقهم يحار ، ويظن هناك تناقضاً أو تعارضاً أو تشويشاً في كتابته ، لكنه تزول حيرته ويذهب اضطرابه حين يلاحظ ما لاحظناه من أنه يخاطبهم من هذين المقامين ، مقام الشريعة وهو أوسع وأسمح بكثير من المقام الثاني الذي يتطلب فيه الفضل والكمال ، ولذلك فهو يناقشهم في هذا المقام في خاصة أنفسهم وسلوكهم في حياتهم ، ويرى أن عدم محاولتهم تحصيل الكمال في أنفسهم هو السبب المانع لهم من تحصيل الكمال في علمهم ، ويرى أنهم مغترون فرحون بما لديهم من العلم .

وهو على الرغم من نقده القاسي لأبي حنيفة يجعله مثلاً للمتفقهين ينبغي عليهم أن يتمثلوه حتى لا ينغمسوا في أحبولة الدنيا فيقول في كتابه نواذر الأصول^(٢) : « فهؤلاء الذين انتحلوا هذا الرأي ، وأكثروا فيه الخوض سموا هذا فقهاً ، وخيل إليهم أن هذا هو الذي ما عبد الله بمثله ، وهو هذه المسائل التي عندهم فقط ، ولا يعلمون أن أستاذيهم تكلموا بها ثم قالوا : ودنا أنا

(١) الفروق ص ٩٧ ش .

(٢) ص ٣٦٦ .

نجونا منها كفافاً لا لنا ولا علينا ، مثل إبراهيم النخعي ، والشعبي ، والحسن ، وابن سيرين ، رحمهم الله ، في زمانهم ، وأبي حنيفة ، وسفيان ، والأوزاعي ، ومالك ، رحمهم الله ، في زمانهم ... وكان المتقدمون أولى بالشفقة على الأمة ، والحرص على الدين ، والنصيحة لله ، فشغلهم إصلاح أنفسهم عن الخوض في هذه الأشياء حتى [لا] يلبيه عن عيوب نفسه».

أما الصنف الثالث ، فهم أهل القياس حقاً ، لأنهم أهل الباطن الذين ينفذون بنور الحكمة إلى أصول المسائل ، فيقوون على رد الأمور إلى أصولها ، وهؤلاء هم أولو الأمر الذين أمرت الآية الكريمة بطاعتهم ، لأنهم يسرون إلى الله بالله في هذا الميدان ، فهم بالله ينطقون ، وبالله يبطشون ، وبالله يتصرفون في الأعمال ، يغضبون بغضبه ، ويرضون برضاه ، إذا نطقوا نطقوا بالحق ، وإذا حكموا حكموا بالعدل ، ويضرب لهم أمثلة بأبي بكر وعمر رضي الله عنهما قائلاً : ألا ترى أن رسول الله ﷺ أمر الأمة بالاعتداء بهذين الرجلين : أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فقال : بإسناده عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ : « اقتدوا باللذين من بعدي أبو بكر وعمر ».

وإذا كانت هذه أسماء ذكرها على سبيل المثال ، لأنها أسماء بارزة لا ينكر المسلمون أحقيتها بالاعتداء ، فإنه يرى أن الله في كل زمان عبيداً اختصهم برحمته لولايته ، واصطفاهم ، ووفى حظوظهم من المشيئة ، هم كذلك أحق الناس بأن يقتدى بهم ، ويهتدى بأحكامهم ، وبقية الفقهاء معهم كالصاغة والصيدلة مع أصحاب الجواهر والأطباء ، فالصاغة والصيدلة يعرفون الأشياء بالأسماء والأخبار ، فكم من صانع وصيدلي مغبون ، وأصحاب الجواهر قلما يغبنون ، والأطباء قلما يخدعون ، لأن أصحاب الجواهر يعرفونها بالضوء والصفاء ، والأطباء يعرفون أصول الأدوية حارها وباردها ورطبها ويابسها ، وكذلك أولو الحكمة من الفقهاء قلما يخطئون في أحكام الله^(١) .

(١) الفروق : مواضع متفرقة .

وبتأمل قليل تبدو هذه القضية صورة مبسطة ومخففة للقضية التي نشبت بدعوى علماء الباطن أنهم يعلمون علم علماء الظاهر وزيادة ، والأعلم لا يتبع من دونه لشهود الأعمى الأمر على ما هو عليه في نفسه^(١). وكأن علم علماء الظاهر يلغو بجانب علم علماء الباطن ، وإن قرر الحكيم أن لدى علماء الباطن علم علماء الظاهر وزيادة ، لكن تظهر المشكلة إذا اتفق علماء الظاهر على أمر بدا لصاحب العلم الباطن خلافاً ، فإنه لا يلتزم بحكمهم ، ويتبع ما ارتأه^(٢) ، وهذا فتق كبير لا رتق له ، وليس هنالك من حكم يفصل بين الفريقين ، خاصة وأن الأصل الذي أصله الله ، والذي يعتمد عليه الترمذي في القياس ، لا يدرك عنده إلا بالبصيرة النافذة المستنيرة بنور الله ، وهذا أمر باطن لا يعرفه علماء الظاهر ، وبالتالي لا يعترفون بآثاره ، وهم محقون في ذلك ، إذ لا بد أن يكون الحكم معروفاً ومعترفاً به لدى الطرفين .

ومحاولة الحكيم الترمذي أن يبين مأخذ أهل الباطن في بعض القضايا يخرج بها إلى العلم الظاهر ، إذ لم تعد معتمدة على الباطن وحده ، بل اتفق فيها الظاهر والباطن .

ويمكن إذن أن يكون العلم الظاهر بمقاييسه وقواعده هو الحكم بين المتنازعين ، وتلك هي وجهة نظر المنصفين والمعتدلين من أهل التصوف ، وليس ذلك على ما نراه هو وجهة نظر الحكيم ، لا سيما وأنه يصرح في بعض رسائله بأن العلم الباطن حاكم على العلم الظاهر ، محكوم له ، يقول^(٣): وهؤلاء الطبقة أحباب الله أهل القبضة بالله ينطقون ، وبالله يبطشون ، وبالله يتصرفون في الأعمال ، فإذا خالف أعمالهم وأقوالهم العلم الظاهر الذي في أيدي العامة ، فتلك أعمال وأقوال من علم باطن هو حاكم على العلم الظاهر محكوم له بالصدق والصواب .

(٢٠١) داود القيصري : شرح مقدمة التائية الكبرى . نقلاً عن الدكتور عثمان يحيى في

ملحقات لكتاب ختم الأولياء ص ٤٩٤ .

(٣) الحكيم : الفروق ص ٩٥ ي .

وإذا كنا لا نحيل ذلك ، فليس معناه أن نسلم به ، ونجعله قاعدة مقررة ،
وإلا أصبحت سوقاً نافقة يتاجر بها كل دعي ، ويسومها كل مفلس ،
ويستحيل أن ترعى حدود الله وتضان شريعته مع ترك هذا الثغرة .
ولعله من أجل ذلك - أيضاً - تعرض الحكيم لاتهام الفقهاء له بأنه :
أدخل في علم الشريعة ما فارق به الجماعة ، وعلل جميع الأمور الشرعية ،
التي لا يعقل معناها ، بعلل ما أضعفها وأوهاما^(١) .
موقفه من المتكلمين :

بعد عرض موقف الحكيم من طائفة المحدثين والفقهاء يكون من
الممكن أن نتنبأ بموقفه من المتكلمين ، نعم هو من أهل السنة من حيث إنه
لا يرى في الأشياء حسناً أو قبحاً ذاتياً - كما يراه المعتزلة - لأنه يرجع
بالأحكام إلى الأصل الذي أصله الله عز وجل لعباده ، لا إلى علل تستبطنها
العقول والأفهام . بل لست مباحداً حين أقول إنه أقرب إلى خطة السلف في
الوقوف عندما جاء به الدين وقبوله والتفويض فيه .

وكما كان منهج السلفيين هو عدم الخوض في علم الكلام^(٢) فإننا نجدها
عند الحكيم أقل مادة يتعرض لها بالحديث ، ويكاد تعرضه لها يشبه أن
يكون مسا دون ملازمة بل هو أشبه بأن يكون ترفقاً في طلب الانصراف عن
الخوض في هذه المسائل .

لو أن الحكيم أراد أن يخوض في علم الكلام لكانت الفرصة بالنسبة له
ساحنة واسعة الميدان ، فلقد كانت المنطقة التي يعيش فيها مباءة صالحة
عاشت فيها كثير من المذاهب والفرق وتصارعت ، وقد ذكرنا من قبل
أن جهنم ابن صفوان قد ظهر في ترمذ ، وأن واصل بن عطاء أرسل إليه

(١) ابن حجر : لسان الميزان ج ٥ ص ٣٠٨ .

(٢) إلا ما كان من عبد الله بن سعيد الكلبي ، وأبي العباس القلانسي ، والحاتر بن أسد
المحاسبي ، فقد كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدروا عقائد
السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية . الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٨٥ .

حفص بن سالم من أتباعه ، فدخل ترمذ وناظره ، وكان مذهب الكرامية قد شاع وانتشر في سواد بلاد خراسان ، وكانت بحكم بعدها وكونها في أطراف الخلافة يسيرة على كل من أراد أن يخرج برأي أو مذهب جديد .

والذي لا يتعمق في قراءة الحكيم قد تخدعه بعض المظاهر فيعزو الحكيم إلى هذه الفرقة أو تلك . من ذلك ما ذكره الدكتور على عبد القادر وأربري نقلاً عن ماسينيون من أن الحكيم كان يحرص على أن يجدد بشيء منسجم مع العقل عرض المحاولات الاعتقادية عند ابن كرام ، وأنه يشرح نظرية الكسب كرد فعل للمرجئة^(١).

ولو أننا طالعنا - مثلاً - كتاب الحكيم في « الرد على المعطلة » لوجدنا شيئاً عجيباً ، إنه كتاب من كتب الحديث ، يروى فيه الحكيم - دون تعليق أو شرح - ما جمعه من أحاديث تتضمن ألفاظاً يتخذها المشبهة متكأ لهم ، فيبدأ بالأحاديث التي تتضمن لفظة « صورة الرحمن » ، ويذكر في الباب الثاني الأحاديث عن « الوجه » ، وفي الباب الثالث أحاديث عن « الكلام » ، وفي الباب الرابع أحاديث عن « عين الله ونظره » ، وفي الباب الخامس أحاديث عن « نفس الرحمن » ، وفي الباب السادس أحاديث عن « نفسه » ، وفي الباب السابع أحاديث عن « اليد واليمين والكف والأصابع والقبض والبسط » وهكذا . ووضع هذه الأحاديث منظمة بهذه الصورة ، ومتابعة بهذا الإلحاح قد يوحي لقارئها أن الحكيم يقبلها على ظاهرها كما هي ، وأنه يسوقها هذا السياق ليؤكد وجهة نظره ويقويها في أن المراد بها ظاهرها ، فهل كان الحكيم مشبهاً أو مجسماً ؟ حينئذ يمكن أن يقال إن الحكيم يتابع ابن كرام فيما ينتهي إليه من التجسيم أو التشبيه^(٢) ، لكن الحكيم في

(١) في مقدمتهما لكتاب الرياضة وأدب النفس ص ٣٠ .

(٢) انظر في ذلك الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٩٩ ، والأسفرايني : التبصير في الدين ص ٩٩ وغيرهما .

الحقيقة يطبق هنا تطبيقاً تاماً ما وصفه الكلاباذي عن جمهور الصوفية بقوله^(١) : إنها صفات له كما يليق به ، ولا يعبر عنها بأكثر من التلاوة والرواية ، ويجب الإيمان بها ، ولا يجب البحث عنها .

إنه من المؤكد الذي لا شك فيه أنه بهذا الكتاب ، بل بعنوانه فحسب ، يدل على أنه لا يغلو في التنزيه إلى أن يصل إلى حد التعطيل ، كما هو شأن الجهمية والباطنية والواصلية من المعتزلة وغيرهم ، لأنه قد جرد هذه الرسالة للرد عليهم .

أما ما بعد ذلك من أنه قد يكون ممن يقول بما قال به ابن كرام من الجسمية أو التشبيه فإن هنالك نصوصاً أخرى توضح وجهة نظر الحكيم ، وتصرف الأذهان تماماً عن وصفه بمقالة ابن كرام ، وعلى الرغم من قلة هذه النصوص - فيما اطلعنا عليه من كتبه - فإنها كافية للقطع بهذا الحكم ، ولا يكون هناك تفسير لعدم تعليقه على هذه الأحاديث التي جمعها رداً على المعطلة إلا أن يكون راغباً عن الخوض في تأويلها . أما هذه النصوص القليلة فمنها حديثه عن الضحك ، حيث يعتمد في بيانه على المعنى اللغوي من ناحية ، وعلى المناسبة التي ورد فيها اللفظ من ناحية أخرى ، وهو في تفسير معناها أقرب إلى التأويل منه إلى التفويض والتسليم ، يقول في كتابه « المسائل المكنونة »^(٢) : « مسألة أخرى : قال : وجدنا قوله « إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت ، فإذا قالها [العبد] ضحك الرب » كذلك روى لنا عن رسول الله ﷺ ، فوجدنا أن المغفرة حجاب من الرأفة بين يدي عظمته ، نصبها الله للعباد ، كي إذا انتهى إليها سعى أفعال العباد حجبت الرأفة ذنوب العباد ، ولم تترك أن يجاوز بها إلى تلك العظمة ، فعل هذا صيانة لعظمته ، ورحمة على العباد ، ولولا ذلك لأحرقهم نور العظمة ...

« فإذا قال العبد : إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت ، فهذا إيمان من العبد بتلك الرأفة ، فإذا صار إيمان العبد إلى الله قبله

(١) التعرف لمنهـب أهل التصوف ص ٣٧ .

(٢) ص ١٧ ب من مخطوط ليبـزج .

« والضحك هو انفتاح الشيء ، فكأنه يؤدي إلى أن ضحكك انفتاح الرأفة حتى يدخل في متوسطها ، فتغمره الرأفة وتكتنفه » .

نجد هنا مسحة من منهج التأويل ، فالضحك هو انفتاح الرأفة لتشتمل على المستغفر وتكتنفه ، حيث تقوم الرأفة بعمل عام بالنسبة لذنوب العباد بأن تحول بين قبحها وسوئها وبين الوصول بين يدي العظمة الإلهية تنزيهاً لهذه العظمة من ناحية ، وإشفافاً على المذنبين - من ناحية أخرى - أن تحرقهم أنوار العظمة ، أما عملها الخاص بالنسبة للمستغفر فإن تنفتح له لتشتمل عليه وتكتنفه ، وعندها يصير في كنف الله ، ويقع في المأمن ، فضحك الله لمن يستغفره هذا الاستغفار يكون - على هذا المعنى - بتوجيه رأفته لاكتنافه وحياطته .

نجد مثل هذه الخطة في التأويل في تفسير ألفاظ قليلة أخرى كالنزول بمعنى الإقبال ، وهو تأويل - كما نرى - يحتاج إلى تأويل ، وكالظهور على العرش ظهور الربوبية وكتفسيره للإزار والرداء والقميص بأنها منن من الله على العباد ، حيث لا حاجة به إلى شيء من ذلك ، وشرحه كيف كانت هذه الأشياء من منن الله على العباد . كل ذلك في شرح موجز وبسيط غير مختلط بما لدى غيره من المتكلمين من صور جدلية وكلامية^(١) . أقصى ما يفعله أن يعود باللفظ في آية أو في حديث إلى معناه اللغوي ، مخرجاً له على الطريقة التي تتفق مع رأيه ووجهة نظره ، لأنه يرى أن أهل الأهواء قد ضلوا بسوء التأويل ، لم يعقلوا اللغة ، ولم يفهموا المعاني ، وكانت نفوسهم مظلمة فحرفوا الكلم عن مواضعه بأهوائهم^(٢) ، انظر مناقشته لمنكري رؤية الله تعالى معتمداً على الناحية اللغوية ، يقول في كتابه « المسائل المكنونة »^(٣) : « ومن احتج بهذه الآية ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ (الأنعام: ١٠٣) في شأن الرؤية ،

(١) باب آخر في الصفات ص ١٩١ أ - ب من مخطوطة ولي الدين .

(٢) الأكياس والمغترين ص ٢٢ .

(٣) ص ٢٠ ب من مخطوطة ليبزج .

ودفع الرؤية فأنكرها ، فليست له ههنا حجة ، لأن الرؤية هو انفراج الشيء ، يقال : رأى ورها ، فالهاء بدل الهمزة ، ورها أي انفرج ، وهو قوله ﴿ وَأَتْرَكَ الْبَحْرَ رَهْوًا ﴾ (الدخان: ٢٤) أي منفرجاً ، وذلك أنه لما ضرب البحر بالعصا انفلق ﴿ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ ﴾ (الشعراء: ٦٣) فمشت بنو إسرائيل في المنفلق ، وهو المنفرج بين الطودين ، فذلك الرهو ، فيقال : رها ورأى ، الهمزة بدل من الهاء ، وإنما سأل موسى ﷺ فقال : ﴿ أَرِنِي ﴾ أي افرج لي الحجاب ﴿ أَنْظُرْ إِلَيْكَ ﴾ (الأعراف: ١٤٣) والنظر هو فعل للعين ، ينظر إلى جلاله وعظمته وبهائه من غير أن يحده ، يقال : نظر ونضر ، فالنضرة زهرة الوجه ، والنظرة زهرة العين ، فسأل الرؤية ، وهو انفراج الحجاب لزهرة العين إلى جلاله وعظمته ، وأما الإدراك فهو الأخذ ... بالأعجمية ، وبالعرية : الإدراك : الاشتمال ، فأهل الجنة ينظرون إليه ، ولا تشتمل أبصارهم على ما يرون منه من الظاهرية ، فأما الباطنية^(١) فلا قوام لأحد على النظر إليه .

فكل المناقشة هنا - كما هو واضح - مناقشة لغوية ، تعود إلى أن الرؤية غير الإدراك ، أما أن للرؤية شروطاً حسية خاصة يرى المعتزلة - على سبيل المثال - لزومها ، وأن الرؤية بالبصر لا تتحقق بدونها ، فهذا ما لم يناقشه هنا ولم يأبه به ، بل اكتفى أن يقول بعد ذلك في جملة واحدة موجزة « بلا كيفية » . ولقد كان يكفي - بدلاً عن كل هذا - أن يقال : إن الإدراك غير الرؤية - وإن الرؤية التي نؤمن بها بلا كيفية ، فهل يتعدى ذلك بأن يكون تقريراً لطريقة السلف التي تقول عن الاستواء : الاستواء معلوم ، والتكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة ؟ مع فارق واحد ، أن هذه البدعة كانت قد انتشرت ، وأصبح المرء يجدها أينما توجه ، ولا مناص له أحياناً من مقاربتها على حذر ، وهذا ما كان يفعله الحكيم الترمذي ، خاصة وأنه كان دائماً عرضة للسؤال .

(١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ﴾ (الحديد: ٣) .

من أجل هذا ، نرى أن وجهة نظر الحكيم في المسائل الكلامية لا يسهل استنباطها من حججه ومناقشاته سهولة أخذها من تقريراته وتصريحاته . فلننظر إليه في مسألة الصفات حيث يقول^(١) : « فمثل هذه الصفات لا يعقلها من ربنا عز وجل إلا أهل المعرفة ، وبها يتلذذون ، خرجوا بمعرفتهم من التشبيه والتعطيل ، وأدوا إلى المعرفة حقها ، فإن حقها قبولها » .

وفي مسألة القرآن وخلقه يقول^(٢) : « ويقولون قرآن ، ولا يدرون ما القرآن !! فمرة يشيرون إلى ما في المصحف ، ومرة بشيرون إلى أصول القرآن ، ومرة يشيرون إلى الوحي ، فالأولى بهؤلاء السكوت عن مثل هذا ، والإقبال على ما أمروا » .

فماذا نرى ؟ نرى أنه يطلب قبول ما جاء به الشرع ، والتسليم له ، دون الاشتغال بالبحث والاستقصاء في مسأله هذه ، إذ الأولى بنا أن نشتغل بما أمرنا به .

تأمل نعيه عليهم الاشتغال بذلك دون ما أمرهم به الشرع يقول^(٣) عن « هؤلاء المخذولين المتنازعين ... قد نسوا ما قدمت أنفسهم لغد ، وقد عموا عن نعمة الله ومننه وإحسانه ، فلو فتح على قلوبهم باباً من منته ، وباباً واحداً من سوء عمله ، فقابل أحدهما بالآخر لاشتغل بذلك شغلاً يخرس لسانه عن هذه الأشياء ، ويضيق صدره عن الاشتغال بمثل هذا » .

وجملة القول عنده أن هناك مقياساً يعرف به ما هو من الدين ، وما ليس منه من هذه المسائل ، فالمسائل التي يختلف الرأي فيها تنقسم إلى طائفتين : مسائل لا تورث المتخالفين عداوة ولا بغضاً ولا فرقة ، بل يأخذ كل فريق بقول من تلك الأقوال ، محتفظين بما بينهم من الشفقة والرحمة والألفة والمودة والنصيحة ، كما فعل الصحابة والتابعون ، هذه المسائل هي مسائل

(١) باب آخر في الصفات ص ١٩١ ب من مخطوطة ولي الدين .

(٢) ص ٩٠ أ من مخطوطة ولي الدين .

(٣) مسئلة في الإيمان والإحسان والإسلام ص ٨٨ أ من مخطوطة ولي الدين .

الإسلام ، وهي أحكام الدين ، والاختلاف في أحكام الدين وفروعه ، قد أذن للمسلمين بالنظر فيها ، والقول باجتهاد الرأي ، بل إن اختلاف الرأي فيها رحمة من الله تعالى على هذه الأمة ، حيث وسع على العلماء منهم النظر فيما لا يجدونه في التنزيل ولا في سنة الرسول ﷺ . والطائفة الثانية من المسائل هي تلك التي يرددهم اختلافهم فيها إلى التولي والإعراض والتنازع بالكفر ، وتورثهم العداوة والتباين والفرقة ، وليست هذه المسائل من أمر الدين ، بل حدثت من الأهواء المردية ، وابتدعها الشيطان فألقاها على أفواه أوليائه ، فهي من مسائل الفتنة التي تؤدي إلى الحيرة ، والكلام فيها مما لم يؤذن فيه ^(١).

والسبب الجوهرى الذي أدى بهؤلاء إلى أن يقعوا في هذه المهواة ، أنهم اعتدوا بعقولهم أكثر مما ينبغي ، وظنوا أنهم قادرون به على معرفة كل شيء ، فزجوا به في غير ميدانه ، وحكموه فيما ليس من سلطانه ، وليس العقل إلا حجة من الله على العبد يمكنه من إقامة العبودية ، فإذا حكمه العبد في شؤون الربوبية عكس الآية ، وجعله حجه على الله يتحكم به في ربوبيته ، وليس ذلك له ، ولا هو في طاقته ، وإنما هو انحراف من عدة نواح : أنه خال من الاستسلام للرب ، وهو وظيفة العبد ، وأنه خطأ في تقدير مقدرة العقل وحدوده ، وخروج به عن وظيفته المقدرة له ، وأنه يؤدي إلى افتقار الحق ^(٢).

ذلك هو إذن موقف الحكيم من المسائل الكلامية . إنه واضح كل الوضوح ، وصريح كل الصراحة في تحديد موقفه من هذه المشاكل التي أثارها علماء الكلام ، إنه السكوت عنها ، والتسليم للشرع فيها ، والاستسلام للرب ، والخروج عن التشبيه والتعطيل ، والجبرية والقدرية ، وما شاكل من هذه الأقاويل ، إنه أقرب ما يكون إلى موقف السلف وروحه .

(١) نواذر الأصول ص ٢١٠ - ٢١١ .

(٢) بيان الفرق بين الصدر والقلب ص ٩٢ .

وليس هذا الواضح لأنه خاض معهم فيما يخوضون فيه ، فإننا لا نجد له الكثير من هذا القبيل ، مع أنه لا يجهل ما يخوضون فيه ، فحديثه عنهم حديث العارف المطمئن إلى معرفته (*) ، ولكن لأنه تولى وأعرض عنهم ، فلم يشترك معهم في مناقشاتهم ، والقليل الذي وجدناه له في هذه المسائل أقرب أن يكون التفاتة منه إلى من تخلفوا من ورائه ، ينبههم إلى الطريق الذي ضلوا عنه ، وإلى عبث ما هم عاكفون عليه . وهو في هذا التنبيه يترفق أحياناً ، لكنه يشتد ويعنف حين يتحدث عن طائفة أو فرقة بعينها ، وليست هذه الشدة خوفاً معها فيما تخوض فيه ، بل هو - كما سبقت ملاحظته - أقرب أن يكون لفتاً لأنظارها ، أو - على الأقل - لأنظار من يغتر برأيها ، يقول - على سبيل المثال -^(١) : « وقوم هم أهل الضلالة ، كالمشبهة والقدرية ، والجبرية والجهمية ، وأشباههم ، مالت قلوبهم وأبدعوا ، وضلوا عن الله تعالى » . ويقول أيضاً : « وإن سر الله تعالى مثل القدر والعلوم التي حجب الله تعالى خلقه عن إدراكها ، تلك نقطة لا تعرف ولا تملك ، وهي موضوعة على طريق التوحيد ... فأهل الزيغ طالبون لها ، باحثون عنها ، ومفتشون عليها ، ولن يزدادوا بذلك التفتيش إلا حيرة وعمى ، لأنه علم لا يدرك منتهاه ، بمنزلة بحر مظلم عميق ، لا يدرك حده ونهايته ، والسايح فيه كم يسبح حتى يغرق ويهلك . ومن شرط التوحيد أن لا يطمع العبد فيما توحد الله تبارك وتعالى به وتفرد » .

