

الولاية عند الحكيم

تعريف الولاية

من الصعب جداً أن يظفر الإنسان - على طول قراءته ومعاناته في البحث - بتعريف محدد لمعنى الولاية المتداول بين الصوفية ، إذ يندر أن يقصدوا لبيان مثل هذا المعنى ، ولعل هذا الموقف قد اتخذ بناء على شيوع هذا المعنى بين المسلمين ، مما لا يحتاج معه إلى بيان ، نعم كانوا يتعرضون لتفصيل أحوال الأولياء وأوصافهم ، مما هو أدخل في بيان آثار الولاية أو وسائلها ، أما الولاية بمعنى العلاقة الخاصة التي تربط الولي بربه ، ما هي ، وكيف تكون ، فلا نكاد نظفر به ، حتى إن الحديث عن الأولياء بلفظ الأولياء كان قليلاً ، إذا قيس بالحديث عنهم بلفظ المتصوفين أو الصوفية ، علماً بأن الحديث عن تفاصيل أحوالهم ينطبق في كثير من الأحيان على الأولياء وعلى الولاية ، لكن القوم لم يكتروا من ذكر هذه الألفاظ ، إما حياء من الدعوى ، وعدم الرغبة في إفشاء ما يعتبرونه سراً بينهم وبين خالقهم ، وإما تأديباً للمريدين حتى لا يندفعوا تحت تأثير هذه الألقاب المعظمة لدى العامة إلى الاغترار .

ولعل التعريف القذ الذي أورده القشيري في رسالته عن الولاية يسهل علينا الوصول إلى ما نقصد إليه من بيان نظرية الحكيم الترمذي في الولاية ، وهو وإن كان في عصر لاحق لعصر الحكيم إلا أنه يمكن اعتباره تعبيراً صادقاً وصحيحاً عن المقصود ، وأساساً سليماً للوصول إلى المطلوب ، يقول القشيري^(١) : « الولي له معنيان ، أحدهما : فاعيل بمعنى مفعول ، وهو

(١) الرسالة ص ١٢٨ .

من يتولى الله سبحانه أمره ، قال الله تعالى : ﴿ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ﴾ (الأعراف: ١٩٦) ، فلا يكله إلى نفسه لحظة ، بل يتولى الحق سبحانه رعايته ، والثاني : فعيل مبالغة من الفاعل ، وهو الذي يتولى عبادة الله وطاعته ، فعبادته تجري على التوالي ، من غير أن يتخللها عصيان ، وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولي ولياً .

فالولاية إذن أثر لمجموع أمرين ، رعاية إلهية تحيط بالعبد ، فلا تكله إلى نفسه لحظة ، ويترتب على هذه الرعاية أن لا يقصر في حق من حقوق الله ، ورعاية من العبد لواجباته ، وأداء الطاعات المطلوبة منه ، ولا يمكن أن يصل إلى مرتبة الولاية إذا أهمل أو قصر في هذه الرعاية .

وبقليل من التدقيق نجد الناحية الثانية تلزم الأولى ، ولا تلزم الأولى من الثانية ، وعلى ذلك فقد لا تجب الولاية للعبد بمجرد سعيه لها ، أي بمجرد رعايته لأداء واجباته بغير إهمال أو تقصير ، ذلك لأنها متوقفة - بعد القيام بهذه الواجبات - على وجود الرعاية الإلهية ، التي لا يملك أحد من أمرها شيئاً ، لكن الولاية تتحقق بمجرد تولي الله له بالرعاية ، لأنه يلزم منها - ولا بد - أن يوفق العبد لأداء ما طلب منه أداؤه ، ولا يملك العبد حينئذ أن يتوقف ، فيجتمع الأمران دون تمانع ، فأداء الطاعات والعبادات لا تبلغ بالإنسان مرتبة الولاية ، ما لم تكن هنالك رعاية إلهية تحيط بالعبد ، بل إن أداء الطاعات والعبادات نفسه ليس إلا أثراً من آثار التوفيق الإلهي ، وتكون الولاية على هذا المعنى منوطة أولاً وأخيراً بتحقيق هذه الرعاية الإلهية ، ويكون أداء الطاعات والعبادات أثراً من آثار هذه الرعاية أو موافقاً لها ، وبصورة أخرى تكون هذه الرعاية الإلهية هي المحور الأساسي التي يدور عليها أمر الولاية ، فإذا وجدت الطاعة ثم صادفت هذه الرعاية فقد تحققت الولاية على قدرها ، وإذا وجدت الرعاية فتوجه العبد بسببها إلى الطاعة فقد تحققت الولاية على قدرها .

ولسوف نجد في خلال بحثنا كيف ينطبق هذا التعريف تماماً على وجهة

نظر الحكيم الترمذي في شأن الولاية ، ونكتفي هنا بإبراز نص واحد يبين مدى التطابق بين الفكرتين ، يقول الحكيم^(١) : « ثم قال تعالى : ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (يونس: ٦٢) ولي الله أمرهم ، وولى نصرهم على نفوسهم ، فتولوا أيام الدنيا نصرة حقوقه ، ثم ولى أخذهم إليه ، وضمهم إلى المحل بين يديه ، فتولوا دعوة خلقه إليه ، والثناء عليه ».

ويمكن أن نلاحظ بعض معان جانبية لاحقة للمعنى الأساسي ، يشير إليها هذا النص ، مثل : ولاية الإنسان على نفسه ، بحيث تصبح سلماً له ، فلا تجره إلى اتباع الهوى والشهوات ، وهذه هي ولاية القلب على مملكة البدن^(٢) ، ومثل : ولاية المرء على أحكام الله ، فإنه إذا وفى الله بالصدق في سعيه إليه ، ولاه حتى يرقيه إلى درجة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ثم ولاه خزائنه ، وصيره من أمنائه على حكمه^(٣) ، فمن ولى الله تدبيرهم وأدبهم ، وولاهم ولايته ، فهم أولو الأمر ، وخلفاء الله ، صرخوا إلى الله مضطرين فأجابهم ، وكشف السوء عنهم ، وجعلهم خلفاء الأرض بلا إله إلا الله^(٤).

الأساس النظري للولاية :

يرى الحكيم أن الآدمي دون سائر المخلوقات هو المحل الوحيد لهذه الولاية ، فقد هياها الله ، وأعدده الإعداد المناسب لها ، ذلك أن جوهر ولاية الله للمخلوق هو في محبته ، وجعله موضع مشيئته ، وجوهر ولاية المخلوق لله هو في الخدمة والوقوف بين يديه ، والمبادرة إلى مشيئاته ، والمصارعة في

(١) ختم الأولياء ص ٣٣٣ .

(٢) ومثل هذا كثير جداً في رسائل الترمذي وانظر مثل ذلك في ص ٥١ من كتاب الرياضة و ١٩ من كتاب «الرسائل المكنونة» .

(٣) انظر في ذلك ص ١٨٨ من كتابه «جواب كتاب من الري» وص ٩ - ١٠ من كتاب «المسائل المكنونة» .

(٤) الفروق ص ٨٢ ي .

تنفيذها ، يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (البقرة: ٣٠). وللخليفة شأن في ملك المستخلف^(١) ، والآدمي هو الخلق الوحيد الذي خلق لذلك ، فقد خلق آدم بيديه ، وعلمه الأسماء كلها ، وقد خلقنا لمحبة ، وجعلنا موضعاً لتوارد مختلف مشيئاته ، واقتضى منا الخدمة والوقوف بين يديه ، وتنفيذ هذه المشيئات ، أما سائر المخلوقات ، فقد خلقت بقوله « كن » وجعلت سخرة لنا ، ولا مشيئة له فيها ، فالسخرة لازمة لا تزول ، وهي قائمة فيها حتى تعود إلى الأصول التي خلقت منها ، فما خلق من التراب عاد تراباً ، وما خلق من النار عاد إلى النار التي منها خلق ، ويبقى الآدمي في أبديته التي خلق لها^(٢).

ومن الواضح أن الحكيم يقصد باختلاف المشيئات اختلاف نواحي الأحكام الإلهية فيما يرد على العبد من أحوال ، كالصحة والمرض ، والغنى والفقر ، واختلاف نواحي التكاليف من حل وحرمة ، وأمر ونهي ، وتوارد ذلك كله على أنواع ، مختلفة كثيرة ، لذلك خلقنا خلقاً عجيباً نخالف فيه سائر الخلق ظاهراً وباطناً ، حتى نكون من أهل التكليف ، وجعل الأشياء سخرة لنا نأخذ منها لنقوم بما خلقنا له من شأن الخدمة وإقامة العبودية ، وحتى تلزمنا في ذلك الحجة^(٣).

ولما كانت سائر المخلوقات مسخرة مجبرة لا تكليف عليها ، وكان الآدمي على خلاف ذلك ، كان من شأنه أن يوضع في دار ابتلاء ، وأن يكون

(١) وقد أشار أستاذنا الدكتور علي سامي النشار إلى أن قول الحكيم الترمذي بفكرة الخلافة بهذا المعنى في هذا العصر المبكر ، واعتماده على هذه الآية الكريمة ما يدفع قول القائلين بأنها مستقاة في الثقافة الإسلامية من مصدر أجنبي أو أنها تعود إلى فيلون الإسكندري .

(٢) المسائل المكونة ١٠ ب ، ١١ ، الرياضة ص ٣٤ ، النوادر ٣٨٢ - ٣٨٣ .

(٣) غرس العارفين ١٧٠ ، النوادر ص ٣٨٢ و ٤١٣ .

ذا مشيئة يمكن أن تتعلق بأي حظ من حظوظ هذه الدار ، وأن يكون الأمر من الله علينا خاصة من طريق الكلفة والأسباب ، والاجتهاد والبلوى ، والمحاربة ، حتى يكون لنا اسم ومحمدة وفضيلة على سائر الخلق ، إذ لو لم يكن الأمر على طريق الاجتهاد والتكليف وإقامة الحدود ، لما كان لنا اسم ولا نعت ولا صفة^(١).

وهكذا كان من تدبير الله تعالى أن خلق الآدمي من تراب هذه الأرض ، أسودها وأحمرها ، خبيثها وطيبها ، وركب فيه قوى مختلفة ، تسيطر على جوارح متعددة ، وجعل النفس من أخس التراب وأدناه^(٢) ، ووضع فيها شهوات ذات أصول تحف بباب النار ، مليئة بالأفراح والزينات ، فإذا حمل الهوى - وهو من نفس النار - شيئاً من أصل هذه الشهوات إلى النفس ، اهتشت له ، وهاج ما بها منه ، فاشتته وأصبح شهوة لها^(٣) ، كما أيد الهوى بكثير من أخلاق السوء ، عدد الترمذي مائة خلق منها ، تكون له بمثابة الجند والأعوان ، وقد وضع في مقابل ذلك القلب ، وجعله أميراً على الجوارح ، لا يمكن أن تتصرف إلا بإذنه ، ولا تعمل إلا بأمره ، ووضع فيه من نور المعرفة ما يصله بربه ، ذلك أنه خرج من الوحداية ، عليه لباس الربوبية ، يدل على الألوهية ، ويشير إلى الفردية^(٤) ، فإذا استعمل عقله عرف ربه ، وفهم عنه ، ووقف على خالقه ، وحفظ ما نال منه ، وقد أيد هذا العقل بكثير من الجند والأعوان ، عدد الترمذي منها مائة خلق من أخلاق البر .

وعندما تم خلق آدم وقعت عند إبليس عداوته ، ونازع في أفضليته ، وأبى واستكبر أن يكون من الساجدين ، وأظهر مقدرته وعزمه على إغوائه هو وولده ، وطلب من الله أن ينظره إلى يوم يبعثون ، مع تسليطه عليهم ، فأمكنه ممن اتبعه من الغاوين ، واستخلص عبداً مخلصين ، لم يجعل له عليهم سلطاناً .

(١) غرس العارفين ٦٧ ب .

(٢) غور الأمور ١٢ أ .

(٣) الرياضة ص ٣٨ .

(٤) غور الأمور ص ٢٢ - ٢٣ أ .

وقد صور الحكيم الترمذي هذه الخصومة بين آدم وإبليس تصويراً حياً
أخذاً، مبيناً من أين ظهرت دعوى إبليس، وكيف يتمكن من نفوس بني آدم،
وما آلاته ووسائله، وما أعوانه وجنوده، كما بين ما أعطى آدم من وسائل
الاحتراز وآلات النصر والغلب، وتحقيق ما علم الله من قوله لملائكته ﴿إِنِّي
أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠).

ويحسن أن نأخذ هنا من هذه الصورة لمحة سريعة نستكمل بها جانباً
هاماً من جوانب الموضوع، فإبليس قبل أن يظهر كفره يوم السجود كان من
الكافرين، وكانت الأرض موطنه ومتخطئه وممشاه، وهو في زي الملائكة،
فأصابها شؤم كفره، وكان أثر وطنه أشد خبثاً مما في الخطوة، ثم خلق الله
آدم من تراب وجه جميع الأرض، بما في ذلك آثار وطء إبليس وخطواته،
فأصبحت تلك التربة التي هي من آثار وطنه نفس آدم^(١)، وقد رأى إبليس
لذلك أن له على آدم حق الأبوة والسيادة، لأن موطنه الواطئ كبعضه،
ولا يجوز أن يسجد الأب لابنه، ولا السيد لعبده، بل لابد للبعض الأدنى
والأقل أن يطيع البعض الأعلى والأكبر واحتج لذلك بعدة آيات، كقوله
تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ ۚ وَكُلُّ شَيْءٍ
أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ (يس: ١٢) فلو لم تكن الآثار بعض ما قدموا لما
أحصاها لهم^(٢)، وكقوله تعالى: ﴿وَلَا يَطْفِئُونَ مَوَاطِئَ يَغِيظُ الْكُفَّارَ
وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نِيلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ﴾ (التوبة: ١٢٠) فلو
لم يكن الموطن - وهو موضع الوطاء - من العمل، لما جعله هو والعمل
سواء في الأجر، ولما كانت نفس آدم وذريته، من مواضع وطء إبليس دبر

(١) قارن بذلك ص ١٢ - ١٣ من عوارف المعارف للسهروردي.

(٢) يروي ابن كثير في تفسيره هذه اللفظة قولين: الأول: أعمالهم التي أنثروها من
بعلمهم، خير أو شر، الثاني: خطاهم إلى الطاعة أو المعصية ج ٣ ص ٥٦٥ من
تفسير ابن كثير.

عدو الله أنها قد صارت كعضو منه ، وأنه يستطيع لذلك أن يغوى آدم ، وأن يجعله مطيعاً له ، قائلاً : جسدي لا يعصيني كيفما كان ، وأصبحت له دعوى بذلك قبل آدم .

وقد خير آدم وإبليس بين الطيب الحلال ، والخبيث الحرام ، فاختار آدم الحلال ، واختار إبليس الحرام ، واصطلحا على ذلك .

ثم إن إبليس لما أبى واستكبر أن يكون من الساجدين ، لعن فأبلس وصار شيطاناً رجيماً ، قد سلب لباس الرحمة ، وصار عرياناً ، آيساً من رحمة الله ، فطلب من الله أن ينظره إلى يوم يبعثون ، وأن يسلطه عليه حتى يخرج من طاعة الله ، ويدخله في طاعته كما هي دعواه ، فأجاب ، عند ذلك احتال على آدم وزوجه ، حتى أخرجهما من الجنة ، قال الحكيم^(١) : فلما هبطوا إلى الأرض قال اللعين مغترّاً من جرأة الكفر ، وحرقة الحقد : ألم أقل لك إنه يعصيك ويطيعني ، ويعبدني ، فمن أطاع شيئاً عبده ، ومن عبده صار عبده ، فهو عبدي ، ولي فيه في أصل الخلقة دعوى ، إذ خلقته من التراب ، والتراب من الأرض ، والتراب أثر قدمي ، وموطئي وممشاي ، وكان بها مسكني ، فخلقته من ملكي وملكبي وموضع قدمي ، وقدم الواطئ حقه في الحكم ، وبه عصاك ، إذ كان أصابه شؤمي وجرأتي ، وبه ظفرت عليه ، قال : فما تشاء ؟ قال : سلطني عليه ، قال : اذهب فقد سلطتك عليه ، فاطلب منه دعواك ، قال : إذ سلطتني عليه فبعزتلك لأغوينه وولده أجمعين ، قال الله : إن لي منه عبادة مخلصين ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين ، فقال إبليس اللعين : إلا عبادك منهم المخلصين ، فاستثنى اللعين على استثناء الرب جل وعز .

ويمضي الحكيم فيصور كيف طلب إبليس من الله عز وجل ، بما سلطه ، أن يزيده قوة ، وأن يمكنه من آدم وولده ، فأعطى كثرة الولد ، وأصبح

(١) غور الأمور ص ٨ - ٩ أ .

يجري من ابن آدم مجرى الدم ، ويجلب عليهم بخيله ورجله ، ويشاركهم في الأموال والأولاد ، ويعدهم أن لا جنة ولا نار ، وأيده بمائة خلق من أخلاق السوء يقودها الهوى ، وكيف أن آدم استغاث عند ذلك فأيده الله بالملائكة ، ورفع عنه المؤاخذه بالخطأ والنسيان ، وبسط له التوبة ما لم يغرغر ، ووعدته بإنزال كتبه وإرسال رسله ، ثم جعل قلبه ملكاً على سائر جوارحه ، وأيده بمائة من أخلاق البر ، جعلها جنوده وأعوانه ، وجعل العقل قائده ، والمعرفة سلطانه .

وقد حرم الله القلب على إبليس ، وجعله بيد الرحمن ، لكن آثاره تصل إليه من جريه في العروق ، فمن أراد الله به خيراً قلع العروق من باطن قلبه ، فصار سليماً لا يصله شؤم إبليس ولا ظلمته ، يقص علينا الترمذي أن إبليس سأل ربه خصلة فقال : ما هي يا إبليس ؟ قال : السبيل على قلبه ، قال : ذاك محرم عليك أن تدخله أو تسلط عليه ، ولكن لك سبيل ومجرى إلى النفس في العروق إلى حد القلب ، وأصل العروق في النفس ، ورأسها في القلب ، فإذا دخلت العروق وجريت فيها عرقت من ضيق المجرى ، وامتزج عروقك بماء الرحمة في مجرى واحد ، وجرى إلى القلب مع شؤمك ونفخك ، ونتك وظلمتك ، ووصل إلى القلب سلطانك فغلبت صاحبه ، ومن أردت به خيراً ، أو اخترته وجعلته ولياً أو صديقاً أو نبياً ، قلعت العروق من باطن القلب ونزعته منها ، فصار القلب سليماً ، فإذا دخلت العروق وجريت فيها لم ينله شؤمك... فرضى اللعين بذلك .

وهكذا نجد أن النفس والقلب قد وضعا مثل كفتين في ميزان ، فإذا كانت الشهوة قد وضعت في النفس ، وجعل الهوى قائداً لجندها وأعوانها ، فإن نور المعرفة قد وضع في القلب ، وجعل العقل قائداً لجنده وأعوانه ، وإذا كان إبليس يزين للنفس شهواتها ، ويدعوها إلى طريق الغواية ، فإن الله قد أرسل رسله ، وأنزل كتبه ، ليستتير القلب بما فيه من نور المعرفة ، فيدرك الحق ، ويتبع الرشاد ، وأصبح الآدمي مطلوباً من الله بمقتضى ربوبيته وألوهيته ، ثم

هو مطلوب من إبليس بمقتضى دعواه في نفسه ، وقد وضع الله في قلبه بينة من نور معرفته ، تهديه إليه ، وتدله عليه ، فإذا دعاه إليه كان لدعوته شاهد من المعرفة التي منَّ الله عليه بنورها في أصل خلقتة ، فالتقى الأصل بالفرع ، وعرف بذلك ربه وخالقه ، ثم تظل في نفسه الشهوة لزينة هذه الحياة الدنيا ، فإذا حركه إبليس بالهوى مال إليه ، وأقبل عليه . فعلى القلب أن يتخطى العقبتين ، أو بلفظ آخر أن ينزع عنه الحجابين ، فإذا عرف ربه وآمن زال أول حجاب ، ويبقى بعد ذلك حجاب النفس ، وينبغي أن يرفعه بمجاهدتها ليصل إلى ولايته .

والجميع في نيل نور المعرفة سواء ، لكنهم يختلفون فيما بعد ذلك ، حينما تأتيهم الدعوة ، وتلقى إليهم المعرفة فيقبلونها ، ذلك لأن الله يقبل قبول الموحدين لها ، ولا يقبل قبول من سواهم ، لذلك يجد الموحدون الثبات بقبوله إياهم ، ولا يجد الآخرون هذا الثبات ، فتستهويهم الشياطين بأهوائهم إلى ما توسوس به من الشرك والكفر ، ويصبحون بذلك من حزب الشيطان ، وإنما كان قبول الموحدين دون غيرهم لهذه المعرفة مقبولا عند الله ، لأنه أعطاهم معرفته محشوة بمحبته ، فقبلوها مع الحب له ، فثبتوا ، وذهبت عنهم شهوة الشرك من نور محبته ، وكان قبول الآخرين خالياً من هذه المحبة فلم يجدوا الثبات حتى استفزهم الشيطان بخيله ورجله^(١) ففعلت شهوات النفس فيهم ، وغلبت حتى دعتهم إلى الشرك ، وعبادة من يعاينونه من دون الله .

وذلك الذي يحدثنا عنه الترمذي من المعرفة المحشوة بالحب هي الإيمان عند بعض المتكلمين ، فالمعرفة مع الحب تعميق لمعنى القبول مع الإذعان ، وهذا هو الأساس الذي ينبنى عليه بعد ذلك كل ما يتعلق بالولاية .

وغنى عن القول أن مجرد الدخول في الإيمان دخول في الولاية بأبسط وأدنى معنى من معانيها ، وهو معناها العام ، الذي هو ولاية التوحيد ،

(١) المسائل المكنونة ١٩ أ .

ويخرج بها العبد من العداوة^(١) ، أما بمعناها الذي يتحدث عنه الحكيم وغيره من الصوفية ، وهي التي يخرج بها من الخيانة حتى يكون أميناً من أمناء الله ، فإنه يبدأ من بعد ذلك ، وربما من بعد ذلك بكثير ، لأن القلب عندما أبصر وسمع ، وزال عنه حجاب الكفر والشرك ، وحب الله إليه الإيمان ، وزينه فيه ، فألقى يديه سلماً لربه ، واعترف بعبوديته له وحده ، وأيس الشيطان منه أن يشرك ، جاءت النفس بظلمها وظلمتها وما فيها من الهوى والشهوة ، فوقفت بين يديه تطالبه بمشيئتها ، وتحول بينه وبين التفرغ لمشيئته ربه .

قال الحكيم^(٢) : « فمن صفة العبد أنه لا يتناول إلا ما أعطي ، وإذا أعطي شيئاً قنع به ، ولا يعمل إلا ما يستعمل ... ولا يطلب من الأحوال إلا ما هيئ له ، وإذا هيئ له حال رضى به ، فأذنه مصخية إلى مولاه ، وعينه شاخصة إليه ، ونفسه معلقة بمحابه ، وقلبه متعلق بلفائه ، فهذه عبودية العبيد ، فلما عزم العبد على هذا جاءته النفس بما ركب فيها من الشهوات ، فوسوست له بخلاف هذا ، ونازعته ، ودعته إلى اقتضاء نهامه ، وجاء العدو ، فوسوس بتزيين ذلك له ، والتمويه عليه في بصيرته ، وتحديثه بالأمانى الكاذبة ، والخدع الفانية ، لتصدّه عن عبودة الله إلى عبودة النفس وإتيان هواها ، ولينصرف عن محاب الله إلى محابها » وهكذا يصبح العبد بين مشيئتين ، مشيئة ربه ومشيئة نفسه ، وبين فرحين وحبين ، حب الشهوات والفرح بها ، وحب الله والفرح به ، وبين عبودتين ، عبودته لله ، وعبودته لنفسه وهواه ، فإذا وجد العبد حلاوة حب الله تلاشت بجانبها حلاوة حب الشهوات ، وأهمل بذلك مشيئة نفسه في جنب مشيئته ، وكلما كسر العبد مشيئة من مشيئاته ازداد من حب الله^(٣) ، حتى يذهب ما بنفسه ، ويخلص بعبودته خالصة ، وبقلبه نقياً صافياً لله فتتم ولايته ، وتصبح مشيئته تبعاً لمشيئة الله ، ولا تصبح لديه مشيئة إلا مشيئة الله . وإذا مال إلى النفس ، فنفذ مشيئتها

(٢) في خلق هذا الآدمي ص ١٩٤ ب .

(١) غرس العارفين ٥٢ أ .

(٣) المسائل المكنونة ص ٢٥ أ .

افتقد حلاوة حب الله ، بجانب ما يجده من حلاوة حب الشهوات ، واتبع هواه ، ونقض عقد عبودته ، وابتعد - على قدر ذلك - عن عهد ولايته ، يقول الحكيم^(١) : « إن قلب العبد موقوف بين يدي الوله إلى محل العظمة ، وبين الوله إلى الهوى ، إلى محل باب النار ، ففي العظمة أفرح وزينة ، وبياب النار أفرح وزينة ، فتلك الأفرح بالقلب ، وهذه الأفرح التي ببياب النار في النفس [والذي يورد هذه الأفرح على النفس] هو الهوى ، وهو ريح من نفس النار ، والذي يورد هذه الأفرح على القلب هو نور المعرفة ، ونور العقل ، حتى يشخصاً يبصر قلبك إلى نور العظمة ».

وينبغي أن نقرر هنا - من باب التنبيه - أن فكرة الحكيم بعيدة كل البعد عن ثنوية المجوس التي تضع إلهين اثنين ، إلهاً للخير وإلهاً للشر ، كما أنها بعيدة تماماً عن فكرة الأفلاطونية الحديثة عن الصدور ومراتبه ، وظهور الشر بزيادة بعد مرتبة الصدور عن مصدرها الأول ، وذلك واضح جلي في كل ما ذكرناه ، كما هو واضح جلي في كل ما كتبه الحكيم أنه من الله وحده وبتدبيره لحكمة استخلاف آدم ، وجعله أهلاً لخدمته ، وتنفيذ مشيئته ، فليست هناك ثنائية بالنسبة إلى الخالق ، وليس هنالك صدور بالنسبة إلى المخلوق ، ولكي لا يكون هنالك أي ثغرة للبس أو الاشتباه نورد قول الحكيم^(٢) : « فوجدنا أجسادنا موضوعة بين حبين وفرحين ، فرح بالله وحب له ، وفرح بالنفس وحب لها ، ومعدن هذا الفرح بالله ، والحب له ، في القلب ، ومعدن الفرح بالنفس وشهواتها ، والحب لها ، في الجوف ، وكلاهما حبه والفرح به ، إلا أن هذا الفرح بالله والحب له أصله من الله في دار السلام ، والفرح الآخر والحب أصله من الله ببياب النار ، لينظر أيهما يستعمل العبد ويميل إليه ؛ إلى الحب لله والفرح به ، فيعمل للدار السلام بطاعته في أمره ونهيه ، وقطع علائقه ، أو يميل إلى الفرح الذي ببياب النار من الأفرح

(١) الرياضة ص ٥٦ - ٥٧ ، والزيادة بين القوسين من وضعي لاتساق المعنى .

(٢) المسائل المكنونة ص ١١ ب .

والزينة ، فيعمل لنفسه ، حتى يغلب ذلك على قلبه ، فيتعدى الحدود ، ويضيع الفرائض ، ويعمل بالهوى » ويقول بعد ذكر قوله تعالى ﴿ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ (المؤمنون: ٥٣) (الروم: ٣٢)، يقول ^(١): « فهم فرحون بأديانهم ، وإنما يفرحون بالله عز وجل ، لكن غير مقبول منهم ، وهم يحسبون أنهم مهتدون بذلك الفرح ، لأنهم تناولوه من إبليس ، لا من هداية الله عز وجل لمعرفة ».

ومثل هذه النصوص صريحة قاطعة أن كلا الحيين والفرحين متجهان إلى الله وأن أصلهما من الله ، إلا أن أحدهما على نحو ما أمر وطلب ، فهو مقبول يؤدي إلى مرضاته وجناته ، والثاني على نحو ما حظر ونهى ، فهو مرفوض ، يؤدي بصاحبه إلى سخطه ونيرانه ، وقد وضع الله كلا الأمرين ، ووضع العبد بينهما ليحقق عبودته : إما لنفسه وهواه ، فيخزي ، وإما لله ، فينال محبته وولايته ، وتحقق بذلك خلافته ، ذلك لأن العبد عبد في أي من الحالين ، عبودية ناشئة من طريق الخلق والملك ، لكن ينبغي للعبد أن يصير نفسه له عبداً ، حتى يكون له عبداً كما أمره ^(٢) ، فيترك مشيئة نفسه ، ويسلمها لربه عبودية له ، وإقراراً بهذه العبودية .

وقد دبر الله ذلك كله ، فامتحن عباده بفرائضه وحدوده ، وأمره ونهيه ، وأمدهم بمختلف القوى ، ومد لهم في أسباب المشيئة ابتلاء لهم واستخراجاً لأسرار ضمائرهم ، حتى إذا رفع بعضهم فوق بعض درجات ، ظهرت أسرار حكمته في جريان أحكامه ، ولم ير خلقه ذلك منه إلا حسناً جميلاً ^(٣).

(١) الرياضة ص ٧٥ - ٧٦ .

(٢) أقاويل أهل الأطباق السبعة ص ٤٧ ب في غرس العارفين .

(٣) أدب النفس ص ١٤١ ، وغرس العارفين تحت عنوان أقاويل أهل الأطباق السبعة ص ٤٧ ب .

طرق الولاية

بعد أن يدخل الإنسان في ولاية التوحيد العامة ، ويتخلص من شهوة الشرك بمقتضى ما من الله به عليه من المعرفة المحشوة بأنوار المحبة ، تظل نفسه ، بما بقي فيها من شهوات مختلفة ، قائمة بينه وبين ربه ، ذلك لأن الله خلق آدمي مضطراً بتركيبه إلى ما تخرج له الأرض ، وسخر له ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه ، ووضع فيه نفساً محشوة بالشهوات والسيئات ، وسلط عليه الهوى ، وجعل للشيطان سبيلاً إلى نفسه ، يزين لها حب الشهوات ومتاع هذه الحياة الدنيا .

وهو مطالب بالصدق في إقراره بالعبودية ، بأن يسلم نفسه لربه ، وأن يجعل من نفسه عبداً لربه ، كما خلقه عبداً ، فيتطابق فعله وقوله وسلوكه مع حقيقته وحقيقة فطرته ، فيرفض مشيئة النفس وإرادتها ، ويحرمها لذتها وشهوتها ، ويحول بينها وبين أن تتصرف بأي لون من ألوان التصرف ، حتى يخرج من عبودتها نقياً طاهراً إلى عبودية ربه كما أراد منه .

فمن الناس من أسعفته العناية الإلهية ، وخرجت له المنة من محض الجود ، فجذبته جذباً ، وحالت بينه وبين نفسه ، فلم تجد نفسه على قلبه سبيلاً ، وإنما أعتق من رق النفس ، وأصبح عبداً خالص العبودة لربه ، يرقى به في مدارج القربة حتى يصل به بين يديه حسبما خرجت له المنة من المشيئة ، ومن الناس من تركوا لكي يبذلوا جهدهم في طريق الصدق ، وهؤلاء يقف بعضهم في بعض مراحل الطريق ، والبعض الآخر يواصل سيره وسلوكه ، حتى إذا استفرغ مجهوده ، وبلغ غاية الصدق في محاربة الشهوات الكامنة في نفسه بحيث لم يعد له بعد موضع للصدق ، أدركته رحمة الله فنقل إلى مراتب القربة ، وخرجت له المنة الإلهية من الرحمة ، فإذا وقى بحقوق هذه المرتبة التي ارتقى إليها - منة من الله عليه - أصبح عتيقاً من رق نفسه ، وصحت عبودته لربه ، وفتح له الطريق إلى الدرجة العظمى لدى مالك الملك بين يديه .

فنحن نجد هنا طريقين إلى الله ، طريق أصحاب الصدق في بذل الجهد ، أو أصحاب الجهد في تحقيق الصدق ، وطريق أهل المنة .

على أنه من المحقق أنه لن يصل أحد من أصحاب الطريقين إلا عن طريق المنة الإلهية ، غير أن أحدها أدركته منة الله بادئ ذي بدء ، فاختصرت له الطريق ، وأراحته من بذل المجهود الذي يضطر الآخر إلى بذله ، حتى إذا أفلس الآخر ، وأصبح مضطراً ، لم يعد يجد لنفسه في الصدق موضعاً يتخطى إليه ، مَنْ الله عليه برحمته ، وحرره من رق نفسه ، ونقله إلى مرتبة الأحرار ، ليستأنف السير في طريق جديد ، هو طريق أهل المنة الإلهية الخالصة ، ومع ذلك فإنه لا يبلغ مبلغهم ، ولا يصل إلى منتهاهم ، بل إنه يظل من أهل الصدق ، ولو نال مراتب أهل المنة .

وطريق أهل الصدق يتشعب بأهله حسب فطرة كل منهم ، وحسب ما يبذله من نفسه في هذا الطريق ، فمن الناس من لم يسخ بنفسه إلا فراراً من العقاب ، فضحى بشهواته ولذائذه في سبيل الأمن والسلامة ، ومنهم من لم يسخ بنفسه إلا بعوض ، فضحى بشهواته الدنيوية الزائلة ، في سبيل شهواته الرفيعة الباقية ، فكل منهما باق مع نفسه ، قد اكتفى بالخلاص من العقاب ، أو التمتع بدار الثواب ، وقد قبل الله منهما هذا القدر ، لقبولهما كلمة التوحيد ، وعلماً منه بأنه يصعب عليهم الإجابة إلا بعد أن ترتشي نفوسهم ، حتى يخف عليها مفارقة الشهوات ، ومزايلة الهوى ، ورفض المنى ، ثم هم بعد ذلك عرضة للوقوع في تخليط الأعمال ، حيث إنهم متروكون لجهدهم ، وما يبذلونه من الصدق فيه ، وهؤلاء هم أولياء التوحيد ، الذين لم يصلوا بعد إلى مستوى الولاية الخاصة .

وهناك طائفة أخرى نظروا إلى الثواب والعقاب ، فلم يلهم النظر إليهما عن النظر إلى المولى ، فسخا الواحد منهم بكل ذلك ، أداء لحق الله ، وسار إليه فرداً ، وأخلص العمل له ، وتطهر من التخليط ، دون رغبة في ثواب ، أو رهبة من عقاب ، وإنما أداء لحق الله ، فهو يلي حق الله ويؤديه كما

ينبغي أن يؤدي ، على قدر استطاعته وجهده ، لأنه لم يتلخص بعد من نفسه ، ولم تتمحص عبوديته لربه ، فهو لذلك ولي حق الله ، وما زال يرقى في أداء حق الله ، ويرقى في هذه الولاية ، ولا تزال نفسه معه ، تعطي وتأخذ ، حسبما أمر الله ونهى ، لكنها تتضاءل ويتضاءل نفوذها وسلطانها ، إلى أن يصل إلى درجة يرحمه الله فيها ، ويتولى نقله من هذه المرتبة - ولاية حق الله من الصادقين - إلى مرتبة أخرى ، هي ولاية الله للصادقين . ويبدأ بذلك طريقاً أخرى هي طريق أهل المنة ، الذين يتولاهم الله بمنته ، ويسير بهم في طريقهم إليه ، دون جهد أو عناء .

وطريق أهل المنة يتشعب من أجل ذلك شعبتين : شعبة لمن تناله المنة بادئ ذي بدء ، فتجذبه جذباً ، وهؤلاء هم المجتوبون أو المجذوبون ، وتخرج لهم المنة من المشيئة ، وشعبة أخرى لمن بلغ غاية الصدق من أولياء حق الله ، فشملتهم رحمته ، وخرجت لهم منته ، فنالوا مجالسهم في منازل قربته ، وهؤلاء هم المنيبون الذين كانوا أولياء حق الله فأصبحوا أولياء الله ، وكانوا من الصادقين فأصبحوا من الصديقين ، وتخرج لهم منته من الرحمة ، ويصدق ذلك قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ يُجْتَبَىٰ إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدَىٰ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴾ (الشورى: ١٣) فالأول وهو المجتبي من أهل مشيئته ومنته ، والثاني وهو المنيب من أهل هدايته .

أولياء الصدق : أولياء حق الله وأولياء الله

يقول أبو عبد الله^(١) : « إن كلمة لا إله إلا الله لازمة للخلق الاعتقاد بها قلباً ، والاعتراف بها نطقاً ، والوفاء بها فعلاً ، فأما الاعتقاد بها قلباً ؛ فإن يعتقد نفي القدرة عن جميع من تولعت إليه القلوب في المضار والمنافع سواء ، وأما الاعتراف بها نطقاً ؛ فإن يقول : لا إله إلا الله ، وأما الوفاء بها فعلاً ؛ بأن يكون له من الثقة في باب النوائب ، ومن التوكل في باب الرزق ، ومن التفويض في باب الحوائج ، ومن الصبر في باب الشهوات ، ومن القناعة في باب المنالآت ، ومن الانقياد في باب العبودات ، والتسليم في باب المتشابهات ، ما يحفظ هذه الجوارح للسبع التي أوّمت العبد عليهن ، ووكل العبد برعايتهن - وهي اللسان ، والسمع ، والبصر واليد ، والرجل ، والبطن ، والفرج - من أن يعصى الله بجارحة منها ، بسبب شيء من هذه الأبواب ، فهذا ما لزم الخلق في باب العبودية ، فليس لهم عن ذلك محيل ، ولا لهم منه بد ، فإن أقامها خرج من الظلم ، وهو من المطيعين لديه ، ثم لأهل الدرجات فيما وراء ذلك سعى إلى الله بالقلوب..... ».

ومن هنا يبدأ الطريق الذي يسلكه أهل الولاية للوصول إلى ربهم : كل على قدر ما يستتير قلبه من أنوار المعرفة ، وعلى قدر ما يجاهد لتحرير قلبه من أسر النفس وعبوديته لها ، ليصبح خالص العبودية لربه ، أما العمل في حدود الشرع ، فيخرج صاحبه من الظلم ، ويهيئه للسعي بقلبه ، والارتقاء في درجات الولاية .

ولنبداً مع ولي حق الله ، لنرى كيف يسير به الطريق على ما يصفه الحكيم .

(١) شفاء العليل ص ١ ب ، علم الأولياء ص ٥٢ أ - ب .

يشبه الحكيم النفس بشجرة تريد التخلص منها ، فإن ذهبت تقطع أغصانها ، وتركت جذع الشجرة على حاله ، ثم غفلت عنها قليلاً ، لم تأمن أن تنظر ، فإذا هي ذات أغصان كما كانت قبلاً ، وكلما قطعتها خرج مكانها مثلها ، ما دام الجذع باقياً ، فإذا قطعتها عند أصلها ، لتأمن من ظهور أغصانها ، وتكفي نفسك مئونتها جملة ، إذا أنت بأصلها قد بدت منها أغصان أخرى ، فلم تجد بداً من استئصال هذه الشجرة من جذورها حتى تستريح .

