

الاتجاه النقدي عند الحكيم الترمذي

بركات محمد مراك سيب*

* حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة الإسلامية والعلوم الإسلامية، من جامعة القاهرة، عام ١٩٨٤م.
يعمل مدرساً بكلية التربية - جامعة عين شمس - القاهرة.

الملخص

لقد برهنا في هذا البحث على أن الاتجاه النقدي في الفكر والثقافة والفلسفة، الذي يعتقد بعض خطأ أنه وليد الفكر الأوروبي خاصة بدءاً من كانط وانتهاء بالاتجاهات النقدية المعاصرة، قد ظهر قديماً على يد المفكرين والفلاسفة المسلمين، كما هو واضح عند الإمام أبي حامد الغزالي صاحب «تهافت الفلاسفة» و«فضائح الباطنية»، وابن رشد صاحب «تهافت التهافت» وابن تيمية صاحب «نقض المنطق» و«الرد على المنطقيين» وغيرهم من أصحاب المدارس النقدية الإسلامية، على الرغم من اختلاف توجهاتهم الفكرية ومجالاتهم الثقافية. وقد سبقهم إلى هذا المضمار الحكيم الترمذي الذي يمثل ريادة في هذا الشأن، خاصة حين تنبئ أفكاره وآراؤه وهو صاحب مدرسة صوفية إشراقية، عن اتجاه يمتحس ويدقق ويختبر صحة الأفكار والآراء قبل اعتناقها والدفاع عنها، وهو يمثل بذلك اتجاهاً غير مسبوق.

فهو في سبيل إقامته لنظريته في المعرفة الصوفية، قد بدأ بمنحى نقدي، واتخذ أسلوباً نقدياً وضع في ضوئه جميع طوائف العلماء في عصره كما عرض لجميع أنواع العلوم فانتقدها، فقد عرض لأهل الحديث ثم للقرّاء والقصاص والوعاظ والمذكرين، ثم تناول بعد ذلك الزهاد والصوفية - على الرغم من أنه واحد منهم - وأهل الرأي والمتكلمين، وهو حين يعرض لهم يتناولهم من نواح مختلفة فيعرض لأحوالهم وأساليبهم، ويعرض للعلم نفسه، فيتناوله في منهجه وطريقته، كما يعرض لغايات العلماء وما يريدونه في تحصيلهم لمختلف هذه العلوم.

وسيتعدى تأثير اتجاه الترمذي النقدي إلى من يأتون بعده من مفكرين إسلاميين كالغزالي وابن الجوزي وابن تيمية وابن قيم الجوزية، وقد برهنا على ذلك بنصوص من كتاباته، وضحنا تأثيرها الواضح في مؤلفات هؤلاء المفكرين وكتاباتهم، وبيننا كيف نجح الترمذي - أثناء ذلك - في صياغة نوع من التحليل النفسي استخدمه في هذا الاتجاه النقدي، سبق به كثيراً من أساتذة التحليل النفسي والإسلامي من أمثال الغزالي في مؤلفه «المنقذ من الضلال» و«الإحياء» وابن الجوزي في كتابه «تلييس إبليس» حيث تتبّعوا الترمذي، في كثير من الأفكار، بل حتى في استخدام مصطلحاته وأقباس كثير من عناوينه ومقالاته.

وسيتبين لنا أن المنهج والموضوع والغاية أصول ثلاثة كانت توجه نقد الترمذي للعلم والعلماء في عصره - القرن الثالث الهجري - فقد كان يعرض كل علم من العلوم على هذه الأصول الثلاثة ليتبين نواحي النقص فيه، فمنها ما انتقده في منهجه ووجد أنه لا يستقيم مع المنهج الذي يدعو إليه، ومنها ما انتقده في موضوعه، فوجده قد وقف عند فرع أو جزء من فرع لا غناء فيه، ومنها ما انتقده في غايته إذ وجده ينحو نحو غاية تنطوي على الخلل أو الفساد. وأحوال العلماء وأخلاقهم إنما تكون تبعاً لهذه الأشياء جميعاً فينالها من النقائص بقدر ما تنطوي عليه هذه الأصول من النقص، فالغاية الفاسدة إنما توجه توجيهاً فاسداً والمنهج المعتل لا يورث إلا الزلل، والموضوع التافه لا يكون فيه إلا الضلال.

ولم نغفل أثناء ذلك معالجة موضوع هام كان يمثل محور كتابات الترمذي واهتماماته، وهو فكرة الولاية وعلاقتها بالنبوة، وكيف تأثر كثير من مفكري الإسلام - سواء بالسلب أو بالإيجاب بهذا الموضوع - وأشرنا في ذلك إلى ابن عربي خاصة في فتوحاته المكية، وابن تيمية في الرسائل والمسائل.

كما وضحنا علاقة الترمذي بمفكري عصره، وعلاقاته العلمية والثقافية خاصة تلك التي وضحت خلال رسائله مع فرقة الملامية وأهل الفتوة، وتبادلته الرسائل معهم، والتي كان يعالج فيها قضايا دينية وصوفية كانت تشغل الفكر الصوفي في عصره، مما يبين أن الحكيم صاحب الاتجاه النقدي كان مشاركاً إلى حد كبير في الحركة العلمية في عصره، ولم يأت هذا الاتجاه في اهتماماته الفكرية والروحية إلا نتيجة هذه المشاركة التي تجلّت في حواراته ومناقشاته، مع مختلف الفرق وشتى المذاهب الإسلامية.

يعتقد كثير من الباحثين المحدثين أن الاتجاه النقدي في الفكر والثقافة والفلسفة هو اتجاه وليد العصور الحديثة عامة، وريب الفكر الأوروبي خاصة بدءاً من كانط وأوجست كونت وانتهاء بالاتجاهات النقدية المعاصرة، ولكن يتبدد هذا الاعتقاد ويصير وهماً لا يمكن تصديقه عند المشتغلين بالفكر الإسلامي عامة والفلسفة الإسلامية خاصة، فقد ظهرت مدارس نقدية كثيرة على يد المفكرين والفلاسفة المسلمين، وكانت الريادة في هذه المدارس النقدية لبعض أساطين هذا الفكر ممثلة في حجة الإسلام الإمام الغزالي صاحب «تهافت الفلاسفة» و«فضائح الباطنية»، والفيلسوف الأندلسي ابن رشد صاحب «تهافت التهافت» وشيخ الإسلام ابن تيمية صاحب «نقض المنطق» و«الرد على المنطقيين» وغيرهم من أصحاب الاتجاهات الإسلامية.

وتجمع هؤلاء المفكرين المسلمين ميزة أساسية، على الرغم من اختلاف معارفهم والعلوم التي يعالجونها والمجالات المختلفة التي يبحثون فيها، وهي أنهم دائماً يؤسسون معارفهم ونظرياتهم تأسيساً نقدياً فلسفياً؛ فهم دائماً يهدمون من قبل أن يقوموا بالبناء، ويشكون قبل أن يستغرقهم اليقين ويفحصون كل الأفكار والعلوم والآراء قبل أن تصير جزءاً من كيانهم الفكري ورقعة من دائرة معارفهم ونظرياتهم.

ولذلك يأتي بنيانهم دائماً متماسكاً ونظرياتهم يحكمها إطار كلي عام، تسرى الحياة العضوية في كل أجزائه، ويسوده الاتساق والتناغم، وسيطر عليه نوع من المنطق والعقلانية. وقد كان الحكيم الترمذي أيضاً صاحب اتجاه نقدي مبكر، نحاول أن نبرهن عليه في هذا البحث، وسنكتشف أنه يمثل نوعاً من الريادة في هذا المجال، حيث يؤسس نظريته في المعرفة والتصوّف على اتجاه نقدي خالص، وسيُتضح لنا هذا من بعض مؤلفاته التي تناولناها بالتحليل والمقارنة وسيُتعدى تأثير اتجاهه النقدي إلى من يأتون بعده من مفكرين إسلاميين كالغزالي، وابن الجوزي، وابن تيمية وابن قيم الجوزية.

وسيطهر هذا واضحاً جلياً في تأثر كل هؤلاء بكتبه ومؤلفاته، سواء في الأفكار والنظريات والآراء أو في المنهج والطريقة وأسلوب المعالجة، فقد نجح الترمذي في صياغة نوع من التحليل النفسي استخدمه في هذا الاتجاه النقدي، سبق به كثيراً من أساتذة التحليل النفسي الإسلامي أمثال ابن الجوزي وابن تيمية والغزالي، وقد تأثر هؤلاء بهذا النوع من المعالجة، فتتبعوا الترمذي حتى في استخدام مصطلحاته واقتبسوا كثيراً من عناوينه ومقابلاته.

وعلى الرغم من أن الأفكار والموجهات الأساسية التي يعتمد عليها الترمذي في كتبه ورسائله تعتبر بسيطة وقليلة، إذا ما قورنت بما سيأتي به أمثال الغزالي وابن تيمية من بعد، فإنها يعود إليها فضل السبق والريادة في تكوين وبناء الصرح النقدي الضخم الذي سيتكفل ببنائه كل هؤلاء كل في مجاله الخاص.

١- حياته ونشأته العلمية

ولد أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن بن بشير الترمذي من أسرة تنتمي إلى الجنس العربي، وعلى الرغم من اختلاف كتب التراجم في تحقيق سنة ميلاد ووفاته الحكيم الترمذي، فإنها اتفقت جميعاً على أنه ولد في أوائل القرن الثالث الهجري، فالذهبي في «تذكرة الحفاظ»^(١) يذكر أنه رحل إلى نيسابور سنة خمس وثمانين ومائتين، وأنه عاش حتى بلغ الثمانين، ومعنى ذلك أنه ولد على التقريب سنة خمس ومائتين.

وابن حجر العسقلاني يذكر في «لسان الميزان»^(٢) أن الأنباري سمع منه (أي من الحكيم) سنة ثمانين عشرة وثلاثمائة، وأنه عاش حتى بلغ التسعين، ومعنى ذلك أنه ولد على وجه التقريب سنة ثلاثين ومائتين. وعلى الرغم من عدم تعارض الروايتين للذهبي وابن حجر فإن الاستنتاج بأنه ولد على وجه التقريب سنة ثلاثين ومائتين معارض بما ورد في كتب التراجم من أنه ولد في أوائل القرن الثالث، ومن أنه صحب أبا تراب النخشي، وأحمد بن خضرويه الصوفيين المشهورين، ومن أنه روى عن قتيبة أبي سعيد الثقفي، وعن صالح بن عبد الله الترمذي، وعن الحسن بن شقيق البلخي، فمن الملاحظ أن أبا تراب توفي عام

٢٤٥هـ^(٣) وأن أحمد بن خضرويه^(٤) وقتيبة بن سعيد^(٥) قد توفيا عام ٢٤٠هـ وأن صالح بن عبدالله الترمذي^(٦) قد توفي عام نيف وثلاثين ومائتين.

وإذا علمنا أن الحكيم الترمذي لم يتجه الاتجاه الصوفي إلا بعد أن تجاوز السابعة والعشرين من عمره، وصحبته لبعض هؤلاء العلماء لابد أن تكون قد وقعت له بعد هذه السن، أمكن أن نستنتج باستخراج هذه الأعوام السبعة والعشرين من الأربعين ومائتين التي توفي فيها أحمد بن خضرويه، أن الحكيم كان موجوداً عام ثلاثة عشر ومائتين، وإذا أضفنا أن هذه الصحبة استمرت عامين أو أكثر، لأمكن لنا أن نستنتج، أنه قد ولد قبل عام عشرة ومائتين^(٧).

وهذا يتفق مع ما ذكرته التراجم، ومع ما استنتجته الذهبي - بعد أن أورد أنه رحل إلى نيسابور عام خمسة وثمانين ومائتين - من أنه عاش حتى بلغ الثمانين، إذ معنى ذلك أنه ولد عام خمسة ومائتين للهجرة.

من الممكن - إذن - أن نتفق مع «الذهبي» فيما يخص تاريخ ميلاده عام ٢٠٥هـ وأن نتفق مع «ابن حجر العسقلاني» فيما يتعلق بتاريخ وفاته عام ٣٢٠هـ، وهذا ما يذهب إليه أيضاً بعض الباحثين المعاصرين^(٨) فإذا أخذنا في الاعتبار رواية «فريد الدين العطار» في كتابه «تذكرة الأولياء» من أنه عاش مائة وخمسة عشر عاماً^(٩) فإن الحكيم الترمذي يكون قد ولد عام خمسة ومائتين وتوفي عام عشرين وثلاثمائة للهجرة.

وقد نشأ الترمذي في مدينة ترمذ إحدى مدن ما وراء النهر، وتقع على الضفة الشمالية لنهر جيحون بالقرب من مصب نهر سروخان، في قبائل تتحدث الخوارزمية والبخارية^(١٠).

وكانت ترمذ ملتقى ثلاث وحدات طبيعية وجنسية وتاريخية، وهي أرض خراسان، وبلاد ما وراء النهر وسلسلة جبال الهند كوش، وهي أقسام متباينة في طبيعتها وفي سكانها حيث يختلط فيها الإيرانيون المتصلون بالجنس الفارسي، والأكراد، والأتراك، بقبائل التركستان، فهي مزيج من أجناس المغول والقوقاز والترك، ومزيج من مختلف النحل والعقائد القديمة، وحين جاء إليها الإسلام أضاف إليها فضلاً عن العقيدة الإسلامية الجديدة، جنساً جديداً هو العرب،

الذي يتحدث العربية التي هي لغة القرآن الكريم، ولغة العلم في الحضارة الجديدة التي غدت هذه الأصقاع في القرنين الثالث والرابع الهجريين.

وقد بدأ الترمذي يتلقى العلم على أبيه^(١١) وخاصة علم الحديث وعلوم القرآن، وكذلك أخذ عن الشيخ صالح بن محمد الترمذي، وصالح بن عبدالله الترمذي (توفي عام ٢٣٩هـ)،^(١٢) والجارود بن معافر السلمي الترمذي^(١٣) (٢٤٤هـ)، ثم انتقل في العقد الثالث من حياته إلى إقليم خراسان وهناك في بلخ اتصل بأهل الحديث، كما اتصل بالصوفية، فأخذ عن الحسن بن عمر بن شقيق البصري^(١٤) (٢٣٠هـ) المعروف بالبلخي، وقتيبة بن سعيد الثقفي البلخي^(١٥) (٢٤٠هـ)، كما التقى بكثير من الصوفية الذين لم يأخذ عنهم فقط، بل صحبهم وخبر أحوالهم، وتمرّس بمواجيدهم أمثال: أحمد بن خضرويه (٢٤٠هـ)، وأبي تراب النخشي (٢٤٥هـ)، ويحيى بن معاذ الرازي^(١٦) (٢٥٨هـ)، ويحيى بن الجلاء وقد كانوا جميعاً أساتذة في التصوّف ومثلوا اتجاهات صوفية سنية رفيعة.

وقد رحل الترمذي في جميع أنحاء خراسان وبعض من العراق خاصة بغداد في طلب العلم وتحصيله، ثم عاد إلى مسقط رأسه بعد أن حصل كثيراً من العلم وحقق كثيراً من المعرفة ليستقر في ترمذ ويأخذ في التدريس والتأليف قبل عام ٢٦٠هـ، وقد حقق في رحلاته العلمية ما كان يصبو إليه، فقد زوّده حين استقر في ترمذ بزاد وفير وحصيلة ضخمة مكّنته من تأليف كثير من كتبه نتيجة الاطلاع على كثير من الآراء والمذاهب فضلاً عن الاحتكاك بأصحاب هذه الآراء ومحاورة أصحاب تلك المذاهب، وهي ميزة تميّز بها عباقرة الفكر الإسلامي الأوائل حيث كانت الرحلة والأسفار هي وسيلتهم الأساسية لمعرفة ثقافة العصر والاحتكاك بمختلف الأفكار والتيارات عند مختلف أجناس الشعوب والأمم، وهي مهمة أخذها على عاتقه أيضاً بعض من أساطين الإسلام الأوائل كالإمام الغزالي (٤٥٠ - ٥٠١هـ) حين خاض غمار كل علوم عصره، وفتش فيها وحاور أصحابها ثم اختط لنفسه طريقاً جديداً في العلم والمعرفة وضح أسسه في «المنقذ من الضلال» ثم أخذ في تطبيقه في بقية مؤلفاته خاصة «إحياء علوم الدين»، ثم وضعه موضع التنفيذ في حياته الخاصة وقد كتب الترمذي كثيراً من مؤلفاته ورسائله في مدينة

ترمز على ما يفهم من الإشارات الواردة، وحين أُلّف كتابه «ختم الأولياء» و«علل الشريعة» ثار عليه قومه فنقوه من ترمز في محنة طالما تعرّض لها كثير من علماء وعباقة الإسلام كأحمد بن حنبل^(١٧) (عام ٢٤١هـ)، والحلاج (٢٤٤ - ٣٠٩هـ)، فخرج إلى بلخ حيث وجد فيها آذاناً صاغية ممن وافقوه في مذهبه على ما يذكر تاج الدين السبكي^(١٨) (٧٧١هـ)، وهذا النفي يعتبر في السنوات الأخيرة من حياته، إذ إن هذين المؤلفين يعتبران من مؤلفاته الأخيرة.

ويبدو أنه في هذه الفترة أخذ في المذاكرة والمناظرة مع علماء عصره، ولم يكن يتحرّج من الحديث عن تجاربه الصوفية العميقة والطريفة، ويتطرّق منها إلى نقد قاس لعلماء زمنه في سائر النواحي الدينية والفكرية سواء في علم الرأي أو علم الآثار، أو حتى العلوم الصوفية خاصة الجانب الذوقي منها مما لم يجزّه العامة، مما أحفظ عليه صدور الكثير منهم، ولذلك تعرّض لتلك الحملة القاسية حيث أخذوا يرمونه بالبدعة والضلالة في عصر وبئة مالت إلى تدوين الحديث والاهتمام بحفظه وروايته وأغفلت كثيراً من الجوانب الفكرية والوجدانية التي يصادفها كل من يشتغل بالتصوّف ومواجيدته وتجد لديه شغفاً وهوى، وهو ما نستنتجه من التهم التي وجّهت إليه، تبعاً لما نقله ابن حجر في «لسان الميزان»^(١٩)، عن القاضي كمال الدين ابن العديم في رسالته «الملحة في الرد على أبي طلحة» حيث وجّهت إليه تهم من رواة الحديث، ومن الفقهاء بأنه أدخل في علم الشريعة ما فارق به الجماعة، وعلّل الأمور الشرعية التي لا يعقل معناها بعلل ما أضعفها وأوهاها.

كما وجّهت إليه أيضاً تهم من المتصوّفة الذين وجدوا فيه ميلاً شديداً وشغفاً غير مألوف بالاهتمام بالكشف والوجد والرموز الصوفية الغريبة.