وهو في نهاية الأمر يلفت أنظارهم جميعاً إلى أن الرسالة قد أدت كاملة ، وأن الدين قد بلغ كاملاً ، وليس فيه الخوض في مثل هذه المسائل ، مما يدل على أنها من مسائل الفتنة ، فكيف ينصرفون عما أتى به الدين من عبادات وآداب إلى ما لم يأت به الدين « وقد بعث رسول الله ﷺ مبلغاً ومعلمًا

(*) ولقد عقد في مذاهب أهل الأهواء فصلاً خاصاً في كتابه نواذر الأصول يدل على إحاطته بهذه المذاهب والآراء .

(١) علم الأولياء ص ٥٣ أ - ب من مخطوطة طلعت ، وأبواب في صفة العلم ص ٣١ أ من مخطوطة الجمعية الآسيوية .

وهادياً ، فخرج من الدنيا وقد بلغ الرسالة وأدى الأمانة ، وعلم وهدى وأبلغ في النصيحة ، فأين القول منه للأمة في هذه الأشياء ؟ وأين هدايته وتعليمه لهم ؟ ولم يوجد من الرسول ﷺ خبر واحد في ذلك ؟!! فإن كان بعث مبلغاً وقد بلغ ، ولم يكتف شيئاً من الوحي ، فأين هذا في الوحي وفي السنن التي جاءت عنه ، وقد أدت عنه أئمة الدين آداب الإسلام في طعامهم وشرابهم ونومهم وخلاتهم ووضوئهم ولباسهم ومشيمهم وزيههم ، وتركوا هذه الأشياء التي أدى اختلاف القائلين عنه إكفار بعضهم بعضاً ، ليعلم أن هذه من مسائل الفتنة ، وأنها تؤدي إلى الحيرة ، وأن الكلام في ذلك مما لم يؤذن فيه»^(١) وغنى عن القول - بعد ذلك - أن الحكيم لم يخض فيما خاض فيه الكرامية من كون معبودهم محلاً للحوادث ، وكون الرسالة والنبوة أعراض ، وأن الرسول يكون مرسلًا وغير مرسل ، إلى غير ذلك من أقاويلهم^(٢).

وضح الآن أن اتجاه الحكيم إزاء مسائل الكلام اتجاه سلبي ، وأن ميوله سلفية تفضل التسليم المطلق لما ورد من الشرع ، وأن القول بأنه يحاول تجديد عرض اعتقادات محمد بن كرام بصورة تنسجم مع العقل قول يجافي الحقيقة من ناحيتين : من حيث إنه يتناقض مع اتجاه الحكيم السلبي نحو مسائل علم الكلام وإنكاره على من يخوضون فيها ، ومن حيث إن الحكيم يهاجم المشبهة^(٣) بكل عنف وقسوة .

على أن ابن كرام قد توفي عام ٢٥٥هـ ، ومعنى ذلك أنه كان معاصراً للحكيم الترمذي ، فهل كان بحاجة إلى أن يقوم الحكيم بترميم مذهبه ؟ أما أن له نظرية في الكسب تعتبر رد فعل للمرجئة فهذا ما لم أوفق للعثور عليه فيما اطلعت عليه من كتب الحكيم ورسائله ، اللهم إلا نصين وجدتهما للحكيم يتفق أحدهما في موضوعه مع ما ذكره زرقان عن غيلان

(١) نواذر الأصول ص ٢١١ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٩٩ والأسفراييني : التبصير ص ٩٩ والإيجي : المواقف ج ٢ ص ٤٩٢ .

(٣) ولم أجد في كلامه ما يشير إلى مجرد قبول فكرة التجسيم على أي صورة .

من المرجحة : أن الإيمان هو الإقرار باللسان وهو التصديق ، وأن المعرفة بالله فعل الله ، وليست من الإيمان في قليل ولا كثير^(١). هذا النص الذي وجدته للحكيم موجود في كتابه «الأعضاء والنفس» يقول فيه^(٢) : «وأما المعرفة فإنه سئل : أفعل الله هي أم فعل العبد ؟ قال : المعرفة هي من فعل العبد والمنسوبة إليه ، وبها يصير محموداً عند ربه باستعمالها ، ويدرك بها معرفة ربه ، وبخلوه عنها يصير مذموماً ، ولكن السبب الذي به يصل العبد إليها خمسة أشياء ، وهن : الفهم ، والذهن ، والذكاء ، والحفظ ، والعلم ، وهن ذكر الفطرة ، وهن من الله لعبده ، وليس إلى عبده منهن شيء ، ولكنه محمود باستعمالهن ، مذموم بترك استعمالهن ، وأما نور المعرفة فهو من الله ليس إلى العبد منه شيء».

وبالنظر في هذا النص لم أستطع أن أستخرج منه ما يمكن أن يسمى بنظرية في الكسب تصلح أن تكون رد فعل أو لا تكون لمبدأ أو فكرة من مبادئ المرجحة أو أفكارهم ، حقاً إن له مساساً بموضوع أفعال العباد ، لكنه مجرد مساس لم يقصد منه تفصيل الكلام ، ولم يرق إلى أن يكون أساساً لنظرية عن الكسب وترتيب المسئولية . لقد تحدث الحكيم عن استعمال هذه الأسباب الخمسة للمعرفة ، وذكر أن العبد محمود باستعمالهن ، مذموم بإهمالهن ، أما أن هذا الاستعمال هو من فعل الله ؛ فأى مسئولية فيه على العبد ، وعلى أي أساس تترتب هذه المسئولية ؛ أو هو من فعل العبد ، بالمعنى الذي يقصده المعتزلة - مثلاً - وهو أن لقدرة العبد تأثير في الفعل ، فذلك لم يتعرض له الحكيم ، ولم يبينه ، ولم يخض فيه في هذا النص ، فكيف يمكن أن نستخرج منه ما يصلح أن يكون أساساً لنظرية في أفعال العباد عامة ؟ أو في الكسب خاصة ؟

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٠٠ .

(٢) ص ١١ ب من مخطوطة أسعد أفندي .

والنص الثاني ذكره في «باب في السواد الأعظم» فقال^(١) : «وسألتكم عن الخير والشر ، فهو من الله ربوبية ، ومن العباد حركات ، فأهل الحق توقروا أن يضربوا إحداهما بالأخرى ، وإن الله تبارك اسمه غير منقطع ربوبيته ، والعباد غير منقطع حركاتهم ما داموا أحياء ، والله غير مطلوب بالربوبية ، والعباد مطلوبون بحركاتهم ؛ والله الحجة البالغة عليهم في ذلك» .

وقد يبدو هذا النص لأول وهلة شاهداً ودليلاً على أنه توجد عند الحكيم نظرية خاصة في الكسب يمكن أن يبحث في علاقتها بمذاهب المرجئة ، فهو يقول إن الخير والشر من الله ربوبية ومن العباد حركات ، وأن العباد مطلوبون بحركاتهم ، ومعنى ذلك أن أفعال العباد واقعة بتأثير قدرة الله ، وأن المسؤولية الملقاة على العباد ليست لأن هذه الأفعال واقعة بتأثير قدرتهم ، بل لملاستهم إياها بحركاتهم ، فالجزاء واقع عليهم من أجل هذه الحركات ، وهي نظرية قريبة جداً من نظرية الكسب الأشعرية ، حيث ترى أن قدرة العبد تتعلق بالفعل تعلق كسب لا تعلق تأثير ، لأن القدرة المؤثرة هي قدرة الله تعالى ، أما القدرة الحادثة وهي قدرة العبد - فلا تؤثر في فعل أصلاً ، وإن يكن لها تعلق بالفعل ، يسمى ذلك التعلق كسباً^(٢) . لا يكاد يوجد فارق بينهما إلا في الألفاظ والاصطلاحات .

لكن إذا نحن سلطنا قليلاً من الضوء ، بمقارنة هذا النص بغيره من نصوص الحكيم وعرفنا أن اتجاه الحكيم العام كان سلبياً تجاه مسائل علم الكلام ، وأنه لم يكن ليترك منهجه العام لكي يضع نظرية خاصة يتيمة في مسألة فرعية من مسائل علم الكلام ، وأنه إذا أراد أن يخوض في مسأله ، ويتخلى عن اتجاهه الأصلي ، لكان أولى به أن يبدأ بالمسائل الأساسية التي يمكن أن يتفرع عنها مثل هذه المسائل ، إذ من الواضح أن هذه المسألة قد تفرعت عن مبدأ المعتزلة في العدل الإلهي مع ما تفرع منه من مسائل

(١) ص ١٩٤ أ من مخطوطة ولي الدين .

(٢) الإيجي : المواقف ٩٥/٢ .

أخرى ، كمسألة الصلاح والأصلح ، والحسن والقبح العقليين ، وما شاكل ذلك من مسائل وجد أهل السنة من الضروري معالجتها فظهرت نظرية الكسب الأشعرية ، لكن الحكيم لم يضع الأصول ، ولم يقعد القواعد التي يخوض على أساسها في مسائل علم الكلام ، فتعرضه لهذه المسألة قد جاء عرضاً ، وبناء على سؤال وجه إليه - كما هو واضح من النص - وإذا كان قد اتفق في مضمونه ، بهيئة من الهيئات ، مع ما روي عن أبي الحسن الأشعري في نظرية الكسب ، فما هو المانع من افتراض أن تكون معلومات مشتركة ، أو أن تكون من توارد الخواطر واتفاقها ، خاصة وأن الملابسات تشير إلى ذلك .

على أننا لو دققنا النظر - بعد أن نتخلص من تكلف المحاولات لاستخراج نظريات فلسفية أو كلامية - فماذا نجد في هذا النص ؟ نجد أن السؤال عن الخير والشر ، فما هو مقصد السائل من هذا السؤال ؟ إن الجواب يشير إلى هذا المقصد ، فلديه شبهة كيف يقع الشر من الله ؟ وهو منزه ؟ وتزداد شبهته بدعوى جديدة ، إذا أثبتنا وقوع هذا الشر من الله فكيف يطلب العبد به ؟ ذلك هو ما يمكن أن يفهم من الجواب على أنه مقصد السائل ، لأن الجواب يطلب منه عدم الخلط بين المقامين : مقام الربوبية ، ومقام العبودية ، فله أن يفعل ما يشاء بمقتضى ربوبيته ، وهو غير مطلوب بالربوبية ، فلا يحكم عليه العبيد بمقاييسهم النسبية من الخيرية والشرية ، وإلا أصبح خلطاً بين المقامين ، وأصبحوا طالبين لله بربوبيته ، بعد أن كانوا مطلوبين بعبوديتهم ، وعلى ذلك فليس تجريده من فعل الشر تنزيهاً له ، بل وضعاً له موضع المسؤولية - وهو في مقام الربوبية - أمام العبد - وهو في مقام العبودية - أليس ذلك هو معنى قول الحكيم : « فأهل الحق توقوا أن يضربوا إحداهما بالأخرى » أي الربوبية بالعبودية ، وأما مسئولية العباد عن أفعالهم ، وعلى أي أساس تقوم ، فلا أقل من أن يستند فيها إلى المحسوس ، دون لجوء إلى تعقيدات أو معنويات صعبة الإدراك ، وهو أن العبد يزاول

حركات خاصة لأداء هذا الفعل أو ذاك ، هذه الحركات يزاولها العبد ، ولا تنقطع ما دام حياً ، أليس العبد مطلوباً بحركاته هذه ؟ وهل أفعاله إلا هذه الحركات التي هو مطلوب به ؟ وذلك في بساطة هو معنى قوله : « والعباد غير منقطع حركاتهم ما داموا أحياء ... والعباد مطلوبون بحركاتهم »^(١).

وبعد ، فما هو موقف الحكيم في ذلك ؟ إنه هو التعقيب الذي ذكره بقوله : والله الحجة البالغة في ذلك . تسليم كامل ؛ فأى نظرية كلامية في هذا النص ؟ خاصة إذا أخذت في بساطتها التي توحىها مناسبتها من ناحية ، والتي يوحىها اتجاه الترمذي نفسه إزاء مسائل علم الكلام .

وهناك نص ثالث في كتابه « باب في صفة العلم » يصف أمر الله في سائر المخلوقات بأنه على سبيل الجبر ، وأن أمر الله على آدم وذريته خاصة عن طريق التكليف والابتلاء ، واتخاذ الأسباب والاجتهاد ، ثم يقول : « فيتجر الولي للولي ، ويعمل الولي عن الولي ، وكل واحد يتجر لصاحبه ، والله تاجر أوليائه من وراء كل تاجر بلطف منه ورحمة في الغيب من حيث لا يرى ولا يسمع ، وينسب ذلك إلى الولي ، فكما أن المؤمنين ينسبون الأشياء إلى الله والله ، فيرون [ها] منه ويمدحونه عليها ، أعنى على أفعالهم وأعمالهم ، كذلك الله تبارك اسمه يمدح أوليائه بما منّ عليهم » .

وهذا النص ، على قربيه وشبهه من نظرية أبي الحسن الأشعري في الكسب - لا يرقى لكي يكون بحثاً كلامياً يمكن الاعتماد عليه في تقرير فكرة كلامية خاصة تنسب للحكيم أو يوصف بالخوض فيها ، بل أخرى أن تكون أسلوباً صوفياً يرى كل شيء من الله والله وبالله .

إنني - كما قلت - لم أوفق للعثور على مثل هذه النظرية في ما اطلعت عليه من كتب الحكيم ، وقد يكون لدى ماسينيون ما يعتمد عليه في ذلك مما لم أطلع عليه ، لكنني أرجح بعد أن بينت ما بينت من اتجاه الحكيم

(١) ص ٦٧ ب - ٦٨ أ من مخطوطة الجمعية الآسيوية .

السلبى إزاء مسائل علم الكلام أنه لا توجد له مثل هذه النظرية إلا إذا تكلفنا استخراجها من مثل هذه النصوص ، وحينئذ ينبغي أن تعزى إلى من يستخرجها وحده ، لأنه هو الذي تكلف استخراجها لا إلى الحكيم .

ومما يقوي هذا الرأي ويثبت أنه المسلمون كانوا - وما زالوا - شديدي الحساسية لدرجة كبيرة فيما يخص عقيدتهم ، أو فيما يمسها ، فلم يتركوا لقائل مقالاً شاردًا أو واردًا إلا سجلوه وناقشوه ، تشهد على ذلك كتب المقالات الأولى ، وكتب علم الكلام من بعدها ، ولا نجد فيها شيئاً من ذلك يمس الحكيم أو يعزى إليه ، وقد كانت الدواعي لذلك متوفرة ، فقد تعرض الحكيم لحملة اضطهاد واسعة النطاق ، اتهم فيها عدة اتهامات على نحو ما بيناه ، فلو كان له في ميدان المسائل الكلامية ما يلقي عليه ظل شبهة لطاروا بها ، ولأضافوها إلى قائمة التهم التي وجهت إليه ، وقد عرفنا أنها قد وجهت إليه من طوائف المحدثين والفقهاء والمتصوفين ، فهل كان علماء الكلام في ذلك العهد غافلين عن فهم دقائقه وخباياه الكلامية ، ينتظرون من ينبههم إلى ما في كلامه من نظريات في الكسب أو في التشبيه ؟؟

أما أن له كلاماً في بعض المسائل الكلامية فذلك ما لا ننكره ، ولكننا نرى أنه لا يرتفع أبداً إلى مستوى يمكن أن يقال فيه إنه خوض في مسائل علم الكلام فضلاً عن أن يكون عرض المعتقدات أو تأسيس النظريات .

وكل ما استطعنا الوصول إليه أنه كان في المسائل الكلامية أقرب إلى مذهب السلف منه إلى مذهب أهل التأويل ، وأن ما عثرنا له عليه من تأويلات يعتبر القلة قليلة ، ومن السهل تعليل ما خاض فيه من هذه المسائل القليلة بالعلة التي ذكرناها من قبل ، وهي رغبته في لفت أنظار هؤلاء المتنازعين إلى أن الأولى بهم ترك الاشتغال بهذه المسائل الخلافية التي لا طائل تحتها ، والاشتغال بما فيه نجاتهم مما أمروا به .

وسنعرض الآن لمسألة من المسائل التي تحدث فيها لنرى منهجه في ذلك ، تلك هي حقيقة الإيمان ، وما يتعلق بذلك ويتفرع عليه من علاقته

بالإسلام ، وزيادته ونقصه ، وحكم مرتكب الكبيرة . وتكاد تكون هذه المسألة هي المسألة الوحيدة التي اجتذبت انتباه الحكيم للحديث فيها بشيء من الإفاضة .

وقبل أن ندخل في تفاصيل هذه المسألة نقرر أن الحكيم الترمذي يرى أن معرفة الله هي الفطرة التي فطر الناس عليها ، فقد « علم الآدميون كلهم أن لهم رباً وإلهاً ، فأقروا به ، وفزعوا إليه في المضار والمنافع ، وعرفوه بقلوبهم وتلك المعرفة [هي] الفطرة التي فطر الناس عليها ، فعرفوا أن الله خالقهم ورازقهم ومدبرهم ، وذلك قوله تعالى : ﴿ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ ۚ ﴾ (يونس: ٣١) فإنما قالوها من معرفة الفطرة^(١) .

أما الإيمان عنده فإنه: التصديق بالحق وقبوله بالقلب، وهو أقرب ما يكون إلى رأي أبي الحسن الأشعري وأتباعه الذين يرون أنه : هو التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة^(٢) . إلا أن من يطالع كتبه يظن أنه لا يكفي بذلك في بيان حقيقة الإيمان ، بل يضيف إليه الإقرار باللسان ، كما يروى أنه مذهب أبي حنيفة ، وليس الأمر كذلك لأن الإقرار عند الحكيم لا يدخل في حقيقة الإيمان ، بل هو ضروري لإجراء أحكام الدين في الدنيا ، ولتكون لله الحجة على عباده يوم القيامة ، لأن المؤمن يدخل بإقراره في حصن الله الذي جعله للمؤمنين ، من تحريم دمائهم وأموالهم وأعراضهم ، فإذا انتهك هذا الحصن واعتدى على دمه أو ماله أو عرضه تعرض المعتدي للعقوبة ، ولا يعذر حينئذ بجهل إيمانه ، أما إذا لم يقر بالشهادتين ، فإنه لا يقيم حجة

(١) مسألة في الإيمان والإحسان والإسلام ص ٨٧ أ - ب من مخطوطة ولي الدين .

(٢) الإيجي : المواقف ج ٢ ص ٤٥٤ .

الله على عباده في تحريم دمه وماله وعرضه ، لأن إيمانه مجهول عند الآخرين ، لأنه لم يعلن هذا الإيمان ، من أجل ذلك كان هذا الإقرار لازماً وضرورياً^(١) ، لا لأنه من حقيقة الإيمان ، ولكن لأمر خارج عن حقيقة الإيمان ، هو إجراء الأحكام الدنيوية والأخروية .

ومبتدأ أمر العبد أن الله خلقه وأعطاه الآيات الظاهرة ، والآلات الباطنة ، وركب فيه الهوى والشهوات ، بما فيها شهوة الشرك ، جلباً للمنافع ، ودفعاً للمضار ، فإذا اختاره الله للإيمان يطهر قلبه بماء الرحمة ، ثم تدب فيه الحياة ، فعندئذ تبصر عيناً قلبه ، وتسمع أذناه ، فيجيئه نور الهداية ، ويعرف ربه بنور العقل ، فيستقر القلب ويطمئن عن التردد والجولان ، وتزول عنه دعوة الشرك ، وإن بقيت فيه بقية الشهوات^(٢) . فالإيمان هو التصديق الذي يستقر به القلب ويطمئن ولا يعود إلى التردد والجولان بحثاً عن رب يعبد^(٣) . فذلك هو الإيمان ، ويكون العبد به مؤمناً .

إلا أنه حين يطمئن قلبه ويستقر على التوحيد ، ويعترف بلسانه 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 انقياداً وطواعية^(٤) . وذلك هو الإسلام ، ويكون العبد حينئذ مسلماً .

فإذا آمن فقد أسلم بنفس عقد الإيمان ، ولزمه اسم الإيمان والإسلام في وقت واحد^(٥) . وبنفس الكيفية لا يكون المسلم الحق إلا مؤمناً ، فهما متلازمان لا ينفكان ، ولا يقال إنهما غيران إلا من ناحية المعنى^(٦) ، أما من ناحية الوقوع ، فالمؤمن هو المسلم ، والمسلم هو المؤمن .

(١) أبواب في صفة العلم ص ٢٠ ب من مخطوطة الجمعية الآسيوية .

(٢) مسألة : هل للمستقيم حب المعصية ص ٢٠ أ من مخطوطة ولي الدين .

(٣) مسألة في الإيمان والإحسان والإسلام ص ٨٩ أ من مخطوطة ولي الدين .

والإسلام على هذا ليس أكثر من عقد القلب على تسليم النفس طواعية واختياراً لأمر الله ونهيه ، وهو بهذا مختلف المعنى عن الإيمان ، حيث إن الإيمان تصديق يستقر به القلب ويطمئن ، أما الإسلام فتسليم وانقياد لأمر الله . لهذا ينبغي التفريق بين المقامين : مقام المعنى ومقام الوقوع ، حتى لا نقع في اللبس ، ونتوه في الجدل . فمن الناس من يقول : الإيمان والإسلام واحد ، ومن الناس من يقول : شيان متباينان ، ويحتدم الخلاف والنزاع ، وحل النزاع والخلاف سهل ، لأن لكل منهما ملحظاً خاصاً به ، فتتفك الجهة ، ولا يقع النزاع على محل واحد ، لأنه لا يوجد اسمان بمعنى واحد لا يزيد أحدهما على الآخر ، وإن دقت هذه الزيادة^(١) ، وإلا كان فضولاً وهذياناً ، فمن هنا قال من قال بأنهما شيان ونوعان ، وقد بينا وجهة نظر الحكيم في تفريقه بين المعنيين ، ولما كان المؤمن يقبل النوعين بعقد واحد فقد قال من قال إنهما واحد . وعلى ذلك يتصادق المسلم والمؤمن دون الإسلام والإيمان ، والاختلاف إنما وقع لعدم تحرير محل النزاع وإدراك معنى كل من اللفظين والرجوع إلى معنى كل اسم منهما^(٢) .

وهذه الطمأنينة التي ذكرنا أن القلب يستقر بها في إيمانه هي طمأنينة التوحيد ، بمعنى أنه يوحد الله ، فلا يلتفت إلى شيء سواه يتخذه رباً ، وذلك كما رأينا هو الإيمان وهو على هذا لا ينقص ، وإلا زال وأصبح شركاً ، وفي نفس الوقت لا يزيد ، لأن التصديق في حد ذاته لا يزيد ، لكن هنالك طمأنينة أخرى تتولد من طمأنينة التوحيد ، تلك هي طمأنينة الإقبال ، بمعنى أنه يقبل على ربه بجميع قلبه ، فلا يلتفت إلى شيء من أحوال نفسه وشهواتها ، فالإيمان يلزم العبد عند اطمئنان قلبه بطمأنينة التوحيد ، وذلك هو المبدأ أو البدء ، فمن وحد ربه بقلبه ولسانه ، وقبل الشريعة فهو مؤمن ،

(١) وقد كتب الحكيم لشرح هذا المعنى كتاب «الفروق ومنع الترادف» .

(٢) مسألة في الإيمان والإحسان والإسلام ص ٨٩ أ من مخطوطة ولي الدين .

قد حرم ماله ودمه وعرضه ، وقد انمحت عنه شهوة الشرك ، أما باقي الشهوات فإنه ما يزال أسير نفسه لها ، ومن تخلص منها بالكلية ، واطمأن طمأنينة الإقبال فهو مؤمن أيضاً ، إلا أن إيمانه قد بلغ ، فهو المؤمن البالغ ، الذي ماتت شهوة نفسه ، وقطع قلبه عن كل شيء سواه ، وبين هذين الحدين درجات ، وكل يعمل على درجته^(١). يقول الحكيم : إن لفظ المؤمن كان يطلق في زمن رسول الله ﷺ على من كان بهذه الصفة^(٢) ، (أي على المؤمن البالغ) ، ويفهم ذلك من أن الله تعالى أثنى على إبراهيم خليله فقال : ﴿ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (الصافات: ١١) ، وقد قيل إنه إذا أثنى على عبد فأبلغ في الثناء قال: ﴿ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ ﴾ ، ويفهم أيضاً من وصفه للمؤمنين في تنزيله ، كما في آية : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾ (الأنفال: ٢) إلى قوله تعالى : ﴿ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾ (الأنفال: ٤) ، ولذلك قال أبو بكر رضي الله عنه « وددت أني شعرة في صدر مؤمن » فهو يقصد من كان مؤمناً بهذه الصفة .

ولما كانت تلك الصفات التي تكون بها طمأنينة الإقبال إيماناً ، وهي بين المؤمنين متفاوتة على درجاتهم ، تزيد وتنقص بحسب أحوالهم ، فقد أمكن أن نقول إن الإيمان بهذا المعنى يزيد وينقص . قال الحكيم^(٣) : « فمن ههنا استجاز من قال إن الإيمان يزيد ، وكما يزيد فإنه ينقص ، سمي الزائد من النور في صدره إيماناً ، وما نقص فممنه نقص ، والأصل الذي منه بدأ التوحيد قائم ، فبأقل التوحيد يصير موحداً « هو الإيمان » .

ويمكن أن نصل إلى ما يريد الحكيم أن ندركه وهو أن محل النزاع مختلف ، وأنه من أجل ذلك لا يصح التنازع والاختلاف ، بل الأولى الانصراف إلى ما به تتولد أنوار الإيمان . وهو في سبيل ذلك يضرب أمثلة محسوسة ، مثل عين شمس وشعاعها على الأرض ، فكل منهما يطلق عليه

(١) نواذر الأصول ص ٧٢ .

(٢) (٣، ٢) المصدر السابق ص ٧٣ .