فولى حق الله ، بعد أن تاب وعزم على الوفاء بتوبته ، قام بحراسة جوارحه السبع ، فهو يؤدي الفرائض ، ويحفظ الحدود ، ويقتصر على المباحات ، فإذا بلغ المحظور أعرض ونأى ، حتى استقام واستقامت له جوارحه ، ثم نظر إلى باطنه ؛ فوجد نفسه محشوة بشهوات هذه الجوارح ، فلم يأمن إن غفل عن حراسة جوارحه ساعة أن تستبد به ، وترمي به في أودية المهالك ، من أجل ذلك ، وقع في حرج شديد ، بحيث ضيقت عليه المخافة مسالكة ، وأصبح منكشاً عن الخلق ، يهرب من كل أمر ، عجزاً منه ، وخوفاً على جوارحه من هذه النفس الشهوانية أن تخدعه^(١) ، فيزل ويتجاوز إلى ما لا ينبغي ، فهو قائم في عناء المجاهدة ، لا يهدأ ولا يستريح ، حتى إذا طال به الأمر ، وقارن بين ما يجده في نفسه وبين ما يصف أهل اليقين من أمور قلوبهم فلم يجد لديه شيئاً منها ، جعل يفكر متى يستطيع أن يستريح من هذه الحراسة ، ليفكر في منن الله وصنائه ، ويظهر قلبه من هذه الأدناس ، ليس هنالك بد إذن من أن يقلع الشجرة من جذورها ، فيعزم على أن يرفض كل شهوة في نفسه لهذه الجوارح السبع ، لأنها شهوة واحدة ، تباح له في صورة ، وتحظر عليه في صورة ، فإذا رفضها جميعاً ، محظورها ومباحها ، استراح من حراسة نفسه ، لأنه رفض شهوة المباح كما رفض شهوة المحظور ، يقول الحكيم^(٢) : « فقصد ليظهر الباطن، بعد ما استقام له تطهير الظاهر ، فعزم

(١) ختم الأولياء ١١٨ - ١١٩ .

(٢) المصدر السابق ١١٩ - ١٢٠ .

على رفض كل شهوة في نفسه لهذه انجوارح السبع ، مما أطلق أو حظر عليه ، وقال : إنما هي شهوة واحدة ، تطلق لي في مكان ، وتحظر على في مكان ، فلا خلاص منها حتى أميتها من نفسي ، وحسب أن رفضها إمامتها ، فعلم الله صدق الرفض من عبده وماذا يريد .

وإذا كانت الولاية ودرجاتها مرتبطة بسعي القلوب إلى الله ، فإن هنا أول سعي القلوب ، وهنا تظهر أول خطوة من خطوات الولاية ، بإرادة الإنسان من وراء جهاده لنفسه ، ورفضه لشهواتها ، هي التي تحدد قيمة عمله وجهده ، إن كان يتولى بذلك ربه ، أو يتولى بذلك نفسه ، فمن صدق الله في عزمه على رفض شهواته حتى يطهر قلبه ، ويلقى ربه غداً بصدقه وطهارته ، فينجو من عقابه ، وينال ما أعد له من ثواب ، فهو عامل من عمال الله ، يعمل الطاعة ، ورغبة الثواب قائمة بين يدي قلبه ، عليه يعمل ، وإليه يسعى ، وينتهي عن المعصية ورهبة العقاب منتصبه أمام فؤاده ، من أجله ينتهي ، ومنه يفر ، مثل هذا العامل لم يفارق نفسه وهواه ، لذلك يخف في الطاعة إن وافقت شهوته ، فإن خالفها ثقلت عليه ، وأداها متكلفاً ، وكذلك في النهي إن وافق شهوته خف عليه الانتهاء ، وإلا ثقل عليه ، لذلك يترك على جهده ، وما يقتضيه من ثواب الصدق يوم لقائه .

ومن صدق الله في عزمه على رفض شهواته ، عبودية لله وأداء لحق الله ، دون نظر إلى حظوظ نفسه في هذا الرفض ، فتح له الطريق إليه ، وأشرقت أنوار العطاء في صدره ، ووجد العون على تحقيق عزمه ، وكان صدقه هذا أول خطوة في طريق الولاية لحق الله تعالى .

ويمكن لنا أن نقول : إن حقيقة وصف الولاية لا تطلق على السالكين لهذا الطريق إلا ابتداء من هذه الخطوة^(١) ، أما قبل أن يصل إلى هذه الخطوة فلا يطلق عليه وصف الولاية إلا بنوع من التجوز ، لأن ذلك الذي حافظ على إقامة الفرائض ، وحفظ الحدود ، ومنع نفسه شهوات ما حرم عليه ،

(١) انظر هذا التقسيم واضحاً في مسألة كيفية خلق الإنسان ص ١٧٨ أ .

راغب مطيع لا يأمن العثار ، قد شغل في دنياه بديناه ، وهذه هي المرتبة الأولى للموحدين ، ولا شأن لنا بها في طريق الولاية الخاص ، وأما ذلك الذي أدى الفرائض ، وحفظ الحدود ، ومنع نفسه من الشهوات ، مباحها ومحظورها ، هرباً من العقاب ، وطلباً للثواب ، فهو الذي يمكن أن يطلق عليه لفظ الولاية تجوزاً .

لكن شتان بين إرادته من وراء طاعته ، وبين من يقوم بهذه الطاعة ، ويعزم عليها ، دون نظر إليها . فالأول يضحى - في الحقيقة - بشهوته الدنيا في مقابل شهوة أسمى وأرفع ، ويتجه إلى الله بأعماله الظاهرة الجارية على أركانه وجوارحه دون قلبه ، فهو يكثر منها وقلبه خال من الاتجاه الصادق إليه ، ثم هو مع ذلك يعتمد على هذا العمل ، وينظر إليه ، ويقتضي عليه الثواب والأجر ، ويكتفي بحظه من الجنان ، دون أن يجد في قلبه الهمة إلى أبعد من ذلك ، حيث حظه من الله ومن رضوانه ، فقد صدق الله ظاهراً ، ولم يكتمل له صدق الباطن ، ويمكن أن يطلق عليه - تجوزاً - ولي حق الله ، من حيث أدائه فرائض الله ورعايته حدوده ، ولذلك يترك على جهده حتى إذا ورد على الله ، ورد على ملك غفور كريم ، يغفر الذنوب ، ويتجافى عن التقصير ، ويقبل الحسنات ويعفو عن السيئات ، وفي بما وعد من المزيد تفضلاً ، يقول الحكيم^(١) : « فكل عامل قصد بعمله إلى أن يكتسب لنفسه ثواباً مما أعد الله له في الجنة ، أو يعد لنفسه جنة مما أوعده الله من عقابه ، فقد اتخذ لنفسه دون الله عدة ومتعلقاً ، فوكل إلى ما أعد لنفسه وتعلق به ، ووقع الحساب ، وتحصيل السرائر » .

أما الثاني فقد ضحى بشهواته الدنيا والعليا ، في هذه الحياة وفي الدار الآخرة ، دون أن ينظر في ذلك إلا إلى تحقيق عبودته لربه ، فلم يعتمد على عمله ولا طاعته ، وسعى إلى الله بقلبه ، يسير به إلى الله ، ويجهد في قطع

(١) مكر النفس : مسألة في تحصيل المعرفة ٤٣ ب .

مسافة المنازل في طريقه ، غير ناظر إلا إليه ، ولا معتمد إلا عليه ، ولم يلهه حظه من الجنان ، ولا من دار السلام ، عن حظه من ربه ، قد أخذه جماله وجلاله ، وهيبه عظمته ، وسلطان كبريائه ، حتى توخى محابه ، وتلذذ بعبوديته ، فصدق الله ظاهراً وباطناً ، لذلك فتح له الباب ، وتولاه الله بأنوار العطاء ، حتى امتلأ قلبه ، وذلت نفسه ، وخضعت جوارحه - ولهذا يمكن أن يسمى ولي حق الله ، فقد تولى عبادة الله وطاعته ، وجاهد نفسه دون نظر إلى حظوظ نفسه ، لكن أداء لحق الله عليه ، وتولى الله تعالى أمره ، ففتح له الطريق إليه ، وتحقق بذلك الركبان اللذان وضعهما القشيري في تعريف الولي ، والحكيم عند حديثه عنهم لا يكاد يخالف ذلك ، حيث يقول في رسالته عن بيان المفردين : ^(١) « فهذا بيان عمال الله ، عملوا له على طلب الثواب ، والهرب من العقاب ، فلم تصف أعمالهم من الهوى ، لأن الهرب والطلب مخرجهما من الشهوة ، ثم إن الله تبارك اسمه اصطفى من خلقه ما شاء ، فله من كل جنس صفوة ... والأولياء صفوته من الزاهدين ، والزهاد صفوته من العاملين [والعاملون صفوته من] الراغبين ، والراغبون صفوته من الآدميين... » ثم يقول بعد ذلك : « فالأول راغب مشغول بديناه ، والزاهد مشغول بآخرته ، والصديق مشغول بملكه ، والعارف مشغول بربه فرداً » ^(٢).

(١) ص ١٨٦ أ - ب و ٨٨ أ من مخطوطة ولي الدين ، وص ٤٧ ب و ٤٩ ب من مخطوطة أسعد أفندي .

(٢) وينبغي أن نلاحظ هنا ملاحظة ضرورية عند مرجعتنا لنصوص الحكيم ، حيث نجد أن الحديث يسترسل به ، فيوزع الأوصاف حسبما توجيه المناسبة والمقام والمقارنة وما تؤدي إليه المعاني التي يلور عليها الوصف في كل حديث بخصوصه ، فهناك عامل هام يتحكم في هذه الناحية ، هو أن مراتب السلوك متداخلة ، لا توجد بينها فواصل محددة ، فمن الممكن إذن أن تتقارض هذه الفئات المتميزة بأوصاف خاصة من أوصاف الولاية أوصاف فئات أخرى أرقى أو أدنى منها ، باعتبار أن الأعلى قد حاز ما يخوض فيه الأدنى وجازه ، ون الأدنى قد شارب ما يخوض فيه الأعلى . --

فإن خطأ الخطوة الأولى بالإعراض عن نفسه ، ومجاهدته في ذلك ابتغاء وجه الله ، وفتح له الطريق ، وأصبح ولياً لحق الله ، فإنه سوف يصل إلى منازل القربة ، ومنها إلى ملك الملك بين يديه ، بشرط واحد ، أن يسير في طريقه ، وأن يصدق في سيره ، بألا يلتفت إلى نفسه مرة واحدة ، فإن مثل هذه الالتفاتة قد تعوقه ، وقد تقعد به ، وقد تخرجه من الطريق جملة ، وكما قلنا من قبل إن الأساس النظري في فكرة الولاية يكمن في كيفية معاملة النفس والنظر إليها ، من حيث إن الله قد وضعها بينه وبين آدمي^(١) ، فهي

==كما يلاحظ أيضاً أن تقارض هذه الأوصاف إنما يقع على حالة متقاربة ، إذ لا يمكن أن يوصف المبتدئ بوصف المنتهى، ولا أن يوصف المنتهى بوصف المبتدئ. فإذا نحن لم نضع هذه الملاحظة الضرورية نصب أعيننا أثناء قراءة الرسائل العديدة للحكيم ، فقد نلاحظ اختلافاً يجعلنا نرى فيه شيئاً من التعارض أو قدراً من التناقض. ولا يمكن افتراض هذه الملاحظة إلا بعد طول القراءة في رسائله ، ومقارنة النصوص بعضها مع البعض الآخر ، واستخراج ما يبدو فيه التعارض أو التناقض صراحة ، ليسلم لنا بعد ذلك ما ليس فيه مثل هذا التعارض أو التناقض الصريح .

عندئذ نخلص لنا الحقيقة التي يريد أن يضعها في نظريته ، والأوصاف التي تطلق مطابقة ، والأوصاف التي تطلق مجازاً ، ويمكن بعد ذلك أن تنزل عليها النصوص الأخرى التي استخرجناها ، وأن توضع في وضعها المتسق الصحيح ، وتبرز لنا حينئذ هذه الملاحظة التي أبديناها كملاحظة ضرورية ، تمنع الباحث من اللبس أو الخلط أو الوقوع في متاهة من الغموض والإبهام ، عند قراءة النصوص المختلفة ، ذات الأوصاف المختلفة لأحوال متحدة .

من ذلك على سبيل المثال وصفه الراغبين في نصه السابق بالموحدين أو المخلطين في نصوص أخرى ، ووصفه العاملين في نصه السابق بالمطيعين أو الصادقين في نصوص أخرى ، ووصفه الزاهدين في نصه السابق بالصادقين أو العاملين أو أولياء حق الله في نصوص أخرى وهكذا . واعتماداً على ذلك قلت إنه لا تطلق حقيقة وصف الولاية على السالك لهذه الطريقة إلا بعد أن يخطو الخطوة الأولى ، بالعزم على تسليم نفسه ومشتياتها كلها - المباح منها والمحظور - لله ، دون نظر إلى ثواب أو عقاب ، إلا وجه الله الكريم ومرضاته .

(١) المسائل المكونة ص ٣١ ب .

حجاب العبد الذي يحجبه عن ربه ، فمن تخلص منها كلية وبذلها لله في جميع مشيئاته وأقداره وأقضيته فقد بذل جميع ما يملك ، ونال بذلك جميع الرأفة التي صيرها الله حظاً له في جميع أحواله ، وعلى قدر ما ينقص من بذله ينقص من نواله^(١) ، ولكن بذلها والتخلص منها ليس أمراً سهلاً ، بل هو أمر في غاية من الشدة والصعوبة ، لخفاء حيلها ، ودقة خدعها .

ويصف لنا الحكيم المزالق التي يتعرض لها هذا الولي من أولياء حق الله ، والعقبات التي تصادفه ، وكيف يتوقاها بصدق سعيه ، حتى يخرج في نهاية الأمر عن رق النفس ، ويصبح ولياً من أولياء الله ، مهيباً لمجالسه ونجواه ، وكيف زل من زل ، وخذل من خذل ، بلحظه إلى نفسه ، ونظره إليها .

فمن أول خطوة تشرق أنوار العطاء في صدره ، ويجد روح الطريق ، فيأنس به ، ويخف عليه ، وتبدأ سلسلة أشبه ما تكون بالفعل وردود الفعل التلقائية ، إذ كلما تواردت عليه أنوار العطاء كلما ازداد قوة ، فأمعن في رفض شهواته ، وكلما ازداد في هجرانها كلما زيد له في الأنوار ، حتى مهر في الطريق وجعل يسد جميع الذرائع ، فلا ينطق إلا ما لا بد منه ، ولا يسمع إلا ما لا بد منه ، ولا ينظر إلا إلى ما لا بد منه ، ولا يمشي إلا إلى ما لا بد منه ، وهكذا في بقية الجوارح ، حتى يصل به الأمر إلى التزام العزلة ، حسماً لهذه الأبواب . يقول الحكيم^(٢) : « والخطر العظيم هنا (والسالكون) بين معصوم ومخذول ، وذلك أن من زلت قدمه في هذا الطريق ، فمن هنا زلت ، ومن هنا خذل فاحذر هذا الباب » ذلك انخطر العظيم الذي يشير إليه هو ما تجده النفس من روح العطاء ، وما يفيض عليها من الحكم والفوائد ، فتغرى صاحبها بما أوتي ، وتزين له ترك العزلة ، ومخالطة الناس ، والحديث بما فتح الله به عليه من شأن هذا الطريق ، زاعمة له أنه قد أوتي من القوة ما يمكنه من مباشرة هذه الأمور ، فإذا انخدع لها ، وخالط الناس على

(١) المسائل المكنونة ص ٣١ ب .

(٢) ختم الأولياء ص ١٢١ .

ذلك ، فأكرموا فقبل إكرامهم ، وأعطوه فقبل نوالهم ، فقد جمعت النفس عليه بين أمرين : الأول : توقف القلب عن السعي ، لانشغاله بما أصاب من فوائد ، واشتغاله بما يلقاه من تكريم وتبجيل ، والثاني : أن القلب - لا الأركان - هو الذي كان يحمل عبء السعي وجهده ، ويخفف الأمر عليه روح الطريق وسعته ، فأصبح القلب معطلاً عن السعي ، وأصبحت النفس وهي لا تسمح بالعودة إلى أعمال الأركان ، لأن فيها مشقة وضيقاً كانت قد استراحت منهما ، فأصبح وقد عطل الأركان عن العبادة ، وعطل القلب عن السير إلى الله ، فلا قلبه مشغول بحق الله ، ولا بعبادة الله ، وحاصل ما يجده من جهده الذي بذله ما يجده من طموح الأبصار إليه ، وتعظيم الناس له ، وبرهم به .

ويلحق الحكيم على ذلك بقوله^(١) : « فاحذر هذا الباب ! فإنني رأيت وعانيت كل من أفسد طريقه وأدبر ناكصاً على عقبيه ، فمن ههنا سقط وزلت قدمه ، فلم يزلوا في ذل وصغار ، قد نفتهم قلوب الصادقين ، ومقتهم جمهور العلماء فصاروا ضحكة الشيطان ، وبرم القلوب ، وثقلاً على الفؤاد ، يسيحون في البلدان ، يخدعون الضعفاء والجهال والنساء عن دنياهم ، ويأكلون بما يبذون من الزهد والسمت الحسن وكلام الرجال » .

فإذا كان من الموفقين اتهم نفسه ، وأدرك خدعتها ، وعرف خيانتها ، وأعرض عن شهوتها ، وقضى على منيتها ، فأيده الله تعالى وثبت ركنه ، حتى عزم على رفض كل شهوة من شهوات نفسه ظاهرة أو باطنة .

لكن شهوة النفس لا تفارقها ، وحيلها لا تنقطع ، وخداعها يستتر تحت مختلف أنواع الثياب ، وإذا لم تستطع أن تحقق رغبتها عن طريق المباحات ، فلا مانع عندها أن تحققها عن طريق الطاعات ، فإن في الطاعات لذة تعوضها عن كثير من الملذات ، وحيلتها في الإغراء بها دقيقة ، يصعب كشفها إلا على أصحاب الخبرة في مسالك هذا الطريق الشاق ، فالطاعة

(١) ختم الأولياء ص ١٢٣ .

وسيلة من وسائل التقرب إلى الله ، وينبغي لمن رغب في هذه القربة أن لا يقعد بطلاً معطلاً ، بل يجب أن ينغمس في أعمال البر ، حتى يزداد بذلك تقرباً إلى الله تعالى .

وقد اغتر بهذه الحجة البادية الإحكام طائفة فزلت أقدامهم ، ولم يدركوا ما تنطوي عليه هذه الحيلة من الفتنة ، ذلك أن التقرب إلى الله تعالى ليس بظاهر الأعمال التي تظهر على الأركان والجوارح قدر ما هو بسعي القلوب وتصيفتها من أدران النفس وشهواتها ، ومن ظن أنه يستطيع بجهد وعمله أن يصل إلى الله فقد عظم عمله ، وافتتن به ، وأصبح معتمداً عليه ، فنظرت النفس إلى أعمال الطاعة نظرة الإعجاب ، فوجدت لذتها ، وحققت شهوتها ، وشعرت شعور الكبر والته ، فاسترسلت في أعمال الطاعة تصنعاً ومراءاة ، وعينها ناظرة إلى قبول الناس لها ، ورضاهم بمذهبها ، وأذنها مصغية إلى ثنائهم ومدائحهم ، حتى إنها لتخشى سقوط منزلتها عندهم ، فتصنع لهم ، وتكلف ما يحفظ لها قدرها لديهم ، وهي في نفس الوقت قد أقنعت صاحبها أنه قد أصبح في مأمن من شذائد الآخرة بما قدم من أعمال الأركان ، فركن إلى ذلك ، وطابت نفسه واطمأنت .

ولكن هذه طاعة تجدد النفس شهوتها ، وتلتذ بها ، وتقضي مناها ، وتحقق مشيئتها ، فكيف يمكن أن تكون خالصة يتقرب بها إلى الله ؟ أو تكون وسيلة يعتمد عليها في الوصول إليه ؟ وهي لم تتمحض له ؟! . كيف يمكن أن تكون طاعة صادرة عن نفس مشحونة بأدناس الشهوات ، وأنواع الرعونات ، قربة من القربات ؟ يقول الحكيم في شأن هؤلاء^(١) : « فمن ههنا زلت أقدام طائفة منهم ، فقالوا في أنفسهم : أنقعد فراغاً هكذا ، نبطل أعمالنا في القعود معطلين !! بل نغمس في أعمال البر ، فكلما زدنا منه ازددنا قربة إلى الله تعالى ، فيقال لهم : هذا [هو] الداء الدفين فيكم ، وأنتم به جاهلون ، متى وجدت نفسك لذة الطاعات وحلاوتها ، فأجبتها ، صرت مفتوناً بها ،

(١) ختم الأولياء ص ١٢٤ .

فتأمل هذا المكان ، فإن فيه مسرحاً من مسارح النفس ، ومصيدة من مصايد الشيطان ، وأعوذ بالله ممن يصير مفتوناً بالطاعة...» ، ثم يقول بعد ذلك : « متى تتخلص من لحظات نفسك إلى جهدك وأعمال برك ، حتى لا تكون معتمداً عليه ؟ والمعتمد على عمله متى يفلح ؟ وهذا الرسول ﷺ يقول : « إنه ليس أحد منكم ينجيهِ عمله ، قالوا : ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : ولا أنا ، إلا أن يتغمدني الله برحمته » ، « فالعبادة والاجتهاد فيها من ذات النفس وبال على صاحبها ، لأن ذات النفس هي الهوى »^(١).

وينبغي أن لا يتبادر إلى الذهن أن الحكيم يقصد بهذه الطاعات ما يشمل الفروض والواجبات ، إذ ليس من أدائها مناص ، وليس أداؤها تابعاً لرغبة النفس أو شهوتها ، حتى يصح قبوله أو رفضه ، ولكته تكليف إلهي مفروض لا يمكن التحلل منه يوجه من الوجوه ، وفي أدائها قيام بواجب العبودية نحو حق الألوهية « قال له قاتل : فماذا يصنع إن لم يعمل نفسه في الطاعات ؟ قال : يؤدي الفرائض ، ويحفظ الحدود ، [أ] فليس في هذا الشغل ، إن قام به ، ما يعجزه عن سائر الأشياء ؟ وأي عبادة أشرف من هذا ؟ وهل ألزم الله العباد إلا بهذا؟ »^(٢).

فإذا كان العبد قد أوتي من الكياسة هذا القدر ، وعرف أن نفسه هي الحجاب الذي يحول بينه وبين ربه ، وأن كل لذة تجدها نفسه في طاعة من الطاعات أو عمل من الأعمال إنما هي فتنة عليه ، تحول بينه وبين الوصول إلى ربه ، فجعل يتجول بين مختلف الطاعات ، ويناوب بين مختلف الأعمال ، حتى يقهر نفسه ، ويجردها من مشيئتها ، بحيث لا تستقر على طاعة أو عمل تلتذبه ، فقد وفق وسدد ، وثبت وأيد .

لكنه لا يزال في عناء المجاهدة ، ويقظة الحراسة ، لأن النفس لم تياس بعد من أن تنال بعض ما تشتهيه ، بعد أن حرّمها شهوة المعاصي ، ثم

(١) نواذر الأصول ص ٤٠٥ .

(٢) ختم الأولياء ص ١٢٦ .

حرمها شهوة المباحات ، ثم حرمها شهوة الطاعات ، ذلك أن هذا العبد الموفق قد فتح له الطريق فسار إلى الله ، فإذا تواردت عليه أنوار العطاء ، فإنما هي من الله للقلب ، لكن النفس تثور ، لتأخذ نصيبها من حلاوة العطاء ، ولا يستطيع منعها أو ردها عن ذلك ، وإنما يستطيع أن يمنعها من الاغترار بهذا العطاء ، والاسترسال في أعمال الطاعات ، بناء على ما أوتيت من حلاوة العطاء الإلهي ، وإلا أفسدت ما أوتيت ، لأنها لم تتخلص بعد من شهواتها ، ولم تتجرد من مشيئاتها ، فالخيانة باقية معها ، وهي غير مأمونة على عطاء ، وهذه مزلة أخرى ، تزل عندها طائفة من السالكين الجاهلين بهذا الطريق ، فإن تركها صاحبها وما استقرت به انقطع صدقه عندها ، ووقف على حدها ، وإن تنبه لها ، وحرس قلبه منها ، ظل على طريقه سائراً حتى تدركه رحمة الله .

وقد يخال الناظر في مسالك الطريق وعقباته هذه كما صورها الحكيم أن السالك لا يعاني أكثر من حراسة نفسه من نيل مشتهياتها ، أو تحقيق رغباتها ، سواء كانت هذه الرغبات والمشتريات حراماً أو مباحاً أو طاعة ، أو حتى عطاء إلهياً ، وأن المسألة لا تزيد عن موقف سلبي يقفه السالك من نفسه دون أن يكون هنالك أي جهد حقيقي إيجابي للسير في الطريق ، فالطاعات النافلة ممنوعة ، والجوارح والأركان مقيدة خامدة ، والعطاء الإلهي يستقبل بسكون وهدوء ، فهل هذا هو الموقف حقيقة ؟ أم أنه ينطوي على جهد جبار مخنف وراء كل هذه الضواهر الجامدة ؟

إن النظرة الفاحصة لا بد ترى وراء كل هذه المواقف السلبية جهداً إيجابياً عنيقاً ، ذلك لأن السالك لم يقف هذا الموقف إلا لتحقيق الصدق الذي أخذ به نفسه في سلوك هذا الطريق ، وهو بذل نفسه ومشئياتها لله ، دون أن يترك لها نصيباً في أي عمل من الأعمال ، حتى تصبح سلماً خالصاً لربها ، وإلا كان سلوكه عبثاً ، ورد عليه عمله ، وخاب سعيه ، وكيف يكون صادقاً في سعيه من يعمل العمل لله فتسرقه نفسه أو تشاركه فيه فتمنع صدقه ؟! إن البقاء دون عمل احتفاظاً بكمال الصدق خير من تقديم عمل مشوب .

لا بد من تصفية هذه النفس ، وتجريدها من كافة أطماعها وأمنياتها أولاً ، والتخلص كلية من الاعتداد بها ، أو النظر إليها ، أو إلى شيء من مشتيتها فلا يكون به إلا محاب ربه ومشيثاته ، حينئذ يكون صادقاً أتم الصدق في جهده وأعماله ، أما أن ينظر بإحدى عينيه إلى ربه وبالأخرى إلى نفسه ، فليس بصادق في اتجاهه ولا في سلوكه ، ولا يظن بمثل هذا أن يصل إلى منتهاه .

فتصحیح الاتجاه ، وتحقيق الصدق ، وتثبيت العزم ، وحفظ القلب ، وبذل النفس ، عمل إيجابي كبير ، لكنه يظهر في صورة التروك أو الأعمال السلبية ، هذا الجهد وهذا العمل - في حد ذاته - كاف لكي يشغله تماماً ، ويستغرق جهده ونشاطه ، ولا يترك له فراغاً يقضيه فيما تزينه النفس من أعمال الطاعة ، فإذا قام بأعمال الطاعة انتقص من هذا الجهد ، وكان سبباً في تعطيله ، إن لم يكن في إبطاله ، وهذا ما يشير إليه الحكيم في نصه السابق : « [أ] فليس في هذا الشغل إن قام به ما يعجزه عن سائر الأشياء ؟ » .

ثم إذا أضفنا إلى ذلك أن النفس لا تخلو عن ضدين من الأخلاق ، تبين لنا أن هذا العمل السلبي هو في نفس الوقت عمل إيجابي ، من حيث إن تخلية النفس من خلق دنيء هو - في نفس الوقت - تخلية لها بخلق رفيع « واليقين عقيب الهوى ، فكلما نقص من هذا ازداد من ذلك ، فهما يتعاقبان أبداً »^(١) .

وهذا هو مقتضى هذه المرحلة من السلوك ، إذ لا يعقل أن يبدأ طريقه إلى الله ، فيترك نفسه على ما بها من شهوات ورغبات ، قد تجاوز به الحد في غفلة من الغفلات ، ثم يطمع أن يصل مع ذلك إلى الله .

إن هذا النشاط الروحي نشاط تام متكامل ، يستغرق جهد العبد وطاقته ، ويحيط بكافة نواحيه الوجدانية والفكرية والعملية ، يقول الحكيم^(٢) : « فالجاهل بهذا الطريق لما أصابت النفس حلاوة العطاء استقرت بصاحبها ،

(١) أدب النفس ص ١١٨ .

(٢) ختم الأولياء ص ١٣١-١٣٢ .

فدعته إلى عمل الأركان ، وهي خائنة ، لما فيها من الشهوات ، فإن تركها صاحبها وما استقرت به أفسدت نصيبتها من العطاء له بشهواتها ، فهذا الحارس لهذا الطريق بغاية الشغل ، فكيف يصل إلى عمل الأركان ؟ أليس عمل الأركان على ما وصفناه بظالة ؟ ... فما زال ذلك دأب هذا الصديق في سيره إلى الله تعالى ، يمنع نفسه لذة الحلال ، ولذة الطاعات ، ولذة العطاء ، ومع ذلك يجاهد نفسه في تصفية الأخلاق الدنيئة ، مثل الشح ، والرغبة ، والمزمة ، والجفوة ، والحققد ، وأشبه ذلك ، فإن الشح والرغبة والحققد والجفوة من قدر النفس ، وهو دائب في السير ، فأى عبادة تفوق هذا؟؟.

ولكن ما هي نتيجة هذا الجهد العنيف ؟ هل في استطاعة العبد أن يقضي على شهوات نفسه ومشئاتها قضاء كاملاً ؟ هل يستطيع أن ينزع عنها نوازعها وأهواءها ؟ ويتركها قاعاً صفصفاً لا رغبة لها ولا هوى ؟ كيف وقد ركب الله فيها كل ذلك؟؟.

قد يظن العبد أنه يستطيع الوصول إلى ذلك ، وهو من أجله يجاهد ، ويبذل أقصى ما يستطيع ، لكنه بعد أن يجهد ويمل ، ويستفرغ مجهوده من الصديق ، بحيث لا يبقى للحق قبله اقتضاء ، ولا يبقى أمامه موضع للصدق يتخطى إليه ، يجد أن نفسه لم تزل كما كانت ، فيها تلك الهنات موجودة « فهي تفرح بأحوالها عند الخلق ، وتطلب المنازل العليا عند الله ، وتهفو في أعماقها إلى لقاء الإخوان ، والتنسم بروح الحياة ، عندئذ يدرك أنه لا طاقة له بذلك .

ولا يمكن أن يظن في هذه النظرة أنها نظرة تشاؤمية ، من حيث إنه يقرر « أن السائر في الطريق سينتهي به المطاف في آخر الأمر إلى درجة العجز والحيرة والاضطرار ، وسيقف أنتد صفير اليدين ، خالي الوفاض ، بادي الأنقاض ، يرتد طرفه نحو السماء خاسئاً وهو حسير»^(١) كيف ولو كان كذلك لأصبح سلوك هذا الطريق عبثاً ، وأصبح لزماً تركه بادئ ذي بدء ،

(١) الدكتور عثمان يحيى : مقدمة ختم الأولياء ص ١٠٧ .

والالتجاء إلى طريق آخر ، قد تكون فيه بارقة أمل ، بأن يلتجئ إلى الله مباشرة ليعصمه ويقيه من رعونات النفس وحماقاتهما ، دون أن يطلب إلينا بذل الجهد في رياضتها وتأديبها وتهذيبها .

لكنها نظرة تصف لنا مرحلة من المراحل لا بد منها لمن يسلك طريق الله ، حتى يقف موقف الاضطرار ، ويعترف بالعبودية المطلقة اعترافاً صادقاً نابغاً من ظاهره وباطنه ، بعد أن خبر - عن طريق التجربة الشاقة المرهقة - أنه لا يملك من أمر نفسه شيئاً ، وأن صاحب التصرف فيها وفي توجيهها هو الذي ركبها ، وركب فيها هذه الشهوات والمشيات ، فهو وحده الذي يستطيع أن يعصمه ويقيه من نزواتها وأهوائها .

فليس ههنا تشاؤم بقدر ما نجده من تفاؤل ، ومقدار التشاؤم الذي يمكن أن يكون هنا هو اتهام النفس ، وعدم ائتمانها ، أو الركون إليها ، ولذلك وجب الهروب منها ، والتحرز من آفاتهما ، وحراسة القلب من دسائسها ووساوسها بكل وسيلة ممكنة ، وأول ما يلجأ الإنسان إليه ما آتاه الله من قوة و طاقة ، فإذا استفرغ هذه القوة والطاقة ، وأدرك أنها لم تغن عنه شيئاً ، ولم يحقق ما كان يصبو إليه ، ويش من نفسه نظرياً وعملياً ، فكرياً ووجدانياً ، ظاهراً وباطناً ، وجد نفسه مضطراً إلى وسيلة أخرى غير نفسه وذاته ، تلك هي قدرة الله ورحمته ، وذلك كمرحلة تالية جعلها الله مترتبة على المرحلة الأولى حسب قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾^(١)

(العنكبوت: ٦٩).

ولو أنه تشاءم أو أحس ديب اليأس لانقطع ولم يلجأ إلى ربه ليخلصه مما هو فيه ، لكنه يلجأ إليه لمعرفة أنه غاية كل جهد ، ونهاية كل مضطر . والحكيم يصور لنا موقفه تصويراً في غاية الروعة ، يجمل بنا أن نوره بنصه هنا لروعته من ناحية ، ولما يشير إليه من هذه المعاني من ناحية

(١) انظر تفسير ابن كثير ج ٣ ص ٤٢٢ ، فقد روى مثل هذا المعنى .

أخرى ، يقول الحكيم^(١) : « فلما استفرغ هذا الصادق مجهوده من الصدق في سيره ، على ما وصفت ، ووجد نفسه حية معها هذه الصفات ، تحير وانقطع صدقه ، وقال : كيف لي أن أخرج من نفسي حلاوة هذه الأشياء ؟ فعلم أنه لا يقدر على ذلك ، كما لا يقدر أن يبيض الشعر السوداء ، وقال : إن هذه نفسي قد أوثقتها بالصدق مني إلى الله ، فكيف لي إن حللت وثاقها ، نأبقت وهربت ، متى ألحقها ؟ فوقع في مفازة الحيرة ، فاستوحش ، وبقي وحيداً في تلك المفازة ، لأنه قد ذهب أنس النفس ، ولم ينل أنس الخالق ، فحينئذ صار مضطراً لا يدري أيقبل أم يلبر ، فصرخ إلى الله ، يائساً من صدقه ، صفر اليدين ، خالي القلب من كل جهد ، وقال في نجواه : قد تعلم يا عالم الغيوب والخفيات أنه لم يبق لعلمي بالصدق موضع قدم أتخطى به ، ولا لي مقدرة على محو هذه الشهوات الدنسة من نفسي وقلبي ، فأغثنني ... ».

بدعوة المضطر واستغاثته هذه تتداركه الرحمة الإلهية ، فتطير بقلبه في لحظة من مكانه الذي انقطع فيه إلى مكان أهل القرية ، وهو مكان الأحرار الكرام ، الذين أعتقهم الله من رق نفوسهم ، ويوضح الحكيم هذه الأماكن بما هو متعارف في لغة الشرع ، فيرى أن محل الصادقين في السماء الدنيا عند بيت العزة ، لأنهم عبيد النفوس ، وأن محل الأحرار الكرام هو البيت المعمور في حدود عليين فوق السماء السابعة^(٢).

وتنتهي من مراحل جهاده لتبدأ مرحلة أخرى ، ذلك لأن نفسه لا تزال كما هي ، وإن كمنت آفاتهما واستترت مساويها ، وهو ما زال في جهاده لنفسه لم يغادر وصف الصادقين إلى وصف الصديقين بعد ، ولم يجاوز وصف ولي حق الله ليصبح من أولياء الله ، وإن كان قد انتقل إلى محلهم ، ونال مرتبتهم ، لهذا قد يطلق عليه وصفهم بشيء من التجاوز أو التسامح ، لكنه ما دامت لنفسه معه بقية ، وما دام لم يعتق تماماً من رقها ، فإنه لا يزال عبد

(١) ختم الأولياء ص ١٣٣-١٣٤ . (٢) المصدر السابق ص ١٣٧-١٣٨ .

نفسه ، فلا يزال في مرتبة المجاهدة والصدق فيها ، وهي مرتبة أولياء حق الله ، لذلك يشترط عليه عند انتقاله إلى المرتبة الجديدة أن يلزمها إلى أن تحرق أنوار القربة ما بقي في نفسه من هنات ومساوئ ، حتى يصير من صفوته ، ويصلح لقربه .

ومعنى لزوم المرتبة أن لا يتصرف من تلقاء نفسه ، لأن نفسه غير مؤتمنة بعد ، بل ينبغي أن لا يشتغل بشيء إلا بما أذن له فيه من الأعمال ، فإنه إن أذن له في عمل وكل الحراس به فلم تستطع النفس أن تأخذ نصيبها من هذا العمل ، لمكان هذه الحراسة ، وإن لم يؤذن له ، فعليه أن يفي بشرطه ، ويلزم المرتبة ، ولا يفعل شيئاً .

لكن النفس تظل على ما هي عليه ، ولا تياس من نيل مبتغاها ، حتى بعد أن انتقل إلى مرتبة الأحرار الكرام ، فتزين له أنه قد قوي واستغنى بما نال من نور القربة ، وتستدرجه ليشغل نفسه بأعمال البر ، بدلاً من أن يقعد معطلاً ، ونظر المسكين إلى نفسه فلم يجد فيها شيئاً يتحرك في الظاهر ، فظن أنها قد سلمت واستسلمت وأنها ألفت بيديها طوعاً ، ولم يعلم أن المكامن مشحونة بالعجائب ، فاغتر ومضى لما أوعزت به من أعمال البر دون إذن ، فمضى بهوى نفسه مجرداً عن الحراسة . فكان عمله لله بزعم نفسه ، لكنه ممتزج بالهوى والشهوة ، وإن دقت وخفيت ، فلم تدعه يستطيع العودة إلى المرتبة مرة أخرى ، يقول الحكيم^(١) : « وإن صدر عنها [عن المرتبة] بغير إذن صدر على غرور نفسه ، تلذذاً بشهوة نفسه في ذلك العمل ، وقلة صبره على لزوم المرتبة ، فانصرف بلا جرس ، فمدت النفس إليه مخالبتها فأعابته ، فرجع مخدوشاً محموشاً ، ألا ترى إلى قول رسول الله ﷺ : « لا تسئل الإمارة ، فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها ، وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها » وهذا يحقق قولنا بعينه » .

(١) ختم الأولياء ص ٣٣١ .

فهذا شأن ولي حق الله ، وهو بعد أن ينتقل إلى مرتبة الصديقين قد يقال له : ولي الله ، لأن الله قد ولي أمره ، ونقله إلى محل القربة^(١) ، حيث يعد ويهيا ليكون ولياً من أولياء الله ، بعد أن كان ولياً من أولياء حق الله .

ولعله من المناسب هنا بعد أن أوضحنا طريق الصدق ، وهو طريق أولياء حق الله ، وقبل أن نغادر هذا الطريق ، وننتقل معهم لنصحهم في رحلتهم الأخرى في طريق أولياء الله ، من المناسب أن نذكر نبذة عما يقصد إليه الحكيم بلفظ « حق الله » بالنسبة لهذه الطائفة من الأولياء ، ليميزهم بهذه الإضافة عن الطائفة الأخرى من الأولياء .