وقد وصل بهم الأمر أن سعوا به إلى والي بلخ، فبعث إليهم من يبحث هذا الأمر ويحقّقه فاتهموه لديه بأنه يتكلّم في الحب، ويفسد الناس، وابتدع، ويدّعي النبوة، يقول الحكيم: «وتقولوا على ما لم يخطر قط ببالي، حيث صرت إلى بلخ، وكتب على قبالة (أي الوالي) أن لا أتكلّم في الحب». وقد كانت هذه التهمة

من التهم الشائعة التي وجهت لكثير من متصوّفي عصره مثل «الحلاج» و«السهروردي» المقتول (١١٩١م) من بعد.

ولكن بعد فترة من الزمان تنجلي عنه هذه الشدّة بعد أن بلغ نضجه الفكري والروحي وبدأ ينفذ حديثه إلى القلوب، ويجتمع إليه الراغبون في المعرفة بعد أن تبين زيف الوشائيات وانكشف أمرها، فأقبل طلاب العلم ينهلون من منابع الحكمة ويتزاحون على مواردها بعد ما اختفى زعماء الفتنة وأقبل بعضهم أسفاً يجلس مجلس التلميذ يعترف الترمذي بذلك فيقول:

«وأخذت القلوب مواعظي، وتبين لهم أن هذا كان منهم بغياً وحسداً، فلم ينفذ لهم بعد ذلك قول وآيسوا، وقبل ذلك كانوا صيروا السلطان والبلاد على بحال لا أجتري أن أطلع رأسي فأبى الله إلا أن يبطل كيدهم»^(٢١).

أما عن بقية حياة الترمذي فغامضة ولا تعطي لنا المصادر تفاصيل كثيرة عن هذه الحياة وكل ما يمكن معرفته مستنبط من مؤلفاته وإشاراته بين الحين والآخر. أما عن لقب «الحكيم» فلا نعرف إذا كان قد لقب به نفسه أو أطلق عليه من بعد، ولكن الشيء المؤكّد هو اهتمامه البالغ بتصوير هذه الكنية وتجسيدها في مؤلفاته في مذهب مشهور تميّز به، وقد حاول هو نفسه أن يكون صورة حياة ناطقة لهذا المذهب في ظاهره وباطنه خاصة وهو صاحب مجاهدات كبيرة للنفس، وصاحب رياضات روحية عرفت عنه واشتهر بها.

ونلاحظ إيثار الترمذي لهذا اللقب «الحكيم» دون سواه من ألقاب العلماء، خاصة وأن هذا المصطلح من مصطلحات القرآن الكريم، وقد كان يعني عند علماء اللغة والصوفية من قبل ذلك الشخص الذي يصيب الحق دائماً عن عقل راجح وعلم وافر، ويتوقّر دائماً على فعل الخيرات، وإن كان الترمذي يضيف إلى معاني الحكمة والحكيم معنى جديداً، حيث إن الحكيم عنده مرتبة من مراتب الأولياء، لا يصيب الحق عن وافر علم ورجاحة عقل فحسب، بل عن هذا السر الإلهي الذي اختصه الله به، فقرنه بهذا العقل الراجح والعلم الوافر، مما يعطي دلالة روحية لهذا المصطلح ويربطه ببعد نفسي داخلي هو محض تفضل إلهي. ويتّضح لنا هذا أكثر إذا علمنا أن للجانب الوهبي في مذهبه أهمية كبيرة، يزيد به

الولي الحكيم على غيره من الأولياء، فهو ليس مجرد عالم مجتهد فحسب، بل هو حكيم ملهم مؤيد تأييداً إلهياً ولذلك فهو يعني بأمر الأمة، فينظم صلاتها الاجتماعية والفردية ويرسم لمجتمعه أموره التشريعية في ضوء استلزامه للكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة، فهو بمعنى آخر فيلسوف الأمة الديني ومشرعها الإلهي وقاضيه في معاملاتها. وقد كان الترمذي صورة صادقة من هذا المذهب الذي شرحه في مؤلفاته، فأطلق عليه كما يقول العطار الصوفي الكبير لقب «حكيم الأمة» وحكيم الأولياء ولم يكن تلقيبه إلا نتيجة مجاهداته الشديدة لنفسه، وقدرته على تربية ذاته تربية روحية كاملة، فهو قد مرّ في شبابه بفترة قلقه أشبه ما تكون بالخيبة التي تنتاب السالك في محاولته اكتشاف النفس ولذلك هام على وجهه يبحث عن مرشد، وعندما لم يجده، لجأ إلى العبادة يكثر منها ويعكف عليها، ويتفتّن في أدائها، وعندما وقع في يديه كتاب علوم المعاملات لأحمد بن عاصم الأنطاقي أقبل على قراءته، واهتدى بواسطته إلى رياضة النفس، وأخذ في تطبيقه عملياً مما يذكرنا من بعد بتجربة الإمام الغزالي التي أودعها مؤلفه «المنقذ من الضلال».

ويمضي الحكيم الترمذي في تصوير تجربته الروحية فيأخذ نفسه بمنهج صارم حتى كان يمتنع عن شرب الماء البارد خشية أن يكون قد جرى في موضع بغير حق، ورغبت نفسه في الخلوة والبعد عن الناس وحَبَّ إليه الخروج إلى الصحراء ليتخلّص فيها من علائق الدنيا، ويتهيأ له جو هادئ يركن فيه إلى التأمل والتدبّر في عظمة الخالق، وملكوت السموات والأرض مما هيأ له فرصة نادرة يدرك فيها أسرار الكون وعظمة الخالق. وقد عرض الحكيم هذه الخطوات السابقة وما انتابه من نوازع وخلجات أثناء سيره ومجاهدته في رسالته «بدو شأن الحكيم» وظلّ الحكيم على رياضة النفس ولزوم العزلة، وكثرة النجوى حتى عرف طريقه، واتخذ له مجلساً مع زملاء يعاونونه على الطريقة ويجمعون فيه للتذاكر والمناظرة والدعاء والعبادة، ويبدو أن جانباً من العلوم التي كانوا يعالجونها والأحوال والأذواق التي كانوا يتناقشون فيها قد وصلت إلى بعض الفقهاء المختلفين مع الصوفية في منهجهم وطريقتهم، فأخذوا في تناول الحكيم بالنقد

والتجريح والإيذاء، بل أغرّوا به الحاكم ووشوا به إلى الولاية، وشنعوا عليه العامة واتخذوا من حديثه عن النبوة والولاية، نقطة يثيرون عليه بها الأحقاد خاصة وقد كتب مؤلفيه السابقين «علل الشريعة» و«ختم الأولياء»^(٢٢)، مما أدى إلى نفيه خارج بلاده، فاعتبر الحكيم هذا الأمر نوعاً من الامتحان له والابتلاء لصبره، لذلك اشتدّ على نفسه في المجاهدة والرياضة. وعلى الرغم من شعوره بالمرارة من هذه التهم التي رُمي بها فإنه انتهز فرصة هذه الشدة ليحكم سيطرته على نفسه وتم له إخضاعها وتذليلها، وتخلّص من شهواتها الكامنة، وأهوائها المترتبة، وهكذا فعل حتى ليحدثنا أنه كان يمشي حافياً في الطرقات ويلبس الدون من الثياب ويحمل ما يحمله العبيد والفقراء، وكانت نفسه تأنف قبل ذلك أن تأتي هذه الأمور، إلا أنه استطاع إخضاعها وترويضها حتى ذلت واستكانت، حتى إنه ليستشعر في قلبه حلاوة هذه الذلة^(٢٣).

وقد امتدّت به مدة الشدة أكثر من عشر سنوات رحل أثناءها إلى نيسابور، وقام بتدريس الحديث هناك وأخذ عنه كثيرون كما يذكر ذلك الذهبي^(٢٤)، ويبدو أنه في هذه الأثناء كفّ عن الحديث في التصوّف والخوض في مسائله علانية وفي الحلقات العامة للدرس، واقتصر على تناولها في مجالسه الخاصة وفي تسجيلها في كتبه ورسائله.

٢- بيئة الترمذي الثقافية

رقعة إقليم خراسان واسعة «أول حدودها مما يلي العراق أزاز وقصبة جوين وبيهق، وآخر حدودها ما يلي الهند طخارستان وغزنة وسجستان وكرمان، وليس ذلك منها وإنما هو أطراف حدودها»^(٢٥)، ويصف لنا المقدسي طبيعة هذه الرقعة من بلاد فارس فيقول:

«قرأت في كتاب بخزانة عضد الدولة: خراسان من غذاء الهواء وطيب الماء وصحة التربة وعذوبة الثمر وأحكام الصنعة وتمام الخلقة وطول القامة، وحسن الوجوه وفراهة المركب وجودة السلاح والتجارة والعلم والفقه والدراية، ترس في

وجوه الترك، أشد العدو بأساً وأعظمهم رقاباً وأصبرهم على البؤس أنفسا وأقلهم تنعماً وخفضاً»^(٢٦).

أما دخولهم في الإسلام فيعرض له «ابن قتيبة» (٢١٣ - ٣٧٦هـ) حين يقول: خراسان أهل الدعوة وأنصار الدولة لما أتى الله بالإسلام كانوا أحسن الأمم رغبة وأشدهم إليه مسارعة، مثاً من الله عليهم، وأسلموا طواعية، ودخلوا فيه أفواجاً، وصالحوا عن بلادهم صلحاً فخفّ خرجهم وقلت نوابهم^(٢٧).

أما أهمّ الحركات العلمية المميّزة لهذا الإقليم، فهي حركة أهل الحديث التي ظهرت واضحة جلية في القرن الثالث الهجري، لجمع الحديث واستخلاص الصحيح منه، وكانت هذه الحركة حركة شاملة واسعة النطاق، ولا أدلّ على ذلك من أن الكتب الستة التي كانت خلاصة هذه الحركة العلمية والتي استطاعت أن تفرض نفسها على أهل الحديث ترجع جميعها إلى هذا العصر وهذا الإقليم، مثل البخاري عام (٢٥٦هـ)، ومسلم عام (٢٦١هـ)، وأبو داود عام (٢٧٥هـ)، والنسائي عام (٣٠٣هـ)، والترمذي عام (٢٧٩هـ)، وابن ماجه عام (٢٧٣هـ).

ومن غريب الأمر أن يكون أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي صاحب كتاب «الشمائل» وصاحب الجامع أحد الكتب الستة المعاصر لأبي عبد الله الحكيم، ومن نفس بلده - كما هو واضح من اللقب - ثم لا يصل إلينا ما يدلّ على تلاقيهما أو تدارسهما الحديث.

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

أما أهل الحديث فقوم يكرهون الخوض بالرأي، ويهابون الفُتيا والاستنباط إلا لضرورة لا يجدون عنها محيصاً، وعندهم أنه إذا وجد في المسألة نص من القرآن، فلا يجوز التحول منه إلى غيره، وإذا كان القرآن محتملاً لوجوه، فالسنة قاضية عليه، فإذا لم يجدوا في القرآن أخذوا سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم

- ومتى كان في المسألة حديث فلا يتبع فيه خلاف أثر من الآثار، ولا اجتهد أحد من المجتهدين، وإذا استفرغوا طاقتهم ولم يجدوا حديثاً أخذوا بأقوال الصحابة والتابعين وقدموا أعلمهم وأورعهم، وليس ميزان التواتر عندهم عدد الرواة ولا حالهم، ولكن اليقين الذي يعقبه في قلوب الناس^(٢٩).

أما أهل الرأي فهم في مقابل هؤلاء، لا يكرهون المسائل، ولا يهابون الفتيا ويقولون: على الفقه بناء الدين، فلا بدّ من إشاعته، ولكنهم يهابون رواية حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والرفع إليه ولم يكن عندهم من الأحاديث والآثار ما يقدرّون به على استنباط الفقه على الأصول التي اختارها أهل الحديث، ولم تنشرح صدورهم للنظر في أقوال علماء البلدان وجمعها والبحث عنها، واتهموا أنفسهم في ذلك، وكان عندهم من الفطنة والحدس وسرعة انتقال الذهن من شيء إلى شيء ما يقدرّون به على تخريج جواب المسائل على أقوال أصحابهم^(٣٠).

ومن هنا كانت عنايتهم بتحصيل وجه القياس والمعنى المستنبط من الأحكام وبناء الحوادث عليها وربما يقدمون القياس الجلي على آحاد الأخبار، وقد قال أبو حنيفة: «علمنا هذا رأي وهو حسن ما قدرنا عليه، فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى ولنا ما رأينا»^(٣١).

وقد تصارع في إقليم خراسان مذهبان هما المذهب الحنفي والمذهب الشافعي على ما يذكر المقدسي^(٣٢). وقد حفظ لنا التاريخ وصفاً بيّناً عن مقدار ما وصل إليه التعصّب بين هذين المذهبين في سجستان ومرو وما وراء النهر، فقد بلغ التعصّب بأصحابها أنهم كانوا يقتلون بعضهم بعضاً، وفي هذه الفتن التي كانت تقع بينهم.

كما ظهرت حركة موازية لأهل الحديث وأهل الرأي، وهي حركة الصوفية التي تنسب إلى الكرامية ومؤسسها محمد بن كرام (٢٥٥هـ)، وحركة السالمية التي أسسها سهل التستري (٢٨٣هـ)، وقد التقينا بعد ذلك بصوفية أهل الحديث، وقد كانت تتصلان بحركتين صوفيتين ثانيتين وكانت كل واحدة منهما ذات لون خاص.

أما الأولى فهي تتمثل في مذهبين: في أهل الفتوة الذين ينتمون إلى شاه بن شجاع الكراماني (٣٣٠هـ)، وفي مذهب أهل الملامة الذين ينتمون إلى ثلاثة من أعلامهم هم: أبو حفص الحداد (٢٧٠هـ)، وحمدون القصار (٢٧١هـ)، وأبو عثمان الحيري (٢٩٨هـ)، وأهم خصائص هذه الحركة أنها حاولت أن تصوغ معتقداتها وأحوالها الصوفية في أسلوب فلسفي بعيداً عن التفكير الديني، حيث حاولوا أن يؤسسوا مذهبهم الصوفي على عاطفة إنسانية تتصل بالتربية والفروسية، وأهل الملامة حاولوا أن يؤسسوا مذهبهم على أصول أخلاقية بعيدة عن جو الدين، هي فكرة العقل والهوى أو النفس والروح. (٣٣)

أما الحركة الثانية فيمكن تسميتها بأصول الصوفية الأولى وهي الحركة التي نشأت ببلخ وما حولها في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث بفضل: الفضيل بن عياض (١٨٧هـ)، وإبراهيم بن أدهم (١٦١هـ)، وحاتم الأصم (٢٣٧هـ)، وإن كان تصوّفهم غير تصوّف الكوفة والعراق حينئذ الذي اتخذ ثوب الزهد وكان يمثله سفيان الثوري (١٦١هـ)، وداد الطائي (١٦٥هـ)، والمعافري ابن عمران (١٨٤هـ)، ويوسف بن أسباط (١٨٤هـ). ثم هو كذلك غير التصوّف الذي نشأ بالبصرة والذي يمثله الحسن البصري (١١٠هـ)، كما أن نشأة التصوف ببلخ تختلف كذلك عن نشأته في العراق والشام، فهو لم ينشأ في بلخ إلا في أكناف الشيعة ولذلك تأثر بأفكار الشيعة إلى حد كبير.

وقد كانت لحمدون القصار مؤسس الطريقة الملامية ومحمد بن الفضل البلخي مراسلات مع شيخنا الحكيم الترمذي، وماتزال بعض رسائل الترمذي إليهما محفوظة في مخطوطات، وكان منهم أيضاً يحيى بن معاذ الرازي وأحمد بن خضرويه وأبو تراب النخشي، وقد اتصل بهم جميعاً كما مرّ بنا، ومنهم أبو بكر الحكيم الوراق وأبو علي الجوزجاني من تلاميذ الحكيم الترمذي، وكان لكلّ منهما أثره البارز في الطريقة الملامية.

ومع ما امتاز به هذا القرن من ازدهار التصوّف وظهور الكثيرين من أعلامه، فإنه كذلك كان مليئاً بصور عديدة من اضطهادهم، ووقوع الكثيرين منهم في البلاء والمحنة، وقد أطبقت هذه المحنة عليهم، فتعرّض لها ذو النون

المصري (٢٤٥هـ) في مصر، كما تعرّض لها الحكيم فيما وراء النهر، وكان أبرز مظاهرها، وأشدّ صورها وأقسى حملاتها تلك المحنة التي امتحنوا بها في بغداد فيما يعرف بمحنة «غلام الخليل»^(٣٤) وقد تعرّض لها نحو من السبعين من الصوفية على رأسهم أبو القاسم الجنيد بن محمد (٢٩٧هـ) وأبو الحسن بن أحمد بن محمد المعروف بالنوري (٢٩٥هـ) وقد استمرت المحنة نحواً من نصف قرن، وكان لها أثر كبير في توجيه العامة ضدّ الصوفية والخطّ من شأنهم، والإضرار عليهم، ومازالت هذه القضية تثور حتى وصلت قمّتها في مقتل الحسين بن منصور الخلاج (٣٠٩هـ).

أما علم الكلام فقد استوفى أصوله وفروعه، في هذا العصر، وظهرت كثير من فرق ومذاهبه، ولا أدلّ على هذا من كتاب مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري المتوفي عام (٣٣٠هـ). ولم يكن هذا العلم والحديث فيه مقصوراً على بساط الخاصة من العلماء وأهل الكلام، بل نقله المعتزلة وغيرهم إلى بلاط الخلفاء ومجالس الحكّام، وتداولته مجالس العامة والبسطاء، وأخذ أصحاب المذاهب يستعينون بمختلف الأساليب على تأييد مذاهبهم وإشاعتها بين الناس. ومحنة القول بخلق القرآن ومحاولة المعتزلة فرضها على الناس مستعينين في ذلك بسلطان الخلافة مرة وبقدرتهم على الجدل والمناظرة مرات، معروفة متداولة.