لفظ الشمس ، أما عين الشمس فلا تزيد ولا تنقص ، وهي الأصل والمبدأ الذي يشرق منه الشعاع ، فإذا وقع بينها وبين الأرض غيم أو سحابة رقيقة نقص من إشراقها ، فعين الشمس بحالها لم تنتقص ، ولكن انتقص سلطانها وإشراقها وشعاعها ، فإذا ذهب الغيم زاد في إشراقها وشعاعها ، فالشمس بمعنى العين لا تزيد ولا تنقص ، والشمس بمعنى الإشراق والشعاع تزيد وتنقص ، كذلك أصل الإيمان ، وهو طمأنينة التوحيد ، لا يزيد ولا ينقص ، وما تولد عنه من أنوار في القلب والصدر يزيد وينقص ، وبهذا يزول الخلاف والتنازع ، ويظهر أنه خلاف لفظي .

وليس ذلك هو نهاية مقصد الحكيم من ضرب المثل ، بل إنه يستفيد منه إلى أقصى حد ، ويبين أنه بمقدار ما ينقص إشراق الشمس وشعاعها يدخل النقص في جميع بني آدم : الزرع والثمار ، وإذا زاد إشراقها عملت حرارتها في زرعهم وثمارهم ، وكذلك شمس الإيمان في القلب إذا حال دون إشراقها وشعاعها غيوم الهوى والشهوات دخل الوهن في القلب وفي النفس والعمل . وإذا ذهبت غيوم الهوى والشهوة زاد إشراق الإيمان فاستقر القلب ، وقويت النفس والعبودية^(١) ، فأهل الإيمان من أصل الإيمان متساوون ، وفي مشاهداتهم وما يتولد في أنوارهم من ثمرات الإيمان وفروعه متفاضلون ، ويعلق الحكيم على ذلك بقوله : فأَيُّ تنازع بقى ههنا . ولسوف نجد الإمام الرازي - فيما بعد - هو وكثير من المتكلمين يردون هذا الخلاف إلى خلاف لفظي^(٢) كما رآه الحكيم من قبل .

وإذا كان ذلك هو مكان الإيمان ومكان الإسلام ، ومكان الإقرار ، فأين هو مكان العمل ؟ يرى الحكيم أن على العبد أن يفي بعبوديته التي قبلها في عقد الإيمان والإسلام ، وأنه مطالب بهذا الوفاء يوم القيامة ، والعبودية على

(١) مسألة في الإيمان والإحسان والإسلام ص ٨٨ أ من مخطوطة ولي الدين ، والأكياس والمغترين ص ٣٦ .

(٢) الإيجي : المواقف ج ٢ ص ٤٥٧ .

نوعين : الأولى : أمر يحكم به عليه ربه : وهو الأحوال المختلفة ، من الغنى أو الفقر ، العز أو الذل ، الصحة أو المرض ، وكل أمر محبوب أو مكروه : ووفاءه اطمئنان قلبه ونفسه إلى ما حكم به عليه ربه ، الثانية : أمر يأمره به ربه من إتيان الفرائض ، وترك المحارم ، ووفاءه أن ياتمر بمأموره ، وينتهي عن محارمه ، فمن وفا نجا ، وإلا حوسب ، ومن وجد مقصراً فهو إلى مشيئة الله ، إن شاء عفا ، وإن شاء عاقب^(١) . ومعنى ذلك أن العمل لا يدخل في مفهوم الإيمان ، ولا في مفهوم الإسلام ، ولكنه في نفس الوقت يسمى إيماناً وإسلاماً لأنه من مقتضيات الإيمان والإسلام .

والترمذي بهذا يتفق مع أبي حنيفة اتفاقاً يكاد يكون تاماً فيما يتعلق بمسألة الإيمان والإسلام ، ويرى - مثل أبي حنيفة وغيره من أهل السنة - أن مرتكب الكبيرة من أهل القبلة مؤمن ، خلافاً للخوارج الذين يكفرونه ، وللمعتزلة الذين يضعونه في منزلة بين المنزلتين ، ويقولون عنه إنه لا مؤمن ولا كافر ، وللحسن البصري الذي يرى أنه منافق^(٢) ، ذلك لأن مبدأ الإيمان ، وهو طمأنينة التوحيد ، لا يزول بارتكاب الكبيرة ، بل يجمع ارتكاب المعاصي والكبائر ، ولكن طمأنينة الإقبال ، التي هي ترك الشهوات هي التي تختفي وقت ارتكاب الكبائر ، وعلى ذلك قول رسول الله ﷺ : « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن » يقول الحكيم : فالذي يسرق ويزني هو في حالته غير مطمئن إلى ربه سبحانه وتعالى طمأنينة الإقبال ، ولو كان كذلك لم يزن ولم يسرق ، بل هو مقبل على شهوات نفسه ، وهو في طمأنينة التوحيد ، التي هي أضل الإيمان ، باق^(٣) ، ولو أنهم كفروا بذلك ، وزال عنهم اسم الإيمان ، لم يكن حدهم الجلد أو القطع ، كما هو الحكم

(١) مسألة في الإيمان والإحسان والإسلام ص ٨٩ أ .

(٢) الإيجي : المواقف ج ٢ ص ٤٥٨ .

(٣) نواذر الأصول ص ٧٢ .

فيهم ، بل كان حدهم القتل ، كما هو الحكم في المرتد^(١) ، بل إنه يجوز أن تقع الكبيرة من الولي ، وتلحق به الذنوب ، وإن لم تكن من أخلاقه ولا من عاداته^(٢) ، وهذا يذكرنا بموقف مماثل للجنيذ حين سئل : العارف يزني يا أبا القاسم ؟ فأطرق ملياً ، ثم رفع رأسه وقال : ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ (الأحزاب: ٣٨)^(٣) .

ويستدل على أن أصل الإيمان قد يجمع ارتكاب المعاصي والكبائر بنحو قوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ﴾ (الأنعام: ٨٢) ، ويمثل ما رواه أبو الدرداء رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ : ﴿ وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ ﴾ قلت : يا رسول الله ، وإن زنى وإن سرق ؟ فقال : ﴿ وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ ﴾ قلت : يا رسول الله ، وإن زنى وإن سرق ! فقال : ﴿ وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ ﴾ قلت : يا رسول الله ، وإن زنى وإن سرق ؟ قال : وإن زنى وإن سرق ، وإن رغم أنف أبي الدرداء ، وما رواه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن »^(٤) .

لقد لاحظنا من قبل أن اتجاه الحكيم نحو مسائل الكلام اتجه سببي ، وأنه يؤثر طريقة السلف في التوقف والتفويض ، والاشتغال بما ينبغي الاشتغال به من الأوامر والنواهي مما فيه النجاة ، وأنه لم يعرض لأكثر ما عرض له منها إلا عرضاً وفي إيجاز ، وقد عبر عن ذلك أبو نعيم في الحلية عند ترجمته بقوله « مستقيم الطريقة تابع للآثار »^(٥) .

والآن يجب أن نضع ملاحظتنا في منهجه في معالجة ما عالجه من هذه المسائل ، وقد عرضنا منها بعض ما وجدناه مناسباً للبحث ، فنلاحظ : أولاً : نزعه اللغوية اللفظية . بمعنى أنه يرد اللفظ إلى معناه اللغوي ،

(٢) جواب كتاب من الري ص ١٧٠ .

(٤) نواذر الأصول ص ٧٤-٧٨ .

(١) نواذر الأصول ص ٧٣ .

(٣) القشيري : الرسالة ص ١٧٥ .

(٥) حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٣٣ .

مبيناً العلاقة بين هذا المعنى اللغوي ، وبين ما يريد بيانه في المسألة ،
كما فعل - مثلاً - عند معالجته لضحك الرب ورؤية الله تعالى .

ويمثل منهجه هذا قوله بصدد التفسير : ففسر القرآن كشف معانيه
وإيضاحه ، فإنما يعلم تفسيره العلماء باللغة ، والحكماء بعلم اللغة ، والحكماء
بالحكمة الظاهرة ، والحكماء بالحكمة الباطنة ، فهم أهل التفسير فأما
قولنا : إنما يعقله العلماء باللغة فهم الذين عرفوا ألفاظ العرب في الظاهر ،
وأما الحكماء بعلم اللغة ، فهم الذين عرفوا أساس اللغة وتديره فيها^(١) .

ثانياً : نزعة التوفيقية ، فهو يحاول دائماً أن يحدد محل النزاع ، ليبين أن
نزاع المتنازعين ليس وارداً على محل واحد ، مستفيداً في ذلك بالمنهج
اللغوي المذكور ، وأنه بتحرير محل النزاع يمكن رد كل رأي إلى محله الذي
قد يكون مقبولاً فيه من الخصماء ، ولا يعود هنالك - إذن - محل للنزاع ،
بل يكون نزاعاً لفظياً ، كما فعل - مثلاً - في زيادة الإيمان ونقصه ، وفي أن
الإيمان والإسلام واحد أو متغايران . انظر لتعليقه على هذه المسألة حيث
يقول : فمن خفى عليه هذه الصفة ، كيف ذكر الله هذا الأمر ، وما تفسير كل
كلمة من هذه الأسماء ، فإنما يخوضون بجهلهم بالأسماء ، وتقع بينهم
المنازعة [فالنزاع لفظي] فواحد يقول : الإيمان في القلب ، وآخر يقول : غير
مخلوق ، فيتعادون ويتفرقون ، ويتدابرون ، ويتباغضون ، وهم في
هذا الكلام كالهذيان ، لا يرجعون إلى تفسير كل اسم^(٢) [أي إلى تحرير
محل النزاع] .

ثالثاً : اتخاذ ذلك كله وسيلة لدعوة المتنازعين والمتخالفين إلى نبذ ما
هم فيه من نزاع وخلاف في هذه الأمور ، لأنها تؤدي إلى التباغض والتدابر ،
والتنازع بالألقاب ، مع أنها غير مستوجبة للنزاع والخلاف ، والعودة إلى

(١) خلق هذا الأدي ص ١٩٩ أ من مخطوطة ولي الدين .

(٢) مسألة في الإيمان والإحسان والإسلام ص ٩٠ أ من مخطوطة ولي الدين .

الناحية العملية من الدين التي لا يضر معها الاختلاف أو تبادل الآراء ، وهذا واضح في معالجته لهذه المسائل بعامه .
موقفه من المتصوفين :

من عرضنا لموقف الحكيم إزاء المحدثين والفقهاء ، ووصفه للمحدث الكامل بأنه هو الذي يحمل الحديث للانتفاع به في نجاة نفسه ، وإحسان عبادة ربه ، ويؤديه حفظاً على الدين ، ورعاية لأهله ، ووصفه للفقهاء بأنه هو الذي يستنبط المسائل ، فيكون من عبيد الله الذين اختصهم برحمته لولايته واصطفاهم ، ووفى حظوهم من المشيئة ، نعلم على من تنطبق هذه الأوصاف !! إنها تنطبق على خاصة المتصوفين ، فالمتصوفون الذين أدوا حقوق التصوف ، فوصلوا إلى مقام الولاية هم - إذن - أولى الناس بأن يقتدى بهم ، ويهتدى بأحكامهم ، بل هم أولو الأمر الذين أوجب القرآن طاعتهم^(١) بقوله : ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩) .

ولما كان هذا هو محلهم ، وكان هذا هو شأنهم بالنسبة لأنفسهم ، وبالنسبة لغيرهم ، كان من اللازم أن يحدد موقفهم تحديداً كافياً يبعد عنهم التهم ، ويحفظ لهم مكانتهم ومحلهم .
ولم يكن ذلك سهلاً ، لأنه يحتاج إلى عمل مزدوج تكمل كل ناحية منه الأخرى .

الأولى : تنقية الشوائب ، ونفي الأغيار الذين يسيئون بسلوكهم وتصرفهم وجهلهم بهذه المقامات العالية ، وادعاءاتهم الكاذبة ، إلى المحققين ذوي القدم الصادقة والمكانة الثابتة ، فيشوهون بذلك سمعتهم ، ويضربون عنهم للناس أسوأ المثل ، فيصدونهم عن السبيل ، ويصرفونهم عن الانتفاع بحكمتهم ، والتأدب بأدابهم .

الثانية : الدفاع عنهم ضد الناقدين ، وإزالة شبهاتهم ، وإثبات صدق الصوفية ، وصدق أقوالهم وأحوالهم وتأيد دعاواهم .

(١) تحصيل نظائر القرآن ص ٦٨ ب .

وقد قام الحكيم بذلك في ثبات ومقدرة فائقين ، لا يكونان إلا لمن كان في مثل مقامه ومكانته ومعرفته بدخائل النفوس وأحوالها ، فهو يعالجها معالجة الخبير الواصل المطمئن إلى جميع أقواله وأحكامه ، وهو يترفق قصداً في مواضع يراها أولى بالرفق ، ويشدد ويغلظ عمداً في مواقف يراها أحق بالشدة والغلظة ، وهو يتوجه إليهم جميعاً بالنقد في خاصة أنفسهم ، كما كان شأنه مع سائر الطوائف التي تحدثنا عنها ، لا بقصد التجريح ، ولكن لفتاً لأنظارهم إلى حق الدين عندهم ، وما ينبغي أن يكونوا عليه .

وهو يتخذ في الناحية الأولى اتجاهين :

الأول : إلى نقد الدخلاء والمتشبهين الذين يتخذون من الانغماس في غمار المتصوفين ، والتزيي بأزيائهم ، والتصرف بمثل تصرفاتهم ، والتحدث بمثل أحاديثهم ، وسيلة لاكتساب الجاه والسمعة والاشتهار بين الناس ، لينالوا من حطام الدنيا ، ويمتنعوا بهم من الخلق إذا أحدثوا حدثاً يحتاج إلى تأديب .

والثاني : إلى الذين سلكوا الطريق ، وخطوا فيه خطوة أو خطوتين ، ثم ثقلت بهم نفوسهم ، وغلبتهم على إرادتهم ، أو أخذت حظاً من سلوكهم فخدعتهم عن طريقهم هؤلاء معدودون عند الناس من الصوفية ولكنهم يضررون اسم المتصوفين ، ويضررون الناس ويخدعونهم ويغرونهم . أما الدخلاء والمتشبهون ، فلهم مظاهر متعددة ، يصف الحكيم الكثير منها .

فطائفة يندسون بين الصالحين كيما يعرفوا بالصلاح ، ويعدون من الصالحين ، ويفرق الحكيم بينهم وبين من يصحب الصالحين رغبة في الاستفادة من آدابهم ، والتخلق بأخلاقهم ، وكبح جماح نفوسهم بصحبتهم ، فهؤلاء صحبتهم صحبة تخلق وتادب ، أما أولئك الدخلاء فغايتهم التحرز بهم ، وبمحنة الخلق لهم من الآفات ، والتمكن بقوتهم وجاههم من نيل حطام الدنيا ، فصحبته على الترائي ، وهم مخذولون في خطر عظيم ، يقول الحكيم ^(١) : « فالتخلق والتأدب : لرجل في نفسه عرامة ... فألزمها صحبة

(١) الفروق ص ٨٥ ي .

المتقين ، ليخلق نفسه بأخلاقهم ، ثم ألزمها مجالسة الكبراء لتأدب بآدابهم
وتصفو أخلاقه .

« والتراثي : لرجل اندس في الصالحين ليعرف بذلك ، ويكون في
أعدادهم عند الخلق ، فاحترز بصحبته من الآفات ، وتقوى بها لينال من
حطام الدنيا ؛ وليمتنع بهم من الخلق إن أحدث حدثاً يحتاج إلى تأديب ، ... ،
فهذا عبد مخذول ، أسلمه الله عز وجل إلى نفسه ، ووكله إلى من ركن إليه .
وطائفة أخرى تماوتت فتظاهرت بالمسكنة ، وتكلفت سكون الجوارح ،
وتصنعت الهدوء وخفضت الصوت وقلت النطق ، يوهمون الناس بذلك
الخشوع ، ويجعلون منه فخاً يصطادون به عندما تحين الفرصة ، فهم في
رأي العين خاشعون ، وفي دخيلة أنفسهم مخادعون ، يطلبون الرئاسة
والثناء والمدح لا غير ، ويصف الحكيم مظهرهم ذلك بالتموت
وبخشوع النفاق ، ويقول عنهم^(١) : « وخشوع النفاق لعبد ممتلى صدره من
الشهوات والوساوس وحب الرياسة ، وحب الثناء والمدح ، فتماوت بجوارحه ،
يرائي الناس بسكونه وهدوئه وقلته منطقته وخفض صوته ، وتوقي الخفة
والطيش في أموره ، قد صير نفسه كال ميت ، يتصنع بهذه الصفة ، ويرائي بها ،
قد نصب فعله هذا فخاً لاصطياد بعض حكام الدنيا ، فهو في تراثي العين
خاشع لإظهار المسكنة والتمات ، وهو كاذب » .

وطائفة أخرى هيئوا بيوتاً أثاروا فيها الذكر وأصوات القراء ، ومقصدهم
منها أن تكون مصايد يتأكلون بها حطام الدنيا ، ويشهرونها ، ويجعلونها
مجمعاً للرجال والنساء الذين يتمادون بغير خشوع ، ويذمون الدنيا بغير زهد ،
ويذمون الأغنياء ويعيشون عيالاً عليهم ، وشتان بين هذه البيوت وبيوت
أصحاب العلم والرياسة ، الذين جعلوا بيوتهم مثابة للغرباء من الآفاق ،
الذين يلتمسون أدبهم وسيرتهم وعلمهم ، ويتنفسون عندهم ، ويستكنون ،
فهم يواسون زوارهم من ذات أيديهم ، ويعينونهم على دهرهم ، والحكيم
يفرق بين البيتين حتى في التسمية ، فيسمى الأول باسم المصيدة ، ويسمى

(١) الفروق ص ٧٥ ش .

(٢) المصدر السابق ص ٨٧ ش .

الثاني باسم المأوى ، يقول^(١) : « فالمأوى لرجل عطوف ، له حظ من العلم الرياسة ينتابه الغرباء من الآفاق ، اقتباساً من أدبه وسيرته وعلمه ، ويزوره أهل الإرادة والصدق تنفساً عنده فواساهم من ذات يده ، وأعانهم على دهرهم ، وتحمل أثقال مؤنهم ، فهذا رجل من نصحاء الله ، قد بواً للخلق موباً صدق ».

« والمصيدة لرجل هياً بيتاً للمنتابين ، فأثار فيه الذكر وأصوات القراء ، فتلك المصايد ، فشهره في البلاد ، وصيره مجمعا للرجال والنساء ... أكسل قوم في العمل ، وأجمع قوم حلوقاً ، عبيد البطون ، أسراء الحلوق ، فمذاود الأرامل هناك تنقض ، وصرر المخدوعين هناك تحل ، وأحمال المغترين بهم من الطعام تحط ، فهم في دهرهم يذمون الدنيا ويتقجمون على أهلها » .

ومثل هؤلاء إذا تزاوروا مع الناس لم تكن زيارتهم زيارة الصادقين المتصافين في ذات الله ، بل كانت زيارة تطفيل ، يتطفلون فيها على مناديل البيوتات ، وأموال الأرامل ، ويجتمعون فيها على المرق وامتلاء البطون ، ثم يقضون ليلهم ونهارهم بحكايات عن شمائل أئمة الهدى ، والتحازن على فقد ذلك من أنفسهم ، وينشطون لهذه الزيارات ما دام هناك مرق ، فإذا افتقلوه تكاسلوا وتثاقلوا^(٢).

وبالجملة ، فهؤلاء الدخلاء يتلمسون حظاً من هذا العلم ، ويلتقطون نثرات من حكايات الحكماء ، وشمائل الأولياء وأخلاقهم ، فيخلطونها بما يشاءون ، ويخدعون بها الناس ، ويدعون أنهم يقومون بالوعظ والدعوة إلى الله ، ويقصدون بذلك اكتساب الشهرة والجاه ، والرياسة ، والتوصل بكل ذلك إلى مآربهم الدنيوية ، والتحصن بها من آثار انحرافهم ، ونتائج سيئاتهم ، وقد يخدعون بذلك الناس لجهلهم ، فيغرونهم ، ويزينون لهم سوء أعمالهم .

أما الذين سلكوا الطريق ، وخطوا فيه خطوة أو يزيد ، ثم ثقلت بهم

(١) الفروق ص ٨٧ ش .

(٢) المصدر السابق ص ٩٠ ي .

نفوسهم ، فلهم أيضاً مظاهر مختلفة ، يتحدث الحكيم عنها ، تنبيهاً من ناحية ، وتحذيراً للسالكين من مثل مصيرهم من ناحية أخرى .

فطائفة استقامت نفوسهم ، فحسوا أن ذلك بمحض اجتهادهم ، وقوة إرادتهم ، فاقترضوا من الخلق ما أدته إليهم نفوسهم ، وأرادوا أن يقيمواهم على حد السيف من الصدق ، فضيقوا على الخلق في حسابهم ، واشتدوا في نصيحتهم ، وأسأوا عشرتهم ، ولم يراعوا أن ما نالوه من استقامة أنفسهم إنما كان من رحمة الله بهم ، ومنته عليهم ، وقد كانوا من قبل مخطئين ، تنازعهم نفوسهم في أمر الله ونهيه ، فكيف يقتضون منهم ما هو إلى الله يمين به على من يشاء ، كأنهم يدعون الربوبية . ويصفهم الحكيم بقوله ^(١) : « إن النفس إذا استقامت دعت الخلق إلى الصدق ، وأقامتهم على حد السيف من الصدق ، وقد وقع الخلق في خناقها ، تقتضي من الخلق ما من به عليه ربه ، كأنه يدعى الربوبية ، فهذا دأبها ، (وقد كانت) تنازع ربها في كل أمر ما دامت مخطئة ، كانت تنازع في الأمر والنهي ، قال لها ربها : افعلي ، فكسلت وتوانت ، وقال لها : ائت ، فجمحت ورمت بنفسها ، فلما رحمها ربها ، ومن عليها بالاستقامة ، أخذت تحاسب الخلق وتخنفهم ، وتقتضي منهم الصدق بسوء العشرة » .

وطائفة اغترت حين نظرت إلى صلاح ظاهرها ، ولم يكونوا قد وصلوا بعد إلى صدق الطهارة من شهوات النفس ، فأظهروا الموالات والمعاداة ، ولكن موالاتهم ومعاداتهم لم تكن خالصة من شهوات أنفسهم ، فموالاتهم خداع وخلافة ، ومعاداتهم جفاء وانقباض ، يحتقر بذلك الخلق ، ويتعظم ويتكبر ، من إعجابه بنفسه ، فهو مخلط مغرور ، غير قريب ولا عطوف ولا رحيم ، لا يهتم بأحوال الناس ، إنما همه وباله في شأن نفسه ، فإذا نأى فنأي كبر وعظمة ، وإذا دنا فدنو ملق وخدعة وبصبة ^(٢) .

(٢) الفروق ص ٥٩ ي .

(١) جواب كتاب من الري ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

وطولها ألف أخرى اتخذت مظهر مختلف، تتناسب كلها إلى التصور وف،
 ولكن المرء فيها لهم يتخذ هذه المظاهر وفي نفسه حصة كفاية تمنعه ممن
 الاقتناء بها، بل ربما اتخذتها تكلفاً وتضعفاً، يثبج بها رغبة، ويكتسب بها
 جهاً، ممن هو لاء أخصاب الربط، والمجاولون ليلست الله الحرام، ووطالبو
 الغزلة والغلوة عن اللبس، والسلسون في أرض الله، فكهم ممن مبربط في
 الظاهر وهو عيال على الربط، ومثلهم على أهلها، متسبب في العظمة إلى
 الربط، قد غلب ذلك الاسم معه على اسم الله، فقرأه يبرأهم أهل الدنيا في
 دنياهم بقوة ذلك الاسم^(١)، وكهم ممن مجاور لليلست أظهار الجوار، وهو هلك
 طالب دنيا، قد تفسح في تجارة عريضة، وبضائعه مزاولة عليه ممن التواحي،
 فهو مهلك في الطراف، يعملو ويرفأخر أخصابه كهم طفت اليرم، فهمة
 صاحب هذا الاستكبار والصلف به والإعجاب بفضله لما أعطى ممن القوة،
 ليس هلك ضرر ولا افتقار إلى الله، وهو في ذلك الجوار مصغ أذنه إلى ممن
 يردد إليه ممن أهل بلاهه... وإذا اعتزل اللبس، وطلب الغلوة القبحى وضيع
 الحقوق، وساء خلقه، وذهبت عشرته... وإذا سلت في أرض الله تنطلى
 اللبلان ذواً، ينفوق ممن لقي، وينفوق إلى ممن بقي، فليست هذه سيلة^(٢).

وهلك طرفة أخرى بهم بها التروفي أئند الالهة لم لأئن ضررها أئند،
 وهي التي وصلت في سلوكها إلى رتبة ممن المرأب طالعت فيها لتدبير الله
 تعلل في الدنيا والآخرة حتى أشرقت قلوبها بنور الحكممة، فطلى اللقيم
 بهذه الرتبة إحكم شروطها قليل أن يتصرف في سلوكه باختاره، لكنهم اغتر
 بما وجد ممن القوة، وتجرأ على التلزل ممن الدنيا، اعتمد على أنها لا تقصوه
 في دورجه ورتبه، فمال عن مقامه إلى هوى نفسه، أو وقام بلعلال ممن ألال
 البر لهم تطلب معه في هذا الوقت، معقداً أنه قد قوى واستغنى بما نال له ممن
 نور القربة، فينبغي أن لا يعلق معد معطلاً، لكنه في الحقيقة يأنمر بهه واه،

لا بأمر الله ، فهو مخدوع مستدرج ، قد أضر بنفسه ، وأضر بالأمة ، لأنهم اغتروا به واتخذوه حجة فيما يفعله من تناول الدنيا ، أو الانتهاض إلى أعمال لم يؤذن له فيها ، فهو مفتون ، وكل من اقتدى به اقتدى بالفتنة^(١) ، وربما كان صاحب هذا ذا منطق وطلاقة ورياسة فتشبه عليه النفس حتى تسترعيه بهذه المحاسن ، فهذا الرجل لم يصبر على السير فملّه ، ولم يرتفع له ما أمله من الوصول إلى الله تعالى ، فأقبل على النساك يتصنع بأعمالهم وينطق بكلام الأولياء^(٢) ، فهذه أحوال المريدين افتضحوا وفضحوا الصادقين منهم^(٣) .