يستعمل الحكيم الترمذي لفظ « الحق » استعمالاً خاصاً يلفت النظر ، وقد لاحظ الدكتور عثمان يحيى ذلك في تعليقاته على كتاب ختم الأولياء^(٢) ، فأشار إلى أن الحكيم الترمذي « يستعمل في سياق بحثه في هذا الكتاب كلمة حق مضافة إلى الله : حق الله ، وغير مضافة ، فحق الله هو شرعه ، وهو وصاياه وأوامره ، أما كلمة حق وحدها ، فهو يستعملها بمعنى غريب غير مألوف : الحق هو وسيط بين الله والإنسان ، ليراقب هذا الأخير ، أو بتعبير أدق . ليقضيه الوفاء بقيام التوحيد ، وهو بهذا المعنى يقابل الرحمة التي تدافع عن الإنسان أمام الله » .

ونود أن نبين أن لفظ الحق يدل على صفة من صفات الحق تبارك وتعالى دلالة ذات وجوه متعددة ، فهي لفظة جامعة من جوامع الكلم ، وقد استفاد الترمذي من ذلك في تأسيس مذهبه وتدعيمه ، فاستعمل وجوه دلالتها المختلفة لبيان أحوال مختلفة ذات اعتبارات مختلفة ، مما يوحى باختلاف استعماله لها ، مع أنها - حسب رأيه في مثل هذه الألفاظ - تعود جميع معانيها إلى أصل واحد ، وتشعب مع مختلف الأحوال ، لاختلاف الاعتبارات .

(١) ختم الأولياء ص ٣٣١ .

(٢) المصدر السابق ص ١١٧ تعليق رقم ١٣ .

فالحق كصفة من صفات الله تبارك وتعالى أصل يمكن أن يعتمد عليه في كل وجه من وجوه استعمال هذه اللفظة ، فشرع الله حق ، من حيث إنه مستند إلى الحق ، وكل ما نسب إلى الحق حق ، وهو حق الله ، من حيث إن الحق يطالب العباد ويؤاخذهم به ، ويقتضيهم الوفاء به .

لكن استعمال الترمذي لهذا اللفظ في موضوعنا هذا يختلف عن ذلك المعنى ، فيأخذ اتساعاً وعمقاً أبعد من ذلك بكثير ، وقد وفق عبد المحسن الحسيني في كتابه « المعرفة عند الحكيم الترمذي » عندما عالج معنى الحق فذكر له معاني ثلاثة ، يحدد الأول منها نظرنا إلى موضوعه ، ويحدد الثاني منها نظرنا إلى منهجه ، ويحدد الثالث منها نظرنا إلى غايته . أما موضوعه فهو أعمال الجوارح ، أو فعل الظاهر - على حد تعبير الترمذي : « وإنما وكل الحق بفعل الظاهر »^(١) ، فهو يقتضي الخلق القيام بذلك ، ويبدو فعل الظاهر ، كما يراه الحسيني ، في أنواع العبادات « موقف الإنسان من الله » ، وأنواع المعاملات « موقف الإنسان من المجتمع » ، وفي السلوك الشخصي « موقف الإنسان من المثل الأعلى » ، وأما منهجه فهو الاتباع والاقتداء ، لأن الأصل في الحق هو التوقيف والاجتهاد ، فهو مجموعة الشرائع والأوامر الإلهية التي يرسمها الله لعباده ، ليبين بها حقه عليهم ، وحقهم بعضهم على بعض ، وحق كل منهم نحو نفسه ، فالاتباع إذن معنى من معاني الحق .

ومجموع هذين المعنيين هو ما أشار إليه عثمان يحيى بقوله : حق الله هو شرعه وهو وصاياه وأوامره .

لكن عبد المحسن الحسيني يتجاوز ذلك إلى معنى ثالث يزيد الحق عمقاً واتساعاً من حيث نظرنا إلى الغاية التي يتجه إليها ، وإلى القيمة التي تكمن وراء هذه الغاية ، فيرى أن الغاية التي يهدف إليها الإنسان هي موافقة الحق ، هذا الحق الذي يكمن في عاقبة الأمور ونتائجها ، والذي لا يتضح بصورة قاطعة إلا في العاقبة الكبرى عندما تفتش الأعمال للحساب يوم

(١) نواذر الأصول ص ١٣٩ .

القيامة ، فالعاقبة التي يتحررها الإنسان في عمله أو في سلوكه هي التي توفر في سلوكه عناصر الحق بمقدار ما يصيب منها ، وإذا أخطأها فإنه لا يجني في سلوكه إلا الباطل .

« والتوفيق إلى العاقبة شرط أساسي في تحديد الحق وفي تحديد معناه ، فالعمل الموافق للعاقبة الطيبة هو لحق ، وغيره هو الباطل ، ومعنى ذلك أن هناك وراء الأعمال أو السلوك غاية تهدف إليها الأعمال ، وتكتسب منها قيمتها ، هي هدف تتجه نحوه ، وهي في ذات الوقت قيمة تكتسب منها صفة الحق وقوته ...

« والوصول إلى رضا الله فيما أمر به من أداء واجباته نحوه ، أو نحو المجتمع ، أو نحو السمو بالنفس هو الوصول إلى الحق ، والإيمان بهذا الرضا ، أو بهذه الغاية التي تسعى إليها ، أو بهذا الهدف البعيد الغامض هو جزء من الحق الذي يسعى الإنسان لإدراكه ، وموافقة أعمال الإنسان لما يطلب منه يوم القيامة في عاقبة أمره هو جزء ثالث من معاني الحق أيضاً .

« فالحق بهذا المعنى قيمة معيارية لوزن أعمال الإنسان ، وهو غاية يهدف إليها الإنسان بأعماله ليدرك ما بها من عناصر هذه القيمة »^(١) .

ولست أقصد إلى أخذ هذا النص الطويل بحذافيره وتفصيله ، فذاك أليق بمناسبته في كتابه ، إنما أقصد إلى ملاحظة هذه اللمحة التي استطاع الحسيني أن يشير إليها ، فعلى الرغم من أن الحق يحكم في ميدان أعمال الجوارح ، أو فعل الظاهر ، فإن هذه الأعمال والأفعال لا تصدر عن العبد بطريقة آلية لمجرد أنه قد صدرت بها أوامر إلهية ، فأوامر الشرع ليست أوامر تكوين ، وإنما هي أوامر تكليف ، ولا تصدر كذلك بطريقة تلقائية أو انعكاسية لمجرد الاتباع والتقليد ، فمطالب الشرع ليست عفوية ، وإنما هي ذات قيم ومثل ، فلا يمكن أن ينظر إلى أعمال الجوارح على أنها مجرد

(١) الحسيني : المعرفة عند الحكيم الترمذي ص ١٨٠ .

صور وأشكال شكلية أو ظاهرية ، خالية من كل قيمة ، مجردة من كل غاية ، بريئة من كل دافع ، فمثل هذا الفرض لا صلة له بأعمال الإنسان الإرادية ، ولا صلة له كذلك بالشرع ، ومن ثم لا صلة له بالحق في موضوعنا هنا ، وعلى ذلك فالنظر إلى هذه الأفعال الواقعة في مجال الحق ، من حيث ذاتها ، ومن حيث صورتها لا يمكن فصله عن النظر إليها أيضاً من حيث غايتها وقيمتها ، حتى تستكمل العناصر المطلوبة لتحقيق معنى الحق .

وبعد ، فما هي هذه الغاية التي تكمن وراء أعمال الجوارح ؟ وما هي القيمة التي تجعل لها وزنها في معيار الحق ؟ هذه القيمة هي العبادة ، « فالحق تعالى يقتضي عبودته » والعبادة إذن هي حق باعتبارها مقتضى الحق تعالى ، وعلى العبد أن يقبلها ، وأن يفي بما تقتضيه منه ، فإن الله تعالى يقلب العبد بين أحكامه المختلفة من عز وذل ، وصحة وسقم ، وغنى وفقر ، وما شاكل هذه الأحوال التي تتداول العبد ، وهو يقتضيه عليها الرضا بالأحوال كلها ، والشكر عليها ، والتسليم له في مشيئته كلها ، قياماً بواجب العبودية فيها ، كما وضع له أوامر ونواه ، وحد له حدوداً ألزمه الوفاء بها ، امتثالاً لأمره ، واجتناباً لنهيهِ ، ورعاية لحدوده ، قياماً بواجب العبودية فيها ، والعبد موقوف بين يدي الحق تعالى ليقضيه هذه العبادة ، فمن قبلها ووفى بها لم يكن للحق قبله اقتضاء ، وبقي في الحساب هؤلاء الذين قبلوها ، فلم يفوا بمقتضى قبولها ، أو وفوا ببعض وضيعوا بعضاً ، فيعذبون بما ضيعوا ، وهم عرضة أن تدركهم رحمة الله ، لقبولهم العبودية ، فيتركهم الحق لها ، أما هؤلاء الذين لم يقبلوها ، ورفضوا عبودتهم لربهم فهم متروكون للحق وحده ، لا تدركهم الرحمة ، فيكونون ذرءاً للنار ، يقول الحكيم^(١) : « فالحق يقتضي عبودته فمن لم يقبلها فهو ذرء النار ، قال تعالى : ﴿ لَا مَلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ (هود: ١١٩) ، ومن قبلها فوفى بها فلا حساب ولا عذاب ،

(١) نواذر الأصول ص ٢٠٤ - ٢٠٥ ، وانظر أيضاً المسائل المكنونة ٣١ ب .

ويدخل الجنة بسلام ، ومن قبلها فوفى ببعض وضيع بعضاً ، اقتضى الحق تعالى ذلك ، والنار منتقمة ، تأخذ من جسده وتدع ، كما وفى ببعض وترك بعضاً ، فإذا جاءت المشيئة جاءت الرحمة ، فأخذته من الحق تعالى ، فأخذته من العذاب ، فإن الحق تعالى يقتضي الغضب والنار ، وتجيء الرحمة لمن سبقت له رحمته غضبه ، فأخذته من الحق ، قال تعالى : سبقت رحمتي غضبي ، وهذا لعامة الموحدين .

فالعبودية قيمة راسخة وراء كل عمل من أعمال الظاهر ، بها يقاس وبها يوزن ، ولها حد أدنى لعامة الموحدين ، هذا الحد الأدنى هو الذي يقتضيه الحق تعالى من الموحدين ، ويجزيهم عليه الجنة ، ثم من بعد ذلك درجات ترتفع بها هذه القيمة وتثقل بها الموازين ، وتنال بها الدرجات في الجنة .

فالعبودية كما تكون على الظاهر تكون على الباطن ، وكما تكون على الجوارح تكون على القلوب ، فسعي الجوارح ، وهو فعل الظاهر بمقتضى العبودية ، هو مقتضى الحق الذي يحاسب عليه ، وسعي القلوب هو حق الله تعالى على العبيد ، ويمدى الصدق فيه تحدد درجة العبد في وفائه بحق الله تعالى ، وهو في صدق سعيه ذلك يكون قائماً بولاية حق الله ، فقد جاوز مرتبة عامة الموحدين ، الذين يحاسبون بمقتضى الحق المطلق ، وهو أدنى حد يقبل من الخلق ، إلى مرتبة الذين يحاسبون أنفسهم بمقتضى حق الله عليهم ، وهو أكبر من الحد الأدنى من مقتضى الحق المطلق بدرجات ودرجات .

وحق الله تعالى هو تمحيض العبودية له وحده ، بحيث لا يكون لغير الله فيها نصيب ، ولقد يشس الشيطان من الموحدين أن يجعلوا لله شريكاً في ألوهيته وربوبيته ، فزين لهم الدنيا ، وأغراهم بالشهوات ، وأثار عليهم نفوسهم وأهواءهم ، واستقر وراء الأسباب تتعلق بها أبصارهم ، وتثبت بها نفوسهم ، فاشتغلوا بذلك كله عن ربهم ، ولهوا عن حق الله ، وأضاعوا

أوقاتهم وأعمارهم في غير عبودتهم لربهم ، فلم تصف له أوقاتهم ، ولم تسلم له قلوبهم ، فلم يكونوا صادقين في عزمهم على الوفاء بعبودتهم ، ولم تكن عبودتهم بذلك خالصة له ، فأولياء حق الله التفتوا إلى ذلك ، ولتبهوا له ، فأدركوا ما ينبغي منهم ، فجاهدوا أنفسهم ، وصدقوا نيتهم في جهادهم لها ، وبذلوا الوسع والطاقة في تخليص قلوبهم من شراكها ، حتى يكون اتجاههم إلى الله وحده ، ويصدقوا الله في تسليم نفوسهم له ، فتكون عبودتهم خالصة له ، فهم يجاهدون في سبيل القيام بحق الله ، على نحو ما ذكرناه سابقاً من طريق الصادقين أولياء حق الله ، وما دامت نفوسهم قائمة على ذنبها ، وما دامت شهواتهم تأخذ نصيبها منهم ، وما داموا يتعلقون بسبب من الأسباب فهم يقومون بمجاهدتها ومحاربتها ، وهم مطالبون باستقصاء نواحي الصدق جميعاً ، وهم بصدقهم في ذلك صادقون في الوفاء بعبودتهم ، قائمون بولاية حق الله ، لم يخرجوا من حدودها بعد ، ولم يرتقوا عن مرتبتها إلى مرتبة ولاية الله فرداً .

وكما عرفنا من الحكيم فإنهم لن يستطيعوا أن يكملوا مهمتهم قبل أن تدرّكهم رحمة الله ، فتقلّهم من مرتبتهم هذه - ولاية حق الله - التي يجاهدون فيها نفوسهم أشق المجاهدة وأعنفها ، في طريق الصدق ، إلى مرتبة أولياء الله ، حيث تدرّكهم هنالك منته ، ويسيرون في طريقها ، ويصيرون روحاً وسعة تسهل عليهم القيام بذلك وتيسر لهم الوفاء به .

وكما لاحظنا من نص الحكيم السابق نجد أن الحق عند الحكيم الترمذي ليس وسيطاً بين الله والعبد ، وليس حق الله هو شرعه بمعنى التكاليف الظاهرة فحسب ، كما أشار إلى ذلك الدكتور عثمان يحيى ، بل الحق هو الله تعالى ، لكنه يقتضي الحق - بمعنى الشرع - من العبد بمقتضى صفته العليا « الحق » وقد يرحم عبده إن شاء فيعامله بمقتضى صفته العليا « الرحمة » فهذه كلها صفات من صفات الله تعالى يجردها الحكيم ، فينسب إليها المحاسبة ، والاقتضاء ، والأخذ ، والنقل ، وما شاكل مثل هذه الأفعال ، من

حيث أثرها وتعلقها بالعبد وأفعاله ، ولكل صفة من صفاته ملكها الخاص بها ، فالحق صفة الله تعالى ، وهو بهذه الصفة يقتضي من العبد حقه المطلق من التكاليف الشرعية ، وهو أدنى حق من الحق ، وهو مرتبة الموحدين ، ومن بعد ذلك حدود أعلى وأرفع هي حق الله تعالى ، يقوم بها ، ويلتزم الوفاء بها من وفق إلى ولاية حق الله ، ويسير إليها بطريق الصدق ، فيكون بذلك صادقاً من الصادقين وولياً من أولياء حق الله ، ثم من بعد ذلك حدود أعلى وأرفع تكون لأولياء الله فرداً : ويمكن توضيح هذه الناحية إذا فرضنا الحق - المطلوب من العبد - كلا ذا درجات ومراتب ، فهو في أعلى مراتبه حق ، وهو في أدنى درجاته حق ، وإذا تمسك العبد بأعلى مراتبه ، كان على الحق ، وإذا تنازل إلى أدنى من ذلك ، ظل على الحق ، حتى يصل إلى درجة لو تنازل عن شيء منها لم يكن على الحق ، وهي أعمال الجوارح ، وهي درجة عامة الموحدين ، فإن تنازل عن شيء منها وقع في التخليط والمعاصي ، وإن تنازل أكثر وأكثر فلعله يسقط عن الدرجة جملة ويقع في الكفر والشرك ، هذه الدرجة هي ما أسميناه الحق المطلق ، وهي ما يقتضيه الحق تعالى من عبده ، ويحاسبه عليه ، ويجزيه على الوفاء به الجنة ، وإنما كان اقتضاء الله تعالى له بمقتضى صفته العليا «الحق» إنصافاً للعبد ، لأنه أدنى درجة تقبل من العبد ، ومن دونها الهلاك ، فلو حوسب من مقام أعلى لنعله لا يقوم له فيهلك العبد ، ولذلك كان جزاء الوفاء به النجاة بدخول الجنة ، دون اعتبار الدرجات ، فإن حوسب بمقتضى الحق مضافاً إلى الله تعالى كبرت المسألة ، وطولب العبد بما هو أكبر وأعظم ، وهو الوفاء بصدق الجهد في بذل النفس كلية لله ، وبه تنال الدرجات في الجنة ، وهي درجات الصادقين ، ولذلك كانت معاملتهم من مقام آخر ، ولم يكن السقوط عنها سقوطاً في الهلاك ، وإنما سقوطاً من المرتبة ، ثم من فوق ذلك منازل من القربة لمن نالهم المنة من الله ، وفيها مراتب الصديقين والمقربين من أولياء الله .

وسوف نتحدث فيما يلي عن طريقهم فيها ، وهو طريق المنة الإلهية .

أ - الصديقون أولياء الله

بعد أن يستفرغ الصادق - ولي حق الله - مجهوده من الصدق في سيره ، ويجد أن نفسه لا تزال حية تفرح بأحوالها عند الخلق ، وتشعر في أعماقها بالرغبة الكامنة في تبوء المنزلة عندهم ركوباً إلى الحياة ، وتنسماً لروحها ، واستمتاعاً بالأماكن التي تطمئن إليها من بقاع الأرض ، يعلم علم اليقين أنه لن يبلغ بصدقه منتهاه إلا بمعونة خالصة من الله ، وأنه إن ترك وحده ، وخلي وجهه ، لم يقدر على ذلك ، كما لا يقدر أن يبيض الشعر السوداء ، وعندئذ يقف موقف المضطر ، قد انقطع في المفازة ، لا زاد ولا راحلة ، ولم يعد له ما يعتمد عليه من ذات نفسه ، فإذا اتجه إلى الله يدعوه في هذه الحالة ، كان اتجاهه ودعاؤه خالصاً له ، وكان حرياً أن تدركه الرحمة ، كما تدرك المضطر في مفازة الأرض فتحل له الميتة ، فهذا العبد قد خلصت دعوته حين صار مضطراً ، ولم يبق له معتمد يعتمد عليه ، ولا ملتفت يلتفت إليه ، فأجيب له دعوته ، مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ﴾ (النمل: ٦٢) ، فطير به من محل الصادقين في طرفة عين ، إلى محل الأحرار الكرام ، ورتبت له هناك مرتبة ، على شريطة لزوم المرتبة ، ليعتق من رق النفس ، ويكشف عنه السوء الذي وصفه الله تعالى في هذه الآية ، وهو ما يجده في نفسه من هذه الآفات والهفات والعيوب التي لم يقدر على كشفها ومحوها ، فلا يمحوها عنه إلا الله عز وجل^(١) .

في هذا المحل الذي يسميه الحكيم الترمذي بمحل الأحرار الكرام ، وبمحل القرية عند ذي العرش ، منطقة مشتركة ؛ هي من ناحية - وبحسب

(١) ختم الأولياء ص ١٣٣-١٣٧ .

الأصل فيها - محل الصديقين والمقربين من أولياء الله ، الذين تحرروا من رق نفوسهم ، ولم يعد لشهواتهم عليهم سلطان ، فقد أحرقتها روح القربة وأنوارها التي يجدونها في هذا المحل ، فأصبحوا بمأمن من العدو وسلطانة ، وبمأمن من تسلط الهوى وشهواته : ومن ناحية أخرى محل طائفة من الصادقين من أولياء حق الله ، قد طُير بهم في لحظة إلى هذا المحل ، محل الصديقين أولياء الله ، رحمة من الله بهم ، بعد أن استنفدوا جهدهم ، وصدقوا بذلهم نفوسهم ، ولجأوا إلى الله لجوء المضطرين المستغيثين ، لكنهم عندما انتقلوا إلى هذا المحل لم يكونوا بعد قد تحرروا من رق نفوسهم ، فنفسهم مليئة بحب المحمدة ، والرغبة في التزين للخلق ، والخوف من سقوط المنزلة لديهم ، فإذا توجهوا لعمل من أعمال البر لم يخل من الهوى ، والتزين ، والرياء ، وإن دق .

فكيف يمكن لمثل هذا العبد أن يحل في محل القربة مع نفس فيه تلك الهنات باقية ؟! . نعم ! إن أنوار القربة تحول بين نفسه وبين قلبه ، فيصبح عتيقاً من رقها ، لكن نفسه باقية كما هي ، فعتقه من رقها في هذه المرحلة ليست بسبب أنها قد تطهرت من عيوبها ، وسلمت من آفاتها ، وتحررت من شهواتها ، فأصبحت سلماً له ، بل لأنه قد حيل بينها وبين قلبه ، لذلك ترتب له مرتبة في محل القربة ، ويشترط عليه أن يلزم حفظها ، فلا يشتغل إلا بما أذن له فيه من الأعمال ، فإذا صرفهم الله من المرتبة إلى عمل أبلانهم حرسهم ، فيمضون مع الحرس في تلك الأعمال ، ثم ينقلبون إلى مراتبهم^(١) .

فإن صدر إلى عمل من أعمال البر بغير إذن معتمداً على ما تزينه له نفسه من أنه إنما خلق للعبودية ، وهذه عبودية ، فهو رجل مخدوع مستدرج ، يحسب أنه وصل ، ولم يعرف ما الوصول^(٢) ، ولم يعلم أن عبودية الأولياء أصفى من أن تخالطها هنات النفس ، وكيف يكون ما تعمل عبودية ؛ وأنت في أحوال النفس وشهواتها ، وخدعها وأمانيتها ، والتفاتها إلى خيالها ؟!

(٢) الأكياس والمغترون ص ٨٧ .

(١) ختم الأولياء ص ١٣٩ .

فإن أردت أن تقوم له بالعبودية فاجتهد في خروجك من رق النفس إلى رقه ، حتى تكون له عبداً ، والعبودية لعبيده ، والعبادة لعبيد النفوس^(١) .

وقد تغره نفسه وتخدعه بخديعة أكبر وأعظم ، عندما تشعره أنه صار ولياً من أولياء الله ، وذلك عندما يجد نفسه وقد حل في محل القربة ، ويرى أنه قد قوى بما نال من نوره وطهره ، وأن نفسه قد هدأت واطمأنت ، ولم تعد تظهر المخالفة أو المنازعة ، فظن أنه وصل إلى بر الأمان ، وأصبح ولياً عند أولياء الله ، ولم يعلم أن آفات النفس تكمن فيها ، وأنها تستعد للوثوب عند أول فرصة ، كما تكمن النار في الحجر ؛ فلا توري إلا عند قدحه ، وما دامت نفسه كذلك فإنه لا يزال بعيداً عن ولاية الله حقاً ، وإن حل في محلها ، وجاز بأعتابها ، ووقف في رحابها ، وإن عليه أن يثبت حتى يتثبت « فهذا المغرور المخدوع لما وجد قوة المحل ونور القربة ، وطهارته ، ظن أنه استولى [صار ولي الله] ، ونظر إلى نفسه فلم يجد فيها شيئاً في الظاهر يتحرك ، ولم يعلم أن المكامن مشحونة بالعجائب ، روى عن وهب بن منبه - رحمه الله - أنه قال : إن للنفس كموناً ككمون النار في الحجر ، إن دققته لم تجد فيه شيئاً ، وإن قدحته أورى ناراً^(٢) ، « ومن لم يصل إلى الله عز وجل في مجالس القربة ، حتى تحرق تلك الأنوار جميع ما في نفسه من الأدناس ، فهو بعد في الطريق ، لا يدري أين هو ، وإنما جرأته على الأمور من بعض أنوار العطاء^(٣) » ، فإن صدر إلى عمل بغير إذن ، كان صادراً عن شهوته وهواه ، فلم تصدر معه الحراس ، وترك لنفسه وما فيها من الأدناس ، فعابته ودنسته ، وأفسدت عليه أمره جملة ، فلم يعد أهلاً للوقوف مع الصفوة في هذه المرتبة .

أما إن أذن له في عمل من الأعمال ، فإن هذا العمل يكون صادراً من الحق بالحق ، لغاية هي الحق ، فيكون بعيداً عن هوى النفس وشهوتها ،

(٢) المصدر السابق ص ٣٢٩ - ٣٣٠ .

(١) ختم الأولياء ص ١٤٠ .

(٣) المصدر السابق ص ١٤٠ .

بريقاً من أذناسها وعيوبها ، ويكون صاحبه - حينئذ - محفوظاً من أن يخالط عمله بشيء من ذلك ، ولعل الحكيم الترمذي يقصد هذه الحالة عندما يعبر عنه بأنه يصدر حينئذ مع الحراس . وهذه الحراس هي الحق ، وهي أنوار العصمة ، وهي كلها ذات مفهوم واحد ، هو حفظ الولي من آفات النفس ، ومن مشاركتها في عمله ، لا بمعنى محوها وإزالتها كلية ، ولكن بمعنى إخلاص عمله من عوامل الرياء والتزين والتصنع وحب المحمدة لدى الخلق ، ليصبح خالصاً ، أو ليصير حقاً خالصاً لا زيف فيه ، ولا كذب ، ولا باطل ، عندئذ يعود إلى مرتبته نقياً طاهراً كما صدر عنها ، قد حفظ الحق فحفظه الحق « فعندها يقربه ربه إلى ما بين يديه ، ويقبله ، ويرضى عنه ، ويحبه ، ويجعله في قبضته »^(١).

ولعلنا لو نظرنا إلى مثل هذا الولي من أولياء الصدق ، وأردنا أن نقرب معنى حراسة الحق له ، لوجدناه قد أنفق جهده ووسعه ، ولم يدخر طاقة في سبيل حق الله تعالى ، جاعلاً حق الله غاية وهدفه ، يرعاه ، ويتطلع نحوه ، ويتجه إليه ، حتى إذا انقطع وتحير لم يجد له ملجأ يخرج منه مما هو فيه غير رحمة الله ، هذه المعاناة الطويلة الشاقة في طريق حق الله - لا شك - تترك أثرها في قلب هذا السالك ، فتطبعه بطابع الحق ، وتصبغه بصبغته ، حتى يصبح الحق صفة من صفاته ، يسيطر على وجدانه ، ويهيمن على سلوكه ، فلا ينطق إلا بالحق ، ولا يسعى إلا إلى الحق ، ولا يسكن إلا للحق ، فالحق معه يهجر ويقل ، ويبت ويصبح ، وماذا تفعل به نفسه ووسواسها حينئذ ، إن صوتها لا يكاد يسمع ، وشبحها لا يكاد يظهر ، ورغبتها لا تكاد تحس ، كجدول خافت الخريز ، بجوار شلال قاصف الهدير ، فلا يلتفت إليها ، ولا يعول عليها ، يقول الحكيم^(٢) « يقال له : يشترط عليك ، مع العتق من رق النفس ، الثبات ههنا ، فلا تصدر إلى عمل بلا إذن ، فإن أذنا لك أصدرناك مع الحراس ، ووكلنا الحق شاهداً عليك ، ومؤيداً لك ، والحرس يذبون عنك .

(٢) ختم الأولياء ص ٣٢٩ .

(١) الأكياس والمفترون ص ٩١ .

« قال له قائل : وما تلك الحرس ؟ »

« قال : أنوار العصمة موكلة به ، تحرق هنات النفس ونواجم ما انكمن منها ، وكل ما ينجم من مكان النفس ، من تلك الهنات ، أحرقته تلك الأنوار ، حتى يرجع إلى مرتبته ، ولم تجد النفس سبيلاً إلى أن تأخذ بحظها من العمل ، فيرجع إلى مرتبته طاهراً كما صدر ، لم يتدنس بأدناس النفس من التزين والتصنع ، والركون إلى موقع الأمور عند الخلق » .

وعلى ذلك ، فلو صدر بغير إذن « صدر على غرور نفسه » ، فلم يكن صدوره بالحق ، ولم يكن الحق حارسه عند مزاوله هذا العمل ، فيصبح عرضة لكي تنهشه سباع شهواته ، أو تخذشه بمخالبتها ، فتعيبه ، فيخسر رتبته ومنزلته ، ويعود إلى حيث كان .

ويشبه الحكيم هذا الولي بالعبد المكاتب ، الذي يظل عبداً ما بقي عليه نجم من نجوم الكتابة^(١) ، فالولي يظل عرضة لسلب هذه المنة منه طالما كان مفرطاً في التزامه بالشرط المشروط عليه ، وهو لزومه المرتبة وعدم ممارسته أي عمل من أعمال البر مما لم يؤذن له فيه ، يقول الحكيم^(٢) : « وأما من وصل إلى المرتبة ، ومعه نفسه مشحونة بدواهي مكان النفس ، وألزم المرتبة على شريطة اللزوم ليهذب ، فهو كالمكاتب الذي يعتق على مال ، فهو عبد ما بقي عليه درهم ، وهذا عبد نفسه ما بقي عليه خلق من أخلاق النفس » .

وعندما يصل هذا الولي إلى حد معين من الثبات في المرتبة ، والوفاء بما شرط عليه تتلاشى عنده مشيئته في مشيئة الله ، وتزول عن نفسه أدناسها وعيوبها وآفاتنا ، فينقطع الطريق على العدو ، وتصبح نفسه مسلماً له ، غير مستعصية ، ولا متمنعة ، ولا مخادعة ، قد ذلت فذلت ، وسلمت فاستسلمت ، وأصبحت في طاعة القلب وسلطانه حسبما يرد عليه من أنوار المنة الإلهية . ويوضح الترمذي كيفية ذلك بقوله^(٣) : « فلما وقع في منازل القربة ماتت

(٢) ختم الأولياء ص ٣٥٩-٣٦٠ .

(١) الأكياس والمفترون ص ٨٧ .

(٣) نواذر الأصول ص ٣٣٧ .

شهوته ، وخشع قلبه من جلال الله تعالى ، [و] لم يجد العدو إليه سبيلاً ، فصارت لذة قلبه في حبه ، فدقت حلاوة جميع الأشياء عنده ، وصارت جميع الأشياء مرفوضة ، وإنما يتعلق القلب بالله إذا نجا من تعلقه بالشهوات والمشيات والإرادات ، فهذه كلها شرك الأسباب ، فإذا تخلص من هذا الشرك لم يبق له متعلق ، فتعلق القلب بالله ، فعندئذ صدق الله في مقالته : لا إله إلا الله » « لأن النفس تذلل وتموت شهوتها ، وتلقى بيديها حين يشرق الصدر ، فيحل بها من ذلك الإشراق خوف الله تعالى ، وخوف عقابه ، فتحل به الرهبة ثم يزداد النور ، فتدخله العظمة ، فتحل بها الهيبة والخوف الخالص منه ، فتبیس وتذهب شهوتها ، وتخشع لله تعالى ، فتصير تابعة للقلب »^(١).

عندئذ يكون هذا الولي قد كفى مثونة نفسه ، وخف عليه عبء جهادها ، والخلاص منها ، لأن الله قد أخذه منها برحمته ، فخرج بتسليمه نفسه من ولاية حق الله إلى ولاية الله ، وخرج ببذله غاية الصدق من مرتبة الصادقين إلى مرتبة الصديقين ، وتحرر من عبودية النفس في السماء الدنيا عند بيت العزة دون مراتب ، منتقلاً إلى محل الأحرار الكرام عند البيت المعمور في حدود عليين على مراتب من العرش ، حسبما تقع مرتبته من هذه المراتب . وإذا كان هذا الولي قد اشترط عليه في بداية انتقاله إلى محل القربة ألا يصدر إلى عمل لم يؤذن له فيه ، بسبب أن نفسه لا تزال معه بما فيها من آفات وشهوات ، وأنه لا يزال يخشى عليه من سطوتها ، فإنها الآن قد ذهبت شرتها ، وفلت حدتها ، فلم تعد تنازعه في أمر من الأمور ، لذلك لا يحتاج إلى إذن ، لأنه قد عرف أمر مولاه ، معرفة سيطرت على قلبه أنوارها ، ولم تجد لها منازعاً .

ويشبه الحكيم هذا الموقف بموقف عبد السبي ، الذي يحتاج إلى مدة حتى يحكم أمر مولاه ، ويصلح لتدبير أمره . يقول الحكيم^(٢) : « فإن العبد

(١) نوادر الأصول ص ٢٧٠ .

(٢) جواب كتاب من الري ص ١٥٧-١٥٨ .

إذا أقبل إلى الله تعالى ، هارباً من نفسه ، فاراً إليه ، كما قال الله تعالى : ﴿ فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ ﴾ (الذاريات: ٥٠) ، فالفرار من النفس إلى الله ، فإذا كان صادقاً قبل منه هذا الفرار ، وأوى ونصر ، وعلامة القبول والإيواء أن يرد على قلبه هذا الإذن ، وعلامة النصر أن يكف عنه هذا الوسواس ، فهو يستمر فيه ، ويدوم عليه ، فيحتاج إلى مدة حتى يحكم هذا ، وهو بمنزلة عبد السبي لا يعرف أمر مولاه ، وقد ألقى بيده سلفاً ، ينتظر ما يأمر مولاه فهو ينتهي إليه ، حتى إذا أتت عليه المدة ، بقدر ما يعرف أخلاق السيد ، وقصده ومراده ، وضرر أمره ونفعه ، وصلاح للتفويض إليه ، أعطاه رأس ماله ، وفوض إليه أموره ، فهو يأخذ ويعطي ، ويتجر في ماله ، يضع ويرفع ، ويسوس عبيده الذين هم دونه ، ويشرف على أمور سيده ، فلا يحتاج إلى إذن في كل كلام ، لأنه قد عرف أمر مولاه ، واستبطنه ، فصلح لتدبير أمره ، وسياسة عبيده .

ولعل في هذا النص صورة واضحة - على إجمالها - توضح لنا موقف رجل الصدق عندما يكون في محل الصادقين ثم في محل الصديقين ، عندما يكون ولي حق الله ، ثم يصبح ولي الله ، ولا شك أنه بالمقارنة بين المقامين يتم تمييز الملامح والسمات الخاصة بكل منهما ، فعلى الرغم من أن مطالبته بالصدق في مجاهدة النفس لا تنقطع في أي منهما ، فإننا نلاحظ أن جهاده في المرحلة الأولى أكثر مشقة وإرهاقاً ، تكاد نفسه وتكاليف جهادها يستغرقان كل طاقاته المعنوية والمادية ، بل إنها تستغرقها فعلاً ، فلا تترك له فرصة لاستشراق الأفق الأعلى ، وإزالة الحجب الكثيفة التي تحول بين قلبه وبين رؤية الأنوار المتواردة بالعطايا الإلهية ، بنفسه قائمة أمام قلبه تنغص عليه استقبال هذه العطايا ، والاسترواح لها ، والائتناس بها ، فلا يكاد يلتفت إليها حتى ينصرف عنها ، خشية أن تشاركه النفس فيها ، وتدنسها بشهواتها ، بل الطاعات نفسها لا يستطيع أن يستقر على شيء منها ، ولا يستطيع وحده بطاقاته المحدودة أن يميز ما يمكن أن يكون منها خالصاً أو مشتركاً ، ما هو

أولى بوقته ومكانه ، مما هو أقل قبولاً^(١) ، ما يكون سبباً في زيادة عطاياه وزيادة قربيه ، مما يكون سبباً خفياً في الجفوة والبعد .

بينما نجد الصديق قد احتملته الرحمة على أكف المنة ، فأصبح أكثر مقدرة على مجاهدة نفسه ، وأصبحت نفسه أكثر طواعية وانقياداً ، وأصبح مقيداً في أعماله بما يرد على قلبه من الإذن ، وأصبح هذا الإذن كالدليل المرشد له إلى ما ينبغي منه وما لا ينبغي^(٢) ، مع طاقة مضاعفة ، ونفس مطواعة ، لا تبدي ضجراً ولا تأفف ، فإن حاولت أن تخذشه أو تدنسه حالت أنوار المنة بينها وبينه ، فمر كأن لم يسمع ولم ير ، فذهب سليماً وعاد سليماً ، وأقام في مرتبته سليماً .

ثم إننا شاهدنا كيف يعاني الصادق الأمرين في جهاد النفس ، وبذل الصديق فيه ، وكيف أنه لا يكاد يفصح في هذا وحده دون أن تدركه الرحمة الإلهية ، فإذا أدركته هذه الرحمة ، أصبح كل جهاده في التزام الإذن ، ينظر متى يرد له الإذن في عمل فينشط إليه ، وما لم يرد إليه الإذن بقي حيث هو ، بينما تتولى يد المنة نفسه ، فتمسك بزمامها ، وتكبح جماحها ، وتروضها تحت أثقالها حتى تذعن وتذل وتنقاد .

كما أنه أثناء جهاده لنفسه لم يكن يفعل أكثر من كبتها وقهرها ، فإن أطاعت أطاعت خدعة وحيلة ، وإن انقادت انقادت بطيئة ثقيلة ، حتى ينقطع في صدقه ويتحير ، أما أنوار المنة الإلهية فهي تحرق نواجم وساوسها ، وتستأصل مكامن آفاتهما ، حتى تصبح جرداء زهراء لاشية فيها ، فيتحقق صاحبها بالصدق ، ويصبح صديقاً يصلح لمجالس الصفوة في مراتب القربة .

ثم إن الصادق مشغول تماماً بالهيمنة على حركاته الظاهرة والباطنة ، فهو دائم التفتيش « عن الأعمال ، كيلا يدخل فيه العدو والنفس والهوى ، ويروجها عليه بخدعه ، فهو يبغى الصديق والإخلاص ، ويلحظه ، والصديق

(٢٠١) نواذر الأصول ص ٨٩ .

يلحظ في أعماله إلى الله تعالى ، لأنه استقام قلبه على الصدق ، وانطرد عنه الهوى ، واختسأ العدو ، فهو يفر من ظله^(١) فأصبح مستريحاً من عبء هذا التفتيش ، قد صرف وقته وجهده وطاقاته لما هو أسمى وأعلى وأشرف ، من حيث الملاحظة إلى الله تعالى ، وإذنه وتديره في الأمور ، وما يرد على قلبه من موارد المعارف والأنوار .

وبينما كان الصادق واقعاً تحت المسؤولية أمام حق الله ، يقتضيه الوفاء بالصدق في سيره ، وبذل الحق الكامل من نفسه ، فهو يعمل ويجهد ويدأب ليفي بالصدق ، ويقوم بأداء الحق ، إذا به الآن يقع في حراسة الحق ، فإن صدر إلى عمل من الأعمال صاحبه الحق فحرسه وأيده وصانه ، فاستراح من شدة الجهد ، واستراح من أعباء المسؤولية ، لا بمعنى إفلات زمامه ، ولكن بمعنى أنه لم يعد يخشى عليه منها ، بعد أن أصبح القاضي حارساً ، لأن الحق هو الذي أصبح يتحملها عنه ، بعد أن كان - فيما مضى - يقتضيها منه كاملة^(٢).

ولما كانت قلوب الصادقين في حصار النفوس لم يكن لهم أن يتوجهوا إلى عمل من الأعمال بغير نية تحمل عملهم ، وتسدد وجهته إلى الله تعالى ، وإلا ذهب عملهم هواء ، ولم يصب المرمى ، فيحتاجون إلى نية في مبتدأ كل أمر .