وكما انقسموا في الفقه إلى أهل الحديث وإلى أهل الرأي كذلك انقسموا في نظرتهم في علم الكلام فيما يتصل بمشكلاته وآرائه فوجدنا من يعتزّ بالنص، ولا يروم له تحويلاً ولا تأويلاً، مستمسكاً بما استمسك به السلف، وعلمهم ورأسهم فيه أحمد بن حنبل ومدرسته، ووجدنا على الطرف المقابل من يعتزّ بالعقل إلى حد بعيد يجعلهم يؤولون من النصوص ما يرون أن ظاهره مخالف لمقتضى العقل، وذلك فريق المعتزلة ومدرستهم، واستقطبت حول كل منهما فرق تختلف اعتدالاً وغلوّاً. فمن تشبيه يصل إلى حدّ التجسيم، كما عند أحمد الهجيمي وعند الكرامية، إلى تنزيه يصل إلى حدّ التعطيل كما يقال عن الواصلية من المعتزلة وعن الباطنية، ومن نحو كامل للإرادة الإنسانية أمام القدر الإلهي كمقالة الجهمية إلى

وصل إلينا كثير منها وفقد بعضها، ولكن ما بقى يكفي لتصوير مذهبه، ولمعرفة حقيقة فكره، وقد طبعت عدة مؤلفات له في العصر الحديث مثل كتاب «نوادير الأصول في معرفة أخبار الرسول»، و«حقيقة الآدمية»، وكتاب «الرياضة في تعلق الأمر بالخلق»، وكتاب «أدب النفس»، و«ختم الأولياء»، وبعض الرسائل الصوفية الأخرى، كما وصلت إلينا عدة مجموعات لمخطوطات هامة محفوظة بباريس واستانبول ودمشق والإسكندرية وليدن، وبعض الكتب بالقاهرة وليبزج، وهناك كتب مفقودة مثل «كتاب العلوم»، ويذكره الترمذي في كتابه «الأكياس والمغترين»، وأيضاً كتاب «الدعاة وصدق أحوالهم»، ويذكره أيضاً الترمذي في كتابه «الأكياس والمغترين»، وكتاب «الإرادات»، يذكره في كتاب «المسائل المكنونة»، وكتاب «صفة القلوب وأحوالها»، يذكره في كتاب «أدب النفس»، كما يذكر الهجويري أسماء ستة كتب لم تصلنا هي «آداب المريدين»، وكتاب «التوحيد»، و«عذابات القبر»، و«تفسير»، وكتاب «النهج»، و«طبقات الصوفية».

وكثير من هذه المؤلفات خاصة التي وصلت إلينا تضم موضوعات عدة مثل الحديث وشرحه وتحليلاً دقيقاً لمعارف الصوفية ومسائل الفقه، وخاصة فقه الباطن في موازنة مع فقه الظاهر وأسرار العبادات في الإسلام، ويمكن أن نضع كتاب «نوادير الأصول» في بداية مؤلفاته وكتاب «الفروق ومنع الترادف»، أو كتاب «الأكياس والمغترين» في نهايتها، وهناك مجموعة تمثل حياة الترمذي العلمية وهي مجموعة الدروس التي كان يلقيها ومجموعة الرسائل التي كان يكتبها في مناسباتها، إما جواباً عن سؤال أو ردّاً على اعتراض أو بياناً لمشكلة من المشاكل أو رسالة إلى صديق، فهذه المجموعة إنما تسير موازية لحياة الترمذي العلمية. ومن هنا يمكننا أن نقول إن الترمذي أقام مدرسة صوفية تعتمد في نقل أفكارها على ما تركه من كتب ورسائل يطالعها طالبو المعرفة والباحثون عنها.

وقد وضع اللجنة الأولى في منهج هذه المدرسة أو هذا التيار أحمد بن عاصم الأنطاكي الذي ألف كتاب «دواء القلوب» والذي أشار إليه الحكيم - كما مر بنا - في وصف رحلته في البحث عن الحقيقة، ثم اعتنق الحكيم الفكرة كما يقول أحد الباحثين^(٤٤)، وترك من المؤلفات ما يقدم لراغبي المعرفة زاداً كافياً ولم يكتف

بذلك بل بث هذا المنهج في اثنين من أبنه تلاميذه والمتصلين به، وهما أبو بكر الوراق محمد بن عمر الترمذي الحكيم وكان يُلقَّب بمؤدب الأولياء، وسار على منهج أستاذه وأودع أفكاره وآراءه وكتبه ورسائله. وقال عنه السلمي: «له الكتب المشهورة في أنواع الرياضات والمعاملات والآداب». (٤٥)

وكذلك أبو علي الجوزجاني الحسن بن علي، وكانوا يسمونه جاسوس القلوب وقال عنه السلمي: «من كبار مشايخ خراسان له التصانيف المشهورة تكلم في علوم الآفات والرياضات والمجاهدات وربما تكلم أيضاً في شيء من علوم المعارف والحكم». (٤٦)

فإذا أردنا تبين خصائص مؤلفاته، فإننا لا نستطيع أن نضعها ضمن المؤلفات الصوفية، أو ضمن مجموعات الحديث، أو ضمن المؤلفات الفلسفية، أو علم الكلام، وإن كانت تحوي كثيراً من كل ما سبق. فالترمذي لم ينهج منهج عصره في التأليف والتصنيف، بل اتخذ لنفسه منهجاً خاصاً التمس منه مذهباً كما تمثل له، هذا المذهب الذي أراد أن يطالع به الأمة الإسلامية ليجدد لها به دينها. وخلاصة مذهبه تمثله هذه المحاور الثلاثة التي لا يخلو منها أي دين وهي: ناحية العبادات والشرعية، وناحية التصوّف، وناحية الاعتقاد. وقد وضعها الترمذي في عبارات واصطلاحات تقرب من هذه العبارات، وتدلّ عليها دلالة واضحة واتخذها أساساً لتصنيفه وصاغ فيها مذهبه، إلا أنه كان يكتب لطوائف متباينة من الناس فكان في حاجة إلى أن يصوغ مؤلفاته صياغة خاصة، وكما كان حريصاً على أن ينهي هذا المذهب إلى جميع طوائف الأمة وينشره بينها كان حريصاً على أن ينشره بين عامة المسلمين وبين أهل الحديث، وبين الطبقة الممتازة من خاصة العلماء، لذلك فقد صاغ مذهبه في هذه الصورة جميعاً في ثوب هذه المؤلفات المتباينة وفي هذه الأساليب المختلفة كان الترمذي يحس كذلك بجدة مذهبه وأهميته وحاجة الأمة إليه، وكان حريصاً على أن يحدّد له مكانه بين معارف عصره وبين أساليب المعرفة في زمنه لذلك نراه حريصاً على أن يقدم لمذهبه هذا بمقدمة يتناول فيها بحثاً في المعرفة والعلوم، لقد ظهرت هذه المقدمة في جملة رسائل ومؤلفات.

ونستطيع أن نصنّف مؤلفاته تحت أربعة أبواب هي بعينها التي حاول الترمذي أن يصنّفها فيها وهي بعينها التي حاول أن يصوغ فيها مذهبه، غير أنه يجب أن لا ننسى كذلك أن هذا التصنيف لا يستطيع أن ينظم مؤلفاته بدرجة واحدة، وذلك لاختلاف أساليب صياغتها تبعاً لاختلاف الطبقات التي كان يكتب لها، وكذلك هناك طائفة من مؤلفاته اتخذت صورة يوميات أكثر من صورة المؤلفات العلمية، وهي رسائل إلى إخوانه عن بعض المسائل وبعض مجالسه ومحاضراته، حيث لا ينتظمها تصنيف عادة وإن كانت في بعض الأحيان تمثل مذهب المؤلف أكثر من بعض مؤلفاته المصنفة.

ويمكن أن نورد قائمة مختصرة نتبين منها هذا التصنيف:

المجموعة الأولى:

أ- ما كتبه في المعرفة والعلوم:

- ١- كتاب العلوم.
- ٢- كتاب الدعاة وصدقهم وأحوالهم.
- ٣- كتاب الأكياس والمغترين.
- ٤- كتاب الفروق ومنع الترادف.
- ٥- كتاب تحصيل نظائر القرآن.

ب - ما كتبه في الشريعة:

- ١- علل الشريعة أو العبودية.
- ٢- كتاب الصلاة ومقاصدها.
- ٣- كتاب الحج وأسراره.

ج - التصوف والأخلاق:

- ١- العقل والهوى.
- ٢- منازل العباد من العبادة.

٣- حقيقة الآدمية أو الرياضة .

٤- أدب النفس .

د - ما بعد الطبيعة أو الحكمة العليا أو الباطنة :

١- كتاب ختم الولاية .

٢- كتاب الاعتقاد والنفس أو غور الأمور .

٣- كتاب عرس الموحدين .

المجموعة الثانية: التي انتهج فيها أسلوب المحدثين :

أ- في الشريعة والآداب (الطقوس) :

١- كتاب المنهيات .

٢- كتاب الاحتياطات .

٣- كتاب الجمل اللازم معرفتها .

ب - في النصوص :

١- كتاب عذاب القبر .

٢- الدر المكنون في أسئلة ما كان وما يكون .

ج - في الاعتقاد :

١- كتاب التوحيد .

٢- كتاب الرد على المعطلة .

المجموعة الثالثة: ما كتبه الصوفية والمريدون :

١- كتاب آداب المريدين .

٢- تاريخ المشايخ أو سير الأولياء .

٣- كتاب الأعضاء والنفس أو غور الأمور .

المجموعة الرابعة: ما اصطنع فيه أسلوب المحدثين ليلتمس أصول مذهبه من السنة:

١- كتاب نواذر الأصول في معرفة أخبار الرسول.

٢- كتاب الأمثال من الكتاب والسنة.

المجموعة الخامسة: وهي تحوي ما كتبه في المناسبات المختلفة:

١- كتاب المسائل المكنونة.

٢- مسائل سئل عنها وذكر أجوبتها.

٣- جواب كتاب عثمان بن سعيد.

٤- بيان الكسب.

وتعتبر المجموعات الأربع الأولى هي التي تصوّر مذهبه في غاية الوضوح خاصة أنه قد صاغها في أبواب ثلاثة مع مقدّماتها التي تعتبر تأسيساً فلسفياً أو نظرياً لها. والخاصة الأساسية لهذه المؤلفات في غزارة المادة العلمية وكثافتها عند الترمذي، فهو موسوعي الثقافة، غزير المادة العلمية، فلا نجد هذه الخاصية عند غيره من مؤلفي عصره، وإن كانت تميز المبدعين في قرون لاحقة بعد ذلك، فثقافته تمتدّ إلى جميع فروع المعرفة في عصره، ومادّته يستعيرها من جميع الثقافات التي عاصرها، ويتميّز بهضم وتمثّل كل الأفكار والثقافات، ثم القدرة على إعادة صياغتها في ثوب جديد وتنظيم مبتكر وبناء مختلف يشكّله هو من جديد مما يذكرنا بأصحاب المذاهب الفلسفية الكبرى، ولا نجد له نظيراً في عصره ومنطقته في هذا الشأن إلا مفكراً إسلامياً كبيراً هو أبو الريحان البيروني (٣٦٢ - ٤٤٠هـ)، الذي امتدّت معرفته أيضاً إلى معظم علوم عصره وشملت ثقافته الشعوب الشرقية القديمة والمعاصرة على تنوّع هذه الثقافات وتباينها، وقد امتدّت مؤلفات الترمذي كذلك إلى كلّ علوم عصره، فشملت علم الحديث، حيث تطالعنا ثقافة المحدث الذي اتصل بجميع فروع الحديث، إلا أنه يمتاز على المحدثين بعملية الاختيار والانتقاء الذي يفيد مذهبه، ويبرز عناصره ومقوماته، فيوظف الحديث الشريف

في بناء نسقه الفكري والروحي ويقدم لنا طائفة من الأحاديث تضبط أعمال الفرد والجماعة في الاعتقادات والمعاملات والعبادات كما تتصل بمكارم الأخلاق والزهد.

وعلى الرغم من احتواء مؤلفاته على جانب كبير من التصوّف والمعالجات الروحية المتصلة بضبط أعمال القلوب وإخضاع أعمال الجوارح لها، مما يذكرنا بتلك المحاولات التي قام بها أيضاً الحارث بن أسد المحاسبي (٢٤٣هـ)، وهي محاولات جادة وعميقة في تحليل البواعث والدوافع والغوص داخل النفس واستشفاف أعماقها، وتنمية الجوانب الروحية في الفرد والمجتمع، فإن التصوّف هنا عند الترمذي - وكما سيتبين لنا - يقوم على منهج نقدي، والبناء الصوفي هنا يؤسس تأسيساً نقدياً يشبه ذلك التأسيس الذي سيقوم به الإمام الغزالي (٤٥٠هـ - ٥٠١هـ)، وكما يتّضح بشكل جلي في مؤلفه الهام «المنقذ من الضلال».

فالترمذي إذن لا يقوم بدور البناء لنظريته في التصوّف وهي نظرية معرفية في المقام الأول إلا بعد أن يمرّ بمرحلة من النقد والهدم للقديم البالي، والكشف عن كثير من الأمراض المتراكمة داخل نفوس معاصريه وأصحاب المذاهب والمتصوّرين للفتيا ولقيادة كثير من الاتجاهات والطوائف.

ولذلك سنجد الترمذي في هذا النقد يجرّد حملة شديدة على كل تلك الفرق والمذاهب يكشف النقاب عن عوراتها وسوءاتها، موضحاً تفاهتها وذلك الفساد الذي دبّ إلى نفوس أصحابها ليؤسس بعد ذلك نظريته على دعائم ثابتة من الفحص والتمحيص والتحري والتدقيق. كما أن مؤلفات الترمذي التي يكتبها سواء في مرحلة الهدم والنقد أو مرحلة البناء والتنظير تقدّم لنا دليلاً واضحاً على إلمامه العميق بكل فروع الفقه ومسائله في أكثر مذاهبه، حيث يناقش كثيراً من مسائل الأصول، ويقدم كثيراً من الأشباه والنظائر والحيل والمخارج، مستعرضاً بقية علوم الفقه ومتعلقاته، وهو لا ينسى بحس المؤرخ أن يعالج أثناء هذا تاريخ الفقه وتاريخ رجاله وتاريخ مذاهبه والخصائص الأساسية المميزة لكل مذهب وفقه حيث إنها كانت واضحة بيّنة في عقله وثقافته، بل ساعدته هذه الخلفية

الفقهية العميقة على إقامة مذهبه على أسس واضحة المعالم أخذاً في الاعتبار الفروق بين المذاهب والآراء.

وهو حين يتعرّض في هذه المؤلفات للعبادات مثلاً من صلاة وزكاة وحج لا يتوقّف عند أحكام هذه العبادات الظاهرية، بل يمتدّ بمعالجاته النفسية وتحليلاته الروحية لحقيقة أحكامها الباطنة وهو دائماً لا يتوقّف عند تأثيرها الظاهري على الفرد والمجتمع، بل يمتدّ بنظراته العميقة إلى تأثيراتها الروحية على كلّ منهما، وهو في كل هذا ينفرد على بقية مؤلفي عصره بالقدرة على التحليل النفسي الذي لا نجد له نظراً أيضاً إلا عند كبار الصوفية ممن امتازوا بهذا النوع من التحليل كالمحاسبي والغزالي، بل يكاد الترمذي يتفرد بمنهج في التحليل الروحي الذي يكشف أغوار النفوس البشرية^(٤٧)، وهو قد استخدم هذا المنهج بذكاء نادر في تحليل النوعيات المختلفة من العلماء والمشتغلين بالثقافة في عصره من أصحاب الفرق والمذاهب، ففي مؤلفاته السابقة لا يناقش مبادئ العلوم والفنون ويحلّل غاياتها وأهدافها، فحسب، بل يعرض كذلك للغايات والأهداف النفسية عند المشتغلين بها المهتمين بتحصيلها والمتبارين في بحثها وتسجيلها متدرّجاً في ذلك من المبادئ إلى النتائج ومن البواعث إلى الغايات.

وهو أثناء ذلك يبين عن عقلية فذة لمحة، وقد سبر غور كثير من الفرق والمذاهب واستقصى كلّ ما قيل عن مختلف الاتجاهات والطوائف، على الرغم من أنه لم يصطنع المنهج الكلامي - الذي كان شائعاً حينئذ - في معالجته وهو المنهج الذي كان مستخدماً عند المشتغلين بهذه الاتجاهات.

وعلوم الأوائل تبدو واضحة في مؤلفاته، فالفلك والطب والتشريح والفراسة والعرافة مادة واضحة في هذه المؤلفات، بل هو أحياناً يصطنع أساليبها في كتاباته، أما الفلسفة التي هي أم كلّ تلك العلوم حينئذ فقد أحاط بفروعها جميعاً واستعان كثيراً ببعض مسائلها، كما اصطنع أسلوبها أحياناً، كما يبدو علم الأخلاق قاسماً مشتركاً في مؤلفاته، فالصبغة الأخلاقية أو الحس الخلقي يتخلّل تحليلاته واستقصاءاته، إلى جانب بعض مسائل في الميتافيزيقا وعلم النفس.

وقد كتب الترمذي مؤلفاته بلغة دقيقة، حيث تلعب اللغة عنده دوراً هاماً في منهجه العقلي إذ يصطنع أساليب اللغويين، ويعني عناية خاصة بالمنهج اللغوي في التحقيق العلمي ولذلك ليس غريباً أن نجد من بين مؤلفاته كتابين اهتم فيهما بالمنهج اللغوي هما كتابا «الفروق ومنع الترادف»، و«تحصيل نظائر القرآن».

٤- الاتجاه النقدي

أ- مفهومان أساسيان: الأكياس والمغترين

يؤسس الترمذي في مؤلفاته عامة وكتابه «الأكياس والمغترين» خاصة لنظرية عميقة متماسكة تعتبر في حقيقتها مفتاح مذهبه أو الأساس الذي بنى عليه هذا المذهب سواء كان ذلك في المعرفة أو في الأخلاق أو الطبيعة، وهو يشرح في مقدمة كتابه هذا نظريته ثم يجعل بقية الكتاب تطبيقاً استقرائياً لهذه النظرية على جميع أصناف من يراهم الترمذي مغترين أو من سينطبق عليهم ذلك اللفظ المضاد للحكمة، ونظرية الترمذي تبدأ عند اختياره هذا العنوان لكتابه، والصلة بين هذا العنوان وبين محتويات الكتاب تكشف لنا عن ناحيتين من نواحي نظريته التي تميز مذهبه. (٤٨)

فالحكيم أو من يسميه الترمذي «الكيس» هو الشخص الذي يستقيم سلوكه واعتقاده، فهو صاحب العقل والدين والتقوى واليقين، ويعتمد الترمذي في هذا الفهم على حديثين يرويهم عن النبي (صلى الله عليه وسلم): وهما قوله: «الكيس من دان نفسه»، وعن شداد بن الأوس قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «الكيس من دان نفسه، وعمل لما بعد الموت والفاجر من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأماني» (٤٩).

وفي هذا الحديث توحيد بين الظاهر والباطن والإيمان والعمل يعالج تلك المشكلة التي ستنشأ عند بعض الفرق الكلامية عن مدى ارتباط الإيمان بالعمل، والتي سيكون لها تأثير لا يغيب عن النظر في تلك الازدواجية التي ستسم كثيراً

من الاتجاهات الأخلاقية عند بعض الفرق كالمرجئة والجبرية وبقية الفرق التي اتصفت بالتواكلية.