لأمثال هذا يعقد الحكيم الترمذي امتحاناً عسيراً يبلغ سبعة وخمسين ومائة سؤال تتعلق بمعارف الحكماء البالغين وعلومهم ، وعجزه عن إجابة هذه الأسئلة دليل على أنه لم يبلغ بعد هذا العلم ، ولم يكشف له الغطاء عن هذا النوع منه ، فلا هو عالم بالطريق ولا بالمكان في الطريق ، ولا بمنتهى القوم ومنازلهم ، « فيقال لهذا البائس : إن كنت خلوا من هذا الذي ذكرناه ، وفي عمى عنه ، فما دخولك في هذا الباب حتى تكدر الماء الصافي ؟ فأى جرم أعظم من جرم رجل يلتقط كلام الأولياء حرفاً حرفاً ، ثم يخلطه فيصوغه حكايات ، ثم يرمي بهذا إلى قوم يتزين بذلك عندهم ، فيعمى عليهم طريقهم ويفسد عليهم سيرهم »^(٤) .

أما الناحية الثانية ، وهي الدفاع عنهم ، وإزالة الشبه عن سلوكهم ودعواهم ، وإثبات صدقهم وصدق أحوالهم ، فيتخذ مقامين أيضاً ، وإن يكن الفاصل بينهما دقيقاً جداً ، بحيث يمكن توجيه الكلام دفعة إلى كلا المقامين ، لأن مظهرهما واحد ، ولكن اختلافهما نشأ من ناحية المصدر والدافع ، ذلك لأن الناقد المنكر لأحوال الصوفية أحد رجلين :

رجل لم يذق شيئاً من هذا المعين ، ولكنه ملازم للعلم الظاهر ، صادق

(١) الأكياس والمفتريين ص ١٦ - ١٧ وخاتم الأولياء ص ١٣٩ - ١٤٠ .

(٢) ختم الأولياء ص ١٤١ .

(٣) الأكياس والمفتريين ص ٨٩ أ .

(٤) ختم الأولياء ص ٣٢٧ .

في ملازمته لهذا العلم ، ينكر من أحوال الأولياء والصوفية ما لم يعرفه ، وهو ملوم لخوضه فيما لم يعرفه .

ورجل شدا من هذا العلم كلمة أو كلمتين ، وسار فيه على صدق جهده منزلة أو منزلتين ثم توقف في الطريق ، ولم يدرك غايته ، ولا أبعد فيه ، فهو يتوهم أن هذا منتهى ما يمكن الوصول إليه ، فينكر على غيره تقديرًا على ما لديه ، وقياسًا على ما ناله ، ويمكن تركيز نقاط إنكارهم أخذًا من كلام الحكيم فيما يلي :

الأولى : أنهم يدفعون كرامات الأولياء ، من نحو المشي على الماء ، وطبي الأرض ، بناء على أن خرق العوائد من آيات المرسلين ، فإذا أثبتنا ذلك لمن دونهم أبطلنا حجج المرسلين . وعلماء التوحيد من أهل السنة قد أثبتوا جوازها^(١) ، خلافًا للمعتزلة ، بناء على استناد جميع الممكنات في وجودها إلى قدرته ، وأن الكرامة ممكن من الممكنات ، لا يلزم من فرض وقوعه محال ، ودعوى عدم الفرق بينهما ممنوع ، فهم يفرقون بين الكرامة والمعجزة ، بأن المعجزة مقارنة بالدعوى والتحدي خلافًا للكرامة^(٢) . والحكيم يتفق مع أهل السنة في جواب هؤلاء بالتمييز بين الكرامة والمعجزة . لكن بينما يميز أهل السنة بينهما من ناحية المظهر ، يميز الحكيم بينهما من ناحية المصدر ، فمظهر المعجزة خارق للعادة مقرون بالدعوى والتحدي ، ومظهر الكرامة خارق للعادة يقع على يد عبد ظاهر الصلاح ، وذلك كاف للتمييز عند أهل السنة ، أما الحكيم فيميز بينهما بأن الكرامات من كرمه تعالى ، وأن الآيات والمعجزات من قدرته تعالى ، وهذا التمييز تمييز باطن ، لا يدركه ولا يطمئن إليه إلا من أحس بمثل إحساسه وشعر بمثل شعوره ، فهو لا يكفي - في الحقيقة - للرد على أهل الظاهر ، ولذلك يعلق بقوله : فلم يقرؤا بالكرامات لياسهم من هذه الكرامات لما هم فيه من الأدناس والتخليط^(٣) .

(١) ويحكى عن أبي إسحق الأسفراييني عدم جوازها .

(٢) الإيجي : المواقف ج ٢ ص ٤٤٠ .

(٣) ختم الأولياء ص ٣٩٣ .

ولقد شارك أهل الظاهر القراء والزهاد المدعون للصدق ، فأنكروا كثيراً من شؤون خاصة الأولياء ، تقديرًا من تلقاء أنفسهم ، زاعمين أنه لا يكون ، ويعلل الحكيم ذلك بأنهم قدروا هذه الأمور على ما رأوا من حظوظ أنفسهم من هذا الشأن ، فإنما حظهم منه التوحيد ، ثم الجهد في وفاء الصدق ، ثم الصدق في الجهد ، حتى ينالوا شيئًا من القربة ، وهم في عمى عن علم ممن الله تعالى ، وحظوظه لخاصته ، ومحبتة إياهم ، ورأفته لهم ، فإذا سمعوا بشيء من هذا تحيروا وأنكروه^(١) .

أما وقوع الكرامة فغير منكر ما قد حدث للسيدة مريم ، حيث بشرت بعيسى عليه السلام ، ووجدت رزقًا لا يعرف في الدنيا في ذلك الوقت ، وجدت فاكهة الصيف في الشتاء^(٢) . وما قد حدث من عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه ، حين نادى من على منبره « يا سارية بن حصين^(٣) ، الجبل الجبل » فسمع الجيش كلمته وهم منه على مسيرة شهر . وتفرسه في مالِك بن الأشتر النخعي حين قال : قاتله الله ، إني لأرى منه للمسلمين يومًا شرًّا عصبياً^(٤) . وقول أبي بكر رضي الله عنه لعائشة رضي الله عنها ، إني كنت نحلكت جدار نخل بالعالية ، ولم تكوني حزته ، وإنما هو مال الوارث ، وإنما هو أخوك وأختك ، فقالت له : يا أبت ، إنما لي أخت واحدة ، فقال : إني ألقى في روعي أن الذي في بطن بنت حارثة بنت ، قالت : فولدت ابنة^(٥) . الثانية : إن هؤلاء يدعون أمورًا عظيمة تتعلق بالولاية ، والسعادة والشقاء ، وكشف الغطاء ، مما هو من باب الغيب ، وهذا ممنوع بمقتضى قوله تعالى ﴿ قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ (النمل: ٦٥) فتكون هذه الدعاوى كاذبة غير صادقة ، ويجب الحكيم على ذلك في بساطة تامة

(١) ختم الأولياء ص ٣٩٣ - ٣٩٤ ، راجع في ذلك الفصل الهام الذي عقده في نواذر الأصول تحت عنوان ديدان القراء ص ٢٣٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٩٣ - ٤٠٠ ويرى محمد عبده أن قصة مريم عليها السلام لا دليل فيها . رسالة التوحيد ص ٢٠٥ .

(٣) في جمهرة أنساب العرب لابن حزم بتحقيق عبد السلام هارون ص ١٨٤ أ أنه سارية ابن زنيب بن عمرو .

(٤) ختم الأولياء ص ٣٩٣ . (٥) المصدر السابق ص ٣٩٧ .

ويقول : فعلم الغيب عند الله ، وكم من غيب أطلع عليه رسوله ، فأى حجة في هذا^(١) . فالغيب عند الله ، وهو يطلع - على ما يشاء منه - ما يشاء من عباده ، فأى حجة في هذه الآية لمن يدعى أن الغيب لا يعلمه إلا الله ، وهل ادعى هؤلاء أنهم يعلمونه من تلقاء أنفسهم ؟ فإذا كان الله يكرم بعضهم بإطلاعه على شيء منه فهل يكون ذلك عدواناً على غيب الله ؟ أو تكذيباً للآية في أنه لا يعلم الغيب إلا الله ، وهو يطلع من يشاء على ما يشاء من هذا العلم ، وقد أطلع رسوله بالفعل على شيء من ذلك ، بل أطلع الله عليه أهل الإلهام والفراسة ، فنطقوا به ، ألم يقل عمر رضي الله عنه عن الأستر : إني لأرى للمسلمين منه يوماً شراً عصيباً ؟ وألم يناد سارية محذراً ومنبهاً له ، وهو على المنبر ، من مسيرة شهر ؟ وألم يقل أبو بكر لعائشة رضي الله عنهما : إني ألقى في روعي أن الذي في بطن بنت حارثة بنت قالت عائشة : فولدت ابنة ؟ أفليس هذا وأمثاله الكثير غيباً قد اطلع عليه عن طريق الحديث أو الإلهام^(٢) ، ولا يمكن أن يدعى أن مثل هذه الأشياء قد تكون من الشيطان ، فإن هؤلاء جميعاً لم يسبق إلى قلوبهم أن ما ألقى إليهم لعله من الشيطان يريد خداعهم به ، وها هي السيدة مريم عندما بشرت بعبسى عليه السلام تعجبت وقالت ﴿ أَنِّي يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ ﴾ (آل عمران: ٤٧) قيل لها : ﴿ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ ﴾ (مريم: ٢١) فسكتت واطمأنت فأثنى الله عليها وسماها في تنزيله ﴿ صِدِّيقَةٌ ﴾ (المائدة: ٧٥) ، وقال عنها : ﴿ وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ لَهَا مِنَ الْخَيْرِ أَلْفُ عَشْرٍ ﴾ (التحريم: ١٢) لا يقال إن الذي كان يخاطب السيدة مريم من الغيب ملك ، فإنها لم تر الملك ، ولكنها سمعت النداء . فإطلاع الله بعض عباده على شيء من غيبه واقع لا سبيل إلى إنكاره . على أن الحكيم يناقش بعد ذلك في تحرير محل النزاع فيما هو المقصود بالغيب في هذه الآية بإيراد لفظ الغيب في الآية الأخرى التي تقول ﴿ عَلِيمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ۖ إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ ﴾ (الجن: ٢٦، ٢٧) ويشير إلى أن هنالك غيباً عنده تعالى يكاد يخفيه ، وهو

(١) ختم الأولياء ص ٣٩٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٩٧ .

الساعة*) ، وغيباً آخر يظهره لمن شاء من رسله وأنبيائه وأوليائه ، وينبغي التمييز بين هذه الأشياء قبل الاحتجاج بآية من عرض القرآن بغير معرفة معناها^(١).

الثالثة : إن بعضهم احتج بقوله تعالى : ﴿ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ (الأعراف: ٩٩) وقال إن الأمن من مكر الله أول ضلال هذه الطبقة ، وهذا يؤدي إلى الزندقة ، ويرافق الحكيم على أن من آمن فهو خاسر وجاهل ، كأنه حكم على الله من غير أن يحكمه الله ، وهذا وجه واحد من المسألة ، لكن هنالك وجه آخر لا يقل عنه بشاعة ، ذلك من بشره الله فرد بشره ، ومن أمنه الله فلم يقبل منه .

أما وضع المسألة في وضعها الصحيح - كما يراه الحكيم - فهو أنه يحق على من لا يعلم أن لا يأمن ، أما من آمن فحق عليه أن يأمن ، وليس هذا الأمن من تلقاء أنفسهم ، بل هو من تأمين الله إياهم .

وقد كان ذلك شأن الأنبياء عليهم السلام ، لم يأمّنوا من تلقاء أنفسهم ، لكنهم لما آمنوا آمنوا ، وليس ذلك بعيد على الأولياء المقربين^(٢).

وقد بشر الله عشرة من أجلة الصحابة ، وإذا كانت هذه البشرية منة من الله عليهم فالكريم لا يرجع في منته^(٣) ، فحق عليهم أن يأمّنوا .

ويرى الحكيم أن المنكرين عليهم ، والمحتجين بهذه الآية لا يعرفون ما هو المكر الذي يحتج به هنا ، لأن تفسيره أغمض من أن يفهمه هؤلاء ، فإن كانوا يقصدون من المكر ما يفهمه العامة من أنه خوف التحويل ، فذلك غير حاصل لمثل هؤلاء ، لأنه إذا بشر وأمن أمن من هذا المكر ، أما المكر الذي لا يجوز الأمن منه ، فمكر أعظم من هذا شأنًا ، حتى إن الأنبياء

(*) انظر في ذلك تفسير ابن كثير ج ٣ ص ١٤٤ فهو يتفق تمامًا مع هذا التفسير .

(١) ختم الأولياء ص ٣٩٨ . (٢) (٣٠٢) المصدر السابق ص ٢٧٢-٣٨٠ .

والرسل لم يأمنوا المكر بعد البشرى^(١) ، ولعل الحكيم يقصد به إرسال العذاب على المكذبين المعاندين من أقوامهم ، من حيث لا يشعرون^(٢) ، فإنه هو المفهوم من سياق الآية مع ما قبلها .

أما تهمة الزندقة ، وأن هذا الموقف يؤدي إليها ، فيرى الحكيم أنها لفظة قد أصبحت بغير مفهوم ، من طول استعمالها ، فكل من أراد التشنيع على غيره يقول : هذا زندقة ؛ فأصبح المنكر لا يدري لها معنى ، بل سمع الناس يذكرون اسماً قبيحاً فطفق يردده كالبيغاء فلا يهتم له ، وإذا قيل له بالمثل : بل الذي في يدك زندقة ، لأنك تزعم أنك تعبد الله وأنت تعبد نفسك وهواك ، ونفسك صنم بين يديك ، وأنت معنى به^(٣) ، فماذا يقول ؟؟ وواضح أن الحكيم لا يقصد بهذا إيراد حجة عليهم ، ولكنه يقصد إلى تنبيه هؤلاء المنكرين إلى العناية بأنفسهم ، وتصحيح اتجاههم .

وعلى الجملة ، فهو ينبه هؤلاء جميعاً إلى أنهم يصدرون في إنكارهم عن شعور بالكبر والحسد ، مستكن في صدورهم ، وهم لذلك يقصرون بأمر الأولياء ، ويرون أنهم يعظمون الله بتحقيق الأولياء ، لكنهم - في الحقيقة - يبنون من جانب ، ويهدمون من جانب آخر ما يبنون ، فبينما هم ينزهون الله عن ذلك ، إذا هم يتحكمون في منن الله وعطاياه بمقتضى أهوائهم^(٤) . فهذه الطبقة يكبر في صدورهم بلوغ الأولياء هذا المحل من ربهم ، في الوقت الذي يعجبون فيه بصدق أنفسهم ، وإكبابهم عليه ، فيقدرون أحوال الأولياء على ما يرون من أمور أنفسهم ، ويرون أنفسهم لم يبلغوا شيئاً مما بلغه الأولياء ، فيكذبون ما يشاءون من شأن الأولياء ، وهم - في الحقيقة - يكذبون نعم الله ، ويدفعون مننه جهلاً بأمره ، وهذا - عند الحكيم - من أعظم الفرية

(١) ختم الأولياء ص ٢٧٢-٣٨٠ .

(٢) الفخر الرازي : مفاتيح الغيب : التفسير الكبير ج ٤ ص ٢٦٢ .

(٣،٤) ختم الأولياء ص ٣٨٥-٣٩٥ .

على الله^(١). كيف وهؤلاء المنكرون يقرون بكثير مما يسمعون من هذه الأسماء ، فهم يقولون : حكمة ، حكمة ، وفراصة فراصة ، وإلهامًا إلهامًا ، بل تجد في مسائلهم أنهم يقولون : ما الفرق بين الوسوسة والإلهام^(٢) ، فكيف يسمحون بهذه الأسماء وبما يرد في شأنها من الأخبار ، فإذا صاروا إلى إشارتها جحدوا وأنكروا ؟! هل ذلك إلا لأنهم في صدقهم مدخولون ، يكبر في صدورهم أن يترأسهم أحد فيقصدون قصد ممن الله تعالى فيدفعونها^(٣).

أما هؤلاء الذين وجدوا شيئًا من روح هذا الطريق ، ثم قعدوا فما أشبههم بمدعى الطب الذي ييسط بساطه ، ويعترض ممر الناس ، يبيعههم الأدوية ، ويصفها لهم بكلام منظوم ليأخذ دوائهم ، فإذا تعرض له الحاذق بالطب واختبره تحير أمامه وانقطع^(٤).

ويعلق الحكيم بادئ ذي بدء على مناقشة هؤلاء بأنه ليس من شأنهم ، ولا هو مما يقع في محيط بحثهم ، ومن ليس من بحر فليس له أن يخوض فيه ، لأنه يخوض فيه - حينئذ - بغير علم ، فلا يأمن من الزلل ، ولا تقبل أحكامه ، لأنها تكون من تلقاء نفسه بغير حجة ولا برهان ، فينبغي له أن يقف على حدود ما أوتي من العلم ، دون التدخل فيما وراءه مما لا علم له به . يقول في مقدمة كتاب ختم الأولياء^(٥) : « فاعلم أن هؤلاء الذين يخوضون في هذا الأمر ليسوا من أهل هذا الأمر في شيء ، إنما قوم يعتبرون شأن الولاية من طريق العلم ، ويتكلمون بالمقاييس وبالتهوهم من تلقاء أنفسهم ، وليسوا بأهل خصوص من ربهم ، ولم يبلغوا منازل الولاية ، ولا عرفوا صنع الله ، إنما كلامهم في الصدق ، ومعيارهم في الأمور الصدق ، فإذا صاروا إلى المنن انقطع كلامهم ، وعجزوا عن معرفة صنع الله بالعبد » :

(١-٤) ختم الأولياء ص ٣٨٥-٣٩٥ .

(٥) ص ١١٥-١١٦ .

وهذا يتفق مع سبق أن قررناه ، من أنه ينبغي أن نعترف في باب التصوف لأهله ، بأن يكونوا هم المرجع الأخير ، وأن نأخذ كلمتهم فصلاً في الخطاب في هذا الباب بعد استيفاء مقتضى الكتاب والسنة .

صلته بالملامية :

ظهرت في نيسابور في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري فرقة صوفية اشتهرت باسم « الملامية » تنهج نهجاً خاصاً في تربية النفس ورياضتها ، يميزها عما عداها من الفرق الصوفية الأخرى ، ذلك أنهم يركزون تركيزاً شديداً على معالجة النفس من عيوبها ورعوناتها حتى يستطيعوا تحصيل الإخلاص ، من حيث إنه هو الأساس الذي لا يمكن الوصول بدونه إلى مقامات القدس .

ولذلك كانت جملة التعاليم التي وصلتنا عنهم مصبوغة بصبغة سلبية^(١) ، بمعنى أنهم يذكرون عيوب النفس ونقائصها ، للتخلص منها ، أكثر من ذكرهم الفضائل والكمالات التي يجب أن تتحلى بها ، فالتعاليم التي تفرضها الملامية على أنفسهم وعلى مريديهم لا تكاد تعدو سلسلة من النواهي ، في تحريم كذا أو كراهية كذا أو إنكار كذا ، لأن النفس - عندهم - شر في طبيعتها ، ولا يصدر عنها إلا ما يوافق طبيعتها ، فلا يمكن الاطمئنان إليها بحال ، مهما تخالف أو توافق ، أما المخالفة فواضحة ، وأما الموافقة فلما تجد فيها من حظ يعود إليها ، فلا تكاد تخلو فيها من رعونة ورياء ، ولذلك تجب مصادرتها في كل فعل من أفعالها ، ولامتها فيه ، لأنه غير خالص ، ولا يصلح أن يقدمه بين يديه من يبتغي الوقوف في مقام العبودية . ولما كان هذا شأن العبادات عندهم ، فهل يصلح لهم أن يظهروها للناس يتمدحون بها ، على ما بها من شوب ، إن الأليق بهم إن كانوا مخلصين غير مرأئين أن لا يظهروا أمام الناس إلا بقبائح ما هم فيه مما هو من شأن نفوسهم وبواطنهم .

(١) أبو العلا عفيفي : مقلته لرسالة السلمي عن الملامية ص ١٣ .

على أن ذلك ليس مقصوداً لذاته ، بل لتحقيق الإخلاص بكل وجه من وجوهه ، إخلاص أعمالهم وعباداتهم من شائبة الرياء ، أو النظر إليها والاعتماد عليها ، وإخلاص أحوالهم ومعاملاتهم من الاغترار بها ، أو الركون إليها ، وإخلاص أوقاتهم وأسرارهم من اطلاع أحد عليها غير الله . وإلى ذلك كله يشير أبو حفص حين سئل عن مذهبه فقال : « أهل الملامة قوم قاموا مع الحق تعالى على حفظ أوقاتهم ، ومراعاة أسرارهم ، فلاموا أنفسهم على جميع ما أظهروا من جميع القرب والعبادات ، وأظهروا للخلق قبائح ما هم فيه ، وكتموا عنهم محاسنهم ، فلامهم الخلق على ظواهرهم ، ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم^(١) .

ويعلق أبو العلا عفيفي بقوله^(٢) : « وهذا أكمل تعريف نعرفه للفكرة الأساسية للمذهب الملامتي » . وأريد إلى جواز ذلك أن أذكر بقية هذا للنص حتى تكتمل الصورة ، وتبدو من ورائها غاياتهم وأهدافهم ، التي قصدوا إليها من وراء هذه القسوة الظاهرة في معاملة النفس وإذلالها ، يقول أبو حفص : « فأكرمهم الله بكشف الأسرار ، والاطلاع على أنواع الغيوب ، وتصحيح الفراسة في الخلق ، وإظهار الكرامات عليهم ، فأخفوا ما كان من الله تعالى إليهم ، بإظهار ما كان منهم في بدء الأمر من ملامة النفس ومخالفتها والإظهار للخلق ما يوحشهم ، ليتنافى الخلق عنهم ، ويسلم لهم حالهم مع الله^(٣) » ، ويعلق السلمي على هذا النص بطوله بقوله : وهذا طريق أهل الملامة^(٤) .

ويدلنا هذا النص على أن الهدف النهائي للملامتي من سلوك هذا الطريق الشاق ، ليس هو تحقيق الإخلاص والصدق فيه فحسب ، كما يفهم من تعليقات أبي العلا عفيفي^(٥) ، بل يرمون إلى التحقق بجميع المقامات

(١) أبو عبد الرحمن السلمي : رسالة الملامية ص ٨٩ .

(٢) مقلته لرسالة الملامية ص ١٦ .

(٣) (٤،٣) السلمي : رسالة الملامية ص ٨٩ .

(٥) انظر مثلاً ص ٢٣ من مقلته لرسالة الملامية .

الصوفية الأخرى التي يريد التحقق بها الصوفي المخلص ، وقد ذكر أمثلتها أبو حفص في قوله : كشف الأسرار ، والاطلاع على أنواع الغيوب ، وتصحيح الفراسة في الخلق ، وإظهار الكرامات عليهم .

وقد أدت هذه الفكرة التي رسخت في مقدمة أبي العلا عفيفي إلى أن يعتبر فرقة الملامتية اعتباراً خاصاً بحيث لا تنتسب إلى طائفة الصوفية إلا بالمعنى العام ، فهي في رأيه صورة من صور الزهد ، وليست من صور التصوف ، بل يرى أن الميزة التي يمتاز بها مذهب الملامتية ، هي محاربتهم كل مظاهر التصوف من جذب ومحو وفناء واتصال وسكر وجمع، وما شاكل ذلك من أحوال الصوفية ، ومحاولتهم الرجوع بالزهد الإسلامي إلى سيرته الأولى البسيطة^(١) ، ويؤيد رأيه في ذلك بما يمكن أن يفهم من كلام أبي حفص السهروردي في كتاب عوارف المعارف^(٢) في تفريقه بين إخلاص الصوفي وإخلاص الملامتي ، من حيث إن الملامتي يعظم وقع الإخلاص ، ويتمسك به ، بينما يغيب الصوفي في إخلاصه عن رؤية هذا الإخلاص أو الاعتداد به ، فملاحظة الملامتي لإخلاصه ، واشتداد مراقبته لنفسه في هذا الباب تجعله لا يغيب عن لحظه لنفسه .

والواقع أن وجهات النظر قد اختلفت في هذه الناحية ، وقد أوردها أبو العلا عفيفي ، فبينما نجد السلمي في رسالته عن الملامتية ، ويوافقه ابن عربي في فتوحاته ، يرتفع باللامتية - على ما يبدو من كلامه - إلى أفق أعلى وأسمى من أفق الصوفية ، ونجد السهروردي يهبط بهم - على ما يبدو من كلامه - إلى أفق أدنى من أفق الصوفية ، ويوافقه في هذا المعنى أبو العلا

(١) تصدير ص ٣ . ومبنى هذا الرأي على تفريق كثير من الباحثين بين الزهد الإسلامي الخالص وبين التصوف الإسلامي ، من حيث إن التصوف الإسلامي حركة متميزة منفصلة عنه ، ونحن نجاريه هنا على هذا الأساس وإن كنا لا نشاركه الرأي في هذا التفريق . وسنشير إلى نحو من ذلك في بحثنا عن عصر الحكيم من الناحية السياسية والاجتماعية .

(٢) ص ٥٤ - ٥٥ .