أما قلوب الصديقين فقد تحررت من رق النفوس ، وقامت في مقام القرية بين يديه ، فعملهم بين يديه ، لا يحتاج إلى نية تحمله إليه ، ويفسر الحكيم الترمذي ذلك اعتماداً على المعنى اللغوي للفظ النية ، مع مزجه بأصول مذهبه ، فيقول^(٣) : « وهذه النية كلها للصادقين من عمال الله ،

(١) نوادر الأصول ص ٨٩ . .

(٢) وانظر في ذلك كتاب « الفروق » : الفرق بين خلة الحق وخدمة الله ص ٧١ ش .

(٣) باب في شأن النية ١٨٣ ب من مخطوطة ولي الدين ، وهي مذكورة أيضاً في مخطوطة أسعد أفندي . انظر كذلك : مسألة في النية والحسبة ص ٨٠ ب - ٨٤ من غرس العارفين .

يحتاجون إلى نية في كل أمر ، لأن قلوبهم مع الأشياء ، فيحتاجون أن ينووا إلى الله تبارك وتعالى عند مبتدأ كل أمر

«وأصل النية من طريق الإعراب واللغة هو النهوض ، يقول : ناء ينوء أي نهض ينهض ، وتفسير النية : نهوض القلب بعقله ومعرفته إلى الله ، قدر العقل والمعرفة بقدر القلب [و] اسعي والطيران إلى الله ، والنيات على قدر طهارة القلوب ، وسعيها إلى ربها في مبتدأ كل أمر ، وهو الإرادة والقصد إليه ، فإذا نابت العبد نائبة ، كائنًا ما كان ، فنواد وقصده ، وجد ذلك الغوث فيه موجودًا ، وإنما يناله العبد على قدر مرتبته ، وإذا تخلص العبد من حصار النفس ، فسار إلى الله ، وتعلق به ، وحي به ، فمحال أن يقال : نهض ، لأنه عنده ، ولا يحتاج إلى نية ، فهو في كل أموره عند ربه ، وقد سقط عنه هذا النظر ، وهذا عنده محال ، بعد أن استقام قلبه لله عبودة وقام بين يديه في درجة القرية ، فهذا دائم له في كل حال».

هذه هي بعض الملامح الرئيسية والسماوات الأساسية التي تميز الصديقين والصادقين ، وسوف تزداد هذه الملامح والسماوات وضوحًا وعمقًا وتميزًا كلما مضينا في فصول الرسالة .

مثل هذا الولي الذي ثبت في مقامه ، ووفى بشرطه ، واطمأن إلى ربه ، فألقى بيديه سلمًا ، لا يخيب رجاؤه ، ولا يضيع جهده ، ولا يبطل عمله ، وإنما تخرج له المنة الإلهية ، فتنقله في أدوار من التربية ، ومراحل من التصفية ، على قدر الرحمة التي نالته ، وليس ذلك جزاء له على عمله وجهده ، إنما هو من باب الرحمة التي أدركته حين يئس من نفسه ، واضطر إلى الالتجاء إلى ربه ، فرحمه ، من باب هذه الرحمة خرجت له المنة ، فنقلته إلى محل المقربين ، على شريطة الثبات ، وانتظار الإذن في كل عمل من الأعمال ، ومن باب هذه الرحمة أيضًا تخرج له المنة ، فتأخذه بعدة خصال ، يعد الترمذي منها عشرًا ، ينال كلا منها في ملك من ملكوت صفات الله

العليا ، « فلكل صفة ملك ، ولكل ملك سلطان ، وفي كل ملك مجلس ونجوى وهدايا لأهلها »^(١) وما يزال ينتقل من ملك إلى ملك ، وتصفي نفسه تصفية بعد تصفية ، ويتحلى بصفة فوق صفة ، حتى تتم ولاية الله له بهذه الخصال العشر ، فإذا وفى بشرطه ، فأدى الفرائض ، وحفظ الحدود ، ولزم المرتبة ، ولم يبتغ عملاً في محل القربة « نقله منها إلى ملك الجبروت ليقوم بجبر نفسه ، ومنعها بسلطان الجبروت ، حتى ذلت وخشعت ، ثم نقله منها إلى ملك السلطان ليهذب ، فذابت تلك العزة التي في نفسه ، وهي أصل الشهوات ، فصارت بائنة عنها ، ثم نقله منها إلى ملك الجلال ليؤدب ، ثم نقله منها إلى ملك الجمال لينقى ، ثم إلى ملك العظمة ليظهر ، ثم إلى ملك الهيبة ليزكى ، ثم إلى ملك الرحمة ليوسع ، ثم إلى ملك البهاء ليربى ، ثم إلى ملك البهجة ليطيب ثم إلى ملك الفردانية ليفرد »^(٢).

على أن هذا الترتيب غير ملتزم عند الحكيم ، بل هذا الحصر في الخصال العشر غير إلزامي ، فقد يذكرها بالإجمال في خصلة أو خصلتين ، وقد يذكرها بالتفصيل مع تغيير في بعض الخصال ، وعلى كل فلكل ولي من أسماء الله تعالى وملكوها ما يمن به عليه الله ، وليس من اللازم أن يجتاز كل هذه المراحل جميعها ، بل كل مرحلة منها ملك واسع عريض ، وكلما تخطى من ملك إلى ملك أعطى اسم ذلك الملك ، ونال منه عطاياه وهداياه ، مما يزيده قرباً ومعرفة ، ذلك لأن الله لم يتسم لأصفيائه ، ولم يصف نفسه بصفاته ، إلا ليتحلوا منها ، كل على قدره ، وعلى قدر مرتبته ومنزلته من ربه ، يقول الحكيم^(٣) : « اعلم أن الله سبحانه وتعالى عرف العباد أسماءه ، ولكل اسم ملك ، ولكل ملك سلطان ، وفي كل ملك مجلس ونجوى وهدايا لأهلها فرب ولي مقامه في أول ملك ، وله من أسمائه ذلك الاسم ، ورب ولي مقامه التخطي إلى ملك ثان وثالث ورابع ، فكلما تخطى إلى ملك أعطى

(٢) المصدر السابق ص ٣٣٣ - ٣٣٤ .

(١) ختم الأولياء ص ٣٣٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٣٤ - ٣٣٥ .

ذلك الاسم وهل تسمى [الله] لأصفيائه ، ووصف نفسه لهم إلا ليحلوا [منها]؟» .

وهكذا تفتح له المنة الإلهية الباب على مصراعيه ليرتقي في مراتب الصديقين ، مرتبة بعد مرتبة ، ويبلغ البيت المعمور مع الأحرار الكرام ، في حدود عليين ، فوق السماء السابعة ، حيث يتفرقون منها في عليين على مراتبهم إلى العرش ، عساكر بعضها فوق بعض ، حتى ينتهوا إلى محل الأربعين حول العرش^(١) .

ولعل هذا هو منتهى ما يستطيع الوصول إليه الأولياء الذين ابتدأوا سيرهم إلى الله بطريق الصدق ، وخرجت لهم المنة من باب الرحمة ، أما ما بعد ذلك من مراتب ودرجات ، فسوف نرى أن الذين يستطيعون ارتقاءها ، والوصول إليها ، قلة قليلة من الأولياء الذين خرجت لهم المنة جوداً من باب المشيئة الإلهية .

وإذا كنا وضعنا هؤلاء الصديقين تحت عنوان أولياء المنة مع أنهم مطالبون بالصدق في كل منزلة ينزلونها ، أو مرتبة يحلون بها ، مما يوجب جعلهم من أولياء الصدق ، فإن ترقبهم في مراتب القربة لم يكن بسبب صدقهم ، وإنما بمنة الله عليهم ، ولم يكن الصدق إلا شرطاً من شروطها ، والترمذي نفسه - مع استعماله للعبارتين - يضع الاعتبار الأوفى في ناحية المنة ، لذلك آثرنا وضعهم تحت عنوان أولياء المنة ، وإن يكونوا - ولا شك - من أولياء الصدق ، فهم أولياء الصدق باعتبار ، وأولياء المنة باعتبار .

وإذا كان هذا هو منتهى سير الصادقين بصدقهم ، بعد أن تخرج لهم المنة من باب الرحمة ، فسوف نرى أن بلوغ هذا المحل من هذا الطريق ليس مثل بلوغه بطريق آخر ، هو طريق المنة عندما تخرج للعبد من باب المشيئة ، فتجذبه جذباً ، وتصحبه حتى تصل به إلى مالك الملك بين يديه ، ينجيه كفاحاً ، ويلج مجلسه سماحاً .

(١) ختم الأولياء ص ١٣٨ .

أولياء المنة :

ب - المقربون والمجذوبون

يقول الله تعالى : ﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾

(الشورى: ١٣) .

يكرر الحكيم الترمذي في مختلف رسائله وكتبه هذا النص القرآني الكريم ، ويعتمد عليه اعتماداً كبيراً في تقسيم أصناف الأولياء ، فصنف منهم ينيبون إليه ، ويهديهم الله للوصول إليه بإنابتهم ، فهم أهل الإنابة والهداية ، وصنف منهم يجتبيهم الله ، ويجذبهم إليه بمشيئته ، فهم أهل المشيئة والجباية .

وقد تحدثنا فيما سبق عن الصنف الأول ، وهو أهل الإنابة والهداية ، الذين أنابوا إلى الله ، وبذلوا أصدق الجهد في تسليم أنفسهم له ، حتى استنفدوا كل ما في طاقتهم من جهد ، فرحمهم ربهم وهداهم للوصول إليه برحمته ، وهنا نتحدث عن أهل الجباية ، الذين اجتباهم وجذبهم إليه بمشيئته .

وكلا الفريقين إنما يصل إلى الله بالله لا بعمله ، ولا بما يبذل من جهد في هذا العمل ، وقد رأينا في طريق الصادقين والصادقين كيف يكون العمل في بعض الأحيان سبباً في الخيبة والخذلان ، وكلا الفريقين تخرج له المنة لتهديه إلى طريق الوصول إلى الله ، بدءاً من منازل القربة إلى حيث ما خرج لكل من هذه المنة .

لكن الفارق الذي ينبغي ملاحظته بين الفريقين يكمن فيما يشير إليه الترمذي دوماً من أن المنة قد خرجت لأهل الصدق والجهد من باب الرحمة ، وأن المنة خرجت للمقربين والمجذوبين من باب المشيئة ، ومفهوم الرحمة أن تكون بالنظر لمحتاج مفتقر بذل أقصى جهده حتى كَلَّ وعيى ، وأصبح في حاجة إلى من يعينه ، فهي في الرتبة الثانية من الوقوع ، أما المشيئة فغير

مسبوقة بشيء من ذلك ، وإنما هي لله وحده ، غير معلقة بشرط ، فهي في الرتبة الأولى من الوقوع ، الرحمة تتجه لمن جاء قاصداً مريداً باسطاً يد التضرع والرجاء تستعينه وتستهديه ، أما المشيئة فتتجه نحو مقصود مراد تجذبه وتستميله ، وتأخذه عما هو فيه ، ولا شك أن المعاملة في كل من المقامين تختلف عن المعاملة في الآخر ، فليس من يعامل بطريق الرحمة وهو طالب ، كمن يعامل بطريق المشيئة وهو مطلوب ، فالذي يعطي بطريق الرحمة وهو طالب يعطي على قدر حاجته ، وعلى قدر ما يزيد عن منته ، ويخرج عن حدود طاقته ، أما الذي يعطي بطريق المشيئة وهو مطلوب فلا حساب على عطايه ، ولا تحديد لهداياه بغير مقتضى هذه المشيئة نفسها .

وبدء شأن المجذوب حين تخرج له المنة من المشيئة أن يجذب إلى مرتبة القربة ، ليعتق هنالك من رق النفس ، ويصير حراً بغير تبعة .

وقد يتبادر إلى الذهن عند وضع المجذوب بإزاء المجتهد ، أن طريق المجذوب سهل ميسر لا عناء فيه ، وأنه يتخطى كثيراً من المراحل التي يلزم المجتهد بالسير فيها ، وأنه يصل إلى منتهاه في مثل لمح البصر ، وليس الأمر كذلك ، فالمجذوب حينما يحل في مرتبة القربة يؤخذ بما يؤخذ به المجتهد من خصال التربية والتهذيب ، حتى تتم له ولاية الله ، بل إنه يؤخذ فوق ذلك بأمور أخرى تهيب له أن يصبح من أهل القبضة ، حيث تنتهي العقول والقلوب ، وتنقطع الكلمات والعبارات .

ذلك كله يستغرق مدة قد تطول وقد تقصر ، حسبما تحتمل نفسه من هذه الأحوال ، وليس ذلك راجعاً إلى مجرد تقدير المشيئة إلا بقدر ما هو راجع إلى الطبيعة البشرية ، إذ ليس من طبيعة البشر أن ينتقل فجأة من أدنى درجات المعرفة إلى أعلى درجاتها ، ومن أدنى المجالس والمنازل ، حيث الاشتغال بأمور النفس ، إلى أعلى المنازل والمجالس بين يديه ، حيث الاشتغال بخدمته في ملك الملك ، دون إعداد نفسي وروحي وعقلي ،

يستغرق عدة مراحل ، يتحمل في كل منها كثيراً من التريبة والإعداد ، وكلما قضى منها مرحلة أصبح في مستوى يستشرف منه إلى ما هو أعلى وأرفع ؛ ما يزال هذا شأنه حتى يصل إلى أقصى ما تحتمله طاقته ، وتستوفيه طبيعته ، يقول الحكيم^(١) : « فكذاك شأن هؤلاء المجذوبين ، يجذبهم الله إليه على طريقه ، فيتولى اصطفاءهم وتربيتهم ، حتى يصفى نفوسهم الترابية بأنواره ، كما يصفى جوهر المعدن بالنار ، حتى تزول ترابيته ، وتبقى النفس صافية ، وتمتد تلك التصفية ، حتى إذا بلغوا الغاية من الصفاء أوصلهم إلى أعلى المنازل ، وكشف لهم الغطاء عن المحل ، وأهدى إليهم عجائب من كلماته وعلومه ، وإنما يمتد ذلك لأن القلوب والنفوس لا تحتمل مرة واحدة كل ذلك ، فلا يزال يلطف بهم ، حتى يعودهم احتمال تلك الأهوال التي تستقبلهم من ملكه ، فإذا وصلوا إليه احتملوا الوصول والنجوى ».

فالعطاء إذا ورد على العبد احتاج العبد إلى وقت يستبطن فيه هذا العطاء حتى يؤتي ثماره ، وهو في خلال ذلك يتلوى ويضطرب شوقاً إلى المزيد ، ولعله لو زيد عليه لاضطرب حاله ، وفسد أمره ، ولم يستطع أن يتحملة ، فيتحول إلى غير ما يحب أو يرضى وهو لا يدري ، كما لو انقطع العطاء عنه جملة ، فإنه يتوقف في الطريق ، ولا يستطيع مواصلة السير ، فهو « يعطي عبده العطاء ، ويفتح له من قربه ما لو داوم على ذلك لم يحتمله ، فإذا حبس عنه تلوى وتململ ، وضاق به ذرعاً ، لانقطاع وجود تلك الحلاوة ، فمثله كمثل الصبي ، ترضه أمه إلى صدرها ، وتضع ثديها في فيه ، فإذا شرب اللبن ، وعلمت كفايته ، قطعت عنه الثدي ، فهو بحرصة على ذلك يتلوى ويضطرب في حجرها تحنناً إلى الثدي ، فربما كان اللبن مفسداً له ، ولا تحتمله معدته ، فيرمى به قيئاً ، فالله تعالى أرحم بعبده وأرأف ، إذا فتح له من قربه ثم قطعه عنه لا يحتمله ، فيتحول في هيئة المجانين والمعتوهين .

(١) ختم الأولياء ص ٤٠٩ .

فهذه الأم تقطع عنه الشديين بعد ما أروته، وتنحيه من حجرها، وتقول للولد: اذهب فانتشر حتى تحتاج إليه ، فهذا دأبها»^(١).

فهذا العبد المجتبي منظور إليه في كل مراحل ، وكان من لطف الله به أن أخذ بقلبه بادئ ذي بدء ، حين بلغ الوقت الذي حدد له لكشف الفتح ، فمر به إلى العلا ، إلى المكان الذي رتب له بين يديه ، ثم أعاده لبدأ سيره إلى هذه الغاية ، ماراً بالمراحل الضرورية التي تؤديه إلى هذه النهاية ، ولعل ذلك يساعده على تحمل هذه المراحل ، لأنه يقطعها على معاينة لغاية سعيه ، ولما يصير إليه أمره، ومن يسير في طريق اطمأن إلى غايتها، وأدرك منتهاها، يكون أكثر نشاطاً وجداً ممن يسير في طريق لم يعرف مدى ما يستطيع قطعه منها . لذلك يصبح هذا المجذوب أكثر قابلية لما يرد عليه من أنوار العطاء ، وأكثر مطاوعة لما يؤخذ به من ألوان التأديب والتهديب .

على أنه منذ بداية أمره رهن القبضة الإلهية ، ولولا أن نفسه لم تهذب بعد بحيث تصلح لما أعد له من مرتبة نحل بها عزيزاً مكرماً ، لذلك يحال بينه وبين نفسه حيلولة كاملة ، حتى لا تشارك القلب في عطاياه ، ويتولى الحق هذه النفس بالرفق ، يغذوها قليلاً قليلاً على قدر ما تحتمله من أنوار العطاء ، فيبدؤها بما يزيل عنها حلاوة الشهوات الدنيا ، ثم بما يسكرها عن وجود حلاوة العطاء ، ثم بما يسكرها عن وجود حلاوة القربة ، وحينئذ تصل إلى مكان القربة فتؤخذ فيه بما يؤخذ به القلب ، ولا يصبح هنالك حائل بين القلب وبينها ، لأنها أصبحت مسارعة مطاوعة ، لا يخشى منها أن تدنس القلب بشهواتها ، لأنه لا شهوة لها ، ولا بمشيتها ، لأنها قد سلمت مشيتها ، عندئذ تنتقل مع القلب من ملك إلى ملك ، حسبما عرفنا من شأن الصديقين ، حتى يصلح للمكان الذي رتب له بين يديه ، فيصل إليه . يقول الحكيم^(٢) :

(١) جواب كتاب من الري ص ١٩٩ - ٢٠٠ الظاهرية ، ص ١٤٣ أ لبيزج .

(٢) ختم الأولياء ص ٤١٦ .

« حتى إذا بلغ وقت كشف الفتح فتح له ، ثم أخذ بقلبه فمر به إلى العلا ، إلى المكان الذي رتب له بين يديه ، ثم رجع به فصوره في قبضته ، ثم جعل بينه وبين النفس حجاباً لئلا تشارك النفس القلب في عطايها ، ووكل الحق بنفسه ليغذوها قليلاً قليلاً ، بقدر ما تحتمله النفس من العطاء الذي يرد على القلب ، ويؤدبه ، ويسير به إلى المحل الذي رتب له بين يديه ، فقلب [المجنوب لا يزال بديناً] مسجوناً في القبضة [الإلهية] ، لا يقدر أن يصل إلى محله من الله تعالى ، من أجل أن النفس مشحونة بعجائب الأنوار^(١) ، والنفس يسار بها قليلاً قليلاً برفق ، حتى لا تعجز وتعيأ ، فيرد عليها من النور على قدر احتمالها من العطاء ، ففي أول ما يرد عليها من العطاء ما يسكرها عن شهوات الدنيا ، ثم بعد ذلك يرد عليها من العطاء ما يسكرها عن وجود حلاوة هذا العطاء ، ثم بعد ذلك يرد عليها ما يسكرها عن وجود حلاوة القربة ، ثم توصل إلى مكان القربة ، فتغذى هناك ، وتؤدب مع القلب جميعاً ، ويؤيدها الحق ، فيورد عليها الأنوار ، أنوار الملك ، حتى يقومها ويؤدبها ويظهرها ».

ولعل ذلك يؤدي بنا إلى التساؤل عن الفرق بين المجنوب المجتبي ، وبين المنيب المجتهد ، إذا كان كلاهما يؤخذ بالتربية والتهديب ويحال بين نفس كل منهما وبين قلبه ، حتى لا تخذشه أو تدنسه !! .

نعم ! لا يوجد فرق في الدرجات والمراتب ، بل إن الطريق المفتوح للمجتبي يكاد يكون مفتوحاً كذلك للمجتهد ، إلا أن هنالك فرقاً جوهرياً بين قطع كل منهما لهذا الطريق ، فالمجتهد كما عرفنا نقل بعد غاية الجهد إلى محل القربة ، وحيل بينه وبين نفسه فيها على شريطة لزوم المرتبة ، فلا يصدر إلى عمل بغير إذن ، فإن أذن له وكل الحق حارساً ومؤيداً ، وإلا صدر على غرور نفسه ، فلم يستطع العودة إلى هذه المرتبة ، أما المجتبي فقد نقل

(١) هذه اللفظة لا تتفق مع سياق المعنى ، ولعله سهو وقع من المحقق عند النسخ ، أو وقع من الناسخ الأصلي وفات المحقق .

إلى محل القرية ، عندما حان وقت كشف الفتح ، دون سابق جهد أو عناء ، وحيل بين نفسه وبين قلبه دون شرط عليه بلزوم المرتبة ، فلا تبعة عليه ، وإذنه في الأمور مفتوح ، لأن المنة خرجت له من المشيئة ، وكلما كان أوفر حظاً من المشيئة كان أوفر حظاً من الإذن ، حتى يكون إذنه في الأمور داراً لا ينقطع^(١) ، فإن صدر إلى أي عمى كان في حراسة الحق دون أن يكون عليه في ذلك تبعة أو مسؤولية .

كذلك يحتاج كل منهما إلى مدة تتم خلالها عملية التصفية النفسية ، من تأديب وتهذيب ، وتنقية وترقية ، حتى يصلح لحمل أمانة الله تعالى ، ولكن شتان بين مدة في الجذب ، وبين مدة في الصدق ، فهذا يحتاج إلى مدة في جذب ، وذلك يحتاج إلى مدة في صدقه « إلا أن هذا تصفيته لنفسه بجهد ، وتصفية المجذوب يتولاه الله بأنواره ، فانظر كيف صنع الله بعبده ، وصنع العبد بنفسه »^(٢) .

فالمجتهد يبذل جهده في كل موطن ، ويطالب بالصدق في كل حال ، ويؤيد ويسدد على قدر ما يبذل من هذا الجهد ، وما يبلغ من هذا الصدق ، بينما يتتابع الجذب على المجذوب في كل موطن في طريقه إلى الله تعالى ، فيؤخذ من كل موطن إلى ما بعده جذباً ، لا جهداً^(٣) .

وبينما يكون جهد المجتهد في عدم الالتفات إلى النفس هرباً منها ، مع بقائها حية ، وحرصاً على صفاء العمل ، فإن المجذوب قد رفع باله عنها كلية ، لأن أمر تديرها مفوض إلى مولاه .

لذلك كله ، فإن المدة بالنسبة للمجذوب لا تكون كالمدة بالنسبة للمجتهد ، من ناحية الوقت ، ومن ناحية المشقة معاً .

(١) مسألة أخرى « في المشيئة الإلهية » ص ٥٤ ب ليزج .

(٢) ختم الأولياء ص ٤١٥ - ٤١٦ . (٣) المصدر السابق ص ٤١٦ .

وإذا كانت هذه الفوارق بالنسبة لكيفية قطعهما مراحل هذا الطريق ، فإن هنالك فوارق أخرى بالنسبة لما يمكن لكل منهما أن يقطعه في هذا الطريق . فقد ذكرنا من قبل أن الصديقين من المنيبين المجتهدين لا يزالون يتدرجون حتى يصلوا إلى منزلة الأربعين حول العرش ، وقلنا لعل هذا المستوى هو أقصى ما يستطيع الوصول إليه الأولياء الذين ابتدءوا سيرهم إلى الله بطريق الصدق ، وخرجت لهم المنة من باب الرحمة ، أما ما بعد ذلك من درجات ومراتب فهي لمن خرجت لهم المنة ابتداء وجوداً من باب المشيئة ، وليس ذلك لأن الطريق مغلق أمامهم ، وأن لهم حداً محدوداً قد فرض عليهم أن يقفوا عنده ، فذلك مناف لخروج المنة لهم ، إلا أن الفارق الذي كان بينهم في كيفية قطع مراحل الطريق هو الذي يحتم وضع هذه الحدود ، فجهد العبد ، مهما يكن ، لا يسعفه على تسنم هذه المراتب العليا ، فتعرضه للشرط ، وارتباطه بوجود الإذن في الأعمال ، والقيام بوفاء الشرط ، واتباع ما يؤذن له فيه ، وقيامه بتصفية نفسه بجهده خلال المراحل والمراتب التي يجتازها في منازل القربة ، هذه كلها مراحل شاقة ، لا يسهل على المجتهد أن يفي بها جميعاً ، وينتهي منها ملكاً ملكاً حتى يصل إلى ملك الملك بين يديه ، كما أن طبيعة المنة التي خرجت له من باب الرحمة ، لا تتولى القضاء على مكانن نفسه وآفاتهما ، وإنما تعينه عليها ، وتحميه من نواجمها ، لأنها على قدر جهده وما بذل فيه من الصدق ، ونفسه ، وإن تكن خادمة تحت أثقال العطايا والواردات النورانية ، لا تزال حية باقية معه ، « فأهل الجباية يحظهم من مشيئته اجتباهم ، وأهل الإنابة يحظهم من الرحمة هداهم ، أي مد قلوبهم ، فالمجتبون التقطهم ، فأخذهم من نفوسهم ، فلم تدركهم نفوسهم ، فهم المحدثون ، والمنيبون أقبلوا إليه بقلوبهم فهداهم ، فالنفوس تدركهم ، فتتكص بهم قهقري ، فمن أجل ذلك وقعت المجاهدة على المنيبين المهتدين ، وسقطت المجاهدة عن المجتبيين »^(١).

(١) مسألة أخرى (في المشيئة الإلهية) ص ٥٤ ب - ٥٥ أ ليزج .

وفوق ذلك كله - وهذا لا مفر ولا مهرب منه - شعوره في أعماق نفسه بأنه قد بذل جهداً في سلوك هذا الطريق ، فإن هذا الشعور لا يفارقه ، ولو تبرأ منه ، وسلم كل شيء لربه ، وكفى بهذا الشعور حاجباً يحجبه عن الوصول إلى ربه فرداً ، وإنما هو باق في الطريق ، لا يستطيع الوصول إلى نهايته أبداً ، لذلك لا يصل إلى ملك الفردانية ، وهو ملك الملك بين يديه حيث تنقطع الأسماء والصفات في مجالس الحديث ، إنما ينال ما دون ذلك من مجالس النجوى ، ويؤتى الفراسة والإلهام والصدقية ، ثم يكون يوم القيامة من أهل الرضا . أما المجتبي فقد أخذ الله بقلبه ونفسه ، وتولى تربيته بلطفه ورحمته ، فلم يعان جهد الطريق ، منة مبتدأة من الله عليه ، والمنة على قدر المنان ، فما يزال يتولى تربيته حتى يرقى به أعلى درجات الأولياء ، على قدر ما خرجت له المنة من المشيئة ، فيصير في القبضة منفرداً مستعملاً أميناً من أمناء الله ، به ينطق ، ويعقل ، ويعلم ، ويعمل ، ومثل هذا الولي يؤتى مع الفراسة والإلهام والصدقية : الحديث والحكمة العليا - على ما سنذكره بعد^(١) - ثم هو في الآخرة من أهل الألوية والثناء على الله ، ثم من أهل الرضوان الأكبر في الفردوس^(٢) ، يقول الحكيم^(٣) : « ثم يرقبه إلى مرتبة أخرى ، وهي مرتبة الانفراد ، مرتبة القربة العظمى ، فمكن له بين يديه ، ونقاه بنوره ، وفتح له الطريق إلى وحدانيته ، وأطلعه على بدء الأمر من قوله « الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ »^(٤) وأحياه بنفسه ، واستعمله ، فبه ينطق هذا العبد ، وبه يعقل ، وبه يعلم ، وبه يعمل ، وهو قول رسول الله ﷺ فيما

(١) في مبحث «الولاية والنبوة» .

(٢) يفرق الحكيم بين الرضا والرضوان ، فالرضا لأهل الدرجات في الجنة ، والرضوان لأهل الفردوس ، وهم المقربون . كتابه إلى محمد بن الفضل في «المسائل المكنونة» ص ١٥٠ .

(٣) ختم الأولياء ص ٤٠٦ - ٤٠٧ .

(٤) يشير إلى قوله تعالى : ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾

(الحديد: ٣) .

يحكيه عن ربه ، فإذا أحبيت عبدي كنت فؤاده ، فبي يعقل ، وسمعه وبصره ،
فبي يسمع ويبصر ، ویده ، فبي يبطش ،

« وأما المهتدي بالإنباء فهو عبد أقبل إلى الله تعالى يريد صدق السعي إليه
حتى يصل إليه فبذل أصدق الجهد فهده [الله] إليه ، لما كان منه من الإنابة ،
فهذا عبد جهده نصب عينيه أبداً ، وهو حجاب له عن ربه عز وجل ، وإن
سبق لظنه أن هذا منة ، ونطق بلسانه ، وتبرأ من جهده ، فإن جهده نصب
عينه ، لا يخرج علم ذلك من نفسه .

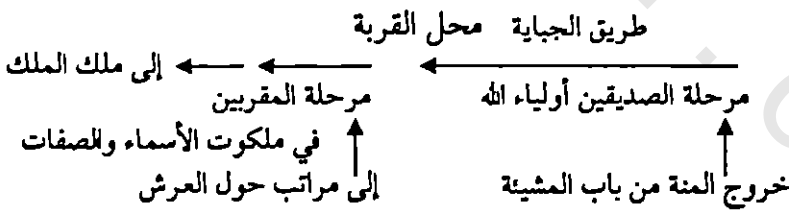
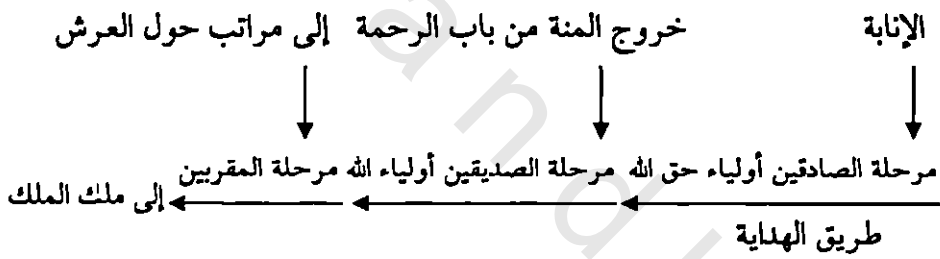
« والمجذوب لم يعان شيئاً من هذا ، فهو على اصطفاء الأنبياء يمر إلى
الله ، والله يذهب به » .

وقد يظن القارئ لكثير من نصوص الحكيم الترمذي أنه يمزج بين
المجتهد والمجذوب في طريق واحد ، حتى يخيل إليه أن الجذب مرحلة
أخيرة من مراحل المجتهد ، وأن الطريق طريق واحد ممتد ، لا بد أن يصل
إلى نهايته من سار فيه من بدايته دون توقف ، لكن منطق مذهبه ، وما يصرح
به من نصوص كثيرة أخرى - كالنص السابق مثلاً - يوضح دون لبس أن
طريق المجذوب المجتبي غير طريق الصادق المنيب ، بمعنى أن بدايته
مختلفة ، ونهايته مختلفة ، وكيفية سلوكه فيما بين ذلك مختلفة ، بل إنه
يصرح في مواطن مختلفة أن المجذوبين المجتبيين طبقة بين الأنبياء
والأولياء ، وأنهم من الأنبياء على الأذن قرباً وسائر الأولياء على القفا .

وذلك يشير الانتباه إلى نقطة خاصة لم يصرح بها الحكيم الترمذي ، فيما
اطلعنا عليه من كتبه ورسائله ، ولكننا - أيضاً - لم نجد ما يشير إلى منعها ،
بل لعل في نصوصه ما يرشحها ، ويساعد على إثباتها ، لذلك فنحن
مضطرون لاستنتاجها جمعاً بين نصوصه المتعددة بهذا الشأن ، تلك هي
انتقال المنيبين من طريق الجهد ، بعد أن تخرج له المنة من باب الرحمة ،
إلى طريق الجذب بأن تخرج له المنة من باب المشيئة ، وذلك يعني أن
الطريق الأول ليس مغلقاً على من فيه ، وإنما هو مفتوح ، يمكن أن يتصل

ويمتد إلى نهاية الطريق الثاني ، فتجتمع في ولي واحد ناحيتا السلوك بطريق الجهد ، وطريق الجذب ، وتخرج له المنة مرة من باب الرحمة ، ومرة أخرى من باب المشيئة ، وحينئذ ينبغي الانتباه إلى أن تأخر خروج هذه المنة له كان مقيداً بالوقت المحدد له في المشيئة ، وأن الفرق بين الطريقين لا يزال قائماً ، وأن النظرة إليه باعتباره ولياً من أولياء الإنابة والهداية تختلف عن النظرة إليه باعتباره ولياً من أولياء المشيئة والجباية ، وأن وقوع المشيئة عليه واجتباؤه جعله يكتسب صفات وسمات أخرى ، ما كان له أن ينالها بغير ذلك .

وتسلمنا هذه المسألة إلى مسألة أخرى ، هي مدى التداخل بين الطريقين ، ولعله يكون واضحاً مما سبق ذكره من مقارنات ، ذلك أننا لو فرضنا كلا من الطريقين خطأً ممتداً ذا بداية ونهاية - كما نرى في الشكل التالي :



لوجدنا المجتهد يبدأ قبل المجتبي ، ثم يسيران متوازيين - غير متلاقيين - في منطقة وسطى ، هي محل القربة ، وهما متوازيان لأنهما متفقان في اتجاههما ، وهما غير متلاقيين لأنهما مختلفان في كيفية السلوك في كل منهما ، من ناحية المدة والجهد وواردات العطايا ، وبينما يتوقف السالك في

الخط الأول عند مستوى محدود توقفاً لا يعود إلى انسداد الطريق ، ولكن يعود إلى طبيعة الجهد البشري المحدود ، وعدم قدرته على المضي قدماً في هذا الاتجاه إلى منتهاه ، نجد الخط الثاني يمتد إلى منتهاه ، لاعتماد سالكه على المشيئة ، فيصل فيه إلى حيث شاء الله .

ولعله يبدو من المفارقات أن ينال المجتهد الذي يبذل قصارى جهده ، وغاية صدقه في سبيل الوصول إلى ربه حظاً من القربة دون ما يناله ذلك العبد المجتبي الذي لم يسبق له بذل الجهد ، أو معاناة الوفاء بواجب الصدق . والقارئ لكتب التراجم الصوفية يلاحظ أن بعضهم يبذل في سيره أضعافاً مضاعفة من الجهد ، ثم لا يكاد يبلغ معشار ما يبلغه ذلك العبد الذي أصابته الهداية فجأة ، فتغيرت حياته وشخصيته تغيراً كاملاً ، من حياة التخليط إلى حياة التقوى والزهد والورع والوصول إلى أسنى مقامات الولاية ، وقد يتعجب حينئذ من ذلك ، ويتبادر إلى ذهنه أن مثل هذا العبد لم يكن كفوفاً لهذه الدرجة ، وأنه لم يكن على استعداد روحي لها ، وأن مشيئة الله التي نقلته من حال إلى حال قد غيرت طبيعته ، وأحالت سجيته ، وبدلت فطرته ، ولا يدري لذلك علة أو سبباً ، ولكن هذا العجب يزول ، وما يتبادر إلى ذهنه يتبدد في ضوء ما يراه الحكيم الترمذي وراء هذه المسألة .

وإن ذلك يدفعنا دفعاً إلى البحث معه عن الأساس الذي ينبني عليه توجه المشيئة لمن تتوجه له من المجتبيين بالمنة ، بعد أن عرفنا على أي أساس تتوجه الرحمة بالمنة للمنيبين ، فإن الحكيم يردّها برمتها إلى الاستعدادات الفطرية التي زود بها كل من الفريقين ، وهذه الاستعدادات تتخذ وجوهاً ونواحي شتى ، منها أصل الخلقة البدنية ، ومنها الملكات والمواهب العقلية ، ومنها السجايا والصفات الخلقية ، فمن الناحية البدنية نجد أن المجتبي أصح فطرة ، وأطيب تربة ، وأعذب ماء ، ولعل هذه الناحية تعود بدورها إلى الناحيتين العقلية والخلقية ، لأن البدن ليس إلا أداة لهما ووسيلة من وسائلهما .

ومن الناحية العقلية فالناس يتفاضلون في أصل البنية في الفطنة والكياسة، والخط من العقل^(١)، والعقل عقلان - عند الحكيم الترمذي - عقل يكون لعامة الناس، مؤمنين وغير مؤمنين، لأنه من نور الروح، وهو العقل الذي يبصرون به أمور دنياهم، وهو عقل العلم والإدراك، ويتفاوتون في نصيبهم منه تفاوتاً عظيماً، وعقل لا يكون لغير الموحدين، لأنه من نور الإيمان والهداية، وهو العقل الذي يبصرون به أمور دينهم وآخرتهم، وهو عقل المعرفة والبصيرة، وبين الموحدين في ذلك العقل تفاوت عظيم^(٢)، وإذا اجتمع العقلان وفر حظ العبد من العقل، وكان الأول منهما عوناً للثاني في جميع أموره، فاجتمعت له هداية الطبع وهداية الإيمان، وكان ذلك زيادة له في عقله.

وللعقل عند الترمذي شأن عظيم، فهو يذكره في كثير من رسائله كأساس لما يستطيع العبد أن يحصله من الدرجات، وقد عقد لذلك فصلاً خاصاً في كتابه «نوادير الأصول»^(٣) بعنوان «في أن الاعتبار في الاجتهاد بعقد العقل» بدأه بقوله: عن أبي الدرداء رضي الله عنه، قال: «كان رسول الله ﷺ إذا بلغه عن رجل شدة عبادة سأل: كيف عقنه؟ فإن قالوا غير ذلك قال: لن يبلغ. وذكر له عن رجل من أصحابه رضي الله عنهم شدة عبادة واجتهاد فقال: كيف عقله؟ قالوا: ليس بشيء، قال: لن يبلغ صاحبكم حيث تظنون».

وجعل مقدار ما يكون لدى العبد من هذين العقلين دليلاً على مكانته عند ربه في المقادير الإلهية، يقول في هذا الفصل ص ١٤١: «قسم الله تعالى العقل بين خلقه على علمه بهم، ثم قسم بين الموحدين عقل الهداية على علمه بهم، فتفاوت القسم، فكل ما استقر في عبد كان دليلاً على مقاديره الذي كان فيه يومئذ، وكل فعل فعله يلهم العقل صاحبه في كل ما أذن له وما حظر عليه،

(١) نوادر الأصول ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٢) انظر في ذلك «مسألة في كيفية خلق الإنسان» له ص ١٧٨ أ من ولي الدين.

(٣) ص ٢٤٠.

فكل من كان حظه من العقل أوفر فسلطان الدلالة [على الرشد] فيه أعظم وأنور» .