ومن هنا فالمغتر عند الترمذي هو من يقابل الكيس أي هو الذي لا يستقيم له سلوك أو أخلاق أو اعتقاد، لا يستقيم له أحد هذه الثلاثة أو لا تستقيم له جميعاً، ويلبس عليه طريق الحق والدين ويزين له طريق الغرور فيراه حسناً، ثم نجد الترمذي يبيّن أن ذلك درجات وأصناف وهناك خاصيتان للكياسة أو الحكمة، والاعتذار في هذه النظرية:

الخاصية الأولى: أن الكياسة والاعتذار ترجع في أصلها إلى معنى من معاني العقل والمعرفة أي أن الأخلاق والدين والسلوك بينها وبين العقل والمعرفة صلة وثيقة، فالكيس أي العاقل صاحب تقوى ويقين ودين، والمغتر الذي يلبس عليه طريقه فيضل في أمره ودينه بقدر ما يلبس عليه، وهذه الصلة بين المعرفة والدين أو بين العقل والأخلاق هي ما يعبر عنها دائماً بعبارة «العقل والهوى»، ويطبّق الترمذي فكرته هذه على ثلاثة أصناف من العلماء وقعوا فريسة لذلك الغرور فيقول:

«فالعالم لا يزل إلا بعد ما تعمى عليه النفس طريق العلم، والجاهل يقع في الجهل ويخطئ الطريق، والحكيم لا يميل إلى النفس وإلى الدنيا إلا بعد ما عمت عليه النفس، والمتأوّل لا يسوء تأويله إلا بعد ما يخرج العلم من نفسه مقاييس وظنونا كمقاييس إبليس وظنونه»^(٥٠)

ولذلك هناك ارتباط اطرادي تدريجي بين العقل والأخلاق وبين المعرفة والدين وبين الذكاء والسلوك، فعلى قدر عقل^(٥١) الإنسان يكون دينه وأخلاقه وتكون حكمته، وعلى مقدار ما في عقله من نفس أو هوى يكون غروره.

والخاصية الثانية للغرور أنه حالة نفسية، فالمغتر يكون في حالة نفسية خاصة لا يستطيع معها أن يهتدي إلى نفسه أو أن يدرك خطأه فهو كالسكران لا يدري ما يأتي: «فالمغتر كالسكران تردى في بئر وتكسر ولم يعلم بذلك حتى يفيق»^(٥٢)، لغلبة الهوى والشهوات عليه، فالخطأ الأول خطأ عقلي والثاني خطأ أخلاقي حيث إنه يحاول أن يفعل الخير في أكثر الأحيان ولكن لا يوقّق لاغتراره واستدراجه وتلبس الطريق عليه في الإدراك أو تلبس نفسه عليه لغلبة الهوى.

ومن هنا يرى الحكيم الترمذي - هذا ما يتميز به اتجاهه النقدي - أن الاغترار والتلبس يمكن أن يصيب أعلى طبقات العلماء والباحثين، فهو ليس مقصوداً على العامة والجهلاء، بل يمتدّ ليشمل أهل العلم والمتدينين والمشتغلين بتربية النفس ومجاهدة الهوى، أو بتوجيه الأمة وتعليمها أو المؤثرين في قراراتها الاجتماعية والسياسية، وهنا تكون المفارقة حيث إن الجهل يمكن أن يكون عذراً لأن يلبس على أصحابه من العامة والدهماء، ولكن الإشكال يكون حين يلبس أيضاً على الخاصة والعلماء، فيضلوا طريق الخير ولا يهتدوا إلى مداخل ذلك، ومن هنا منهم من يترك الدنيا ظاهراً، ولكنه يلبس عليه في طريق الباطن ومنهم من يتركها ظاهراً وباطناً ولكنه لا يتركها صفاء وفكرة وتردداً وتشهياً، ولذلك فالزاهدون والعابدون وعلماء الظاهر عرضة - في نظره - للاغترار، مثلهم في ذلك كالجهلاء، ويفسر ذلك معنى الآية الكريمة حيث يظهر في الآخرة ذلك النوع من الاستدراج حين ينكشف الغطاء «وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون، وبدا لهم سيئات ما كسبوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون»^(٥٣).

ب - النظرية ثلاثية المفاهيم

هذه النظرية تتخلل كتابات الترمذي ويفسر بها مذهبه وهي ذات أبعاد ثلاثة ملازمة لثلاثة مفاهيم محورية هي: الحق والعدل والصدق. فالحق على الجوارح والعدل على القلوب، والصدق على العقول. وحين ينكشف الأمر توضع الحسنات في كفة الحق والسيئات في كفة العدل، والصدق في لسان الميزان، وبه يتبين رجحان الحسنات على السيئات^(٥٤). وكل امرئ اجتمع فيه هذه الثلاثة، فإذا افتقد الحق من عمله خلفه الباطل وإذا افتقد منه العدل خلفه الجور، وإذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب. فهذه الثلاثة ضد المعرفة وهذه الثلاثة التي هي أضداد هن جند الهوى.^(٥٥)

والحكيم الترمذي يفسر هذه المفاهيم الثلاثة المجالات الثلاثة المتداخلة والتي تحيط بالإنسان من جميع نواحيه، وتأخذ بناصيته إلى الحق، وتتقاطع على أفكاره

من الخارج إلى الداخل وتشمل كلّ نشاطاته، فالحق على الجوارح والعدل على القلوب، والصدق على العقول.

فالحق هو ناحية الصواب من سلوك الإنسان في عباداته ومعاملاته وما يأتيه بجوارحه وضده الباطل، والعدل هو ناحية الخير من طباع الإنسان وأخلاقه ويقين ضميره وقلبه وضده الجور وأما الصدق فهو ناحية الصواب من اعتقاد الإنسان ويقينه وما يدين به عن عقل وبحث وضده الكذب والضلال.

وتمثل المفاهيم الثلاثة معايير ثلاثة لا بدّ من استيفائها للوصول إلى تحقيق الكمال في نظره وتجسيد الولاية. فالتحقق بالحكمة على كل مستويات الشريعة والحقيقة والطريقة - كما سيقول بعض الصوفية المتأخرين - هو تحقيق الكمال في كل هذه المستويات.

فالحق هو ما يبحث عنه علماء الشريعة والظاهر، والعدل ما هو ما يتحرّاه الحكماء أو الصوفية، والصدق هو ما يهبه الله تعالى لأصحاب الحكمة العليا من الصادقين، ويضل فيه التأولين وهذا التقسيم يستعيده الترمذي من حديثين شريفيين: الأول: «أن مما أتخوف على أمتي ذلة العلماء وميل الحكماء وسوء التأويل»^(٥٦)، والثاني: «يا أبا جحيفة سائل العلماء وخالط الحكماء وجالس الكبراء»^(٥٧).

ومن هنا فالمعرفة الصوفية الحققة عند الترمذي تتمثل في علم العلماء وحكمة الحكماء وفهم الكبراء أو هي الحق والعدل والصدق بمصطلحاته. وهو يعبر عن هذه المفاهيم الثلاثة بأنها جند المعرفة وأركان الدين التي يبنى عليها، وهي جميعاً ضرورية لتكون جسم المعرفة ولتقيم أركان الدين وهي تتفاضل فيما بينها تفاضلاً يجعل بعضها في أول السلم وبعضها الآخر في أعلاه فأدناها الحق ويريد به علم الظاهر أو الشريعة وهو علم الجوارح والعبادة، ثم ينشئ بعد ذلك بالعدل ويريد به علم الباطن أو الحكمة الظاهرة أو التصوّف وهو علم القلوب (الصادقون) ثم يثّلت بعد ذلك بالصدق، ويريد به الحكمة الباطنة أو البالغة (الصادقون).

والدين في نظر الترمذي من شريعة وتصوّف أو علم الظاهر والحكمة العليا الباطنة لا تقوم له قائمة إلا بالأركان الثلاثة وتكاملها، والدين لا يدرك درجات

كماله حتى يصل إلى المرحلة الثالثة، ولذلك يرادف بين المفاهيم الثلاثة السابقة من «الحق والعدل والصدق» ويجعلها مساوية للعلم والحكمة والمعرفة جاعلاً (المعرفة) هي الغاية التي يرمي إلى تحقيقها الدين ولا يمكن تحقيقها أو الوصول إليها دون تحقيق المستويين الأولين، بل وأحياناً يرادف بين هذه المعرفة العليا والعقل خاصة تجلياته العليا ووظائفه الرفيعة، فمن يحقق هذه المعرفة فقد حاز على تمام العقل وهو من يُلقَّب بالحكيم.

وتمتدّ نظرية الترمذي بعد ذلك إلى الناس، فينظر إليهم من خلال درجاتهم، فيضعهم في ثلاث طبقات أَدناها علماء الظاهر ثم الحكماء أو الصوفية ثم الكبراء أو الصديقون والأولياء. ويدخل تحت كل قسم من هذه الثلاثة أنواع أخرى فيصّل في ترتيبه لدرجات العلماء إلى هذا الترتيب علماء الظاهر، والمتقون، العابدون، الزاهدون، الصديقون، وهؤلاء من أهل الدين والمعرفة يتفاوتون فيما بينهم في صعودهم نحو الطبقة العليا من أهل «جباية الله» فيتعرّض كل منهم على مقدار درجته من المعرفة (العقل والكياسة) إلى نوع من الاغترار، فكلما كان الإنسان في أدنى هذه الدرجات كان تعرّضه أشدّ، وكلما ارتفع في أعلاها كان أقرب إلى العصمة، «فقد أشرك في هذه المحنة الصديقون والزاهدون والعابدون والمتقون وعلماء الظاهر وقل من سلم منهم من هذا الاغترار، فإذا كان هؤلاء الذين هم أعلام الدين في الظاهر لا يسلمون من غرور النفس فما ظنك بهؤلاء العامة، وإنما اغتروا بما زينت لهم نفوسهم وعظمت في أنفسهم أعمالهم وجهودهم في الصدق والزهادة والعبادة والتقوى والعلم».^(٥٨)

ج - نقد مختلف الفرق والطوائف

ثم يطبّق الترمذي نظريته السابقة على مختلف الفرق والطوائف فلا ينجو منها سوى قلة قليلة وهي من حازت درجة الحكمة العليا أو حقّقت المعرفة بمعناها الشامل ومفهومها العميق، ولذلك يتقلد الترمذي منهجاً نقدياً حاداً يمتّص به مختلف الفرق ويعرض على معياره السابق كل طوائف العباد من الزهاد والعلماء، وهو يستخدم في منحاها النقدي هذا نوعاً من التحليل النفسي «يستبق به المحلّلين في العصر الحديث»، ويحقّق به نوعاً من الريادة لمن سيأتون بعده من

أساتذة التصوّف الإسلامي كابن الجوزي وأبو حامد الغزالي، بل إن هذا الأخير يلجأ إلى هذا النوع من التحليل في مؤلفاته الصوفية كالإحياء والمنقذ من الضلال وميزان العمل، بل يذهب في تأثره بالترمذي الذي سبقه بأكثر من قرن من الزمان وهو قد نشأ في طوس وهي مدينة في إقليم خراسان، إلى تأليف كتاب «الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين» نحي فيه منحى الترمذي في اتجاهه النقدي حيث نقد مختلف الفرق والطوائف^(٥٩)، وبيّن فيه غرور مختلف المدارس موضحاً ذلك التدليس الذي يدخل على العلماء والباحثين فضلاً عن العامة والدهماء، تمهيداً لتأسيس نظريته الأبستمولوجية المؤسسة في الكشف الباطني أو المعرفة الصوفية القائمة على أنواع دقيقة من الرياضات الروحية والمجاهدات النفسية، سيشرحها في مؤلفاته الصوفية من بعد.

ويأخذ الترمذي في نقد علماء وباحثي عصره، مستعرضاً لمختلف الفرق وشتى أنواع العلماء حيث يرى أن هناك كثيراً من أنواع الغرور والتلبيس يدخل على مختلف الناس في صور وأشكال شتى، وكأن الخلق جميعاً في نوع من الاختبار والابتلاء والامتحان، ولا ينجو منهم أقلّ القليل خاصة وأن العقوبات كثيرة، وجنود الهوى والشهوة التي لا حصر لها يمثلون حواجز مرتفعة لا بدّ من اجتيازها في ميادين العمل والسلوك وتربية النفس فضلاً عن ميادين الفكر والنظر، التي لا بدّ للعالم والباحث من إحكامها وتحقيق الحق فيها من الباطل ثم الارتقاء من النظر إلى العمل، والسلوك من الظاهر إلى الباطن ثم العروج في مسالك السالكين الخاصة عبر أحوال ومقامات تخصّ القلب والروح أكثر مما تخصّ الأعضاء الظاهرة المنظورة.

ويمتدّ نقد الترمذي ويتّسع ليشمل كثيراً من الميادين ويتّصل بكثير من المجالات، فهو يبدأ بالعبادات موضحاً مواطن الغرور فيها ثم يعرج على أنواع العلماء وأصناف الطالبين مبيّناً مداخل الغرور والتدليس إليهم فيقول: «ومن أفعال المغترين أنهم قبلوا الفرائض عن الله عز وجل أن يقيموها ويؤدوها مدة، ثم عجزوا عن الوفاء بها فقصروا ولها عن العناية بها، وأقبلوا على أشكالها تطوّعاً فعملوها فهذا غرور النفس»^(٦٠).

والغرور هنا يدخل على العبادة حين تتحوّل إلى طقوس ورسوم فقط دون أن تكون روحاً ذات حقيقة ومن هنا تفقد خاصيّتها وتأثيرها وفعلها الباطن المؤدي إلى تغيير نفس المسلم أو السالك، والارتقاء بها في معارج الوصول، والسمو بها في مناهج العرفان، وهذا أيضاً ما تؤكدّه النصوص التي يوردها الحكيم الترمذي حين يعرض لكثير من العبادات. ^(٦١)

ففي الوضوء يدخل الغرور صاحبه حين «يترك آدابه ثم يقبل على صبّ الماء والإسراف فيه اغتراراً فيه بأنه يسبغ الوضوء»، ^(٦٢) ويحتجّ الترمذي على ذلك بجملة أحاديث. والصلاة يدخلها التلبس لأن «المغتر يغفل عن حفظ قلبه وجوارحه بين يدي الله ولا يقيم من الفريضة إلا شكلها، ويهمل تدبّر القرآن إثارة للتلاوة، كما يسهل محاسبة النفس ومراقبتها ويقبل بعد ذلك على التطوّع، والنوافل كي يستزيد منها»، فهذا مغتر قد ضيّع الفرائض وأقبل على التطوّع ثم يحمّد نفسه في التطوّع فهو كما وصف الله تعالى «ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله» ثم ذمّهم فقال: «فما رعوها حق رعايتها»، ^(٦٣) لأنهم ضيّعوا الفرائض وقصّروا فيها وأقبلوا على التطوّع. ^(٦٤)

أما الصوم فإن المغتر يتلهى في حفظ جوارحه الظاهرية من ترك الطعام والنساء ثم لا يحفظ لسانه عن أكل لحوم المؤمنين وعن تشبيه الإثم، فهو مغتر قد طلب نفسه بهذا الظاهر من الكف وأهمل الباطن من رعاية الشهوات التي حرم الله تعالى عليه في كل وقت وإنما اغتر بالجوع والظمأ والصبر عن النساء. ^(٦٥)

ثم ينتقل بعد ذلك إلى الزكاة، فيرى أن «المغتر يقبل على إخراج زكاة مال اكتسبه من حرام والأولى به أن يرد هذا المال لأهله أو تراه يخرج الزكاة فيعطيهما لغير المستحقين ممن يبتغي منهم نفعاً أو يخشى منهم ضرراً «فلا يزكو ماله من صدقة من مثل هذه الأشياء فردّها على أربابها أركى له أو أوجب عليه» فيعتمد على صدقة فيفرقها في أتباعه أو اللّاذنين به والقائمين له في النوائب من مولى قد اعتقه ومتولي خدمته والحامي عنه وسفيه يسفه عنه ويغضب له فيفرق في هؤلاء ويدع أرحامه وجيرانه ومن أوجب الله حقه في ذلك المال. ^(٦٦)

أما الحج فيرى أن «البيت إنما جعل مثابة للناس وأمناً، يأتون إليه لائذين إلى الله عائذين به خارجين من ذنوبهم يطلبون إليه المغفرة، فالمغتر يأتي إلى الحج وقد ضيع مبتدأ أمره فأهمل التوبة والخروج من الذنوب كي يقبله الله، فإذا ضيع هذا كله واشتغل بكثرة الطواف وكثرة الصلاة ومواترة الحج عاماً بعد عام، فهو مغتر لأنه صار إلى موضع التوبة ولم يتنصل من الذنوب وصار إلى مقام الاعتذار ولم يهجم الاعتذار». (٦٧)

والترمذي في نقده السابق لاهتمام المغترين من العلماء أو من العامة بظواهر العبادات دون بواطنها وبرسومها دون حقيقتها وجوهرها متسق تمام الاتساق مع مفهوم محوري عند صوفية الإسلام عامة وهو أن هناك في الأخذ بالشرعية قسمين متميزين:

قسم اختص به الفقهاء وأهل الفتيا في الأحكام العامة والعبادات والمعاملات. وقسم اختص به الصوفية وأهل الباطن، اشتمل على ما يتعلق بهم من مراقبات ومحاسبات، ورياضات ومجاهدات وأحوال ومقامات. وكتب الفقهاء كتبهم فدّونوا فيها الأحكام الظاهرة التي استخلصوها من القرآن والحديث، وكتب الصوفية كتبهم فأودعوها مواجيدهم التي ذاقوها وحقائقهم التي كشفوها، وكان منشأ الاختلاف بين الاثنين أن الفقه هو علم الأحكام الظاهرة في العبادات والعبادات والمعاملات على حين أن التصوّف هو علم الرياضات النفسية، والمواجيد القلبية والأحكام الباطنية. (٦٨)

والترمذي في اتفاق تام مع الصوفية في أن ظاهر الشريعة مرتبط ببواطنها وكذلك ظاهر العبد وجوارحه مرتبط بباطنه ووجدانه، فإذا لم تؤثر الشريعة بعباداتها ومعاملاتها وأحكامها على باطن الإنسان المسلم تحوّلت إلى رسوم وحركات وطقوس فاقدة المعنى، ولم تحقّق الغاية المرجوة منها من اتصال الإنسان بخالقه وتقربه إليه، وهذا هدف الدين وغاية عباداته وأحكامه. (٦٩) ومن هنا اعتبروا الفقه فقهاء: فقه الظاهر وفقه الباطن، والأول يؤدي إلى الثاني إذا فهم حق فهمه وأخذ بروحه وحقيقته، ومارسه الإنسان بمعناه ومبناه معاً.