عفيفي ، وكل من الاتجاهين يمكن أن يفهم على أنهم يجعلون الملامتية فرقة مختلفة عن فرقة الصوفية ، وغير داخلية فيها إلا بالمعنى العام ، بحيث تقام بين المقارنات والمقابلات ، فالسلمي في رسالته^(١) يقسم الخواص من أرباب العلوم والأحوال إلى طبقات ثلاث : الأولى : طبقة انتدبوا إلى علوم الأحكام ، وهم علماء الشرع وأئمة الدين ، والثانية : هم الذين شغلهم الله به وبمعرفة ، فلم يكن لهم حظ في أسباب الدنيا ، بل اجتمعت هممتهم عليه ، فخصهم بأنواع الكرامات ، وقطع أسرارهم عن المكونات ، وظهرت عليهم أنوار أسرارهم ، وهم أهل المعرفة بالله عز وجل ، والثالثة : هم الذين زين الله بواطنهم بأنواع الكرامات من القربة والزلفة والاتصال ، وتحققوا في سر السر في معاني الجمع ، بحيث لم يكن للافتراق عليهم سبيل بحال من الأحوال ، وغار الحق عليهم أن يجعلهم مكشوفين للخلق ، فأظهر للخلق منهم ظواهرهم التي هي في معنى الافتراق من علوم الظواهر ، فلم تؤثر بواطنهم على ظواهرهم وهم الملامتية . فالملامتي - على ذلك - أقوى تمكناً في حاله ، وأشد ثباتاً ، وأكثر حرصاً وغيره على أسرارهم مع الله ، بحيث لا يبدي منها على ظاهره شيئاً ، بل يموه على الناس بما يبدو على ظاهره من مقتضى العادة والعبادة ، حتى تنصرف عنه الأنظار ، وهم لذلك أفضل عند السلمي من الطبقة الثانية ، وهم كذلك أيضاً عند ابن عربي .

وليس لنا من ملاحظة هنا إلا أن نؤكد أن الأحوال التي يحاولون سترها وكتمانها ، من الجمع والقربة والزلفة والوصلة هي الأحوال التي يطلبها الصوفية ، ويتحققون بها خلال سيرهم وسلوكهم ، فهم يشتركون في طلبها وتحصيلها ، والتحقيق بها ، ويختلفون في الاهتمام بكتمانها وسترها ، وفي اتهام أنفسهم بشأنها ، وعدم الاطمئنان إليها ، فهو اختلاف في المنهج والأسلوب . أما الغاية فمتفقة ، والمناقشة التي دارت بينهم وبين غيرهم من

الصوفية إنما هي حول صحة هذا المنهج ، ومدى بلوغه الغاية المطلوبة ، فوضع السلمي لهم في هذه المرتبة لا يعني إخراجهم من بين الصوفية ، بحيث يمكن أن نقول حسب تقسيمه - إن خواص الأمة ينقسمون إلى علماء الشريعة ، وعلماء الحقيقة ، واللاماتية ، فذلك لا يحمل معنى صحيحاً ، وإنما يعني تمييزهم عن باقي الطائفة بطريقتهم وأسلوبهم ومنهجهم الذي انتهجوه .

ولقد بالغوا في هذا المنهج إلى أقصى حد ، مما حدا ببعض الباحثين إلى اعتبار نزعتهم هذه نزعة تشاؤمية ، مفرطة في التشاؤم ، غريبة على الإسلام ، مستقاة من عناصر أجنبية ، فارسية أو هندية ، مستشهدين بما رواه القشيري^(١) عن أبي علي الدقاق أنه قال : لما دخل الواسطي إلى نيسابور سأل أصحاب أبي عثمان : بماذا كان يأمركم شيخكم ، فقالوا : كان يأمرنا بالتزام الطاعات ، ورؤية التقصير فيها ، فقال : أمركم بالمجوسية المحضه ، هلا أمركم بالغيبة عنها بروؤية منشئها ومجريها .

أما السهروردي فلا ينظر إلى الملامتي من هذه الزاوية التي ينظر منها السلمي ، ولكن من زاوية أخرى ، هي اعتدادهم بما يبذلونه من جهد في سبيل تحصيل الإخلاص ، واستغراقهم في ذلك ، وتمسكهم به ، مما قد يقعد بهم دون مواصلة السير إلى ما بعد ذلك من مقامات يغيب فيها السالك عن

(١) أبو العلا عفيفي : مقدمته من رسالة الملامتية ص ٢٤ ، ولا يشهد هذا النص له ، لأن غاية ما فيه أنه نقد لهذا المنهج ، وتشبيه له بشيء بغيض لدى كافة المسلمين ، لكن أبا العلا عفيفي لا يكتفي بالاستشهاد بهذا النص على رأيه ، بل يذهب إلى أبعد من ذلك ، فينسب رأيه هذا إلى أبي بكر الواسطي ص ٤٢ ، بناء على هذا النص . ويقول في كتابه « التصوف الثورة الروحية في الإسلام » ص ٩٨ ، « أو أنها كما يقول أبو بكر الواسطي : من أصل مجوسي . على أن هذا النص يروى بصيغة أخرى ليس فيها ذكر المجوسية وذلك في كتاب التعرف للكلاباذي ص ٩٩ .

ملاحظة المخلوقين ، فلا يبالي ما يبدو على ظاهره من أسرارهِ ، وعن ملاحظة إخلاصه ، بحيث يصبح إخلاصه خالصاً عن رؤيته . ويقول عن ذلك^(١) : « فالملامية لهم مزيد اختصاص بالتمسك بالإخلاص » يرون كتم الأحوال والأعمال ، ويتلذذون بكتمها ، حتى لو ظهرت أعمالهم وأحوالهم استوحشوا لذلك كما يستوحش العاصي من ظهور معصيته ، فالملامية عظم وقع الإخلاص وموضعه وتمسك به ، والصوفي غاب في إخلاصه عن إخلاصه » .

وعلى الرغم من أنه هنا يجري المقارنة بين الملامية والصوفية وكأنهما قسمان أو فريقان مختلفان ، إلا أننا نلاحظ أن الملامية عنده أيضاً ذو أحوال وأعمال كأحوال الصوفية ، يشتركون في طلبها وتحصيلها ، ولكنهم يختلفون في الاهتمام بكتمانها وسترها ، فهو اختلاف في المنهج والأسلوب ، وهو موضع المناقشة والمقارنة في حقيقة الأمر .

بل إن السهروردي ، الذي يبدو متردداً بين اعتبارهم من الصوفية ، وبين اعتبارهم طائفة مستقلة يختم الفصل الخاص بهم بقوله^(٢) : « وقد يكون إخفاء الملامية الحال عن غيره بنوع غيره ، فإن من خلا بمحبوبه يكره اطلاع الغير عليه ، بل يبلغ في صدق المحبة أن يكره اطلاع أحد على حبه لمحبوبه ، وهذا ، وإن علا ، ففي طريق الصوفي علة ونقص ، فعلى هذا يتقدم الملامية على المتصوف ، ويتأخر عن الصوفي » . فهو يضعه في المرتبة بين بين ، بين المتصوف الذي ابتداء طريق الإرادة ، ولما يحكم أمرها بعد ، وبين الصوفي الواصل الذي بلغ وتحقق ، ولعمري إن هذا الوصف لأدق تقرير يمكن أن توصف به الملامية .

(١) عوارف المعارف ص ٥٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٥ - ٥٦ .

والذي أدى إلى كل هذا اللبس أنهم وسموا بسمه خاصة ، واشتهروا بوصف خاص جعل الكثيرين يضعونهم في مقابل الصوفية ، وإلا فلو راعينا غايتهم ومقصدهم وصرفنا النظر عن نهجهم واختصاصهم بهذا الاسم ، لتحققنا أنهم صوفية من الصوفية لا فرق بينهم ، تشهد لذلك كتب التراجم التي تترجم لرجالها بين رجال الصوفية دون إشارة ، في كثير من الأحيان ، إلى وصفهم بالملامية . بل كثيراً ما يوجد رجال يسلكون نفس مسلكهم ، وينهجون نهجهم ، ويدرجون في سلك الصوفية دون أن ينسبوا إلى الملامية ، يقول السهروردي في ذلك^(١): «وقد رأينا في العراق من يسلك هذا المسلك ، ولكن لم يشتهر بهذا الاسم ، وقلما تتداول السنة أهل العراق هذا الاسم» ، فبم يسمون إذن ؟ ولمن ينسبون ؟!

وأبو العلا عفيفي - على الرغم من وجهة نظره التي ذكرناها - لم يجد بداً من أن يعود ليقول^(٢): «إن مذهب الملامية يمثل نزعة خاصة في التصوف الإسلامي».

وصنيع السهروردي أقرب ما يكون بصنيع الحكيم الترمذي ، حيث يجعل خواص الأمة طبقات ثلاث ، هم العلماء ، والحكماء بإطلاق ، والكبراء أو الحكماء أهل الحكمة العليا . فالحكماء بإطلاق هم الذين يلتفتون إلى النفس ومعالجة عيوبها وآفاتهما ، كما يفعل الملامية ، وهم في الطبقة الثانية عنده من هذه الطبقات الثلاث ، «فبمسألة العلماء تقوى على معرفة الله تعالى في حدوده وأحكامه ، فهذا ثمرته ، ومحصول ما يتردد في يدك منه ، وهو أمر عظيم بمكانه ، ولكن يصغر في جنب الثاني ، والثاني في جنب الثالث وبمخاللة الحكماء يفضون إليك أسرار الحكمة ، وهو ما اطلعوا عليه من علم عيوب النفس ، ودقائق الورع ، وصفاء الصدق ، وتوبة العطايا ، وتبدير الله فيه وترك تبديره ... وبمجالسة الكبراء يموت عنك كل داء دفين

(١) عوارف المعارف ص ٥٥ - ٥٦ .

(٢) مقلعته على رسالة الملامية ص ٣٤ .

فيك ، أولئك قوم تكبروا في كبرياء الله ، واعتزوا بعزة الله ، ولانوا لخلقه برحمته ، ونطقوا في لطفه ، وتطهروا بقرب نزاهته ، فهم أهل الحكمة العليا»^(١) ويقول الحكيم في موضع آخر^(٢) : « فالعلماء بالحلال والحرام يسلكون بك في طريقة الشريعة إلى الجنة ، والعلماء بالحكمة يسلكون [بك] على طريق الإخلاص في الشريعة إلى منازل القربة ، والكبراء [و] هم العلماء بعلم المعرفة والحكمة العليا ، يسلكون بك على طريق الصفاء والنزاهة إلى الله » . فإذا لاحظنا أن الملامية يعظمون وقع الإخلاص ، ويهتمون أكبر اهتمام بالنفس ويعيبرها عرفنا في أي طبقة تقع هذه الفرقة عند الحكيم الترمذي .

والحكيم الترمذي خير من يرجع إليه بشأنها ، فقد كان معاصراً لها ، قريب الوطن منها ، مرتبطاً بكبار رجالاتها بصلات مباشرة ، فقد صحب الحكيم أبا تراب النخشي ، وأحمد بن خضرويه ، وقد كان أبو تراب من أساتذة حمدون القصار ، كما كان لكثير من آرائه صدى في تعاليم تلميذه حمدون ، والتقى أبو حفص بأحمد بن خضرويه ، وظل يحمل له أعمق التقدير ، على أن أحمد بن خضرويه كان من أصحاب أبي تراب النخشي أيضاً ، وكان أبو عثمان الحيري النيسابوري ثالث ثلاثة أسسوا طريقة الملامية ، وكان من أكبر أتباع أبي حفص النيسابوري ، وأكثر شيوخ الملامية أتباعاً ، وأبعدهم أثراً ، وكان يكتب شيخنا الحكيم الترمذي ، كما كان يكتب محمد بن الفضل البلخي الذي كان - بدوره - يكتب الحكيم الترمذي ، وكان لأبي بكر الوراق الترمذي تلميذ الحكيم أثره في مدرسة الملامية^(٣) ، ويروى السلمي في رسالته عن الملامية أصلاً من أصولهم

(١) شفاء العلل ص ٦ ب من مخطوطة ولي الدين .

(٢) الأكياس والمغترين ص ١٣٩ وأنواع العلوم ص ٢٧ ب من مخطوطة ولي الدين .

(٣) أريري والدكتور علي عبد القار : مقدمتهما لكتاب الرياضة وأدب النفس ص ٣٠ نقلاً عن ماسينيون .

المعدودة عن أبي علي الحسن بن علي الجوزجاني^(١) (الجرجاني) وقد كان أبو علي هذا تلميذاً من تلامذة الحكيم كما سبق أن ذكرنا ، فوشائج الصلة بين الملامتية والحكيم الترمذي ، وشائج متشابكة ، نستطيع أن نقول معتمدين عليها ، إن الحكيم الترمذي هو خير مرجع يمكن الرجوع إليه في شأنها حين يتحدث عنها .

وعلى الرغم من وجود أوجه كثيرة للتشابه بين طريقته وطريقتهم ، مما سوف يظهر أثناء البحث ، إلا أنه يفترق معهم في شيء أساسي ، هو البدي من أجله احتدمت كل هذه المناقشات التي أشرنا إليها آنفاً ، وقد سجله الحكيم في رسالته التي وجهها إلى أبي عثمان ، والتي وصلت إلينا محفوظة - لحسن الحظ - حيث استطعنا أن نعرف منها وجهة نظر الحكيم من ناحية ، وأن نستفيد منها في توجيه مناقشتنا السابقة من ناحية أخرى ، وهنالك نصوص كثيرة للحكيم يمكن اعتبارها موجهة إلى الملامتية بطريق غير مباشر ، لأنها تناقش مذهبهم ، وطريقتهم التي عرفت عنهم ، وإن لم يذكرها بعنوانهم ، وهو يقسو في بعضها ، ويلين في بعضها حسب ما يتطلبه مقام الحديث ، بل إننا نلاحظ في رسالته إلى أبي عثمان نفسه شعوراً بالضييق من إلحاحه على هذه الطريقة في السلوك ، بحيث لا نبعد إذا قررنا أنه كان يقصدهم بعينهم في هذه المناقشات الحادة الأخرى .

ويبدأ الحكيم رسالته إلى أبي عثمان بالحديث عن العلاقة بين النفس والقلب من وجهة نظره ، وبالطريقة التي ترضيه ، مبيّناً أن النفس بكل آفاتها وشروها ، تذوب وتلاشى كلما ازداد نور الإيمان في القلب ، حتى إذا انكشفت للمرء حقائق الأمور ، وصار من أهل اليقين تلاشت هذه النفس وذهبت ، وبقي العبد مع ربه في الأحوال كلها .

(١) الأصل رقم ١٣ ص ١٠٧ .

ثم يسلك طريقاً آخر للوصول إلى غايته ، فيقسم علم هذه الطائفة إلى نوعين : نوع منها العلم بالنفس ، ودواهيها وعيوبها ، ونوع منها العلم بالله ، ويرى أن الاقتصار على الاشتغال بالتنوع الأول يستغرق العبد فيه ، بحيث يقضي العمر ولم يتمكن بعد من القضاء على آفات نفسه ، والتخلص منها ، فمتى يستطيع التوجه إلى المراتب العلية ، والمقامات السنية . أما الاشتغال بالتنوع الثاني من هذا العلم فإنه كفيل بإحياء القلب وإنارته ، فلا تجد النفس لشروها موضعاً ، فتزهد تلقائياً . ولا يبقى هناك عيب .

ولا يعني ذلك أن الحكيم يرى عدم الاشتغال بريضة النفس وتأديبها ، كيف وهو صاحب طريقة كاملة في هذا الشأن ، وكثير من كتبه ورسائله موجهة إلى هذه الغاية !! لكنه يرى عدم الاقتصار عليه ، والاستغراق فيه بحيث يشغل المرء عن الناحية الأخرى من السلوك : فالاشتغال بعيوب النفس وآفاتنا ، يشبه المجهود السلبي الذي يمهد للناحية الإيجابية ، أو هي التخلية اللازمة قبل التحلية ، فإذا اقتصرنا على الناحية السلبية وحدها ، وأهملنا الناحية الإيجابية لم نستطع أن نصل إلى غايتنا ومقصودنا .

وتبدو مظاهر الضيق في قوله : « وورد على كتابك يا أخي ، وكتاب بعد كتاب ، ووكدت في ذكر عيوب النفس في باب المعرفة ، فإن قدرت يا أخي أن لا تشتغل بذكر العيوب كل هذا فافعل »^(١) ، وفي قوله : « فإن قدرت يا أخي ، رحمك الله ، أن تكلم أخاك من هذا النحو ، فإنه أطيب لنا ولك وأشرف ، ومن أراد فيما بيننا الوصول إلى حاجته كان أرجى »^(٢) .

ولقد كان الحكيم مترقياً مع ذلك في نقده لأبي عثمان ، وإلا فإنه يرى أن الاشتغال بذلك كل هذا الاشتغال غرور عظيم ، وعجز عن النظر إلى منن الله تعالى واختياره وتدييره ، فهو يؤدي إلى أن يعتمد العبد على جهده للوصول إلى ربه ، مما يصرفه عن طلب العون والتأييد من الله ، وليس ذلك شأن

(٢٠١) جواب كتاب من الري ص ٩٢-٩٤ .

الواصلين إليه . ويصف الحكيم ذلك بقوله^(١) : « وهو في غرور عظيم ، قد عجز عن النظر إلى منن الله تعالى ، وإلى اختيار الله ، وإلى علم تدبيره ، [وغلغل] عن علم الله ، ذلك علم المنفردين ، والواصلين إليه ، والمتصلين به ، وهذا يريد أن يصل إلى الله رجولية واقتداراً ، كأنه يقول : أحتاج إلى أن أخرج من نفسي كل غيب ، وأتطهر من كل ذنب وعيب ، وأطلب العيوب من مكانها ، حتى ألقى الله عز وجل بصدقي ، فأستحق الكون بين يديه ، فهذا لا يكون مضطراً أبداً فصاحب هذا الذي وصفنا بدياً يريد أن يصل إلى الله بما أعطى من القوة والعلم ، فبحث عن عيوب النفس في مكانها بما دق وخفي ، ثم يجد في نفسه إعجابه بذلك العلم ، وهو لا يشعر بذلك » .

فهذا نقد أساسي ، يتوجه نحو تمسكهم بجهدهم ، واعتدادهم به ، وقد ذكرنا نقد السهروردي لهم بذلك من قبل ، وهذا الموقف لا يوصل العبد إلى الله ، فإنه لا يوصل إليه إلا بالتذلل والخضوع ، والوقوف موقف الاضطرار أصل من أصول الملامية^(٢) ، لكن موقفهم العملي يضطرهم إلى اتخاذ موقف مخالف لموقف الاضطرار ، لأنه يدعوهم إلى الإعجاب بأنفسهم ، والاعتداد بجهدهم من حيث لا يشعرون ، كما ذكر الحكيم في نصه السابق ، ولذلك يظل العبد حيث هو لا يتخلص من نفسه ، ولا من تسلطها عليه ، لكنه إذا انقطع عن ذلك ، وأيس من نفسه وجهده ، واتجه إلى الله على وجه الاضطرار كان أخرى بالإجابة والقبول . يقول الحكيم^(٣) : « فهذا باق أبداً في أحوال النفس ، وظلمة الهوى ، فإذا قطع عن هذا ، وأيس من نفسه ، وصار مضطراً ، ولهى عن النظر إلى العيوب ، وتعلق بالافتقار نادى ربّه نداء الغربة والفقر ، فأجيب واجتبي وهدي وقرب ومكن له » .

(١) الأكياس والمغترين ص ٩٦ - ٩٧ .

(٢) السلمي : رسالة الملامية ص ١١٤ .

(٣) الأكياس والمغترين ص ٩٧ .

ويبدو أن كبار الملامتية وشيوخها لم يكونوا يأخذون بهذا المنهج المتشدد إلا في ابتداء أحوال المريد ، حتى يؤسوه من نفسه ، فإذا تمت له مرحلة التهذيب والتأديب ، انتقلوا به إلى المرحلة الثانية ، لكنه نجمت من مبالغتهم في ذلك نواجم ظلت تتطور وتتطرف حتى غيرت من هذه الأصول^(١) ، ومسخت وجه الحسناء بزيوف الطلاء .

بل يبدو أن هذه الأصول قد فتحت الباب أمام بعض المتنطعين في ذات العصر الذي نشأت فيه الملامتية ، فاستغلوا هذه الطريقة ليموهوا على الناس أمرهم ، مما دعا الحكيم إلى محاربتهم وتقدهم في هذه الأصول أشد النقد ، يبدو ذلك في قوله^(٢) : « ومع الاستقصاء على أنفسهم في طلب العيوب ، واستخراج مكانها ، تكايساً وتحديقاً في الكلام ، فوقفوا في ظلمة الاغترار ، هذا علمهم ورأسالهم ، فلا يزالون الشهر والدهر ينقرون ويبحثون عن خدع النفس في باب المعرفة ، وفي شأن الوصول إلى الله تعالى ، فيقولون : هذا عيب ، وعلمك بهذا العيب عيب ، والتفاتك إلى هذا العلم عيب ، كلام مسلسل كأنه من كلام الشياطين ، يغترون ويغرون الناس بأن هذا من دقيق كلام العارفين » .

يتبين مما ذكرناه أن الحكيم يعتبرهم من الصوفية الذين يطلبون نفس الغايات ، ويتدرجون في ذات الأحوال والمقامات ، لكنه يرى منهمجهم مقصراً دون النهايات ، مثبطاً للهمم والإرادات ، ولعل أبا بكر الواسطي قد أوجز كل هذه المناقشات في جملة القصيرة الدقيقة حين سأل قوماً من فقراء خراسان فقال لهم : بم يأمركم شيخكم ؟ يعني أبا عثمان ، فقالوا : يأمرنا بكثرة الطاعة مع التزام رؤية للتقصير فيها ، فقال : ويحه !! ألا يأمركم بالغيبة عنها بروية مبدئها^(٣) ؟!!

(١) أبو العلا عفيفي : مقدمته لرسالة الملامتية ص ٦ و Arberry: Sufism P. 70 .

(٢) الأكياس والمغترين ص ٩٥ .

(٣) الكلاباذي : التعرف لمنهجه أهل التصوف ص ٩٩ .

عصره من الناحية السياسية والاجتماعية :

رجحنا - من قبل - أن الحكيم الترمذي قد عمر حتى بلغ الخامسة عشر بعد المائة ، قضاها من العام الخامس من القرن الثالث إلى العام العشرين من القرن الرابع تقريباً . وبذلك تكون حياته قد امتدت فشملت أكثر من قرن من الزمان من الخلافة العباسية ، شهد فيها كثيراً من الأحداث السياسية والتطورات الاجتماعية ذات التأثير البالغ في مجريات الحياة ، ولم تكن المنطقة التي يعيش فيها الحكيم في نواحي خراسان وما وراء النهر ، البعيدة عن عاصمة الخلافة ، بعيدة عن الاضطرابات المستمرة التي كانت تفور بها نواحي الخلافة ، فكثيراً ما كان المنشقون والخارجون والمتغلبون يثورون في مختلف النواحي ، بعضهم تدفعه العقائد الدينية ، أو التعاليم الشيعية ، أو الأحقاد الباطنية ، وبعضهم تدفعه المغانم المادية ، والسلطة الدنيوية ، وبعضهم تدفعه الميول الإجرامية والنوازع العدوانية .

فكان هنالك الطالبيون والتمشيعون والذين يحطبون في حبالهم ، وقد خرج منهم الكثيرون ، نذكر منهم ^(١) :

١- عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن عمر بن أبي طالب الذي خرج في اليمن على عهد المأمون عام سبعة ومائتين ، وقد وجه المأمون إليه دينار بن عبد الله في جيش كثيف ، وكتب معه بأمانه فقبل عبد الرحمن الأمان ، وخرج مع دينار إلى المأمون .

٢- محمد بن القاسم بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي ، من الزيدية ، وقد خرج في الطالقان من خراسان على عهد المعتصم ، فاهتم بأمره عبد الله بن طاهر أمير خراسان ، وهزمه هو وأصحابه ، وحاول الفرار ، لكن عامل نسا أخذه وبعثه إلى عبد الله بن طاهر ، فأرسل إلى

(١) محمد الخضري : محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية ج ٢ ص ١٩٠ .

المعتصم حيث حبس بسامرا عام ٢١٩هـ ، إلا أنه هرب في ليلة عيد الفطر ولم يعثر له على أثر^(١).

٣- يحيى بن عمر بن يحيى بن حسين بن زيد بن علي بن الحسين ، وقد خرج بالكوفة على المستعين عام ٢٥٠ ، وما كان أسرع ما هزم جنده وقتل^(٢).

٤- الحسن بن زيد بن محمد بن إسماعيل بن الحسن بن زيد بن الحسن ابن علي ، من الزيدية ، وقد خرج بنواحي طبرستان ، وظاهره الديلم وأهل كلار وأهل سالوس ، وعلى رأسهم محمد وجعفر ابنا رستم ، وقد نجح الحسن بن زيد في تأسيس الدولة الزيدية بطبرستان ، واقتطع من ملك بني العباس طرفاً عظيماً تحميه جبال طبرستان والديلم واستمرت هذه الدولة نحو قرن كامل من سنة ٢٥٠ إلى عام ٣٥٥ هـ^(٣).

وكان هنالك الطوائف الحاقدة التي تزيت بزي المسلمين ، وأضمرت الحقد والكراهية وسعت في هدم الدولة الإسلامية ، وقد خرجت في حركات مختلفة في مناطق مختلفة ، نذكر منها :

١- البابكية الخرمية ، نسبة إلى بابك الخرمي الذي خرج في شمال بلاد الفرس على عهد المأمون عام ٢٠١هـ ، ولم تستطع سرايا المأمون ولا بعوثة ، أن توقع به ، حتى كانت ولاية المعتصم ، فوجه إليه قائداً تركياً من كبار قواده هو حيدر بن كاوس الأشروسني ، المعروف بالأفشين ، فاستطاع أن يوقع به ويأسره مع أخيه عبد الله عام ٢٢١هـ ثم قتل بابك ، وصلب بسامرا ، وفعل مثل ذلك بأخيه عبد الله في بغداد^(٤) ، ويبدو أن الأفشين كان متهاوناً في حرب بابك لأغراض خاصة في نفسه^(٥).

(١) محمد الخضري : محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية ص ٢٣٦ ، والشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٤٠ ، ١٤١ .

(٢،٣) محمد الخضري : محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية ص ٢٧٥ ، والشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٤٠ ، ١٤١ .

(٤) محمد الخضري : محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية ص ١٩٨ ، ١٩٩ .

(٥) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٨٤ .