وعلى ذلك فحظ المجتبي من المواهب العقلية أعظم وأتم ، سواء في ذلك عقل الفطرة وعقل الهداية ، والعقل كما عرفنا سابقاً هو وزير القلب وقائد جنده وأعوانه ، فإذا خطرت الخاطرة في الصدر نظر العقل ، فإن رآها حسنة وأمرًا رشيداً ، قدر ودبر ماذا يراد ، وكم يراد ، ومتى يراد ، وإلى متى يراد ، وإن رآها سيئة نفاهها من الصدر^(١) ، فالعقل هو الذي يكشف عن مقادير العبودية ، ومحبوب الله تعالى ومكروهه ، وعلى قدر هذا العقل تكون قيمة العمل ، فربما اتفق عبدان في ظاهر عمل من الأعمال وبينهما في القيمة ما بين السماء والأرض ، وذلك لاختلاف عقل كل منهما ، فقليل العمل من عبد عاقل خير من كثير العمل من عبد أحمق ، وتفاوت درجات العمل فيما بين ذلك لتفاوت العقل ، والعقل هنا يجمع بين الموهوب والمكتسب . ويروى الحكيم الترمذي كثيراً من الآثار والأحاديث ، مستشهداً بها على نظريته هذه ، فيقول « وعن عائشة رضي الله عنها قالت : قلت يا رسول الله ، بأي شيء يتفاضل الناس ؟ قال : بالعقل في الدنيا والآخرة ، قلت : أليس يجزى الناس بأعمالهم ؟ قال : يا عائشة ، وهل يعمل بطاعة الله إلا من عقل ، فبقدر عقولهم يعملون ، وعلى قدر ما يعملون يجزون »^(٢) « وعن طاووس عن ابن عباس رضي الله عنهما ... فقال عليه السلام : تبارك الذي قسم العقل بين عباده أشتاتاً ، إن الرجلين ليستوي عملهما وبرهما وصومهما وصلاتهما ، لكنهما يتفاوتان في العقل ، كالذرة في جنب أحد ، وما قسم الله تعالى لخلقه حظاً هو أفضل من العقل واليقين »^(٣) .

(٢) المصدر السابق ص ٢٤١ .

(١) نواذر الأصول ص ٣٥٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٤٢ .

أما الناحية الخلقية فلعلها أهم هذه النواحي جميعها وأبرزها ، بل إننا نجد أن النواحي الأخرى تنتهي في آخر الأمر إلى هذه الناحية ، ولذلك يركز الحكيم الترمذي عليها تركيزاً خاصاً ، فنحن نجد أن المجتبي قد أوتي محاسن الأخلاق جبلة وطبعاً وفطرة ، لذلك يسهل عليه الانقياد قلباً ونفساً وجوارحاً ، لأن نفسه قد طبعت على أخلاق الكرام ، فلا يحتاج إلى كثير عناء في مجاهدتها ، ولا يضطر إلى بذل الجهد في حراستها أو القيام على شأنها ، فعندما يسير في طريق الله تين معه ، وتقاد له ، أما المنيب المهتدي ، فإنه لا يجد في نفسه مثل هذه الأخلاق ، بل لعله يجد أضدادها ، لذلك يحتاج إلى كثير من الجهد ، ويتحمل كثيراً من المشقة ، لأن نفسه تمده إلى غير طريقه ، وهو يأسرهما أسراً ، ويحبسهما قسراً ويحاول أن يتحلى بأخلاق الكرام .

فإذا كان الخلق بالطبع ظهر سلطانه وأثره على سلوك الإنسان وتصرفاته ، فهو يسترسل مع ما يتفق مع طبيعته في يسر وسهولة ، بينما يكابد في سلوكه ما لا يتفق مع جبلته وفطرته ، وقد أخرج الله كريم الأخلاق لعباده من صفاته ، فمن أراد به خيراً منحه منها خلقاً ، إما جبلة وطبعاً ، وإما تخلقاً وتطبعاً ، فالطبع والجبل للمجتبيين ، والتخلق والتطبع للمهتدين ، وما كان جبلة وطبعاً لم يحتاج إلى جهد كبير حتى يظهر أثره على سلوكه وجوارحه ، لأن نور الاسم الكريم مشرق في صدره ، وما كان تخلقاً وتطبعاً احتاج إلى جهد كبير لتطهير قلبه وصدره أولاً من دنس الأخلاق ، ثم للتخلي بمحاسن الأخلاق ، وعندئذ يشكر الله له ، فيهبه نور هذا الخلق الكريم^(١) .

على أن هنالك فارقاً هاماً بين الطبع والتطبع ، ذلك لأن ما كان بالطبع فهو أصيل ثابت ، كالذهب الخالص يزداد بريقاً وصفاء كلما عرض على النار ، أما ما كان بالتطبع فهو كالطلاء الخارجي الذي يستر ما تحته ، فهو لا يزيله ولا يمحوه ، ولكنه يستره ويخفيه ، فالأخلاق الفطرية لا تزول ،

(١) نواذر الأصول ص ٣٥٩ .

ولكنها تكمن وتستتر خلف ستار من الأخلاق المكتسبة ، كالمعدن المطلي بطلاء الذهب . يقول الحكيم^(١) : « ومن علامة أولئك [المجتبيين] أنه يخرجهم من بطون أمهاتهم أحراراً من رق النفوس ، قد طبع نفوسهم على أخلاق الكرام من السخاوة والشجاعة ، والسماحة والحلم ، والتأني والنزاهة والصيانة ، فهذا حر من رق النفس ، ومن كان [على] ضد هذه الأشياء مثل البخل والضييق والمكر والعجلة وحدة الشهوة والحرص والجبن ، فهو عبد نفسه ، فإن رزق تقوى احتاج إلى أن يجاهد نفسه حتى لا يستعمل أركانه بما يصير به عاصياً ، فهو وإن جاهد فهذه الأخلاق باطنة فإن عملوا بطاعة عملوها بكزاة نفس وجهد ، والأحرار الكرماء قد عوفوا من هذه الأخلاق طبعاً ، فإن انتهوا عما نهى الله عنه لم يحتاجوا إلى أن يحاربوا ويجهدوا بنفوسهم ، وإن عملوا بطاعة عملوها تكرماً وسماحة ، فقلبه لين منقاد » .

وعلى ذلك فالمجتبى يتحلى في أعماق نفسه جبلة وفطرة بصفات كريمة تهيئه لكي يسير في طريق المنة عندما يأتي الوقت الذي رسمته المشيئة لجذبه ، وهو قبل هذا الوقت ، قد يعمل بمقتضى جبلته فيكون من الصالحين الأتقياء ، وقد يكون على غير ذلك ، كما شاهدنا في قصص هؤلاء المخلطين الذين هداهم الله ، وجذبهم إلى حظيرة قدسه في لحظة واحدة ، فلم يكن سلوكهم ذلك نابغاً من فطرتهم ، وإنما كان مخالفاً لها ، فلما تهيأت الأسباب التي تمكن لهم من السير حسب فطرتهم وجبلتهم وجدوا ذلك أيسر على أنفسهم من السير في طريق التخليط . وقد يجمع هذه المعاني كلها في إيجاز ووضوح قول الحكيم في كتابه « ختم الأولياء »^(٢) : « اعلم أن المجذوب في مبدأ أمره [عبد] صحيح الفطرة طيب التربة ، عذب الماء ، زكي الروح ، صافي الذهن ، عظيم الحظ من العقل ، سليم الصدر من الآفات ، لين الأخلاق ، واسع الصدر ، مصنوع له ، أعني : محفوظاً عليه ، فإذا بلغ وقت الإنابة هداه [الله] ووفقه للخير ، حتى إذا بلغ وقت كشف الفتحة ، فتح له » .

(١) نواذر الأصول ص ١١٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٤١٦ .

وبعد هذا التفسير، هل نستطيع أن نجد فيه حلاً معقولاً للقضية التي أثارناها، وهي الأساس الذي يبنى عليه اختصاص المجتبي بالجباية، وترك المجتهد لمجرد الهداية ؟ .

لا نظن أن فيما ذكرناه جواباً مناسباً ، لأنه لا يعدو أن يكون تفسيراً للمشئة بالمشئة نفسها ، أو بمظاهرها وجودها عند العبد المجتبي ، إذ ما هو الأساس الذي اختص المجتبي بمقتضاه بما اختص به من صفات بدنية ، ومواهب عقلية ، ومنح أخلاقية ؟ إنه نفس السؤال ! نعم تقدم وقته قليلاً ، فبعد أن كان السؤال يتوجه عند ظهور أثر الجباية فعلاً وقت كشف الفتح ، لماذا وقع الاختيار على عبد بخصوصه ففتح له ؟ أصبح السؤال يتقدم إلى ما قبل ذلك عند الولادة أو إلى ما قبلها ، لماذا وقع الاختيار على عبد بخصوصه فمنح هذه المنح ، وأوتي هذه المواهب ، التي تعده للاجتماع والاصطفاء ؟ بل لعل هذا السؤال يعود إلى بدء الخلق حيث « خلق الله الخلق في ظلمة ، ثم رش عليهم من نوره : فلما أصاب من أصاب بمشيئته ، وأخطأ من أخطأ بمشيئته فقد علم من يصيبه ممن يخطئه »^(١) .

ولقد أدرك الحكيم الترمذي ما قد تشيره هذه القضية ، فأشار إلى خطأ السؤال بهذا الوضع ، لأنه لا يسأل عن المشئة الإلهية ، وإنما يسأل عن مظاهرها وعلاماتها ، وكل ما ذكرناه بشأن المجتبي إنما كان من مظاهرها وعلاماتها ، أما المشئة نفسها فلا سؤل عنها ، يقول الحكيم : « فالمؤمنون من الله عليهم في السير بمشيئته ، وليس لأحد في المشئة منازعة ، أن يقول لم شئت لفلان ولم تشأ لي ؟ وكذلك المحبة » ولعلنا نلاحظ - عرضاً - أن هذه المسألة تعود بأصولها إلى مشكلة القدر ، ومسألة الجبر والاختيار ، وقد عالجها الحكيم بصورة أخاذاة في غير موضع من كتبه^(٢) ، وليس في المشئة منازعة ، كما يقول الحكيم .

(١) نوادر الأصول ص ٣٨٧ .

(٢) منها هذا الوضع ، ومنها ص ١٨٥ من كتابه « شفاء العليل » .

على أن هذه الإجابة تثير مسألة أخرى ، لعلها ليست في نفس الدرجة من الأهمية ، لكنها - ولا شك - تراود الفكر ، تلك هي مدى التلازم بين وجود هذا الاستعداد وتحقق الجذب والاجتباء ، وبلفظ أوضح ، هل يلزم من وجود هذا الاستعداد لدى أي شخص أن تتحقق له ولاية الجذب والاجتباء ؟ إن معنى ذلك وجود تناقض صريح في وضع القضية ، لأن هذا اللزوم يعني أن تحقق الولاية حينئذ يكون تابعاً لوجود هذا الاستعداد ، ويكون بذلك أقرب إلى أن يكون كسباً ، منه إلى أن يكون هبة ومنة ، والفرض أنه منة من الله ، وأنه اجتباء وجذب تابع للمشيئة الإلهية ، لم يسبقه توجهه ولا سعي من العبد ، أو لم يكن - على الأقل - بسبب توجه العبد وسعيه .

لكننا لو دققنا النظر في هذه المسألة لوجدنا أن الملزوم واللازم هنا وجهان لموضوع واحد يتبعانه ، هو المشيئة ، ولو كان الاجتباء تابعاً للاستعداد لما تأخر إلى الوقت الذي حددته المشيئة لكشف الفتح ، والأولى - إذن - أن توضع المسألة بصورة أخرى : إن المشيئة الإلهية لما استلزمت خروج المنة للعبد بالولاية استلزمت أن يسبق ذلك تزويده بالاستعدادات التي تهيئه لها ، حتى يكون قادراً على حملها والقيام بها .

وعلى ذلك فكم من مستعد لا تناله هذه الولاية ، لعدم توجه المشيئة إليه بها ، ولكن لا تنال هذه الولاية إلا مستعداً لها ، لتوجه المشيئة إليه بها ، وبما يهيئه لها ، وبذلك تصان لهذه الولاية منزلتها من ناحيتين : من ناحية وقوعها بمحض المشيئة الإلهية ، ومن ناحية الولي الذي تتحقق له ، فليس هو أي إنسان اتفق ، ولكنه إنسان ممتاز من جميع نواحيه ، أهل أن يتحمل أعباء هذه الولاية وأثقالها ، وهنا يكمن الجواب للاعتراض الذي أثاره الدكتور عثمان يحيى بقوله^(١) : ولعل بعض أصحاب « النزعة الإنسانية » ودعاة « الأخلاق الوجودية » يعترضون على فكرة النعمة الإلهية من حيث إنها

(١) مقلدته لكتاب « ختم الأولياء » ص ١٠٨ - ١٠٩ .

تسلب الإنسان أعز شيء لديه، وهو حريته وإرادته واختياره في تقرير مصيره ، أليس المرء في مستوى «النعمة» يصبح بمثابة آلة صماء ؟ يفعل أكثر مما يفعل ؟ ويأخذ أكثر مما يعطي ؟ ويستجيب ولا يجيب ؟ والواقع أن هذا فهم سطحي لطبيعة النعمة الإلهية ، وموقف الإنسان منها ، إن «النعمة» لا تفقد المرء حريته أو كسبه ، ولكنها بكل دقة تسمو بها إلى منطقة أسمى بكثير من منطقة الإنسان وحدوده وآفاقه ، ونحن حين نتأمل في سيرة أصحاب النعمة المقدسة ، أي في سيرة الأولياء حقاً ، نجدهم أكثر الناس تمسكاً «بالفضائل الإنسانية» وأشدهم حباً للإنسان من حيث هو إنسان ، وكذلك نراهم أعمق من غيرهم في فهم معنى الواجب والتضحية والفداء .

ونحن نوافقه على رأيه ، ونضيف إيضاحاً لذلك أن فعل المنة الإلهية في جانب المنيين ليس قيداً على حرية التولي واختياره ، بل ليس خارجاً عن إرادته وكسبه ، لا بمعنى أنها داخله تحت سلطانه ، ولكن بمعنى أنها استجابة من الله له ، فهذا هو أقصى ما كان ينتظره ويأمله ويرجو الوصول إليه من وراء سعيه وجهده ، فإذا حققته له المنة الإلهية لم يكن ذلك سلباً لحريته وإرادته واختياره ، وإنما تحقيقاً لها ، وسبب الاشتباه أن ما كان داخلياً في دائرة إرادته كان في نفس الوقت خارجاً عن حدود طاقته ، فلم يعد إلا أن يستجيب الله له فيمده بمنته ، ويتداركه بمعونته ، ويحقق له ما كان يصبو إليه برحمته ، في حدود فطرته البشرية ، وطبيعته الإنسانية .

أما في جانب المجتبيين ، فهو تحقيق لذاتيتهم ، وإبراز لحقيقتهم ، ولا يمكن لذلك أن يكون قيداً على حريتهم وحجراً على اختيارهم ، فهؤلاء الأولياء أكثر الناس بذلاً من ذوات نفوسهم لكي يتحرروا من رقها ، ويعتقوا من قيودها ، ويحللوا في سماء الطهر والنقاء والصفاء ، كأسمى ما يكون النموذج البشري الإنساني في تحقيق إنسانيته .

وإذا كانت مسألة الجباية والهداية واختصاص بعض الأولياء بإحداهما دون البعض قد أثارت القضية التي عالجنها آنفاً ، وهي من وجهة نظر كلامية جدلية ، فقد أثارت قضية أخرى من وجهة نظر صوفية ذوقية ، تلك هي مدى ثبات كل من الولي المجتبي ، والولي المهتدي في ولايته ، وإذا صح لأحد أن يكون دخیلاً بالبحث في مجال الصوفية ، فإنه قد يسبق إلى فكره أن المجتهد الذي تخطى عقاب النفس بجهد وكده ، وتكبد شقة السير في الطريق مرحلة مرحلة ، فعانى كل مرحلة منها ، وعرف أسرارها وخفاياها ، وبدايتها ومنتهاها ، وما تسلم إليه من مراحل أخرى ، يكون أقدر على رياضة نفسه وحمايتها من التردى في الفتن ، وأكثر معرفة بآداب الطريق ومعالمه ، وأكبر خبرة بدروبه ومسالكه .

فوق أنه بعد أن بذل الجهد وصدق فيه آتاه الله ولايته فكان ذلك جزاء وفاقاً على ما قدم من جهاد صادق ، وهو لذلك يكون راسخاً في منزلته ، ثابتاً في مرتبته ، لا يخشى عليه من السلب ، من ناحية أنه مدرك واع لأخطار الطريق ومكامنه ، ومن ناحية أنه قد نال منزلته تلك بكسبه وعمله ، فكانت ثواباً على ما كابد وعانى ، وما قدم من صادق الجهد والوفاء ، ولا يعقل أن يكون مستحقاً لهذا الجزاء ثم يسلب منه .

أما المجتبي الذي جذب ، دون سابق جهد أو كسب ، فلم يكن وصوله إلى مرتبته ثواباً على عمل قدمه ، ولا بد إذن أن يكون امتحاناً وابتلاء ، فإن قام بأداء واجب الشكر على هذه النعمة ، وإلا فإنه عرضة لخطر السلب .

وإذا أضفنا إلى ذلك أنه لم يتمرس - مثل المجتهد - بسلوك الطريق ، ومجاهدة النفس ، ومعرفة كيف يروضها ويؤدبها ، فإننا ندرك عظم هذا الخطر الذي يتعرض له ، وأنه لذلك غير آمن في منزلته أن تسلب منه ، ويكون السالك إلى الله على طريق الجهد في وفاء الصدق ، والصدق في بذل

الجهد أكثر ثباتاً ورسوخاً وأماناً ، وإن كان أبطأ سيراً وتدرجاً في مراحل هذا الطريق ، من السالك إلى الله على طريق الاجتباء والجذب .

ولقد أثار هذه القضية بعض معاصري الحكيم الترمذي ، مما جعله يعالجها في كتابه « ختم الأولياء » ، ويشير إلى ذلك بقوله ^(١) : « وقد كان عندنا قوم يتكلمون في هذا النوع من العلم على التوهم والمقاييس ؛ وبلغ من جهلهم أن قالوا : إن هذا الواصل إليه (إلى الله) على طريق الجهد أقل خطراً في السلب من هذا الذي أعطى من غير جهد ، وذلك أن الذي أعطى على جهد صير (الله تعالى) ذلك الوصول ثواباً لجهده ، وإن أثاب الله العبد على شيء لم يرجع فيه ، وهذا الذي أعطى على غير جهد هو عبد مبتلى ، وامتنح بالشكر ، فهو غير مأمون أن يسلب ، وخطره في السلب عظيم » .

ومنطق الكتاب كله وسياقه يقفان على النقيض من هذا الفهم ، لذلك كان علاجه لها بإشارة موجزة ، اكتفاء بما تضمنه الكتاب من تفصيلات تتعلق بشأن كل من المجتبي والمهتدي ، كما كان علاجه لها عنيفاً وقاسياً على هؤلاء الدخلاء الذين يتكلفون الحديث فيما يجهلون . يقول : « فتعجبت من جهلهم حيث جعلوا الوصول إلى الله تعالى عوضاً من جهد العبد ^(٢) ، فعرفت أنهم أصحاب مقاييس ، لا يعرفون ما الوصول ، ولا قدر الوصول ، وهل وصل أحد إلى الله عز وجل إلا بالله ؟! فيزعمون أنهم وصلوا بجهدهم ، وكذبوا والله ! ما وصل أحد منهم إلى الله عز وجل إلا بالله ، ولقد كذبتهم غيره ^(٣) ، فإن المؤمن يغار لله » .

(١) ص ٤٠٧ .

(٢) في النسخة المطبوعة : من جهة العبد ، وهو غير متسق مع السياق ، ولعله سهو وقع من المحقق عند النسخ ، أو وقع في النسخة الخطية ، وفات المحقق .

(٣) في النسخة المطبوعة : ولقد كذبهم غيري ، وهو خطأ واضح من السياق .

فالحكيم يرى - إذن - أن وصول كل من المجتهد والمجتبى إلى محل القربة، وإلى مرتبته التي أعدت له إنما كانت منة خالصة من الله، وليست ثواباً لأي منهما على عمل قدمه، أو جهد بذله، أما المجتبى فواضح، وأما المتهتدى، فلأن المنة خرجت له من باب الرحمة، والرحمة ليست ثواباً ولا جزاء، بل هي شيء فوق الثواب والجزاء، والمعاملة بالثواب والجزاء إنما تكون بمقتضى الحق، وتلك مرحلة تسبق مرحلة الصادقين، فإذا عومل بمقتضى الرحمة، فهي شيء فوق الحق، هي فضل من الله يتفضل به عليه، لذلك ينقله بمنته إلى محل القربة، حيث يعامل معاملة الأحرار الكرام على شريطة اللزوم، ويؤخذ فيها بوسائل التهذيب والتأديب ليصلح للمقام الأعلى، فلم يكن وصوله إلى هذا المحل جزاء ولا ثواباً، بل كان وصوله برحمة الله. أما خطر السلب، فقد عرفنا أنه حل في هذه المنزلة على شرط اللزوم، وانتظار الإذن في كافة الأمور، وانتفاء الشرط يعرضه - ولا شك - لخطر السلب، فليس يأمن في منزلته تلك إلا بعد أن يجتاز إلى مراحل التأديب والتهذيب، ويستبطن أمر المولى جل وعلا، فيلغو الشرط، ويترك له الإذن، وتكون مشيئته معلقة بمشيئة الله.

والمجتبى وقعت عليه المشيئة ابتداءً، ونالته المنة جوداً وكرماً، فأخذه من نفسه اجتباء واصطفاء، فكيف يتصور أن ينقلب معنى الاجتباء والاصطفاء ليصبح بمعنى الامتحان والابتلاء؟! خاصة إذا عرفنا أن الامتحان والابتلاء إنما يكون في شأن النفس وشهواتها، لا في شأن القلب، وهذا العبد المجتبى قد حيل بين قلبه وبين نفسه، فلم يعد لها عليه سلطان، ثم كيف يتصور أن تناله هذه المنة فتنقله إلى محل القربة دون شرط ودون تبعة، ثم يكون فيها عرضة للسلب؟! وما الداعي لأن تناله المنة بادئ ذي بدء إذا كان المراد حرمانه من هذه المرتبة؟ هذا شيء أقرب إلى العبث لا يجوز أن يظن في جود الله وكرمه.

ويشير الحكيم الترمذي إلى هذه المعاني بقوله^(١) : إن الصادق لما استفرغ مجهوده ، بقي منقطعاً عن الصدق في مفازة الحيرة ، فاضطر فجأراً إلى الله تعالى ، صارخاً مستغيثاً ، فرحم ، فإنما وصل إليه به من حيث رحمه ، فكيف يكون وصوله ثواباً لجهده ؟ وقد شرحنا هذا بدءاً ، فهذا مرحوم بجهده ، والأول (المجتبى) ممنون عليه من جوده وكرمه ، فكيف يجوز أن يظن بالله الجواد الكريم ، القريب في جوده وكرمه ، أن يرجع في منته ، ومن ههنا أخطأ هذا المتكلف أن ظن بربه أنه أوصله إلى قربه ، ويمكن له بين يديه لبيته ، ويحك!! هذا عبد متخذ لا مبتلى ، وإنما الابتلاء في شأن النفس لا في شأن القلب».

وأما الوجه الثاني من القضية ، وهي أن المهتدى عرف الطريق ومسالكه ، وعالج آفات النفس ومشياتها ، وأذ المجتبى ، على عكس ذلك ، قد أخذ أخذاً ، وحيل بينه وبين نفسه ، فلم يعد له علم بالطريق ومكائنها ، ولا بمراحل هذه الطريق والآداب المطلوبة فيها ، فإن الأمر فيها مخالف لذلك ، وهذا واضح مما ذكرناه في شأن كل من الأولين ، فالمهتدى يعاني كثيراً من المشقة والجهد في قطع مراحل هذا الطريق ، لأن منته على قدر ما يفي من صدق ، وعطاياه على قدر ما يبذل من جهد ، وهو لذلك يستغرق في مكابדתه أكثر وأشق من المجتبى الذي يمر بمثل هذه المراحل ، بل وبأكثر منها ، ولكنه يكون محمولاً فيها على أكف الرفق ومحفات اللطف ، محاطاً بالعناية والرعاية ، غير متروك لجهده ، أو محاسب على بذله ، بل تتوارد عليه العطايا والهدايا والأنوار على قدر ما برز له من المشيئة ، وامتداد ذلك على قدر احتمال النفوس والقلوب ، فليس المجتهد أكثر معرفة من المجذوب بمراحل هذه الطريق ، ولا درية على مسالكها ، ولكنه أطول مدة في سلوكه لها ، وأكثر معاناة لمشقاتها ، فطريق المجذوب هي نفس طريق المجتهد ،

(١) ختم الأولياء ص ٤٠٨ .

لكنها بالنسبة له قصيرة مختصرة مخففة ، وبالنسبة للمجتهد طويلة شاقة غير مختصرة ، ويشير الحكيم إلى ذلك بمثل قوله^(١): « فكذاك شأن هؤلاء المجذوبين ، يجذبهم الله إليه على طريقه، فيتولى اصطفاءهم وتربيتهم ، حتى يصفى نفوسهم الترابية بأنواره ، كما يصفى جوهر المعدن بالنار حتى تزول ترابيته ، وتبقى النفس صافية ، وتمتد تلك التصفية ، حتى إذا بلغوا الغاية من الصفاء أوصلهم إلى أعلى المنازل ، وكشف لهم الغطاء عن المحل ، وأهدى إليهم عجائب من كلماته وعلومه ، وإنما يمتد ذلك لأن القلوب والنفوس لا تحتل مرة واحدة كل ذلك ، فلا يزال يلطف بهم حتى يعودهم احتمال تلك الأهوال التي تستقبلهم من ملكه ، فإذا وصلوا إليه احتملوا الوصول والنجوى

..... فمن أجل ذلك يحتاج الولي إلى مدة في جذبه ، كما يحتاج المجتهد (إلى مدة) في صدقه ، إلا أن هذا تصفيته لنفسه بجهد ، وتصفية المجذوب يتولاه الله بأنواره ، فانظر كيف صنع الله بعبده ، وصنع العبد بنفسه .
ونستطيع أن نجمل هنا أقسام الولاية إلى قسمين رئيسيين ، بالنظر إلى المنة الإلهية من ناحية ، وإلى جهد العبد من ناحية ثانية ، ويمكن أن نصف القسم الأول بأنه يبدأ إيجابياً فعلاً ، يظل يبذل أقصى الجهد ، مدفوعاً بعاطفة قوية صادقة ، وفكرة ثابتة مستقرة ، وإرادة متواصلة مستمرة ، نحو الوصول إلى الله ، حتى إذا وصلت به إرادته إلى مرحلة من مراحل الجهد ، هي أقصى ما يستطيع ، أخذته المنة الإلهية فحاطته بعنايتها ، ونالته بنفحاتها وعطاياها ، فيصبح - مع إيجابيته وفعاليته - قابلاً لأنوارها وكشوفها ، مستفيداً بهداياها وأعطياتها ، مما يزيده إيجابية وفعالية ، كما يمكن أن نصف القسم الثاني بأنه يبدأ سلبياً قابلاً ، لكنه ما إن تلمسه المنة الإلهية بكشفها وبنفحاتها حتى تنطلق جميع طاقاته الكامنة ، وتنفجر كل أشواقه الحبيسة في سيل

(١) ختم الأولياء ص ٤٠٩ و ٤١٥ - ٤١٦ .

إيجابي عارم ، لا يكاد يهدأ ولا يستريح حتى يصل إلى غايته ، وينتهي إلى منتهاه ، تحمله المنة بالطفاه ، وتمهد له الطريق ، وتسرع به في المسير .
ولعل هذا التقسيم هو ما أصبح الصوفية جميعاً يعتمدونه ، ويشيرون إليه ،
نضرب لذلك مثلاً بالسهروردي والمدرسة الشاذلية .

فالسهروردي (المتوفى عام ٦٣٢هـ) يقول في كتابه «عوارف المعارف»^(١) :
ويجمع حال الصوفي شيان هما وصف الصوفية ، وإليهما الإشارة بقوله
تعالى : ﴿ اللَّهُ يُجْتَبَىٰ إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ فَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴾ (الشورى: ١٣) فقوم
من الصوفية خصوا بالاجتناء الصرف ، وقوم منهم خصوا بالهداية ، بشرط
مقدمة الإنابة ، فالاجتناء المحض غير معلل بكسب العبد ، وهذا حال
المحبوب المراد ، ييادنه الحق بمنحه ومراهبه ، من غير سابقة كسب منه
يسبق كشف اجتهاده ، وفي هذا أخذ بطائفة الصوفية ، رفعت الحجب عن
قلوبهم ، وبأدرهم سطوع نور اليقين ، فأثار نازل الحال فيهم شهوة الاجتهاد
والأعمال ، فأقبلوا على الأعمال باللذات ، والعيش فيها قرة أعينهم ، فسهل
الكشف عليهم الاجتهاد.....

..... فأما الطريق الآخر ، طريق المريدين ، وهم الذين شرطوا لهم
الإنابة ، فقال الله تعالى : ﴿ وَهَدَىٰ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴾ فطولبوا بالاجتهاد أولاً
قبل الكشف ، قال الله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِيمَا كُنْهُنَّ سُبُلَنَا ﴾
(العنكبوت: ٦٩) يدرجهم الله تعالى في مدارج الكسب بأنواع الرياضات
والمجاهدات ، وسهر الدياجر ، وظمأ الهواجر ، تتأجج فيهم نيران الطلب ،
وتتجلبب دونهم لوازم الأرب ، يتقلبون في رمضاء الإرادة ، وينخلعون عن
كل مألوف وعادة ، وهي الإنابة التي شرطها الحق سبحانه وتعالى لهم ،
وجعل الهداية مقرونة بها « وهو اتفاق واضح غير محتاج إلى بيان أو تعليق .
أما المدرسة الشاذلية فنلاحظ فيها كثيراً من أوجه الشبه في التفاصيل ، فهم
يقسمون الولاية إلى ولايتين باعتبار الجهد : وهو ما فعله الحكيم من قبل ،

(١) ص ٣٨ - ٣٩ .

حين قسمها إلى ولاية الصادقين ، وولاية الصديقين ، بل إن المدرسة تستعمل نفس الاصطلاحات مع شيء من التلوين في العبارات ، يقول ابن عطاء الله السكندري^(١) : « اعلم ، رحمك الله تعالى بإقباله عليك ، وجعل أنواره واصله إليك ، أنهما ولايتان : ولي يتولى الله ، وولي يتولاه الله تعالى ، قال الله عز وجل في الولاية الأولى ﴿ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴾ (المائدة: ٥٦) ، وقال في الولاية الثانية ﴿ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ﴾ (الأعراف: ١٩٦)..... ففرق بين الولايتين ، فعبد يتولى الله ، وعبد يتولاه الله تعالى ، فهنا ولايتان ، صغرى ، وكبرى، وإن شئت قلت : هما ولايتان : ولاية الإيمان ، وولاية الإيقان، وإن شئت قلت : هما ولايتان : ولاية الصادقين ، وولاية الصديقين » ويقسم صاحب « درة الأسرار وتحفة الأبرار »^(٢) الإخلاص إلى ضربين : إخلاص الصادقين ، وإخلاص الصديقين ، فأخلاص الصادقين لطلب الأجر والثواب ، وإخلاص الصديقين وجود الحق مقصوداً به لا شيء غيره ، ولا شيء من غيره ، وهي اعتبارات لاحظناها جلية في تقسيم ولاية المجتهدين عند الحكيم إلى ولاية الصادقين وولاية الصديقين .

ويتم التشابه عندما نعرف أن هذه المدرسة تقسم الولاية باعتبار المنة نفس التقسيم الذي شاهدناه عند الحكيم ، والذي شاهدناه من قبل عند السهروردي ، وينقل ابن عطاء الله ذلك عن أبي العباس المرسي فيقول^(٣) : وكان الشيخ أبو العباس يقول : الناس على قسمين : قوم وصلوا بكرامة الله إلى طاعة الله ، وقوم وصلوا بطاعة الله إلى كرامة الله ، قال الله سبحانه : ﴿ اللَّهُ يُجْتَبَىٰ إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴾ (الشورى: ١٣) ، ثم يقول^(٤) : ومعنى كلام الشيخ هذا : أن من الناس من حرك الله همته لطلب الوصول إليه ، فصار يطوي

(١) لطائف المنن ص ٢١-٢٥ .

(٢) محمد بن أبي القاسم الحميري ص ١١٢-١١٣ .

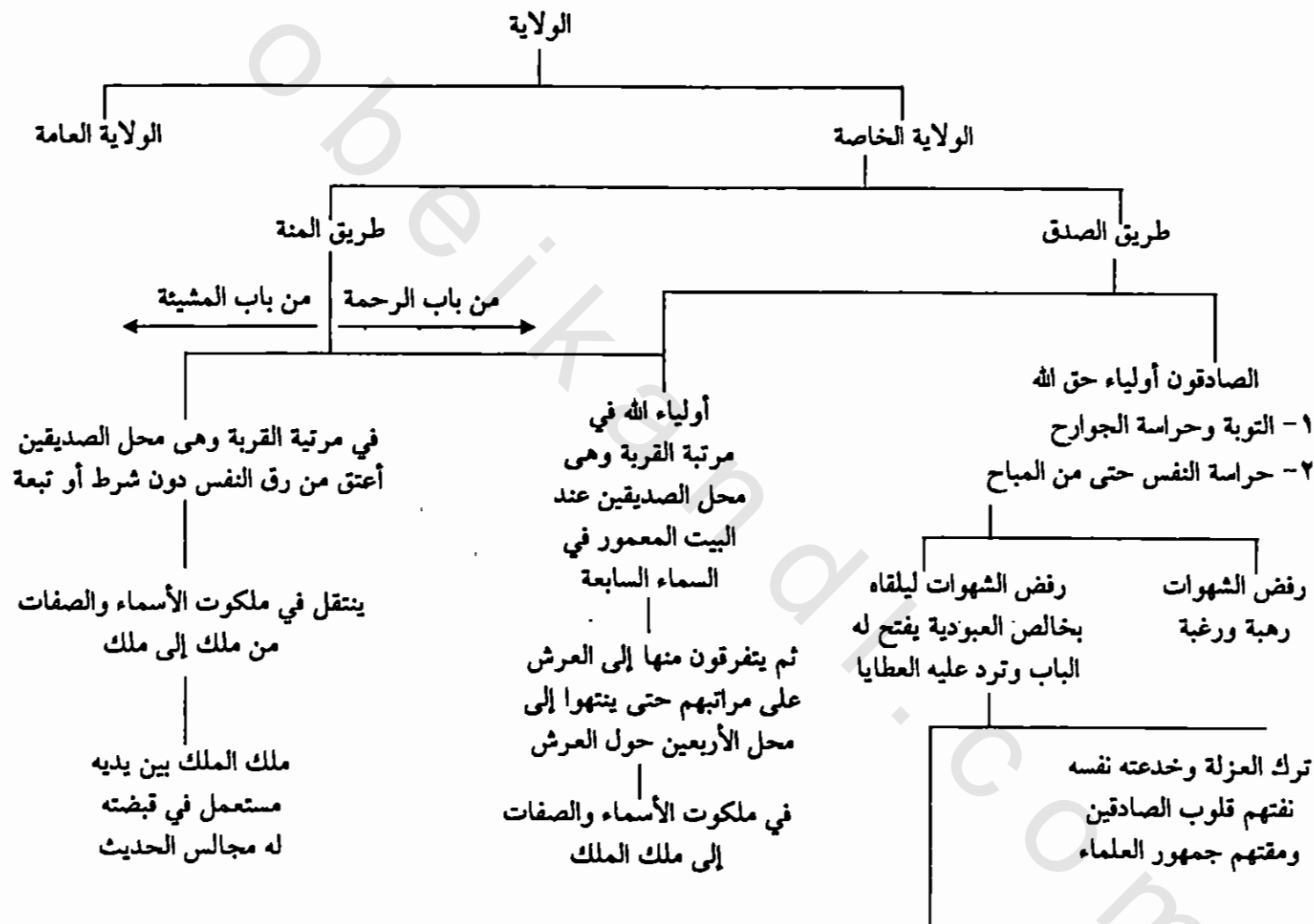
(٣) لطائف المنن ص ١٠٢ . (٤) المصدر السابق ص ١١٠ ، ١١١ .

مهامة نفسه ، ويبدأ طبعه ، إلى أن وصل إلى حضرة ربه ، يصدق على هذا قوله سبحانه : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ (العنكبوت: ٦٩) ومن الناس من فجأته عناية الله من غير طلب ولا استعداد ، ويشهد لذلك قوله : ﴿ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ ﴾ (آل عمران: ٧٤) والأول حال السالكين ، والثاني حال المجذوبين ، فمن كان مبدؤه المعاملة فنهيته المواصله ، ومن كان مبدؤه المواصله رد إلى وجود المعاملة » بل إنهم يعالجون كثيراً من القضايا التي عالجها الحكيم ، مثل قضية المجتهد والمجذوب أيهما أتم في طريقه وأرسخ ، يقول ابن عطاء الله^(١) : « ولا تظن أن المجذوب لا طريق له ، بل له طريق طوتها عناية الله ، فسلكها مسرعاً إلى الله عجلاً ، وكثيراً ما تسمع عند مراجعة المنتسبين للطريق أن السالك أتم من المجذوب ، لأن السالك عرف الطريق وما توصل إليه ، والمجذوب ليس كذلك ، وهذا بناء منهم على أن المجذوب لا طريق له ، وليس الأمر كما زعموا ، فإن المجذوب طويت له الطريق ، ولم تطو عنه ، ومن طويت له الطريق لم تفته ولم تغب عنه ، وإنما فاته متاعه وطول أمداه ، والمجذوب كمن طويت له الأرض إلى مكة ، والسالك كالسائر إليها على أكوار المطايا ».

ومن هنا نستطيع أن نلاحظ كيف يتم وجه التشابه في علاج قضية الولاية بين المدرسة الشاذلية والحكيم الترمذي ، بل كيف يتم التطابق بينهما ، وليس ذلك بغريب بعد أن عرفنا في الباب الأول صلة هذه المدرسة بالحكيم الترمذي .

غير أن الحكيم يمتاز بتركز مذهبه ، واستغراقه في دراسة هذه القضية ، ولذلك فهو يمتاز بتوضيح كثير من تلك الملامح والتفصيلات الدقيقة التي تميز أقسام الولاية وطرقها كما رأينا فيما سبق ، وكما سوف يتضح أكثر وأكثر كلما مضينا في فصول هذه الرسالة ، وفي الشكل التالي حاولنا أن نعطي صورة مجملية أساسية لهذا التقسيم عند الحكيم الترمذي :

(١) لطائف المنن ص ١١١ .