وبعد أن يتناول الترمذي العبادات وأنواع الاغترار فيها، يعرض لمفاهيم دينية أخرى يدخل الغرور منها إلى نفس العالم، فيحبط عمله ويهدّد مجهوده مثل طلب العمل «المغتر إنما طلب العلم للرياسة والمنافسة والتجبر، فيطوف الأرض ويتخطّى البلدان طلباً للسمع وتزييناً لوجوه الأسانيد المختلفة حتى إذا تمّ له ذلك عاد إلى بلدته يطلب الرياسة وصدور المجالس وأن تكون له الكلمة العليا، واحتاج الناس إليه وأحست النفس بحاجة الناس فشمخ بنفسه علواً، وذهب بنفسه ذهاباً ويعظم على الجميع، وإن خولفت فتياه غضب وإن خرج إلى الملاء طلب صدور المجالس وطلب أعين الناس أن تكون إليه». (٧٠)

وكذلك يدخل الغرور في الكسب فيرى الترمذي أنه إنما يعمل للكسب على الحرص وحب الجمع والإمساك، ثم يدعي بعد ذلك أنه إنما يكتسب ليعف نفسه ويعول أولاده وأن طلب معيشته بكسب كان مركبه الحرص وجمعه على التهمة وإمساكه على التهمة وإنفاقه على سوء الظن وبالهوى والشهوة ثم يقول إني لأكسب لأستعف وأسعى على العيال وأعطف على الفقراء من مالي. (٧١)

ثم يتطرق الترمذي إلى الغرور الذي ينتاب من يجاور بيت الله الحرام فيرى أن «المغتر إنما يذهب إلى البيت في تجارة عريضة يبتغي بها الدنيا ويظن أنه إنما يبتغي الجوار ويصرف همه بعد ذلك إلى كثرة الطواف مفاخرًا بذلك، فهمة صاحب هذا الاستكبار والصلف والإعجاب بنفسه لما أعطى من القوة، وليس هناك ضرع، ولا افتقار إلى الله». (٧٢)

وكذلك يدخل الغرور إلى النوافل فيرى أن «المغتر يستخف بالفرائض ويقبل على النوافل» ويرى الترمذي أن هذا من مكر النفس، ويرى أن الغرور قد يبلغ ببعض العلماء في هذا الميدان أن قال: «إذا وجدت الإمام في الصلاة المكتوبة بالغداة، فلا تدخل فيها حتى تركع ركعتين فهذا المغرور تراه نشيطاً في النوافل متكاسلاً في الفرائض لا يؤديها إلا مع التقصير والوساوس والتجويز وفي آخر الوقت». (٧٣)

ثم يعرض الترمذي لأنواع أخرى كثيرة يدخل عليها أمثال هذا الغرور يمكن استقصاؤها من كتابه الأكياس والمغترين، وحين يتحدّث عن المريدين يرى

أن المغتر منهم هو الذي ينقطع به الطريق دون الوصول إلى مولاه، وذلك بأن يقيم في إحدى مراحل الطريق ولا يواصل السير. أو بأن يلتفت إلى شيء يهيه الله له من العطايا أو المنن ليقوى به على قطع الطريق فيركن إليه ويلهو به دون الوصول إلى مولاه، أو أن يغتر بهذه المحاسن التي يصيبها فتستر عنه عيوبه، أما الصادق فهو الذي يواصل سيره إلى الله لا يقطعه شيء.

فهذا صادق في سيره مادام على هذا درياً لا قرار ولا التفات إلى شيء من هذا حتى يصل إلى مولاه. (٧٤)

ومعالجة الترمذي لأنواع الغرور التي تصيب الطوائف السابقة معالجة يمكن أن نجد لها نظيراً عند غيره من علماء التحليل النفسي أمثال المحاسبي والكلاباذي والطوسي والمكي ولكن الترمذي يصل إلى مستوى أعمق في التحليل، حين يوجه دائرة نقده هذا للصادقين من المريدين والسالكين والعارفين والمتقين، وله في هذا النقد أسبابه المنطقية والروحية، وقد قيل إن حسنات الأبرار سيئات المقربين، وما يؤاخذ به العلماء ربما لا يؤاخذ به الجهلاء، كما أن العامة قد تحاسب على أعمال الجوارح ولكن الخاصة تؤاخذ على أعمال القلوب والنيات بل ليس غريباً على الصوفية أنهم يأخذون في الاعتبار خطرات القلوب وهمسات الأسرار، ولذلك يوسع الترمذي من دائرة نقده للسالكين حتى تشمل كثيراً ممن تجاوزوا مراحل متقدمة في السلوك مثل الزهاد والمتقين والعارفين فيقول:

والمغترون من المريدين الذين ينقطع بهم الطريق دون الوصول إلى الله نوعان: نوع يغتر بنزهة العطايا وبساتينها التي يجعلها الله في طريقهم ليخفف عنهم أثقال السير رحمة منه فينقطعون عندها ويطمئنون عليها، ويغفلون عن متابعة السير. والنوع الآخر لا ينقطع عن هذه البساتين أو يقيم عليها، ولكن يواصل السير حتى يصل إلى نزهة القرب وبساتين الحبور وموضع القدس التي جعلها الله للمريدين من باب المنة، ولكنه لا يحسن القيام هناك انتظاراً لأمر الله فيعاود الهوي فيهلك ويفضح الصادقين، فهذه أحوال المريدين افتضحوا وفضحوا الصادقين منهم بما انكشف عنهم من سوء المذهب وعلاقتهم بالنفس واستوجبوا المقت من الله حتى ظهر ذلك المقت على قلوب العباد لهم. (٧٥)

ولما كان سير المريدين إلى الله يتطلب منهم الصدق دائماً فقد عرض الترمذي بعد ذلك إلى تفصيل القول في غرور الصادقين من المريدين وأنواع اغترارهم، فيرى أن الصادق من المريدين إنما يداخله الغرور من ناحيتين، إعجاب بنفسه مما يرى من القوة في ضبطها فهو في هذا الحال معجب متكبر قد نقض عرى كلمة لا حول ولا قوة إلا بالله بإعجابه بقوته وضبطه لنفسه، فهو مكب على أمور الناس، منافس لهم في نفسه يقتضيهم الصدق في كل أمر وهو لم ينله بعد. ^(٧٦)

ويشرح حال هذا النوع الأخير «فهذا نوع مغتر لا يدري ويرى أنه صادق، وإنما الصادق من طلب الصدق من ربه ولازم نفسه في الطلب، فلا يزال يدأب الطلب قولاً وفعلاً. فهذا الفرار من الكذب جهده». ^(٧٧)

وقد يداخل الغرور الصادقين عن طريق آخر فهو قد يسلم من العجب فيسير في طريقه حتى يرتفع عن الطبقة الأولى، فيصل إلى ميدان غيرها فينقطع به الطريق، فهو في اجتيازه درجة التقوى إلى الزهد أو الزهد إلى الصدق قد يقيم على إحدى هذه الدرجات لا يبرحها فينقطع به الطريق «أما الصادق في سيره فيمر بهذه الدرجات ويعطي الصدق من نفسه في كل درجة يمر بها، ولا يلتفت إليها لأن بغيته غير هذا، وإنما بغيته مولاه حتى يصل إليه فهذه صفة الصادق من المريدين». ^(٧٨)

ثم يفصل الترمذي الكلام في أنواع الاغترار التي تتعرض لها طبقة العارفين، فيرى أن هذه الطبقة فتح لها الباب وتميزت عن عامة الصادقين يأتيهم الغرور من ناحية أنهم يطلبون في سيرهم إلى الصدق من أنفسهم، فنظروا في عيوب النفس فبحثوا عنها وأخذوا في استقصاء ذلك من أنفسهم تكايساً وتخاذاً وظنوا أنهم بذلك إنما يصلون إلى الله فجعلوا السير ثمناً للوصول وظنوا أنهم يصلون إلى الله رجولية واقتداراً بما أعطوا من القوة والعلم ونسوا أنه لا يوصل إلى الله إلا بالله، «فوقفوا في ظلمة الاغترار هذا علمهم ورأس مالهم فلا يزالون الشهر والدهر ينقرون ويبحثون عن خدع النفس في باب المعرفة وفي شأن الوصول

إلى الله، فيقولون هذا عيب وعلمك بهذا العيب عيب والتفاتك إلى هذا العلم عيب كلام مسلسل كأنه من كلام الشياطين يغترون ويغرون الناس». (٧٩)

وكذلك يدخل الغرور إلى طائفة المتقين من الصادقين حين تغتر بنفسها وتحتقر بقية الخلق فإذا «سار في ميدان المتقين اعتزل الخلق وانقبض ونظر إلى تخليط الخلق أعجبه ذلك من نفسه وصغر الخلق عنده فينظر إليهم بعين الازدراء والاحتقار». (٨٠)

وبعد أن ينتهي الترمذي من عرض الأنواع التي تخالط أعمال القلوب يمهّد إلى كثير من المسائل التي انتشرت بين الأمة وهو يسمّيها «المسائل العفنة» كالغرور الذي يدخل على الوالد حين يأخذ من مال ولده لا حاجة وإنما لإشباع الشهوة. (٨١)

والغرور الذي يدخل على الرجل حين تبرئه الزوجة من صداقها مكرهه على ذلك في داخلها ليطلقها، والغرور الذي يدخل على الوصي، والمحتالين في الشفعة، وشرب الخمر على أنها نبيذ، وغير ذلك من مسائل تدخل في باب الفقه المعول فيها على باطن الأمر والامتثال لروح الشرع وليس فقط لظاهره، فإن إغفال حقيقة الأمر وعدم الالتفات إلى البواعث والدوافع الخفية يفتح أبواباً كثيرة من التلبيس والغرور في مثل هذه الأمور التعبدية. وفي بقية كتاب الأكياس يوضح الترمذي نظريته ذات المحاور الثلاثة التي أشرنا إليها منذ قليل والتي تلخص نظرية المعرفة عنده، والتي على أساسها ينحو في اتجاهه النقدي أيضاً ذلك المنحى الذي سيتابعه فيه كثير من علماء الإسلام ومفكره، ويبدو أن هذه النظرية قد وضّحها وحلّل جوانبها في بعض كتبه المفقودة مثل «كتاب الدعاة إلى الله» و«كتاب العلوم» وإن كان يخصّها بتوضيح كامل في كتاب الأكياس الذي نعتمد عليه هنا وملخصها أن العلم عنده: ثلاثة أنواع «نوع منها الحلال والحرام ونوع ثان الحكمة ونوع ثالث المعرفة وهي الحكمة العليا، وما وراء ذلك فهو محجوب عن الخلق». (٨٢)

د - نظرية المعرفة والمنهج النقدي

ثم يأخذ الترمذي في توضيح ذلك وتفصيله فيرى أن النوع الأول علم الأمر والنهي أو العلم الظاهر، وأما النوع الثاني فهو علم التدبير أو علم حق الله وهو أحد فرعي العلم الباطن. وهذه الفروع الثلاثة ترمز لها نظرية الترمذي

بالمفاهيم التي أشرنا إليها سابقاً وهي «الحق، العدل، الصدق» فالحق هو علم الظاهر والشريعة وهو علم الأعضاء والجوارح، والعدل وهو علم الحكمة والتصوّف وعلم التدبير أو علم حق الله وهو علم القلوب، والصدق هو علم الحكمة البالغة أو الحكمة العليا أو الولاية وهو علم العقول، ومفهوم العقول هنا يشمل الجانب الإدراكي والأخلاقي والروحي.

وهذه العلوم الثلاثة هي التي تكون المعرفة الكاملة عند الترمذي، فإن أحكامها جميعاً تشمل ظاهر العبد وباطنه وتسرى على جوارحه كما تسرى على قلبه ووجدانه كما تسرى على روحه وسره، وهي ذات شق مكتسب ومتعلم ولإدارة دخل كبير فيه، وذات شق وهبي وهو محض منّة وتفضل إلهي، والترمذي يرى أن أهل الغرة قد عمدوا إلى نوع واحد من العلم وهو علم الأمر والنهي فقطعوا أعمارهم في الإقبال عليه والمناظرة والتعمق فيه، وتركوا ما هو أولى بهم من معرفة علم حق الله وعلم أسمائه فلم يصلوا إلى حق وفسدت نفوسهم وضمايرهم.

ويأخذ الترمذي في بيان ذلك فيقول: «إن علماء الظاهر نوعان نوع منهم مؤد للأخبار وينقلها كما يسمعها دون استنباط أو فقه أو فهم لما تحوى وهذا النوع لا يعتبره الترمذي من العلماء بل هو من النقلة فهؤلاء سمات العلم عليهم وليسوا من العلماء ولكنهم حملة نقالون إلى من بعدهم من القرون فقد لزمهم اسم العلماء عن العامة بما انتحلوه».^(٨٣)

والنوع الآخر تفقّه وتدبر وطلب المعاني وتعرف الناسخ والمنسوخ، وتفقد ألفاظ التنزيل لتباين المعنى وأذن له في الاجتهاد في الرأي، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يصل في أمره إلى يقين لأنه أغفل بقية العلوم وهو علم التدبير وعلم الأسماء ولذلك كان هذان الصنفان (من أهل الظاهر) على خطر عظيم من أمرهم، لأنهم لا يقدرون أن يرجعوا إلى يقين فابتلى هؤلاء بالاجتهاد في الرأي وهؤلاء بالأداء فيحتاج أهل الأداء إلى الصدق والتحري فيه وبالتثبت والتجنت لاستبدال الألفاظ التي تغير المعاني ويحتاج أهل الاستنباط والاجتهاد في الرأي إلى

قلب زكي مشحون بنور الله ونفس صافية من كدورة الأخلاق، عفيفة من أدناس شهوات الدنيا حتى يدرك الحق». (٨٤)

أما عن فساد نفوسهم وضمائرهم وكدورة أخلاقهم فقد أسرف الترمذي في تصوير ذلك يقول: «أحدهم تبكي نفسه على فوت رياسة على جاره، فعكف في كورته ويصرخ عويلاً على زلة تناله من أهل الدنيا حتى يكاد ينسلخ من دينه لطلب نوال من عز أو جاه أو عرض». (٨٥)

أما أثر هذه الأخلاق في استنباطهم العلمي فقد صورّه الترمذي كذلك فيما تعرّضوا له من أمر ينقده من حيلهم ومخارجهم. (٨٦)

ويطبق الترمذي منهجه النقدي السابق على كثير من المشتغلين بالعلم والمعرفة ليمتّصهم ويضعهم على محك الاختبار، وفقاً لنظريته السابقة في المعرفة، فنجدّه يخصّص كثيراً من فصول مؤلفاته لنقد مختلف الفرق والمذاهب خاصة للعلماء فيهم، وهو لا يتقدم لمجرد النقد ولا يعرض لهم لمجرد اشتغالهم بهذا العلم أو ذاك، فكلّ العلوم والدراسات مطلوبة في نظره ولها موضع في نظريته للمعرفة، بل ولا يمكن الاستغناء عن أي علم أو فكر في منظومة العلوم الإسلامية خاصة تلك المتصلة بالشريعة أو بالحقيقة أو بالحكمة، ولكن يدخل إلى المشتغلين بهذه العلوم نواح من القصور والخلل تعرض لهم في الفهم والإدراك، أو في سوء التطبيق أو في قصر النظر إلى بقية العلوم الأخرى وحاجة العالم إليها لانحسارهم في أفق بعض العلوم التي تخصّصوا فيها حيث وجدوها كاشفة للحقيقة دون سواها، أو توقّفهم عند ظواهر العلوم دون بواطنها والغرض منها، أو خلل يعرض لهم من قبل سوء أنفسهم وعدم ترقّيهم في مدارج الفهم والفقه عن الله فهماً وفقهاً حقيقياً، مما يؤدي إلى انزلاقهم في أنواع كثيرة لا حصر لها من الغرور والتدليس هي من مداخل النفس ووسوسة الشيطان.

ومن هنا نفهم عرضه لنقد أهل الحديث خاصة منهم الرواة لا الدعاة، كما يعرض لنقد القراء والقصاص والوعاظ وأهل الرأي والزهاد، والفقهاء بما امتازوا به من حيل وألاعيب، ومؤلفاته وضعوها للخروج من المآزق الشرعية، إلى

تلفيقات تبطل في حقيقتها الشريعة ولا تقيمها، ولذلك يسميها الترمذي - كما مر بنا - بالمسائل العفنة. ^(٨٧)

كذلك نجد أن الترمذي لم يتجاوز فرق الصوفية في عصره، بل وضعها على محك النقد والتمحيص وبالغ في انتقادهم لتردي أحوالهم حيث صار التصوف علما يخلو من معاني التربية والمعرفة، ووقع الصوفية في عصره فيما أخذوا به بقية الفرق.