٢- الأفشين حيدر بن كاوس، وقد دبر مؤامرة للاستيلاء على أشروسنة بلاده، والاستقلال بها عن الخلافة العباسية، واستطاع عبد الله بن طاهر أمير خراسان أن يلفت نظر الخلافة إلى ما يدبر من ذلك في الخفاء، وقد تحقق المعتصم من ذلك، بعد أن حرض الأفشين مازيار بن قاون ابن ونداهرمز المنافر لآل طاهر بخراسان أن يخرج على عبد الله متحصناً بجبال طبرستان، على أمل أن يوجهه الخليفة المعتصم للقضاء على فتنة مازيار، كما قضى على فتنة بابك، ويوليه خواسان، لكن الخليفة خيب أمله، فلم يرسله، بل أرسل قائداً آخر، هو محمد ابن إبراهيم بن مصعب، وبعد هزيمة مازيار تحقق المعتصم من كل ما بلغه عن الأفشين فقبض عليه وحبسه حتى مات^(١).

٣- القرامطة: وهم طائفة من الإسماعيلية، ظهرت دعوتهم في سواد الكوفة، نسبة إلى رجل تسمى باسم كرمية، ثم خفف هذا الاسم فأصبح يدعى قرمط^(٢)، وقد تسببوا في وقوع كوارث عظيمة بالأمة الإسلامية، خاصة بعد أن خرج إلى البحرين رجل يسمى أبو سعيد الحسن الجنابي، فاستمال أهلها، وأرهب وقتل فيما حوله من القرى، وقصد البصرة حيث هزم بالطريق جيشاً للمعتضد، وعاد فاستولى على هجر والأحساء والقطيف؛ وظل على حاله من إخافة السبيل، وقطع طريق الحاج، وانتهاب أموالهم، وقد استطاع أن يدخل البصرة، ويقتل حاميتها، ويضع السيف في أهلها، وأقام فيها سبعة عشر يوماً، ينهب أموالها، ويختطف نساءها وصبيانها، كما استطاع أن يدخل الكوفة، ويهزم عسكر الخليفة، وعاود الاستيلاء عليها مرة أخرى، وأوقع بالجيش الذي سيره الخليفة تحت قيادة يوسف بن أبي الساج، ثم قصد الأنبار،

(١) الخضري: محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية ص ٢٣٧-٢٤٠.

(٢) المصدر السابق ص ٣٠١ - ٣٠٢، ويذكر البغدادى أنه لقب بذلك لقرمطة في خطه أو في خطوه، الفرق بين الفرق ص ٢٨٢.

وهزم بجيشه البالغ نحو ٢٧٠٠ جندياً جيشاً للخلافة يبلغ نحو ٤٠,٠٠٠، ثم عاث في أرض الجزيرة نهباً وقتلاً، وقد ظل هذا حاله إلى أن بلغ به أن قصد إلى مكة عام ٣١٧هـ، فوافاها يوم التروية، فنهب الحجيج، وقتلهم في المسجد الحرام، وقلع الحجر الأسود، وأنفذه إلى هجر، وأخذت كسوة الكعبة فقسمت بين أصحابه، وطرح القتلى في بئر زمزم، ودفن الباقيون في المسجد^(١).

وكانت هناك طوائف أغرتها اغنائم المادية، ونزعت بهم ميول عدوانية، فخرجوا على الخلافة، وسببوا لها متاعب جمّة، كما فعل دعي آل علي، المعروف بصاحب الزنج، وقد خرج نواحي البصرة على عهد الخليفة المهدي بالله، واستمرت فتنه نحو خمسة عشر عاماً من ٢٥٥هـ إلى ٢٧٠هـ، خرب فيها كثيراً من المدن، وهزم فيها كثيراً من الجيوش، وقتل فيها كثيراً من الأهلين، إلى أن قلم لحربه أبو أحمد الموفق أخو الخليفة المعتمد بنفسه، وكانت له وقائع كثيرة استمرت أعواماً، حتى هزموا الزنوج، وقتلوا صاحبهم أواخر عام ٢٧٠هـ.

أما هؤلاء الذين كانوا يطمعون في الإمرة والسلطان، فقد كان منهم يعقوب ابن الليث الصفار وأخوه عمرو، ويهمنا هؤلاء بوجه خاص لما لهما من صلة بالمنطقة التي كان يعيش فيها شيخنا الحكيم الترمذي، والتي كانت تحت إمرة آل طاهر منذ عام ٢٠٥هـ، فقد نشأ هذان الرجلان بسجستان، حيث كانا يشتغلان في حدائتهما بعمل الصفر، وصحبا رجلاً مشهوراً بقتال الخوارج اسمه صالح بن النضر الكتاني، واستطاعا بحسن سياستهما أن ينالا حبه وتقديره، فلما توفي خلفه رجل يسمى درهم بن الحسين، لكن العسكر عزلوه، وولوا يعقوب مكانه، فحارب الخوارج، واستطاع بدهائه أن يغلب على سجستان وهرة بوشنج عام ٢٤٣هـ، وأرسل إلى المعتز بهدية سنّية،

(١) الخضري: محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية ج ٢ ص ٣٥٠-٣٥٢.

وسأله بلاد فارس على أن يتولى هو إخراج علي بن الحسين المتغلب عليها ، وتوجه بالفعل إلى فارس عام ٢٥٥هـ فدخلها ، وأسر علي بن الحسين ، ودعا خطيبه فيها للمعترز ، ثم عاد إلى كرمان وسجستان ، وقد ازداد شأنه وعظم سلطانه .

ثم قصد إلى نيسابور بخراسان ، على عهد المعتمد عام ٢٥٩هـ ، فلما قرب منها ألقى بنو طاهر بأيديهم مطيعين لأنهم رأوا أن لا طاقة لهم به ، وأن الخلافة أضعف من أن تحميمهم أو تعينهم ، وبذلك انتهت الدولة التي تولاهما آل طاهر بخراسان وما يليها من الشرق ، منذ عهد المأمون عام ٢٠٥هـ .

وقد أرسل يعقوب بن الليث الصفار إلى سامرا معللاً فعله ذلك بأن أهل خراسان كاتبوه وسألوه القدوم عليهم ، وأن عبد الله بن طاهر قد ضعف عن مقاومة الشراة المخالفين ، لكن أبا أحمد الموفق لم يقر يعقوب على ما فعل ، وأمره بالرجوع إلى عمله الذي كان يليه من قبل أمير المؤمنين وحذره من الاستمرار على ما هو عليه ، إلا أن هذا التحذير لم يؤثر في نفس يعقوب الذي تمكن وتحكم ، وظل التوتر قائماً بينه وبين الخلافة حتى وقعت بينهما موقعة هائلة ، لم تحسم بينهما النزاع ، لكنها على ما يبدو أقنعت يعقوب بعدم جدوى التعرض للخلافة ، واستطاع محمد بن طاهر أن يفر خلال هذه الموقعة من الأسر ، فأحضره الخليفة المعتمد ، وخلع عليه مرتبته ، ورد إليه عمله على شرطة بغداد ، وفي عام ٢٦٥هـ توفي يعقوب بن الليث بالأهواز ، وبأيع جنده أخاه عمرو بن الليث .

ولم يزل أمرهم على ذلك حتى تعرض عمرو لما كان بيد السامانيين من بلاد ما وراء النهر ، فبعد أن تخلص من عمرو بن رافع بن هرثمة في نيسابور ، أرسل إلى الخليفة يطلب منه عهد الولاية على بلاد ما وراء النهر ، وعزل أميرها إسماعيل بن أحمد الساماني ، ففعل المعتضد ذلك ، وأرسل إليه عهد الولاية ، لكن إسماعيل بن أحمد لم يكن ليسلم ولايته إليه ، فلما قصد عمرو إليه في بلخ ، خرج إسماعيل منها ، وترك عمرًا يعبر النهر ، ويدخل

إلى بلخ ، ثم حاصره فيها ، وأخذ عليه النواحي ، وندم عمرو ، وطلب المحاجزة ، فأبى إسماعيل عليه ذلك ، ولم يكن بينهما كبير قتال حتى هزم عمرو وولى هارباً ، فتبعه أصحاب إسماعيل ، وأسروه عام ٢٨٦هـ وأرسل إلى المعتضد فحبس ، ثم قتل في أول خلافة المستكفي ، وانتهت بذلك قوة الصفارية^(١).

وكانت هنالك حركات أخرى في أطراف الخلافة لم نشأ ذكرها ، مثل نشأة الدولة ، الأموية بالأندلس ، ودولة الأغالبة والأدارسة بشمال إفريقيا ، ومن بعدهم الدولة العلوية الفاطمية ، وكانت ذات صلة بالدعوة الباطنية بالشرق ، وغير ذلك من الحركات التي تبعد كثيراً عن المنطقة التي تهمننا في هذا المبحث .

بعد هذا العرض الموجز السريع ، نستطيع أن نلاحظ حقيقتين بارزتين : أولاهما : مدى الاضطراب السياسي الذي كان يسيطر على نواحي الخلافة ، سواء في أوسطها أو في أطرافها ، أو حتى في الأماكن المقدسة المحرمة . وهذا الاضطراب يعكس بغير شك الفوضى التي كانت متغلغلة في نظام الخلافة المركزية ، والتي كانت ألعوبة في أيدي الولاة من الفرس والمماليك والأتراك .

ثانيتهما : أن كثيراً من هذه الحركات كان يعتمد - بسبب أو بآخر ، مباشر أو غير مباشر - على مبادئ شيعية ، معتدلة أو غالية متطرفة .

إلى جانب هاتين الحقيقتين كانت توجد حقيقة ثالثة ، لا يمكن إغفالها ، هي الترف الذي تغلغل في المجتمع الإسلامي ذلك العصر ، نتيجة العصر المزدهر قبله ، عصر تأسيس الدولة العباسية ، والذي بلغ أوجه أيام هارون الرشيد في نهاية القرن الثاني ، وأيام المأمون أوائل القرن الثالث ، فقد شجع هذا الترف ، وانصباب الأموال من سائر الأطراف في حاضرة الخلافة على

(١) الخضري : محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية من ج ٢ ص ٣٠٦-٣٢١ .

الانغماس في أنواع المتعة واللهو ، والاستعانة على ذلك بكل الوسائل المستحدثة التي تجد عادة بامتزاج الثقافات وتلاقح الحضارات . وقد كان للفرس الذين تغلغلوا في نواحي الدولة أثر كبير في إشاعة عوائد الترف والرفاهية والنعيم ، لما كان لهم في ذلك من تاريخ ، وقد ظهر أثر ذلك كله في مجالي الأدب المختلفة ، ونواحي الطرب والغناء والموسيقى^(١) ، حتى أصبحت أسماء إبراهيم الموصلي وابنه إسحاق وبنار بن برد وأبي نواس أعلاماً بارزة على طول التاريخ الإسلامي .

هذه الموجة التي اجتاحت المجتمع الإسلامي لم تكن لتستغرق كافة العناصر الاجتماعية ، لمخالفة ذلك للطبيعة الإنسانية ، بل لم يكن بد من أن توجد عناصر أخرى ، لا يرونها ما ترى من هذا الانغماس في المتعة واللهو ، فتتخذ اتجاهًا معاكسًا .

وليس معنى ذلك أن هاتين النزعتين لم تكونا موجودتين في المجتمع من قبل ، بل كانتا موجودتين - بغير شك - إلا أن المميزات بينهما لم تكن حادة بمثل هذه الصورة ، لسيطرة الدين على نفوس الجميع ، محبي المتعة والزاهدين فيها على السواء . لذلك لم توجد التفرقة الحادة بين الطائفتين بمثل هذه الصورة التي وجدت في هذا القرن وما يليه . كما أنني لست أقصد بالطرفين هنا ما كان يطفو على السطح من نزعة شعراء الزهد في مقابلة شعراء الهزل والمجون ، فتلك مقابلة أدبية قد تمثل اتجاهين اجتماعيين ، لكن أقصد التيارين المتقابلين ، مما كان في أعماق المجتمع نفسه ، من طوائف تنغمس في الترف واللهو والمجون ، وتستغرق في إهمال تعاليم الدين إلى حد الوصول إلى الزندقة ، فعلاً أو نظراً ، وما كان فيه من طوائف أخرى ، تقف على طرف النقيض من ذلك ، فتبتعد كل البعد عن مظاهر اللهو والمتعة ووسائلها ، وتحاول أن تتمسك بالتعاليم الدينية ، وتحيطها بمظاهر التعظيم والتقديس والاحترام ، وتبالغ في ذلك حتى تصل إلى الحد الذي تتميز فيه تميزاً حاداً عن كل ما عداها من الطوائف ، تلك هي طائفة الصوفية .

(١) ارجع إلى أحمد أمين : ضحى الإسلام ج ١ ص ١٨٢ ، ١٨٥ .

وعلى قدر ما كان المجتمع ينحرف ويتجهه لتجذبه اللعبش والللهو، وبيتعدل عن حقيقة اللابن ووجوهه ككانت المسألة بينه وبين هذه الطائفة تتسع، وبذلك تزداد مميزاتها ببروزاً أو حدة..

وفي الوقت الذي يعجرف فيه تيلار الللهو والمجمون كثيراً ممن طرأ لتنفذ المجتمع وأفراده، تقتل أفراد هذه الطائفة، فيلتمسون القهورة والتبيلات ببلا التجمع ففي فرق أو روط أو زووليا..

وبالتلار اللذي كان يتعدل فيه المجتمع عن هذه التعليل الم الروحية والأخلاقية، وقد كانت مسائل عملية تؤخذ عن طريق التربية والانتباغ، كانت هذه الطائفة تتطاول أن تحافظ عليها بتدوينها وبتعليقها، وروضعها كما توضع سائر العلوم التي يخشى أهلها عليها ممن الضياع..

وبهذا يمكن تعطيل بروز هذه الظاهرة للصوفية على أمثالها في هذا القرن والقرن اللذي يليه^(١)، وبهذا أيضاً يمكن تعطيل ظهور المسم خلص بهذه الطائفة، هو المسم الصوفية، والمسم خلص بهذا العلم هو المسم التصوف، بصرف الفطر عن مصدره وانشقاقه، إذ أن المصم صمد موهو وتميز هذه الطائفة وهذا العلم قد تحقق بطلانها، كما كان يمكن أن يتحقق بطلان المسم آخر يترواضع عليه المجتمع^(٢).. فلهذا الأراء في مصدر هذا الاسم وانشقاقه لن يغير ممن واقع هذه الصورة شيئاً..

ويتفق رأينا هذا تماماً مع وجهة النظر التي ذكرها البن خلون في مقادته حيث يقول: تحت عنوان «علم التصوف»^(٣).. «هذا العلم ممن علوم الشريعة

(١) إلى قريب ممن هذا المعنى يذهب الدكتور ابن حنا الماخوري وخليل المجر في شلن اللهد واللهد، ولست أرى سبباً يمنع الطراد فعل هذا السبب، ويحده في حدود اللهد واللهد. انظر كتاب الفلسفة الموية ١/ ٢٩٩٧، ٢٩٩٣..

(٢) البحث في مصدره وانشقاقه على فلتد ميس مقصوداً لها..

(٣) مقادع البن خلون، بتحقيق الدكتور علي عبد الواحد والفي ج ٣ ص ١٦٩٩٧ وانظروه أيضاً في تدوين علومهم ج ٣ ص ١٢٢٠٠٠.

الحادثة في الملة ، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تنزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين من 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 عاماً في الصحابة والسلف ، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبولون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة .

بتأثير هذه التيارات الاجتماعية والسياسية ظهرت الحركة الصوفية وتميزت في مختلف أنحاء الرقعة الإسلامية ، فكانت في الشام ، كما كانت في العراق وخراسان وما وراء النهر ، وظهر أعلام التصوف في كل مكان ، فلم يكن شيخنا بدعاً في موقفه ، كما لم يكن الآخرون من أضرابه وأقرانه بدعاً في مواقفهم . وهم إن اختلفوا في عباراتهم أو مناهجهم ، أو فيما طرخوا من موضوعات ، لا يكادون يختلفون في اتجاههم ومقصدهم ، وقد اهتم شيخنا بما كانوا يهتمون به ، فعالجه على نهجه وعلى طريقته ، وساهم في الحياة الاجتماعية بكثير من نشاطه وجهوده ومؤلفاته ، ولعل ذلك كان من أهم الأسباب التي عرضته لحملة اضطهاد عنيفة سوف نتحدث عنها في محلها من هذا البحث .

والاضطراب السياسي الناشب في أركان الخلافة لم يكن له إلا سلطة الخلافة وقوتها العسكرية ، أما تلك الاضطرابات التي تعود إلى أسباب ذات مظهر ديني ، هي التشيع لآل البيت ، فقد كانت ميداناً للقوة العلمية والسياسية والعسكرية ، وقد أدلى الحكيم بدلوه في الناحية العلمية ، فلم يقصر في مناقشة الشيعة في كثير من دعاواهم مناقشة دلت على إحاطته وإدراكه الكامل لها .

وقد ندرك بهذا الموقف من شيخنا ، ومن مواقفه الأخرى التي عرفناها تجاه الفقهاء والمتكلمين والمحدثين أن التصوف لم يكن يتخذ ذريعة

لاعتزال المجتمع أو الانعزال عنه في قوقعة فردية ، وقطع الصلة به كما يتوهم كثير من مدعي التصوف ، وكما يتوهم الكثير من ناquديه .

وهناك سبب آخر ربما كان دافعاً لشيخنا للتحمس لمناقشتهم ، ذلك هو اتصال موضوعهم بموضوع الولاية الذي كرس جهده لدراسته وتبيينه .

وقد تعرض الحكيم لمناقشتهم في مواضع مختلفة من كتبه ، بل أفرد لهم فصلاً خاصة أورد فيها بعض حججهم ، وناقشها مناقشة يبعد سبجحه في بعضها ، وتبدو في بعضها الآخر - على إيجازه - إحاطته بما يناقش فيه ، بل لقد خصص رسالة صغيرة لهذا الغرض وسمها باسم « الرد على الرافضة »^(١).

وإذا عرفنا أنه كان يقيم في ما وراء النهر متأخماً لخراسان ، وأن خراسان وما جاورها كانت أميل إلى التشيع من مناطق أخرى ، أدركنا الدوافع لهذه المناقشات من ناحية ، وأدركنا قيمتها من ناحية أخرى ، خاصة وأن الزيدية استطاعوا أن يؤسسوا لهم دولة في طبرستان استمرت نحو قرن من الزمان ابتداء من عام ٢٥٠ هـ .

وأهم حجج الشيعة النقلية ، في إثبات عصمة أهل البيت وتعيين الأئمة منهم ، وهما أهم دعاويهم^(٢) ، يأخذونها من قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ (الأحزاب: ٣٣) ، فيرون أن أهل البيت المذكورين في هذه الآية هم علي وفاطمة والحسن والحسين ، رضي الله عنهم ، وأن هذه الآية دليل على عصمتهم ، من حيث إن إرادة الله إذهاب الرجس عنهم لا يمكن أن تتخلف^(٣) ، ومن قوله تعالى :

(١) يبدو أن هذه الرسالة غير موجودة بكاملها الآن ، وأن ما ييلنا منها جزء اقتضعه الناسخ حسبما أهمه منها .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٣١ .

(٣) الأستاذ محمد تقي الحكيم : الأصول العامة للفقهاء المقارن ج ١ ص ١٤٩ .

﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾
 (النساء: ٥٩) ، لأن الله لا يأمر على سبيل الجزم والقطع بطاعة من ليس
 معصوماً عن الخطأ ، وإلا اجتمع الأمر والنهي في الفعل الواحد ، لأن الخطأ
 - وهو هنا مأمور به - منهى عنه^(١) ، ويرون أن أولي الأمر المذكورين في
 الآية الكريمة هم الأئمة المعصومون من أهل البيت .

ويؤكدون هذا المعنى بحديث الثقلين ، بل يجعلونه رأساً في الاستدلال
 من السنة ، ونص الحديث كما يرويه الحكيم الترمذي^(٢) عن حذيفة بن أسيد
 الغفاري ، رضي الله عنه ، قال : « لما صدر رسول الله ﷺ من حجة الوداع
 خطب فقال : أيها الناس ، إنه قد نبأني اللطيف الخبير أنه لم يعمر نبي إلا
 مثل نصف عمر الذي يليه من قبل ، وإنني أظن أن يوشك أن أدعى فأجيب ،
 وإنني فرطكم على الحوض ، وإنني سألكم حين تردون على عن الثقلين ،
 فانظروا كيف تخلفوني فيهما ، الثقل الأكبر كتاب الله تعالى ، سبب طرفه
 بيد الله تعالى ، وطرف بأيديكم ، فاستمسكوا فلا تضلوا ولا تبدلوا ، والثقل
 الأصغر عترتي أهل بيتي ، فإنني قد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن ينفردا
 حتى يردا على الحوض »^(٣) . ويذكر الأستاذ محمد تقي الحكيم ، عميد كلية
 الفقه بالنجف الأشرف وأستاذ الأصول والفقه المقارن بها^(٤) ، هذا الحديث
 برواية أبي سعيد الخدري كما يلي : « إنني أوشك أن أدعى فأجيب ، وإنني
 تارك فيكم الثقلين ، كتاب الله عز وجل وعترتي ، كتاب الله حبل ممدود من
 السماء إلى الأرض ، وعترتي أهل بيتي ، وإن اللطيف أخبرني أنهما لن ينفردا

(١) الأستاذ محمد تقي الحكيم : الأصول العامة للفقه المقارن ج ١ ص ١٥٩ .

(٢) نواذر الأصول ص ٦٨ - ٦٩ .

(٣) وفي بداية الحديث اضطراب واضح فيما يتعلق بأعمار الأنبياء ، عليهم السلام ، يدل
 على اضطراب الرواية .

(٤) الأصول العامة للفقه المقارن ج ١ ص ١٦٦ .

حتى يردا على الحوض ، فانظروا كيف تخلفونني فيهما» ، ويستدلون به على عصمة أهل البيت ، وبقاء العترة إلى جنب الكتاب إلى يوم القيامة ، وأعلميتهم بمعنى تميزهم بالعلم بكل ما يتصل بالشرعية وغيرها ، ولزوم التمسك بهم كما يلزم التمسك بالكتاب^(١).

وهم يرون أن تعيين هؤلاء الأئمة قد تكفلت به السنة ، حيث يدعون أن الرسول ﷺ أوصى إلى علي رضي الله عنه بالخلافة ، وفرضه على العامة كما فرض عليهم الصلاة والزكاة^(٢) ، وأنه ﷺ قال لعلي رضي الله عنه : « من كنت مولاه فعلى مولاه^(٣) » وقد رواه الأستاذ محمد تقي الحكيم نقلاً عن مستدرک الحاكم وتلخيصه للذهبي كما يلي^(٤) : « كأني قد دعيت فأجبت ، إني قد تركت فيكم الثقلين ، أحدهما أكبر من الآخر ، كتاب الله وعترتي ، فانظروا كيف تخلفونني فيهما ، فإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض » ثم قال : « إن الله عز وجل مولاي ، وأنا مولى كل مؤمن ، ثم أخذ بيد علي فقال : من كنت مولاه فهذا وليه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه » .

ويناقش الترمذي دعواهم استفادة العصمة من حديث الثقلين ، ومن قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ﴾ (الأحزاب: ٣٣) في فصل خاص بذلك من نواذر الأصول ، منكراً أن يكون ذلك هو معنى الحديث والآية ، لأن العصمة للنبيين عليهم السلام ، والمحنة لغيرهم ، ويذهب في بيان المقصود من قوله ﷺ : « لن يفترقا حتى يردا على الحوض » وقوله ﷺ : « ما إن أخذتم به لن تضلوا » بأنه واقع على الأئمة السادة منهم ، لا على غيرهم ، لأنه كائن فيهم المخلطون والمسيئون ، وليس

(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن ج ١ ص ١٧٦ .

(٢) الرد على الرافضة ص ٨٣ ب من مخطوطة ولي الدين .

(٣) المصدر السابق ص ٨٤ ب .

(٤) الأصول العامة للفقهاء المقارن ج ١ ص ١٧٦ .

بالمسيح المخلط قدوة ، فيلزمنا الاقتداء بهؤلاء الأئمة ، من حيث علمهم وفقههم ، لا من حيث أصلهم وعنصرهم ، فإذا وجد هذا العلم وهذا الفقه في غير عنصرهم لزمنا الاقتداء بهم كالاقتداء بهؤلاء^(١).

وقد يقال : إذا لم يكن هناك فرق بين علمائهم والعلماء من غيرهم ، فما قيمة النص عليهم ؟ وما معنى التخصيص ؟ إلا أن الترمذي الحكيم يرى أن ذلك إنما هو بسبب طيب عنصرهم مما يعين على صفاء القلب ونزاهته ، وتقويته على إدراك ما إليه الحاجة من شريعته .

ونحن نرى أن هذه المناقشة غير وافية بمقصوده ، فهو يمنع - بغير سند - أن يكون في معنى الآية والحديث ما يؤخذ منه أنهم معصومون ، وادعاؤه أن العصمة للتبيين دون غيرهم لا يصلح دليلاً ، لأنها هي الأخرى دعوى لم يدعمها بالدليل ، بل إنه يدعى العصمة لأفراد من الأمة في أماكن أخرى . أما أنهم صفوة - كما يقول - فلا يخرج به من هذا المأزق حيث إنه لا يفرق بينهم وبين غيرهم إذا كان لديه مثل ما لديهم من الفقه والعلم ، ويطالب عندئذ ببيان السبب في النص عليهم وتخصيصهم دون غيرهم بما اختصهم به الحديث والآية .

وكأنما شعر بذلك ، فأجاب عنه بقوله : « وإنما أشار رسول الله ﷺ - فيما نرى - إليهم ، لأن العنصر إذا طاب كان معيناً لهم على فهم ما يحتاج إليه ، وطيب العنصر يؤدي إلى محاسن الأخلاق ، ومحاسن الأخلاق تؤدي إلى صفاء القلب ونزاهته ، وإذا نزه القلب وصفاً كان النور أعظم ، وأشرق الصدر بنوره ، وكان عوناً له على درك ما به الحاجة إليه من الشريعة »^(٢). وهو جواب ، إن كان في نفسه صحيحاً ، إلا أنه لا يكفي لبيان معنى التخصيص لهم دون غيرهم من سائر الأمة ، بل لا يزيد عن أن يكون توضيحاً لمعنى كونهم صفوة .