ثبتوا على حرمان النفس
مع بقاء لذة الطاعات

لهم ما دون الحديث من
النجوى والفراسة
والإلهام

عف عن شهوة الطاعات
وبقيت مشيئة النفس

الانغماس في أعمال البر
مصيدة من مصايد الشيطان
والفتنة بالطاعة

- ١- يبقى حارساً لقلبه من لصومية النفس حتى
لا تفسد حلاوة العطاء
- ٢- يجاهد نفسه في تصفية الأخلاق المنيئة
- ٣- ينقطع ويتحير ويلجأ إلى الله
- ٤- لم يغادر بعد محل الصادقين في السماء الدنيا
عند بيت العزة

- ١- ينقل إلى محل الأحرار الكرام الصديقين (أولياء الله) عند البيت المعمور في السماء السابعة
- ٢- يشترط عليه لزوم المرتبة وألا يصدر إلى عمل إلا بإذن

أخل بمركزه وهرب
فهو مخذول

ثم يتفرقون منها إلى العرش على مراتبهم
حتى ينتهوا إلى محل الأربعين حول العرش

أوفرهم حظاً هو سيدهم
وخاتمهم

الولاية والنبوة :

أشرنا فيما سبق أن أولياء الجباية طبقة بين الأنبياء والأولياء ، وأن المجتبي له الحديث والفراسة والإلهام والصدقية ، ولمن دونه من أولياء الإنابة ما دون ذلك كالفراسة والإلهام والصدقية ، ولم نستطرد إلى ذكر ما يتعلق بذلك من التفاصيل إثارةً منا لذكرها منفصلة ، حتى يتيسر لنا أن نفهم بعض ما تستحق من عناية واهتمام ، فهي تاج نظريته في الولاية ، وقمة مذهبه في التصوف .

ونبدأ الطريق مع المنيب في طريق الصدق لنلاحظ أن السلوك إلى الله يركز على ناحيتين اثنتين يطالب بهما العبد ، هما تخلصه كلية من نفسه ، وسعيه بقلبه إلى الله ، وهما ناحيتان متكاملتان ، تساعد كل منهما الأخرى ، فبسعي قلبه يطرح نفسه ومشياتها وراء ظهره ، وبالتخلص من نفسه يزول الحجاب القائم بينه وبين ربه ، وما لم يتخلص من نفسه ومشياتها ، متجهاً بقلبه إلى الله وحده ، فلا يطمع أن يحل في مجالس القربة ، لأنها مجالس الأحرار الكرام ، الذين تخلصوا من عبوديتهم لنفوسهم ، فخلصت عبودتهم لربهم ، وتخلصوا من سوء صفاتها ، فتحلوا بالصفات الكريمة التي خرجت لهم من أسماء الله وصفاته العليا ، فصلحوا لمجالس القربة ، وحلوا بها على قدر منازلهم ، فالصادق ما زالت به أمواج المجاهدة ترفعه وتحطه حتى مل وأجهد ، واستفرغ مجهوده من الصدق في سيره ، ثم نظر إلى نفسه فوجدها حية ، معها صفاتها كما هي ، فتحير وانقطع ، ولجأ إلى الله لجوء المضطرين ، فأدركته الرحمة ، وحملته في لحظة من محل الصادقين في السماء الدنيا عند بيت العزة إلى محل الصديقين فوق السماء السابعة عند البيت المعمور ، حيث يجد روح القربة ونعيمها ، هنالك يشترط عليه لزوم المرتبة ، وعدم الاشتغال إلا بما يؤذن له فيه من الأعمال ، ويظل كذلك تحت حراسة الحق وتأييده ، فإن وفى بشرطه ، وثبت في مرتبته ، ولم يغب عملاً في محل القربة أصبح أهلاً لأن ينال منة جديدة ، لأن نفسه ، وإن تكن

باقية معه ، قد ذلت وخمد سلطانها ولم يعد لها عليه نفوذ ، فينقل من محل القربة إلى ملك الجبروت ، ومنه إلى ملك السلطان ، ثم إلى ملك الجلال إلى آخر هذه الأملاك التي سبق ذكرها حتى يصل إلى ما قدر له منها ، وكلما كان أوفر حظاً منها كان أوفر حظاً من الولاية ، حتى تتم له ولاية الله .

فإذا اتجهنا مع المجذوب في طريق الجباية لاحظنا أن سلوكه إلى الله يركز على هاتين الناحيتين أيضاً ، غير أن الله يتكفل له بهما ، فيأخذه إلى المرتبة ، ويلزم به الحق ليحول بينه وبين نفسه دون شرط ، ثم يجذبه في نفس الطريق ، فينقل من محل القربة إلى ملك الجبروت ، ومنه إلى ملك السلطان ، ثم إلى ملك الجلال وهكذا ، يقول الحكيم ^(١) : « وكلاهما ولياً أمر الله بالصدق حتى ولي الله أمرهما ، فالأول خرجت له الولاية من الرحمة ، فولى الله نقله من بيت للعزة إلى محل منزلة القربة في لحظة ، والثاني خرجت له الولاية من الجود فولى الله نقله في لحظة من ملك إلى ملك حتى مالك الملك » والمجذوب أعتقه الله تعالى من رق النفس ، فجذبه إليه ، فصار حراً ، وألزم المرتبة حتى هذب وأدب ، وطهر وزكى ، فأعتقه الله تعالى من رق النفس بجوده بلا تبعة ، فصار حراً لم يبق للنفس فيه مطالبة بخلق من أخلاقها ، فهذا أيضاً مجذوب من المرتبة ^(٢).

هذه الأملاك التي يسير فيها المنيب، ويؤخذ إليها المجتبي، هي من أسماء الله الحسنى ، ولعلنا لو حاولنا أن نترجم المقصود بهذه الصورة إلى مفهوم عقلي لقلنا : إن لكل اسم من هذه الأسماء معاني عليا جمّة ، فإذا قدر لعبد أن يتابع بقلبه وعقله اسماً من هذه الأسماء ، فلا شك أن هذه المعاني سوف تتغلغل في أعماق وجدانه وشعوره ، وتترك آثارها في نفسه ومشاعره ، فأسماء القهر والجبروت سوف تترك فيه آثار الخضوع والخشوع ، وتزيل فيه آثار التمرد والعصيان ، وأسماء العزة والسلطان سوف تبعث فيه عزة الإيمان ، وتقتل فيه عوامل التكبر والطغيان ، وأسماء اللطف والرحمة سوف

(٢) المصدر السابق ص ٣٦٠.

(١) ختم الأولياء ص ٣٣٢ .

تثير فيه كوامن الشوق والمحبة ، وتمحو بواعث الإباق والنفرة ، ثم لا يعدو الأمر أمثال هذه التأويلات والإيضاحات ، ولكن شتان بين هذا المفهوم - على حسنه وجماله - وبين ما يراه الحكيم الترمذي ، فالترمذي لا يكاد يرى في الأمر أثراً من آثار الكناية أو المجاز ، ولكنه يعبر عنه على أنه حقيقة ذات واقع ، كما أنه حقيقة ذات مفهوم ، وأن هذا هو الفارق بين الأولياء والعامه ، فالعامه لا ينالون منها غير معرفة مفهومها والإيمان بها ، أما الأولياء فهم الذين يحتظون منها على قدر مراتبهم فيها ، فتكون بالنسبة لهم واقعاً حياً يعيشون فيه ، ويحيون به .

ومع ذلك فهذه الأملاك لا تسعى فيها الأبدان ، وليست مقيدة بقيود الزمان والمكان ، ولكن تنالها الأرواح والقلوب إذا تطهرت من الشوائب والعيوب ، وتنتقل فيها من مرتبة إلى مرتبة ، ومن ملك إلى ملك ، وذلك يعني - أيضاً - أن هذه الأملاك ليست قاصرة على عشرة ، وإنما هي بحسب ما أبدى الله لعباده من أسمائه ، ولكل ولي حظه منها ، حتى يكون أوفر الناس حظاً من الولاية هو أوفر الأولياء حظاً من الأسماء ، فقد عرف الله العباد أسماء « لكل اسم ملك ، ولكل ملك سلطان ، وفي كل ملك مجلس ونجوى وهدايا لأهلها ، وجعل الله لقلوب خاصته من الأولياء هناك مقامات (أعني) أولئك الأولياء الذين تخطوا من المكان إلى الملك ، قرب ولي مقامه في أول ملك ، وله من أسمائه ذلك الاسم ، ورب ولي مقامه التخطي إلى ملك ثان وثالث ورابع ، فكلما تخطى إلى ملك أعطى ذلك الاسم ، حتى يكون الذي يتخطى جميع ذلك إلى ملك الوجدانية الفردانية ، هو الذي يأخذ بجميع حظوظه من الأسماء ، فحظوظ العامة من صفاته : إيمانهم بها ، وحظوظ المقتصدين وعامة الأولياء المقربين : شرح الصدر لها ، واستنارة علم تلك الصفات في صدورهم ، كل على قدره ، وقدر نور قلبه ، وحظوظ المحدثين ، وهم خاصة الأولياء : ملاحظة تلك الصفات ، وإشراق نور تلك الصفات على قلوبهم وفي صدورهم »^(١).

(١) ختم الأولياء ص ٣٣٤ - ٣٣٥ .

ونستخلص من هذا النص أن حظوظ الأولياء من هذه الأسماء متفاوتة فالمقتصد والمقرب من عامة الأولياء ، قد يحل في ملك واحد مع المحدث ، ومع ذلك يختلف نصيب كل منهما من اسم هذا الملك ، ويتفاوت حظه من مجالسه وهداياه ، ومع عظم حظ المحدث ونصيبه منه ، فإنه يكون أسرع انتقالاً إلى ملك آخر وآخر ، لأن زيادة القربة تطرد مع زيادة الحظ والعطاء . فمن يكون هذا المحدث ؟ وكيف يكون هذا الحديث ؟ .

المحدث عبد اصطفاه الله على طريق اصطفاء الأنبياء دون سابق جهد أو كسب ، وإنما اختاره الله اختياراً ، كما اختار أنبياءه ، وسار به إليه كما سار بأنبيائه ، فتولى تربيته قلباً ونفساً ، ليلبغ أرقى درجات الأولياء ، على مقربة من محل الأنبياء ، حتى إذا ماتت نفسه ، ولم يبق فيها مشيئة تتحرك مكن له بين يديه ، ونقاه بنوره وجعله في قبضته ، فبه ينطق العبد ، وبه يعقل ، وبه يسعى ، وبه يبطش ، وكشف له لغطاء ، وأمر أن يقدم إلى الفخر ، وهو معرض المحدثين حيث يصبح من أهل الحديث ، هذه الصفات هي صفات الولي المجتبي ، أو الولي المجذوب « فهذا من الصنف الذين اجتباهم بمشيئته ، لا من الصنف الذين ولي هدايتهم بإنابتهم فالمجتبي هو عبد قد جذب الله تعالى قلبه إليه ، فلم يعان جهد الطريق ، وإنما جذبته على طريق اصطفاء الأنبياء ، لأن حاله هذه خرجت له من المشيئة ، فأجراه (الله) على خزائن المنن ، ثم أخذ بقلبه إليه ، واصطفاه ، فلم يزل يتولى تربيته قلباً ونفساً حتى رقى به إلى أعلى درجات الأولياء ، وأدناه من محل الأنبياء بين يديه فهو على اصطفاء الأنبياء يمر إلى الله ، والله يذهب به ، وهو لا يهتدي لشيء من الطريق ، فهو صاحب الحديث ، والمبشر ، والمستعمل »^(١) .

فطريق المجتبي أو المجذوب هو في الحقيقة طريق الأنبياء ، أو بصورة أخرى ، طريق الجذب والجبابة هو طريق النبوة ، فكلاهما اختيار بمحض المشيئة ، دون سابق كسب أو جهد أو تطلع ، وهو لذلك طريق مختص غير

(١) ختم الأولياء ص ٤٠٦ .

مبذول لأي مريد ، بل يختص به الله صفوته وأهل مشيئته ، ولذلك يمكن أن يقال إن أولياء الجبابة طبقة داخلية في الأولياء باعتبار ، وخارجة عنهم باعتبار ، داخلية في الأولياء باعتبار ما ولى الله من أمرهم ، وما تولوا من أمر الله ، وخارجة عنهم باعتبارهم أرقى من طبقة الأولياء ، لأن طريقها هو طريق الأنبياء ، وهو طريق غير ممهد لأي سالك ، ولا مرسوم لأي مريد ، بينما نجد باب الولاية على طريق الصدق مفتوح ، وهو طريق بين المعالم ، واضح المسالك ، مبذول لكل مريد أو لكل منيب « فإن طريق الأنبياء غير طريق الأولياء ، والأنبياء أهل جبائته بمشيئته ، والأولياء أهل هدايته بإنابتهم ، وقد بين ذلك في تنزيله ، قال الله تعالى : ﴿ اللَّهُ يُجَبِّئُ إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴾ (الشورى: ١٣) فمن اجتبه جذب قلبه إليه ، ثم سار بقلبه إليه على طريقه الذي جذبه إليه ، ومن أناب إليه فتح له على طريق إنابته إليه فهده ، فطريق الأنبياء طريق مختص ، وطريق الأولياء طريق الجادة التي شرعها لعباده على الصدق والوفاء ، بتطهير القلوب وتصفية الأخلاق ، حتى يصلوا إليه ، والأنبياء يسار بهم على طريق جذبهم ، لا على طريق النفس ، فهذا فرق ما بين الأنبياء والأولياء .

« ثم له من الأولياء صفوة اختصهم ليكونوا خدমে ، والدعاة إلى الله تعالى ، هم أصحاب الأولوية غداً ، وأهل الشاء عليه في الموقف ، على مقدمة صفوف الأولياء فهم خاص الخاص ، اجتباهم على طريق الأنبياء ، فساروا إليه جذباً لا سيراً ، جذب قلوبهم على طريقهم ، ثم سار بهم على ذلك الطريق نفساً ، وأقامهم دونهم فيما بين الأنبياء والأولياء ، فهم من الأنبياء على الأذن قريباً ، والأولياء على الألفية ، فهم أكبر انتباهاً وبقظة ، وأبصر بطريق الأنبياء ، لأنهم ساروا على ذلك الطريق مجذوبين ، فهم المنفردون ، الذين غرقت قلوبهم في وحدانيته ، وانفردوا عن الأشياء ، فهم المحدثون »^(١).

(١) شفاء العلل ص ٥ أ - ب مع تصرف في أخطاء الناسخ الظاهرة ، وانظر أيضاً نوارد الأصول ص ١٧٤ .

ولما كان طريق الجباية مشتركاً بين النبي وبين الولي المجتبي ، غير أن الولي لا يبلغ فيه درجة النبي ، فإننا نستطيع أن ندرك أن النبي ينال ما يناله الولي المجتبي في درجة أرقى ورتبة أعلى ، وأن الولي المجتبي قد ينال بعض ما يناله النبي ، ولكن في درجة أقل ورتبة أدنى ، ليست هي درجة النبوة ولا رتبته ، فإذا صح الوحي للنبي ، على الصفة التي وصفها الشرع ، من كونه مؤيداً بالروح ، فكذلك يصح الحديث للولي المجتبي ، وهو مؤيد بالسكينة^(١) « أليست السكينة حقاً عن الله ؟ ينزلها على أنبيائه وأوليائه ؟ فكما صح له (للنبي) الوحي بالروح ، فكذلك يصح الحديث لهذا «الولي» بالسكينة^(٢) ، وإذا كان الله قد «ولي الأنبياء بأن أخذهم من نفوسهم إلى محل النبوة وكشف الغطاء ، فقد ولي هذا الصنف من الأولياء ، بأن أخذهم من نفوسهم إلى محل الولاية وكشف الغطاء»^(٣) فقال الأنبياء الوحي ، وثبتوا بالروح ، ونال الأولياء الحديث وأيدوا بالسكينة .

فالمحدثون - إذن - هم الأولياء المجذوبون على طريق الجباية بعد أن هذبت نفوسهم ، وطهرت قلوبهم ، وانفردوا له بين يديه ، وطريقهم هو على طريق الأنبياء ، وإن لم يبلغوا مبلغ الأنبياء .

بهذه النظرة المتدلية التي نظرنا فيها مبتدئين بأعلى قمة من قمم القرب إلى الله ، وهي النبوة ، استطعنا أن نعرف من يكون هو الولي المحدث ، وأين يقع مكانه من هذه القمة ، وترتيب منزلته بين أصناف الأولياء ، ويستحسن الآن أن نسير في طريق الترقى ، لكي نعرف كيف يكون الحديث ، وكيف يتهاى ويتأتى .

فنبداً من السفح ، من الولي المنيب ، لنرى أنه لا يستهان بأمره ، ولا يصح أن يغض من قدره ، كيف وقد صدق الله في رفض جميع شهواته مما حظّر عليه أو أطلق له ، ليلقى الله بخالص العبودية ، وتقر عينه ببقائه غداً ، ففتح له الطريق إليه ؟ « فلما فتح له الطريق إليه أشرق النور في صدره ، فأصاب

(٢٠١) ختم الأولياء ص ٣٣٥ ، ٣٣٦ . (٣) المصدر السابق ص ٣٨٨ - ٣٨٩ .

روح الطريق ، فوجد قوة على رفض الشهوات ، فازداد رفضاً وهجراناً ، فزید في الروح ، لأنه كلما رفض شيئاً نال من ربه عطاء من روح القربة ، فازداد قوة ، فقوي على الرفض ، حتى مهر في الطريق ، وحذق بصراً بالسیر إلى الله تعالى^(١) فالعطاء متوارد عليه منذ بدايته حتى يشرق عليه النور ، فيتسع قلبه وينشرح صدره ويصيب روح القربة ، فيخرج من مضايق نفسه وشهواته إلى فسحة التوحيد ، وتترأى له الحكم والفوائد ، ويذكرنا ذلك بالعبارة الصريحة التي يقول فيها الغزالي^(٢) « ومن أول الطريقة تبتدئ المكاشفات والمشاهدات... ».

لكن هذا العبد المنيب السالك لطريق الولاية لا يستطيع أن يبلغ مداه ، وينال كل هذا العطاء صافياً ، لأنه وإن يكن يجاهد نفسه أصدق الجهاد ، فإن نفسه لاتزال معه ، ولا يزال قائماً بحراسة قلبه من لصوصيتها ، فوجود النفس وشهواتها يعكر عليه صفوه ، ولا يجعله ينال من العطاء إلا قدر ما تسمح له الصلة القائمة بين نفسه وقلبه ، فكلما ضعفت هذه الصلة ، وصفا قلبه من نفسه ومشاغلها كان أكثر تهيؤاً لاستقبال العطاء ، والإشراق بأنوار القربة ، وكلما كان أكثر اشتغالا بنفسه وعيوبها ، وكانت نفسه أكثر قوة وتأثيراً قلت هذه الأعطيات وضعفت ، ليستطيع تحملها والقيام بها ، وإلا أفسدت نفسها عليه ، لأن النفس « خائنة » لما فيها من الشهوات ، فإن تركها صاحبها وما استقرت به أفسدت نصيبها من العطاء له بشهواتها^(٣).

فإذا بلغ غاية الصديق في سيره ، وعجز عن محو هذه الشهوات الدنسة من نفسه وقلبه أدركته الرحمة ، وطير بقلبه في لحظة « إلى محل القربة عند ذي العرش ، فوجد روح القربة ونسيمها ، وتبجح في فضائها » وألزم المرتبة عتيقاً من رق النفس ، وفي هذه المرتبة تتوارد عليه أنوار القربة لتحرق ما في نفسه من هنات ، ويتوكل الحق بحراسته في عمله ، فلا تنال النفس

(١) ختم الأولياء ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٢) المنقذ من الضلال ص ٦٥ .

(٣) ختم الأولياء ص ١٣١ .

أو شهواتها حظاً مما أذن له بأدائه ، فيصح من صفوته ، ويصلح لإقبال الله عليه ، ويصير أهلاً لتقبل واردات من الأنوار أقوى وأثقل ، وأعم وأشمل ، فيتحمل ما فيها من أثقال ، ويجتاز ما يصادفه من أهوال .

عندئذ يؤخذ بالتربية والتهديب حتى تتم له ولاية الله ، فينتقل من محل القرب إلى ملك بعد ملك من أملاك الأسماء الحسنی « وفي كل ملك مجلس ، وفي كل مجلس نجوى وهدايا » ينال حظه منها على قدر صفاء قلبه ونقاء نفسه .

وما دامت النفس حية في غطاء الشهوات لم تؤمن أن تلقى من حديثها في القلب ، كي يأخذ لها بحظها من البدن ، فإذا انكشف الغطاء لم يبق هناك شيء يحتجب بعد صفاء القلب وصفاء ما فيه ، وعلى قدر ما ينكشف عنه من غطاء الشهوات يكون قدر ما يكشف لقلبه من أستار الغيب ، لأن القلب خزانة الله ، ولذلك يتخذ هذا الانكشاف مظاهر عدة تتدرج في القوة والوضوح حسب حال صاحبها من القوة والثبات ، وينال عندئذ من السكينة ما يجعله يطمئن لما در عليه من الخير .

من ذلك الرؤيا ، لقوله تعالى : ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿٣٦﴾ لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ﴿٣٧﴾ (يونس: ٦٢-٦٤) « روى عن أبي الدرداء رضي الله عنه أنه قال : سألت عنها رسول الله ﷺ فقال : ما سألتني عنها أحد . فتلك البشرى هي الرؤيا الصالحة يراها العبد أو ترى له ، وجاء عن رسول الله ﷺ : إن رؤيا المؤمن كلام بكلمه الرب تعالى لعبده في منامه »^(١).

ويفسر الحكيم ذلك بأن النفس تزايل الروح أثناء النوم ، فلا تستطيع أن تشغله بشيء « وإنما قصد رسول الله ﷺ لذكر المنام لأن النفس مزيلة للروح في ذلك الوقت ، فلا تقدر أن تلقى فيه شيئاً »^(٢) ولكنه ينص في أمكنة أخرى

(٢٠١) ختم الأولياء ص ٣٧٣ .

على أن النفس هي التي تذهب لتعاین أخبار الملكوت ، ثم تعود إلى القلب والروح بما رأت ، يقول في كتاب « الصلاة »^(١) : « وفي المنام تخرج إحداهما (النفس والروح) وهي النفس لتعاین وتشاهد أخبار الملكوت في الغيب ، ثم ترجع إلى الروح والعقل بتلك الأخبار من البشارة ، وهي جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة ، فيما روى عن رسول الله ﷺ وهذا التعارض يسير ، إذا لاحظنا أن المقصود بذلك هو انقطاع تأثير الحواس الخارجية عن النفس ، وتخلصها من شهواتها ، والعروج إلى الله تعالى ، والسجود له تحت العرش ، ويعلق الحكيم على اقتصار الرسول ﷺ في تفسير البشرى في الآية الكريمة على الرؤيا بأن ذلك بسبب أنها هي الأعم والأكثر ، لكن هنالك من يحدثون يقظة ولم يذكرهم الرسول ﷺ في هذه المناسبة لأنهم قليل في الخلق » إنما ذكر (الرسول عليه الصلاة والسلام) الرؤيا عندنا ، لأن الرؤيا أعم وأكثر والقلب الذي في قبضته قليل في الخلق ، لا يبلغ عددهم عدد الأصابع »^(٢) .

وإذا كانت النفس - وفكرة الحكيم عنها ما هي مما وصفناه - تنال مثل هذا الحظ لمجرد أنها قد انقطعت عن تأثير شهواتها وحواسها الظاهرية ، فلا شك أن الأمر يتطور في هذا المجال إلى ما هو أرقى وأعلى كلما مضينا في درجات الولاية إلى ما هو أرقى وأعلى ، فالروح تنال حظها ، والقلب ينال حظه ، كل على قدر صفائه وتفرغه من أشغال النفس ومطالبها ، فهذا الأمر قدر مشترك لا بد منه لتحصيل هذا الكشف ، وقد عقد الحكيم في نواته فصلاً بعنوان « في تلاقي الأرواح في الدنيا »^(٣) ذكر فيه تعارف بعض المسلمين على غير رؤية أو علم سابق ، مستنداً إلى ما يرويه عن عبد الله

(١) ص ١٥١ ، انظر في ذلك أيضاً المسائل المكونة ٩ أ ، وكتاب الفروق تحت عنوان

« الفرق بين القيام والتهجد » ص ٧٧ ش .

(٣) ص ١٦٤ .

(٢) ختم الأولياء ٣٧٣ - ٣٧٤ .

ابن عمرو رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال : « إن أرواح المؤمنين لتتلاقى على مسيرة يوم ، وما رأى صاحبه قط » ثم علل ذلك بقوله « فإذا تفرغ العقل والروح من أشغال (في الأصل : اشتغال) النفس ، أبصر الروح ، وأدرك العقل ما أبصر الروح ، فعلم ، إنما عجزت العامة عن هذا لشغل الأرواح بالنفوس ، واشتباك الشهوات بها ، فيشغل بصر الروح عن درك هذه الأشياء » وقوله عليه الصلاة والسلام « إن أرواح المؤمنين لتتلاقى » أراد بذلك المؤمن المستكمل لحقائقه ، الذي قد شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه ، ليس الموحد الذي أقبل على شهواته ، وتشاغل عن عبودته ، حتى خلط على نفسه الأمور ، قلبه مأسور ، وروحه مشغول ، ونفسه مفتونة ، فكيف يبصر أو يعقل ، وهذا الذي تناله الروح من الكشف تناله من باب الإلهام ، وباب الفراسة ، في اليقظة ، لا في المنام وحده .

ولقد بذل الحكيم جهداً كبيراً في تقدير هذه الناحية وإثباتها ، من ذلك قوله في كتابه « ختم الأولياء »^(١) : « وكم من غيب أطلع الله عليه أهل لإلهام حتى نطقوا به ، وأهل الفراسة ، ولم قال أبو الدرداء رضي الله عنه : اتق فراسة المؤمن فإنها والله حق يقذفها الله في قلوبهم وأبصارهم ؟ ومن أين قال سلمان رضي الله عنه للحارث صاحب معاذ : عرف روعي روحك ؟ ومن أين قال أويس القرني : وعليك السلام يا هرم بن حيان ، قال : ومن أين عرفت أنني هرم بن حيان ؟ قال : عرف روعي روحك ... ؟ . أليس هذا الذي تكلم به أويس من الغيب ، ولم يعرفه قط ؟ أليس قد اطلع عليه ؟ وقول عمر رضي الله عنه للأشتر : إني لأرى للمسلمين منه يوماً شراً عصيباً ، وقوله : يا سارية الجبل ، وهو على المنبر ، ومثل هذا أكثر من أن يحصى ، وقول أبي بكر رضي الله عنه لعائشة رضي الله عنها : إني كنت نحتك جدار نخل بالعالية ، ولم تكوني حزته ، وإنما هو مال الوارث ، وإنما هو أخوك

وأختاك ، فقالت له : يا أبت إنما لي أخت واحدة ، فقال : إنني ألقى في روعي أن الذي في بطن بنت خارجة^(١) (هو) بنت ، قالت : فولدت ابنة ، أفليس قد حكم بما ألقى في روعي ، فقال : إنما هما أختاك ، فأثبت بالقول أن الذي في بطنها من ولده ، وأنها بنت ؟ أفليس هذا غيباً قد اطلع عليه من طريق الحديث أو من طريق الإلهام؟».

كل هذا الذي ذكرناه من أمر الرؤيا والفراسة والإلهام مما هو من عمل النفوس والأرواح تناله أولياء الإنابة والهداية ، فإذا ارتقينا إلى مرتبة أعلى من عمل القلوب ، وهي مرتبة الحديث ، وجدنا الذين ينالونه قلة من الأولياء ، هم أولياء الجبابة ، الذين جذب الله قلوبهم إليه على طريق الأنبياء ، فحرسهم بالحق ، وغذاهم بالرحمة ، وأيدهم بالسكينة ، وأطلعهم ملكاً ملكاً ، وقطع لهم من كل ملك حظاً ، فأوصلهم إلى نجواه ومجالسه القدسية ، وأمات نفوسهم عن جميع الشهوات دنيا وأخرى ، حتى كشف لهم الغطاء ، وقدمهم إلى الفخر وهو معرض المحدثين ، ولقد يكون من الأفضل هنا أن نقرن في كلامنا بين النبوة والحديث ، حتى ندرك مدى الصلة بينهما بادئ ذي بدء ، وحتى لا نضطر - إذا لم نفعل ذلك - إلى إعادة شيء مما نذكره في شأن الحديث ، ولأن المحدث كما سبق أن بيناه قد جذب على طريق الأنبياء ، فبينهما تشابه في الطريق أو في بدايات الطريق . والحكيم يصف النبوة بأنها «هي العلم بالله عز وجل على كشف الغطاء ، وعلى اطلاع أسرار الغيب ، و(هي) بصر نافذ في الأشياء المستورة بنور الله تعالى التام»^(٢) ومثل هذه الأوصاف يمكن أن يستخرج من كلامه في وصف الولاية ، التي هي ولاية

(١) في النسخة المطبوعة : بنت حارثة ، والتصحيح من «جمهرة أنساب العرب» لابن

حزم بتحقيق عبد السلام هارون ص ٣٦٤ .

(٢) ختم الأولياء ص ٣٤٢ وانظر أيضاً ص ٣٧٢ ، وقارن أيضاً وصف الغزالي لها في

منقلده تحت عنوان «حقيقة النبوة» ص ٦٨ .

الجباية ، ولعله لو عمد إلى ذلك ما اختلف عن ذلك شيئاً ، ولذلك توجه إليه السؤال عن الفرق بين النبوة والولاية ، والمقصود من الولاية هنا ، ما هو من شأنها من الحديث ، فبين أن النبوة كلام من الله يمضي في حراسة الرحي ، يصحبه الروح ، إلى النبي ، فيؤدي الرحي ما كلف بأدائه ، ثم يختم بالروح ، وبذلك يقبله النبي ، والحديث من الله يأتي على لسان الحق وفي حراسته مصحوباً بالسكينة ، فإذا ورد على قلب الولي تلقته السكينة التي في قلبه فقبله .

وقبل أن نوضح المقصود بهذا انفرق نحب أن نشير إلى أن الحكيم يذكر هذه الأسماء وهو يعني حقائق ذات واقع خارجي تقوم كل منها بأداء عمل خاص بها ، لا مجرد معان واعتبارات ذهنية تلاحظ عند ذكر هذه المسائل فالحق - كما سبق أن ذكرنا - هو الله تعالى من حيث وصفه بصفته العليا «الحق» ، وينبغي أن تفسر باقي هذه الأسماء بنفس الطريقة ، ولقد فعل هو ذلك بالنسبة للسكينة ، وفسرها بأنها مقدار من الله يزيد وينقص ، ويلتوي ويمتد ، وتسكن القلب عن الشك والريب ، يقول^(١) : « وإنما سميت «السكينة» سكينة ، لأنها تسكن القلب عن الريب والحرارة إذا ورد الحق بالحديث عن الله تعالى ، وكذلك الروح يعمل عمله في القلب إذا ورد الرحي عن الله تعالى ، ألا ترى أن بني إسرائيل لما أعطوا السكينة ، ووجدوا ثقلها ، وعلموا أنهم يعجزون عن احتمالها على القلوب سألوا الله تعالى أن يجعلها لهم في الثابوت ، فكانت تنطق من الثابوت ، وتسكن القلوب بنطقها ، فيعملون على ذلك ، ولما أمر الله إبراهيم عليه السلام ببناء البيت قرن به السكينة حتى أتى البقعة فالتوت السكينة حتى صارت بمقدار البيت ، ثم نادى أن ابن علي مقدار ظلي ، فالسكينة مقدار من الله يلتوي وينتقص ويمتد بمقدار ما يريد الله ، فهي حارس ما يورده الرحي ويورده الحق ، وقائل ومسكن» .

(١) ختم الأولياء ص ٣٥٠ .

على أن شرح هذه الأشياء وتفسيرها ليس سهلاً ، وليس هو من غرضنا ، إذ أن الحكيم نفسه يضمن بيانها ، ويعتبرها من أسرار الأولياء المقربين ، وعندما « قال له القائل : قد عرفت أنه مذكور كله في التنزيل ، وإنما ابتغيت معرفة نفس هذه الأشياء لا الأسماء ، قال : هيهات ؛ أنت تحتاج إلى الصبر عن معرفة هذا ، حتى إذا رقي بك طريق الإرادة إلى محل القربة ، فقربت هناك فسل حينئذ عن هذه الأشياء ، فإن أولئك (أهل القربة) بحاجة إلى معرفة هذا ، وهم على مكانتهم في مراتب القربة هناك ، تشخص أبصارهم إلى من يعرف هذا عند سادات الأولياء المحدثين»^(١).

ومع ذلك فقد شرح معنى الوحي في أحد كتبه بعد تردد كثير ، ووصايا بحفظه لأهله وحدهم دون غيرهم فقال : « وإنى أحتسب بهذه الكلمة عليك رجاء المغفرة ، وأن يكون ذلك عندك أمانة محفوظة تؤديها إلى خلف صدق لثلا يدرس العلم ، فذلك الشيء الذي ذكرت أنه إنما سمي وحيًا لسرعة مجيئه هو : الحياة والرافة ، حشو تلك الحياة والرافة كلام الله ، وغلبة الحياة وقوة الرافعة فقد اكتنفاه ، فالكلام كأنه بين لوحين ، بين غلبة الحياة وكثافة الرافعة ، فإذا نزل في صدر رسول الله ﷺ قوي القلب بتلك الحياة على احتمال كلام الله ، وقويت النفس واستمرت لكثافة الرافعة ، فلا تنفر ولا تضعف حتى يلج الكلام رويداً رويداً في القلب . ويتمكن ، فكان يعرق رسول الله ﷺ في اليوم الشاتي لثقل كلام الله ، فنسب هذا كله إلى سرعة المجيء لغلبة الحياة وقوتها ، فقليل : وحي»^(٢) ، وقد نستطيع أن نلاحظ هنا أنه رد لفظ : وحي ، إلى لفظ : حياة ، وجعله من مادتها ، وكأنه قلب لها بتقديم حرف من حروفها ، فالوحي قلب للفظ الحياة ، ويحمل نفس المعنى ، وهو على ذلك لم يتعد أن يكون فعلاً أو أثراً لصفة من صفات الله العليا ، ويمكن أن نقول

(١) ختم الأولياء ص ٣٤٨ .

(٢) تحصيل نظائر القرآن ص ٧٧ ب - ٧٨ أ وانظر وصفه للروح في الأصل الثامن والخمسين من كتابه نواذر الأصول ص ٨١ .

بناء على ذلك أن كل هذه الأسماء تعود في مآلها إلى الله تعالى باعتبار صفة من صفاته أو فعل من أفعاله .

ولعلنا نكون الآن قد حصلنا - أيضاً - صورة واضحة عن الوحي وكيف يقبله النبي .

والحديث لا يختلف في صورته عن مثل ذلك ، ويمكن فهمه أكثر إذا تذكرنا أن العبد ينال في الرؤيا قسطاً من الكشف عند عروج روحه للفسجد تحت العرش ، بسبب تخلصه من أشغال النفس وشهواتها ، فإذا تصورنا عبداً تخلص قلبه كلية من هذه الأشغال في النوم واليقظة ، وأصبح يسعى إلى الله في مجالس القربة والمناجاة ، لم يصعب علينا أن نتصور أنه ينال بالإضافة إلى ذلك قسطاً أكبر من الكشف ، بأن يكون في اليقظة ، وأن تكون صورة الكشف أوضح وأتم لأنها بالقلب لا بالنفس ولا بالروح ، والقلب أشرف وأكرم ، فهو خزانة الله وموضع كنوزه ، فإن أضفنا إلى ذلك أن هذا الكشف يكون مقروناً بحراسة الحق ، مؤيداً بصحبة السكينة ، لم يبق مانع يمنع أن يكون هذا الكشف في صورة الحديث بدلاً من صورة الفراسة أو الإلهام التي ينالها من دونه من الأولياء ، بل يكون الحديث أوثق وأتم قبولاً ، « فتأتي البشرية على قلبه في اليقظة ، فإن القلب خزانة الله ، وروحه يسري إلى الله تعالى في منامه ، فيسجد له تحت العرش ، وقلبه يسير إليه فوق العرش في الحجب فيلاحظ المجالس ، ويناجي ويبشر ، وفيه إلهامه وفراسته وسكينته ، وهو أثبت وأؤكد والقلب الذي قد نال مجالس الحديث قد ماتت نفسه ، وهو في قبضته أحصن وأؤكد حراسة من الروح في منامه »^(١) .

وإذا اتفقت الصورة بين الوحي والحديث فإن اختلاف الأسماء قد لا يعني الكثير ، وبذلك يزول الفرق بين النبوة والولاية .

(١) ختم الأولياء ٣٧٣ .

ولكن الحكيم يوضح في جلاء أن اختلاف الأسماء يعني الكثير ، وأنه ليس مجرد اختلاف في الاعتبارات لا يستتبع اختلافًا في الواقع ، بل هو اختلاف يضع فروقًا حقيقية بين النبوة والولاية تترتب عليها آثارها .

فهناك فارق حقيقي بين الكلام- الذي يأتي به الوحي- وبين الحديث- الذي يأتي به الحق- لأن الأول كلام واضح يحمله الوحي من الله مباشرة، لا باعتبار صفة من صفات الله ، مؤيداً بروح من الله ، فيقضي الوحي ، ويختتم بالروح ، فلا يكون عرضة للتغيير ، أو الزيادة والنقص ، أو عرضة للشك في الجملة ، ولهذا يجب تصديقه والإيمان به ، ومن رده فقد رد كلام الله تعالى مباشرة ، ورد وحيه وروحه ، ومن رد كلام الله تعالى فقد كفر ، أما الحديث فهو ما ظهر من علمه فوصل إلى النفس والقلب كالسر ، فلم يبلغ أن يكون كلاماً واضحاً صريحاً ، وهو كذلك يرد على لسان الحق ، من محبة الله لعبده ، فلا يتلقاه الحق من الله مباشرة ، بل باعتبار صفة من صفاته العليا ، فيمضي إلى قلبه مؤيداً بالسكينة دون أن يختتم عليه بالروح - فمن رده لم يرد كلام الله مباشرة ، ولم يرد وحيه ولا روحه ، ولم يرد شيئاً مختوماً عليه ، فلا يكفر ، ولكنه يخيب ويخذل ، لأنه رد على الحق ما جاءت به محبة الله من هذا الحديث .

ويشرح الحكيم ذلك بقوله^(١) : « الفرق بين النبوة والولاية أن النبوة كلام ينفصل من الله وحيًا ، معه روح من الله ، فيقضي الوحي ، ويختتم بالروح ، فبه قبوله ، فهذا الذي يلزم تصديقه ، ومن رده فقد كفر ، لأنه رد كلام الله تعالى ، والولاية لمن ولى الله حديثه على طريق أخرى ، فأوصله إليه ، فله الحديث ، وينفصل ذلك الحديث من الله عز وجل على لسان الحق ، معه السكينة ، تتلقاه السكينة التي في قلب المحدث ، فيقبله ويسكن إليه .

« قال قائل : وما الحديث من الكلام ، وما الفرق بينهما ؟ .

(١) ختم الأولياء ص ٣٤٦ - ٣٤٧ .

« قال : الحديث ما ظهر من علمه الذي برز في وقت المشيئة ، فذلك حديث النفس كالسر ، وإنما يقع ذلك الحديث من محبة الله تعالى لهذا العبد فيمضي مع الحق إلى قلبه ، فيقبله القلب بالسكينة ، فمن رد هذا لم يكفر ، بل يخيب ، ويصير وبالاً عليه ، ويبهت قلبه ، لأن هذا رد على الحق ما جاءت به محبة الله من علم الله في نفسه ، فأودعه الحق ، وجعله مؤيلاً لهذا القلب ، والأول رد على الله كلامه ووحيه وروحه ».