هذا على الرغم من حبّ الترمذي للصوفية، حيث هو يعتبر على رأسهم ويدخل نشاطه العلمي داخل دائرتهم، إلا أنه قام بنوع من النقد الذاتي - غير المسبوق - لهم حيث اعتبرهم أولى بالنقد الذاتي من غيرهم لاشتغالهم بتربية النفس ومجاهدتها، كما أن نظريته الصوفية في المعرفة تقوم على الرياضة الشديدة والممارسة الدقيقة للتجارب الروحية في التهذيب والتزكية، وتتميّز بالفهم الدقيق والوعي العميق لمثل تلك المسائل التي يعرض لها في منحاه النقدي ومن هنا كثرت المداخل والثلثات التي يمكن أن ينفذ إليهم منها الغرور والتدليس، والأوهام والأمراض التي تخص النفس والقلب، وهم أهل القلوب والقائمون على ساحات الروح بالمراقبة والملاحظة. ^(٨٨)

ولذلك ليس غريباً أن ينقد الحكيم الترمذي تجمّعات الصوفية في مآوئهم التي يعتبرها مصائد فيقول: «والمصيدة لرجل هيأ بيتا للمتائبين، فأثار فيه الذكر وأصوات القراء، فتلك المصائد تشهره في البلاد وتصيره مجمعا للرجال والنساء، وتعيّنه على الكلام، فإذا أظهر زهدا وخلقا انضمت إليه هذه الطبقة المتمزقة المتأكلة لحطام الدنيا بتلك الخرق التي عليها، وذلك التماوت الذي يراه الناس، ونفسه بلا خشوع في الباطن، أكسل قوم في العمل وأجمع ^(٨٩) قوم حلوقا عبيد البطون أسراء الخلق، فمزاود الأرامل هناك تعقد، وحزم المخدوعين هناك تُحل، وأحوال المغترين بهم من الطعام تحط، فمنهم من دهرهم يذمون الدنيا وقيمون في عيالة الأغنياء وألسنتهم مشغولة بتمزيقهم وذم غناهم. ^(٩٠)

ولا يتوقّف الترمذي في نقده لصوفية عصره عند أحوالهم واتجاهاتهم السائدة، بل يمتدّ بنقده إلى منهجهم وطريقتهم في البحث والتحليل والتحري

والتدقيق يقول: «وجعلوا عيوب النفس علمهم وحديثهم، فبقوا مع هذا الحديث ومع الاستقصاء على أنفسهم في طلب العيوب واستخراج مكانها تكيّسا وتحذلقا في الكلام. فوقعوا في ظلمة الاغترار هذا علمهم ورأس مالهم، فلا يزالون الشهر والدهر ينقرون ويبحثون عن خدع النفس في باب المعرفة وفي شأن الوصول إلى الله تعالى، فيقولون هذا عيب وعلمك بهذا العيب عيب والتفاتك إلى هذا العلم عيب كلام مسلسل كأنه من كلام الشياطين، يغترون ويغرون الناس بأن هذا دقيق كلام العارفين.»^(٩١)

ثم يبيّن نتائج هذا المنهج القاصر وما يؤدي إليه من ضلال خاصة حين يتوقّف عند الأمراض النفسية ويستغرق في جزئياتها، فيضيع في تشعّباتها، ويفقد القدرة على التشخيص لفقدانه القدرة على رؤية الموقف كاملاً وما يترتب على ذلك من اتخاذ قرار المعالجة فضلاً عن الاستغراق في تنفيذه وتحقيقه فيقول: «فلو أن إنساناً قعد فتفكر في خبث النفس ودهائها لكلما اطلع على خبث في مكانها اتخذها علماً وكتبه فلا يزال هذا شأنه عمره، إذن لملاً بيته ودنياه كتباً وقولاً وبقبقة وهو في غرور عظيم قد عجز عن النظر إلى سنن الله تعالى وإلى اختيار الله وعلم تديره وغفل عن علم الله. ذلك علم المغترين والواصلين إليه والمتصلين به وهذا يريد أن يصل إلى الله رجولية واقتداراً.»^(٩٢)

وهذا يعني أن منهج الصوفية في عصره منهج قاصر، خاصة أنه يتوقّف على مجرّد تشخيص الداء، بل إنه قاصر في هذا الأمر، حيث يستغرقه كل ذلك، فضلاً عن نسيانه شيئاً هاماً في التصوّف وهو أن التصوّف ليس مقصوراً على المجاهدة والرياضة - في رأيه - بل فيه جانب وهبي وإلهامي، إذا لم يتوقّف في الصوفي، فقد القدرة على السير في الطريق الصوفي فلا تؤخذ حقائق التصوف - في نظر الترمذي - بالكسب وباقتدار الرجولية فحسب ويغيب عن هؤلاء كثير من ألطاف الله وسننه، فهناك «علم التدبير» و«علم الله» و«علم اللطائف» وهي علوم إلهية تعني عناية الله بالإنسان ورعايته له خاصة حين يكون في أطوار المجاهدة والرياضة، وهي عناية ورعاية تتولّى السالك من أول الطريق فتواليه باللطافها وتوجيهاتها وتوفيقاتها، وليس الطريق الصوفي سلوكاً سلبياً قائماً على الرياضة

والمجاهدة، بل هو نوع من الحوار الروحي بين السالك والملا الأعلى، يقوم فيه السالك بالمجاهدة وتهذيب القلب وسرعان ما تشمله العناية والرعاية الإلهية خاصة حين يكون صادقاً في مسعاه واتجاهه وسيدرك الإمام الغزالي هذا الأمر لتمرّسه بالسلوك الصوفي، ويثبت ذلك في منقذه حين يقول: «ومن أول الطريق تبدى المشاهدات والمكاشفات حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتا ويقتبسون منهم فوائد»^(٩٣).

كما يذكر الغزالي موضحاً لمعالم الطريق الصوفي، الذي لا يكفي فيه مجرد الكسب، وأعمال الإرادة، وإن كان لا يمكن الاستغناء عنهما أيضاً، «وبالجملة فمن لم يرزق منه شيئاً بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم... وهذه حالة يتحقّقها بالذوق من سلك سبيلها ممن لم يرزق الذوق فيتقنها بالتجربة والتسامع إن أكثر معهم الصحبة حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقينا»^(٩٤).

كما ينتقد الترمذي أهل الرأي، وهم في عصره نوع من المتفهمين الواقفين عند الرسوم ويطلق قلمه في نقدهم ونقد أحوالهم فقد كانوا الفئة الكثيرة من العلماء، غلبوا على بقية الطوائف كما غلب منهجهم على بقية المناهج، واستأثروا دون البقية الأخرى بجاه العلماء ومنزلتهم ولذلك لا تعجب إذا وجدنا الترمذي يسرف في نقدهم، فهم رمز علماء عصره ورمز جميع المناهج الظاهرة التي لا يرضى عنها ويجب أن لا ننسى أنه هو نفسه قد عانى من هؤلاء العلماء كثيراً وعانى من تحاملهم عليه وتشهيرهم به، وكيل التهم إليه جزافاً حتى حلّ به ما حلّ من ضيق وعانى من الألم والمرارة ما أشار إليه في رسالته «بدو شأن الحكيم» التي كانت إحدى ثمرات فترة الاضطهاد والتضييق التي مرّ بها حين نفوه خارج مدينته حقداً وحسداً، وقد كان حديث الحكيم المستفيض عن الولاية في كتابيه «معرفة الأسرار» و«ختم الأولياء» قد جرا عليه كثيراً من هذه المتاعب وأديا إلى نفيه من البلاد، لاختلاف منهج الحكيم مع مناهج هؤلاء الظاهرية من أهل الرأي حيث أشاعوا عنه أنه يفضل الولاية على النبوة، على الرغم من أن كلامه في هذين الكتابين في غاية الوضوح والتحديد ولا يحتمل هذا المعنى، بل ينص في هذه الكتب بقوله: «حاشا المسلم أن يفضل غير نبي على النبي» كما نجده يقول في

كتابه «معرفة الأسرار» موضحاً ذلك «فالعقل جليل، وأجلّ منه الإيمان، وأجلّ من الإيمان الصديقية، لأنه لا يكون صديقاً إلا معه العقل والإيمان، والصديقية بداية النبوة وصديقية النبوة غير صديقية الأمة كما قال تعالى: «واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقاً نبياً» وكذلك إدريس «صديقاً» أي «صديقاً في صغره، نبياً في كبره». وأجلّ من الصديقية الحديث، والحديث وسط النبوة ونهاية الحديث النبوة، ونهاية الحديث قوله تعالى: «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي (ولا محدث)»^(٩٥) إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته». ^(٩٦) وروي عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: «الاقتصاد والسمت الحسن والهدى الصالح جزء من ثلاثة وعشرين جزءاً من النبوة». ^(٩٧)

كما يقول أيضاً: والنبوة تمام الدرجة، والرسالة أجلّ من النبوة، والخلافة في الرسالة أجلّ من الرسالة بلا خلافة. والكلام في الرسالة أجلّ من الخلافة في الرسالة. والخلة في الرسالة أجلّ من الكلام في الرسالة. والحديث في الرسالة أجلّ من الخلة في الرسالة.

والمزيد من الله لا ينقطع، لأنه ليس لله نهاية، والنبوة هي حالة تامة، وما زاد عليها زيادة على الفضل، لا زيادة على النقصان، قال عز وجل: «ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض» ^(٩٨) وهذا نص صريح يعرض تصور الحكيم الترمذي لمنزلة النبوة وأن كل درجات الولاية دونها مكانة وتشكل أجزاء منها. ولعلّ هذا الاتهام هو بقية من آثار الحملة التي قادها ضده في أثناء حياته هؤلاء الذين كان يسميهم علماء الرسوم، لم يكن لهم من نور العلم ولا صفاته ونقائه الذي ينعكس على السلوك والتصرفات أدنى نصيب. ^(٩٩)

ويتضح لنا هذا أكثر حين نعلم أن الولاية والأولياء هي حجر الزاوية في فكر الحكيم والقاسم المشترك في كل كتبه وآثاره، ^(١٠٠) فالحكيم الترمذي أحد الذين وضعوا تصوراً كاملاً للولاية والأولياء في الفكر الإسلامي، فالحديث عن الولاية قبله كان خطرات هنا وهناك، أما الحكيم فقد تحدّث عنها حديثاً مفصلاً مسهباً، أدى إلى اعتماد كل من كتب في هذا الموضوع عليه ورجوعهم في جزئيات هذا الموضوع إلى رسائله ومؤلفاته.

ولذلك إذا كان الترمذي قد نقد جميع الطوائف الأخرى مرة، فإنه ينقد أهل الرأي مرتين: ينقدهم من ناحية أنهم الصورة العامة لعلماء عصره، وينقدهم من ناحية أخرى هي ناحية مناهجهم الخاصة وموضع علمهم كما نقد بقية الطوائف الأخرى. (١٠١)

والصورة التي تركها لنا الترمذي عن أهل الرأي في عصره، وأحوالهم صورة قاسية لاذعة ندعه هو يصوّر قسماتها في بعض نصوصه: «فتفقد هذا من أهل زمان تجد منهم ظاهراً فلذلك ذلوا وصاروا عند العامة متهمين تحلّوا بالأعمال الظاهرة على الجوارح عند العامة ورضوا فيما بينهم وبين ربهم أن يكونوا في أخلاق الشياطين في الباطن، وذلك مثل الغش والغل والحدق والحسد وطلب العلو وطلب المنزلة عند الناس وحب الجاه والفرح بالحياة وحب الثناء والمحمدة . . وحب الرياسة . . والتنافس في الدنيا والمباهاة والرياء والسمعة. (١٠٢)

ويعدّد الترمذي صفات وأخلاقاً رديئة لا حصر لها فقد استشرت في هؤلاء الذين تصدّروا المجالس وتعرّضوا للفتيا واتخذوا مواقع العلماء، ولم يقوموا بأمانة العلم في حقيقة الأمر حيث أظهروا غير ما يبطنون، واهتموا بحطام الدنيا حيث كان ينبغي أن يزهّدوا فيها فضلاً عن أن يسعوا إليها، بل يتكالبون عليها، وأساء هؤلاء العلماء منزلة هؤلاء الفقهاء الذين كتب الترمذي في نقد علمهم وطريقتهم ومنهجهم كتاباً يسميه كتاب «العلوم» نقضاً على هؤلاء المخادعين من أصحاب الحيل الذين يحتالون بما يطلبون به أحكام الدين يريدون أن يتخلّصوا من أحكام ألزمتهم، ويقولون إن هذه أحكام لم تلزمنا فنحن نحتال فنفرّ من لزومها، فيقال لهم قد تسترتم بهذه الكلمة وهذه أشياء قد خلطتموها فلبستم على أنفسكم ما لزمكم بما لم يلزمكم. (١٠٣)

فهؤلاء العلماء يحتالون بالعلم إذن ليفرّوا من بعض الأحكام الشرعية، وهو ما عرف في الفقه بالحيل الفقهاء، وهذا هو ما يأخذه عليهم الترمذي، ثم يلتمسون لأنفسهم عذراً بعد ذلك بأن هذه أحكام لم تلزمهم وهو ما لا يقرهم عليه الترمذي، فهو يأخذ عليهم:

١ - مخادعتهم لأنفسهم في المنهج العلمي بالاحتيال .

٢ - تخلصهم من بعض أحكام الدين التي لا تجرى على هواهم .

وهم في هذا وذاك إنما يحكمون في الدين برأيهم وهواهم ويغفلون عما وضعه الله في ذلك من حكمة الشريعة ، هذه الحكمة التي تغيب عن أهل الرأي لأنها لا تتوافر إلا لمن يعني بعلوم الحكمة والمعرفة وهي من علوم الباطن وليست من علوم الظاهر .

ثم يعلّل الترمذي ضلال هؤلاء الفقهاء ، وأسباب انزلاقهم إلى هذا النوع من التهاوت بأسباب ثلاثة تخصّ الموضوع ، والمنهج ، والذات .

الأول : هو موضوع الفقه نفسه ، فموضوع الفقه - في نظره - لا يخلق في الفقيه ضميراً ولا يبعث في نفسه ورعاً خاصة إذا اعتبره الفقيه مجرد علم ، واشتغل به على أنه مورد رزق ومصدر عيش ، ولم يتمرس به فيطبّقه في حياته الخاصة ، ينتفع بفوائده ويحني ثماره يقول :

«إن هذه الشهوات في النفوس عاملة وللقلوب عن الله شاغلة ، وللأرواح مثقلة فهي محتاجة إلى الوعظ ، وأين أصحاب الفقه من هذا الذي يقضي عمره في تعلمه إلى أن يفارق الدنيا فهم إما تجرّ على سمعهم خدائع الناس وخبايات بعضهم على بعض ، فهم الشهر والدهر في ذكر تلك الأشياء ، كيف يردونها إلى الأصول التي في أيديهم» . (١٠٤)

ثم يعدّد تلك الشرور والأوصاف المذمومة التي تعلق بهم من هذا السلوك واصفاً أحوالهم وأوضاعهم بشكل يبعث على الأسى : «إنما استماعهم بالآذان وفكرهم بالقلوب في خصومات النفوس وشرهم ومكرهم وخداعهم وأحداثهم وخياناتهم . . فرحت نفوسهم بما أوتوا من العلم وبطرت بما نالت من العلو والتعظيم فتلظّت شهوات نفوسهم كالخريق في أجوافهم وانتفخ الكبر في صدورهم حتى صير أحدهم عند نفسه كجبل شامخ ذاهبا بنفسه وهاج الحرص والحسد فتنافسوا وتناطحوا على العز والرياسة شحا وأسفا على فوتها حيث أداهم ذلك إلى

مشاركة الملوك في ملكهم فصدقوهم بكذبهم وأعانوا على ظلمهم وزينوا لهم سوء أفعالهم وهدوهم من السر مالم يهتدوا إليه»^(١٠٥)

وأما الثاني من هذه الأمور: فهو يتصل بالمنهج الذي اصطنعوه لأنفسهم وساروا عليه في استنباط ذلك أنهم عمدوا إلى نوع من المشاكلة بين الفروع فسمّوها قياساً ووقفوا عندها وهي بعيدة كل البعد عن القياس، إنما القياس لا يكون لأهل الرأي ولا لعلماء الظاهر وهذه التفرقة بين القياس والمشاكلة توضح لنا الفرق بين المنهج الذي يدعو إليه الترمذي وبين منهج أهل الرأي يقول:

«المقايسة لعبد طالع أصول الحكمة بنور الفراسة فلما وردت عليه عرف كل فرع منها ما أصله ومن أين يتفرع هذا؟ فسأقه إلى أصله فهذا مقياس، وفي الفقه قاس وساق بمعنى واحد . . والمشاكل رجل نظر في الأصول المرسومة في التزويل والمسئونة في القدوة . . فلما وردت هذه الفروع شاكل بعضها بعضاً أي فرع أقرب شبيها ببعض هذا الفروع، فألحقه به لما رآه شكله، فهذا ليس بقياس هذا مشاكل، إنما القياس أن يقيسه أي يسوقه حتى يرده إلى أصله الذي منه تفرع، فمن هنا كثر التخليط في هؤلاء المتفقهة يلحقون الفرع بالفرع فيحكمون حكمه»^(١٠٦).

فالمقياس هو منهج مشروع في نظر الترمذي، هو سوق الفرع إلى الأصل أي الوقوف على الأصول والعلم به، وأما ما يفعله بعض الفقهاء، فإنه معرفة للأمور من الوسط دون الأصل «أخذت بمعرفة هذا الأمر من الوسط لا من أصله، والأصول هذه التي لا يمكن قياس بدونها والتي يجب الوقوف عليها هي الحق والعدل» وهذا العدل والحق هو ما يخلو منه قياس الفقيه واستنباطه ثم يذكر الترمذي كثيراً من الأمثلة الفقهية لهذه المشاكلة التي توضح منهج الفقهاء الأبرر والتي وقعوا فيها وأذاعوا منها نوعاً من القياس.^(١٠٧)

الأمر الثالث لاندفاع الفقهاء في التدليس والمخادعة: فيرجع - في نظره - إلى الفقيه نفسه فليكن كان الأمر الأول يرجع إلى موضوع الفقه، والثاني يرجع إلى منهجه فإن الأمر الثالث يرجع إلى شخصية الفقيه، فليس كل إنسان أهلاً للقياس ولا موقفاً فيه «ذلك أن المقايسة لعبد طالع أصول الحكمة بنور الفراسة»^(١٠٨)، ولا يكون

نور الفراسة هذا لكلّ إنسان فكذلك لا يأتي الاستنباط والقياس لكلّ من عرض له «ويحتاج أهل الاستنباط والاجتهاد في الرأي إلى قلب ذكي مشحون بنور الله ونفس صافية من كدورة الأخلاق عفيفة من أدناس شهوات الدنيا حتى يدرك الحق». (١٠٩)

كذلك ينقد الترمذي بعض مدارس علم الكلام كالقدرية والخوارج، يراهم أكثر ضلّالاً وأشدّ مخادعة ورأى لهم نفوساً مظلمة تحرّف الكلم عن مواضعه بظلمة أهوائهم، وأما سبب زيفهم فهو منهجهم الذي اصطنعوه لأنفسهم من سوء التأويل «وأهل الأهواء بسوء التأويل ضلوا . . لم يعقلوا الفقه ولم يفهموا المعاني، ولهم نفوس مظلمة يحرفون الكلم عن مواضعه بظلمة أهوائهم وقلوبهم ومن قل فهمه أو عذب عنه في وقت ساء تأويله». (١١٠)

ويضرب مثلاً لسوء التأويل عند الحرورية من الخوارج الذين كفروا بالذنب واحتجّوا بقوله تعالى «ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها»^(١١١) يقول الترمذي: «ما زال بهم التنطع والتعمق حتى كفّروا الموحدين بذنب واحد حتى صاروا بذلك إلى الأنبياء عليهم السلام للزيف الذي في قلوبهم دخلوا فيما لم يأذن به الله تعالى فقاوسوا برأيهم وتأولوا التنزيل على غير وجه». (١١٢)

فبعض فرق المتكلمين ضلوا إذن - في نظره - بمنهجهم هذا الذي ينطوي على سوى التأويل وعلى قياسات خاطئة، يبعد كل البعد عن النهج الذي يرسمه الترمذي لطائفة العلماء التي ينشدها ويدعو إليها، وهذا هو نفس الموقف الذي سيأخذه الإمام الغزالي من بعد بالنسبة لعلم الكلام عامة، حيث يجعل علماء الكلام موضع نقده الشديد في الفرق التي يعرض لنقدها في كتابه «المنقذ من الضلال» ويرى أن هذا العلم إذا كان يصلح في الذبّ عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة وهم في هذا قد اعتمدوا على مقدّمات تسلّموها من خصومهم واضطّروهم إلى تسليمها: أما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، ولهذا لم يكن هذا العلم في حقه كافياً ولا لدائه الذي كان يشكوه شافياً^(١١٣)، بعد أن عانى الغزالي