(٢١) نواذر الأصول ص ٦٩ .

وهناك مناقشة أخرى ، لا تفضل كثيراً عن هذه ، من حيث أدائها للمقصود ، وهي التي أوردها في كتابه «نوادير الأصول» تحت عنوان «في أن النجوم أمان لأهل السماء ، واعلماء الصديقون أهل بيت النبوة أمان للأمة»^(١) فهو يشرح معنى البيت ، ثم معنى الأهل على طريقته اللغوية ، بإرجاع كل منهما إلى أصل مادته ، واستخلاص معناها تبعاً لوجهة النظر الخاصة التي ترتبط برأيه في موضوع بحثه ، وهو هنا يرى أن أهل البيت الذين هم أمان للأمة هم الصديقون الذين يخلفون النبي ﷺ من بعده على منهاجه ، ذلك أن لفظ البيت مأخوذ من تبوءة الذكر ، وقد بعث ﷺ لِيُؤَيِّ لذكر الله في الأرض ، فبدأ بمكة ، فطرد ونفى الذكر ، ثم جعل الله تعالى له مهاجراً ومستقراً ، فمن هاجروا إليه ولزموه فصاروا أهل الذكر ، فهم أهل بيته ، ومن آووا إليه ، ولم يصيروا من أهل الذكر ، فليسوا من أهل بيته ، بل هم من أصحابه وأتباعه . فصار بيت رسول الله ﷺ لتبوءة الذكر على هذا الوجه ، أما الأهل والآل ، فهما بمنزلة واحدة ، والآل بمعنى أنه حيثما تفرق يثول إلى أصل واحد ، فكذلك السب يثول إلى الأصل ، وأهل البيت على هذا المعنى : كل من رجع نسبه إلى ذلك الأصل ، ولما كان الله تعالى قد اختص الرسول ﷺ لنفسه ، واصطفاه لذكره ، وكان قلب الرسول ﷺ في كل أمر راجعاً إلى الله سبحانه وتعالى ، كان هذا بيتاً أعلى وأشرف من البيت الذي هياً له في أرضه ، وهو بيت النسب ، فكل من رجع بقلبه إلى الله تعالى على طريقته فهو من أهل ذلك البيت^(٢).

ونلاحظ هنا أنه يتجه بالمناقشة في اتجاهه الخاص المحدد بنظريته في الولاية من ناحية ، والمرتبط بطريقته في التأويلات اللغوية من ناحية أخرى ،

(١) ص ٢٦٣ وما بعدها .

(٢) نوادر الأصول ص ٢٦٣-٢٦٤ ، وانظر نفس وجهة النظر في كتابه : «ختم الأولياء» ص ٣٤٥-٣٤٦ .

وينتهي بذلك إلى أن الصلة المقصودة بين أهل البيت هي الصلة المعنوية الخالصة ، وعلى الرغم من أن هذه الفكرة ترجع إلى بعض إشارات في القرآن الكريم ، كما في قصة نوح عليه السلام وابنه (سورة هود) وفي الحديث النبوي الشريف في شأن سلمان الفارسي رضي الله عنه ، إلا أنها لم تؤخذ بمثل هذا المأخذ الواضح الصريح في منع أهل بيت النسب من كل ما يدعون من حقوق . ومن العجيب أن تصبح هذه الفكرة ، وهي تنزيل العلاقة المعنوية منزلة تساوي أو تزيد عن منزلة القربى والنسب ، عقيدة من عقائد بعض الإسماعيلية المتفرعة من شجرة الشيعة^(*) ، حيث يرى نصير الطوسي أن ذرية الإمام تكون على أربعة أوجه : أولها بالمعنى ، مثل سلمان الفارسي ، والثانية بالمعنى والشكل مثل مولانا الحسن ... »^(١) وأن يصبح « أهل البيت الروحانيون » مصطلحاً من مصطلحات إخوان الصفا^(٢).

ومن الواضح أن مثل هذه المناقشة ، وإن أدت إلى تحويل المفهوم من لفظ أهل البيت من علاقة النسب إلى العلاقة المعنوية لا تلزم مخصصاً ، ولا تقنع سائلاً ، خاصة إذا لم يكن على مثل طريقته وفهمه في استنباط الألفاظ بمثل هذا الأسلوب ، فأقل ما يمكن أن يقال له : إن هذه طريقة شخصية خاصة ، قد يشارك الغير فيها ، وقد يرفض قبولها على الإطلاق ، ثم إنه يورد تأييداً لرأيه فيمن هو المقصود بلفظ أهل البيت ، ما روى في الحديث « فإذا ذهب أهل بيتي أتى أمتي ما يوعدون » فليس هؤلاء أهل بيت النسب ، لأنه لا يتصور أن يذهبوا جميعهم ، وهم أكثر من أن يحصوا ، ولأنهم وهم بنو هاشم وبنو عبد المطلب لم يكونوا أماناً لهذه الأمة ، ولأنهم قد يوجد

(*) لا يرى النزاريون من الإسماعيليين ذلك ، بل يرون أن الجزء الإلهي الموجود في الإمام ينتقل من الأب إلى الابن عن طريق النص الدكتوران الجر والفاخوري : الفلسفة العربية : ج ١ ص ٢١٦ .

(٢١) الدكتوران الجر والفاخوري : الفلسفة العربية ج ١ ص ٢٠٢ و ٢٧٨ .

منهم الفساد كما يوجد في غيرهم^(١). فلم يبق إلا أن يكون المقصود بهم
أعلام الدين وأئمة الهدى ، وذلك لا يعني أن أهل بيت النسب محرومون
من حرمة الرسول ﷺ ، بل حرمتهم عظيمة وجليلة ، لكن حرمة الكتاب
أتم ، وحرمة الدين أعظم ، وقد عظمت كذلك حرمة أهل التقوى بحرمة
رسول الله ﷺ .

وإذا بدا كل ذلك غير مقنع أو كاف ، فبق أنه تسليم ضمنى بأحقية أهل
البيت بما يدعيه الشيعة لهم ، وانتقال إلى لخلاف حول تحديد من هم أهل
البيت ، إلا أن الترمذي يذيل هذه المناقشة بمناقشة موجزة قوية يرد على من
تأول قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ﴾
(الأحزاب: ٣٣) ، بأنهم علي وفاطمة والحسن والحسين ، رضوان الله عليهم ،
وأنها لهم خاصة ، فيقول : كيف يجوز هذا ، ومبتدأ هذا الخطاب قوله عز
وجل ﴿ يَتَأْتِيَا النَّبِيَّ قُلْ لَأَزْوَاجُكَ ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ ثم
قال : ﴿ يَنْسَاءَ النَّبِيِّ ﴾ إلى قوله : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ
أَهْلَ الْبَيْتِ ﴾ ثم قال : ﴿ وَأَذْكُرْتُ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ ﴾ (الأحزاب: ٢٨-٣٤)
وهذا كلام منسوق بعضه على إثر بعض ، فكيف صارت هذه المخاطبات
كلها لنساء النبي عليه السلام ، قبلاً وبعداً ، وينصرف ما في الوسط إلى
غيرهن ، وهو على نسق ونظام واحد ، لأنه قال ﴿ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ
أَهْلَ الْبَيْتِ ﴾ ثم قال على إثره ﴿ فِي بُيُوتِكُنَّ ﴾ فكيف صار الكاف الثاني
خطاباً للنساء والأول لعلي وفاطمة رضي الله عنهما ؟ وأين ذكرهما في هذه
الآيات^(٢) ؟

(١) نواذر الأصول ص ٢٦٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

وهي مناقشة وجيهة ، وإن كانت لا ترضي الأستاذ محمد تقي الحكيم ، من حيث احتمال التعدد في الكلام ، وإذا وجد احتمال ، لم يبق للتمسك بوحدة السياق مجال ، يقوي وجهة نظره هذه تذكير الضمير في آية التطهير ، وتأنيث بقية الضمائر في الآيات السابقة عليها واللاحقة لها ، فوحدة السياق تقتضي اتحاداً في نوع الضمائر فتكون : إنما يريد الله ليذهب عنكن الرجس أهل البيت ، لا عنكم^(١).

ولكن هذه لم تكن لتفوت الترمذي الحكيم ، فقد أورد الاعتراض عينه ، وأجاب عليه بمنتهى البساطة ، قال الترمذي : « فإن قال : إن كان الخطاب لنسائه ، فكيف قال « ليذهب عنكم » ولم يقل : عنكن ؟ قلنا : إنه ذكره لينصرف إلى الأهل ، والأهل مذكر ، فسامهن باسم التذكير ، وإن كن إناثاً ، أي تبعاً للفظ .

ودعوى الأستاذ محمد تقي الحكيم أن هذا اجتهاد في مقابلة النص ، وهو يقصد بالنص حديث الكساء وما أشبهه ، وقد رواه في كتابه « الأصول العامة للفقهاء المقارن » من طرق عن أم سلمة رضي الله عنها قالت : « في بيتي نزلت ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ﴾ وفي البيت فاطمة وعلي والحسن والحسين ، فجللهم رسول الله ﷺ بكساء كان عليه ، ثم قال : هؤلاء أهل بيتي ، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً » كما رواه أيضاً بروايات أخرى^(٢).

وقد أجاب عنه الترمذي الحكيم بعد أن رواه بلفظ آخر ، بأن هذه دعوة منه لهم بعد نزول الآية ، أحب أن يدخلهم في الآية التي خوطب بها الأزواج رضوان الله عليهم أجمعين ، وبهذه المناقشة يظهر بوضوح أنه لم يعد هنالك لهم متمسك بهذه الآية الكريمة ، وهي أصل من أصول استدلالهم .

(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن ج ١ ص ١٥٨ .

(٢) ج ١ ص ١٥٥ .

أما حديث الثقلين فيناقشه الحكيم الترمذي مناقشة موضوعية في مكان آخر من كتبه تحت عنوان «باب في تفسير قول رسول الله ﷺ إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي»^(١). فيذكر روايته عن معروف بن خربوذ عن أبي الطفيل، وروايته عن عبد الملك بن سليمان بن عطية العوفي عن أبي سعيد الخدري، ويعقب عليه بأنه حديث أهل الكوفة وأن جمهور الناس من أهل الكوفة متهمون في هذه الأشياء - أي في فضائل علي - ولا يؤخذ منهم إلا من الأئمة الأدلة مثل سفيان ومسعر، ومثل الشعبي وإبراهيم، ومثل علقمة والأسود، أما هؤلاء الذين لا يعرفون فليسوا بمن يقبل منهم في أصول الدين وعقودها، ثم يقول: وإنما نقبل من فضائل علي رضي الله عنه ما جاء به أهل الحجاز والشام.

وهذا نقد عام للحديث من جهة مصدره، وأنه كوفي الأصل، وأن الكوفة متشعبة، فلا يؤمن بأخذ الأحاديث منها فيما له صلة بالمذهب الشيعي، بخلاف ما يأتي من قوم آخرين في فضائل علي، فإنه يكون أخرى وأولى بالقبول.

ثم يتوجه بنقد خاص فيعارضه برواية أخرى يقول: حدثنا الجارود حدثنا بكار بن عبد الله الزبيدي، حدثني موسى بن عبيدة أخبرني عبد الله بن دينار عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: خطبنا رسول الله ﷺ في حجة الوداع فقال: إني قد تركت فيكم [ما] إن أخذتم به لن تضلوا، كتاب الله فاعتصموا به. ويعلق عليه بقوله: فليس في الحديث ذكر العترة، ولا أهل البيت، فهو أقر وأقرب إلى الصدق من قول معروف بن خربوذ وعطية العوفي.

فالعلة في الرواية هنا إنما جاءت في رأيه من معروف بن خربوذ وعطية العوفي، ذلك لأن معروف بن خربوذ شيعي، وقد ضعفه يحيى بن معين، وقال عنه أحمد: ما أدري كيف حديثه^(٢)، ولأن عطية العوفي الكوفي كان

(١) ص ١٨٨ ب - ١٩٠ أ من مخطوطة ولي الدين.

(٢) النهي: ميزان الاعتدال ج ٤ ص ١٤٤ رقم ٨٦٥٥.

يتشيع كما يقول سالم المرادي ، وهو تابعي شهير ضعيف ، وقد ضعفه أبو حاتم وأحمد ، وقال أحمد : بلغني أن عطية كان يأتي الكلبي فيأخذ عنه التفسير ، وكان يكنى بأبي سعيد ، فيقول : قال أبو سعيد ، قال الذهبي : يعني يوهم أنه الخدري ، وقال النسائي وجماعة : ضعيف^(١) . وعلى هذا فقد أصبح الحديث غير مقبول عند الترمذي الحكيم من ناحية السند .

أما من ناحية المتن فلا يقبله أيضاً ، إذ كيف يجوز أن يدل رسول الله ﷺ أمته على أن يتمسكوا بكتاب الله وبعترته في الاقتداء ، وفي الوقت الذي توفي فيه رسول الله ﷺ وعترته أبناء خمسة وست ، فمتى يجب الاقتداء بهم ؟ أينظر بهم حتى يبلغوا مبلغ العلم ؟ ولقد كان الأئمة من أصحاب رسول الله ﷺ مشهورين ممن يؤخذ عنهم العلم ، منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وزيد ابن ثابت والضحاك وطلحة والزبير وأبو موسى الأشعري رضي الله عنهم ، وغيرهم من التابعين ومن دونهم الكثير .

أما دعوى الأعلمية عندهم بطريق الوراثة فغير مقبولة ، وهذا علي ابن حسين من أجل أولاده يختلف إلى التابعين فيتعلم منهم ، ثم يلوم نفسه في التقصير .

وكيف تصح هذه الدعوى ؟ ولو صحت لما تركت الأمة معدن العلم عند العترة الطاهرة إلى غيرهم من الصحابة أهل العلم ؟! وإذا كان الرسول ﷺ قد طلب الاقتداء بهم فقد طلب الاقتداء بغيرهم أيضاً ، مما يمنع اختصاصهم بمنصب خاص دون سائر الأمة ، فقال ﷺ : اقتدوا باللذين من بعدي أبو بكر وعمر ، ووصف آخرين بنواحي مختلفة من العلم ، فقال : أفضى أمتي علي ، وأعلمها بالحلال والحرام معاذ ، وأفرضها زيد ، وأقرأهم أبي .

فهو من ناحية المتن غير مقبول - أيضاً - عند الحكيم الترمذي .

(١) الذهبي : ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ٧٩ رقم ٥٦٦٧ .

ومع كل هذه المعارضات التي تمنع قبول هذا الحديث بالمعنى الذي يستنبطه الشيعة ، فإن الترمذي يحترم احتياطاً أن يكون حديثاً صحيحاً^(١) ، ولا بد عندئذ أن يفهم على وجه آخر غير تأويل الشيعة له - اعتباراً لهذه الأمور التي ذكرناها - يقول : فإن كان هذا الحديث محفوظاً ، فتأويله عندنا والله أعلم أنه أوصى بحفظهم ورعاية حقوقهم فإنهم ذرية طاهرة طيبة من صلب نقي ، والله فيهم خبايا ، ورسول الله ﷺ محفوظ بينهم ، وله حرمة عظيمة ، فمن كان بهذه الصفة فحقيق أن يعظم حتى لا يتفرقوا عن كتاب الله فيضلوا وتأويله . أما أن يكون لهم سلطان خاص في الشريعة ، والدخول في نوازل الناس .. فلا !

بقى ادعاء بعضهم أن رسول الله ﷺ أوصى إلى علي رضي الله عنه بالخلافة ، وفرضه على العامة فرضاً كما فرض عليهم الصلاة والزكاة^(٢) . وأنه قد افترضت طاعتهم بكتاب ، لقوله تعالى : ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩) متأولين أولى الأمر بعد رسول الله ﷺ بعلي رضي الله عنه ثم أنبائه من بعده .

ويرفض الحكيم الترمذي هذا التأويل ، ويذكر لها تأويلاً آخر ، فيقول : وقد قال تعالى في تنزيله الكريم ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ فإنما يلي الأمر منا من فهم عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ ما تهم الحاجة إليه في أمر الشريعة ، ثم ينقل عن غيره ما يتفق مع رأيه هذا ، فيقول : وروى عن جابر وابن عباس وعدة من أصحاب رسول الله ﷺ في تفسير هذه الآية الكريمة ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾

(١) روى هذا الحديث في صحيح مسلم في باب فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه بصورة تتفق مع التأويل الذي ذكره للحكيم الترمذي جـ ١٥ ص ١٧٩ .

(٢) الرد على الرافضة ص ٨٣ ب من مخطوطة ولي الدين .

قال : هم العلماء والفقهاء^(١) ، وعلى ذلك فالترمذي يرى أن تخصيص هذه الآية بأهل البيت تحكم لا دليل عليه .

أما بقية الدعوى فيناقشهم فيها مناقشة إجمالية على ثلاث مراحل^(٢) ، ثم يناقش بعدها ما يستندون إليه من تأويلات .

(١) وما نقله الأستاذ محمد تقي الحكيم عن التفسير الكبير للفخر الرازي ، الجزء الثالث صفحة ٢٤١ ، متخذاً منه أساساً لإثبات العصمة لأولي الأمر ، كأنه قضية مفروغ منها ، حيث إنها بتقرير إمام من أئمة أهل السنة ، لا يصلح أساساً لدعواه ، والنص يقول : « إن الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية ، ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد وأن يكون معصوماً عن الخطأ ، إذ لو لم يكن معصوماً عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ قد أمر الله بمتابعته ، فيكون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ ، والخطأ لكونه خطأ منهي عنه ، فهذا يفضي إلى اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد ، وأنه محال ... فثبت قطعاً أن أولي الأمر المذكور في هذه الآية لا بد وأن يكون معصوماً » اهـ .

أما أنه لا يصلح أساساً لدعواه ، فلأننا لا نسلم بأن الخطأ لكونه خطأ منهي عنه بل الخطأ المعروف بأنه خطأ منهي عنه ، ولم يأمرنا الله بمتابعة أحد فيه حتى ولا أولي الأمر ، بل النهي متوجه فيه للجميع حتى لأولي الأمر ، فليس كل خطأ منهياً عنه ، وإلا فقد يختلف إمامان في مسألة واحدة ، وأحدهما - لا بعينه - مخطئ قطعاً ، ومع ذلك فكل منهما غير منهي عن اجتهاده ، بل مسئول عنه ، ومأجور عليه ، فهذا خطأ غير منهي عنه ، لأنه لم يعرف بأنه خطأ ، والأمر به هنا ليس باعتبار أنه خطأ بل باعتبار آخر ، والخطأ المعروف بأنه خطأ منهي عنه قطعاً ، ولا يجتمع فيه الأمر والنهي باعتبار واحد أبداً ، أما الخطأ غير المعروف بأنه خطأ فكيف يصح النهي عنه وهو غير معروف ؟!! وعلى ذلك فلم يأمرنا الشارع باتباع أولي الأمر فيما عرف خطؤه ، أي باعتبار أنه خطأ ، حتى يقال إن الأمر والنهي قد اجتمعا في الفعل الواحد باعتبار واحد.

وإذا سقطت هذه المقدمة فقد سقط كل ما بنى عليها من ادعاء العصمة لأولي الأمر . أما ادعاء العصمة لإجماع أئمة المسلمين فموضوع آخر ، تلتزم أدلته من أبواب أخرى .

(٢) الرد على الرافضة ص ٨٣ ب - ٨٧ أ من مخطوطة ولي الدين .

أما المرحلة الأولى فيناقشهم فيها من حيث موقف الصحابة رضي الله عنهم ، إذ على فرض أن الرسول ﷺ أوصى لعلي رضي الله عنه بالخلافة ؛ وفرضه عليهم كفرض الصلاة والزكاة ؛ كيف يقبل العقل أن يفرق الصحابة بين ما فرضه رسول الله ﷺ ؟ فلم يقبلوا ذلك منه كما قبلوا منه الصلاة والزكاة ؟ وما الداعي لهم إلى ذلك ؟ مع أنهم لو جحدوا فريضة من فرائض الله لكانوا كافرين ؟!! وكيف يتصور منهم أن يطيعوا أبا بكر في استخلاف عمر رضي الله عنهما ، وأن يعصوا الرسول ﷺ في استخلاف علي رضي الله عنه ؟! هل كانوا أطوع لأبي بكر رضي الله عنه منهم لرسول الله ﷺ ؟ وإن كانوا جاهلين ، فأين كان علي رضي الله عنه ؟ إن كان لديه على ذلك برهان ولم يبين لهم فقد أدخلوا - الشيعة - عليه من الشين والوهن أكثر مما أدخلوه على غيره ، وإن كانوا بايعوا أبا بكر رغبة في الدنيا ، فما الذي جرّوه لأنفسهم من خير الدنيا بتقديم أبي بكر ؟ وماذا أجازهم عنه ؟

إذا ادعى المدعون على الصحابة شيئاً من ذلك ، فقد وصفهم الله تعالى في كتابه بخلاف قولهم ، وأثنى عليهم ، وأمر باتباعهم ، قال تعالى : ﴿ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ (التوبة: ١٠٠) وقال : ﴿ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴾ (الحشر: ٨) .

وفي المرحلة الثانية يعارض أدلتهم لأهل البيت بأدلة أخرى لغيرهم مبينة أن الرسول ﷺ لم يعين الخليفة رحمة منه للأمة فيروى عنه قوله ﷺ : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي » وقوله ﷺ : « اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر » ويروى عن حذيفة رضي الله عنه قال : كنا جلوساً عند النبي ﷺ فقال : إني لأرى ما قدر بقائي فيكم ، فاقعدوا بالذين من بعدي ، وأشار إلى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، ويعلق

الترمذي على هذه الروايات بأنه ﷺ أوصى باتباعهما ، كأنه قد استخلفهما واحداً بعد آخر ، إلا أنه لم يفصح رحمة منه للأمة ، مع ما بلغنا أنه قال : [إذا] استخلفت عليكم فعصيتم خليفتي نزل بكم العذاب ، فكيف يزعم زاعم بجهله أن النبي ﷺ استخلف علياً رضي الله عنه ، والنبي ﷺ يقول : لم أفعل ذلك ؟!

وفي المرحلة الثالثة فيناقشهم من حيث موقف علي رضي الله عنه . ذلك أنه لو كان لديه عهد بذلك ما ناظر فيه أحداً ، ولما رضى أن يقوم بهذا الأمر غيره ، بل لو رأى نفسه أحق من غيره قبل قتل عثمان رضي الله عنه لما سكت أو أطاع أحداً ، حتى ولو اضطر إلى الجهاد بالسيف ، كما فعل بعد مقتل عثمان رضي الله عنه ، ولو أراد أن يقاتل أبا بكر أو عمر أو عثمان لكان قادراً عليه ، لقوته وتدبيره وكثرة أعوانه .

هذا كله من الناحية الإجمالية .

أما ما يستندون إليه فمثل قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ (المائدة: ٥٥) ويفسرونها على ضوء قوله ﷺ « من كنت مولاه فعلى مولاه » ويبين الترمذي التفسير المرضي عنده لهذه الآية بما ينقله عن أبي جعفر محمد بن علي ، وهو الإمام الخامس ، من أن عبد الملك بن سليمان قال : سألت عن قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ قال : نزلت في الذين آمنوا ، قلت : إن ناساً يقولون : نزلت في علي رضي الله عنه ، قال : إن علياً من الذين آمنوا ، وإذا كان ذلك لا يمنع تفسير الشيعة لأنه لم يبين من هم المقصودون بلفظ ﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ ، فإن الترمذي يروي هذا الخبر بسند آخر عن عبد الملك بن سليمان ، وبصورة أخرى ، قال : سألت أبا جعفر عن قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ قال : أصحاب النبي ﷺ ، قال : قلت يقولون على ، قال : علي منهم ، وعلى

ذلك تنتفي هذه الخصوصية المدعاة لعلي رضي الله عنه وآل بيته في هذه الآية الكريمة .

بقي الحديث الذي يضعونه بجوار هذه الآية وهو « من كنت مولاه فعلى مولاه » ، ولا يكاد المرء في احتدام المناقشة يجد له محملاً مقبولاً ، إذا وضعناه بجوار موقف علي رضي الله عنه من عدم المطالبة بالولاية المدعاة له بعد وفاة الرسول ﷺ ، لكن الترمذي يرى أن له محملاً صحيحاً ، إذا حملناه عليه لم نكن كذبنا علياً رضي الله عنه في تفضيله أبا بكر وعمر رضي الله عنهما على نفسه ، ذلك أن الرسول ﷺ قد أشار في بعض أحاديثه إلى ما سوف يكون بعده من الفتن بعد أن سأل ربه أن لا يجعل بأسهم بينهم ، فمنعه من ذلك ، وحين قيل له : يا رسول الله ، ألا تستخلف ؟ فقال : إن تولوا أبا بكر تجدوه قوياً في أمر الله ضعيفاً في نفسه ، وإن تولوها عمر تجدوه قوياً في أمر الله قوياً في نفسه ، وإن تولوها علياً - ولن تفعلوه - تجدوه هادياً مهدياً يسلك بكم الطريق المستقيم ، فقد علم رسول الله ﷺ أن الناس لا يجتمعون على علي ، وأنه ستكون فتنة وفرقة ، فقال رسول الله ﷺ هذا القول : من كنت مولاه فعلى مولاه ، ليحذر الناس من البراءة من على كما فعل أهل النهر حين خالفوه في أمر الحكمين ، وشهدوا عليه بما شهدوا وتبرءوا من ولايته . تحقيق ذلك ما رواه سلمة بن أبي صادق عن علي رضي الله عنه قال : إنكم تستعرضون عليّ بشيء وتعرضون عليّ البراءة ، فلا تبرءوا مني ، فإني على الإسلام ... : فقد أحب رسول الله ﷺ أن يحذر الناس ويزجرهم عن ذلك ، مبيناً أنه ولي من ولاء ، وأنه لا يحل لأحد البراءة من علي رضي الله عنه ، وأنه ولي كل مؤمن ، وأنه أحد الخلفاء الراشدين المهديين .