ولقد جرينا فيما سبق على النضر في هذه الأمور من ناحية الفروق ، لوضع الحدود ، وزيادة الوضوح ، وعدم اللبس والخلط بين مختلف المقامات ، ويجدر بنا الآن أن ننظر إليها من ناحية أخرى هي ناحية لصلة التي تربط بينها ، وتنسقها كأجزاء في حلقة واحدة ، أو كحلقات في سلسلة متكاملة ، ذلك لأن الوحي هو قمة ما يمكن أن يحظى به الإنسان من صلته بربه ، ولا يكون ذلك إلا للأنبياء ، والحديث أدنى منه رتبة ، ويناله من دونهم من خاصة الخواص من أولياء الجبابة ، ثم الفراسة والإلهام والنجوى والصدقية ، وينالها خاصة الأولياء من أهل الهداية ، ثم من دون ذلك ألوان من أنوار العطاء ينالها عامة الأولياء .

وتتضح هذه الصلة أكثر فأكثر إذا عرفنا أن الفراسة والإلهام والنجوى جزء من أجزاء الحديث ، يقول الحكيم بعد روايته لحديث « اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله » : « فإذا كنت الفراسة مما يتقى - وهي جزء من أجزاء الحديث - فكيف الحديث »^(١) ؛ ولذلك يطلق على كل منها اسم الحديث ، وكذلك الحديث جزء من أجزاء النبوة ، وقد سبق أن ذكرنا أن الرؤيا جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة ، فالحديث أحرق أن يكون جزءاً أكبر من أجزاء النبوة ، يقول الحكيم : « ولما صفت عقول المحدثين ، وطهرت قلوبهم ، وتنزهت من الآفات والشهوات والعلائق ، كلموا على القلوب ، فإذا كان الكلام على الأرواح في المنام جزءاً من ستة وأربعين جزءاً

(١) ختم الأولياء ص ٣٥٦ .

من النبوة ، كان الكلام على القلوب في اليقظة أكثر من ثلث النبوة ، على قدر قربها من ربها في تلك المجالس»^(١) «فالمحدثون لهم منازل ، فمنهم من أُعطي ثلث النبوة ، ومنهم من أُعطي نصفها ، ومنهم من له الزيادة»^(٢) ولذلك يسمى الحديث أحياناً باسم الوحي ، وبالجمل ، يطلق لفظ الوحي على ذلك كله ، كما يطلق لفظ الحديث أيضاً على ذلك كله ، «فالوحي الذي ضمنه كلامه هو الرسالة ، والوحي الذي ضمنه النبوة هو النبوة ، والوحي الذي ضمنه علمه هو الحديث ، والوحي الذي ضمنه الحكمة هو الإلهام»^(٣) «والمحدث على ثلاثة أنواع : محدث بالوحي ، وهو الذي يخفق على القلوب بالروح ، ومحدث في الثمام ، أمره على الأرواح إذا خرجت الأرواح من الأجساد كلموا ، ومحدث في اليقظة على القلب بالسكينة فيعقلوه ويعلموه»^(٤).

وهذه النصوص تلفت نظرنا إلى فارق آخر بين نوعين من أنواع الوحي ، أو بالأحرى إلى حلقة من حلقات هذه السلسلة القدسية ، تلك هي الرسالة والرسول ، ونحن لم نهمل ذكرها فيما مضى عفواً ، ولكن اكتفاء بذكر النبي ، إذ أن الفارق بينهما ليس في صورة الوحي ولا في طبيعته ، فكلاهما يهبط عليه الوحي بكلام الله مؤيداً بالروح ، فيختم عليه ، ويكون به قبوله ، ولكن الفرق في مضمون هذا الكلام ، وفي التكليف الذي يكلف به كل منهما ،

(١) نواذر الأصول ص ١١٨ - ١١٩ .

(٢) ختم الأولياء ص ٣٤٧ .

(٣) تحصيل نظائر القرآن ص ٧٧ ب . وقارن بين ذلك ، وبين ما ذكره حسن جليبي في حاشيته على كتاب المواقف للإيجي عن أنواع الوحي بقوله : لأننا نقول المفهوم مما ورد في حق آدم عليه السلام من الآيات هو إسماع الكلام المنظوم في اليقظة ، وهو المسمى بالوحي الظاهر ، والوحي المثلو ، ولم يثبت ذلك لغير النبي بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول ، وأما إلقاء المعنى في الروح في اليقظة أو إسماع الكلام في المنام ، ويقال له الوحي والإيحاء لغة وهو المراد بما ورد في حق موسى عليه السلام على ما صرح به في كتب التفسير ، فغير مختص به قطعاً (أي غير مختص بالنبي) ، المواقف ج ٢ ص ٤٩٥ .

(٤) نواذر الأصول ص ١١٨ .

فالرسول يتلقى شريعة ، ويكلف بإبلاغها إلى قومه ، وبدعوتهم إليها ، وهو لذلك سمى رسولاً ، فاسم الرسول ، وعنوان الرسالة ، لم يكن من جهة صورة الوحي وطبيعته ، بل من جهة مضمونه وما فيه من تكليف ، وإلا فاسم النبي وعنوان النبوة قائم بالنسبة له باعتبار هذا الوحي ، فالرسول « هو الذي يتنبأ ويرسل إلى قوم يخبرهم ويؤدي الرسالة ، والنبي هو الذي يتنبأ ولا يرسل إلى أحد ، فإذا سئل أخبرهم ، وهو في خلال ذلك يدعو لخلق إلى الله تعالى ويعظهم ويبين لهم السبيل في شريعة الرسول »^(١).

فالنبي حلقة وصل بين المحدث والرسول ، أو حلقة وسطى بينهما ، لأنه يشترك مع المحدث فيما يختلف فيه عن الرسول ، ويشترك مع الرسول فيما يختلف فيه عن المحدث ، فهو يشترك مع الرسول في تلقي الوحي ، من حيث يختلف في ذلك عن المحدث ، ويشترك مع المحدث في أنه ليس صاحب رسالة ، من حيث يختلف في ذلك عن الرسول ، « فالرسول له شريعة قد أتى بها عن الله تعالى ، ويدعو القوم إلى تلك الشريعة ، والنبي هو الذي لم يرسل (إلى الخلق) ، وهو يتبع شريعة ذلك الرسول ، ويدعو الخلق إلى تلك الشريعة التي أتى بها الرسول ، ويدلهم عليها ، وكذلك المحدث يدعو إلى الله عز وجل على سبيل تلك الشريعة ويدلهم عليها »^(٢).

ولذلك كان مجرى الجميع واحداً ، وكانت منزلة المحدث أعلى وأسمى من أن يستهان بها ، كما أن شأن الحديث أكبر وأعظم من أن يستخف به ، ويستدل الحكيم على ذلك بقراءة ابن عباس لقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (الحج: ٥٢) يقول : « فكان ابن عباس رضي الله عنهما يقرؤها « ولا محدث » ويخبر أن ذلك كان مما يتلى ثم ترك ، حدثنا بذلك الجارود ، حدثنا سفيان بن عيينة عن عمر ابن دينار عن ابن عباس رضي الله عنهما ، .. وكان قرن الرسالة والنبوة

(٢) المصدر السابق ص ٣٥٢-٣٥٣ .

(١) ختم الأولياء ص ٣٥٢ .

والحديث في طلق واحد على قراءة ابن عباس ، فصيرهم من المرسلين»^(١) وهو يعني بأنه صيرهم من المرسلين أنه أرسلهم إرسالاً مطلقاً لا بشريعة خاصة «فكل من ولى الله أمره ، واصطنعه ، واتخذ ، فهو مرسل إلى الدنيا ومبعوث»^(٢) فالمحدث مرسل بهذا الاعتبار ، ولكن الفروق قائمة كما بينها بين المحدث والنبي والرسول ، وكلهم على شريعة الرسول ، وقد أخذ الله على كل منهم ميثاقه بمقتضى ما أوتى ، من الرسالة أو النبوة أو الولاية «فهذا الرسول والنبي والمحدث قد قرن ابن عباس ، رضي الله عنهما ، في تلاوة التنزيل ، ذكرهم في طلق واحد بأنهم مرسلون من عند الله تعالى ، وقد أخذ الله ميثاق كل واحد منهم على حديثه ، ميثاق الرسول برسالته ، وميثاق النبي بنبوته ، وميثاق المحدث بولايته ، وهم كلهم يدعون إلى الله تعالى ، إلا أن الرسول يقتضي أداء الرسالة بالشريعة ، والنبي يقتضي الخبر عن الله ، ومن ردهما فقد كفر ، والمحدث حديثه له تأييد وزيادة بينة في شريعة الرسول ، فإن أنفقه على عباد الله كان له به إلى الله تعالى وسيلة ورحمة ، ومن رده خاب عن بركته ونوره ، لأنه أمر رشيد يدعو إلى الله تعالى ويدل عليه»^(٣).

ولقد اتضح الآن أن السلسلة قائمة محكمة ، وأن حلقاتها متصلة باعتبار ، ومنفصلة باعتبار آخر .

فهي متصلة تسلم كل حلقة منها إلى ما يليها ، وينتقل الناظر فيها انتقالاً متناسقاً مطرداً من الأدنى إلى الأعلى ، فتبدأ السلسلة بأولياء حق الله ، حيث ينالون أنوار العطاء ، ثم تنتقل إلى مرتبة أعلى هي مرتبة الصديقين حيث ينالون منازل القربة ، ويحلون مجالس النجوى ، وينظرون بنور الفراسة والإلهام ، ثم تنتقل إلى مرتبة أعلى ، هي مرتبة المجذوبين أهل الجبابة ، حيث ينالون مع ذلك كله مجالس الحديث ، ثم تنتقل إلى مرتبة أعلى هي

(١) ختم الأولياء ص ٣٥١ وانظر رواية أبي بكر السجستاني لهذه القراءة عن ابن عباس ص ٧٥ من كتاب المصاحف .

(٢) المصدر السابق ص ٣٥٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٥٢ .

مرتبة الأنبياء حيث ينالون مع ذلك كله الرحي والنبوة ، وننتهي في آخر السلسلة بمرتبة المرسلين الذين ينالون ذلك كله ، وينالون الرسالة معه . وهي منفصلة لأن هذا التدرج الذي ذكرناه لا يعني أن من يبدأ هذه السلسلة يمكن له أن يتدرج إلى نهايتها تلقائياً ، وأن باب كل درجة مفتوح لمن هو في دونها ، فذلك يتعارض مع طبيعتها ، لأن الوصول إلى أي مرتبة منها معلق بفيض الرحمة الإلهية ، وبمحضر المشيئة الربانية ، وليس يلزم لمن يصل إلى القمة أن يمر بكافة هذه المراتب ، ولكن يلزم أن ينال كل ما فيها من الاختصاصات والمواهب ، وقد رأيت ولي الجبابة مثلاً يجذب إلى محل القربة ، ويؤخذ فيه بنفس المنهاج الذي يؤخذ به ولي الهداية ، ولكن على طريق آخر مختلف هو طريق الجذب ، ثم للنبي - على ذلك - طريق النبوة ، وللرسول طريق الرسالة .

ولقد أجمال الترمذي هذا المعنى بقوله « فالمحدث له الحديث والفراسة والإلهام والصدقية ، والنبي له ذلك كله والتبؤ ، والرسول له ذلك كله والرسالة ، ومن دونهم من الأولياء لهم الفراسة والإلهام والصدقية »^(١) ، وفي قوله « والمحدث (الذي) ينظر بنور الله له ثلاث خصال : الفراسة والإلهام والحديث ، وأعلى خصاله الحديث ، يرد على قلبه طريقاً عن الله من طريق الحق ، محروساً بروح الله ، لا من طريق الوحي .

« وإن الله تعالى على القلوب طرقاً متفاوتة ، بعضها فوق بعض ، حتى تنتهي إلى أعلى طريقة ، ليستحق به صاحبه غدا الدرجة الوسيلة التي ليس بينها وبين الله أحد ، نرجو أن يكون ذلك محمداً ﷺ »^(٢) .

(١) ختم الأولياء ص ٣٥٧ - ٣٥٨ وانظر أيضاً أدب النفس ص ١١١ - ١١٢ .

(٢) كتاب الصلاة ص ٣٩ ، وكتاب على العبادات ص ١٧٠ أ ، وكذلك في نسخة كتاب العلل بدار الكتب المصرية ، ويلاحظ أن الحكيم يستعمل هذه الألفاظ ، الروح مع السكينة والوحي مع الحديث ، على التبادل ، باعتبار أن عمل كل منها متفق مع الآخر في جنسه ، يختلف عنه في الرتبة والقوة .

على أن هذه العلاقة الواضحة القائمة بين الولاية والنبوة تسلمنا إلى قضية أخرى ، هي مدى الثقة بالحديث الذي يناله المحدث ، هل ننزع الثقة به ، فلا نعتمد عليه كلية ؟ أم نثق به ثقة مطلقة ؟ كتلك التي نستقبل بها كلام النبوة والوحي ؟ إن النبي يأتي إليه الوحي بكلام الله ويختم عليه بالروح ، فهو في أعلى درجات الثقة ، لا يناله الشك ، ولا يحوم حوله الريب ، ولذلك يكفر من يرده ، بينما نجد أن أولياء الحق ، وأولياء الصدق لا تزال نفوسهم معهم ، وهم عرضة لخدعها ودواهيها ، فلا يأمنون لعمل ، ولا يركنون إلى عطاء ، وكم من مريد يستمع إلى حديث نفسه ، وهو يظن أنه من الله ، فيزل ويهوى من حيث لا يدري ، فمن أي الطرفين يمكن أن نعتبر الحديث ؟!

« إن أهل الطريق يناجون ، والمحدثون يحدثون ، والحديث من حيث أعلمتك (من الله على لسان الحق مع السكينة) ، والنجوى من العطاء ، ترمى إليه مقالات من بعد ، كأن قائلاً يقول كذا ، ليس معه حراس النبين ولا المحدثين : من الروح والسكينة وتولية الوحي ، فصاحبه منه في ريب لا يأمن أن يخالطه العدو بشيء ، أو تمازجه النفس بخدعها ودواهيها ، وكم من مريد غلط ! استمع إلى نجواه فركن إليها ، وقد مازجته النفس بدواهيها ، فإذا هو ضحكة للشيطان ، تحدثه نفسه بشيء ، فيحسبه من الله ، فيركن إليها »^(١).

فالحديث - إذن - ليس كسائر أنواع الكشف يمكن أن يلتبس على المحدث ، ويمتزج بخدع النفس وأمانيتها ، أو بحديث الشيطان وتزيينه ، لأنه يرد على قلبه في حراسة الحق ، ومن شأن الحق أن يحول بين نفسه وقلبه ، ومن شأن الحق أن يحفظه من العدو ، فإذا ورد بالحديث على قلبه عملت السكينة عملها فسكنته ، وقطعت عنه الشك والريب ، كما أن النبوة محفوظة بالوحي ، فإذا أتى بها الوحي عن الله تعالى عمل الروح عمله في القلب ،

(١) ختم الأولياء ص ٣٤٩ .

وإذا كان النبي لا يشك فيما يرد عليه من هذا السبيل بعمل الروح ، فكذلك المحدث لا يشك فيما يرد عليه بعمل السكينة ، وإلا « فأين الحق والسكينة ؟ وكما أن النبوة من الله ، فكذلك الحديث من الله على جهة ما ذكرت لك ، وكما أن النبوة محروسة بالوحي والروح ، فكذلك الحديث محروس بالحق والسكينة ، فالنبوة يأتي بها الوحي والروح قرينه ، والحديث يأتي به الحق ، والسكينة قرينه وإنما سميت (السكينة) سكينة لأنها تسكن القلب عن الريب والحرارة ، إذا ورد الحق بالحديث عن الله تعالى ، وكذلك الروح يعمل عمله في القلب إذا ورد الوحي عن الله تعالى »^(١) وعلى ذلك يلزم لنا أن نتق بالحديث ، كما لزم علينا أن نتق بالوحي .

ولعل فيما سبق شرحه وبيانه ما يكفي للرد على سؤال قد يتبادر هنا ، وهو: إذا كان الحديث بهذه المثابة فلماذا لا يكفر من يرده ، كما يكفر من يرد ما تجيء به النبوة ؟ وقد عالجنه في محله بوضوح ، لكن السؤال الذي نريد أن نعالجه هنا هو : ماذا يكون الأمر إذا جاء الحديث بخلاف ما جاءت به الشريعة ؟ هل نترك الشريعة لهذا الحديث ؟ أم نسحب الثقة نهائياً من الحديث ؟

أما ترك الشريعة من أجل الحديث فهو تناقض يهدم الأساس الذي يقوم عليه اعتبار الثقة بالحديث ، لأننا إن وثقنا بالحديث وقبلناه فبناء على ما وردت به الشريعة وأيدته النبوة ، وعلى ثقتنا بها ، فإذا رفضنا الشريعة فقد هدمنا ثقتنا بها ، وهدمنا - بالتالي - الأساس الذي نستند إليه في ثقتنا بالحديث ، بذلك نكون قد رفضنا الحديث من باب أولى ، ويترتب على قبول الحديث والثقة به رفض الحديث وسحب الثقة منه ، وهو تناقض صريح .

(١) ختم الأولياء ٣٤٩ - ٣٥٠ .

وسحب الثقة منه نهائياً غير مقبول - كما بيناه - ولأنه يجري في صحته مجرى الوحي ، من حيث حراسته وحفظه ، فإذا رفضناه فقد هدمنا الثقة بوسائل حراسته ، ويتعدى الأمر إلى النبوة نفسها ، فلا نظمتن إليها ولا إلى وسائل حراستها ، ويترتب على ذلك فساد كثير من الأحكام المسلمة ، كالحكم بالكفر على من يردّها ، وليس هنالك من حل لهذا الإشكال إلا أن يكون السؤال في نفسه فاسداً ، بمعنى أن ما كان حديثاً لا يخالف الشريعة ، وأن ما ادعى له أنه يخالف الشريعة لا يجوز أن يكون حديثاً ، بل هو شيء آخر ، غير حديث المحدثين من الأولياء ، إنه وسواس ، فالمحدث «يدعو إلى الله عز وجل على سبيل تلك الشريعة ، ويدلهم عليها ، وما يرد عليه على لسان الحق عند (لعلها: عن) الله تعالى ، هو بشرى وتأيد وموعظة ، ليست بناسخة لشيء من الشريعة ، بل هي موافقة لها ، فما خالفها فهو : وسواس»^(١).

ومع هذه النظرة الحازمة التي يوضح بها الترمذي شأن الحديث فإنه لا يرى مانعاً أن ينال العدو من المحدث نيلاً ما ، ويرى أن المحدث لا يترك على ذلك ، بل يتداركه الحق ، وتداركه السكينة ، فيزيلان عن قلبه ما يلقي الشيطان ، ولا يؤدي ذلك أبداً إلى تشكك الولي - بعد ذلك - فيما يرد عليه من الحديث ، لأن العامل الذي أزال عنه عبث الشيطان هو الذي يطمئنه ، ويقوى ثقته ، وهو يرى أن ذلك ليس عجباً ولا مستغرباً ، فإنه قد وقع للأنبياء مثله ، فهل فقدوا ثقته في الوحي بسبب ذلك ؟ كلا ! بل إن تدارك الله لهم بمحو ما ألقى الشيطان زاد من طمأنينتهم لما كان يورده الوحي عليهم ، ومثل ذلك بعينه هو ما يحدث للمحدثين .

والحكيم يستند في كلامه ذلك إلى قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَعَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ ءَايَتِهِ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝٥٢ ﴾ قال له قائل :

(١) ختم الأولياء ٣٥٢ - ٣٥٣ .

أفليس للعدو هنا سبيل ؟ قال : سبيله هنا كسيله في الوحي ، أليس الله قد ابتلى الرسل بذلك ، فهل ترك الله ذلك الأمر في لبس ؟ أليس قد نسخ ما ألقى الشيطان فأحكم آياته ؟ وإنما كان ذلك مرة واحدة ، وقال عز وجل في تنزيله : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ ﴾ (الحج: ٥٢) ^(١).

ولقد جرى الحكيم في تفسير هذه الآية على رأي من قال إنه قد جرى على لسانه ﷺ في كلام الله ما ليس منه دون أن يدرك ذلك في وقته ، وعلل ذلك بأمنية النفس ، حيث إن مجرد التفاته إلى ورود هذه الخاطرة النفسية على قلبه تفتق في بابه المغلق فتقاً ينفذ منه العدو بكلمة ، ثم يرتق الباب كما كان ، وتمر الكلمة في كلام الله دون أن ينتبه لها ، لأن أمنية نفسه تسترها وتغطيها ، فلا يظهر عوارها ^(٢) ، وقد عبر عن ذلك بقوله : « وإنما وجد الشيطان سبيلاً إلى قلبه حتى أدرج وسوسة في اوحى بأمنية النفس ، فأمنية النفس خطرات ، فإذا ابتلى بخطر واحدة ، وجد العدو سبيلاً إلى قلبه بتلك الواحدة ، لأن الخطرة إذا التفت صاحبها إليها فقد فتق الباب المغلق ، فرمى العدو كلمة في ذلك الفتق ، فمرت الكلمة وصار الباب رتقاً كما كان ، وجرت الكلمة مندرجة في كلام الله ، في غطاء الأمنية ، مخفية مستورة عن القلب ، حتى إذا انتبه القلب لما فيه ، وأخذ من الأهوال والفرع ما لا يحاط به وصفاً عزاه الله بعظم المصيبة التي حلت به » ^(٣) ، فهل كان ذلك سبباً في أن يتهم الرسول ﷺ نفسه أو قلبه ، وأن تتزعزع ثقته فيما يأتي به الوحي إليه

(١) ختم الأولياء ص ٣٥٠ - ٣٥١ .

(٢) انظر في ذلك تفسير الفخر الرازي وتحقيقه القيم عنها ج ٦ ص ١٦٤-١٦٩ وإن يكن الحكيم لم يقبل الاعتراض الوارد على ذلك بأن وقوعه مرة يفتح باب الاحتمال لوقوعه أكثر من مرة ، فنزول الثقة بالوحي ، وانظر أيضاً تفسير ابن كثير ج ٣ ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ ثم قارن ما رواه شاه ولي الدهلوي في كتابه « الحجة البالغة » ج ٢ ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٣) ختم الأولياء ص ٣٥٤ - ٣٥٥ .

بعد ذلك؟ « وهل كان ذلك إلا مرة واحدة؟ أليس قد قبل (النبي ﷺ) من الوحي ما جاء بعد ذلك؟ وهل اتهم نفسه وقلبه فيما كان بعد ذلك؟ بل قال : إنه قد تبين من أمري ما تبين ، فكيف لي بأن لا أصدق ما يرد على قلبي بعد هذا ؟ فهل وقع في ريب مما جاء به الوحي بعد ذلك بأثر عمل الروح على قلبه حتى يصدر الوحي مقبولاً^(١) ثم يعلق على ذلك بأن شأن المحدث إنما هو على هذا الغرار ، وأنه لذلك لا تزول ثقته بما يرد عليه من الحديث ، فيقول « وكذلك المحدث ، إن حل به مثل هذا لم يتركه الله حتى يتداركه فينسخ عن قلبه ما اندرج في حديثه عن رمي الشيطان حتى يطمئن - بعد ذلك - إلى ما يرد - بعد ذلك - من الحديث ، (وإلا) فأين عمل السكينة؟ وأين حراسة الحق وأداؤه عن الله عز وجل؟ ».

ونحن - وإن بدا هذا الكلام محكماً متناسقاً - لا نستطيع أن نقبله كما هو دون تفتيش وتمحيص ، فإن التسليم بوقوع ذلك للنبي ولو مرة واحدة يفتح الباب على مصراعيه لجواز وقوعه أكثر من مرة ، وإذا جاز وقوعه مرات متعددة لم يعد هناك ما يدعو إلى الثقة فيه ، أو الاطمئنان إليه ، وبالتالي لا يصح توجيه اللوم إلى من رده ورفضه ، لأنه - عندئذ - يكون مستنداً على شبهة قوية ، وعلى احتمال قائم أن ما يدعى إلى الإيمان به غير صحيح ، وأنه ليس من كلام الله ، بل هو من كلام العدو ، والدعوى بأن الوحي يحرسه ، والروح تؤيده ، وتختتم عليه فيمتنع بقاء ما يلقي الشيطان ويزول لا تزيد عن أنها تنقل المشكلة من محلها الأصلي - وهو النبوة - إلى محل آخر هو الوحي ، إذ يمكن أن يقال : إذا صح وقوع ذلك ولو مرة واحدة مع وجود حراسة الوحي وتأييد الروح جاز أن يقع أكثر من مرة مع وجود هذه الحراسة وهذا التأييد ، بل جاز أن يقع في عملية التصحيح نفسها ، وهذه عقدة لا مفر منها ، ووجود هذا الاحتمال - ولو كان ضئيلاً - كاف وحده في هدم الثقة المنوطة به ، وهدم ما يترتب عليها من وجود الإيمان .

(١) ختم الأولياء ص ٣٥٥ - ٣٥٦ .

وأما الدعوى الأخرى بأن النبي لم يتردد، ولم يشك، ولم يرتب، ولم يتهم نفسه ولا قلبه بعد ذلك، فهي دعوى، إن صحت في شأن النبي باعتبار حراسته بالوحي، وتأايده بالروح، فإنها لا تصح في شأن أتباعه، أو في شأن الذين يتوجه إليهم بدعوته. لأن حراسته بالوحي وتأايده بالروح شيء يخصه وحده، ولا يدرك منها أتباعه ولا قومه شيئاً، فإذا وجد هو فيها ما يزيل قلقه، ويقوى ثقته، فماذا يزيل الريب والشك عن قومه؟ بعد أن وقع هذا الأمر أمامهم، وليس لديهم مثل ما لديه من هذه الأشياء التي تخصه من بينهم؟

فإذا عدنا بالمشكلة إلى أصلها، وهو الحديث والمحدث، لم نجد داعياً أبداً يجعلنا نلتمس له قياساً على النبوة والنبي، لأن أمر النبوة مبني على الصيانة، والبراءة التامة من كل شبهة أو احتمال، من حيث إننا نتشدد في الأحكام التابعة لها، ونرتب عليها أن الإيمان بها واجب، وأن ردها كفر، أما الحديث والمحدث فلا يلزم أن نتشدد في شأنه كل هذا التشدد، لأننا لم نتشدد في الأحكام المترتبة عليه، كما تشددنا في الأحكام المترتبة على النبوة، ولذلك لا يكفر من رده أو أنكره، بل إن المحدث نفسه ليس ملزماً بما يرد عليه من حديث، بدليل أنه لو ورد عليه ما يخالف الشريعة لأنكره ووجب عليه رده ورفضه، والاستدلال بذلك على أنه ليس من باب الحديث. فليست هنالك - إذن - ضرورة ملزمة تجعلنا نلتمس له قياساً في النبوة والنبي، وتجعلنا - بالتالي - من أجل أن يستقيم القياس نصدق مثل هذه القصص الموضوعة التي لا تعتمد على نقل صحيح، ولا يقبلها عقل سليم^(١).

(١) ويرى الدكتور أحمد الغمراوي أن آيات سورة الحج الأربع لها أهمية خاصة في تاريخ القرآن، لأنها نزلت خارج مكة لا في مكة نفسها، بل بين مكة والمدينة، أي أثناء الهجرة، وذلك يبطل تاريخياً حكاية الغرائق التي استند أصحابها إلى هذه الآيات الأربع بالنات (٥٢ و ٥٣ و ٥٤ و ٥٥ من سورة الحج).

وينبغي - إذن - أن يلتمس له ما يؤكد الثقة فيه ، بأن يستخرج منه هو نفسه أسباب هذه الثقة ، وما ذكره الترمذي بحراسة الحق ، وتأيد السكينة كاف في ذلك ، دون الحاجة إلى قياس ، نعم هو غير ملزم لغير المحدث ، لأن هذه الأشياء تخصه دون غيره ، والحكيم نفسه لا يدعى أكثر من ذلك ، وما دامت الثقة فيه مطلوبة من المحدث فقط دون غيره من الناس فاختصاصه بحراسة الحق ، وتأيد السكينة ، كاف له في تحصيل هذه الثقة واستقرار هذه الطمأنينة ، ثم تكون هنالك شواهد أخرى تزرع الثقة نحوه في قلوب من حوله ، مثل موافقته للشريعة ، وعدم مخالفته لها ، فمن اطمأن إليه بمقتضى هذه الشواهد فعسى أن يكون قد صادف وجه الحق ، ومن لم يطمئن إليه ، ولم تكفه هذه الشواهد ، فهو الذي يقول عنه الحكيم : إنه يخيب ويصير ذلك وبالاً عليه ويبهت قلبه .

لذلك ، فنحن نرفض هذه القصة ، ونرفض ما ترتب عليها من قياس ، وما ترتب على هذا القياس من أحكام . نعم قد نقبل هذه الأحكام لسبب

-- ويرى أن حكاية الغرائق من اختلاق الزنادقة كما قال ابن إسحق صاحب السيرة ، فابن إسحق ينكر تلك الحكاية تاريخياً كل الإنكار ، وقد أبطلها الثقة من أهل الحديث ، ومن بينهم جميع أصحاب الصحاح ، فزيفوا ما اتصل بها من الروايات ، وأثبتوا أنها كلها مرسلة أو منقطعة ، إلى حد أن أصحاب الصحاح لم يرو واحد منهم شيئاً منها ، كذلك أبطلها أعيان النظار من علماء المسلمين بإقامة الدليل العقلي بعد الدليل على أن تلك الحكاية فرية مستحيلة الوقوع .

ثم قال : لكن لم أجد أحداً في القديم أو الحديث انتبه إلى أن الآيات التي استند إليها مروجو تلك الحكاية - بسوء التأويل ، أو بقبول ما لم يثبت من الروايات - لم تنزل بمكة ، كما تقتضيه تلك الحكاية ، بل نزلت أثناء الهجرة بين مكة والمدينة . ومعنى ذلك أنها نزلت بعد آيات سورة النجم - التي اختلقت فيها حكاية الغرائق - بما لا يقل عن ثلاث سنين . وذلك ينهب تاريخياً بأساس تلك الحكاية ، ويظهر بوضوح أنها من اختلاق الزنادقة كما قال ابن إسحق .

انظر مجلة نور الإسلام : العدد الأول من السنة الخامسة والعشرين (محرم ١٣٧٨ هـ - يولية ١٩٥٨) .

آخر غير هذا القياس مثل هذا الذي ذكرناه ، وإن يكن غير كاف في وضع الحديث في نفس المنزلة التي أراد الحكيم أن يضعها فيه ، من حيث مقارنته بالنبوة ، لكنه كاف في وضعه في حدود منزلته دون مبالغة أو مغالاة ، وهي المنزلة التي يعترف الحكيم الترمذي بها ، تلك هي حدود الشريعة ، فما وافق الشريعة قبلناه ، وما خالفها رفضناه ، وعرفنا أنه من إلقاء الشيطان ، فللحديث مقياس هو الشريعة ، ومثل ذلك لا يمكن أن يتم بشأن النبوة ، لأنها مقياس نفسها ، ومقياس غيرها ، وإذا فسد المقياس فبأي شيء نقيسه !؟

* * *

وإذا بلغنا هذا الموضع من نظرية الحكيم في العلاقة بين الولاية والنبوة ، وإيضاح الأسس التي يمكن أن ينبني عليها الاتصال بالملا الأعلى ، وكيف تحصل أنواع من العلوم بطريق آخر غير طريق الحواس ، وهو طريق الكشف - وهي أسس متكاملة من استعداد نفسي في جانب العبد ، وإرادة إلهية مطلقة - وإظهار التدرج تبعاً لذلك كله من أدنى درجات الكشف وهي الرؤيا إلى أعلى درجاته وهي الوحي ، لا بد بعد ذلك أن تبرز أمام أبصارنا نظرية تحمل وجوه شبه كثيرة تدفع الباحث دفعاً لذكرها بجوار نظرية الحكيم ، حتى يتبين لنا مقدار هذا التشابه ، وتتضح أماكن الافتراق ، تلك هي نظرية النبوة لأبي نصر الفارابي ، الذي ولد عام ٢٥٩هـ ، وتوفي بعد شيخنا بنحو عشرين عاماً على الأقل ، أي في عام ٣٣٩هـ ، وكان معاصراً له في أكثر أعوام حياته خصباً وإنتاجاً .

قد يدفعنا اشتراك هذين العلمين البارزين في تاريخ الثقافة الإسلامية ، في التعرض لموضوع واحد ، إلى التساؤل عن السبب الجامع الذي حدا بهما إلى التطرق إلى هذه الناحية من البحث ، وذلك قبل أن نعرض إلى نواحي التشابه والاختلاف بينهما .

لقد تعرض الدكتور إبراهيم مذكور في كتابه « في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه » إلى ذكر دوافع الفارابي التي دفعته لوضع نظريته ، فبين أن مشكلة الوحي قد أثرت في العالم العربي منذ بدأ النبي ﷺ دعوته ، فأنكر كفار قريش أن يكلم بشر من السماء ، بيد أن معجزاته بهرتهم وأفحمتهم ، وتلقى المسلمون هذه المسألة بالقبول والتسليم دون أن يسألوا عن النبوة في سرها وأساسها ، أو عن المعجزات في عللها وأسبابها ، إلا أن هذا التسليم الهادئ لم يطل أمره ، إذ تسرب إليهم كثير من الشكوك والأوهام بفعل العناصر الأجنبية التي اختلطت بالمسلمين ، وجعلت تنفث فيهم كثيراً من سموها انتقاماً من الدين الجديد وحضارته الجديدة ، الذي سلبهم نفوذهم وسلطانهم ، وحطم عزتهم وأمجادهم ، وأشار بهذا الصدد إلى المزدكية والمانوية والسمنية وغيرهم ، وإلى الحركة العلمية في مناقشتهم والرد عليهم . وأن من أراد أن يصيب مقتلًا من الأديان السماوية عامة فإن أقرب شيء إليه أن يشكك في إمكان الأساس الذي تعتمد عليه هذه الأديان وهو النبوة والوحي ، فإن منكري النبوة ينقضون الدين من أساسه ، ويهدمون الحضارة الإسلامية كلها ، وقد برز في هذه الناحية رجلان أصابا في ذلك شهرة واسعة ، واستنفدا مجهوداً ضخماً في الرد عليهما ، أولهما : ابن الراوندي ، الذي لا يعرف بالدقة تاريخ مولده ولا تاريخ وفاته ، ويغلب على الظن أنه مات في أخريات القرن الثالث ، وثانيهما : أبو بكر محمد ابن زكريا الرازي ، المتوفى عام ٣١٣هـ ، وليس من غرضنا هنا ذكر أقوالهما وطريقتهما في الهجوم على الأديان من هذه الناحية ، فقد تكفل الباحث بما فيه الكفاية من ذلك في بحثه ، ولكن ذلك يمهد الذهن لمعرفة هذا الجو المملوء بالحوار والمناقشة في موضوع النبوة الخطير ، وهو الجو الذي نشأ فيه الفارابي . وكان لابد له أن يقاسم في المعركة بنصيب ، لا سيما وهو معاصر لابن الراوندي والرازي معاً^(١).

(١) في الفلسفة الإسلامية ص ٨٠-٩٢ .

ويرى الدكتور مذكور بالإضافة إلى ذلك أن الفارابي فيلسوف مسلم ، وليس شيء ألزم لفيلسوف مسلم من أن يحتفظ في مذهبه بمكان للنبوة والوحي إذا شاء أن تقبل فلسفته وتقابل بالتسامح من جانب إخوانه المسلمين ، وأن الفارابي كان أول من ذهب إليها ، وفصل القول فيها ، وعرفت بعد ذلك نظرية النبوة مكانها لدى فلاسفة الإسلام^(١).

وإذا لم نجد بأساً من قبول هذه الدوافع بالنسبة للفارابي ، فإننا نشك كثيراً في إمكان قبولها بالنسبة للحكيم ، فإن حديثه عن النبوة جزء لا يتجزأ من نظريته الصوفية بما فيها نظريته في الولاية ، ولا يمكن أن تتم نظريته في الولاية ما لم تقبل نظرية النبوة ، وارتباط النبوة بالولاية في نظريته يلاحظ من طرفين : الأول أنها أساس يبني على قبوله قبول نظرية الولاية ، الثاني أن النبوة هي قمة المراتب في الاتصال بالله ، فهي إذن من صميم مذهبه ، بمعنى أن نظريته في الولاية مرتبطة بالنبوة بداية ونهاية ، بحيث يصبح حديثه عن الولاية غير ذي موضوع إذا لم يكن مرتبطاً ومؤيداً بالحديث عن النبوة .

أما الفارابي فإن نظرية النبوة تبدو في مذهبه كجزء ملحق كان يمكن أن يتم بدونه ، ولو صرفنا النظر عنه لم يتأثر مذهبه ، وتكون نظريته في النبوة أشبه بنتيجة ثانوية لمقدماته في ناحية الاتصال بالملا الأعلى .

ويمكن تشبيه وضع كل منهما بمن يتسلق ربوة على قمته نظرية النبوة ، أحدهما هابط والآخر صاعد ، فالحكيم يبدأ الدرج من أعلاه ، ولا يستقر ما لم يبلغ السفح ، فهو لا يستطيع أن يصل إلى هذا السفح ما لم يعبر القمة . أما الفارابي فيبدأ من السفح ، ويستطيع أن يستقر حيث يريد ، فإن أراد أن يعبر القمة عبرها إلى أعلاه ، وإن أراد أعرض عنها دون أن يبدو في سيره انقطاع أو توقف ، لأن هذا هو منتهى ما أراد الوصول إليه ، وهذا أيضاً من الفروق المهمة - كما سيأتي بيانه - بين كل منهما .

(١) في الفلسفة الإسلامية ص ٨١-٨٢ .

فالحكيم يعرض لهذه النظرية قصداً وبالذات ، تمهيداً لنظريته في الولاية من ناحية ، وبلوغاً إلى نهاية هذه النظرية من ناحية أخرى ، فدافع الحكيم لبيان هذه النظرية وتأصيلها لم يكن ناشئاً من شيء خارج مذهبه وفلسفته الخاصة كما هو الشأن بالنسبة للفارابي . أما الفارابي فيعرض لها عَرَضاً كجزء مكمل لفلسفته ، قد يقصد به رد المنكرين وأصحاب الشبه ، أو قد يقصد به استمالة المسلمين لفلسفته ، لكنه لا يقصد أن يكون أساساً من أسس فلسفته أو عنصراً من عناصرها الرئيسية .

نعم ، نحن لا نغفل ما يكون لتيار الثقافة العام من تأثير في مباحث رواد الفكر في أي جيل ، فإنهم - لا شك - يتعرضون لمشاكل عصرهم - بقصد أو بغير قصد - لكن فرق بين من يتعرض لمشكلة من هذه المشاكل على أنها مسألة جانبية ، يعالجها لأسباب خارجية بجوار المسائل الأخرى ، ومن يتعرض لها على أنها مسألة المسائل التي يعالجها لأسباب ذاتية ، بحيث تدور حولها كل مسائله ومباحثه الأصلية ، ولعل ذلك يعطي من الأصالة والعمق في جانب ما لا يعطيه للجانب الآخر .