مشكلة الشك الحادة التي تحير فيها وحتى بعد أن اهتدى إلى اليقين ووصل إلى الحقيقة أثبت في «إحياء علوم الدين» أن علم الكلام ليس هو المنهج الصحيح للوصول إلى الحقيقة يقول: «فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق، ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف ولعلّ التخليط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف. . وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود». (١١٤)

وكما ينقد الترمذي مناهج علماء عصره ويبيّن تهافتها، ينقد أيضاً غاياتهم من العلم مقارناً إياها بالغاية السامية التي يجب أن تتوافر في طلب العلم من حيث البحث عن الحق ونشدانه. ونقد الترمذي يمكن أن يوضع تحت ثلاثة أنواع: حظ النفس من العلم، والمباهاة والتجمل بالعلم، والمغالبة والاستعلاء بالعلم. فالعالم لا يطلب العلم إلا لينافس به الأشكال ويسامى به الأقران ويقهر الأضداد. (١١٥)

ويتخذ العلماء العلم وسيلة للمباهاة والتجمل والتصنع لا رغبة في الحق وإثارة للحقيقة ومن ذلك ما يدّعيه بعض العلماء من الطلاقة ويزعم أنها من ضروب الفصاحة التي لا يغلبه أن يأتي بها أحد، فهو يشقق الكلام تشقيقاً. . يريد أن يغرب على آذان السامعين بشيء ومن ذلك أيضاً ما يولع به العلماء من التصنع، الذي هو إظهار الكياسة واللباقة واللفظ وهو ما كان يُعرف به الظرفاء في عصره يقول الترمذي: «ويتوخى في نطقه لطائف القول يبتغي بذلك التحلي عن الخلق والتمكّن من القلوب والتعلق من النفوس». (١١٦) ومن ذلك أيضاً ما يعمد إليه العالم من السمعة بالصلاح والدين وتحري ذلك في أموره بينما يخلو قلبه من كل ذلك «والسمعة لرجل قد خلا من هذا كله فهو يريد أن يسمع ليرائى بحاله ليقال وينشر عنه الجميل ليعظم ويبجل ويكرم حتى تنفذ أموره ويطالع ويرقى في درجات عز الدنيا وجاهاها وينال به دنياه». (١١٧)

ويصوّر لنا الترمذي صوراً يتجمل بها بعض العلماء في عصره من المغالبة والمنافسة هي بعيدة عن طلب الحق وتحري الصدق فمن ذلك المغالبة «إذ يقبل أحدهم على مناظرة قرينه ويمنعه الإعجاب بنفسه وحبه للرياسة والجبروت من

النظر في رأيه، وبين النظر إلى رأي صاحبه قلبه مهتم بإقامة رأيه هو فحسب دون النظر إلى ما يورده عليه مناظره وما قد يهديه إليه من حق». (١١٨)

ومن ذلك أيضاً المجادلة «فيذهب أحدهم في مقام المحاجة وبيان الحق إلى نوع من المجادلة والمكاسرة يكاسر صديقه ليصرعه ولا يقصر لبيان الحق وتفضيله ونصرته وإظهاره». (١١٩) ومن ذلك أيضاً المراء في ميدان المباحثة والمناقشة للوصول إلى الحق بلطائف النظر إلى نوع من تنصيب النفس يريد بذلك تشكيك صاحبه وأن يجعل الأمر عليه شبهة لتكون الحجة بيده.

الخاتمة

نخلص من هذا إلى أن الحكيم الترمذي في سبيل إقامته لنظريته في المعرفة الصوفية قد بدأ بمنحى نقدي، واتخذ أسلوباً نقدياً وضع في ضوئه جميع طوائف العلماء في عصره كما عرض لجميع أنواع العلوم فانتقدها، فقد عرض لأهل الحديث ثم للقرّاء والقصاص، والوعاظ والمذكرين ثم تناول بعد ذلك الزهاد والصوفية وأهل الرأي والمتكلمين، وهو حين يعرض لهم يتناولهم من نواح مختلفة فيعرض لأحوالهم وأساليبهم ويعرض للعلم نفسه، فيتناوله في منهجه وطريقته كما يعرض لغايات العلماء وما يريدونه في تحصيلهم لمختلف هذه العلوم.

ويتبين لنا مما سبق أن المنهج والموضوع والغاية أصول ثلاثة كانت توجه نقد الترمذي للعلم والعلماء، فقد كان يعرض كل علم من العلوم على هذه الأصول الثلاثة ليتبين نواحي النقص فيه، فمنها ما انتقده في منهجه ووجد أنه لا يستقيم مع المنهج الذي يدعو إليه، ومنها ما انتقده في موضوعه، فوجد أنه قد وقف عند فرع أو جزء من فرع لا غناء فيه. ومنها ما انتقده في غايته إذ وجده ينحو نحو غاية تنطوي على الخلل أو الفساد، وأحوال العلماء وأخلاقهم إنما تكون تبعاً لهذه الأشياء جميعاً فينالها من النقائص بقدر ما تنطوي عليه هذه الأصول من النقص، فالغاية الفاسدة إنما توجه توجيهاً فاسداً، والمنهج المعتل لا يورث إلا الزلل والموضوع التافه لا يكون فيه إلا الضلال.

والذي دفع الترمذي إلى ذلك النقد المريع - كما مر بنا - للأصول الثلاثة التي عرض خلالها لنقد العلم والعلماء، أن نظر - شأن كل صوفي حقيقي - في أحوال عصره وما يضطربون فيه من فساد وبوار، ونظر بعد ذلك إلى طوائف العلماء الذين هم قادة الأمة وهدايتها ليرى كيف يفعلون تجاه هذه الفتن وإزاء الأمانة التي يحملونها في أعناقهم فوجد أن العلماء لا يختلفون كثيراً عن بقية سواد الأمة، فهم في الغفلة سواء وفي الضلال والعماية مشتركون، ووجد العلم الذي يقبلون عليه قشوراً ليس فيها غناء، فضلاً عن أن هؤلاء العلماء يجعلون هذه العلوم وسيلة إلى العيش والارتزاق وتصدر المجالس وطلب الدنيا، على الرغم من أن علوم الدين هي التي ترسم للأمة في معادها ومعاشها وهي التي تهديها طريقها، وإذا فسد العلماء وضل بهم الطريق تخبطت الأمة وعمتها الفساد، وإذا أحوج الأمة الإصلاح فليس عليها إلا أن تتدبر أمر دينها فتعود إليه وتطرح كل ما ابتدعت سواء كان ذلك في نظامها أو اعتقادها أو تعاليمها ولا يكون ذلك في نظر الترمذي إلا بالعودة إلى الأصول الأولى للدين والمنابع الصافية منه، فإحياء تعاليم الإسلام الأولى هي الصورة العليا للإصلاح التي يتجه إليها كل مصلح وهي المثل الأعلى للتعاليم التي يجب أن يستمد منها كل علم.

وعلى الرغم من أن الرغبة في الإصلاح كانت هي الشعار الذي حمّله كثير من العلماء وتدفرت به كثير من الاتجاهات فإن نصوص الترمذي التي بين أيدينا في نقد العلم والعلماء إنما تنطوي على اتجاه أعمق من الرغبة العامة في الإصلاح التي تنبعث عن عدم الرضا بالنظام القائم، كما تنطوي كذلك على شيء آخر وراء إحياء التعاليم الأولى للدين. (١٢٠)

ومن استعراض كتابات الترمذي نجد أن دعوته هذه مؤسسة على اتجاه نقدي ودعوة إلى نوع خاص من الثقافة يختلف في منهجه ومقوماته عن الثقافة الشائعة في عصره كما تسري في نصوص هذا النقد روح أخرى تختلف كثيراً عن الروح التي كانت تسري في الثقافة الشائعة في العصر يومئذ، فالترمذي إنما يصدر عن ميدان يختلف في ثقافته في كل مقوماتها، كما يختلف منهجاً عن ثقافة القرن الثالث الهجري.

فقد بدأ الترمذي نقده عن اتجاه فيه نحو الصدر الأول من الحياة الإسلامية، فرأى أن الحياة في عصر السلف الصالح هي المثل الأسمى والصورة العليا التي يجب أن تكون عليها حياة الأمة سواء كان ذلك من الناحية الروحية أو من الناحية الاجتماعية أو من الناحية العقلية.

فأخذ الترمذي ينادي - كما نادى غيره من أهل الحديث - بالاتباع والافتداء، باتباع القرآن والسنة وبالاقتداء بالرسول (صلى الله عليه وسلم) وبالاقتداء بهدى الأئمة من الصحابة^(١٢١)، ولكن الاتباع الذي يعنيه الترمذي يختلف عن الاتباع المقصود عند غيره، فهو حصر جميع تعاليم الدين فيما نزل به القرآن أو عرضت له السنة، وهو أخذ الدين أخذاً كلياً يضم جميع فروعه وشعبه، هو حياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) والصحابة المهديين في هديهم واعتقادهم وورعهم، لا يفرط المتبع منها في شيء. وكان الذي يفتقده الترمذي في علوم عصره وعند علماء الدين وقتئذ هو هذه الوحدة في الروح والموضوع، ولكن ما هي عناصر هذه الوحدة وما مظاهرها؟

إن هذه الوحدة التي كانت تكمن وراء تعاليم الدين على عهد الصدر الأول كانت تتجلى في هذه الروح التي كانت تسرى في هذه التعاليم وفي مجموعة القيم الخلقية التي كانت تعتمد عليها، وقد استطاع الصدر الأول أن ينفذوا إلى حقيقة هذه الروح، فاستطاعوا أن يحملوا تعاليم الدين جميعاً، ولم يقفوا عند جزء منها. وأول هذه القيم التي كانت تسرى في تعاليم الدين وتؤلف بينها هي الورع والتقوى، حيث جعل الأوائل رضا الله تعالى الغاية العليا في كل ما يأتون، فكانوا على حظ طيب من رقة القلب وصلاح الضمير، فكانت عاطفتهم مشبوبة ونفوسهم سخية وعزائمهم مستقيمة، لا يلوون على شيء فيما أمروا به ويأتونه على الوجه الأكمل يشدون الفضل أبداً والورع دائماً.

فكان أخذهم للدين أخذاً قوياً، لا يأتون منه شيئاً ويدعون آخر، أما بعض علماء عصره فقد استبدلوا برضا الله رضا أنفسهم، فجعلوا نفوسهم أكبر همهم، ففسدت ضمائرهم وقست قلوبهم وخشن جانبهم واعوجت أمورهم وأخذوا من الدين أيسره وتركوا أكثره، فكثر تهافتهم وزللهم^(١٢٢).

والقيمة الثانية من هذه القيم هي «الزهد» : حيث كان أهل الصدر الأول متشددين في الإعراض عن الدنيا، وفي الدعوة إلى ذلك، فرفضوا عرضها وتبعوا نفوسهم ليستأصلوا منها حب المال والغنى وأخذوها بالسخاء والبذل ليذهب منها الحرص والشح، فكانت الدنيا في أيديهم وليست في قلوبهم يتصرفون فيها كيف شاءوا.

ولكن هذه الروح ذهبت مع الصدر الأول فارتفعت قيمة أعراض الدنيا وأقبل الناس عليها حباً وجمعاً وحرصاً، فنظموها وتنافسوا فيها واستأثروا بعرضها، وصغر في نفوسهم كل معنى للدين أو التقوى أو الإيثار.

وثالث هذه القيم هو التجرد من شهوات النفس أو التقليل من غلوائها، وعدم الاندفاع وراءها لتحقيق رغباتها والتفنن في استرضائها، كما فعل أهل العصر عندما أصبحت الدنيا خضرة حلوة وأصبح للسلطان جاه يأخذ بالألباب ويستعبد القلوب، فتسابق إليهم العلماء، وتناطحوا على الغرور والرياسة شحاً وأسفاً على فوتها حتى أداهم ذلك إلى مشاركة الملوك في ملكهم فصدقوهم بكذبهم وأعانوهم على ظلمهم وزينوا لهم سوء أفعالهم وهدوهم من الشر ما لم يهتدوا إليه. (١٢٣)

هذه هي إذن القيم الخلقية والروحية التي كانت تكمن وراء الحياة الإسلامية الأولى فكانت تكون منها وحدة بسيطة مؤلفة قوية في روحها شديدة في تماسكها. ولكن هذه القيم لم تلبث أن تغيرت بتغير الحياة وتبدل المثل الأعلى للأمة، وأخذت الأمة كلما تقدّم بها العهد تبعد عن هذه الحياة التي بدأت منها وتناهى عن هذه الروح الأولى التي توجهها، فكانت دعوة الترمذي إلى العودة إلى ذلك الأصل الأول واطراح جميع الفروع، وأخذ الدين كلاً جميعاً لا تفرط في ذلك في شيء ولا تغادر منه شيئاً.

والاتباع الذي يدعو إليه الترمذي يختلف كذلك عن الاتباع الذي تدعو إليه هذه الطوائف المختلفة من الفقهاء وأهل الحديث، والذي استدعو إليه بعد ذلك فرق الحشوية وكثير من أهل الظاهر حتى عصرنا هذا، فالاتباع الذي يدعو إليه الترمذي هو منهاج إيجابي يرمي إلى تعميق روح الصدر الأول وفهمها لروح

الاتباع، بينما الذي تدعو إليه الطوائف الأخرى هو دعوة سلبية تشفق من تقدّم الحياة، فتريد أن تقف بها عند حدّ وتنشد المحافظة على القديم في شكله ورسومه فحسب، فالمنهج الأول يدعو إلى روح الحياة الأولى وأما الثاني فيدعو إلى شكلها، والأول منهج إيجابي ينشد شيئاً سامياً يسعى إليه باشتياق وحب وقد يصير عشقاً وأما الثاني فهو منهج سلبي يشفق من شيء غامض يغرقه ويشتت جهده فيقع صريع الوهم والوساوس.

وفي الحقيقة يمهد الحكيم الترمذي بهذا الاتجاه في النقد لحركة نقدية كبيرة في الفكر الإسلامي حيث سيتأثر بهذا الاتجاه فلاسفة ومفكّرون أصبحوا مجدّدين للفهم الديني الإسلامي كالإمام الغزالي وأبو الفرج بن الجوزي وابن تيمية، كل منهم في عصره، قد وضعوا عدة مصنّفات نقدية هامة شملت معظم اتجاهات الفكر الإسلامي ضربوا على منوال الترمذي وتأثروا خطاه، وعمقوا مفاهيمه كل في مجال اختصاصه وقد كان كل واحد منهم أمة وحده في مختلف تخصصات العلم وعلى اتساع رقعة الثقافة الإسلامية، ولا غرو فقد تأثروا إلى حدّ كبير بكتابات الحكيم الترمذي حيث نجد الإمام الغزالي ينتفع بما كتبه الحكيم عن العلم والعقل والنفوس والروح والقلب وجنوده تلك المفاهيم الفلسفية والدينية التي أشبعها الغزالي بحثاً في كتبه «بيان العلم» و«أنواع العلم» و«الأعضاء والنفوس»، وغيرها من المعالجات التي امتاز بها الغزالي، والمقابلات في الأفكار والمفاهيم التي ترد كثيراً في مؤلفاته خاصة بين عالم الملك وعالم الملكوت، ولمة الملك ولمة الشيطان، والجنود المستخدمين في معارك روحية ونفسية بين العالمين، عالم الكون الفسيح الكبير، وعالم الإنسان الذي هو كون مصغّر هو أنموذج لذلك العالم الكبير، وغير ذلك من الأفكار والمصطلحات التي يستعيرها الغزالي من الترمذي في مؤلفاته الصوفية، هذا فضلاً عن الاتجاه النقدي الذي أشرنا إليه من قبل والذي ألهم الغزالي في كتابة مؤلفاته النقدية «كالمنقذ من الضلال» و«فضائح الباطنية» و«إلجام العوام عن علم الكلام» و«تهافت الفلاسفة» وغيرها من الأعمال النقدية التي نضجت على يد الغزالي بفضل فكره الثاقب ومكانته العلمية الواسعة.

كما نجد نفس التأثير في كتاب «الروح» لابن قيم الجوزية (المتوفي عام ٧٥١هـ) وهو يتحدث عن النفس والأفعال التي تصدر عنها والفروق بين الأعمال المشتبهة في الظاهر ولكنها مختلفة بحسب دوافعها الداخلية وغيرها من المسائل التي يعالجها الترمذي في كتابه «الفروق ومنع الترادف» و«الفرق بين الصدر والقلب والفؤد واللب».^(١٢٤) كما ظهر تأثيره واضحاً عند ابن عربي (٦٣٨هـ) حيث أجاب على الأسئلة الخمسة والخمسين ومائة التي يوردها الحكيم في كتابه «ختم الأولياء» في «الفتوحات المكية» وفي «القسطاس المستقيم» فيما سئل عنه الحكيم الترمذي «كما يتأثر أبو الفرج بن الجوزي (٥٩٧هـ) في كتابه النقدي «تلبس إبليس» إلى حد كبير بمؤلفات الترمذي التي عاجلنا بعض مسائلها في هذا البحث، ولا يغيب هذا التأثير عن مؤلفات ابن تيمية (٧٢٨هـ) الذي يكتب «نقض المنطق» و«درء تعارض العقل والنقل» وغيرها من المؤلفات على الرغم من اختلاف المادة العلمية بين المفكرين، واختلاف أسلوب المعالجة والغاية منها، وإن كانت تسودها جميعاً روح واحدة، هي محاولة التجديد والسعي إلى التغيير من أجل إضافة المزيد من المعرفة والفهم للثقافة الإسلامية والعلم على اتساع رقعتها.