بقيت الشبهة في أمر هذه الولاية ، وأنها من نوع الولاية التي لرسول الله ﷺ ، خاصة وأنه لم يقل مثل هذا القول لغيره كأبي بكر وعمر .

ويجب الترمذي بأن أمر الجواب عن ذلك ، وبيان ما هي الولاية المقصودة في الحديث الشريف متروك لعلي رضي الله عنه ، لأن جوابه أخرى بالقبول لديهم ، وإذا لم يترك علي رضي الله عنه قولاً في الجواب عن ذلك ، فإن أفعاله تنبئ عنه ، وفيها ما يقوم مقام الكلام لو كان حياً ، ذلك أنه بايع الخلفاء من قبله ، وسلم الأمر لعبد الرحمن بن عوف ليختار بينه وبين عثمان رضي الله عنهما ، ويولي من يراه ، ولما قدم عبد الرحمن عثمان رضي الله عنهما بايع علي وسمع وأطاع ، ولو كان علي يرى أن هذه الولاية من نوع الولاية التي لرسول الله ﷺ لما تركها منذ اليوم الأول لأبي بكر رضي الله عنه ، ولقاتل في سبيل ذلك ، بل عرض عليه أن يفعل فرفض ، وقال له أبو سفيان : ما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش ؟ والله لئن شئت لأملأنها عليه خيلاً ورجالاً ، فقال علي رضي الله عنه : أيها الشيخ ، إنك طالما عادت الإسلام وأهله فلم يضرهما ذلك شيئاً ، إنا وجدنا أبا بكر لها أهلاً^(١) ، فلم يدع علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ جعل له من الولاية والحقوق ما كان للنبي ﷺ ، ولم يحتج علي رضي الله عنه أن ينسب لنفسه ما يريد هؤلاء نسبته إليه ، لأنه راض أتم الرضا بما أنعم الله عليه من نعمة الإسلام ورزقه من الفضائل ، فقال رسول الله ﷺ حين سئل عنه : قديم هجرته ، كريم حسبه ، حسن تلاوته ، وقال : لأرفعن الراية غداً إلى رجل يحب الله ورسوله ، أو قال يحب الله ورسوله ، وقوله : أما ترضى أن تكون مني بمزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي ، وقوله : يا علي ، أمرني الله بحب أربعة أنت أحدهم ، فعلي رضي الله عنه راض بهذا وبغيره الكثير الجم ، ولا يرضى بتفريط ولا إفراط ، فهذه الأدلة التي يسوقونها غير صحيحة ، يدل لعدم صحتها احتمالها

(١) تصحيح هذا النص مأخوذ من تاريخ الطبري ٢٠٩/٣ .

لتأويلات مختلفة غير تأويلاتهم ، ويرجح هذه التأويلات المختلفة موقف الصحابة من جانب ، وموقف علي نفسه رضي الله عنه من جانب آخر^(١).

بهذا يظهر نموذج من الجهد الكبير الذي بذله الترمذي الحكيم في مناقشتهم ، بحيث يمكن أن نقول إنه ناقش أهم الأسس التي يعتمدون عليها ، ويستندون إليها .

وإذا انهار الأساس الذي يبنى عليه الشيعة نظريتهم في الولاية السياسية ، فقد انهار ما يتبعها من دعوى قصر الولاية الدينية على هؤلاء الأئمة ، وأمكن انتزاعها من بين أيديهم لإعادتها مشعاً بين المسلمين ، من أهل البيت النبوي الكريم ومن غيرهم على السواء ، بل تطورت هذه القضية ، فأخذت عنده اتجاهًا معاكسًا ، بمعنى ضرورة قصر الولاية السياسية على من ينال الولاية الدينية ، ولو تعمق هذا الاتجاه وانضح واستجاب له الناس لتعرض الحكيم الترمذي إلى اضطهاد سياسي يضاف إلى نواحي اضطهاده الأخرى ، ومظاهر هذا الاتجاه واضحة تمامًا في مناقشته لهم وإجاباته عليهم ، وهو اتجاه أقرب ما يكون شبهًا بتقرير أفلاطون - من قبله - عن طبقة الحكام في جمهوريته ، وبتقرير الفارابي - من بعده - عن رئيس المدينة الفاضلة .

(١) ولعل في هذا الموقف الذي يقفه الحكيم الترمذي من الشيعة ما يجعلنا نترى كثيرًا عند النظر في علاقة التصوف بالتشيع ، فلا نجزم بأن بينهما علاقة التابع بالمتبوع ، أو صلة الأصل بالفروع ، وما يتبع ذلك من نتائج تمس التصوف في أصلاته وتاريخه ، فقد ظهر هنا مدى المنافرة بين هذا القطب البارز من أقطاب التصوف وبين الأفكار والمبادئ الشيعية .

وإن وجود تشابه بين بعض الأفكار الشيعية والتصوفية لا يكفي أن يكون دليلًا على تبعية التصوف للتشيع أو انطباعه بطابعه ، بل لعله أن يتخذ دليلًا على اتجاه معاكس ، بمعنى أن التشيع قد استفاد بعض المبادئ من المحيط الإسلامي العام : فصبغها بصبغته ، بحيث تصبح امتيازًا خاصًا لطائفة خاصة ، وأن التصوف أعاد لأمر إلى نصابه حين نفي عن هذه المبادئ صبغتها الطارئة ، وتركها على ما كانت عليه عامة بين المسلمين ، وهذا مشاهد ملموس في هذه المناقشة التي أوردناها مفصلة هنا عن الحكيم الترمذي .

ولم يكن جهد الحكيم قاصراً على هذه النواحي السياسية دون النواحي الاجتماعية الأخرى بل حظيت هي الأخرى بكثير من الاهتمام ، وهذه كتبه كلها تتحدث عن الأخلاقيات والمثاليات الدينية ، ولقد ذكرنا من قبل موقفه بالنسبة للفقهاء والمحدثين والمتصوفين ، وهو ذو وجه اجتماعي بارز الملامح ، وهو مع ذلك يعطينا صورة محدودة لكثير من المظاهر الاجتماعية التي يتحدث عنها مرة بالنقد ، ومرة بالبيان والمقارنة ، ومرة بالإرشاد والنصح ، ولننظر إليه حين يتكلم - مثلاً - عن المحتسبين ، وكيف يغيرهم شعورهم حين أدائهم هذا العمل بعز الثناء والمحمدة ، ويدفعهم إلى التروؤس وبناء الآمال المادية الدنيوية ، مع أن أصل الحسبة عمل في سبيل الله ، يحتسب أجره عند الله وحده ، ويضرب لذلك مثل المؤذن وكيف يتناول على الجيران ، ويذهب بنفسه مذهب الإمارة والرئاسة ، فإذا أبطأ عن وقت الصلاة لسبب ما فأذن بعض المصلين ولم ينتظروه خرج إلى حد السفه ، وإن أراد أحد أن يشترك في مرمة المسجد أو نفقته لم تسخ نفسه بذلك خشية أن تذهب رياسته ، وأن يشاركه في اسمه غيره ، ومثل مغسل الموتى ، فالويل لمن خالفه أو سبقه إلى كفن فقطعه أو ميت فغسله ، ومثل صاحب الرباط ، فهو مرابط في الظاهر ، لكنه عيال على الرباط وأهله ، يزاحم باسمه أهل الدنيا في دنياهم ، ويطلق عليهم الحكيم لقباً يناسب أعمالهم غير اللقب الذي يحبونه ، فيقول عنهم : فهؤلاء مكتسبة لا محتسبة ، لأنهم بتلك الحسبة التي أظهروها تأمروا ، ونالوا الرئاسة وركوب الأعناق عند الخلق ، فقووا على أمور لم تكن تنفذ لهم ، لو لم ينسبوا إلى الحسبة^(١).

اضطهاده :

ولقد تعرض الحكيم الترمذي لكثير من الاضطهاد على مختلف المستويات ، على مستوى العامة ، وعلى مستوى العلماء ، وعلى مستوى

(١) الأكياس والمغترين ص ٥٤ - ٥٥ .

الولاء ، وادعيت عليه دعاوى مختلفة كانت في مستوى العامة بالشائعات وقالة السوء ، وعلى مستوى العلماء بالنبذ والجحود لجهوده وعلمه ، وعلى مستوى الولاء بتهمة إفساد الناس والابتداع وادعاء النبوة ، وكل ذلك ينكره الحكيم أشد الإنكار ، ويرى أنهم تقولوا عليه ما لم يخطر قط له ببال ، فكيف أمكن أن تنبت هذه الأقاويل ؟ وتأخذ مأخذها منه بهذه الشدة ؟؟

لقد تعرضنا لما وجهه إليه المحدثون والفقهاء ، وعرفنا مأخذهم ، وكيف تستند على كثير من النصوص التي يمكن أن تشهد لهم ، لكن هذه الحملة تظل أقوى وأقسى مما تتحمله القضية ، فلا بد من ملايسات أخرى ساعدت عليها ، وزادت من قسوتها ، وليس يصعب علينا إدراك ذلك كله بعد أن عرضنا موقف الترمذي تجاه البيئة التي كان يعيش فيها ، وكيف أنه لم يكذب بترك مجالاً من مجالات الحياة يمكن له أن يتحدث فيه حسب منهجه إلا طرقة .

ونضيف إلى ذلك أنه كان ينأى بنفسه عن أقرانه ، ويعتزل جهده عنهم فلا يشاركهم ما هم فيه من حياتهم العامة أو الخاصة ، صادراً في ذلك عن رأي غير حميد في سلوكهم وتصرفاتهم ، تلك التي كان ينقدها أمر النقد ، وقد عرفنا ذلك من كتابه إلى محمد بن الفضل البلخي ، ويتبين منه أنه كان عرضة للعتاب بسبب استخفافه بالإخوان ، وقد أجاب الحكيم فلم ينكر ما نسب إليه ، وإنما ذكر أعذاره وأسبابه بافتقار إخران الصدق وأن إخوان الإدارة والمعاشرة كانوا حيث سلامة الصدور في السلف الصالح ، أما في وقته فقد تبدل الحال ، يقول^(١) : « وأما ذكرت من شأن الاستخفاف بالإخوان وسقوط من فعل ذلك عند (الأصل : عن) الله تعالى ، فأين ذلك الأخ ؟ أنا في طلبه عطشان ، ومكانه مني على العانقين ، وأشفار العينين ، وإنما يكون أخوك من سقيهما من مشرب واحد ، ومرعاهما في مرتع واحد ، ومركبهما واحد ، من حظ واحد إلى رب واحد ، فأما من تباينا في هذه الصفات فلا يأتلفان

(١) رسالة إلى محمد بن الفضل ص ٦٨ أ من مخطوطة ليبزج .

إلا على التداري والتعاشيش ، وإخوان المداراة والمعايشة كانوا في السلف الصالح الذين خلوا يتعاشرون ويتواخون على سلامة الصدور ، وبسخاوة الأنفس ، فأما اليوم ، فقد تبدل بالسلامة خبا ودهاء ، وبسخاوة الأنفس طمعاً وبخلاً والاشتغال بهم بطالة ، إنما يقتضيك الله من أمورهم أن ترحمهم رحمة يسلموا منك قلباً ويداً ولساناً وفعلًا .

ثم إنه كان بعد ذلك قاسي الحساب مع كثير من الفئات ، خاصة طائفة العلماء المتصوفة حتى لقد أصدر بلاغاً لمن سماهم بالمفتونين ، يقول فيه ^(١) : فرحم الله من بلغ هذا عني ، فقال للمفتونين : يقول لكم محمد بن علي : حرام على قلوبكم الوصول إلى منازل القربة حتى تؤدوا [الأصل : لا تؤدوا] الفرائض على ما وصفت ، ثم حرام على قلوبكم بعد ذلك درجات الوسائل حتى تميتوا مشيئاتكم لمشيئته ، ثم حرام على قلوبكم بعد ذلك الدرجة العظمى في ملك الملك بين يديه حتى تنقطع عن قلوبكم مشيئة الوصول إليه» .

بل إنه يعقد للمتصوفة امتحاناً عسيراً ^(٢) يتحدى به الأدعياء والمتطفلين ، مما أخرج منه الصدور وملأها غيظاً وكمدًا ، وأحسوا أنهم لو تركوه وشأنه لأفسد عليهم سوقهم وأكسد تجارتهم ، فلا بد من عمل ينفر منه العامة من ناحية ، ويتيح لهم اضطهاده من ناحية أخرى : حتى ينصرف عن اتهامهم إلى إصلاح شأنه والدفاع عن نفسه .

ولسنا ندعي ذلك من تلقاء أنفسنا ، فكل الشواهد تشير إليه وتؤيده حسبما عرضناه فيما سبق ، وقد عثرنا على نص للحكيم يمثل أصبع الاتهام ، وهو يشير إلى هذه الفئات مبيناً دوافعهم وأهدافهم من هذه الحملة التي وجهوها إليه ، وهو وإن كان يسوق هذا النص كحديث عام لكنه يسوقه من صميم تجربته مما يخول له كل هذه الأهمية .

(١) منازل القربة ص ١٠ ب من مخطوطة ولي الدين .

(٢) في « ختم الأولياء » .

يقول في الأصل السادس والتسعين والمائة « في ديدان القراء - وهم الزهاد - والتمسك بالسنة » في كتابه « نواذر الأصول » بعد أن يذكر بعض أوصافهم ، ونكراً مما يرى من أوصافهم^(١) : فالتمسك بسنة رسول الله ﷺ عند ظهور هذا كالبابض على الجمر لأن هذين الصنفين قد تمكنوا من صدور الخلق لغلبة الجهل ، فهم المقتدى بهم ، والمنظور إليهم ، فهم عند الخلق علماء وفي الملكوت جهال ، ، فمن تمسك بالسنة بين ظهرانيهم ، بعد تمكنهم من الرياسة ، ونفاذ القول فيهم ، وهتك سترهم ، وكشف عورتهم ، وأبان كذبهم ، حط رياستهم وقطع مآكلهم ، وقد بارزهم بالمحاربة ، وهم يستعدون لمحاربته : ينتقصونه ويطلبون الغوائل منه ، فصارت مئونتهم عليه أعظم من مئونة محاربة الكافرين ، لأن الكافر لا حرمة له ، والقلب والأركان قد تعاونوا عليه في إهلاكه ، وهذا معه حرمة الإيمان ، فاحتجت إلى أن تداريه وتلاطفه ، وترفق به ، وتراقب الله تعالى في شأنه .

وهذا النص مقبول على عمومه ، يشهد له الواقع ويؤيده ، ولكنه يتخذ مثله الأول من موقف الحكيم نفسه مع هذه الفئات ، فقد هتك الكثير من أستارهم ، وكشف الكثير من عوراتهم ، وأظهر الكثير من أكاذيبهم ، مما شأنه أن يحط رياستهم ، ويقطع مآكلهم ، وأي مبارزة بالحرب أشد من ذلك ، لكنها حرب على أسلوبه هو ، لذلك بارزوه بأسلوبهم هم ، فانتقصوه ، وطلبوا منه الغوائل .

وكما كان في رسالته « بدء شأن أبي عبد الله » يوجه اتهامه صراحة إلى العلماء بقوله : « وسلط على أشباه ممن ينتحلون العلم يؤذونني ويرمونني بالهوى والبدعة ، فإنه يشير هنا إلى طائفة القراء والمتصوفين ، ويذكر الدوافع الخفية التي دفعتهم جميعاً إلى انتقاصه وإيذائه ورميه بالهوى والبدعة ، ودليله أن هذه التهم لم تثبت لدى والي بلخ ، وإنما أخذ عليه تعهداً بعدم التكلم في الحب .

وقد كان التكلم في الحب من التهم الكبيرة القاسية في هذا الوقت ، وهي التهمة الرئيسية التي قامت على أساسها محنة الصوفية المعروفة بمحنة غلام الخليل^(١) وقد شاعت وذاعت في أرجاء العالم الإسلامي حينئذ ، وكان المعارضون لفكرة الحب الإلهي يعارضونها لتصورهم أن الحب على أيسر تقدير وأسهله من شأن العواطف البشرية التي تتقلب وتتغير ، وتتكون بين متشاكليين ، وتتجه نحو شيء محسوس ، ومقام الألوهية منزّه عن كل ذلك ، عدّ عن ذكر الحب الطبيعي الذي عرف عن المانوية ، بمعنى التجاذب بين ذرات النور التي انفصلت من مصدر النور الأعظم إله الخير ، وهي زندقة محض ، وعن مظاهر الحب الأخرى المشوبة بالنزعات والرغبات والشهوات ، وفهم الحب على هذا المعنى يستتبع القول بالحلول أو التجسيم^(٢) أو ما شاكل ذلك من الأفكار التي تثير المسلمين ، وتثير غضبهم وحقنهم ، وتسيئ رأيهم تماماً فيمن يتهم بمثل هذا الاتهام ، فكيف يحب ما لا يرى ؟ إنما المحبة للمخلوقين ، والخوف بنا أولى .

ولقد وقع الترمذي - بناء على هذه التهمة ، وعلى التهم الأخرى المنسوبة إليه ، ما صح منها وما لم يصح - عرضة لغضب الخاص والعام ، حتى ذلت نفسه وانكسرت وتطامنت ، ولم يعد يستطيع أن يرفع رأسه ، وأصبح يرى في عامة أهل بلده أنهم السقم أكثرهم .

على أننا نستطيع أن نلمح وراء كل ذلك خيطاً رقيقاً ينتظمها جميعاً في عقد واحد ، ذلك هو تركيزه على فكرة الولاية ، فقد رأينا بوضوح أنه يقف

(١) كانت محنة غلام الخليل عام ٢٦٢هـ ، أي بعد هذه المحنة التي قاساها الحكيم حسب استنتاجنا ، ولكن ذلك لا يمنع أن بوادرها ومقدماتها كانت تعمل عملها في المجتمع الإسلامي حينئذ ، حتى بلغت ذروتها بوقوع المحنة فعلاً .

(٢) ويصور أبو الفرج بن الجوزي هذا المعنى تصويراً واضحاً في كتابه « تلييس إيليس » ص ٢٣٨ .

بالنسبة للطوائف المختلفة من علماء المسلمين موقفاً يحاول فيه أن يسلبهم شرف الكمال أو الإتقان في علومهم ، ويستبد بها وحده ليجعلها في الأولياء الذين يضع أوصافهم ، ويحدد علاماتهم ، بحيث يخرج عن دائرتهم المعظم الغالب ، ولا يبقى فيها بعد ذلك إلا أقل القليل .

وكما ذكرنا من قبل ، لا يسهل التحقيق - في حدود ما لدينا من مصادر - في حادثة اضطهاده هذه عما إذا كانت حادثة وحيدة ، أم أنها تكررت في مناسبة أخرى ؟ لكننا سنحاول على قدر الإمكان .

إن الترمذي يقص علينا قصة الفتنة التي تعرض لها ، وكيف صار إلى حيث كتب عليه قبالة الوالي أن لا يتكلم في الحب ، ويؤخذ من سياق هذا الأثر وترتيب السرد فيه أنها وقعت في نهاية المرحلة الثالثة من حياته ، وأنه عاد بعدها إلى ترمذ ، فهل هذه هي الحادثة التي تقصها علينا كتب التراجم ؟ أم أنها واقعة أخرى ؟

إن كتب التراجم لا تذكر تاريخ هذه الواقعة ، لكنه في لسان الميزان^(١) يروي عن السلمي أنه هجر بترمذ في آخر عمره بسبب تصنيفه كتاب ختم الولاية وعلل الشريعة ، قال : فحمل إلى بلخ ، فأكرموا لموافقته لهم في المذهب . بينما يروي الذهبي^(٢) نقلاً عن السلمي نفسه أيضاً بأنهم نفوه من ترمذ بسبب تأليفه ختم الولاية وكتاب علل الشريعة ... فجاء إلى بلخ فأكرموا لموافقته إياهم في المذهب ، ولم يحدد لذلك تاريخاً ، وفي هاتين الروايتين نتبين أنه أخرج من ترمذ ، وأقام في بلخ ، ولو فترة من الزمن ، وكان ذلك في آخر عمره ، بسبب تأليفه كتاب ختم الأولياء وعلل الشريعة ، أما الواقعة التي ذكرها الترمذي في رسالته فإنها تدل بسردها وسياقها أنها لم تكن في آخر عمره ، وأنه لم يقم بسببها في بلخ إلا مقدار ما نظر الوالي في أمره ، وكتب عليه أن لا يتكلم في الحب ، فهل هناك تزيد فيما روي عن السلمي خاصاً بهذه الواقعة ؟ أم أنها واقعة أخرى ، وإذا كانت واقعة

(١) تذكرة الحفاظ ج ٢ ص ١٩٧ .

(٢) ابن حجر ج ٥ ص ٣٠٨ .

أخرى ، فهل كانت قريبة العهد بالواقعة التي رواها الترمذي نفسه ؟ أم حدثت في آخر عمره كما نقل ابن حجر ؟ فكيف عاد بعد ذلك إلى ترمذ ؟ وهل التهمة التي نفوه بسببها من ترمذ ، وهي تأليفه كتاب ختم الولاية ، وكتاب علل الشريعة ، وقولهم إنه زعم أن للأولياء خاتماً ، وأنه يفضل الولاية على النبوة ، محتجاً بقوله عليه السلام : « يغبطهم التبيون والشهداء » إذ لو لم يكونوا أفضل منهم لما غبطوهم ؟ هل هذه التهمة هي نفس التهمة التي أشار إليها الترمذي مذكورة هنا بصراحة ووضوح ؟ أم أنها تطور لاحق لحملة التشكيك التي تعرض لها من علماء بلده ؟ ككل ذلك وما تعلق به يحتاج إلى تحقيق قد لا يكون سهلاً من خلال هذه النصوص القليلة المقتضبة التي في أيدينا .

على أن ما ذكره في رسالته عما أصابه من اضطهاد قد وقع - بحسب سرده - قبل عام تسعة وستين ومائتين ، ولم يشر فيه إلى أنه نفي أو خرج من ترمذ إلى بلخ ، بل يؤيد السياق عكس ذلك ، فإذا أضفنا ما ذكره من أنه هاجت بالبلاد فتنة وانتقاض أمر حتى هرب جميع من كانوا يؤذونه ويشنعون عليه ، وأن هذه الإشارة ربما كانت إلى استيلاء يعقوب بن الليث الصفار على ما وراء النهر ، وأخذه من يد آل طاهر ، وقد تم ذلك عام ٢٥٩هـ^(١) ، تبين لنا أن هذه الحركة التي اضطهد فيها ، وذكرها في رسالته ، ربما كانت قبل هذا التاريخ أيضاً ، أي في النصف الأول من حياته ،

(١) وبالتالي فلا يمكن أن يكون يعقوب هذا هو نفس والي بلخ الذي عرضت عليه قضية الحكيم الترمذي كما يشير إليه الدكتور عثمان يحيى في تحقيقه لكتاب ختم الأولياء ص ١٧ حاشية ٣٢ أ ، بل الأرجح أن يكون هو داود بن عباس ، لأن استيلاء يعقوب على بلخ كان عام ٢٥٧هـ ، واستيلاؤه بعد ذلك على ما وراء النهر كان بعد عرض هذه القضية ، حيث تم عندئذ هروب الذين كانوا يضطهدونه ، مع ملاحظة أن هذه الفتنة التي يشير إليها الترمذي والتي تهمنا هنا ، هي التي وقعت في ترمذ ، لا في بلخ ، فالأحرى إذن أن نقول : إنه في عهد يعقوب هذا وأخيه عمرو من بعده برز الحكيم إلى الناس ، وقعد لهم ، وظهرت له التلامذة والأتباع .

وأنه من المرجح أنه قد تعرض لحركة اضطهاد ثانية في النصف الثاني من حياته ، في أخريات أيامه ، كما ذكره عن السلمي في لسان الميزان ، وقد نفى أو خرج في هذه المرة من ترمذ إلى بلخ ، ومن الطبيعي أن لا يرد لها ذكر في رسالته هذه ، لأنها وضعت لبيان بدء شأنه ، كما هو واضح من عنوانها « بدو شأن أبي عبد الله » لا لبيان نهاياته التي تدرج إليها ، ولأنها في كتابتها عنه لا تكاد تتجاوز عام تسعة وستين ومائتين ، ونحن نعلم أن حياته ربما كانت قد امتدت إلى عام عشرين وثلاثمائة كما رجحنا. كما نلاحظ أن كتاب « ختم الأولياء » الذي كان من أسباب نفيه واضطهاده - كما تروى هذه الروايات - قد كتب بعد عام ٢٥٨ هـ ، لأنه يذكر فيه اسم يحيى بن معاذ الرازي ، ويتبع ذلك بقوله : رحمه الله ، مما يفيد أن هذا الكتاب قد كتب بعد وفاة يحيى ، أي بعد عام ٢٥٨ للهجرة^(١) ، حيث توفي يحيى ابن معاذ ، وذلك يقوي أن حركة الاضطهاد التي لقيها بسبب هذا الكتاب كانت حركة أخرى غير تلك التي رواها في بدء شأنه ، وأن هذه الحركة الثانية كانت أشد وأشق ، تمكن فيها مواطنوه من إخراجه من بلده بطريقة لم نتبينها بعد ، حيث أقام في بلخ .

ولكن على صحة هذا الفرض ، من أنه اضطهد في أخريات أيامه حتى نفى إلى بلخ تبقى مشكلة أخرى ، تلك هي الحقيقة الثابتة من أن قبره موجود في ترمذ ، فكيف عاد إليها ودخلها بعد ذلك ، وكيف قبله أهلها من جديد ، فهذا ما لا تبديه لنا المصادر التي أمكننا الحصول عليها حتى الآن .

* * *

(١) الدكتور عثمان يحيى : مقدمته لكتاب ختم الأولياء ص ٩٧ .