وعلى ذلك ، فنحن لا نتبين هنالك سبباً مشتركاً بينهما لتأصيل هذه النظرية والتعرض لها غير السبب العام الذي يشترك فيه كل رواد الفكر عند التعرض لمشكلة ما من حيث إنها من مشاكل الساعة ، وأن بعضهم يتعرض لها كمسألة عامة لا تهمه إلا بقدر ما تهم المجتمع الذي يعيش فيه ، كما يراه مذكور بالنسبة للفارابي ، وأن بعضهم الآخر يتعرض لها لأنها مسألته ومشكلته الخاصة كما نراه نحن بالنسبة للحكيم .

على أن عدم الاشتراك بينهما في الدوافع لا يمنعنا من المضي في بيان نواحي الاشتراك بينهما في السمات المختلفة لهذه النظرية . وإذا كنا قد عرفنا قدراً كافياً من نظرية الحكيم عن النبوة أثناء عرضنا لنظريته في الولاية ، التي شملت نظرية النبوة ، فلا بد أن نعرض من نظرية الفارابي عن النبوة قدراً كافياً يمهد لنا أسباب البحث والحديث .

يرى الفارابي أن جميع الموجودات قد صدرت عن الله بطريقة عقلية على مراتب ، فتبتدئ بأكملها وجوداً ، ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً ، والموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها ، وهو وجود بغير علة ، برئ من جميع أنحاء النقص ، وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص ، واحد أو أكثر ، ووجوده خلو من كل مادة « ولذلك فلا صورة له ، فهو إذن عقل بالفعل ، لأن المانع للصورة من أن تكون عقلاً ، وأن تعقل بالفعل هو المادة التي فيها يوجد الشيء ، فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج إلى مادة كان ذلك الشيء بجوهره عقلاً بالفعل ، وتلك حال الأول » ، « وهو أيضاً معقول بجوهره ، فإن المانع أيضاً للشيء من أن يكون بالفعل معقولاً هو المادة ، وهو معقول من جهة ما هو عقل ، لأن الذي هويته عقل ليس يحتاج في أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو نفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل ، وبأن ذاته تعقله معقولاً بالفعل »^(١) وهو بما يعقل من ذاته تظهر عنه الأشياء « لكونه عالمًا بذاته ، وبأنه مبدأ النظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه » ولكن « اللازم عن الأول يجب أن يكون إحدى الذات ، لأن الأول إحدى الذات من كل جهة ، ويقتضي الواحد من كل جهة واحداً ، ويجب أن يكون هذا إحدى الذات أمراً مفارقاً »^(٢) وبذلك يفيض من الأول وجود الثاني ، وهذا « الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ، ولا هو مادة ، فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته ، فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى ، والثالث أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، فيما يتجوهر به في ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ، ربما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع »^(٣).

(٢) رسالة في إثبات المفارقات ص ٤ .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

وهكذا تمضي السلسلة من الأول إلى الحادي عشر وهو « أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، لكن عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً ، وهي الأشياء المفارقة ، التي هي في جواهرها عقول ومعقولات ، وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية »^(١).

فالعقول الصادرة عن الأول عشرة ، عاشرها وهو أدناها منزلة هو العقل الفعال ، ويقوم كل عقل من هذه العقول بتدبير جسم سماوي من الأجسام التسعة ، وتسمى بالأفلاك ما عدا العقل العاشر الفعال ، فإنه يتولى تدبير عالم ما دون فلك القمر ، وهو عالم الكون والفساد .

ولما كان الفارابي من أكثر فلاسفة الإسلام اشتغالا بالمسائل الاجتماعية ، وكانت فلسفته تتجه اتجاهاً سياسياً واضحاً ، فقد تعرض بالتفصيل لتكوين المدن ، وللسياسة المدنية ، وكتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » يكاد يكون خالصاً لهذا الاتجاه .

ويرى الفارابي أن « المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه ، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب » كذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات ، وفيها إنسان هو رئيس وآخر يقرب مراتبها من الرئيس^(٢) وتترتب أعضاء المدينة حسب قربها من منزلة الرئيس ، وحسب كونها خادمة أو مخدومة ، وحسب نوع الخدمة التي تقوم بها ، كما تترتب أعضاء البدن » غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التي لها : قوى طبيعية ، وأجزاء المدينة ، وإن كانوا طبيعيين ، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية^(٣) وليست « صناعة رئاسة المدينة الفاضلة أي صناعة ما اتفقت

(١) المدينة الفاضلة ص ٢٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٢ - ٧٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٧٣ .

ولا أي مملكة ما اتفقت ، وكما أن الرئيس الأول في جنس لا يمكن أن يرؤسه شيء من ذلك الجنس... كذلك الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغي أن يكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلاً ، ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرؤسه إنسان أصلاً ، وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل ، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل ، قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذي قلنا ، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل إما في وقت اليقظة أو في وقت النوم عن العقل الفعال الجزئيات إما بنفسها ، أو بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها»^(١).

وابتداء من هذا المنطلق تأتي نظرية الفارابي عن النبوة ، فهو بعد أن يبين أجزاء النفس الإنسانية وقواها يشرح كيف تعقل القوة الناطقة ، فيرى أن العقل الهولاني ، وهو العقل الذي يحصل للإنسان في أول أمره ، عقل بالقوة ، معد لكي يقبل رسم المعقولات ، فإذا حصلت فيه المعقولات صار عقلاً بالفعل ، وأن هذه المعقولات تظل معقولات بالقوة حتى تحصل في العقل بالفعل فتصير معقولات بالفعل ، فالمعقولات قبل أن تعقل تكون معقولات بالقوة ، ويكون العقل بالنسبة لها عقلاً بالقوة ، وبعد أن تعقل تصبح معقولات بالفعل ، ويصبح العقل بالنسبة لها عقلاً بالفعل ، وإن ظل عقلاً بالقوة بالنسبة لما لم يعقله بعد من المعقولات ، ومن شأن هذا العقل أن يدرك المعقولات المنتزعة من موادها ، فإذا أصبح قادراً على إدراك الصور المفارقة التي ليست في مادة سمى عقلاً مستفاداً «فأي إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها صار عقلاً بالفعل ، ومعقولاً بالفعل ، وصار المعقول منه هو الذي يعقل ، وحصل له حينئذ عقل بالفعل ، رتبته فوق العقل المنفعل أتم وأشد مفارقة للمادة ، ومقاربة من العقل الفعال ، ويسمى

(١) المدينة الفاضلة ص ٧٦ - ٧٧ .

العقل المستفاد ، ويصير متوسطاً بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال ، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر^(١).

ثم إن العقل الهولاني ، أو العقل بالقوة ، ليس في طبيعته ما يجعله من تلقاء نفسه عقلاً بالفعل ، كما أن المعقولات التي تجرد من مادتها ليس في جواهرها كفاية في أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل ، بل تحتاج لكي تصير عقلاً ومعقولاتاً بالفعل إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل ، والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما ، جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة ، ويشبهه الفارابي بالنسبة إلى العقل والمعقولات بضوء الشمس بالنسبة للبصر والمبصرات ، ففعل هذا العقل المفارق في العقل الهولاني شبيه فعل الشمس في البصر ، فلذلك سمى العقل الفعال^(٢) ، أما العقل المستفاد فإنه قد بلغ مرتبة يستطيع معها أن يتلقى المعلومات مباشرة من العقل الفعال ، لأنه يدرك المعقولات المفارقة التي ليست في مادة . وبهذا ندرك أن العقل الأول والثاني مرتبطان بإدراك المعقولات الجزئية المنتزعة من موادها ، بخلاف الثالث وهو العقل المستفاد ، فهو يدرك المعلومات الكلية الموجودة بالفعل في العقول المفارقة . ولما كان العقل الأول والثاني مرتبطين بإدراك المعلومات الجزئية المنتزعة من موادها ، فإنهما يدركان ذلك عن طريق القوة المتخيلة ، وهي التي يحفظ بها الإنسان ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهي بالطبع حاکمة على المحسوسات ، ومتحكمة عليها ، وذلك أنها تفرد بعضها عن بعض ، وتركب بعضها إلى بعض ، تركيبات مختلفة ، يتفق في بعضها أن تكون موافقة للمحسوس ، وفي بعضها أن تكون مخالفة له^(٣) ،

(١) المدينة الفاضلة ص ٧٧ - ٧٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٦ .

فإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة»^(١) .

فالقوة المتخيلة - إذن - تأخذ من القوة الحاسة ، وتؤدي إلى القوة الناطقة ، ولها فيما بين ذلك عملها الخاص بها ، من تركيب وتحليل ، ولها عمل ثالث هو المحاكاة ، فإنها خاصة من بين سائر قوى النفس لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها^(٢) ، كما تحاكي المعقولات أحياناً ببعض صور المحسوسات المحفوظة لديها ، بل إنها قد تخلق من الصور المخترنة لديها قدراً مبتكراً ليس له في الخارج وجود .

وبناء على نشاط هذه المخيلة التي تقوم بدور هام في مختلف الظواهر النفسية ، عقلية وعاطفية ونزوعية ، يمكن تفسير ظاهرة الرؤى والمنامات .

وقد عقد الفارابي لذلك فصلاً خاصاً في « آراء أهل المدينة الفاضلة »^(٣) بين فيه أن القوة المتخيلة تكون مشغولة بما تورده القوة الحاسة إليها في وقت ما تحس بالفعل ، وفي نفس الوقت تكون مشغولة بإمداد القوة الناطقة ، والقوة النزوعية بصور هذه المحسوسات ، فإذا عرض لهذه القوى ، الحاسة والنزوعية والناطقة ، أن لا تقوم بأفعالها ، كما يعرض في حال النوم ، فإن القوة المتخيلة تفرغ لنفسها ، وتعود إلى ما هو محفوظ لديها من رسوم المحسوسات لتفعل فيها أفعالها الخاصة ، بتركيب بعضها إلى بعض ، أو بفصل بعضها عن بعض ، أو بالمحاكاة .

وللمحاكاة أهمية بالغة في تعليل الأحلام والرؤى ، فالقوة المتخيلة من خلال تأثيرها ببعض المحسوسات أو الأحوال النفسية أو العضوية أو المدركات العقلية ، ومن خلال قدرتها على التركيب والتحليل ، والابتكار والتشكيل ، تقوم بمحاكاتها بما يشهها مما لديها من صور المحسوسات ،

(١) المدينة الفاضلة ص ٥٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٣ .

(٣) بعنوان « القول في سبب المنامات » ص ٦٣-٦٨ .

فإذا صادفت مزاج البدن رطباً حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة ، مثل المياه والسباحة فيها .. وقد تحاكي أعمال القوة النزوعية فيتحرك النائم أثناء نومه تحت تأثير عامل داخل تحاكيه القوة المتخيلة بصورة ما تستجيب له أعضاؤه بالحركة ، كما يحدث في اليقظة .

وكما أن القوة الناطقة لا تقبل الرطوبة نفسها ، وإنما تقبل معناها وماهيتها ، لأن طبيعة القوة الناطقة هو التعقل ، فإن القوة المتخيلة ، من حيث هي قوة نفسانية ، لا تنفعل إلا بحسب ما في طبيعتها أن تقبله ، ولذلك لا تصير رطبة تحت تأثير الأجسام الرطبة ، بل تقبل تلك الرطوبة بما يحاكيها من المحسوسات ، ولما لم يكن « لها أن تقبل المعقولات معقولات فإن القوة الناطقة متى أعطتها المعقولات التي حصلت لديها ، لم تقبلها كما هي في القوة الناطقة ، لكن تحاكيها بما تحاكيها من المحسوسات .

وهذا يفسر لنا تفسيراً كافياً الأحلام والرؤى التي ترتبط بالميول الكامنة ، والإحساسات السابقة أو المصاحبة ، لكنه يظل قاصراً عن تفسير تلك الرؤى التي تصدق بعد حدوثها ، إما بذاتها ، أو بتأويلها ، فإنها لا تتعلق بإحساس أو حوادث سابقة ولا مصاحبة ، بل بجزئيات لاحقة .

لحل هذا الإشكال يرى الفارابي أن القوة الناطقة ضربان : نظري وعملي ، فالنظري من شأنه أن يعقل المعقولات التي شأنها أن تعلم ، والعملية شأنه أن يعقل الجزئيات الحاضرة والمستقبلية ، ولما كانت المتخيلة على صلة بالقوة الناطقة بضربيهما ، فإن الذي يفيض على القوة الناطقة من العقل الفعال ليخرجها من القوة إلى الفعل ، كالضوء بالنسبة للبصر ، قد يفيض منه على القوة المتخيلة ما يعطيها « أحياناً المعقولات التي من شأنها أن تحصل في الناطقة النظرية ، وأحياناً الجزئيات المحسوسات التي شأنها أن تحصل في الناطقة العملية ، فتقبل (المتخيلة) المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات ، التي تركيبها هي ، وتقبل الجزئيات ، أحياناً بأن تتخيلها كما هي ، وأحياناً

بأن تحاكيها بمحسوسات أخر»^(١) فما تقبله من الجزئيات يكون منامات ورؤى صادقة ، وما تقبله من المعقولات بمحاكياتها يكون كهانات على الأشياء الإلهية .

لم يبق - إذن - إلا خطوة واحدة لنحل قضية الوحي والنبوة . ذلك لأن الاكتفاء بتوضيح حقيقة الرؤى التي تقع أثناء النوم لا يكفي لشرح النبوة التي ينزل فيها الوحي على النبي يقظة كما يرى الرؤى الصادقة أثناء النوم ، وقد عالجه الفارابي في فصل تال مباشرة تحت عنوان « القول في الوحي ورؤية الملك »^(٢) فذكر أن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً ، كانت^(٣) المحسوسات الواردة عليها من خارج - أي في وقت اليقظة - لا تستولى عليها استيلاء يستغرقه بأسرها ، ولا خدمتها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة ، مثل حالها عند تحليلها منها في وقت النوم » فما يحدث للقوة المتخيلة أثناء النوم من تفرغها لأعمالها الخاصة يحدث لها يقظة ، إذا كانت قوية كاملة جداً ، ولا يمتنع حينئذ « أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية ، أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة ، وسائر الموجودات الشريفة ، ويراهما ، فيكون له بما فيها من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية ، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة ، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة » .

(٢) ص ٦٨ .

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٨ .

(٣) في الأصل « وكانت » والمعنى لا يستقيم ، لأن كانت وما بعدها هنا واقع في جواب إذا .

وعلى ذلك فما يفيض من العقل الفعال على الإنسان خلال قوته المتخيلة من الجزئيات أثناء النوم ، فيقبله بنفسه أو بما يحاكيه من المحسوسات يكون رؤيا صادقة ، وما يعطيه من المعقولات أثناء النوم فيقبله بما يحاكيه من المحسوسات يكون كهانات على الأشياء الإلهية ، وما يعطيه من المفارقة وسائر الموجودات الشريفة أثناء اليقظة فيقبله بما يحاكيه ، ويراه بنفسه أو بمحاكياته يكون نبوة بالأشياء الإلهية . أما من يرى بعض الصور الشريفة في يقظته وبعضها في نومه ، أو يتخيلها في نفسه ولا يراها ، أو من يراها في نومه فقط ، فهؤلاء دون الأنبياء ، ويتفاوتون على درجاتهم تفاوتاً كبيراً ، وهنا يشير الفارابي إلى جماعة الأولياء والواصلين الذين يتفوقون مع الأنبياء في بعض النواحي ، ويختلفون عنهم في نواح أخرى^(١).

ويمكن القول - إذن - بأن ميزة النبي الأولى في رأي الفارابي أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من أن يقبل المعقولات المفارقة^(٢) عن العقل الفعال بمحاكياتها ، وأن يراها يقظة كما يقبلها أثناء النوم .

ومن البديهي أن يقبل الجزئيات أيضاً في اليقظة والمنام ، ولكنها ليست الفارق الرئيسي بين النبي وبين من هم دونه ، بل الفارق الرئيسي كما قرنا هو أن يقبل المعقولات المفارقة ، وأن يرى محاكياتها يقظة .

وبعد أن قرنا نظرية الفارابي في هذا الموجز - الذي أثرنا أن يكون أغلبه من نصوص الفارابي نفسه ، حتى تكون مقارنتنا بينه وبين الترمذي واضحة بينة الأساس - نستطيع أن نقول إن الإطار العام لكل من النظريتين متشابه إلى حد كبير ، فكل منهما يعتمد على أساس من علم النفس يقرره في مذهبه ، ويقرر أن هنالك قوة نفسية في الإنسان يمكن له بها أن يكون على صلة

(١) الدكتور مذكور : في الفلسفة الإسلامية ص ٩١ .

(٢) على خلاف ما رآه الدكتور إبراهيم مذكور في كتابه المذكور ص ٨٩ - ٩٠ حيث رأى أن الفارق بين النبي وغيره عند الفارابي أن النبي يرى هذه الجزئيات في اليقظة والنوم بينما يراها غيره في النوم فقط ، وهذا يخالف نص الفارابي صراحة .

ما بالملا الأعلى ، وأنه لكي يمكن لهذه القوة أن تحظى بهذه الصلة فعلاً لا بد أن تخلو من الشواغل الخارجية ، والصوارف المادية ، فإذا استطاعت أن تتخلص من هذه الشواغل وأن تعود إلى حالتها الفطرية فقد يمكن لها أن تنال هذه الصلة بوجه من الوجود .

ثم إن كلاً منهما يركز في نظريته عن النبوة على مرتكز واحد ، هو الرؤيا الصادقة ، وليس لها إلا تعليل واحد عند كل منهما هو الاتصال بالملا الأعلى ، ثم يتدرج كل منهما بمراتب وضوح الكشف ابتداء من الرؤيا مناماً إلى أن تنتهي بالوحي يقظة ، عند كل منهما بالنسبة للنبوة .

لكن هذا الإطار الواسع العام يحتوي على كثير من التفصيلات لا تسهل المقاربة فيها ، ولكن تنبغي الموازنة بينها حتى يتبين الفرق واضحاً بين كل من النظريتين ، فما هي هذه القوة الصالحة للاتصال بالملا الأعلى وما هي صلتها بسائر القوى النفسية ومنزلتها من قوى الإدراك ؟ وكيف تخلو من الشواغل الخارجية ؟ وتفرغ لصلاتها السماوية ؟ وما هو المقصود بالملا الأعلى ؟ وما هو الهدف الأخير من ذلك ؟ ثم ما هي منزلة كل من النظريتين في إطار المذهب العام لكل منهما ؟؟ كل هذه مسائل أساسية تشكل علامات هامة للتمييز بين النظريتين ، ولتقدير كل منهما ووضعها في منزلتها اللاتقة في تاريخ الفكر الإنساني ، ولن نخوض الآن في أسس علم النفس عند كل منهما^(١) ، لكننا نلاحظ هنا - ملاحظة عابرة - نظرة كل منهما إلى القلب والعقل ، فنجدهما معاً يشبهان القلب بالرئيس وسائر الأعضاء بالرعية أو الخدم ، إلا أن هذا التشبيه عند الحكيم يشمل الناحيتين البدنية والنفسية ، وتنال سائر القوى النفسية مراتبها حسب قربها منه وطاعتها له ، بينما هو عند الفارابي يقتصر على الناحية البدنية وحدها ، أما الناحية النفسية عنده فيتبوأ العقل فيها مركز الصدارة ، وتنال سائر القوى مراتبها حسب

(١) لأن ذلك يستغرق مكاناً كبيراً من ناحية ، ولأنه يخرج بنا عن موضوع بحثنا من ناحية أخرى ، فوق أنه يمكن الرجوع إليه في محاله من كتبهم ورسائلهم .

قربها منه ومنزلة خدمتها له ، وتختلف بالتالي نظرة كل منهما إلى أشرف القوى التي يمكن أن تتصل بالملا الأعلى ، فتكون عند الحكيم القلب ، وتكون عند الفارابي العقل ، إذا وصل إلى درجة العقل المستفاد .

لكن العقل لا يشكل أهمية كبيرة في نظرية الفارابي عن النبوة ، وإنما يلجأ إلى قوة نفسية أخرى ، يرى أنها هي التي يتم خلالها الوحي والتنبؤ ، تلك هي القوة المتخيلة ، وهي قوة ثانوية بالنسبة إلى العقل ، وهي لا تدرك المعقولات المفارقة بذواتها ، وإنما تدركها بمحاكياتها من صور المحسوسات التي تحفظها لديها . و فرق كبير بين إدراك الشيء بذاته وبين إدراكه بما يحاكيه ، فإن إدراكه بما يحاكيه تمثيل وتخيل ، وليس إلا نوعاً من إدراك الشيء بوسائل وسيطة لمناسبة ما ، قد تكون أدنى مناسبة ، فوق أنها تعتمد على اختلاف القوة المتخيلة وقوة تصرفها فيما لديها من صور المحسوسات وفي مدى رصيدها من هذه الصور التي تصلح لمحاكاة هذه المعقولات ، لا على وضوح هذه المعقولات في أنفسها ، وانطباعها بذواتها في قوة الإدراك ، وقد لا نتصور أن ما يرد على القوة المتخيلة من الملا الأعلى يمكن لها أن تؤديه إلى العقل كما تؤدي له صور المحسوسات والجزئيات التي تنطبع فيها ، لأن العقل أعلى رتبة منها ، وأقدر على الاتصال بالملا الأعلى ، وما ينال القوة المتخيلة من هذه الصلة إنما هو غيض من فيض بالنسبة لما ينال العقل ، لأن العقل هو القوة الأساسية في الإنسان التي يفيض عليها من العقل الفعال ما يخرجها من القوة إلى الفعل ، ثم لا تزال ترقى حتى تصل إلى درجة العقل المستفاد ، وعندئذ لا يكون بينها وبين العقل الفعال شيء آخر ، فتتصل به مباشرة ، وقد يحدث إلى جوار ذلك أن ينال القوة المتخيلة - تحت شروط خاصة - شيء من هذا الفيض ، فكيف إذن تقوم القوة المتخيلة بأداء ما يفيض عليها من ذلك إلى العقل ، وهو الأصل في قبول هذا الفيض ؟ وإنما يتم هذا إذا قلنا إن عملية الفيض على القوة المتخيلة تتم بجانب عملية الفيض على العقل ، لكن هذا غير واضح في حديث الفارابي ، بل لعله يميل إلى الفصل بين المسألتين ،

ويرى أنه قد يفيض العقل الفعال على القوة المتخيلة بعض ما يمكن أن يفيض به على العقل ، وإن لم يتم مثل هذا الفيض بالنسبة للعقل ، ولهذا فالنبي يكون بما فاض على قوته المتخيلة من المعقولات نبياً ، وقد يحدث أن ينال بعقله مثل هذا الفيض من العقل الفعال فيكون حكيماً فيلسوفاً إلى جانب كونه نبياً ، وإذا حصل ذلك في كلا جزأى قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم في قوته المتخيلة كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه ، فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة ، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً متعقلاً على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ، ومنحبراً بما هو الآن من الجزئيات^(١) ، فنبوته ليست بما يفيض على عقله ، بل بما يفيض على قوته المتخيلة ، ويجوز مع ذلك أن يكون حكيماً فيلسوفاً إذا فاض من العقل الفعال إلى عقله ، وقد لا يكون حكيماً فيلسوفاً إذا لم ينل هذا الفيض .

فإذا قارنا ذلك بما عند الحكيم وجدنا أنه يجعل محل هذا الاتصال أشرف قوة نفسية عنده وهي القلب ، والقلب في مذهبه رئيس كل القوى البدنية والنفسية ، وهو في نفس الوقت ليس مقطوع الصلة بقوى الإدراك الأخرى ، بل إن قوى الإدراك عنده متشابكة متعاونة متضافرة ، فما يرد على القلب من أنوار هذا الكشف ينعكس في ساحة الصدر لتراه عين الفؤاد وعين العقل ، فيتم إدراكه بنفسه ، وكما هو دون تخيل أو تمثيل ، بالقلب والعقل وتتوزع آثار هذا الإدراك بالتالي على سائر القوى الأخرى ، فليس هناك انفصال بين ما يدركه القلب وما يدركه العقل في هذه الناحية ، كما لاحظناه عند الفارابي ، وليست المعرفة عن هذا الطريق موزعة بين طائفتين ، كما جعلها الفارابي بين طائفة الحكماء والفلاسفة الذين يتصلون بعقولهم ، وبين

(١) المدينة الفاضلة ص ٧٨ - ٧٩ .

طائفة أخرى يتم اتصالهم بقوتهم المتخيلة هم الأنبياء والأولياء ، بل هي طائفة واحدة تتدرج في مراتبها حتى يكون أشرفها وأعلاها هو النبي الذي يوحي إليه ، نعم نجد عند الحكيم شيئاً قريباً من ذلك ، هو تفسيره للرؤيا ، حيث يرى إن الإنسان أثناء النوم تخرج نفسه - خالية عما يرد عليها من أشغال البدن - منصرفة عن دواعي الشهوات - فيسمح لها - إذا كانت على طهارة - أن تسجد تحت العرش ، فإذا عادت أدت إلى الروح ما شاهدت في عالم الملكوت من رؤى شريفة ، وهذا على خلاف ما نراه لديه من تفسيره لأنواع الكشف الأخرى من أنها عن طريق ورود الأنوار على القلب . على أن ذلك ليس بقادح في فكرته ، لأنه لا يقسم أنواع المعرفة التي تحصل عن طريقها كما هو حاصل عند الفارابي ، غاية ما في الأمر أنه يضع الرؤيا في منزلتها من سلسلة متناسقة مطردة الحلقات تبدأ بالرؤيا الصادقة ، وتنتهي بالوحي الصريح .

وهذا يلفت نظرنا إلى ناحية افتراق أخرى ، تلك هي نظرة كل منهما إلى الشروط التي يتم فيها مثل هذا الاتصال ، فبينما نرى الفارابي يرجع ذلك إلى عدم استغراق القوة المتخيلة في استقبال أعمال الحس التي ترد عليها من الحاسة ، وإيرادها إلى القوة الناطقة ، سواء كان ذلك بسبب توقف هذه الأعمال أثناء النوم ، أو بسبب كمال هذه القوة بحيث يبقى فيها - مع وجود هذه الأعمال - أثناء اليقظة فضل كبير تقوم فيه بأعمالها الخاصة ، نرى الحكيم لا يعتبر هذا الشرط إلا في حالة واحدة هي حالة الرؤيا عندما تتخلى النفس عن أعمال البدن . وحتى في هذه الحالة ليس المقصود قاصراً على توقف أعمال البدن وعدم ورود أحاسيس خارجية تشغل النفس ، ولكن هذه الحالة تساعد على انصراف النفس عن شهواتها ، وتلك هي العلة الحقيقية من وراء ذكره لتفرغ النفس من أعمال البدن ، وذلك يهيئ النفس لاستقبال هذه الرؤى .

وهنا نستطيع أن نرى الفارق الكبير بين نظرة كل منهما لموضوع الكشف والاتصال بالملا الأعلى ، فالفارابي يقصر هذا النشاط على قوة نفسية واحدة

هي القوة المتخيلة ، ويترك الأمر للمصادفات من ناحية توفر حد معين من الكمال لهذه القوة ، ثم تفتح المصادفات باب هذا الاتصال لكل من بلغت قوته المتخيلة هذا الحد من الكمال بطريقة تلقائية ، وهذا على خلاف الترمذي الذي يرى أن سائر القوى النفسية تشترك في هذا النشاط ، لأنه يشترط أن يصفو القلب من مطالب النفس ، وتصفو النفس من دواعي الشهوات ، فهو تخلص من الشواغل الداخلية والخارجية معاً، وهذا الشرط غير متروك للمصادفات وحدها، بل بلفظ أصرح ليس متروكاً للفطرة وحدها ، وإنما يعود في قسم كبير منه إلى مجاهدة الإنسان لنفسه : هذه المجاهدة التي تستغرق جهده وطاقاته النفسية جميعاً ، وليس بلازم من ذلك أن يصل إلى هذا المستوى ، مستوى الاتصال بالملا الأعلى ، بل هذا متروك للملا الأعلى ، فتفرغ القلب عن الشواغل الخارجية والداخلية لا يزيد عند الحكيم عن كونه شرطاً لا يستلزم تحقق المشروط ، بينما تفرغ القوة المتخيلة عن الشواغل الخارجية ، أو وجود فضل فيها بعد الاشتغال بهذه الشواغل يعتبر عند الفارابي شرطاً أشبه ما يكون بالعلة، لذلك نجد في نظرية الحكيم من توقيير الملا الأعلى ، والاعتراف بما له من المشيئة المطلقة والاختيار التام ما لا نجد مثله ولا قريباً منه عند الفارابي .

ولا شك أن هذا الفارق الكبير بين النظريتين تفتح باب النظر في اعتبار الناحية الأخلاقية والسلوكية في نظرية كل منهما ، فنرى أنها تنال أعظم اعتبار ممكن في نظرية الحكيم ، بينما نرى أنها لا وجود لها في نظرية الفارابي ، ولذلك يكون لهذا الاتصال أثره النظري والعملي لدى من يتم له هذا الاتصال في نظرية الحكيم ، لأنه يستعد له بسائر قواه النفسية ، ويستقبله أيضاً بسائر هذه القوى ، بينما لا يزيد أثره في نظرية الفارابي عن صور ورسوم تستقبلها القوة المتخيلة ، تؤديها إلى العقل أو لا تؤديها ، وتتأثر بها القوة النزوعية أو لا تتأثر بها .

وقد اقتصرنا في حديثنا السابق على التعبير عن الجهة التي يأتي من ناحيتها الكشف أو الفيض بعبارة الملا الأعلى ، حتى نجمع بين المقصود في

كل من النظريتين بهذه العبارة ، لكن المقصود بها مختلف عند كل منهما ، فعندما أشير بها إلى ما يقصده الحكيم إنما أشير إلى شيء يختلف عما أشير بها إليه في نظرية الفارابي : فالحكيم يرى هذه الصلة مباشرة بين العبد وربّه ، دون واسطة بينهما ، وإذا التزمنا طريقة الترمذي وعباراته لوجدنا هذه الصلة المباشرة تختلف في القوة والدرجة من مرتبة إلى مرتبة ، لكنها جميعاً تتفق في أنها صلة مباشرة : فصاحب الفراسة والإلهام ينظر ويتكلم بنور الله ، والمحدث يرد إليه من الله على لسان الحق محروساً بالسكينة ، وصاحب النبوة يرد إليه الكلام من الله بين دفتي الوحي والروح فيختم عليه ، على خلاف ما نراه عند الفارابي ، فالصلة لا تتم بالسبب الأول ، بل ولا بالثاني أو الثالث ، بل تتم بالعقل الفعال ، وهو العقل العاشر من العقول التالية التي فاضت بالتسلسل من السبب الأول .

وقد يقال ، وما الفرق بين الرأيين ؟ إن كلا منهما صادر عن الله ؛ عن طريق الحق والوحي عند الحكيم ، وعن طريق العقل الفعال عند الفارابي ، والاختلاف في الاسم فرق شكلي لا يعني شيئاً . لكن هذا القول لم يتعمق القضية بالقدر الكافي ، لأن ما يرد على العبد ، في نظرية الحكيم ، يرد إليه من الله مباشرة ، وتتولى حمله إليه هذه التي يمكن أن تسمى وسائط ، فهي حوامل تحمل إليه ما يأذن به الله ، والبداية هنا من الله ، والوسائط أو الحوامل ثوان في هذه الصلة ، بمعنى أنها تأتي في المرتبة الثانية في الاعتبار العقلي والاعتبار الواقعي ، أما في نظرية الفارابي ، فالاتصال يتم مباشرة بالعقل الفعال، وما يرد إلى العبد إنما يرد إليه من هذا العقل مباشرة ، ثم لا نقول إنه وارد إليه من الله إلا باعتبار قضية أخرى تضاف إلى ذلك ؛ بأن نقول : إن ما في هذا العقل إنما هو صادر من الله عن طريق العقول السابقة له ، وينتج - بالتالي - أن ما صدر إلى العبد صادر من الله أيضاً باعتبار المصدر الأول ، فالصلة بالله إنما كان باعتبار ثان ، وبطريقة غير مباشرة ، بينما كانت الصلة بالعقل الفعال بالاعتبار الأول ، وبطريقة مباشرة ، فهذه الاعتبارات التي ذكرها الحكيم ، والتي تتم بها صلة العبد بربه ، يمكن

القول بأنها حوامل تحمل إلى العبد ما يرد عليه من الله ، بينما يمكن القول بأن العقول العشرة المفارقة فواصل أو حوائل تحول بين العبد وبين الوصول إلى الله ، وتقف بصلته عند حد العقل الفعال .

وعلى الرغم من أن الصلة بالله عند الحكيم مباشرة وتقع في الدرجة الأولى ، وأن الصلة به عند الفارابي غير مباشرة وتقع بعد الدرجة العاشرة تبعاً لمنزلة العقل الفعال من سلسلة العقول المفارقة ، فإن هنالك فارقاً جوهرياً آخر في هذه الصلة يزيد قوة عن الحكيم وضعفاً عند الفارابي . إذ نجد أنها عند الحكيم صلة حية متبادلة ، وليست صلة عفوية جامدة تحدث تلقائياً بين الجانبين عند توفر الشروط والأسباب كما هي عند الفارابي .

ثم ما هو الهدف الرئيسي عند كل منهما في تقدير هذه الصلة ، إنهما يختلفان في ذلك اختلافاً شديداً ، فالحكيم لا يهدف إلى شيء غير تحقيق العبودية ، والقيام بواجب الخدمة وفاء بحق الألوهية ، ولا شك أنه يترتب على ذلك مصالح دنيوية وأخروية لا نحتاج إلى ذكرها هنا ، لأنها غير مقصودة بالذات ، ولكنها تتحقق تبعاً . أما الفارابي فقد تعرض لذلك عندما أراد أن يؤسس مدينته الفاضلة وأراد أن يبحث لها عن رئيس يصلح من شأنها ، ويحقق لها الفضل الذي يبتغيه لها ، فهو يهدف إلى ناحيتين : الأولى سعادة المرء في نفسه عند اغتباطه بالاستغراق العقلي ، وتحوله إلى عقل وعقل ومعقول بالفعل ، وذلك بعد اتصاله بالعقل الفعال والثانية أن يكون مركز الدائرة في تحقيق المدينة الفاضلة ، فهو يبني عليه كل الآمال ، ويعلق عليه كل الأهمية ، ولذلك يشترط فيه شروطاً عدة مثل أن يكون تام الأعضاء قويها ، وأن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور ، قوي الذاكرة فطناً ذكياً حسن العبارة ، محباً للعلم ، نزيه النفس ، ماضي العزيمة ، محباً للمعدل وأهله^(١) . ولكن أهم هذه الشروط وأكثرها صعوبة هو قدرته على الاتصال

(١) المدينة الفاضلة ص ٨٠ .

بالعقل الفعال عن طريق قوته الناطقة ، أو عن طريق قوته المتخيلة . وهذا الهدف كما نراه هدف سياسي ، كرس له الفارابي كل جهده في هذه النظرية ، ومع أنه هدف شريف فإنه لا يبلغ ما نراه عند الحكيم من حيث إنه لا ينظر إلى ما هو أبعد من تحقيق السعادة الفردية والاجتماعية ووضع الأسس السياسية لتحقيقها ، لكن تحقيق السعادة الفردية والاجتماعية تأتي في نظرية الحكيم بالتبع ، فهي مسألة ثانوية عنده ، ولذلك لم يفردا بالبحث ، ولو أنه التفت إليها مجرد التفاتة قصيرة لوضع لها أصولها ونظمها ، فإنها - كما سبق أن قلنا - تلزم منطقياً لمذهبه ، من حيث إنه يعطي الولي الصدارة في كل نواحي الحياة ، ويلزم ذلك تبعاً الصدارة السياسية ، وإن لم أطلع له على نص صريح في ذلك . وبذلك يتقرر أيضاً منزلة كل من النظريتين في مذهب صاحبها العام .

فبينما هي منزلة ثانوية في مذهب الفارابي ، تأتي عرضاً أثناء بحثه في أسس المدينة الفاضلة ، وما ينبغي أن يتوفر في رئيسها من الشروط ، نجد أنها أساس المذهب عند الحكيم ، وأنها قطب الدائرة في كل أبحاثه ، ولذلك لا نعجب إذا وجدنا أن بحثه فيها كان أشمل وأعمق ، وأكثر وضوحاً وتفصيلاً ودقة ، بل أكثر تناسقاً وتماسكاً ، هذا التناسق والتماسك الذي يبدو في وضع صور الكشف في سلسلة متدرجة بين أدنى المراتب وأعلاها دون فجوة أو فاصل ، أو تقسيم بين أنواع هذا الكشف ، مثل هذه الثنائية التي نراها عند الفارابي في تقسيم الصلة بالعقل الفعال إلى ما يكون عن طريق القوة الناطقة ، وإلى ما يكون عن طريق القوة المتخيلة .

وبالجملة ، فإننا لو نظرنا إلى النظريتين في إطارهما العام لقلنا إنهما يتشابهان ، وإنهما يتجهان اتجاهًا واحدًا ، هو تقرير الأسس العلمية والنفسية التي يمكن أن يتم بناء عليها تفسير اتصال البشر بالملا الأعلى . فإذا مضينا إلى أبعد من ذلك وجدنا الأصالة والعمق ، والوحدة والشمول في جانب النظرية الترمذية ، ولم نجد مثل ذلك في جانب النظرية الفارابية .

ولو أنه ثبتت استفادة الفارابي من نظرية الحكيم لقلنا إنها بديل مشوه منها ، جردتها من الروحانية السارية في كل أجزائها ، وهبطت بها من المستوى الرفيع الذي تحلق فيه ، إلى مستوى أدنى من ذلك بكثير ، وحرمت الإنسان بما هو إنسان من ممارسة هذه التجربة العالية بكامل مشاعره وقواه الإنسانية ، وقصرتها على جانب واحد من جوانبه ، تلك هي الخيال عندما يكون بارعاً ، أو العقل عند ما يكون قوياً .

بالإضافة إلى الفارق الكبير بين النظريتين في مدى توافق كل منهما مع التعاليم التي ينص عليها الشرع ، والتي وردت بطريق السمع ، فإن نظرية الفارابي تحتاج إلى جهود كبيرة - قد توفق وقد لا توفق - للتوفيق بينها وبين الدين ، بينما لا نحتاج إلى مثل هذا الجهد عند النظر في نظرية الحكيم .

ولعل السر في ذلك يكمن في نزعة الفارابي المشتهرة عنه نحو التوفيق بين المذاهب ، فإذا كان قد استفاد بنظرية الحكيم الترمذي في هذه الناحية فإنه يكون - ولا شك - قد خلطها بما اكتسبه من ثقافات أخرى تعتمد على فلسفة أرسطو والأفلاطونية الحديثة ، وابتكر من هذه العناصر المتنافرة نظريته في النبوة التي رأينا كيف أنها لا تتفق تماماً مع التعاليم الدينية ، وأنها في الجانب الآخر لا تتطابق مع الفلسفة الأرسطية أو الإفلاطونية الحديثة ، وعلى كل فلعل هذه المقارنة تفيد كثيراً في اكتشاف مصدر إسلامي أصيل لعنصر أساسي في نظرية الفارابي يتيح للباحثين في مصادر الثقافات مجالاً أوسع وأدق .

* * *