وفيما يتصل بمذهب الحكيم في التصوف خاصة موضوع الولاية والأولياء، فإنه يمكن القول أيضاً إن كل من كتب عن هذا الموضوع بعد الحكيم سواء أكان مؤيداً لآرائه أو معارضاً لها قد تأثر برأيه واستند إليه، إن كان يذهب مذهبه، أو ناقشه ورد عليه إن كان ينازعه فيما يذهب إليه جميعاً أو بعضه، كما هو الحال بالنسبة لابن تيمية الذي ناقش رأي الحكيم في فكرة ختم الأولياء «وسواها من القضايا التي تتعلق بالولاية والأولياء»^(١٢٥). وقد ذكر لنا الهجويري (٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م) أن هناك فرقة من فرق الصوفية تسمى «الحكيمية» نسبة إليه قد كانت تقوم على اقتفاء خطاه فيما أرساه من أفكار في عرضه لقضية الولاية، هذه الفرقة يحدّثنا عنها الهجويري وعن مبادئها التي تعتنقها في كتابه «كشف المحجوب»^(١٢٦)، هذا فضلاً عن التأثير الكبير الذي تركه الترمذي في معاصريه نتيجة مناقشاته ومحاوراته لهم وإجاباته في رسائل ومؤلفات على الأسئلة والاستفسارات التي كانت تأتيه من طلبة العلم من شتى البقاع مثل مجموعة

المسائل التي سمّاها «مسائل أهل سرخس» ومنها «جواب كتاب من الري» الذي يعالج فيه قضايا صوفية كثيرة كانت تشغل الفكر الصوفي في عصره، أو الرسائل العلمية التي تبادلها مع شيوخ فرقة الملامتية - كما مر بنا - من أمثال محمد بن الفضل البلخي (٣١٩هـ)، وأبي عثمان سعيد الحيري النيسابوري (٤٤٠هـ) (١٢٧)، والتي كانت تدور حول مسائل علمية وصوفية كثر الجدل والنقاش حولها في الأوساط الصوفية، مما يبيّن أن الحكيم صاحب الاتجاه النقدي كان مشاركاً إلى حدّ كبير في الحركة العلمية في عصره، ولم يأت هذا الاتجاه في اهتماماته الفكرية والروحية إلا نتيجة هذه المشاركة التي تجلّت في حوار ومناقشة ومجادلة مع مختلف الفرق وشتى المذاهب والمدارس الإسلامية.

الهوامش والمراجع

- (١) الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج٢، طبعة حيدر أباد الدكن، عام ١٣٣٤هـ، ص ١٩٧.
- (٢) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، ج٥، حيدر أباد: عام ١٣٢٩هـ، ص ٣٠٨.
- (٣) السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريعة، مصر: عام ١٩٥٣م، ص ١٤٦.
- (٤) طبقات الصوفية، ص ١٠٣.
- (٥) البغدادي: تاريخ بغداد، ج١٢، مصر: عام ١٣٤٩هـ، ص ٤٦٤.
- (٦) تاريخ بغداد، ج٩، ص ٣١٥.
- (٧) راجع عبدالمحسن الحسيني: في «مقدمته لكتاب حقيقة الآدمية» في مجلة كلية الآداب، جامعة الاسكندرية، عام ١٩٤٦.
- (٨) انظر: مقدمة كتاب الرياضة وأدب النفس، للدكتور علي عبدالقادر، الحلبي، عام ١٩٤٧م، ص ١١.
- (٩) ومقدمة كتاب ختم الأولياء، تحقيق: د. عثمان مجي، بيروت: عام ١٩٦٥م.
- (٩) نقلا عن مقدمة الدكتور عثمان مجي لكتاب ختم الأولياء، ص ٩.
- (١٠) المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ٤٨.
- (١١) الخطيب: بغداد، ج١١، مصر: عام ١٣٤٩هـ، ص ٣٧٣.
- (١٢) يذكره ابن حبان في الثقات، وقد توفي بمكة عام ٢٣٩هـ. انظر: بغداد، ج٩، ص ٣١٥.
- (١٣) الخزرجي: الخلاصة، ص ٥١، وقد روى عنه النسائي والترمذي وروى عن جرير وابن عيينه الوليد بن مسلم، وابن حبان يذكره في الثقات.
- (١٤) بغداد، ج٧، ص ٣٥٥.
- (١٥) ابن العماد: الشذرات، ج٢، ص ٩٤، بغداد، ج٢، ص ٤٦٤.
- (١٦) طبقات الصوفية، ص ٢٢٢.
- (١٧) صاحب المذهب المشهور وهو محافظ يصبر على عدم الخروج عن الأصول وعدم الابتداع في الأسس.

- (١٨) السبكي: طبقات الشافعية، ج٢، تحقيق: محمود الطناحي، مصر: عام ١٩٦٤م، ص ٢٠.
- (١٩) لسان الميزان، ج٥، ص ٣٠٨.
- (٢٠) الحكيم الترمذي: بدو شأن أبي عبد الله، نشرة د. عثمان يحيى: في مقدمته لكتاب ختم الأولياء، بتحقيقه، بيروت: عام ١٩٦٥م، ص ١٨.
- (٢١) بدو شأن أبي عبد الله، مخطوط إسماعيل صائب، ورقة ٢١١، ومقدمة ختم الأولياء، ص ١٨.
- (٢٢) راجع: ختم الأولياء، والفتوحات المكية، ج٢.
- (٢٣) بدو شأن، مخطوط إسماعيل صائب ورقة ٢١١، ومقدمة ختم الأولياء، ص ١٨.
- (٢٤) تذكرة الحفاظ، ج١، ص ١٩٧.
- (٢٥) ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج٢، بيروت: ص ٣٥.
- (٢٦) أحسن التقاسيم، ص ٢٩٤.
- (٢٧) أحسن التقاسيم، ص ٢٩٣.
- (٢٨) د. عبد المحسن الحسيني: المعرفة عن الحكيم الترمذي، مصر: دار الكتاب العربي، عام ١٩٧١، ص ٤٥.
- (٢٩) شاه ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، ج١، مصر: عام ١٣٢٣هـ، ص ١١٨، ١١٩.
- (٣٠) حجة الله البالغة، ج١، ص ١١٩.
- (٣١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، تحقيق: د. محمد بن فتح الله بدران، مصر: عام ١٩٥٦، ص ١٨٨.
- (٣٢) أحسن التقاسيم، ص ٣٢٣.
- (٣٣) انظر: أبو العلا عفيفي: الملامية والصوفية وأهل الفتوة، القاهرة: عام ١٩٤٥م.
- (٣٤) أحمد أمين: ظهر الاسلام، ج٢، الطبعة الرابعة، مصر: عام ١٩٦٦م، ص ٦٩.
- (٣٥) الملل والنحل، ج١.
- (٣٦) أحسن التقاسيم، ص ٣٢٣.
- (٣٧) ابن الجوزي: تلبيس ابليس، مصر: بدون تاريخ، ص ٥٩، ٦٠.
- (٣٨) طبقات الشافعية، ج١، ص ٣٢٥.
- (٣٩) صفي الدين البغدادي: مرآة الاطلاع، ج١، ص ٢١٧.
- (٤٠) مقدمة كتاب الرياضة وأدب النفس، ص ٤.
- (٤١) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج٣، الطبعة الثامنة، مصر: عام ١٩٧٣م، ص ٩٢.
- (٤٢) ابن عساكر: تبين كذب المفتري، بمقدمة للشيخ محمد زاهد الكوثري، دمشق: عام ١٣٤٧، ص ٣٣٥.
- (٤٣) ابن خلدون: المقدمة، ص ٤٩٥، ٤٩٦، ٥١٩.
- (٤٤) د. محمد إبراهيم الجيوشي: مقدمة وتحقيق كتاب الترمذي: معرفة الأسرار، مصر: عام ١٩٧٧م، ص ١٧.
- (٤٥) طبقات الصوفية، ص ٢٢١.
- (٤٦) طبقات الصوفية، ص ٢٤٦.
- (٤٧) وقد أثبت الدكتور عامر النجار في كتابه التصوف النفسي ص ٤٤٥، أن الترمذي في القرن التاسع الميلادي قد قال بنظرية «الحياة والموت» قبل فرويد صاحب النظرية في العصر الحديث والذي ربطها بالحب

- والكراهية مفسرا بها كثيراً من مظاهر الحياة النفسية للإنسان وقد سبقه الترمذي في اكتشافه هذا وفي معرفة أساليب التحليل النفسي بعشرة قرون. انظر في هذا للترمذي: «كتاب المسائل المكنونة»، ص ٤٤٥، و«نوادير الأصول»، ص ٣٠٧ - ٣٦٨، و«كتاب الفروق»، ص ٧١، و«حقيقة الآدمية»، ص ١٨، تحقيق: عبدالمحسن الحسيني: بمجلة كلية الآداب، جامعة الاسكندرية، عام ١٩٤٦م.
- (٤٨) المعرفة عند الحكيم الترمذي، ص ٥١، ٥٢.
- (٤٩) الترمذي: الأكياس والمغترين، ص ٣١، ٣٢، ١١٤، دار الكتب الوطنية، القاهرة ضمن المخطوط رقم ١٠٤، وهناك نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية بجامعة الدول العربية والحديث رواه أحمد وابن ماجه والحاكم والعسكري والقضاعي والترمذي وقال حسن عن شداد بن أوس مرفوعاً. انظر: كشف الخفي، ج ٢، ص ١٣٦.
- (٥٠) الأكياس، ص ٦.
- (٥١) للعقل عند الترمذي معان كثيرة فهولا يقتصر على الإدراك فقط، بل يمتد نشاطه إلى ميدان الحكمة الكونية أو الغيبية ثم ينتهي إلى ميدان الإرادة والسلوك الأخلاقي، ويمتد طرف يسير منه بعد ذلك إلى ميدان القلب والبصيرة والعقل. في المجال الأول إدراك وذكاء، وفي المجال الثاني حكمة وتدبير وعلم بأسرار الكون، وفي المجال الثالث يكون بمعنى الأخلاق والإرادة وفي المجال الرابع يكون بمعنى البصيرة أو الفراسة وهو هنا يعني المجالات العليا من نشاطات العقل أي يجعل للعقل هنا وظيفة أخلاقية وروحية بالإضافة إلى وظيفته الإدراكية والمعرفية.
- (٥٢) الأكياس، ص ٦.
- (٥٣) سورة الزمر، آية ٤٧، ٤٨٧، وانظر: المعرفة عند الحكيم، ص ٥٢ - ٦٢.
- (٥٤) الأكياس، ص ٢.
- (٥٥) الأكياس، ص ٣.
- (٥٦) لم أعر على أصل لهذا الحديث في كتب الصحاح. انظر: الأكياس، ص ١٣٩.
- (٥٧) ليس هناك أثر لهذا الحديث في كتب الصحاح وربما يكون حكمة مأثورة عن السلف الصالح.
- (٥٨) الأكياس، ص ٣.
- (٥٩) انظر للإمام الغزالي: الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين، وقد قسم الغزالي هؤلاء المغرورين إلى أربعة أصناف: صنف من العلماء، وصنف من العباد، وصنف من أرباب الأحوال، وصنف من المتصوفة، ثم أخذ في تحليل كيفية دخول الغرور عليهم، وتلبس إبليس لهم من: ص ٢٥٩ - ٢٨٨، القاهرة: مكتبة الجندي، عام ١٩٧١، تحقيق: الشيخ مصطفى أبو العلا. وقد استفاد الغزالي إلى حد كبير من اتجاه الترمذي النقدي لمختلف الفرق والمذاهب التي عرض لها في المنقذ من الضلال أيضاً وهم أهل التعليم أو الباطنية والفلاسفة والمتكلمون والصوفية وخاصة وأن الغزالي عاش في عصر يشبه عصر الترمذي وفي نفس الإقليم الذي عاش فيه الترمذي والذي تميز بكثرة الفتن ووفرة المحن والاضطرابات، يشير إلى ذلك الغزالي نفسه حيث يقول:
- «إن الزمان زمان الفترة، والدنيا طافحة بالمحن والاضطراب عام في سائر البلاد لا يسكن فيها أوار الحرب، ولا تنفك عن الطعن والضرب» (مفتاح شخصية الغزالي: ضمن مهرجان الغزالي ص ٨٣١) كما

أفرد الغزالي فصلا في إحيائه تحت عنوان «بيان أصناف المغترين وأقسام فرق كل صنف» (الإحياء ج ٣ ص ٣٨٨ - ٤١٤) يتحدث فيه بالتفصيل عن مثل هذه المظاهر التي مثلها مختلف الفئات الاجتماعية من هذه الفئات التي تستوجب نقده أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين وعلماء الحديث واللغة والزهاد وأرباب العبادات وأدعياء التصوف والمغرورين من الصوفية كأهل الشطح منهم، إضافة إلى الانحرافات المسلكية التي تمثلها فضلاً عن هؤلاء الأغنياء أرباب الأموال والفقراء والتجار وعوام الخلق ومن ساد هذه العلاقات في الأمة من ضروب الزيف وألوان الغش وصنوف الكذب وأنواع النفاق مصوراً بذلك مجتمعه تصويراً صادقا كاشفاً عن ظروف فئاته شارحاً أوضاعها الاجتماعية مبيناً قيمها الخاطئة. والغزالي إذ يفعل ذلك إنما يفسح المجال كما فعل الترمذي من قبل أمام مجتمعه وأمته للتطلع إلى تحقيق أهداف سامية ومثل وقيم ثقافية وروحية عليا يطرحها بديلاً لقيم الواقع الاجتماعي الذي أخذت في الانحدار.

- (٦٠) الأكياس، ص ٢٩.
- (٦١) المعرفة عند الحكيم الترمذي، ص ٥٦، ٥٨.
- (٦٢) الأكياس، ص ٣٠.
- (٦٣) سورة الحديد، آية ٢٧.
- (٦٤) الأكياس، ص ٣٢.
- (٦٥) الأكياس، ص ٣٥.
- (٦٦) الأكياس، ص ٤٠.
- (٦٧) الأكياس، ص ٤٣.
- (٦٨) د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، الطبعة الثانية، القاهرة: عام ١٩٨١م، ص ١١٦، ١١٧، وقد كتب في هذا الموضوع كثير من صوفية الإسلام فألف لتوضيح تلك الأمور وتأسيسها المحاسبي كتابه (الوصايا) وكتابه (الرعاية) وكتب الكلاباذي (التعرف لمذهب أهل التصوف) والطوسي (اللمع) والمكي (قوت القلوب) والقشيري (الرسالة).
- (٦٩) الأكياس، ص ٤٥.
- (٧٠) الأكياس، ص ٤٥.
- (٧١) الأكياس، ص ٤٨.
- (٧٢) الأكياس، ص ٥٥.
- (٧٣) الأكياس، ص ٧٦.
- (٧٤) المعرفة، ص ٦١، ٦٢.
- (٧٥) الأكياس، ص ٨٦.
- (٧٦) الأكياس، ص ٩٢.
- (٧٧) الأكياس، ص ٩٢.
- (٧٨) الأكياس، ص ٩٤.
- (٧٩) الأكياس، ص ٩٦.
- (٨٠) الأكياس، ص ٩٩.
- (٨١) الأكياس، ص ١١٧.

- (٨٢) الأكياس، ص ١٣٨.
- (٨٣) الأكياس، ص ١٤٣.
- (٨٤) الأكياس، ص ١٤٥.
- (٨٥) الأكياس، ص ١٤٦.
- (٨٦) المعرفة، ص ٦٦ - ٦٨.
- (٨٧) الأكياس، ص ١٤٩ - ١٥٠.
- (٨٨) وقد تأثر الغزالي بهذا الاتجاه في النقد الذاتي عند الحكيم الترمذي ويشير الغزالي إلى هؤلاء الصوفية بأنهم الآخذون بالإشارات والرسوم دون الحقائق والمعاني. انظر: الإحياء وميزان العمل.
- (٨٩) كتاب الفروق، ص ٨٥ - ٨٦، أي شديدي الشهوة إلى الطعام والشراب.
- (٩٠) كتاب الفروق، ص ٨٥ - ٨٦.
- (٩١) الأكياس، ص ٩٥ - ٩٦.
- (٩٢) الأكياس، ص ٩٦.
- (٩٣) الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق: د. عبدالحليم محمود، الطبعة السابعة، مصر: عام ١٩٧٢م، ص ١٧٨.
- (٩٤) المنقذ من الضلال، ص ١٧٩ - ١٨٠.
- (٩٥) لم ترد كلمة محدث في واحدة من القراءات المشهورة.
- (٩٦) سورة الحج، آية ٥٢.
- (٩٧) معرفة الأسرار، ص ٢٣، ٢٤.
- (٩٨) سورة الإسراء، آية ٥٥.
- (٩٩) مقدمة كتاب معرفة الأسرار، ص ٢٥.
- (١٠٠) المعرفة، ص ٨٩.
- (١٠١) المقدمة للدكتور الجيوشي: المسائل المكنونة، تحقيق: دار التراث العربي، عام ١٩٨٠، ص ٢٧.
- (١٠٢) الأكياس، ص ١٤٩، ١٥٠.
- (١٠٣) الأكياس، ص ١٦.
- (١٠٤) المسائل المكنونة، ص ٤٦.
- (١٠٥) المسائل المكنونة، ص ٤٧.
- (١٠٦) الفروق، ص ٩١ب.
- (١٠٧) الأكياس، ص ١٣٥.
- (١٠٨) الفروق، ص ٩١ب، يذكرنا هذا النص بما سيقوله الغزالي عن ذلك النور الذي قذفه الله في صدره وأخرجه من حيرة الشك إلى برد اليقين، حيث سيرى الغزالي «أن ذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف» انظر: المنقذ من الضلال، ص ١١٥.
- (١٠٩) الأكياس، ص ١٤٤، ١٤٥، وانظر: المعرفة، ص ٩٦.
- (١١٠) المعرفة، ص ٣٣.
- (١١١) سورة الجن، آية ٢٣، وانظر: الأكياس، ص ٣٢.

- (١١٢) نوادر الأصول، ص ٥٤.
- (١١٣) المنقذ من الضلال، ص ١٢٣، ١٢٤.
- (١١٤) الغزالي: إحياء علوم الدين، كذلك يكتب الغزالي كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام» لهذا الغرض.
- (١١٥) الأكياس، ص ٤٤.
- (١١٦) الفروق، ص ٧١.
- (١١٧) الفروق، ص ٧١.
- (١١٨) الفروق، ص ٦٥.
- (١١٩) الفروق، ص ٥٥ ب.
- (١٢٠) المعرفة عند الحكميم الترمذي، ص ١٠٧، ١٠٨.
- (١٢١) المعرفة عند الحكميم الترمذي، ص ١١٠.
- (١٢٢) المسائل المكنونة، ص ٦٤.
- (١٢٣) المسائل المكنونة، ص ٧٤.
- (١٢٤) طبع هذا الكتاب للترمذي أخيراً بتحقيق نقولا هير بالقاهرة.
- (١٢٥) راجع: لابن تيمية: الرسائل والمسائل، ج ١، طبعة المشرق، ص ٤٣ - ٦٠.
- (١٢٦) الهجويري: كشف المحجوب، ترجمة: د. إسعاد عبدالهادي قنديل، ج ٢، مصر: المجلس الأعلى للثقافة، عام ١٩٧٤ م، ص ٤٧٩.
- (١٢٧) انظر له: أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد، تحقيق وترجمة: إسعاد عبدالهادي قنديل، مصر: عام ١٩٦٦ م.

* * *